

JAPONICA HUMBOLDTIANA 22 (2020)

Contents

MICHAEL KINSKI, Frankfurt am Main Lone Crane. Part I: Kaiho Seiryō as a <i>Bunjin</i> Painter Prosopographic Considerations and Work Catalogue	5
STEPHAN KÖHN, Cologne Ōno Yōko's Literary Dilemma. Who Cares about the Atomic Bomb in Times of Peace?	83
KLAUS KRACHT, KATSUMI TATENO-KRACHT, Berlin <i>Christmas</i> in Japan – Shōwa 21–23 / A.D. 1946–48	119
Book Reviews	
HEIDI BUCK-ALBULET, Hamburg Edward KAMENS, <i>Waka and Things</i>	211
W. J. BOOT, Leiden Fumiko MIYAZAKI, Kate WILDMAN NAKAI, Mark TEEUWEN <i>Christian Sorcerers on Trial</i>	227
HEIKO BITTMANN, Kanazawa Ruth NÉMETH, <i>Kyūdō im Wandel</i>	233

SEPP LINHART, Wien

Nora KOTTMANN, Cornelia REIHER, Hg.

Studying Japan

Christina GMEINBAUER, Sebastian POLAK-ROTTMANN,

Florian PURKARTHOFER, Hg.

Wiener Selektion japanologischer Methoden 239

Abbreviations 255

Lone Crane

Part I: Kaiho Seiryō as a *Bunjin* Painter

Prosopographic Considerations and Work Catalogue

Michael Kinski, Frankfurt am Main

In the seventh year of the Bunka era, on the thirteenth day of the first month (16 February 1810), a gathering took place in Kyoto for the first time, hosted by “Teacher Seiryō” 青陵先生, a.k.a. Kaiho Gihei 海保儀平 (1755–1817). Snowfalls had been heavy and snowy days alternated with sunny ones, but it was not too cold. And so it was that some fifty people sat together and enjoyed drinking in each other’s company – not only Seiryō’s students but also people who earned a living from painting. When everyone was quite drunk, Azuma Tōyō 東東洋 (1755–1839), a famous artist, suddenly suggested they use the opportunity to paint together. Everyone agreed, and Tōyō started with the image of a gourd-shaped wine decanter from which a horse’s head protruded – this being the beginning of the year “Metal (older brother) / Horse” 庚午 (*kanoe uma*) according to the sexagenary cycle of the lunisolar calendar. Renowned painter and print artist Kawamura Bunpō 河村文鳳 (1779–1821) came next and painted a sparrow in flight. In total, ten artists filled a scroll for mounting and displaying in the decorative alcove of the main sitting room of contemporary houses. Since it had neither name nor seal, Kawamura Kinsuke 河本公輔 (1775–1832) volunteered to write a 189-character Chinese text detailing the scroll’s provenance in the upper third and set his seals to it. Seiryō then sent the scroll to Mr Ishizaki, an acquaintance of his in the province of Etchū (present-day Toyama Prefecture).

Somewhat later, in the fifth month, another, smaller meeting took place. This time, Seiryō wrote the explanatory text and contributed to the landscape picture that covered the majority of the scroll, the other two artists being Nakabayashi Chikutō 中林竹洞 (1776–1853) and Yamabe Sekkyo 山辺雪居 (1766–1812). These two *gassaku* 合作 (collaborative) scrolls were only brought to the present author’s attention during the final stage of work on this article by the Hakutakuan Collection. Both works are fine indicators of

the degree to which Seiryō took an active part in the Kyoto art scene, how much he knew other artists and was recognized by them. At the same time, they show that he was also known as a teacher with his own group of students; the allusion to his *monjin* 門人 (pupils) is probably a reference to what lay at the heart of his conventional image: Seiryō as a Confucian scholar and pioneer of economic thought.

There are no references in Seiryō's writings either to the Kyoto gatherings or the persons who signed their contributions to the scrolls. Nor are they mentioned in the research literature on Seiryō's life and thought.¹ This article represents a first step towards recasting Seiryō as an active member in the cultural salons and networks of his time. It presents material this author has collected over the last few years² and also returns to questions posed in an earlier article concerning the monolithic identity of an original "thinker" versus the multi-layered Edo-period subject as a node in overlapping intellectual and cultural networks.³

1 One exception is Tanimura Ichitarō's biographical introduction to his collection of selected writings by Seiryō. He quotes part of a letter by Seiryō (probably now lost), addressed to one Heibei 平兵衛, a.k.a. Mr Ishizaki (the recipient of the first scroll) or Nakazakaya 中酒屋, a resident of Fukumitsu 福光 in Etchū. In this letter he mentions Nakabayashi Chikutō (as well as another painter, Matsumoto Kensai 松元研齋 1768–1832). The second document is an address by Azuma Tōyō, which contains an expression of gratitude for the previous day's delicious meal, so delicious that "this morning my faeces and urine were of exquisite fragrance" 今朝大小便共香気をまし申候. TANIMURA 1935a: 10. Based on this, YAGI 2006: 168, 177 refers to Chikutō (and Kensai), whose painting-gatherings Seiryō attended, "although on the surface he was only a Confucian scholar fond of text composition" (but also wrote evaluations of paintings and served as a go-between for artists and rural connoisseurs). For a fuller explanation of the scrolls see pp. 56–57, 62–63.

2 The author expresses his heartfelt gratitude to art historians Paul Berry, Scott Johnson, and Yokoya Kenichirō 横谷賢一郎, without whom he would not have been aware of many of the artworks presented in this text. He would also like to thank Takahashi Hiromi 高橋博己, emeritus professor at Kinjō Gakuin University, for his unstinting help in correcting the characters the author was unable to decipher in the sources introduced here and for providing intelligible *yomikudashi* 読み下し versions. Responsibility for any remaining mistakes or misunderstandings lies entirely with the author. Thanks also to Hamish Todd and Ohtsuka Yasuyo for providing access to the album *Kaiki kan* 瑰琦観, held by the British Library (and formerly owned by Scott Johnson), and for following up on the recommendation to have it digitalized. The grant awarded by Tokyo University in November 2019 and the support of Tokumori Makoto 徳盛誠 were immensely helpful in viewing a number of extant manuscripts of Seiryō's works.

3 KINSKI 2018. Where not indicated otherwise translations in this article are the author's. They do not aspire to smooth readability but attempt to stay as close to the syntax and semantics of the original as possible. This also includes giving alternative suggestions for rendering central expressions in case their connotations could not be covered by only one

Prosopographic Considerations

Accounts of Seiryō's biography have long depended almost exclusively on the information he provided in the fifth part of *Talks About Lessons from the Past* 稽古談 (*Keiko dan*), supplemented by a few remarks from his other major works.⁴ In recent years, however, this picture has been supplemented with details introduced by Yagi Kiyoharu and Aoyagi Junko in their respective works.⁵

While earlier studies classified Seiryō exclusively as a scholar of political economy, Hiraishi Naoaki has drawn attention to the fact that this colourful personality often presented himself as someone who considered “text composition” 文章 (*bunshō*) to be his fated task.⁶ Hiraishi portrays Seiryō (at least during his younger years) as a member of the *literati* 文人 (Chin. *wenren*, Jap. *bunjin*) – or “cultured person” circles – at the end of the eighteenth century. He engaged in writing Chinese poems, drew pictures in the Chinese style and contributed prefaces and afterwords to picture albums and collections of poetry popular at the time.

Remark: In Ibi Takashi's words, a *wenren* / *bunjin* is a type of intellectual found in East Asia. Originally, the word was used in opposition to *wuren* / *bujin* 武人 (meaning “military person”) and denoted someone of literary or cultural accomplishments. While this is the broader connotation, the word acquired a narrower sense after China's Six Dynasties period (220 / 222–589); it is this strand of *bunjin* that made an appearance in mid-Edo Japan.⁷ For Ibi, a “cultured person” is someone who: (1) is highly learned and engages in extensive reading; (2) does not take part directly in the execution of essential works of political power; (3) is accomplished in classical literary arts like po-

English equivalent. In rare cases completely different words had to be used when key concepts of Chinese treatises were interpreted differently by later recipients. This does not make for easy reading, and the author hopes for the reader's forbearance.

4 “Major works” refers to those published in *Kaiho Seiryō zenshū* 海保青陵全集 (The Collected Works of Kaiho Seiryō) (KSZ) (KURANAMI 1976). See for example KURANAMI 1990; KURANAMI 1970: 481–500 (484–90); MINAMOTO 1971: 51–58. See also KINSKI 1997: 115–98 (116–19).

5 YAGI 2006; YAGI 2018: 75–88; AOYAGI 2009: 213–37.

6 HIRAISHI 1980: 46–68. On the centrality of “text composition” for Seiryō's self-image cf. *Keiko dan* 稽古談 (Talks about Lessons from the Past), KSZ: 111; NST 44: 346.

7 IBI 2009: 3–4. Ibi bases his exposition on YOSHIKAWA 1963: 103–9 (English cf. YOSHIKAWA 1989: 84–89) and NAKAMURA 1982: 375–407. Lawrence Marceau makes use of the Yoshikawa and Nakamura contributions, and draws attention to the problem of using *literati* as an equivalent. MARCEAU 2004: 2–13. Nevertheless, the author decided to render *bunjin* as *literatus* or *literati*, and discusses his reasons in Part II of this article.

etry, calligraphy and painting, and is talented in or pursues several of these; and (4) does not follow widely accepted value standards but treasures replenishing the concerns of his or her inner spiritual life and adopts a non-conventional, escapist stance combined with a reverence for the past.⁸ It must be emphasized that not all of these features are necessarily present in equal measure. The example of Seiryō will show that a wide range of artistic accomplishments must be assumed and that there must be no complete break with the sphere of politics. Allowances should be made for apparent contradictions within an individual depending on whether the focus lies on the “public” role the *literati* may adopt from time to time (or even pursue in the main) or their “private” involvements. Thus, it will come as no surprise that in the case of Seiryō, his professed self-identification with the mission of a Confucian scholar goes hand in hand with a pronounced and at times denigratory critique of Confucius, Mencius and their contemporary followers, as well as a conspicuous preoccupation with Daoism or – better – the thought of the Old Master 老子 (Laozi / Rōshi) and Master Zhuang 莊子 (Zhuangzi / Sōshi); this applies to his writings and poems, his paintings and – as was far from uncommon in a *bunjin* – his lifestyle.

It was supposedly this lifestyle of a free-living, unshackled intellectual that determined the way in which Seiryō reworked the experience of his travels through major parts of central Japan between 1784 and 1806, and which shaped his later thoughts on politics and economics.⁹

Although Hiraishi’s arguments did not make a deep impression on biographical accounts in subsequent publications,¹⁰ Yagi Kiyoharu followed

8 IBI 2009: 4.

9 HIRAISHI 1980. However, at the time Hiraishi was not able to substantiate his claim with concrete examples of Seiryō as a *bunjin*.

10 KOJIMA 1987: 70–110, TAJIRI 2011: 170–73, WATANABE 2010: 277–300, BOWRING 2017: 251–54, YOSHIDA 2018: 209–61. Of course, the publications by Tajiri and Bowring provide general introductions to Edo-period intellectual history and therefore cannot go into detail. Furthermore, neither author is an expert on Seiryō. Tajiri and Kojima do nevertheless mention Seiryō’s travelling and its role in the formation of his thought, but neither touches on the *literati* motif. Yoshida, for his part, avoids the subject of the *literati*, although it is hinted at in his summary of Tokumori Makoto’s position. YOSHIDA 2018: 215–16. Instead, Seiryō is introduced in the first sentence as a “person who can be called the pinnacle of thought on political economy as it evolved out of the current of traditional Confucianism”. Ibid.: 211. The exclusive focus on economic and political thought is maintained throughout the chapter. Footnote 21 alone turns in a roundabout manner to the question of Seiryō as a *bunjin* before rejecting the idea. Ibid.: 259. Watanabe Hiroshi, too, does not question Seiryō’s role as a “thinker”, although he does not focus his portrayal on political and economic ideas alone but also touches on subjects such as elements of a theory of perception and cognition. WATANABE 2010: 278–83. The broader cultural and intellectual environment and *bunjin* activities, however, are not mentioned.

his example by stressing the role of Seiryō's travelling in the formation of his outlook on society, reconstructing the social contacts that can be identified in Seiryō's writings and their influence on his often unconventional ideas.¹¹ Although in his most recent article Yagi added a number of hitherto unknown – or at least uncommented on – details to the biography of Seiryō's activities, he nevertheless held to the construction of Seiryō as a *bunjin* who only became a political thinker in the last quarter of his life, in the wake of his extensive travels up to 1806.¹²

Aoyagi Junko's representation of Seiryō is dominated by her works on questions of political economy; however, in her prosopographical articles she records traces of his involvement in *bunjin* activities. She characterizes Edo as a place of intense cultural activity where scholars and artists worked and interacted in overlapping circles, involving persons from diverse walks of life – samurai retainers of the government or regional lordships as well as medical doctors, traders and courtesans. Aoyagi follows up on the idea of “networks” in which Kaiho Seiryō participated, drawing in the process on Ibi Takashi's study of *literati* salons, Eiko Ikegami's exposition of the “bonds” linking followers of aesthetic practices such as poetry, tea meetings and flower arranging, and on Tanaka Yūko's discussion of the exchanges between encyclopaedists like Kimura Kenkadō 木村兼葭堂 (1736–1802) and Shiba Kōkan 司馬江漢 (1747–1818), writers of popular literature like Santō Kyōden 山東京伝 (1761–1816), and woodblock print artists including Katsushika Hokusai 葛飾北斎 (1760–1849) and Kitagawa Utamaro 喜多川歌麿 (1753–1806).¹³ She sees the intellectual environment of Edo as a vital clue for understanding the gestation of Seiryō's view of political economy and enquires into the relationship circles in which he moved before undertaking his extensive travels to the Kansai region and other parts of central Japan.¹⁴ In her opinion, three layers must be distinguished: (1) an early period of intense engagement with Confucianism and its political ideas in the school of Usami Shinsui 宇佐美瀧水 (1701–76), one of Ogyū Sorai's leading students;¹⁵ (2) a subsequent stage when the adult Seiryō – as a

11 YAGI 2006: 190–91.

12 YAGI 2018: 85.

13 IBI 2009; IKEGAMI 2005; TANAKA 2008.

14 AOYAGI 2010: 131–33. Aoyagi had already suggested the need for such an approach in AOYAGI 2008 and made it the focus of her attention in AOYAGI 2010.

15 Ibid.: 134–42.

“cultured person”¹⁶ – immersed himself in the world of Chinese poems and paintings;¹⁷ and (3) a lifelong friendship with Katsuragawa Hoshū 桂川甫周 (1751–1809) and his younger brother Morishima Chūryō 森島中良 (1756–1810; also known as Horimoto Ippo 堀本一甫), at whose mansion Seiryō lived for a time when he was “sixteen or seventeen years” old.¹⁸

Of these, the second stage is of interest in the context of the present article. Aoyagi documents Seiryō’s contacts with other “cultured persons” using the names mentioned in his works and other related documents. In this way, she identified nine persons in Edo, as detailed below.¹⁹

1. The Buddhist monk Shaku Unshitsu 釈雲室 (1753–1827) is known as a painter and poet in his own right. Although Seiryō himself does not mention Unshitsu, they were both former students of Usami Shinsui. Unshitsu left details of his time with Shinsui in his collection of autobiographical notes, in which he describes his acquaintance with Seiryō, as well as his father and younger brother.²⁰

2. Ichikawa Kansai 市河寛齋 (1749–1820) came from a samurai family in service to the lord of Kawagoe. He had studied under a disciple of Ogyū Sorai and at the school of the Hayashi family in Edo; in later years he held the position of Confucian scholar in the territory of Toyama. He was a central personality on Edo’s *kanshi* (Chinese poetry) scene for some time and founded the River and Lake / Private Poem Society 江湖詩社 (Kōko Shi Sha, 1787),²¹ which introduced renowned poets like Ōkubo Shibutsu 大窪詩仏 (1767–1837), Kashiwagi Jotei 柏木如亭 (1763–1819) and Kikuchi Gozan 菊池五山 (1769–1849). Kansai appears as “Tsuru’s friend” in the *Mixed Talks About Ropes / Patterns and Meshes / Details* 綱目駁談 (Kō-

16 Ibid.: 133.

17 Ibid.: 142–49.

18 Ibid.: 149–54. The Katsuragawa family served the shōgun household as medical doctors. However, both Hoshū and Chūryō are known for their interest in “Dutch Studies” or *Rangaku* 蘭学. Aoyagi stresses their role as a source of Seiryō’s knowledge on Europe and certain basic concepts from the natural sciences.

19 Ibid.: 144–48. The following discussion is a digest of Aoyagi Junko’s findings supplemented with further details either provided by TOKUMORI 2013 or added by the present author.

20 Ibid.: 137, 144. Aoyagi alludes to *Unshitsu zuihitsu* 雲室隨筆 (Unshitsu’s Essays). Cf. MORI, KITAGAWA 1979: 78–79.

21 As Tokumori Makoto explains, the word *kōko* 江湖 (Chin. *jianghu*) points to the private domain as well as to rural as opposed to urban areas; a *kōko no kyaku* 江湖之客 (“guest from the rivers and lakes”) is someone who tours the country, as Seiryō did in the second half of his life. TOKUMORI 2013: 58–59.

moku bakudan).²² It can be surmised that Seiryō's relationship with the slightly older scholar influenced his interests as a painter and poet, although not much is known about his involvement with the Kōko Shi Sha. Kansai is also the only person to have inadvertently left a possible rare indication of Seiryō's physical appearance in a four-line poem of twenty-eight characters entitled "Seiryō came up from Keishi":

After taking stock [of our appearance with] teeth left only here and there and heads gone bald / On [the last] ten years' affairs we talked / exchanged delights and troubles / [My] girlchild having heard that there was a guest from the Flowery Capital / Half hid under the rattan blind and delighted her eyes in watching.²³

青陵至自京師
相值齒疎頭禿後 十年世味話甜酸 女兒聞有京華客 半下蘆簾偷眼看

Tokumori Makoto mentions Kansai as being Kashiwagi Jotei's *kanshi* teacher, while the latter had been a member of the "Society" since its beginnings in 1787. A personal acquaintance between Jotei and Seiryō is suggested in a letter addressed to Kansai in 1808, in which Jotei refers to Seiryō by name.²⁴ He also included a poem by "Kaiho Gihei" in the anthology *Poems by Talented Men [from Land] Within the Four Seas* 海内才子詩 (*Kaidai saishi shi*, vol. 1), which he put together in around 1812–13.²⁵

22 KSZ: 238. On Kansai, see AOYAGI 2010: 144. "Tsuru" 鶴 (crane) refers to Seiryō.

23 *Kansai Sensei ikō* 市河寬齋遺稿 (Master Kansai's Posthumous Writings), vol. 2.71b. <https://www.nishogakusha-kanbun.net/database2/0238/2/>. See also IBI 1990: 108–09; TOKUMORI 2013: 74–75. Since this poem was written in 1799, Kansai would have been fifty-one and Seiryō, forty-five. In contrast to Tokumori's conjecture, it could be that the loss of teeth and hair was not meant to be a realistic depiction but rather a humorous metaphor for aging or the entrance to the last third of life. However, 齒疎頭禿 could not be verified as a set expression. Contemporary Chinese poems and their formats, such as *shichigon zekku* 七言絕句 ("seven words in [four] separate phrases"), will be discussed in Part II.

24 "Seiryō is [still] the usual interesting person." 青陵例のおかしな人也. Cf. TOKUMORI 2013: 55.

25 Ibid.: 55 gives the title of the poem as "Bonsai Pine" 盆松 ("Bonshō"). Tokumori provides the text of the poem, an equivalent in Japanese and an interpretation. Ibid.: 73–74. *Kaidai saishi shi* is included in FUJIKAWA 1983. The poem in question appears on page 23v of the original, attributed to "Kaiho Kōkaku" (the name used by others – Manwa 萬和 – is mentioned together with the sobriquet "Seiryō" and the information "Edoite" 江戸人). https://www2.dhii.jp/nijl/kanzo/iiif/200010310/images/200010310_00045.jpg. In the table of contents, where personal names are listed, one also finds "Kaiho Gihei".

Kikuchi Gozan, too, left testimony on Seiryō suggesting a personal relationship between the two. In his *Tales of Poems in the Hall of the Five Mountains* 五山堂詩話 (*Gozan Dō shiwa*), Seiryō appears as one of many contemporary poets who gives an account of his own lyrical endeavours. Gozan provides the following commentary:

Kai Seiryō, [also known as] Kōkaku. For poems and text [composition] he makes Han [Yu]²⁶ his mentor / teacher. Once, he intoned the chain [of verses] on an autumn evening for me. [...]

“Minutely viewed, the stars become [written] characters
Quietly listened to, the insects intone prose”

Just these ten characters, verily they are Changli 昌黎²⁷

26 This refers to Han Yu 韓愈 (768–824). For more information on the Chinese scholar-official and Seiryō, see Part II.

27 This is an allusion to Han Yu’s “Autumn Melancholy” 秋懷 (“Qiuhuai”), a poem describing the feelings aroused by an autumn evening and likening the atmosphere of waning life to the inner disposition. “Changli” is a sobriquet under which Han Yu is known. The poem has gained some scholarly attention, cf. MATSUMOTO 1988 and MAKIZUMI 2019. As the epithet “Prince of Prose” 文公 (*Wengong*) suggests, Han Yu was long influential in the development and study of written-style Chinese, both in China and Japan. His lyrical work, however, was not as highly esteemed. Herbert Giles nevertheless credited him with writing “a large quantity of verse, frequently playful, on an immense variety of subjects, and under his touch the commonplace was often transmuted into wit. Among other pieces there is one on his teeth, which seemed to drop out at regular intervals, so that he could calculate roughly what span of life remained to him”. GILES 1901: 161–62. This perhaps endeared him to writers of Chinese poems in Edo Japan. Takahashi Hiromi deplors the fact that the writing of poems in the Chinese style was forgotten during the recent Edo boom, but in fact it entered its golden age during the eighteenth century, with Kyoto as its radiant centre. TAKAHASHI 1988: 17. Similarly, Ibi Takashi stresses that writing *kanshi* was a prestigious “literary form born in the area of most advanced culture, China, occupying the highest rank and running at the forefront of the age’s literary production.” IBI 2001: 11. While Ogyū Sorai’s recommendation that composing *kanshi* was essential for improving one’s understanding of ancient Chinese helped popularize the writing of poems and pursuing other *bunjin* pleasures – not only among Confucian scholars but among other social groups – a reorientation of style can be observed from the mid-eighteenth century onwards. Sorai is known for his “classicism”, or put simply, a modelling of writing on the “ancient words” of early times up until the Han Dynasty. For a detailed study see RAN 2017: 40–133; cf. also FLUECKIGER 2003: 109–10, 176–79 and 2011: 63, 91–93. Around the Hōreki era 宝曆 (1751–64), a new movement started in the Kyoto and Osaka area and eventually made itself felt in Edo too. In contrast to the conventional (pseudo-)classical phrases and subjects common to the *kobun ji* style, everyday subjects were taken up and expressed in simpler, more ordinary words. TOKUMORI 2013: 54–55. This is adumbrated by Han Yu’s poem on the loss of his teeth; Kansai’s verses on meeting Seiryō might also serve as an

海青陵、皐鶴、詩文韓を宗とす。嘗て余が為に其の秋夕の一連を誦す。
 細視星成字
 静聴虫誦書
 只此の十字、的は是、昌黎

In Gozan’s evaluation, as Tokumori says, Seiryō’s short verse eloquently captures Han Yu’s dual character as a scholar who could not help drawing an analogy between writing, the stars in the heavens and insects singing in the night, and as someone endowed with the capacity to attentively observe his natural surroundings.²⁸

3. Not much is known about the earlier life of the next individual, To Chō 杜澗 (1748–1816), except that he was born in Kyoto and probably entered a monastery of the Ōbaku sect, where he not only studied the Chinese classics but also calligraphy, painting, poetry, playing the zither and carving seals.²⁹

example. It is more appropriate, however, to see this new stance as dependent on writers from the Gong’an 公安 school in Ming-period China, such as Yuan Hongdao 袁宏道 (1568–1610; also known as Yuan Zhonglang 袁中郎), who criticized the Ancient Rhetoric school for its stress on “form and rhythm” 格調 (*getiao / kakuchō*) and instead favoured the poet’s spontaneity, emotions and experience – in contemporary words, his or her “nature and soul” 性靈 (*xingling / seirei*). Japanese *literati*-scholars like Yamamoto Hokuzan 山本北山 (1758–1812) used *seirei* in their poetry and the influence of contemporary “Xingling school” poets like Yuan Mei 袁牧 (1716–98) on the Kōko Shi Sha is conspicuous. FLUECKIGER 2011: 247–48; GŌYAMA 2012: 67–76. At the same time, Gōyama’s critique (drawing on Nakamura Yukihiko’s 中村幸彦 “Seishin ron” 清新論, 1984: 395 and Ibi Takashi’s “Seirei ron” 性靈論, 1998: 70) that Japanese *kanshi* since the Kōko Shi Sha should be viewed only in the light of a Xingling-style “realism” and “emotionalism” seems appropriate when placed in the context of Margaret Cohen’s concept of the “Great Unread” and its application to Chinese poetry in BROADWELL, CHEN, SHEPARD 2019. But whereas the availability of about fifty thousand Tang-period poems in a full-text database supported Broadwell, Chen and Sheppard in their critical attitude towards canonization and enabled them to show the scope of subjects, the lack of similar corpora for studying Japanese literature places severe limitations on any attempt to seriously challenge common interpretations in the Japanese context using the methods of Digital Humanities.

28 TOKUMORI 2013: 56.

29 Proficiency in these arts enabled him to choose the sobriquet “Goteki” 五適 (“Five Aptitudes”). The name “Tochō” no doubt has playful origins, too. His admiration for certain Chinese poets and painters may have led him to take one character each from the names of famous poets Du Fu 杜甫 (712–70) and Wen Zhengming 文徵明 (1470–1559). To Chō is best known for his accomplishments as a seal carver. YAGI 2006: 167, 175 and AOYAGI 2010: 145 give his name as Nakae Tochō 中江杜澗 and Nakae was certainly the family name he used in secular life. However, the combination would suggest that “Tochō” was one of his pen names – 号 (*gō*) – and the detailed Wikipedia article in fact explicitly describes it as such. Nevertheless, this does not seem to be correct. Mimura Chikusei lists the six combinations of names and sobriquets that can be

After a period of travelling to Kyushu and learning vernacular Chinese in Nagasaki, he returned to Kyoto but then accepted an invitation to Edo, where he continued to study the *literati* style and set himself up as a seal carver. The publication in 1782 of an album of seal images, *Chō's Digest of Old Seals* 徴古印要 (*Chō koin yō*) marked the pinnacle of his career in the capital. However, personal misfortunes brought him to Izumozaki 出雲崎, near Niigata, and Sanjō 三条, where he lived for ten years before returning to Kyoto in 1793 and opening a school. Over the next decade he was a member of *literati* circles in the Kansai area, counting Kimura Kenkadō and others among his acquaintances. The publication of *Mr To Chō's Album of Old Paintings* 杜氏徴古画伝 (*To Shi Chō koga den*) fell during this period, and it was Kaiho Seiryō who contributed the preface, thus confirming the relationship between the two.³⁰

4. Seiryō's preface mentions another name, Tō Kyūjo 董九如 (1745–1802), with whom To Chō had studied painting and who moved in the same *literati* circles as Seiryō in Edo.³¹ Since the preface to *To Shi Chō koga den* expresses a high regard for both To Chō and Kyūjo, mentions other *bunjin*

ascertained. Based on this, it has to be assumed that “To” served as a family name while “Chō” was a nickname. In fact, Mimura interprets “To” as a “modified [Sinified] family name” 修姓 (*shūsei*), widely used by Japanese *literati*, although the relation to the original “Nakae”, he says, is unclear (he makes no reference to the connection with Du Fu and Wen Zhengming). MIMURA 1983: 243. The National Diet Library also lists him as Nakae (family name) Shōka 中江松窠 (sobriquet), with To Chō as his “modified name”. <https://id.ndl.go.jp/auth/ndlna/001259306>.

30 For more on To Chō, cf. AOYAGI 2010: 145–46 and the Wikipedia page in his name. *To Shi Chō koga den* was published in 1803 (Bunka 10) and consists of three volumes. It introduces different elements of *literati*-style paintings: plants, rocks and mountains in vol. 1; architectural structures (buildings and bridges), boats, people in different postures and from different walks of life, and again plants, rocks and other natural formations in vol. 2; and landscape compositions, seals and a lengthy afterword 跋 (*batsu*, the author of which is given as 邑重矩士準氏 and has not yet been verified) in vol. 3. The Edo Bunko Collection (Frankfurt University) holds a set of *To Shi Chō koga den*; it is accessible online at: <http://kotenseki.nijl.ac.jp/biblio/100265637/viewer>. That same year, in 1803, To Chō moved again, this time to the west coast of Lake Biwa. Later still, he returned to Izumozaki, where he spent the rest of his life.

31 Together with his two sons, Tō Kyūjo is mentioned in *Unshitsu zuihitsu*. AOYAGI 2010: 145. Despite the Chinese-sounding name (which can be read as Dong Jiuru), Kyūjo came from a samurai family in service to the *bakufu* and his common name was Ido Jinsuke 井戸甚助. He was taught to paint by Sō Shiseki 宋紫石 (1715–86; also known as Kusumoto Kōhachirō 楠本幸八郎). The latter also adopted a Chinese-style name as a result of his studies in Nagasaki and is known for his role in popularizing flora and fauna paintings in the “realistic” style of Shen Nanpin 沈南蘋 (1682–?) in Edo.

and offers insights into Seiryō's understanding of *literati* painting, it merits being quoted in full:

[1] In the days when I 余 (*yo*) was in the Eastern Administrative Seat (Edo), I was most friendly with Tōshū Sa Kuntaku. [2] Together we sought a harmonious / intimate / close relationship with Mr Hirokawa Tō. [3] Mr [Tō] in the past had received [instruction in] the method / technique [of painting] by Sō Shiseki, and due to his excelling at [painting] flowers and birds / flora and fauna, he had [made] a name [for himself] in the Administrative Seat. [4] Kuntaku therefore consulted with me and [we] enjoined Mr Tō to read the *Album of Pictures from the Study of Esteemed / Unforgettable Writings* 佩文齋畫譜³² (Chin. *Peiwen zhai huapu*, Jap. *Haibun sai gafu*) [with us]. [5] Mr [Tō], namely due to his also excelling at [paintings of] mountains and waterbodies [i.e. landscapes] 山水 (*sansui*), was widely heard of to the east of the Checkpoint [region around Edo] 關[東] (Kan[tō]). [6] At last / in the end, he established a method / technique of his own house, and the persons who followed [him] and received [his] work / instruction numbered one hundred [or more]. [7] Mr Chikusai Wakisaka mastered his [style of] ink-bamboo 墨竹 (*bokuchiku*) [painting],³³ Kinryō Koshi mastered [his way of painting] flora and fauna. [8] And with regards to [his] mountains and waterbodies, it was Adept Shōka³⁴ who mastered them. [9] Thereafter, the adept jaunted / travelled to Etsu 越 [Province of Echigo], while Mr Tō passed away. [10] Myself, I moved to Keishi 京師,³⁵ and three years after I had moved [there], the adept, too, again returned to Keishi, and his technique / ability 技 (*gi / waza*) was increasingly highly [praised] throughout the world. [11] As a result, he wrote this album [*To Shi Chō koga den*] in three volumes, [and for this purpose] learned from / emulated the example of *Old Man Li's Album* 笠翁畫伝 (*Li weng huachuan / Ryūō gaden*);³⁶ he depended on Mr Tō's method / technique, exactly adapted [Tō's] intentions, [and thus] for the first time they were

32 Seiryō refers to the Album of Calligraphies and Pictures from the Study of Esteemed / Unforgettable Writings 佩文齋書畫譜 (*Peiwen zhai shuhua pu / Haibun sai shoga fu*). “Peiwen” is the name of the library of the Kangxi Emperor 康熙 (1654–1722) and the work itself resulted from an imperial commission. Completed in 1708, it is a collection of 1,844 documents on calligraphy and painting from antiquity to Ming times.

33 Pictures of bamboo in ink became a favoured subject in *bunjin* painting. Cf. n. 72.

34 Seiryō uses To Chō's sobriquet 松窠 in this preface and calls him *dōjin* 道人 or “person on the Way / adept”. A *dōjin* could be someone who entered a monastery and dedicated themselves to the teachings of the Buddha or those of the Masters Lao and Zhuang (Daoism). It could also denote someone who had chosen the life of a (Daoist) “mountain recluse”. In general, it denotes someone who chose to renounce secular life (for example as a Buddhist lay monk) without ordination and living in a monastery.

35 In Edo-period works, Kyoto often appears under this name.

36 Another name for the famous Manual of Paintings from the *Mustard Seed Garden* 芥子園畫伝 (*Jiezi yuan huazhuan / Kaishi en gaden*, 1679).

complete. Consequently, he intended to give [the work] to a publisher. [12] [But] it came to pass / by chance someone from Etsu again offered the adept welcome. [13] [Now] the adept wished to [set out for the] north. [14] He therefore entrusted his friend Shōdō Squire Son 松堂村子³⁷ with this [publication project]. [15] Squire Son [hails from] a reputable Keishi family, and at the same time, [he] became renowned for flora, fauna, mountain and water-bodies [i.e. landscape pictures]. [16] Consequently, for the sake of the adept he supplemented the parts that had not yet been fully brought to their utmost, and [thus it is now] complete in every respect. [17] The publisher Gyokugi Kan asked me for a preface. [18] I said: “The adept’s book is exceedingly well done. [19] Over the past twenty years, the painting [of pictures] has unfolded greatly. [20] People in Keishi who made a name for their house in this field number a thousand or more. [21] Those [among them who strive for] delicacy / minute detail 微なる者 (*bi naru mono*) [pursue more and more] fineness 緻 (*chi*) every day.³⁸ [22] Those [among them striving for] pureness 潔なる者 (*ketsu naru mono*) [pursue more and more] pureness every day. [23] They all bring exquisiteness 精妙 (*seimyō*) to its culmination. [24] But what they aim for is the loftiness and extremity of scale 規模之高致 (*kibo no kōchi*) and the true taste 真味 (*shinmi*) of unsophisticated / naive authenticity 質真 (*shisshin*) only.³⁹ [25] However, the adept was consequently well versed in [his] poems and he was well versed in [his] writings. [26] Therefore, his calligraphy and painting, seal carving and *koto*-zither playing were not necessarily refined and they were not necessarily pure. [27] The essence [of his art] is achieved entirely through the resonance / attuning of breath / *qi*-disposition 氣韻 (*kiin*).⁴⁰ [28] This is the reason for the adept’s great [fame] in [our] time / society. [29] The adept’s writings are exceedingly well done. [30] I am glad that what Mr Tō secretly and assiduously strove for is once more well laid out for eternity by this endeavour. [31] Mr Tō occupied a

37 Mimura Chikusei identifies Shōdō Sonshi as Murakami Shōdō 村上松堂, a student of the famous Ganku 岸駒 (1749/56–1839), who is mentioned in two editions of the *Journal of Heian Personalities* 平安人物志 (*Heian jinbutsu shi*) and who must have been twenty-eight years old when *To Shi Chō koga den* appeared in 1803. That someone so young is described by Seiryō as a master of painting raises Mimura’s doubts, but he has no better explanation for identifying Shōdō Sonshi and aligning it with Seiryō’s account. MIMURA 1983: 245, 265.

38 *Bi* 微 or *bi naru* 微なる essentially means something “very small” or “insignificant”. It is hard to imagine, however, that Seiryō intended this sentence as a slight. The sentence immediately following this one is constructed in parallel but has the word 潔 (*ketsu*) at the beginning and end. It might, therefore, be possible that an error occurred and that 微 should in fact be read as 緻. Even if that is not the case, a positive interpretation of 微 seems in order. This is also in keeping with Chinese treatises on art. Cf. p. 28. For this reason, “delicacy / minute detail” was chosen in correspondence to “[pursue] subtlety” at the end.

39 This term could also be understood as “unsophisticatedness and authenticity”. Cf. fn 92.

40 For an attempt to clarify this and other expressions, see pp. 28–45.

good [i.e. high ranked] government position in the Great Administrative Seat [i.e. Edo] and [had] a support village of several hundred households. [32] In truth, after he waited on the brush,⁴¹ he did not consider serving [the lord] and nurturing [the parents] 奉養 (*hōyō*) to be something good / laudable 美 (*bi*). [33] His brushworks 揮写 (*kisha*), too, are exceedingly few in number. [34] Those who got hold of one of Mr [Tō's] [brush] traces 蹟 (*seki / ato*) [works] wrapped them tenfold [in protective layers] and thought it equal to a jade disc of arm's width 拱璧 (*kyōheki*).⁴² [35] For this reason, in [our] times / world, true traces [by his hand] are increasingly rare. [36] That his traces are not numerous [is due to the fact that] his explanations / expositions were not clear [and easy to understand], and besides, [they] did not meet the intention / ambition / will of the gentlemen who followed him.⁴³ [37] [By contrast], the adept's works are exceedingly clear. [38] Therefore, I prefaced this book and announce [my] joy to Mr Wakisaka Squire Ko. [39] Moreover, [I] thank Shōdō Squire Son for his efforts. [40] This [publication work] expresses Kuntaku's and my own true feelings / understanding 素 (*so*). [41] Henceforth, may the adept's learning / method [of] how to paint rise to fame under all the Heavens and in the following ages. [42] Kyōwa [era], spring of the Water (younger brother) / Boar [year] [1803]

余、東府に在りし日、最も東洲左 (佐) 君澤と善し。俱に睦を広川董君に為す。君、嘗て法を宋紫石に受け、花鳥を善くするを以て、府に名あり。君澤因りて余と謀り、董君を動かして佩文齋画譜を読む。君、乃ち又た山水を善くするを以て、大に閑以東に聞ゆ。遂に一家の法を建て、従いて業を受くる者、百を以て数う。竹齋脇阪君は其の墨竹を得、金陵古子は其の花鳥を得たり。而して其の山水は、則ち松窠道人之を得たり。其の後、道人越に遊び、而して董君は卒す。余は京師に移り、移りて三年、道人も亦た京師に還り、其の技益々世に高し。乃ち其の画譜三巻を著し、笠翁画伝の例に倣い、董君の法に依り、間ま又た其の意を用いて、始めて備わる。將に以て梓に授けんとす。会 (たまたま) 越の人又た道人を迎う。道人將に北せんとす。則ち之を其の友松堂村子に托す。村子は京師の名家、並びに花鳥山水に著わる。乃ち道人の為に、其の未だ全 くは悉くさざる所を補いて、大いに備わる。書林玉枝軒は序を余に乞う。余曰く、「道人の著は甚だ善し。二十年來、画事大に闢く。京師の此の事を以て家に名づくる者は、一千有餘。微なる者は日に緞。潔なる者は日

41 The author did not find any idiomatic expression in Chinese or Japanese that would explain the use of 待 and 筆 here, although 待筆 could be interpreted as meaning “to give oneself over to the brush [brushwork] and hope for good results” in order to make ends meet. However, this would be reading too much into the phrase. It might be that Seiryō used 待 instead of 持 and that he intended to say “after he took up the brush”. Both the Frankfurt and the Kokubunken editions of the text unmistakably show 待.

42 “To wrap something tenfold” and “large jade disc” are expressions denoting something of extreme value. The *locus classicus* for the latter is *Laozi Daode jing* 老子道德經 (*The Old Master's Classic of the Way and its Virtue / Power / Efficacy*), *Siku quanshu* 四庫全集 (Complete Collection of the Four [Book]storehouses) ed. 15v.

43 For a discussion of 意 (*yi / i*) see pp. 43–45.

に潔。皆な精妙を極む。唯だ其の之く所は、規模の高致、質真の真味のみなり。而して道人は則ち詩を善くし、文を善くす。故に其の書画・刻印・弹琴は、必ずしも緻ならず、亦た必ずしも潔ならず。要は尽く気韻中より得來たる。是れ道人の世に高き所以なり。道人の著、甚だ善し。余も又た窃かに董君の刻意する所も、亦た此の挙に因て能く久遠に施くを慶す。董君は大府の良官にして、食邑数百戸。誠に筆を待ちて後、奉養を美にせざるなり。乃ち其の揮写する所も、亦た甚だしくは多からず。君が蹟を得る者は、十襲して之を拱壁に比す。其の故を以て、真蹟は益ます世に少なし。其の蹟の多からざるは、其の論の顯れざるとともに、従游する諸君の意に非ざるなり。道人の著は甚だ著わるなり。故に余は此の書に序し、以て慶びを脇坂君古子に告ぐ。又た勞を松堂村子に謝す。是れ君澤と余との素と云う。然る後、道人の画学は天下後世に高からん」と。享和癸亥の春

5. “Tōshū Sa Kuntaku”, the first person mentioned in Seiryō’s preface to *To Shi Chō koga*, can be identified as Sano Tōshū 佐野東洲 (?–1814). He was active as a calligrapher in Edo and wrote the title characters of the *Kidai shōran* 熙代勝覧.⁴⁴ Seiryō called him his closest friend in Edo and together they sought the acquaintance of Tō Jotei.⁴⁵

44 The discovery in 1999, in Berlin’s Museum für Asiatische Kunst, of a lavishly painted handscroll (*emaki* 絵巻) more than twelve metres long caused quite a sensation, and the scroll in question – the *Kidai shōran* or *Excellent View of [Our] Splendid Age* – became famous in Japan when it was shown there in 2003. The scroll shows a shopping street in Edo between Nihonbashi and Kanda in around 1800 (it was probably completed in or before 1806–07), with dozens of stores and houses and more than one thousand six hundred people. While the painter has not yet been identified, the title calligraphy was contributed by Sano Tōshū. At the time, almost nothing was known about Tōshū (and this is still the case). However, researchers were aware that he had adopted Santō Kyōzan 山東京伝 (1769–1858), younger brother of Santō Kyōden, as his son-in-law 婿養子 (*muko yōshi*). The relationship quickly disintegrated, but Ozawa Hiromu surmises that – as one possibility – the anonymous painter could have been a member of the group formed around Kyōden and Kyōzan. OZAWA 2003: 7; cf. also EHMCKE 2007: 181–95. This conjecture is as valid as Aoyagi Junko’s suggestion that because of his friendship with Tōshū, Seiryō might also have known Kyōzan and Kyōden. Both assumptions are based on the simple calculation that since A knew B, it might also be possible that a person C was involved because of an acquaintance either with A or B. This might have been the case, but it could equally be assumed that the artist responsible for the *Kidai shōran* was not related to the Kyōden-Kyōzan group but hailed from the circle formed around Sō Sekishi, Tō Kyūjo, To Chō and other *literati* painters. And just like Seiryō, Tōshū was probably acquainted with the Katsuragawa family since he wrote one of the three forewords to Morishima Chūryō’s *New Tales of the Myriad Countries* 万国新話 (*Bankoku shinwa*, 1800), the other two being contributed by Katsuragawa Hoshū and Udagawa Gensui 宇田川玄隨 (1756–98). He also authored several books – some of them held by Kyushu University – including *Teacher Tōshū’s Script: One Hundred People and One Poem [Each]* 東洲先生書百人一首 (*Tōshū Sensei sho Hyakunin isshu*, 1787). In his afterword to the *Taimadera kebutsu shokuzō gōshi saihō shōkyō zusetu* 当麻寺化仏織造藕糸西方聖境図説 (Explanation for the Picture of the Holy Domain in

6. Besides To Chō, two other students of Tō Jotei are mentioned. However, further information on an artist called Wakisaka Chikusai is only available through Seiryō's account in his *Parting Gift to the East* 東贖 (*Azuma hanamuke*):

[The area] in Hongō's fourth ward along its back street up on Tomizaka [Hill / Slope] 富坂 is called Oyumi Quadrant 御弓町 (Oyumi chō). Here one finds a *Bannerman who receives two thousand *koku*. He is called Wakisaka Jinbē 脇坂甚兵衛. Last year he retired, passed the family headship to his son, a person called Nabenosuke 鍋之介, assumed the sobriquet Chikusai and [since then has] painted ink-bamboo [pictures]. He is someone with much leisure [time]. Since he chose the life of a *rōnin* in retirement and did not mind entering [life in] a *hovel, this man is a [good] friend for digesting / having dinner [with]. Now, with regard to partial plots [separate from the main estate belonging to] the head of the present Temple and Shrine Commissioners, Wakisaka Awaji no kami, this Old Man Chikusai 竹齋公 is the only person [who received one].⁴⁶

the West, Woven from Lotus Root Fibres with [Amida and Kannon] Buddha's Manifestation at the Taima Temple), by Ōbaku-sect monk Dokutan 独湛 (Duzhan; 1628–1706); Kyokutei Bakin 曲亭馬琴 (1767–1848), writing under his pen name Chosaku Dō Shujin 著作堂主人 (Master of the Penmanship Hall), disclosed that Sano Tōshū had a Chinese edition of the book in his possession during the Bunka 文化 era (1804–18) and that he had seen it at his house. That Bakin was quite familiar with Tōshū might be deduced from his enumeration of the latter's changes of residence: “Tōshū moved from Ginza's 銀座 first ward in the Kyōbashi 京橋 [area] to Tsukiji 築地, and then again decided on a house in the Zenkoku Temple 善国寺 valley in the Kōjimachi 麹町 [district]. The house was [located] in Zenkoku Ji Valley.” Cf. <https://opac.dl.itc.u-tokyo.ac.jp/opac/>.

45 KSZ: 238. On Kansai see AOYAGI 2010: 144.

46 *Azuma hanamuke*, KSZ: 370. Yagi, too, only gives the *Azuma hanamuke* as reference. Cf. YAGI 2006: 175. However, there is the *Survey Report of All [Street-facing] Plots* 諸向地面取調書 (*Shomuki jimen torishirabe sho*), an 1856 survey of estates and landed property in Edo held by regional lords and shōgunal retainers, one of two external sources that mention the name “Wakisaka Jinbē”. <https://dl.ndl.go.jp/info:ndljp/pid/11287340>. Seiryō's description would suggest a strong relationship between Chikusai and the Wakisaka daimyō family, rulers of the Tatsuno 龍野 lordship (in present-day Hyōgo Prefecture). Wakisaka Yasutada 安董 (1767–1841; Awaji no kami), who also appears in the *Shomuki jimen torishirabe sho*, held the office of Temple and Shrine Commissioner 寺社奉行 (*Jisha bugyō*) between 1791 and 1813 and became a Senior 老中 (*rōjū*) in 1837. The second source is the *Wakisaka Jinbē Ancestor Account* 脇坂甚兵衛先祖書 (*Wakisaka Jinbē senzo sho*), which is part of the genealogical collection *Ancestor Accounts of all [Warrior] Houses* 諸家先祖書 (*Shoka senzo sho*; held by Tsukuba University). If Chikusai was a family member or a retainer (or both), it is strange that Seiryō describes him as a “bannerman”, a direct vassal of the *shōgun*. None of his works as a calligrapher could be verified.

The next name, Kinryō Koshi 金陵古子, leads to Kaneko Kinryō 金子金陵 (?–1817), whom Seiryō also describes in *Parting Gift to the East*. The choice of words suggests that the two men were well acquainted with each other:

On Pheasant-bridge Street 雉子橋通 (Kijibashi dōri) in Ogawa Ward 小川町 there is [the mansion of] a *Bannerman 旗本 named Ōmori Taizaburō 大森泰三郎,⁴⁷ who receives [an income of] 6,000 *koku* [of rice]. Among his retainers in retirement, one finds Kaneko Inkei 兼子允圭.⁴⁸ [He] calls [himself] Kinryō Sanjin 金陵山人 and is a master of flower and bird [paintings]. In present day Edo, when it comes to flowers and birds, this Kinryō paints [them really very] well. [His abode] is not very far away from the *[Bannerman] mansion. It [still] lies in the category called “neighbourhood” in Edo. This Kinryō is a very interesting man and an extremely cheerful person. In years, he is one up on Tsuru [me], but [nevertheless] is a young-looking man.⁴⁹

Kinryō had studied with Sō Shiseki and Tani Bunchō 谷文晁 (1763–1840); he is also known as the teacher of Watanabe Kazan 渡辺華山 (1793–1841) and Tsubaki Chinzan 椿椿山 (1801–54), but is otherwise not well documented.

7. Other *literati* contacts of Seiryō in Edo can be gleaned from *Azuma hanamuke*. One is Inage Okuzan 稻毛屋山 (1755–1822), who was active as a seal carver.

Among the men who rent a *Bannermen longhouse 長屋 (*nagaya*) [compartment] below Otokozaaka 男坂 [Hill] near [Yushima] Tenjin 天神 [Shrine], there is one called Inage Kanemon 稻毛官右衛門. He is a seal carver. He uses the sobriquet “Okuzan” and is a man born in Takamatsu in San Province 讃州 [Sanuki 讃岐]. Since he is a true *rōnin* 浪人, it is a matter of the first order to call them from time to time and nurture [their spirits] without making their dispositions gloomy and their hearts downtrodden.⁵⁰

In his youth, Okuzan had studied in Kyoto with Minagawa Kien 皆川淇園 (1734–1807) and made the acquaintance of prominent artists such as Ike Taiga 池大雅 (1723–76), Maruyama Ōkyo 円山応挙 (1733–95) and Nagasawa Rosetsu 長沢蘆雪 (1754–99). He learned his art under Taiga’s friend, Kō Fuyō 高芙蓉 (1722–84), one of the most influential figures in the histo-

47 Another possible reading of the name could be “Ōmori Yasuzaburō”.

48 Seiryō writes the family name with 兼 instead of 金.

49 *Azuma hanamuke*, KSZ: 380.

50 *Ibid.*: 370. The advice includes the other *rōnin* acquaintances mentioned in the passage.

ry of Japanese seal engraving.⁵¹ After moving to Edo, Okuzan established his place in the *literati* community and his contacts there included Tani Bunchō, Yamamoto Hokuzan and Kikuchi Gozan.

8. Kushiro Unzen 鉤雲泉 (1759–1811) was another admirer of Sinitic culture. He travelled widely before settling down in Edo, which is where Seiryō came to know him: “In front of the back gate [to the Tentaku Temple 天沢寺] there is a painter of Chinese pictures called Kushiro Bunpei 鉤文平. He is a native of Shimabara 島原 in Hizen 肥前 [and is also] known as Unzen Sanjin 雲泉山人. He is a true *rōnin*. He is an extremely interesting person, reads books constantly and is an aficionado of [antique] items 道具家ノ好事家 (*dōgu ka no kōzu ka*).”⁵² As a child, Unzen had accompanied his father to Nagasaki and it was there that he lay the foundations for his knowledge of the classics. In addition, he had Chinese teachers who taught him *wenren* painting and the vernacular language. Years of travelling took him to parts of western Japan, Shikoku and later to Edo, before he finally returned to the region around Okayama in the west. It was at this time that his contact with *bunjin* circles in the Kansai area increased. Like so many others, he met Kimura Kenkadō (on several occasions), having been introduced to him in 1791 by Confucian scholar and painter Totoki Baigai 十時梅厓 (1749–1804).⁵³ He also made the acquaintance of Minagawa Kien and Rai Sanyō, among others.⁵⁴ After living in Kyoto for some time around 1801–02, Unzen returned to Edo, and it was probably at this time that Seiryō came to know him at his house in the Yushima Tenjin area. In 1806 he visited the Echigo region for the first time and later moved with his family to Sanjō 三条 (a place Seiryō first visited in 1789).⁵⁵

9. The last person in Aoyagi Junko’s list is also the most famous – Shiba Kōkan, best known for his interest in European- style painting and his at-

51 Norman Waddell describes Fuyō as “another of the scholarly young men whose lives had been influenced by the passion for sinitic culture current in Edo Japan”. BAISAŌ 2008: 199. He came from a family of Confucian physicians. After moving to Kyoto, he participated in the flourishing *literati* culture of the Kansai area as a painter and calligrapher, but most of all excelling as a seal carver. Yanagisawa Kien, Kimura Kenkadō and others were among his acquaintances.

52 *Azuma hanamuke*, KSZ: 370.

53 AOYAGI 2010: 147. Baigai had studied under Itō Tōsho 伊藤東所 (1730–1804), son of Itō Tōgai 伊藤東涯 (1670–1736), and enjoyed close links with other prominent figures in Kyoto’s cultural circles, such as Ike Taiga and Minagawa Kien.

54 Cf. the comprehensive Wikipedia entry in Japanese as well as Mori Senzō’s “Kushiro Unzen zakki” 鉤雲泉雜記 (Miscellanea on Kushiro Unzen), in: MORI 1973: 244–55.

55 From there he went to visit To Chō in Izumosaki.

tempts to reproduce it. However, his interests also extended to other art forms, leading him to study under Kanō Yoshinobu 狩野美信 (1747–97) and then explore *ukiyo-e* under Suzuki Harunobu 鈴木春信 (1725–70). After becoming convinced that “Japanese pictures are vulgar”, he entered the school of Sō Shiseki. He shared an interest in all things Dutch with Hiraga Gennai 平賀源内 (1728–80), who probably introduced him to Shiseki, and with Morishima Chūryō. How he came into contact with Seiryō has not been verified, but both the aforementioned students of Shiseki – Hirokawa Tō and Kaneko Kinryō – and Chūryō could have served as mediators. Seiryō does not refer to Shiba Kōkan in his writings; however, they exchanged letters and Kōkan described him as an “interesting conversationalist who translates Chinese books using the [method of] exhaustive investigation of principle 窮理 (*qiongli / kyūri*) [found in] Dutch theories” 蘭說窮理を以テ支那の書を訳シ、談話おもしろき人 (*ransetsu kyūri o motte Shina no sho o yaku shi, danwa omoshiroki hito*).⁵⁶

10. Other contacts among Edo art circles may be taken into consideration. Yagi Kiyoharu draws attention to a collaborative work by Seiryō and Sakai Hōitsu 酒井抱一 (1761–1828). It comprises a Chinese poem written by the former and a crane painted by the latter:⁵⁷

Descending [we] play / travel in the fields, ascending [we] flutter in the clouds
 Being neither attended by wife and child, nor attached to a lord
 the source of immaculacy, [it lies in] our nature
 for life following [only our] will / intentions, [we] avoid other flocks of birds

下遊田圃上靡雲
 不伴妻兒不慕君
 潔白由来吾等性
 終身隨意避鷄群

56 *Mugon Dōjin hikki* 無言道人筆記 (Mugon Dōjin’s Brush Records), in: SHIBA 1993: 137. On the exchange of letters, see Aoyagi 2010: 147. As far as could be ascertained, Seiryō did not mention women among his *literati* acquaintances. This is not necessarily surprising considering the conditions of the time. Of course, female *bunjin* did exist, like Ike Taiga’s wife Tokuyama Gyokuran 徳山玉瀾 (1727–84) for example, or Ōtagaki Rengetsu 大田垣蓮月 (1791–1875).

57 As Yagi wrote, Hōitsu’s painting (with Seiryō’s poem) was listed in the January 2006 catalogue of Kyoto art dealer Yamamoto Bijutsu Ten 山本美術店. He received this information from Yokoya Kenichirō, curator at Ōtsu City Museum of History 大津市歴史博物館 (Ōtsu Shi Rekishi Hakubutsu Kan). YAGI 2018: 87.

下りては田圃に遊び 上りては雲に靡く
 妻児を伴はず 君を慕はず
 潔白の由来は 吾等の性
 終身意の随にして 鶏群を避く

This poem is almost identical to a similar composition that can be read as an autobiographical description:

Descending [I] play / travel in the fields, ascending [I] flutter in the clouds
 Being neither attended by wife and child, nor attached to a lord
 the source of immaculacy, [it lies in] this person's [i.e. my] nature
 for life following [only my] will / intentions, [I] avoid other flocks of birds

下遊田圃上靡雲
 不伴妻児不慕君
 潔白由来吾輩性
 終身随意避鶏群

下りては田圃に遊び 上りては雲に靡く
 妻児を伴はず 君を慕はず
 潔白の由来は 吾輩の性
 終身意の随にして 鶏群を避く⁵⁸

Although neither the date of this poem nor the context in which it was written are known, Tokumori Makoto's argument that the "crane" refers to Seiryō himself is convincing.⁵⁹ The four lines describe a personality moving freely between heaven and earth, unfettered by obligations towards others – including family and lord – and uncompromisingly preserving his freedom of purpose and purity. Yagi Kiyoharu interprets the slight difference in the two poems as an avowal of the similarity between painter and poet – both being able to enjoy a lifestyle untrammelled by considerations of family or service to a lordship. The choice of words would suggest that the poem adorning the collaborative work by Hōitsu and Seiryō represents both men at the same time. Seiryō styled himself "Crane", while Hōitsu left a number of *tsuru* paintings, making it reasonable to infer that the bird is an allegory for himself.⁶⁰ But did the two men meet and decide on the combination of picture and poem together, or did Seiryō write his lines only after he was shown the painting? Did they know each other personally or is the poem merely

58 The poem can be found in TANIMURA 1935b: 131. The *yomikudashi* version is by Tokumori Makoto. TOKUMORI 2013: 53.

59 TOKUMORI 2013: 53.

60 It is of note that Hōitsu's pictures of cranes also show the birds in pairs or groups.

based on interpolation? Since other indications of a relationship between the two are missing, answers to these questions rely on interpretation. And this, unfortunately, is the case for many of the artworks from this period.

Seiryō's Notions of Painting

In his *Talks About Planting Bulrush* 植蒲談 (*Shokuho dan*, before 1814), Seiryō expressed contempt for certain cultural pursuits:

With regard to senseless / useless livelihoods / occupations, this refers to persons who [for example] make being a teacher of *haikai* [poems] 俳諧ノ宗匠 (*haikai no sōshō*), being a teacher of [the style of the] thrown-in flower arrangement ナゲ入活花 (*nageire ikebana*),⁶¹ *go* playing 碁打 (*gouchi*)⁶² and *shōgi*-setting 将碁サシ (*shōgi sashi*) their profession, or those who as men instruct [others] in *koto* 琴 and *shamisen* 三弦 [playing]; [further people] of the kind of the sleight-of-hand performers 手ヅマ遣ヒ (*tezuma tsukai*) or drum players タイコ持 (*taiko mochi*) and [also] physicians who have no patients and who everywhere indulge in alcohol, belong completely [to the kind] of the drum players.⁶³

タワヒモナキ渡世トハ、俳諧ノ宗匠、ナゲ入活花ノ師匠、碁打将碁サシヲ業トシテオロ、男子ニテ琴三弦ヲ指南スルモノ、手ヅマ遣ヒ、タイコ持ノ類、医者ノ病家ナフテアチコチノ酒ノ相手ナドヲスルハ全クタイコ持ニ属ス。

This is part of Seiryō's critical attitude towards ways of life he deemed to be unproductive and to not contribute to the wealth of a regional lordship. At the same time, his words betray contempt for professional arts that served their practitioners as commercial activities for earning a livelihood – an unsurprising attitude for a representative of the *bunjin* way of life.⁶⁴

61 The term “thrown-in flower” 抛入花 denotes a style of flower arranging (the name is said to originate with the practice of “throwing” flowers into a vase to create a spontaneous final arrangement; it later became a formalized style) and decorating a room for tea meetings; it can be traced back to the Ikenobō school of *ikebana* (conceptions by Ikenobō Senkō I 池坊専好 [?–1621] are assumed to have been refined by Sen no Rikyū). In addition to the influence of tearoom architecture on the layout of urban residences beginning in the second half of the seventeenth century, a popularization of the *nageire* style can be observed; flowers arranged according to its rules adorned the decorative alcoves found in reception rooms used for representational purposes.

62 Literally the text speaks of “*go* beating”.

63 KSZ: 150.

64 See Part II of this article.

In contrast, the preface to the *To Shi Chō koga den* reveals a different regard for *bunjin* activities. Not only is there no word of criticism towards the endeavours and aspirations of the *literati*, Seiryō identifies himself as having already been committed to this lifestyle in his younger years. He gives no date for the first event mentioned in the preface – a visit to “Hirokawa Tō’s” house in order to convince him to study the *Album of Calligraphies and Pictures from the Study of Esteemed / Unforgettable Writings* (*Peiwen zhai huapu*) together with his friends – but it must have taken place well before To Chō left Edo, sometime between 1782 and 1784. The fact that he was asked to contribute the preface to *To Shi Chō koga den* in 1803 can be read as implicit proof of Seiryō’s ongoing involvement in *bunjin* activities, which probably continued until the end of his life.⁶⁵ This side of his biography is borne out by a growing network of *literati* acquaintances outside Edo and a number of paintings and calligraphies that have mostly gone unnoticed by historians of intellectual history. Seiryō even had the following advice to offer:

Now, if it is the case that [you] do not go out the *gate [of the lordship’s mansion for a long time] then the digestion will also be bad. [You] should do something to work and move the body. [For this purpose] it will be fine to amuse [yourself] by painting pictures. Aside from the military techniques, there is nothing so good for digesting [the contents of your] stomach than painting pictures. Painting one sheet of Chinese / foreign paper with mountains and waterbodies or some such will cause the stomach to become empty and make [you] digest more than walking a long distance [will].⁶⁶

65 The major writings contained in KSZ disclose almost nothing about Seiryō as a painter or poet. There is one episode, however, which takes place in Sanjō during a (second?) sojourn, probably in late spring or early summer 1804 after Seiryō had given lectures in Minowa (in present-day Gunma prefecture). In Sanjō, too, Seiryō lectured on classical writings and was visited on several occasions by the head priest of the local Hachiman shrine. This priest had studied under a member of the Kano school, Kano Gyokko 狩野玉虎, and received the artist-name Gyokuju 玉樹. “Although he was [in] Japanese [style] painting, he occasionally came to Tsuru’s [my] travel lodgings because he liked foreign / Chinese painting.” *Tennō dan* 天王談 (Talks about the King of Heaven), KSZ: 511. 和画ナリシニ、唐画ヲコノミシユヘニ鶴ガ旅宿ヘ折々来タレリ. The implication is that Gyokuju sought Seiryō’s acquaintance since the latter also engaged in *literati* art (and perhaps had made a name for himself). The hanging scroll described in the opening passage of this article would suggest that in 1810 he was a well-established member of Kyoto art circles.

66 *Azuma no hanamuke*, KSZ: 370.

扱、御門外ヲセヌ事ナレバ、腹コナレ兼テアシカルベシ。何ゾ身ノ働キ動ク事ヲ為ベシ。画ナド書キテ遊ブ事宜カルベシ。武術ノ外ハ書画ホド腹コナル事ナシ。一枚唐紙ニ山水杯ヲ書ケバ、遠方へ歩行スルヨリヘリテコナル也。

Although the idea of physical exercise as a precondition for corporeal and mental health did not exist as such in Edo Japan,⁶⁷ Seiryō stresses the positive effects of engaging in *bunjin* activities and it might be surmised that this also concerned their effect on the mental disposition. Before going into more detail about Seiryō's own works, it is worth ascertaining the framework within which he spoke about *literati* art and expressed his understanding of it by taking a closer look at the *To Shi Chō koga den* preface and the inscription on the second collaborative scroll from 1810.

Neither text is a theoretical treatise or offers a systematic account of Chinese-style painting, although such elaborations can be traced back as far as Xie He's 謝赫 (479–?) influential *Catalogue of the Order of Precedence of Old Pictures* 古画品録 (*Guhua pinlu / Koga hinroku*), as well as precursors such as Zong Bing's 宗炳 (375–442) *Preface to Painting Mountains and Waterbodies* 画山水序 (*Hua shanshui xu*) and Wang Wei's 王微 (415–43) *Account of Painting* 叙画 (*Xuhua*).⁶⁸ However, these two short texts might be the only existing testimony left by Seiryō that provide in some detail a direct expression of his understanding of Chinese-style painting, its theoretical ramifications, the different genres and styles that existed and how to categorize them – although the brevity of the preface and scroll inscription, together with the dearth of information about how keywords were understood by their author, will raise more questions than they answer. Reference to Chinese and contemporary Japanese expositions of art can do no more than provide a framework within which Seiryō's view of painting can be located.

Despite the art form's long history, Matthew Turner remarks that the vocabulary used by Xie He – and by extension, later authors – remained “suggestive” rather than containing “an exhaustive analysis of the contents” that lie behind the central principles of painting.⁶⁹ Nevertheless, it is possible to identify a group of recurrent expressions employed to describe pictorial art,

67 The Confucian scholar Kaibara Ekiken 貝原益軒 (1630–1714), in his famous *Yōjō kun*, counsels putting the body to work every day and taking a stroll of a few hundred paces after a meal. KAIBARA 1961: 31.

68 OBERT 2007b: 130, 432–64. On Zong Bing and Wang Wei: NAKAMURA 1962: 25–65.

69 TURNER: 2009: 110.

despite their somewhat elusive character.⁷⁰ Of these, only a few figure in Seiryō's preface.

a. The text uses two different words to convey, in holistic terms, the idea of an individual style of painting. Both contain the connotation of “technique”; however, *hō* 法 (method / technique) seems to refer to a formal set of rules or principles governing how to paint as well as the practical means of doing so. It is also something that can be transmitted to others [3, 6, 11].⁷¹ In contrast, *gi* or *waza* 技 (technique / ability) probably denotes the individual ability or talent that characterizes the work of an artist rather than the employment of a learnable know-how [10].

b. A second group of words denote certain genres in Chinese painting: “mountains and waterbodies” 山水 (*sansui*) [5, 8, 15], “ink-bamboo” 墨竹 (*bokuchiku*) and “flowers / flora and birds / fauna” 花鳥 (*kachō*). All three are firmly established in art theory literature and point respectively to landscape representations (often panoramic), pictures showing bamboo drawn only in different shades of ink, and images of diverse plants (including trees) and animals (with birds making up a large part).⁷² Seiryō implies that an

70 The discussion that follows makes use of ROWLEY 1959; ACKER 1954; LIN 1967; KUHN 1973; BUSH, SHIH 2012; OBERT 2007a, OBERT 2007b; TURNER 2009.

71 Numbers in square brackets refer to sentences in the translation on pp. 15–17. In keeping with this idea of 法, Obert chooses “Verfahrensweisen” as a German equivalent; see for example OBERT 2007b: 193, 476–92.

72 *Bokuchiku* literally means pictures of bamboo in black only. SAITŌ Ryūzō 齋藤隆三 (1875–1961), in his *Gadai jiten* 画題辞典 (Dictionary of Picture Subjects, 1919), cites “Madame Li” 李夫人 of the Five Dynasties period (907–960 or 979) as the first person to paint “ink-bamboo” pictures. However, KANAI Shiun's 金井紫雲 (1888–1954) *Tōyō gaidai sōran* 東洋画題綜覧 (Overview of Picture Subjects in East Asian [Art], 1941–1943) cites Nakayama Kōyō's 中山高陽 (1717–80) *Gatan keiroku* 画譚鷄肋 (Hen's Ribs / Worthless Discussion of Paintings) as tracing the *bokuchiku* style to Wen Yuke 文与可 (1019–1079; also known as Wen Tong 文同) since working with different shades of ink supposedly originated with him. <http://www.arc.ritsumei.ac.jp/artwiki/index.php/墨竹>. *Gatan keiroku*, vol. 1, woodblock print ed. 5v; cf. SAKAZAKI 1917: 652–93 (666). Preceding *bokuchiku*, Kōyō mentions other genres in the following order: *jinbutsu Dō Shaku ga* 人物道釈画 (pictures of human beings, Daoist [saints] and the Buddha), *sansui ga*, *kachō ga*, *gabai* 画梅 (plum flower pictures). Other categories follow (“tigers”, “elephants”, “horses” and “chrysanthemums”). In all cases the reader is introduced – to a minimal degree only – to what is actually painted. Kōyō restricts himself to tracing the history of these genres back to important personalities and describing the genealogies of conspicuous lines of transmission. There was a focus on “ink-bamboo” painting in the Edo period, as suggested by titles like *Ga bokuchiku hō* 画墨竹法 (Method of Painting Ink-Bamboo [Pictures], 1762) and the monk Gyokurin's 玉潏 (1751–1814) *Bokuchiku shinan* 墨竹指南 (Instruction for Ink-Bamboo [Painting], 1799). It is interesting, therefore, that *Practicing Chinese Painting by Oneself* 漢画

artist usually excels in one of these domains, as “Hirokawa Tō” did with “mountains and waterbodies” [5], but could also transmit painting in the other domains to his or her students. Thus, Wakisaka Chikusai followed his master in the “ink-bamboo” style, Kaneko Kinryō acquired expertise in “flowers and birds” and To Chō, the subject of Seiryō’s preface, specialized in landscapes [7, 8].

c. A number of abstract expressions serve to describe the characteristics of artworks and the artists’ aspirations: painters in Kyoto set their sights on “delicacy / minute detail” 微なる者 (*bi naru mono*), in the process pursuing “finesse” 緻 (*chi*) [21]. For others, the aim was the “purenness” 潔 (*ketsu*) of their paintings [22]. The common ground between the two lay in the pursuit of “exquisiteness” 精妙 (*seimyō*) [23]. Seiryō uses these words without further explaining their meaning in relation to the underlying artistic endeavour; the same holds true for the culmination of this vein of painting: “loftiness and extremity of scale” 規模之高致 (*kibo no kōchi*) and the “true taste of unsophisticated / naive authenticity⁷³ of true taste” 質真之真味 (*shisshin no shinmi*) [24]. Viewed together with the positive evaluation of To Chō in the following two sentences, the reader cannot help but read a critical detachment into Seiryō’s view of what he saw as the prevalent attitude towards Chinese-style painting among Kyoto *literati*. This impression is emphasized by the use of *nomi* 而已 (“only, solely, simply”) at the end of sentence [24]. While To Chō’s accomplishments in calligraphy, painting, seal carving and *koto*-zither playing did not achieve “finesse” 緻 and “purenness” 潔, he not only painted but was well-versed in poetry and text composition [25, 26]. The comprehensiveness of his artistic endeavours seems to have set him apart from the other members of Kyoto’s cultural scene and Seiryō implies that this was not unrelated to his attainment of 氣韻 – *qiyun* or *kiin* –, one of the central concepts of Chinese art theory. Before discussing this sophisticated notion, a few words on the above expressions are in order.

独稽古 (*Kanga hitori geiko*, 1807) only mentions “mountains and waterbodies”, “flowers and birds”, and “human beings” as the central genres of *literati* pictures. *Kanga hitori geiko* vol 1: 3b vol 2: 6a. For more on this painting manual, see pp. 41–42. Despite NAKAYAMA Kōyō’s minute distinction of genres and enumeration of other botanical and zoological categories besides “flowers and birds” in a strict meaning of the word, *kachō* could also include diverse plants, insects and mammals such as hare and deer. See both SAITŌ 1919 and KANAI 1941–1943. <https://www.arc.ritsumei.ac.jp/artwiki/index.php/花鳥画>

73 The expression 質真 is mentioned in the *Old Master. Laozi Daode jing, Siku quanshu* ed. 8b. Cf. n. 92.

While “finesse” 緻 and “pureness” 潔 do not figure in equal measure, *wei* / *bi* 微, *jing* / *sei* 精 and *miao* / *myō* 妙 appear to be firmly established categories for writing about paintings since Xie He’s *Guhua pinlu*. William R.B. Acker adjusts his translation of these words according to context and does not aim for a precise match between the original and one English equivalent. Thus, *wei* / *bi* 微 can appear as “delicacy”, “minute”, “precise” or “finesse”.⁷⁴ The options for *jing* / *sei* 精 are “elaboration”, “essence”, “refinement” and “refined”.⁷⁵ *Miao* / *myō* 妙 is mostly rendered as “subtlety”.⁷⁶ In one lone instance it becomes “skill”.⁷⁷ Dieter Kuhn, who uses Acker’s work, strives for one-word matching. He has “minute” and “minuteness” for 微⁷⁸ and defines it as a word that describes a “technical skill”.⁷⁹ The character 精 is translated as “refinement” and “refined”⁸⁰, but Kuhn finds Acker’s “essence” acceptable, since the word contains both “a technical as well as a mental / spiritual sphere”. When only the technical side is being referred to, he opts for “refinement” as the most apt equivalent.⁸¹ Kuhn also follows Acker’s use of “subtlety” for 妙.⁸²

Whereas these translations of Chinese expressions reveal an interpretative intent,⁸³ Mathias Obert – for reasons that will be discussed below – chooses a different approach. He tries to offer German equivalents on a more literal basis so as not to superimpose the connotations certain words may already have in the context of European art history and philosophy. For him, 微 pertains to the idea of “im Unscheinbaren” (“unimposing”), which is certainly closer to the character’s basic meaning in the most common contexts.⁸⁴ Although on one occasion he renders 精 as “verfeinert” (“refined”), he prefers to talk about “das Feinstoffliche” or “feinstofflich” (“something of

74 ACKER 1954 / 1974: 11, 12 / 18 / 18 / 29.

75 Ibid.: 9 / 10 / 11, 12, 21 / 32.

76 Ibid.: 9.

77 Ibid.: 29.

78 KUHN 1973: 344–58 (347, 348, 349).

79 Ibid.: 349.

80 Ibid.: 347, 350 / 347, 348.

81 Ibid.: 350.

82 Ibid.: 350. In order to convey the idea of a gradation of skill, he also views the use of “skill” in one case “justifiable”. Ibid.

83 The interpretative stance, of course, is understandable when considering the “suggestive” and even elusive character of the words in question.

84 OBERT 2007b: 456, 459.

ultimately fine material / matter” and the corresponding adjective).⁸⁵ In one place he stresses the corporeal connotations of this word, without which any interpretation necessarily goes astray; at the same time, he alludes to a spiritual / mental dimension by suggesting “Feinstofflich-Geistiges” (“something of ultimately fine material / matter and spirit”) as an equivalent.⁸⁶ The reference to the corporeal side of 精 is in keeping with Obert’s general understanding of landscape painting as an act in which the painter has to let the “Feinstofflich-Geistiges” flow out of his “diverse vital functions” (“verschiedene Lebensfunktionen”) – meaning processes like breathing that keep a person alive within and connected with the fabric of the biosphere – and into the act of painting in order to help the “view” (“Ansicht”) of a landscape attain its unity.⁸⁷ This might also be where 妙 or “wunderbare Vollendung” (“miraculous completion”) comes into play.⁸⁸

In addition, Seiryō uses the expression “true taste of unsophisticated / naive authenticity” 質真之真味 (*shisshin no shinmi*). The present author did not find any instance of this in the research work and art treatise translations he consulted. The same is true of the two individual components, “unsophisticated / naive authenticity” 質真 (*zhizhen / shisshin*) and “true taste” 真味 (*shinmi*).⁸⁹ But in any case, 質 (*zhi / shitsu*) and 真 (*zhen / shin*) separately are central terms. Obert offers “massiv stofflich” (“massively material”) for 質, and 真 appears as “Echtheit” (“authenticity”) or as “das Echte” (“the authentic”).⁹⁰ Before investigating what could be meant by “authenticity” and “the authentic”, it must be pointed out that the compound characters 質真 (*zhizhen / shisshin*) appear in the *Old Master* 老子 (*Laozi / Rōshi*).⁹¹ Examples of translations into Western languages include: James Legge, “solid truth”; Richard Wilhelm, “das wahre Wesen” (“the true being / essence”); Arthur Waley, “[something] in its natural pure state”; Lin Yutang, “pure worth”; J. J. L. Duyvendak, “réalité la plus solide”; D. C. Lau, “plain virtue”; Wing-tsit Chan, “true substance”; Robert G. Henricks, “simplest

85 Ibid.: 455 / 456, 459 / 459.

86 Ibid.: 360.

87 Ibid.

88 Ibid.: 99, 455. There is also the participial construction “wunderbar vollendet” (“miraculously completed”). Ibid.: 456.

89 This is probably due to a lack of experience and knowledge in this field of studies.

90 Ibid.: 496 / 277–88, 478.

91 *Laozi Daode jing, Siku quanshu* ed. 8b.

reality”; Hans-Georg Möller, “handfeste Echtheit” (“tangible authenticity”); and Roger Ames and David Hall, “the most pristine and authentic”.⁹²

92 LEGGE 1891: 84; WILHELM 1911: 46; LIN 1948: 211; WALEY 1958: 193; DUYVENDAK 1987 (electronic ed.); LAU 1963: 102; CHAN 1963: 174; HENRICKS 1989: 9; MÖLLER 1995: 37; AMES, HALL 2003: 141. Henrick’s, Möller’s and Ames’ & Hall’s publications profit from the remarkable archaeological finds of Mawangdui 馬王堆 and Guodian 郭店 in 1973 and 1993 – either one or both. The Ames & Hall translation – as the title suggests – is interpretative and takes certain liberties, as did AMES’ and Henry ROSEMONT’s earlier English version of *The Analects of Confucius* (1998). Nevertheless, the individual translation of 質 and 真 as “pristine” and “authentic” is fitting – when viewed in the context of third and second century BCE Chinese language. Of course, this dissection into separate components of what Lin Yutang considers “bisyllabic words” constitutes what he calls the “masochistic” “monosyllabitis” and “chewing up” of words he recognizes among Western sinologists. LIN 1967: 36–37. Cf also OBERT 2007b: 449–50. As the above examples show, earlier translations into Western languages tried to create “synthetic” expressions that condensed 質真 into one idea. The same can be said of the explanation of the word found in the *Dai Kanwa jiten*: “being unembellished and authentic” かざりげなきまことなこと (Morohashi 36833.49 gives *Laozi* 41 as an instance of this). Kaiho Seiryō also preferred this approach when he gave the following explanation for the verse 質真若渝 in his commentary on the *Old Master*: 質直若渝 “[Comment] To make ‘honesty’ 直 into ‘truth / authenticity’ 真 is wrong. – ‘Change / Turn’ 渝 is the changing / undulating of a river’s flow / course. It corresponds to ‘lie / fake’. The true simple-hearted / unsophisticated honesty 質直 means the [child’s] lie when the father has stolen a sheep [and the child vouches for the father’s innocence].” 直ヲ真ニツクルハアシ、渝ハ川ノ瀬ノカワル事也。偽ノ事也。真ノ質直ハ父ノ羊ヲ攘ミタル時ハ偽ヲ言フ也。 *Rōshi kokuji kai* 老子国字解 (Explanation of the *Old Master* in Japanese Characters / Words), KSZ: 900. Seiryō’s claim that the text originally should have contained 直 instead of 真 might appear strange and unfounded, but D. C. Lau, too, amends 真 to 德 (“virtue”). LAU 1963: 189. (Duyvendak, the only one of the aforementioned translators to comment on the phrase, argued that “la critique moderne veut lire *tō* ‘Vertu’ au lieu de *tchen* ‘vrai, réel’ du texte traditionnel” and explains that in the ancient script the two characters looked similar to each other; however, he thinks that a mistake on the part of the copyists can be excluded, also because the sentence with 質真 has a suitable meaning, the quality of “real” and “solid” being highly valued in Daoism. DUYVENDAK 1949: 78–79.) Of the two Mawangdui *Laozi*-manuscripts (written on silk), the older one (A; prior to 206 BCE) is damaged in this section and only has two characters left of § 41. The younger version (B; prior to 179 BCE) contains almost the whole of § 41, but unfortunately, of the phrase in question, only the character 質 can be identified. The Guodian Bamboo Slips (c. 300 BCE) nearly provide § 41 *in toto*; only a few characters are missing or illegible, including 質. But the rest of the phrase has been deciphered as 真若渝. Thus, one finds corroboration for 質 and 真 in at least one of the early manuscripts. It is unknown when the *Rōshi kokuji kai* was written. Yagi Kiyoharu surmises that the text had already been completed by the Kansei 寛政 years (1789–1801) since Seiryō mentions “my explanation of the *Old Master*” 余ガ老子ノ解 in the *Bunpō hiun* 文法披雲 (Tearing Away the Clouds Covering the Method of Text Composition) of 1798. KSZ 738. YAGI 1980: 45, 54. Takase localizes the work between Seiryō’s 1792–93 trip to the Echigo region – he lectured on the *Old Master* in a village near Minowa; *Keiko dan* 2, KSZ: 44 – and his sojourn in Kaga in 1805–06, by which

Again, Seiryō does not explain how his use of “authenticity” 真 should be understood. Nor is it helpful that in his commentary on the *locus classicus* for 質真 in the *Old Master*, he argues that the character 真 was wrongly inserted in the place of 直, which he understands as “unsophisticated honesty”. Its meaning can only be inferred insofar as “unsophisticated / naive authenticity” comes at the end of a string of other abstract expressions (“delicacy / minute detail”, “finesse”, “pureness” and “exquisiteness”), which describe characteristic elements of artworks by established painters⁹³ – it marks their culmination, so to speak. In contrast, To Chō did not achieve comparable degrees of refinement and pureness and, by inference, “authenticity”. Nevertheless, Seiryō singles out his art as superior.

Mathias Obert discusses “Echtheit” (“authenticity”) and “das Echte” (“the authentic”) in the context of Jing Hao’s 荆浩 (ninth century) *Record of the Brush-[Use] Methods* 筆法記 (*Bifa ji*). This text is a conversation between the painter and a mysterious old man, who reveals the principles of painting

time it must already have been completed. TAKASE 1980: 158. Given Seiryō’s differing stance on 質真 *shisshin* in the *Rōshi kokuji kai* and his preface to *To Shi Chō koga den*, should it be assumed – in the event that the *Rōshi kokuji kai* is the older of the two texts – that Seiryō changed his opinion prior to writing the preface? Or did his *Laozi* commentary come later and thus reflects his final understanding? These questions cannot be answered. It is even possible that he did not connect the 質真 in the *To Shi Chō koga den* preface to the word in *Laozi* 41 or that Seiryō-the-literatus took a different position to Seiryō-the-commentator. Two further remarks are in order: (1) Among the two commentaries on the *Old Master* deemed most reliable (until the discovery of the Mawangdui and Guodian texts) – namely Wang Bi’s 王弼 (226–49) and Heshang Gong’s 河上公 (traditionally dated to the Early Han period but – probably – third to fourth century) –, Seiryō is assumed to have followed Wang Bi’s, as did his teacher Usami Shinsui. Wang Bi explained 質真若渝 as: “Unsophisticated / naive truth [or someone of naive truthfulness] does not treasure / revere the [sole] truth. Therefore, it changes / undulates.” 質真者不矜其真故渝. *Laozi Daode jing, Siku quanshu* ed. 8b. Heshang Gong has in the same place: “A person of unsophisticated simplicity / honesty is like the five colours, which have changes / undulations, fade and become less bright”. 質朴之人若五色有渝淺不明. *Ibid.*: 4a. (2) Seiryō’s aforementioned allusion to the father who has stolen a sheep refers to *The Analects of Confucius (Lunyu)* 13.18. There, the subject is “uprightness”, as expressed by 直 (**driijk* [*zhi*] / *choku*). Seiryō had already used the father-sheep-son context in his explanation of *Laozi* 25. KSZ 865–67. For more on drawing on the *Lunyu* to elucidate the *Old Master*, see Part II.

93 Seiryō does not give any names, but *bunjin* painters active around 1803 include Matsu-mura Goshun 松村呉春 (1752–1811), Minagawa Kien, Ganku, Kawamura Bunpō and Azuma Tōyō. The esteem Seiryō expressed for To Chō’s work in his preface does not necessarily imply he had a lower regard for the endeavours of other contemporary artists. After all, the text was commissioned by the publisher, who had an interest in the financial success of the project. The preface, therefore, also serves as advertisement and should not be read as an expression of Seiryō’s “true” conviction.

and explains that 真 can be “obtained from the outward appearance of things by taking their measure”.⁹⁴ Obert interprets this instruction as a refutation of the commonly held “illusionary-mimetic understanding of painting”, which is also initially evinced by Jing Hao when he encounters the old man.⁹⁵ In contrast, the latter expounds a “transformativist” view of art; he is determined to overcome the naive idea that the painted image is (only) “like” true reality – meaning a copy or effigy. “Authenticity”, as the ideal to be achieved in landscape painting, signifies “reality livingly at work” (“Wirklichkeit, die da lebendig am Werk ist”).⁹⁶ It is achieved in a “concrete embodiment of reality in the painted” and not in a “pictorial / metaphorical illusionary representation”.⁹⁷ This understanding also underpins the distinction between the “material form” 形 (*xing / kei*) of all things visually encountered in the physical world and the idea of their “meaningful appearance” 象 (*xiang / zō*), which Obert finds in his sources⁹⁸ and which can – beyond sensory perception or intellectual insight – only be obtained by means of a “living actualization” (“lebendiger Vollzug”).⁹⁹

The artist, in Obert’s understanding, is not a separate entity who stands before a world of physical phenomena and objectifies it in paintings, either as the result of technical training to imitate it perfectly or a process of intellectual reflection and interpretation. Rather, the painting is reality in a different guise, an expression, not a reproduction. This is only possible because the painter, too, is part of this world; he or she is “touched” by it, is bound into it by physical, visceral processes of exchange and permeation. At the heart of this lies the notion of “breathing” 气 (*qi / ki*) – discussed in the next paragraph – as the mediating instance of all movement in reality and a key concept in art treatises.¹⁰⁰

94 OBERT 2007b: 277–78, 477–78. LIN 1967: 64 offers “true reality” as a translation for 真. Lin’s rendering of 度物象而取其真 as “There is an external appearance which may not be mistaken for the true reality (*chen*)” does not strike this author as exact. Obert’s “Indem an den [sinnhaften] Erscheinungsgestalten der Vorkommnisse Maß genommen wird, wird an ihnen das Echte aufgenommen” is preferable. OBERT 2007b: 478. For the original, see <https://ctext.org/wiki.pl?if=gb&chapter=990949>.

95 OBERT 2007b: 277.

96 Ibid: 277.

97 Ibid: 278.

98 Ibid: 278. Obert deduces this distinction already from Zong Bing’s *Hua shanshui xu*.

99 Ibid: 158.

100 OBERT 2007a, OBERT 2007b: 137–202, e.g., 158–59.

Jing Hao's *zhen* 真, and Obert's explanation of it, do not correspond with Seiryō's use of the word in his preface, which in context obviously cannot be read as the ultimate realization of what painting is meant to be. Corroboration for this is found in the text inscribed on the second *gassaku* scroll from 1810, mentioned at the beginning of this article. It not only contains another instance of Seiryō's understanding of *shin* 真, but also a second word that takes the place of *zhen* 真 as it is explained in the *Bifa ji*:

[1] Text composition has two meanings. [2] [One] is called "description", [the other] is called "argumentation". [3] The skill lies in breathing / atmosphere. [4] The delight lies in the eyes. [5] Where one copies the outward appearance 形 and delights in it, that is called description. [6] When the pleasure lies in principle, then the skill lies in the spirit / spiritual 神 (*shin*). [7] Where one copies the heart and it is purely refined 粹 (*sui*), that is called argumentation. [8] When one has a picture with flowers, birds, mountains and waterbodies, how can this be different [from what was said about text composition]? [9] Under these conditions, when one paints a sparrow, then the apes¹⁰¹ will lower their bodies and observe it. [10] When one paints a cherry [tree], then the butterfly will bring its friends and they will come. [11] It is not that this technique is not exquisite. [12] Only, because it is something that is attained through outward [appearance], it is shallow. [13] The woodcutter on the foggy mountain peak and the fisherman in the rainy valley do not ask for something extremely detailed. [14] They do not wish for something like extreme resemblance. [15] As for something attained in [a state of] opaqueness – it is not that this [use of the brush] is not coarse. [16] Only, because it questions the inside [of things], it is deep. [17] But why is it that without difference between past or present, east or west, capital or countryside, old or young, those who delight in the authentic / real [looking] are numerous, while those who take pleasure in the purely refined are few? [18] The shallow is easy to observe / see, while the deep is difficult to fathom. [19] Mr Ishizaki from Etchū [province], by nature / character he is respectful and modest; his behaviour is lofty and noble, he is fond of reading books and immerses himself in texts and word [meanings], and [thus] his predilections are different from the [run of the mill of this] age. [20] He did not stop asking me for a painting. [21] I have not yet learned [how to do] paintings. [22] In seizing the brush, I am still extremely clumsy / unskilled. [23] Therefore, I ventured to do a painting [but] I had the two masters Chikutō and Sekkyo add far away mountains to the upper part [of the picture]. [24] This I send him and ask that he may [now] be satis-

101 Seiryō speaks of the ape-like creatures 狻狻 (*sheng sheng* / *shōjō*, also 猩猩) mentioned in the *Classic of Mountains and Seas* 山海經 (*Shanhai jing*), who crouch when moving.

fied. Bunka, [year] Metal (older brother) / Horse in summer, fifth month, Seiryō Kaku¹⁰²

文章有二致曰叙事曰議論其巧在氣其喜在目写形而喜者謂之叙事也其悦在理其巧在神写心而粹者謂之議論画之有花鳥山水其何異於此乎来画雀則狃狃卑身而候画桜則蜂蝶携友来其技非不妙惟得之外矣靄嶽之樵雨溪之漁不求甚細不欲甚似髣髴得於模糊之中者其筆非不粗惟問之内故深矣然無古今無東西無都鄙無老少喜真者多而悦粹者何少也浅者易窺形深者難測也越中石崎氏性敬謹行高邁好讀書耽文辞嗜好与世異矣余画不休余未嘗学画焉又甚拙於把筆乃強作図使竹洞雪居二子加遠山於上方贈之以塞其責云。文化庚午之夏五月 青陵鶴

There is no indication here that Seiryō understood 氣 (*qi / ki*) in a literal sense as “breathing”. Nor can it be claimed, therefore, that he shared the notion of a corporeal / physical mediation of the world through the act of painting, which Obert sees as a central premise of Chinese art treatises. Nevertheless, there are other correspondences, and these concern the difference between an “illusionary authenticity achieved by formal-mimetic means” and the “true / real appearance” as a “concrete embodiment of reality via the painted”. And yet, while Jing Hao’s treatise calls the latter *zhen* 真, in Seiryō’s short text that is the word he uses for mimetic reproduction – as in the lifelike rendering of a sparrow or a cherry tree.¹⁰³ With this in mind, the same would seem to hold true for the preface. The finesse of the established Kyoto *bunjin* finds its expression in painting natural phenomena *as if*

102 The *yomikudashi* version would read 文章、二致有り。曰く、叙事、曰く議論。其の巧は氣に在り。其の喜びは目に在り。形を写して、喜ぶ者は、之を叙事と謂うなり。其の悦び、理に在るは、其の巧は神に在り。心を写して粹なる者、之を議論と謂う。画の花鳥山水有ると、其れ何ぞ異ならんや。此に於いてか、雀を画けば、則ち狃狃身を卑くして候す。桜を画けば、則ち蜂蝶友を携えて来たる。其の技、妙ならざるに非ず。惟だ之を外に得る故に浅し。靄嶽の樵、雨溪の漁、甚だ細やかなるを求めず。甚だ髣髴と似るを欲せず。模糊の中に得る者、其の筆粗ならざるに非ず。惟だ之を内に問う故に深し。然して古今無く、東西無く、都鄙無く、老少と無く、真を喜ぶ者多くして、粹を悦ぶ者の少なきは何ぞや。浅き者は窺い易くして、深き者は測り難し。越中の石崎氏は、性敬謹にして、行いは高邁、読書を好み、文辞に耽り、嗜好は世と異なれり。余が画を乞いて休めず。余は未だ嘗て画を学びず。又た甚だ筆を把ることに拙なり。乃ち強いて図を作り、竹洞・雪居の二子をして、遠山を上方に加えしむ。之を贈り、以て其の責めを塞ぐと云う。文化庚午の夏五月 青陵鶴

103 The understanding of 真実 as a perfect or complete reproduction of outward form was not uncommon in early nineteenth-century Japan. It can be seen, for example, in Katsushika Hokusai’s *Album of Three Forms* 三体画譜 (*Santai gafu*). Taking as his point of departure the three variants of script – “true / authentic” 真 (*shin*), “passing” 行 (*gyō*) and “grass-[like] / cursive” 草 (*sō*) –, Hokusai draws human beings and other animals in three shapes, from a detailed depiction, which he calls *shin*, to a least detailed one. See for example the rabbits on page 26v. <https://www.dh-jac.net>.

they were real. But this is not what the old man in the *Bifa ji* was aiming for. Nevertheless, his idea of the “authentic / real” is not absent from the 1810 scroll inscription. Seiryō expresses it with the word *sui* 粹.¹⁰⁴ This quality does not depend on a perfect rendering of the outward appearance but denotes a kind of purity or refinement that draws on the “inner” dimension of things – Seiryō speaks of what lies “inside” 内 (*uchi*) [16] and of the “heart” 心 (*kokoro*) – even though their outward appearance in a painted rendering might remain vague or unsophisticated. This, one might conclude, is the quality he also stresses in his praise of To Chō’s art. In the preface, however, he does not talk of *sui* but uses another central concept in Chinese art theory: *qiyun / kiin* 氣韻.

d. In modern scholarship, Chinese treatises are read through the prism of a contemporary conceptual framework. This is an inevitable result of researchers being educated in certain modes of thinking. Nevertheless, one cannot deny their earnest efforts to come to grips with their sources and develop new sensibilities. This holds true even for George Rowley’s treatment, despite his purely essentialist chapters on European and Chinese thought. It is perhaps even more applicable in the case of Roger Goepfer’s attempt to find behind painting “the almost mystical notion that the core of all things pertaining to art lies in intimate communication with the founding principle of all phenomena and even with the force of life itself”¹⁰⁵ or Kuhn’s distinction between a spiritual and a technical sphere.¹⁰⁶ Finally, Turner develops his argument on the observation that “current accounts of the aesthetic appreciation of nature are incomplete insofar as they take their impetus primarily from a culturally bound set of issues that overlie the ground of aesthetic experience”; he links this with the hope that by “addressing classical Chinese painting”, in other words, “by stepping outside of that [Western] tradition, we can become more aware of the multifarious dimensions of our potential aesthetic experiences”.¹⁰⁷

But in this way Chinese, and by extension, Japanese art – the same premises are at work in the field of intellectual history – are transformed into versions

104 This is the same character as the one used for the aesthetic concept of *iki*, made famous by Kuki Shūzō 九鬼周造 (1888–1941) in *Iki no kōzō* 粋の構造 (*The Structure of Iki*, 1930). Seiryō’s use of the word, however, seems to carry none of the connotations of the contemporary sentiments of *iki*.

