

# Andô Shôeki und Thomas Morus: zwei Utopisten der frühen Neuzeit

Simone Müller, Universität Zürich

## 1. Einleitung

Der folgende Beitrag<sup>1</sup> beschäftigt sich mit Andô Shôeki (1702-1763), einem Edo-zeitlichen Denker, der bislang im Westen kaum rezipiert wurde. Das von Peter Pörtner und Jens Heise verfasste Werk „Die Philosophie Japans“ etwa erwähnt Andô Shôeki nur am Rande.<sup>2</sup> Es liegt allerdings eine Studie des kanadischen Historikers und Diplomaten E. Herbert Norman aus dem Jahr 1949 zu Shôekis Sozialkritik vor. In deutscher Sprache gibt es ausserdem eine Dissertation aus dem Jahr 1997 von Claus Weidner mit dem Titel „Einheit und Zweiteilung. Die sozialen Ideen des Arztes Andô Shôeki“. Zuletzt sei noch der Franzose Jacques Joly genannt, der sich vornehmlich mit Shôekis Naturphilosophie beschäftigt.

In Japan hingegen ist Andô Shôeki relativ gut dokumentiert. Claus Weidner zufolge gibt es über ihn und sein Werk ca. 850 Schriften.<sup>3</sup> Allerdings war Shôeki bis in die Meiji-Zeit (1868-1912) beinahe unbekannt. Er wird deshalb zuweilen *wasurareta shisôka* (der vergessene Denker) oder *shirarezaru shisôka* (der unbekannte Denker) genannt. Seine eigentliche „Entdeckung“ erfolgte zu Beginn des 20. Jahrhunderts, in grösserem Rahmen jedoch erst in der Nachkriegszeit.<sup>4</sup> Auch hier leistete Herbert E. Norman einen grossen Beitrag. Vorangetrieben wurde die Andô Shôeki Forschung insbesondere durch die Veröffentlichung seiner 23 Bände umfassenden gesammelten Werke (*Andô Shôeki zenshû*) im Jahr 1987. Die Shôeki-Forschung ist somit ein ganz neuer Forschungszweig. Obschon er nicht den Bekanntheitsgrad von Denkern wie etwas Ogyû Sorai (1666-1728) oder Itô Jinsai (1627-1705) innehat, gehört Andô Shôeki heute zum bekannten Kanon der Edo-Gelehrten, und sein Werk gilt als eines der Klassiker der japanischen Ideengeschichte.

Andô Shôekis Hauptschrift ist ein enzyklopädisches Monumentalwerk von einhundert Bänden mit dem Titel *Shizen shin'eidô* (Der Weg des Wirkens des natürlichen Wahren), das 1899 von dem Philosophen Kanô Kôkichi (1865-1942) wurde. Leider wurde ein Grossteil des Werks Opfer eines Brandes, weshalb nur ein Teil erhalten ist. Charakteristisch für dieses teilweise sehr fragmentarische Oeuvre sind die darin formulierte scharfe Gesellschaftskritik sowie egalitaristische Ideen. Shôeki kritisiert nicht nur das feudale Klassensystem des Tokugawa-

---

<sup>1</sup> Bei dem folgenden Beitrag handelt es sich um eine Erweiterung meines Vortrages vom 4. Juni 2004.

<sup>2</sup> PÖRTNER 1995: 238.

<sup>3</sup> WEIDNER 1999: 19. Für einen Überblick über die wichtigsten Forschungsarbeiten und Forschungsansätze zu Shôeki vgl. ebd., 14-37.

<sup>4</sup> MIYAKE 2001: 16-21.

gawa-Regimes als solches, sondern er stellt sich gegen fast alle Denkrichtungen seines Kulturkreises: Er kritisiert den Shintôismus, den Buddhismus, den Konfuzianismus, Aspekte des Taoismus und selbst die Wissenschaft und Gelehrsamkeit als Ganzes. Neuere Studien wiesen jedoch nach, dass Shôekis Philosophie stark von konfuzianistischen und buddhistischen Konzepten beeinflusst war. Sein Denken war jedoch insbesondere von taoistischem Gedankengut geprägt. Shôekis Werk zeichnet sich durch einen weiteren bemerkenswerten Umstand aus: Aus seinen kritischen Schriften lässt sich der Gegenentwurf einer Utopiewelt herauskristallisieren. Shôeki formulierte möglicherweise die erste Utopie Japans.

Ich fragte mich deshalb, ob sich in Andô Shôekis Utopieentwürfen nicht vielleicht westliche Einflüsse zeigten. In Europa gab es zu jener Zeit bereits seit längerem das utopische Genre. Zunächst ist natürlich das Werk *Utopia* (1515) von Thomas Morus (1478-1535) zu nennen, auf den der Begriff Utopie zurückzuführen ist. Nach Morus erschienen verschiedene utopische Schriften, etwa *Civitas solaris*<sup>5</sup> (Der Sonnenstaat, 1643) von Tommaso Campanella (1568-1639), *Christianopolis* (1619) von Johann Valentin Andreae (1586-1654), oder das posthum veröffentlichte Werk *New Atlantis* (1626) von Francis Bacon (1561-1626). All diese Werke entstanden vor Shôekis Zeit. In Japan hingegen gab es bis dato kaum eine Tradition literarischer Utopien. Zwar formulierten die führenden Denker der Edo-Zeit verschiedene Reformideen. Eine Utopie im eigentlichen Sinn gab es meines Wissens jedoch nicht.

Meine Untersuchungen ergaben allerdings, dass Andô Shôeki offenbar kaum Zugang zu Büchern aus Europa hatte. Dies liegt unter anderem daran, dass er einen Grossteil seines Lebens im Nordwesten Japans verbrachte und folglich von Nagasaki, dem damaligen Zentrum westlicher Gelehrsamkeit, abgeschnitten war. Zudem waren die Bücher, welche die Holländer aus Europa mitbrachten, vornehmlich naturwissenschaftlichen Inhalts: Sie behandelten Themen wie Astronomie, Physik, Botanik, Medizin, Anatomie oder auch Kartographie, aber weniger die Philosophie. Jedenfalls zeigt sich in Shôekis Werk keine eindeutige Rezeption westlichen philosophischen Denkens. Seine Schriften zeugen jedoch davon, dass Shôeki ein verklärtes Bild von Holland hatte und in Holland eine Art Verwirklichung seiner Utopievorstellungen hineinprojizierte.<sup>6</sup> Ich werde später darauf zurückkommen.

Shôekis Philosophie wird allerdings in einigen Studien mit derjenigen von westlichen Denkern wie etwa Schelling<sup>7</sup>, Rousseau<sup>8</sup>, Nietzsche<sup>9</sup>, Locke und Hobbes<sup>10</sup> verglichen. Aus

---

<sup>6</sup> Vgl. SATOMICHI 1993.

<sup>7</sup> NISHIKAWA 1990.

<sup>8</sup> IIOKA 1994 und KOMIYA 1974.

<sup>9</sup> SHINBO 2000.

<sup>10</sup> Zu Locke und Hobbes Vgl. DATE 1994: 18-26.

diesen geht hervor, dass sich Shôekis Utopievorstellungen teilweise wesentlich mit westlichen utopischen Gesellschaftsentwürfen decken. Es ergeben sich für die folgenden Ausführungen somit zwei Bezüge zu Europa: Shôekis Sicht von Holland sowie Parallelen zu europäischen Utopien. Im Folgenden soll insbesondere auf *Utopia* von Thomas Morus fokussiert werden. Thomas Morus gilt gemeinhin als Begründer des Genres der politischen Utopie. Anhand eines Vergleichs dieses Pionierwerks mit Shôekis Utopiekonzepten lässt sich letztere als politische Utopie im westlichen Begriffssinn definieren.

Die folgenden Ausführungen sind wie folgt aufgebaut: An eine einleitende Begriffsbestimmung schließt eine Einführung in die beiden Schriften *Shizen no yo no ron* (Abhandlung über die natürliche Welt)<sup>11</sup> sowie *Shihô tôran no yo ni arinagara shizen kasshin no yo ni kanau ron* (Abhandlung darüber, wie die gegenwärtige Welt der eigennützigem Gesetze, des Raubs und der Wirren mit der Welt des natürlich lebenden Wahren in Übereinstimmung zu bringen ist)<sup>12</sup> an, in denen Andô Shôeki seine Utopiewelt entwickelt. Darauf folgt ein Vergleich von Shôekis beiden Werken mit Morus' *Utopia*, indem diese anhand eines Definitionsrasters analysiert und Parallelen sowie Unterschiede herausgearbeitet werden. Abschließend folgt ein Exkurs zu Andôs Rezeption von Holland, wo er seine Utopievorstellungen teilweise verwirklicht sah.

## 2. Historischer Ursprung und Begriffsbestimmung der politischen Utopie

Der Begriff „Utopie“ hat verschiedene Bedeutungen: Es gibt unter anderem literarische Utopien, soziale Utopien und natürlich die politischen Utopien. Hier soll auf letztere fokussiert werden, geht es doch darum, Andô Shôekis Idealwelt als politische Utopie zu bestimmen. Der Begriff der politischen Utopie ist Gegenstand verschiedenster Interpretationsansätze. Bis heute liegt keine allgemein akzeptierte Begriffsdefinition vor. Das Wort „Utopia“, wie es 1516 von Thomas Morus in seiner gleichnamigen Schrift eingeführt wurde, setzt sich zusammen aus *ou* (nicht) und *topos* (Ort). Der nicht eigentlich korrekt gebildete griechische Titel des berühmten Werkes von Morus bedeutet deshalb soviel wie Nicht-Ort oder Nirgendwo. Zudem impliziert das Wort *ou* ein Wortspiel: Dahinter verbirgt sich das gleich lautende Adjektiv *eu*: (gut). *Ou* bezeichnet somit sowohl die Unwirklichkeit als auch die Glückhaftigkeit des fernen, von Morus beschriebenen Fabellandes.<sup>13</sup> Der Begriff bezeichnet zunächst vornehmlich eine bestimmte literarische Form, nämlich die Gattung der Staatsromane. In diesen wird –

---

<sup>11</sup> SHÔEKI 1967a.

<sup>12</sup> SHÔEKI 1967c. Für eine Deutsche Übersetzung der beiden Schriften vgl. WEIDNER 1999: 135-146; 259-284.

<sup>13</sup> LUTZ 1989: 557.

meist aus der Sicht eines Reisenden – von einem fernen Land berichtet, „in dem eine vollkommene Ordnung des menschlichen Miteinanders verwirklicht zu sein scheint und das Dasein allgemein voller Zufriedenheit und Glück ist.“<sup>14</sup> Im weiteren Sinn kann Thomas Morus jedoch als Begründer des Genres der politischen Utopie bezeichnet werden.