105 GOEPFER 1959: 23.

106 KUHN 1973.

107 TURNER 2009: 108–09.

of European thought that necessarily cannot reach the level of sophistication perceived in the original. This problem pertains even to the work of Chinese and Japanese scholars who have been socialized in the same mode of epistemological perceptions. Mathias Obert convincingly describes the shortcomings of prior approaches to landscape painting and criticizes attempts to construct painting as a method of cognition in its own right besides philosophical thought or as an expression of the artist's subjective internal moods when confronting objective external realities.¹⁰⁸

Just because the European conceptualization of painting understands the act of casting the observation of natural phenomena into the frame of a picture as an act of mimetic reproduction – albeit one that can include various intellectual processes of how to come to terms with the observed and the manners of representation – this does not necessarily have to be a valid approach to understanding Chinese art treatises. Obert strives to take his sources at face value. This already starts at the most basic and, at the same time, essential level – that of translation. The focus on language allows him to expose another dimension of his sources – namely, the importance of bodily involvement and its mediating role –, which would stay suppressed if the constituent words of Chinese art theory from the outset were seen as purely theoretical expressions on a par with philosophical terms harkening back through the ages to Platonic idealism and Aristotelian logic.

Qi / ki, for example, has been identified as a constituent notion of different strains of thought in Chinese intellectual history. Among scholars writing in European languages, it has become common to translate it as “matter / energy” to convey the idea of a fundamental principle in metaphysical and ontological thought with seemingly material and immaterial aspects. It also lends itself to other abstract notions such as “vital energy” and “spirit”. Obert, however, not only draws attention to the basic meaning of “breath” or “breathing”¹⁰⁹, he consistently renders the word as “Atmen” (“breathing”) or “lebendiges Atmen” (“living breathing”), since in his understanding 氣 does not denote a static entity or being (“ein statisches Seiendes”) but

108 OBERT 2007b: 66–92.

109 Nathan Sivin calls *qi* an “untranslatable term” and enumerates a “multitude of phenomena” for which the word was used before 300 BCE: “air, breath, smoke, mist, fog, the shades of the dead, cloud forms, more or less everything that is perceptible but intangible; the physical vitalities, whether inborn or derived from food and breath; cosmic forces and climatic influences that affect health; and groupings of seasons, flavors, colors, musical modes, and much else.” LLOYD, SIVIN 2002: 196.

“something dynamic, a phenomenon of moving and occurring”¹¹⁰. This necessarily informs his conception of the act of painting as described in art treatises. Suddenly these texts do not speak of something taking place on the spiritual level when they use an expression such as *qiyun / kiin* 氣韻, but of an “attunement of the living breathing” that informs both the act of painting itself and the result.¹¹¹ The picture is not the realization of a mentally envisioned design, but flows out of the movement of the brush on paper.¹¹² While the painter moves the brush in synchrony with his inhalation and exhalation, he finds himself in tune with the world and does not mimic it but creates it – or at least, gives expression to it. This notion supports Obert’s interpretation of Jing Hao’s 氣者心隨筆運: “As far as ‘breathing’ is concerned, [the following applies]: The inner sense moves along with the brush, and without fail the [meaningful] appearances are taken hold of.”¹¹³

Remark: The author sympathizes with Obert’s aims and agrees with the need to discuss Chinese and Japanese intellectual history within the scope of the languages and forms of writing it finds itself expressed in and the terminology used in the existent sources before transfiguring them with concepts derived from European epistemology. Nevertheless, caution is in order. Before following Obert’s interpretations unreservedly, corroboration of his insights from different angles of research by other scholars is indispensable. The author did not find traces of how *Welt als Bild* was received among experts of Chinese and Japanese art history. Obert’s creative use of the German language in his discussions might not be conducive to readily transporting his terminology to other languages. There are further concerns, namely the lack of attention to linguistic and etymological research. It is doubtful that *qi* 氣 was understood in the same way as seven hundred years earlier when Xie He used *qiyun* 氣韻. During this long period, the Chinese language underwent changes, semantically as well as phonetically; the loss of large portions of classical literature during the Qin period resulted in efforts to reconstitute ancient texts and write commentaries on the words and their usage that were no longer intelligible even in Han times. And *qi* had already acquired meanings other than “breathing”, as can be deduced from early examples of medicinal literature. A consciousness of the difficulty of translating *qi* had been present in Sinological studies from early on. Marcel Granet explained it as “breathing” on the one hand and “momentum”, “temperament” and “energy” on the

110 OBERT 2007b: 146.

111 Ibid.: 160.

112 OBERT 2007a: 163; OBERT 2007b: 189–93.

113 OBERT 2007b: 480. Cf. <https://ctext.org/wiki.pl?if=gb&chapter=990949>.

other.¹¹⁴ Robert Gassmann and Wolfgang Behr, both experts of Chinese antiquity and its language, give “(driving) force”, “motility” and “ability to move” as equivalents.¹¹⁵ Suffice it to say that during Chinese intellectual history, basic vocabulary stayed constant and no considerable increase of new terms and concepts can be observed. Instead, central expressions such as *qi* acquired additional connotations. It is difficult, therefore, to adopt an overly restrictive understanding of this word. But even if Xie He and those after him did not use the character 氣 in the sense of “breathing” alone, Obert’s argument that *qi* pointed to a corporeal interrelation between the artist and the world around him, and which informs the act of painting and moving the brush, is valid.¹¹⁶

One of the most common translations for 氣韻 is “spirit resonance”. This was used by William Acker and others in English-language academia who followed him.¹¹⁷ Lin Yutang, despite his denigration of “taking words apart”, opts for “tone and resonance”.¹¹⁸ Goepper’s and Kuhn’s “Resonanz des Geistigen” sounds like a German translation of Acker’s version.¹¹⁹ Obert, not surprisingly, criticizes these renderings as “shearing off *qi*’s bodily connotations”¹²⁰ and prefers “attunement of the living breathing”.¹²¹

114 GRANET 1934: 402.

115 GASSMANN, BEHR 2011: 145.

116 In his chapter on *qiyun / kiin*, Nakamura Shigeo discusses the individual usages and connotations of 氣 and 韻 in some detail. NAKAMURA 1965: 165–69. He arrives at the conclusion that 氣韻 in Xie He’s treatise refers to the “resonance of force / energy” of the “painted object and that the [act of] painting transmits it to the silk on which the artist paints. Ibid.: 174. He emphasizes that while in literary theory even prior to Xie He, 氣 was understood as the writer’s “force / energy” that expressed itself in writing, this was not the case in the field of painting. For him, it is unmistakably the “resonance of force / energy” of the painted object that is thematized. Ibid.: 175. Obert, of course, is aware of the use of 氣 in medicinal thought and other contexts where it appears as a “force” or “energy”. OBERT 2007b: 143–48. However, he is convinced that in all instances the word “ultimately serves to capture a relationship to the world” and therefore translates it as “breathing”. Ibid.: 146.

117 ACKER 1954 / 1974: 4; TURNER 2009: 109; BUSH, SHIH 2012: 40. The latter offer a helpful summary of interpretations and translation of 氣韻. Ibid.: 10–16.

118 LIN 1967: 34, 36.

119 GOEPPER 1959: 9; KUHN 1973: 344.

120 OBERT 2007b: 449.

121 That *qi* and *yun* are separate notions can be deduced from the quoted passage on *qi* in the *Bifa ji*. It continues (following Obert) with “As far as ‘attunement’ is concerned: With hidden [brush]-trace the corporeal forms are placed, and thus the entirely given effect does not remain common.” 韻者隱跡立形備儀不俗. OBERT 2007b: 480. <https://ctext.org/wiki.pl?if=gb&chapter=990949>.

There is no indication of how Seiryō understood the expression when he used it in his preface to *To Shi Chō koga den*. It can only be inferred that in his eyes, the effect of *qiyun* in To Chō's work made his art superior to that of more refined Kyoto artists.

In an attempt to shed light on the meaning of this expression, Susan Bush and Hsio-yen Shih quote a passage from Tosa Mitsuoki's 土佐光起 (1617–91) *Great Transmission of the Rules of Painting in this Country* 本朝画法大伝 (*Honchō gahō taiden*), originally cited by Makoto Ueda as:

“The spirit's circulation” means that the painter, as he sets out to work, lets the spirit of his soul circulate through his body. When his soul is small and his spirit is insufficient, his brushwork will be stunted, feeble and always unsatisfactory [...] he should let the spirit expand through his body, with his soul filling up heaven and earth [...].¹²²

Bush and Shih also point out that Mitsuoki replaced 韻 *yun* with the homonym 運 *yun* (“movement”, “revolution”) “as is common in later Chinese art criticism”.¹²³ The translation is not fortuitous since Mitsuoki does not talk of “spirit” and “soul”. Rather, the text begins with: “The circulation of the breath / force / energy means that when one first sets out to paint, one lets the force / energy of one's heart circulate through the body and fill it.”¹²⁴ And a few lines later: in a state where the “heart” does not think or stir, the painter should enter a disposition (“heart”) where “*qi* repletes the body completely and moves through Heaven and Earth” 気を身体に充滿して天地に亘る. The “heart” – as in other contexts – is not equivalent to a “soul” but comprises both cognitive, sensory and bodily aspects. In Mitsuoki's exposition, it stands in obvious connection to 氣 since its *qi* at first circulates through the body and fills it up. This internal stage is followed by a second, external one where the “heart” is devoid of thought and perception and the *qi* moves out into the world. The idea of 氣 circulating through the body seems to resemble notions of Chinese medicine as they were present in Japan and it is likely that Mitsuoki derived his understanding from there. The text offers no indication that the word is understood as “breathing”, but

122 BUSH, SHIH 2012: 13. Cf. UEDA 1967: 136. An Edo-period manuscript can be accessed via the Koku Bungaku Kenkyū Shiryō Kan 国文学研究資料館: <https://kotenseki.nijl.ac.jp/biblio/100269795/viewer>.

123 BUSH, SHIH 2012: 13.

124 This is the beginning of the first paragraph of the *Honchō gahō taiden* and incidentally refers to Xie He's “six methods”. 氣運とはまつ描かんと思時我心気を身体に運し充しむる事なり. An Edo-period manuscript can be accessed via: <http://base1.nijl.ac.jp/>

the corporeal aspects are present – even if *qi* now is the “force” that animates the body and courses through it. “Attunement / resonance” 韻 is conveniently subsumed under the idea of “circulation” that fits the medicinal context as the background for conceptualizing *qi*.

In contrast, a few decades later, in Hayashi Moriatsu’s 林守篤 *Net of Paintings* 画筌 (*Gasen*, 1721), 氣 and 韻 are understood quite literally as “breath” and “sound”. The work opens with an explanation of the “six methods”:

First [paragraph] says: “Breathing and attunement / resonance, vitality and movement”. Moriatsu privately thinks this should mean that one paints for example all living things – extending to the ten thousand things such as ghosts and divinities, human beings, wild birds and wild animals, plants and trees, [namely] all those that contain a soul and an [animating] force / energy 靈氣 (*reiki*), that produce a voice, expel breath, that are filled with vitality and move around – just as one sees them before one’s eyes.¹²⁵

This is certainly not the understanding of 氣 that Obert had in mind and it could not be farther from Mitsuoki’s interpretation. The two examples show the broad range of possible readings for 氣韻. Much closer in time to Seiryō’s preface is Miyamoto Kunzan’s 宮本君山 *Practicing Chinese Painting by Oneself* 漢画独稽古 (*Kanga hitori geiko*). This contains another indication of how 氣韻 could be understood:

Not only restricted to mountains, waterbodies, flowers, birds and human beings – in all cases it is not that one speaks of *litterati* paintings only when one paints pictures boldly / zestfully 灑落 (*satto*). And again, it is not that in the case of a picture by a [professional] painter 行家 (*ekaki*), it is only a picture of minute detail and has no taste / elegance 風韻 (*fūin*). As for taste / elegance, it can be sought nowhere else but in the attunement / resonance with the force / energy / feeling / mood 氣韻 [of life] which arises involuntarily / independently. When drawing 写 a mountain in summer, one enters a mood 氣 whereby one is among these mountains and waterbodies during summertime and keeps off the heat of summer, and when one draws it [in this state], one describes 写 the sentiment / flavour of summer as it exists by itself well. This precisely is the attunement / resonance with the force / energy / feeling / mood 氣韻 [of life] as it exists by itself. This is not restricted to mountains and waterbodies; since flowers, birds and human beings all have this sentiment / flavour, one can know [them] by inference.

125 The *Gasen* is available via <https://archive.wul.waseda.ac.jp/kosho>.

山水花鳥人物にかぎらず、すべて画を灑落かく斗を、文人の画といふにはあらず、また行家の画も、細密の画ばかりにて、風韻のなきといふにもあらず、風韻といふは、自然の気韻なるものなく、別にもとむるにあらず、夏の山を写せば、自身が夏の頃此山水の中に居て、暑などをしのぎて居る気になりて写せば、夏の自然の趣意の能写るなり、是則自然の気韻なり、是も山水にかぎらず、花鳥人物皆此気韻ある事なればをして知るべし¹²⁶

Not everything executed in a style reminiscent of *bunjin* painting has to be labelled as such, and – conversely – the (professional) artist’s attention to minute detail does not mean that his work lacks the “taste” found in *literati* pictures. Artistic quality originates in “attunement / resonance with the force / energy / feeling / mood”, but Kunzan’s understanding of it rests neither on medicinal models nor on “breath” as the mark of all living beings. Instead, he refers to those connotations of 氣 that denote “mood” or “atmosphere”. Intending to paint a mountain in summertime, the artist attains a mental or psychic state of immersion that allows him to experience a summerly scene as if he were there and to paint it. It is this immersive approach or “mood”, and the comprehension based on it, that is the prerequisite for painting other phenomena as well.

Kunzan does not explain in detail how the painter surmounts the division between himself and the scene that becomes the subject of his picture. But his choice of words suggests that the state of mind or “mood” is not contemplative, nor does the artist just imagine what he is going to capture with brush and ink. Rather, it is real – *qi* has to be read as a disposition where he finds himself in the scene that is going to be painted.

Where Seiryō writes as a *bunjin* painter he gives no indication whether the passage in the *Kanga hitori geiko* might reflect his understanding of *qiyun* / *kiin*. But Kunzan’s words can be linked to Seiryō’s remarks on how to acquire “wisdom” 智 (*chi*). This is a recurrent theme in his works and it is discussed in detail in *Talks About Foreknowledge* 前識談 (*Zenshiki dan*, 1811): To grasp an object as it is, the observer first has to dissociate himself from it. For this purpose, he frees himself of all one-sided views and considerations of value. Seiryō calls this point of observation the “position of emptiness” 空位 (*kūi*).¹²⁷ However, merely achieving this state does not suffice.

126 MIYAMOTO Kunzan: *Kanga hitori geiko*, vol. 2, Wakayama: Nanki Shorin 南紀書林 1807: 6rv (woodblock print edition in this author’s possession; electronic versions can be found at <https://www.wul.waseda.ac.jp/kotenseki/>)

127 *Zenshiki dan*, KSZ: 565–66. Seiryō gives Confucius as an example for the first step. In an episode already mentioned earlier – a father who had stolen a sheep and was consequently denounced by his son – Confucius chose a position free from conventional

To ensure total detachment, a position is called for where conventional standpoints as well as the unfettered “position of emptiness” can be observed. This is the “true position of emptiness” 真の空位 (*makoto no kūi*).¹²⁸ A similar understanding is expressed in Seiryō’s interpretation of *Master Zhuang* 莊子 (*Zhuangzi / Sōji*). Whereas *Lunyu* and other Confucian classics concentrate on the “method for nurturing wisdom”, texts from outside this tradition – *Old Master*, *Master Zhuang* and *Master Han Fei* 韓非子 (*Han Feizi / Kan Pishi*) – provide an exhaustive step-by-step instruction on how to proceed.¹²⁹ This is especially true of *Master Zhuang*. Following its three major divisions, Seiryō distinguishes the consecutive stages of “I see myself” 我觀我 (*ware ware o miru*), “I become [another] thing” 我為物 (*ware mono to nasu*) and “Everything [and everyone] brings benefit to oneself” 皆利我 (*mina ware o ri su*).¹³⁰

The middle stage is of particular interest in understanding 氣韻 *qiun / ki-in*. Seiryō explains it as “turning one’s self / body into various other things, regarding it and [then] knowing these various other things”.¹³¹ He enumerates a list of examples: other people, persons of a different age or social rank, one should become a woman, a wild animal, a bird, a tree, plant, stone, water, cloud and wind. This, he says, is the “technique” to attempt to become “breath / force / energy” 氣.¹³² It might read like an inventory of *bunjin* picture subjects, but of course the context of this discussion of cognition is not painting *literati* subjects but ultimately, “taking care of the realm and the state”¹³³, as is so often the case in Seiryō’s writings. However, it might not be too far off the mark to think that Seiryō, if asked about his understanding of 氣韻, might have thought along these lines.

e. The last expression in Seiryō’s preface linked to the terminology of art treatises is “intention / ambition / will” 意 (*yi / i*), which is used in two sentences [11, 36]. In this case, too, the translation variants reflect the range of

considerations of good and bad and criticized the son’s reaction. Ibid. *The Analects of Confucius (Lunyu)* 13.18, SBBY 7: 5a, LEGGE 1960: 270.

128 *Zenshiki dan*, KSZ: 567.

129 Ibid.: 569.

130 Ibid.: 569–77.

131 Ibid.: 571. In this case, as with the interpretation of the other stages and the *Zhuangzi* parts in general, Seiryō rejects the older commentaries. This will be discussed in Part II of this article. For a fuller treatment of Seiryō’s theory of cognition, see MINAMOTO 1971: 71–74; KOJIMA 1987: 88–99; TOKUMORI 2013: 175–92, 288–94.

132 *Zenshiki dan*, KSZ: 572.

133 Ibid.: 571.

possible connotations. Although it cannot compare with other words such as *qi / ki* of even greater centrality in a number of strains of Chinese intellectual history, the word presents problems of understanding. For George Rowley, 意 means “the artist’s conception (i), the transformation of the idea in the hands of a specific painter who was the instrument for conveying it”; he also explicitly gives “conception” as an equivalent.¹³⁴ Unsurprisingly, Mathias Obert takes issue with what he views as the careless interpretation and translation of Chinese words in the light of concepts grounded in European art history. He cites Lin’s “concept (of rhythmic forms)”, Bush and Shih’s “concept”, Goepfer’s “Konzeption” and Escande’s “concevoir” as examples that convey the impression that Wang Wei 王維 (701–61) in his *Discussion of Mountains and Waterbodies [Painting]* 山水論 (*Shanshui lun*) had suggested “translating the conception of the picture, which has already been conceived in its concrete form by the power of imagination, into the painted picture”.¹³⁵ Painting, it seems, is the process of “leading the materialized artwork (“materialisierte Bildgestaltung”) towards a conceptually predefined ideal”.¹³⁶ In contrast to such an interpolation of the idea of an “image conception and its design draft” (“Bildvorstellung und ihr Gestaltentwurf”), Obert takes the general connotations of the character 意 (“awareness”, “consciousness” and “movements of consciousness”, in German “Bewußtheit”, “Bewußtsein” and “Bewußtseinsleben”) as his point of departure. In his argumentation it acquires the connotation of a “certain mindset” (“bestimmte Sinneshaltung”) – including an “intention” (“Absicht”) with a focus on “objects of perception and thought as well as on purposes of acting”.¹³⁷ He perceives an “intentionality striving for meaningfulness” but not necessarily a “pictorial imagining” (“bilmäßiges ‘Vorstellen’”). In the context of Wang Wei’s treatise, this “mindset” or 意 is the “inner attitude that is concentrated on something” (“auf etwas ausgerichtete Haltung”), a “receptivity

134 ROWLEY 1959: 36, 81.

135 OBERT 2007b: 309–10 with references to Lin 1967: 39; BUSH, SHIH 1985: 173 (BUSH, SHIH 2012 is identical); GOEPPER 2000: 14; ESCANDE 2001: 56, 110. Obert could have mentioned that BUSH, SHIH 2012: 353 provide other possible equivalents of 意: “idea, imagination, meaning”. Similarly, a sentence from a treatise by Shen Kuo 沈括 (1031–95) is translated as: “As your spirit leads and your imagination (*i*) constructs, you will see indistinctly the images of human beings, birds, grasses, and trees, flying or moving about. Once they are complete in your eyes, then follow your imagination to command your brush.” Ibid.: 122.

136 OBERT 2007b: 310.

137 Ibid.: 310–11.

for something”.¹³⁸ This might lead to a “more specific intention” or the “will to act”. Between this “ambivalent understanding” of 意 as both a general “mindset” and a concrete “meaningful intention” (“Sinnabsicht”), technical considerations of proportions and structural relations between represented elements and their characteristics come into play.¹³⁹ Ultimately, however, questions of how to represent certain details are not an end in themselves – “the general meaning of any one mountain-waterbodies scene in its entirety is nothing less than ‘world reality’ (‘Weltwirklichkeit’) insofar as this can be unlocked in a specific aesthetic manner”. In other words: painting does not mimic but achieves the processes of world creation and transformation. It is this aim, rather than single drafts of different forms, that the painter’s “mindset” has to focus on.¹⁴⁰

In this instance too, Seiryō’s preface reveals little about his understanding of 意. It would seem obvious, however, that his use of the word denotes something that can be conveyed (or conveys itself) from person to person, in this case from teacher to student. Thus, To Chō not only learned Hirokawa Tō’s method of painting, he also inherited his master’s “intentions”, adapted and completed them. [11] On the other hand, they did not correspond to the “intentions” of those who studied with “Mr Tō” and who found neither that his explanations were clear enough nor that his style or way of instructing met with their “intentions”. [36] These two instances do not hint at 意 as a “mindset” or “intention” with a focus on “objects of perception and thought, as well as on purposes of acting” aimed at achieving – in the form of a painting – the world as an ongoing process of creation. This would be something highly individual and not transferable to others. The idea of a “conceptually predefined ideal” inherent in notions of “conception”, “idea” and “imagination” seems closer to what Seiryō might have understood when talking of 意.

Catalogue of Works

Aoyagi Junko’s articles provide a valuable reconstruction of Kaiho Seiryō’s interactions while he lived in Edo. But although a relationship between his intellectual environment and his later writings can be assumed, she does not

138 Ibid.: 311.

139 Ibid.

140 Ibid.: 312.

show how – or if – Seiryō’s involvement in the *literati* culture of the shōgunal seat also shaped his understanding of economics, politics and society. She faithfully traces any mention in his works of individuals with whom he was in contact, but she does not explain how this involvement in Edo’s *literati* scene flavoured his style of writing or shaped certain processes of conceptualization. Nevertheless, her research is a major step forward in giving a full account of Kaiho Seiryō as a multi-layered personality; it also helped Tokumori Makoto in what is, to date, the most substantial reconstruction of Seiryō’s life and intellectual work, enabling him to draw a differentiated picture which supported the image of a playful *bunjin* by highlighting the rhetorics and writing style found in his works.

What was missing previously was a comprehensive picture of Seiryō’s involvement with *literati* circles after his time in Edo and the material traces he left as a shogunal painter and composer of Chinese poems 漢詩 (*kanshi*). Kuranami Seiji’s *Complete Works of Kaiho Seiryō* (*Kaiho Seiryō zenshū*) does not contain a single example. The “Catalogue of Works” presented below lists the few specimens to be found in Tanimura Ichitarō’s *Collection of Seiryō’s Posthumous Writings* 青陵遺編集 (*Seiryō ihen shū*) and Minamoto Ryōen’s volume in the *Nihon no meicho* series. Aoyagi Junko is aware of the calligraphies and paintings held by the Ishikawa Prefectural Museum of History¹⁴¹ but has not yet written about them.¹⁴² Most of all, the catalogue contains the present author’s “findings”, which of course were only possible with the help of others: works of art and poetry that present Seiryō as firmly embedded in the *literati* circles of the Kansai area.¹⁴³

A. Landscapes

(1) Hanging scroll: *Tateyama*

Artist(s): Kaiho Seiryō (inscription and painting)

Seals 落款 (*rakkan*): Seiryō (two seals at end of last line of the inscription)

Date: probably 1806 (Bunka 3); the explanation at the end of the inscription

141 Confucius and others.

142 This might well be part of her PhD thesis still under preparation.

143 Information on the works listed in the catalogue is rudimentary. Indications of size, for example, are mostly missing. Items for which the author has personally been provided with photographs are marked with an asterisk; those he has seen for himself have two asterisks. Square brackets denote works mentioned by other researchers without much detail and which the author was unable to verify. Where neither marking appears, this indicates that the item is documented in other publications with illustrations.

mentions that the picture was drawn during Seiryō's climb of Mount Tateyama. This took place at the beginning of the seventh month of Bunka 3. Item holder: Minamoto Ryōen gives Hotta/Hatta Heibē 発田平兵衛 (Takaoka) as the owner of the scroll.¹⁴⁴

Description: the lower section shows a mountain landscape with numerous steep peaks; in the foreground a path leads up a cliff on the right, with a rock formation and a group of pine trees on the left. A man with a travelling hat and walking sticks climbs the path.

Upper section: Chinese poem of twenty-eight characters in the “seven words in [four] separate phrases” format. However, the text has been split up into six lines.¹⁴⁵ This is followed by another two lines explaining that Seiryō painted the picture when he climbed Mount Tateyama 立山 (present-day Toyama Prefecture, 3,003 m) and giving “Seiryō Kaku” as a sobriquet and appellation he used for himself.¹⁴⁶ It finishes with *narabi ni sha su* 并写 (“and also painted [by him]”) and Seiryō's two seals.

(2) Hanging scroll: *Landscape I***

Artist(s): Kaiho Seiryō (inscription and painting)
 Seals: Seiryō (two seals, left side, below sobriquet and name)
 Undated (probably drawn during Seiryō's sojourn in Kanazawa 1805–06)
 Item holder: Ishikawa Prefectural Museum of History 石川県立歴史博物館 (Ishikawa Kenritsu Rekishi Hakubutsu Kan), Kanazawa

Description: landscape with the embankment of a river or sea on the bottom left side and a low rock formation and bamboo in the foreground; in the background, mountains with a red sun rising or setting. The inscription on the left-hand side, just below the middle line, comprises four lines with twenty characters. The sixth line is lower, at the left fringe of the scroll, and contains only the sobriquet and name “Seiryō Kaku” as well as *narabi ni dai su* 并題 (“and also inscribed [by him]”). Two seals follow.

(3) Hanging scroll: *Landscape II**

Artist(s): Kaiho Seiryō (inscription and painting)
 Seals: Seiryō (two seals below signature)
 Undated
 Item holder: unknown

144 MINAMOTO 1971. Colour plate at the beginning of the volume.

145 The poem is identical to one that appears in TANIMURA 1935a: 235.

146 “Kaku” or “Tsuru” (crane) is the second part of Seiryō's other sobriquet, Kōkaku; Seiryō used it to refer to himself in his writings.

Description: the scroll shows a landscape-setting of ever-rising mountains. In the centre, between the lower rock formations in the front and steep mountains in the back, is a group of trees (four stems) with red and green leaves. They stand over a stretch of water on the left-hand side of the composition. Part of a mountain path can be seen to the right of the vegetation. On an outcropping on the left, a small male figure might sit, looking down onto the water. The upper third of the scroll has a Chinese poem of twenty-eight characters in the “seven words in [four] separate phrases” format in five lines. A sixth line contains the sobriquet and name “Seiryō Kaku” followed by *narabi ni dai su* 并題 (“and also inscribed [by him]”) and two seals. A photograph of the scroll appeared in the sales catalogue of the gallery Shinko Bijutsu Watanabe 新古美術わたなべ (Kyoto).

B. Human Beings

(4a–c) *Three Hanging Scrolls with Buddhist Figures* (Monju 文殊, Kannon 観音 and Fugen 普賢)

Artist(s): Kaiho Seiryō (inscription and painting)

Seals: unidentifiable

Date: probably painted and written during Seiryō’s sojourn in Takaoka (1806)

Item holder: unknown

Description: Tanimura Ichitarō’s collection of writings by Seiryō has a page with photographs of three hanging scrolls in the opening section. They show the popular bodhisattvas Monju (Mañjuśrī, bodhisattva of wisdom), Kannon (Avalokiteśvara, bodhisattva of compassion) and Fugen (Samantabhadra, bodhisattva of practice) in the lower half and inscriptions of about two hundred and fifty characters in fourteen lines in the upper half. The signatures indicate that Seiryō is responsible for the paintings and texts: “[by] Kaiho Kōkaku and also modestly inscribed [by him]” 海保皐鶴并題. In addition, the Fugen inscription states that Seiryō one evening “precisely copied” 臨写 (*rinsha su*) the three bodhisattvas which originally had been painted by the Ming period artist Chen Xisan 陳希三. Unfortunately, the quality of the photographs is too poor for details to be recognized.¹⁴⁷ At the time Tanimura saw the scrolls they were in the possession of one Itō Tomoyoshi (?) 伊東与義 of Takaoka.¹⁴⁸

147 TANIMURA 1935a: 237–38. For a translation and annotations see SAKAMOTO 2009. Not much is known about Chen Xisan (Chen Xian 陳賢) but Sakamoto Yoriyuki says that he was popular in Japan in the wake of the reception of Ōbaku Zen. Ibid.: 78.

148 TANIMURA 1935a: Plate at beginning of volume.

(5) Hanging scroll: *Confucius***

Artist(s): Kaiho Seiryō (inscription), anonymous artist (painting)

Seals: Seiryō (one seal on the figure's right side)

Date: 1805 (Bunka 2), autumn, ninth month, ninth day

Item holder: Ishikawa Prefectural Museum of History 石川県立歴史博物館 (Ishikawa Kenritsu Rekishi Hakubutsu Kan), Kanazawa

Description: the upper half consists of a Chinese text in fifteen lines with 184 characters and two additional smaller characters – which might have been missing at first – inserted in line seven beside other characters. The lower half shows Confucius in typical gown and pose with respectfully joined hands. As indicated by the date – *chōkyū no hi* 重九之日 –, the inscription was written on the ninth day of the ninth month according to the lunisolar calendar. The painting style is more refined than in item no. 6, but it is not by Seiryō. This is suggested by the signature line – “Kaiho Kōkaku respectfully inscribed [this]” 海保阜鶴拜題 – and by reference to the “person who made this painting” 作此図者 in the text. There is no indication of the artist since he left neither signature nor seal. Art historian Paul Berry suggested in a personal communication that the picture was drawn by an anonymous middle-level artist working in a Kanō-school style as can be seen for example in the drapery brushwork and other details.

(6) Hanging scroll: *Old Man**

Artist(s): Kaiho Seiryō (inscription and painting)

Seals: Seiryō (two seals above figure's left shoulder)

Undated, 106.3 x 35.5 cm, silk

Item holder: Hakutakuan Collection (Kyoto) (HT0002)

Lower half: the figure's attire does not look Japanese but is reminiscent of the garments worn by men from antiquity in Chinese paintings. The head of the kind-looking old man is bald and he boasts a lavish white beard. It might be considered a counterpart to the depiction of the male figures in scrolls no. 5 and no. 7.

Upper half: Chinese text of forty-nine characters followed by two lines with a signature and motif explanation of seventeen characters. (For a fuller treatment, see pp. 68–71)

(7) Hanging scroll: *Han Yu* 韓愈 (768–824)*

Artist(s): Kaiho Seiryō (inscription and painting)

Seals: Seiryō (two seals above figure's left shoulder)

Undated, 105.3 x 33.4 cm, silk

Item holder: Hakutakuan Collection (Kyoto) (HT0177)

Description: the lower third shows the picture of a bearded man wearing a Chinese gown and hat reminiscent of the garments worn by scholars and office holders, with both hands (covered by the sleeves) joined together in a respectful pose – identified by this author as a depiction of Han Yu.¹⁴⁹ The painting style is similar to that of no. 6.

Upper section: Chinese text of nearly two hundred characters. The line with Seiryō's sobriquet and name stands below the inscription to the left side of the figure's head and ends with two seals.¹⁵⁰

C. Flowers, Birds and Animals

(8) Hanging scroll: *Flower with Poem***

Artist(s): Kaiho Seiryō (inscription and painting)
 Seals: Seiryō (two seals above figure's left shoulder)
 Undated
 Item holder: Yokoya Kenichirō (Ōtsu)

Description: the scroll shows the picture of a *magnolia kobus* or *kobushi* 辛夷 with white buds – of varying size, mostly closed (only one open) – in the lower half and a four-line Chinese poem of twenty-eight characters (including one “omitted character” or *datsuji* 脱字) in the “seven words in [four] separate phrases” format in the upper half. The signature line gives “Seiryō Kaku” as sobriquet and name; it finishes with *narabini sha su* 并写 (“and also painted [by him]”) and Seiryō's two seals. Another larger seal has been placed in the lower third on the right-hand side of the picture.

This item is identical to the one in Minamoto 1971: 53. In that publication, Minamoto gives the owner as the Tanimura family of Takaoka. Perhaps the scroll had been in the possession of Tanimura Ichitarō in the past. Whether this also indicates that it was painted during Seiryō's time in Takaoka is open to conjecture.

(9) Landscape painting and poem on fan**

Artist(s): Kaiho Seiryō (inscription and painting)
 Seals: Seiryō (two seals on left side of signature)
 Undated
 Item holder: Yokoya Kenichirō (Ōtsu)

149 Similar representations of the scholar-official can be found on the internet. What is more, the inscription contains the character 韓 in the first line and “Changli” 昌黎, the name of Han Yu's birthplace, under which he was known, in the seventh line.

150 For a fuller treatment, see Part II, next issue.

Description: this fan-shaped work shows a landscape painting with hilly terrain in the front and hills in the background. The sun – perhaps on New Year’s Day – is rising behind them. In between probably lies a stretch of water. The terrain in the foreground has two stands (one larger, one smaller) of stylized trees with fluffy crowns. The rest of the vegetation is also depicted in a very stylized manner, with shrubs reduced to green dots. To the left of the centre line, Seiryō placed a short Chinese poem of ten characters in four lines beginning with the words “first day” 初日 (*shonichi*). Two short lines follow: one with the signature “Seiryō”, the other saying “and also inscribed [by him]” 并題. On the left of this are two seals.

D. Calligraphy

(10) Hanging scroll**

Artist(s): Kaiho Seiryō (calligraphy)
 Subject: Lake Biwa
 Seals: Seiryō (two seals, left side, lower half)
 Undated (perhaps written during Seiryō’s sojourn in Kanazawa 1805–06)
 Item holder: Ishikawa Prefectural Museum of History 石川県立歴史博物館
 (Ishikawa Kenritsu Rekishi Hakubutsu Kan), Kanazawa

Description: calligraphy in boldly written characters, unmistakably Seiryō’s hand, in three lines with a total of twenty-eight characters in the “seven words in [four] separate phrases” format of Chinese poems. This is followed by another line with the name Lake Biwa 琵琶湖 (these also appear in the first line) on top, and sobriquet and name (“Seiryō Kaku”) at the bottom (below this are two small seals)

(11) Object in the shape of a fan**

Artist(s): Kaiho Seiryō (inscription)
 Seals: Seiryō (two seals in last line of inscription after the signature)
 Undated
 Item holder: Yokoya Kenichirō (Ōtsu)

Description: this fan-shaped item bears a Chinese poem of twenty-eight characters in the “seven words in [four] separate phrases” format. An additional line gives the title as “Suwa” 諏訪. Suwa is the name of a city in “Shin Province” 信州 (Shinshū), present-day Nagano Prefecture, which is mentioned in the poem’s first line. This is followed by “Seiryō Kaku” 青陵鶴 (sobriquet and name) and two seals.

The poem can be found in Tanimura 1935: 234, where it is said to be in the possession of the shrine-priest family Seki 関 in Takaoka – with no indica-

tion as to whether this family owned the poem in this exact fan shape or in some other format.¹⁵¹

(12) Wooden *tanzaku* 短冊 / Chinese poem entitled “Tiger” 虎**

Artist(s): Kaiho Seiryō
 Seals: Seiryō (two seals following Seiryō’s signature)
 Undated (perhaps 1800–01 during Seiryō’s sojourn in Ōtsu)
 Item holder: Yokoya Kenichirō (Ōtsu)

Description: on a very thin and dark slip of wood, Seiryō left two lines of Chinese text – a poem of twenty-eight characters in the “seven words in [four] separate phrases” format, signed with “Seiryō Kaku” and two seals at the end. Above the poem there is a heading with the character 虎 (*tora*) for “tiger”.

(13) Wooden shop sign**

Artist(s): Kaiho Seiryō
 Seals: Seiryō (three seals, one to the right of the inscription and two to the left)
 Undated (written after Seiryō moved to Kyoto in 1806)
 Item holder: Matsuda Bunka Dō 松田文華堂 (Kanazawa)

Description: wooden shop sign painted white with the name of the stationary supplier “Bunka Dō” 文華堂 (Hall of the Flower / Culture of Writing) in cursive “grass hand” 草書 (*sōsho*) style and three lines of Chinese text, both before the name and after it. These three lines of text contain “Seiryō Kaku”. Nagayama Naoharu states that the shop’s owner, Kokubaiya (Matsuda) Heishirō 黒梅屋平四郎, counted among Seiryō’s acquaintances in Kanazawa and that Seiryō sent him the sign board after he moved to Kyoto.¹⁵²

E. Collaborations

a. Albums

(14) *Chikudō gafu* 竹堂画譜 (printed)**

Artist(s): Ki Chikudō 紀竹堂 (paintings), Minagawa Kien (preface) and Kaiho Seiryō (afterword or *batsu* 跋)
 Seals: Seiryō (two seals below signature)

151 It can be argued, however, that it was this fan that was in the possession of the Seki family. Otherwise, it would have to be assumed that Seiryō left his poems on several different occasions and on different materials.

152 NAGAYAMA 2003: 52.

Date: 1800, fifth month, 27.2 x 17.4 cm, paper

Publisher: Heian Shorin 平安書林 (Kyoto)

Item holder: British Museum, Metropolitan Museum of Arts (New York), etc.

Description: album with ten or eleven full-spread paintings¹⁵³ by Kyoto artist Ki Chikudō 紀竹堂 (?-?), featuring a preface by Minagawa Kien and an afterword by Seiryō. Both texts are printed in a woodblock technique known as “stone printing” 石摺 (*ishizuri*), which imitates a rubbing taken from an inscription carved into stone. Seiryō’s text covers one complete spread and consists of fourteen lines with about two hundred characters. It is followed by the signature “Seiryō Kaiho Kaku” and the character *dai* 題 (“inscribed by”). The publication date suggests that at this stage Seiryō was valued for his calligraphy but did not yet contribute paintings of his own. The list of laudators at the end of the album includes Confucian scholars Itō Tōsho, Jinsai’s grandson, and Nakai Chikuzan 中井竹山 (1730–1804) as well as two members of the court nobility.

(15) *Kawachi Sankōtei shoga chō* 河内三缸亭書画帖

Artist(s): Katayama Hokkai 片山北海 (1723–90), Minagawa Kien, Rai Shunsui 頼春水 (1746–1816), Kimura Kenkadō, Ōkubo Shibutsu, Toyoshima Hōshū 豊島豊洲 (1737–1814), Kikuchi Gozan and Kaiho Seiryō, among others

Seals: Seiryō (three seals)

Date: around 1805

Item holder: National Institute of Japanese Literature 国文学研究資料館 (Kokubun Gaku Kenkyū Shiryō Kan)

Description: in around 1805, a collector going by the name of Sankōtei (perhaps one Tanaka Iemon 田中伊右衛門 from Yamada in the province Kawachi) published a collection of 238 calligraphies and paintings with contributions by well-known persons active in *literati* circles from both the Kansai and Kantō areas.¹⁵⁴ The album is in the fanfold book style, with smaller leaves of (sometimes coloured) paper (sometimes six or seven to each spread) pasted inside. The preface was written by famous Confucian scholar and *bunjin* Minagawa Kien and bears the date Bunka 2 (1805), fifth month, third day (*chūka mikka* 仲夏三日). Seiryō contributed a calligraphy (a Chinese poem of twenty-eight characters in the “seven words in [four] separate phrases” format) on slide 35 of the electronic version.¹⁵⁵ In this example, he did not sign with his sobriquet but with “Kaiho” and “Kaku” (part of his name).

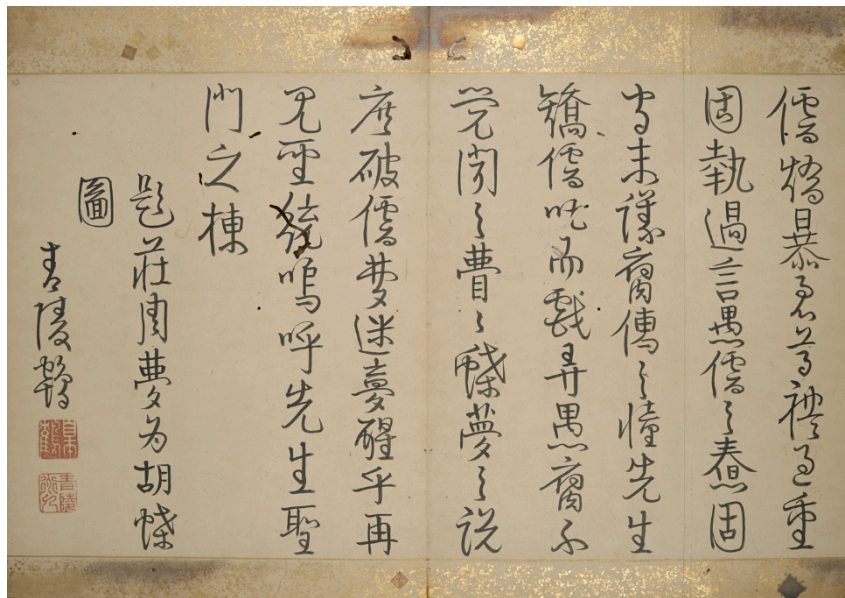
153 The number varies according to the edition.

154 MIYAZAKI 1987: 5. Cf. also AOYAGI 2009: 226.

155 The electronic version is accessible via the National Institute of Japanese Literature: https://base1.nijl.ac.jp/infolib/meta_pub/CsvSearch.cgi.



III. 1. Catalogue no. 6; by permission of Hakutakuan Collection (HT0002)



Ill. 2 & 3. Catalogue no. 16ab (*Kaiki kan* 31v, 32r & 32v, 33r); Seiryō: inscription, Azuma Tōyō: Zhuangzi; by permission of British Library (Or 14871)



Ill. 4. Catalogue no. 16ab (*Kaiki kan* 22v, 23r): Seiryō; by permission of British Library (Or 14871)



Ill. 5. Catalogue no. 21: Seiryō, Chikutō, Sekkyō collaboration; by permission of Hakutakuan Collection (HT1938b)

(16ab) *Kaiki kan* 瑰琦觀 or *View of Beautiful Gems and Jades***

Artist(s): introductory calligraphy by Minagawa Kien, paintings and inscriptions by numerous *bunjin*, among them Murase Kōtei 村瀬栲亭 (1744–1819), Rai Shunsui, Azuma Tōyō, Kaiho Seiryō and Kamo no Suetaka 加茂季鷹 (1752–1842), who contributed the afterword
 Date: around 1806–10, one contribution as late as 1849, 24.5 x 17.5 cm, paper
 Item holder: British Library (London) (Or 14871)

Description: for a fuller account of this album see pp. 71–77. It contains two contributions by Seiryō: a painting and a calligraphic text.

b. Single Items

(17) Folding screen: *Ama no hashi date* 天橋立**

Artist(s): Kaiho Seiryō (inscription) and Fuchigami Kyokkō 淵上旭江 (1753–1816) (painting)
 Seals: Fuchigami Kyokkō (seal bottom left, after signature)
 Date: winter 1800–01
 Item holder: Ōtsu City Museum of History 大津市歴史博物館 (Ōtsu Shi Rekishi Hakubutsu Kan)

Description: folding screen (*byōbu*) with two panels. The middle and lower parts show a magnificent panoramic view of *Ama no hashi date*, the “Heavenly Bridge” (near the city of Miyazu in modern-day Kyoto Prefecture), one of the country’s most celebrated natural views, by painter Fuchigami Kyokkō. Seiryō contributed an exposition in Chinese with about six hundred and fifty characters in forty-five lines. It opens with the characters 沈潛剛克高明柔克 (“For [treating] those who are plunged and soaked [sc. in wine and pleasures] there is the hardness predominating; for [treating] those who are high-standing and [bright =] enlightened there is the softness predominating”),¹⁵⁶ which can be found in the chapter “Great Rule” 洪範 (*Hongfan / Kōhan*) of the *Book of Documents* 書經 (*Shujing / Shokyō*); it continues with: 是上帝所錫于夏王之大法也 (“This is the Great Law which the [Divine] Lord on High 上帝 (*jōtei*) deigned to bestow on the Xia kings”).¹⁵⁷ An additional line at the end gives the date as “Metal (older brother) / Monkey” 庚申之冬 (*kōshin / kanoe*

156 *Book of Documents*, SBBY 7.4r. The translation follows KARLGREN 1950: 32.

157 Seiryō accorded the *Hongfan* great importance and dealt with it in one of only two works printed during his lifetime, *Talks about the Great Rule* 洪範談 (*Kyōhan dan*, 1814). KSZ: 581–686. Thus, he explained in his commentary on the text that the “great rule amounts to compass and square [i.e. measuring tools for gauging] the Ten Thousand Things and Ten Thousand Affairs 万事 (*banji*) between Heaven and Earth”. KSZ: 585. The keywords quoted at the beginning of the *byōbu*’s text are explained in KSZ: 646–50.

saru no fuyu) and the signature: Seiryō Kaiho Kōkaku 青陵海保臯鶴. A seal is missing. Kyōkkō signed his picture with 旭江 and two seals in the bottom left.

Seiryō and Kyōkkō did not necessarily know each other or work together. Yagi mentions that one Kotani Shunshō 小谷春宵 of Ōtsu had acquired Kyōkkō's painting and asked Seiryō to write an accompanying text.¹⁵⁸

(18) Hanging scroll: *Mount Iwaki* 岩木山*

Artist(s): Kaiho Seiryō (inscription), Iwase Hanzan (painting)

Seals: Seiryō (two seals above figure's left shoulder)

Undated

Item holder: unknown

Description: this almost quadratical item, mounted as a hanging scroll, consists of an impressive painting of Mount Iwaki 岩木山, near Hirosaki 弘前, fringed by wooded hills. The foreground shows fields interspersed with vegetation and small villages. The upper third features a Chinese text of twenty-four lines and about two hundred and forty characters by Seiryō. He signed with “Seiryō Kaiho Kōkaku” and “selected by” 撰 in an additional line. To the left of “Kōkaku” he placed two seals.

The painter, Iwasa Hanzan 岩佐半山 (1787–1814), is almost unknown. He came from a merchant family (originally from the province of Ōmi) in Hirosaki and studied under Ganku in Kyoto.¹⁵⁹ It has to be assumed that the collaboration between Hanzan and Seiryō took place in Kyoto after the latter settled there in 1806. There is no indication that he ever travelled as far north as Hirosaki. Hanzan, after some years, returned to Hirosaki.¹⁶⁰

(19) [Painting of cranes]

Artist(s): Sakai Hōitsu (painting) and Kaiho Seiryō (inscription)

Date: could not be verified

Item holder: unknown

158 YAGI 2018: 81.

159 AOMORI KENSHI HENSAN BUNKA ZAI BUKAI 2010: 90. The *Aomori kenshi*, unfortunately, does not provide more information on Hanzan and does not mention the documents it used for its chapter on *bunjin* activities in the Hirosaki lordship. Hanzan will be one of the subjects in Part II of this article.

160 The author became aware of this scroll when the gallery Shinko Bijutsu Watanabe (Kyoto) offered it for sale online in summer 2019. He received a number of photographs and permission to use them in exchange for giving due credits.

Description: Yagi Kiyoharu mentions this collaboration showing a crane (or group of them) by Sakai Hōitsu and a Chinese poem by Seiryō of twenty-eight characters in the “seven words in [four] separate phrases” format. For a fuller account see earlier, pp. 22–23. It was offered for sale by the Yamamoto Art Gallery 山本美術店 (Kyoto) in a catalogue in January 2006.¹⁶¹

(20) Hanging scroll: *Pine tree**

Artist(s): Ōhara Donkyō 大原呑響 (1761?–1810) (inscription and painting), Kaiho Seiryō, Machiguchi Kaikyō 町口海嶠 (劉韶), Matsumoto Kensai, Minagawa In (Kōsai) 皆川允 (篁齋) (1762–1819), Oguri Kō 小栗光, Seita Ryūsen 清田竜川 (清勲) (1747–1809), ? Taigaku 台嶽 and ? Tansai 坦齋 (inscriptions)¹⁶²

Seals: Seiryō (two seals below signature)

Undated, 124.3 x 42.4 cm, silk

Item holder: Hakutakuan Collection (Kyoto) (HT1620)

Description: the painting of a pine tree with a strong trunk and structured bark was done by Ohara Donkyō, as can be deduced from his signature and his two seals outside the trunk on the lower right-hand side of the picture. The bark’s structure divides the trunk into segments used by the other participants for their inscriptions in Chinese. Counting from the top down, Seiryō filled the second segment on the left with a text of twenty characters along with his sobriquet and name (“Seiryō Kaku”) and two seals. There are nine segments in total, including one by Minagawa In (Kōsai), son of Minagawa Kien.

(21) Hanging scroll: *Collaborative Landscape**

Artist(s): Kaiho Seiryō (inscription and painting), Nakabayashi Chikutō (mountain scenery), and probably Yamabe Sekkyo (mountain scenery)

Seals: Seiryō (three seals below the signature of the inscription and two seals left of Seiryō’s name on the lower right-hand side), Chikutō (one seal below signature) (Sekkyo used a stylized name cypher or *kaō* 花押 below his name)

Date: 1810 (Bunka 7), fifth month, 105.3 x 35.3 cm, silk

Item holder: Hakutakuan Collection (Kyoto) (HT1938b)

Description: the upper third of the scroll is made up of Seiryō’s inscription in sixteen lines with 226 characters. It bears the date “Bunka, [year] Metal (older brother) / Horse in summer, fifth month” and the signature “Seiryō Kaku”. The lower part shows a landscape with steep mountains done by Chikutō and Sekkyo, plus an embankment with trees (some of them pines) on the left and a

161 YAGI 2018: 81, 87.

162 The participants in this collaborative work were identified by the Hakutakuan Collection’s curator (personal communication). He surmises that “Taigaku” could be Noro Kaiseki 野呂介石 (1747–1828), who used “Taigaku” as a sobriquet.

waterbody in the middle and right painted by Seiryō. The centre front shows a boat with three passengers (under a canopy) and a steersman. The waterbody is cut in half by two narrow peninsulas stretching into it from the left and right. They are connected by an arched bridge. Some houses can be seen on the right-hand peninsula. Chikutō signed with his sobriquet and *sanjin* 山人 (mountain hermit), plus a seal to the right of the highest mountain peak. Sekkyō left his signature above the trees (with fluffy red crowns) on the left. Below the right-hand peninsula one finds “painted by Seiryō” 青陵写 together with another two seals besides the name.

(22) Picture in the shape of a fan**

Artist(s): Kaiho Seiryō (inscription), Shibata Gitō 柴田義董 (1780–1819)
 Seals: Seiryō (two seals in last line of inscription), Gitō
 Undated, 47.0 x 18.7 cm, paper
 Item holder: author

Description: the right side is made up of a wisteria branch painted by Shibata Gitō, a student of Matsumura Goshun and known for his landscape and flora-fauna pictures (*kachō ga*). The signature “Gitō” is identifiable and the second character is overlaid with the artist’s seal. It has been placed slightly to the left of the fan and above the lower part of the wisteria branch.

The upper left half contains a Chinese poem by Seiryō of twenty-eight characters in the format “seven words in [four] separate phrases”. However, these have been split into eight lines of alternately five or two characters. This is followed by “Seiryō Kaku” (sobriquet and name), while the last line ends with *dai* 題 (“inscribed by”) and Seiryō’s two seals.

F. Miscellanea

(23) Calligraphy / Preface to a *Record of the Taishō Garden* 帶笑苑記序
 (*Taishō en ki jo*)*

Artist(s): Kaiho Seiryō
 Seals: no seals
 Date: summer 1791
 Item holder: Uematsu family (Numazu)

Description: on his way back to Edo from the Kansai area in the summer of 1791, Seiryō stopped at the way station of Hara 原, one of the stops along the East Sea Road 東海道 (*Tōkai dō*). There he stayed in the house of Uematsu Rankei 植松蘭溪 (1729–1809), a wealthy landowner, hotel-entrepreneur and art collector. At the time, Rankei had been to Kyoto several times; he was in contact with leading artists such as Ike Taiga and Maruyama Ōkyo and commissioned artworks from them, which he displayed in his mansion. He also

invested much care in his garden, ordering plants from wholesalers in Osaka. He had asked Minagawa Kien to write an account of the garden's history and background and suggest a name for it. However, Rankei was not satisfied with the proposal by Kien, who had never visited the location. In the end, Seiryō expressed his gratitude to his host by writing a eulogy on Rankei's garden and proposed calling it the "Garden of Always Bearing a Smile" 帶笑苑 (Taishō en). This delighted the owner and the name stuck. Seiryō's Chinese text and a Japanese translation was provided by Takahashi Satoshi.¹⁶³ It is part of a larger booklet – the *White Fox Hair Pelt* 狐白裘 (*Ko hakukyū*) – to which Seiryō and other guests of Rankei's contributed during a joint dinner. As suggested by photos the author received with the help of Numazu City Cultural Assets Centre, Seiryō probably also wrote down the texts composed by the other participants.¹⁶⁴ Seiryō's account bears the date "summer [of the year] Metal (younger brother) / Boar" 辛亥之夏 (*kanoto i / shingai no natsu*), which corresponds to 1791. The signature says "Seiryō Kaiho Kōkaku".

(24) Calligraphic / handwritten text*

Artist(s): Kaiho Seiryō
 Seals: Seiryō (two seals at end of text)
 Date: 1792 (Kansei 4), spring
 Item holder: Hakutakuan Collection (Kyoto)

Description: the title is given as *Ran Shūken ki* 蘭秀軒記 (Account of Ran Shūken) and is made up of about seven hundred characters in fifty-three lines (contents still unascertained). Two lines give the date "Kansei, spring of [the year] Water (older brother) / Rat" 寬政壬子之春 (*Kansei jinshi / mizunoe no haru*) and signature, as Seiryō signed with "Eastern Capital, resident retainer, Seiryō Kaiho Kōkaku" 東都處士青陵海保阜鶴.

(25) *Laudatio* for Kimura Kenkadō: *For Boku Seishuku* 贈木世肅 (*Boku Seishuku ni okuru*)

Author: Kaiho Seiryō
 Date: 1792 (Kansei 4), autumn
 Item holder: could not be verified

Description: Yagi Kiyoharu cites in full a Chinese text by Seiryō containing a eulogy on Kimura Kenkadō and referring to his encounters with him in Osaka in 1789, 1791 and 1792. The title is given as *For Boku Seishuku* 贈木世肅

163 TAKAHASHI 2011: 114–17.

164 Seiryō wrote about Uematsu Rankei in his *Talks about Lessons from the Past*. This will be discussed in the next instalment of this article.

(*Boku Seishuku ni okuru*).¹⁶⁵ The document bears the date “Kansei, [year of] Water (older brother) / Rat” (*Kansei jinshi no aki*). Seiryō signed it with “Eastern Capital, resident retainer, Seiryō Kaiho Kōkaku” 東都處士青陵海保阜鶴.¹⁶⁶

(26) Calligraphy / *Record of the Old Kettle [Called] Brushwood Boat* 古釜柴舟記*

Artist(s): Kaiho Seiryō
 Seals: Seiryō (three seals following Seiryō’s signature)
 Date: 1794 (Tenmei 6), ninth month
 Item holder: privately owned

Description: this Chinese text with approximately sixty lines and seven hundred and fifty characters was offered for sale online in the summer of 2020. Its contents have not yet been ascertained; some lines of text seem to be missing in the photos that could be seen online. The date at the end says “Kansei sixth year, autumn, ninth month” 寬政六年秋九月 and the signature that follows – the only of its kind – reads “administrative seat of Mu[sashi] province, resident retainer, Seiryō Kaiho Kōkaku” 武州府處士青陵海保阜鶴.

(27) Calligraphy / *Plate of the One Hundred Blessings* 百福図 (*Hyakufukuzu*)**

Artist(s): Kaiho Seiryō
 Seals: Seiryō (three seals, one before the text, two following the signature)
 Undated (1800–01 during Seiryō’s sojourn in Ōtsu)
 Item holder: Ōtsu City Museum of History (Ōtsu Shi Rekishi Hakubutsu Kan)

Description: wooden board, 172.6 cm x 27.1 cm, with nine lines of Chinese text (roughly eight hundred characters). Seiryō wrote this text for his merchant patrons, who were active participants and organizers of a festival now known as “Ōtsu matsuri” 大津祭. With a history going back to 1638, it was modelled after Kyoto’s Gion Festival and features floats or “drawn mountains” 曳山 (*hikiyama*) paraded through the streets. Seiryō’s patrons from the Nakabori district 中堀町 carried a float showing a figure of Zhuge Liang (Kongming; 181–234) 諸葛亮 (孔明), a popular and well-known figure from Chinese history and one of the main characters in the *Romance of the Three Kingdoms* 三國演義 (*Sanguo yanyi*). The text explains the history of the fes-

165 “Seishuku” is Kenkadō’s personal name and “Boku Seishuku” is a Sinified version of his name.

166 YAGI 2018: 79, 85–86.

tival and is known as the *Plate of the One Hundred Blessings*.¹⁶⁷ The signature reads “respectfully selected by Kaiho Kōkaku” 海保臯鶴撰撰.

(28) Chinese text / Preface to the *To Shi Chō koga den* 杜氏澗古画伝**

Author: Kaiho Seiryō
Date: 1803
Item holder: Frankfurt University

Description: Seiryō wrote a preface to To Chō’s *Album of Old Paintings* in Chinese. For a full account see earlier in this article, pp. 15–18. Tanimura Ichitarō included it in his collection.¹⁶⁸

(29) [Chinese text / inscription for a painting]

Author: Kaiho Seiryō
Date: 1805
Item holder: Tokyo University, Shachiku Bunko 洒竹文庫

Description: Nakashima Kōshō 中島孝昌, a merchant in Kawagoe 川越, included a picture inscription written by Seiryō in his *Bunkō satsu* 文孝冊, a collection of poems and paintings. The contributors also include Yamamoto Hokuzan and Santō Kyōden.¹⁶⁹

(30) Calligraphy: *Elucidation of Prostitution* 娼説 (*Shōsetsu*)**

Artist(s): Kaiho Seiryō
Seals: Seiryō (two seals following Seiryō’s signature)
Date: summer 1805, written during Seiryō’s time in Kanazawa
Item holder: Matsuda Bunka Dō (Kanazawa)

Description: Seiryō composed this text, arguably written more elegantly than the *Ran Shūken ki*, for wealthy rice merchant and pawnbroker Tomizuya Shichizaemon 富津屋七左衛門. In it, he expressed support for the establishment of red-light quarters, arguing that buying the services of prostitutes was based on the natural desires of men. It is not clear how this version came into the possession of the Matsuda family. A short paragraph at the end gives the date as the summer of Bunka 2 (1805). This is followed by a signature line: “Seiryō the Adept, Kaku” 青陵道人鶴. To the left of this are two seals.

167 ŌTSU SHI REKISHI HAKUBUTSU KAN 1996: 47 and personal communication with Yokoya Kenichirō.

168 TANIMURA 1935a: 240–41.

169 AOYAGI 2009: 228.

Another version of the text was included by Tomita Kagechika 富田景周, a high-ranking samurai retainer of the Kaga lordship and an acquaintance of Seiryō, in his *Elegance of the Swallow Terrace* 燕台風雅 (*Endai fūga*). This can also be found in Tanimura 1935: 238–39. Kagechika commented on the *Shōsetsu*, saying that he had been told that prostitution had vanished in the past due to official legislation but that it had risen again in recent years as a result of Seiryō’s discussion of the subject.¹⁷⁰

(31) [Chinese poems in *Endai fūga*]

Author: Tomita Kagechika
 Artist: Kaiho Seiryō
 Date: written during Seiryō’s time in Kanazawa (1805–06)
 Reference: Nagayama 2003

Description: according to Nagayama Naoharu, Tomita Kagechika included two Chinese poems written by Seiryō in his *Endai fūga*, one of them entitled “Presenting a *Magnolia Kobus* Flower” 賦辛夷花.¹⁷¹

(32) Chinese poems

Artist: Kaiho Seiryō
 Date: written during Seiryō’s time in Takaoka and Kanazawa (1805–06)
 Reference: Tanimura 1935

Description: in his collection of writings by Seiryō, Tanimura Ichitarō cites a number of Chinese poems in the possession of families in Takaoka and the Ishizaki family in Fukumitsu.¹⁷²

(33) Various Chinese texts

Author: Kaiho Seiryō
 Date: written during Seiryō’s time in Takaoka and Kanazawa (1805–06)
 Reference: Tanimura 1935

Description: besides Seiryō’s preface to the *To Shi Chō koga den* and the *Shōsetsu*, Tanimura Ichitarō cites another eleven short Chinese texts. One is the preface to the *Bunpō hiun* (Tearing Away the Clouds Covering the Method of Text Composition). He also gives the composition Seiryō submitted during his time in Takaoka, when a text was solicited for inscription on the

170 TOKUMORI 2013: 329. For more on this subject, cf. also SAKAMOTO 2012: 142–64.

171 NAGAYAMA 2003: 53. The author has not yet ascertained the contents of these poems nor the relation to item 8 in this catalogue.

172 TANIMURA 1935a: 233–36.

newly cast bell of the town's Daibutsu Temple 大仏寺.¹⁷³ The collection includes the inscriptions on the three paintings of Buddhist figures at the beginning of the book.¹⁷⁴

(34) [Various Chinese texts]

Author: Kaiho Seiryō

Description: a number of further texts in Chinese are mentioned in passing by Aoyagi Junko and Yagi Kiyoharu.¹⁷⁵

(35) Hanging scroll mentioning Seiryō as host of a *bunjin* event*

Artist(s): Azuma Tōyō (horse head in wine decanter), Kawamura Bunpō (sparrow), Kawamura Kihō 河村琦鳳 (1778–1852) (fish), Tokuhiko Sekimon 徳弘石門 (1777–1825) (branches), Yamamoto Tanen 山本探淵 (active during Bunka to Tenpō eras) (swallow), Yano Yachō 矢野夜潮 (1782–1829) (bat), Yoshimura Kōkei 吉村孝敬 (1769–1836) (frog), Yamabe Sekkyo (sun), ? Tōkyo 陶居 (butterfly) and Kawamoto Kinsuke (inscription)

Seals: no seals, but Tōyō used a stylized name cypher (*kaō*)

Date: 1810 (Bunka 7), first month, 105.5 x 35.3 cm, silk

Item holder: Hakutakuan Collection (Kyoto) (HT1938a)

Description: a description of the scroll can be found at the beginning of this article. Items 21 and 35 should be considered a pair; they are mounted in the same way and came into possession of the Hakutakuan Collection in the same box. The inscription by Kawamoto Kinsuke reads:

On the first month, thirteenth day, at the time of Teacher Seiryō's first gathering, the people who came together to drink were not only his students, but

173 In the end, the town officials favoured the proposal by Minagawa Kien, who was the teacher of one Tomita Tokufū 富田徳風, a learned local resident. NAGAYAMA 2003: 49.

174 TANIMURA 1935a: 237–46.

175 AOYAGI 2009 mentions: an account of a family treasure held by Tomita Tokufū, entitled *Record of the Dragon Head Staff* 龍頭杖記 (p. 231); a preface (summer 1811) to *Medical Decisions Continued* 続医断 (*Zoku idan*, held by Keiō University, p. 233), written by Kaya Tanen 賀屋澹園 (1779–1842), a doctor in Kyoto; and an inscription for a landscape painting commissioned by a rich merchant named “Mr Inami” 井波氏 from Etchū Province, who visited Seiryō in Kyoto for this purpose in 1812 (p. 234). YAGI 2018 cites: an account of Kanayama Shrine behind the Nakashima family's house in Kawagoe, entitled *Record of the Kanayama Shrine* 金山神祠記 (*Kanayama shinshiki*) and included in the *Collection of Writings by Teacher Kaiho Seiryō* 海保青陵先生文集 (*Kaiho Seiryō sensei bunshū*) and held by the Mukyū Kai Oda Bunko 無窮会織田文庫 (Tokyo).

[also] those who in Keishi made gripping the brush their trade – all [of them] gathered. In the spring of Fire (older brother) / Horse [year] there is a lot of snow. Leading up to the thirteenth day, it sometimes had been snowing and then again it had been sunny, [but] it was not extremely cold. The guests in their seats numbered fifty persons, and all were drunk. Mr Azuma raised a hand and said, “I wish we had a silk canvas and could make a painting.” All said, “Good [idea].” Hence [Mr Azuma] softened the brush and shaped a horse. He made it [look] as if it stuck out of a wine decanter. It was already the middle of the day. It was as if he wanted to make it difficult [for someone else] to take over and add [something]. The next was Bunpō. He moistened the brush [on his tongue] and after some time said, “[You] made it so that there is almost no ground left for me to drop my brush.” Therefore, he shaped a flying bird above [the horse]. And again, suddenly others came and took over. Next was Josui, and he shaped water greens. Then [followed] Kōkei, Kihō, Tanen, Sekimon, Sekkyo, Sesshū [and] Yachō, altogether ten persons, and they made one scroll together. Teacher [Seiryō] sent it far away to Mr Ishizaki of Etchū [province]. [However], the painting had neither name nor seal. Therefore, I (*yo*) endeavoured to inscribe these proceedings in the upper part. Recorded by Shishū Miyake Kai [i.e. Kawamoto Kinsuke]¹⁷⁶

正月十三日為青陵先生發會之辰集飲者不啻門人凡京師把筆為業者盡會焉庚午春多雪至十三日或雪或霽亦不甚寒座客五十人皆醉焉東洋氏拱手曰願得絹素作画皆云善乃和筆作馬將自匏中出之狀蓋以歲在午也且欲使難於繼成焉次則文鳳吮筆良久曰是殆使我無地於落筆焉因作飛鳥於其上亦以出於其不意而取趣者也次則如水作水菜次孝敬琦鳳探淵石門雪居雪洲夜潮以上十人為一幅先生遠贈越中石崎氏画有不記名款者因余題其事於上方 子洲 三宅會識

176 The *yomikudashi* version (established with the help of Takahashi Hiromi) reads: 正月十三日、青陵先生發會の辰、集飲する者、啻に門人のみならず、凡そ京師の筆を把りて業を為す者、尽く会す。庚午の春、雪多し。十三日に至りて、或いは雪ふり、或いは霽れて、亦た甚しくは寒からず。座客五十人、皆な酔う。東洋氏、手を挙げて曰わく、「願わくは絹素を得て、画を作らん」と。皆な云う、「善し」と。乃ち筆を和して、馬を作る。匏中より之を出さんとする状を將(もつ)てす。蓋し歳午に在るを以てなり。且つ継ぎて成さんことを難からしめんと欲す。次は則ち文鳳なり。筆を吮(な)めて、良(や)や久しうして曰く、「是れ殆んど我をして落筆するに地無からしむるなり」と。因りて飛鳥を其の上に作る。亦た以て其の不意に出でて、趣を取る者なり。次は則ち如水、水菜を作る。次は孝敬・琦鳳・探淵・石門・雪居・雪洲・夜潮、以上十人、一幅を為す。先生、遠く越中の石崎氏に贈る。画に名款を記せざる者有り。因りて余をして其の事を上方に題せしむ。子洲 三宅會識す

Two Examples: *Old Man* and *View of Beautiful Gems and Jades*

Judging by the dates given in the “Catalogue of Works”, Seiryō’s involvement in *bunjin* activities initially took the form of written contributions. This is true for the early examples from the Kansei era, such as the *Taishō Garden* text or the eulogy for Kimura Kenkadō in 1792. But it was still notable even a decade later, when he was asked to write an afterword to Chikudō’s album (*Chikudō gafu*) or the preface to To Chō’s manual (*To Shi Chō koga den*). It seems that around 1800 and the following years, Seiryō was appreciated for his calligraphic style, which Tomita Kagechika later described as being modelled on Zhang Tianxi’s 張天錫 handwriting.¹⁷⁷ Not all of the paintings by Seiryō that could be ascertained so far are dated, but those that are were painted either in 1805 or later. This might indicate that he took up this art (or felt confident enough to present his works and even contribute to collaborative efforts) only after having established his reputation as a calligrapher. If the remarks on the *gassaku* scroll of 1810 are to be taken at face value (and not as an expression of modesty), he was quite self-conscious of his abilities and considered his attempts at painting to be “still extremely clumsy” [22]. This is certainly the impression conveyed by earlier attempts like the following two examples.

a. *Old Man*

Compared to the paintings showing Confucius and Han Yu, this work strikes the observer as much less refined. This might be due in part to the state of preservation: the colours of both the figure and the background appear faded. Originally, they may have resembled the coloration of the *Confucius* scroll. The old man’s head is proportionally too big and the fall of the folds of his robe are somewhat stiff. The picture looks two-dimensional, somewhat awkward and sketchy – in this respect, it fully represents the professed amateurish stance of *bunjin* painting. This does not mean that anonymous *Confucius* looks more natural. The facial expression, body pose and depiction of the

177 Zhang Tianxi lived during the Jin 金 Dynasty (1115–1234) and is known for his *Collection of Cursive Writing and Tones* 草書韻會 (*Caoshu yunhui*), which includes a preface dated 1231. An electronic version of the book printed during the Edo period in Kyoto (undated) can be retrieved via <https://www.wul.waseda.ac.jp/kotenseki/>. Cf. YAGI 2018: 78. Seiryō’s calligraphic style has not yet been the subject of research. Currently, only three of the written works in the catalogue – nos. 23, 25 and 30 – have been introduced and commented on in the research literature, while the paintings have received no attention at all.

garment all conform to an established stereotype. In this regard, the old man might even appear more natural. But an analysis of style is better suited to experienced art historians.

The overall impression of this picture – the age of the character, baldness, fringe of white hair, long and full white beard – suggests that this could in fact show the Old Master 老子 (*Laozi / Rōshi*), one of the central figures of philosophical Daoism or Lao-Zhuang thought 老莊思想 (*Rō Sō shisō*).¹⁷⁸ This conjecture is borne out by the accompanying inscription, although it does not give a name:

Someone who wants to take / receive something [from others], without fail [first] must give [something to other] people. Giving [something] without fail [to other] people, this is called benevolence. Someone who does not want to precede [other] people, without fail goes after them. Going without fail after [other] people, this is called propriety / appropriateness. Ah, the Teacher discarded benevolence and thus was [an epitome of] benevolence. Ah, the Master discarded propriety / appropriateness and thus was [an epitome of] propriety / appropriateness.¹⁷⁹

The devoted disciple, Kaiho Kōkaku, [painted this] and also inscribed [it] in the Bronze Camel wards in the Lair of Sitting and Proceeding / Department

欲取之者必予于人必予
于人是之謂仁無先人者
必後于此必後于此是之
謂義吁嗟先生弃仁而
仁吁嗟夫子弃義而義

私淑弟子海保臯鶴并題於
銅駝房坐進洞

The reference to the “Bronze Camel wards” (Dōda bō) indicates that Seiryō painted and wrote this item in Kyoto.¹⁸⁰ It also offers a clue for dating the

178 This is the name preferred by a number of Japanese experts of intellectual history in order to avoid confusion with other variants also called “Daoism”.

179 The *yomikudashi* version reads: 之れを取らんと欲する者は、必ず人に予ふ。必ず人に予ふるは、是れ之を仁と謂ふ。人に先んずる無き者は、必ず此に後くる。必ず此れに後るは、是れ之を義と謂ふ。吁嗟、先生は仁を棄てて、仁なり。吁嗟、夫子は義を棄てて義なり。私淑の弟子、海保臯鶴并に銅駝房坐進洞に題す。

180 “Bronze Camel” is presumably a reference to the name of the wards along the main road from the imperial palace in the Chinese capital leading to the west. At the starting point, a bronze statue of a camel had been placed. Similarly, in Kyoto the wards to both sides

painting. When Seiryō came to the city in 1796, his lodgings were in the Ryōton zushi 了頓図子 area.¹⁸¹ This lies near Nijō Castle, too far to the west of the district known as Dōda. But on arriving in Kyoto in 1806 after his sojourn in Kanazawa, Seiryō lived for some time in the house of one Zeniya Heibē 錢屋平兵衛 in Kiyamachi Nijō sagaru 木屋町二条下ル (second ward),¹⁸² which is located in the Dōda area. And even the abode listed by the *Heian jinbutsu shi* 平安人物志 directory of 1813 – Oshi kōji Tomino kōji nishi iru 押小路富小路西入ル – still lies on the western fringes of the place in question. The picture may well have been painted in 1806 or sometime later.

Despite numerous critical remarks on Confucianism, Seiryō considered himself a Confucian scholar.¹⁸³ At first glance, it might appear strange, therefore, that he presented a central figure of philosophical Daoism in painting, praised the Old Master for being an epitome of “benevolence” and “propriety”, and even identified himself as a “devoted disciple”. In the wake of the interest shown by Ogyū Sorai for the “various masters” 諸子 (*zhuzi* / *shoshi*),¹⁸⁴ his students, too, paid attention to their thought. Seiryō’s own teacher, Usami Shinsui, had written a commentary, *The Old Master’s Classic of the Way and its Virtue* [According to the] *Wang Commentary* 王註老子道德經 (*Ōchū Rōshi Dōtoku kyō*, printed 1770); similarly, Dazai Shundai 太宰春台 (1680–1747) is also known for the *Special Explanation of the Old Master* 老子特解 (*Rōshi tokukai*, printed 1783), which he co-authored with Miyata Kinpō 宮田金峰 (1718–83).¹⁸⁵ Popular expositions in the vernacular language, such as Issai Chozan’s 佚齋樗山 (1659–1741) *Bumpkin Master Zhuang* 田舎莊子 (*Inaka Sōji*, printed 1727), are further evidence of a rising interest. Seiryō is no exception. He left a commentary on the *Old Master* and wrote an *Explanation of Master Zhuang* 莊子解 (*Sōji kai*).

of the fairway from the Nijō 二条 road to the palace precincts were called “Bronze Camel wards”. At the same time “Dōda bō” and “Zashin Dō” could be studio names.

181 YAGI 2018: 80.

182 AOYAGI 2009: 231–32.

183 For Seiryō’s consciousness as a Confucian scholar see *Honpu dan* 本富談 (Talks about Prosperity at the Roots), KSZ: 123. Vgl. TOKUMORI 2013: iii.

184 The name denotes the schools of thought that flourished after the death of Confucius until the end of the Warring States period. These included Confucians, Daoists and Legalists. From the Confucian point of view, the rivals were considered heretics.

185 There had been earlier works, for example Hayashi Razan’s commentary on the *Old Master* (林註老子 or *Rinchū Rōshi*) and Matsunaga Sekigo’s 松永尺五 (1592–1657) discussion of *Master Zhuang* (莊子抄 or *Sōji shō*).

While the latter has been lost, *Talks About Foreknowledge (Zenshiki dan)* give an impression of how he interpreted Zhuangzi's ideas.

In the inscription above the *Old Man* painting, Seiryō's idiosyncratic approach towards philosophical Daoism is conspicuous. The structure of the phrase at the beginning follows paragraph 36 of the *Laozi*.¹⁸⁶ He simply adapted it to his purposes to make it fit the following discussion of "benevolence" and "propriety", while only adumbrating that the *Old Master* – as well as *Master Zhuang* – took a critical stance to these central virtues of Confucianism. At the beginning of the *Old Master Explained in Japanese Characters* a similar passage can be found.¹⁸⁷ This will be discussed in detail in the second part of this article – together with the following final example from this instalment.

b. *Gems and Jades*

The *Kaiki kan* 瑰琦觀 or *View of Beautiful Gems and Jades* contains two contributions by Seiryō (pages / spreads 21 and 30). This beautiful album has not yet been the subject of any research.¹⁸⁸ It is introduced by a Minagawa Kien calligraphy featuring the title characters, a date – "[era of] Bunka, [year] Fire (younger brother) / Rabbit" 文化丁卯 (*Bunka hi no to u*; 1807) – and his signature and stamp. A Chinese poem by Murase Kōtei follows.¹⁸⁹ The *Kaiki kan* contains nineteen pictures¹⁹⁰ and seven texts,¹⁹¹ with four vacant spreads in-between. Some explanation of its contents and purport can be found in the concluding remarks by Kamo no Suetaka on spreads 33 and

186 *Laozi Daode jing, Siku quanshu* ed. 41r. 將欲歛之必固張之將欲弱之必固強之將欲廢之必固興之將欲奪之必固與之是謂微明。"If one wants to shrink [something], one must without fail first stretch it; if one wants to weaken another, one must without fail first strengthen him; if one wants to overthrow another, one must without fail first raise him up; if one wants to take away from another, one must without fail first make gifts to him." The author's translation is an adaption of HENRICKS 1989: 258.

187 KSZ: 797–98.

188 The author was made aware of its existence by Scott Johnson, the former owner, who sold it to the British Library some years ago. The author had two opportunities to examine it in 2019.

189 This is the name under which Minamoto Korehiro 源之熙, a Confucian scholar who served the Satake 佐竹 daimyō family of Akita, is known in *literati* circles. After retirement in 1791, he moved to Kyoto where he opened a school and made a name for himself as a painter and calligrapher.

190 Of these, four also feature a longer textual element.

191 This count does not include the opening calligraphies, preface and postscript.

34. Few of the works in the *Kaiki kan* bear dates and it would seem that the picture on spread 7 by Nagasawa Rosetsu, one of the most prominent representatives of the Maruyama-Shijō school of painting, is also the earliest. While most of the other contributions might have been produced from around 1806 to 1810, the ninth spread bears a calligraphy and a painting of a plant dating from “Kaei [era], [year] Earth (younger brother) / Rooster, second month, days of the first decade” 嘉永巳酉如月上浣日 (*Kaei tsuchi no to tori jogetsu jōkan no hi*; 1849). The author seems to be Mikame Shinan 三瓶信庵 (179?–1862). This is suggested by the sign 信庵麴 and the reference to Naniwa 浪華 (Osaka) – where this calligrapher was – in the second line on the colophon. The two other dated works were produced in “Bunka [era], [year] Fire (older brother) / Tiger, sixth month” 文化丙寅六月 (*Bunka hi no e tora rokugatu*; 1806), which appears on spread 21, and – following Kōtei’s poem – “Metal (older brother) / Horse, third month, Metal (younger brother) / Sheep” 庚午三月辛未 (*kōgo / ka no e uma, sangatsu, shinmi / ka no to hitsuji*), which corresponds to 1810 (Bunka 7).¹⁹²

Remark: The Rosetsu picture (spread 7) is probably a forgery. This was suggested to the author by scholars well versed in this painter’s works and others from the same period – Timothy Clark, Matthew McKelway and Kaneko Nobuhisa 金子信久 (Fuchū Art Museum). McKelway’s catalogue documents eight phases of changes in the signatures and seals used by Rosetsu. It would seem that the horseshoe-like stamp he used in 1794, with two parts reading “Nagasawa” 長澤 and “Gyo” 魚,¹⁹³ resembles the one found in the *Kaiki kan*, although the latter looks more compressed and the strokes are weaker. There is no correspondence, however, between the cursive style of the signature given here and Rosetsu’s usual signature. Even when the artist did write his name in cursive, it looked different.¹⁹⁴ The motif of the picture is reminiscent of Du Fu’s 杜甫 (712–70) poem on the “Eight Immortals of the Wine Cup” and paintings alluding to it, but once again, it does not look like it was painted by Rosetsu himself.¹⁹⁵ It can only be surmised that the editors of the album decided not to leave out such a well-known painter and therefore produced one spread reminiscent of his style.

192 The artist’s sobriquet has not yet been identified; it seems to say 古北道人 (Adept Kohoku). Osaka (Naniwa 浪華) is given as the place where the calligraphy was written.

193 For a catalogue and discussion of Rosetsu’s seals, see MCKELWAY 2018: 276–85.

194 See for example *ibid.*: 65, 184.

195 The art historians to whom the author showed the picture unanimously agreed on this. This assumption is supported by comparing the picture in the *Kaiki kan* with the style of Rosetsu’s *Drinking Festival of the Eight Immortals of the Wine Cup* 飲中八仙図 (*Inchū hassen zu*), held by the Metropolitan Museum of Art. <https://artsandculture.google.com/asset>.

The extended timeline from Rosetsu's death through the early years of the Bunka era to 1849 raises questions as to the way such an album was produced. Two methods come to mind. One possibility is that the calligrapher-painters contributed individual sheets of paper with their respective works, and that these were later glued together at the fringes, folded and provided with a cover and back so as to create a fanfold album.¹⁹⁶ The other alternative is that they used a ready-made blank album and passed it around among the contributors – either over a relatively short period of time or an extended one.

In the case of the *Kaiki kan*, the second method was likely used. This can be deduced from the correspondence between pages and paintings or calligraphies. The fanfold album was not made from one long scroll of paper. Rather, individual sheets of paper were glued together and then folded. What is more, the gluing points did not match the folds and uniformly long sheets of paper were not used. The first sheet probably served as the surface to which the cover was attached. It is followed by a sheet of *hanshi* 半紙 or “half [sized] paper”, one of the standardized formats used during the Edo period, with a length of 35.2 cm. However, this is followed by longer sheets measuring approximately 51.5 cm, until there is a *hanshi* near the end – with two shorter sheets of 10.0 cm and 26.4 cm (viewable part), to which the back was glued. In terms of height, the album roughly corresponds to the *hanshi* format with 24.5 cm, while the width of 17.3 cm is approximately half the *hanshi* size. Including the first page with the character *kai* 塊 and the last part of Kamo no Suetaka's afterword, there are thirty-four spreads altogether.¹⁹⁷ Of these, numbers 12, 22, 26 and 28 remain blank. The mismatch between gluing points and folds is a strong indication that the contributors used a pre-existing album for their calligraphies and paintings. Rather than their finishing the work over one or several meetings, at which all were present (either on all occasions or at least once), it can be surmised that the album was passed around among them. This presumably happened over a period of some years, including 1807, when Kien wrote the opening calligraphy (and died), and 1810, the time of Kōtei's poem.

196 Gluing together sheets of paper of the same size to make scrolls several metres long was a method used since the tenth century. One conspicuous example is the so-called *emaki mono* 絵巻物 (“illustrated scroll”). Of course, such long rolls of paper could also be folded in an accordion-like manner.

197 This would give a total length of nearly twelve metres.

It remains a puzzle as to why some of the contributors chose to put their work on a spread with a gluing line in the middle of either the right or left half, when some of the vacant spaces would have afforded them a more attractive working space without a glue line down the middle. This choice might, of course, be attributed to a feeling of modesty and consideration for other contributors (of higher standing). The album gives no clue as to the answer. However, some conclusions on the general purpose of and mood behind the collection of inscriptions and paintings can be deduced from Kōtei's poem (spreads 3 and 4) and Suetaka's afterword.

[I] gave up [listening to] the noise of string and pipe [instruments], [rather I] draw forth a scroll [of calligraphy and painting] and keeping silent listen to the *fenghuang* bird / phoenix and the crying crane. In apprehension [of the uselessness of travelling far [I] rescinded horseshoes and treading on my teeth / last legs. Hiding [below] the parasol tree (*firmiana simplex*) [I] play with the flowers [and delight in them as well as in how] the moon lets the clouds look like smoke.¹⁹⁸

抛来絲竹管 / 絃之鬧披卷 / 黙聴鳳鳴鶴 / 警擯却馬蹄 / 履齒之勞隱 / 梧閑
弄花 / 月烟雲 庚午三月辛未 栲亭之熙

Escaping the noise of the world for writings and painting, eschewing travelling and taking pleasure in the song of birds, the shade of trees, the beauty of flowers and the play of moonlight with the clouds – Kōtei's words evoke a mood that, arguably, reflects the attitude towards life shared by many *literati*. At the same time, it sets the tenor for the paintings and calligraphies that follow. The afterword by Suetaka takes a different angle:

In the thunderous age of gods there deigned to be a god. His honourable name was Sohodo 曾保杼. It is said that this god without going anywhere rules / knows everything under Heaven. In later times, something named the *sohotsu* [*sōzu*] そほつ of Yamada was supposed to have been modelled after this deity, and this was in various ways mistakenly thought to mean Genpin Sōzu 玄賓僧都 (734–818) or [even the device called] *sōzu* 添水.¹⁹⁹ This album of

198 The *yomikudashi* version reads: 糸竹管絃の鬧を抛来す 卷を披き黙して鳳や鳴鶴を聴く 警して馬蹄や履齒の勞を擯却す 梧に隠れて閑かに花を弄ぶ 月は雲を烟らせる。Kōtei's poem bears the sobriquet “Korehiro” and two square seals.

199 Here, Suetaka refers to attempts to explain the origin of the name for a device used in agriculture. It could be an item designed either to channel water to fields or to frighten away animals; it consisted of a frame with a bamboo tube that moved down when filled with water. Reference to the use of scarecrows appears in the tenth-century poetry collection *Kokin waka shū* 古今和歌集 as “head priest of Yamada” 山田の僧都 (*Yamada no sōzu*). As Suetaka shows, this name was brought into connection with

paintings, too, while it collected the calligraphies and paintings of people who have made a name for themselves throughout the realm / world without transporting their feet anywhere like that god, comforts the eyes, and therefore I dare to think that even that god, too, would deign to be envious, and in this spirit I have written this down.²⁰⁰

千早振神代に神ませり御名を曾保杼となん申す其神足はゆかて天の下の事を
しろしめすとなん後世に山田のそほつといふ物は此神をかたとれりとそさる
を玄賓僧都の事とし或添水なりなとさま / \ に誤伝ふめり此画帖も其神の如
くあしはゆかて天下に名たゝる人々の書画を集つゝ居なから目をなくさむる
ゆへなか / \ に其神もうらやみ給ひなんかしとうちおもへるまゝにするすの
み 加茂季鷹

Suetaka combines antiquarian knowledge with high praise for the contributors of the album and the quality of their work. However, he does not have to say anything specific about the paintings and calligraphies nor about the history of the collection. Rather, the fact that a prestigious figure like Suetaka – a priest at the Kamo Shrine in Kyoto, a scholar of Japanese antiquity and a poet – wrote the afterword, along with Kien’s calligraphy, lends further glamour to the album.

Seiryō contributed a painting and an inscription. The picture style (spread 22) in shades of black, grey and white is very similar to the “Landscape painting and poem on fan” (item 9 in the catalogue): it contains stylized and somewhat spindly trees as well as dots for shrubs and other elements of vegetation. The trees resemble the style known as the “deer-head stem technique” 鹿角幹法 (*rokkaku kan hō*), which Kunzan mentioned as being “used for various trees” 諸木二用.²⁰¹ The background shows a steep mountain with a much lower one to the right and a rock formation in front. The foreground is made up of seven trees, slightly off centre, rising up into the picture so that their roots and the terrain on which they grow cannot be seen. This is one of the established methods to achieve spatial depth. Between the trees and the mountains extends a waterbody. Similar to the landscape in item 21 (a collaborative hanging scroll), this particular picture is divided into two parts by a narrow peninsula on the right, which is connected by a

Genpin, a Nara period Buddhist monk with the high rank of *sōzu* 僧都 (“head monk”), and the device *sōzu* 添水 or “water provider” with a similar construction as described above, which was used in garden architecture because of the pleasant sound made when the tube hits a stone on the ground.

200 The author is very grateful to Sasaki Takahiro 佐々木孝浩 (Keiō University) for his help with Suetaka’s elegant and artful characters.

201 *Kanga hitori geiko*, vol. 1: 37r.

wooden bridge to a promontory with a copse of trees on the left (and another small peninsula behind it). In the upper right, Seiryō signed with 青陵 and placed two seals.

The inscription on spread 31, featuring eight lines with sixty-four characters and three additional lines for the subject explanation and signature, reads:

Confucians correct tyrannical lords. [Therefore] their revering the rites [or rules of propriety] is excessively heavy, and they persist in excessive / mistaken words. [As for] the silliness of foolish Confucians, of course one hears that they do not yet discuss the stupidity of [these lords'] rotten/corrupt custodians. The Teacher corrects Confucians, he scolds them and teases their foolishness and rottenness. Even hearing this unintentionally, one feels foolish / gloomy. The lecture on the butterfly's dream, I wish that it would destroy the Confucians' dreams, that it would wake [them] from their deluded dreams. [How wonderful it would be] to see the line [of transmission of the teachings] of the sages [restored] again. Ah, the Teacher is one wing of the school of the Sages. Inscribed on the picture where in a dream Zhuang Zhou becomes a butterfly, Seiryō Kaku²⁰²

儒矯暴君尊禮過重
固執過言愚儒之蠢固
聞未議腐傳之憧先生
矯儒叱而戲弄愚腐不
覺聞之蒼々蝶夢之說
庶破儒夢迷夢醒乎再
見聖統嗚呼先生聖
門之棟
題莊周夢為胡蝶
図
青陵鶴

The line with the subject explanation already gives a hint of what will follow on the next spread, where one finds the “Teacher” of Seiryō's text, namely Master Zhuang or Zhuang Zhou, asleep in a crouching pose on the left, looking almost Dharma-like, and a butterfly in flight on the right. The artist, Azuma Tōyō, left his signature 東洋 and a square ink in the bottom left. The close correlation between the inscription and the painting seems to sug-

202 The *yomikudashi* version reads: 儒は暴君を矯む。礼を尊ぶこと過重にして、過言に固執す。愚儒の蠢、固より聞く、未だ腐傳の憧を議せざるを。先生、儒を矯め、叱して愚腐を戲弄す。不覚にも之を聞きて蒼々たり。蝶夢の説庶わくは儒夢を破り、迷夢より醒めんことを。再び聖統を見る。嗚呼、先生は聖門の棟なり。 莊周の夢に胡蝶と為る図に題す 青陵鶴。

gest that writer and painter worked together. And in this case, the hypothesis does not seem to be off the mark since the *gassaku* scroll described at the beginning of this article (catalogue item 35) can be taken as evidence of the acquaintance between the two men.

The picture, as well as Seiryō's text, is of course an allusion to the famous episode in *Master Zhuang*.²⁰³ The title explanation – Zhuang Zhou turning into a butterfly – is rather straightforward and expresses a superficial understanding. But it would be premature to arrive at such an interpretation without a further look at the writer's view of Zhuangzi. The unrestrained critique of Confucianism and Confucian scholars, however, is unmistakable. Knowing this stance from other remarks in Seiryō's writings, this cannot be mistaken for playful self-deprecation. The writer turns in earnest to Master Zhuang in the hope that he will help to wake the “school of the sages” from its sleep. Together with the sentiments expressed in the *Laozi* scroll, this raises questions about the role of philosophical Daoism in Seiryō's works, but also in the broader context of *literati* culture as a whole. This will be taken up in Part II.

References

- ACKER, William Reynolds Beal (tr., ann.): *Some T'ang and Pre-T'ang Texts on Chinese Painting*, 2 vols., Leiden: Brill 1974 (¹1954).
- AMES, Roger T.; David L. HALL: *Daodejing. “Making this Life Significant”. A Philosophical Translation*, New York: Ballantine Books 2003.
- AMES, Roger T.; Henry ROSEMONT: *The Analects of Confucius*, New York: Ballantine Books 1998.
- AOMORI KENSHI HENSAN BUNKA ZAI BUKAI 青森県史編さん文化財部会 (ed.): *Aomori kenshi Bunka zai hen Bijutsu kōgei* 青森県史 文化財編 美術工芸 (History of Aomori Prefecture, Volume on Cultural Properties: Art and Crafts), Aomori: Aomori Ken 2010.
- AOYAGI Junko 青柳淳子: “Kaiho Seiryō no denki teki kōsatsu” 海保青陵の伝記的考察 (Biographical Reflections on Kaiho Seiryō), *Mita Gakkai zasshi* 三田学会雑誌 102.2 (2009.7): 213–37.
- : “Edo no chiteki kūkan to Kaiho Seiryō. ‘Jiyū jizai no mi’ no sentaku o megutte” 江戸の知的空間と海保青陵. 「自由自在ノ身」の選択をめぐって (Edo as an Intellectual Space and Kaiho Seiryō. On the Choice of a ‘Free and Easy Personality’), *Mita Gakkai zasshi* 103.3 (2010.10): 131–56.
- BAISAŌ [荏茶翁]: *The Old Tea Seller. Life and Zen Poetry in 18th Century Kyoto*, tr. by Norman WADDELL, Berkeley: Counterpoint 2008.
- BOWRING, Richard: *In Search of the Way. Thought and Religion in Early-Modern Japan, 1582–1860*, Oxford: Oxford University Press 2017.

203 *Zhuangzi*, *Siku quanshu* ed. 31rv (commentary by Guo Xiang 郭象, 252–312, commentary).

- BROADWELL, Peter; Jack W. CHEN; David SHEPARD: “Reading the *Quan Tang shi*. Literary History, Topic Modeling, Divergence Measures”, *Digital Humanities Quarterly* 13.4 (2019) (digital publication).
- BUSH, Susan; Hsio-yen SHIH (eds.): *Early Chinese Texts on Painting*, Hongkong: Hongkong University Press 2012 (1985; Cambridge, MA: Harvard Yenching Institute).
- CHAN, Wing-tsit: *The Way of Lao Tzu (Tao-te ching)*, Indianapolis, New York: The Bobbs-Merrill Company 1963.
- CHOSAKU DŌ SHUJIN 著作堂主人 [KYOKUTEI Bakin 曲亭馬琴]: “Batsu” 跋 (Afterword), *Taimadera kebutsu shokuzō gōshi saihō shōkyō zusetu* 当麻寺化仏織造藕糸西方聖境図説 (Explanation for the Picture of the Holy Domain in the West Woven from Lotus Root Fibres with [Amida and Kannon] Buddha’s Manifestation at the Taima Temple), Edo period manuscript (1835). <https://acadb.com/books/articles/8107414>.
- DUYVENDAK, J. J.-L.: *Tao tö king. Le livre de la voie et de la vertu. Texte chinois établi et traduit avec des notes critiques et une introduction*, Librairie d’Amérique et d’Orient Adrien Maisonneuve: Paris 1987 (1949). http://classiques.uqac.ca/classiques/duyvendak_jjl/B26_tao_to_king_livre_voie_vertu/duyv_tao.pdf.
- EHMCKE, Franziska: “Ein ‘vortrefflicher’ Anblick eines ‘prosperierenden Zeitalters’ ohne Schriftzeichen? Zur Funktion von Schrift auf der japanischen Bildrolle Kidai Shōran”, Wilhelm VOSSKAMP, Teruaki TAKAHASHI, Ryoza MAEDA (ed.): *Schriftlichkeit und Bildlichkeit. Visuelle Kulturen in Europa und Japan*, München, Paderborn: Wilhelm Fink 2007: 181–95.
- ESCANDE, Yolaine: *L’art en Chine. La résonnance intérieure*, Paris: Hermann 2001.
- FLUECKIGER, Peter Andrew: *Poetry, Culture, and Social Harmony in Eighteenth-Century Japanese Literary Thought. The Sorai School and Its Critics* (PhD thesis), Columbia University 2003.
- : *Imagining Harmony. Poetry, Empathy, and Community in Mid-Tokugawa Confucianism and Nativism*, Stanford: Stanford University Press 2011.
- FUJIKAWA Hideo 富士川英郎 et al. (ed.): *Shika shū. Nihon kanshi* 詞華集 日本漢詩 (Collection of the Flower of Words. The Chinese Poems [Written in] Japan), vol. 7, Kyūko Shoin 1983.
- GASSMANN, Robert H.; Wolfgang BEHR: *Antikchinesisch. Ein Lehrbuch in zwei Teilen. Teil 1: Eine propädeutische Einführung in fünf Element(ar)gängen*, 3rd corr. ed., Bern et al.: Peter Lang 2011 (1997).
- GILES, Herbert A.: *A History of Chinese Literature*, New York London: Appleton 1901.
- GOEPPER, Roger: *Im Schatten des Wu-T’ung-Baumes*, München: Hirmer 1959.
- : *Aspekte des traditionellen chinesischen Kunstbegriffs*, Wiesbaden: Westdeutscher Verlag 2000.
- GŌYAMA Rintarō 合山林太郎: “Seirei ron ikō no kanshi sekai. Kinsei kanshi o dō haaku suru ka” 性靈論以降の漢詩世界. 近世漢詩をどう把握するか (The World of Chinese Poems after the ‘Nature and Soul’ Turn. How to Come to Terms with Early Modern Chinese Poems), *Nihon bungaku* 日本文学 (Japanese Literature) 61.10 (2012): 67–76.
- GRANET, Marcel: *La pensée chinoise*, Paris: La Renaissance du Livre 1934.
- HAYASHI Moriatsu 林守篤: *Gasen* 画筌 (Net of Paintings), Osaka: Hoju Dō 保寿堂 1712. <https://archive.wul.waseda.ac.jp/kosho>.
- HENRICKS, Robert G.: *Lao-tzu Te-tao ching. A New Translation Based on the Recently Discovered Ma-wang-tui Texts*, New York: Ballantine Books 1989.
- HIRAIISHI Naoaki 平石直昭: “Kaiho Seiryō no shisō zō. ‘Yū’ to ‘ten’ o chūshin ni” 海保青陵の思想像. 「遊」と「天」を中心に (A Portrait of Kaiho Seiryō’s Thought. With a Focus on ‘Travel’ and ‘Heaven’), *Shisō* 思想 (Thought) 677 (1980): 46–68.
- IBI Takashi 揖斐高: *Ichikawa Kansai, Ōkubo Shibutsu* 市河寛齋 大窪詩仏, Iwanami Shoten 1990.

- : *Edo no shidan jōnarizumu. "Gozan Dō shi wa" no sekai* 江戸の詩壇ジャーナリズム. ‘五山堂詩話’の世界 (The Journalism of Edo’s Lyric Circles. The World of *Tales of Poems in the Hall of the Five Mountains*), Kadokawa Shoten 2001.
- : *Edo no bunjin saron. Chishiki jin to geijutsu ka tachi* 江戸の文人サロン. 知識人と芸術家たち (The Literati Salons of Edo. Intellectuals and Artists), Yoshikawa Kōbun Kan 2009.
- [ICHIKAWA] *Kansai Sensei ikō* [市河]寛齋先生遺稿 (Master Kansai’s Posthumous Writings), <https://www.nishogakusha-kanbun.net/database2/0238/2>.
- IKEGAMI, Eiko: *Bonds of Civility. Aesthetic Networks and Political Origins of Japanese Culture*, New York: Cambridge University Press 2005 (Japanese edition NTT 2005).
- KAIBARA Ekiken 貝原益軒: *Yōjō kun, Wazoku dōji kun* 養生訓, 和俗童子訓 (Principles for Nourishing Life, Instructions for Children in the Customs of Japan), comm. by ISHIKAWA Ken 石川謙, Iwanami Shoten 1961.
- KARLGRÉN, Bernhard: *The Book of Documents*, Reprint from the Museum of Far Eastern Antiquities, Bulletin 22, Stockholm 1950.
- KASHIWAGI Jotei 柏木如亭: *Kaidai saishi shi* 海内才子詩 (Poems by Talented Men [from Land] within the Four Seas), https://www2.dhii.jp/nijl/kanzo/iiif/200010310/images/200010310_00045.jpg.
- KINSKI, Michael: “Talks about Teachings of the Past. Translation of the First Part of Kaiho Seiryō’s *Keiko dan* with a Short Introduction”, JH 1 (1997): 115–98.
- : “Talks about Teachings of the Past. Translation of the Third Part of Kaiho Seiryō’s *Keiko dan*”, JH 6 (2002): 57–139.
- : “Mit Kaiho Seiryō unterwegs. Stand und Perspektiven historischer Forschung zum frühneuzeitlichen Denken Japans”, JH 20 (2018): 57–104.
- KOJIMA Yasunori 子島康敬: *Sorai Gaku to han Sorai* 徂徠学と反徂徠 (Sorai’s School and Sorai’s Critiques), Perikan Sha 1987.
- KUHN, Dieter: “Die Bewertungskriterien im *Ku Hun P’in Lu* des Hsieh Ho”, ZDMG 123.2 (1973): 344–58.
- KURANAMI Seiji 蔵並省自: “Kaiho Seiryō” 海保青陵, TSUKATANI Akihiro 塚谷晃弘, KURANAMI Seiji (eds.): *Honda Toshiaki, Kaiho Seiryō* 本多利明 海保青陵, Iwanami Shoten 1970 (NST 44).
- : *Kaiho Seiryō zenshū* 海保青陵全集 (Kaiho Seiryō’s Collected Works) (KSZ), Yachiyo Shuppan 1976.
- : *Kaiho Seiryō keizai shisō no kenkyū* 海保青陵の経済思想の研究 (Studies on the Economic Thought of Kaiho Seiryō), Yūzan Kaku 1990.
- LAU, D.C.: *Lao Tzu The Tao Te Ching*, Harmondsworth: Penguin 1963.3
- LEGGE, James: *The Sacred Books of China. The Texts of Taoism. Part 1. The Tào Teh King, The Writings of Kwang-ze Books I–XVII*, London et al.: Oxford University Press 1891.
- : *The Chinese Classics*, 5 vol., new ed., Hong Kong 1960 (¹1872).
1. *Confucian Analects, The Great Learning, and The Doctrine of the Mean.*
5. *The Shoo King, or The Book of Historical Documents.*
- LIN Yutang: *The Wisdom of Laoise*, New York: The Modern Library 1948.
- : *The Chinese Theory of Art. Translations from the Masters of Chinese Art*, London: Heinemann 1967.
- LLOYD, Geoffrey; Nathan SIVIN: *The Way and the Word. Science and Medicine in Early China and Greece*, New Haven: Yale University Press 2002.
- MAKIZUMI Etsuko 牧角悦子, WAKU Nozomi 和久希: “Kan Yu ‘Shūkai shi’ o megutte” 韓愈「秋懷詩」をめぐって (Remarking on Han Yu’s “Autum Melancholy” Poem), *Nishō Gakusha Daigaku Higashi Ajia Gakujutsu Sōgō Kenkyū Jo shūkan* 二松学舎大学東アジア学術総合研究所集刊 (Periodicum of Nishō Gakusha University’s Institute for East Asian Studies), Nishō Gakusha Higashi Ajia Gakujutsu Sōgō Kenkyū Jo 2019: 49–91.

- MARCEAU, Lawrence: *Takebe Ayatari. A Bunjin Bohemian in Early Modern Japan*, Ann Arbor: Center for Japanese Studies, The University of Michigan 2004.
- MATSUMOTO Hajime 松本肇: “Kan Yu no ‘Shūkai shi’ ni tsuite” 韓愈の「秋懷詩」について (On Han Yu’s “Autumn Melancholy” Poem), *Bungei gengo kenkyū. Bungei hen* 文藝言語研究. 文藝篇 (Studies in Liberal Arts and Linguistics. Liberal Arts Section) 13, Tsukuba Daigaku Bungei Gengo Gaku Kei 筑波大学文藝・言語学系 1988: 147–70.
- MCKELWAY, Matthew P.: “Rosetsu Signaturen und Siegel. Ein Leitfaden”, Khanh TRINH, Matthew P. MCKELWAY: *Rosetsu. Fantastische Bilderwelten aus Japan*, München: Prestel 2018: 276–85.
- MIMURA Chikusei 三村竹清: “Goteki Sensei To Chō den” 五適先生杜激伝 (Biography of Teacher Goteki a.k.a. To Chō) (published originally in *Shūko* 修古 / *Pursuit of Antiquity* 1922.2–1923.11; part 2 in *Shoen* 書苑 / *Garden of Calligraphy* 1937.12), MORI Senzō 森銑三, HIDA Kōzō 肥田皓三 et al. (eds.): *Mimura Chikusei shū go* 三村竹清集五 (Mimura Chikusei Collection 5), Seishō Dō Shoten 青裳堂書店 1983 (orig. pp. 235–54, 255–72) (*Nihon shoshi gaku taikai* 23).
- MINAMOTO Ryōen 源了圓: *Nihon no meicho* 23. *Yamagata Bantō, Kaiho Seiryō* 日本の名著 23. 山片蟠桃・海保青陵 (Famous Works of Japan 23. Yamagata Bantō and Kaiho Seiryō), Chūō Kōron Sha 1971.
- MIYAMOTO Kunzan 宮本君山: *Kanga hitori geiko* 漢画独稽古 (Practicing Chinese Painting by Oneself), 2 vols., Wakayama: Nanki Shorin 南紀書林 1807 (woodblock print in the author’s possession).
- MIYAZAKI Shūta 宮崎修多: “Kawachi Sankōtei shū shoga chō” 河内三疋亭集書画帖 (Kawachi Sankōtei’s Collection of Calligraphy and Paintings), *Kokubungaku Kenkyū Shiryō Kan hō* 国文学研究資料館報 (Bulletin of the National Institute of Japanese Literature) 29 (1987.9): 5.
- MÖLLER, Hans-Georg: *Laotse Tao Te King [Laozi, Daodejing]. Nach den Seidentexten von Mawangdui*, Frankfurt a. M.: Fischer Taschenbuch Verlag 1995.
- MORI Senzō, KITAGAWA Hirokuni 北川博邦 (eds.): *Zoku Nihon zuihitsu taisei* 続日本随筆大成 (Compilation of Japanese Essay Continued), vol. 1, Yoshikawa Kōbun Kan 1979.
- MORI Senzō: *Mori Senzō chosaku shū* 森銑三著作集 (Collection of Works by Mori Senzō), vol. 4, Chūō Kōron Sha 1973.
- NAGAYAMA Naoharu 長山直治: *Terashima Kurando to Kaga hansei. Kasei Tenpō ki no hyakuman goku gunzō* 寺島藏人と加賀藩政. 化政天保期の百万石群像 (Terashima Kurando and the Policies of the Kaga Lordship. The Ensemble of One Million koku [of Rice] during the Bunka, Bunsei, and Tenpō Eras), Toyama: Katsura Shobō 桂書房 2003.
- NAKAMURA Shigeo 中村茂夫: “Sō Hei to Ō Bi. Ryū Sō jidai no garon 宗炳と王微. 劉宋時代の画論 (Zong Bing and Wang Wei. Painting Theories of the Liu Song Era), *Jinbun ronsō* 人文論叢 (Collection of Articles on the Humanities) 7, Kyōto Joshi Daigaku Jinbun Gakkai 1962.
- : *Chūgoku garon no tenkai. Shin, Tō, Sō, Gen hen* 中国画論の展開. 晋唐宋元篇 (The Unfolding of Theories of Painting in China. Jin, Tang, Song, Yuan Volume), Kyoto: Nakayama Bunka Dō 1965: 25–65.
- NAKAMURA Yukihiko 中村幸彦: “Kinsei bunjin ishiki no seiritsu” 近世文人意識の成立 (The Establishment of Early Modern Literati Consciousness), *Nakamura Yukihiko chojutsu shū* 中村幸彦著述集 (Collection of Nakamura Yukihiko’s Writings) 11, Chūō Kōron Sha 1982: 375–407.
- NAKAYAMA Kōyō 中山高陽: *Gatan keiroku* 画譚鷄肋 (Hen’s Ribs / Worthless Discussion of Paintings), vol. 1, Edo period woodblock print (undated) (Frankfurt University and <http://www.arc.ritsumeai.ac.jp/artwiki/index.php/>).

- OBERT, Mathias: “Das Phänomen *qi* 氣 und die Grundlegung der Ästhetik im vormodernen China”, ZDMG 151.1 (2007a): 125–67.
- : *Welt als Bild. Die theoretische Grundlegung der chinesischen Berg-Wasser-Malerei zwischen dem 5. und dem 12. Jahrhundert*, Freiburg, München: Verlag Karl Alber 2007b.
- ŌTSU SHI REKISHI HAKUBUTSU KAN 大津市歴史博物館 (ed.): *Chōnin bunka no hana. Ōtsu matsuri* 町人文化の華. 大津祭 (The Flower of Merchant Culture. The Ōtsu Festival), Ōtsu: Ōtsu Shi Rekishi Hakubutsu Kan 1996.
- OZAWA Hiromu 小沢弘: “Kidai shōran no sekai. Kinsei kōki Edo no shakai to fūzoku” 熙代勝覧の世界. 近世後期江戸の社会と風俗 (The World of the *Kidai shōran*. Society and customs of Edo in the Late Early Modern Age), *The Tokyo Study Group in Comparative Urban History*, 330th regular report, 12-7-2003: 6–7. <https://www.jstage.jst.go.jp>.
- RAN Kōgaku (Lan Hongyue) 藍弘岳: *Kanbun ken ni okeru Ogyū Sorai. Igaku, heigaku, jugaku* 漢文圏における荻生徂徠. 医学・兵学・儒学 (Ogyū Sorai in the Context of Area of Chinese Writing. Medicine, Military Studies, Confucianism), Tōkyō Daigaku Shuppan Kai 2017.
- ROWLEY, George: *Principles of Chinese Painting*, revised edition, Princeton: Princeton University Press ²1959 (¹1947).
- SAKAMOTO Yoriyuki 坂本頼之: “Seiryō ji gasan yakuchū kō” 青陵自画賛訳注稿 (Essay with Seiryō’s Own Painting and Inscription Translated and Commented), *Kokushi Kan tetsugaku* 国士館哲学 (Philosophy at Kokushi Kan University) 13 (2009): 64–79.
- : “Kaiho Seiryō ‘Shōsetsu’ yakuchū kō” 海保青陵「娼説」訳注稿 (Essay with Kaiho Seiryō’s ‘Elucidation of Prostitution’ Translated and Commented), *Kokushi Kan tetsugaku* 16 (2012): 142–64.
- SAKAZAKI Tan 坂崎坦 (ed.): *Nihon gadan taikan* 日本画談大観 (Panopticum of Japanese Talks about Paintings), vol. 3, Mejiro Shoin 1917.
- SHIBA Kōkan 司馬江漢: *Shiba Kōkan zenshū* 司馬江漢全集 (Collected Works of Shiba Kōkan), ed. ASAKURA Haruhiko 朝倉治彦 et al., vol 2, Yasaka Shobō 1993.
- Siku quanshu* 四庫全集 (Complete Collection of the Four [Book]storehouses).
- a. *Laozi Daode jing* 老子道德經 (The Old Master’s Classic of the Way and its Virtue/Power/Efficacy) (Wang Bi 王弼 commentary)
- b. *Laozi Daode jing* (Heshang Gong 河上公 commentary)
- c. *Zhuangzi* 莊子 (Master Zhuang) (Guo Xiang 郭象 commentary)
- TAJIRI Yūichirō 田尻祐一郎: *Edo no shisō shi* 江戸の思想史 (An Intellectual History of Edo), Chūō Kōron Shinsha 2011 (Chūkō shinsho 2097).
- TAKAHASHI Hiromi 高橋博巳: *Kyōto geien no nettowāku* 京都藝円のネットワーク (The Networks of Kyoto, Garden of Arts), Perikan Sha 1988.
- TAKAHASHI Satoshi 高橋敏: *Chihō bunjin no sekai* 地方文人の世界 (The World of *Literati* in the Provinces), Dōsei Sha 2011.
- TAKASE Makoto 高瀬允: “Kaiho Seiryō no Rōshi kokuji kai ni tuite 海保青陵の老子国字解について (On Kaiho Seiryō’s *Rōshi kokuji kai*), *Kōkō kyōiku kenkyū* 高校教育研究 (Studies in College Education) 32 (1980): 160–50.
- TANAKA Yūko 田中優子: *Edo wa nettowāku* 江戸はネットワーク (Edo Japan Worked Through Networks), Heibon Sha 2008 (Heibon Sha raiburari 633).
- TANIMURA Ichitarō 谷村一太郎 (ed.): *Seiryō ihen shū* 青陵遺編集 (Collection of Seiryō’s Posthumous Writings), Kokutai Shuppan Sha 1935a.
- (ed.): *Inyō dan, fu Seiryō zassan* 陰陽談 附 青陵雜纂 (Talks about Yin and Yang, Addendum: Seiryō Collection), Nomura Shoten 1935b.
- TO Chō 杜澗: *To Shi Chō koga den* 杜氏澗古画伝 (Mr. To Chō’s Album of Old Paintings), Edo period woodblock print edition (Frankfurt University).

- TOKUMORI Makoto 徳盛誠: *Kaiho Seiryō. Edo no jiyū o ikita jusha* 海保青陵 江戸の自由を生きた儒者 (Kaiho Seiryō. The Confucian Who Lived Edo's Freedom), Asahi Shinbun Shuppan 2013.
- TOSA Mitsuoki 土佐光起: *Honchō gahō taiden* 本朝画法大伝 (Great Transmission of Rules of Painting in this Country), manuscript of 1822. <https://kotenseki.nijl.ac.jp/biblio/100269795/viewer>.
- TURNER, Matthew: "Classical Chinese Landscape Painting and the Asthetic Appreciation of Nature", *The Journal of Aesthetic Education* 43.1 (2009): 107–21.
- UEDA, Makoto: *Literary and Art Theories in Japan*, Cleveland: Press of Western Reserve University 1967.
- WALEY, Arthur: *The Way and Its Power. A Study of the Tao Tê Ching and Its Place in Chinese Thought*, New York: Grove Press 1958 (¹1934).
- WATANABE Hiroshi 渡辺浩: *Nihon seiji shisō shi. Jūshichi – jūkyū seiki* 日本政治思想史 十七・十九世紀 (A History of Japanese Political Thought. 17th to 19th Century), Tōkyō Daigaku Shuppan Kai 2010.
- WILHELM, Richard: *Laotse. Tao Te King. Das Buch des Alten vom Sinn und Leben*, Jena: Diederichs 1911.
- YAGI Kiyoharu 八木清治: "Kaiho Seiryō to 'Rōshi'. 'Rōshi kokuji kai' o megutte 海保青陵と『老子』. 『老子国字解』をめぐって (Kaiho Seiryō and the Old Master. Concerning the Explanation of the *Old Master in Japanese Characters/Words*), *Nihon shisō shi gaku* 日本思想史学 (Studies in the Intellectual History of Japan) 12 (1980): 45–57.
- : *Tabi to kōyū no Edo shisō* 旅と交遊の江戸思想 (The Importance of Travel and Acquaintances for Edo Period Thought), Karin Shobō 2006.
- : "Kansei ki no Kaiho Seiryō. Sono bunjin teki katsudō" 寛政期の海保青陵. その文人的活動 (Kaiho Seiryō during the Kansei Era. His Literati Activities), *Nenpō Nihon shisō shi* 年報日本史 (Annual Bulletin of the Intellectual History of Japan) 17 (2018.3): 75–88.
- YOSHIDA Toshizumi 吉田俊純: *Nihon kinsei keizai shisō shi kenkyū* 日本近世経済思想史研究 (A Study of Economical Thought in Early Modern Japan), Akashi Shoten 2018.
- YOSHIKAWA Kōjirō 吉川幸次郎: "Bunjin no hassei. Gei San, Ko Ei, Kō Mei" 文人の発生. 倪瓚・顧瑛・高明 (Origins of the Literati. Ni Zan, Gu Ying, Gao Ming), YOSHIKAWA: *Gen Min shi gaisetsu* 元明詩概説 (An Outline of Yuan and Ming Poetry), Iwanami Shoten 1963 (Chūgoku shijin senshū ni shū 中国詩人選集二集 / Selection of Chinese Poets, 2nd Collection).
- : *Five Hundred Years of Chinese Poetry, 1150–1650. The Chin, Yuan, and Ming Dynasties*, translated with preface by John Timothy WIXTED, afterword by William S. ATWELL, Princeton: Pinceton University Press: 1989.

Ōta Yōko's Literary Dilemma Who Cares about the Atomic Bomb in Times of Peace?

Stephan Köhn, Cologne

1 Initial Considerations

The two cities of Hiroshima and Nagasaki, devastated by the world's first nuclear bombs, have long since become symbols of a new nuclear threat humankind has been confronted with since their first use in August 1945. Whereas outside Japan, Hiroshima or Nagasaki are generally remembered as symbols of absolute nuclear devastation, inside Japan, both cities are remembered as symbols of world peace that had to be preserved by mankind as a lesson learned from the devastations caused by the atomic bomb. Until today, countless visitors from all over the world have come to Hiroshima or Nagasaki to pay a visit to well-known memorial sites such as the Peace Park, the Hiroshima Peace Memorial Museum, the Nagasaki Peace and Atomic Bomb Museum, the Peace Statue or the Atomic Bomb Dome, a designated World Heritage Site since 1996, to name only a few. Most Japanese first visit Hiroshima or Nagasaki during their school days, as a school excursion to one of these two cities is an integral part of the concept of "peace education" 平和教育 (*heiwa kyōiku*). This concept has been implemented nationwide in most junior and senior high school curriculums since the 1970s. Besides the more or less standardized sightseeing program for the most famous memorial sites, meeting survivors of the atomic bomb and listening to their testimonies is given special importance during these excursions, as passing on memories of the atomic bombings and their aftermath to future generations is considered pivotal in peace education to preserve peace. Encounters between students and survivors have become more and more important over the last years, as knowledge of and interest in the past has been gradually decreasing. Sharing a personal experience of the atomic bomb

with an unaffected third person has nowadays become quite a challenge for both survivors and students.¹

Today, there is no doubt about the value of all kinds of first-hand experiences of the atomic bombings of Hiroshima and Nagasaki in August 1945. Obtaining, archiving and disseminating all these first-hand experiences has become important in recent years, especially as there are fewer and fewer survivors still alive. However, society's interest in eyewitness accounts of the atomic bombings and their aftermath had not always been as strong as it seems to be nowadays. On the contrary: In the first decade after the war, Hiroshima and Nagasaki, the very two cities devastated by the atomic bombs, did almost everything to shrug off their tragic legacy as part of a remote past and to reinvent themselves as modern cities of peace (Hiroshima) and culture (Nagasaki). This is impressively shown by the respective reconstruction laws, the “Hiroshima Peace Memorial City Construction Law” 広島平和記念都市法 (*Hiroshima heiwa kinen toshi kensetsu hō*) and the “Nagasaki International Cultural City Construction Law” 長崎国際文化都市建設法 (*Nagasaki kokusai bunka toshi kensetsu hō*), both established in 1949.² As a result, remembering and writing or telling about one's own

-
- 1 See, for example, MORITA Toshio 森田俊男: “Hiroshima, Nagasaki wo tazuneru koto no igi” ヒロシマ・ナガサキをたずねることの意義 (The Significance of Visiting Hiroshima and Nagasaki), *Heiwa kyōiku* 平和教育 (Peace Education) 31 (1988): 8–13. However, as the increasing age of atomic bomb survivors has become a serious problem in recent times, students visiting Hiroshima and Nagasaki on their school excursions often meet with so-called “storytellers” 語り部 (*kataribe*) who are thoroughly trained in the ‘correct’ tradition of survivors’ first-hand experiences, so that they may pass on these testimonies to the next generation. See FUKAYA Naohiro 深谷直弘: *Genbaku no kioku wo keishō suru jissen* 原爆の記憶を継承する実践 (The Practice of Inheriting Memories of the Atomic Bomb), Shin'yō Sha 新曜社 2018: 129–84.
 - 2 Shortly after the war, the devastation of Hiroshima and Nagasaki was generally not considered to be any different from the devastation of other cities like Tokyo or Osaka, due to a lack of reliable information at that time. Therefore, in order to obtain national funding for a systematic reconstruction of the city, the establishment of these two laws was crucial to underline the cities’ special financial need in contrast to other cities. However, it was symptomatic of the rivalry that existed between the two cities in the first post-war years, that Hiroshima single-handedly made the first step by introducing a bill as a “Peace Memorial City” to the government. Nagasaki, literally left in the lurch, now had to emphasize the historical role as an “International Cultural City” for its own bill, introduced to the government shortly after, to obtain national funding. For further details, see FUKUMA Yoshiaki 福間良明: *Shōdo no kioku: Okinawa, Hiroshima, Nagasaki ni utsuru sengo* 焦土の記憶 沖縄・広島・長崎に映る戦後 (Memory of a Scorched Earth. Post-war as Seen in Okinawa, Hiroshima, and Nagasaki), Shin'yō Sha 2011: 244–46, and SATŌ Masumi 佐藤真澄: *Hiroshima wo nokosu. Heiwa kinen shiryōkan wo tsukutta hito – Nagasaki Shōgo* ヒロシマをのこす 平和記念資料館をつくった人・長岡省吾 (Saving

personal experience of the atomic bombing was anything but an easy task for survivors – despite the psychological pain that many of them had to suffer in their daily life being haunted by the traumatic events of August 1945.

In this context, the case of author Ōta Yōko 大田洋子 (1929–63), whose works are hard to find in Japanese bookstores nowadays³, must be considered a prime example for the difficulties a survivor had to face when making the decision to provide personal accounts of the atomic bombing of Hiroshima on August 6, 1945. She did so in public, right in the first years after the war – and in the notoriously conservative field of literature, no less. In contrast to John Whittier Treat, who paved the way for further research on Ōta Yōko with his insightful literary analysis⁴, this paper will rather attempt to contextualize Ōta Yōko and her writing historically, paying particular attention to the different dynamics that characterized the first decade of post-war Japanese history. In his well-cited eponymous study, Etō Jun speaks of a “sealed space for verbal utterances” (*tozasareta gengo kūkan*) in post-war Japan due to rigid censorship policy under Allied Occupation.⁵ It was this “sealed space” that was responsible for the apparent distortion of historical awareness in post-war Japan, as historical accounts of the war were more often than not confiscated before they could be published. But, at least in the case of atomic bomb survivors such as Ōta Yōko, this approach only tells half of the story. Even after the end of Allied censorship in October 1949, writing about one's personal experiences of the atomic bombings continued to be a controversial issue for many authors, at least insofar as this

Hiroshima. Nagaoka Shōgo, the Man who Built the Peace Memorial Museum), Chōbun Sha 汐文社 2018: 106–07.

- 3 Despite the high esteem Ōta Yōko enjoyed among some of her contemporary critics, like Tanabe Kōichirō 田邊耕一郎, who in 1954 praised her work as the best written account on the atomic bomb hitherto, her work was generally not included in the regular paperback series 文庫本 (*bunkobon*) of Japan's big publishing houses – an exception is a single volume in *Kōdan Sha bungei bunko* 講談社文芸文庫 (Kōdansha's literary library), published 1995 – as it is, for example, the case with Hayashi Kyōko 林京子 (1930–2017), who wrote about the atomic bombing of Nagasaki. The process of deliberate inclusion in or exclusion from a paperback series is vital for the accessibility and, by that, visibility of an author's work. See TANABE Kōichirō: “Genbaku no bungaku” 原爆の文学 (Literature about the Atomic Bombing), *Bungaku* 文学 (Literature) 22.11 (1954): 85–93; at 93.
- 4 See John Whittier TREAT: *Writing Ground Zero. Japanese Literature and the Atomic Bomb*, Chicago, London: University of Chicago Press 1995: 199–226.
- 5 See ETŌ Jun 江藤淳: *Tozasareta gengo kūkan* 閉ざされた言語空間 (The Sealed Space for Verbal Utterances) (Bunshun bunko 文春文庫), *Bungei Shunjū* 文藝春秋 1994: 347–66.

experience seemed to contradict the new national narrative of victimhood during the war as it became apparent in school textbooks in the mid-1950s.⁶

This paper will be based on Kawaguchi Takayuki's idea that literary accounts of the atomic bombings constitute a discursive field which contains a number of competing and/or contradictory discourses.⁷ It will show how and why Ōta Yōko's literary accounts, which even were used as teaching materials in the junior high school text book "Democracy and Cheerful Life" (*Minshu shugi to akarui seikatsu*), published in two volumes in 1952⁸, eventually became both unwanted and contested memories for most of her contemporaries. For that purpose, and following a short introduction of the author, I will first depict fundamental narrative strategies in Ōta Yōko's recollections of August 6. A close reading of Ōta Yōko's early account(s) on the atomic bombing will illustrate the stylistic devices the author adopted to recreate the atomic bombing and the aftermath for her readers. The analysis will show that Ōta's literature oscillated between writing about a trauma, that is writing about the atomic bombing as a historical event, and writing trauma, that is writing about the personal experiences of this event.⁹ It was exactly this ambivalence of adopting different stances within her texts that became the bone of contention in contemporary critiques. In a second step, I will illustrate the historical context Ōta Yōko's writing on August 6 was confronted with. Particular attention will be drawn to Hiroshima's transfor-

6 In contrast to many other kind of "war experiences" 戦争体験 (*sensō taiken*), survivors' testimonies 証言 (*shōgen*) of August 1945 are highly contested memories, as talking about the events of August 1945 also means to ask why these events happened in the first place. By that, Japan's role as the aggressor during the Fifteen Years War, which has widely become marginalized in the national historical discourse, comes back into the focus of consideration. On the general reception of "war experiences" in the first post-war decade, see FUKUMA Yoshiaki: 'Sensō taiken' no sengo shi 「戦争体験」の戦後史 (Post-war History of "War Experiences") (Chūkō shinsho 中公新書 1990), Chūō Kōron Shinsha 中央公論新社 2009: 11–24.

7 See KAWAGUCHI Takayuki 川口隆行: *Zōho ban: Genbaku bungaku to iu puroburematīku* 増補版原爆文学という問題領域 (Enlarged Edition: The *Problematique* of Atomic Bomb Literature), Fukuoka: Sōgen Sha 創言社 2011: 47.

8 See OKADA Yuzuru 岡田謙 et. al.: *Minshu shugi to akarui seikatsu* 民主主義と明るい生活 (Democracy and Cheerful Life), vol 2, Chūkyō Shuppan 中教出版 1952: 206–10.

9 According to Dominick LaCapra, writing about trauma is an aspect of historiography. By attempting to reconstruct the past as objectively as possible, the author becomes a kind of chronicler of the event. Writing trauma, in turn, is a process of dealing with the past, a kind of emotional reencounter with the traumatic events related to this very past. See Dominick LACAPRA: *Writing History, Writing Trauma* (Parallax Re-Visions of Culture and Society). Baltimore: Johns Hopkins University Press 2014: 186.

mation into a new center of peace shortly after the war, since through this conversion, the former Hiroshima of August 6 irreversibly became a sealed space in Japanese history – with dire consequences for its survivors and chroniclers, as Ōta Yōko had to experience first-hand. In a third step, I will reflect on the reasons for Ōta Yōko's marginalization as both a writer and an eyewitness of August 6. The analysis will show that Ōta's works carried with themselves the impossibility of writing about August 6, as due to the reorientation of the literary establishment and the national commemoration of August 6, atomic bomb survivors and their testimonies became more or less useless for society. As a result, authors like Ōta Yōko became unwanted voices from the past, with memories no one wants to share anymore. Finally, a short concluding remark will round off my paper.

2 *Chronicler of the Bomb*

Ōta Yōko (formerly Fukuda Hatsuko 福田初子) was born in 1903 in the district of Yamagata, Hiroshima prefecture. She began her literary career with her novel “The Blessed Virgin in the Twilight” 聖母のいる黄昏 (*Seibo no iru tasogare*), published in the journal “Women's Literature” 女人芸術 (*Nyonin geijutsu*) in 1929, followed by “On Distant Shores” 流離の岸 (*Ryūri no kishi*, 1939), “Land of Cherry Blossoms” 桜の国 (*Sakura no kuni*, 1940), and several other novels.¹⁰ There can be no doubt that Ōta Yōko's early work was still perfectly in line with nationalistic propaganda of that time, as her novels revealed a romanticized view of everyday life in Japan's new Asian colonies – a fact that would undermine her credibility as an eyewitness of the atomic bombing for many years to come.¹¹ However, August 6, 1945, marked a significant turning point in her literary work, and, above all, her attitude towards the Japanese government. Ōta Yōko, who had survived the bombing of Hiroshima in her sister's house in the city center, now devoted the rest of her literary life almost exclusively to tell about her personal experiences of the atomic bombings. Ōta's literary account of August 6, “City of Corpses” 屍の街 (*Shikabane no machi*), which, according to its

10 For detailed biographic and bibliographic information, see URANISHI Kazuhiko 浦西和彦: “Ōta Yōko nenpu” 大田洋子年譜 (Biographical Notes on Ōta Yōko), Ōta Yōko: *Ōta Yōko shū* 大田洋子集 (Ōta Yōko Collection) 4, San'ichi Shobō 三一書房 1982: 355–80, and Richard H. MINEAR (ed. / transl.): *Hiroshima. Three Witnesses*, Princeton et al.: Princeton University Press 1990: 117–42.

11 See ESASHI Akiko 江刺昭子: *Kusazue. Hyōden Ōta Yōko* 草繪 評伝大田洋子 (Rotten Grasses: A Critical Biography of Ōta Yōko), Ōtsuki Shoten 大月書店 1981: 37–39.

preface, had been sketched out between August and November 1945, could finally be published in 1948, albeit in a revised version.¹² In accordance with the Press Code issued by the Civil Censorship Detachment (CCD) of the Allied occupation force, from September 10, 1945 until October 31, 1949, all kinds of documents relating to the bomb and its aftermath were immediately confiscated or at least heavily censored before being released for print in a revised version. According to the Press Code, published on September 19, 1945, all kinds of (textual or pictorial) news about the atomic bombings, including information about the damages, survivors or fatalities, was considered a disturbance of public peace that could lead to criticism of and resentment towards the Allied Powers, and was therefore not to be disclosed to the public.¹³ This is why the full version of Ōta Yōko's "City of Corpses" had to wait until the end of Allied censorship to be finally published in 1950.

For the next years, Ōta Yōko published several novels and essays about Hiroshima. "Human Tatters" 人間襤褸 (*Ningen ranru*, 1951), "Half Human" 半人間 (*Han ningen*, 1954), and "Town and People in the Evening Calm" 夕風の街と人と (*Yūnagi no machi to hito to*, 1955) can be counted among her most important works of that period. However, writing about Hiroshima and the atomic bombing eventually turned out to be a double-edged sword for the author. In next to no time, Ōta Yōko was widely considered an "atomic bomb author" 原爆作家 (*genbaku sakka*) who was trying to capitalize on writing about the aftermath of the bomb.¹⁴ Even literary colleagues such as Eguchi Kan criticized her thematic narrowness:

Is it because Ōta Yōko [...] is publishing one work after the other? It looks as if the founder of atomic bomb literature has just run out of ideas. Ms. Ōta, perhaps you should better go back to Hiroshima one more time to get new and better ideas [for your writing].¹⁵

12 According to the preface of the 1950 edition; see ŌTA Yōko: "Shikabane no machi" 屍の街, ŌTA Yōko: *Nihon no genbaku bungaku* 日本の原爆文学 2 (Japanese Atomic Bomb Literature), Horupu Shuppan ほるぷ出版 1983: 12.

13 The Press Code is available on the website of Gordon W. Prange Collection, University of Maryland: <https://prangecollection.wordpress.com/2013/07/21/sample-ccd-documents> (last access on 2021/02/25).

14 KUROKO Kazuo 黒古一夫: *Genbaku wa bungaku ni dō egakarete kita ka* 原爆は文学にどう描かれてきたか (How was the Atomic Bomb Depicted in Literature?) (21-seiki no wakamono-tachi e 21世紀の若者たちへ 4), Hassaku Sha 八朔社 2005: 24–25.

15 EGUCHI Kan 江口渙: "Ōta Yōko ni kotaeru" 大田洋子に答える (In Response to Ōta Yōko), "Kaku sensō no kiki wo uttaeru bungaku sha no seimei" shomei sha 「核戦争の

In the second half of the 1950s, Ōta Yōko felt more and more misunderstood by both critics and readers thinking that she would only capitalize on her personal experiences by writing work after work about August 6 and the aftermath. Hence, she distanced herself from Japan's literary establishment of the post-war period.¹⁶ Ultimately, however, Ōta could not shed the unwanted image of an atomic bomb writer until her death in 1963. Today, Ōta Yōko is widely regarded as a pioneer in the field of Japanese atomic bomb literature, at least in some academic circles. But as most of her work is out of print, only very few modern readers are really familiar with her writings about August 6. In fact, being lost to oblivion is a fate shared by many who wrote about the atomic bombings.

Labelled as an atomic bomb writer, Ōta Yōko had the feeling of being stuck in a mental dilemma, as she stated in a short essay titled "Attitude as an Author" 作家の態度 (*Sakka no taido*) in 1952, in which she declares:

If only Hara Tamiki [1905–51] was still alive and could continue to write in his very special way [about the bomb]. Or if only Tōge Sankichi [1917–53] was in much better physical condition to write more poems [about his experiences]. Or if only the children of [Osada Arata's] "Children of the bomb" had grown up now [...] to write one long report after the other. What a great relief that would be. For me, it is very hard to accept the fact that I am obviously the only one who feels obliged to give accounts of everything. I alone am not able to write about all this. It is really a shame for Japan's literati to leave me alone with all this work to do.¹⁷

In this rather reproachful statement, which was in part a response to Eguchi Kan's above-cited criticism, Ōta Yōko did not only lament being left carrying the can for Japan's literati. She did also express her irritation and bewil-

危機を訴える文学者の声明」署名者 (eds.): *Nihon no genbaku bungaku* (Japanese Atomic Bomb Literature) 15, Horupu Shuppan 1983: 246. [first published in *Kindai bungaku* 近代文学, 1953].

16 As Robert Jay Lifton points out, even survivors themselves were highly suspicious of people, especially other survivors, who were "selling [their] name[s]", 'selling the bomb', 'selling Hiroshima', or seeking to become an 'A-bomb star'. The aspect of "making money from writing about the bomb", so Lifton, "evokes imagery of the dead [...], and this is the essence of [...] 'selling the bomb'". Robert Jay LIFTON: *Death in Life. The Survivors of Hiroshima* (A Pelican Book), Harmondsworth, Middlesex: Penguin Books 1971: 218–19.

17 ŌTA Yōko: "Sakka no taido" (Attitude as an Author), *Kindai bungaku* (Modern Literature) 7.7 (1952): 8.

derment that only seven years after the atomic bombings, novels glorifying the war were being published again, and that quite successfully.¹⁸

For authors like Ōta Yōko, writing about August 6 was a highly difficult and at the same time very controversial task. On the one hand, they felt personally obliged to give an authentic and accurate account of the events of August 6, as illustrated by the quote above. On the other hand, they had to translate their very personal experiences into a language that was commonly understood. This meant that they had to find ways of representing an un-representable experience, so that the readers would be able to connect these experiences with their own world of experience and to understand August 6 as part of a collectively shared history.

However, Hiroshima and Nagasaki, as human experiences unprecedented and beyond description, pose – analogous to the experiences of Holocaust survivors – an almost unsolvable problem for the writers, because even if one finds a way to verbally express one’s experiences, there is no guarantee that readers will really understand. With regard to Holocaust literature, Jessica Lang addresses the problem of ‘unreadability’, that is, the “textual quality or condition of inaccessibility—blankness, illegibility” or, in other words, the “textual silence”.¹⁹ According to Lang, it is not so much the things expressed, but the things not expressed in a written text which cause an immeasurable burden for both writers and readers, as this “blankness” or “illegibility” is more often than not the result of an unshared language or history.

The very same can be stated for atomic bomb literature. Especially in the first decade after the war, Ōta Yōko had to experience first-hand how difficult it was to share her recollections of August 6 with readers for whom these texts were in many ways ‘unreadable’, as the following paragraphs will illustrate.

3 A Survivor’s Dilemma or How to Recollect August 6, 1945

It was as early as August 30, 1945 that Ōta published her first account of the atomic bombing in the national newspaper *Asahi shinbun*, titled “An Unfathomable Deep Light” 海底のやうな光 (*Kaitei no yō na hikari*).²⁰ In this

18 Ibid.: 8.

19 Jessica LANG: *Textual Silence. Unreadability and the Holocaust*, New Brunswick, Camden, and Newark, New Jersey, and London: Rutgers University Press 2017: 3.

20 See *Asahi shinbun* 朝日新聞, 1945/08/30: 2 (morning edition).

short text, Ōta Yōko recollected her own experiences of the bombing, her escape from her younger sister's house in Hakushima kukenchō 白島九軒町, right in the center of Hiroshima, to the near riverbank, where she, her younger sister with her baby, and her mother took refuge from the fire for the next three days, and finally her flight from the devastated city of Hiroshima to her relatives, who lived in the countryside outside of Hiroshima. From the very beginning of her writing about the bomb and the aftermath, Ōta chose a rather personal mode of depiction when talking about her experiences during and after the bombing. For today's readership, who may have expected a highly pacifistic person behind the author, Ōta's feelings are somehow confusing, as she shows a rather nationalist orientation in some of her statements:

After the city of Hiroshima had disappeared in an instant and burned down completely, so that nothing remained left, I became warlike. I did not really appreciate the war before, but after that August 6, I thought that war must go on. I thought that we must not end this war.²¹

However, Ōta seemed to be no exception. According to Nagaoka Hiroyoshi, many early atomic bomb writers showed some nationalist sentiment in their writing – one which they had cultivated during the war and which discredited them as a reliable source for the events of August 6 in the eyes of more than just a few readers.²² And those who had not shown any nationalist sentiment during the war often became “warlike” afterwards, just as Ōta Yōko, because Japan's announcement of unconditional surrender on August 15, 1945 rendered their personal sacrifice ultimately senseless.²³

In November 1946, almost one year later, Ōta tried to publish a short novel titled “Riverbank” 河原 (*Kawara*) in the literary journal “Novel” 小説 (*Shōsetsu*).²⁴ But due to the newly imposed censorship, the complete issue was confiscated, and “Riverbank” remained unpublished until February 1948, when this short novel could finally be published in the same journal.

21 Ibid.: 2.

22 See NAGAOKA Hiroyoshi 長岡弘芳: “Genbaku bungaku to nashonarizumu” 原爆文学とナショナリズム (Atomic Bomb Literature and Nationalism), *Kikan: Shakai kagaku* 季刊社会科学 (Social Science Quarterly) 14 (1968): 35–47; at 36–37.

23 See ITŌ Sō 伊藤壯: “Ningen wa genbaku to dō tatakatta ka” 人間は原爆とどうたたかったか (How Did Mankind Fight Against the Atomic Bomb), *Heiwa kyōiku* (Peace Education) 39 (1990): 22–30; at 25.

24 The confiscated text belongs to the aforementioned Gordon W. Prange Collection. The text is available on Microfilm at the National Diet Library, Tokyo.

In the confiscated version from 1946, Ōta described three atomic bomb victims' struggles for survival: Atsushi, his wife Koyuki, and their rather mysterious neighbor Katori, who lost his wife a few of days after the bombing on August 6. Katori explains the circumstances of her death in a rather matter-of-fact sort of way: "The evening she died, she suddenly began to guffaw while she was spitting blood and died."²⁵ All three characters spend their days and nights in an overwhelming feeling of sadness and despair, sleeping in provisional huts they built at the riverbank. Ōta's depiction centers around the aftermath of the bomb, which destroyed the life of Atsushi and Koyuki, formerly wealthy mercers with a shop in the heart of the city and a summer house on the outskirts of Hiroshima, and who have now ended up as beggars living at the riverbank. Without explicitly mentioning 'radiation' in her text, the obvious changes in her protagonist's physical condition speak for themselves. The keloids that have disfigured Koyuki right from the beginning of the novel begin to disappear over the course of time. But Atsushi, who apparently didn't suffer any visible injuries from the bomb apart from some tiny little red spots on his scalp, begins to show first symptoms of what will later be known as radiation sickness. After Atsushi dies tragically in a former air-raid shelter while trying to find shelter for them during a storm, Koyuki quickly begins a new life with Katori, who – as Koyuki will find out later – makes a living with dealings on the black market. Ultimately, both of them accept Atsushi's sudden death as an inevitable effect of the bomb, as Katori explains to a guilt-ridden Koyuki: "In the end, it makes no difference whether he died due to the collapse of the air-raid shelter or due to the mysterious symptoms [of the bomb]. Ultimately, it was his destiny to die."²⁶ The whole narration is overshadowed by the survivors' permanent fear for their lives, a fear of succumbing to a yet unknown disease caused by the bomb.²⁷ Although neither atomic bomb nor radiation are explicitly mentioned in the text, they are almost omnipresent as a kind of common knowledge of August 6, one that Ōta Yōko shared at least with some of her readership from the destroyed cities of Hiroshima and Nagasaki.

25 ŌTA Yōko: "Kawara" 河原 (Riverbank), *Shōsetsu* (Novel) 1.1 (1946): 43.

26 Ibid.: 60.

27 At a very early stage of the narration, Atsushi mentions to Koyuki that he probably will die in the very near future, even though he has only suffered very small direct injuries from the bomb – a theme that will become central in Ōta's later work "City of Corpses"; see *ibid.*: 44.

Ōta's "Riverbank" can be considered a prime example for the arbitrary nature of official censorship in Japan. Although the story is not very explicit, the mere fact that it mentions the health effects of radiation, the mysterious deaths of uninjured people and rampant black-market activities would have been reason enough to censor it as 'incitement to unrest'. As a comparison with the versions from 1946 and 1948 reveals²⁸, nothing was changed in Ōta's text when it was finally published – including the title illustration. Allied censorship was conducted by Americans, foreigners with a sufficient proficiency in Japanese (e. g. from the former Japanese colonies), and, above all, the Japanese themselves. And the native Japanese who were responsible for the first screening of the manuscripts were even more strict than their American supervisors, as Jay Rubin has already pointed out.²⁹

In her next work, "City of Corpses", Ōta returned to a more autobiographic way of writing about the bomb. As mentioned before, she had already demonstrated this particular style in her short account "An Unfathomable Deep Light", published in the *Asahi shinbun* in August 1945.³⁰ But due

28 Ōta's "Riverbank" was published in *Shōsetsu* 2.2 (1948). The fact that the text could finally be published in its original version leads to two possible explanations. First, not Ōta's text but another text of the volume was considered to be in violation of the Press Code, so the entire 1946 number was confiscated. Second, due to a change of censorship practice from pre-production to post-production censorship at the end of 1947, problematic texts could now easier pass censors' control, so the 1948 version could be published unrevised. See HORIBA Kiyoko 堀場清子: "Kinjirareta genbaku taiken <shō>" 禁じられた原爆体験<抄> (Forbidden Experiences of the Atomic Bomb <Extract>), *Nihon genbaku ron taikai* 日本原爆論大系 (Compendium of Japanese Treatises on the Atomic Bomb) 1, Nihon Toshō Sentā 日本図書センター 1999: 423–54; at 428–30.

29 See Jay RUBIN: "From Wholesomeness to Decadence: The Censorship of Literature under the Allied Occupation", *Journal of Japanese Studies* 11.1 (1985): 71–103; at 97–100.

30 According to Fukagawa Munetoshi, even Ōta Yōko's earliest account "An Unfathomable Deep Light" was censored. However, an uncensored version under the title "Exposed to the Atomic Bomb" 原子爆弾を浴びて (*Genshi bakudan wo abite*) was published one day later, on August 31, 1945, in the Ōsaka edition of the *Asahi shinbun*. Ōta's account is a striking example for the fact that even before the CCD was founded by the Allied Powers in September 1945, censorship was already exercised in Japan, as the Japanese government did almost everything to suppress any information about the atomic bombs following their use on Hiroshima and Nagasaki. Unfortunately, the account "Exposed to the Atomic Bomb" could not be verified for comparison yet. See FUKAGAWA Munetoshi 深川宗俊: "Genbaku wo atsukatta sakuhin (nenpu)" 原爆をあつかった作品 (年譜) (Works Dealing with the Atomic Bombings (Bibliographic Notes)), *Minshu bungaku* 民主文学 (Democratic Literature) 69 (1971): 137–45; at 139, and TAKAKUWA Kōkichi 高桑幸吉: *Makkāsā no shinbun ken'etsu* マッカーサーの新聞検閲 (Censorship of Newspapers under MacArthur), Yomiuri Shinbun Sha 読売新聞社 1984: 35–42.

to censorship, only a cut version of her new work could be published by Chūō Kōron Sha 中央公論社 (Tokyo) in November 1948.³¹ In May 1950, almost half a year after the CCD was closed in October 1949, Ōta's "City of Corpses" could finally be printed by Tōga Shobō 冬芽書房 (Tokyo) in an uncensored edition.³² In the preface to the new edition, the author describes her difficulties when writing about Hiroshima:

During these five years, my only thought was to rearrange [my former manuscript of] "City of Corpses" in a more objective way and to rewrite it completely, after I had regained my mental and physical health, so that it becomes a more coherent and comprehensible piece of writing for my readers. [...] However, new ways of depiction and new kinds of expression that would have been necessary for that purpose could not be found so easily inside the mind of an already established author like me. I had neither seen something like hell, nor did I believe in any infernal scenario Buddhism teaches us about. People had lost their imaginative power for finding new expressions, so they had no other choice but to speak of hell or scenarios of hell all the time. [...] But, without the creation of a new vocabulary, it will become absolutely impossible to tell the truth [about August 6].³³

Ōta Yōko's attempt to objectify her personal – and by that 'subjective' – experiences is the main reason for the inevitably incoherent character of the entire text. The process of reading "City of Corpses" is heavily affected by the usage of very different kind of texts assembled in this work, because fictional and non-fictional parts impede the flow of the narrative and make it

31 The removal of "Apathetic faces" 無欲顔貌 (*Muyoku ganbō*), a chapter that contains a lot of information and many quotes from renowned scientists and well-known newspaper articles of that time, is undoubtedly the most obvious effect of 'censorship'. However, it is noteworthy here that the chapter was not deleted by the censors, but removed from the manuscript before filing in for approval by Ōta's own publisher. Apparently, Chūō Kōron Sha feared possible consequences from the CCD if Ōta's manuscript was classified as being "incitement to unrest". For a detailed comparison of the two versions of this text, see NAGAOKA Hiroyoshi 長岡弘芳: *Genbaku bunken wo yomu* 原爆文献を読む (Reading Documents on the Atomic Bomb), San'ichi Shobō 1982: 241–67. Ōta, who was even interrogated personally by American soldiers after sending the manuscript of "City of corpses" to the publisher Chūō Kōron Sha in 1948, describes her own experience with censorship in her short novel "On Top of the Hill" 山上 (*Sanjō*, 1953).

32 Interestingly, Ōta Yōko published another account titled "August 6, 8.15" 八月六日 8時15分 (*Hachigatsu muika hachiji jūgofun*) in 1949. In this account, she used her well established frame narrative of her escape from the city, and already integrated parts of "Apathetic faces", the chapter excluded from the publication of "City of Corpses" in 1948. See ŌTA Yōko: "Hachigatsu muika hachiji jūgofun", *Kaizō* 改造 (Reconstruction) 30.8 (1949): 42–49.

33 ŌTA 1983: 13.

difficult for readers to empathize with one of the protagonists. Ōta's "City of Corpses" is less a 'documentary' 記録 (*kiroku*) about the events of August 6 than a 'testimony' 証言 (*shōgen*) of a traumatic experience the author had suffered herself. In contrast to the majority of atomic bomb survivors that had given rather amateurish 'testimonies' about August 1945, Ōta Yōko wrote about her experiences as a professional writer right from the beginning. However, Ōta's self-awareness as a professional writer who gives testimony about the bomb is omnipresent in both her writing and her reflections about her writing: "I do not really feel comfortable when I am writing about the atomic bomb. When writing a novel, an author can hide himself [behind his characters], but when writing about the bomb, there is no place to hide."³⁴

In "City of Corpses", Ōta used a narrative double perspective, which is quite common for testimonial literature such as, for example, Holocaust literature. One anonymous, intradiegetic first-person narrator depicts all her experiences from August until November 1945, while an extradiegetic first-person narrator provides supplementary explanation and comments critical for the reader's understanding from a significantly later point in time. Both first-person narrators can be equated with the author, Ōta Yōko, who used this double perspective to render her narrator's depiction more reliable, more trustful. As "City of Corpses" is primarily an autobiographic 'novel' about the events of August 6, 1945, the "question of truth" which, according to Cathy Caruth, arises with the reader when eyewitnesses who "carry an impossible history within them" give testimony, was also a problem Ōta Yōko had to face.³⁵ Ōta as an eyewitness knew the unspeakable 'truth' about August 6, but at the same time, she had to ensure that her readers, too, would know that she really knew this 'truth' by choosing a narrator's double perspective. As John Whittier Treat appropriately remarks, "[t]he lack of distance between narrator and author suggests that we are to trust that narrator to be reliable, but in fact we have no other choice."³⁶

The frame narration begins in September 1945, in the village of Kujima (rural Hiroshima prefecture), where the 41-year old "I" finally finds refuge. Soon, "I" becomes aware that she is surrounded by quite a few disfigured

34 ŌTA Yōko: "Ikinokori no shinri" 生き残りの心理 (Psychology of Surviving), ŌTA Yōko: *Ōta Yōko shū* (Ōta Yōko Collection) 2, Nihon Tosho Sentā 1982: 313–20; at 317–18.

35 See Cathy CARUTH: "Introduction", Cathy CARUTH (ed.): *Trauma. Explorations in Memory*, Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press 1995: 3–12; at 5.

36 TREAT 1995: 211.

people in this village, people whose horrible appearance she describes as follows: “The skin all over the body, which already had looked like that of a person in the last stages of tuberculosis, began to change to an even more hopeless, opaque color, like that of a roasted eggplant.”³⁷ Here, outside the destroyed city of Hiroshima, she finally recalls the events of August 6 in form of an embedded narration. At the end of July, the intradiegetic “I” has left Tokyo due to air raids and food shortages and returns to her hometown Hiroshima to live in the district of Hakushima kuken chō together with her younger sister, her new-born niece and her mother. When the bomb explodes, all of them miraculously remain relatively unhurt and manage to escape from the fire that breaks out all over the city, reaching a riverbank which quickly becomes crowded with injured people. The riverbank (*kawara*) – already a central setting in the eponymous short novel from 1946, mentioned above – becomes a temporary shelter for three days and, at the same time, an epitome for the destruction of an entire city.

In contrast to other works on August 6, such as “Black rain” 黒い雨 (*Kuroi ame*, 1966) by Ibuse Masuji 井伏鱒二 (1898–1993) or “Barfoot Gen” はだしのゲン (*Hadashi no Gen*, 1973–87) by Nakazawa Keiji 中沢啓治 (1939–2012), Ōta Yōko did not guide her readership through the devastated city of Hiroshima to illustrate the extent of destruction. Instead, she led her readers directly to the riverbank to share with them the multifaceted despair and fear of the survivors. Talking to other people arriving at the riverbank, the intradiegetic “I” finally realizes that not only her district has been reduced to rubble and ash, but the entire city of Hiroshima. The sight of many victims deformed beyond recognition leaves no doubt that both the city and its inhabitants must have been struck by something new and horrendous:

There was no sign of fire far and wide, so where did they get all their heavy burns? [...] All of them were burned in exactly the same way, as if someone making rice crackers had roasted them all on an iron cooking grid. Normal burns have red or white parts, but their burns were all ashen. Their skin seemed more broiled than roasted, ash-colored skin hanging down from the flesh, like a peel pared from a roasted potato.³⁸

Ōta Yōko’s characters seem somewhat emotionally detached from the incidents occurring around them. Due to the rather matter-of-fact sort of tone,

37 ŌTA 1983: 20.

38 Ibid.: 46.

their 'conversations' with other victims of the bomb somehow resemble the interviews that newspaper reporters usually conduct with survivors of a disaster. In "City of Corpses", these 'conversations' are primarily a way of presenting the reader, who at that time was often completely unaware of the atomic bombing and its aftermath, with allegedly objective pieces of information – not a means of showing empathy with the survivors. All characters remain strangely anonymous, representing rather a social group than a particular individual. Examples for this include "the student", who was mobilized to work in an armament factory, or "the soldier", who was ordered to help in hospitals and other social institutions in the city – something they have in common with many others. Moreover, these complementary characters remain, above all, strangely 'mute' during the entire text. The characters need mediation through the intradiegetic "I" to talk about their experiences. Ōta did not resort to other people's experiences to give a multi-voiced account on the events of August 6. Quite the contrary, these experiences were only used to reinforce the narrator's authority as a reliable and credible chronicler of the catastrophe.

Within three days, the riverbank, formerly a refuge for survivors, has transformed into a kind of graveyard for most of them. Ultimately, the intradiegetic "I" has no choice but to leave the riverbank with her family. She explains her decision to the reader as follows:

It goes without saying that I was afraid of an outbreak of infectious diseases and a possible launch of further air raids. But actually, I also felt a different, even more fundamental horror, because I did not want my soul suffering further mental and emotional damage by the dismal view of this city of corpses lying before my eyes than it had already been the case. [...] If I had to watch this putrefying city for a long time over and over again, my heart might become further eroded, and my soul might get completely ruined.³⁹

For the reader, the full extent of the city's devastation is reduced to a symbolic level. The burning freight train that the protagonists see from the riverbank, which ends up as a deformed metal skeleton in a sea of flames, symbolizes the downfall of the modern industrial and military Hiroshima, and the ruined castle of Hiroshima, the former landmark of the city, epitomizes the irreversible loss of age-old history. Train and castle function as metonymies thoroughly selected by the author to illustrate the very different

39 Ibid.: 63.

aspects of destruction that exceeded human imagination. Hiroshima has turned into a city without a past and without a future.

Rather than portraying the destruction of the city in detail, Ōta Yōko deliberately focused on the human element of this catastrophe. Hence, the “City of Corpses” becomes, in a very literal sense, a book of corpses, as the whole city is overflowing with dead bodies. Wherever “I” goes, she is confronted with dead bodies: in her neighborhood, at the riverbank, on her way through the city, at the bus stop or at the train station. Virtually everyone around “I” seems to be doomed to die from the effects of the bomb, in both the intradiegetic world and the frame narration. In her “City of Corpses”, Ōta Yōko gave testimony of an unconceivable human tragedy that happened in Hiroshima, a tragedy that has not failed to leave its mark on the psyche of her alter ego “I”. Despite the nightmarish scenery “I” finds herself walking through, her description is rather unemotional:

Our way, which actually did not really look like a way any longer, was virtually obstructed by all the dead bodies. As almost all of them were burned, they must have turned into these foul-smelling bodies whilst still alive. The corpses, half-decayed, exuded an acidic odor, as if coming directly from a crematorium.⁴⁰

At the end of the day, the protagonists manage to escape to Kujima by bus and train. While mother and sister head further for Nōmishima to stay with their relatives, “I” remains in Kujima. At this point, the embedded narrative returns to the frame narration from the opening of “City of Corpses”, in September 1945. Although “I” is quickly recovering from her physical and psychological injuries, she lives in permanent fear of dying the same mysterious and unpredictable death as many other survivors with no or only a few apparent injuries. In November 1945, the confidence that “I” really has survived the bomb grows day by day:

Over the last three months, I have seen the shadow of an unfathomable death again and again, but now that death is receding from me more and more. Once or twice a day, I unfold four or five unreal-looking scenes before my inner eye. But these scenes were no longer pictures of the city’s massive devastation.⁴¹

40 Ibid.: 77.

41 Ibid.: 116–17.

Ōta Yōko's "City of Corpses" somehow epitomizes the struggle of early atomic bomb writers to find an appropriate way of passing on personal memories of August 6. After choosing a more fictional style with her short novel "Riverbank", Ōta returned to a fairly documentary style with her "City of Corpses", one which she had already employed in her earliest written newspaper account "An Unfathomable Deep Light" in August 1945. However, in the case of "City of Corpses", this documentary style brought about another serious problem, namely the relationship between author and reader, as now, as John Whittier Treat put it, the issue was "how much to empower the non-victim reader to make any history of Hiroshima his own."⁴² Ōta Yōko, as could be seen so far, made it pretty hard for her readers to take part in her experience, to become what Dominick LaCapra calls a "second witness", a reader who experiences an event on a secondary level of perception by reading about it.⁴³ The reader is left outside Ōta's personal account; he is always aware that the author's experience will ultimately remain an inaccessible experience for him. In the chapter "Apathetic faces" (*Muyoku ganbō*), which had been removed from the 1948 edition of "City of Corpses", Ōta described a widespread syndrome of general apathy among many survivors of the atomic bombing, a syndrome Robert Jay Lifton describes more aptly as "psychic numbing", which describes a tendency amongst trauma victims to mentally withdraw from the world around them. However, one should keep in mind, that Ōta Yōko was not only an author who wrote about the atomic bombing and the survivors, but first and foremost a survivor who had suffered traumatic experiences, just like her intradiegetic characters. That is probably the primary reason, why Ōta deliberately "threaten[ed] the implicit contract that ordinarily links author and audiences in a mutual exchange of interested assurances", as John Whittier Treat states in his analysis.⁴⁴ In other words, the feeling of being excluded that arises while reading "City of Corpses" was less a question of willingness, but more a question of ability on behalf of the author to let a personal trauma experience become a commonly shared one.⁴⁵

42 TREAT 1995: 206.

43 See LACAPRA 2014: 70–71.

44 TREAT 1995: 207.

45 In his analysis of Ōta Yōko's short novel "On Top of the Hill" (*Sanjō*), Nakano Kazunori put forward the thesis that censorship had inhibited Ōta Yōko from writing about the bomb in the way she really wanted to. In his argumentation, Nakano refers to Ōta's short novel "A Page of Youth" 青春の頁 (*Seishun no pēji*), published 1947 in the magazine

4 *The Transformation of a City or How to Reconfigure August 6, 1945*

The revised version of Ōta Yōko's "City of Corpses" was published in a time of national rearticulation and reconstruction. The author had to face up to the fact that she was trying in vain to give testimony about something that was virtually erased from the historical consciousness of large parts of Japanese society at that time.⁴⁶ The Allied censorship, which was originally imposed to support Japan's reconstruction into a democratic state committed to the freedom of speech, was now filtering out undesirable reports and records as supposed disturbances of "public tranquility" via its Press Code. According to Etō Jun, censorship produced a climate in which it was nearly impossible to address so-called taboo topics.⁴⁷ Even after the CCD was closed in October 1949, this restrictive climate was perpetuated by the Japanese government. However, official censorship was not the only reason for this lack of historical awareness. As control of the media and censorship had been in practice since the early days of the Meiji period (1868–1912), publishers and authors reacted very sensitive to this new kind of oppression and adopted a strategy of "self-restraint" 自粛 (*jishuku*), that is self-imposed censorship, to avoid any trouble with the government. This form of anticipatory obedience became a widely practiced survival strategy in the publishing business during the following decades, so even after the war, many writers or publishers of atomic bomb accounts retained the established practice and often refrained from telling the unveiled truth about what really happened in August 1945. The result was truly fatal for historical con-

"New Camellia" 新椿 (*Nii Tsubaki*), which was partly censored due to its "disastrous scene[s]", to show the psychological pressure writers such as Ōta Yōko were permanently exposed to during the occupation. However, Ōta Yōko seemed to be fairly accustomed to coming into conflict with the Press Code, as the case of the aforementioned short novel "Riverbank" illustrated – or she would not have continued to write so many accounts about the bomb. It seems quite likely that it was less the Press Code as an exterior pressure that inhibited Ōta from expressing her 'truth' about August 6, but rather the interior pressure caused by the trauma she had suffered on that day. See NAKANO Kazuhiro 中野和典: "Shutai no yuragi – Ōta Yōko 'Sanjō' wo chūshin ni" 主体のゆらぎ 大田洋子「山上」を中心に (Fluctuating Subjects – with Focus on Ōta Yōko's 'On Top of the Hill'), *Genbaku bungaku kenkyū* 原爆文学研究 (Research on Atomic Bomb Literature) 9 (2010): 24–38; at 32–35.

46 It should be mentioned that the Japanese government also tried to impede the dissemination of information about the bombing even after the CCD was closed in October 1949; see YAMAMOTO Akihiro 山本昭宏: *Kaku enerugi gensetsu no sengo shi* 核エネルギー言説の戦後史 1945–1960 (Post-war History of the Discourse about Nuclear Energy), Kyōto: Jinbun Shoin 人文書院 2012: 76–82.

47 See ETŌ 1994: 212–43.

sciousness in Japan, as it fostered deliberate obfuscation of historical facts and contexts, and by that a distortion of collective memory. As objective information about the events of August 6, 1945 was either impeded in the process of its production or confiscated before it could be disseminated (and brought to the United States soon after), literary works, both prose and poetry, were of vital importance for the majority of readers from all over the country, serving as an alternative source of information about the bombings of Hiroshima and Nagasaki.⁴⁸ The effects of this climate of concealment on collective memory may be best illustrated by the case of renowned author Inoue Hisashi (1934–2010). In a round-table talk on atomic bomb literature with writer Hayashi Kyōko, he admitted that he had only learned about the real extent of the devastation of Hiroshima and Nagasaki in 1951 – six years after the bombings.⁴⁹

Interestingly, the criteria for considering something a serious “incitement to unrest”, one of the most common reasons for censoring either parts of a work or even for confiscating the entire work after printing, differed significantly. As far as can be reconstructed nowadays, censorship was most often the result of arbitrary decisions made by Americans, Japanese-speaking foreigners, and Japanese working for the detachment.⁵⁰ As Shigesawa Atsuko points out in her study on the impact of Allied censorship in Japan, this inevitably led to an attitude of “ignorance” 無知 (*muchi*) and “indifference” 無関心 (*mukan shin*) towards the bomb and its aftermath within the majority of Japanese society.⁵¹ However, one should keep in mind that information about the atomic bombing of Hiroshima was censored right from the beginning. In its earliest reports on the bombing of Hiroshima on August 8, 1945, the *Asahi shinbun* was obliged to use the vague expression “the enemy’s

48 See SHIGESAWA Atsuko 繁沢敦子: *Genbaku to ken'etsu. Amerikajin kishatachi ga mita Hiroshima, Nagasaki* 原爆と検閲 アメリカ人記者たちが見た広島・長崎 (Atomic Bomb and Censorship: Hiroshima and Nagasaki as Seen by American Journalists), Chūō Kōron Shinsha 2010: 136–74.

49 See INOUE Hisashi 井上ひさし et al.: “Genbaku bungaku to Okinawa bungaku” 原爆文学と沖縄文学 (Atomic Bomb Literature and Okinawa Literature), INOUE Hisashi, and KOMORI Yōichi 小森陽一 (eds.): *Zadan kai: Shōwa bungaku shi* 座談会 昭和文学史 (Round-Table Talk: The History of Literature from the Shōwa Period [1926–89]) 5, Shūei Sha 集英社 2004: 25.

50 According to HORIBA (1999: 429) more than 9000 persons were involved in the process of censoring. Most of the Japanese that worked for the CCD had already worked as censors for the Japanese government during wartime and were therefore used to rigid censoring practices.

51 See SHIGESAWA 2010: 199.

new type of bomb” 敵新型爆弾 (*teki shingata bakudan*)⁵², since no detailed information about this bombing was allowed to be published. In actual fact, the Japanese government already knew about the world’s first usage of an atomic bomb on August 7, 1945. Since an investigation team, including Japan’s leading nuclear scientist Nishina Yoshio 仁科芳雄, was immediately sent to Hiroshima, it soon became clear that the immense devastation of the city was caused by an atomic bomb. However, the government decided not to make this information public, as public’s support for continuing the war was at stake. Instead, the Imperial Headquarters 大本營 (*Dai hon’ei*) gave a press release about the bombing with the rather vague information “new type of bomb”.⁵³ Eventually, on August 11, after Harry S. Truman’s famous radio address to the American people on August 9, the true nature of the bomb was revealed to the Japanese public for the first time. Now the hitherto unknown term “atomic bomb” 原子爆弾 (*genshi bakudan*) was correctly used in press releases, but almost no one outside of Hiroshima or Nagasaki had the slightest idea of the extent of the devastation the two cities had suffered, and how it compared to conventional bombings of other cities all over Japan. Information was systematically withheld, first by the Japanese government itself, then by the Allied Powers.⁵⁴

For an atomic bomb writer like Ōta Yōko, general ignorance as a result of a strict information policy on the nuclear issue posed a severe problem. On the one hand, Ōta Yōko had to reconstruct the events of August 6 as a central, but due to different forms of censorship (official censorship, self-re-

52 See *Asahi shinbun*, 1945/08/08: 1 (morning edition). The earliest report in the *Yomiuri shinbun* was also published two days after the bombing, on August 8, titled: “B29 used a new type of bomb” B29 新型爆弾を使用 (*B29 shingata bakudan wo shiyō*); see *Yomiuri shinbun*, 1945/08/08: 1 (morning edition).

53 For further details, see SODEI Rinjirō 袖井林二郎: “Genbaku wa ika ni hōdō sareta ka” 原爆はいかに報道されたか (How the Atomic Bomb was Covered), GENBAKU TAIKEN WO TSUTAERU KAI 原爆体験を伝える会 (eds.): *Genbaku kara genpatsu made. Kaku seminā no kiroku* 原爆から原発まで 核セミナーの記録 (From Atomic Bomb to Nuclear Power Plant: Records of the Nuclear Seminar), Agune アグネ 1975: 266–76; at 269, and UBUKI Akira 宇吹暁: “Genbaku taiken to heiwa undō” 原爆体験と平和運動 (Experiences of the Atomic Bombing and Peace Movement), FUJIWARA Akira 藤原彰, and Imai Seiichi 今井清一 (eds.): *Jūgonen sensō shi* 十五年戦争史 (History of the Fifteen Years War) 4, Aoki Shoten 青木書店 1989: 129–64; at. 129–33.

54 According to Shibata Yūko, even Americans were unaware of the full extent of devastation, also due to the censorship practiced in America during the war; see SHIBATA Yūko 柴田優呼: “Hiroshima, Nagasaki”. *Hibaku shinwa wo kaitai suru* 「ヒロシマ・ナガサキ」被爆神話を解体する (Deconstructing the Myth of Exposure to Radiation in *Hiroshima and Nagasaki*), Sakuin Sha 作品社 2015: 119–78.

straint etc.) also unknown part of wartime history to make her accounts understandable for her readers. On the other hand, she had to reconfigure August 6 as a vital part of post-war history that had to be shared by the whole nation as part of its collective memory. The depiction of the many casualties Ōta saw on her way to the train station with “the eyes of a human being and of an author”⁵⁵ was a challenging task. As an author, she had to find adequate words and expressions to describe the singularity and enormity of the visible effects of the bomb on a human body, but without stereotyping or even simplifying her observations. Also, she had to raise awareness among her readers for the false sense of security of apparently uninjured bodies that, in fact, often were doomed to die several weeks later due to their exposure to high levels of radiation, as Ōta has already demonstrated in her short novel “Riverbank”.

When writing about the victims of the bomb in “City of Corpses”, Ōta could not help but speak vaguely of “disaster victims” 罹災者 (*risai sha*), in contrast to the more common “war victim” 戦災者 (*sensai sha*). However, as both terms were also used to refer to the victims of conventional air raids, Ōta's depiction of the effects of this “new type of bomb” on the human body remained more or less unconceivable to readers not familiar with Hiroshima's nuclear devastation. As Naono Akiko reveals in her 2015 study, the term *hibakusha* for individuals externally (被爆) and internally (被曝) affected by radiation only began to appear in Japanese newspapers in the early 1950s, and even then, the term was only sporadically mentioned. It was only after the Bikini Atoll hydrogen bomb test between March and May 1954, during which the crew of the Japanese fishing boat Lucky Dragon Nr. 5 第五福竜丸 (*Dai-go Fukuryūmaru*) was exposed to radioactive fallout, that the term *hibakusha* became more common. In public perception, Japan had yet again become a victim of a nuclear disaster. The crew of the Lucky Dragon became a metonymy for the whole nation, which now felt reinforced in its national myth of being the only nation in the world to be struck by an atom bomb 唯一被爆国 (*yuiitsu hibaku koku*).⁵⁶ Henceforth, the term *hibakusha*

55 ŌTA 1983: 60.

56 According to Iwadare Hiroshi, the widespread idea of Japan being the only nation in the world that had suffered from radiation caused by an atomic bomb can be traced back to an article published in *Asahi shinbun* as early as on March 17, 1954. The respective Japanese expressions *tada hitotsu* ただ一つ and *yuiitsu* 唯一, respectively, became crucial discourse markers in post-war Japan. See IWADARE Hiroshi 岩垂弘: “Hibaku mondai to hōdō” 被曝問題と報道 (The Problem of Exposure to Radiation and Journalism), *Nihon*

became common in the Japanese discourse on August 6 (and, of course, August 9) and a key concept in all subsequent atomic bomb writing.⁵⁷

Today, the term *hibakusha* incorporates very specific information and associations related to the various kinds of effects caused by the atomic bomb in a condensed form. For Ōta Yōko, whose work “City of Corpses” was published before the advent of the term *hibakusha* in the Japanese discourse, integrating statements and opinions of well-acknowledged specialists on that very topic was the method of choice to build bridges between her own and her reader’s experiences. With the chapter “Apathetic faces”, Ōta tried to provide at least a minimum of background information for her readers to understand her mode of representation for an experience that was actually unrepresentable. In this chapter, which, as mentioned before, was removed from the 1948 version, renowned scientists – such as the physician Dr. Fujisawa (Hiroshima Bunri University), the pathologist Prof. Tsuzuki (Tokyo University), or the internist Dr. Sawada (Kyushu University), whose names can be found in many articles of that time published in the *Asahi shinbun* or the *Yomiuri shinbun* – were cited as reliable sources of information to reveal the specific horror of the atomic bomb and the aftermath from a more “neutral” point of view:

The effects of the atomic bomb on the human body can be divided into three cases. In case one, [the victims] die instantly. In case two, they show symptoms of diarrhea, similar to patients with pseudo-dysentery, and die. In case three, they lie still in the rescue stations with only small superficial injuries, that is no skin burns, and die. Main symptoms of third case patients are gum bleeding, anemia, hair loss, and development of throat ulcers.⁵⁸

Ōta Yōko’s “City of Corpses” is a continuous balancing act, generalizing personal experiences and objectifying subjective impressions. More than thirty different, but all anonymous victims of the bomb are introduced to the reader by short conversations with her intradiegetic younger “I”. These authentic “third” voices serve as a kind of guarantee for the correctness of the author’s depiction and recollection of August 6. Without any doubt, Ōta

genbaku ron taikai (Compendium of Japanese Treatises on the Atomic Bomb) 7, Nihon Toshō Sentā 1999: 295–304; at 299–300.

57 See NAONO Akiko 直野章子: *Genbaku taiken to sengo Nihon. Kioku no keisei to keishō* 原爆体験と戦後日本 記憶の形成と継承 (Experiences of the Atomic Bomb and Post-war Japan. Formation and Tradition of Memories), Iwanami Shoten 岩波書店 2015: 16–20; 37–50.

58 ŌTA 1983: 35–36.

Yōko was quite a challenging author for her readers, telling some inconvenient truths. Directly after the bombing, the city of Hiroshima, Ōta wrote, had already turned into a forgotten city; forgotten by the nation, by history, and even by local politicians. As the intradiegetic “I” complains in “City of Corpses”: “No one showed up, neither the head of the neighborhood association nor the air-raid wardens. All the leaders who had [...] shouted out ‘traitor!’ to other people and put them in jail – where had they been yesterday morning?”⁵⁹

The younger “I” blames both the local and the national government for their blatant negligence of the victims in Hiroshima, as no measures to help people in the devastated areas had been taken. It took the Japanese government almost four weeks to officially send a first group of experts to Hiroshima – and of course, it did not come to provide medical help to the survivors, but rather to gather further information. It goes without saying that the Japanese government showed itself incapable of properly reacting to this emergency situation. Since the atomic bomb was initially treated as a new, but still conventional bomb, the true extent of the devastation caused by a nuclear bomb could still not really be grasped, even after President Truman’s speech on August 9, 1945. For the government, Hiroshima was only one of many areas devastated by air raids during the war, therefore swift humanitarian aid was needed throughout the country, not only in Hiroshima or Nagasaki.⁶⁰

At the time “City of Corpses” was published, the pre-war Hiroshima formerly written in *kanji* as 広島 had already been transformed into the post-war Hiroshima, now written in *katakana* as ヒロシマ, by public discourses. This change of notation may seem inconspicuous, but it implies important connotations, as with this new notation, the historical cities of Hiroshima and Nagasaki were irreversibly transformed into places that had been detached from time and space in Japanese collective memory, transformed into places for national commemoration and mourning. It also symbolized a specific historical and national awareness in Japan. While the *kanji* notation referred to the historical pre- and interwar cities of Hiroshima and Nagasaki,

59 Ibid.: 57.

60 See OKUDA Hiroko 奥田博子: *Hibakusha wa naze matenai ka. Kaku / genshi ryoku no sengo shi* 被爆者はなぜ待てないか 核／原子力の戦後史 (Why Survivors of the Atomic Bomb Cannot Wait any Longer. Post-war History of Nuclear Weapons and Energy), Keiō Gijuku Daigaku Shuppan Kai 慶應義塾大学出版会 2015: 24–35.

the *katakana* notation referred to the reconstructed new post-war cities.⁶¹ As Matsumoto Hiroshi convincingly points out, the *katakana* notation of Hiroshima (and Nagasaki) was the result of a deliberate depoliticization of August 1945. This depoliticization was pushed forward – especially in local media – in order to conceal Japan’s role as the aggressor during the war by emphasizing victimhood. By that, Hiroshima became a keystone of Japan’s reconfiguration as a “peace nation” in the post-war period.⁶² Unfortunately, Hiroshima’s *hibakusha* had to pay the price for this change of notation, as their personal tragedy was now confined to the history of the old *kanji* Hiroshima. In the new *katakana* Hiroshima, the *hibakusha* seemed not to be needed any longer. Only one year after the atomic bombing, the regional newspaper *Chūgoku shinbun* made the following statement in an article titled “The Sparkle of Peace that has Come to us Today” けふぞ巡り来ぬ平和の閃光 (*Kyō zo megurikinu heiwa no senkō*):

This city of Hiroshima symbolizes the beginning of a new age of world peace. Now, it has gone down in history as Hiroshima, the atomic city [*atomikku shiti* アトミックシティ]. [...] Due to the [immense] sacrifice of its citizens, this war could finally end.⁶³

The article’s rhetoric is noteworthy, since the idea that the city of Hiroshima was the price that had to be paid to end the war would become somewhat of a foundation myth in Japan’s new post-war self-awareness.⁶⁴ From a very

61 See also Lisa YONEYAMA: *Hiroshima Traces. Time, Space, and the Dialectics of Memory*, Berkeley (Ca.): University of California Press 1999: 48–49.

62 See MATSUMOTO Hiroshi 松元寛: *Hiroshima to iu shisō* ヒロシマという思想 (An Idea Called *Hiroshima*), Tōkyō Sōgen Sha 東京創元社 1995: 14–15; 56–59.

63 *Chūgoku shinbun* 中国新聞, 1946/08/06: 3.