Der Utopieforscher Richard Saage definiert politische Utopien anlehnend an Norbert Elias<sup>15</sup> als Fiktionen innerweltlicher Gesellschaften, die sich entweder zu einem Wunsch- (Utopie) oder Furchtbild (Distopie/negative Utopie) verdichten. Indem die positive Utopie das Bild einer besseren Gesellschaft vermittelt, ist sie immer zugleich auch ein Gegenbild. „Die Vorstellung dessen, was sein sollte, verhält sich negativ zu dem, was ist, das heißt, sie impliziert einen kritischen Bezug zur Beschaffenheit der Wirklichkeit, an deren Stelle sie jenes Andere als das Bessere setzt.“<sup>16</sup> Die politische Utopie sollte zudem realitätsangemessen sein:

Ihre Zielprojektion zeichnet sich durch eine präzise Kritik bestehender Institutionen und sozio-politischer Verhältnisse aus, der sie eine durchdachte und rational nachvollziehbare Alternative gegenüberstellt. Die Wunsch- oder Furchtträume der politischen Utopie sind also „wirklichkeitsangemessen“. Sie loten innerweltlich greifbare Möglichkeiten des auch anders sein Könnens aus und sind somit stets zukunftsorientiert gerichtet.<sup>17</sup>

Politischen Utopien liegt ausserdem die Annahme zugrunde, die Menschen selbst seien in der Lage, diejenige Gesellschaft zu gestalten, in der sie ein gutes Leben führen können. In der Utopie tritt der Erfahrung der Mangelhaftigkeit gesellschaftlicher Verhältnisse der Anspruch des Menschen gegenüber, von sich her zu einer Veränderung der Verhältnisse fähig zu sein.<sup>18</sup>

Bereits bei den Utopisten der frühen Neuzeit, etwa bei Morus, Campanella, Andreae und Winstanley (1609-1676), geht die Idee utopischen Gemeinwesens von der Vorstellung der Verwirklichung einer dem Individuum übergeordneten Gerechtigkeit auf, die durch den Staat selbst geregelt wird. Die Basis dafür schuf Platon mit seiner Vorstellung des *bonum commune*. Individualismus wird als Bedrohung der Harmonie des Gemeinwesens betrachtet, da sie Profitgier und Egoismus fördert. Die frühen Utopisten setzten dem entgegen, dass zunächst für das Leben der Gesamtheit, und erst dann für das seiner Teile gesorgt werden müsse.<sup>19</sup> Die gerechte Herrschaft basiert nicht auf der autonomen Selbstbestimmung des Einzelnen, sondern auf dem institutionellen Arrangement des Gemeinwesens, das auf normativen Strukturen aufgebaut ist.<sup>20</sup> Im Gegensatz zu Platon, der Privatbesitz nur der herrschenden Klasse absprach, sie aber für die produktiven Schichten beibehielt, verwarfen die frühzeitli-

---

<sup>14</sup> KRINGS 1974: 1572.

<sup>15</sup> Vgl. ELIAS 1985: 101-109.

<sup>16</sup> KRINGS 1974: 1572.

<sup>17</sup> SAAGE 1991: 3.

<sup>18</sup> Siehe KRINGS 1974: 1571.

<sup>19</sup> Vgl. CAMPANELLA 1960: 146.

<sup>20</sup> SAAGE 1991: 26.

chen Utopisten die Idee des Privateigentums als Ganzes, da sie in ihm das Wohl und die Harmonie der Gemeinschaft gefährdet sahen. Politische Utopien müssen jedoch nicht notgedrungen durch eine staatliche Instanz kontrolliert werden. Es gibt zwei Typen politischer Utopien: die archaische Utopie (herrschaftsbezogene Utopie) und die anarchistische Utopie (herrschaftsfreie Utopie). Die anarchistische Utopie ist im Westen eine spätere Form der politischen Utopie. Wie nachfolgend zu zeigen sein wird, gehört Andô Shôekis Idealgesellschaft tendenziell der zweiten Kategorie an. Er wird in Japan deshalb zuweilen als erster Anarchist der Geschichte bezeichnet.

Im Zentrum der politischen Utopien steht somit das glückliche Zusammenleben der Menschen in einem politischen System. Wie eine solche Gesellschaft auszusehen hat, ist je nach Utopieentwurf recht unterschiedlich. Alle politischen Utopien weisen jedoch gemeinsame Strukturmerkmale auf, die sie als solche erkennbar und definierbar machen.<sup>21</sup>

- Sozialkritik: politische Utopien entstehen als Gegenentwurf oder als zukünftige Schreckensvision einer bestehenden Gesellschaftsform, die als unbefriedigend wahrgenommen wird.
- Normativität: politische Utopien machen normative Aussagen über das Gemeinwohl und dessen Auswirkungen auf das Äussere Erscheinungsbild des idealen Gemeinwesens. Die angestrebte gerechte Herrschaft wird durch ein institutionelles Arrangement des Gemeinwesens gesichert, das den Einzelnen ihren Handlungsspielraum vorschreibt und normiert.<sup>22</sup> Dies hat Auswirkungen auf die ganze Struktur des als ideal betrachteten Gemeinwesens.
- Sozio-ökonomische Voraussetzungen des Gemeinwesens: Gemeint sind hier Fragen nach Eigentumsverhältnissen und Organisation der Güterherstellung- und Verteilung. Es werden Aussagen zur Trias „Rolle der Arbeit“, „Bedeutung von Wissenschaft und Technik“, sowie zur „Struktur der zu befriedigenden Bedürfnisse“ gemacht.
- Das politische Muster des Gemeinwesens: Hierzu gehören Äusserungen zur Geschlechterbeziehung, zur Sexualmoral, zu Formen der Familie oder zur Stellung der Frau. Des Weiteren werden Aussagen über die Institutionen des Willensbildungsprozesses, die politische Teilhabe der Bürger, und den Prozess der Entscheidungsfindung gemacht. Wichtig sind ausserdem Überlegungen zur hierarchischen Struktur der Gesellschaft und zur Frage, ob politische Eliten vorgesehen sind und wie sich rekrutieren. Des Weiteren gehören hierzu Kommentare zur Erziehung, Justiz, Religion, Kunst und Aussenpolitik, insbesondere zu Krieg und Frieden.
- Geltungsanspruch: politische Utopien enthalten Aussagen, wie sich der Autor die Vermittlung des politischen Ideals mit der Wirklichkeit vorstellt.

Grundlegende Prämissen der politischen Utopie sind somit die Sozialkritik und deren Gegenentwurf, die Realisierbarkeit sowie der Umstand, dass der Gegenstand der politischen Utopie

---

<sup>21</sup> Vgl. SAAGE 1991: 5f.

<sup>22</sup> SAAGE 1991: 26.

die Wunsch- oder Furchtbilder von Gemeinwesen sind. Ausserdem hat sie nicht einen berechnenden, sondern einen präskriptiven und somit auch moralischen Anspruch. Sie ist deshalb zu unterscheiden von der Robinsonade, dem Bildungsroman, der Schäferidylle, dem Science-Fiction, der Futurologie oder dem Marxismus.

### 3. Andô Shôeki und seine Utopiewelt *shizen no yo*

Informationen über die Vita des Arztes und Philosophen Andô Shôeki (1702-1763) sind bis dato spärlich. Seine Lebensdaten sind erst seit den siebziger Jahren bekannt, als man in Ôishi Niitamura Aufzeichnungen fand, die seine Sterbedaten dokumentieren. Anhand von Ihnen konnte auch sein Geburtsjahr bestimmt werden.<sup>23</sup> Shôeki stammt aus dem Nordwesten Japans, wo er offenbar einen Grossteil seines Lebens verbrachte. In Hachinohe war er lange Zeit als Arzt tätig. Vor diesem geographischen Hintergrund muss vermutlich auch seine Sozialkritik gesehen werden, war der Nordwesten Japans ja eine Gegend, die durch ihre Abgeschlossenheit keinen privilegierten Status innehatte.

Da Andô Shôeki wahrscheinlich nicht von westlichen Utopien beeinflusst war und die Schrift von Thomas Morus vermutlich nicht kannte, findet sich in seinem Werk der Begriff „Utopie“ selbstverständlich nicht. Anhand der obigen Begriffsdefinition lässt sich sein Gesellschaftsentwurf jedoch als politische Utopie festmachen. Er selbst nennt seine Idealwelt *shizen no yo* (die natürliche Welt). Weidner übersetzt diese wörtlich mit „die aus sich allein machende Welt“. Im Folgenden soll jedoch der japanische Begriff beibehalten werden. Shôekis Utopie ergibt sich aus einer zirkulären Geschichtsauffassung, die wie folgt verläuft:<sup>24</sup>

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

Sie bezeichnet eine vorhistorische, archaische Idealgesellschaft. In ihr lebten die Menschen Ackerbau betreibend, selbstgenügsam und in Eintracht mit der Natur.

#### 2. *hōsei* 法世 (Die Gesetzeswelt)<sup>25</sup>

Es handelt sich hierbei um die gegenwärtige, zivilisierte und von der Natur entfremdeten Welt. Es ist die Welt der Entzweiung, die Welt der von Menschenhand geschaffenen Gesetze und Institutionen, die Ursache für Machtkämpfe und Hierarchien sind. Sie ist gekennzeichnet durch Ausbeutung, Armut, Krieg, Wollust und Ehrgeiz. Gegen diese Welt wendet sich

---

<sup>23</sup> Vgl. WEIDNER 1993: 20.

<sup>24</sup> Vgl. DATE 1994: 1.

<sup>25</sup> Die Gesetzeswelt elaboriert Shôeki in seiner, in Form einer Fabel verfassten Schrift *Hōsei monogatari*. (Erzählungen über die Gesetzeswelt). Vgl. ANDÔ 1967b. Für eine deutsche Übersetzung vgl. WEIDNER 1999: 147-258. Ein Aufsatz zu Andô Shôekis Sicht der Tokugawa-Gesellschaft im Licht des *Hōsei monogatari* liegt von WEIDNER 1993 vor.

Shôekis Sozialkritik, wobei seine Pfeile insbesondere gegen das Tokugawa-Regime als Prototyp der entzweiten Welt gerichtet sind.

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

Gemeint ist die zukünftige Rückkehr zur archaischen Utopiewelt, wo die Menschen in Einklang mit der Bestimmung ihrer Natur, gleichberechtigt und friedlich nebeneinander lebten. Shôeki postuliert die Wiederherstellung dieses Idealzustandes.