64 According to this “foundation myth” 起源の物語 (*kigen no monogatari*), the bombing was ‘necessary’ so that emperor Hirohito could finally end the war in order to save millions of his subjects’ precious lives by his “wise decision” 聖断 (*seidan*) to surrender, a decision he deliberately took against the opposition of Japan’s military leaders. This logic implies that Hiroshima had to be sacrificed to save the nation, and to save the emperor, who by his “wise decision” successfully transformed himself from a warmonger to a peace bringer in the public eye. However, during a short visit to Hiroshima on October 31, 1975, the emperor stated in a slip of the tongue during an interview that he was “sorry” 気の毒 (*ki no doku*) for the people of Hiroshima, but convinced that the bombing was “inevitable” 止むを得ぬ (*yamu wo enu*) to end the war. This again sparked a debate regarding the emperor’s personal responsibility for wartime events, including his blatant refusal to end the war much earlier, so that the bombings could have been prevented. See *Asahi shinbun*, 1975/11/01: 1, 3; IGARASHI Yoshikuni 五十嵐恵邦: *Haisen no kioku. Shintai, bunka, monogatari* 敗戦の記憶 身体・文化・物語 1945–1970

early point in post-war period, the *Chūgoku shinbun* functioned more or less as a mouthpiece of local conservative politicians who enthusiastically propagated the new 'peace city' narrative in dozens of articles. Moreover, focusing on "peace" also helped distract the public from Hiroshima's most urgent problem, namely what to do with all the survivors of the bomb – these now seemed to become victims again, but this time victims of Hiroshima's transformation.⁶⁵

Ōta Yōko, however, did not subscribe to this nation-wide transformation process from *kanji* to *katakana* Hiroshima, which Okuda Hiroko scrutinizes in her study.⁶⁶ On the contrary, in her recollections of August 6, the younger "I" even deliberately evokes reminiscences of the historical, undamaged Hiroshima. These were facets that had already slid into oblivion for most of Ōta's contemporary readers, as the modern post-war Hiroshima, written in *katana*, had forfeited its historicity, its connection to time and space. The process of Hiroshima's 'musealization' for the sake of world peace is commented on rather cynically by the older "I" of the frame narration: "Will those guinea pigs, which have covered the soil of Hiroshima with their stench of death, pray for the reconstruction of Hiroshima from their graves? For the reconstruction of a beautiful, peaceful, fertile, bright city?"⁶⁷

In "Town and People in the Evening Calm" (*Yūnagi no machi to hito to*), published in 1955, the intradiegetic author Oda Atsuko, an autobiographic alter ego of Ōta Yōko that was first introduced to her readers 1954 in "Half Human" (*Han ningen*), visits her former hometown Hiroshima for a report she is planning to write. While taking a critical look behind the scenes of this radiant post-war Hiroshima, Atsuko encounters the *hibakusha* slums beyond the magnificent boulevards of the anonymous city "H". Shimazaki, a local reporter who shows Atsuko around the city, makes a rather dry comment on this dramatic change: "In this city, the [new] 'Hiroshima' written in *kataka-*

(Memories of a Lost War: Body, Culture, Narrative 1945–1970), Chūō Kōron Shinsha 2007: 31–50; KATŌ Norihiro 加藤典洋: *Amerika no kage. Sengo saiken* アメリカの影戦後再見 (The Shadow of America: Post-war Period Revisited) (Kōdan Sha gakujutsu bunko 講談社学術文庫), Kōdan Sha 講談社 1995: 287–303.

65 See also Yuko KAWAGUCHI: "Newspaper Reports of the Atomic Bombing of Hiroshima in the Early Post-war Years: Local, National, Transnational", *Tōkyō Daigaku Amerika Taihei Yō Kenkyū* 東京大学アメリカ太平洋研究 (Tokyo University: Pacific and American Studies) 6 (2006): 227–41; at 233–37.

66 See OKUDA Hiroko: *Genbaku no kioku. Hiroshima / Nagasaki no shisō* 原爆の記憶 ヒロシマ／ナガサキの思想 (Memories of the Atomic Bomb. The Idea of *Hiroshima* and *Nagasaki*), Keiō Gijuku Daigaku Shuppan Kai 2010: 61–115.

67 ŌTA 1983: 114.

na is becoming more and more present. However, this should not be called a reconstruction of the former city any longer.”⁶⁸ In this novel, which bears the significant subtitle “The actual situation in 1953” 1953 年の実態 (*1953-nen no jittai*), the reader is confronted with a parallel world of the forgotten ones of Japanese post-war society, that is victims of the atomic bomb, refugees from the former colonies, small-time gangsters from the flourishing black market etc. For them, this city under reconstruction had mutated into a strange, uninhabitable film set. The new boulevards only give the illusion that this city, which had been entirely destroyed, rose like phoenix from the ashes. The real Hiroshima exists first and foremost in the slums at the riverbank, where many of the socially and economically ostracized elements of society have finally found shelter. Nishii Marina illustrates in her study how and why as early as at the end of August 1945 slums emerged at very different points in the center of Hiroshima. According to Nishii, people who were forced to live in one of these slums could be divided roughly into three groups: people who had survived the bomb but lost all their belongings; people who had been evacuated to the countryside during the war and now returned to the city; and people who had been repatriated after Japan’s surrender. One should bear in mind that for all of them, the slum was mainly a refuge, not a place they really chose to live in. However, the municipal government’s incapability to provide alternative spaces for living was the main reason that many of these rather provisionally erected slums continued to exist for many years, growing larger and larger – until they were ultimately bulldozed in the early 1950s for Hiroshima’s planned resurrection as a center of peace with its memorial park and museum.⁶⁹ From their residents’ perspective, Hiroshima’s transformation into a city of peace was actually an irreversible conversion into a city of peace tourism. It was just this commercial character of Hiroshima’s transformation in the first post-war years which Ōta Yōko observed with great skepticism as a former citizen of Hiroshima.⁷⁰

68 ŌTA Yōko: “Yūnagi no machi to hito to” 夕風の街と人と (Town and People in the Evening Calm), ŌTA Yōko: *Ōta Yōko shū* 3, San’ichi Shobō 1982: 136.

69 See NISHII Marina 西井麻里奈: *Hiroshima – fukkō no sengo shi* 広島 復興の戦後史 (Hiroshima – Post-war History of its Reconstruction), Kyōto: Jinbun Shoin 2020: 240–49.

70 See NAKANO Kazunori 中野和典: “Shinzō fūkei to shite no hibaku toshi” 心臓風景としての被爆都市 (Hiroshima as a Landscape of the Heart), *Genbaku bungaku kenkyū* (Research on Atomic Bomb Literature) 4 (2005): 130–47; at 131–37.

In 1955, the year in which the novel was published, the transformation into the new Hiroshima of peace was irrevocably carried out. The inauguration of the Hiroshima Peace Memorial Museum in that very year sealed the fate of the pre-war *kanji* Hiroshima, devastated by the nuclear bomb, as part of a remote past, and paved the way for the peaceful use of nuclear energy in the post-war *katakana* Hiroshima, even providing exhibition space for the “Exhibition for the peaceful use of nuclear power” 原子力平和利用博覧会 (Genshiryoku heiwa riyō hakuran kai) in the following year.⁷¹ In December 1955 – the very month in which the Japanese parliament adopted the Atomic Energy Basis Act 原子力基本法 (*Genshiryoku kihon hō*) –, Nagaoka Shōgo 長岡省吾, first director of the Peace Memorial, declared the following in the newspaper *Chūgoku shinbun*: “I am glad that, thanks to international support, we have the great fortune to develop from a museum that has, so far, restricted itself to presenting only materials documenting the signs of devastation into an international museum for nuclear peace.”⁷²

National commemoration of the atomic bombing of Hiroshima began as early as 1946, with the celebration of the “Hiroshima peace reconstruction festival” 広島平和復興祭 (*Hiroshima heiwa fukkō sai*), an event that was aired nationwide on radio with the support of the Allied Powers.⁷³ Real victims’ recollection of the events was deemed dispensable and was systematically excluded from the collective memory of the nation over the years. Hence, Ōta Yōko had to give full account of the horrendous experiences of the atomic bombing and, at the same time, connect her personal recollection of an individually experienced *kanji* Hiroshima with the reader’s imagination of a collectively commemorated *katakana* Hiroshima. Like many other writers of *genbaku bungaku*, Ōta Yōko was highly dependent on her reader’s willingness to listen to ‘alternative voices’. As an undesirable voice from the past, Ōta’s “City of Corpses” received very little attention, aside from a nomination for the third Women’s Literary Award in 1948. But in 1953, things suddenly changed. The so-called “first dispute on atomic bomb liter-

71 For details see FUKUMA Yoshiaki: ‘*Seisen*’ no zanzō. *Chi to media no rekishi shakai gaku* 「聖戦」の残像 知とメディアの歴史社会学 (Afterimages of the ‘Holy War’: A Historical Sociology of Knowledge and Media), Kyōto: Jinbun Shoin 2015: 160–69.

72 *Chūgoku shinbun*, 1955/12/11: 3.

73 See SENBA Nozumu 仙波希望: “‘Heiwa toshi’ kūkan no keifu gaku” 「平和都市」空間の系譜学 (Genealogy of Space as ‘Peace City’), HIGASHI Takuma 東琢磨, KAWAMOTO Takashi 川本隆史, and SENBA Nozomu (eds.): *Bōkyaku no kioku Hiroshima* 忘却の記憶 広島 (Hiroshima: Memories from Oblivion), Getsuyō Sha 月曜社 2018: 126–73; at 133–45.

ature” 原爆文学論争 (*genbaku bungaku ronsō*) sparked a debate on atomic bomb literature in general, as well as Ōta Yōko and her writing in particular, for the first time.

5 A Nation of Victims or How to Commemorate August 6, 1945

On January 25, 1953 Shijō Miyoko, member of the Hiroshima Literary Association 広島文芸協会 (*Hiroshima bungei kyōkai*), published a rather polemic essay titled “Regarding ‘Atomic Bomb Literature’” 「原爆文学」について (*‘Genbaku bungaku’ ni tsuite*) in the newspaper *Chūgoku shinbun*. This kicked off the first of a total of three debates on the role of *genbaku bungaku* in post-war Japan.⁷⁴ In her essay, Shijō expressed her deep annoyance about all the different sorts of atomic bomb literature:

Even today, everyone soon starts talking about the atomic bomb for hours on end. So, as if they all were insinuating that novels that do not give any account of the bomb, or pictures that do not show an image of the bomb, cannot be considered to be the authentic and sincere work of an artist from Hiroshima. Off course, I am not saying that we should get rid of our history completely now, seven years after the atomic bombings. But, should not we at least grow out of drawing pictures of hell or fabricating texts about hell, bit by bit?⁷⁵

The ensuing debate mainly focused on the question of atomic bomb literature’s literariness and legitimacy in post-war society. First person perspective, which many literary critics deemed to be a relic of the antiquated tradition of “I-novels” 私小説 (*watakushi shōsetsu*) from a remote, non-modern past, and the artless, matter-of-fact style of primarily documenting the events, a stylistic device that was widely used by atomic bomb authors to objectify their personal, subjective experiences of the bomb, apparently did not live up to readers’ and critics’ expectation of modern literature.⁷⁶ At that time, labels such as “documentary literature” 記録文学 (*kiroku bungaku*) or “testimonial literature” 証言文学 (*shōgen bungaku*) were commonly used both to

74 The first and second debate took place in *Chūgoku shinbun* from January to February 1953 and March to May 1960; the third debate took place 1978 in different journals and newspapers.

75 SHIJŌ Miyoko 志条みよ子: “‘Genbaku bungaku’ ni tsuite” 「原爆文学」について (Regarding ‘Atomic Bomb Literature’), *Nihon no genbaku bungaku* (Japanese Atomic Bomb Literature) 15, Horupu Shuppan 1983: 248 [first published in *Chūgoku shinbun*, 1953].

76 See TREAT 1995: 68.

classify these somewhat different works, and to marginalize them as “literature that is not really literary” 小説らしくない小説 (*shōsetsu rashiku nai shōsetsu*). As a result, authors of atomic bomb literature like Ōta Yōko were excluded and shunned in the literary scene of post-war Japan, as pointed out by Kurihara Sadako.⁷⁷ In virtually all of her works on August 6, Ōta Yōko acts as an intradiegetic fictional author (for example Oda Atsuko), who feels obliged to give a full account of her personal experience of the atomic bombing and its aftermath, and who is respected at least by the other intradiegetic personae in her novels. However, the extradiegetic real author Ōta Yōko was criticized by both critics and readers for not being qualified enough to give any reliable literary account of the ‘real’ events of August 6.⁷⁸ As writing about Hiroshima gradually evolved into a discursive field for negotiating Japanese post-war identity, individual speakers’ positions (and memories) had become highly contested.

However, from a European point of view, Japan’s “first dispute on atomic bomb literature” seems quite confusing, as no one would seriously question the credibility and competence of a survivor giving testimony in the case of Holocaust literature. It seems that atomic bomb literature, and in our special case Ōta Yōko, had become a kind of scapegoat in a wider national dispute on the questions of how, why and by whom post-war literature should actually be written. John Whittier Treat highlights the discrepancy of atomic bomb literature as literary works from the (remote) periphery, standing in opposition to works from the literary center in Tokyo, and stresses the problem of “subjective mediation”, by which the author’s experiences are mediated in a way “that narrows the focus of modern Japanese fiction to the range of the individual consciousness.”⁷⁹ But this periphery was, as Kawaguchi Takayuki has pointed out, rather reluctant to publish atomic bomb literature in local literary magazines.⁸⁰ And even the problem of “subjective media-

77 See KURIHARA Sadako 栗原貞子: *Kaku, tennō, hibakusha* 核・天皇・被爆者 (The Nuclear, the Emperor, and the Atomic Bomb Survivors), San’ichi shobō 1978: 183.

78 See KAWAGUCHI Takayuki: “Machi wo kiroku suru Ōta Yōko” 街を記録する大田洋子 (Ōta Yōko Making a Record of the City), *Genbaku bungaku kenkyū* (Research on Atomic Bomb Literature) 4 (2005): 83–100; at 83–89.

79 TREAT 1995: 99.

80 See KAWAGUCHI 2005: 85–87. KURIHARA Sadako (1978: 166–83) stresses the point that Ōta Yōko was isolated from both literary circles in the center, that is Tokyo, and literary circles in the periphery, that is Hiroshima. Even though many of the writers in Hiroshima’s literary circles were *hibakusha* themselves – unlike the literary center Tokyo –, their willingness to write about August 6 differed largely from Ōta Yōko.

tion” Treat mentions seems to be rather the tip of the iceberg than the real cause of the problem. In Japan, the first years after the war were overshadowed by fierce disputes about how a new modern literature ought to be. The fact that most of Japan’s renowned literati had more or less willingly joined the “Japanese Association for the Promotion of Literature” 日本文学報告会 (*Nihon bungaku hōkoku kai*), founded in 1942, to support national policy, led to passionate debates after the war regarding their presumed complicity in wartime events, a debate held in Japan’s then most prominent literary magazines, “Modern Literature” (*Kindai bungaku*) and “New Literature of Japan” (*Shin Nihon bungaku*).⁸¹ One central point of discussion was the question of how objective must and how subjective can modern literature be without running the risk of falling back into literary traditions of “I-novels” or “Psychological novels” 心境小説 (*shinkyō shōsetsu*), which were considered anti-modern as they excluded depictions of social reality in favor of detailed psychological insights into their protagonists. Especially authors publishing for “New Literature of Japan”, a magazine in tradition of prewar proletarian literature, campaigned for a new form of literature, called “documentary literature” (*kiroku bungaku*), which was meant to realistically reflect on society from an objective point of view.⁸² As early as 1946, in the founding number of the local literary magazine “Hiroshima Culture” 中國文化 (*Chūgoku bunka*), which was also a special issue on the atomic bomb, writer Hosoda Tamiki explained the essence of this kind of writing as follows:

The most important thing is that an author does not distort or gloss over any given reality by his own subjective judgement. Instead, he should look upon this reality from everywhere, from a vertical or horizontal perspective, from a view point above or beneath. He should reflect what is the truth, what is the reality [...] and extract the essence [for his readers].⁸³

81 For the crucial debates about “Subjectivity” 主体性論争 (*Shutai sei ronsō*), “War Responsibility of Literati” 文学者の戦争責任論争 (*Bungaku sha no sensō sekinin ronsō*) and “Politics and Literature” 政治と文学論争 (*Seiji to bungaku ronsō*), see ŌKUBO Tsuneo 大久保典夫 et. al. (eds.): *Sengo bungaku ronsō* 戦後文学論争 (Literary Disputes of Post-war Period) 1, Banchō Shobō 番町書房 1972.

82 See IWAKAMI Jun’ichi 岩上淳一: “Kiroku bungaku ni tsuite” 記録文学について (Regarding Documentary Literature), *Shin Nihon bungaku* 新日本文学 (New Literature of Japan) 1.1 (1946): 18–22; at 21.

83 HOSODA Tamiki 細田民樹: “‘Minshu sensen’ no bungaku e” 「民主戦線」の文学へ (Towards a Literature at the Front of Democracy), *Chūgoku bunka* (Hiroshima Culture) 1.1 (1946): 2–6; at 6.

In this respect, Ōta Yōko's personal testimonies seems to fail the prerequisites of the newly promoted "documentary literature", as the author's alleged 'subjectivity' while giving testimony of her experiences is omnipresent in the texts. And they also failed the prerequisites of literature due to their lack of literariness, as often stated by contemporary critics.⁸⁴ Atomic bomb literature, in marked contrast to Holocaust literature, seemed to carry within itself the impossibility of being a literary text – at least for the literary establishment.

For literary critic Hanada Kiyoteru, authors such as Ōta Yōko failed as a reliable voice of the events of August 6, 1945 due to their intrinsic motivation for writing. In his essay "Art in the Nuclear Age" (*Genshi jidai no geijutsu*) from March 1955, he makes the following comment about Ōta Yōko: "If her only desire as a victim directly affected by the bomb is to become a spokesperson for all the other victims who were rendered help- and speechless, she will not be able to fulfill her real responsibility as an author."⁸⁵ According to Hanada, authors like Ōta Yōko were neither able to write objective reports on the atomic bomb (*kiroku*), nor able to put their innermost traumatic feelings and experiences into words adequately (*bungaku*). Furthermore, this inability on part of the writer impeded the communication with and the involvement of the reader when talking about August 6 as part of a commonly shared history. As John Whittier Treat strikingly points out:

Every representation of is a representation to; rhetoric is directed toward assisting the reader to grasp the work in a predetermined way. Such coercion, however gentle, is bound up with contending premises, both on the author's part and the reader's, over rights to knowledge and consequently power.⁸⁶

It seems that, somehow, for literary critics, atomic bomb writers like Ōta Yōko had forfeited their right to be traumatized as a survivor of the bomb right from the beginning. They were expected to give objective accounts on

84 Literary critic Ara Masahito, for example, acknowledged that, at least in her later works, Ōta Yōko managed to give her accounts on August 6 a more literature-like touch. See ARA Masahito 荒正人: *Sengo bungaku no tenbō* 戦後文學の展望 (Outlook on Post-war Literature), Mikasa Shobō 三笠書房 1956: 186–87.

85 HANADA Kiyoteru 花田清輝: "Genshi jidai no geijutsu" 原子時代の芸術 (Art in the Nuclear Age), *Nihon no genbaku bungaku* (Research on Atomic Bomb Literature) 15, Horupu Shuppan 1983: 198–208; at 204 [first published in *Sekai bunka nenkan* 世界文化年鑑, 1955].

86 TREAT 1995: 207.

August 6, with a new literary style and appropriate language that fulfilled all the prerequisites of ‘documentary literature’ as promoted by the literary establishment at that time. As Yamamoto Akihiro points out in his analysis, Ōta Yōko tried to employ a new mode of depiction in “City of Corpses” to “document that her memories are really true” by integrating external sources.⁸⁷ However, this struggle to find new ways to represent the unrepresentable was not acknowledged by her contemporaries, as Odagiri Hideo noted after the first dispute on atomic bomb literature.⁸⁸

In most cases, Ōta Yōko had to share her first-hand experiences as a *hibukasha* author with a predominantly *hi-hibakusha* 非被爆者 (non-atomic bomb victim) readership. However, over the course of institutionalizing national commemoration of the atomic bombings of Hiroshima and Nagasaki in the first years after the war, the whole nation transformed into an imagined “community of sympathy” 共感の共同体 (*kyōkan no kyōdō tai*) for the victims. This meant that virtually everyone in Japan became a victim that was, at least emotionally, affected by the bomb.⁸⁹ This change of her readers’ perception of themselves as also being victims of the atomic bomb was barely perceivable initially, but ultimately posed a serious problem for most atomic bomb writers. It meant that writers such as Ōta Yōko and their accounts lost their singularity and legitimacy as authentic voices. In this sense, Ōta Yōko had to write about August 6 for readers who had emotionally become victims themselves and who now only selectively needed support from real victims – at a particular time of the year and for the purpose of national commemoration. Oda Atsuko, Ōta Yōko’s literary alter ego, clearly complains about this development in “Half Human”: “For broadcast stations, it was a very natural thing to call Oda Atsuko, who was assigned the mendacious label ‘atomic bomb author’, on this very day at that very hour, and let her talk about her memory of the bomb.”⁹⁰ Oda Atsuko’s voice is primarily

87 YAMAMOTO Akihiro: “Senryōka ni okeru hibaku taiken no ‘katari’” 占領下における被爆体験の「語り」 (‘Talking’ about Atomic Bomb Experiences under Occupation), *Genbaku bungaku kenkyū* (Research on Atomic Bomb Literature) 10 (2011): 101–11; at 107.

88 See ODAGIRI Hideo 小田切秀雄: *Genshi ryoku to bungaku* 原子力と文学 (Nuclear Energy and Literature), Kōdan Sha 1955: 187–88.

89 See HIRO SAITO: “Reiterated Commemoration: Hiroshima as National Trauma”, *Sociological Theory* 24.4 (2006): 353–76; at 368–73.

90 ŌTA Yōko: “Han ningen” 半人間 (Half Human), ŌTA Yōko: *Ōta Yōko shū* (Ōta Yōko Collection) 1, San’ichi Shobō 1982: 276–77.

listened to in the context of collective commemoration on August 6, 1945, as an affirmative voice of a supposedly shared memory of Hiroshima.

Over a period of ten years, during which Ōta Yōko continued to write about Hiroshima and the aftermath of the bomb, Hiroshima was not only detached from time and space, it was also somehow detached from the real victims of the bomb, who had to struggle for their official recognition as atomic bomb victims until 1957. For the real victims of the bomb, as Kuroko Kazuo points out, the first post-war decade was anything but an easy time, because telling unpleasant truths about the past was not really appreciated by a society that did its best to suppress all memories of the latest war.⁹¹

For the process of national victimization as a vital element of the new narrative of Japanese post-war identity, real *hibakusha* became more or less negligible. This 'nationalization' of post-war *katakana* Hiroshima went hand in hand with a 'depoliticization' of Hiroshima, a process Nemoto Masaya has described as "Hiroshima's nuclear universalism" 広島普遍主義 (*Hiroshima fuhen shugi*).⁹² Commemoration was primarily practiced for commemoration's sake, without questioning the reasons for the bombing or the exclusion of the victims from society. Atomic bomb literature as part of the communicative memory had, by all appearances, forfeited its *raison d'être* as an authentic voice from the past for post-war society, as the removal of an excerpt of Ōta Yōko's "City of Corpses" from school textbooks for junior and senior high school from the mid-1950s strikingly illustrates.⁹³ Eyewitnesses became systematically replaced by documentation centers and peace parks, for which plans had been made as early as 1947, as Ebara Sumiko illustrates in her study on the preservation campaigns for the Atomic Bomb

91 See KUROKO Kazuo: "Sengo, aru juso to ikari no kōzō" 戦後・ある呪詛と怒りの構造 (Post-war Period – Structures of Curse and Anger), *Shin Nihon bungaku* (New Literature of Japan) 32.4 (1977): 78–91; at 88.

92 See NEMOTO Masaya 根本雅也: *Hiroshima paradokusu. Sengo Nihon no hankaku to jindō ishiki* 広島パラドクス 戦後日本の反核と人道意識 (The Hiroshima Paradox: The Awareness of Anti-Nuclear and Humanity in Post-war Japan), Bensei Shuppan 勉誠出版 2018: 14–15.

93 Being one of the very few female writers giving accounts on August 6, Ōta Yōko was the target of criticism in a primary male-dominated literary establishment right from the beginning. However, the exclusion from school textbooks in the mid-1950s affected male writers like Osada Arata 長田新 with his "Children of the Bomb" 原爆の子 (*Genbaku no ko*, 1951) as well. The exclusion was the result of a conservative backlash in Japanese politics that took place at that time. This backlash heavily affected the production of critical textbooks, which were now defamed as so-called "red-textbooks", and paved the way for a new revisionist historical narrative in school education.

Dome in Hiroshima.⁹⁴ Right from the beginning, the reconstruction of Hiroshima was planned as a transformation into a city of peace, as early town planning sketches reveal. The ratification of the “Hiroshima Peace Memorial City Construction Law” by Japanese parliament in August 1949 accelerated this transformation process, as national funding could now be used to remove virtually all signs of the damage caused by the bomb and erect a memorial park for peace on the former ground zero. However, redesigning the city center into a place of peace and commemoration required the area to be cleared entirely. Therefore, bomb survivors who had been forced to live in barracks at the riverbanks, such as Atsushi and Koyuki in Ōta’s eponymous short novel “Riverbank”, were evicted from the center and moved to the outskirts of the city, into one of the aforementioned slums Ōta Yōko impressively describes in “Town and People in the Evening Calm”.

In 1954, Ōta Yōko was awarded the “Peace Culture Price” 平和文化賞 (*Heiwa bunka shō*) for “Half Human” and nominated for the 31th “Akutagawa Price” 芥川賞 (*Akutagawa shō*), the most prestigious award for literary newcomers. But none of the eight jury-members discussed her work in any greater detail in their statement, a symptomatic treatment of author and work in particular, and of *genbaku bungaku* in general.⁹⁵ For people in the mid-1950s, not only the post-war era had already been overcome, as suggested by the contemporary slogan “no longer post-war era” もはや戦後ではない (*mohaya sengo dewa nai*), but also the time of *genbaku bungaku* as an important voice from the recent past. As a result, Ōta Yōko became alienated from the literary establishment and her readers, undoubtedly being fully aware of the fact that her historic *kanji* Hiroshima could no longer be connected to her reader’s post-war *katakana* Hiroshima.⁹⁶ In her short novel “Half Nomad” 半放浪 (*Han hōrō*), written in 1956, the semi-autobiographic “I”, who leaves Tokyo to wander around the Izu Peninsula for an unspeci-

94 See EBARA Sumiko 榎原澄子: *Genbaku dōmu. Bussan chinretsu kan kara Hiroshima heiwa kinenhi e* 原爆ドーム 物産陳列館から平和記念碑へ (The Atomic Dome. From Product Exhibition Hall to Peace Memorial) (Rekishi bunka raiburari 歴史文化ライブラリー 431), Yoshikawa Kōbun Kan 吉川弘文館 2016: 53–105.

95 Only Uno Kōji 宇野浩二 provided a relatively detailed explanation for rejecting her work for the Akutagawa Price, stating that “it is indeed a remarkable fact that an author tries to write such a novel, but it is really a pity that the writing style, which is so essential for literature, is anything but good”; see UNO Kōji: “Dai-sanjū ikkai Akutagawa shō senpyō” 第31回芥川賞選評 (31th Selection for the Akutagawa Price), *Akutagawa shō zenshū* 芥川賞全集 (Complete Collection of the Akutagawa Price) 5, Bungei Shunjū 1982: 422.

96 For details, see ESASHI 1981: 184–217.

fied period, vents her frustration about a society that, in 1954, had been highly engaged in protests for the abolition of nuclear weapons following the hydrogen bomb test, and in 1955, only one year later, had become enchanted by the seductive promises of a peaceful use of nuclear energy: “After the hydrogen bomb test, the so-called ashes of death [*shi no hai* 死の灰] fell on Tokyo. I only thought: Serves you right! All of you should be contaminated by this lethal ash and die one after another.”⁹⁷

Writing about the atomic bomb and its aftermath was and still is very unpopular amongst the majority of Japanese readers, as it is part of an unwanted and highly contested memory. In the final analysis, it remains to be seen if 3/11 will bring about a fundamental change in the attitude towards atomic bomb literature in the long run, as Kobayashi Takayoshi optimistically prophesied in his 2016 study.⁹⁸ As shown above, Hiroshima has become an irreversibly sealed space in Japanese history, for the sake of the new post-war identity of national victimhood. Hence, only a thorough and critical revision of this post-war ideology will finally be able to lay the foundation for a long overdue reevaluation of *genbaku bungaku* as a crucial part of Japan's communicative memory and to finally establish a real, reciprocal dialogue between *hibakusha* author and *hi-hibakusha* reader for the first time.

6 Concluding Remarks

The case of Ōta Yōko has illustrated the difficulties an author of atomic bomb literature was confronted with in the first decade of the post-war period. As a female writer who tried to give account of a moment in history which an entire nation actually was trying to forget about as soon as possible, Ōta Yōko was, somehow, doomed to struggle right from the beginning of her career as a *genbaku sakka*. Her deliberate exclusion from Japan's literary canon – one of the reasons why it is difficult today to find any of her works even in well-sorted book stores – was less the result of her so-called lack of literariness than society's unwillingness to remember August 6 first and foremost as a local tragedy. Ōta Yōko's literature functioned as a counter-narrative to national commemoration, as it focused on the local 'real'

97 Ōta Yōko: “Han hōrō” (Half Normad), Ōta Yōko: *Ōta Yōko shū* (Ōta Yōko Collection) 3, San'ichi Shobō 1982: 296.

98 See KOBAYASHI Takayoshi 小林孝吉: *Genpatsu to genbaku no bungaku. Posuto-Fukushima no kibō* 原発と原爆の原爆 ポスト・フクシマの希望 (Literature about Nuclear Power Plants and Atomic Bombs: Hopes for Post-Fukushima), Seishidō 青柿堂 2016: 7–11.

hibakusha, instead of the national ‘imagined’ *hibakusha*. Since a canon, according to Aleida Assmann, “signifies a society’s trans-historical self-commitment to read and interpret [a certain work] over and over again”⁹⁹, Ōta’s exclusion from the literary canon was nothing more than the logical consequence of a nation’s decision to forget about the events of August 6.

In 2015, a campaign was launched on a local level to get atomic bomb literature inscribed in the UNESCO world heritage list until 2020, the 75th anniversary of the atomic bombing on Hiroshima. The “Association for the Preservation of Literary Materials from Hiroshima” 広島文学資料保存の会 (*Hiroshima Bungaku Shiryō Hozon no Kai*), founded in 1987, put forward the idea to get original manuscripts of three *genbaku bungaku* authors, namely Hara Tamiki 原民喜, Tōge Sankichi 峠三吉, and Kurihara Sadako, inscribed into the list to preserve these materials for future generations. According to Horikawa Keiko, these materials have an outstanding universal value for mankind, since literary accounts were, as illustrated above, virtually the only reports on the atomic bombing, and by that comparable to other nominations on the list of documentary heritage, such as the Magna Carta or the Anne Frank Diaries.¹⁰⁰ However, this campaign, widely reported on in Japan’s leading newspapers, did neither include Ōta Yōko, one of the earliest voices from Hiroshima after the bombing, nor acknowledge the literary value of these ‘documents’. Here, the unconscious bias that *genbaku bungaku* is rather a documentary format than a literary format, as seen in the first dispute on atomic bomb literature, became apparent yet again.

However, the campaign was not blessed with success as of yet. Rather than nominating pieces of *genbaku bungaku* for the respective UNESCO program, which carries the risk of them being again instrumentalized for national discourses, as it became evident with Japan’s so-called dark heritage sites, a systematic reevaluation and recontextualization of *genbaku bungaku* as a highly contested counter-narrative of early post-war period seems to be badly needed – today perhaps more than ever.

99 Aleida ASSMANN: *Der lange Schatten der Vergangenheit. Erinnerungskultur und Geschichtspolitik* (published in English as: *Shadows of Trauma. Memory and the Politics of Postwar Identity*), München: C. H. Beck 2006: 56.

100 HORIKAWA Keiko 堀川恵子: “Hiroshima bungaku wo sekai isan ni” ヒロシマ文学を世界遺産に (Making Literature from Hiroshima a World Heritage), *Bungaku kai* 文學界, (Literary World) 69.9 (2015): 94–108; at 107–08.

Christmas in Japan – Shōwa 21–23 / A.D. 1946–48

Klaus Kracht und Katsumi Tateno-Kracht, Berlin

Shōwa 21 / 1946¹

Peace & good will

Japan – vor allem die Jüngsten des Inselreichs – für “America” und seinen “way of life” zu gewinnen, ist Leitmotiv weihnachtlicher Aktivitäten der dominanten Besatzungsmacht, deren “Christmas” James H. Barnett (1954) als Ausdruck [US-]amerikanischer “national culture” beschreibt.

Ein Leser der *Nippon Times*, Capt. V. W. Carmack, zeigt in seiner persönlich signierten Karikatur einen mächtigen, kräftig gewachsenen, mit Leuchtkugeln und der Aufschrift “THE ARMY OF OCCUPATION” geschmückten Weihnachtsbaum, dessen weit strahlender Kronenstern Martin Luthers Deutung des Engelsgesangs der Lukanischen Botschaft (II,14) am Himmel hell aufscheinen lässt: “PEACE ON EARTH” und “GOOD WILL TOWARD MEN”². Am Fuß des Baumes, sorgfältig verpackt, mit Schmuckbändern verzierte Geschenke der Army: “DEMOCRACY”, “CHEER”, “FRIENDSHIP” und “LOVE”; daneben ein freundlich schauender GI mit einem auf die Geschenkpakete blickenden Bübchen, dem er väterlich eine Hand auf die Schulter legt und, mit der anderen zum Baumweisend, sichtbar freudig und stolz erklärt: “NOW, HERE IS HOW WE DO IT IN AMERICA”.³

1 Vgl. “*Christmas* in Japan — Shōwa 20 / A.D. 1945”, JH 21 (2019): 96–162. Dortige Hinweise zur Literatur sowie zur Form der Übersetzungen werden vorausgesetzt.

2 ... καὶ ἐπὶ γῆς εἰρήνη ἐν ἀνθρώποις εὐδοκία / εὐδοκίας. — *Vulgata*: “... et in terra pax hominibus bonae voluntatis”. Luther (1522): “... und frid auff erden und den menschen eyn wohlgefallen”. *American Standard Version* (1901, 1929): “And on earth peace among men in whom he is well pleased.” *Taishō kaiyaku Shin’yaku Seisho* 『大正改訳新約聖書』 (Revidierte Taishō-zeitliche Übersetzung der Heiligen Schrift des Neuen Bundes / des Neuen [Testaments], 1917): 地には平和、主の悦び給ふ人にあれ. *Einheitsübersetzung* (1980): “... und auf Erden ist Friede bei den Menschen seiner Gnade”. Zum Lukanischen Engelsgesang s. Hildegard SCHERER: “Bonae voluntatis. Zur Deutung von Lk 2,14 bei Augustinus, Luther und Johannes XXIII”, *Vulgata in Dialogue* 2 (2018): 69–84.

3 Abb. 1. NT, 25. Dezember 1946: 2.

In diesem Sinne – nachdenklich – die zehnjährige Matsubara Hisako, die künftige deutschsprachige Schriftstellerin, der wir zu Weihnachten 1945 in Kyoto begegneten – der Wunsch ihrer autobiographischen “Saya” [さや]: “Später [...] möchte ich nach Amerika...”⁴ Fünf Jahre danach wird in Saitō Torajirōs 斎藤寅次郎 *Tokyo Kid* 東京キッド (Shōchiku) die kleine Mariko マリコ in Gestalt des Kinderstars Misora Hibari 美空ひばり (“Lerche am schönen Himmel”) unter den Augen der Zensurbehörden – im Ton des Swing singend – den inneren Wandel einer US-Skeptikerin (“Da will ich nicht hin!”) zur künftigen “Amerikanerin” (“Ich geh nach *America!*”) vollziehen: “in der rechten *pocket* ’nen Traum / in der linken ’n *chewing gum*”⁵.

Nach den Kriegsverwüstungen haben Soldaten der alliierten Streitkräfte nun Freude daran, mit Santa Claus in Kindergärten, Schulen und Waisenhäusern des Inselreichs Kinderherzen zu gewinnen.⁶



Präsident Harry S. Truman setzt in seiner “Christmas Address” vom 24. Dezember, gerichtet an “[f]ellow citizens everywhere”, die Botschaft des letzten Jahres fort. Stichworte sind “the prophecy of Isaiah”, “Glory to God in the Highest and on Earth, peace, good will toward men”, “the star of faith will guide us”, “the day when the sword is replaced by the plowshare”, “the world’s greatest teacher”, “peacemakers [...] shall be called children of God”. Im Zentrum steht “the fundamental unity of Christianity and democracy”⁷. In der knappen japanischen Wiedergabe der “wichtigen Weisungen” 要旨 dieser “*message*” finden sich der Wunsch nach “dauerhaftem Frieden” und die Erwartung einer positiven Rolle der jungen Vereinten Nationen.⁸

4 Vgl. “Christmas in Japan — Shōwa 20 / A.D. 1945”: 135–37.

5 右のポケットにや夢がある / 左のポケットにやチューイン・ガム. Zum Film vgl. Maximilian TISCHLER: *Misora Hibari, die “Lerche am wunderschönen Himmel”, in Tokyo Kid* (Regie: SAITŌ Torajirō, 1950). *Drehbuch zum Nachkriegsfilm mit dem jungen Musik- und Filmstar. Eingeleitet, übersetzt und annotiert*, Magisterarbeit zur Erlangung des Grades Magister Artium (M.A.) im Fach Japanologie, Humboldt-Universität zu Berlin 2011: 8–9, 115–16 (vii–viii).

6 Abb. 2. Australian War Memorial Collection. Picryl.com. ID number 132329 (21–5–22).

7 “Address at the Lighting of the National Community Christmas Tree on the White House Grounds”, 24. Dezember 1946, presidency.ucsb.edu (15–04–05).

8 “‘Kōkyū heiwa e no doryoku’. To Daitōryō no Kurisumasu kyōsho” 「恒久平和への努力」ト大統領のXマス教書 (“Anstrengung für einen dauerhaften Frieden”. Präsident T[Truman]s Xmas-Botschaft), YS, 26. Dezember 1946: 1. Vgl. “Bei Daitōryō messēji hap-



1 Capt. Carmack, *Nippon Times*, 1946



2 *Christmas für Schüler*, Miyajima, 1946



3 Koseki Kimiko, Postkarte, 1946



4 *Nonnis Weihnachtsgeschichten*, 1946



5 Fibel des zweiten Schuljahres, 1947



6 Community.Chest, 1947



7 Fujita Tsuguharu, Postkarte, 1948



8 Uezawa Kenji, Christmas-Buch, 1948

Die “Christmas message” General Douglas MacArthurs, “Commander for the Allied Powers” (SCAP), vom selben Tag – in der Sprache der *Morgensonne*:

Allen Offizieren und Soldaten der Pazifischen Landstreitkräfte Amerikas entbiete △[ich] 余 GrüÙe zu *Christmas* und zum Neuen Jahr. An diesem guten Tag der Geburt Christi wollen wir われら gemeinsam im Besitze der hohen Ideale unserer Streitkräfte dafür beten / darum bitten, dass Gott uns われわれ führe*, auf dass [wir] imstande seien, die Hoffnung, welche die Geburt Christi in den Herzen der Menschheit entzündet hat, auf Erden zu verwirklichen.⁹

Die Leser/innen verstehen: *Christmas* ist für die Streitkräfte “Amerikas” ein “guter Tag” よき日, [welcher ihre Erinnerung zu den Ursprüngen zurückführt]: [Im Mittelpunkt] stehen die “Hoffnungen” 希望 der “Menschheit” 人類, deren “Herzen” [durch die nordamerikanische Christenheit / die ganze Christenheit] vertreten sind. Diese, [gerichtet auf Frieden und Wohlwollen], wurden von “Gott” durch Christus “entzündet”. Die Leser/innen sehen: Die [fremden] “Streitkräfte”, deren “hohe Ideale” 高き理想 [dem Christentum entstammen], nehmen nach dem Verständnis der führenden Siegermacht die Aufgabe wahr, mit “Gottes” Hilfe die “Hoffnungen” der Menschen Wirklichkeit werden zu lassen. Darum “bitten” die Besatzer “Gott” durch ihren Oberbefehlshaber – der an diesem Tag den Anspruch, Werkzeug “Gottes” zu sein, sich selbst / seinem [als “Rest” 余 (yo) ostentativ modest und damit paradox großgeschrieben] “[Ich]” und allen seinem Befehl Unterstehenden bekräftigt – um “Führung” 導かれんこと.

Die vom Kaiserlichen Hofamt kompilierte *Chronik des Shōwa Tenno* erwähnt auch in diesem Jahr ein Geschenk “des Himmlischen Erhabenen zu *Christmas* an den Oberbefehlshaber der Alliierten Streitkräfte” und seitens der “Gemahlin des Erhabenen” Gaben für Jean und den Sohn Arthur.¹⁰ Geschenke der Kaiserin gehen auch an Elizabeth Gray Vining, die wir näher kennenlernen werden, und Reginald Horace Blyth (1898–1964) aus Groß-

pyō” 「米大統領メツセージ発表」 (Veröffentlichung der *message* des amerikanischen Präsidenten), AS, 26. Dezember 1946: 1.

9 太平洋米陸軍の全将兵に対し余はクリスマスと新年のあいさつを贈る、キリスト生誕のよき日にあたり、われら挙つてわが陸軍の高い理想を保持してキリストの生誕が人類の心の中に点火した希望を地上に実現する一助として神がわれ／＼を導かれんことを祈ろう。 “Jinrui no risō ni tenka. Ma Gensui Kurisumasu messē-ji” 「人類の理想に点火 マ元帥クリスマス・メツセージ」 (An menschheitlichen Idealen entzünden. Oberbefehlshaber Ma[cArthurs] *Christmas message*), AS, 25. Dezember 1946: 2.

10 *Shōwa Tennō jitsuroku* 10: 257 (25. Dezember 1946).

britannien, der seit 1936 im Lande lebt und seit dem Frühjahr an der kaiserhausnahen “Studienakademie” 学習院 (Gakushū In, gegr. 1847) lehrt. Das Muster – Weihnachtsgeschenke des Himmlischen Erhabenen und seiner Gemahlin an die Familie des Oberkommandierenden und ausländische Lehrer/innen des Kronprinzen – wird bis 1951 beibehalten.¹¹

Some days I'm Jesus Christ

Mit Blick auf den jahreszeitlichen Schmuck der geschäftigen Ginza / “Silbermünze” 銀座 vermerkt die Schriftstellerin Lucy Herndon Crockett, z. Zt. Mitarbeiterin des Amerikanischen Roten Kreuzes, landesweite “Begeisterung” für Christentum und Weihnachten, die sich mit überkommenem Glauben verbinde.

A cavalry officer told me about his room boy who turned up one morning wearing a crucifix. “Why, Juji,” he said, “I thought you were a good Buddhist!” “Yes, yes!” the boy answered. “Most time I'm Buddhist but some days I'm Jesus Christ!”¹²

Der Junge Juji antwortet, als spräche *Wissenschaft vom Denken – The Science of Thought* 思想の科学 (*Shisō no kagaku*), die seit Mai im Verlag “Avantgarde” 先駆社 (Senku Sha) erscheinende Zeitschrift. Ihr Mitherausgeber Tsurumi Shunsuke, ein Erkunder der “Philosophie der [kleinen] Leute” ひとびとの哲学, nennt jedoch – anders als Juji – *einen* Tag des Jahres und hinterlässt den bemerkenswert widersprüchlichen Satz: “Man kann sagen: Indem sie, *Christmas* erwartend 期待して, darauf zugehen” und damit mutmaßlich eine Art Advent 待降節 erleben – eine “Zeit der Erwartung des Herabstiegs [Christi vom Himmel]” –, “werden Japaner/innen jährlich für nur einen Tag *Christians*”.¹³ Offensichtlich gibt es ungenannte Gründe zu

11 1947: Geschenke an die Familie MacArthur, Gray Vining und Blyth. Ebenda: 590, 592 (18. und 23. Dezember). 1948: ebenso. Ebenda: 750 (25. Dezember). 1949: ebenso. Ebenda: 951 (25. Dezember). 1950: Familie und Blyth, ebenda 11: 68 (23. Dezember). 1951: Geschenke an MacArthurs Nachfolger, General Matthew Bunker Ridgway (1895–1993), und dessen Frau Margaret, Blyth und Gray Vining's Nachfolgerin, die Quäker-Missionarin Esther Biddle Rhoads (1896–1979). Ebenda: 324.

12 Lucy HERNDON CROCKETT [1914–2002]: *Popcorn on the Ginza. An Informal Portrait of Postwar Japan*, London: Victor Gollancz United 1949: 272–73.

13 クリスマスを期待して、それを迎えるということを通して、日本人は毎年一日だけクリスチャンになっているということができます。TSURUMI Shunsuke 鶴見俊輔 [1922–2015]: “Hi tenkō no katachi” 「非転向の形」 (Die Gestalt der Nicht-Konversion), *Tsurumi Shunsuke shū* 『鶴見俊輔集』 (Tsurumi Shunsuke Gesammelte Werke), 12 Bde., Chikuma Shobō 筑摩書房 1991–92, Bd. 5: 65–81, hier: 65–66. Erstmals veröffentlicht

verkennen, dass es um mehr geht. Herndon Crockett fragt nach der “Auf-richtigkeit” bzw. den Ursachen der von ihr landesweit beobachteten Offenheit und entdeckt sie im Verlust der “alten Gottheiten” und einer “verzweifeln” Suche nach neuen.¹⁴

Tokyo unverändert

Es heißt, der Dichter Dazai Osamu 太宰治 (1909–48) bringe das Lebensgefühl vieler seiner Generation beispielhaft zum Ausdruck. Altes und Neues Testament sind ihm Quellen der Erfahrung. Im Leiden an der Welt fühlt er sich Christus verbunden.

“Tokyo zeigte eine traurige Lebendigkeit”, so wollte er seine Erzählung *Merry Christmas* beginnen lassen.¹⁵ Tatsächlich aber bietet sich nach einem Jahr der Abwesenheit das Bild eines “unveränderten ‘Tokyoter Lebens’” 相変わらずの「東京生活」. Dazai erfährt auf der “metaphysischen” Ebene die Kontinuität einer in ihren Beziehungen und Gefühlen oberflächlich dahinlebenden Gesellschaft. Krieg und Tod bedeuten ihr keine Neuorientierung.

Im Zentrum der Dreiecksgeschichte stehen der Erzähler, die achtzehnjährige Shizueko シヅエ子 und ihre Mutter, die abwesende einstige Geliebte.

Der Erzähler: “Wie geht es [deiner] *Mutter*? Wie immer, nicht wahr?” Shizueko, einsilbig: “Ja.” “Ist sie nicht krank?” “Nein.”¹⁶ Wie sich herausstellt, ist die Geliebte beim Luftangriff auf Hiroshima ums Leben gekommen. Die schon vor Kenntnis dieser Tatsache vorhandene erotische Zuneigung des Erzählers zu Shizueko und die rituellen Regeln der selbst eingestandenen Unwahrhaftigkeit / Demonstration der Stärke, nach denen diese entsteht, signalisieren eine – gleichsam anthropologisch gewollte – Kontinuität der Lebensverhältnisse.

am 18. Oktober 1979. Zu *Shisō no kagaku* vgl. Adam BRONSON: *One hundred million philosophers. Science of Thought and the culture of democracy in postwar Japan*, Honolulu: University of Hawai‘i Press 2016.

14 “Whether or not the enthusiasm for Christianity is sincere, this nation-wide flare-up of interest indicates a desperate hunger in the Japanese people for a belief in something beyond themselves. In Japan at present exists a vacuum. New gods are needed to replace the old.” HERNDON CROCKETT: *Popcorn on the Ginza*, 274.

15 東京は、哀しい活気を呈してみた。Erstmals im Januar 1947 in der Monatszeitschrift *Chūō kōron* 『中央公論』 (Zentrale öffentliche Debatte) erschienen. “Merī Kurisumasu” 「メリイクリスマス」 (*Merry Christmas*), *Dazai Osamu zenshū* 『太宰治全集』 (Dazai Osamu Gesamtausgabe), 12 Bde., Chikuma Shobō 筑摩書房 1955–56, Bd. 9: 3–13, hier: 3.

16 Ebenda 9: 7.

Ebenfalls Kontinuität signalisiert das johlend gerufene, vom Erzähler mit prustendem Lachen aufgenommene “*Merī Kurisumasu*”, das der Nachbar am Imbiss-Stand einem darüber indignierten US-amerikanischen Soldaten nachschickt.

“Tokyo war unverändert. Gegenüber früher hatte es sich nicht im geringsten verändert”, heißt es nochmals am Ende.¹⁷ Die resignative Feststellung gewinnt Gewicht, indem der Erzähler sie mit dem Christfest, Symbol der Erneuerung, konfrontiert: Alles sagt “*Merry Christmas*”, aber für einen echten Wandel im Sinne dieses Grußes / Wunsches / Aufrufs fehlen Voraussetzungen. Diese können weder jetzt noch künftig geschaffen werden.

Die Wirkungslosigkeit weihnachtlicher Botschaft angesichts eines auf Machtausübung (“Liebe”) und Lüge hin orientierten Menschen, einer kalten Welt, hatte die Geliebte einst in einen Satz über Jesus und Johannes den Täufer gekleidet: “Zu allen Zeiten war das so: wer die Wahrheit spricht, wird getötet, nicht wahr? Selbst Johannes, selbst Christus, und Johannes ist schließlich nicht mal wiederauferstanden.”¹⁸

Dazais – autobiographisch inspirierte – Erzählung *Gefährtin eines Villon* spielt in einer düsteren Spelunke, deren Gäste “ausnahmslos Kriminelle” ひとり残らず犯罪人ばかり sind, im “Kamelien-Haus” 椿屋 (Tsubaki Ya). [Kamelien verkörpern mit ihren zu Boden fallenden Blütenköpfen den Tod, insbesondere Johannes des Täufers.] Hier arbeitet, um Schulden ihres Mannes abzuführen, Satchan さつちやん, “Villons Ehefrau”, die Erzählerin, die vom Vater ihres Kindes, dem als “*epicurean*” und “Pseudoaristokrat” エピキュリアンのにせ貴族 geltenden – wie François Villon diebischen – Dichter Ōtani 大谷, hintergangen wird.

Am *Christmas Eve* kündigt sich der jungen Frau ein Ausweg aus Hoffnungslosigkeit und Verzweiflung an. Satchan ist voller Freude, denn an diesem Abend im Kamelien-Haus gewinnt sie den “Glauben” 信, dass ihr Mann wenigstens einen Teil des Schadens gutmachen will, den er anderen, auch den Eigentümern, zugefügt hat: “Geschafft! Jetzt kommt alles in Ordnung, [dachte ich]. Woher dieser Glaube kam, weiß [ich] nicht.” In ausgelassener Freude animiert Satchan einen jungen Gast: “Trinken [wir was],

17 東京は相変わらず。以前と少しも変わらない。Ebenda: 13.

18 いつの時代でも本当の事をいつたら殺されますわね、ヨハネでも、キリストでも、さうしてヨハネなんかには復活さえ無いんですからね、といった事もあった。Ebenda: 6.

ja?! Trinken [wir]. 's ist doch *Christmas*.”¹⁹ – Nach mehreren vergeblichen Versuchen nimmt Dazai sich, neununddreißigjährig, das Leben, kurz vor dem Johannistag.

Japans Morgen

Der als Klassiker geltende Film “Morgen des Hauses Ōsone” 大曾根家の朝 (*Ōsone Ke no ashita*) des Regisseurs Kinoshita Keisuke 木下恵介 (1912–98) versucht, die Sinnlosigkeit des geführten Krieges und die darin widerstrebenden gesellschaftlichen Kräfte darzustellen.

Tokyo am Heiligen Abend 1943. Es schneit. Die in einer Missionsschule erzogene Mutter am Klavier. Drei Brüder, ihre Schwester und deren Verlobter singen als melodischen Kanon das Stillenachtlied, “Heiligrein, diese Nacht...” Es ist ein Fest des Abschieds. Der Verlobte muss in den Krieg; der älteste der Brüder, Hochschuldozent, wird wegen eines “Denkvergehens” / “Denkverbrechens” 思想犯 verhaftet, nachdem am Abend sein Studierzimmer polizeilich durchsucht wurde.

Am folgenden Tag nimmt der Bruder des verstorbenen Vaters, Oberst der Infanterie, den goldenen Weihnachtsschmuck von der Wand und wirft ihn verächtlich zu Boden. Der Onkel verkörpert die zum Scheitern verurteilte Welt alter Wertvorstellungen. Die Verhaftung des Ältesten sieht er als Ergebnis des von der Mutter “französisch” bestimmten Klimas dieser Familie. Um einer weiteren Entehrung des Hauses zuvorzukommen, bittet er die Familie des Verlobten um Auflösung der Verbindung.

Ein Jahr später findet kein Weihnachtsfest statt. Die Atmosphäre wird vom Onkel bestimmt. Aber in der Adventszeit kommt ein “Liebesbote” 恋の文使い und überbringt einen Brief des Verlobten. Er hat die Beziehung nicht abgebrochen.

Kurz vor Kriegsende verliert die Mutter auch den jüngsten Sohn. In ihrer tiefsten Verzweiflung erklingt nochmals “Heiligrein, diese Nacht...”, das Versprechen des letzten Heilwerdens der Welt. Die Gedanken kehren zurück zum Weihnachtsabend 1943. Mit dem Ende des Krieges zeigt sich den Zuschauern am Obersten vollends das Gesicht jener Vertreter der alten

19 飲みませうよ、ね、飲みませう。クリスマスですもの。 “Viyon no tsuma” 「ヴィヨンの妻」 (Gefährtin eines Villon), *Dazai Osamu zenshū* 10: 38. Vgl. “Die Frau Villons”, *Träume aus zehn Nächten. Moderne japanische Erzählungen*. Herausgegeben von Jürgen BERNDT, Berlin, Weimar: Aufbau-Verlag 1975: 383. “Viyon no tsuma” entstand im Dezember 1946 und erschien erstmals 1947 im März-Heft der Zeitschrift *Tenbō* 『展望』 (Aussicht).

Welt, die ihre eigenen, vorgeblich ‘traditionellen’ Werte missachten, die kurzfristige Vorteile auf Kosten des hungernden Volkes suchen und vor kriminellen Handlungen nicht zurückschrecken.²⁰

Entstanden unter Mitwirkung der Zensurbehörde, zeigt der am 21. Februar uraufgeführte Film die Kontinuität eines an ‘christlichen’ / ‘westlichen’ / ‘bürgerlichen’, ‘guten’ Werten, Bekenntnissen und Ausdrucksformen orientierten künftigen Landes. Die Zuschauer blicken einem eigenen “Morgen” entgegen.

Wahrheit vs. Lüge

Yanaihara Tadao ist Gründungsdirektor des im August eingerichteten Sozialwissenschaftlichen Instituts seiner Universität. Vor kurzem brachte der Verlag Iwanami von ihm *Japanischer Geist und Friedensstaat* 日本精神と平和国家 heraus. Diesmal spricht Yanaihara nicht vor dem “Bibelstudienkreis”, den er 1923, im Jahr des großen Erdbebens, nach der Rückkehr von Europa und Nordamerika an der Kaiserlichen bildete, sondern im Auditorium Maximum vor – “waren es neunhundert?” – überwiegend jungen, nicht getauften, “ruhigen, feierlich gestimmten, ganz und gar aufrichtigen, guten Zuhörer/innen”.²¹

Yanaihara predigt, wie er eingangs erklärt, vor einer Universität, die sein Lehrer Uchimura Kanzō nach der Reaktion auf seine vermeintliche Majestätsbeleidigung vom Januar 1891 als “Feind” 敵 betrachtete, verkörpert durch den Philosophen Inoue Tetsujirō, Autor des im selben Jahr erschienenen Kommentars *Überflüssige Deutungen zum [Kaiserlichen Erziehungs]-edikt* 勅語衍義, und den Rechtswissenschaftler Katō Hiroyuki, einst ihr Rektor und Präsident der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, Verfasser des Traktats *Gestalt unseres Landes und Christuslehre / Christ[entum]* 吾国体と基督教 (1907). Beide nahmen Anstoß daran, dass Christen nicht den “Himmlischen Erhabenen”, sondern ihren “Gott” bzw. ihr “Gewissen” als oberste Instanz ihrer Loyalität erkannten. So ist diese Universität für

20 KINOSHITA Keisuke 木下恵介: “Ōsone Ke no ashita” 「大曾根家の朝」(Morgen des Hauses Ōsone), *Sengo daihyō shinario shū, 1945–1951* 『戦後代表シナリオ集 1945～1951』(Sammlung repräsentativer *scenarios* der Nachkriegszeit, 1945–51), Mikasa Shobō 三笠書房 1955: 10–32.

21 静かな、厳粛な、真実の溢れた、善い聴衆であつた。“Tsuki. Kurisumasu kōen kai ki” 「付 クリスマス公演会記」(Anhang. Notiz zur *Christmas*-Vortragsveranstaltung), YITZ 19: 268.

Yanaihara eine Einrichtung, deren Repräsentanten den verehrten Lehrer “angriffen, unterdrückten und hintergingen”.²²

Das Thema seines Vortrags lautet “Japans künftiger Weg” 日本の前途. Yanaihara spricht vor Zuhörern, deren Wissenschaftsverständnis er durch Fukuzawa Yukichis “praktische Gelehrsamkeit” / [Pragmatismus] 実学 geprägt sieht. Und so lautet seine Forderung:

Fukuzawa Yukichi! Dir fehlt nur eines. Der Glaube. Weil [du] selbst keinen Glauben hast und auch keinen haben willst, sind [deine] Argumente, [verehrter] Lehrer, alle utilitaristisch und gelangen nicht zu wahrer seelischer Tiefe. Und so musste auch die [unter deinem Einfluss stehende] japanische Wissenschaft notwendigerweise seicht und oberflächlich sein.²³

Zu einer Zeit, da “die Christuslehre dabei ist, in Japan modisch zu werden”²⁴, und neben dem Katholizismus, “in dem man das freie Lesen der Heiligen Schrift durch alle Gläubigen nicht anerkennt”²⁵, eine Vielfalt christlicher Denominationen existiert, warnt Yanaihara vor verschiedenen Formen einer “[durch] Lüge [entstellten] Christuslehre” 偽りの基督教 (so vor dem “opportunistischen” Christentum, das sich seiner Lehre als der “Religion Amerikas” zuwendet, dem “kalkulierenden”, auf “Machtausdehnung gerichteten” Christentum) und stellt ihm die “reine, wahre Lehre Christi” 純真な基督教 entgegen.²⁶

Ein neues Japan erwächst in den Herzen der Armen, die an Christum glauben. So wie Jesus in der Pferdekrippe der Herberge von Bethlehem geboren wurde**, so erwächst das neue Japan aus einer Krippe, aus den Herzen der Armen, der Weinenden. Die Knospen des neuen Japan sind nicht in geschäftiger *Christmas decoration* [zu finden]. Sie sind auch nicht in musikalischer Anbetung [gegeben]. Allem äußerlichen Christentum fehlen sie. Nein, sie liegen in der Stimme Christi, die zu den Herzen der jetzt Weinenden, jetzt Trauernden, jetzt Hungernden, der Armen flüsternd spricht**. [...]
[...]

22 “Nihon no zento” 「日本の前途」 (Japans künftiger Weg), ebenda: 251–67, hier: 251–53.

23 福沢諭吉よ、汝唯一つを欠く。それは信仰である。自分自身が信仰を有たず、又有たうともしなかつた為に、先生の議論が凡て功利主義的であつて靈的な真の深みに到達してをらない。かくして日本の科学もまた浅薄たらざるを得なかつたのであります。Ebenda: 256.

24 日本では基督教が流行にならうとしつつある。Ebenda: 264.

25 御承知の様にカトリックでは、すべての信者誰もが自由に聖書を読むことを認めません。Ebenda: 264.

26 Ebenda: 257–58.

Christus in unsere Herzen hinein zu lassen, die Geburt Jesu in unseren Herzen zu feiern, das ist Δ unsere Δ Rettung, auch die Rettung [unseres] Landes und das Fundament des Weltfriedens. Ein nach außen glänzend strahlendes *Christmas* ist ein *Christmas* der Lüge. Das wahre *Christmas* ist in den Herzen der Armen.²⁷

Zur Bedeutung der Zusammenkunft an diesem 25. Dezember schreibt Yanai-hara rückblickend:

Dass [wir] in einem Lehrraum der Kaiserlichen Universität mit Gebet, Lesen der Heiligen Schrift, Singen von Liedern zum Lobpreis der Schönheit [Gottes] / Lobliedern und freier, kühner christlicher Predigt *Christmas* feiern konnten, war wahrlich wie ein Traum. Was hat / hätte im Anblick dessen wohl [unser verehrter] Lehrer (Sensei) Uchimura Kanzō im Himmel gedacht**?

Bis wir durch die Glücksbotschaft / das Evangelium Christi Japans [wissenschaftliche] Gelehrsamkeit gereinigt, [seine] Politik aufgerichtet und dieses Land als freie und eigenständige Nation wiederbelebt haben, werden [wir] unseren Kampf nicht aufgeben. Schon der Kampf ist unser Sieg. Heute ist nur streng vor einer Verweltlichung / Vulgarisierung [unseres christlichen Glaubens] zu warnen.²⁸

Heilsarmee

“Christus, der Friedensfürst, ist [uns] geboren**!” 平和の君キリスト生まれたまえり! Die seit 1895 im Lande wirkende, im September dieses Jahres reorganisierte Japanische Heilsarmee widmet in diesem Monat ihre Zeitschrift *Schlachtruf* ときのこゑ bzw. *The War Cry* (gegr. 1895) dem Thema “wahrer Friede” しんの平和. In Artikel IX der im November verabschiedeten

27 新日本はキリストを信ずる貧しき者の心の中に芽生えつつあります。ベツレヘムの旅籠屋の馬槽の中にイエスが生れ給うたやうに、新しき日本は馬槽の中に、貧しき人、泣く人の心の中に芽生えてをります。新日本の芽生えは賑やかなクリスマスデコレーションの中にはありません。音楽礼拝の中にもありません。凡ての外観的基督教の中にはありません。さうでなくて今泣く者、今悲しむ者、今飢ゑる者、貧しき人の心にささやき給ふキリストの声にあります。[...] // キリストを我々の心の中に迎へ入れること、イエスの誕生を我々の心の中に祝ふこと、是が私共の救ひであり、又国の救ひであり、世界平和の基礎でもあるのです。外側の華やかなクリスマスは偽りのクリスマスであります。まことのクリスマスは貧しき人の心の中にあります。Ebenda: 266–67.

28 帝大の教室で、祈祷をし、聖書を読み、賛美歌を歌ひ、自由に大胆に基督教講演をしてクリスマスを祝ふことが出来たとは真に夢を見て居るやうであつた。在天の内村鑑三先生は之を見て、何と思ひ給うたであらうか。// 我らはキリストの福音によつて日本の学問をきよめ、政治を興し、自由と独立の国民として此の国を復興するまでは、我らの戦ひを止めないであらう。戦はずでに我らの勝利である。今はただ敵に俗化を戒むべきのみ。Ebenda: 268.

neuen Verfassung erblickt sie den Ausdruck christlichen Geistes, der aus dem “Herzen Jesu” イエスの心 kommt, sich aber “nicht allein auf gläubige Christ/inn/en” erstreckt.

“Die Welt ist im Begriff, sich auf einen dauerhaften Frieden hin zu bewegen. [...] Unser Land hat durch seine neue Verfassung festgelegt, für ewig auf Krieg zu verzichten. Hierin liegt der Weg zur Blüte Japans.” Den Artikel krönt der Ausschnitt eines Bildes des (hier nicht genannten) Malers William Adolphe Bouguereau (1825–1905), “La Vierge à l’agneau” (1903), das am Ursprung der Friedensidee keinen Zweifel zu lassen scheint: das Christuskind in Marias Armen – kräftig, strahlend, blond gelockt. Dem entsprechend am Anfang des Beitrags der Ausruf “*Christmas!*” – eine zuversichtliche Feststellung und ein Befehl der “Armee”!²⁹

In diesen Tagen wird ihr “X’mas Pot” wieder auf der Silbermünze / Ginza und in den Geschäftsvierteln der Bezirke Shibuya, Shinjuku und Ueno gesehen.³⁰ Seit 1906 veranstaltet sie – nach dem Vorbild des “Christmas Kettle” der US-amerikanischen Salvation Army – für arme Familien ihren “Trostkorb” 慰問籠 (*imon kago*), später “Topf der Barmherzigkeit und Güte” 慈善鍋 (*jizen nabe*) genannt, von 1921 an als “Gemeinschaftstopf” 社会鍋 (*shakai nabe*) bekannt.

Anfangs gab es manchen Verdacht, die Armee sei ein “gefährliches Wesen / [Element]” 危険物, ihr gehe es um die Unterwanderung des Staates. Solchen Vorstellungen ist seit langem der Boden entzogen. Zum Weihnachtsfest 1914 stifteten der Kaiser und die Kaiserin dreitausend Yen; die Urkunde spricht von “Werken der Barmherzigkeit und Güte” 慈善事業, die unterstützt werden sollen.³¹

Terejias Madonna

Das *Christmas Mass Bulletin 1946* des 3rd Engineer Batallion, 24th Infantry Division der US Army in Kokura, Kyushu / Neunlanden: Den Umschlag zierte eine aus Japans “Nordosten” kommende heilige Jungfrau Maria mit

29 世界は恒久的平和へとすすみつゝあるのである。[...] わが国は、新憲法に戦争を、永久に抛棄することを規定した。日本のさかえる道がそこにある。“Heiwa no Kimi. Kirisuto no tanjō” 「平和の君 基督の誕生」(Friedensfürst. Christi Geburt), *Toki no koe* 『ときのかほ』(Schlachtruf), 1. Dezember 1946: 1.

30 “Salvation Army Helps Needy”, NT, 17. Dezember 1946: 3.

31 “Kyūsei Gun ni go-kashi kin” 「救世軍に御下賜金」(Der Heilsarmee **Geldspende** [des Kaiserhauses]), *Osaka Asahi shinbun* 『大阪朝日新聞』(Morgensonne von Osaka), 22. Dezember 1914: 9.

ihrem ‘japanischen’ Kind.³² Es ist ein Bild der Malerin Terejia Koseki Kimiko テレジア小関きみ子 (1903–84) aus Sendai, deren Werke seit den späten zwanziger Jahren in Ausstellungen der Kaiserlichen Akademie der Künste zu sehen sind und die schon vor dem Krieg durch Jesuiten der Sophia-Universität im Ausland Beachtung fanden. Diese konnten darin ihren Grundsatz der missionarischen “Akkomodation” abgebildet sehen. Eines davon stellten sie ihren deutschen Förder/inne/n unter dem Titel “Weihnachten in Japan” vor.³³

-
- 32 Abb. 3. Dazu der Text, überschrieben “A Thought for the Day”: “As we kneel in spirit at the Crib on Christmas Day, let us put a question to ourselves and answer it honestly. A greater than Joseph knocks at the door of our hearts. Do we open to Him? Are we so absorbed with the world that we do not even hear Him? Day by day, perhaps hour after hour, He stands at the door and knocks.” 24thida.com/stories/simunek_christmas_1946 (21–01–10).
- 33 Die Zeitschrift *Aus dem Lande der Aufgehenden Sonne – Briefe und Nachrichten deutscher Jesuiten aus Japan* veröffentlichte eine unter dem 10. November 1933 aus Rom geschickte Ansichtskarte von Johannes Peter Ross (1875–1969), Bischof von Hiroshima. Sie enthält von Koseki die Abbildung eines Gemäldes im Stil “Japanischer Malerei” (*Nihon ga*) mit der Unterschrift “Japanisches Weihnachtsbild”. Ebenda 19 (Weihnachten 1933): 257 (schwarzweiß). Im folgenden Jahr findet sich dieses Bild in einer Beilage zu der am Tag des Heiligen Ignatius erschienenen Ausgabe der Zeitschrift. Darin der Kommentar: “Fräulein Koseki ist weltbekannt wegen ihrer Darstellung des nordjapanischen Volkslebens. ‘Weihnachten’ zeigt uns ihre Eigenart.” Und: “Mrs. Koseki has won a great reputation for her portrayal of the countryside of Northern Japan. ‘Christmas’ presents the event of Bethlehem as it would have occurred North of the City of Sendai.” “Christliche Kunst im heutigen Japan / Christian Art in Modern Japan”, ebenda 21 (St. Ignatius 1934 [31. Juli]), nicht paginiert (schwarzweiß). Eine farbige Darstellung desselben Bildes wird der Dezember-Ausgabe mit der Unterschrift “Weihnachten in Japan” als ganzseitiges Frontispiz vorangestellt. Die Herausgeber kommentieren, Koseki habe in diesem Jahr “zum sechsten Male schon” Eingang in die Ausstellung der Kaiserlichen Akademie der Künste 帝国美術院展覧会 gefunden. “Zu unserem Weihnachtsbild”, ebenda 22 (Weihnachten 1934): 286. — Im Jahr 1964 gibt das Postamt des Vatikans einen Satz Briefmarken mit Kosekis Darstellung der biblischen Geburtsszene heraus, überschrieben “NATIVITAS D[OMINI] N[OSTRI] I[ESU] CHRISTI // MCMLXIV”. Vor der Landschaft des “Nordostens” werden das Neugeborene, seine Eltern und zwei Kinder / [Geschwister] als Menschen des Inselreichs dargestellt. Die Künstlerin sei seit langem “weltbekannt wegen ihrer Darstellung des nordjapanischen Volkslebens”. Die *Tageszeitung / Mainichi shinbun* betont: “Erstmals wurde das Bild eines Japaners / einer Japanerin für eine ausländische Briefmarke verwendet.” Dank der Vereinigung einheimischer Philatelisten sind die Marken am Vierundzwanzigsten in den Niederlassungen des Kaufhauses Mitsukoshi auf der Ginza, in Ikebukuro und in Shinjuku erhältlich. “Bachikan kitte ni Nihon jin no e. Tōhoku fūzoku no Kirisuto kōtan. Joryū gaka Koseki San no rikisaku” 「バチカン切手に日本人の絵 東北風俗のキリスト降誕 女流画家・小関さんの力作」 (Auf einer Briefmarke des Vatikans ein Bild mit Japanern. Christi Herabkunft und Geburt nach Art und Sitte des Nordostens. Ein [unter] Mühen [entstandenes, glanzvolles] Werk / [Meister]werk der Malerin Koseki*), MS, 24. Dezember 1964: 16.

Beim Kaiserpalast

“Noch zwei Tage bis zum fröhlichen *Christmas*” – Viele [ausländische] “Soldaten*” mit ihren “guten / [braven] Kindern” ヨイコ und auch einheimische “gute / [brave] Kinder” mit “*mamma*” und “*papa*” erleben, wie der “herbei gesehnte” “Santa Claus” / “*Großvater* Santa Claus” サンタクロースのおじいさん bzw. “Väterchen* Santa Claus” サンタクロースのおぢさん, empfangen von einer “*brass band*” der Besatzungstruppen, um 14 Uhr in einer “*olive-farbenen*” Militärmaschine vor dem Kaiserpalast landet.³⁴

Die Parade nahe bei der Residenz des “Himmlischen Erhabenen”, der nach der Reichsverfassung von 1889 als “göttlich-heilig und unangreifbar / [unverletzlich]” 神聖ニシテ侵スヘカラス anzusehen ist, signalisiert die Bereitschaft der Sieger zum Vertrauen in die neue Generation – das erzieherische Prinzip positiver Verstärkung: Die “*kids*” [des ehemaligen Feindes] betrachtet der [‘aus Nordamerika kommende’] Santa Claus, [der Gut und Böse unterscheidende, seinerseits – gewissermaßen – göttlich-heilige Mann bzw. sein leibhaftiger Stellvertreter], als “gute / [brave] Kinder” [ebenso wie seine US-amerikanischen] und belohnt [ihre Folgsamkeit].

Mit Bedacht tritt “*Großvater*” bzw. “Väterchen*” an jenem Ort auf, der bis vor kurzem eine Grenze zwischen heiliger und profaner Welt markierte, dort, wo man, dem Palast zugewandt, mit tiefer Verbeugung den “Gruß höchster Achtung” 最敬礼 leistete, an einem Ort, dem in der staatlichen Schulbibel zur “Bildung der Persönlichkeit” 修身 mit dem Titel *Gute / [Brave] Kinder*” ヨイコドモ, beginnend mit dem Frontispiz, die Aufmerksamkeit der Erstklässler galt.³⁵ Hier fand auch am 8. April, zur Zeit der Kirschblüte, das “Blütenfest” 花祭・花祭り・花まつり (Hana Matsuri), das neu-

Ebenso: YS, 24. Dezember 1964: 13; JT, 3. Februar 1965: 5. YS, 24. Dezember 1964: 13; JT, 3. Februar 1965: 5.

34 “Hikō ki de kuru Santa Kurōsu” 「飛行機で来るサンタクロース」 (Mit dem Flugzeug kommender Santa Claus), YS, 10. Dezember 1946: 2. “Santa Kurōsu mo hikō ki de. Kasō jīpu bando de dai shinkō” 「サンタ・クロースも飛行機で 仮装ジープ・バンドで大進行」 (Auch Santa Claus [kommt] mit dem Flugzeug. Große Prozession mit *band* in verkleidetem *jeep*), AS, 22. Dezember 1946: 3. “Santa Oji San Kyūjō mae ni chakuriku” 「サンタおぢさん宮城前に着陸」 (Väterchen* *Santa* landet vor dem Palast), *Minpō* 『民報』 (Volksnachrichten), 23. Dezember 1946: 2.

35 MONBU SHŌ 文部省: *Kokutei shūshin kyōka sho. Yoi kodomo. Jō* 『国定修身教科書 ヨイコドモ 上』 (Staatlich festgelegtes Lehrbuch zur Bildung der Persönlichkeit. *Gute / [brave] Kinder*, 1), Nihon Shoseki Kabushiki Gaisha 日本書籍株式会社 1941. JAPANISCHES KULTUSMINISTERIUM: *Gute Kinder 1. Lehrbuch für Moralkunde im ersten Jahr der Grundschule*. Aus dem Japanischen von Ricardo FORTUNATO, Berlin: Mori-Ōgai-Gedenkstätte 2008 (Kleine Reihe. Herausgegeben von Klaus KRACHT, 47).

buddhistische – mit dem Blick auf *Christmas* diesem nachgebildete – “[Festliche] Zusammenkommen [zum Gedenken an] die Herabkunft [vom Himmel] und Geburt des Verehrten [Buddha] Sha[kyamuni]” 釈尊降誕会 (Shaku Son Kōtan E) bzw. mit anderem Namen das “Fest der Herabkunft [vom Himmel] und Geburt des [Buddha] Shakya[muni]” 釈迦降誕祭 (Shaka Kōtan Sai) einen abschließenden Höhepunkt in der Verneigung der Kinder vor dem “Aufenthalt[sort] / [der Residenz] des [Himmlischen] Erhabenen” 皇居 und stellte damit eine Verbindung der Heilsinstitute des modernen Staatsshinto und eines ihm folgenden, à jour gebrachten Buddhismus dar. Die moderne Vorgeschichte dieses buddhistischen Festtags nach christlichem Vorbild reicht in die späten 1880er Jahre zurück.³⁶

Lerngarten “Freiheit”

Zum Weihnachtsfest des Jahres 1945 beschrieb Hani Motoko für ihre Zeitschrift *Freund/in der Frau* 婦人之友 (gegr. 1903) mit Blick auf Japan, das wie Deutschland und Italien “unter einer sehr langen Militärrherrschaft gequält und geschwächt wurde”, in einem leidenschaftlichen Aufruf – jenseits von “*Marxism*” / “*Bolshevism*” und “*Fascismo*”, den Kräften des “*Satans*” / [Bösen] – “Demokratie” als Aufgabe der Gegenwart und ermutigte ihre Leserinnen, lebend auf dem “Schlachtfeld von Gott und Satan” 神と悪魔の戦場, “aufs Neue nachzudenken über unsere Haltung in einer Zeit großen Wandels. Ewig sind der Himmel und die Erde. Grundlegende Reue und Umkehr und in diesem Sinne bescheidenes Handeln werden zur lautersten Kraft, [Christum], [unseren] Erlöser, in dieses Land kommen zu lassen.”³⁷

Im Mittelpunkt der Weihnachtsfeier steht die Verabschiedung des als belastet geltenden Komponisten und Dirigenten Helmut Fellmer (1902–77) aus

36 YS berichtet erstmals am 5. April 1892 (S. 1), AS am 8. April desselben Jahres (S. 1). S. auch KIM Hwansoo [Illmee]: “A Buddhist Christmas. The Buddha’s Birthday Festival in Colonial Korea (1928-1945)”, *Journal of Korean Religions* 2.2 (2011): 47–82. Ders.: *The Korean Buddhist Empire. A Transnational History (1910–1945)*, Cambridge (Massachusetts), London: Harvard University Press 2018: 67–104 (“A Buddhist Christmas. The Buddha’s Birthday Festival”), bes. 75–82 (“Hana Matsuri in Tokyo”), 90–93 (“Japanese Buddhists’ Efforts to Establish Hana Matsuri in Korea”).

37 ... 大いなる時代の推移の中にある我々の態度を改めて反省しよう。天地（あめつち）は悠久である。根本的な悔ひ改めとそれによつて與へられる思ひの謙遜な実行は、この国に救主を来らせる最も純粋な力とならう。HANI Motoko 羽仁もと子: “Tenchi / Ametsuchi yūkyū. Kurisumasu kitaru” 「天地悠久、クリスマス来る」 (Himmel und Erde in Ewigkeit. *Christmas* [steht vor der Tür] / [Es weihnachtet]), *Fujin no tomo* 『婦人之友』 (Freund/in der Frau) 39.11/12 (1945): 1–3. Aufgenommen in *Hani Motoko chosaku shū* 19: 1–10.

Dresden, der von 1938 bis August 1945 an der Musik[hoch]schule Tokyo 東京音楽学校 lehrte. Zur Feier des 2600jährigen Bestehens des Kaiserreichs am 14. Dezember 1940 führte er mit dem Neuen Symphonie-Orchester des staatlichen Rundfunks die von Richard Strauss zu diesem Ereignis komponierte “Japanische Festmusik” (op. 84) auf. Im Frühjahr des kommenden Jahres muss er das Land verlassen.

Die Chronik der Schule zum 21. Dezember: “Nach der *Christmas*-Andacht gab es ein [festliches] Abendessen mit geladenen *Gästen** des In- und Aus[lands] im Speisesaal der Mädchenklassen. Da [Herr] Fellmer*, *Lehrer* der Musik, nach Deutschland zurückkehrte*, wurde es auch eine *Abschiedsbegegnung / *Abschieds[feier]. Ein Stück, das [Herr] Fellmer* komponiert und [unserer Schule] als *present* zugeeignet hatte, führten Vertreter/innen der Schüler/innen auf [...]”³⁸ – Zum bevorstehenden Winter verschenken die Schüler/innen selbstgestrickte “*socks*”.

Delikatessen

Der Religionsphilosoph Hatano Seiichi 波多野精一 (1877–1950) dankt Matsumura Katsumi 松村克己 (1908–91), dem protestantischen Theologen der Kaiserlichen Universität Kyoto, für eine Sendung Lebensmittel am Abend des 21. Dezember. Er war in Sorge, ob sie rechtzeitig zu *Christmas* eintreffen würde. Köstlichkeiten wie diese hat er “seit Jahren nicht zu sehen bekommen”: darunter “richtiges Weißbrot”, “selbst Roter / [Schwarzer] Tee, *butter*, *dulcin* und *saccharin*”. Nun kann er nicht mehr warten und wird schon vor dem Fest speisen.³⁹

Der Commander erlaubt am 23. Dezember die Verteilung von 1.877 Tonnen importierter Konserven, darunter, neben Obst und Gemüse, als “Geschenk zu *Christmas* für Kinder des ganzen Landes vom vollendeten ersten bis zum sechsten Lebensjahr: 555 Tonnen *candies*”.⁴⁰

Am 24. Dezember findet in der Grundschule des Tokyoter Stadtviertels Nagata Chō 永田町 eine Zeremonie statt. Sie markiert den Neubeginn der seit 1889, nachdrücklich seit den frühen dreißiger Jahren, insbesondere seit

38 クリスマス礼拝に続き、晩餐会が内外のお客様を招き女子部食堂で行なわれる。音楽の先生フェルマーさんがドイツに帰国されるので、お別れの会にもなった。フェルマーさんが作曲し、プレゼントして下さった曲を、生徒代表が演奏し [...]。 *Jiyū Gakuen no rekishi II Joshi bu no kiroku (1934–1958)*: 258.

39 *Hatano Seiichi zenshū* 6: 213–14 (21. Dezember 1946).

40 “Yunyū kanzume haikyū. Yōji ni wa kyandē” 「輸入かんづめ配給 幼児にはキャンデー」 (Importkonserven verteilt. Für die Kleinen *candies*), AS, 24. Dezember 1946: 2.

Anfang 1944 praktizierten “Schulspeisung” 学校給食. Beteiligt sind das General Headquarter (GHQ), die hiesigen drei Ministerien für Kultur, für Gesundheit und für Landwirtschaft und Forsten sowie die auch in Korea und auf Okinawa aktive LARA ララ (Rara). “Licensed Agencies for Relief in Asia” bezeichnet die in diesem Jahr gegründete Vereinigung von Katholiken, Baptisten, Lutheranern, Mennoniten, Quäkern und anderen Glaubensgemeinschaften. Sie erhält Unterstützung durch Wohlfahrtsverbände wie den Church World Service (gegr. 1946), das American Friends Service Committee (gegr. 1917) oder Catholic Relief Service (gegr. 1943), auch von japanischen Auswanderern in Nord- und Lateinamerika. “*Milk*”, “*corned beef*” und andere Lebensmittel werden übergeben. Das zunächst im Großraum Tokyo und in den Regierungsbezirken Kanagawa und Chiba beginnende Projekt wird in den folgenden Jahren landesweit entwickelt.⁴¹

Miyanaga Masamori, der Sprachwissenschaftler des Ryukyuanischen, der im vergangenen Jahr über “lärmende Musik im Rundfunk” klagte: “[Mit der Begründung] ‘*Christmas Eve*’ bereiten Yuriko und Masayo in der Küche *rice curry* mit Fleisch zu, das [sie] bei Suehiro auf der Ginza (100 Monme⁴² für 50 Yen) gekauft haben.” Man verspeist süße Kastanienklöße u.v.a. und ist rundum zufrieden.⁴³

Der Diplomat Terasaki Hidenari 寺崎英成 (1900–51) arbeitete bis Pearl Harbor mit seiner Frau Gwen in Washington. Nun ist er Sekretär des Kaisers. Am 24. Dezember: “Erhalte [...] vier Tafeln *chocolate*. [...] Nachdem [ich] zu Hause bin, esse [ich] *chocolate*, und [mir] wird schlecht. [...] [Wir] öffnen die *Christmas*-Geschenke. [Meine vierzehnjährige Tochter] Mariko まり子 hat vierundzwanzig Gaben erhalten.” Vom erkrankten US-Botschafter George Acheson (1896–1947) treffen “Lebensmittel” 喰物 ein.⁴⁴

41 AS, 30. November 1946: 7. Ebenda, 20. Dezember 1945: 2. YS, 2., 4., 14., 20., 21., 24., 28. Dezember 1946, jeweils S. 2. MONBU KAGAKU SHŌ 文部科学省 (Ministerium für Kultur und Wissenschaft, MEXT): “Zenkoku gakkō kyūshoku shūkan ni tsuite” 「全国学校給食週間について」 (Zur Landesweiten Woche der Schulspeisung), mext.go.jp (18–04–17). Zu den Ursprüngen: TSUCHIYA Hisami 土屋久美, SATŌ Osamu 佐藤理: “Gakkō kyūshoku no hajimari ni kan-suru rekishiteki kōsatsu” 「学校給食のはじまりに関する歴史的考察」 (Historische Betrachtung zum Beginn der Schulspeisung [in Japan]), *Fukushima Daigaku Sōgō Kyōiku Kenkyū Sentā kiyō* 『福島大学総合教育研究センター紀要』 (Mitteilungen des Center für Forschungen zur Integralen Pädagogik der Universität Fukushima) 13 (20. Juli 2012): 25–28.

42 1 Monme: 3,75 Gramm.

43 *Miyanaga Masamori zenshū* 21: 382–83.

44 TERASAKI Hidenari 寺崎英成: *Shōwa Tennō dokuhaku roku. Terasaki Hidenari Goyō Gakari nikki* 『昭和天皇独白録 寺崎英成・御用掛日記』 (Aufzeichnungen von

In der Abendausgabe seiner Tageszeitung findet der Dichter Anzai Fuyue 安西冬衛 (1898–1965), dass “*Christmas decoration cakes* zum [hohen] Preis von drei-, vierhundert Yen wie im Fluge verkauft werden”.⁴⁵

Die sechsjährige Junko / “Reinkind”, die im vergangenen Jahr draußen vor der Holzkirche am Yalu-Strom ihr erstes *Christmas* erlebte⁴⁶, wohnt nun, zurückgekehrt, in einer ehemaligen Kaserne auf dem Lande. Ihre Eltern sind nicht Christen. Überhaupt gibt es hier “keine/n einzige/n”. Aber am “Abend des *Christmas Eve*” クリスマスイヴの晩 einen Strumpf neben das Kopfkissen zu legen, gehört seit diesem Jahr zu den “Gewohnheiten” 習慣 ihrer Familie. Als Reinkind in der Nacht aufwacht und die Hand ausstreckt, fühlt sie: im – eigens frisch gewaschenen – Strümpfchen steckt etwas: eine Mandarine und eine Schachtel *caramels*, daneben das Januar-Heft der Monatszeitschrift *Grundschule erstes Jahr* 小学一年. Helle Freude.⁴⁷

Der australische Verteidigungsminister Cyril Chambers (1898–1975), bekennender Katholik, “found Christmas Day his busiest in Japan. Following a church service in the morning he visited three units, had dinner with a fourth, toured atom-bombed Hiroshima and visited newly wed service personnel in their temporary home.”⁴⁸

An der Dōshi Sha Daigaku 同志社大学, der “Hochschule der Gemeinschaft Gleichwillter / [Protestantisch-kongregationalistischer Glaubens]genossen” in Kyoto: “... the Christmas of 1946 was a happy one [...]. By the end of the year ships were arriving constantly with supplies of food and clothing and the atmosphere was increasingly hopeful.”⁴⁹

Gray Vining

Im Oktober kommt die Kinderbuchautorin Elizabeth Janet Gray Vining (1902–99) in die zerstörte Hauptstadt. Sie wird Lehrerin des Kronprinzen

Äußerungen des Shōwa Tenno. Tagebücher des *[Kaiserlichen] Beauftragten Terasaki Hidenari), Bungei Shunjū Sha 文芸春秋社 1991: 274.

45 Anzai Fuyue *zenshū* 『安西冬衛全集』 (Anzai Fuyue Gesamtausgabe), 11 Bde., Hōbun Kan Shuppan 宝文館出版 1977–86, Bd. 8: 525 (24. Dezember 1946).

46 “*Christmas* in Japan — Shōwa 20 / A.D. 1945”: 143.

47 ENDŌ: “Itsu mo no hibi, tokubetsu na koto”: 23–24.

48 “Christmas Celebrated in Japan. Army Minister Participates”, *The Argus* (Melbourne, Vic.), 27. Dezember 1946: 3. “Christmas Day in Japan. Tour by Army Minister”, *Kalgoorlie Miner*, 15. Januar 1947: 2.

49 Frances BENTON CLAPP: *Mary Florence Denton and the Doshisha*, Kyoto, Japan: Doshisha University Press 1955: 404.

Akihito, ihres “Jimmy”, auch seiner Schwestern Kazuko 和子 (1929–89), Atsuko 厚子 (geb. 1931) und Takako 貴子 (geb. 1939) und des Bruders, Masahito 正仁 (geb. 1935). Während der “twelve days of Christmas” empfindet die Quäkerin den Zusammenhalt der hiesigen Christ/inn/en besonders stark und fühlt, “that I now understood a little the enclosed fellowship of the early Christians”.⁵⁰

Elizabeth besucht die “Mädchen-Akademie vom Heiligen Herzen” 聖心女子学院 (Seishin Joshi Gakuin, Sacred Heart School, Tokyo), gegründet 1908 von den weltweit tätigen Sœurs du Sacré-Cœur de Jésus (gegr. 1818), zu deren Schülerinnen und Studentinnen in den Jahren 1947–57 Shōda Michiko 正田美智子 (geb. 1934) gehört, die künftige Ehefrau des Kronprinzen und Kaiserin der Jahre 1989 bis 2019. Im Mittelpunkt der Weihnachtsfeier steht “In the Holy Nativity of Our Lord – A Hymn Sung as by Shepherds” von Richard Crashaw (1613–49).

The entertainment was given in the icy auditorium. Girls in neat but shabby uniforms and pitiful shoes were lined up on the stage to sing carols. [...]

After the carols there was an artless little nativity play in English, in which some children accompanied the shepherds to Bethlehem and laid offerings of canned goods before the Babe. It was all very simple and childish until suddenly the shepherds lifted it on to another plane. Coming forward one by one, kneeling and rising again with lovely flowing movements, each recited a part of Crashaw’s “Nativity.” The stately yet easy seventeenth century cadences of that beautiful poem, spoken by those clear young voices, while the elusive sunshine touched the grim ruins outside, invested the moment with a touch of eternity.⁵¹

Elizabeth besichtigt ein von Quäker/inne/n eingerichtetes Lager für repatrierte Bürger/innen des Kaiserreichs.

The children of the camp, who numbered between thirty and forty, ranging from babies to boys and girls of thirteen or fourteen, were gathered together in the ‘nursery’ for our ‘party.’ They came in with the pathetic docility of undernourished children and sat down close together on the *tatami*. [...]