Andô Shôekis Utopie ist somit rückwärts gerichtet, was typologisch gesehen dem Konzept eines goldenen Zeitalters entspricht, wie es dies in ähnlicher Form auch in Europa gab, man denke etwa an die *Metamorphosen* von Ovid. Shôekis Idee eines vorhistorischen, idealen Gemeinwesens zeigt jedoch chinesische, insbesondere taoistische Einflüsse. Die retrospektive Utopie des goldenen Zeitalters ist auch ein integraler Teil des konfuzianischen Denkens. Während im Konfuzianismus jedoch das Gesellschaftsideal in einer idealen Regierung gesehen wurde, die direkt mit einem konfuzianischen Gelehrten oder einem weisen Herrscher gekoppelt war, definiert sich Andô Shôekis Utopie als Rückkehr zu seinem natürlichen Zustand, als Rückkehr zu einer selbstgenügsamen, selbstversorgenden und herrschaftsfreien Agrargesellschaft. Dies zeigt sich unter anderem dadurch, dass er bei den Ainus seine Idealvorstellungen verwirklicht sah.<sup>26</sup> Wie Rousseau sah auch Shôeki den Grund der Entzweiung vom Naturzustand in der Kultur. Nur durch eine Wiederherstellung des vorkulturellen Zustands kann seines Erachtens der natürliche Status wiederhergestellt werden. Diesen leitet Shôeki aus seiner Naturphilosophie ab, welche eine eigene Interpretation der taoistischen Elementenlehre von Ying und Yang darstellt. In diesem Naturzustand gibt es einen Kreislauf, nicht aber eine Veränderung. Der Kreislauf selbst ist statisch, denn alle Wünsche sind aufgehoben und alle Menschen sind wunschlos und zufrieden. Zur Verdeutlichung soll die Anfangsstelle von *Shizen no yo no ron* zitiert werden:

In der aus-sich-alleine-machenden [natürlichen<sup>27</sup>] Welt handeln die Menschen vollkommen in Übereinstimmung mit dem Universum. Wenn es Frühjahr im Universum wird, die zehntausend Wesen Leben entfalten und die Blumen erblühen, dann beackern [die Menschen] die Reis- und Trockenfelder und säen die zehn Samen der fünf Getreide. Im Sommer, wenn die zehntausend Wesen wachsen und gedeihen, mähen sie das Gras, damit die zehn Getreide hoch wachsen können. Kommt im Universum der Herbst, in dem die zehntausend Wesen ausreifen, dann lässt es auch die zehn Getreide Früchte tragen, die die Menschen ernten. Zur Winters[zeit] im Universum, wenn die zehntausend Wesen welk oder verborgen sind, trocknen [die Menschen] die Schalen der zehn Getreide und lagern das Korn ein, um es im nächsten Jahr wieder zu säen oder um sich davon bis zur folgenden Ernte zu ernähren. Daraufhin kommt wiederum der Frühling im Universum, kommen Leben und Blühen, kommt das Gedeihen im Sommer, das Reifen im Herbst und das Welken und Verborgensein im Winter, Deshalb säen [die Menschen] wiederum, mähen Gras, ernten und lagern das Korn ein. Dies hat weder zu irgendeinem Zeitpunkt begonnen, noch findet es

---

<sup>26</sup> Vgl. TERAO 1996: 39.

<sup>27</sup> Anmerkung der Verfasserin.

irgendwann ein Ende. Zwischen Universum und Menschen herrscht wahrhaftig eine völlige Harmonie ohne Anfang oder Ende, denn der Weg des Ackerbaus des Universums, der die zehntausend Wesen zum Leben erweckt, stimmt mit dem richtigen Ackerbau der Menschen überein, mit dem diese die zehn Getreide hervorbringen. Da sowohl das Universum wie auch die Menschen dies aus sich alleine machen, ist es die aus-sich-alleine-machende Welt. Leben und Tod sind das immerwährende aus-sich-alleine-machende Vor- und Zurückgehen des einen Wahren. Nach demselben Prinzip, das bei den zehn Getreiden den Wechsel von Reifen und Verdorren [bewirkt], leben die Menschen und [kehren] bei ihrem Tod zum Universum [zurück], ebenso wie [anderes] leben im Universum nach dem Tod zu Mann und Frau wird.<sup>28</sup>

Shôeki sieht den natürlichen Zustand des Menschen also in einer Agrargesellschaft. Gerade dadurch zeigt sich jedoch, dass sein goldenes Zeitalter nicht wie bei Ovid einen gänzlich vorkulturellen Zustand darstellt, in der die Menschen müßig vor sich hin leben und lediglich Früchte und Beeren von den üppig vorhandenen natürlichen Ressourcen zu pflücken brauchen. Wie bereits der etymologische Ursprung des Begriffs Kultur, nämlich *colere* (anbauen, kultivieren) andeutet, kann eine Agrargesellschaft keinesfalls als „vorkulturell“ bezeichnet werden. Doch wie die Taoisten versetzt Shôeki den primitiven Zustand von Einfachheit und Schlichtheit in eine Zeit, die vor der Erschaffung der Zivilisation liegt.

Die Vorstellung einer vorhistorischen, natürlichen Einheit mit der Natur und einer Gesellschaft, die selbstgenügsam Ackerbau betätigt, erinnert an das chinesische, paradiesische Land hinter der Pfirsichquelle (*taoyuanming*)<sup>29</sup> oder auch an die so genannte Ackerbauschule (*Nongjia*).<sup>30</sup> Sowohl über die legendäre Pfirsichblütenquelle als auch über die Ackerbauschule liegen jedoch nur sehr skizzenhafte Beschreibungen vor. Man erfährt kaum mehr, als dass die Menschen in den beiden Gesellschaften selbsterhaltend und zufrieden Ackerbau betreiben und schlichte Kleidung tragen. Im Gegensatz dazu beschreibt Shôeki seine *shizen no yo* ungleich ausführlicher.

Shôekis *shizen no yo* ergibt sich grundsätzlich aus der Negation der Gesetzeswelt und des sie repräsentierenden Tokugawa-Regimes. Sie definiert sich deshalb durch ein Nicht-Sein. Da in der Gesetzeswelt alles falsch ist, kann das Ideal nur *ex negativo*, durch eine totale Spiegelwelt beschrieben werden. In Andô Shôekis Naturwelt gibt es deshalb keinen Unterschied zwischen Mensch und Natur, keine Machthaber und Untergebenen, kein Feudalsystem, keine Stände, kein Privatbesitz, kein Geld, keine Ausbeutung, kein Profit, keinen Unterschied zwischen Mann und Frau, keine Polygamie, keine Religion, keine Händler, keine Kriege, keine Gelehrsamkeit und selbst keine Krankheiten.

---

<sup>28</sup> WEIDNER 1999: 136f.

<sup>29</sup> Es handelt sich um ein Werk des berühmten Dichters Tao Qian (372-427), in dem von einem Reisenden erzählt wird, der hinter einer Pfirsichquelle unverhofft ein paradiesisches Land entdeckt, wo die Menschen fern der Zivilisation Ackerbau betreiben und in bukolischem Frieden zusammenleben. Vgl. BAUER 1971: 266-268.

<sup>30</sup> Vgl. Ebd., 53-55.



In der *Andô Shôeki Enzyklopädie (Andô Shôeki jiten)*, die ein Spezialband seines Gesamtwerks darstellt, wird Shôekis *shizen no yo* in zehn Punkten charakterisiert:<sup>31</sup>

1. Es gibt weder eine Staatsgewalt noch ein Regierungsorgan; das Volk ist autonom und selbstverwaltend.
2. Es gibt weder Tribut noch Steuern, noch gibt es ein Ausbeutungsverhältnis.
3. Es gibt keinen Unterschied zwischen Arm und Reich.
4. Es gibt keinerlei gesellschaftliche Diskriminierung oder Ungleichberechtigung.
5. Es gibt weder Landesgrenzen noch Landeigentum, es gibt weder Krieg noch Rüstung, die Menschen leben sicher und friedlich.
6. Es gibt keine betrügerischen Ideologien, Tugenden, Religionen und Wissenschaften.
7. Es gibt kein Geld, keinen Handel, keine Kaufmänner und keine bösen, materiellen Begierden.
8. Es gibt keinen Eigennutz, keinen Luxus, keine Freudenhäuser, keine Diebe, keine Katastrophen und keine Krankheiten.
9. Die Bewegung der Natur und diejenige der Menschen stehen in Harmonie zueinander und bilden eine Einheit.
10. Es gibt keine Müßiggänger, die nicht ackern und nur gierig fressen (*fukô donshoku*<sup>32</sup>); die Männer bestellen den Acker, die Frauen weben. Alle sind in den direkten Produktionsprozess einbezogen.

Shôeki skizziert ein egalitäres Gemeinwesen, in dem es keinen Herrscher und Beherrschte und folglich keine Hierarchien gibt. Egalitaristische Ideen gab es auch auf dem chinesischen Festland. Ruan Ji (210-263) etwa, eine Denker mit stark anarchistischen Zügen, beschrieb einen Staat, in dem es ebenfalls keinen Herrscher gibt. Den Idealzustand in der vorhistorischen Zeit formulierte er wie folgt:

[..] es gab keine Fürsten (*wu qun*) und so waren alle Wesenheiten in ihrer festen Ordnung; es gab keine Untertanen (*wu chen*) und so hatten die zehntausend Geschehnisse [alle] ihren Sinn. [...] Deshalb wahrlich gilt: Wenn es keine Adligen gibt, dann brauchen die Niedrigen sich nicht zu sorgen. Wenn es keine Reichen gibt, dann brauchen die Armen sich nicht zu streiten, und jeder findet Genüge in sich selbst. [...] Die Rituale und Gesetze eures „Fürstensonnes“ aber sind wahrlich nur Mittel, durch die Sittenverfall und Räuberei, Unordnung und Gefahr, Tod und Untergang herbeigeführt werden!<sup>33</sup>

---

<sup>31</sup> Zitiert aus: DATE 1994: 3.

<sup>32</sup> Es handelt sich hierbei um einen von Shôeki geprägten Ausdruck, mit dem er eine abartige, der natürlichen Bestimmung des Menschen entfremdete Lebensweise bezeichnet.

<sup>33</sup> Zitiert aus BAUER 1971: 195.

Wie ist die Welt nun aber aus ihrem Naturzustand herausgetreten, und wie kann dieser Zustand wiederhergestellt werden? Shôeki elaboriert den Wechsel zwischen den zirkulären Stadien in seiner Schrift *Shihô tôran no yo ni arinagara shizen kasshin no yo ni kanau ron* (Abhandlung darüber, wie die gegenwärtige Welt der eigennützigen Gesetze, des Raubs und der Wirren mit der Welt des aus-sich-allein-machenden lebenden Wahren in Übereinstimmung zu bringen ist). Ihm zufolge vollzieht sich der Wechsel zwischen den einzelnen Stadien durch evolutionäre Sprünge. Die Ursache für den Niedergang des Naturzustandes sieht er im Erscheinen von Buddha Shakyamuni und den chinesischen Heiligen, allen voran Konfuzius. Diese hätten sich – verursacht durch physische und psychische Störungen (hier zeigt sich der Arzt Andô Shôeki) – ihrer natürlichen Bestimmung entfremdet. Durch Wissenseifer und Ehrgeiz stellten sie sich über die Masse und schufen somit die Hierarchie als Ursache von Chaos und Unordnung: Die Zweiteilung der Welt war entstanden. Buddha und die Heiligen symbolisieren somit den Austritt aus einer ursprünglich natürlichen, egalitären Gesellschaft. Da sie sich als Führer und Machthaber über das Volk setzten, entstand oben und unten, und in der Folge alle sozialen Ungerechtigkeiten und Übel. Diese manifestierten sich schliesslich im Tokugawa-Regime. Hier zeigen sich ganz offensichtlich taoistische Einflüsse. Zur Veranschaulichung sei Chuangzi zitiert:

[...] Im Zeitalter der höchsten Tugend hatte man die gleichen (*tong*) Behausungen wie die Vögel und Vierfüssler und man bildete mit den zehntausend Wesenheiten ein gemeinsames Geschlecht. Wie hätte man von einem Edlen und einem kleinen Mann etwas wissen wollen! Man war sich gleich (*tong*) im Nicht-Wissen, die Tugend hatte sich noch nicht gespalten; und man war sich gleich im Nicht-Wollen; das war es, was man als schlicht und einfach bezeichnete. In Schlichtheit und Einfachheit hatte das Volk seine Natur gefunden. Als aber die Heiligen erschienen und das Volk mit Liebe einengten und mit Pflichten gegenüber dem Nächsten Fesseln anlegten, schlichen sich Zweifel in die Welt. Und mit ihrem Gerede über Musik und ihrem Geschwätz über Ritual zerfiel das Reich in Streit.<sup>34</sup>

Während die konfuzianischen und die mohistischen Schulen den Beginn der ordnenden Zivilisation im Auftreten der Heiligen sahen, die durch die Differenzierung der sozialen Plätze das Glück des ganzen Volkes ermöglichten, sahen die Taoisten im Auftreten der Heiligen den Beginn des Austritts aus einem natürlichen, egalitären Urzustand und den Anfang von Hierarchie und Unordnung:

Sie betrachteten alle Theorien der Konfuzianer und Mohisten über die rechte Kultur und Regierung, und damit das rechte Verhältnis zwischen den Menschen, als ein hoffnungsloses herumkurieren an den Symptomen einer Krankheit, deren eigentliche Ursachen eben genau in der Herausbildung der Kultur und Regierung und in dem gutgemeinten, aber verderblichen Wirken der heiligen Herrscher zu suchen war.<sup>35</sup>

Andô Shôeki übernimmt ganz offensichtlich diese Geschichtsauffassung. Den Austritt aus dem Naturzustand stellt Shôeki als eine Art zufällig auftretende Abnormität, gewissermassen

---

<sup>34</sup> Zitiert aus ebd., 1971: 63.

<sup>35</sup> Ebd., 61.

als punktuell auftretende Krankheitserscheinung – mit allerdings grossen historischen Folgen – dar.

Gleichermassen kann auch die Wiederherstellung von *shizen no yo* (die zukünftige Utopie) nur durch eine zufällige, abnorme Erscheinung erfolgen: Ein vernünftiger und selbstgenügsamer Machthaber, den Shôeki *seijin* (der aufrechte Mensch) nennt, vermag die Wiederherstellung der Harmonie ins Rollen zu bringen, indem er freiwillig auf seine Privilegien verzichtet und sich auf dieselbe Stufe wie das Volk zurückversetzt. Durch dieses individuelle Vorbild kann sukzessive der natürliche Zustand wiedererlangt werden:

Gibt es oben einen Aufrechten (*seijin*) der zum wundersamen Weg des lebenden Wahren gelangt ist, und wendet er die [Lebensweise der Menschen] zum Besseren, dann kann auch gegenwärtig die Welt des lebenden Wahren mit dem allgemeinen richtigen Ackerbau entstehen [...] auch wenn man in einer Welt [der Zweiteilung] in oben und unten, des Raubs und Wirren lebt. Dies kann lediglich auf folgende Weise geschehen: Es ist die Methode, mittels eines Fehlers einen anderen Fehler zu beheben. [...] Oben soll es weder erlesene Speisen noch schöne Gewänder, weder Vergnügungen noch Belustigungen, weder Ausschweifung noch Pracht geben. [...] Die vom Oberen zu nutzenden Felder sind festzulegen, er hat sie zu bebauen, und dies soll hinreichen für die Ernährung und Kleidung seiner Sippe.[...] Da [der Obere] keine Gesetze zum Eintreiben von Steuern erlässt, raubt er die unten stehenden Fürsten und das Volk nicht aus, und diese suchen nicht um seine Gunst zu buhlen. Somit besteht keine Zweiteilung, auch wenn oben und unten vorhanden sind. [...] Die dem Oberen vom sich drehenden [Himmel] erteilte Pflicht ist es lediglich, darüber zu wachen, dass keine Wirren entstehen.<sup>36</sup>

Andô Shôekis Entwicklung von einer natürlichen zu einer von Menschen gestalteten Welt und das Bestreben, wieder zum Urzustand zurückzukehren, vollzieht sich durch einen Fehler, der durch einen weiteren Fehler behoben wird, oder, in Maruyama Masaos Sprache, durch eine „Negation der Negation.“<sup>37</sup> Die Idee eines weisen Herrschers, der sich freiwillig auf die Stufe des Volkes zurückversetzt, erinnert unter anderem an die chinesische Ackerbauschule mit ihrem Postulat, der Herrscher solle den Pflug in die Hand nehmen und sich sein Frühstück selbst zubereiten. Im Gegensatz zu Shôeki, der einen Machthaber lediglich als kleineres Übel akzeptierte, stellte die Ackerbauschule das Amt des Herrschers selbst jedoch nie in Frage, sondern betonte dessen Fähigkeit, mehr zu leisten als seine Untertanen. Der weise Herrscher qualifiziert sich nicht allein dadurch, seinen Lebensunterhalt zu verdienen und somit auf die Bequemlichkeiten von Macht freiwillig zu verzichten, sondern durch seine Fähigkeit, gleichzeitig eine Regierung zu führen.<sup>38</sup>

Obwohl sich Shôekis Vorstellungen eines idealen Gemeinwesens auf chinesische Wurzeln zurückführen lassen, zeigen sich doch auch interessante Parallelen zu westlichen frühneuzeitlichen Utopien. Anhand eines Vergleichs mit *Utopia* von Thomas Morus sollen solche

---

<sup>36</sup> WEIDNER (1999: 264-267).

<sup>37</sup> Zitiert aus ebd., 27.

<sup>38</sup> Siehe BAUER 1971: 191.

Parallelen aufgedeckt und gezeigt werden, dass Shôekis *shizen no yo* viele Merkmale enthält, welche eine politische Utopie im westlichen Sinne charakterisieren.

#### **4. *Shizen no yo* und *Utopia*: Ein Vergleich**

Das Werk *Utopia* wurde im Jahr 1516, also mehr als 2 Jahrhunderte vor Andô Shôekis Lebenszeit verfasst. Vor dem historischen Hintergrund des Werkes stehen der vom Christentum geprägte Humanismus der Renaissance sowie das Zeitalter der Entdeckungsfahrten. Basierend auf diesen beiden Elementen wird in Band 1 der Schrift in Form eines Dialogs zwischen drei Personen – wovon einer den Namen Thomas Morus trägt – eine Zeitkritik unternommen. In Band 2 berichtet der Protagonist Raphael Hythlodæus über die idealen Zustände auf der von ihm bereisten Insel Utopia, beziehungsweise „auf der Insel, die es nirgends gibt“.

Das Werk schildert in Dialogform zunächst die soziale Misere im zeitgenössischen England. Das zweite Buch gibt eine Art Traumvision: Erzählt wird von einem Vernunftstaat in der Ferne, in dem die Menschen in Gütergemeinschaft und ohne Habgier glücklich zusammen leben. Morus begründete mit seinem Werk somit die Gattung des modernen Staatsromans.<sup>39</sup> Gleich wie bei Shôeki wird somit auch bei Morus ein Gegenentwurf gegen eine als unbefriedigend wahrgenommene Realität entworfen. Während bei Morus die von ihm beschriebene Utopiewelt räumlich verschoben ist, also in einem fernen, fiktiven Land liegt, das von dem Reisenden Hythlodeus besucht und dann geschildert wird, zeigt sich bei Shôekis Idealgesellschaft eine zeitliche Verschiebung: Die Utopie *shizen no yo* liegt in der Vergangenheit, birgt in sich jedoch die Möglichkeit einer Wiederherstellung.

*Utopia* behandelt enzyklopädisch unzählige Themen wie Philosophie, Religion, Politik, Wirtschaft, Wissenschaft, Recht, Bestrafung, Familie, Heirat, Krieg, Sklaverei, Priester, Arbeit und Vergnügen. Shôeki greift gleichfalls alle erdenklichen Themen auf. Inhaltlich sind diese jedoch kaum geordnet und sehr repetitiv.

Der Shôeki Forscher Date Isao hat in einer Studie Parallelen sowie Unterschiede der beiden Denker bezüglich ihrer Utopien in acht Punkten herausgearbeitet.<sup>40</sup> Diese habe ich an oben aufgeführtes Raster der fünf Strukturebenen von politischen Utopien angepasst. Anhand dieses Rasters können die Utopiewelten der beiden Denker ausgewertet und verglichen werden. Vergleichsgegenstand zu *Utopia* bilden sowohl Shôekis vorhistorische als auch die von ihm postulierte zukünftige Idealwelt. Diese sind sich zwar in ihren Grundzügen gleich.

---

<sup>39</sup> Vgl. LUTZ 1989: 557.

<sup>40</sup> Vgl. DATE 1994: 26-34.

Die zukünftige Idealgemeinschaft unterscheidet sich jedoch – zumindest in der Übergangszeit – in einigen Punkten leicht von der vergangenen.

#### 4.1 Sozialkritik

Wie eben erwähnt, wird in Band 1 von *Utopia* eine Zeitkritik unternommen. Sie dient als Basis für den Gegenentwurf einer Utopie, die in Band 2 dargelegt wird. Die Grundlage von Andô Shôekis *shizen no yo* bildet ebenfalls seine Sozialkritik, das heisst die zeitgenössische Welt, die er *hōsei*, die Gesetzeswelt nennt. *Shizen no yo* entsteht aus deren Negation. Sozialkritik und Idealgemeinschaft werden allerdings nicht in demselben Werk behandelt.

Beide Denker kritisieren somit das autoritäre und feudale politische System ihrer Zeit, als dessen Gegenentwurf sich ihr Idealstaat konzipiert. Shôekis Kritik richtet sich gegen das Tokugawa-Regime, Thomas Morus' gegen den Tudor-Hof.

#### 4.2 Normativität

Sowohl Thomas Morus' *Utopia* als auch Andô Shôekis *shizen no yo* enthalten normative Aussagen darüber, wie ein ideales Gemeinwohl aussieht. Beiden Denkern geht es in ihren Darstellungen vor allem um das Prinzip Gerechtigkeit. Diese kann Angesichts der von ihnen kritisierten, feudalistischen Gesellschaft nur durch ein antiindividualistisches Gemeinwesen realisiert werden, in dem das Wohl der Gemeinschaft Vorrang vor demjenigen des Individuums hat:

Denn wer anderswo vom ‚Gemeinwohl‘ spricht, denkt doch überall nur an seinen Privatvorteil; hier dagegen, wo es kein Privateigentum gibt, betreibt man ernsthaft die Interessen der Allgemeinheit.<sup>41</sup>

Der Staat Utopia stellt eine funktionelle Totalität dar, „in deren Rahmen alle gesellschaftlichen Teilbereiche von der Erziehung und Wissenschaft über Arbeit, Freizeit und Wirtschaft bis hin zu Politik und Stadtplanung einander gleichgeordnet und gleichursprünglich auf ein gemeinsames, von ihnen gemeinsam erst konstituiertes Zentrum bezogen sind.“<sup>42</sup> Institutionen und das Gemeinwesen sind Ausdruck einer kollektiven Vernunft, die derjenigen der Einzelnen vorgeordnet ist. Richard Marius, der Biograph von Thomas Morus, beschreibt das kollektive Gemeinwesen wie folgt:

Die Eigenarten des Individuums, die das Leben interessant machen, sind durchwegs den gesellschaftlichen Bedürfnissen unterworfen [...] Die Einzelnen erscheinen wie austauschbare Teile einer großen sozi-

---

<sup>41</sup> MORUS 1979: 149.

<sup>42</sup> Siehe SAAGE 1991: 65.

alen Maschinerie. Und das Vergnügen – wenn es ein solches ist – besteht darin zu sehen, wie die ganze Konstruktion funktioniert, und nicht darin, sich an den Individuen zu erfreuen, die dort leben.<sup>43</sup>

Der Staat tritt als von der Gesellschaft getrennte Sphäre nicht in Erscheinung. So entfällt die Unterscheidung zwischen privat und öffentlich. Dies äussert sich durch eine strukturierte, nicht das Individuum sondern das gemeinschaftliche Wohl ins Zentrum rückende Gesellschaft. Sie manifestiert sich etwa in einem geometrischen Grundriss der Insel Utopia, einer homogenen Architektur sowie in der Funktionalität und Gestaltung städtischer und ländlicher Räume.<sup>44</sup> Diese haben ihre Entsprechung in den gesellschaftlichen Beziehungen: Soziale Konflikte und das Gefälle zwischen Arm und Reich sind ausgeschaltet. Gleichfalls fehlt das soziale Gefälle zwischen unterschiedlichen Gegenden und Provinzen. Diese Gleichförmigkeit erstreckt sich bis auf die schlichte, mit wenigen Ausnahmen einheitliche Kleidung. Sogar die Häuser wechseln die Utopier alle zehn Jahre durch Auslosung, und selbst die Mahlzeiten werden öffentlich eingenommen. Nur die auf dem Land wohnenden Utopier essen bei sich zu Hause. In einer Welt knapper Güter kann nicht auf den Staat, auf die Herrschaft von Menschen über Menschen verzichtet werden:

Nur durch zentrale Koordination von Arbeit und die Kontrolle über Disziplin, Moral und die Bedürfnisse der Bevölkerung, ohne die Androhung und Durchführung von Sanktionen bei Normenverletzungen versänke Utopia beim gegebenen Stand der Entfaltung der Produktivkräfte im Chaos.<sup>45</sup>

Weitere Leitgedanken sind die Prinzipien Statik und Konfliktfreiheit. Durch eine präzise und niemanden übervorteilende Struktur wird das innere Gleichgewicht beibehalten und individuelle Konflikte so weit als möglich ausgeschaltet. Das Gemeinwesen von Utopia stellt eine funktionelle Totalität dar, die einem Eigenbereich der Politik keinen Platz lässt.

Da Herrschaft von Menschen über Menschen überflüssig erscheint, verzichtet das Gemeinwesen auf zentralisierte etatistische Steuerungsorgane. Auf der anderen Seite liegt aber auch die Hypothese nahe, dass die funktionelle Interdependenz aller Teilbereiche des Gemeinwesens nicht mit einer staatsfreien Integration gleichgesetzt werden darf. Der Staat stellt zwar keine von der Gesellschaft getrennte Sphäre dar. Doch der Grund liegt nicht in der Reduktion der Herrschaft auf die Verwaltung von Sachen, sondern darin, dass er das gesamte Gemeinwesen durchdringt, wie dieses umgekehrt auf ihn bezogen bleibt.<sup>46</sup>

Bei Shôeki ist die Struktur des Gemeinwesens erheblich einfacher, handelt es sich doch um die Rückkehr zu einer primitiven Ackerbaugesellschaft. Das Aussehen von *shizen no yo* bleibt weitgehend vage. Man erfährt nur, dass alle in gleich aussehenden Häusern leben, und dass auch die Oberen und Fürsten keine Privilegien haben:

[...] auf dem weiten Land, fern von Bergen und Hügeln und an Orten mit günstigem [Zugang] zu Wasser, [sind] Städte und Dörfer anzulegen. Den Fürsten sind, da keinerlei Gefahr eines Krieges besteht und somit der Bau von Burgen unnütz ist, Stadthäuser zu bauen. An Orten nahe der Berge und Flüsse, die zu

---

<sup>43</sup> Zitiert aus Ebd., 66.

<sup>44</sup> Vgl. MORUS 1979: 60-67.

<sup>45</sup> SAAGE., 68.

<sup>46</sup> Ebd., 30f.

Reis- und Trockenfeldern bestimmt sind, sollen Dörfer und Weiler angelegt werden. Dörfer sollen ferner, wegen des günstigen [Zugangs] zum Wasser, an Flussmündungen in der Nähe des Meeres angelegt werden.<sup>47</sup>

Als Wohnort des Oberen ist ein Stadthaus auf einer weiten Ebene inmitten des Landes zu wählen. Kaiserliche Burgen, Paläste und prächtige Häuser werden als überflüssig angesehen.

Kontrollierende und steuernde Organe fehlen in *shizen no yo* fast vollständig, sie werden zudem als grundsätzlich unvermeidliches Übel angesehen. Betonung finden insbesondere der Egalitarismus und die Schlichtheit des Lebens, die viel ausgeprägter ausfallen als in dem doch recht komplexen Utopia. In ihren Grundzügen, nämlich der Betonung auf Gerechtigkeit, Statik und Konfliktfreiheit sowie dem Fehlen zentralistischer etatistischer Steuerungsorgane sind sich die beiden Gemeinwesen jedoch grundsätzlich gleich. Insbesondere die Statik ist in Shôekis Welt ein zentrales Prinzip. Bewegung entsteht nur durch den Wechsel der Jahreszeiten, dem sich das menschliche Handeln anpasst. Eine gesellschaftliche Entwicklung wird hingegen nicht angestrebt.

#### 4.3 Sozio-ökonomische Voraussetzungen

##### a) *Eigentumsverhältnisse*

Auf der Insel Utopia gibt es kein Privateigentum. Erst durch deren Aufhebung sah Morus die Möglichkeit für eine statische und konfliktfreie Gesellschaft. Alles ist Gemeinbesitz. Die Verteilung hingegen liegt in den Händen der Behörden.<sup>48</sup> Aufgrund des Überflusses an Produkten herrscht jedoch keinerlei Mangel: Alle Bewohner sind zugleich arm, da sie nichts besitzen, und reich, da sie alles im Überfluss haben.<sup>49</sup> Die Hauptquelle des gesellschaftlichen Reichtums ist die Landwirtschaft. Privateigentum wird auch bei Shôeki abgelehnt, ist es doch Ursache von sozialen Spannungen wie Streit, Neid und Raub. In *shizen no yo* scheint Privatbesitz jedoch nicht gänzlich aufgehoben zu sein. Das Land gehört dem Oberen, der es gerecht auf das Volk zur Beackerung verteilt. Die Sippen können über den Ertrag, den sie aus ihrem Land gewinnen, offenbar frei verfügen.

##### b) *Organisation der Güterherstellung und Verteilung*

Auf Utopia stellt der Ackerbau eine öffentliche Angelegenheit dar, von der keiner ausgenommen ist. Bereits Kinder werden darin unterrichtet. Die Gehöfte in Utopia setzen sich aus vierzig Männern und Frauen zusammen, die der Leitung eines Hausvaters und einer Hausmutter unterstehen. Jedes Jahr ziehen zwanzig davon in die Stadt zurück, nachdem sie

---

<sup>47</sup> WEIDNER 274.

<sup>48</sup> Ebd., 33.

<sup>49</sup> Vgl. MORUS 1979: 149.

zwei Jahre Dienst auf dem Land verrichtet haben. Diese werden von zwanzig Leuten aus der Stadt wieder ersetzt, und von denen, die bereits ein Jahr dort sind, eingewiesen, so dass ein abwechselnder Turnus entsteht. Einen auf die Landwirtschaft spezialisierten Bauernstand gibt es hingegen nicht. Ausser der Landwirtschaft erlernt jeder Utopier ein besonderes Handwerk. Mit wenigen Ausnahmen herrscht für alle Arbeitspflicht. Selbst Körperbehinderte werden in den Produktionsprozess einbezogen. Es gibt ausserdem kaum Möglichkeiten zum Müßiggang, da es keine W einschenken, Freudenhäuser oder sonstigen „Lasterhöhlen“ gibt.

Die Güterverteilung erfolgt ohne Gegenleistung durch die städtischen Behörden, und zwar über ein Magazin:

Dort fordert jeder Familienälteste an, was er und die Seinigen brauchen, und erhält ohne Bezahlung, überhaupt ohne jede Gegenleistung alles, was er verlangt. Denn warum sollte man ihm etwas verweigern, da doch an allem reichlich genug vorhanden und gar nicht zu befürchten ist, dass einer mehr fordern möchte, als er nötig hat?<sup>50</sup>

Sowohl in Japan als auch in England gab es zur Zeit der beiden Denker wirtschaftlich gesehen bereits eine Waren- und Geldwirtschaft. Morus lehnt eine Geldwirtschaft jedoch ab. Der Überfluss an Produkten auf der Insel Utopia verhindert eine Marktkonkurrenz sowie Gold und Silber als Zahlungsmittel. Da es kein Privateigentum gibt und die Güterverteilung kostenlos ist, gibt es auch keine Lohnarbeit. Gold und Silber werden aufgrund ihres kleinen Nutzens als wertlos und zudem als Wurzel für Diebstahl und Streit angesehen:

Denn wer sieht nicht, dass Betrug, Diebstahl, Raub, Streit, Aufruhr, Zank, Aufstand, Mord, Verrat und Giftmischerei [...] mit der Beseitigung des Geldes alle zusammen absterben müssen [...]? Ja, selbst die Armut, deren einziges Übel doch im Geldmangel zu liegen scheint, würde sogleich abnehmen, wenn man das Geld künftig überhaupt beseitigte.<sup>51</sup>

Gold und Silber spielen allerdings eine wichtige Rolle als Zahlungsmittel im Ausland. Auf Utopia selbst findet Gold nur für den Bau von Klosetts, zum Fesseln von Sklaven sowie als Zeichen für Verbrecher Verwendung. Trotz einer grundsätzlich egalitären Struktur sieht Morus in seinem Idealstaat Sklaven vor. Sklavenarbeit trägt nicht unerheblich zur Reproduktion des utopischen Gemeinwesens bei. Die Sklaven sind entweder Kapitalverbrecher, Ausländer, die in ihrem eigenen Land zum Tode verurteilt sind, oder die so genannten freiwilligen Sklaven, das heisst arme Tagelöhner aus anderen Völkern. Ihnen werden unangenehme Arbeiten wie das Schlachten oder die Jagd sowie weitere als schmutzig angesehene Dienste zugewiesen, ansonsten werden sie jedoch anständig behandelt.