Led by a young Japanese kindergarten teacher, the children sang several nursery songs for us. One involved the raising of hands in the air and the rhythmic opening and closing of them, a touching sight, for the hands were so small and cold and dirty and so terribly empty. The young Friends sang ‘Silent Night’ and ‘O Come All Ye Faithful,’ and a Japanese children’s hymn

50 Elizabeth GRAY VINING: *Windows for the Crown Prince*, London: Michael Joseph 1952: 64.

51 Ebenda: 65.

which says in effect, ‘God cares even for the sparrows and so He cares for me.’ Then we gave these bedraggled little sparrows some lollypops which I had, and more substantial food from the American Friends Service Committee was given to the parents, and we went back to the Friends Center for Meeting for Worship.⁵²

Zu Hause:

On Christmas Eve some American friends came to have dinner with us and to help trim our little tree. While we were at dinner, we heard singing in the distance, faint at first and swelling as it drew nearer. When it came to a halt in our driveway we all jumped up and ran out, to find about a dozen children standing under the fir tree in the frosty dark singing ‘Silent Night’ in Japanese. They were from a mission church near by. We filled their hands with candy, and their thanks and ‘Merry Christmases’ floated back through the dark. On Christmas morning just as the sun was coming up I was awakened by carols sung under my window by my own ‘family.’ Three Inoue daughters who lived elsewhere had come to spend Christmas with their mother. Their voices, added to the others, with Tané’s lovely soprano, had an almost unearthly sweet and hopeful sound.

The day after Christmas we invited some of our small Japanese friends to see the tree [...]. We played games on the roof; we had a candy hunt in the living-room; we looked at the tree and each got something from it. [...]

We ended the party with Christmas carols. There were four nationalities among us, German, Japanese, English, and American, and we sang carols in three languages at once.⁵³

In ihrem Beitrag “Christmas in Japan 1946” für die Quäker-Zeitschrift *The Friend* kommt Gray Vining zu dem Schluss:

In a country devastated by war and profoundly shocked by defeat, and devoted moreover to alien gods, Christmas seems more significant and more precious than in prosperous Christian America where it is taken for granted. And though but a few out of Japan’s millions celebrate Christmas, still its meaning flows out into the stream of thought, like the fragrance of balsam on the wintry air.⁵⁴

52 Ebenda: 66–67.

53 Ebenda: 67–68.

54 *The Friend* 120 (30. Januar 1947): 243–45.

*Glasscheibchen

Den Kindern Mori Rintarōs 森林太郎, genannt Ōgai 鷗外, und seiner Frau Shige 志げ – Mari / Marie 茉莉, Annu / Anne 杏奴 und Rui / Louis 類 – ist Weihnachten seit ihrer Kindheit in “Haus Meerblick” vertraut.⁵⁵ Wenn Mari und Rui über Geschenke sprechen, sind es Gaben, die ihnen – im allgemeinen von ihren Eltern – zuteil wurden. Anders bei Annu und ihrem Ehemann, dem Maler Kobori Shirō 小堀四郎, und ihren Kindern Momoko 桃子 (geb. 1936) und Ōichirō 鷗一郎 (geb. 1938):

... zu einem *Christmas*, als beide Kinder noch die Grundschule besuchten, machten [sie meinem] Mann und Δ mir einmal ein kleines Geschenk. Auf *board*-Papier, das M[omoko] *selbst bearbeitet hatte, in dem kleinen Karton, auf den [sie] etwas unbeholfen Papier mit *high collar*[-mäßigen] / [vornehmen] Blumenmustern geklebt hatten, waren zwanzig *glass*-*Scheibchen, die [sie] offenbar beim / bei der Süßwarenhändler/in* in der Nachbarschaft gekauft hatten, *lemonade*-flaschenfarben-hellblaue, dunkle, durchsichtige, wie von Milch getrübe weißliche, solche, durch deren Weiß verschiedene Rotfarben, Grün, Lila usw. schimmerten. Diese einfachen *Scheibchen hatten etwas, das den Kindern Freude bereitete. Obwohl erwachsen, reihten Δ wir beide – [mein Mann und ich] hatten [uns] eine gewisse Albernheit erhalten – auf dem *table* ein *Scheibchen neben das andere und spielten zu viert wie in unserer Kinderzeit. [...]

Das Geschenk der Kinder war von Δ unserem eigenen Geld / von [ihrem Taschen]geld bezahlt, weshalb es so ausgesehen haben könnte, als hätten [wir] selbst das Geschenk [für uns] gekauft; aber [dieser *Christmas Eve*] bleibt für immer als Erinnerung in [unseren] Herzen.⁵⁶

55 KRACHT, TATENO-KRACHT: *Ōgais “Noël”*, passim. KURAHATO, TATENO-KURAHATO: *Ōgai no Kurisumasu*, passim.

56 子供達が二人共小学生の頃のクリスマス、夫と私とに、小さい贈物をして呉れた事があつた。M 子お手製のボール紙の上に、ハイカラな花模様の紙を不器用に貼りつけた小さな箱に、近所の駄菓子屋さんで買って来たらしいガラスのおはじきが、廿個ほど入っていたのである。ラムネの瓶の色みみたいな薄みずいろだの、濃いのだの、透明なものもあるし、牛乳みたいに曇つて白っぽいのだの、その白さの中にも、紅のように、赤だの緑だの、紫だの、色んな色が滲んだのや、こんなつまらないおはじきのようなものをよく見れば、幼い子供心をたのませるものがあるのが感じられた。もともと大人の癖に馬鹿らしいところの多分に残っている私達夫婦は大喜びして、テーブルの上の一つ一つ並べ、子供の昔に返つて四人しておはじきをして遊んだ。[...] 子供達の贈物は、資金は私達から出ているのだから、自分で自分の物を買うのに似ているが、何時迄も心に残る思出になるものである。KOBORI Annu 小堀杏奴: “Okurimono” 「贈物」(Geschenke), *Sono ta ōzei* 『その他大勢』 (Viele andere), Hōbun Kan 宝文館 1956: 253–54. – Anstelle des Jahres 1946 kommt für diese Episode vielleicht 1947 in Frage.

Anne und ihre Tochter, die mit dem französischen Katholizismus durch ihre Schulerziehung bei den Schwestern von Saint-Paul im “Schulgarten Weiße Lilie” 白百合学園 (Shirayuri Gakuen, gegr. 1881) in Berührung kommen, entwickeln in den fünfziger Jahren zum Christentum eine Beziehung des Glaubens und empfangen die Taufe. Ihnen folgt als junger Arzt der Sohn und Bruder Kobori Ōichirō.⁵⁷

*Yuki und Jesus***

Die neunjährige “Yuki” ユキ (“[Rein wie frisch gefallener] Schnee”, geb. 1937) ist an chronischem Asthma erkrankt. Ihr Tagebuch:

[Kobe], 12. Monat, 25. Tag. Heute ist das fröhlich-fröhliche 楽しい楽しい *Christmas*, das glückverheißende, glückverheißende / heilvolle, heilvolle めでたいめでたい *Christmas*. Alle [d.h. meine Eltern, meine beiden älteren Schwestern und mein kleiner Bruder] nahmen an der **missa* um sieben Uhr teil und verließen deshalb um sechs das Haus. Yuki / [ich] konnte natürlich nicht gehen. △Ich zog allein einen guten Kimono an und *betete. Sang das *Kyrie* [*eleison*] und das *Credo* der **missa* usw. und sang mit aller Kraft neue heilige Lieder / [Kirchen]lieder.⁵⁸

Der Psychopathologe Kasahara Yomishi 笠原嘉 (geb. 1928), dem “Yuki” später als Patientin begegnet, nennt den Hintergrund ihrer Erkrankung: die Eltern, insbesondere ihre, wie Yuki sagt, über alles “geliebte *Mutter**”⁵⁹, die nach zwei Töchtern einen [das “Haus” fortsetzenden und versorgenden] Sohn erhofft hatte und Yuki “von Geburt an” fühlen ließ, “nicht willkommen” zu sein.⁶⁰ Der Widerspruch zwischen dem familiär geltenden christlichen Ideal und dem erfahrenen Familienleben wird Yuki am Geburtstag des [‘willkommenen!'] Kindes “Jesus**” zum Thema künftiger Tagebücher.

57 Anne 1959, Momoko 1958, Ōichirō 1966. Vgl. KRACHT, TATENO-KRACHT: *Ōgais “Noël”*, passim. KURAHATO, TATENO-KURAHATO: *Ōgai no Kurisumasu*, passim.

58 KASAHARA Yomishi 笠原嘉 (Hg.): *Yuki no nikki. Yameru shōjo no 20 nen* 『ユキの日記 病める少女の20年』 (Yukis Tagebücher. Zwanzig Jahre eines kranken Mädchens), Misuzu Shobō みすず書房 1978: 15. Das Pseudonym “Yuki” verwendet Kasahara zur Anonymisierung. Ein Jahrzehnt nach “Yukis” Tod veröffentlichte er “etwa ein Zehntel” ihrer Aufzeichnungen. S. ebenda: 3.

59 私はお母様だけ愛せる. Ebenda: 35.

60 ... ユキは生まれながらにして歓迎されない子であった. Ebenda: 8.

Pater Nonni

Den in Island aufgewachsenen Jesuiten Jón Stefán Sveinsson alias Svensson (1857–1944), weltweit als “Nonni” bekannt (in Japan als ノンニ bzw. ノニ), Autor zwölf auf Deutsch für junge Leser/innen verfasster autobiographischer “Nonni-Bücher” (1913 ff), nennt man hierzulande “Andersen der Gegenwart”⁶¹. Im Bericht *Nonnis Reise um die Welt*, der mit Hilfe seiner Tagebücher posthum fertig wird, beschreibt er im zweiten Band, *Von Amerika über den fernen Osten zurück nach Europa*⁶², das Jahr im “geliebten Japan” (4.1937–3.1938)⁶³. Kinder erblicken hier in dem achtzigjährigen Priester ein Abbild des “Santa”⁶⁴. Vor seiner Heimkehr nach Deutschland lobt ihn

61 現代のアンデルセン. AS, 6. Mai 1937: 7. S. auch SUWENSON スウェンソン: “Nihon no inshō” 「日本の印象」(Eindrücke von Japan), AS, 21., 22. u. 23. April 1937, jeweils S. 7. Hermann Anton KROSE: *Ein Lebensbild “Nonnis”, dargestellt nach seinen Tagebüchern*, Freiburg: Herder 1949. Brynhildur PÉTURSDÓTTIR: *Jón Svensson Nonni – Leben und Werk*. Aus dem Isländischen übersetzt von Gisela RABE-STEPHAN, Akureyri: Verlag Nonnahús 2011. Gunnar F. GUÐMUNDSSON: *Pater Jón Sveinsson. Nonni*. Aus dem Isländischen von Gert KREUTZER, Köln: Universitäts- und Stadtbibliothek Köln 2017. Ottmar FUCHS: *Im Schatten der Verdammnis. Nonni – sein Weg aus kirchlicher Verengung*, Würzburg: Echter 2019.

62 Hg. Hermann KROSE, 2 Bde., Freiburg: Herder 1948–49. “Nonni no bōken” 「ノンニの冒険」(Nonnis Abenteuer), übersetzt von ITŌ Tamotsu 伊藤保, *Sekai shōnen shōjo bungaku zenshū 22 Hokuō hen 2* 『世界少年少女文学全集 22 北欧編 2』(Weltliteratur für Jungen und Mädchen. Gesamtausgabe 22. Abteilung Nordeuropa 2), Sōgen Sha 創元社 1954.

63 Yōn SUWENSON ヨーン・スウェンソン: “O-wakare no kotoba. Suki na Nihon de kura-shita ichinen” 「お別れの言葉 好きな日本で暮らした一年」(Worte des *Abschieds. Ein Jahr des Lebens in [meinem] geliebten Japan), AS, 20. Februar 1938: 6.

64 Der “Nonni-Fanclub Deutschland” (13. Dezember 2017) setzt einem “Gleðileg jól” und “Frohe Weihnachten!” grüßenden Svensson-Porträt eine Santa-Zipfelmütze auf und kommentiert: “An Weihnachten 1937 – also vor 80 Jahren – weilte der 80-jährige ‘Nonni’ in Japan, wo er durch viele Zeitungsartikel ein bekannter Mann und in den Straßen von Tokio eine beliebte Gestalt geworden war. Ja, er wurde sogar als eine Art ‘Santa Claus’ bestaunt, was sich zunächst recht originell anhört, im Grunde aber gar nicht so verwunderlich ist. Wann traf man denn in damaliger Zeit in Japan schon einen hoch gewachsenen alten Herrn aus dem fernen ‘Hohen Norden’, der dem Weihnachtsmann so ähnlich sah? Auch wenn er keinen Schlitten und keine Rentiere dabei hatte! *lächel* Kinderlieb, warmherzig, liebenswürdig wie er war und mit seinen hellblauen Augen, heller Haut, weißem Haar und weißem Bart fiel er verständlicherweise überall auf und zog natürlich auch das Interesse vor allem der Kinder auf sich. (So ähnlich lauten einige Nachworte in den japanischen ‘Nonni-Büchern’. Und der Initiator von Nonni-Ausstellung und Symposium im Jahr 2008 in Tokyo [sic], Motokatsu Watanabe [渡邊奉勝], fügt hinzu: ‘Vielleicht konnte er auf diese Weise das stereotype Bild vom ‘barbarischen’ Europäer in das eines sanften und freundlichen Menschen umwandeln?’.” home.fun-city.de/Nonni-Fanclub-Deutschland (20–06–13).

die *Morgensonne* als “selten zu sehenden Japan-Freund”, der das Land “auch angesichts des neuerlichen China-Zwischenfalls bedingungslos” unterstütze.⁶⁵ Am 25. Dezember 1946 erscheinen von ihm in der Reihe “Namhafte Werke der Welt[literatur]” unter dem Titel *Christmas-Geschichten* クリスマス物語 die Erzählungen “*Christmas* am Nordpol” 北極のクリスマス und “Forellenfängen” 鱒取り, übersetzt von ITŌ Tamotsu 伊藤保 (1912–84), dem Germanisten der Sophia-Universität.⁶⁶

Sugamo – Shigemitsu Mamoru

In den dreißiger und frühen vierziger Jahren Gesandter bzw. Botschafter in Peking und Botschafter in Moskau und London, war Shigemitsu Mamoru 重光葵 (1887–1957) Außenminister (4.1943–9.1945) und Minister für Groß-Ostasien (7.1944–8.1945). Am 2. September 1945 unterzeichnete er an Bord der *Missouri* mit dem militärischen Oberbefehlshaber die Kapitulationsurkunde. Seit dem Frühjahr ist Shigemitsu in Sugamo interniert. Im November 1948 wird er zu siebenjähriger Haft verurteilt, zwei Jahre später aber begnadigt. In den Jahren 1954–56 ist er erneut Außenminister. – 24. Dezember, “strahlender Himmel”, “der Fuji aus der Ferne klar zu sehen”, vor Gericht berichtet ein Zeuge “rückhaltlos von grausamen Taten der japanischen Armee auf Sumatra”.

Da heute der Tag vor *Xmas* ist, [kam] der Gerichtshof nur während des halben Tages [zusammen]. Zum Mittagessen gab es durch Vermittlung von Kommandant K. eine festliche Bewirtung aus Fleisch, Dosen[nahrung], Früchten, *cigarettes* usw. [Wir] nahmen im Gericht Platz und machten zusammen mit dem japanischen Rechtsanwalt ein Erinnerungsfoto; [dann] begaben [wir uns] gemächlich auf den Weg nach Sugamo. [Die Unkosten der Bewirtung übernahm] aufmerksamerweise Kommandant K.

死出旅の 記念写真や クリスマス

Shide tabi no / kinen shashin ya / Kurisumasu

65 同師は稀に見る親日家、今度の支那事変でも無条件に日本を支持してゐる程である。 “Nonni Ō chikaku kikoku” 「ノンニ翁近く帰国」 ([Großvater] Nonni wird in kürze in [sein Heimat]land zurückkehren), AS, 6. März 1938: 11.

66 [Jon SVENSSON / Jón SVEINSSON] Yōn SUVENSON ヨーンスウェンソン: *Kurisumasu monogatari* 『クリスマス物語』 (*Christmas-Geschichten*). Übers. ITŌ Tamotsu 伊藤保, Bokuyō Sha 牧陽社 1946 (Sekai meisaku 世界名作 Namhafte Werke der Welt[literatur]). S. Abb. 4.

Von der Reise ins Toten[reich]
 ein Erinnerungsfoto!
Christmas

親切も 心淋しき 年の暮
Shinsetsu mo / kokoro sabishiki / toshi no kure
 Freundlichkeiten
 aber im Herzen traurig
 Jahresdämmerung

[...] Als der Kommandant mit Blick auf die Zeit das Zeichen zur Rückkehr nach Sugamo gibt und “go [sic] home!” sagt, fügt jemand “sweet home” hinzu. Alle lachen bitter.

In Sugamo wieder strenge Kontrolle der unbedeckten Körper, wie gestern. Aber zurück in der dunklen Einzelzelle hatte ich das Gefühl: ‘endlich’. *Home* ist eben doch *home*. Wird es eines Tages so weit kommen, dass [ich] leidenschaftlich eine Vereinigung [unserer beider] Kontinente / Länder fordern?⁶⁷

Am “*Eve*”:

Großes Getöse unter den [ausländischen] Gefängnisoldaten, die sich auslassen vergnügen. [Ihre] Arglosigkeit ist sehr liebenswert.⁶⁸

Ein junger Gefängniswärter wünscht “Merry Christmas”. Von Amō Eiji und Mitgefangenen (我々) erhält er “zum Scherz” die Antwort: “Merry X’mas to you but unmerry X’mas to us.”⁶⁹ – Der Häftling Vicomte Okabe Nagakage am 25. Dezember: “Es ist *Christmas*. Aber nichts [Erwähnenswertes gibt es zu berichten].” Sport und Go-Spiel füllen den Tag aus.⁷⁰

67 何時の日か併州の情を誦する日が来るであらうか。SHIGEMITSU Mamoru 重光葵: *Sugamo nikki* 『巢鴨日記』(Sugamo-Tagebuch), Bungei Shunjū Sha 文芸春秋社 1953: 95. Dort fälschlich 死出の旅の。

68 無邪気大いに愛すべし。Ebenda: 96.

69 *Amō Eiji nikki. Shiryō shū* 『天羽英二日記・資料集』(Amō Eiji Tagebücher. Quellensammlung), 5 Bde., Amō Eiji Nikki Shiryō Shū Kankō Kai 天羽英二日記・資料集刊行会 1982–92, Bd. 5: 343.

70 クリスマスだけれど何もない。Okabe Nagakage *Sugamo nikki* 『岡部長景巢鴨日記』(Okabe Nagakage Sugamo-Tagebuch). Hg. SHŌYŪ KURABU SHIRYŌ CHŌSA SHITSU 尚友倶楽部史料調査室 (Abteilung zur Erforschung Historischer Quellen [mit dem Namen] “Club Respektvoller Hinwendung [zum Altertum und] Befreundung [mit den Altvorderen]”), Fuyō Shobō Shuppan 芙蓉書房出版 2015 (Shōyū bukkuretto 尚友ブックレット Respektvolle Befreundung *booklets*): 119.

Aus Frankfurt erfährt man von der “*Christmas message*”, die General Joseph McNarney, Oberbefehlshaber der US-Truppen in Europa und Militärgouverneur der amerikanischen Besatzungszone, “deutschen Bürger/inne/n [in seiner Abschiedsrede am 24. Dezember] geschenkt” hat, [bekannt als Weihnachtsamnestie für kleine Mitläufer/innen]. Angesichts der Strafbefreiung für achthunderttausend “*Nazis-Elemente*” ナチス分子 gab es “Freudenrufe”. Die Zahl der Deutschen, die mit einem Verfahren zu rechnen haben, verringert sich auf “etwa zwei Millionen”.⁷¹

Makino / Markino

Dem vorwiegend in Britannien wirkenden Maler Makino Yoshio 牧野義雄 (1870–1956) begegnete man zu Weihnachten erstmals nach seiner Taufe als Schüler einer Missionsschule in Nagoya (1888–89), zuletzt unter dem Namen “Markino” in London 1900⁷². Über ihn schreibt Shigemitsu Mamoru:

12. Monat, 25. Tag, Mittwoch, heiter. Es ist *Christmas*-Tag. Zugleich Makinos Geburtstag. Er ist mit siebenundsiebzig schon weit über den Siebzigsten hinaus, doch malt er noch wie ein Jugendlicher voll lebendigen Tatendrangs, lernt Sprachen und diskutiert Philosophisches. Gesundheit und ein langes Leben seien diesem großen Manne beschieden!⁷³

Da Makino nach altem Kalender am 25. Tag des XII. Mondes im zweiten Jahr Meiji geboren wurde (entsprechend dem 26. Januar 1870), begeht er seinen Geburtstag am 25. Dezember neuer Zeitrechnung.⁷⁴ “He was born on Christmas Day 1874 [sic]”, so wird er in seinem Buch *The Colour of London* als Weihnachtskind vorgestellt.⁷⁵ Nach der Rückkehr (1942) kam er in Shigemitsus Residenz unter.

71 “80 man no Nachisu ni taisha” 「八十万のナチスに大赦」 (Große Amnestie für achthunderttausend *Nazis*), YS, 26. Dezember 1946: 2.

72 Yoshio MARKINO: *When I Was a Child*, London: Constable & Company 1912: 84. Ders.: *A Japanese Artist in London*, London: Chatto & Windus 1910: 182–83.

73 SHIGEMITSU Mamoru 重光葵: *Sugamo nikki* 『巢鴨日記』 (Sugamo Tagebuch), Bungei Shunjū Sha 文芸春秋社 1953: 95–96.

74 Eine solche formale Gleichsetzung von Monat und Tag des bis 1872 geltenden alten Kalenders mit der neuen Zählung ist nicht ungewöhnlich.

75 Yoshio MARKINO: *The Colour of London*, London: Chatto & Windus 1907: vi. Auch in *When I Was a Child*, 2.

Zeitschriften

Die in der “[Verlags]gesellschaft Neues Leben” 新生社 erscheinende *Frau* 女性 inseriert auf der ersten Seite der *Morgensonne*: “[Wir] haben [Sie] *warten lassen: [auf unsere] *Christmas*-Ausgabe”. Daneben, vom Verlag “Gezeiten neuen Denkens” 新思潮社 angezeigt, die Neuauflage des zehn Jahre zuvor erschienenen Romans *Christus* キリスト, die Darstellung eines Menschen “absolut barmherziger Liebe und Gerechtigkeit” 絶大の慈愛と正義 und seiner Lehre, verfasst von Katō Kazuo 加藤一夫 (1887–1951).⁷⁶ Im zurückliegenden Jahrzehnt verdanken ihm Leser/innen – nach Übersetzungen Tolstois – Bücher wie *Japans Glaube* 日本信仰 (1938), *Japans neue Ausrichtung* 日本の新方向 (1940) oder *Weg des Glaubens an den Himmlischen Erhabenen* 天皇信仰道 (1943).

Im November und Dezember finden sich in diversen Periodika Beiträge zum Christfest. – Für die Jüngeren in den Zeitschriften *Neue Jugend*⁷⁷, *Morgensonne* [für] *Kinder*⁷⁸, *Kinderfenster*⁷⁹, *Welt der kleinen [Bürger] des Volkes* [unseres] *Landes*⁸⁰, *Freund/in der kleinen [Bürger/innen] des Volkes* [unseres] *Landes*⁸¹ oder *Volk [unseres] Landes – Schüler/innen des dritten [Schul]jahres*⁸² u.a. Für Erwachsene, speziell weibliche Leser: in *Land der*

76 AS, 25. Dezember 1946: 1 (Werbung).

77 新青年 (*Shin seinen*). Von TAMAGAWA Ichirō 玉川一郎 [1905–78] und DOGI Yūzō 土岐雄三 [1907–89], zwei “*Christmas contes*”.

78 こども朝日 (*Kodomo Asahi*). Mēburu HANDORUMAN メーブル・ハンドルマン [Mabel HANDLEMAN]: “Amerika no Kurisumasu. Kodomotachi ga machi ni matsu Santa no O-jī San” 「アメリカの Xmas 子供たちがまちにまつサンタのおぢいさん」 (Amerikas Xmas. Der von Kindern sehlich erwartete *Großvater* Santa).

79 コドモノマド (*Kodomo no mado*). HARUYAMA Yukio 春山行夫 [1902–94] (Text), MOTAI Takeshi 茂田井武 [1908–56] (Illustration): “Sekai kodomo nyūsu. Amerika no yōchi en no Kurisumasu” 「セカイコドモニュース アメリカノヨウチエンノクリスマス」 (*News* von den Kindern der Welt. *Christmas* in amerikanischen Kindergärten).

80 少国民世界 (*Shō kokumin sekai*). HASEGAWA Yukio 長谷川幸雄: “Amerika no Kurisumasu” 「アメリカのクリスマス」 (Amerikas *Christmas*). HORIUCHI Keizō 堀内敬三 [1897–1983]: “Kurisumasu no uta. Ongaku kaisetsu” 「クリスマスの歌 音楽解説」 (*Christmas*-Lieder. Erklärung der Musik).

81 少国民の友 (*Shō kokumin no tomo*). TSUGAWA Shuichi 津川圭一 [1896–1971]: “Utsukushii Kurisumasu no uta. Sanbi ka monogatari” 「美しいクリスマスの歌 さんび歌物語」 (Ein schönes *Christmas*-Lied. Geschichte eines Lobliedes).

82 こくみん三年生 (*Kokumin sannensei*). KONDŌ Sumiko こんどうすみこ (Text), MATSUDA Fumio 松田文雄 (Illustration): “Amerika no Kurisumasu” 「アメリカのクリスマス」 (Amerikas *Christmas*).

*Wahrheit*⁸³, *Lebenskultur*⁸⁴, *Lesestoff [for] all*⁸⁵, *Christliche Kultur*⁸⁶, *Neuer Frauengarten*⁸⁷, *Schöne Erscheinung – La Beauté*⁸⁸, *Die Frau*⁸⁹, *Indigo – Zeitschrift für die Dame*⁹⁰, *Freund/in der [Haus]herrin*⁹¹, *[Haus]herrin und Leben*⁹² u.a. Die *Wochenausgabe der Morgensonne* zeigt auf dem Umschlag umschlungene Tanzpaare einer *Christmas party* neben einem bunt geschmückten *tree*.⁹³

-
- 83 真理の国 (*Shinri no kuni*). KONO Michiko 河野道子: “Sori ni notte kuru Nikorosu. Amerika no Kurisumasu ni chinande” 「橇に乗って来るニコロス アメリカのクリスマスにちなんで」(Der auf dem Schlitten kommende Nikol[a]os. In Verbindung mit dem amerikanischen *Christmas*).
- 84 生活文化 (*Seikatsu bunka*). NOGUCHI Masue 野口益栄: “Kurisumasu fujin yō afutanūn doresu to joji yō gaishutsu gi 「クリスマス婦人用アフタヌーンドレスと女兒用外出着」(*Afternoon dress* für Frauen und Ausgehkleidung für kleine Mädchen zu *Christmas*).
- 85 オール読物 (*Ōru yomimono*). WATANABE Shin'ichirō 渡辺紳一郎 [1900–78]: “Hokuō no Kurisumasu” 「北歐のクリスマス」(*Christmas* in Nordeuropa).
- 86 基督教文化 (*Kirisuto Kyō bunka*). TAKEDA Kiyoko 竹田清子: “Kurisumasu no omoide. Amerika, Doku, Futsu, Denmāku. Amerika no Kurisumasu 「クリスマスの思出 アメリカ、独、仏、デンマーク アメリカのクリスマス」(Erinnerung an *Christmas*. Amerika, Deutschland, Frankreich, Dänemark. *Christmas* in Amerika). HAGII Seiji 波木居齊二: “Kurisumasu no omoide. Amerika, Doku, Futsu, Denmāku. Adovento yori seiya made” 「クリスマスの思出 アメリカ、独、仏、デンマーク アドヴェントより聖夜まで」(Erinnerung an *Christmas*. Amerika, Deutschland, Frankreich, Dänemark. Von *Advent* bis zur Heiligen Nacht).
- 87 新女園 (*Shin joen*). OKAMOTO Tarō 岡本太郎 [1911–96]: “Furansu no Kurisumasu. Joyeux Noël” 「フランスのクリスマス Joyeux Noël」(Frankreichs *Christmas*. Joyeux Noël).
- 88 美貌 *La Beauté* (*Bibō – La Beauté*). OKAMOTO Tsuyuko 岡本露子: “Umi no kanata no Kurisumasu” 「海の彼方のクリスマス」(*Christmas* jenseits des Meeres). ISHIDA Aya 石田アヤ [1908–88]: “Amerika no Kurisumasu” 「アメリカのクリスマス」(Amerikas *Christmas*). KANDA Yasuo 神田保夫: “Kurisumasu jōshiki techō” 「クリスマス常識手帳」(Notizen zum *Christmas*-Allgemeinwissen). ONO Shichirō 小野七郎: “Rōma no Kōtan Sai” 「ローマの降誕祭」(Roms Fest der Herniederkunft und Geburt [Christi]).
- 89 女性 (*Josei*). TAKADA Ichitarō 高田市太郎: “Omoide no Kurisumasu. Gōka na Amerika Sai” 「思ひ出のクリスマス 豪華なアメリカ祭」(*Christmas* in der Erinnerung. Das prächtige Amerika-Fest).
- 90 紺青 令女雑誌 (*Konjō – Reijo zasshi*). MOMMA Naoe 門馬直衛: “Kurisumasu no on-gaku” 「クリスマスの音楽」(*Christmas*-Musik). HARUYAMA Yukio 春山行夫: “Kurisumasu no nōto” 「クリスマスノオト」(*Christmas notes*).
- 91 主婦之友 (*Shufu no tomo*). TASAKI Tsuru 田崎つる: “Kurisumasu ryōri no tsukurikata” 「クリスマス料理の作り方」(Wie man die *Christmas*-Speisen zubereitet).
- 92 主婦と生活 (*Shufu to seikatsu*). KONDŌ Yuriko 近藤百合子: “Amerika no Kurisumasu” 「アメリカのクリスマス」(Amerikas *Christmas*).
- 93 週刊朝日 (*Shūkan Asahi*), 22. Dezember 1946.

Beispielhaft sichtbar ist die Veränderung in den seit vier Jahrzehnten erscheinenden *Illustrierten Nachrichten für die Frau*, ihrer – englisch “Christmas Number” überschriebenen – Dezember-Ausgabe, mit neun Beiträgen zum Thema. Der Dichter, Kritiker und Essayist Haruyama Yukio und die Bergsteigerin und Kulinaristin Kuroda Hatsuko äußern sich in der “Sonderausgabe *Christmas*” クリスマス特集 zu “Abendlichen *Christmas*-Gesprächen” und “*Christmas dinner*”.⁹⁴ Es folgen Berichte zum Fest in den USA, Peking, Paris und Moskau⁹⁵, ferner Beiträge zum Thema “Jahreszeitliches Basteln – wie man schöne Geschenke herstellt”. Unter dem Inhaltsverzeichnis: Werbung der Firma IOSU イオス (EOS), das Bild einer Frau mit vermeintlich nordeuropäischen / nordamerikanischen Gesichtszügen und der Botschaft: “Super-Kolloid macht [Ihre Haut] weiß, *creme* zur Reinigung des Gesichts” 洗顔クリーム. Darüber in großen Lettern “FREUDE” よろこび. Den inhaltlichen Schwerpunkt bildet allenthalben “*America*”.

... something of deeper significance

Nippon Times reflektiert einen Unterschied zum vergangenen Jahr: Das Aufleben des Fests kann nicht als “bloße Nachahmung äußerer Formen” verstanden werden. Es ist verbunden mit einem inneren Wandel “tieferer Bedeutung”, dem erwachten Wunsch nach “Frieden” und Gemeinschaft “mit den anderen Völkern der Welt”. Dieser zeigt sich in der Annahme des Ideals der “Brüderlichkeit”, des die ganze Menschheit verpflichtenden und vereinigenden “spirit of Christmas”.

... Christmas is being observed in Japan more generally this year than it has been in a long time. It is not only due to the influence of the occupation forces, for they were here last year also. Apparently something has happened

94 婦人画報 (*Fujin gahō*). HARUYAMA Yukio 春山行夫: “Kurisumasu yawa” 「クリスマス夜話」 (*Christmas*-Abendgespräche): 25–26. KURODA Hatsuko 黒田初子 [1903–2002]: “Kurisumasu dinā” 「クリスマスディナー」 (*Christmas dinner*): 27.

95 MATSUOKA Yōko 松岡洋子 [1916–79]: “Amerika shimin no Kurisumasu” 「アメリカ市民のクリスマス」 (*Christmas* bei den Bürger/inne/n Amerikas): 28. OKUNO Shintarō 奥野信太郎 [1899–1968]: “Pēpin no Kōtan Sai” 「北平の降誕祭」 (Fest der Herabkunft und Geburt [Christi] / [Weihnachts]fest / *Christmas* in Beiping / Bei[jing] / Peking): 29–30. OGISU Takanori 荻須高徳 [1901–86]: “Pari no Kurisumasu” 「巴里のクリスマス」 (*Christmas* in Paris): 30–31. AKAMATSU Toshiko 赤松俊子 [1912–2000]: “Mosukō no Kurisumasu” 「モスクウのクリスマス」 (*Christmas* in Moskau): 31. Das in der National Diet Library (NDL) in Tokyo vorhandene Heft enthält “Censorship Documents 検閲文書”, endend mit dem Vermerk “Galley checked by ARIMA Ok 11–25–46”.

during the past year to make the Japanese more receptive now to the spirit of Christmas than they have ever been before.

Much of the observance of Christmas in Japan is, to be sure, a mere imitation of the outward forms of an alien holiday. But that is not all; there is also something of deeper significance. There has been a rebirth of the urge, felt so widely among the Japanese in the years before the war, to participate in the events and experiences of the rest of the world. Today, having cast away the ultra-nationalistic egoism of the past few years, the Japanese are anxious to identify themselves once more with the other peoples of the world, and the observance of Christmas is an unconscious manifestation of this desire for universal fellowship.

As a predominantly non-Christian nation, the Japanese may not understand very clearly the religious meaning of the birthday of the Prince of Peace which Christmas commemorates. But as a people who have out of the bitterness of their experience forsaken the ways of war and have dedicated themselves to the pursuit of peace, they can appreciate His message of “peace on earth and good will toward men”.

The ideal which Christmas represents is, after all, not a monopoly of any race or creed. Men of all faith can understand and appreciate the ideal of the brotherhood of man. In fact, all must be able to understand it and to practice it if the world is to be saved from a repetition of horror of the past war – or worse. Whatever may be their varied forms of belief, all men must in essence learn to unite in the spirit which Christmas symbolizes.⁹⁶



Tokyo, Associated Press, 14. Juni: “The ‘made in Japan’ label may be seen again soon in American 10 cent stores. Authorities said that approximately three tons of samples of Japanese handicraft – including items such as bathtub, toys, Christmas tree ornaments – will be shipped soon to the United States and shown to American buyers as basis for future orders.”⁹⁷

Elektrische Christbaumkerzen, hergestellt in Japan, kehren im Herbst auf den US-amerikanischen Markt zurück. Der Supreme Commander for the Allied Powers organisiert den Transport von 1.250.000 Stück. Proben werden im Reconstruction Finance Corporation Loan Agency Office, New York, angeboten.⁹⁸

96 “Christmas in Japan”, NT, 25. Dezember 1946: 2.

97 “America to Get Samples of ‘Made in Japan’ Goods to Use for Future Orders”, NT, 16. Juni 1946: 2.

98 “US Places on Sale Japan-Made Bulbs. Samples of Christmas Tree Lamps Displayed by RFC in New York”, NT, 16. November 1946: 2.

Die Presse vermerkt eine “erstaunliche / schreckliche / grässliche *Christmas*-Konjunktur” すさまじいクリスマス景気, ein “*Christmas* der sogenannten ‘neu aufkommenden Kräfte’” いわゆる「新興勢力」のクリスマス bzw. der “neu aufkommenden Finanzcliquen” 新興財閥. Die Veränderung zeigt sich in den Geschäftsvierteln der städtischen Zentren, den “*depart[ment stores]*” mit ihren “hübschen *Xmas trees*” in den “*show windows*” (“The half a dozen big stores on the ‘Silvery Way’ [Ginza] are cashing in full blast”⁹⁹), den “*dance halls*” und “*cabarets*” mit teurem, von zahlungskräftiger Kundenschaft – “weil *Xmas* ist” – stark nachgefragtem “*whisky*” und “*champagne*”. Ein solches Fest passt “in die allgemeinen / [durchschnittlichen] Heime der Japaner/innen noch lange nicht recht hinein”.¹⁰⁰

Die *Zeitung Lesestoff zum Verkauf*: “‘*Dance Xmas-Fest*’ ‘ダンス・クリスマス祭’ // 12. Monat, 21. bis 25. Tag // [Wir] △△ erwarten△△ [Ihrer] aller** *Besuch // *Ball Rooms Grand Tokyo*, Ort des Tanzes // vornehme 上品な *dancers* und ernsthafte 真面目な *boys* gesucht // Yotsuya, Shinjuku”.¹⁰¹ *Nippon Times*: “Merry X’mas // Exclusive for the Allied Forces Personnel // Pretty Girls, Hot Music, Nice Beer // Gion Hall, Gion, Kyoto”.¹⁰²

Mircea Eliade notiert unter dem 20. Dezember zur Bedeutung der Winter Sonnenwende außerhalb der indo-europäischen Kulturen: “For many years, as Christmas approaches, I have found it pleasant to read again about the legends, rituals, and customs of the Twelve Days (between Christmas and Epiphany): about the carnival-type ceremonies, the animal masks, legends of headless horses that appear on New Year’s Eve, etc. Such myths and ritual scenarios are found not only in Indo-European societies but also in Japan, China, among the Ainu, and in other places.”¹⁰³

Pastor Takemori Masa’ichi 竹森満佐一 (1907–90)¹⁰⁴, später Rektor der Theologischen Hochschule Tokyo, klärt dieser Tage darüber auf, dass Weih-

99 Ian MUTSU: “Inflation Fails to Dampen Spirit of X’mas Shoppers on the Ginza”, NT, 20. Dezember 1946: 1.

100 日本人の一般家庭にはまだ／＼シッコリしない. “Enkai no yoyaku niman en. Susamajii Kurisumasu keiki” 「宴会の予約二万円 すさまじいクリスマス景気」 (Vorbestellung für Festessen 20.000 Yen. Erstaunliche / schreckliche / grässliche *Christmas*-Konjunktur), YS, 24. Dezember 1946: 2.

101 YS, 21. Dezember 1946: 2 (Werbung).

102 NT, 24. Dezember 1946: 2 (Werbung).

103 Mircea ELIADE: *Journal I, 1945–1955*. Translated from the Romanian by Mac LINSKOTT RICKETTS, Chicago, London: The University of Chicago Press 1977: 43 (20. Dezember 1946).

104 *Karwin sekkyō shū* 『カルヴィン説教集』 (Sammlung von Predigten Calvins), Shinsei

nachtsbräuche andere als christliche Ursprünge haben und auch die Zählung der Jahre ante und post Christum natum der Kenntnis des Geburtsjahres entbehrt.¹⁰⁵ Wer dieses Fest begeht, muss sich nicht von der heimischen Kultur distanzieren.

24. Dezember. Der künftige Dichter Nakai Hideo 中井英夫 (1922–93): “... zur Silbermünze / Ginza gegangen. Großer Jahresendverkauf, *Christmas sale*. [...] Ein Satz *Christmas decorations* 90 Yen, *Christmas cakes* von der Größe eines Türknopfs 80 Yen [...]”¹⁰⁶

Ein Freund des Dichters Takami Jun 高見順 (1907–65) schließt am “*Christmas Eve*” die Tür seines Geschäfts. Er fürchtet “Ärger durch randalierende ‘Amis*’ (*Ame chan*)”.¹⁰⁷

Aus Kanada kommende katholische Missionsschwestern und ihre drei- undvierzig Kriegswaisen erleben den *Eve* mit “*decoration cake*” und Theater im “*Home* des Heiligen Joseph” 聖ヨゼフホーム. Schwester Frederica (im Lande seit 1933) hat die Einrichtung mit neun Nonnen und zehn weltlichen Mitarbeiterinnen im Sommer dieses Jahres im Dorf Minami Sakurai / “Süd-Kirsch[blüten]brunn” 南桜井村 des Regierungsbezirks Saitama gegründet.¹⁰⁸

Der Psychiater und Dichter Saitō Mokichi 斎藤茂吉 (1882–1953): “12. Monat, 24. Tag, Dienstag, das Handtuch gefriert, Schnee, Schneeschaufeln beendet, Vorabend von *Christmas* [...]. Zum Abendessen Kaninchen. Danach Reinigung der Zimmer, Reinemachen am Vorabend von *Christmas*.” Am nächsten Tag: “... heiter, zwei Grad unter Null, *Christmas*. Heute erstmals heiteres Gefühl. Es muss mit *Christmas* zu tun haben. Über den heiteren Himmel werden die Herren der Besatzungsarmee sich bestimmt sehr freuen.”¹⁰⁹

Dō 新生堂 1938. *Manshū Kirisuto Kyō shiwa* 『満州基督教史話』(Gespräche über die Geschichte des Christentums in der Mandchurei), Shinsei Dō 新生堂 1940.

105 TAKEMORI Masa'ichi 竹森満佐一: “Kurisumasu no igi” 「クリスマスの意義」(Der Sinn von *Christmas*), *Geien* 『芸苑』(Garten der Künste), Dezember 1946: 54–57.

106 Nakai Hideo *sakuhin shū* 『中井英夫作品集』(Nakai Hideo Gesammelte Werke), 11 Bde., San'ichi Shobō 三一書房 1986–89, Bd. 7: 245 (25. Dezember 1946).

107 今夜は、店をしめて、商売をやったというので、どうしてかと聞くと、クリスマス・イヴで「アメちゃん」に暴れられると困るのでといった。Takami Jun *nikki* 『高見順日記』(Takami Jun Tagebücher), 17 Bde., Keisō Shobō 勁草書房 1964–77, Bd. 7: 264.

108 “Kurisumasu Ivu. ‘Koji no yorokobi’” 「Xマス・イヴ 「孤児の喜び」」(*Xmas Eve*. “Freude der Waisenkinder”), AS, 25. Dezember 1946: 2.

109 Saitō Mokichi *zenshū* 『斎藤茂吉全集』(Saitō Mokichi Gesamtausgabe), 36 Bde., Iwanami Shoten 岩波書店 1973–76, Bd. 32: 237.

Der Philosoph Watsuji Tetsurō 和辻哲郎 (1889–1960) bedankt sich am Fünfundzwanzigsten bei dem Schriftsteller Shiga Naoya 志賀直哉 (1883–1971) “herzlich” 厚く für die Zusendung zweier im Juli und September erschienener Werke, die am Vormittag eintrafen, um gleich zum Teil gelesen zu werden, und fügt hinzu: “*Dank [der vorzüglichen Lektüre] hatte [ich] ein gutes *Christmas*.”¹¹⁰

Der Linguist Miyanaga Masamori, 25. Dezember: Um fünfzehn Uhr geht man in die anglikanische Tokyo Holy Cross Church 東京聖十字教会 im Viertel Wakabayashi Chō 若林町, “um die *Christmas*-Feierlichkeiten zu sehen”, ein Puppentheater usw. Yukiko trägt mit ihrer Freundin “ein Lied auf Englisch” vor. Ein Santa Claus verteilt *presents*.¹¹¹

Der zurückgezogen auf dem Lande im nordöstlichen Regierungsbezirk Iwate lebende Dichter und Bildhauer Takamura Kōtarō erfuhr vom großen Erdbeben im Süden des Landes am frühen Morgen des Einundzwanzigsten, [mehr als eintausendvierhundert Tote und Vermisste werden gezählt]. “Man kann für die Gesundheit des japanischen Volkes nur beten. / Gestern, am Fünfundzwanzigsten, war in der Stadt wegen des Taishō Tenno-Fests und *Christmas* bestimmt viel Betrieb. Dagegen ist es [hier] in den Bergen äußerst still. Auch um meine Gesundheit steht es zunehmend gut [...].” Nahrungsmittel sind reichlich vorhanden.¹¹²

Shōwa 22 / 1947

Beethoven

Der aus Sankt Petersburg stammende deutsch-jüdische Pianist Leonid Dawidowitsch Kreutzer / Леонид Давидович Крейцер (1884–1953), Lehrer an der Akademischen Hochschule für Musik in Berlin, wirkt seit 1933 an der Tokyoter Musik[hoch]schule 東京音楽学校. Am 9. Dezember führt er mit den Japanischen Sinfonikern und drei Chören in der Hibiya *Hall* Beethovens Neunte Sinfonie auf.¹¹³ Weitere Konzerte folgen am 10. und 13. Es heißt, in

110 御陰でよいクリスマスを迎えました. *Watsuji Tetsurō zenshū* 『和辻哲郎全集』 (Watsuji Tetsurō Gesamtausgabe), 27 Bde., Iwanami Shoten 岩波書店 1991–92, Bd. 22: 616–17.

111 *Miyanaga Masamori zenshū* 21: 383.

112 *Takamura Kōtarō zenshū* 14: 404.

113 Chöre der “Hohen Musik-Akademie Tokyo” 東京高等音楽院 (Tōkyō Kōtō Ongaku In), des “Lerngartens Tamagawa” 玉川学園 (Tamagawa Gakuen) und der “Vereini-

diesen Nachkriegsjahren habe Schillers Ode, gesungen “für die auf Schlachtfeldern gefallenen Musiker”, [den Verstorbenen und damit auch den Überlebenden] gewissermaßen als “Lied zur Besänftigung [ihrer] Seelen” 鎮魂歌 (*chinkon ka*) gedient.¹¹⁴

Kreutzers diesjährige Aufführungen gelten nach der Inszenierung Joseph Rosenstocks (1895–1985) von 1938 und weiteren Konzerten in den Kriegsjahren als zweiter “Beginn” des in den fünfziger Jahren typisch werdenden, in den Siebzigern nachdrücklich anwachsenden und bis heute lebendigen Phänomens der “Neunten [zur Zeit] der [Jahres]abenddämmerung” 暮れの「第九」(*kure no “Dai ku”*) bzw. der “Neunten am Jahresende” 年末の「第九」(*nenmatsu no “Dai ku”*). Im Mittelpunkt stehen die Aufführungen der Sinfoniker des Japanischen Rundfunks (NHK), oft mit ausländischen Dirigenten, überwiegend in der dritten Dezember-Dekade, gern am Vierundzwanzigsten oder Fünfundzwanzigsten.¹¹⁵ In diesem Jahr nimmt das Kultusministerium die Melodie der Ode in den Unterrichtsplan der sechsten Klasse auf.¹¹⁶

Weltfamilie

Im “Lerngarten Freiheit” beginnt der Festtag (20. Dezember) wieder mit einer Andacht. Am Abend in- und ausländische Gäste. Schüler/innen tragen Musikstücke vor, darunter *Silent Night* und Händels *Hallelujah Chorus*. Es folgt ein gemeinsames Essen. Im Zentrum des “*main table*”: die Rektorin,

gung Grün” みどり会 (Midori Kai). — Im vergangenen Jahr gab es am 27. Dezember am selben Ort zwei “Sonderaufführungen” der Neunten Sinfonie durch das Philharmonische Orchester Tokyo. YS, 21. Dezember 1946: 2.

114 SUZUKI Toshihiro 鈴木淑弘: “*Dai ku*” to *Nihon jin* 『〈第九〉と日本人』 (“Die Neunte” und die Japaner), Shunjū Sha 春秋社 1989: 184.

115 Ebenda: 158–63.

116 Schillers “Freude” wird kindgemäß durch einen Text des Dichters Iwasa Tōichirō 岩佐東一郎 (1905–74) ausgedrückt: 晴れたる青空 ただよう雲よ / 小鳥は歌えり 林に森に / こころはほがらか よろこびみちて / 見かわす われらの明るき笑顔. “Heit’rer blauer Himmel, treibende Wolken! / Das Vögelchen, es singt in Hain und Wald / Heit’ren Herzens, voller Freude / schau’n einander uns’re strahlend lächelnden Gesichter.” *Tosho Kan tenji 6 / 7 gatsu 2003. Rütovih van Bētōven. Ludwig van Beethoven 1770–1827. Ō tomo yo kono shirabe de wa naku. “Dai ku kōkyō kyoku” no rekishi to genzai* 『図書館展示 6 / 7 月・2003 ルートヴィヒ・ヴァン・ベートーヴェン Ludwig van Beethoven 1770–1827 おお友よこの調べではなく「第九交響曲」の歴史と現在』 (Bibliotheksausstellung Juni / Juli 2003. Ludwig van Beethoven 1770–1827. O Freunde, nicht diese Töne! Geschichte und Gegenwart der “Neunten Sinfonie”), Kunitachi Ongaku Daigaku Fuzoku Tosho Kan 国立音楽大学附属図書館 2003: 1–27, hier: 22.

“*Mistress Hani*”, zu ihren Seiten der überraschend erschienene hochgeschätzte Dichter Edmund Charles Blunden, der, fern der Heimat, die Liebe zu Christmas Pudding mit Lafcadio Hearn teilt¹¹⁷, und Elizabeth Gray Vining. Die Schulchronik zitiert Hani Motokos Ehemann Yoshikazu aus seinen posthum veröffentlichten Erinnerungen:

... [Blunden] stand ruhig da und hielt* in poetisch schönen Worten einen gehaltvollen kurzen *speech*. Beim Blick über die Esstische [...] waren da aus China, Indien, England / [Britannien] und [den Vereinigten Staaten von] Amerika Dichter/innen, Schriftsteller/innen, Politiker/innen, Erzieher/innen und Vertreter/innen der Religion; und so eröffnete sich dort symbolhaft die Aussicht einer künftigen Weltfamilie. Auch Frau Vining sprach. All das bildete eine denkwürdige Szenerie [des Fests] der Herabkunft und Geburt des “Friedensfürsten”.¹¹⁸

Sanftmut

Yanaiharas Weihnachtsvorlesung (21. Dezember) an seiner Alma Mater (seit dem Herbst nicht mehr die “Kaiserliche”, sondern “Universität Tokyo”) handelt von “Pazifismus und Sanftmut” 平和論と柔和論. Sie steht unter dem Eindruck der neuen Landesverfassung. Im Besitze der “absoluten Freiheit” und des “absoluten [inneren] Friedens” 絶対的平安, die erst durch den christlichen Glauben zu gewinnen seien, kann die Idee des Pazifismus vollständig verwirklicht werden. Yanaihara fasst den Friedensartikel IX¹¹⁹ in einem Satz zusammen:

117 Sumie OKADA: *Edmund Blunden and Japan. The History of a Relationship*, Houndmills, Basingstoke, Hampshire, London: The Macmillan Press 1988: 123.

118 [...] 静かにたつて詩のような美しい言葉で含蓄のある短いスピーチをされた。食卓を見わたすと[...]中国、印度、イギリス、アメリカの詩人あり作家あり政治家あり教育家あり宗教家あり、世界一家の未来を想望するに足る象徴が、そこに展開されている。バイニング夫人も語った。すべてが「平和の君」の降誕を記念するにふさわしき光景であった。HANI Yoshikazu 羽仁吉一: *Zōshi ga Ya tanshin* 『雑司ヶ谷短信』(Kurznachrichten aus Zōshi ga Ya), 2 Bde., Fujin no Tomo Sha 婦人之友社 1956. Zitiert nach: *Jiyū Gakuen no rekishi II Joshi bu no kiroku (1934–1958)*: 283.

119 (1) 日本国民は、正義と秩序を基調とする国際平和を誠実に希求し、国権の発動たる戦争と、武力による威嚇又は武力の行使は、国際紛争を解決する手段としては、永久にこれを放棄する。(2) 前項の目的を達するため、陸海空軍その他の戦力は、これを保持しない。国の交戦権は、これを認めない。(1) In aufrichtigem Streben nach einem auf Gerechtigkeit und Ordnung gründenden internationalen Frieden verzichtet das Volk des Landes Japan für immer auf Krieg als [souveränes] Recht eines Landes und auf die Androhung oder Anwendung militärischer Gewalt als Mittel, internationale Streitigkeiten zu regeln. (2) Um das im vorstehenden Absatz

[Wir] haben beschlossen, unsere Sicherheit und unser Leben im Vertrauen auf die Gerechtigkeit und Redlichkeit der friedliebenden Völker zu bewahren.¹²⁰

Er fährt fort:

Aber jedem ist verständlich, dass es solches Vertrauen ohne den Glauben an Gott nicht geben kann.

Das Volk eines Landes, das ohne militärische Stärke ist und das Recht auf Kriegführung aufgegeben hat, ist ein sanftmütiges Volk. Ein solches Volk eines Landes strebt nicht danach, seine Unabhängigkeit aus eigener Kraft zu bewahren; es bewahrt sie durch seinen Glauben. Denn es vertraut die Gewähr seiner Sicherheit Gott an. Christus segnete^[**] die Sanftmütigen und sprach^{**}: “Glücklich / [selig] sind die Sanftmütigen, [denn] diese Menschen / sie werden die Erde / [das Erdreich] erben / [besitzen].” [Matthäus V,5] Die Sanftmütigen werden, auch wenn auf Erden getreten, die durch Christi Wiederkehr erscheinende neue Erde erben; und ewig zu leben wird ihnen erlaubt sein.

Erst im Besitze dieses Glaubens werden wir imstande sein, einem absoluten Pazifismus auf den Grund zu gehen. Wir können Gott in seiner Gnade nur dankbar dafür sein, uns [zu der Einsicht] geführt^{**} zu haben, dass es außerhalb dieses Glaubens keinen Weg gibt, die Unabhängigkeit und den Fortbestand des Volkes [unseres] Landes zu wahren.¹²¹

bezeichnete Ziel zu erreichen, unterhält es keine Land-, See- und Luftstreitkräfte [oder] andere Mittel kriegerischer Gewalt. Ein Recht des Landes / eines Landes auf Kriegführung] erkennt es nicht an.”

- 120 「平和を愛好する諸国民の公正と信義に信頼して、われらの安全と生存を保持しようと決意した」のである。“Heiwa ron to jūwa ron. 1947 nen 12 gatsu 21 nichi. Tōdai ni okeru Kurisumasu kōen yōshi” 「平和論と柔和論 一九四七年十二月二十一日、東大に於けるクリスマス講演要旨」(Pazifismus und Sanftmut. 21. 12. 1947, Abriss der *Christmas*-Vorlesung an der Tokyo-Universität), *Kashin* 『嘉信』(Freudiger Glaube), 11.3 (März 1948), YTZ 19: 340–41, hier: 341.7–8. Zum Verständnis des Titels der Zeitschrift *Mira* Sonntag, Rikkyō-Universität: “Da Yahaiharu den ‘prophetischen Patriotismus’ von Uchimura übernimmt und sich 1938 intensiv mit der Auslegung von Jesaja befasst hat, vermute ich einen Bezug zu einem Abschnitt daraus. Jesaja 35:10 und Jesaja 55:11 sprechen von der Freude der Erretteten (= Glaubenden?) am Jüngsten Tag, die allen Kummer hinwegfegen wird, und werden in Yanaiharas Kommentar (*Zenshū* 12: 249) als ‘Finale der großen Symphonie des Jesajabuches’ hervorgehoben. Gleichzeitig dankt er für die darin ausgedrückte ‘Liebe Gottes’. (Damit wäre er dann aber schon fast wieder bei der Paulinischen Formel ‘Glaube, Liebe, Hoffnung.’” Mitteilung vom 8. Februar 2017.
- 121 併しこのやうな信頼が、神に対する信仰なしには如何に頼りなきものであるかは、誰にもわかる処である。// 武力をもたず、交戦権を放棄した国民は柔和なる民である。柔和なる国民は自己の力によりて独立をまもらうとせず、信仰によりて之を守る。即ち自己の安全保障を神に委ねる者である。キリストは柔和なる者を祝福して、「幸福なるかな柔和なる者、その人は地を嗣がんと」言ひ給うた。柔和なる者は、たとひ地上では踏みつけられても、キリストの再臨によりて顕れる新しき地を嗣いで、永遠に生きることを許される。// この信仰を有つて、始め

Parade

Am Nachmittag des 23. Dezember bewegt sich vor dem Kaiserpalast unter lebhafter Anteilnahme des Publikums die “Xmas-Parade der Besatzungstruppen”, sechsendreißig Festwagen und fünf Army Bands, vier US-amerikanische, eine aus Australien. Der Umzug ist als Ereignis “for Allied children” angekündigt. Für “Nippon kiddies”, insbesondere Waisenkinder, gibt es eigene Veranstaltungen.¹²² Aber auch Einheimische kommen in großer Zahl zur “Xmas-Parade”. (Tags zuvor veranstaltete die YMCA in ihrer Halle in Kanda, Tokyo, ein “internationales Kinder-Xmas” mit fünfhundert einheimischen Jungen und Mädchen, dazu einhundert aus den Vereinigten Staaten und neun weiteren Ländern. Ein japanischer Santa Claus verteilte Geschenke.)¹²³ – Der Umzug gerät dem Kaiserlichen Kammerherrn Irie Sukemasa 入江相政 (1905–85) in den Blick:

Von der Straße der Iwaida-Brücke kommt eine amerikanische *Christmas*-Prozession mit zahlreichen Wagen, auf jedem ein Santa Claus. Das schauen von einer Tribüne wichtige Leute eigens mit Ehefrau und Kindern an. Bin wirklich sprachlos angesichts solcher Dummheit. Geschmacklos! So können auch Leute von drüben / [der Besatzungsmächte] Japan nicht verstehen.¹²⁴

Der kaiserliche Sekretär Terasaki Hidenari: “[Ich] überreiche [Colonel Lawrence Eliot] Bunker, [dem Adjutanten General MacArthurs], die *Christmas*

て我らは絶対的平和論に徹底することが出来る。我らは、我が国をして、この信仰による以外には、国民の独立と生存を保持する道なきに至らしめ給うた神の恩恵を、感謝せざるを得ないのである。Ebenda: 341.10–16. So der Wortlaut des Konzepts.

- 122 “Xmas Parade Set Dec. 23. Taking Place at Palace Plaza for Allied Children”, NT, 3. Dezember 1947: 3. “36 Floats to Take Part in Xmas Parade Dec. 23. Six Army Bands Will Accompany Santa Claus to Palace Plaza”, ebenda, 21. Dezember 1947: 3. “Occupation Forces Await Third Xmas. Eichelberger and Chase Send Greetings to Troopers; Orphans Remembered”, ebenda, 24. Dezember 1947: 3. “Nippon Kiddies Entertained”, ebenda. “Christmas Parade in Tokyo”, ebenda, 25. Dezember 1947: 3. “Shinchū gun no Kurisumasu shinkō” 「進駐軍の X マス 進行」 (*Xmas-Parade der Besatzungstruppen*), AS, 24. Dezember 1947: 5.
- 123 “Kokusai kodomo Kurisumasu” 「国際子供 X マス」 (*Internationales Kinder-Xmas*), AS, 23. Dezember 1947: 5.
- 124 祝田橋の通りをアメリカのクリスマスの行列、自動車は何台も出てサンタクロースが車毎に乗ってゐる。それを又わざ／＼ 棧敷を組んでえら方が夫婦、子供づれで見えてゐる。実に馬鹿なものであきれ返つて了ふ。趣味も何もないものだ。これだから向ふの人も日本の事がわからない筈だ。 *Irie Sukemasa nikki* 『入江相政日記』 (*Irie Sukemasa Tagebücher*), 6 Bde., Asahi Shinbun Sha 朝日新聞社 1990–91, Bd. 2: 189.

card an den Oberbefehlshaber. Bunker sagt: Was die *Christmas presents* [des Kaiserhauses] für den Oberbefehlshaber [und seine Familie] anbetrifft, ist es in Ordnung, wenn sie nicht über das Außenministerium gehen, sondern von einem (jedem beliebigen) aus dem Hofamt 宮内府 [so seit Mai der Name des bisherigen Hofministeriums] überbracht werden.“¹²⁵

Am selben Dreiundzwanzigsten verzeichnet die *Chronik des Shōwa Tenno* Gaben des Kaiserpaars “zu *Christmas*” für Douglas und Jean MacArthur. Desgleichen für Blyth. Gray Vining hat bereits bei einer Begegnung mit der Kaiserin am 18. Dezember ein “*Christmas*-Geschenk” erhalten.¹²⁶

MacArthurs Perspektiven

24. Dezember, *Nippon Times*: “Occupation forces are awaiting their first Christmas Day in Japan since the end of the war with a schedule that includes all the profound, religious significance and much of the holiday spirit typical of Christmas in the United States.”¹²⁷

In seiner Weihnachtsbotschaft “To all members of the Far East Command” spricht MacArthur von “Stolz” und “Dankbarkeit”, “for that exemplary manner in which you are advancing the cause of human freedom through devotion to those immutable concepts which underlie the Christian faith.”¹²⁸

Im Zusammenhang mit der Wahl des Vorsitzenden der Sozialistischen Partei, des Presbyterianers Katayama Tetsu 片山哲 (1887–1978), zum Ministerpräsidenten sprach MacArthur in einer Presseerklärung vom 24. Mai 1947 über die Linien US-amerikanischer Asienpolitik. Er würdigte die “im japanischen Denken nun vorherrschende vollständige Toleranz” und die im Lande bestehende “vollständige religiöse Freiheit”. Der wachsende Einfluss des Christentums in Ostasien lässt ihn auf eine gemeinsame geistige Grund-

125 TERASAKI: *Shōwa Tennō dokuhaku roku*, 360 (23. Dezember 1947).

126 *Shōwa Tennō jitsuroku* 10: 590 (18. Dezember 1947), 592 (23. Dezember 1947).

127 “Occupation Forces Await Third Xmas”, 3.

128 “M’Arthur Issues X’mas Greetings”, NT, 25. Dezember 1947: 1. Vgl. “Risō no gugen ni kansha. Ma Gensui Kurisumasu no aisatsu” 「理想の具現に感謝 マ元帥クリスマスのあいさつ」 (Dank für die Verwirklichung der Ideale. *Christmas*-Gruß von Oberbefehlshaber Ma[cArthur]), *Nihon keizai shinbun* 『日本経済新聞』 (Japanische Wirtschaftszeitung), 24. Dezember 1947: 2. “Ma Gensui Kurisumasu messēji” 「マ元帥クリスマスメッセージ」 (Die *Christmas message* von Oberbefehlshaber Ma[cArthur]), *Tōkyō minpō* 『東京民報』 (Tokyoter Volksnachrichten), 25. Dezember 1947: 1. “Okurimono wa okusan muki. Amerika no Kurisumasu” 「贈物は奥さん向き アメリカのクリスマス」 (Geschenke für die [Gnädige Frau]*. Amerikanisches *Christmas*), AS, 24. Dezember 1947: 5.

lage von “Ost und West” und Abwehr des Kommunismus hoffen. Der einem Mordanschlag zum Opfer gefallene Hara Takashi 原敬 (1856–1921), Ministerpräsident der Jahre 1918–21, getauft auf den Namen “Dabide” / David, ist ihm offenbar nicht als Katholik bekannt.¹²⁹

Chinas Weihnachtsverfassung

Wie der Staatsgründer Sun Yat-sen sind auch General Chiang Kai-shek und seine Frau Song Meiling 宋美齡 bekennende Christen, “Christian liberators of China”¹³⁰. “A New World Order Built on Christian Love”, lautete Chiangs Botschaft im Dezember 1942.¹³¹ Am 25. Dezember des Jahres 1947 tritt die im vergangenen Jahr in Nanjing, der “Südlichen Hauptstadt”, zum “Fest der Geburt des Weisen / Heiligen / [Christi]” 聖誕節 (Shèngtàn Jié) ratifizierte Verfassung der Republik China 中華民國憲法 in Kraft. In einer Rundfunkansprache vom selben Tag erklärt der General:

Im sechsendreißigsten Jahr der Republik China wird das Fest der Geburt des Heiligen / Weisen / [der Weihnachtstag] des Jahres 1947, da Jesus [vom Himmel] herabkommend geboren wurde, der Tag sein, an dem für unsere Republik China und [ihr] ganzes Menschevolk erstmals das neue Leben in Einheit, Unabhängigkeit, Gleichheit und Freiheit begann. Merkmal unserer neuen Verfassung ist: Sie garantiert, dass die Grundelemente der christlichen Lehre,

129 “For the first time in history, Japan is led by a Christian leader – one who throughout his life has been a member of the Presbyterian church. It reflects the complete religious tolerance which now dominates the Japanese mind and the complete religious freedom which exists throughout this land. // It is significant, too, from a broad international viewpoint that three great oriental countries now have men who embrace the Christian faith at the head of their governments, Chiang Kai-shek in China, Manuel Roxas in the Philippines, and Tetsu Katayama in Japan. It bespeaks the steady advance of this sacred concept, establishes with clarity and conviction that the peoples of the East and West can find common agreement in the spirituality of the human mind, and offers hope for the ultimate erection of an invincible spiritual barrier against the infiltration of ideologies which seek by suppression the way to power and advancement. This is human progress.” *Political Reorientation of Japan. September 1945 to September 1948. Report of Government Section, Supreme Commander for the Allied Powers*, Grosse Pointe, Michigan: Scholarly Press 1968: 770.

130 Basil MILLER: *Generalissimo and Madame Chiang Kai-shek. Christian liberators of China*, Grand Rapids, Mich.: Zondervan Pub. House 1943.

131 CHIANG Kai-shek [蔣介石]: *The Collected Wartime Messages of Generalissimo Chiang Kai-shek, 1937–1945*. Volume Two: 1940–1945. Compiled by CHINESE MINISTRY OF INFORMATION, New York: The John Day Company 1946: 732–33.

d.h. die Würde und Freiheit des Einzelnen. unseren Geschwistern / [Brüdern und Schwestern] im ganzen Land allgemein gegeben werden.¹³²

Seine Regierung versteht ihren Staat als Bollwerk religiöser Werte gegen das Reich des “Materialismus”. Wie MacArthur liest Chiang täglich die Heilige Schrift. Zusammen mit Tang-zeitlicher Lyrik und Worten des 1925 verstorbenen Staatsgründers wird man ihm eine Bibel ins Grab legen.¹³³

Nach der Gründung der Volksrepublik im Oktober 1949 wird der Weihnachtstag für die nun auf Taiwan begrenzte Republik China “Verfassungsgedenktag” 行憲紀念日 sein, hoffnungsvoller Ausblick auf die zum Fest des Jahres 1947 von Chiang ausgesprochene Prophezeiung eines “neuen Lebens” für das ganze chinesische Volk.¹³⁴

In Tokyo beginnen in diesem Dezember Beratungen beider Kammern des Parlaments und des Kultusministeriums darüber, welche gesetzlichen Feiertage es in Übereinstimmung mit der neuen Verfassung geben soll; und wenige Wochen später wird die Regierung die neuerliche Stellung des Weih-

132 中華民國三十六年、就是耶穌降生 1947 年的聖誕節、將是我們中華民國和全體人民統一獨立平等自由新生機運肇始的一天。我們新憲法特點、就是它保證要把基督教理的基本要素、即個人的尊嚴和自由、普遍的給予我們全國的同胞。Zitiert nach: ZHANG Zhesheng 張哲生: “Xingxiàn jìniàn rì yǔ shèngdàn jié tóngyī tiān bìngfēi qiǎohé! Èr shì ‘tā’ de kèyì ānpái...” 「行憲紀念日與聖誕節同一天並非巧合！而是「他」的刻意安排...」 (Es ist kein Zufall, dass der Jahrestag der Verfassung am selben Tag wie das Fest der Geburt des Heiligen / Weisen / Christi / Weihnachten ist! Es ist “sein” absichtliches Arrangement ...), thenewslens.com/article/33310, 25. Dezember 2015.

133 Friedrich-Wilhelm SCHLOMANN, Paulette FRIEDLINGSTEIN: *Tschiang Kai-shek. Ein Leben für China*, Stuttgart: Seewald Verlag 1976: 333.

134 Ein späterer Kommentator fragt: “For the first time in Chinese history it placed Chinese law above men. Its basis is equality for all and service from all. In this sense there is more than a December 25 connection between Christmas and the Chinese Constitution. // Confucius said ‘Love men.’ Jesus said ‘God is love.’ The two are very close. [...] // When all is said and done, December 25 has two significances and one meaning. Constitution Day is Christmas and Christmas is Constitution Day, and what is the difference?” Ch’ing-yuan TSAI: “The Christmas Constitution. The December 25 Date of Free China’s Organic Law Is More Than a Coincidence. It Combines the People’s Principles and Christianity”, *Free China Review*, Dezember 1981: 17–22, hier: 22. “The Christmas Constitution”, *Taiwan Review*, 1. Dezember 1981, taiwantoday.tw (21–03–15). In den Jahren 1963 bis 2001 ist der Verfassungsgedenktag arbeitsfreier Feiertag. David MOMPARD: “A very unmerry Constitution Day. A holiday in Taiwan for nearly 40 years, Dec. 25, or Constitution Day, is now an ordinary day at the office for the nation’s workforce”, *Taipei Times*, 21. Dezember 2002: 16.

nachtstags in der Republik China vorübergehend in ihre Überlegungen aufnehmen.¹³⁵

Lesebücher

Nach traditionellem Verständnis mehren sich die “Zähljahre” 数え年 (*ka-zoedoshi*) des Lebens mit “Neujahr” 新年 (*Shinnen*) am “Jahresbeginn” 年始 (*nenshi*), “Ursprungstag” / [Erstem] Tag” 元日 (*Ganjitsu*) des “Richtmonds” 正月 (*Shōgatsu*). Die “Jahresjuwelen” 年玉 (*toshi dama*) für die Kinder zum Neuen Jahr (neuen Lebensjahr) sind gewissermaßen Geschenke zum gemeinsamen ‘Geburtstag’. Den Jüngsten galt / gilt das Fest als “fröhlichster Tag des Jahres”.¹³⁶

Im staatlichen *Grundschullesebuch* 小学読本 der Eltern klang es für die zweite Klasse (1926) unter dem Abschnitt “*Richtmond” オ正月 so:

Vater, wie oft [muss ich] noch zu Bett, bis *Richtmond ist?
 Wenn [du] noch fünfmal schläfst, ist *Richtmond.
 Was nimmt [man] als *Schmuck zu *Richtmond?
 [Man] stellt Torkiefern 門松 auf.
 Und noch?
 [Man] hängt Bann[schmuck] シメ auf.
 Und noch?
 [Man] stellt* auch schöne Reiskuchen モチ als *[Opfer]gabe オソナへ auf.
 Wieviel / wie [alt] wirst *du オマへ, wenn *Richtmond kommt?
 Neun werd [ich].
 Was *schenken* wir [dir] wohl zu *Richtmond als *Jahresjuwel
 オ年ダマ?¹³⁷

Im staatlichen Lehrbuch der Serie 5, *Leseweisen 4* よみかた四, für die zweite Grundschulklasse (1941) hieß es im Kapitel “Neujahr” 新年:

135 S. Abschnitt 1948, “Feiertage”.

136 NISHIDA Yoshiko 西田良子: “Nihon jidō bungaku ni okeru ‘Kurisumasu’ to ‘O-Shōgatsu’” 「日本児童文学における〈クリスマス〉と〈お正月〉」 (“Christmas” und “*Richtmond” / *[Neujahr] in der japanischen Kinderliteratur), *Nihon jidō bungaku* 『日本児童文学』 (Japanische Kinderliteratur) 25.14 (Dezember 1979): 26. Den Ausdruck “Richtmond” verdanke ich Gerhard Leinss, Berlin.

137 MONBU SHŌ 文部省: *Jinjō shōgaku kokugo tokuhon. Kan 2* 『尋常小学国語読本 卷2』 (Lesebuch für die Sprache [unseres] Landes an der Allgemeinen Grundschule, 2), Nihon Shoseki 日本書籍 1926: 30–33.

[Man] stellt [vor das Haus] die Torkiefer 門松 und hängt den Bann[schmuck] しめ auf; im Hause [sagen alle] zusammen: “Neujahr, *glücklich / *heilvoll *ist* [das].” 新年 おめでたう ございます.

[Man] .begibt sich zum *Schrein お宮 und geht zur Schule, singt “[Unsres] Herrschers Zeit / *[Regierungs]zeit” 君が代 und sagt: “Neujahr, *glücklich / *heilvoll *ist* [das].”

[Man] lässt Drachen steigen たこあげ, spielt Federball 羽つき, alle lächeln. “Neujahr, *glücklich / *heilvoll *ist* [das].”

Die beim Ersten Schreiben 書きぞめ geschriebenen Schrifzeichen “Licht [der Ära mit dem Namen ‘Volk] strahlend [in Tugend und Bildung vereint und] in Harmonie [mit den zehntausend Ländern der Welt]” 「昭和の光」 sind schön geworden. “Neujahr, *glücklich / *heilvoll *ist* [das].”¹³⁸

Die unter Aufsicht des General Headquarter vom Kultusministerium für das zweite Grundschuljahr herausgegebene Fibel *Sprache [unseres] Landes 4* ことくご四 setzt Weihnachten anstelle des Kapitels zum Neujahr, das nun nur noch beiläufig erwähnt wird:

Christmas クリスマス

(1)

Heute [ist] das fröhliche たのしい *Christmas*. In dieser Nacht mit [ihren] wunderschönen Sternen werden alle einträchtig なかよく zusammen spielen.

Das hell ausgeschmückte *Christmas*. Von Kindern der [ganzen] Welt 世界の子ども besungen, [ward] heute [uns] Jesus** エスさま (Esu Sama) [geboren] – *Freude.

(2)

Ich わたくし habe mit [meiner] *älteren Schwester* おねえさん zu zweit einen *Christmas tree* gestaltet.

[Wir] haben Zweige einer Kiefer まつ gesteckt und daran aus buntem Papier gefaltete Kraniche つる und Luftballons gehängt. [Wir] haben auch aus Silberpapier gebastelte Glöckchen つりがね und Kreuze 十字か daran gehängt. Auch längliche Kerzen haben [wir] gesteckt*. [Unser] kleiner Bruder hat

“Hängt das △ bitte auch auf!”
gesagt und [uns] ein Bild gegeben. Es war ein Bild des Berges Fuji ふじ山.

[Meine] ältere Schwester* hat etwas aus rotem Stoff gebastelt. [Sie] hat [ihrer Puppe] ein rotes Kleid angezogen, einen [spitzen] dreieckigen Hut aufgesetzt und einen ganz weißen Kinnbart angeklebt, so dass ein *Großvater*

138 MONBU SHŌ: *Yomikata 4* 『よみかた 四』 (Leseweisen, 4), Monbu Shō 1941.

Santa Claus サンタクローズのおじいさん entstand. Den hat [sie] an die Spitze des Kiefernzweigs gehängt. Da sagte [unser] kleiner Bruder:

“Santa Claus* サンタクローズさん schwingt auf einer Schaukel!”

Und [meine] ältere Schwester* hat gelacht.

Am Abend des nächsten Tages kamen *Freunde お友だち [bei uns] zusammen. Alle haben neben dem *Christmas tree* gespielt.

Als erstes hat [meine] ältere Schwester* die *Geschichte der *Geburt Jesu** エスさまのおたんじょう erzählt.

Als zweites hat Hideo* ひでおさん von nebenan ein interessantes / [lustiges] Theaterstück mit Papierpuppen aufgeführt.

Als drittes hat Mikiko* みきこさん von gegenüber ein Lied gesungen. Und Mikikos* jüngere Schwester Tatsuko* たつこさん hat dazu getanzt.

Zum *Schluss haben alle *trump* gespielt. Dazu hat *Mutter* in einen Korb Mandarinen gefüllt und [sie uns] *gebracht*.

“Bitte, [jede/r] *nimmt* drei.”

Alle haben [die Früchte] freudig Δ genommen.

[Unser] kleiner Bruder sagte mit großer / [lauter] Stimme:

“*Mutter* [ist] ein Santa Claus*!”

Da haben alle gelacht.¹³⁹

So findet “*Christmas*” sich als “fröhliches” Fest der “Kinder”, die es überwiegend selbst gestalten, ein Fest der Mütter und ihrer Kinder (Vater, Großeltern usw. werden nicht erwähnt) mit der Nachbarschaft, deren Söhne und Töchter zum freien “Spiel” / [Vergnügen] あそび (*asobi*) unter der alle verbindenden Thematik zusammenkommen – als gedankliche Teilhabe an einem ‘fundamentalen Ereignis der Menschheit’. Japanische Kinder gesellen sich über ihre Mitwirkung am Geburtsfest, dessen Einzelheiten sie einander mitteilen, und durch ihre Annahme / das Gestalten des Christbaums, der Christuskreuze und des heiligen “Santa Claus” – die Grenzen ihres Landes überschreitend – zu “Kindern / [den / allen] Kindern der [ganzen] Welt”.

Als einheimisches Symbol verbleibt der zu den Neujahrsmotiven gehörende, weltweit als Sinnbild des Inselreichs erkannte heilige Fujisan – am “*Christmas tree*” baumelnd. Auch in den Kiefernzweigen, den Kranichen, dem Papierpuppen-Theater, dem Kartenspiel und in den Mandarinen verblei-

139 Abb. 5. – *Kokugo 4. Dai 2 gakunen. Kōki yō* 『こくご四 第二学年 後期用』 (Sprache [unseres] Landes 4. Zweites Schuljahr. Zum Gebrauch des zweiten Halbjahres), *Dai 6 ki Kokutei Kokugo kyōka sho* 『第六期国定国語教科書』 (Staatlich festgelegte Lehrbücher der Sprache [unseres] Landes. Sechste Periode), Monbu Shō 1947. *Nihon kyōka sho taikai. Kindai hen. Dai 9 kan. Kokugo (6)* 『日本教科書大系 近代編 国語 第九巻 国語 (六)』 (Abriss japanischer Lehrbücher. Neuzeit. Band 9. Sprache [unseres] Landes (6)), Kōdan Sha 講談社 ⁵1978 (¹1964): 82–83. Vgl. NISHIDA Yoshiko: “Nihon jidō bungaku ni okeru ‘Kurisumasu’ to ‘O-Shōgatsu’”: 23–30.

ben Elemente der hiesigen Neujahrskultur. Sie stellen den – nahegelegten – Gedanken einer christlich geeinten Menschheit nicht in Frage. Zentrales Motiv ist die vom demokratischen Ideal geprägte, bis ins Detail gehende aktive Selbstgestaltung des Geschehens: “Ich わたくし habe ... gemacht.” So erscheint den Lernenden “*Christmas*” als fröhliches Fest, veranstaltet von Kindern für Kinder – Jungen wie Mädchen – und erinnert an die Geburt eines alle in der Welt verbindenden Knaben.

Während für Kinder und Jugendliche zum Fest verfasste Zeitschriftenbeiträge¹⁴⁰ rechtlich als unproblematisch gelten, ist im Falle des Schulbuchs der Widerspruch zum Gebot religiöser Neutralität des Staates gemäß der im November 1946 verabschiedeten und im Mai dieses Jahres in Kraft getretenen Verfassung (Artikel 20) offenkundig.¹⁴¹ So bleibt die Empfehlung des Weihnachtsfests durch dieses Lehrwerk ein Ausnahmefall.

Verantwortlicher Kultusminister war von Mai 1946 bis Januar 1947 der parteilose Rechtswissenschaftler Tanaka Kōtarō 田中耕太郎 (1890–1974), später Präsident des Obersten Gerichtshofs (1950–60) und Richter am International Court of Justice in Den Haag (1961–70), Schüler Uchimura Kanzōs, getauft im Jahr 1926 von Pater Hermann Hoffmann SJ (1864–1937), dem Gründungsrektor der Sophia-Universität. In jungen Jahren gehörte Tanaka zum Kreis der Übersetzer der von Nitobe Inazō und Ōgai Mori Rintarō empfohlenen *Jugenderinnerungen* Wilhelm von Kügelgens, einer *anima naturaliter christiana*, deren Familie sich um die vom Vater geschaffene Nachbildung der Dresdner Sixtinischen Madonna versammelte.¹⁴²

140 Z.B. die gegen Ende des Jahres erscheinenden Beiträge in *Grundschule erstes Jahr* 小学一年, *Grundschüler/in erstes Jahr* 小学生一年 (auch Ausgaben für das zweite bis vierte Schuljahr), *Kinder-Morgensonne* こども朝日, *Kinderzeitung* こども新聞, *Kirsche* さくらんぼ, *Sonnenblume* ひまわり, *Jungenclub* 少年クラブ, *Mädchenclub* 少女クラブ, *Freund/in der Mädchen* 少女の友 u.a. Vgl. *Zassaku purasu. Zasshi kiji sakuin deta bēsu* 『ざっさくプラス 雑誌記事索引データベース』(Zeitschriften-Index Plus. Database des Verzeichnisses von Zeitschriftenartikeln), zassaku-plus.com.

141 (1) 信教の自由は、何人に対してもこれを保障する。いかなる宗教団体も、国から特権を受け、又は政治上の権力を行使してはならない。(2) 何人も、宗教上の行為、祝典、儀式又は行事に参加することを強制されない。(3) 国及びその機関は、宗教教育その他いかなる宗教的活動もしてはならない。“(1) Die Freiheit des Glaubens und der Religion wird allen garantiert. Religiöse Organisationen dürfen vom Land / Staat keine Sonderrechte erhalten oder politische Macht ausüben. (2) Niemand darf zur Teilnahme an religiösen Handlungen, Festen und Zeremonien oder Bräuchen gezwungen werden. (3) Das Land / der Staat und seine Organe dürfen keine religiöse Bildung und Erziehung und darüber hinaus keinerlei religiöse Aktivitäten praktizieren.”

142 Zum “Dresdner Paradies” s. KRACHT, TATENO-KRACHT: *Ōgais “Noël”*, 386–91. KURA-

Rote Feder

“Zu wem wird *Großvater* Santa Claus denn nun kommen?” fragt der Japanische Genossenschaftsbund 日本協同組合同盟 (gegr. 1945 unter seinem Vorsitzenden Pastor Kagawa Toyohiko).¹⁴³

Durch Förderung der Idee eines “Central Community Chest of Japan”¹⁴⁴ gab das GHQ im vergangenen Jahr einen Anstoß im karitativen Bereich, der jetzt umgesetzt wird.¹⁴⁵ Dabei hilft der im Frühling eingeladene irisch-amerikanische Pater Edward Joseph Flanagan (1886–1948). Als Gründer von “Boys Town” in Omaha (Nebraska) bekannt, orientiert er sich am Vorbild des seit drei Jahrzehnten in den USA und Kanada verbreiteten “Gemeinschaftskastens” (Community Chest, Caisse de bienfaisance) und der “Roten Feder” (Red Feather, Plume Rouge), später bekannt unter den Namen “United Way” und “Centraide”.¹⁴⁶ Die Sammlung beginnt in diesem Jahr am 25. November als “Gemeinsame Geldeinwerbung / [Spenden]einwerbung Rote Feder”.¹⁴⁷ Ihr Anstecker weist Träger/innen als Spender/in aus.

Das Plakat ist überschrieben: “Bewegung Gemeinsamer Geldeinwerbung für Werke [im Dienste] der Gemeinschaft – *community chest*” 社会事業共同

HATO, TATENO-KURAHATO: *Ōgai no Kurisumasu*, 229–34.

- 143 “Shukusai jitsu no kaisei ni kokumin no koe o han’ei” 「祝祭日の改正に国民の声を反映」 (Für die Revision der Feiertage [einen Entwurf konzipieren, welcher] die Stimme des Volkes widerspiegelt), *Nihon Kyōdō Kumiai shinbun* 『日本協同組合新聞』 (Japanische Genossenschaftszeitung), 10. Dezember 1947: 2.
- 144 “For a Community Chest in Japan”, NT, 3. Dezember 1946: 4. Vgl. akaihane.or.jp.
- 145 “For a Successful Drive”, NT, 27. Oktober 1947: 2. — Über die Spendenbewegung berichtet für *Nippon Times* in den folgenden Jahren als “Women’s Editor” die aus methodischem Pfarrhaus kommende, in Tokyo, Toronto und New York ausgebildete feministisch engagierte Shiraishi Tsugi (1902–76). S. “Miss Shiraishi Succumbs at 74”, JT, 16. Juni 1976: 2.
- 146 John R. SEELY u.a.: *Community Chest. A Case Study in Philanthropy*, University of Toronto Press 1957. Urs HONAUER: *Father Flanagan. Amerikas berühmter Erzieher zwischen Mythos und Realität*, Diss., Universität Zürich 1997.
- 147 赤い羽根共同募金 (Akai Hane Kyōdō Bokin) bzw. “Bewegung für Geldeinwerbung Rote Feder” 赤い羽根募金運動 (Akai Hane Bokin Undō). “Kyōdō Bokin Undō hajimaru” 「共同募金運動始まる」 (Die Bewegung für Gemeinsame Geldeinwerbung beginnt), YS, 25. November 1947: 2. Tsugi SHIRAISHI, Women’s Editor: “The First Community Chest. An Appeal for the Needy. A Little Will Go a Long Way to Bring Cheer at Yuletide to Those Who Are in Dire Circumstances”, NT, 4. Dezember 1947: 1. Dies.: “Last Appeal. Community Chest. Nippon Times Drive Nears \$ 200.000 Mark as Campaign Draws to Close”, ebenda, 25. Dezember 1947: 1. N.N.: “The Promise of Christmas”, ebenda, 25. Dezember 1947: 4. SHIRAISHI: “Community Chest. Over the Top! In Behalf of Those You Have Helped to Cheer, We Express Our Profound Gratitude”, ebenda, 26. Dezember 1947: 1.

募金運動 コミュニティーチェスト. Vor einem Wolkenkratzer und anderen hoch aufragenden Gebäuden weist ein freundlich lachender blonder Junge mit rot-weißer Santa-Zipfelmütze auf die Plakatüberschrift und sagt:

IN AMERIKA [groß & rot hervorgehoben] hält [man] jährlich einmal auf Dörfern, in den kleinen und großen Städten Zusammenkünfte der Bürger/innen ab und veranstaltet Spendensammlungen, um das nötige Kapital für Einrichtungen zum Nutzen von Menschen in Not zu gewinnen. Indem an dieser Bewegung in ganz Amerika ausnahmslos jeder teilnimmt und das Volk [unseres] Landes einander beisteht, Δ setzen [wir uns] für ein helles Gemeinschaftsleben / gesellschaftliches Leben ein. [Führt doch] dieses System künftig auch in Japan [ein].¹⁴⁸

Seine Linke hält einen großen Spendenkasten, beschriftet “COMMUNITY CHEST Gemeinsame Geldeinwerbung”. Auf dessen einer Seite sind Einrichtungen für Kinder, Alte, Mütter und Kranke gelistet. Die Bewegung erreicht ihren Höhepunkt und Abschluss am Weihnachtstag.¹⁴⁹

Die Frauenzeitung

Das in den Jahren 1946–50 erscheinende Presseorgan des 1905 gegründeten japanischen Zweigs der Young Women’s Christian Association (YWCA) setzt unter das Bild einer Winterlandschaft Novalis’ “Ich sehe dich in tausend Bildern, Maria, lieblich ausgedrückt”.¹⁵⁰ Die Autorinnen stehen dem frühromantischen Dichter mit seinen Gedanken zu “echter Freiheit”, “ewigem Frieden” und gemeinschaftlicher “Welt” nahe: als Mitglieder seiner “einzigsten, ewigen, unaussprechlichen Gemeinde” mit Blick auf eine kommende “heilige Zeit des ewigen Friedens”, einer “Kirche ohne Rücksicht auf Landesgrenzen”, als künftige “Mitbürger des Himmelreichs” (*Die Christenheit oder Europa*, 1799).¹⁵¹

148 アメリカでは毎年一回、村、町、市などにそれぞれ市民の委員会を設けて、生活に困る人々の為の施設に必要な資金の寄付募集をしています。この運動には全米の一人残らずが参加し、国民がたすけあつて明るい社会生活を営んでおりますが、こんどはこの制度を日本でも。S. Abb. 6; akaihane.or.jp/bokin/history (19–10–31).

149 Verantwortlich zeichnet das “Zentralkomitee der [Bewegung] Gemeinsamer Geldeinwerbung für Werke [im Dienste] der Gemeinschaft” 社会事業共同募金中央委員会. akaihane.or.jp/about/history (15–08–15).

150 マリアよ、おん身が愛らしく描かれているのを わたしは数知れぬほどたくさんの絵で見ました。“Maria! *Dich*, lieblich gemalt, in zahllosen Bildern ich seh”. *Josei shinbun* 『女性新聞』 (Die Frauenzeitung), 11. Dezember 1947: 1.

151 NOVALIS: *Hymnen an die Nacht. Die Christenheit oder Europa*, Leipzig: Insel-Verlag 1912: 31–62.

“Auf *Christmas* zugehend”, beobachten die Autorinnen die begrenzten Möglichkeiten der seit kurzem arbeitenden Organisation der Vereinten Nationen für Bildung, Wissenschaft und Kultur (UNESCO) im Hinblick auf einen “wahren Frieden” 真の平和. Zugleich warnen sie vor dem verbreiteten Verständnis, wonach das Fest der Geburt des “Friedensherrn” / Friedens-[fürsten] 平和の主 darin bestehe, die Zeit “in fröhlicher *Fest-Ausgelassenheit 楽しいお祭りさわぎに zu verbringen”.¹⁵²

Im Werbeteil: eine *Einführung in die Christuslehre / das Christ[entum]* 基督教入門 des Theologen Hiyane Antei 比屋根安定 (1892–1970); eine “Große *Xmas*-Sondernummer” der seit dem Frühjahr erscheinenden *Kinder des Lichts* 光の子供 (der “einzig christlichen Kinderzeitschrift Japans”); als “*Christmas book* des Jahres” zum “Sinn” des Fests: *Christmas und Kinder* クリスマスと子供, im Verlag Rupert Enderle herausgegeben von Inukai Michiko 犬養道子 (1922–2017), die in den sechziger Jahren als katholische Autorin bekannt wird.

Die “*Christmas*-Nummer” クリスマス号 von “*Style*” スタイル: auf dem Umschlag vor dunkelblauem Sternenhimmel in rotem Kleid eine blondgelockte, kräftig geschminkte junge “[Amerikanerin]” (?). Es folgen Ratschläge für den “*Christmas*-Abend”: “*Christmas*-Kleidung” クリスマスの粧ひ, “*party accessory*” パーティのアクセサリー, “*set*[ten] des Haars für die *party*” パーティの髪どうセットするか, “*peplum suit*” ペプラム・スウツ, “*tuxedo*” タキシード, “*muffler*” マフラー, “*gentleman*” ゼントルマン, “*dance*” ダンス u.a.m.¹⁵³

In Naze auf Ōshima

US-amerikanische Kapuziner, die im Dezember 1934 in der Backsteinkirche von Naze 名瀬市 (heute Amami) auf der Insel Ōshima ihre letzte Messe hielten, setzen nun ihre Arbeit fort:

On Christmas Eve of 1947, the American Capuchins were about to celebrate Midnight Mass in Naze. Then in walked an old Japanese woman, who had a most interesting tale to tell. Ten years earlier, she had carried off the altar linens and the sacred vessels, lest they be profaned by sacrilegious hands. No

152 “Kurisumasu o mukaete” 「クリスマスを迎えて」 (Auf *Christmas* zugehend), *Josei shinbun*, 11. Dezember 1947: 1.

153 S. z.B. auch die Dezember-Ausgaben der Zeitschriften *Bibō La Beauté* 『美貌 La Beauté』 (Schöne Erscheinung La Beauté), *Fujin zasshi* 婦人雑誌 (Frauenzeitschrift), *Konjō* 『紺青』 (Indigo), *Shufu to seikatsu* 『主婦と生活』 ([Haus]herrin und Leben), *Shufu no tomo* 『主婦之友』 (Freund/in der [Haus]herrin), 12.1947.

amount of official questioning, threatening, and ransacking of her humble lodging could discover her secret keep. But now a better day was about to dawn. And this Oriental daughter of St. Nicholas [sic] returned to the church of Naze, trundling her bundle of treasure-trove to rejoice the hearts of all the faithful Christians. So it was that Christmas came again to Oshima, in the Ryukyus.¹⁵⁴

Staatslotterie

Das Japanische Theater 日本劇場 der Hauptstadt führt *Schneewittchen und die sieben Zwerge* auf. In der Hauptrolle sieht man Kasagi Shizuko 笠置シズ子 (1914–85), deren “Tokyo *Boogie Woogie*” 東京ブギウギ sie gerade zur “Königin des *Boogie*” ブギの女王 macht. Am selben “*Eve*” wird im Beisein des Stars und eines Pappmaschee-Santas der Hauptgewinn des “Schatzloses” / der Staatslotterie 宝クジ (Takara kuji) gezogen. Der Glückliche erhält die in der allgemeinen Not traumhafte, wenn auch durch Inflation gefährdete Summe von “1.000.000 Yen”. Die Bühne schmücken Tannen mit Weihnachtssternen. Über allem in großen Lettern der Titel des zum Ereignis gehörenden Musikstücks: “1 Million-Yen-Marsch” 百万円行進曲. Im Jahr 1945 fand die Ziehung am 15. August statt, zum buddhistischen Allerseelenfest “[Ullam]ban[a]” 盆 (Bon) bzw. zu Mariä Himmelfahrt, am Tag der Kapitulation bzw. am ersten Tag des Friedens und der neugewonnenen Freiheit.¹⁵⁵

Sugamo – Kido Kōichi, Abe Genki, Sasakawa Ryōichi

Der Internationale Militärgerichtshof unterbricht seine Arbeit am Mittag des Vierundzwanzigsten. Shigemitsu Mamoru registriert Schokolade auf dem Mittagstisch, “weil heute der Tag vor *Christmas* ist”.¹⁵⁶ Kido Kōichi lauscht dem Gefängnisorchester.

154 Everett F. BRIGGS: *New Dawn in Japan*, Toronto, New York: Longmans, Green & Company 1948: 175.

155 *San Shashin shinbun / The Sun Photo Times*. “*Sengo Nippon*” 『サン写真新聞 The Sun Photo Times “戦後にっぽん”』 (*Sun Fotozeitung. The Sun Photo Times. “Nachkriegs-Nippon”*), 10 Bde., Mainichi Shinbun Sha 毎日新聞社 1989–90, Bd. 3: 74–75. *Shashin zuzetsu Nihon kindai shi* 『写真図説日本近代史』 (Geschichte des modernen Japan. Mit Fotos und Karten erläutert). Hg. NIHON KINDAI SHI KENKYŪ KAI 日本近代史研究会 (Vereinigung zur Erforschung der Geschichte des modernen Japan), 12 Bde., Kokubun Sha 国文社 1966–67, Bd. 11: 61.

156 SHIGEMITSU: *Sugamo nikki*, 321.

... “da *Christmas* ist”, begannen Chor und Orchester mit “Heiligrein, diese Nacht” / Stille Nacht, heilige Nacht [...], das Programm bestand aus etwa vierzehn Musikstücken. Es machte Freude, nach langer Zeit die Arie “Mond [über] der Burgruine” 荒城の月 (*Kōjō no tsuki*), das Lied “Rote Flügel” 赤い翼 (*Akai tsubasa*), die *Merry Widdow*, “Old Folks at home [sic]” und andere wehmütig stimmende Melodien hören zu können.¹⁵⁷



Abe Genki 安倍源基 (1894–1988), Oberhaupt der Polizei von 1937 bis 1945, Innenminister in den letzten Kriegsmonaten:

Heute Nacht ist der Vorabend von *Christmas*, weshalb, denke [ich], die amerikanischen Soldaten ein *[gediegenes Mahl] einnehmen und ausgelassen feiern werden, während uns nichts ausgegeben wurde, was nach einem *[Festmahl] aussah.¹⁵⁸

Am nächsten Tag: “Heiter. Heute Mittag gab es zum Essen zusätzlich ein Stück *Yōkan*[-Süßspeise] und einen Apfel – war es zur Feier von *Christmas*?” Es folgen musikalische Darbietungen.¹⁵⁹

Kido Kōichi: “Verglichen mit dem vergangenen Jahr, ist die Behandlung sehr viel besser geworden.”¹⁶⁰

Sasakawa Ryōichi an Shizue 鎮江 (1927–2003), seine Ehefrau: Ganz im Unterschied zum vorvergangenen Jahr, als ihm das Essen wie eine “außerordentliche Misshandlung” 大変な虐待 erschien, und zum letzten Jahr (“gewöhnlich”), ist diesmal “die Behandlung außerordentlich freundlich” 大変な優遇.

初林檎 一つ楽しや クリスマス
Hatsu ringo / hitotsu tanoshi ya / Kurisumasu
 Erster Apfel
 Freude über den einen!
Christmas

157 *Kido Kōichi nikki*, 229.

158 ABE Genki 安倍源基: *Sugamo nikki* 『巣鴨日記』 (Sugamo-Tagebuch), Tenden Sha 展転社 1992: 188.

159 ABE: *Sugamo nikki*, 189.

160 *Kido Kōichi nikki*, 229.

Sasakawas Kommentar: “Da sie Gleichheit und [allgemeine] Menschenliebe propagieren, ist das wohl nur natürlich.”¹⁶¹



Seit Tagen verfolgt die Cembalistin Eta Harich-Schneider das vom Ankläger “immer im Ton selbstgerechter Entrüstung” geführte Kreuzverhör Tōgō Shigenoris 東郷茂徳 (1882–1950), des Außen- und Großostasien-Ministers im letzten Kriegskabinet. Tōgō wird im folgenden Jahr als “war criminal” (“Class A”) zu zwanzigjähriger Haft verurteilt.

Am 24. Dezember – sonst Heiligabend genannt – ging diese Tragikomödie vormittags von neun bis zwölf Uhr weiter. Am gleichen Nachmittag spielte ich mit [Judge] Roling [Bert Röling (1906–85), niederländischer Richter im Internationalen Militärtribunal] und [dem Cellisten] Yoshida [Takatoshi 吉田貴寿 (1910–2001)] Trio. Nachts ging ich allein zur Mitternachtsmesse. Auf dem Heimweg erstaunte mich das zauberische Mondlicht; es war so sommerlich, so flimmernd. Man hätte an der Straßenecke stille stehen und die Zeitung lesen können.¹⁶²

Amnestie

Präsident Harry S. Truman verfügt eine Amnestie für die Mitglieder der 1944 im Internierungslager Heart Mountain (Wyoming) unter Berufung auf die Verfassung der Vereinigten Staaten gegründeten japanisch-amerikanischen Widerstandsgruppe Heart Mountain Fair Play Committee.¹⁶³ In Japan kommen durch eine “Christmas-Sonderamnestie” クリスマス特赦 182 Inhaftierte frei.¹⁶⁴

Miss Dentons letztes Christmas

Mary Florence Denton (1857–1947) aus Kalifornien, seit 1888 in Japan als Missionarin des American Board of Commissioners for Foreign Mission,

161 平等と人類愛を看板にする以上これが当然であろう。SASAKAWA Ryōichi 笹川良一: *Sugamo nikki* 『巣鴨日記』 (Sugamo-Tagebuch), Chūō Kōron Sha 中央公論社 1997: 407. Brief undatiert.

162 HARICH-SCHNEIDER: *Charaktere und Katastrophen*, 310.

163 Glen KITAYAMA: “Heart Mountain Fair Play Committee”, *Japanese American History. An A-to-Z Reference from 1868 to the Present*. Brian Niiya, Editor, New York: The Japanese American National Museum 1993: 162.

164 “Kurisumasu ni 182 mei tokusha” 「X マスに百八十二名特赦」 (Zu Christmas für 182 Personen Sonderamnestie), *Nihon keizai shinbun*, 24. Dezember 1947: 2.

wird an der Hochschule der Gemeinschaft Gleichgewillter / [Protestantisch-kongregationalistischer Glaubens]genossen, als “Schatz der Dōshi Sha” 同志社の宝 verehrt. Mit den drei Worten “Miss Denton, Japan” adressierte Post erreichte ihr Ziel. Auch während der Kriegsjahre verließ sie das Land nicht.

This morning of December twenty-fourth was much like any other Christmas Eve in Denton House.

More friends wandered in from the veranda or through the kitchen, without knocking; they came and went. President [Yuasa Hachirō 湯浅八郎, 1890–1981] and Mrs. Yuasa, ex-President Makino [Toraji 牧野虎次, 1871–1964], Dean and Mrs. Katagiri, Dean and Mrs. Suemitsu; Madame Ozawa, Yoshio Ozawa and his wife, his sister Mrs. Buma, Mr. Okumura, Professor Minaishi, teachers and members of the office staff, American friends. Mrs. Hoshina’s grandchildren played happily about till they were sent off to a Christmas party. Miss Denton breathed heavily on, unconscious of her guests. Reporters from two newspapers, hearing that her condition was critical, strangers both, walked in unannounced and joined the waiting group. Friends from other cities, not knowing her condition, dropped in with their annual Christmas gifts and remained for this farewell party.

Mrs. Hoshina served tea many times. A few gathered spontaneously about the bedside, sang a hymn and offered a prayer. At last, shortly before noon on Christmas Eve the labored breathing stilled and with fourteen friends and strangers about her, Mary Florence Denton entered into rest. [...]

Throughout the Christmas Eve a stream of folk dropped in on Denton House, not knowing the hostess had left.¹⁶⁵

Gordon und Cherry

Zahlreiche “Kinder gemischten Blutes” 混血児 werden von ihren Müttern und ausländischen Vätern hiesigen Waisenhäusern überlassen. Zum Fest erfreuen sie sich besonderer Aufmerksamkeit der Besatzungsarmeen.

Aus Hiroshima berichtet man von einem gemeinsamen Vorgehen der British Commonwealth Occupation Force (BCOF) und einheimischer Polizei gegen den australischen Unteroffizier Gordon Parker und seine Freundin und spätere Ehefrau “Cherry”, japanische Mitarbeiterin des Rehabilitation Appliances Program (RAP). Beide trafen sich zum Weihnachtseinkauf:

By Christmas, 1947, more than two years after the Bomb, Hiroshima was rising from the ruins like the lush growth after a bushfire. Shops, tea houses,

165 Frances BENTON CLAPP: *Mary Florence Denton and the Doshisha*, Kyoto: Doshisha University Press 1955: 409–10.

dance halls and dwellings had sprung up everywhere. Government settlements housed mutilated atom-bomb victims, grotesque and hideous and pitiable. A forest of tombstones marked the death place, certain or approximate, of those who had died on or after the day of the *pikadon*.

Gordon went with other BCOF men to Hiroshima by Army bus to do some Christmas shopping. Cherry went by train. They met and were walking along the street together, not even holding hands. Two military police rolled alongside in a white Provost-Marshall jeep.

“Don’t you know about fraternising, corporal?”

“There’s nothing in Army regulations about it.”

“Don’t argue, soldier. Get on your way.”

The frightened and crying Cherry was hustled off by a couple of the ever-present Japanese police. Gordon, shaken with rage and frustration, hurried back to Kure [呉市], and burst into BCOF headquarters.

“The Jap police have arrested Cherry, a Jap kid who works in our R.A.P. at Hiro. Just because we were walking along the street together. There was nothing wrong in it! I take it as an insult to both of us. Because she was seen with an Australian soldier she’s a tramp and a prostitute!” [...]

The HQ man listened blandly. “Can’t do a thing about it, mate.”¹⁶⁶

Der US-amerikanische Autor Walter J. Sheldon (1917–96) schreibt zum allgemeinen Problem: “Marriages between American service men and the peculiarly charming ladies of Japan were to number in the thousands. Liaisons that never became marriages probably numbered eventually in the hundreds of thousands. The plot of *Madama Butterfly* was re-enacted with only slight variations a hundred times over, and there would be suicides and murders. [...] Eurasian babies began to appear in profusion all over Japan; it was seldom known precisely who had fathered them. Orphanages sprang up, and the ordinary G.I. made points with his generosity in supporting them. There was hardly a regiment that did not adopt a whole orphanage of mixed-blood children somewhere, supplying food, clothes, funds, and, of course, a big party every Christmas.”¹⁶⁷

Familie Hatoyama – humble Christmas

Der Baptist Hatoyama Ichirō 鳩山一郎 (1883–1959), Ministerpräsident der Jahre 1954–56, am 28. Dezember: “Heute ist der *Christmas*-Tag unseres Hauses.” Der von den Kindern mit selbst gebastelten “bells” und “Sternen”

166 I[sabel] R[ay] CARTER: *Alien Blossom. A Japanese-Australian Love Story*, Melbourne: Landsdowne Press 1966: 53–54.

167 Walt SHELDON: *The Honorable Conquerors. The Occupation of Japan, 1945–1952*, New York: The Macmillan Company 1965: 126–27.

geschmückte “tree” und die von der Tochter Nobuko 信子 gebackenen, als “presents” am Baum hängenden “biscuits” mit den “initials” der Familienmitglieder gefallen Hatoyama sehr, da “humble”.¹⁶⁸

Nach dem Abendessen singen [wir] vierstimmig viele Loblieder / [Choräle] (“[Stille Nacht], heilige Nacht” 聖夜, “O sacrum [convivium]” おゝ聖なる [饗宴] usw.). Dass wir seit dem Krieg auch unsere jährliche Gewohnheit nicht mehr pflegen können, Kinder und Enkel/innen alle zu versammeln und bei chinesischer Küche miteinander zu Abend zu essen, macht mich auch traurig; doch trotz der wenigen [Anwesenden] und des fehlenden *[gediegenen Mahls] gab es eine gute *Christmas*-Stimmung よいクリスマス気分.¹⁶⁹

In der Dezember-Ausgabe der US-amerikanischen Illustrierten *Coronet* liest Hatoyama: “The Christmas spirit entered the hearts of everyone, sweeping away every bitterness and sorrow.” Sein Kommentar: “Diese Stimmung 此の気持 gibt es [in Japan] nicht. Man schreit ‘*Christmas, Christmas*’ und verhält sich ausgelassen 騒いで居ても, aber das ist töricht.”¹⁷⁰ Trotz des Sieges seiner Liberalen Partei in der Wahl vom April 1946, der ersten nach Kriegsende, widersprach das GHQ seiner Ernennung zum Ministerpräsidenten. Er gilt als vorbelastet.

Für *Mutter**

Die zehnjährige “Yuki”:

Christmas, Christmas. Am Abend des Dreiundzwanzigsten hatte [ich] einen [asthmatischen] Anfall. Schlimm. Am Vierundzwanzigsten schnappte [ich] den ganzen Tag lang nach Luft. [...] “Und unten vergnügen sich bestimmt alle und lachen”, dachte [ich] und musste weinen.

*Mutter** sagte, dass [sie] sich über Δmein *present* irgendwie nicht freuen kann. Denn [sie] hatte gesehen, dass Δich es, nach Luft schnappend, angefertigt hatte. Aber [sie] freute sich [trotzdem], und [ich] war froh.¹⁷¹

168 *Hatoyama Ichirō / Kaoru nikki. Jōkan: Hatoyama Ichirō hen* 『鳩山一郎・薫日記 上巻 鳩山一郎篇』 (Hatoyama Ichirō und Kaoru Tagebücher. Band 1: Hatoyama Ichirō), Chūō Kōron Shinsha 中央公論新社 1999: 569.

169 Ebenda: 570.

170 Ebenda: 569 (26. Dezember 1947).

171 KASAHARA (Hg.): *Yuki no nikki*, 22 (27. Dezember 1947).

Okinawa, Christmas season

26. Dezember. “Xmas [feiert] mit uns gemeinsam” X マスをわれらとともに. So spricht Oberst William Craig, Stellvertretender Kommandeur der Militärregierung, zu den “Menschen von Okinawa”. Er will ihnen [in einem Satz], wie er sagt, den “Sinn meiner Freude” 余の喜びの意 über die “Christmas season” erklären, kann allerdings sprachlich die Schwierigkeit nur unvollkommen lösen, dass seine Soldaten und deren Familien sich über eine ausgedehnte “Weihnachtszeit” freuen – [mindestens “the twelve days of Christmas” vom Weihnachtstag bis Epiphaniastag] –, während es beim neu geschaffenen “Ruhetag” um den *einen* geht. “Diese *season* ist für Amerikaner/innen eine *season* der Freude 歓喜 und Freundschaft 友誼; bisher war es für die Menschen Okinawas kein Tag öffentlicher Ruhe 公休日, doch von nun an, denke [ich], können [sie] mit uns 吾々と dieses Glück 幸福 [teilen].” Er wünscht ein “fröhliches Christmas” 楽しいクリスマス und ein “gedeihtliches Neues Jahr” 繁栄の新年.¹⁷² Von den karitativen Aktivitäten der Militärregierung hebt die Presse die Fürsorge für Hansen-Kranke und Waisenkinder hervor.¹⁷³

Weltpolitische Perspektiven

25. Dezember. *Nippon Times*: Auch nach dem Ende des “global war” ist die internationale Lage weit vom Frieden entfernt, insbesondere angesichts des “cold war” der “great powers”. “It may yet take centuries before peace is really secure in this world.” Aber der Blick zurück auf die Art, wie die Sieger mit den Besiegten umgehen (“generosity”), begründet schönste Hoffnungen: “When conquering warriors voluntarily and spontaneously sacrifice of their own to succor the unfortunates among the vanquished, what else is this but a manifestation of the ideal of the brotherhood of man as taught by the Master whom Christmas commemorates.”¹⁷⁴

172 “Kurisumasu o warera to tomo ni. Kureigu fuku chōkan wa kibō” 「X マスをわれらとともに クレイグ副長官は希望」 (Xmas mit uns zusammen. Der Stellvertretende Kommandeur Craig hofft [darauf]), *Uruma shinpō* 『うるま新報』 (Neue Mitteilungen aus Uruma), 26. Dezember 1947: 1.

173 “Koji no yorokobi” 「孤児の悦び」 (Freuden der Waisenkinder), ebenda; “Koji o otzureru Santa Kurosu” 「孤児を訪るサンタクロス」 (Santa Claus zu Besuch bei den Waisenkinder), ebenda: 2. “Raisha nagusamu Kurisumasu” 「癩者慰むクリスマス」 (Christmas als Trost für Lepra-Kranke), ebenda.

174 “The Promise of Christmas”, NT, 25. Dezember 1947: 4.

Der Journalist Steve Kodama: “Some how [sic] I feel deeply that this Christmas is the best of all the years that I have been an inhabitant of this world.” Die wirtschaftlichen Schwierigkeiten Japans sind erheblich. “But in spite of these hardships, there is a spirit of the Yuletide season permeating the air. [...] The changes that have been wrought in the few years after the war promise a merry Christmas next year, a merrier Christmas the following year and a merry, merry Christmas in the years coming.” Zwar ist das Fest den meisten Menschen hier fremd. “But though they do not understand the Christmas spirit, there are things that make one feel that in a way the Japanese people are exemplifying the spirit of Christmas.” Voraussetzung solcher Zuversicht ist Selbstvertrauen. “It is this faith in themselves [...] that they are sure they will build up to a stage when they will have the better things of life that I am most happily about in this beatific time of the year.”¹⁷⁵

Die seit November des vergangenen Jahres an der Neuordnung des Schulwesens beteiligte Pädagogin Helen Heffernan (1896–1987) richtet in diesen Tagen aus Tokyo vor ihrer Rückkehr in die USA eine “Weihnachtsbotschaft” an die Leser des *Western Journal of Education*:

The chance of making democracy prevail in Japan seems most favorable. The threat to civilization, if democracy does not prevail here and elsewhere throughout the world, is unthinkable to anyone who has lived even briefly in an area where the destructive force of war has been keenly felt.

This Christmas should mean a rededication of the peace-loving people of the world to the Master’s message of peace on earth, good will to men.¹⁷⁶



Auf ihrer Weihnachts- und Neujahrsgrußkarte stellt die US-amerikanische 24th Infantry Division (“Dixie Division”) ihre Erfolge in den Jahren 1941–47 mit dem Blick auf das Fest dar: “CHRISTMAS 1941–1942 OAHU”, “CAMP CAVES [Queensland] CHRISTMAS 1943”, “PHILIPPINE ISLANDS CHRISTMAS 1944”, “SHIKOKU CHRISTMAS 1945”, “KYUSHU CHRISTMAS 1946–1947”.¹⁷⁷

175 Steve KODAMA: “It Can Only Happen Here”, NT, 25. Dezember 1947: 4.

176 Helen HEFFERNAN: “Christmas Message from Helen Heffernan”, *Western Journal of Education* 53 (Dezember 1947): 1. Vgl. Kathleen WEILER: *Democracy and Schooling in California. The Legacy of Helen Heffernan and Corinne Seeds*, New York: Palgrave Macmillan 2016: 140–50.

177 Don VAN BECK: “My ‘Occupation’ of Japan, 1946–47”, *The 24th Infantry Division Association, Founded August 1945 on a Philippine Island Beach*, 24thida.com/stories_ -

Die *Morgensonne* informiert über das Fest in einundzwanzig europäischen Ländern. Die Botschaft: Acht Jahre nach Kriegsbeginn geht es dort trotz materieller Not wieder lebhaft zu.¹⁷⁸

The Canberra Times: “At least some of the 17,000 Australian and New Zealand servicemen and their families, scattered over Honshu, will have a white Christmas this year. // It is reported that Tokyo had its first fall of snow, and the mountains throughout the B.C.O.F. [British Commonwealth Occupation Force] are covered.”¹⁷⁹

Die wiedereröffnete “American School in Japan” アメリカン・スクール・イン・ジャパン (ASIJ, gegr. 1902), zu deren Leitmotiven “global responsibility” gehört, empfängt zur Weihnachtsfeier zwanzig Gäste der international orientierten Tokyoter “Grundschule ‘Nach Wahrhaftigkeit streben’” 誠之小学校 (Seishi Shō Gakkō, gegr. 1875).¹⁸⁰

Zur Silbermünze / Ginza kommen “außergewöhnlich große Menschenmengen”, darunter aber kaum Kaufwillige.¹⁸¹ An der Christmesse der methodistischen Ginza-Kirche 銀座教会 (gegr. 1890), den Jungen und Mädchen der Gemeinde als “*candle service*” キャンドルサービス gestalten, nehmen einhundertzwanzig Besucher/innen teil.¹⁸² Mehr ziehen die benachbarten Tanzlokale an.¹⁸³ Im Straßenbild der Geschäftsviertel findet sich wieder der “Gemeinschaftstopf” der Heilsarmee.¹⁸⁴

by_members/images02/Van_Beck_Chritmas_color.jpg (20–12–08).

178 “Meian Ōshū no Kurisumasu” 「明暗・欧州の X マス」 (Hell und Dunkel. *Xmas* auf dem europäischen Kontinent), AS, 22. Dezember 1947: 4.

179 “White Christmas in Japan”, *The Canberra Times*, 24. Dezember 1947: 1.

180 *Seishi ga kataru gendai kyōiku shi* 『誠之が語る現代教育史』 (Geschichte der modernen Bildung und Erziehung, von [der Schule mit Namen] Seishi [“Nach Wahrhaftigkeit streben!”] erzählt), Dai Ichi Hōki Shuppan 第一法規出版 1988: 74 (17. Dezember 1947). Mori Ōgais Söhne Oto / Otto und Rui / Louis gehören zu ihren Ehemaligen. Über fünf Jahrzehnte später zeigt die Schule auf ihrer Homepage auch mitten im Mai eine Auswahl bunter Weihnachtsbäume. Die englisch gefasste Botschaft lautet immer wieder: “Merry Christmas!!” (2001)

181 “Hitode wa sugoi ga aruku dake nagameru dake no Ginza” 「人出はすごいが歩くだけ・眺めるだけの銀座」 (Außergewöhnlich viele Menschen auf der Ginza, aber nur flanierend und schauend), YS, 26. Dezember 1947: 2.

182 *Ginza Kyōkai hyakunen shi* 『銀座教会百年史』 (Einhundertjährige Geschichte der Ginza-Kirche), Hg. “GINZA KYŌKAI HAKUNEN SHI” HENSAN IIN KAI 「銀座教会百年史」編纂委員会 (Komitee zur Herausgabe der “Einhundertjährigen Geschichte der Ginza-Kirche”), Ginza Kyōkai 銀座教会 1994: 826.

183 “Christmas Spirit on Ginza. Shoppers’ Purses Slim, but Bright Lights, Tinsel Lend Festive Atmosphere”, NT, 25. Dezember 1948: 1: “Before the war, dancing was indulged in mainly by the leisured class. But since the war’s end, people of all classes have taken to

Zu “☆☆ Xmas ☆☆” erinnert man an den Neubeginn der Schulspeisung vor einem Jahr. Schulen veranstalten Feiern zum Dank, so auch wieder die Grundschule des Tokyoter Stadtviertels Nagata Chō.¹⁸⁵

Der Philosoph Abe Jirō 阿部次郎 (1883–1959): Am Dreiundzwanzigsten Geschenkeinkauf. Am Vierundzwanzigsten “nachmittags für die Enkelkin- der Geschenke [zum Fest der] Geburt des Heiligen 午後孫達に聖誕贈物. Abends “ein bisschen [Leckeres] zu *Christmas*” クリスマス馳走少々.¹⁸⁶

Der Dichter und Bildhauer Takamura Kōtarō denkt an Weihnachten vor vierzig Jahren in London, ein “heiteres Fest”. “Heute Abend werde [ich mir] ein Nudelgericht mit Brühe zubereiten und *butter* hinzugeben; so werde [ich für mich] allein ein [gediegenes] *Christmas*-*[Mahl] haben.”¹⁸⁷

Yabe Teiji 矢部定次 (1902–67), christlich getaufter Politikwissenschaftler der ehemaligen Kaiserlichen Universität Tokyo und Mitarbeiter in Konoes Beraterstab, der sich im Dezember 1945 von seinem Lehrstuhl zurückzog, am Weihnachtstag: “Strahlendes Wetter. // Ein gutes *Christmas*. Am Morgen war [ich] seit langem in aller Ruhe zu Hause [...]”¹⁸⁸

Der Dichter Tōge Sankichi und Kazuko, die wir 1945 “[a]uf dem Heimweg von *Christmas*” erlebten, heirateten in diesem Monat. “Am Morgen fahre [ich] [...] mit K zur Arbeit. Als [wir uns] im Zug trennen, überreiche [ich] K ein *Christmas*-Geschenk, das [ich] bereithielt. // Eine Erinnerung an [meine] verstorbene Mutter*, eine Haarnadel aus Jade.”¹⁸⁹

stepping out, probably in the line of thought that dancing is essential for keeping up with the times. Fulminated by the prevailing holiday spirit, droves of dance hall addicts jostle one another on the packed ballroom floors.”

184 “Shakai nabe de kure o shiri” 「社会鍋で暮れを知り」(Am Gemeinschaftstopf die [Jahres]abenddämmerung erkennen), AS, 17. Dezember 1947: 5.

185 “Gakkō kyūshoku. Kansa no ichinen” 「学校給食 感謝の一年」(Schulspeisung, Dank für ein [ganzes] Jahr), YS, 25. Dezember 1947: 2. Aus dem Regierungsbezirk Chiba berichtet man von “Ordensverleihung/en wegen Verdiensten um die [Schul]speisung, Studiengruppe/n, Ausstellung/en, Gesprächskreis/en usw.” “Kurisumasu. Gakkō Kyūshoku Kansa Kinen Bi” 「☆☆ X マス ☆☆ 学校給食感謝記念日」(☆☆ Xmas ☆☆. Tag des Gedenkens an den Dank für die Schulspeisung), YS (Chiba ban 千葉版 Ausgabe [des Regierungsbezirks] Chiba), 14. Dezember 1947: 2.

186 *Abe Jirō zenshū* 『阿部次郎全集』(Abe Jirō Gesamtausgabe), 17 Bde., Kadokawa Shoten 角川書店 1960–66, Bd. 15: 491 (23.–24. Dezember 1947).

187 *Takamura Kōtarō zenshū* 15: 100–01 (25. Dezember 1947).

188 *Yabe Teiji nikki* 『矢部貞治日記』(Yabe Teiji Tagebücher), 4 Bde., Yomiuri Shinbun Sha 読売新聞社 1974–75, Bd. 1: 210 (25. Dezember 1947).

189 *Tōge Sankichi sakuhin shū* 2: 238 (26. Dezember 1947).

Der australische Missionar Frank William Coaldrake (1912–70) arbeitet seit Juni in Diensten der Anglikanischen Kirche von Odawara 小田原市. Die Stadt erlebte noch am letzten Tag des Krieges einen Bombenangriff. Mit Hilfe seiner christlichen Spender/innen wird das Fest für Coaldrake “in many ways the happiest Christmas I have ever spent”. “My room became like a Santa Claus depot”.¹⁹⁰

Shōwa 23 / 1948

Rückkehr der Träume

Am 30. November kommt George Seatons *Miracle on 34th Street* (dt. “Das Wunder von Manhattan”) als “Wunder des 34. Bezirks” 三十四丁目の奇跡 in die hiesigen Kinos.¹⁹¹ Die Frage “Is there or is there not a Santa Claus?” wird durch zahlreiche Briefschreiber/innen und das Glück der kleinen Susie (Natalie Wood) – ihr entschiedenes “I do believe” – zweifelsfrei geklärt. Die Werbung spricht von einem “Problemfilm” 問題の映画, der “in diesem Jahr zwei Akademie-Preise erhalten” habe, der “smart” sei und “ganz neuartig”, zugleich von einem “fröhlichen Film voller Glücksgefühle”, einem Werk, das “aus warmen, wahren Herzen 温い真心から erblüht”. Man appelliert an die Zuschauer: “Menschen des zwanzigsten Jahrhunderts, die ihr eure Träume verloren habt! Dieser wundervolle Film ruft sie in eure Herzen zurück.”¹⁹² Im Spielzeugangebot: Santa Claus als Rassel, im Schlitten von Elchen und Pferden gezogen, Laternen und Glocken haltend.¹⁹³

Feiertage

Mit Inkrafttreten der Verfassung (3. Mai 1947) muss der staatliche Festkalender neu geregelt werden. Dies geschieht durch das “Gesetz zu den Feiertagen des Volkes [unseres] Landes” 国民の祝日に関する法律 vom 20.

190 William H. COALDRAKE: *Japan from War to Peace. The Coaldrake Records 1939–1956*. Compiled and Edited, London, New York: RoutledgeCurzon 2003: 148 (Nr. 10, 1. Februar 1948).

191 Premiere New York: 4. Juni 1947. Erstaufführung BRD: 26. August 1949.

192 夢を失った二十世紀の人々よ あなたの心に夢を呼び起こす この奇跡の映画. “34 chōme no kiseki” 「三十四丁目の奇跡」 (Das Wunder des 34. Blocks). YS, 20. November 1948: 2; ebenda, 29., 30. November 1948: 2.

193 Vgl. Anthony R. MARSELLA: *Toys from Occupied Japan. With Price Guide*, Atglen, Pennsylvania: Schiffer Publishing 1995: 119–24 (“Christmas and Easter Toys”).

Juli 1948, womit die Bürger/innen Japans “in unablässigem Streben nach Freiheit und Frieden, [seine] schönen Sitten pflegend, um eine bessere Gemeinschaft / Gesellschaft¹⁹⁴ und ein reicheres Leben aufzubauen, jene Tage festlegen, welche das Volk [ihres] Landes gemeinsam feiert, mit denen es Dank oder Gedenken ausdrückt”.¹⁹⁵



Zu Beginn des Jahres ist Shinmura Izuru 新村出 (1876–1967), der Sprachwissenschaftler und Kenner des “Zeitalters der *cris̄tāos/ās*” キリシタン時代, gedanklich mit der gesetzlichen Neuordnung befasst. Die bislang analog zu “holiday” (altengl. *hāligdæg*) verwendeten Ausdrücke 祝祭日 (*shuku sai jitsu*, “Feier- [und] Festtag”) oder 大祭日 (*dai saijitsu*, “Großer Festtag”) vermeidet er aufgrund ihrer Beziehung zur heimischen Religion, die im Gebrauch des Wortes 祭 (*matsuri, sai*) – “Aufwartung [gegenüber einer Gottheit / einem Geist / der Seele Verstorbener]” / “Opfer” / “Opferfeier” / “Fest” – zum Ausdruck komme. Für die aktuelle “Epoche der Erneuerung” 革新期, die mit dem “Wiederaufleben” / [Ostern] 復活, der “Wiedergeburt” 更生, der “Errettung” 救済 des Volkes am Tage des Kriegsendes beginne, betrachtet er als angemessen (da frei von irreführenden inhaltlichen Verweisungen¹⁹⁶) die Ausdrücke “Feiertag glücklicher Angelegenheiten” 慶祝日 (*kei shukujitsu*), “Ruhe- und Feiertag” 休祝日 (*kyū shukujitsu*) und “allgemeiner / öffentlicher / [staatlicher] Ruhetag” 公休日 (*kō kyūjitsu*).¹⁹⁷

Shinmura empfiehlt zehn “Neue Feiertage glücklicher Angelegenheiten”, darunter “*Christmas*” クリスマス am 25. 12.: ein “familienbezogener“ 家族的, “insbesondere den Kindern geltender Feiertag” 児童本位な祝日. Als “Tag, den [man] “international neu schafft” 国際的に新設する und der zum “Zeitgeist passt” 時代精神にそぐう, kommt *Christmas* nicht nur für Chris-

194 Zu 社会 vgl. Shingo SHIMADA: “Die soziologischen Grundbegriffe ‘Gemeinschaft’ und ‘Gesellschaft’ – aus der Perspektive der interkulturellen Kommunikation”, *Japanstudien* 8 (1996): 265–86.

195 自由と平和を求めてやまない日本国民が、美しい風習を育てつつ、よりよき社会、より豊かな生活を築きあげるために、ここに国民こぞつて祝い、感謝し、又は記念する日を定め、これを「国民の祝日」と名づける. e-gov.go.jp (16–08–31).

196 “Kirishitan yōgo” 「キリシタン用語」 (Begriffe der *cris̄tāos/ās*), *Shinmura Izuru zenshū* 『新村出全集』 (Shinmura Izuru Gesamtausgabe), 16 Bde., Chikuma Shobō 筑摩書房 1971–83, Bd. 4: 287–89.

197 “Kei shukujitsu shiken” 「慶祝日私見」 (Private Ansichten zu glücklichen Feiertagen), *Shinmura Izuru zenshū* 12: 576–81. Veröffentlichung im März 1948 in der Zeitschrift *Jippō* 『十方』 (Zehn Richtungen), Ōtani Shuppan Sha 大谷出版社. Hier: 576–77.

t/inn/en in Frage. Zusammen mit dem “Geburtstag des Buddha” kann es “ein Feiertag für die mütterliche Liebe” 母性の愛慕のための祝日 sein.¹⁹⁸

Mit Blick auf die bevorstehende Vierhundertjahrfeier der Ankunft des Heiligen Xaverius zu Mariä Himmelfahrt 1549 erinnert Shinmura an den Ursprung des heimischen *Nataru* resp. *Nataru* in Kagoshima und die Feste der “Südbarbar/inn/en”, an die Erzählung der Weihnachtsgeschichte in den “Aufzeichnungen manifester Lügen” 顛偽録 (*Kengi roku*) des Apostaten Cristóvão Ferreira alias Sawano Chūan 沢野忠庵 (ca. 1580–1650) und an den “Holländischen Richtmond” / das Holländische [Neujahr]” 阿蘭陀正月 (Oranda Shōgatsu) und Vertreter der “Holländischen” bzw. “[West]ozeanischen / [Westlichen] Gelehrsamkeit”, Ran Gaku 蘭学 bzw. Yō Gaku 洋学. Shinmuras früheste musikalische Weihnachtserinnerung reicht vier Jahrzehnte zurück zu den in Londoner Zeit (1908) vernommenen “*Christmas carols*”, in denen er “den Geschmack des Haiku wahrnahm” たしかに俳句の趣味だと感じた.¹⁹⁹

198 Dem *Christmas* stellt Shinmura voran: [1] “Richtmond-Zeit” / [Neujahrs]fest 正月節 (Shōgatsu Setsu) mit “Drei Tagen des Richtmondes” 正月の三ケ日 (Shōgatsu no San ga Nichi) vom 1. bis 3. 1. — [2] “Fest der Verzeichnung des Ursprungs [unseres Landes]” 紀元節 (Kigen Setsu) am 11. 2.: das Gründungsfest als “Ausdruck der Gefühle des Volkes [unseres] Landes” 国民感情の現はれ. — [3] “Mittfrühlingsfest” 春分節 (Shunbun Setsu) um den 20., 21. 3. — [4] “Fest der Geburt des Buddha” 仏生会 (Busshō E) / “Fest des Buddha-Übergießens” 灌仏会 (Kan Butsu E) / “Blütenfest” 花祭 (Hana Matsuri) am 8. 4.: Tag des “*Shakya[muni]**” お釈迦さま, des Gedenkens der Vergänglichkeit, des “Nirvana” 涅槃 (*nehan*) im Dienste der “Achtung der Alten” 敬老, der “Ehrung der Mutter” 母親の尊重. — [5] “Fest des Himmlischen [Erhabenen] in Ewigkeit” 天長節 (Tenchō Setsu), Geburtstag des gegenwärtigen Kaisers am 29. 4. — [6] “Fest der Arbeit” 労働節 (Rōdō Setsu) am 1. 5. — [7] “Fest der Verfassung” 憲法節 (Kenpō Setsu), auch: “Fest der Volksherr[schaft]” 民主節 (Minshu Setsu) am 3. 5. — [8] “Neues Fest der Verzeichnung des Ursprungs [unseres Landes]” / Neues Gründungsfest 新紀元節 (Shin Kigen Setsu) bzw., da der Bezug von neu “neu” offen bleibt: “Fest der Neuen Verzeichnung des Ursprungs” oder “Fest der Verzeichnung des Neuen Ursprungs”; auch: “Fest des Friedens” 平和節 (Heiwa Setsu), “Fest der Kultur” 文化節 (Bunka Setsu): “größter Tag des Gedenkens des umgebauten, neu gegründeten Landes der Auferstehung und Errettung des Volkes Japans als Nation und Ethnos” 日本の国民が、民族が復活し救済され改造された新建国の一大記念日である zur Erinnerung an das Kriegsende am 15. 8. — [9] “Fest der Guten Jahreszeit des Herbstes” 秋季の好季節 (Shūki no Kōki Setsu) am 17., 18. und 19. 10. mit dem “Fest der [körperlichen] Bewegung” 運動節 (Undō Setsu). — Aus den zehn glücklichen Feiertagen hebt Shinmura “Vier Große Zeiten / Feste” 四大節 hervor: die der Arbeit, der Verfassung, des Friedens und des Dankes, als fünften Tag der “Fünf Großen Zeiten / Feste” 五大節 bzw. “Fünf *National Holidays*” den Tenno-Geburtstag.

199 “Kurisumasu no konjaku / ima mukashi” 「クリスマスの今昔」 (*Christmas* heute und in alter Zeit), *Shinmura Izuru zenshū* 5: 545–46. Laut *SIZ* 5: 546 Erstveröffentlichung in *AS*, 25. Dezember 1948 (in *AS* nicht verifizierbar).



Das Feiertagsgesetz ist Ergebnis der Arbeit zweier “Kulturkommissionen” 文化委員会 in Unter- und Oberhaus und ihrer Schlussfolgerungen in gemeinsamen Beratungen mit Anhörungen. Ein Bericht des Ministerpräsidentenbüros vom 20. Januar fasst den Stand der Überlegungen zum Gespräch mit dem Supreme Commander for the Allied Powers (SCAP) zusammen. Es geht darum, “im neuen Japan” die Feiertagsgesetzgebung an den “Geist der neuen Verfassung” anzupassen.²⁰⁰

Das Papier empfiehlt neun “Feiertage” 祝祭日 als “geeignet”, darunter – auch mit Blick auf China – “*Christmas*” クリスマス / “Fest der Herabkunft und Geburt Christi” キリスト降誕祭 (Kirisuto Kōtan Sai) / “Tag vertrauter [Beziehungen] und guten [Willens] / [der Freundschaft] zwischen den Staaten” 国際親善日 (Kokusai Shinzen Bi) am “25. Tag des 12. Monats”.

Was *Christmas* anbelangt, erscheint es angemessen, mit Blick auf die Gegenwart, in welcher es neben den Ländern der Christuslehre auch in anderen Ländern (in der Republik China als Fest der Wiedererstehung des Volkes / [des nationalen] Wieder[aufbaues]²⁰¹) als Festtag betrachtet wird, ebenfalls in unserem Lande, seinen gemeinschaftlichen / Gemeinschaft verbindenden Charakter auf internationaler [Ebene] erwägend, diesen Tag als Festtag zu betrachten.²⁰²

200 SŌRI CHŌ KANBŌ SHINGI SHITSU 総理庁官房審議室 (Beratendes Sekretariat des Ministerpräsidentenbüros / Büro [des Kabinetts]): “Shukusai jitsu ni kan-suru kankei sha kaigi hōkoku sho” 「祝祭日に関する関係者会議報告書」 (Sitzungsbericht der an der Feiertags[regelung] Beteiligten), *Katayama Naikaku jikan kaigi shorui (sono 4)* 『片山内閣次官会議書類 (其の四)』 (Dokumente der Stellvertretenden Minister des Kabinetts Katayama), NAIKAKU JIMU KAN 内閣事務官 (Kabinettsbüro), 1947–48: Blatt 418–46 (KOKURITSU KOMONJO KAN 国立古文書館 Staatliches Archiv, NAIKAKU KANBŌ 内閣官房 Kabinettsbüro, Heisei 14 nendo 平成 14 年度 2002, 4 E / 3 / 27).

201 Vgl. Abschnitt 1947, “Chinas Weihnachtsverfassung”.

202 クリスマスはキリスト教国は勿論、そうでない国においても (中華民国にては民族復興節として) 祝祭日とされている現代に鑑み、我が国においても国際的共通性を考慮してこの日を祝祭日とすることが適当であろうと考えられる. Ebenda: 5b. — *Christmas* voran gehen im Kabinettpapier die Festtage: [1] “Neujahr” 新年 bzw. “Richtmond” 正月. — [2] “Fest der Verzeichnung des Ursprungs [unseres Reiches]” / [Reichs]gründungsfest 紀元節. — [3] “Higan / Jenseitiges Ufer [des Westlichen Paradieses] (Frühling)” 彼岸 (春) / “Higan-Fest” 彼岸祭 / “Mittfrühlingsfest” 春分祭 (Shunbun Sai) / “Frühlingsfest” 春の祭 (Haru no Matsuri). — [4] “[Geburts]tagfest des Himmlischen Erhabenen” 天皇節 (Tennō Setsu). — [5] “Fest der Arbeit” 勤労節 (Kinrō Setsu) bzw. 勤労祭 (Kinrō Sai) / “Arbeitsgedenktag” 労働記念日 (Rōdō Kinen Bi) / “*May Day*” メーデー (Mē Dē). — [6] “Higan / Jenseitiges Ufer [des Westlichen Paradieses] (Herbst)” 彼岸 (秋) / “Higan-Fest” 彼岸祭 / “Mittherbstfest” 秋分祭 (Shūbun Sai) / “Herbstfest” 秋の祭 (Aki no Matsuri). — [7] “Ver-

Zusätzlich listet das Protokoll einundzwanzig Feste als ergänzende “Kandidaten” 候補 auf.²⁰³



Die Regierung gibt alsdann eine “Meinungsumfrage zu den Feiertagen” 祝祭日に関する世論調査 in Auftrag (23. Januar bis 15. Februar). Bürger/innen werden gebeten, für wichtig gehaltene Feieranlässe auszuwählen. Man zählt 6.097 gültige Stimmen. Die Ergebnisse werden im Prinzip durch die gleichzeitig stattfindenden Erhebungen der Presse bestätigt. Über Details berichtet der Pädagoge UKEDA Shinkichi 受田新吉 (1910–79), fraktionsloser Abgeordneter und Mitglied der parlamentarischen Kulturkommission des Unterhauses, in seinem Buch *Japans neue Feiertage*, das wenige Monate nach der Verabschiedung des Gesetzes erscheint.²⁰⁴

fassungsfest” 憲法祭 (Kenpō Sai). — [8] “Fest des Neuen Kornes” 新穀祭 (Shinkoku Sai) / “Erntefest” 収穫祭 (Shūkaku Sai) / “Tag des Dankes für das neue Korn” 新穀感謝の日 (Shinkoku Kansha no Hi).

- 203 [1] 七草 Nanakusa (“Sieben Kräuter”). — [2] 節分 Setsubun (“[Jahres]zeitenteilung / Mitt[frühling]”). — [3] ひな祭 Hina Matsuri (“Kükenfest / [Mädchen]fest”), ひなの節句 Hina no Sekku (“Kükenfest” / “[Mädchen]fest”) / 桃の節句 Momo no Sekku (“Pfirsichblütenfest”). — [4] 児童祭 Jidō Sai (“Kinderfest”), 児童愛護の日 Jidō Aigo no Hi (“Fest der liebenden Behütung der Kinder”). — [5] 植木祭 Ueki Matsuri (“Baumpflanzfest”), 植物の日 Shokubutsu no Hi (“Tag der Pflanzen”). — [6] 花祭 Hana Matsuri (“Blütenfest”), 灌仏会 Kanbutsu E (“Fest des Buddha-Übergießens”, “Buddha[-Geburtstag]”), 釈迦祭 Shaka Sai (“Fest des [Buddha] Shakyamuni”). — [7] 婦人の日 Fujin no Hi (“Frauentag”), 女性の Josei no Hi (“Frauentag”). — [8] 招魂の日 Shōkon no Hi (“Tag der Seelen-Einladung”). — [9] 端午の節句 Tango no Sekku (“Fest am Ersten Tag des Pferdes [im Fünften Mond]” / [Knaben]fest), 端午会 Tango E (“Fest Erster Tag des Pferdes” / [Knaben]fest), 菖蒲の節句 Ayame no Sekku / Shōbu no Sekku (“Fest der Schwertlilien”). — [10] 母の日 Haha no Hi (“Muttag”). — [11] 動物愛護の日 Dōbutsu Aigo no Hi (“Tag der liebenden Behütung der Tiere”), 動物の日 Dōbutsu no Hi (“Tag der Tiere”). — [12] 時の記念日 Toki no Kinen Bi (“Zeit-Gedenktag”). — [13] 七夕 Tanabata (“Abend des Siebten [Tages im Siebten Mond]”), 星祭 Hoshi Matsuri (“Sternfest”). — [14] 盆祭 Bon Sai (“[Ullam]ban[a]-Fest” / [Allerseelen]), うら盆 Ura Bon (“Ulla[m]ban[a]-[Fest]”). — [15] 海の記念日 Umi no Kinen Bi (“Meeres-Gedenktag”), 水産の日 Suisan no Hi (“Tag der Meeresprodukte”). — [16] 重陽 Chōyō (“[Fest des] Doppelten Yang”), 菊の節句 Kiku no Sekku (“Chrysanthemen-Fest”). — [17] 体育祭 Taiiku Sai (“Fest der Leibeserziehung”). — [18] 芸術祭 Geijutsu Sai (“Fest der Künste”). — [19] 文化祭 Bunka Sai (“Fest der Kultur”). — [20] 七五三 Shichi Go San (“[Fest der] Sieben-, Fünf- und Drei[jährigen]”). — [21] 平和祭 Heiwa Sai (“Friedensfest”), 平和記念日 Heiwa Kinen Bi (“Friedensgedenktag”). — Ergänzend: Informationen zu den bisherigen Jahresfesten und zu “Amerika”, “England”, “Frankreich”, “China” und “Indien”.

- 204 UKEDA Shinkichi 受田新吉: *Nihon no atarashii shukujitsu* 『日本の新しい祝日』 (Japans neue Feiertage), Nihon Kyōshoku In Kumiai Shuppan Bu 日本教職員組合出

Die höchste Zustimmung erhält “Neujahr” (99.9 %). Es folgen der “Tag, an dem Seine Majestät der Himmlische Erhabene *geboren wurde**” 天皇陛下のお生まれになつた日 (86.7 %), “Tag des Gedenkens der Gründung [unseres] Landes” 建国の記念日 (81.3 %) und das buddhistische “[Ullam]-ban[a]” / [Allerseelen] (Bon, 80.1 %). Auf fünfter bis zwölfter Position stehen “Tag des Gedenkens an den Frieden” 平和を記念する日 (71.8 %), “Frühlingsteilung” / Frühlingsmitte / Frühlingstagundnachtgleiche 春分 bzw. “Mittlerer Tag des Jenseitigen Ufers [des Westlichen Paradieses]” / Allerseelenfest im Frühling 彼岸の中日 (Higan no Chūnichi, 66.5 %), “Herbstteilung” / Herbstmitte / Herbsttagundnachtgleiche 秋分 bzw. “Mittlerer Tag des Jenseitigen Ufers [des Westlichen Paradieses]” / Allerseelenfest im Herbst 彼岸の中日 (66.3 %), “Tag des Dankes für das neue Korn” / Erntedankfest 新穀に感謝する日 (63.9 %), “Tag der Erinnerung an die für [unser] Land gestorbenen Menschen” / Volkstrauertag 国の為になくなつた人々を追憶する日 (59.8 %), “Tag vertrauter [Beziehungen] und guten [Willens] / [der Freundschaft] zwischen Ländern / Staaten / Nationen (*Christmas*)” 国際親善の日 (*Christmas* クリスマス) (56.1 %), “Kükenfest” / [Mädchen]-fest ひな祭 (44.1 %), “Tag der Inkraftsetzung der neuen Verfassung” 新憲法施行の日 (43.7 %).

Hinzu kommen weitere achtzehn Anlässe, darunter: “Fest am Ersten Pferde[tag im Fünften Mond]” / Knabenfest 端午の節句 (39.7 %), “Tag des Dankes an die Mutter” 母に感謝する日 (39.3 %), “Internationaler Gedenktag der Arbeit[er/innen]bewegung” 労働運動の国際的記念日 (37.9 %), “Teilung der [Jahres]zeiten [Winter und Frühling]” um den 3. Februar / *Setsubun* 節分 (32 %), “Blütenfest 花祭 (Tag an dem [Buddha] *Shakya-[muni]** geboren wurde” おしやか様の生まれた日) (22 %), “Abend des Siebten [Tages im Siebten Mond]” / Sternenfest / Tanabata 七夕 (17.6 %), “*Feier der Sieben-, Fünf- und Drei[jährigen]” 七五三のお祝 (9 %). An letzter Stelle: “Fest der Chrysanthemen” 菊の節句 (4.5 %).

Auffällig ist die Position des “Tages der internationalen Freundschaft (*Christmas*)” mit deutlichem Abstand vor den ‘heimischer Tradition’ zugeschriebenen Festen der Mädchen und Knaben, auch die höhere Akzeptanz gegenüber dem Buddha-Geburtstag. Von den Befürwortenden eines Festtags am 25. Dezember beantworteten die Frage nach einer angemessenen Be-

版部 (Verlagsabteilung der Japanischen Gewerkschaft für Lehrpersonal) 1948. S. auch SHIMIZU Misao 清水節: “Senryō ki ‘Kokumin no shukujitsu ni kan-suru hōritsu’ seitei katei” 「占領期「国民の祝日に関する法律」制定過程」(Der Prozess der Schaffung des “Gesetzes über die Feiertage für das Volk [unseres] Landes” in der Besatzungszeit), *Geirin* 『芸林』(Hain der Künste) 57.1 (2008): 74–100.

zeichnung 34.6 % mit 国際親善の日, 64.9 % sprachen sich für クリスマス aus.²⁰⁵

Erwartungsgemäß zeigen sich Unterschiede zwischen Stadt und Land, ebenfalls hinsichtlich Bildungsstand und Alter. Aber auch in der ländlichen Bevölkerung gibt es für *Christmas* eine Unterstützung von 50 %, in der städtischen liegt der Wert bei 69 %; zwischen Jüngsten und Ältesten beläuft der Abstand sich auf ca. 10 %; zwischen den Absolvent/inn/en von Fachhochschulen / Universitäten einerseits und Grundschulen andererseits beträgt er 13 %. Größer ist die Differenz zwischen Landwirt/inn/en und Angestellten: 21 %. Die soziale Akzeptanz von *Christmas* bietet damit ein Spiegelbild der Verhältnisse des ‘traditionellen’ Seelenfests Bon.²⁰⁶

Um ein Bild der emotionalen Unterstützung zu gewinnen, gibt der Fragebogen die Möglichkeit, zum Ausdruck zu bringen, wenn der / die Befragte, einen Festtag für “unbedingt erwünscht” ぜひほしいもの hält. Die Antworten zeigen, dass mehr als die Hälfte der Befürwortenden des Neujahrstags ihn in diesem Falle nennen, während bei *Christmas* sich kaum zehn Prozent aller Befragten dezidiert äußern. Dieselbe Diskrepanz zwischen hoher genereller Unterstützung und relativ geringer Emphase gilt für fast alle weiteren Tage. Ausnahmen sind der Kaisergeburtstag, der Landesgründungstag, Bon, Friedensgedenktag und Volkstrauertag. *Christmas* liegt an zehnter Stelle, auf gleicher Höhe mit Frühlingsmitte, Herbstmitte und Meiji-Gedenktag. Bemerkenswert ist die starke Diskrepanz zwischen genereller und nachdrücklicher Unterstützung insbesondere beim Mädchenfest, Knabenfest und Buddha-Geburtstag.²⁰⁷



Den Maßstab der parlamentarischen Vorbereitung des Gesetzes bildeten nach Auskunft des Reichtagsabgeordneten Ukeda Shinkichi vor allem diese Grundsätze: Festtage, die im Zuge der Meiji-Erneuerung im modernen Staatshinto eingerichtet wurden und nur eine “schwache Beziehung zum Leben des Volkes [unseres] Landes” haben 国民生活との関係のうすいもの, sollen “ausgeschlossen” sein. Solche mit “dünner historischer Grundlage” 歴史的根拠のうすいもの sind “erneut zu prüfen”; und jene, die “Ausdruck spezieller Gruppen oder Regionen” sind, gelten als “sekundär”. Es sollen

205 Ebenda: 19.

206 Ebenda: 23.

207 Ebenda: 29.

Tage berücksichtigt werden, die das “Lebensgefühl des Volkes [unseres] Landes” 国民の生活感情 und seine Traditionen achten, “sofern sie dem Geist der neuen Verfassung nicht entgegenstehen”, solche, die einem “Kulturstaat” / einer “Kulturnation” 文化国家 gemäß sind, die als “notwendig für das Volk [unseres] Landes” 国民のために必要 angesehen werden und seine Menschen mit den “Jahreszeiten” verbinden.²⁰⁸

Gleichwohl bleibt “*Christmas*” letztlich wie “[Ullam]ban[a]” / [Allersee-len] (Bon) trotz belegter hoher Akzeptanz – auch des Hinweises auf die in beiden Festen verkörperten “Weltreligionen” 世界宗教²⁰⁹ – als staatlicher Feiertag unberücksichtigt. Hiermit ist der Verfassung entsprochen und zugleich ein Interessenausgleich religiös-weltanschaulicher und politischer Formationen signalisiert. Beide werden als “[Jahres]bräuche des Volkes” 民間行事 klassifiziert.²¹⁰

Vor diesem Hintergrund spricht Ukeda auch nach der Verabschiedung des Gesetzes von der künftigen Rolle des Weihnachtsfests. Unter den Menschen Japans gebe es “keine”, denen “*Christmas* nicht – mehr oder weniger – bekannt” sei.²¹¹ Künftig werde es – unabhängig von der ausgebliebenen rechtlich privilegierten Stellung – um ein *tieferes Kennenlernen* des Fests in seiner Bedeutung für den inneren und äußeren Frieden des Landes im Sinne der neuen Verfassung gehen:

Zu *Christmas* wendet Roms Erhabener der [Christus]lehre / [der Papst] sich in seiner Erklärung an die Gläubigen der ganzen Welt und lehrt [sie], in festem Glauben dem Frieden zu dienen; und auch die Oberhäupter der christlichen Länder machen es sich zur Gewohnheit, die Völker [ihrer] Länder unter Be-

208 Ebenda: 38.

209 Z.B. IMADATE Tetsuo 今立鉄雄. “Shukusai jitsu ni tsuite” 「祝祭日について」 (Zu den Feiertagen), *Kyōiku to shakai* 『教育と社会』 (Bildung / Erziehung und Gesellschaft / Gemeinschaft) 3.9 (1948): 33–38, hier: 35.

210 UKEDA: *Nihon no atarashii shukujitsu*, 51. Als staatliche Feiertage nennt das Gesetz: “Tag des [Jahres]ursprungs” / Erster Tag 元日 (Ganjitsu, 1. Januar), “Tag der vollständigen Menschwerdung” / des Erwachsenwerdens 成人の日 (Seijin no Hi, 15. Januar), “Tag der Frühlingsteilung” 春分の日 (Shunbun no Hi, 20. oder 21. März), “Geburtstag des Himmlischen Erhabenen” 天皇誕生日 (Tennō Tanjō Bi, 29. April), “Verfassungsgedenktag” 憲法記念日 (Kenpō Kinen Bi, 3. Mai), “Tag des Kindes” こどもの日 (Kodomo no Hi, 5. Mai), “Tag der Herbstteilung” 秋分の日 (Shūbun no Hi, 22., 23. oder 24. September), “Tag der Kultur” 文化の日 (Bunka no Hi, 3. November), “Tag [der Wertschätzung] der Arbeit, [des Feierns der Produktion / Ernte und der gegenseitigen] Dankbezeugung [im Volk unseres Landes]” / [Labor Day & Thanksgiving] 勤労感謝の日 (Kinrō Kansha no Hi, 23. November).

211 Ebenda: 168.

zugnahme auf den Gott der Christuslehre zu ermutigen. Nach Kriegsende hat Oberbefehlshaber MacArthur vor jedem *Christmas* allen stationierten Truppen und auch dem ganzen japanischen Volk eine *Christmas message* ausgegeben und [es] angespornt, sich im Geiste Christi noch mehr um Liebe und Frieden zu mühen. Auch das dürfte den Menschen noch in frischer Erinnerung sein.

Für das japanische Volk, das künftig auf ewig militärische Rüstung abschaffen und eine neue, buchstäblich allein auf Liebe und Frieden fußende Kulturnation aufbauen will, scheint das Erlernen der Bedeutung / Bedeutsamkeit von *Christmas* ein geeignetes Mittel zu sein.²¹²

Charity & democracy

Kawai Michi 河井道 (1877–1953), die international aktive Gründerin der Schule “Quellen der Gnade Lerngarten für Mädchen” 恵泉女学園 (Keisen Jo Gakuen, gegr. 1929) in Tokyo, die in der “Polarstern-Schule” 北星学校 (Hokusei Gakkō) von Sapporo als Elfjährige bei der Presbyterianerin Sarah Smith (1851–1947) ihr erstes Weihnachtsfest erlebte²¹³, lobt “das [US-]amerikanische Volk”, das “stolz und glücklich” sein kann angesichts des karitativen Wirkens vieler seiner Frauen und Kinder, insbesondere auch der Besatzung. Sie sieht ein positives Beispiel für die Menschen in Japan und deren Verständnis der “Demokratie”.

By watching their constant service for the welfare of the Japanese our people are learning how democracy works, as it is demonstrated right here before our eyes. It is particularly evident at the Christmas season, when the entire American Occupation seems to be devotedly concentrating upon the work of peace and goodwill for the needy and cheerless of this land. Here is a brief summary of the women’s activities.

All the clubs of the women of the Occupation including Protestants and Catholics, in the Tokyo-Yokohama area formed themselves into an Affiliation of Women’s Clubs in the fall of 1948, with Mrs. MacArthur as their Honorary

212 クリスマスに際しては、羅馬教皇は全世界の信者に声明して信仰を固くし、平和のために奉仕すべきことを教え、基督教国の元首もまた基督教神に立脚して国民を激励することを常とする。終戦後マツカーサー元帥はクリスマスを迎える度毎に、進駐全軍に対し、又日本全国民に対してもクリスマスメツセージを發して、キリストの精神に則つて愛と平和のために一層努力するよう激動を与えたことも人々の記憶に新たなことであろう。// 未来永遠に軍備を撤廢して、文字通り愛と平和にのみ立脚する新しい文化国家を建設線とする日本国民にとって、クリスマスの意義を学ぶことは適切であると思う。Ebenda: 171.

213 KAWAI Michi: *My Lantern*, Tokyo: Kyo Bun Kwan [教文館] 1939: 43–45. *Watashi no rantiān* 『わたしのランターン』 (Meine *Lantern*), Shinkyō Shuppan Sha 新教出版社 1968: 71–73.

President. The purpose was to engage in philanthropic activities on behalf of the Japanese. This big organization at once put on a drive for old clothes, toys and money for Christmas gifts. At the same time they made a survey of all the orphans homes, and children's hospitals and found that there were at least 5,000 children without parents in these institutions. An all-star cast of Japanese entertainment artists was easily persuaded to put on a benefit show which brought in good cash. Bags of candy were donated by Japanese manufacturers of sweets. More than nine thousand garments and toys and miscellaneous gifts came in from the men, women, and children of the Occupation. But that was not all. With the cash they raised — five thousand dollars, and half a million yen [...] [—] the Affiliation bought for every orphan child two pairs of socks, two changes of cotton underwear, tennis-type shoes and one outside garment or the material to make one.²¹⁴

Rote Feder – Fortsetzung

Während “Community Chest” im Jahr 1947 noch in Händen der Regierung / des SCAP lag, kommen nun mit Rücksicht auf Artikel 89 der neuen Verfassung nur nicht-staatliche Träger in Frage.²¹⁵

Das im vergangenen Jahr verbreitete Plakat des Spenden einwerbenden US-amerikanischen Santa-Jungen war das erste einer bis heute reichenden Bildfolge. Diesmal zeigt sich ein ‘japanisches’ Elternpaar (die Mutter im Kimono) mit seinen drei Kindern, jeder stahlend im Besitze der Roten Feder.

Der Text; “Helfen [wir] einander und schaffen eine helle Gemeinschaft / Gesellschaft!! Als Zeichen dafür, dass [wir] gespendet haben, heften [wir uns] die Feder der Liebe 愛の羽根 an.”²¹⁶ Als Organisatoren fungieren die beiden Wohltätigkeitsfonds “Gemeinsame Geld[spenden]einwerbung” 共同

214 Michi KAWAI [河井道]: *Sliding Doors*, [Tokyo]: Keisen-Jo-Gaku-En [恵泉女学園] 1950: 178–79. *Suraidingu doa* 『スライディング・ドア』 (*Sliding doors*), Shinkyō Shuppan Sha 新教出版社 1995. Vgl. “Zai Nichi no Bei fujin. Koji to kyūsai undō” 「在日の米婦人 孤児と救済運動」 (Amerikanische Frauen in Japan. Waisenkinder und Hilfskampagnen), YS, 20. November 1948: 2.

215 So Nelson B. Neff (1907–88), Leiter der “Welfare Division” des SCAP. Vgl. “SCAP Official Stresses Community Chest Drive”, NT, 7. Oktober 1948: 1–2. Art. 89: 公金その他の公の財産は、宗教上の組織若しくは団体の使用、便益若しくは維持のため、又は公の支配に属しない慈善、教育若しくは博愛の事業に対し、これを支出し、又はその利用に供してはならない。 “Öffentliche Gelder und andere öffentliche Vermögen dürfen zum Gebrauch, Nutzen oder zur Erhaltung religiöser Organisationen oder Gruppen oder für karitative, erzieherische oder philanthropische Unternehmungen, die nicht öffentlicher Aufsicht unterstehen, nicht verausgabt oder ihnen zum Gebrauch überlassen werden.”

216 たすけあつて 明るい社会をつくろう!! 寄付ずみのしるし 愛の羽根をつけよう akaihane.or.jp (15–08–16).

募金 (Kyōdō Bokin) und “Rotkreuz-Geld[spenden]einwerbung” 赤十字募金 (Seki Jūji Bokin).

Zum Symbol der Bewegung heißt es: “As the feathers on an arrow guide it on a true, straight flight, – so does the Red Feather assure you that your gift will go to those who most deserve the aid made possible by your generosity and goodwill. WEAR THE RED FEATHER.”²¹⁷

Der Nutzen ist beidseitig: “A RED FEATHER [...] will brighten your dress, as it helps to brighten the bleak lives of so many whose burdens of life outweigh the joys.”²¹⁸ Die Erträge kommen den Gemeinden der Spender/innen zugute. Eine ausdrückliche Bezugnahme auf *Christmas* findet sich seit diesem Jahr nicht mehr. Man verlegt die Sammlung auf den ersten Monat des vierten Quartals.²¹⁹ Angesprochen und beteiligt sind “people of all religious denominations”.²²⁰ Die für den Erfolg der Bewegung engagierte *Nippon Times* beschreibt das Ergebnis als “disappointing”.²²¹

A marked gap

In seinem “Newsletter”, gerichtet an anglikanische Freunde in Nordamerika, Australien und Japan, berichtet Pastor Frank Coaldrake aus Odawara über seine zweite Weihnacht im Lande und beschreibt “a problem much wider than the Christmas season”: eine das soziale Leben bestimmende, durch

217 Dem Artikel in fetter Schrift vorangestellt. Tsugi SHIRAISHI, Women’s Editor: “The Community Chest. Their Needs are Many and They Ask but Little. Orphanage Urgently Needs Repairs, Funds for Food as Winter Approaches”, NT, 19. Oktober 1948: 1.

218 Fett vorangestellt. Tsugi SHIRAISHI, Women’s Editor: “The Community Chest. Treat Yourself to a Heartlift by Wearing a Red Feather. Just 10 More Days Left for You to Help the Community Chest and Red Cross”, NT, 21. Oktober 1948: 1.

219 Tsugi SHIRAISHI: “The Community Chest and Red Cross. Money Can Buy Lives if You Give Now. Special Stamp Issued to Help Collect Funds for Community Chest, Red Cross”, NT, 16. Oktober 1948: 1. Dies.: “The Community Chest and Red Cross. Stick a RED Feather in Your Cap. Tokyo’s Collection Still Only 7.5 per Cent of ¥ 80,000,000 Target”, ebenda, 20. Oktober 1948: 1. Dies.: “The Community Chest and Red Cross. Three More Days. Every Red Feather Helps to Further Shield the Weak and Needy from Suffering”, ebenda, 29. Oktober 1948: 1. Dies.: “The Community Chest and Red Cross. Last Appeal. Prove Your Belief That the Strong Should Help the Weak – Give Now”, NT, 31. Oktober 1948: 1.

220 Tsugi SHIRAISHI: “The Community Chest. Everybody Gives, Everybody Benefits. Wholehearted Cooperation Between Various Religious Sects, Agencies Seen in Collections”, NT, 15. Oktober 1948: 1.

221 Tsugi SHIRAISHI: “The Community Chest and Red Cross. 6 Days Left. Final Red Feather Campaign Gets Underway; Door-to-Door Receipts Disappointing”, NT, 26. Oktober 1948: 1.

“alte Sitte” und “Tradition” geförderte “ausgeprägte Lücke” (marked gap), die Schwierigkeit selbstlosen Gebens an Menschen, die nicht – als “Familie” oder “Freunde” – zum unmittelbar eigenen Lebenskreis gehören. Coaldrake nennt seiner Gemeinde einen praktischen Weg, ihre “Weihnachtsfreude” weiterzugeben:

You'll be interested in the story of the Church members' food gifts because it shows an age old Japanese custom still being rigidly observed which requires the recipient of any gift, whether of things or help, to make a “return gift.” Consequently whenever I take anything to a person there is the strong desire to bring me a present in return. This makes it a problem taking relief goods to needy people. [...]

It was a natural part of this tradition that made our Odawara people want to “return thanks” to the Australian friends who had given them things for Christmas. We must not think that this is an insincere formality. You and I say “thank you” usually with sincerity. I explained here that we do not understand the “return present” custom, and might even be a bit offended, thinking it cast reflections on the generosity of the givers. We have another way, much more indirect. I cannot hope to repay all the people who have given me things or helped me. I can only say thank you and try to be similarly kind and helpful to other people, hoping that they in turn will be kind to others, and so on. With that in mind I told them how I was hoping to be able to take some Christmas cheer to the beggars of Odawara and suggested they should try to bring some gift of food from their own table. They were very glad to do so. Perhaps they will have learnt something about extending their Christian love and social responsibility outside the circle of their family and immediate friends. Such concern for people with whom there is no direct personal link is a marked gap in Japanese social life.²²²

Die einheimische Polizei erhält von den Besatzern den Auftrag, “to locate Tokyo's 500 neediest families”. *Nippon Times*: “Japanese policemen and businessmen are teaming up with GHQ's Provost Marshal's Office to play Santa Claus for Tokyo's poorest families.”²²³

In Los Angeles beginnt für Bürger/innen japanischer Herkunft ein “Christmas Cheer”-Programm. Verantwortlich sind die Japanese American Citizens League 日系アメリカ人市民同盟 (JAACL, gegr. 1929) und die seit 1946 wieder aktiven *Neuen Mitteilungen aus der Metropole Lo[s Angeles]* 羅府新報 (*Rafu shinpō*, gegr. 1903). Insgesamt 248 Bedürftige erhalten Hilfe.²²⁴

222 COALDRAKE: *Japan from War to Peace*, 224–25.

223 “Needy Receive Yuletide Gifts. Businessmen Here Aid 500 Families at Suggestion of Provost Marshal”, NT, 25. Dezember 1948: 3.

224 *Japanese American History. An A-to-Z Reference from 1868 to the Present*. Brian NII-

Kinderparadies

Der dänische Reiseschriftsteller Aage Krarup Nielsen (1891–1972), bekannt durch Bücher über Bali, Mexiko, Neu Guinea u.a.m., berichtet in *Kimono og Khaki* (1949) im Kapitel “Santa Claus in Japan”:

Japaner haben [Weihnachten] (*julen*) als eigenes [Fest] angenommen. Seitdem mehr und mehr Amerikaner in Japan ein eigenes Haus, Frau und Kinder haben und die Besatzung sich mehr zu einer friedlichen Familieninvasion (*en fredelig familieinvasion*) als einer Militärbesatzung entwickelte, wurde Weihnachten auch für Japaner ein festliches Ereignis des Jahres.²²⁵

Über dem Haupteingang des Zentralbahnhofs strahlt den Reisenden auf riesigem Schild ein “*Merry Xmas*” entgegen. Auf der Silbermünze / Ginza herrscht “weihnachtsfrohes Gedränge”. Mit Paketen beladene GIs bahnen sich “gutmütig zwischen Strömen kleiner Japaner” ihren Weg. Die geschmückten Schaufenster findet Krarup Nielsen voller Antiquitäten. Er sieht fein geschnitzte Elfenbeinfiguren, alte Farbholzschnitte, Lackarbeiten, handbemalte Fächer und Rollbilder, prachtvolle Seidenkimonos und Gürtel. Die Geschäfte haben bei GIs einen riesigen Absatz an bunten Bildern: vom “Fujiyama” und lackroten Tempeln im Schnee, von anmutigen Geishas, auf Zigarettschachteln abgebildet, oder Aschenbechern mit Pagoden und blühenden Kirschbäumen.

Ein Santa Claus schreitet “groß und würdig” mit einem Reklameschild des Kaufhauses Takashima Ya / “Haus Hoheninsel” 高島屋 über die Ginza. Kinder bilden lachend um ihn einen Kreis. Über Lautsprecher tönen japanische und US-amerikanische Lieder. Japan gilt Krarup Nielsen als “Paradies für Kinder [...], und während der Weihnachts- und Neujahrszeit ist es das paradiesischste aller Paradiese (*ved jule og nytårstid er paradises paradis*), ein Märchenland für Groß und Klein”. Im Takashima Ya findet er ein “heiles Japan im Kleinformat”. – Einen Obersten des GHQ hört man sagen:

YA, Editor, New York: The Japanese American National Museum 1993: 68. Sue Joe TAKIMOTO: “Ten Years of Christmas Cheer”, *Rafu shinpō* 『羅府新報』 (Neue Mitteilungen aus der Metropole Lo[s Angeles]) / *Rafu Shimpo. Los Angeles Japanese Daily News*, 20. Dezember 1957, II–3, 14.

225 Aage KRARUP NIELSEN: *Kimono og Khaki*, København: Gyldendalske Boghandel Nordisk Forlag 1949: 87. *Kimono und Khaki. Das neue Japan*, Wien: Ullstein 1952: 99. Zum Verständnis des Originals haben wir hier und im Folgenden eine unveröffentlichte deutsche Fassung von Susanne Schreiber, Berlin, hinzugezogen.

“Sonderbare Menschen sind sie doch, diese Japaner” [...]. “Da schicken wir jeden Tag für eine Million Dollar Lebensmittel, Rohstoffe und Gott weiß was nach Japan, um sie vor Hunger und Elend zu retten; man hört immer wieder von der großen Armut nach dem Krieg, und dann werfen sie mit einem Mal wie ein betrunkenen Matrose mit dem Geld für Spielzeug und allen möglichen Krimskrams um sich!”

Überall im Lande, wo Besatzungstreitkräfte stationiert sind, begegnet Krarup Nielsen Weihnachtssammlungen, veranstaltet nach dem Motto “Give the Japanese children a happy Xmas!”²²⁶

Kaiserhaus

Im Vorfeld zur Vierhundertjahrfeier der Ankunft des Heiligen Xaverius wird die “Möglichkeit” einer Bekehrung des kaiserlichen Paares zum römischen Katholizismus berichtet. So am 9. Dezember in einer unauffälligen Nachricht auf Seite 6 der *Morgensonne*: Nach einer Verlautbarung der Congregatio de Propaganda Fide vom 7. Dezember “zeigen* beide Majestäten, der Himmlische Erhabene und die Gemahlin des Erhabenen, seit 1945 mannigfaches Interesse an der christlichen Lehre und unterstützten* seitens des Erhabenen Hauses die karitativen Aktivitäten der Katholik/inn/en” im Lande, weshalb “viele katholische Gläubige in Japan dafür beten, dass der Himmlische Erhabene die katholische Taufe empfangen*”²²⁷

Mit Blick auf Äußerungen und Handlungen der Kaisermutter Sadako 節子 / Teimei Kōgō 貞明皇后 (1884–1951)²²⁸ und ihrer Söhne, die sie und

226 KRARUP NIELSEN: *Kimono og Khaki*, 88–90.

227 ... 一九四五年以来天皇、皇后両陛下はキリスト教に多大の関心を示され、日本におけるカトリックの慈善事業に対しても皇室の援助が行われた。日本のカトリック教信者の多くは、天皇がカトリックの洗礼をうけられることを祈っている。“Hōō Chō no kitai. “Tennō ga Katorikku shinja ni” “法王庁の期待 “天皇がカトリック信者に”” (Hoffnung des Päpstlichen Amtes / Vatikans. “Der Tenno [wird vielleicht] ein katholischer Gläubiger [werden]”), AS, 9. Dezember 1948: 6. S. auch SAKANO Yūsuke: 阪野祐介: *Nihon ni okeru shūkyō to kūkan, shakai o meguru chiri gakuteki kenkyū* 『日本における宗教と空間、社会をめぐる地理学的研究』 (Geographische Studien [zum Verhältnis von] Religion, Raum und Gesellschaft in Japan), Dissertation, Kōbe Daigaku 神戸大学 (Universität Kobe), Phil. Fakultät, Nr. A 4127, Kobe 2007: 104. Ders.: “Shūkyōteki shikiten to kokka. Zabieru torai 400 nen sai o jirei ni” 「宗教的式典と国家 ザビエル渡来 400 年祭を事例に」 (Religiöse Zeremonien und der Staat. Am Fall der Vierhundertjahrfeier der Ankunft Xaviers), *Hyōgo chiri* 『兵庫地理』 (Geographie von Hyōgo) 57 (2012): 29–40, hier: 6.

228 Kujō Sadako 九条節子 wurde bis zum Alter von vier Jahren von einem Quäker-Ehepaar aufgezogen und an der “Adelsschule für Mädchen / Frauen” 華族女学校 von christlichen Lehrer/inne/n unterrichtet. Eine Verbindung von Shinto und japanischem

ihr früh verstorbener Gemahl bereits vor vier Jahrzehnten zu Weihnachten beschenkten²²⁹, gehört die Gewinnung ihrer Familie, insbesondere ihres älteren Enkelsohns, des Kronprinzen Akihito, in diesen Jahren zu den begründeten Hoffnungen vieler Christen, katholischer wie protestantischer. Der Rektor der Studienakademie (Gakushū In), der Leiter des Hofamts und Lehrer/innen des Kronprinzen sind Christen; und Akihitos künftige Ehefrau, Shōda Michiko, wird aus einer katholischen Familie und entsprechenden Bildungseinrichtungen kommen. Hinweise auf bevorstehende Bekehrungen gibt es nach Begegnungen mit dem Tenno von Nanbara Shigeru, Kardinal Francis Spellman, Kagawa Toyohiko und anderen bis zum Ende der Besatzungszeit.²³⁰

Von Anfang 1947 bis Herbst 1952 hält die Presbyterianische Pastorin Uemura Tamaki 植村環 (1890–1982), Tochter Uemura Masahisas, seit 1937 Präsidentin der Young Women’s Christian Association of Japan, von 1938 bis 1951 Vizepräsidentin der International YWCA, nach ihrer Rückkehr aus

Christentum sieht sie in geschichtlicher Parallele zum Verhältnis von Shinto und einheimischem Buddhismus seit dem sechsten Jahrhundert. Diese beiden undatierten Gedichte Sadakos gelten als Ausdruck ihres Religionsverständnisses: こと国の いかなるをしへ 入り来ても とかすがやがて 大みくにぶり. “Welche Lehren / anderer Länder / auch [zu uns] kommen / sie aufzunehmen, ist letztlich / des Großen *Landes Art”. きりすとも 釈迦も孔子も みやまひて をろがむ神の 道ぞたふとき. “Christus und / [Buddha] Shakya[muni] und Meister Kong [Konfuzius] / ehrend anzubeten, [dieser] der Gottheiten / Weg ist kostbar!” Bemerkenswert ist die Einbürgerung von “Kirisuto” durch Hiragana-Schreibung. KATANO Masako 片野真佐子: *Kōgō no kindai* 『皇后の近代』 (Die Moderne der Gemahlin des [Himmlichen] Erhabenen), Kōdan Sha 講談社 2003: 158. MIYAGI KIRISUTO KYŌ SENTĀ 宮城キリスト教センター (Hg.). *Taishō demokurashī, tennō sei, Kirisuto Kyō* 『大正デモクラシー・天皇制・キリスト教』 (Démocratie der Taishō-Zeit, Tenno-System, Christus-Lehre / Christ[entum]), Shinkyō Shuppan Sha 新教出版社 2001 (Kin gen dai tennō sei o kangaeru 2, 近現代天皇制を考える 2, Nachdenken über das Tenno-System der Nahzeit / [Neu]zeit und Gegenwart 2): 127. Vgl. NISHIKAWA Yasuhiko 西川泰彦: *Teimei Kōgō sono on-uta to on-shi no sekai. Teimei Kōgō gyo-shū haidoku* 『貞明皇后その御歌と御詩の世界 貞明皇后御集拝読』 (Die Welt der *Lieder / *Gedichte [in japanischem Stil] und *Lieder / *Gedichte [in chinesischem Stil] von Teimei, Gemahlin des [Himmlichen] Erhabenen. Teimei Kōgōs *[Gedicht]sammlung, [ehrerbietig] △gelesen), Kinsei Sha 錦正社 2007.

229 Im Jahr 1907 berichtet die Chronik des Kaiserhauses erstmals von Weihnachtsgeschenken an seine Kinder: “[Der sechsjährige Hirohito 裕仁, der fünfjährige Yasuhito 雍仁 und der zweijährige Nobuhito 宣仁] △erhalten vom Kronprinzen und von der Kronprinzessin Spielsachen, die in einen *Christmas*-Strumpf gesteckt sind.” 皇太子・同妃よりクリスマスの靴下に入った玩具を賜わる. *Shōwa Tennō jitsuroku* 1: 248.

230 Ben-Ami SHILLONY: “Emperors and Christianity”, *The Emperors of Modern Japan*. Edited by Ben-Ami SHILLONY, Leiden, Boston: Brill 2008 (Handbook of Oriental Studies / Handbuch der Orientalistik. Section Five. Edited by M. BLUM, R. KERSTEN, M. F. FLOW. Volume 14): 163–83, hier 167–68.

den USA (wo sie von Truman als Friedensbotin empfangen wurde) für die Kaiserin und deren Töchter wöchentlich Bibelstunden mit Gesang und Gebet, an denen in vierteljährlichem Abstand auch der Kaiser teilnimmt.²³¹

“Anlässlich *Christmas*” クリスマスに当たり, so die Hofchronik, gehen wieder Geschenke des Kaiserpaares an Douglas, Jean und Arthur MacArthur, auch an Elizabeth Gray Vining und Reginald Horace Blyth.²³²

Bahnhofsschmuck

Einspruch gegen die Verbreitung des Weihnachtsschmucks an staatlichen Einrichtungen erhebt der Oberhaus-Abgeordnete Kuruma Takudō 来馬琢道 (1877–1964), Er ist Priester der zenbuddhistischen “Schule von Cao und Dong“ 曹洞宗 (Sōtō Shū) und Generalsekretär der “Großjapanischen Gemeinschaft der Buddhalehre” 大日本仏教会.²³³ Am 14. Dezember gibt Kuruma dem Kabinett in einer schriftlichen Anfrage zu verstehen: “*Christmas decoration* an allen Bahnhöfen, deren Linien dem Ministerium [für Transport und Verkehr unterstehen] 省線各駅”, widerspreche dem Artikel 20 der neuen Verfassung. Er sieht den Staat zu religiöser Neutralität verpflichtet.²³⁴

Am folgenden Tag veröffentlicht das Ministerium für Transport und Verkehr – mit Bezug auf einen “[wichtigen] Hinweis” / eine “Warnung” 注意 aus dem Kabinett – einen Erlass, wonach Weihnachtsschmuck am Zentralbahnhof Tokyo und an den weiteren Stationen der staatlichen Linien zu entfernen sei, und erläutert sein Verbot mit der verfassungsrechtlich ungeklärten Situation.²³⁵

Nach weiterer Prüfung revidiert das “verwirrte” あわを食った Ministerium aber am 17. Dezember seinen Erlass mit der Begründung, das monierte

231 “First Japanese Civilian to Visit US since War Is Received by Truman”, NT, 6. Dezember 1946: 1. Ray A. MOORE: *Soldier of God. MacArthur's Attempt to Christianize Japan*, Portland, Maine: Merwin Asia 2011: 115.

232 *Shōwa Tennō jitsuroku* 10: 750 (25. Dezember 1948).

233 In seiner Jugend hatte Kuruma versucht, dem wachsenden Einfluss von Shinto und Christentum die “Eheschließung [im Angesicht] des Erwachten / Buddha” 仏前結婚 entgegenzusetzen, als deren Urheber er gilt. Richard JAFFE: “Meiji Religious Policy. Sōtō Zen, and the Clerical Marriage Problem”, *Japanese Journal of Religious Studies* 25 (1998): 45–85.

234 S. Anm. 141.

235 “Shikarareta Kurisumasu tsurī. Kakueki shibushibu toriharai” 「しかられた X マス・ツリー 各駅、シブシブ取りはらい」(Gerügte *Xmas trees*. An allen Bahnhöfen: zögernd-widerwillige Entfernung), AS, 16. Dezember 1948: 2.

Schmücken der Bahnhöfe sei nach Auffassung der Regierung eine “jahreszeitliche” Aktivität, keine “religiöse”.²³⁶

Juleparade

23. Dezember. Der dritte *Christmas*-Umzug (“float parade”) seit 1946.²³⁷ Krarup Nielsen berichtet:

Eine amerikanische Sitte ist ein alljährlich wiederkehrendes Ereignis für Tokyo geworden, der große Weihnachtsumzug, der am Tag vor Heiligabend auf dem großen Platz vor dem Kaiserpalast beginnt.

Fast jede Dienststelle der Besatzungsbehörden hat einen Wagen für diese Parade vorbereitet. Alle haben ihr ganzes Erfindungsvermögen aufgeboten, um den Zug so schön und festlich wie nur möglich zu gestalten.

Das Militär stellt die notwendigen Fahrzeuge zur Verfügung. Aber die riesigen Trucks, die Jeeps und Motorräder sind so geschickt verkleidet, dass man vom Fahrzeug selbst nichts mehr wahrnehmen kann.

Die Route des Zuges führt weiter zur Imperial Plaza, entlang dem Befestigungsgraben des Kaiserpalasts, vorbei an MacArthurs Hauptquartier und windet sich dann durch Tokyos Hauptstraßen, an Tausenden wartender Zuschauer vorbei, einer bunten Mischung aus Kimonos und Khaki. In den vordersten Reihen stehen, Seite an Seite, eifrig und erwartungsvoll schauende amerikanische und japanische Kinder in allen Größen.

Die amerikanischen Jungen sind wie gewöhnlich trunken vor Spaß und vom vielen Krach, dem Rufen, Trampeln und Pfeifen, vom Knallen mit Spielzeugpistolen und Schwingen des Lassos; hingegen betrachten die artigen japanischen Kinder dies mit großen, verwunderten Augen.

236 “Tan naru kisetsuteki sōshoku”. Ekitō no Kurisumasu tsurī fukkatsu” [“単なる季節的装飾” 駅頭の X マス・ツリー復活] (“Nur jahreszeitlicher Schmuck”. Wiederaufrechterstellung der *Xmas trees* an den Bahnhöfen), AS, 18. Dezember 1948: 2. “Eki no Kurisumasu tsurī ō kē. ‘Kisetsu no kazari’ to seifu no kenkai kimaru” [“駅の X マス・ツリー OK 「季節の飾り」と政府の見解決まる】(*Xmas trees* an Bahnhöfen *okay*). “Nur Jahreszeiten-Schmuck”, Ansicht der Regierung steht fest), YS, 18. Dezember 1948: 2. William P. WOODWARD: *The Allied Occupation of Japan 1945–1952 and Japanese Religions*, Leiden: Brill 1972: 137. Uiriamu P. UDDĀTO ウイリアム・P. ウッダート: *Tennō to Shintō. Jī Eichi Kyū no shūkyō seisaku* [『天皇と神道 GHQ の宗教政策』(Der Himmlische Erhabene und der Weg der Gottheiten / Tenno und Shinto. Die Religionspolitik des G[eneral] H[ead] Q[uartern]). Übers. ABE Yoshiya 阿部美哉, Saimaru Shuppan Kai サイマル出版会 1988: 159–60.

237 Vgl. “Xmas Float Parade”, NT, 24. Dezember 1948: 3. “Kurisumasu iwau Bei gun no kasō gyōretsu” [X マス祝う米軍の仮装行列] (Umzug von Verkleideten der amerikanischen Armee zur Feier von *Xmas*), YS, 24. Dezember 1948: 3 (ein Foto zeigt einen Umzugswagen mit weiß gekleidetem Kinderchor; auf dem Wagen – in Fraktur – “The Children”, Titel der im folgenden Monat in den USA ausgestrahlten Seifenoper).

Als ein großes Militärorchester mit einer schmelzenden Melodie beginnt, setzt der Zug sich in Bewegung und rollt langsam vom Platz.

An der Spitze fährt eine Riksha mit einem riesigen Santa Claus, der in alle Richtungen winkt und nickt, begrüßt vom begeisterten Jubel der Kinder. Danach folgten in langsamem Tempo siebzig große Wagen mit festlichen und farbenfrohen Arrangements und Tableaus: der schneebedeckte Fujiyama und Manhattans Wolkenkratzer, verbunden durch eine lackrote Bogenbrücke, und schließlich der Santa Claus in einem Schlitten, gezogen von Rentieren mit elektrisch leuchtenden Augen, ein gigantischer Teddybär, der in einer Schneewehe sitzt und eine Trommel schlägt, die Szene einer G.I.-Weihnacht in Japan mit loderndem Kaminfeuer, angezündetem Weihnachtsbaum und einer Winterlandschaft vor dem Haus, das Jesuskind in der Krippe mit den "Heiligen Drei Königen" und singenden Engeln, und jetzt eine japanische Winterlandschaft mit einem riesigen roten Torii, das aus dem weißen Schnee hervorsticht, ein alter Santa Claus, der auf dem Dachrücken eines japanischen Bauernhauses sitzt, ein großer rotierender Globus mit einem von Pol zu Pol reichenden leuchtenden "Friede auf Erden", und schließlich ein langer Wagen mit Weihnachtsmotiven und Variationen des Fujiyama und Santa Claus, alle mit Weihnachtswünschen in großen Buchstaben versehen. Zum Schluss der ganzen Parade kommt ein großes Militärorchester mit einem Tambourmajor an der Spitze, großen Trommeln und blitzenden Messinghörnern.