In *shizen no yo* basiert das wirtschaftliche Gefüge ebenfalls auf dem Ackerbau, dem eine noch wichtigere Rolle zukommt als auf Utopia. Der Ackerbau ist allerdings nicht wie bei

---

<sup>50</sup> Ebd., 77.

<sup>51</sup> Ebd., 152.



Morus für alle verpflichtend. Die übrigen Berufe werden jedoch so weit als möglich minimiert:

Da es keinerlei Prunk und Verzierung gibt, sind geschickte Zimmerleute und Feinhandwerker unnötig. [...] Da weder prächtige Ober- und Beingewänder noch gemusterte [Kleidung] vorhanden sind, gibt es keinen Bedarf für Färber oder Schneider. Da Weber völlig unnötig sind, ist auch das Weben von gemustertem Seide, dünner Seide, Brokat oder bestickten Seidenstoffen gleichermaßen überflüssig.<sup>52</sup>

Bezüglich der Unnötigkeit des Weberhandwerks ist obiges Zitat allerdings unpräzise, bezieht es sich offenbar nur auf das Weben von Edelstoffen. An anderer Stelle schreibt Shôeki nämlich, die Weber sollten nur Hanfkleidung und Baumwollkleidung herstellen.<sup>53</sup> Die Handwerker haben dem Oberen, den Fürsten und dem Volk schlichte und für alle gleiche Häuser und Geräte anzufertigen. Besteht für die Handwerker gerade kein Bedarf, sollen sie sich dem Ackerbau widmen. Händler werden wie bei Morus abgelehnt, da sie gierig sind, das Volk hintergehen und in der Gesellschaft Unordnung und Streit verursachen. Des Weiteren gibt es bei Shôeki keine Dienstleute, Beamte oder Krieger, da sie in seiner Idealgesellschaft überflüssig sind. Weitere Berufsstände, die Shôeki ablehnt sind Mönche, Bergasketen, Schreinpriester, Tempelmönche, Dirnen, Buhlknaben und Theaterschauspieler. Ihnen allen ist Land zur Bewirtschaftung zuzuteilen.

Im Gegensatz zu Utopia gibt es in *shizen no yo* kein Staatsorgan, das die Kontrolle über die Distribution der Güter innehat. Der Güterumlauf erfolgt über den direkten Tauschhandel. Jede Sippe produziert und konsumiert ihre Produkte selbst:

Die Menschen in den Ebenen bauen und ernten fleißig die zehn Getreide, diejenigen aus den Bergdörfern fällen Holz und bringen es in die Ebenen, ebenso tragen die Menschen der Meeresstrände ihre gefangenen Fische dorthin. [Alle] tauschen eifrig Holz, Getreide und Fische, so dass, genau wie bei den Menschen der Ebenen, in den Bergdörfern sowohl Holz zum Hausbau als auch Getreide und Fische zur Ernährung vorhanden sind und auch die Menschen der Meeresstrände Häuser bauen und sich von Getreide und Fischen ernähren [können]. In den Ebenen gibt es keinen Überfluss, in den Bergdörfern nicht den geringsten Mangel und auch an den Meeresstränden ist nichts zuviel oder zuwenig. Weder herrschen hier Reichtum noch dort Armut, weder gibt es hier ein oben noch dort ein unten.<sup>54</sup>

Obiges Zitat beschreibt allerdings Shôekis archaische Idealgesellschaft. In der zukünftigen sieht er offenbar keinen Fischverzehr vor, denn er postuliert eine vegetarische Ernährung. Die Menschen an den Meeren haben lediglich mit Salz zu handeln.<sup>55</sup>

Auch in Japan gab es zu Shôekis Zeit bereits eine Waren- und Geldwirtschaft. Doch wie Morus lehnt Shôeki den Gebrauch von Gold und Silber ab. Einerseits sind sie wertlos, andererseits sind sie Ursache von Habgier und Neid:

---

<sup>52</sup> WEIDNER 142f.

<sup>53</sup> Ebd., 261; 275.

<sup>54</sup> Ebd., 137.

<sup>55</sup> Ebd., 275f.

Gold und Silber sind ursprünglich das Harz des Berggesteins und so wertlos wie Steine und Ziegel. Daher ist ihr Gebrauch zu unterbinden wie auch [jeglicher] Handel, sei es auch nur mit Gemüse.<sup>56</sup>

Nur eine geldlose Gesellschaft gewährt soziale Harmonie:

Da weder Gold oder Silber noch Kupfermünzen in Gebrauch sind, begehrt keiner, oben zu stehen, um reich und angesehen [ein Leben] in Pracht und Prunk zu führen, noch hat einer das Leid zu ertragen, hinabgefallen, verachtet und arm zu sein.<sup>57</sup>

### c) Rolle der Arbeit und der Freizeit

Die Einbeziehung aller Bürger in den Arbeitsprozess ist bei Morus und Shôeki die Grundlage für eine gerechte Gesellschaft. Müßiggänger und Schmarotzer, die sich zu Lasten der anderen bereichern, werden nicht geduldet. Folgendes Zitat widerspiegelt gleichsam die Einstellung beider Philosophen:

Denn was ist das für eine Gerechtigkeit, dass jeder beliebige Edelmann oder Goldschmied oder Wucherer oder sonst irgendeiner von der Menschenklasse, die überhaupt nichts leistet [...] ein üppiges und glänzendes Leben führen darf [...] während gleichzeitig der Tagelöhner, der Fuhrmann, der Schmied, der Bauer mit all seiner harten und beständigen Arbeit [...] ein so erbärmliches Leben führen muss [...]?<sup>58</sup>

Selbst körperlich Behinderte werden nicht von der Arbeit ausgenommen. Allerdings werden ihnen leichtere Arbeiten zugeteilt. Bei Shôeki etwa werden Blinde von ihren Sippen ernährt und mit dem Amt des Getreidemahlens betraut.<sup>59</sup> Reine Muße ist entweder ein Zeichen von Überfluss oder Dieberei und wird deshalb abgelehnt. Bei Morus dient die Erwartung der Muße nach getaner Pflicht allerdings als Quelle der Arbeitsfreude. Freizeit wird in reichem Maße gewährleistet, denn die Utopier arbeiten lediglich sechs Stunden am Tag. Da alle Einwohner in den Arbeitsprozess einbezogen sind und damit die Wirtschaft produktiv unterstützen, reicht diese kurze Arbeitszeit aus, um für alle Bewohner ein angenehmes Leben zu gewährleisten. Die Freizeit wird jedoch von den meisten zur geistigen Weiterbildung genutzt, etwa für literarische Studien. Ferner werden Musik und sportliche Betätigung gefördert:

Nach dem Abendessen verbringen sie dann eine Stunde mit Sport und Spiel, im Sommer in den Gärten, im Winter in jenen öffentlichen Hallen, in denen sie gemeinsam essen. Dort treiben sie Musik oder erholen sich im Gespräch.<sup>60</sup>

Freizeitvergnügungen wie Würfelspiel und Jagen lehnen die Utopier jedoch als unnütz und verabscheuungswürdig ab:

Denn was für ein Vergnügen, meinen sie, ist dabei, die Würfel auf das Spielbrett zu werfen, was man doch so oft wiederholt, das einem schon aus der ewigen Wiederholung der Überdruß entstehen könnte

---

<sup>56</sup> Ebd., 275.

<sup>57</sup> Ebd., 142.

<sup>58</sup> MORUS 1979: 150.

<sup>59</sup> Vgl. WEIDNER 272.

<sup>60</sup> MORUS 1979: 71.

[...]? Und wie kann es Gefallen erwecken und nicht vielmehr Widerwillen, das Gekläff und Geheul der Hunde zu hören? [...] Oder ist es etwa die Hoffnung auf den Mord, die dich fesselt, erwartest du die Zerfleischung, die sich unter deinen Augen vollzieht? Lieber sollte dich das Mitleid packen, wenn du zusehst, wie das arme Häslein von dem Hunde zerrissen wird: der Schwache von dem Stärkeren, der Scheue und Furchtsame von dem Wilden, der Harmlosen von dem Grausamen!<sup>61</sup>

Bei Shôeki wird Muße grundsätzlich abgelehnt. Glückseligkeit sieht er allein durch den richtigen Ackerbau gewährleistet. Ein bewusster Freiraum für Freizeit scheint er für seine Gesellschaft nicht vorzusehen, zumindest äußert er sich nicht über die Freizeitgestaltung. Allerdings macht er Aussagen darüber, was in der Freizeit nicht getan werden sollte. So lehnt er Alkoholenuss und Tabak ab, ferner Musik, Hurerei, Glücksspiele und Theater. Den größten Unterschied zu Morus bildet jedoch Shôekis rigide Ablehnung der Wissenschaft.

#### d) Bedeutung von Wissenschaft

Morus' Einstellung zur Wissenschaft muss unter anderem vor dem Hintergrund der Güterknappheit seiner Zeit gesehen werden: Die Wissenschaft dient unter anderem der Steigerung der Produktivität in der Landwirtschaft. Gefördert wird auf Utopia etwa die Astronomie zur Wettersvorhersage. Es gibt ausserdem Brutmaschinen für Geflügelzucht und ferner den Buchdruck und die Papierherstellung. Da der Wissenschaft somit eine wichtige Funktion zukommt, gibt es auf Utopia Wissenschaftler,

[...] die von allen anderen Arbeiten, inklusive Ackerbau entlastet und nur für das Studium bestimmt sind, nämlich nur die, bei denen von Kindheit an hervorragende Anlage, ungewöhnliche Begabung und literarische Neigungen zu bemerken waren [...].<sup>62</sup>

Shôeki hingegen lehnt die Wissenschaft als Solche ab, ist sie seines Erachtens doch eine der Hauptursache für die Zweispaltung der Welt. Deshalb wird bei ihm eine Schicht von „Müßiggängern“, die sich nur der Wissenschaft widmet, nicht geduldet. Eine Gesellschaft, die auf Statik angelegt ist, braucht keine Wissenschaft:

Schriftzeichen, Bücher und Gelehrsamkeit sind die Wurzel dafür, nichts anzubauen und gierig fressend den Weg des sich drehenden [Himmels] sowie Reiche und Länder zu stehlen. Daher sind sie zuerst abzuschaffen. Den Kerlen, die [sie betreiben], ist Land zur Bewirtschaftung zuzuteilen. [...] Daher ist das Wort aus der Welt der Gelehrsamkeit ein Irrtum, das behauptet, in der aus-sich-alleine-machenden Welt knote man Schnüre<sup>63</sup>, um etwas im Gedächtnis zu behalten. Da bei Geschäften niemand eigennützig nach doppeltem Gewinn giert, besteht keine Notwendigkeit, sich an etwa zu erinnern. Ist dies eine Welt, in der schon geknotete Schnüre zur Erinnerung überflüssig sind, so sind dort Schriftzeichen und Gelehrsamkeit noch viel bedeutungsloser.<sup>64</sup>

---

<sup>61</sup> Ebd., 99.