Überall, wo der glänzende Umzug vorbeirollt, wird er lachend, winkend und mit wehenden Tüchern von den Zuschauern empfangen. "Uncle Sams" Söhne haben somit Gelegenheit, Tokyo auf festliche Weise fröhliche Weihnachten zu wünschen.²³⁸

Sugamo – Hinrichtungen, Entlassungen

Der Vollzug der Todesstrafen ist Shigemitsu Mamoru noch nicht bekannt. "Morgen [sic] ist *Christmas Day*. Werden Sie es nicht vorher tun?"²³⁹ Am nächsten Tag erfahren die Gefangenen von den Exekutionen.

Tōjōs Verteidiger hatten vor dem Militärtribunal ohne Erfolg das Recht des Kaiserreichs auf "Existenz" und "Selbstverteidigung" geltend gemacht und erklärt, Japans Krieg habe der "Befreiung der Völker Ostasiens" gedient. Am 23. Dezember wird bekanntgegeben, dass der Verurteilte am frühen Morgen mit sechs weiteren Verurteilten hingerichtet wurde – am Kronprinzengeburtstag, den einst Matsumoto Gaku 松本学 (1886–1974), ehemals Mitglied des Adelshauses, geleitet von der Idee des "kulturellen Aufbaus

238 KRARUP NIELSEN: *Kimono og Khaki*, 89–90. *Kimono und Khaki*, 104. Der Autor berichtet alsdann von einem vermeintlichen Vorfall, dessen Verständnis auf einer Verwechslung mit dem "Christmas tree-Zwischenfall" beruht.

239 SHIGEMITSU: *Zoku Sugamo nikki*, 23 (23. Dezember 1958).

einer neuen Weltordnung” 世界新秩序の文化的建設, zu “Japans *Christmas*” hatte machen wollen.²⁴⁰

Im Testament für seine Familie spricht Tōjō – in Verbindung eines poetischen Bildes und einer Metapher des Umzinglungsschachs mit dem lukianischen *et in terra pax* – von sich als einem “[für das Ziel] des Friedens [mit eigenem inneren Einverständnis] ausgesetzten [und nun am Wegrand einsam, unbeachtet liegenden] Stein” 平和の捨石.²⁴¹ Im öffentlichen Testament entdeckt er einen Zusammenhang zwischen der Friedensfähigkeit des Menschen, der sein “Herz, welches voller Begierden” sei, “fortwerfen” müsse 欲心を棄てなければならない, und einem auf Transzendenz zielenden “Glauben (Religiosität)” 信仰 (宗教性). Zugleich wiederholt er sein evolutionistisches Kredo: “Aber die Länder der Welt bedenken alle nur ihre eigenen Angelegenheiten. Deshalb ist Krieg letztlich unentrinnbar.”²⁴²

Vier Jahre zuvor hatte die Reichsregierung, als deren Ministerpräsident Tōjō den Prozess gegen Richard Sorge letztlich verantwortete, den Jahrestag der “Großen Sozialistischen Oktober-Revolution” dazu bestimmt, um Sorge im Gefängnis von Sugamo durch den Strang hinzurichten und mit dem Tod des Agenten den erwarteten Untergang des Sowjetsystems öffentlich zu unterstreichen, während Sorges letztes Wort – “Es lebe die Sowjetunion!” – nur in der Hinrichtungskammer gehört wird. In beiden Fällen geht es um individuelle Bestrafung und zugleich um die symbolische Auslöschung eines weltanschaulich-politischen Systems.

Wo ehemals das Gefängnis von Sugamo war, steht heute ein “Gedenkstein zur Besänftigung / zum Trost der Seelen [der Verstorbenen]” 慰霊碑 (*irei hi*) mit der Inschrift 永久平和を願って, “Ewigen Frieden wünschend”.

24. Dezember. Die Gefangenen haben aus der Presse von den Hinrichtungen erfahren. Hanayama Shinshō 花山信勝 (1898–1995), Buddhiste der Universität Tokyo, arbeitet seit Februar 1946 als Geistlicher in Sugamo. Er ist Priester der Wahren Schule des Reinen Landes, deren Gründer den Ver zweifelnden zurnft: “Schon der Gute erlangt die Hinübergebur t [ins West-

240 日本のクリスマスとするつもりなり. Tagebuch-Eintrag vom 23. Dezember 1936. *Matsumoto Gaku nikki* 『松本学日記』 (Matsumoto Gaku Tagebücher). Hg. ITO Takashi 伊藤隆, HIROSE Yoshihiro 広瀬順昭, Yamakawa Shuppan Sha 山川出版社 1995 (Kindai Nihon shiryō sensho 近代日本史料選書 Ausgewählte historische Quellen zur Geschichte des modernen Japan, 11): 198.

241 AKAMATSU Sadao 赤松貞雄: *Tōjō hisho kan kimitsu nisshi* 『東条秘書官機密日誌』 (Geheime Tagesberichte des Sekretärs von Tōjō [Hideki]), Bungei Shunjū 文芸春秋 1985: 197.

242 Ebenda: 199.

liche Paradies des Amida Butsu, ‘Buddha der Unermesslichen Liebe / des Unermesslichen Lichts’]. Um wieviel mehr erst ein böser Mensch, [welcher im Vertrauen auf die rettende Liebe des Unermesslichen stirbt!]”²⁴³

Hanayama war als einziger Einheimischer bei den Hinrichtungen anwesend.²⁴⁴ Yabe Teiji: Nach Aussage des Priesters haben “alle eine vortreffliche [Haltung]” bewahrt *みんな立派だ*. “Es wird eine Zeit geben, da ihre Bestrebungen [wieder] lebendig werden.”²⁴⁵ Der als “war criminal”, “Class A”, gerade zu einer lebenslänglichen Strafe verurteilte Kido Kōichi schöpft aus derselben Quelle: “Alle scheinen bis zum Ende eine vortreffliche [Haltung] bewahrt zu haben. [Uns bleibt] nur, für das Glück [ihrer] in der dunklen [Welt des Todes weilenden Seelen] zu beten *只冥福を祈るのみ*.”²⁴⁶

In der Nacht zum 25. Dezember finden der buddhistische Priester Ichikawa Iyū 市川伊雄 und Mimoshi Shōhei 三文字正平, Anwalt des zu lebenslanger Haft verurteilten Koiso Kuniaki 小磯国昭 (1880–1950, Premierminister 7.1944 bis 4.1945), Zugang zu dem zuständigen Krematorium in Yokohama und bringen die Asche der Hingerichteten in einem Tempel in Sicherheit.²⁴⁷ Shigemitsu Mamoru: “12. Monat, 25. Tag, Samstag, *Christmas*, Regen”:

クリスマスの 祭も血もて 飾りけり

Kurisumasu no / matsuri mo chi mote / kazarikeri

Christmas

auch [dieses] Fest mit Blut

verziert!²⁴⁸

243 善人なをもて往生をとぐ、いわんや悪人をや. So im *Kompendium Klagen über den abweichenden [Glauben]* 歎異抄 (*Tanni shō*), das Shinrans Schüler Yuien 唯円 zugeschrieben wird.

244 *Heiwa no hakken. Sugamo no sei to shi no kiroku* 『平和の発見 巢鴨の生と死の記録』 (Entdeckung des Friedens. Aufzeichnungen über Leben und Sterben in Sugamo), Asahi Shinbun Sha 朝日新聞社 1949. Ders.: *The Way of Deliverance. Three Years with the Condemned Japanese War Criminals*. Translated by Hideo SUZUKI, Eiichi NODA & James K. SASAKI, London: Victor Gollancz 1955.

245 彼等の志が生きてくる時もある。 *Yabe Teiji nikki* 1: 295.

246 *Kido Kōichi nikki*, 288 (24. Dezember 1948).

247 John TOLAND: *Occupation*, New York: Doubleday 1987: 434.

248 SHIGEMITSU Mamoru 重光葵: *Zoku Sugamo nikki* 『続巢鴨日記』 (Sugamo-Tagebuch. Fortsetzung), Bungei Shunjū Sha 文芸春秋社 1953: 26.

Von den Hingerichteten, die am frühen Morgen des Dreiundzwanzigsten mit dreifachem “*Banzai!*” – “Zehntausend Jahre [seien beschieden Ihrer Majestät dem Himmlischen Erhabenen]!” — Abschied nahmen, spricht Shigemitsu in der Sprache konfuzianischer Ethik als “Gerechten” 義人 (*gijin*, “Menschen, welche [in ihrem Handeln durch Befolgung des WEGES 道 *michi*] die Schönheit ihres Ich [erkennen lassen]”), wohl wissend, dass auch einheimische Bibelübersetzungen dieses Wort in Anspruch nehmen²⁴⁹ und Christen ihren Märtyrern diesen Namen geben. — Eta Harich-Schneider:

Die Hinrichtungen waren am 23. Dezember. Wie üblich hatten die Verurteilten vorher kleine Abschiedsgedichte in Pinselschrift zu Papier gebracht und brachten auf dem Weg zum Galgen ein Hoch auf den Kaiser aus. Weihnachten entdeckte ich an der Außenmauer von MacArthurs Residenz in kühnen japanischen Schriftzeichen das Wort “Menschenmörder”.²⁵⁰

Neunzehn Gefangene der “Klasse A” werden am späten Vormittag entlassen, darunter Abe Genki, Amō Eiji, Sasakawa Ryōichi und Ōta Kōzō, Kishi Nobusuke 岸信介 (1896–1987, Wirtschaftsminister des Kriegskabinetts, 1956–57 Außenminister, 1957–60 Ministerpräsident), Gotō Fumio 後藤文夫 (1884–1980, Staatsminister im Kriegskabinett) und der Schriftsteller und Philosoph Ōkawa Shūmei 大川周明 (1886–1957).²⁵¹ Auch vierzehn Verurteilte des Gefängnisses von Yokosuka erhalten ein “Xmas Pardon”.²⁵²

249 Z.B. in der Fassung der Amerikanischen Bibelgesellschaft von 1881: 義 (ただしき) ことの為 (ため) に責 (せめ) らるる者は福 (さいはい) なり. *Shin'yaku zensho* 『新約全書』 (Alle Schriften des Neuen Bundes / Neuen [Testaments]), Yokohama: Beikoku Seisho Gasha 米国聖書会社 1879: 9. “Glücklich jene, denen wegen [ihrer Befolgung] der Rechtschaffenheit / Pflicht / Verpflichtung Peinigung / Verfolgung widerfährt”, ein Wort aus dem Matthäus-Evangelium, Kapitel 5,10: *beati qui persecutionem patiuntur propter iustitiam [quoniam ipsorum est regnum caelorum]*.

250 HARICH-SCHNEIDER: *Charaktere und Katastrophen*, 321.

251 “At Sugamo Prison, late on Christmas morning, an M.P. read out the names of those Class A suspects not yet indicted. Seventeen were led into a room and told by an American officer that they could go home. MacArthur had decided to initiate no more trials. The prisoners were brought to another room to don their old military or civilian uniforms. Some were ready for freedom but others had made few plans and were like fish which had somehow managed to shake free from the hook in midair and drop back into the water. Like those fish, they were momentarily unable to move.” TOLAND: *Occupation*, 431.

252 “U.S. Navy Commander Grants Xmas Pardon to Nippon Prisoners”, NT, 25. Dezember 1948: 3.

Lobgesang und Spiel

Hatoyama Ichirō: “25. Tag des 12. Monats, Samstag, bewölkt. Vom Nachmittag an sind Akeo und die anderen mit dem Schmücken des *Christmas* [tree] beschäftigt.” Watanabe Akeo 渡辺暁雄 (1919–90, Sohn des Pastors der Lutherischen “Kirche von Sugamo” 巣鴨教会 und einer finnischen Sängerin), Dirigent des “*Philharmonie-Orchesters der Stadt Tokyo*” 東京都フィルハーモニー管弦楽団, ist Ehemann der fünften Tochter, Nobuko 信子. Zur Feier kommen “sechszwanzig” Personen. “[Wir] singen zusammen Loblieder / [Choräle] und beginnen dann mit dem Abendessen. Auch danach stimmen [wir] wiederholt an.²⁵³ Haben eine von den Kindern veranstaltete Lotterie; nach zehn Uhr Ende der Zusammenkunft.”²⁵⁴

MacArthur, Christus, Santa Claus und Tengu

Douglas MacArthur in seiner “message to all members of the Far East Command”:

... I take pride in the exemplary manner in which you are advancing the cause of human freedom through those immutable concepts which underlie the Christian Faith.²⁵⁵

Unter den zahlreichen Festgrüßen findet sich der englisch verfasste, auf den 24. Dezember 1948 datierte Brief eines Mannes, der sich “a humble painter” nennt: des aus dem Regierungsbezirk Aomori / “Grünwalden” 青森県 im hohen Norden stammenden Malers und Historikers Toya Banzan 鳥谷幡山 (1876–1966). Er schreibt dem Supreme Commander zum zweiten Mal. Toya gilt zusammen mit Takenouchi Kyomaro 竹内巨磨 (1875?–1965), einem Shinto-Priester, als Entdecker des Grabes der “Gottheit Isu Kirisu Kurisumasu / Jesus Christ *Christmas*” イスキリスクリスマス神 (Isu Kirisu Kurisumasu [no] Kami), des Jesus-Grabs von Shingō Mura / “Neudorf” 新郷村, bekannt als Herai Mura / “Hebräerdorf” 戸来村 von Grünwalden, im Jahr 1935. Nach ihrer Vorstellung soll nicht Jesus Christus am Kreuz gestorben sein, sondern sein jüngerer Bruder “Isu Kiri” イスキリ, während der Über-

253 Tags zuvor erinnerte *Nippon Times* an Joseph Mohr, den Dichter des Liedes *Stille Nacht*. A[ugust] FROESCHLE-FIRNMANN: “The Meaning of Christmas. Spirit Inspiring ‘Silent Night’ 100 Years Ago. Significant of Day”, NT, 24. Dezember 1948: 4.

254 *Hatoyama Ichirō / Kaoru nikki. Jōkan: Hatoyama Ichirō hen*, 640.

255 “SCAP’s Xmas Greetings”, NT, 25. Dezember 1948: 3. *Pacific Stars and Stripes*, 24. Dezember 1948: 1.

lebende den Weg ins Inselreich fand und dort im Alter von über einhundert Jahren starb.²⁵⁶

Der Künstler schickt dem Oberbefehlshaber (“Dear General...”), den – als Friedensbringer – hier mancher mit Christus vergleicht, “as a humble Christmas present to you” eines seiner Gemälde: Jesus Christus in der Gestalt des Santa Claus, welcher wiederum eins sei mit dem “Himmelshund” / “Himmels[kobold]” 天狗 (Tengu), dem in vielen Gestalten auftretenden Dämon des heimischen Volksglaubens²⁵⁷.

I told you before that Jesus Christ had special relations to Japan, which, according to our archaic [sic] records, he visited. I have made very careful and extensive studies of his visits to Japan. I am sure that this fact will prove great help in your administration of Japan, although I have as yet had no opportunity to tell it in detail. This needs of course a careful study of scholars.

The picture I present you with represents Santa Claus, who, according to our archaic records, is identical with Christ himself. He is an aereal being on the Cross, called Tengu in the Japanese language, who visited holy lands and holy mountains. The chaotic and threatening conditions of the world require His second Advent, in order to bring peace on earth.

I take liberty of presenting you with this humble picture of mine without undergoing your regulations and I must ask for your generous pardon for my breach of decorum.

Most respectfully yours
Banzan Toya, 74 years old²⁵⁸

So kommt der Maler dem Anliegen des “Supreme Commander” mit dem im Inselreich überlebenden “Christus” in Gestalt des “Isu Kirisu Kurisumasu no Kami” / “Santa Claus” / “Tengu” zu Hilfe. Bis vor wenigen Jahren gehörte zum öffentlichen Bekenntnis der Protagonisten des “Christusgrabs” von Grünwalden die Feststellung: “[Das] Sonnenursprung[sland] / Nippon ist [eine / die] Quelle der Kulturen der ganzen Welt”.²⁵⁹

256 Auch Takeuchi Kiyomaro. S. Maik Hendrik SPOTTE: “Christus kam nur bis Japan. Takeuchi Kiyomaro (1874–1965) und seine ‘Universalisierung’ des Shintō”, Hg. Urs Matthias ZACHMANN, Christian UHL (Hg.): *Japan und das Problem der Moderne. Wolfgang Seifert zu Ehren*. München: Iudicium 2015: 376–93.

257 Ulrich PAULY: “Tengu”, *OAG Notizen*, November 2009: 10–43.

258 SODEI Rinjirō [袖井林二郎]: *Dear General MacArthur. Letters from the Japanese during the American Occupation*. Edited by John JUNKERMAN. Translated by Shizue MATSUDA. Foreword by John W. DOWER, London, Boulder, New York, Oxford: Rowman and Littlefield Publishers 2001: 165–66.

259 日本は全世界の文化の源なり. NAKAGI Teiichi 仲木貞一: *Kirisuto wa Nihon jin*

Der ebenfalls aus dem Nordosten, dem Regierungsbezirk Akita / “Herbstfelden” 秋田県 (Akita Ken), stammende Maler Fukuda Toyoshirō 福田豊四郎 (1904–70) verlegt sogar künstlerisch die Geburtsstätte des christlichen Heilands in die eigene Heimat. Sein Bild “Mariya / Maria von Akita” 秋田のマリア (1948) zeigt die heilige Jungfrau als sonnengebräunte Bäuerin.²⁶⁰ Es erinnert an das erwähnte, zu Beginn der 1930er Jahre entstandene Werk “Weihnachten in Japan” der Terejia / Theresia Koseki Kimiko²⁶¹, das seinerseits an Heiligenbilder der Kryptochrist/inn/en denken lässt.²⁶²

Ein Versuch der bildlichen Heimholung der heiligen Familie findet sich in diesen Tagen auch bei Fujita Tsuguharu 藤田嗣治 (1886–1968).²⁶³ Nach dem Krieg gehört er zum Kreis um den kunstverständigen Frank Edward Sherman (1917–91, seit November 1945 in Diensten des GHQ). Zum Fest dieses Jahres gibt es von Fujita “Christmas cards” für Mitarbeiter/innen der Militärverwaltung, die auch an General MacArthur, Präsident Truman und den Tenno gehen: Fujita verleiht der Jungfrau Maria mit ihrem zwölfblagigen

nari? Sono iseki o saguru 『キリストは日本人なり? その遺跡を探る』 (Ist Christus Japaner? Auf der Suche nach seinen hinterlassenen Spuren), Ginza Shobō 銀座書房 1939: 2, 31. DERS.: *Kirisuto wa naze Nihon ni kita ka? Sono iseki o saguru* 『キリストは何故日本に来たか? その遺跡を探る』 (Warum kam Christus nach Japan? Auf der Suche nach seinen hinterlassenen Spuren), Tōa Bunka Kyōkai 東亜文化協会 (Arbeitsgemeinschaft für Ostasiatische Kultur) 1940: 2, 36.

260 179.3 x 222.4 cm (1948). Aufbewahrt im “Kunstmuseum des Regierungsbezirks Akita” 秋田県立美術館. Emiko YAMANASHI: “Painting in the Time of ‘Heavy Hands’”, *The Confusion Era. Art and Culture of Japan during the Allied Occupation, 1945–1952*. Edited by Mark SANDLER, Washington, D.C.: Arthur M. Sackler Gallery, Seattle and London: University of Washington Press 1997: 22–37. *Fukuda Toyoshirō ten. Seitān hyaku nen. Wa ga uta wa furusato no uta* 『福田豊四郎展 生誕百年 わがうたはふるさとのうた』 (Fukuda Toyoshirō Ausstellung. Vor 100 Jahren geboren. Mein Lied, das Lied der Heimat), Hg. AKITA KENRITSU KINDAI BIJUTSU KAN 秋田県立近代美術館 (Regierungsbezirk Akita Museum für moderne Kunst), MIYAGI KEN BIJUTSU KAN 宮城県美術館 (Regierungsbezirk Miyagi Kunstmuseum) 2004: Nr. 48: 104.

261 S. Abschnitt 1946, “Terejias Madonna”.

262 *Kakure Kirishitan no seiga* 『かくれキリシタンの聖画』 (Heiligenbilder der Verborgenen *crisťãos/ās*). Hg. NAKAJŌ Tadashi 中城忠, Fotos TANIKAWA Ken’ichi 谷川健一, Shōgaku Kan 小学館 1999.

263 Fujita lebte seit 1913 in Frankreich. Im Jahr 1925 wurde er zum Ritter der Ehrenlegion berufen. Bei der einstweiligen Rückkehr (1933) war er bereits über die Grenzen beider Länder hinaus als “Tsugouharu Foujita” bekannt, “most successful, financially and artistically of all artists within the [Latin] Quarter today”, dessen Bilder in Museen der Welt und auch im Weißen Haus in Washington zu finden sind. Princess Ali FAZIL: “Foujita Favors Mixing French with Japanese Ideas on Art”, JT, 20. Mai 1929: 4. Im Krieg wirkt er als Militärmaler und Vorsitzender der “Vereinigung für künstlerische [Darstellung] der Landstreitkräfte” 陸軍美術協会.

Kimono 十二単, dem traditionellen Hofgewand, ein vertrautes Aussehen. Diese einfache Darstellung soll die in Weihnachtstagen geborene Jean Marie MacArthur erfreut haben und dazu beigetragen, dass Fujita wenige Monate später seine – ihm fremd gewordene – Heimat zunächst in Richtung New York verlassen darf (wo Kollegen ihn als “fascist artist” beschreiben). Anfang 1950 geht er nach Paris mit dem Entschluss, “niemals mehr nach Japan zurückzukehren”.²⁶⁴

264 Abb. 7: KAWAMURA ĀTO PUROJEKUTO 河村アートプロジェクト KAWAMURA ART PROJECT: “Fujita no Nihon dasshutsu o tasuketa Kurisumasu kādo” 「フジタの日本脱出を助けたクリスマスカード」 (*Christmas cards*, die Fujita halfen, Japan zu verlassen), k-a-p.jp (21–01–29). NT, 12. März 1949: 3. “Exhibitions of Foujita Denounced. Americans Brand Japanese as ‘Fascist Artist’”, ebenda, 3. Dezember 1949: 2. Vgl. Phyllis BIRNBAUM: *Glory in a Line. A Life of Foujita – the Artist Caught Between East & West*, New York: Faber & Faber 2006: 262–63. Fünf Jahre später nehmen Fujita und seine Ehefrau Kimiyo 君代 (1911–2009) die französische Staatsbürgerschaft an und werden 1959 in Notre-Dame de Reims als “Léonard [nach Leonardo da Vinci] François [nach Franz von Assisi] René” und “Marie-Ange Claire” getauft. Pierre LADOUÉ: “Léonard Foujita. Du bouddhisme au catholicisme”, *Convertis du XX^e siècle*. Collection publiée sous la direction de F. LELOTTE, 15^e série, 75, Bruxelles: F. Notre-Dame [ohne Jahr]. Piëru RADOUE ピエール・ラドウエ: “Bukkyō kara Katorishizumu e. Reonāru Fujita” 「仏教からカトリシズムへ レオナルド・藤田」 (Vom Buddhismus zum Catholicism. Léonard Foujita). Übers. KURATA Kiyoshi 倉田清, *Seiki* 『世紀』 (Das Jahrhundert) 154 (3.1963): 73–80. Zu Weihnachten schenkt der französische Staatspräsident Léonard Foujita wiederholt ein Fasanenpaar. Es symbolisiert die Überwindung weiter Räume, Schönheit und Glück. In Japan wie in französischer Weihnachtsküche betrachtet man Fasanen als Delikatesse. Im Inselreich gilt 雉 (*kiji*) – seit dem vergangenen Jahr mit entsprechendem Beschluss der Ornithologischen Gesellschaft 日本鳥学会 auch offiziell – als Nationalvogel, “Vogel, [welcher dieses] Land [hinsichtlich der Harmonie 和 seiner Menschen verkörpert]” 国鳥 (*kokuchō*). YANAI Midori 矢内みどり: *Fujita Tsuguharu to wa dare ka. Sakuhin to tegami kara yomitoku bi no tōsō shi* 『藤田嗣治とは誰か 作品と手紙から読み解く美の闘争史』 (Wer war Fujita Tsuguharu? Aus Werken und Briefen gelesen, eine Geschichte des Kampfes um Schönheit), Kyūryū Dō 求龍堂 2015: 199. – In diesen Jahren entstehende Bilder, wie “Heilige Mutter [mit] Kind” 聖母子 (1959) oder “Christi Herabkunft [vom Himmel] und Geburt” キリスト降誕 (1960), deuten mit ihren Darstellungen der Jungfrau und des blond gelockten Knaben, ähnlich seinem Ölbild “Jungfrau mit Kind” von 1927 (Jean SELZ: *Foujita*, New York: Crown Publishers, Inc. 1981: 52) und, abweichend von Fujitas ‘japanischem Bethlehem’ des Jahres 1948, die Nähe seines Glaubens zur zweiten, französischen Heimat an (musey.net/27975 und [27360](http://musey.net/27360), [21–01–30]). So auch, trotz japanischen Dekors, im Altartarbild der von Léonard entworfenen (1965), ihm und Marie-Ange Claire beim Fresco “Résurrection” als Mausoleum dienenden “Chapelle Notre Dame de la Paix” von Reims, bekannt als “Chapelle Foujita”.

Charles Dickens, Uezawa Kenji

Von September bis Dezember erscheint *A Christmas Carol* in mehreren Übersetzungen. Dickens' Erzählung ist im Land der Geistergeschichten schon oft vorgestellt worden²⁶⁵ und bis heute in diversen Formen zu haben, darunter Walt Disneys "Duckburg" / "Entenhausen" im Staate Calisota mit Dagobert in der Hauptrolle. Die erste Fassung (1888) war eine freie Adaption des Übersetzers und Autors Aeba Kōson 餐庭篁村 (1855–1922), der als "Herr der Bambushütte" 竹の舎主人 zeichnete.²⁶⁶

Uezawa Kenji 上沢謙二 (1890–1978) ist seit drei Jahrzehnten Autor christlicher Kinderbücher und pädagogischer Schriften, darunter *Jesus-Überlieferungen / Jesu [Leben]* 耶蘇伝 (1918), *Geschichten von Jesus Christus* イエス・キリストの話 (1928), *Die Heilige Schrift für Kinder* 子供聖書

265 Bis 1912 bereits in 34 Versionen, überwiegend Auszüge. KOTAKE Kazuo 小竹一男: "'Kurisumasu karoru' hon'yaku no 80 nen (sono 1)" 「「クリスマス・カロール」翻訳の八十年 (その一)」 (Achtzig Jahre Übersetzungen von "A Christmas Carol", Teil 1), *Kenkyū kiyō* 『研究紀要』 (Forschungsmittelungen). Hg. NIHON DAIGAKU JINBUN KAGAKU KENKYŪ JO 日本大学人文科学研究所 (Institut für Humanwissenschaften der Nihon-Universität) 29 (1984): 1–16. hier: 1. Usami zählt zwischen 1888 und 1996 insgesamt 59 vollständige Übersetzungen, darunter 9 Versionen vor dem Zweiten Weltkrieg. Höhepunkt der Nachkriegszeit ist das Jahr 1948 mit fünf Übersetzungen, darunter die von MORITA Sōhei 森田草平 (1881–1949) und ANDŌ Ichirō 安藤一郎 (1907–72). USAMI Ta'ichi 宇佐見太市: "Nihon ni okeru Dikenzu. 'Kurisumasu Kyaroru' no hon'yaku bon o tō-shite mita baai" 「日本におけるディケンズ 『クリスマス・キャロル』の翻訳本を通して見た場合」 (Dickens in Japan. Betrachtet an den Übersetzungen von "A Christmas Carol"), *Ei bungaku ronshū* 『英文学論集』 (Gesammelte Beiträge zur englischen Literatur) 37 (1997): 35–63. MIYAWAKI Megumi 宮脇恵: "Kindai Nihon jidō bungaku ni okeru 'Kurisumasu' kenkyū. Senzen ki no jidō zasshi ni okeru hon'an sakuhin o chūshin ni" 「近代日本児童文学における「クリスマス」研究 戦前期の児童雑誌における翻案作品を中心に」 (Studien zu "Christmas" in moderner japanischer Kinderliteratur, insbesondere Adaptionen [ausländischer Werke] in Kinderzeitschriften der Vorkriegszeit), *Kagawa Daigaku bungaku kenkyū* 『香川大学文学研究』 (Literarische Studien an der Kagawa-Universität) 26 (2001): 107–14.

266 Die Protagonisten tragen als "Matabei" (Marley) 又兵衛 und "Saheiji" (Scrooge) 佐平次 einheimische Namen und handeln im Land der aufgehenden Sonne. Entsprechend findet die Bekehrung nicht zu Weihnachten statt, sondern zu Neujahr, dem "heilvollsten unter den dreihundertfünfundsiebzehn Tagen des Jahres" 一年三百六十五日の中での一番目出たい日. *Meiji hon'yaku bungaku zenshū* (*Shinbun zasshi hen*) 6 *Dikenzu* 『明治翻訳文学全集 (新聞雑誌編) 6 ディケンズ』 (Übersetzungsliteratur der Meiji-Zeit Gesamtausgabe <Zeitungen und Zeitschriften> 6 Dickens), Ōzora Sha 大空社 1996: 20–66, hier: 22. Diese erste japanische Version wurde unter dem Titel *Kage bōshi* 影法師 ("Schatten[mönche]" / gute Geister) in mehreren Folgen in der *Yomiuri shinbun* vom 7. September bis 6. Oktober 1888 in zweiundzwanzig Folgen publiziert, zwei Jahre später auch als Buch im Verlag "Halle des frühlings[haften] Yang / der Frühlingssonne" 春陽堂 (Shun'yō Dō) unter demselben Titel.

(1933) oder *Psychologie der Jugend und ihre religiöse Führung* 青少年の心理と其宗教的指導 (1936). Unter dem 25. Dezember erscheint im Verlag der Vereinigten Kirche Christi in Japan sein *Christmas-Buch* クリスマスの本. Uezawa vermittelt in zehn Geschichten “*Christmas-Freude*” クリスマスのよろこび, beginnend mit “Mariya*” マリヤさん und “Yosefu*” ヨセフさん und ihrem “guten / [braven] Kind” よい子 (*yoi ko*) “Iesu” イエス bzw. dem “[Kleinen]* [mit Namen] Iesu**” 赤ちゃんのイエスさま (*aka chan no Iesu Sama*) zusammen mit Pferd und Rind und Schaf – nicht im fernen Bethlehem, sondern an einem beliebigen Ort der Welt²⁶⁷, vielleicht in Japan, das seinerseits ein Land “guter / [braver] Kinder” ヨイコドモ (*yoi kodomo*) sein will und seine Jüngsten entsprechend bildet²⁶⁸.

Okinawa

Die Zeitung *Neue Mitteilungen von Miyako*, 25. Dezember, berichtet auf ihrer ersten Seite von der Vollstreckung der Todesurteile und der Auflösung des Unterhauses am Dreiundzwanzigsten. Es folgt der Austausch von Weihnachtsgrüßen: die “*Christmas message*” des von der Besatzungsmacht als Gouverneur 知事 eingesetzten Christen Shikiya Kōshin 志喜屋孝信 (1884–1955), dessen Dankadresse an die Sieger, die sich “Tag und Nacht um das größte Glück für alle Einwohner [der Miyako-Inselkette 宮古列島] *mühen”.²⁶⁹ Es antwortet der Repräsentant der Militärregierung mit dem Lukianischen Engelslied, “Friede auf Erden”.²⁷⁰

267 Abb. 8. – UEZAWA Kenji 上沢謙二: *Kurisumasu no hon* 『クリスマスの本』 (*Christmas-Buch*), Nihon Kirisuto Kyōdan Shuppan Jigyō Bu 日本基督教団出版事業部 1948 (Kokuritsu Kokkai Toshō Kan Dejitaru Korekushon 国立国会図書館デジタルコレクション *Digital Collection* der Staatlichen Parlamentsbibliothek).

268 Entsprechend dem Erziehungsideal der “Staatlich verordneten Lehrbücher zur Bildung der Persönlichkeit” 国定修身教科書 (*Kokutei Shūshin kyōka sho*), 1903–44. S. Abschnitt 1946, “Beim Kaiserpalast”.

269 全住民最大の幸福のため日夜御盡力. ISSHIKI Aki 一色 哲: “Shikiya Kōshin no Kirisuto Kyō. Sengo fukkō to shin Okinawa kensetsu undō to no kanren de” 「志喜屋孝信のキリスト教 戦後復興と新沖縄建設運動との関連で」 (Shikiya Kōshin Christentum. In seiner Beziehung zum Wiederaufleben nach dem Kriege und zur Bewegung für den Aufbau eines neuen Okinawa), *Meiji Gakuin Daigaku Kirisuto Kyō Kenkyū Jo kiyō* 『明治学院大学キリスト教研究所紀要』 (Mitteilungen des Forschungsinstituts für Christentum der Universität Meiji Gakuin) 47 (2015): 227–47.

270 SHIKIYA Kōshin 志喜屋孝信: “Bei Gasshū Koku no han’ei o. Chiji Kurisumasu mes-sēji” 「米合衆国の繁栄を 知事クリスマスメッセージ」 (Das Gedeihen der Vereinigten Staaten von Amerika [wünschend]. *Christmas message* des Gouverneurs), *Miyako shinpō* 『みやこ新報』 (Neue Mitteilungen von Miyako), 25. Dezember 1948: 1.

And all was light

Yukawa Hideki 湯川秀樹 (1907–81), der Physiker der Universität Kyoto, dem im Dezember des kommenden Jahres die Königlich Schwedische Akademie den Nobelpreis verleihen wird, lebt seit dem Ende des Sommers mit Sumi スミ, seiner Ehefrau, in New Jersey. Er arbeitet als Gastprofessor am Institute for Advanced Study zusammen mit dem befreundeten Albert Einstein. Unter dem Vierundzwanzigsten verfasst er im klassischen Stil ein Gedicht mit der Überschrift “In Princeton”:

窓ひとつ あかるし今宵 クリスマス
 われらを招く 家のともしび
Mado hitotsu / akarushi koyoi / Kurisumasu
Warera o maneku / ie no tomoshibi
 Ein Fenster / hell – heut Abend / *Christmas*
 Uns einladend / des Hauses Licht²⁷¹

Der Fünfundzwanzigste ist für den Physiker zugleich das Datum des “Newton-Fests” ニュートン祭 (Nyūton Sai), nach julianischem Kalender der Geburtstag des großen Vorreiters.²⁷² Seit zwei Generationen gedenken Mathematiker und Naturwissenschaftler Kaiserlicher Universitäten zur Ver-

Daburuyū Daburuyū ĪGURISU [William Willis EAGLES, 1895–1988] ダブルユー、ダブルユー、イーグルス: “Chi ni wa heiwa hito ni wa keifuku are. I Shōshō no Kurisumasu messēji” 「地には平和人には恵福あれ イ少将のクリスマスメツセージ」 (Auf der Erde Frieden, den Menschen Segen und Glück! *Christmas message* von Generalmajor Ea[gles]), ebenda: 2. Ders.: “Kurisumasu ni sai-shi. Ryūkyū Rettō jūmin kaku’i ni yosu” 「クリスマスに際し 琉球列島住民各位に寄す」 (Zu *Christmas*. An alle Einwohner der Ryukyu-Inselkette), *Miyako min’yū shinbun* 『宮古民友新聞』 (Volksfreund von Miyako Zeitung), 24. Dezember 1948: 2. — Gleiche Verlautbarungen dankbarer Besieger und wohlwollender Sieger in den *Nachrichten des Südwestens*. W.W. ĪGURISU W・W・イーグルス: “Kurisumasu ni atari gunsei kan messēji” 「クリスマスに当たり 軍政官メツセージ」 (*Message* des Leiters der Militärverwaltung zu *Christmas*), *Nansei shinpō* 『南西新報』 (Neue Mitteilungen aus dem Südwesten), 24. Dezember 1948: 1. YOSHINO Kōzen 吉野高善 [1898–1965]: “Chiji yori mo Gunsei kan e shukushi” 「知事よりも軍政官へ祝詞」 (Auch vom Gouverneur Gratulation an die Militärverwaltung), ebenda: 1.

271 “Purinsuton nite” 「プリストンにて」 (In Princeton). *Yukawa Hideki chosaku shū* 『湯川秀樹著作集』 (Yukawa Hideki Gesammelte Werke), 11 Bde., Iwanami Shoten 岩波書店 1989–90, Bd. 7: 320.

272 *Yukawa Hideki nikki. Shōwa 9 nen. Chūkanshi ron e no michi* 『湯川秀樹日記 昭和九年 中間子論への道』 (Yukawa Hideki Tagebuch. Shōwa 9. Jahr [1934]. Der Weg zum Meson), *Asahi Shinbun Sha* 2007: 172. – Heute findet sich bisweilen der scherzhafte Ausdruck *Newtonmas* ニュートンマス.

wunderung westlicher Beobachter der Geburt des englischen Christkinds der Aufklärung als “eines der großen Ereignisse der Welt zu *Christmas*” – gleich der Krönung Karls des Großen oder Wilhelms des Eroberers²⁷³, ganz im Sinne Alexander Popes, “God said, Let Newton be! and all was Light”.

In diesen Dezembertagen erscheint Yukawas Werk *Atom und Mensch* 原子と人間 (Kōbun Sha 甲文社), und am Vierundzwanzigsten findet sich auf der ersten Seite der *Zeitung Lesestoff zum Verkauf* als Veröffentlichung des Verlags “Neue Strömung” 新潮社 (Shinchō Sha) der Band *Über den Fortschritt des Menschen* 人間の進歩について angezeigt, ein Gespräch des Physikers mit dem Schriftsteller und Kritiker Kobayashi Hideo 小林秀雄 (1902–83)²⁷⁴. Daneben Buchanzeigen zu “*Jesus***” イエス様 vom christlichen Kinderbuchautor Koide Shōgo 小出正吾 (1897–1990), erschienen in der “Jugendbibliothek” des Verlags “Lichte Zivilisation” / Kōbun Sha 光文社, ein “optimales Geschenk zu *Xmas* und zur *Jahresabenddämmerung” *Xmas*にお歳暮に最良の贈り物, sowie *Andersens Märchen* アンデルセン物語 und Frances Hodgson Burnetts *Little Lord Fauntleroy* / *Kleiner Lord* 小公子 (*Shō Kōshi*), die beide seit zwei Generationen im Inselreich gelesen werden.



273 Als erstes ist das Newton-Fest der Kaiserlichen Universität Tokyo bekannt (25. Dezember 1879). *Nenpyō (dai 2 han) (1877–2011)* 『年表(第二版)(1877~2011)』(Chronik <2. Auflage> <1877–2011>), Hg. NIHON BUTSURI GAKKAI BUTSURI GAKUSHI SHIRYŌ IIN KAI 日本物理学会物理学史資料委員会 (Komitee der Japanischen Physikalischen Gesellschaft für [die Herausgabe von] Quellen zur Geschichte der Physik): 888. [jstage.jst.go.jp \(21-06-02\)](http://jstage.jst.go.jp/21-06-02). “A New Sect of Hero-Worshippers”, *Nature* 46 (1892): 459. “Kurisumasu to sekai no dai jiken” 「クリスマスと世界の大事件」(*Christmas* und die großen Ereignisse der Welt), *Fujin shinpō* 『婦人新報』 (Neue Nachrichten für die Frau), 25. Dezember 1899: 17–18. — Zu *Christmas* & Nyūton Sai, so berichtet später, am 25. Dezember 1962, der auf dem “Sturmberg” / Arashi Yama 嵐山 von Kyoto gelegene “Tempel Rad des Dharma” / Hōrin Ji 法輪寺, leistete die “zum Tor / [zur Schule] des Erwachten / Buddha heimgekehrte” 仏門に帰依 “Gottheit” 神 mit dem Namen “Atomteilchenkern” 原子微粒子核 (Genshi Biryūshi Kaku) den “Schwur”, künftigen Schaden zu verhindern und damit das “Große Gelöbnis” 大願 des Buddha, des “So- Gekommenen” 如来, “der Welt Frieden” [schenken zu wollen] 世界の平和, zu unterstützen. Dafür wurde die Gottheit mit dem Rang “Meister des [Buddha]-Gesetzes / Dharma” 法師 ausgezeichnet (dokumentiert auf einer Ansichtskarte des Hōrin Ji mit einer Abbildung der Gottheit im Gewande eines buddhistischen Priesters; v. d. Verf. erworben beim Besuch des Tempels im Winter 1998/99).

274 KOBAYASHI Hideo 小林秀雄, YUKAWA Hideki 湯川秀樹: *Taidan: Ningen no shinpo ni tsuite* 『対談 人間の進歩について』 (Gespräch: Über den Fortschritt des Menschen), Shinchō Sha 1948.

Im Lichte der Weihnachtsbotschaften Pius' XII. und Trumans, die von der heilenden Rolle des Christentums sprechen²⁷⁵, vermerkt die Presse mit Blick auf die globalen Verhältnisse – China, Indonesien, Indien, den Nahen Osten und Europa (“Berliner Luftbrücke”) – das Bild des Fests im “tiefen Schatten” eines “kalten Krieges” 冷たい戦争.²⁷⁶

In diesen Tagen empfiehlt die Zeitschrift *Leseclub* die in der “[Buch]gesellschaft Neue Lehre / [Protestantische] Lehre” (Shinkyō Shuppan Sha) erschienene, von der Sozial- und Religionsphilosophin Takeda Kiyoko 武田清子 (1917–2018) besorgte japanische Fassung des Werks *The Children of Light and the Children of Darkness – A Vindication of Democracy and a Critique of Its Traditional Defense* (1944), verfasst von Reinhold Niebuhr, ihrem Mentor am Union Theological Seminary in New York, der als “the archetypical American ‘Cold War’ intellectual” beschrieben wird.²⁷⁷

Der Dichter Saitō Mokichi: “Wie Alt und Jung in Europa und Amerika bei *Christmas* eine besondere Atmosphäre empfinden, so empfinden wir [Japaner] zu Neujahr eine besondere Atmosphäre; dem steht nicht das Geringste entgegen.”²⁷⁸

275 “Radio Remarks on the Occasion of the Lighting of the Community Christmas Tree on the White House Grounds, December 24, 1948”, trumanlibrary.gov (21–01–10). “Weihnachtsansprache von Papst Pius XII. an das Kardinalskollegium, 24. Dezember 1948”, *Herder-Korrespondenz* 3.4 (Januar 1949): 162–66; italienische Originalfassung in *Acta Apostolicae Sedis* 41 (1949): 5–15.

276 “Kōfuku no ura ni ‘kurai kage’. Meian toridori kotoshi no Kurisumasu” 「幸福の裏に“暗いかげ” 明暗とりどり今年の X マス」 (Hinter dem Glück “dunkle Schatten”. Hell und Dunkel – das diesjährige Xmas), AS, 26. Dezember 1948: 2. – database.yomiuri.co.jp (21–5–10) nennt für die Verwendung des Begriffs “kalter Krieg” 冷戦 in der Tageszeitung YS für 1945 2 Texte, 1946 73, 1947 196, 1948 731, 1949 575, 1950 1054, 1951 860, 1952 671 Texte.

277 MORI Susumu 森進: “Saikin no shūkyō kankei sho” 「最近の宗教関係書」 (Neueste Bücher zur Religion), *Dokusho kurabu* 『読書倶楽部 The Readers Club Monthly』 (Leseclub), Dezember 1948: 16–17. NIBA ニーバー: *Hikari no ko to yami no ko. Kirituto Kyō ningen kan ni voru demokurashī oyobi Marukishizumu no hikan* 『光の子と闇の子 キリスト教人間観によるデモクラシー及びマルキシズムの批判』 (Kinder des Lichts und Kinder der Finsternis. Kritik der auf der Anschauung vom Menschen im Christentum beruhenden *démocratie* und des *Marxism*). Übers. TAKEDA Kiyoko 武田清子, Shinkyō Shuppan Sha 新教出版社 1948. Campbell CRAIG: “The New Meaning of Modern War in the Thought of Reinhold Niebuhr”, *Journal of the History of Ideas* 50.4 (1992): 687–701, hier: 687.

278 欧米の人々は老も若きもクリスマスには特別の雰囲気を感じるやうに、我々は新年に特別の雰囲気を感じてすこしも差支へがないのである. “Shinshun” 「新春」 (Welt) erneruender Frühling), *Saitō Mokichi zenshū* 10: 435.

Frauenzeitschriften, darunter *Schöne Erscheinung – La Beauté*, *Illustrierte Nachrichten für die Frau*, *Welt der Frau*, *Indigo – Zeitschrift für die Dame*, *Freund/in der [Haus]herrin*, *[Haus]herrin und Leben*, informieren über das Fest: “Christmas in Amerika”, “Christmas presents”, “Was anziehen, wenn zur Christmas party *geladen?”, “Zubereitung von Christmas cake und candies”, “Warum zu Christmas Siebengesichtervogel / turkeys essen?” u.ä.²⁷⁹

Händler der dekorierten Ginza vermerken überwiegend “window-shoppers”. Diese haben preiswerte Artikel im Blick und kaufen bestenfalls Krawatten oder Zigaretten-Etuis.²⁸⁰

Der Dichter Takamura Kōtarō: “In diesem Jahr kam verhältnismäßig mehr Fisch auf den Markt, weshalb die Ernährung gegenüber dem vergangenen besser wurde und auch Δ[meine] Wenigkeit 小生 anscheinend gesund ist. Zu Christmas wollen [wir] einen cake zubereiten.”²⁸¹ Nach dem Fest: “... da [wir] keine Gewürze hatten, fiel er unbefriedigend aus.”²⁸²

In Kyoto feiern fünfzig protestantische Kirchen zusammen mit weiteren christlichen Einrichtungen, unterstützt durch eintausend Geistliche, Lehrer/innen und ehrenamtliche Helfer/innen. Die Zahl der Teilnehmer/innen wird auf zwanzigtausend geschätzt.²⁸³

Die künftige Journalistin Vivienne Kenrick (1920–2009), seit kurzem in Tokyo lebend, berichtet über das Fest ihrer kleinen Mary im Kindergarten der Militärbasis Jefferson Heights: “It was a Christmas in miniature, holding most of the Christmas elements in the classroom of a nursery school. It was a child’s dream of Christmas, dreamed in Japan [...]”²⁸⁴

279 *Bibō La Beauté*, *Fujin gahō*, *Fujo kai*, *Konjō*, *Shufu no tomo*, *Shufu to seikatsu* u.a. S. oben, Abschn. 1946 & 1947.

280 TOLAND: *Occupation*, 431.

281 *Takamura Kōtarō zenshū* 21: 434 (Brief an Kabasawa Fumiko 梶沢ふみ子 vom 21. Dezember 1948).

282 Ebenda 15: 165 (Brief an Miyazaki Minoru 宮崎稔 vom 29. Dezember 1948).

283 “Kyoto Protestants to Fete Christmas”, NT, 24. Dezember 1948: 3.

284 Marianda and Vivienne KENRICK: *Too Far East, Too Long. Our Tokyo. Three Dotty Decades*, Tokyo: The Times 1977: 96. Mit einem Bericht über “Tokyo’s Treasure Trove for Christmas Shoppers” (JT, 14. Dezember 1956: 6–7) beginnt Kenrick ihre fünf Jahrzehnte lange Tätigkeit für *Japan Times* (bis 2007). — Ebenfalls von ihr, ebenda: “Christmas Card Customs”, 21. Dezember 1956: 8. “Yearend Scene in Japan”, 21. Dezember 1956: 8. “It’s the Same in Japan or Abroad”, 8. Dezember 1971: 9. “South Sea Beauties, Sumo Wrestlers... It’s Christmas Tokyo-Style”, 8. Dezember 1971: 9. “Seen Through a Child’s Eyes. The Magic of Christmas Cards”, 10. Dezember 1983: 11.

Der Sinologe und Kritiker Takeuchi Yoshimi 竹内好 (1910–77): “Es kamen zwei GIs, [wir] sagten ‘*Merry Xmas*’ und schüttelten Hände.”²⁸⁵

Kita Morio 北杜夫 (1927–2011), Student der Medizin, später Psychiater und Schriftsteller: “Das *radio* sagt [wie zum Neujahrsgruß]: ‘*Christmas, *glücklich* / *heilvoll* / *gesegnet* [*ist* das]!*’ (*Kurisumasu o-medetō* [*gozaimasu*]) Die Menschen hören es mit [nachdenklich / zweifelnd] schräg geneigten Häuptern.”²⁸⁶

In Tokyo erreicht die Kriminalität während der “unruhigen / [bedrohlichen / gefährlichen] *Xmas*-Nacht” mit acht verzeichneten Fällen den “höchsten Stand” des Monats.²⁸⁷

“*Christmas in Japan – Shōwa 24–27 / A.D. 1949–52*” ist für JH 23 vorgesehen.

285 *Takeuchi Yoshimi zenshū* 『竹内好全集』 (Takeuchi Yoshimi Gesamtausgabe), 17 Bde., Chikuma Shobō 筑摩書房 1980–82, Bd. 16: 55 (25. Dezember 1948).

286 「クリスマスおめでとう」とラジオが言う。小首をかしげて人はそれを聞く。KITA Morio 北杜夫: *Aru seishun no nikki* 『或る青春の日記』 (Tagebuch einer Jugend), Chūō Kōron Sha 中央公論社 1988: 195 (25. Dezember 1948). “Hyōmenteki na omoide nado, Mishima Yukio Shi” 「表面的な思い出など 三島由紀夫氏」 (Oberflächliche Erinnerungen..., Mishima Yukio), *Kita Morio zenshū* 『北杜夫全集』 (Kita Morio Gesamtausgabe), 15 Bde., Shinchō Sha 新潮社 1976–77, Bd. 15: 14–15. KRACHT, TATENO-KRACHT: *Ōgais “Noël”*, 603–04.

287 “Bussō na Kurisumasu no yoru. Gōtō, kyōkatsu hachiken” 「物騒な X マスの夜 強盗・恐喝八件」 (Unruhige / [bedrohliche / gefährliche] *Xmas*-Nacht. Raub und Bedrohung, acht Fälle), YS, 27. Dezember 1948: 2.

Book Reviews

Edward KAMENS: *Waka and Things, Waka as Things*, New Haven, London: Yale University Press 2017. xv, 323 Seiten. ISBN 978-0-300-22371-2.

Heidi Buck-Albulet, Hamburg¹

In den vergangenen Jahrzehnten ist es in den Sozial-, Kultur- und Literaturwissenschaften wiederholt zu sogenannten “turns” gekommen. Dazu gehört etwa seit den 1990er Jahren der “material turn”, worunter auch Dingtheorie, *material studies* oder die Akteur-Netzwerk-Theorie (ANT) fallen. Ihr Gemeinsames haben diese Strömungen in einer Aufwertung materieller Aspekte und Artefakte. Dinge sind nicht mehr nur passive Objekte, ihnen wird *agency* zugesprochen, die Macht, etwas in uns auszulösen, unsere Wahrnehmung und unser Handeln zu beeinflussen, etwas, wie es neudeutsch heißt, “mit uns zu machen”.²

Die wissenschaftstheoretischen *turns* knüpfen einerseits an bestehende Positionen an, in diesem Falle an den philosophischen Materialismus; andererseits wenden sie sich dezidiert gegen Aspekte vorausgehender Ansätze und Methoden, die als defizitär oder einseitig wahrgenommen werden. So kritisiert der Neue Materialismus unter anderem auch die Materialitätsferne poststrukturalistischer Theorien, Dichotomien wie Subjekt-Objekt oder materiell-immateriell und den Anthropozentrismus.³

Institutionellen Niederschlag in der deutschsprachigen Wissenschaft fand der *material turn* unter anderem in der Einrichtung von Sonderforschungsbereichen, Exzellenzclustern und Studiengängen. Ein weiterer Indikator für die Etablierung von *material studies* in Fächern, die nicht (wie Kunstgeschichte oder Archäologie)⁴ immer schon mit Artefakten befasst waren, ist die Herausgabe von Sammel- und Nachschlagewerken wie das “Handbuch Literatur & Materielle Kultur” (2018), dessen vielfältige Beiträ-

1 Der Beitrag entstand im Rahmen des Projekts “Literarische Manuskripte im rituellen Kontext: Kettendichtung (*renga*) des japanischen Mittelalters” am Centre for the Study of Manuscript Cultures (CSMC) der Universität Hamburg, gefördert von der Deutschen Forschungsgemeinschaft.

2 Eine sehr lesbare Einführung in die Thematik bietet RAITHELHUBER 2008. Die Akteur-Netzwerk-Theorie geht von einer gegenseitigen Einflussnahme aller “Aktanten” aus.

3 ATZMON / BROADKAR 2017; HENNING 2016.

4 Auch in diesen Fächern haben Dingtheorie und ANT zu neuen Akzenten geführt.

ge zugleich eine Übersicht über die Zugangsmöglichkeiten literaturwissenschaftlicher Forschung zu Themen der Materialität und Dingtheorie bieten.

Auch die Japanologie hat in den vergangenen Jahrzehnten versucht, zu neueren Theoriebildungen beizutragen, sei es im Bereich der Intertextualität (u.a. Árokay 2001 und 2002) oder der Forschung zu der in der japanischen Dichtung besonders ausgeprägten Text-Bild-Relation (Brisset 2009, Sakamura 2016). Bereits ein früheres Werk des hier besprochenen Autors (*Utamakura, Allusion, and Intertextuality*, 1997) fällt in diese Kategorie. Zum Schwerpunkt der *material culture* publizierte als eine der ersten die Historikerin Susan Hanley (1997). Exemplarisch wären auch die Werke der Kunsthistorikerin Karen Gerhart (2009, 2018) und im Bereich der Religionswissenschaft Winfield und Heine (2017) oder Rambelli (2007) zu nennen. In Japan wurde die Dingtheorie als *mono ronri* 物論理 oder モノ論理 (Matsu 2013, Ōta 2019) rezipiert.

In diesen wissenschaftstheoretischen Kontext ist Kamens Werk einzuordnen. Er selbst bezieht sich theoretisch explizit auf Texte von Martin Heidegger (in englischer Übersetzung)⁵ sowie Arbeiten von Bill Brown (1998) und Daniel Miller (2002), belässt es jedoch – dankenswerterweise – bei wenigen Verweisen und verzichtet auf einen ausufernden Materialitätsdiskurs. Das “Material”, das sich ihm in der *Waka*-Dichtung darbietet, ist ohnehin reichhaltig genug. Es geht um Gedichte aus verschiedenen Epochen, die in rituelle Kontexte eingebunden sind, bei denen – wie in vielen anderen Ritualen – auch materielle Artefakte wie Requisiten oder (Kult-) Geräte zum Einsatz kommen.

Wie der Titel besagt, geht es dem Autor darum, die Dingtheorie für die *Waka*-Dichtung unter zwei Aspekten fruchtbar zu machen, die sich folgendermaßen paraphrasieren lassen:

(1) “*Waka* and things” bedeutet zum einen, dass in der *Waka*-Dichtung (wie in jedem Text) “Dinge” zur Sprache kommen, zum anderen, dass *waka* in einen materiellen, “dinghaften” Kontext eingebettet sind: aufgeklebt auf Stellschirmen, auf Buchdeckel aufgetragen oder in sonstiger räumlicher Präsenz konkreter Dinge, wenn sie beispielsweise in der Umgebung anderer Artefakte mündlich vorgetragen werden.

(2) “*Waka* as things” sind in diesem Sinne einerseits konstituierender Teil von Dingen wie Wandschirmen, Büchern, Briefen oder Kunstgegenständen, andererseits sind sie selbst “Dinge”, mit denen umgegangen wird; sie wer-

5 Wie Gary EBERSOLE (2018) kritisiert, nimmt Kamens Vorarbeiten der japanologischen Forschung nicht ausreichend zur Kenntnis.

den hergestellt, arrangiert, klassifiziert, wiederholt neu angeordnet in Briefen, Anthologien, Prosatexten (13); sie sind, so der Autor, reproduzierbare Einheiten, die bewegt und manipuliert werden.

Es sind diese Eigenschaften, die, wie Kamens im einleitenden Kapitel 1 (1–18) ausführt, in ihrer Gesamtheit die “Dinghaftigkeit” (*thingness*) der *waka* ausmachen (13–14). Diese Dinghaftigkeit ist, wie er betont, ein essentieller Aspekt ihrer Kommunikation und potenziert sich durch die ggf. anwesenden Artefakte, mit denen sie in Beziehung treten, ein Phänomen, das er “mutual thingness” nennt. Diese Eigenschaften treffen grundsätzlich zwar auf die meisten literarischen Werke mehr oder minder zu, Kamens kann jedoch zeigen, wie die *Waka*-Dichtung ihre aufgrund literarischer Rhetorik, Intertextualität und (durch die Kürze der Gedichtform notwendigen) Sprachökonomie ohnehin schon dichte Semantik durch die Bezugnahme auf konkrete Artefakte nochmals zu potenzieren vermag.

Ein zentrales Anliegen des Autors ist zu zeigen, wie Dinge in performativen und sozialen Kontexten die Entstehung von Gedichten mitbedingen, wie *waka* als Dinge oder Teil von Dingen wiederholt neu kontextualisiert, bewegt, zur Schau gestellt werden (12–13), Dinge zur Sprache bringen und neue hervorbringen. *Material culture* ist, wie er es formuliert, “a set of interrelated practices, artifacts, and interactions, in which these things called *waka* and things made with them, for them, about them, and of them – including, but not only, more poems – are quite literally, what matter.” (14)⁶

Diese Programmatik setzt er in vier Fallstudien um, in denen er mit einem Detailreichtum, der eine Rezension unmöglich gerecht werden kann, *waka* in verschiedenen performativen und materiellen Kontexten beschreibt:

(1) *Daijō-e waka* 大嘗会和歌, Gedichte, die zu den “Festen des großen [Reis-]kostens” (*Daijō-sai*, *Ōname-matsuri* 大嘗祭 oder *Daijō-e* 大嘗会)⁷ anlässlich der Thronbesteigung eines neuen Kaisers als Tributgeschenke verfasst wurden.

(2) *Suhama* 州浜 (“Sandstrand”, “Insel mit Strand”)⁸, dreidimensionale Miniaturen aus Metall, Juwelen, Muscheln etc., die eine Landschaft darstellen, “berühmte Orte” (*meisho*) oder mythische Orte wie den Berg Penglai 蓬

6 Kamens greift hier eine in der Literatur zu Dingtheorie und Material Studies (vgl. u.a. MILLER 1998) häufig gebrauchte rhetorische Figur auf, die assoziative Verknüpfung zwischen “to matter” (zählen, wichtig sein) und “matter” (Material, Substanz).

7 Zur Unterscheidung beider Begriffe s. ebenda: 23.

8 *Shū* 州 bedeutet wörtlich eine durch Sedimentation entstandene Insel oder ein Stück Land.

菜 (Jap. Hōraisan). Auch sie waren Teil der Dekoration (nicht nur) in *Daijō-sai*-Festen, auch auf sie nehmen die *waka* Bezug.

(3) Eine Bildrolle “Acht Ansichten von Ōmi” (*Ōmi hakkei* 近江八景) von Yamamoto Soken 山本素軒 (?–1706) mit Gedichten aus der Hand von acht Hofkalligraphen, ein Werk der Sammlung der Beinecke Rara Book and Manuscript Library der Yale-Universität. Es ist das einzige noch existierende Artefakt, das Kamens aufgreift.⁹

(4) Gedichte von Fujiwara Teika 藤原定家 (1162–1241), ursprünglich auf die Umschläge (*hyōshi* 表紙) mehrerer illustrierter Bildrollen aufgetragen, die anschließend, anlässlich des ersten Todestages seiner Mutter Bifukumon’in no Kaga 美福門院加賀 (?–1193) gestiftet wurden.

Auf die mit Einleitung und Schlussbetrachtung insgesamt sechs Kapitel des Hauptteils folgt ein kürzerer Appendix. Dieser enthält die folgenden, im Hauptteil besprochenen Texte mit englischer Übersetzung.

(1) Die Gedichtsequenz der “Yuki-Seite” von Fujiwara Shunzei 藤原俊成 (1114–1204) für das *Daijō-e* von 1166.

(2) *Daijō-e waka* in der Gedichtanthologie *Senzai wakashū* 千載和歌集

(3) Den Text “[Bestimmungen zum] Ablauf [bezüglich] der Gedichte für das *Daijō-e*” *Daijō-e no uta no shidai* 大嘗会の歌の次第

(4) Die *Ōmi hakkei*-Gedichte in der Beinecke-Bildrolle (230–32, übersetzt von Riley Soles)

(5) Gedichte von Sanjōnishi Sanetaka 三条西実隆 (1455–1537) zu den “Acht Ansichten von Xiao und Xiang” *Shōshō hakkei* 瀟湘八景 (233–35)

(6) Die Motivgedichte von Fujiwara Teika, ursprünglich aufgetragen auf acht Schriftrollen des Lotus-Sutra sowie dreier weiterer Sutren.

Das Buch beschließen ein Glossar japanischer und chinesischer Personen- und Ortsnamen sowie Schrifttitel (279–89), ein weiteres, mit Ryan Hintzman zusammen kompiliertes Glossar literarischer Termini (291–97), beides mit den jeweiligen japanischen Schreibungen, sowie ein Index. Es enthält, Frontispiz und Umschlag mitgerechnet, einundvierzig Abbildungen und Illustrationen, davon zwölf Farbbilder.

Kapitel 1 (“Introduction. Waka and Things, Waka as Things”) gibt eine Einführung in das Thema mit den oben teilweise skizzierten Überlegungen zu Dingtheorie und *waka* sowie einen Ausblick auf die vier Fallstudien. Kamens behandelt auch knapp die japanischen Äquivalente zu “Ding” – *mono* und *koto* und ihre verschiedenen Lesarten (9).

⁹ Die Bildrolle kann über den Yale University Library Catalogue eingesehen werden.

Es geht ihm darum, die Gedichte – sozusagen – am Ort ihres Entstehens zu beobachten und nicht, wie sonst üblich, in ihrer rekontextualisierten Form in den kaiserlichen Anthologien (15, 43). Da ihm aber (mit Ausnahme der in Kapitel 4 besprochenen Malerei) keine originalen Artefakte vorliegen, unternimmt er es im Folgenden, diese Orte aus anderen Kontexten, Berichten und Tagebüchern von Dichtern und Kalligraphen oder aus den Gedichtvorworten zu rekonstruieren.

Kapitel 2, “*Daijōe waka*”, trägt den Untertitel “The Uta as Tribute and Charm”, womit auf den pragmatisch-performativen Kontext der *waka*-Dichtung (Tributgabe, Segenswunsch etc.) und eine weitere, in der Dingtheorie viel diskutierte Eigenschaft von Dingen, ihre Wirkmacht, verwiesen wird. Kamens stützt sich hier vor allem auf Yagi Ichio 八木意知男, der mehrfach zur Dichtung der *Daijō-e* gearbeitet hat.

Vorangestellt ist dem Kapitel ein *waka* des Fujiwara Shunzei, das dieser für das *Daijō-e* anlässlich der Thronbesteigung des zweijährigen Kindkaisers Rokujō 六条 (1164–76, r. 1165–68) im Jahr 1166 verfasst hatte.

東路やひつぎの御つきたたじとて雪ふみ分くる勢多の長橋
Azumaji ya / hitsugi no mitsuki / tataji tote
yuki fumiwakuru / Seta no nagahashi

Kamens entscheidet sich für eine prosaische, analytische Übersetzungsweise, die den Doppeldeutigkeiten von Homonymen wie *mitsuki* (“Tag für Tag“ / “Tributgüter“) oder *yuki* (“gehen“ / “Schnee“) Rechnung trägt:

“The Eastern Sea Road! / Let there be no pause in the flow of goods, day after day, reign upon reign!” – so say those who make their way through the snow on the long bridge of Seta (19).

Nachfolgend legt der Autor den Fokus darauf, welche Dinge im Gedicht thematisiert werden und wie dies geschieht: die Ströme von Waren und Tributgütern in die Hauptstadt, welche im Vorfeld der Feierlichkeiten auch realiter stattfanden, im Gedicht aber darüber hinaus als Metaphern wirken. Es ergibt sich ein dichtes semantisches Bezugs- und Verweissystem aus intratextuellen Bezügen mittels literarischer Stilmittel, poetischer Zitate aus früheren Präzedenzgedichten (*honkadori* 本歌取り, wörtl. ein “Grundgedicht aufnehmen“, vgl. 60) etc., und dem Verweisen auf außersprachliche Dinge und (berühmte) Orte (*meisho*), die ihrerseits mit Assoziationen und Erinnerungen geladen sind. Die immer wieder ‘recyclten’ Metaphern und Tropen tragen, so Kamens, durch die Wirkkraft des Wortes zu der Funktion des

Daijō-e bei, zyklische Erneuerung und Kontinuität zu feiern und zugleich zu vollziehen (22–3).

Der Autor gibt einen Abriss der Entwicklung des *Daijō-sai* seit 674. So erfährt der Leser, dass seit 833 die “Volkslieder” *fuzoku uta* [sic] 風俗歌 hinzugetreten sind, die aufgeführt, d.h. rezitiert wurden, zunächst von Bewohnern der Provinzen, aus denen die Tribute kamen, später von höfischen Dichtern (23–6), und dass seit 1012 die Wandschirme als Teil der Festdekoration mit Abbildungen der repräsentativen östlichen (Yuki 悠紀) und westlichen (Suki 主基) Provinzen zu dem Verweisgeflecht beitrugen.¹⁰ *Yuki*-Gedichte wurden in sinojapanischer Mischschrift, *Suki*-Gedichte dagegen in *mana*, d.h. phonographisch gebrauchten Kanji, geschrieben (27), wodurch letztere auch graphisch einen Bezug zu den ebenfalls auf den Stellschirmen befindlichen glückverheißenden Texten in klassischem Chinesisch (*honmon* 本文) herstellen. Für diese Phänomene sind verschiedene Interpretationen möglich. Deutlich wird jedoch, dass die Schriften (28), wie auch die räumliche Anordnung der Stellschirme (33) als zusätzliche Verweisebenen hinzutreten.

Kamens deutet die Funktion der Tributgaben, zu denen auch die rezitierten und auf die Stellschirme geschriebenen Gedichte gehören, als physische Übertragung der “Segnungen und Gesten der lokalen Gottheiten und göttlichen Kräfte [...], um das lange Leben und den Wohlstand des Souveräns zu gewährleisten” (41).¹¹ Nicht nur die mit Herrscherlob verbundene Glückwunschdichtung, das gesamte Referenzsystem aus immateriellen und materiellen “Dingen” hat eine (sprach-)magische Funktion. Selbst die dichterische Praxis der wiederholten Verwendung des immergleichen poetischen Inventars trägt, so der Autor, in ihrer Repetitivität zur semantischen Aufladung des Referenzsystems bei. Die Erkenntnis, dass rhetorische Figuren und literarisches Vokalar einen auf eine Gesellschaft bezogen allen gemeinsamen Fundus darstellt, ist für sich genommen freilich nicht neu.¹²

Kamens reflektiert kritisch die Geschichte des Quellenmaterials, Primär- wie Sekundärliteratur. Daraus rekonstruiert er den ursprünglichen Kontext

10 Es ist nicht ganz klar, warum Kamens hier Großschreibung wählt, da es sich bei “*Yuki*” und “*Suki*” nicht um Ortsnamen handelt, sondern um die Bezeichnung einer Klasse potentieller Orte.

11 S. ebenda: “In theory, every Daijōe tribute good, including these performed and inscribed songs and poems, rendered as physical the transference and proffering of blessings and gestures of allegiance of local deities and divine forces all aligned to ensure the longevity and prosperity of the sovereign.”

12 Siehe u.a. EBERSOLE 1989: 216.

der *Daijō-e waka* und den Ablauf der vier Tage andauernden Riten (49), beginnend mit den Sammlungen von Gedichten und Berichten von Hofarchivisten wie Fujiwara no Kiyosuke 藤原清輔 (1104–77), selbst Dichter von *Daijō-e waka* (44–6), oder den Aufzeichnungen des Kalligraphen Fujiwara no Koreyuki 藤原伊行 (1123–75) (66), bis zu jüngeren Arbeiten japanischer Historiker. Das *Daijō-sai* war und ist ein weitgehend geheimes Ritual, über das keine offiziellen Aufzeichnungen veröffentlicht wurden: Der *Kokugaku*-Gelehrte Kada no Arimaro 荷田在満 (1706–51) wurde 1763 wegen der Veröffentlichung einer Studie zum Ritus im Jahr 1738 sogar zu hundert Tagen Hausarrest verurteilt. Stellschirme aus der Zeit vor dem 19. Jahrhundert sind nicht erhalten, ein Umstand, den Kamens ihrer Funktion in einem Moment zyklischer Erneuerung zuschreibt. Es sei denkbar, dass sie nach Beendigung der Feierlichkeiten als entbehrlich erachtet wurden (50).

Das zweite Kapitel (76–112) widmet sich dem eher wenig bekannten Phänomen des *suhama*, einer Art Tablettgestell mit einer als ‐Zieraufsatz‐¹³ aufgebrauchten dreidimensionalen Miniaturlandschaft. Auch *suhama* sind ‐Dinge‐, die Teil einer performativen Praxis sind. Im konkreten Fall war dies eine buddhistische Opfermesse (*kuyō* 供養), bei der anlässlich des vierzigsten Geburtstages von Murakami Tennō 村上天皇 (926–67, r. 946–67) vierzig mit Goldtinte geschriebene Sutren-Abschriften gestiftet wurden. Eine Episode in der Anthologie *Shūi waka shū* 拾遺和歌集 (‐Sammlung auserlesener *waka*‐, ca.1007) berichtet, dass Teil des am Ort des Geschehens aufgestellten *suhama* die Figur eines Kranichs war, in dessen Schnabel wiederum ein ‐Beleg‐ (*kanju*, *kanzū* bzw. *gokanju* 御卷数)¹⁴ über Titel und Anzahl der Sutren steckte. Am Boden dieser Miniatur fanden sich zwei glückverheißende Gedichte (76–77), die in derselben Weise wie oben beschrieben ein Bezugssystem visueller, graphischer (hier u.a. ‐Schilfgrasschrift‐ *ashide* 葦手) und akustischer (Sutrenrezitation) Zeichen und konkreter Artefakte herstellen.

Kamens führt weitere Beispiele von *suhama* an, die stets in Verbindung mit *waka* auftreten. Ein Verständnis in solchen situativen und materiellen Kontexten entstandener Gedichte, so viel dürfte dem Leser an dieser Stelle deutlich werden, setzt das Wissen um eben diesen Kontext voraus. So erschließt sich der Reiz des folgenden Gedichts nur dann, wenn man seinen

13 NAUMANN 1967: 119.

14 Die Lesung *gokanju* basiert auf ISHIDA 1997, 2018: Lemmata *gokanju*, *kanju*. Die Lesungen von Kamens, *mikanju* bzw. *mikanzu*, sind nicht verifizierbar.

ursprünglichen Ort und Anlass kennt: Es war einstmals die Inschrift auf einem *suhama*, angefertigt anlässlich eines Go-Turniers im Jahr 973:

心あてに白良の浜に拾ふ石のいはほとならむ世をしてこそまで
Kokorate ni / Shirara no hama ni / hirohu ishi no
*ihaho to naramu / yo wo shite koso mate*¹⁵

Hierzu Kamens' wiederum prosaische Übersetzung:

It is not hard to imagine that these stones gathered from Shirara's shores will in future time grow to the size of boulders. (80)

Da Exemplare von *suhama* nicht erhalten sind, muss ihre Existenz und ihr Aussehen aus wenigen Abbildungen (im vorliegenden Buch immerhin sieben), ansonsten aus Texten erschlossen werden (81). Die Landschaften, die sie darstellen, sind Miniaturen "berühmter Orte" (*meisho*), manchmal zugleich mythische Orte (83). Zuweilen war ein solcher *suhama* so präsenzgeladen, dass er gleichsam dieser "berühmte Ort" selbst war. Als japanischen Ausdruck, der für diese Präsenz und deren Wahrnehmung steht, extrahiert Kamens aus den Schriftquellen *fūryū* 風流 ("Eleganz"), den er als Schlüsselbegriff für das Verständnis von Aspekten materieller Kultur wie Connoisseurschaft, Fetischismus usw. (83) betrachtet. Eine weitere Deutung des *suhama* als Verkörperung einer göttlichen Präsenz rückt ihn in die Nähe anderer tragbarer Ritualobjekte wie *dashi* 山車 ("Berge auf Rädern"), wie sie der Volkskundler Orikuchi Shinobu untersucht hat (252, Anm. 13).

Suhama konnten zentrale Gegenstände in "Gedichtwettbewerben" (*uta-awase*) sein (85) oder auch Objekte von "Ding-Vergleichen" (*awasemono*), in denen zwei von konkurrierenden Gruppen in Auftrag gegebene kunstvolle *suhama* und zugehörige Gedichte präsentiert wurden, zuweilen mit Blumen oder gar lebenden Insekten dekoriert.

Wichtig ist Kamens vor allem, dass die *suhama* den Teilnehmern dieser Zusammenkünfte "Räume der Imagination" eröffneten (85), so der Untertitel des Kapitels ("Waka and Spaces of the Imagination"). Oft in einem besonderen Moment in den Raum getragen, stimulierten sie wie die Wandschirme imaginäre Reisen und das Entstehen neuer Gedichte (85).

Spezielle *suhama* (*kazusashi* 数差 "Zahlen-Zeiger")¹⁶ dienten bei Zusammenkünften mit Wettbewerbscharakter der Registrierung des Punkte-

15 *Murasaki Shikibu nikki*, SNKBZ 26 (hg. FUJIOKA u.a. 1994): 126–27.

16 Mehrere Schreibungen möglich; siehe KAMENS 2017: 284; NKD: *kazusashi*.

stands (103). Der Autor präsentiert zahlreiche, aus verschiedenen Quellen zusammengetragene Schilderungen verschiedener Anlässe und seziert mit Vergnügen die dichten Verweisgeflechte zwischen Wort und Schrift der Gedichte, der Miniaturen, der repräsentierten und realen Orte und ihrer Namen in einem Detailreichtum, dem gerecht zu werden wie erwähnt in diesem Rahmen nicht möglich ist. Wenn auch keine konkreten Artefakte erhalten sind, so finden sich Spuren der Erinnerung an *suhama* in edozeitlicher Malerei (112) und in dem mutmaßlichen “Nachfolgemodell”, dem *shimadai* 島台 (“Insel-Gestell”), wie es von späteren Epochen an als Dekorationsobjekt bei Hochzeiten und anderen Zeremonien verwendet wurde.

Das vierte Kapitel (113–58) wendet sich dem einzigen erhaltenen unter den besprochenen Artefakten zu, einer Bildrolle mit einer Darstellung des Motivs der “Acht Ansichten von Ōmi” (*Ōmi hakkei* 近江八景) im Besitz der Beinecke Rare Book and Manuscript Library der Yale-Universität, datiert auf die Jahre 1691–93. Zu jedem der acht Bilder ist jeweils ein repräsentatives, den betreffenden Ort thematisierendes *waka* hinzugefügt. Wie in den zuvor besprochenen Kunstwerken ist auch diese Bildrolle das Ergebnis einer Zusammenarbeit von Malern (hier: Yamamoto Soken), Kalligraphen und Dichtern. Die Kalligraphen waren, wie aus einem Kolophon am Ende der Schriftrolle hervorgeht, Angehörige hochrangiger Adelsfamilien in Kyoto, die wahrscheinlich mehrfach gemeinschaftlich in ähnlicher Konstellation und auch mehrfach zum selben Motiv gearbeitet haben (115). Kamens hebt erneut den klassizistischen Charakter hervor: Der explizite Rückgriff auf bekannte Motive schmälert nicht, sondern erhöht vielmehr ihren Wert.

Die “acht Ansichten” sind ein Set berühmter Orte um den Biwasee, als solches aber das Ergebnis des Transferprozesses eines chinesischen Motivs und realer Orte in China, der “Acht Ansichten [der Regionen / Flüsse] Xiao und Xiang, jap. *Shōshō hakkei*. Diesmal arbeitet Kamens mit den Begriffen “Schichten” (*layers, layering*) und (metaphorisch:) Palimpsest, um das dichte intra- und intertextuelle sowie intermediale semantische Bezugssystem mit seinen Verdoppelungen realer und imaginärer und zugleich im Unbestimmten verbleibenden Ortsbezüge zu beschreiben (114, 117–18). Mit dem Begriff *template* bezeichnet er die Strukturvorlage der “Acht Ansichten”, auf deren Basis die zahlreichen Repliken oder auch neue Interpretationen erfolgten (124). Der Autor verfolgt die Entwicklung des “Acht Ansichten”-Motivs zurück bis zu dem Kalligraphen Konoe Nobutada 近衛信尹 (1565–1614), der vermutlich als erster die Übertragung der chinesischen Orte auf die japanische Landkarte geleistet hat (119) und skizziert die Vorgeschichte des *templates* in China, wo sie unter anderem in der Malerei von

Song Di 宋迪 (1015–86) und, schriftlich ausformuliert, in den Memoiren des Autors Shen Gua 沈括 (auch: Shen Kuo, 1031–95) als eine Art Liste von acht Motiven (“Abendglocke vom nebelverhüllten Tempel” etc.) erscheint. Im dreizehnten und vierzehnten Jahrhundert kam das Motiv mit dem Zen-Buddhismus nach Japan, wo es zunächst zur Produktion von *Shōshō hakkei* -Malereien anregte (126–29). Der Autor rekonstruiert auf der Basis schriftlicher Quellen verschiedene Ausführungen von *Ōmi hakkei* wie die Bilderserie auf Schiebetüren im Tempel Enman’in 円満院, Teil des Miidera-Tempelkomplexes, selbst einer der “Acht Orte” (124). Abermals gelingt es ihm, Kontexte der Entstehung der Werke aus den Quellen zu erschließen. Schließlich skizziert er noch die Geschichte der Provinz Ōmi selbst, beginnend mit Kakinomoto no Hitomarus Gedichten im *Man’yōshū*, gelangt assoziativ über die Besprechung einzelner epitheta ornantia (*makurakotoba*) wie *sasanami ya* “ach, die kleinen Wellen” u.a. zu Gedichten im *Heike monogatari* und bespricht Assoziationen und Verwendung einzelner Ortsnamen wie Karasaki 唐崎, der berühmten Kiefer (die es in der chinesischen Vorlage nicht gab); von dort aus kehrt er zurück zum Miidera, der als einer der “Acht Orte” das Motiv der Tempelglocke (s.o.) zugewiesen bekommen hatte. *Meisho* haben, wie er resümiert, einen Stammbaum (152) kanonischer Dichtung und berühmter Gemälde. Das Kapitel schließt mit einem Appell an die Imaginationskraft des Lesers: Er oder sie möge sich vorstellen, vor einer lackierten Box mit einem Motiv der Acht Ansichten zu sitzen, um deutlich zu machen, dass zur Würdigung eines Artefakts auch dessen Umgebung, das Visuelle und das Haptische, eine Rolle spielen, und, so darf man ergänzen, dass es nicht gleichgültig ist, auf welchem Untergrund ein Bild oder Gedicht aufgebracht ist.

Nachdem eine bestimmte Gruppe von acht *waka* kanonisch geworden war, sind diese, so der Autor, gewissermaßen auch in Malereien ohne Gedichte anwesend, wie in jenen auf Schiebetüren im Kajūji-Tempel in Kyoto aus dem siebzehnten Jahrhundert.

Die Ausführungen zur Bedeutung des Beschreibstoffes werden in Kapitel 5 “A Lotus Sutra Offering. Waka on the Threshold, Waka as Seal” (159–201) wieder aufgenommen. Es befasst sich mit Gedichten von Fujiwara Teika aus dessen privater Anthologie *Shūi gusō* 拾遺愚草 (“Auserlesenes aus den Entwürfen meiner Wenigkeit”). Deren ursprünglicher Ort waren die Einbände von Schriftrollen mit Abschriften des Lotus-Sutras, die anlässlich des ersten Todestages von Teikas Mutter Bifukumon’in no Kaga, Ehefrau des Fujiwara Shunzei, in einer *kuyō*-Zeremonie gestiftet wurden. Es handelt sich auch hier um ein Set: acht Gedichte über acht Kapitel des Lotus-Sutra

und drei weitere Gedichte zu anderen Sutren. Wie in den Kapiteln zuvor nähert sich Kamens seinem Gegenstand nicht auf direktem Wege, sondern erörtert zunächst andere Trauergedichte und deren intertextuelle Bezüge. Trauergedichte, so der Autor, wie auch deren materielle Träger, sind Behälter, in denen die Trauer ihre endgültige Form findet, sie gleichsam “versiegeln” (161); und die Platzierung der Gedichte an der Außenseite ist von Bedeutung, um zu verstehen, wie die Gedichte mit Textstellen im Sutra interagieren.

Auch in diesem Fall ist der materielle und soziale Kontext, da die Artefakte selbst nicht erhalten sind, lediglich aus den Vorworten zu den Gedichten (*kotobagaki*) in oben genannter Anthologie zu entnehmen. Zuweilen geben solche *kotobagaki* auch flüchtige Einblicke in den Entstehungsprozess, so wie ein Gedichtsvorwort von Minamoto no Toshiyori 源俊頼 (1055–1129), der beschreibt, dass ihm die Gestaltung der vierten Schriftrolle anlässlich einer *kechien kuyō*-Zeremonie¹⁷ für seinen Vater zugewiesen wurde und der auch die Beschreibung einer Malerei liefert, die er selbst dem Gedicht für den Einband hinzugefügt habe. Dieser Beschreibung zufolge könnte das Bild Ähnlichkeit mit einer Darstellung in der erst später entstandenen prachtvollen Abschrift des Lotus-Sutra, des *Heike Nōkyō* 平家納経 (“Sutren gestiftet von der Familie Taira”, 1164) gehabt haben (168).

Wozu die Sutren nach ihrer Stiftung dienten, ob sie jemals wieder benutzt oder von Zeit zu Zeit zu Gedenktagen herausgenommen wurden, ist unklar (172).

Der Autor führt in diesem Kapitel einen weiteren Begriff ein, den der Geste (*gesture*), als er schließlich auf die intertextuellen Bezüge zwischen Teikas Trauergedichten und denen seines Vaters Shunzei zu sprechen kommt. Waren Teikas eigener Poetik zufolge unmittelbare poetische Zitate auf die ersten drei kaiserlichen Anthologien zu beschränken und daher neuere Werke als Quelle ausgeschlossen, so argumentiert Kamens anhand von Vergleichen mit einer Gedichtsequenz Shunzeis zum Lotus-Sutra, dass Teikas Trauergedichte nicht nur Bezüge zum Sutra und zu seiner Mutter enthalten, sondern darüber hinaus auch Generationen übergreifende Gesten. Damit meint er noch subtilere Anspielungen auf die Gedichte seines Vaters (179; 187). Vielleicht nicht ganz so überzeugend wie in den anderen Kapiteln erklärt Kamens, die Art und Weise dieser Gesten seien Teil ihrer Dinghaftigkeit. In diesem Fall besteht das Charakteristikum der Dinghaftigkeit in der Transformation, die Prätext (das ursprüngliche “Ding”) und Text durch den Akt

17 Zeremonie zur Stiftung einer karmischen Verbindung.

der Bezugnahme erfahren.¹⁸ Den Begriff *gesture* verwendet er an anderen Stellen als Überbegriff für sämtliche Weisen literarischer Anspielungen und Zitate (42), überwiegend jedoch im Sinne (mutmaßlich) intendierter “Gesten des Gedenkens” Teikas gegenüber seinen Eltern (200–01). Zu Recht weist der Autor zudem darauf hin, dass die Platzierung des Gedichts einem Siegel gleich an der Außenseite der Schriftrolle ebenfalls eine bedeutsame Geste darstellt (166).

Im sechsten Kapitel (“Postscript. Where Does the Poem Go”, 202–09) resümiert Kamens, dass die Frage der Materialität keine triviale ist, sondern engstens mit der Frage verbunden, wie und auf welchen materiellen Trägern die Gedichte auf uns gekommen sind (202). Nur durch ihre Migration in andere Kontexte wie die Gedichtanthologien, also auch von einem materiellen Träger auf den nächsten, können wir von ihnen wissen; und diese Migration hält in der Gegenwart an, wie Kamens am Beispiel der digitalen Ausgabe von *Shinpen kokka taikan* 新編国家大観 (“Neue Edition der Großen Übersicht japanischer [*waka*-]Dichtung”) beschreibt. Angesichts neuerer Entwicklungen in den Philologien, nicht mehr nur Texte, sondern die *Texte auf ihren materiellen Trägern*, also die Handschriften, zu untersuchen, lässt sich am Ende des Buches ein doppeltes Unbehagen des Autors herauslesen. Einerseits ein gewisses ungläubiges Staunen über neue Möglichkeiten wie die der beschleunigten Suche in digitalisierten Ausgaben, wohingegen man selbst einen großen Teil seiner Forschungstätigkeit damit verbracht hat, mühsam die gedruckten Ausgaben von Quellensammlungen zu durchforsten. Andererseits muten die Schlussworte des Buches, die noch einmal Erkenntnismöglichkeiten und Perspektiven der Dingtheorie zur Sprache bringen, fast ein wenig apologetisch an. Der von Kamens praktizierte immaterielle Zugang zu “Dingen” in der Literatur ist jedoch nichts anderes als das, was auch in anderen Philologien stattfindet, wie an dem oben genannten “Handbuch Literatur & Materielle Kultur” deutlich wird, und sollte eigentlich nicht der Rechtfertigung bedürfen. Möglicherweise ist der zweite im vorliegenden Werk behandelte Aspekt, *waka* als “Dinge” zu sehen, für die komparatistische Literaturwissenschaft der interessantere, obgleich die Erkenntnis, dass “Dinge” auch immateriell sein können, mitnichten neu ist.

18 Der Autor bezieht sich hier explizit auf Bill BROWN (1989: 936), wonach unter “Ding” nicht ein unveränderliches materielles Objekt verstanden werde, sondern nur das, was in seiner Veränderung sichtbar oder greifbar wird (“that which becomes visible or palpable only in (or as) its alteration”).

Mit seinem assoziativen Mäandern von einer Gedichtinterpretation zur nächsten ist *Waka and Things*, *Waka as Things* keine leichte Kost¹⁹, das Erinnern an die Dinghaftigkeit des Beschriebenen zuweilen etwas repetitiv. Wer dennoch die Mühen der Lektüre auf sich nimmt, wird nicht nur mit neuen Einsichten belohnt, sondern kann erstaunt zur Kenntnis nehmen, dass es möglich ist, das Studium von "Dingen", physischen Objekten und Artefakten anhand von Schriftquellen zu betreiben. Im Falle nicht erhaltener Objekte ist dies sogar der nahezu einzige Zugangsweg, zumindest solange nicht doch ein reales Artefakt entdeckt wird. Diese philologische Dingforschung betreibt Kamens mit einer Imaginationskraft, die den Leser zuweilen vergessen läßt, dass auch die in diesem Buch beschriebenen Artefakte bis auf eine Ausnahme nicht mehr existieren.

Einige Nachbemerken: Der Autor hat schon einmal zu ähnlichen Aspekten der *waka*-Dichtung gearbeitet und dabei gleichsam eine Dingtheorie *avant la lettre* zur Anwendung gebracht. In dem Band *Utamakura, Allusion, and Intertextuality in Traditional Japanese Poetry* (1997) figurieren vor allem fossile Hölzer (*umoregi* 埋木) als das – noch nicht so benannte – "Ding", das in der *waka*-Dichtung zu Metaphern des lange Vergangenen etc. inspirierte. Auch hier ging der Autor, ohne die entsprechende Terminologie bereits zur Verfügung zu haben – zum Zeitpunkt des Erscheinens hatte die Intertextualitätsforschung Konjunktur – bereits über das Studium reiner Text-Text-Bezüge hinaus und zeigte, wie "Dinge" nicht nur als Metaphern im Gedicht wirkten, sondern auch als reale Gegenstände präsent waren in der Wertschätzung archaischer oder ästhetischer Objekte bis hin zu Phänomenen des Fetischismus, als dessen japanisches Äquivalent Kamens hier *suki* 好 ("Geschmack", "Vorliebe") identifiziert. Dem interessierten Leser sei insbesondere die Geschichte zweier Connaisseurs (*sukimono*) empfohlen, die Kamens auf S. 160 referiert.

Zweitens: In "Waka as Things..." äußert sich Kamens nicht dazu, dass, wie etwa Christine Guth (2017) problematisiert, Bill Brown seine Theorie der "Dinghaftigkeit" (*thingness*) aus moderner westlicher Perspektive entwickelte. Dies muss kein Mangel sein, wenn man wie auch die Rezensentin grundsätzlich davon ausgeht, dass sie unter gewissen Voraussetzungen trotzdem auf außereuropäische Kulturen anwendbar ist. Es ist dennoch ratsam,

19 Offensichtlich gilt dies auch für Muttersprachler des Englischen. "In the age of text messages and tweets", wie Gary EBERSOLE (2018: 467) süffisant bemerkt, "Kamens' writing style [...] may well keep some readers from appreciating his over-arching argument at times".

sich zu vergegenwärtigen, dass Kulturen mit animistischem Weltbild den materiellen Dingen immer schon “agency” zugeschrieben haben, oder dass es Strömungen des Buddhismus gibt, die beispielsweise über die Buddha-Natur der Gräser und Bäume debattierten.²⁰ Eine wenigstens kurze Reflexion der Frage, ob Kulturen möglicherweise unterschiedliche Zugänge zu den “Dingen” haben, wäre wünschenswert gewesen. Gary Ebersole kritisierte in seiner 2018 erschienenen Rezension unter anderem ebendiese ungenügende Berücksichtigung buddhistischer Auffassungen von Materialität (ebenda 467–68).

Eine allerletzte Bemerkung: Zu den Eigenheiten der Dingtheorie gehört, dass sie sich selbst ständig problematisiert. Zu banal erscheint der Gegenstand, so scheint es, als dass man ohne apologetische Vorbemerkungen auskäme. “Do we really need anything like Thing Theory?” fragt Bill Brown (2001: 1). In einer Zeit, in der, zumindest in industrialisierten Gesellschaften, jeder Mensch im Durchschnitt zehntausend Dinge besitzen soll und entsorgte “Dinge in Bewegung”²¹ in Form von fünf großen Plastikmüllstrudeln in den Ozeanen zu einem der großen existentiellen Probleme der Menschheit angewachsen sind, die ihre ganz eigene *agency* auf uns haben werden, erscheint die Dringlichkeit, sich dieser “Dinge” bewusst zu werden, offensichtlich, jedenfalls sofern es dazu führt, dass es uns gelingt, dem eine neue *agency* entgegenzusetzen.

Literaturverzeichnis

- ÁROKAY, Judit (Hg.) (2001): *Intertextualität in der vormodernen Literatur Japans. Symposium vom 22. – 24. September 2000 in Hamburg*, Hamburg: Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens.
- (Hg.) (2002): *Intertextualität in der vormodernen Literatur Japans II: Symposium vom 5. – 7. Oktober 2001 in Hamburg*, Hamburg: Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens.
- ATZMON, Leslie; BORADKAR, Prasad (Hg.) (2017): *Encountering Things. Design and Theories of Things*, London u.a.: Bloomsbury.
- BRISSET, Claire-Akiko (2006): *Du pinceau à la typographie. Regards japonais sur l'écriture et le livre*, Paris: École Française d'Extrême-Orient.
- (2009). *A la croisée du texte et de l'image. Paysages cryptiques et poèmes cachés (ashide) dans le Japon classique et médiéval*, Paris: Collège de France, Institut des Hautes Études Japonaises.

20 GUTH 2017: 16–17.

21 BROWN 2001: 6.

- BROWN, Bill (2001): “Thing Theory”, *Critical Theory* 28, 1: 1–21, University of Chicago Press.
- EBERSOLE, Gary (1989): *Ritual Poetry and the Politics of Death in Early Japan*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- (2018). Rezension: “Waka and Things, Waka as Things”, *Japanese Language and Literature* 52, 2: 463–68.
- FUJIOKA Tadaharu (1994): *Shinpen Nihon koten bungaku zenshū. Izumi Shikibu nikki, Murasaki Shikibu nikki, Sarashina nikki, Sanuki no Suke nikki* 新編 日本古典文学全集 26 和泉式部日記 紫式部日記 更級日記 讃岐典侍日記 (Gesamtwerke der klassischen japanischen Literatur 26, Neue Ausgabe. Tagebuch der Izumi Shikibu, Tagebuch der Murasaki Shikibu, Tagebuch der Sarashina, Tagebuch der Sanuki no Suke), Shōgaku Kan 小学館.
- GERHART, Karen (2009): *The Material Culture of Death in Medieval Japan*, Honolulu: University of Hawai‘i Press.
- (2018). *Women, Rites, and Ritual Objects in Premodern Japan*, Leiden; Boston: Brill.
- GUTH, Christine M.E.: “Theorizing the Hari Kuyō. The Ritual Disposal of Needles in Early Modern Japan”, ATZMON / BORADKAR (2017): 65–80.
- HANLEY, Susan (1997): *Everyday Things in Premodern Japan. The Hidden Legacy of Material Culture*, Berkeley: University of California Press.
- HENNING, Fabian (2016): “Die Handlungsfähigkeit der Dinge”, *Jungle.World* 2016 / 30. <https://jungle.world/artikel/2016/30/die-handlungsfahigkeit-der-dinge> (10.01.2010).
- ISHIDA Mizumaro 石田光麿 (1997, 2018): *Reibun bukkyō daijiten* 例文仏教大辞典 (Budhistisches Wörterbuch mit Beispielen), Shōgaku Kan 小学館. Online-Ausgabe.
- KAMENS, Edward (1997): *Utamakura, Allusion, and Intertextuality in Traditional Japanese Poetry*, New Haven, CT: Yale University Press.
- MATSUI Hiroshi 松井広志 (2013): “Popyurā karuchā ni okeru mono, kigō, busshitsu, kioku” ポピュラーカルチャーにおけるモノ・記号・物質・記憶 (Materielle Dinge in der Populärkultur. Zeichen, Material, Gedächtnis), *Shakaigaku hyōron* 社会学評論 (Soziologische Abhandlungen) 63, 4.
- (2015): “Media no busshitsu-sei to baikaisei: Mokei-shi kara no kōsatsu (‘Tokushū’ media no busshitsu-sei)” メディアの物質性と媒介性 模型史からの考察 (<特集>メディアの物質性) (Materialität und Intermedialität von Medien. Analyse der Geschichte von Modellen (Sonderausgabe: Materialität der Medien), *Journal of Mass Communication Studies* 87: 77–95.
- MILLER, Daniel (1998): *Material Cultures: Why Some Things Matter*, London: UCL Press.
- NAUMANN, Wolfram (1967). *Shinkei in seiner Bedeutung für die japanische Kettendichtung*, Wiesbaden: Harrassowitz.
- NKD *Nihon Kokugo daijiten* 日本国語辞典 (Wörterbuch der japanischen Landessprache), Shōgakkan 小学館, 2000–2002. Online-Ausgabe.
- ŌTA Shigenori 太田茂徳 (2019): “Materiaritī to iu shiten no shosō” マテリアリティーという視点の諸相 Aspects of ‘materiality’. “This is not paper” [sic!], Ōsaka: 空間・社会・地理思想 Space, Society and Geographical Thought: 45–62. https://dlisv03.media.osaka-cu.ac.jp/il/meta_pub/G0000438repository_13423282-22-45 (16.01.2020).
- RAMBELLI, Fabio (2007): *Buddhist Materiality. A Cultural History of Objects in Japanese Buddhism*, Stanford, Calif.: Stanford University Press.
- RAITHELHUBER, Eberhard (2008): *Über Artefakte und Agency. Vortrag im Institutskolloquium des Instituts für Sozial- und Organisationspädagogik an der Stiftung Universität Hildesheim*.
- SAKOMURA, Tomoko (2016): *Poetry as Image. The Visual Culture of Waka in Sixteenth-Century Japan*, Leiden: Brill.

- SCHOLZ, Susanne; VEDDER, Ulrike (Hg.) (2018): *Handbuch Literatur & Materielle Kultur*, Berlin; Boston: Walter de Gruyter.
- SCHULZE, Mario (2017): *Wie die Dinge sprechen lernten. Eine Geschichte des Museumsobjektes 1968–2000*, Bielefeld: Transcript.
- WINFIELD, Pamela D.; HEINE, Steven (Hg.) (2017): *Zen And Material Culture*, New York, NY: Oxford University Press.

Christian Sorcerers on Trial. Records of the 1827 Osaka Incident. Translated and with an introduction by Fumiko MIYAZAKI, Kate Wildman NAKAI, and Mark TEEUWEN. New York: Columbia University Press, 2020. xlv, 364 pp. ISBN 978-0-231-19690-1.

W. J. Boot, Leiden

It is a weird and engrossing story that unfolds in *Christian Sorcerers on Trial*. A woman called Sano is arrested for swindling. Before long, the dynamic *yoriki* of the *Higashi bugyōsho* in Osaka, Ōshio Heihachirō (1793–1837), discovers that she is not just a medium and fortune teller, but a *Christian* medium and fortune teller. The investigations spread to Kyoto and come to involve a huge number of people. Nearly three years later, in the final month of Bunsei 12 (1829), the six main culprits are crucified, three of them in person and three, as pickled corpses.

In essence, the book is an annotated translation of the complete file of the whole procedure, from the first inquiries in Osaka (Part I: Testimonies) till the final deliberations of the *Hyōjōsho* and the final verdicts of the *Rōjū* in Edo (Part II: The Judicial Review Process). This translation is followed by three translations from contemporary literature: the anonymous *Ukiyo no arisama*, Matura Seizan's *Kasshi yawa*, and the anonymous *Ōshio Heihachirō denki: Kinko jitsuroku* (Part III: Rumors and retellings). These texts pertain to the same incident; the idea is that they show, what *outsiders* knew (could know) of the case.

The translation is based on two, largely parallel dossiers (p. xxxvii), one of which, *Jashūmon ikken kakitome* 邪宗門一件書留, is in the possession of Keiō University. The other one, *Jashūmon ginnisho* 吟味書, is available as a microfilm, at the Faculty of Law of the University of Tokyo. A third, inferior copy of the dossier is in the possession of Seishin Joshi Daigaku, also in Tokyo (for details, see p. 341, and Appendix 3: “Manuscript Versions of the Keihan Kirishitan Incident Dossier”).

The dossiers tell the story in the order in which it unfolded itself to the investigators in the course of their investigations. They begin with the aforementioned Sano, work their way up to her teacher Kinu, and from Kinu, up to the one who initiated her – a third woman, Toyoda Mitsugi. Mitsugi, in her turn, was initiated by a man called Mizuno Gunki, whom she met at the house of one Itoya Wasa in the tenth month of 1810. Her initiation took

place in the course of 1811, after Mitsugi had proven herself worthy of it through water austerities and sexual abstinence. To the world, the three women acted as *Yijing* diviners and Inari mediums, but they knew that they had been initiated into the forbidden Christian religion.

Gunki, who died in 1824, also had two male disciples. One was Fujii Umon, who was initiated in 1805, and the other was Takamiya Heizō, initiated in 1818. Both had worked as *Yijing* diviners, and both had an interest in medicine. The sixth person to be crucified in 1829 was a doctor, Fujita Kenkō. He had no relation with Gunki at all, but his name was mentioned to the investigators by Umon as someone who “possessed books of the Jesus creed” (details on p. 85).

The first question, which remains unanswered in the dossiers, is, where Gunki picked up his knowledge of Christianity. The second, related question is, why the officials were so sure that they really were confronted with Christian believers.

The accusation was based, first, on a scroll painting that Gunki showed to Mitsugi, Kinu, Umon, and Heizō. It is described by all four as representing “a woman who holds a child in her left hand, and a sword in her right.” The figure, they were told, represented *Tentei nyorai* 天帝如来. By way of initiation, Gunki’s disciples were made to cut their finger and drip blood on the painting. At the same time, they were also taught the *mantra* “*zensu maru paraizo*” (“Jesus, Maria, Paradise”).

Both the name *Tentei nyorai* and the *mantra* earlier appeared in a book entitled *Kirishitan-shūmon raichō jikki* 切支丹宗門来朝実記, the oldest manuscripts of which date from the 18th century (Hōreki, Meiwa and An’ei era’s); for a brief summary, see George Elison, *Deus destroyed*, pp. 214–16. Hence, the authors suppose that Gunki’s source of inspiration was *Raichō jikki* (p. xxii). Influence of *kakure kirishitan* in Kyushu can be discounted as Gunki visited Kyushu only in 1820–22.

The other thing Gunki may have picked up from *Raichō jikki* is the idea that Christians work magic. Apparently, Gunki himself was good at sorcery. His tricks included extinguishing candles from a distance and conjuring up dead people. The investigators never saw him do it, but had to rely on the stories told by Gunki’s disciples; see the testimony of Mitsugi (pp. 57–58) and of Heizō (p. 93). However, working magic was not a Christian prerogative. *Yijing* diviners, who foretold the future, and Inari mediums, who expelled spirits, did the same. And so did followers of the cult associated with Kangiten: “A Buddhist divinity whose antecedents lie in the Hindu deity Gaṇeśa. It combines both destructive and protective characteristics and is

associated with rites to ensure prosperity and guard against disaster” (see p. 83; p. 310, n. 1). In fact, Gunki claims he always told outsiders that the deity he was worshipping was Kangiten (p. 83).

The most damning part of the testimonies may have been, that Gunki explained Christian texts (see Umon’s and Heizō’s testimony; resp. p. 85, and pp. 91–92). Mentioned by title are Matteo Ricci’s *Tianzhu shiyi* 天主実義 (1603) and *Jiren shipian* 畸人十篇 (1608). Amongst Gunki’s papers was also found a partial copy of *Pixieji* 關邪集, which is a collection of late Ming anti-Christian writings compiled by the monk Ouyi Zhixu 藕益智旭 (1599–1655). This put Gunki well above the ranks of common sorcerers.

Attempts to find out about Gunki’s background and the remainder of his network led to nothing. One of the reasons was that the investigators could not question members of the *kuge* houses that had employed Gunki as a scribe, and had dismissed him because of financial malfeasance (pp. xxi–xxii, xxxi). After Gunki’s death, his papers had gone to a male acquaintance, Tsuchiya Shōni, who made a floor mat out of them. He only kept the diaries (p. 103). The investigators had a look at the diaries and letters, but apart from the copy of *Pixieji*, they saw “nothing of any significance” (p. 103).

The investigators never saw the painting on which Mitsugi, Kinu, Unmon, and Heizō had dripped blood. In the fourth month of 1819, it had been pawned to another of Gunki’s friends, the pawnbroker Nakamura Shintarō, and Shintarō’s son burned it when he became aware of the ongoing investigation into Gunki’s associates (pp. 114–17). In the end, the investigators had to conclude that “we extended our investigation to try to uncover the line of transmission to Gunki of Kirishitan practices and the origin of the drawing of the Lord of Heaven, but we found no answers.” (p. 127)

There was no proof that the sixth suspect, Fujita Kenzō, ever had been an acolyte of Gunki’s at all. However, when searched, it turned out he owned a number of forbidden, Christian books. He claimed that he needed those for his study of Western medicine. Because of his possession of these books, the investigators decided to ask their superiors, whether Kenzō should be included in the case (pp. 128–31). The *Hyōjōsho* eventually decided that Kenzō was a “Kirishitan devotee” and that he should be executed with the others, without pronouncing itself explicitly on the question, whether he could be regarded as a disciple of Gunki (p. 185).

As the translators say in the Acknowledgments, the attraction of the dossiers is the wealth of detail they contain about any number of aspects of early modern state and society. The first thing that draws attention is the judicial

system itself, which required confessions, signed testimonies, and review by higher ranks in the *bakufu* hierarchy (an outline of the procedure is given pp. xxviii–xxxv). In these dossiers, we really see it at work.

A second thing, which I found highly intriguing, is, why the *Osaka machibugyōsho* decided to frame its inquiry as an investigation into Christianity. Five of the six suspects occupied the acknowledged social *niches* of *Yijing* diviners, Inari mediums, or worshiper of Kangiten, and foretelling the future or conjuring up the spirits of the dead were not forbidden, either. (One form of sorcery was forbidden, though; this was *kitsune-tsukai* or “fox witchery”; see p. xxx.) The sixth, Kenzō, was a practicing physician. Nor were the prescribed ascetic practices typically Christian; water austerities, sexual abstinence, recitation of *mantra*, and the cultivation of an unwavering mind were part of many creeds. And a typical Christian rite like baptism was lacking (p. xxix). (Or was it at the root of the water austerities Gunki prescribed to his followers?)

In the first instance, the *Hyōjōsho* pointed out the same: “If it is a matter of using strange arts to startle people with extraordinary things, devotees of the Kirishitan sect are not the only ones to do so” (p. 146, 156). Another problem was posed by Sano’s trip to Nagasaki, which she said herself she had made with the express intent to see (and tread on) a *fumie*. The argument was that, “... were her account to be accepted at face value, it would upend the presumption that one who showed no qualms in stepping on a *fumie* could not be *Kirishitan* and undermine the established mechanism for testing those who might be hiding such inclinations” (p. 147). Consequently, the *Hyōjōsho* proposed that Sano and the others were not really Christians, and suggested that the *Rōjū* would remand the case to Osaka with instructions to do the investigation again. The *rōjū*, however, in the person of Mizuno Tadaakira (1762–1834), refused to comply. Instead, he instructed the *Hyōjōsho* to ignore Sano’s testimony, as it was uncorroborated, and strike it from the dossier. (pp. 147–49).

The problem that the *Hyōjōsho* had to settle next was the appropriate punishment. Here, the problem was that the two judicial manuals of the bakufu, *Kujikata o-sadamegaki* 公事方御定書 and *O-shioki reirui shū* 御仕置例類集, did not recognize Christianity as a special category and did not provide for specific punishments for Christians. The criminal practices in the religious field that were mentioned in the manuals either referred to various offshoots of the *Fujufuse-ha*, or to “deviant practices and strange acts” in general (p. 144). When, in 1790 and 1805 in Kyushu, suspected *kakure kirishitan* were investigated, the persecutors had eventually decided to settle for

the formula “adherence to a ‘deviant creed’ (*ishū* 異宗)” (p. xvi, p. 147), and dropped “Christianity” from the charges.

Once it had received its instructions, of course the *Hyōjōsho* managed to formulate a refined juridical argument and proposed crucifixion as the due punishment of the six principals. Its judgment was accepted by the *Rōjū* (pp. 149–52). Nevertheless, one wonders what caused the investigators, and later on the *rōjū*, to attach so much importance to proving that the accused really were *Kirishitan*. As the authors remark in this context, “how Ōshio’s personality and convictions may have shaped the investigation’s direction remains a pending question” (p. xvii).

If one sees how the investigators dealt with Kenzo’s library, one cannot but conclude that their knowledge of Christianity and of Dutch Studies was minimal. Even writings by Shizuki Tadao (1760–1806) and Maeno Ryōtaku (1723–1803) were labelled as “inviting suspicion” (p. 287–88: App. 2: Disposition of the Proscribed Books). Kenzō’s “own summation of what he had learned about Christianity” (*Nensairoku kō* 燃犀録稿) was burned with the rest. It is a pity, for it might have given some indication of what *he* had made of it.

There are many other points of interest that are raised by these dossiers. One of them is the concept of family. What one sees in the evidence is a bewildering array of marriages, divorces, adoptions, and successions; people changing their names, changing their residences, and changing their family affiliation. It goes against all standard assumptions about family.

Another thing is the importance the authorities attached to mutual social responsibility. Once the investigators had decided and the *rōjū* had concurred that the accused really were Christians, not only their family members were arrested and interrogated, but also the heads of the *goningumi* and the priests of the temples to which the accused were or had been affiliated, were investigated and punished for failing to notice that their flock or neighbours had been Christians. The temples clearly had been amiss, for the *terauke* system had been established for the express purpose of eliminating Christianity. They should have paid attention, but apparently did not. To what extent could they realistically have been expected to do so?

It is also interesting to see that there were certain *niches* of society where the investigations could not reach. Those were the *kuge* families in Kyoto. Gunki had been employed, first, by the Nijō House and then by the Kan’in no Miya 閑院宮, and Mitsugi, as a nominal *Yijing* diviner, had been licensed by the Tsuchimikado House (p. xxiii). Gunki even boasted to Heizō, “how

his unwavering mind had allowed him to cope with being incarcerated at the Kan'in princely mansion" (p. 91). The Nijō and the Kan'in certainly knew more about Gunki, and the Tsuchimikado had clearly been less than careful in their supervision, but they could not be questioned.

In short, apart from information about the practices that were the investigation's main target, the testimonies as a whole, of the principal as well as the secondary figures, offer a remarkable set of vignettes of late Edo urban life, related by people from a social tier whose individual voices are only rarely represented in the historical record. The text is a rich source, that has relevance to many fields of religious, social, and political history.

Finally, two notes of criticism. First, in the end a translation is just another form of commentary. There is little reason to doubt the accuracy of the present translation; it makes a reliable impression, and the quality of the scholars who have made the translation is beyond suspicion. Nevertheless, I would propose that, as a matter of principle, it is incumbent on all translators to see to it that the original of the text they have translated is (made) available. In the present case, this is only marginally so. Unless one lives in Tokyo, the only copy one can access is a facsimile copy of the *Jashūmon ikken kakitome*, which has been put online by the Shiryō Hensanjo; it counts 422 frames, and cannot be downloaded.¹

The second thing that irked me was that all technical terms, from *rōjū* 老中 and *machi-bugyō* 町奉行 to *shōya* 庄屋 and *yōjutsu* 妖術, have been translated. For readers who do not know Japanese, this may be convenient, but for those who do, it is annoying. I may guess that a "senior councilor" is a *rōjū*, and that the "Deliberative Council" is the *Hyōjōsho* 評定所, but why not use these terms from the beginning? As it is, the Japanese terms and appellations are banished to a Glossary, together with the characters. I would propose that, when one writes a text for the general public, one uses translations, but adds the Japanese term or word the first time it occurs in the text and also puts it into the Index. If the text is intended for specialists, one should use the Japanese term throughout, and add the characters and a translation at first occurrence and in the Index. In this way, it becomes possible to pursue the term, word, name, or title in the Japanese reference works.

Of course, one can quarrel about the question whether the present book is addressed to a lay public, or intended for specialists, but in either case, the present Glossary is insufficient.

¹ <https://clioimg.hi.u-tokyo.ac.jp/viewer/list/idata/200/2019/10/1/?m=limit>.

Rita NÉMETH: *Kyūdō im Wandel. Das japanische Bogenschießen von 1900 bis heute*, Baden-Baden: Ergon Verlag 2019 (Beiträge zur kulturwissenschaftlichen Süd- und Ostasienforschung. Herausgegeben von Eva DE CLERCQ, Bart DESSEIN, Franziska EHMCKE, Ann HEIRMAN und Andreas NIEHAUS). 284 S. ISBN 978–3–95650–596–6.

Heiko Bittmann, Kanazawa

Rita Németh behandelt Kyūdō 弓道, den “Weg des Bogen[schießens]”, eine der ‘traditionellen’ japanischen Kampfkünste, die sich heute weltweit großer Beliebtheit erfreuen. Mit ihrer Verbreitung über Japans Grenzen hinaus, vornehmlich seit den 1950er Jahren, setzt auch auf internationaler Ebene langsam ihre Erforschung ein. Wie die Autorin zu Recht feststellt, überrascht in diesem Zusammenhang, dass “[d]ie Zahl der Veröffentlichungen der deutschsprachigen Japanologie über Budō [...] im Vergleich zur immensen Zahl westlicher Publikationen der Sport- und Sozialwissenschaften und der populärwissenschaftlichen Literatur bescheiden aus[fällt]” (S. 72). Darum ist es umso erfreulicher, dass zu den beiden auf Dissertationen beruhenden Monografien zum Karatedō und Jūdō aus der deutschsprachigen Japanologie¹ nach rund zwei Jahrzehnten eine weitere zum Kyūdō hinzugekommen ist. Zieht man in Betracht, dass, von der Anzahl der Übenden her, “Deutschland nach Japan das zweitgrößte Kyūdō-Land ist” (S. 225), verdeutlicht dies, wie wichtig die Aufgabe der Japanologie ist, auch für die Kampfkünste wissenschaftlich interessierten Lesern und ihren Übenden fundierte Darstellungen und Analysen an die Hand zu geben. Vor allem vor dem Hintergrund, dass viele Veröffentlichungen anderer Wissenschaftsdisziplinen nicht auf japanischsprachige Literatur zurückgreifen.

Németh möchte mit ihrem Buch – einer überarbeiteten Fassung ihrer Dissertation *Wertewandel und Wandel der Selbstdarstellung im japanischen Kyūdō von der Taishō-Zeit bis zur Gegenwart* an der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Bonn aus dem Jahre 2018 – auf der Grundlage von “überwiegend japanischen Primär- und Sekundärquellen neue Informationen für deutschsprachige Leser anbieten” (S. 50). Sie stellt die Entwick-

1 Heiko BITTMANN: *Karatedō – Der Weg der Leeren Hand. Meister der vier großen Schulrichtungen und ihre Lehre. Biographien – Lehrschriften – Rezeption*, Ludwigsburg: Verlag Heiko Bittmann 1999. Andreas NIEHAUS: *Leben und Werk Kanō Jigorōs (1860–1938)*, Würzburg: Ergon Verlag 2003. Aufsätze nennt Németh auf S. 69–73.

lungsgeschichte des modernen Kyūdō dar und untersucht den ‘Wertewandel’ in dieser Kampfkunst “von der Entstehung der institutionalisierten Form des Bogenschießens in der Taishō-Zeit bis etwa [...] 2010” (S. 221). Dabei werden auch *invented traditions* (Eric Hobsbawm) aufgezeigt und der nicht unerhebliche Einfluss Eugen Herrigels kritisch beleuchtet.

Némeths Buch ist in zehn Teile gegliedert. In Kapitel 1, “Was ist Kyūdō? Wahrnehmung und Gestaltung” (S. 23-47), wird der Leser in das Bogenschießen sowie den größten Dachverband, den “Gesamt-Japanischen Bund des Weges des Bogen[schießens]” 全日本弓道連盟 (Zen Nihon Kyūdō Renmei) eingeführt. Bereits auf der ersten Seite befasst die Autorin sich mit *Zen in der Kunst des Bogenschießens* (1948), denn Herrigel “verhalf dem japanischen Bogenschießen zu internationalem Ansehen”, nicht nur im Westen, sondern auch in Japan (S. 23). Doch weist die Autorin zugleich darauf hin, dass inzwischen die enge Verbindung von Kyūdō und Zen widerlegt sei, und wirft anschließend die Frage auf (S. 24): Wenn Spiritualität im japanischen Bogenschießen keine bedeutende Rolle spiele, wie seien dann die Übernahme von Herrigels Idee des Zen-Kyūdō oder das Rezitieren der altüberlieferten Texte “Bedeutung der Zeremonie des Bogenschießens aus den Aufzeichnungen über die Riten” 礼記射義 (*Raiki shagi*²) und “Unterweisungen zu den Schießgrundlagen” 射法訓 (*Shahō kun*³) zu erklären? Diese Fragestellung wird in mehreren Unterkapiteln erörtert.

Kapitel 2 beschreibt die “Vorgehensweise” (S. 49–67) der Studie, um den Wandel der Gestaltung und Wahrnehmung des Kyūdō aufzuzeigen. Die Untersuchung erfolgt vornehmlich intrakulturell in Bezug auf Kyūdō in seinem Ursprungsland. Aber auch interkulturelle Wechselwirkungen finden Berücksichtigung. Als wichtigste Quelle werden etwa neunhundert Ausgaben der Verbandsmagazine der “Großjapanischen Gesellschaft für Bogenschießen” (Dai Nippon Kyūdō Kai 大日本弓道会, 1909–1943) und des 1949 ins Leben gerufenen Dachverbandes Zen Nihon Kyūdō Renmei der Jahre 1920–2010 auf Äußerungen zu Werten, Normen und Zielsetzungen hin untersucht und mit weiteren Quellen verglichen. Die Autorin stellt fest, dass die Ent-

2 Bei diesem Text handelt es sich um Verhaltensregeln des Dachverbandes Zen Nihon Kyūdō Renmei, die auf zwei Zitate aus dem 46. Kapitel “Bedeutung der Zeremonie des Bogenschießens” (*She-i*) der konfuzianischen “Aufzeichnungen über die Riten” (*Li-chi*) zurückgehen, das sich wiederum mit dem Bogenschießen des chinesischen Adels befasst.

3 Eine weitere wichtige Sammlung von Grundregeln zum Bogenschießen des Zen Nihon Kyūdō Renmei, die dem Edo-zeitlichen Bogenschützen Yoshimi Junsei 吉見順正 zugeschrieben wird, was aber nicht eindeutig geklärt ist (siehe dazu die Ausführungen von NÉMETH auf S. 37–39).

wicklung des institutionalisierten Kyūdō “mit historischen Ereignissen zusammenhängt” (S. 50).

Kapitel 3, “Stand der Forschung zum Budō” (S. 69–76), stellt die wichtigen deutschsprachigen wissenschaftlichen Arbeiten, zum Beispiel aus der Japanologie oder der Sportwissenschaft, vor, gefolgt von einer kurzen Übersicht der japanischen Werke. Das nächste Kapitel gibt Auskunft über den “Stand der Forschung zum Kyūdō” (S. 77–90), aufgeteilt in eine Darstellung der westlichen und der japanischen Fachliteratur.

Kapitel 5, “Historische Bogenschießformen und das Kyūdō” (S. 91–102), behandelt die Entwicklung und Bedeutung des Kyūdō-Begriffs, andererseits Formen des japanischen Bogenschießens, wie das zeremonielle Bogenschießen 礼射 (*reisha*), das Bogenschießen zu Pferd 騎射 (*kisha*), zu Fuß 歩射 (*hosha*) und das sogenannte ‘Tempel-Schießen’ 通し矢 *tōshiya* oder 堂射 *dōsha* sowie deren einflussreichste Schulen 流派 (*ryūha*).

Kapitel 6 schildert die historische Entwicklung des “Kyūdō von der Taishō-Zeit bis Ende des Zweiten Weltkrieges” (S. 103–32), wobei zunächst das Thema “Niedergang und Aufstieg des *kyūjutsu* [弓術] in der Meiji-Zeit” Gegenstand der Betrachtung ist. Weiterhin wird auf die Rolle der zur Verbreitung und Standardisierung der Kampfkünste 1895 ins Leben gerufenen “Großjapanischen Gesellschaft für Kampfkunsttugend” 大日本武徳会 (Dai Nippon Butoku Kai) bei der Gestaltung des Kyūdō eingegangen. Es werden Bogenschieß-Organisationen vorgestellt und Gründung, Ziele sowie Aufgaben des Vorkriegsverbandes Dai Nippon Kyūdō Kai dargelegt. Das folgende Unterkapitel, “Die Gestaltung des Kyūdō”, beschreibt Graduierungen und Titel, Hintergründe der Umbenennung von *kyūjutsu* in *kyūdō*, die Standardisierung des Kyūdō und dessen Aufnahme in den schulischen Lehrplan. Außerdem werden die Rezeption im Ausland vor dem Pazifikkrieg und das Budō-Verbot nach der Kapitulation behandelt.

Kapitel 7 zeigt die Entwicklung von “Kyūdō seit Ende des Zweiten Weltkrieges” (S. 133–55) bis 2013 auf und beschäftigt sich ausführlich mit dem Dachverband Zen Nihon Kyūdō Renmei (Gründung, Ziele, Aufgaben, Aufbau und Lehrwerke). Das Unterkapitel “Gestaltung des Kyūdō” betrachtet die Entwicklung im Schulunterricht, die “Demokratisierung” des Kyūdō, die Etablierung von Meisterschaften, die gescheiterte Beteiligung an den Olympischen Spielen und der internationalen Bogenschießliga sowie die internationale Verbreitung.

Kapitel 8 gibt zunächst eine ausführliche “Vorstellung der Kyūdō-Magazine” (S. 157–67). Anschließend werden Auswahlkriterien der zur Untersuchung des Wandels der Kyūdō-Wahrnehmung herangezogenen Artikel defi-

niert. Laut Autorin deutet die Erfassung der Magazininhalte “auf eine vielfältige Sichtweise des Kyūdō, die im klaren Gegensatz zu Darstellungen steht, in denen Kyūdō nur aus einem – etwa aus einem spirituellen Aspekt heraus – beschrieben wird” (S. 166).

Das neunte und umfangreichste Kapitel (S. 169–220), stellt zunächst den Wertewandel von den 1920er Jahren bis in die 2000er Jahre dar. Wird Kyūdō in den zwanziger Jahren noch primär als ein “elegantes Mittel zur Lebenspflege” gesehen (S. 169), entwickelt es sich seitdem und in den dreißiger Jahren zum “einheimischen Sport und dient der Moralerziehung” (S. 174). Während der Expansionspolitik wird es verstärkt zur “körperlichen und geistigen Ertüchtigung” instrumentalisiert (S. 176). Nach dem Ende des Pazifikkriegs kommt es in den fünfziger Jahren zur Umwandlung des Kyūdō in einen “friedlichen Weg der Persönlichkeitsentwicklung” (S. 182), der im “Rahmen des philosophischen Glaubens des Ostens” Ende der fünfziger Jahre und im folgenden Jahrzehnt der “Vervollkommnung des Menschen” dienen soll. Gefordert wird eine “Rückbesinnung auf altüberlieferte Werte”, und eine “Rezeption zen-buddhistischer Gedanken findet statt” (S. 185–86), was vor allem auf Herrigels Einfluss zurückzuführen ist, dessen Buch 1956 in japanischer Übersetzung erscheint. Im Jahr 1965 vom Präsidenten des Dachverbandes zum Nationalsport erklärt, hat Kyūdō in den sechziger und siebziger Jahren “die Bewahrung der Gesundheit sowie eine friedliche und glückliche Lebensführung als Ziel”, aber auch “die spirituelle und exotifizierende Wahrnehmung wird relativiert” (S. 189). Die achtziger Jahre stehen im Zeichen “der Kritik an überholten Idealen” (z.B. “richtiges Schießen garantiert das Treffen” 正射必中 *seisha hitchū* oder “das Wahre, Gute und Schöne” 真・善・美 *shin, zen, bi*), da diese “abstrakt und damit praxisfern sind” (S. 189 u. 192). In den neunziger Jahren wird Kyūdō als “Weg” (*dō*) der Persönlichkeitsbildung und / oder als “Sport” gesehen, wobei unabhängig davon die Selbstverwirklichung wichtig sei (S. 192, 196–97). Dies gilt im Prinzip auch nach der Jahrtausendwende. Kyūdō kann sein: lebenslanger “Sport”, Mittel zur Gesundheit und “Weg” bzw. Budō (S. 198, 201). Außerdem befasst dieses Kapitel sich mit den “Zielgruppen der Verbreitung des Kyūdō”, dem “Wandel der Lehre” und “Kyūdō im Ausland”.

Zu Beginn des letzten Kapitels, “Zusammenfassung und Ausblick” (S. 221–25) stellt die Autorin fest, dass “Kyūdō in der westlichen Forschungsliteratur oft idealisiert wird, als eine traditionelle, unveränderbare, meditative oder sogar religiöse Disziplin jenseits des Sports. Einseitige und verzerrte Darstellungen übernehmen den Inhalt populärer Werke, wie beispielsweise Herrigels *Zen in der Kunst des Bogenschießens* unreflektiert und lassen den

Wandel des Kyūdō in Japan außer Acht". Jedoch liegt in Japan eine umfangreiche Literatur zum Kyūdō vor, wie die hier untersuchten Verbandsmagazine, durch die es möglich ist, wertvolle Informationen zum Verständnis des modernen Kyūdō zu gewinnen und Wandlungsprozesse aufzuzeigen (S. 221).

Im Anschluss fasst die Autorin ihre Ergebnisse zusammen: zur Bedeutung des Kyūdō-Begriffs, zur historischen Entwicklung von *kyūjutsu* zum standardisierten Kyūdō, zur internationalen Verbreitung sowie zu Veränderungen bei den Zielgruppen der Kyūdō-Verbreitung (S. 221–24). Bezugnehmend auf den Wertewandel im Kyūdō der letzten einhundert Jahre heißt es abschließend, dass dieser "mit der Veränderung von gesellschaftlichen Werten verbunden war", dass es auch zur "Übernahme fremder Ideen" kam und zu erwarten sei, dass "die tradierten Werte unter folgenden Mitgliedergenerationen weitere Wandel erleben" (S. 224, 225). Némeths "Ausblick" enthält Vorschläge zu weiteren Untersuchungen.

Im Anhang (S. 227–50) sind die Rubriken der untersuchten Magazinartikel in drei Zeitabschnitte unterteilt (1920–38, 1953–84, 1985–2010) aufgelistet. Weiterhin sind ein Verzeichnis der Präsidenten des Dachverbandes Zen Nihon Kyūdō Renmei bis 2015, ein Glossar der Personennamen und eine Liste der Schriftzeichen enthalten. Das Literaturverzeichnis (S. 251–84) schließt das Buch ab.

Németh hat auch für fachkundige Leser verständlich geschrieben. Zu den Stärken gehört, dass ihre Forschungsergebnisse zum Wertewandel im Kyūdō auf bislang von der westlichen Forschung nicht beachteten, für das Thema jedoch unverzichtbaren Primärquellen basieren und dass auch Erkenntnisse aus Gesprächen mit japanischen Wissenschaftlern und hochrangigen Vertretern des Dachverbandes eingeflossen sind. Die Auswertung der Kyūdō-Magazine und die Einteilung der Artikel in Rubriken über einen Zeitraum von 1920 bis 2010 (mit einer Unterbrechung von 1939–52), der über zeitlich kürzer angelegte japanische Studien hinausgeht, ist nicht nur "eine Orientierungshilfe" (S. 165) bez. der Magazinhalte. Folgestudien – z.B. vergleichende Untersuchungen mit anderen Kampfkünsten – könnten diese Rubriken als eine Grundlage aufgreifen.

Im Falle einer zweiten Auflage gibt es einige Möglichkeiten der Verbesserung: Am Anfang finden sich nur Angaben zur Umschrift des Japanischen, nicht zum Chinesischen. Auch wäre zu wünschen, das Abkürzungsverzeichnis vor das Abbildungs- und das Tabellenverzeichnis zu ziehen, da in diesen bereits Abkürzungen enthalten sind, die der Leser nicht kennt. Beide Verzeichnisse würden auch am Ende des Buches ihren Zweck erfüllen. Das

Zeichenglossar ist umfangreich, aber nicht alle im Text vorkommenden japanischen und chinesischen Termini sind darin aufgenommen. Es fehlt ein Stichwortverzeichnis.

Inhaltlich findet der Rezensent den Titel der Dissertation treffender als den des Buches. In Kapitel 3 vermisst er ein Unterkapitel mit den wichtigen Werken westlicher Forschung. Auch sind kleinere Fehler bzw. Unstimmigkeiten zu finden: So lautet in Kapitel 4 bei der Vorstellung themenrelevanter Sekundärliteratur die Anzahl der Bände der “Historischen Quellen des japanischen Kyūdō” 日本弓道史料 (*Nihon kyūdō shiryō*) auf S. 85 “neun”, zwei Seiten später dann richtig: “zehn Bände”. In Kapitel 5 schreibt die Autorin: “Die erste Erwähnung des *kyūdō* soll in der 1654 veröffentlichten *Yamato ryū densho* (Überlieferungen der Yamato-Schule) von Morikawa Kōzan (1631–1701) erfolgt sein” (S. 91). Die “Lehrunterweisungen zum Weg des Bogens der Yamato-Schule“ 大和流弓道教訓之卷 (*Yamatoryū kyūdō kyōkun no maki*) wurden aber bereits im ersten Jahr der Āra Shōō verfasst, also 1652.⁴ In Kapitel 7 heißt es auf S. 134: “Der *Zen Nihon Kyūdō Renmei* ist [...] seit 1953 [Mitglied] in der *Nihon Budō Kyōgikai*“. Doch diese “Beratungsgesellschaft der japanischen Wege der Kampfkünste” wurde als Dachorganisation der großen Kampfkunstbünde erst 1977 gegründet.⁵ Bei einer zweiten Auflage sollten die angesprochenen Punkte berücksichtigt werden, einhergehend mit einem nochmaligen Lektorat aufgrund einer Reihe von Orthographie- und Umschriftfehlern.

Abschließend bleibt festzuhalten: Lesern, die am Kyūdō über die rein technische Seite hinaus interessiert sind oder mehr über die Hintergründe und Einflüsse erfahren möchten, bietet Rita Némeths Buch nicht nur eine Fülle neuer Erkenntnisse zur Entwicklungsgeschichte des Kyūdō, wie z.B. zum Prozess seiner Institutionalisierung, zu seinem Verhältnis zum Sportbogenschießen oder zu Struktur und Inhalten der Vor- und Nachkriegsverbände, sondern erstmals auch einen fundierten Einblick in das Eigenverständnis des Kyūdō sowie in seine Werte und deren Wandel im Laufe der letzten einhundert Jahre in Japan.

4 ISHIOKA Hisao 石岡久夫; IRIE Kōhei 入江康平: *Nihon budō taikai. Daiyon kan. Kyūjutsu* 日本武道大系 第四卷 弓術 (Grundriss der japanischen Wege der Kampfkünste, Bd. 4: Kunst des Bogen[schießens]), Kyōto: Dōhō Sha Shuppan 同朋舎出版 1982: 312.

5 FUTAKI Ken'ichi 二木謙一; IRIE Kōhei und KATŌ Hiroshi 加藤寛 (Hrsg.): *Nihon shi shō hyakka – Budō* 日本史小百科 武道 (Kleine Enzyklopädie der japanischen Geschichte – Wege der Kampfkünste), Tōkyō Dō Shuppan 東京堂出版 1994: 213.

Studying Japan. Handbook of Research Designs, Fieldwork and Methods. Nora KOTTMANN, Cornelia REIHER (eds.), Baden-Baden: Nomos 2020. 501 S. € 58. E-book zum gleichen Preis. ISBN 987-3-8487-5085-6 (Druckausgabe), 978-3-8452-9287-8 (ePDF).

Wiener Selektion japanologischer Methoden. Jahrgang 2020. Herausgegeben von Christina GMEINBAUER, Sebastian POLAK-ROTTMANN und Florian PURKARTHOFER, Wien: Abteilung für Japanologie, Institut für Ostasienwissenschaften Universität Wien 2020 (Beiträge zur Japanologie, Band 48). 279 S. € 30 (Studierende € 15). ISBN 978-3-900362-31-7.

Sepp Linhart, Wien

Als sich die damals sehr wenigen deutschen, Schweizer und österreichischen Studierenden des Faches Japanologie, noch stark unter dem Einfluss der 1968er Student*innenunruhen, zu Beginn der siebziger Jahre des vorigen Jahrhunderts, also vor etwa fünfzig Jahren, gemeinsam mit dem akademischen Mittelbau, aber mehr oder weniger ohne Professoren (*innen gab es mit Ausnahme von Nelly Naumann noch keine), irgendwie zu organisieren versuchten, da stand eine Diskussion über das Wesen des Faches, aus dem sie ihre Identität ableiteten, im Mittelpunkt. Das wesentliche Argument gegen die Japanologie lautete: "Japanologie ist keine Wissenschaft, denn sie verfügt über keine für sie spezifische Methode." Mir war nie klar, warum andere philologische Fächer wie Anglistik oder Germanistik über fachspezifische Methoden verfügen sollten, die philologisch ausgerichtete Japanologie aber genauso wenig wie die japanologische Geschichtsforschung, die damals die wichtigsten Zweige der deutschsprachigen Japanologie darstellten. Bis heute glaube ich nicht, dass es den seinerzeit gegen die herkömmliche Japanologie rebellierenden jungen Japanwissenschaftler*innen, von welchen etliche später sehr wohl Professor*innen der Japanologie wurden, tatsächlich um die Konstruktion einer Japan-spezifischen Methode ging, sondern um etwas anderes: eine Erweiterung des Faches auf die Sozialwissenschaften, ähnlich wie es in den anderen Philologien mit deren plötzlich erwachtem Interesse an den Cultural Studies in den 1980er Jahren passierte. In der deutschsprachigen Japanforschung führte diese Bewegung schließlich 1988 zur Gründung der Vereinigung für sozialwissenschaftliche Japanforschung,

die bis heute sehr aktiv ist. Eine Zeit lang schien danach die Begeisterung für eine Methodendiskussion erlahmt zu sein.

Und jetzt auf einmal: Wow!!! Zwei Methodenbücher innerhalb von zwei Monaten aus der deutschsprachigen Japanologie¹ geboren. Ein 500-Seiten-Buch mit 74 Mitarbeiter*innen aus mehreren Kontinenten und ein nur halb so dickes Buch mit lediglich 14 Mitarbeiter*innen aus nur einer Stadt, das erstere zur Gänze in englischer Sprache abgefasst, der Sprache, die auch am DIJ spätestens seit 2009 eindeutig präferiert wird, und nicht Deutsch oder Japanisch, wie man in naiver Weise annehmen könnte, das letztere auf Deutsch ohne einen einzigen englischen Beitrag. Die Herausgeberinnen von *Studying Japan* sind eine Senior Research Fellow (dazu fällt mir keine deutsche Entsprechung ein und dem DIJ auf dessen Homepage anscheinend auch nicht) am DIJ und eine Professorin für Japanologie (Gesellschaft) an der FU Berlin, die sich unter *Notes on contributors* auf Englisch als Professor of Japanese Studies vorstellt. Bei dem Wiener Buch sind die Herausgeber*innen drei Doktorand*innen der Japanologie an der Universität Wien. Die beiden Herausgeberinnen bezeichnen *Studying Japan* als ein *handbook* (Titel, S. 19 etc.), womit die deutsche Japanwissenschaft 2020 im vierzig-Jahre- Abstand abermals ein großes Handbuch geschaffen hat nach den Japan- Handbüchern herausgegeben von Martin Ramming (1941) und Horst Hammitzsch (1981), in welchen allerdings Methoden noch keine große Rolle spielten.² Demgegenüber sprechen die Wiener Herausgeber*innen von einem Reiseführer (S. 7) durch die um 2020 an der Japanologie der Universität Wien praktizierten Methoden, haben also ein wesentlich begrenzteres Ziel im Auge.

1 *Studying Japan* ist zwar durchgehend in englischer Sprache abgefasst, hat aber zwei in der deutschen akademischen Welt umtriebige Herausgeberinnen und scheint aus einem Projekt des Deutschen Instituts für Japanstudien (DIJ) und aus den Erfahrungen in der Lehre an zwei deutschen Universitäten hervorgegangen zu sein, so dass man das Werk wohl zu Recht als Produkt der deutschen Japanforschung bezeichnen kann. Nicht umsonst stammt das erste Vorwort vom Leiter des DIJ, Franz Waldenberger, der schreibt, dass "das DIJ sehr glücklich und stolz sei, Teil dieses Unterfangens zu sein" (S. 13). Wegen der Verankerung der beiden Werke in der mit Japan befassten deutschsprachigen akademischen Welt habe ich mich auch entschlossen, diese Rezension für deutschsprachige Leser*innen in deutscher Sprache zu schreiben. Dass dem DIJ die Methoden der sozialwissenschaftlichen Japanforschung am Herzen liegen, zeigt die Einrichtung eines DIJ Method Talk seiner Social Science Study Group im Jahr 2021.

2 Hier könnte man noch KRACHT und RÜTTERMANN (2001) anführen, die das umfangreiche von ihnen herausgegebene Werk allerdings nicht Handbuch, sondern Grundriss nennen. Obwohl darin auch einzelne methodische Aspekte angesprochen werden, wird es im vorliegenden Handbuch nicht zitiert, wohl weil es das Wort Japanologie im Titel führt und in deutscher Sprache abgefasst ist.

Sehen wir uns die beiden Methodenwerke nach diesen Vorbemerkungen einmal genauer an:

Studying Japan beschäftigt sich mit der Vorstellung von qualitativen Methoden, Forschungsdesign und Feldforschung in der sozialwissenschaftlichen Japanforschung. Quantitative, nicht-sozialwissenschaftliche Japanforschung wird explizit nicht berücksichtigt, was etwas eigenartig anmutet, da die heftige Diskussion in den Sozialwissenschaften, ob ein quantitativer oder ein qualitativer Zugang zu bevorzugen wäre, doch eine weitgehend *ad acta* gelegte Diskussion der 60er Jahre des vorigen Jahrhunderts ist und sich heute eher eine Vereinigung der beiden Herangehensweisen durchgesetzt hat. Angesichts der Tatsache, dass quantitative Methoden aus den Sozialwissenschaften eigentlich nicht wegzudenken sind, findet der Rezensent die selbst auferlegte Beschränkung auf qualitative Methoden, gelinde gesagt, bedauerlich, besonders von einem studentischen Standpunkt aus. Lediglich in "Kapitel 10: Wie man Methoden kombiniert: Zum Design gemischter Methoden" von Carola Hommerich und Nora Kottmann und den dazugehörigen Unterkapiteln werden auch "Grundlagen quantitativer Methoden" auf sage und schreibe drei Seiten behandelt.

Das Werk wendet sich an Studierende im Doktoratsstudium und an Forscher*innen, und soll auch an den Universitäten in Methoden-Lehrveranstaltungen zum Einsatz kommen. Der über viele Seiten dominierende dozierende Stil vieler Mitarbeiter*innen dürfte von bereits etablierten Forscher*innen allerdings wenig goutiert werden und vermutlich hätten auch viele Studierende gerne mehr Auskunft darüber, wie die Autor*innen zu einzelnen Feststellungen gekommen sind, anstelle von bloßen *ex cathedra*-Aussagen. Die Herausgeberinnen nennen ihr eigenes Werk einen "Meilenstein" (S. 19), ein lobender Ausdruck, der wohl eher allfälligen Rezensionen vorbehalten sein sollte, wollen sie sich nicht dem Vorwurf der Unbescheidenheit aussetzen, aber vielleicht handelt es sich bei der Verwendung dieses Ausdrucks nur um mangelndes Sprachgefühl. Das nach einer kurzen Einleitung der beiden Herausgeberinnen in 17 Kapitel gegliederte Buch hat vier Leitlinien, die programmatisch das ganze Handbuch durchziehen sollen: 1. Was ist für die Forschung über und in Japan spezifisch? 2. Wie ändern transnationale Verflechtungen die Japanforschung? 3. Wie ermöglichen technologische Innovationen Forschungen über Japan, und welche Herausforderungen stellen sie dar? 4. Was sind die ethischen Implikationen der Japanforschung? (S.19) Ich habe mich bemüht, diese Leitfragen in mehreren Beiträgen, die mich speziell

interessierten, ansfindig zu machen, was mir aber in der Regel nicht gelungen ist.

Die 17 Kapitel werden von einem meist 10- bis 12-seitigen Aufsatz einer/s oder mehrerer Kapitelherausgeber*innen eingeleitet, worauf jeweils drei 2 bis 5 Seiten kurze Aufsätze über konkrete Erfahrungen mit dem im Hauptkapitel angesprochenen Problem folgen. Das heißt, dass das Buch aus 17 längeren Kapiteln (*chapters*) und 51 kürzeren Aufsätzen (*essays*) besteht. Diese Struktur wird rigide durchgehalten. Zu jedem der 17 Bereiche gibt es nur eine Bibliographie, die jeweils aus zwei Teilen besteht: "Weiterführende Literatur (*Further reading*)" und "Zitierte Literatur (*References*)", eine Gesamtbibliographie gibt es nicht. Die unter "Weiterführende Literatur" aufgelisteten Titel sind fast alle allgemeiner Art und nicht japanspezifisch, während die "Zitierte Literatur" meist mit Forschungen über Japan zu tun hat. Im ersten Kapitel sind unter "*Further reading*" sechs Titel aufgeführt, von welchen fünf auf der gleichen Seite unter "*References*" zu finden sind, im zweiten Kapitel findet man alle fünf Titel von "*Further reading*" unter "*References*" wieder, die restlichen 15 Kapitel-Bibliographien habe ich nicht mehr überprüft. Diese Redundanz von Literaturnennungen hätte man wohl mit ein bisschen Nachdenken vermeiden können.

Es dauert einige Zeit, bis man sich mit der Struktur dieses Buches gut zurechtfindet. Das mag auch daran liegen, dass die verwendete Schriftgröße eine Herausforderung für die Augen ist, aber bei Verwendung einer üblichen Schriftgröße hätte man wohl ein 800-Seiten-Buch in zwei Bänden produzieren müssen. Für die glücklicherweise wenigen Fußnoten benötigt man eine Lupe. Besonders wichtig erachtete Hinweise sind graphisch hervorgehoben. Das Buch enthält neun Schaubilder, davon eines sogar in Farbe, und vier Tabellen, verteilt auf lediglich sechs der siebzehn Großkapitel, für meinen Geschmack, der ich gerne mit Schaubildern und Tabellen arbeite, für ein dickes Buch mit didaktischem Anspruch sehr wenig.

In ihrer Einleitung betonen die Herausgeberinnen, dass viele der für das Buch gewonnenen Autor*innen eine Spezialisierung in den Gebieten "Essen, Familie und Gender" aufweisen und ihre Ausbildung in Deutschland erfahren bzw. in Deutschland arbeite(te)n. Mein Lieblingsthema Freizeit kommt wieder einmal wie so oft bei Büchern über die japanische Gesellschaft in keinem der 51 besprochenen praktischen Beispiele vor. Für Kottmann und Reiher ist das Handbuch ein Werk von Anthropolog*innen, Politolog*innen, Soziolog*innen und zu einem geringeren Grad Historiker*innen (S. 22). Bei einer Durchsicht der Kurzbiographien der Mitarbeiter*innen konnte ich Sheldon Garon, Christopher Gerteis, Katja Schmidpott, Tino Schölz und

Urs Matthias Zachmann als Historiker*innen identifizieren, ein Anteil von etwa 7%, aber immerhin handelt es sich dabei um sehr bekannte Namen, während ich mit vielen Namen der über 90 % Anthropolog*innen, Politolog*innen und Soziolog*innen zum ersten Mal in diesem Buch Bekanntschaft machte. Viele Mitarbeiter*innen scheinen sich im ersten Viertel ihrer jeweiligen Laufbahn zu befinden, viele sprechen daher auch über ihre eigene Dissertation. Drei Länder stellen den Großteil der 74 Mitarbeiter*innen: Deutschland (26), die USA (17) und Japan (14), der Rest (17) mit 1 bis 4 Autor*innen entfällt auf acht weitere Länder. Hier fällt das Fehlen von Vertreter*innen so wichtiger Staaten der Japanforschung in Europa auf wie Frankreich, Italien, den Niederlanden und allen osteuropäischen Staaten, obwohl die Autor*innen angeblich bewusst auch nach ihrer Nationalität ausgewählt wurden (S. 22). Hat sich das DIJ mit seiner Hinwendung zum Englischen auch unter die in den Sozialwissenschaften vorherrschende Hegemonie der amerikanischen Forschung begeben und von der EU abgewendet? Aus der allgemeinen Sozialwissenschaft des nichtanglikanischen Raumes wird Bourdieu zweimal zitiert, einmal Deutsch, einmal Englisch, Foucault viermal, dreimal Englisch, einmal Französisch, Beck und Habermas nie. Obwohl auf Englisch wird bei den doch zahlreichen Hinweisen auf Bücher über Methoden in den Sozialwissenschaften über Japan Ölschleger (2008) nicht erwähnt. Auch das Geschlechterverhältnis der Autor*innen ist interessant: 57% Frauen zu 43% Männern, in einer ansehnlichen Publikation eines noch vor gar nicht so langer Zeit von Männern dominierten Faches wie es die sozialwissenschaftliche Japanforschung war. Es bliebe noch zu erwähnen, dass am Beginn des Projekts 2017 eine studentische Konferenz über Methoden und im Sommer 2019 eine Konferenz der Autor*innen der einzelnen Kapitel, ob nur der Bearbeiter*innen der 17 Hauptkapitel oder auch der Zuständigen für die 51 Nebenkapiel wird nicht erwähnt, jeweils in Berlin stattfanden. Dass das Buch nur ein gutes Jahr nach der zweiten Konferenz in der vorliegenden Form veröffentlicht werden konnte, grenzt an ein Wunder. Vielleicht hat aber auch Covid19 etwas Gutes gehabt und war der raschen Publikation förderlich! Allerdings vermute ich, dass die beiden Herausgeberinnen nicht sehr heftig in die endgültige Form der Beiträge eingegriffen haben, wodurch ein wenig kohärenter Eindruck von diesem Handbuch in Erinnerung bleibt.

In den ersten vier Kapiteln werden die grundlegenden Schritte einer sozialwissenschaftlichen Forschung über Japan behandelt: von wo aus man den ersten Schritt macht, wie man zu seinen Forschungsfragen kommt, wie das Forschungsdesign aussehen sollte und welche relevanten Debatten bzw. welche wichtige Literatur es darüber gibt. Das sind vier Schritte, die wohl in je-

dem japanologischen Master- oder Dissertanten-Seminar immer wieder durchgesprochen und eingeübt werden, oft auch schon im Proseminar. Nun gut, aber auch das Selbstverständliche gehört zum Produzieren einer wissenschaftlichen Arbeit. Kapitel 5 bis 9 behandeln das Zusammentragen von Daten, zunächst wie man dabei sozialwissenschaftlich überhaupt vorgeht, dann die Feldforschung, qualitative Interviews, teilnehmende Beobachtung und das Aufspüren schriftlicher und visueller Quellen. Die Überschrift dieses neunten Kapitels ist ein heftiger Etikettenschwindel, denn visuelle Quellen, deren Behandlung mich besonders interessiert hätte, werden darin überhaupt nicht besprochen.

Beim letztgenannten Kapitel sind übrigens drei der genannten Historiker*innen engagiert. Kapitel 9.3. befasst sich damit, wie man quantitative Daten für die qualitative Forschung nutzbar machen kann und Kapitel 10 dreht sich, wie bereits erwähnt, um den Methodenmix. Es folgen vier Kapitel über Datenanalyse, zunächst eine Einführung, dann ein Kapitel über Kodieren, ein weiteres über qualitative Inhaltsanalyse, und schließlich eines über die derzeit so beliebte Diskursanalyse, was immer man auch darunter verstehen mag. Die letzten drei Kapitel sind dem Schreibprozess, guten Forschungspraktiken und der endgültigen Präsentation der Forschungsergebnisse gewidmet.

Was mir bei dieser Einteilung als erstes aufgefallen ist, ist das fast völlige Ausklammern der Bedeutung der Sprache und der Schrift in der sozialwissenschaftlichen Japanforschung³. Wurde das vergessen, wurde dafür niemand gefunden, oder ist es für alle Autor*innen selbstverständlich, dass alle Forscher*innen so gut Japanisch sprechen wie Japaner*innen, dass sie japanische Literatur, gedruckte oder handschriftlich abgefasste, genauso gut zu lesen imstande sind wie ihre Forschungsobjekte?⁴ Wir wissen von der Ikone der westlichen sozialanthropologischen Forschung über Japan, John F. Embree, dass dieser im Gegensatz zu seiner Frau, Ella Lury Wiswell, die in Japan aufgewachsen war, nicht Japanisch sprach und einen Dolmetscher verwendete, ein Grund wohl, warum sein Buch *Suye Mura – A Japanese Village* (1939) im Grunde genommen etwas langweilig ist, während der auf den Notizen seiner Frau beruhende und von Robert J. Smith mehr als vier Jahr-

3 In Kapitel 7 von Kottmann und Reiher gibt es ein halbseitiges Unterkapitel “Deciding on the language”, dessen Tenor darin besteht, dass Interviews zwar in der Sprache durchzuführen seien, die die interviewte Person am besten versteht, aber dass die Sprache nicht zu wichtig zu nehmen sei. Im Index kommen demgemäß Begriffe wie “*Japanese*”, “*language*” oder “*language skills*” nicht vor.

4 Einen frühen Versuch, diese Problematik anzureißen, findet man bei ACKERMANN (1994).

zehnte nach der Forschung herausgegebene Band *The Women of Suze Mura* (1982) nur so von Leben sprüht. Sprach- und Lesekenntnisse des Japanischen in welchem Ausmaß für welche Art von Forschung, für welche gewählte Methode notwendig sind, welche Rolle Dolmetscher oder japanische Freunde und Kollegen, ein*e japanische*r Partner*in heute spielen, das wird in diesem Buch nicht diskutiert. Und natürlich existieren in dieser Hinsicht für japanische Wissenschaftler*innen, die in Japan akademisch sozialisiert wurden, völlig andere Voraussetzungen, was ebenfalls nicht zur Sprache kommt. Die hier behandelte Japanwissenschaft ist international und wird in englischer Sprache in von Kollegen beurteilten (*peer-reviewed*) Fachzeitschriften publiziert. Verena Blechinger-Talcott von der Freien Universität Berlin empfiehlt allen Forscher*innen daher, “sich mit den akademischen Debatten über Japan in der anglo-amerikanischen Gemeinschaft (*community*) vertraut zu machen und sich an Kollegen aus den USA und dem Vereinigten Königreich zu wenden”, denn das “hilft ihnen dabei, Forschungen zu produzieren, die die globale Gemeinschaft, die über Japan forscht, zur Kenntnis nehmen wird” (S. 42). Und wie ist das mit etwaigen politischen Themen, die der globalen Gemeinschaft nicht so genehm sind und von ihr nicht behandelt werden? Soll man/frau diese dann in voraus eilendem Gehorsam tunlichst vermeiden? Ich selbst habe mich bei meinen sozialwissenschaftlichen Untersuchungen stets an all denen zu orientieren versucht, von denen ich meinte, dass sie zu meinem Forschungsgegenstand etwas zu sagen hätten, selbstverständlich zunächst bei meinen japanischen Kollegen, aber dann auch bei verschiedenen anderen aus aller Welt, und ob die “globale Gemeinschaft”, also Briten und US-Amerikaner, meine Forschungsergebnisse zur Kenntnis nehmen würde, war mir eigentlich stets völlig egal. Ein Aspekt der in diesem Buch praktizierten Internationalität besteht darin, dass die Namen japanischer Personen nicht so, wie es aus Respekt für die japanische Verwendungsweise in der japanologischen Forschung üblich ist, in der Reihenfolge Familienname – Vorname wiedergegeben werden, sondern wie im anglophonen Sprachraum Vorname – Familienname. International eben! Angeblich war das ein Wunsch der japanischen Autor*innen, die nicht anders behandelt werden wollten, als die übrigen Autor*innen (S. 23, Fußnote 4).

Es ist nicht möglich, alle 68 Aufsätze, die dieses Handbuch ausmachen, zu besprechen und daher möchte ich nur noch einige Bemerkungen machen, die mir bei der Durchsicht aufgefallen sind, die aber beileibe keine Bewertungen der einzelnen Kapitel oder ihrer Verfasser*innen darstellen.

Das Buch beginnt mit einem Kapitel von Roger Goodman, einem britischen Sozialanthropologen und Spezialisten für japanische Erziehung, der zwar interessant über die Diversität der Japan-Forschungen spricht, für die Leser*innen aber kaum einen Rat gibt, wie sie wirklich mit einer wissenschaftlichen Arbeit beginnen sollen. Goodman ist der einzige, der das Wort “Japanologie” (*Japanology*) in den Mund nimmt, und dieser die Japanstudien (*Japanese studies*) idealtypisch gegenüberstellt. Man bekommt den Eindruck, dass die deutschsprachigen Teilnehmer*innen hingegen, obwohl sie oft an japanologischen Seminaren tätig sind, an diesen Begriff nicht anstreifen wollen. Gabriele Vogts Auslassungen über Forschungsfragen sind so allgemeiner Natur, dass man sich – wie übrigens bei vielen anderen Aufsätzen auch – fragt, wo der versprochene japanspezifische Zugang bleibt. Auf jeden Fall bemüht sie sich, ihren Artikel so zu gestalten, dass die Studierenden leichter das Wesentliche erfassen können, und das gilt auch für Kaori Okano in ihrem Aufsatz über Research Design von Fallstudien, der überhaupt sehr für Studierende geschrieben zu sein scheint. Ähnliches kann man über den Aufsatz von Urs Zachmann sagen, der ganz eindeutig für Studierende vor der Aufnahme eines Doktoratsstudiums schreibt. Dass er als einen der zwei vertrauenswürdigen Wissenschaftsverlage in Deutschland Nomos nennt, den Verlag, bei dem dieses Handbuch und ein weiteres Buch von Zachmann erschienen sind, während er etwa Harrassowitz oder Iudicium nicht nennt, erinnert an den erwähnten “Meilenstein”. Bei den Zeitschriften, die den Studierenden empfohlen werden, kommen *Japonica Humboldtiana* (Berlin), *Nachrichten der OAG* (Hamburg), *Asiatische Studien* (Zürich) oder *Minikomi – Austrian Journal of Japanese Studies* (Wien) natürlich nicht vor, obwohl einige der Beiträge*innen des Handbuchs sehr wohl auch in diesen Zeitschriften publizierten und als kollegiale Begutachter*innen tätig waren. Gerade für Studierende, die ihre ersten Aufsätze veröffentlichen wollen, wäre eine längere Auflistung von Publikationsmöglichkeiten wertvoll gewesen. Die *Crème de la Crème* der wissenschaftlichen Zeitschriften wird den Studierenden nach den ersten beiden Proseminaren ohnedies bekannt sein.

In ihrem Beitrag über das Sammeln von Daten ist Akiko Yoshida eine der wenigen, die die ethischen Fragen bespricht, die beim Datensammeln auftreten können. Ich, der in dieser Hinsicht von Kollegen genauso wie von Journalisten einige Kritik einstecken musste, weil ich Themen aufgegriffen hätte, deren Behandlung einem Nichtjapaner nicht zustünde, hätte mir gewünscht, dass zu diesem wichtigen Problem ein eigenes Kapitel geschrieben worden wäre und es nicht nur in einigen wenigen Kapiteln am Rande erwähnt wird. Levi McLaughlins Kapitel darüber, wie man eine Feldforschung

durchführen soll, fasst seine Ratschläge an die jungen Forscher*innen präzise in 13 Punkten (*general points*) zusammen, es stellt sich aber wieder einmal die Frage, was an diesen Punkten japanspezifisch sein soll. Fast die gleiche Charakterisierung könnte man über das Kapitel 7 der Herausgeberinnen über qualitative Interviews treffen, die allerdings von neun Hauptthemen (*key issues*) sprechen. Einer ganz ähnlichen Form bedienen sich Christian Tagsold und Karin Ullmann in Kapitel 8 über teilnehmende Beobachtung. Ullmann ist übrigens die einzige der 74 Autor*innen, die in ihrer Arbeit keinerlei Berührung mit Japan zu haben scheint. Kapitel 9, von zwei Bibliothekarinnen und einer Professorin für japanische Geschichte geschrieben, hätte sich wohl auch ein bisschen mit visuellen Quellen beschäftigen können, wenn es schon so im Titel des Kapitels steht. Warum das International Research Center for Japanese Studies (Nichibunken) in Kyoto, das sich seit seiner Gründung 1987 bemüht, verschiedenste Datenbanken für die internationale Japanforschung zu erstellen, nicht erwähnt wird, sehr wohl aber einige Provinzbibliotheken, ist mir ein Rätsel.

Kapitel 10 über Methodenmix habe ich bereits positiv hervorgehoben, auch wenn die Kurzdarstellung verschiedener quantitativer Methoden nicht ein eigenes längeres Kapitel über diese ersetzen kann. Was David Chiavacci über Datenanalyse in Kapitel 11 sagt, ist wiederum sehr allgemein, wenn man davon absieht, dass er eine halbe Seite der Analyse von Daten in japanischer Sprache widmet. Dabei empfiehlt er die Heranziehung von Personen mit Japanisch als Muttersprache zur Kontrolle der eigenen Interpretationen. Also qualitative Sozialforschung in Japan doch nur bei Vorhandensein einer/s kooperationswilligen Partner/s/in? Das sollte man aber gleich auf Seite 1 sagen! Caitlin Meagher schreibt ihr Kapitel 12 über Kodieren und Theoriebildung für Bachelorstudierende und Studierende am Beginn des Master-Studiums und benützt dazu die datengestützte Theoriebildung (*grounded theory*) von Glaser und Strauss aus dem Jahr 1967, ein in diesem Buch seltener Rückgriff auf Literatur aus dem vorigen Jahrhundert. Kapitel 13 über qualitative Inhaltsanalyse stammt von der vergleichenden Politologin Celeste L. Arrington, die ihren Aufsatz didaktisch anschaulich aufbereitet. Dass Emi Kinoshita in ihrem Bericht über “Die Analyse biographischer Interviews...” zwar Yanagita Kunio [Sic! Warum nicht Kunio Yanagita?] als Pionier der lebensgeschichtlichen Forschung erwähnt (S. 368), aber kein Wort über den Pionier entsprechender Forschungen in der internationalen sozialwissenschaftlichen Japanforschung, David W. Plath (1975, 1980, 1983), verliert, ist einer von vielen Hinweisen auf die ahistorische Einstellung der meisten Autor*innen, die alle das Rad neu erfinden wollen. In Ka-

pitel 14, abermals von der Co-Herausgeberin Cornelia Reiher, die sich auch in der Einleitung, Kapitel 7 und Kapitel 16 einbringt, zusammen mit Andreas Eder-Ramsauer, einem von zwei Praedocs unter den 74 Autor*innen, wird vor allem die Kritische Textanalyse von Norman Fairclough vorgestellt, während die drei Berichterstatter darauf kaum mehr eingehen, sondern dokumentieren, wie sie zu ihren Forschungsergebnissen gelangten. Wenn Eder-Ramsauer und Reiher auf S. 382 schreiben: "Forscher sollten sich zunächst einmal für einen Untersuchungsgegenstand entscheiden, sich dann mit dessen Kontext vertraut machen und Forschungsfragen entwickeln", dann fragt man/frau sich wohl, warum das hier zum wer weiß wievielten Male wiederholt werden muss.

Die letzten 75 Seiten bzw. drei Kapitel sind dem Abschluss der Forschung gewidmet, zunächst dem Problem, wie man eine Arbeit fertigschreibt. Warum man dafür Chris McMorran ausgewählt hat, von dem ich kein einziges Buch, das er selbst verfasst hat, in der Universitätsbibliothek Wien gefunden habe, lediglich einen gemeinsam herausgegebenen Sammelband und einige Aufsätze, ist mir ein Rätsel, finden sich unter den 74 Mitarbeiter*innen doch zahlreiche Autor*innen, die bereits mehrere Bücher geschrieben haben. McMorran liefert einige *key ideas* für Doktoratsstudierende, über deren einer ich heute noch brüte: "Scholarship as a conversation is a useful metaphor for conceptualising the practice of scholarship." (S. 409). Sein Kapitel hat er "Writing in a Stressful World" überschrieben, ohne damit wohl die Corona-Pandemie gemeint zu haben, für die der Titel natürlich gut passen würde. Besonders wichtig erscheint mir Kapitel 16 von (abermals) Cornelia Reiher und Cosima Wagner, laut Eigenbeschreibung besonders geeignet für den Unterricht in Proseminaren, aber auch für Studierende, die ein Doktoratsstudium beginnen (S. 428). Unter anderem fordern die Autorinnen, dass man schon vorhandene Forschung zu erwähnen hat. Wenn sie schreiben, "Stellen Sie sich vor, Anthropologen würden eine Forschung in Suye Mura ... machen, ohne die Arbeiten von John Embree (1946) ... zu erwähnen" (S. 432), gehörte es dann nicht auch zur guten Forschungspraxis, die erste Ausgabe des Klassikers von John F. Embree (1939) zu erwähnen? Dass Forscher*innen sich vor der nicht zitierten Übernahme von Textstellen und Forschungsergebnissen (Plagiaten) hüten müssen, dürfte angesichts der Rücktritte von Politiker*innen in Deutschland und Österreich in den letzten Jahren auch allen Studierenden klar sein. Tatsächlich ist es aber schwierig, gegen Plagiat*innen im Internet etwas zu unternehmen, wenn der Server irgendwo im fernen Ausland steht und wenn man einen kostspieligen internationalen Rechtsstreit vermeiden will, wie der Rezensent aus eigener leidvoller Erfah-

rung berichten kann. Christopher Gerteis fasst zum Abschluss von Kapitel 16 noch einmal alles sehr präzise zusammen, was ihm Studierende vielleicht hoch anrechnen werden. Kapitel 17, "Präsentieren und Publizieren", von James Farrer und Gracia Liu-Farrer enthält wieder viel Allgemeines. Da viele Universitäten heute die Dissertationen im Internet frei zugänglich machen, ist den Absolvent*innen dieser Universitäten von vorneherein eine gewisse Öffentlichkeit garantiert, und das Publizieren der Dissertationen ist nicht mehr so wesentlich wie einst. Die Autor*innen warnen für meinen Geschmack zu wenig vor den Verlagen und Institutionen, die Studierende zur Veröffentlichung ihrer Seminar-, Master- oder Doktorarbeiten drängen, ohne dass diese von Fachleuten korrigiert werden, und die dafür beträchtliche Summen verlangen; aber vielleicht ist das in Japan, wo die beiden tätig sind, nicht so üblich wie im deutschen Sprachraum. Sie nennen dankenswerterweise auch Videos und Filme als mögliche Medien der Verbreitung von Forschungsergebnissen, aber auch hier wird die Pionierarbeit von David W. Plath für die Verbreitung des ethnographischen Films über Japan genauso wenig genannt wie die der Erziehungswissenschaftlerin Donata Elschbroich mit ihren Filmen über Kindheit und Alter in Japan, die allerdings auf Deutsch erschienen und daher dem Ehepaar Farrer wohl nicht zugänglich waren. Zum Abschluss präsentiert sich Brigitte Steger mit ihrem Thema "Schlafen in Japan" als Popstar des internationalen akademischen Japan-Schrifttums, und nach der Lektüre ihres Aufsatzes wird einem klar, was auf dem "wunderbaren" (S. 18, zum dritten Mal Eigenlob!) Umschlagbild des Buches von Robin Weichert zu sehen ist: Vermutlich Leute (Japaner*innen?), die in einer U-Bahn vor sich hin dösen. Ob die Schilderung des Schicksals ihres Forschungsthemas jungen Forschern, die für ihre Forschungsergebnisse nach Anerkennung der größtmöglichen Öffentlichkeit lechzen, Vorbild sein kann, sei dahingestellt.

Wiener Selektion japanologischer Methoden – Jahrgang 2020 ist im Eigenverlag der Abteilung Japanologie des Instituts für Ostasienwissenschaften der Universität Wien in deutscher Sprache erschienen, die Herausgeber haben sich also für die kleinstmögliche Öffentlichkeit entschieden. Immerhin ist das Buch bereits Band 48 der Serie *Beiträge zur Japanologie*, die seit 1955 besteht und mit diesem Band ihr Erscheinungsbild verändert hat von der Farbe Orange und einem themenbezogenen Bild zu einem Bild des Gebäudes, in dem die Wiener Japanologie untergebracht ist, in dunkelgrüner Farbe auf weißem Grund auf dem Umschlag. Der Band ist ausdrücklich für BA- und MA-Studierende geschrieben, Autor*innen sind drei Professor*in-

nen, drei Postdocs und neun Praedocs der Wiener Japanologie, quasi die Gesamtheit der derzeit an der Universität Wien aktiven Japanolog*innen, abgesehen von zwei oder drei weiteren Praedocs. Angesichts der Begrenztheit der zur Verfügung stehenden Mitarbeiter*innen wurde auf eine Systematik wie im zuvor besprochenen Werk verzichtet. Das Buch ist nach einem leicht selbstironischen, humorvollen Vorwort der Herausgeber*innen in vier Abschnitte gegliedert: “Methodisches Denken”, “Menschen und Meinungen”, “Diskurse und Archive” sowie “Texte und Medien”. Von den Autor*innen von *Studying Japan* sind nur Isabelle Prochaska-Meyer und Wolfram Manzenreiter auch in der Selektion vertreten.

Im Gegensatz zum Handbuch, in dem ich nur in einem Literaturzitat fünf chinesische Schriftzeichen ausmachte (S. 402), verwendet die Selektion chinesische Schriftzeichen im didaktischen Sinn, um die Aufmerksamkeit der Leser*innen auf Fachwörter (*yōgo* 用語), Methoden (*shuhō* 手法), Grundwissen (*kiso chishiki* 基礎知識), Beispiele (*rei* 例), Achtung-Vorsicht (*chūi* 注意), Fragen (*shitsumon* 質問), das Wichtigste auf den Punkt gebracht (*pointo* ポイント) und (weiterführende) Literatur (*bun* 文) zu lenken. Ansonsten kommt japanische Schrift zumindest noch in den Bibliographien zu den einzelnen Kapiteln vor, im Handbuch werden ganz wenige Hinweise auf japanische Quellen nur in Umschrift vorgenommen, die japanischen Titel werden nicht ins Englische übersetzt. Die fünf Herausgeber*innen beider Werke fanden es nicht notwendig, in ihre Bücher Glossare zu integrieren, die die verwendeten englischen und deutschen Fachbegriffe auch in japanischer Sprache in Umschrift wie auch im üblichen *kanji-kana-majiribun* wiedergegeben hätten, was die Nützlichkeit der beiden Bücher für Studierende deutlich gesteigert hätte. Lediglich Ralph Lützeler gibt in der Selektion dankenswerterweise die meisten der von ihm besprochenen Fachbegriffe auch auf Japanisch wieder. Was ich mich nach der Durchsicht der beiden Bücher frage, ist, ob tatsächlich jemand ernsthaft annimmt, dass es überhaupt keine Methodenwerke auf Japanisch gibt; von den insgesamt 87 Autor*innen nennt jedenfalls abermals nur Ralph Lützeler in der Selektion ein einschlägiges japanisches Werk (S. 42).

Der Abschnitt “Methodisches Denken” beginnt mit einer Einführung in “Quantitatives Denken und statistische Analyse” von Lützeler, ein lesenswerter Aufsatz mit zahlreichen Verweisen auf japanische Phänomene, den man auch den Benutzer*innen des Handbuchs als Ergänzung empfehlen möchte. Ingrid Getreuer-Kargl bietet eine historische Übersicht über die Entstehung des qualitativen Denkens und dessen wichtigste Elemente, doch leider kommt die Verbindung zur Japanologie für meinen Geschmack viel zu

kurz. Sie bringt auch keine bemerkenswerten Beispiele für hervorragende Ergebnisse der japanologischen qualitativen Sozialforschung, die den Studierenden sicherlich weiterhelfen hätten können. Drei von vier Doktoranden, die gemeinsam ein Forschungsprojekt über Glück in den ländlichen Regionen Japans betreiben, beschreiben danach den von ihnen verwendeten Methodenmix. Die wichtige Frage, warum sie genau dieses Thema gewählt haben und welche Relevanz es für die deutschsprachige / europäische / japanische / internationale Japanforschung sowie für die untersuchten Japaner*innen hat, greifen sie aber nicht auf.

“Menschen und Meinungen” enthält zwei Werkstattberichte von Isabelle Prochaska-Meyer über ihre Forschungen bei spirituellen Heilerinnen in Okinawa und bei alten Menschen in den Präfekturen Nagano und Yamanashi, die als eine der wenigen Forscher*innen erwähnt, wie die Interviews, abgesehen vom wissenschaftlichen Ertrag, auch ihr eigenes Leben bereichert haben. Wolfram Manzenreiter schreibt über ethnografische Forschung und teilnehmende Beobachtung und zitiert zahlreiche Beispiele der amerikanischen Forschung, nicht aber die österreichischen Beiträge seines Vorvorgängers Josef Kreiner (1965, 1969), die echte Pionierarbeiten in der deutschsprachigen Japanforschung darstellten. Dass Manzenreiter die Forschung John F. Embrees in Sue-mura einmal 1935/36 (S. 94, richtig) und zehn Seiten weiter 1938/39 (S. 104, falsch) stattfinden lässt, lässt auf ein mangelndes Korrekturlesen schließen. Schließlich beschäftigen sich die beiden Mitherausgeber Florian Purkarthofer und Sebastian Polak-Rottman in einem Kapitel mit dem schönen Titel “Reden ist Silber, Zuhören ist Gold” mit der Durchführung qualitativer Interviews und deren Analyse.

Ab dem dritten Abschnitt, “Diskurse und Archive”, sowie im vierten Teil des Buches kommen Wissenschaftler*innen ins Spiel, die sich anders als die bisher genannten nicht unbedingt als Sozialwissenschaftler*innen verstehen, die Religionshistorikerin Brigitte Pickl-Kolaczia und der Linguist Bernhard Seidl. Pickl-Kolaczia geht in ihrem Aufsatz über Historische Forschung in Archiven auch auf die Notwendigkeit des Erlernens kursiver Schriftformen ein und erwähnt in diesem Zusammenhang die Abhaltung von zwei- bis dreitägigen Kursen am Institut für Kultur- und Geistesgeschichte Asiens der Österreichischen Akademie der Wissenschaften in den letzten Jahren. Dass der Rezensent von 1990 bis zu seiner Emeritierung 2012 regelmäßig Übungen zum Lesen japanischer Blockdrucke abgehalten hat, scheint ihr entgangen zu sein. Das *Kuzushiji kaidoku jiten* くずし字解読辞典 von Kodama Kōta 児玉幸多 empfiehlt sie nur Fortgeschrittenen im Gegensatz zu seinem *Kuzushiji yōrei jiten* くずし字用例事典 (S. 177). Dass es neben diesen Lexi-

ka auch zahlreiche einführende Werke zum Erlernen der *kuzushiji* gibt, nach deren Durcharbeitung einem die Benützung der beiden Werke von Kodama wesentlich leichter fällt, wie z. B. Asano und Katō (2004), erwähnt sie nicht. Ebenso wenig erwähnt sie, dass die Japanologie in Wien vor einigen Jahren den Studienplan ganz auf das Studium des gegenwärtigen Japan umgestellt hat und daher die Lehrveranstaltungen, in welchen *bungo* und *kanbun* vermittelt werden, nach über 45 Jahren mit dem Studienjahr 2019/20 eingestellt hat. Studierende, die sich für japanische Geschichte oder vormoderne Literatur Japans interessieren, sollten daher einen großen Bogen um die Universität Wien machen, und der Aufsatz von Pickl-Kolaczia ist daher auch für Wiener Studierende obsolet. Seidl stellt die Diskursanalyse vor und macht mit der speziell für japanische Texte entwickelten Textanalyse-Software KH Coder bekannt, wobei er nach 20 Seiten allgemeiner Beschreibung der Diskursanalyse auf den letzten drei Seiten seines Aufsatzes die Anwendung anhand seiner Dissertation *Verfall oder Wandel* (Seidl 2016) darstellt. Dabei gibt er den Nebentitel *Sprachkritik als Thema des öffentlichen Diskurses in Japan* nicht an, so dass man/frau zunächst nicht weiß, was an der Arbeit japanologisch sein soll.

Im vierten und letzten Teil des Buches geht es um Texte und Medien. Zunächst behandeln Adam Greguš und Tamara Kamerer literaturwissenschaftliche Methoden in einem Aufsatz mit dem schönen Titel “Japan wie es im Buche” steht. Sie stellen *close reading*, *surface reading* und *wide reading* vor, aber keine japanischen Wissenschaftler*innen, die sich mit literaturwissenschaftlichen Methoden beschäftigt haben außer einer kurzen Zitierung von Nishi Masahiko. Ina Hein diskutiert die “methodischen Grundlagen der Filmanalyse” auf sechs Seiten, gibt dann ein Anwendungsbeispiel mit der NHK-Morgenserie *Chura-san* von 2001, deren Vorspann sie auf zehn Seiten genauer analysiert, und beendet ihren Aufsatz mit einem kurzen Fazit. Ich kann mir vorstellen, dass sie damit ihren Studierenden einen Weg aufgezeigt hat, den sicherlich einige bei ihren Masterarbeiten oder Dissertationen befolgen möchten. Das Buch endet mit einem Beitrag der Herausgeberin Christina Gmeinbauer über die Analyse japanischer Videospiele mit dem griffigen Titel “Zocken für die Wissenschaft”. Sie vertritt die Meinung, dass Videospieleanalysen ein Teilgebiet der Game Studies (warum eigentlich nicht Spielesforschung?) seien, die sich “wohlgemerkt auch mit analogen Spielen auseinandersetzen” (S. 247). Da der Rezensent sich seit mehr als dreißig Jahren mit den herkömmlichen Methoden der Kultur- und Sozialgeschichte bemüht, das *ken* 拳-Spiel, aber auch andere Spiele wie das Brettspiel *sugoroku* 双六

und das Fächerwurfspiel *tōsenkyō* 投扇興 in Japan zu erforschen⁵, erwartete er in diesem Kapitel eine Offenbarung, wie er bei seinen Analysen eigentlich methodisch vorzugehen habe, wurde aber etwas enttäuscht, denn wenn die Autorin über allgemeine Spieleforschung spricht, kehrt sie immer wieder sofort zur Videospieleforschung zurück. Warum Gmeinbauer zwar das Ritsumeikan Center for Game Studies als wichtige japanische Spieleforschung-Institution nennt, nicht aber das Amyūzumento Sangyō Kenkyūsho アミューズメント産業研究所 (Institut zur Erforschung der Unterhaltungsindustrie) der Ōsaka Shōgyō Daigaku 大阪商業大学 (Handelsuniversität Osaka) bleibe dahingestellt. Man/frau kann jedenfalls annehmen, dass Gmeinbauers Aufsatz von all den zwölf Aufsätzen dieses Reiseführers bei den derzeitigen Studierenden den meisten Anklang finden wird.

Fassen wir zusammen: Das von 74 Autor*innen geschriebene Methodenhandbuch *Studying Japan* ist meiner Meinung nach kein Meilenstein der sozialwissenschaftlichen Japanforschung, sondern versucht nur einer zu sein. Es ist zu ausufernd, zu wenig exakt, zu lückenhaft, und zu sehr auf die angloamerikanische “internationale” Japanforschung fixiert. Wäre es nicht ausreichend gewesen, zu jedem methodischen Kapitel ein hervorragendes Beispiel für die Anwendung einer Methode zu besprechen und dazu eventuell noch methodische Desiderata anzufügen? Aber das wäre für die Autor*innen vermutlich erheblich mehr Arbeit gewesen, denn über sich selbst spricht man am liebsten und am leichtesten, wie die 51 Autoren beweisen. Und einen ein bisschen weniger “internationalen” und ein bisschen mehr europäischen und japanspezifischen Zugang hätte ich mir auch gewünscht.

Die Selektion japanologischer Methoden scheut nicht vor der Nennung des Wortes Japanologie zurück, auch wenn in vielen Kapiteln die gleichen Methoden behandelt werden wie im Handbuch. Obwohl sie ausdrücklich für BA- und MA-Studierende der Japanologie geschrieben ist, stehen die einzelnen Beiträge denen im Handbuch nicht nach. Da sie außerdem auf Deutsch geschrieben ist und zu einem für Studierende sehr günstigen Preis zu haben, wird die Selektion sicherlich etliche studentische Käufer finden, während das Handbuch wohl eher in Bibliotheken benutzt werden wird.

5 LINHART (1999), FORMANEK / LINHART (2002) und (2012).

Zitierte Literatur

- ACKERMANN, Peter: “Sprachkompetenz und Feldforschung”, Sepp LINHART, Erich PILZ und Reinhard SIEDER (Hg.): *Sozialwissenschaftliche Methoden in der Ostasienforschung*, Wien: Institut für Japanologie der Universität Wien 1994 (Beiträge zur Japanologie, Band 32): 147–64.
- ASANO Akira 浅野晃 und KATO Mitsuo 加藤光男: *Genten de tanoshimu Edo no sekai. Edo no bungaku kara ukiyoe, nishikie made* 原典で楽しむ江戸の世界 江戸の文学から浮世絵・錦絵まで (Die Welt von Edo anhand von Originalen genießen. Von der Edo-zeitlichen Literatur bis zu den Ukiyoe und Brokatdrucken), Ribun Shuppan 里文出版 2004.
- EMBREE, John F.: *Suye Mura. A Japanese Village*, Chicago: University of Chicago Press 1939.
- : *A Japanese Village: Suye Mura*, London: Kegan Paul, Trench, Trubner Co. 1946.
- FORMANEK, Susanne, und SEPP Linhart: “Playing with filial piety – some remarks on a 19th century variety of Japanese pictorial *sugoroku* games”, *Board Game Studies* 5 (2002): 39–64.
- FORMANEK, Susanne, und Sepp LINHART: “Playing with the ‘Shining Prince’: Genji-Related Woodblock-Printed Games”, Andreas MARKS (Hg.): *Genji’s World in Japanese Woodblock Prints. From the Paulette and Jack Lantz Collection*,. Leiden: Hotei Publishing 2012: 40–53.
- HAMMITZSCH, Horst (Hg.): *Japan-Handbuch*, Stuttgart: Steiner 1981.
- KRACHT, Klaus, und Markus RÜTTERMANN (Hg.): *Grundriß der Japanologie*, Wiesbaden: Harrassowitz 2001 (Izumi 7).
- KREINER, Josef: *Beiträge zur Erforschung von Religion und Gesellschaft auf den nördlichen Ryūkyū. Der Noro-Kult von Amami Ōshima*, Wien: Institut für Japanologie der Universität Wien 1965 (Beiträge zur Japanologie 2).
- : *Die Kulturorganisation des japanischen Dorfes*, Wien: Braumüller 1969 (Archiv für Völkerkunde 7).
- LINHART, Sepp: *Ken no bunkashi 拳の文化史* (Kulturgeschichte des Ken-Spiels), Kadokawa Shoten 角川書店 1998 (Kadokawa sōsho 角川叢書 3).
- ÖLSCHLEGER, Hans Dieter (Hg.): *Theories and Methods in Japanese Studies. Current State and Future Developments. Papers in Honor of Josef Kreiner*, Göttingen: V & R unipress, Bonn University Press 2008.
- PLATH, David W.: *Adult Episodes in Japan*, Leiden: Brill 1975.
- : *Long Engagements. Maturity in Modern Japan*, Stanford, Cal.: Stanford University Press 1980.
- : *Work and Life Course in Japan*, Albany, NY: State University of New York Press 1983.
- RAMMING, Martin (Hg.): *Japan-Handbuch. Nachschlagewerk der Japankunde*, Berlin: Steinger 1941.

Abbreviations

AS	Asiatische Studien
BJOAF	Bochumer Jahrbuch zur Ostasienforschung
BSOAS	Bulletin of the School of Oriental and African Studies
FEQ	Far Eastern Quarterly
GR	Gunsho ruijū
HJAS	Harvard Journal of Asiatic Studies
JA	Journal asiatique
JAOS	Journal of the American Oriental Society
JAS	Journal of Asian Studies
JH	Japonica Humboldtiana
JJS	Journal of Japanese Studies
JRAS	Journal of the Royal Asiatic Society
MN	Monumenta Nipponica
MOAG	Mitteilungen der (Deutschen) Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens (OAG)
MOS	Münchener Ostasiatische Studien
MSOS	Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen: Ostasiatische Studien
NKBT	Nihon koten bungaku taikei
NKT	Nihon keizai taiten
NM	Nihon no meicho
NOAG	Nachrichten der Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens (OAG)
NST	Nihon shisō taikei
OE	Oriens Extremus
OLZ	Orientalische Literaturzeitung
OR	Ostasiatische Rundschau
OZ	Ostasiatische Zeitschrift
PhStJ	The Philosophical Studies of Japan
SBBY	Sibu beiyao
SNKBT	Shin Nihon koten bungaku taikei
TASJ	Transactions of the Asiatic Society of Japan
ZDMG	Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft
ZGR	Zoku Gunsho ruijū