<sup>62</sup> Ebd., 90f.

<sup>63</sup> Anspielung auf eine Textstelle im *Yijing* (Buch der Wandlungen), wo geschrieben steht, man habe vor der Einführung der Schriftzeichen Schnüre geknotet um damit Dinge zu behalten und zu regieren. Zitiert aus WEIDNER 1999: 146.

<sup>64</sup> Ebd., 268; 146.

Bemerkenswerterweise lehnt Shôeki auch den Berufsstand des Arztes ab. Diese verordnen, so meint er, durch ihre Ignoranz den Kranken die falsche Arznei und bereichern sich an ihnen. In Shôekis Gesellschaft sind Ärzte außerdem überflüssig, da seines Erachtens Menschen, die gemäß ihrer natürlichen Bestimmung leben, nie krank sind. Auch für die Berufe der Kalendermacher, Astronomen und Wahrsager hat Shôeki wenig übrig. Sie sollen sich gleichfalls dem Ackerbau widmen. In seiner kritischen Einstellung bezüglich des Fortschritts nimmt Shôeki somit die Wissenschaftskritik vorweg, die im Westen erst Ende des 19. Jahrhunderts konkret Einzug in die Philosophie hält.

#### *e) Struktur der zu befriedigenden Bedürfnisse*

Produktion und Distribution der Güter haben sowohl bei Morus als auch bei Shôeki den natürlichen Bedürfnissen des Volkes zu dienen. Eine hedonistische Lebensweise wird abgelehnt. Luxus wird als Ursache für den Sittenverfall angesehen. Glückseligkeit kann Morus zufolge nur durch ein gemäßigtes Leben erreicht werden. Aus Gold und Silber wird deshalb wie erwähnt Nachtgeschirr hergestellt und die Sklaven gekennzeichnet.

Auch bei Shôeki wird ein ausschweifendes Leben strikt abgelehnt. Ein genügsames Leben wird dadurch gewährleistet, dass eine Familie außer den Feldern, die sie für Ernährung und Kleidung benötigt, keine weiteren Felder bebauen darf. Soziale Harmonie kann nur durch Mäßigung gewährleistet werden:

Da keiner oben steht, der ohne zu ackern dem zahlreichen Volk [die Ernte aus] dem richtigen Ackerbau abzwingt und gierig frisst, sich mit Musik zu den Riten oder vulgärem Gesang die Zeit verkürzt oder in Wollust nach Frauen versinkt, gibt es unten keine Neider, die sich rücksichtslos wie Tiere gebärden, indem sie sich Trinkgelagen und der Hurerei ergeben. Da keiner oben steht, der gierig frisst, müßig ist und sich im Wahn des Go- oder Trick-track-Spiels verliert, verfällt unten keiner dem Glücksspiel mit Karten oder Würfeln.<sup>65</sup>

#### 4.4 Muster der politischen Verfassung

In den utopischen Gemeinwesen der frühen Neuzeit in Europa gab es keinen autonomen Bereich der Ökonomie: Produktion, Distribution und menschliche Arbeit waren politisch gesteuert und öffentlich organisiert. Sie übernahmen von Platon außerdem die Prämisse, dass sexuelle Beziehungen zwischen den Geschlechtern konstitutiv für den gesellschaftlichen Frieden und somit für das politische Gemeinwesen sind.<sup>66</sup> Aus diesem Grund wird die Geschlechterbeziehung hier behandelt.

---

<sup>65</sup> Ebd., 140f.

<sup>66</sup> SAAGE 1991: 46f.

a) *Geschlechterbeziehung, Sexualmoral, Formen der Familie und Stellung der Frau*

Die Familie ist die kleinste politische Instanz. Auf Utopia sind sexuelle Beziehungen demnach verstaatlicht. Für einen reibungslos funktionierenden Staat sieht Morus die Monogamie vor. Auch das Heiratsalter ist reglementiert: Frauen dürfen nicht vor dem achtzehnten, Männer nicht vor dem zweiundzwanzigsten Lebensjahr den Ehebund eingehen. Ehebruch sowie vorehelicher Verkehr werden mit Sklavenarbeit bestraft. Scheidungen sind nur unter erschwerten Bedingungen möglich. Nur beim Tod eines Ehepartners wird eine erneute Heirat bewilligt. Bei der Partnerwahl herrscht auf Utopia eine merkwürdige Sitte: Um böse Überraschungen, die das Eheleben negativ beeinflussen könnten, zu minimieren, begutachten sich die Partner vor dem Eheversprechen nackt. Eine gesunde Sexualität gilt als Voraussetzung für eine gute Ehe und in der Folge für das reibungslose funktionieren des Staates. In Anbetracht der damaligen, vom Christentum tabuisierten Sexualität, zeigt Morus hier eine sehr fortschrittliche Einstellung.

Obwohl Frauen gleichermassen in den Arbeitsprozess miteinbezogen werden und grundsätzlich gleiche Rechte haben, ist die Familie auf Utopia dennoch patriarchalisch organisiert. Die Frau hat dem Mann zu gehorchen, und dem Pater familias wird ausserdem erlaubt, bei bereits kleinen Vergehen seine Ehefrau zu strafen:

Der Älteste, sage ich, steht an der Spitze des Familienverbandes. Die Frauen sind ihren Männern, die Kinder den Eltern und so überhaupt die Jüngeren den Älteren untertan.<sup>67</sup>

Die hierarchischen Beziehungsstrukturen, die Morus hier anerkennt, gemahnen gleichsam an die fünf menschlichen Beziehungen (*gorin*) im Konfuzianismus.

Shôeki hingegen lehnt jegliche Art hierarchischer Beziehung zwischen Mann und Frau ab. Kosmologisch erklärt er dies folgendermassen:

Das Universum ist ein einziger Körper, in dem es weder oben noch unten gibt. Es besteht keinerlei Zweiteilung, denn alles ist [gekennzeichnet durch] die wechselseitigen Naturen. Daher sind Mann und Frau ein Mensch, es gibt [bei ihnen] weder oben noch unten. [...] Allgemein ist ihnen der richtige Ackerbau, er ist ihre einzige Tätigkeit und ihr einziges Gefühl.<sup>68</sup>

Hierin zeigt sich eine Ablehnung von konfuzianischen Beziehungsprinzipien, die von einer sehr ausgeprägt liberalen Einstellung zeugen.

Die Partnerwahl wird bei Shôeki nicht durch den Staat geregelt, sondern die füreinander bestimmten Partner finden sich aufgrund „fühlender Gegenwirkung (*kan*)“<sup>69</sup>. An anderer Stelle schreibt Shôeki allerdings, die Ehepartner seien von den Eltern auszuwählen, nicht jedoch

---

<sup>67</sup> MORUS 1979: 77.

<sup>68</sup> WEIDNER 261.

<sup>69</sup> Ebd., 137.

durch einen Vermittler.<sup>70</sup> Möglicherweise ist Shôeki zufolge die Partnerwahl durch fühlende Gegenwirkung nur in der archaischen Utopiewelt, nicht aber in einer zukünftigen praktikierbar. Wie Morus postuliert Shôeki eine treue, monogame Ehe. Der Grund hierfür ist jedoch nicht die Funktionstüchtigkeit des Staates, sondern Shôeki erklärt die Monogamie als kosmologisch begründet, denn wie es nur einen Himmel und einen Ozean gebe, gebe es auch lediglich ein Paar.<sup>71</sup> Ehebruch wird deshalb strikt verurteilt. Bemerkenswerterweise lehnt Shôeki hingegen eine Ehe zwischen Geschwistern nicht ab, sei das Menschengeschlecht doch durch geschwisterliche Fortpflanzung entstanden.<sup>72</sup>

*b) Institutionen des Willensbildungsprozesses und politische Teilhabe der Bürger*

Das politische System auf Utopia ist eine zentralistische Herrschaftsordnung mit demokratischen Zügen. Dreissig Familien wählen jährlich einen Vorstand, den sie Syphogrant oder Phylarch nennen. Diese sind die eigentlichen politischen Aktivbürger. Sie organisieren sich in einer Volksversammlung und wählen dort den Staatspräsidenten und seine Berater, die sogenannten Traniboren. Jede wichtige Frage muss der Volksversammlung vorgelegt werden. Die Syphogranten besprechen sie mit ihren Familien, beratschlagen sich darauf, und teilen ihre Beschlüsse dem Senat, einer Art Legislative, mit. Im Grunde genommen ist die Aufgabe der Syphogranten jedoch die Kontrolle:

Das wichtigste und beinahe einzige Geschäft der Syphogranten ist, dafür zu sorgen und Maßregeln zu treffen, dass keiner müßig herumsitzt, sondern jeder fleißig sein Gewerbe treibt, ohne indessen vom frühen Morgen bis tief in die Nacht wie ein Lasttier sich beständig abzurackern.<sup>73</sup>

Der Staatspräsident ist das autokratische Element der Verfassung. Er kann nur abgewählt werden, wenn er sich mit den Traniboren zu einer Gewaltherrschaft verschwört.<sup>74</sup>

Bei Shôekis Idealgemeinschaft zeigen sich kaum politischen Strukturen. Dennoch war Shôeki Realist genug, um einzusehen, dass seine Gesellschaft ganz ohne regulierendes Organ nicht realisierbar war. Die Kontrolle über sein Gemeinwesen sah er einem Oberen vor, den er den Aufrechten (*seijin*) nennt. Dieser soll wie alle anderen ein schlichtes Leben führen, ebenfalls Ackerbau betreiben und davon seine Sippe ernähren. Gleichermassen haben die Fürsten, die als Landsoberrhaupt amtieren, die Felder zu bestellen. Das Land gehört dem Oberen, der es gerecht unter die Fürsten und das Volk verteilt. Da er selbst außer Land keinen Luxus, keine Gold und Silber hat, ist die Gefahr, dass sich Fürsten seine Macht an sich reißen

---

<sup>70</sup> Ebd., 277.

<sup>71</sup> Ebd.: 137.

<sup>72</sup> Ebd., 277.

<sup>73</sup> MORUS 1979: 70.

<sup>74</sup> Vgl. SAAGE 1991: 50f.

wollen, minimiert. Da er außerdem keine Steuern eintreibt, gibt es auch niemanden, der versucht, um seine Gunst zu buhlen.

Der Obere hat grundsätzlich lediglich eine kontrollierende Funktion: Er hat darauf zu achten, dass die Leute ihre Felder bestellen. Er ähnelt somit dem Syphogranten auf Utopia:

Die dem Oberen vom sich drehenden [Himmel] erteilte Pflicht ist es lediglich, darüber zu wachen, dass keine Wirren entstehen. Land zu vergeben und es beackern zu lassen entspricht genau dem Weg des Wahren des sich drehenden [Himmels].<sup>75</sup>

Shôekis Gesellschaft ist somit stark anarchistisch geprägt und funktioniert offenbar beinahe ohne regelnde Instanzen.

### *c) Hierarchische Strukturen*

Utopia verabschiedet sich weitgehend von der Ständegesellschaft. Dennoch hat die politische Führungsschicht einige Privilegien. Die politische Klasse der Priester, der Traniboren sowie der Staatspräsident etwa rekrutieren sich aus der von physischer Arbeit befreiten Schicht der wissenschaftlich Gelehrten.<sup>76</sup> Die Aktivbürger, die Syphogranten, haben eine ambivalente Stellung. Gesetzlich sind sie von der Arbeitspflicht befreit, sie verzichten jedoch auf dieses Privileg, um das Volk zu mehr Arbeit anzuspornen. Zudem stimmen sie darüber ab, wer sich ausschliesslich der Wissenschaft widmen darf. Enttäuscht einer dieser Gewählten die an sie gerichteten ihre Erwartungen, wird er wieder zu den Handwerkern zurückversetzt. Umgekehrt kann ein fleissiger Arbeiter, der seine Freizeit dem Studium widmet, zur Klasse der Wissenschaftler befördert werden. Der Zugang zur politischen Macht ist jedoch weder von Reichtum noch von der Geburt abhängig. Nur die Besten, Fleissigsten, Erfahrendsten und Tugendhaftesten sind dafür vorgesehen. Ausserdem gibt es auf Utopia die Sklaven, die zwar anständig behandelt werden, jedoch niedrige Dienste zu versehen haben. Wie bereits erwähnt gibt es auf Utopia auch Hierarchieverhältnisse zwischen Älteren und Jüngeren, Frau und Mann. Von einer egalitären Gesellschaft kann somit nicht gesprochen werden.

Bei Shôeki hingegen sind Hierarchieverhältnisse beinahe vollständig aufgehoben. Es gibt keine Machthaber und Untergebenen, denn nur so kann Shôeki zufolge Frieden und Harmonie walten. Dies begründet er wiederum kosmologisch. Da es im Universum kein oben und unten gebe, könne es auch zwischen den Menschen keine Hierarchie geben:

Da es keine Oberen gibt, ist keine Gier nach Ausschweifung vorhanden, aus der heraus ein solcher die Unteren auspresst. Da es keine Unteren gibt, umschmeichelt auch niemand einen Oberen. So gibt es weder Hass noch Streit, weder Wirren noch Krieg. Da keiner oben steht, der den Weg des sich drehenden [Himmels] stiehlt und so die Wurzel des Diebstahls pflanzt, stiehlt unten auch niemand Geld und Gut. Da

---

<sup>75</sup> WEIDNER 1999: 267.

<sup>76</sup> SAAGE 1991: 54.

es keine Oberen gibt, erlässt keiner Gesetze und niemand bestraft Untere wegen Verbrechen. Da es keine Unteren gibt, fürchtet auch niemand die Gesetze eines Oberen zu brechen und dafür bestraft zu werden.<sup>77</sup>

In folgendem Zitat richtet Shôeki die Spitze seiner Kritik direkt gegen das Tokugawa-Regime mit ihrer neukonfuzianisch ausgerichteten Ständegesellschaft:

Da die eigennützigen Lehren der fünf Konstanten [des sittlichen Verhaltens], der fünf menschlichen Beziehungen und der vier [Volksstände] nicht vorhanden sind, unterscheidet man nicht zwischen Weisen, Würdigen, Toren und Einfältigen. Ebenso wenig gibt es Krieger, die einem aus dem Volk den Kopf abschlagen, um dessen Anmaßung zu bestrafen.<sup>78</sup>

Frauen und Männer sind sich ebenfalls ebenbürtig, wodurch Shôeki eine fortschrittlichere Einstellung zeigt als Morus. Wie bereits erwähnt ist für die Wiederherstellung des idealen Gemeinwesens zwar ein Oberer vorgesehen. Dieser beackert jedoch gleichfalls sein Feld und hat lediglich dafür zu sorgen, dass die Regeln eingehalten werden. Grundsätzlich ist Shôekis Gesellschaft stark egalitär strukturiert. Der Egalitarismus bildet das zentrale Element in Shôekis Philosophie.

#### *d) Justiz*

Die politischen Eliten auf Utopia widmen sich nicht nur Verwaltungsaufgaben, sondern sie haben dafür zu sorgen, dass die Menschen ihren Befehlen gehorchen. Dies geschieht durch ein zentralisiertes Überwachungsorgan, das von den Syphogranten ausgeführt wird. Diese kontrollieren etwa Gespräche oder die Einhaltung von Reisbeschränkungen. Da die Kontrolle vom Staat selbst geregelt wird, kommt er mit wenigen, klar verständlichen Gesetzen und ohne Rechtsanwälte aus. Das Strafmaß wird vom Senat ad hoc festgesetzt. Ausserdem führt jeder Bürger seine Sache persönlich vor den Richter und wird nicht durch einen Anwalt vertreten. Die Todesstrafe findet nur in Ausnahmefällen Anwendung. Die übliche Bestrafung ist Zwangsarbeit, also Sklaverei. Von ihr erhofft man sich eine grössere Abschreckung und mehr Nutzen für den Staat.

Shôeki sieht für sein Gemeinwesen grundsätzlich keine Gesetze zur Belohnung und Strafe vor, da sie Verbrechen und Korruption förderten. Durch Aufhebung der Hierarchieverhältnisse gibt es ihm zufolge keine Verbrecher mehr, weshalb Strafen unnötig werden. Für die Übergangszeit von der Gesetzeswelt zu *shizen no yo* sieht er jedoch dennoch gewisse Strafen vor, insbesondere wenn es darum geht, ehemalige Müßiggänger in den Ackerbau einzubinden. Die Justiz ist dem Oberen unterstellt. Er hat das Recht, Fürsten des Amtes zu entheben, wenn diese den Ackerbau vernachlässigen. Auch sonst hat er das Privileg, Strafen zu erlassen.

---

<sup>77</sup> WEIDNER 1999: 138.

<sup>78</sup> Ebd., 142.



Die übliche Bestrafung ist Nahrungsentzug. Er wird eingesetzt, wenn jemand den Ackerbau vernachlässigt und Müßiggang oder den Künsten nachgeht.

Falls unten unter den Fürsten oder im Volk jemand den Ackerbau oder das Weben vernachlässigt, sich zügelloser Vergnügung und Ausschweifung ergibt, hat der Obere ihn streng zu bestrafen. Er hat stets daran zu denken, dass er hierfür oben steht und regiert, aber auch daran, dass [seine Stellung] mit nichts anderem verbunden ist. [...] Leiden sie dann unter Hunger, hat man sie nochmals zu belehren und wiederum ackern zu lassen. Sie müssen unbedingt Ackerbau betreiben, damit sie von selbst erkennen, dass ohne Ackerbau und Getreide als Nahrung der Mensch nicht bestehen kann.<sup>79</sup>

Nahrungsentzug dient der Erfahrung, dass jedes Individuum für das wirtschaftliche Wohl des Gemeinwesens beiträgt und hat somit erzieherischen Wert, der dem Gemeinwesen dienlich ist. Übeltäter wie Diebe, Unzüchtige oder Verleumder werden von den jeweiligen Sippen selbst mit Nahrungsentzug bestraft. Wenn der Bestrafte dabei lernt, wird ihm vergeben. Bei Wiederholungstäterschaft ist er jedoch durch die Sippe zu töten:

Falls es einen gibt, der von Geburt aus ein übler Bösewicht ist, hat die Familie und Sippe ihn zu töten. Der Obere darf keine Bestrafung vornehmen. Dies heißt die dörfliche Regierung. Wenn man solche Dinge innerhalb einer jeden Sippe gemeinsam regelt, dann gibt es keine Bösewichte [...] Tötet [...] eine Sippe einen Übeltäter, der aus ihr selbst hervorkam, so ist das kein eigennütziges Verbrechen, sondern der Weg des sich drehenden [Himmels].<sup>80</sup>

In einer Gesellschaft ohne oben und unten sind Bösewichte nur ein zufälliger Fehler, der Shôeki zufolge durch das Töten ausgemerzt wird:

Merzt eine fehlerlose Sippe einen unvermutet entstandenen Fehler aus, so entstehen nach diesem einmaligen Töten keine weiteren Fehler, denn es gibt keine Wurzel.<sup>81</sup>

Besonders streng ist die Strafe für Ehebrecher. Diese sind ebenfalls von ihrer Sippe zu töten. Bestrafung gilt somit sowohl bei Morus als auch bei Shôeki als Mittel gegen Faulheit und Müßiggang in einer Gemeingesellschaft.

#### *e) Erziehung*

Für ein konfliktfreies Gemeinwesen kommt der Erziehung grosse Bedeutung zu. Auf Utopia ist das ganze Erziehungswesen der strikten Kontrolle des Staates unterworfen. Es steht unter der Leitung der vom Volk gewählten Priester. Im Mittelpunkt steht die sowohl sittliche als auch wissenschaftliche Ausbildung, die auch im Zentrum der Freizeitgestaltung der Erwachsenen liegt. Insbesondere wichtig ist „den noch zarten und bildsamen Kinderseelen von vornherein gesunde und der Erhaltung des Staatwesens dienliche Anschauungen einzuflössen.“<sup>82</sup> Dies bringt grossen Nutzen, denn sie helfen die Staatsverfassung sichern.

---

<sup>79</sup> Ebd., 276f.

<sup>80</sup> Ebd., 276;278.

<sup>81</sup> Ebd., 278f.

<sup>82</sup> MORUS 1979: 142.

Bei Shôeki ist die Erziehung allein Aufgabe der Sippe: Ein jeder ackert und erzieht seine Kinder, die als Erwachsene fleißig ackern, ihre Eltern ernähren und ihre eigenen Kinder großziehen.

#### f) Religion

Thomas Morus hatte in Religionsfragen eine recht liberale Einstellung. Er wurde deshalb zeitweise als Häretiker verdächtigt. Ausserdem wurde er von König Heinrich dem Achten zum Tode verurteilt, weil er sich gegen die protestantische Reformation auflehnte. Morus war allerdings Katholik und lehnte die Religion nicht grundsätzlich ab.

Die Utopier sind Anhänger einer Vernunftreligion, die den ethischen Lehren des Christentums ähnelt. Sie bietet einen breiten Raum für religiöse Toleranz:

Die religiösen Anschauungen sind nicht nur über die ganze Insel hin, sondern auch in den einzelnen Städten verschieden, indem die einen die Sonne, andere den Mond, die einen diesen, die anderen jenen Planeten als Gottheit verehren. [...] Aber der größte und weitaus vernünftigste *Teil* des Volkes glaubt an nichts von alledem, sondern nur an ein einziges, unbekanntes, ewiges, unendliches, unbegreifliches göttliches Wesen, das die Fassungskraft des menschlichen Geistes übersteigt und durch dieses gesamte Weltall ergossen ist, als wirkende Kraft, nicht als materielle Masse; ihn nennen sie Vater.<sup>83</sup>

Allen religiösen Richtungen ist gemein, dass sie an einen Welterschöpfer glauben, den sie alle übereinstimmend Mythras nennen. Grundsätzlich herrscht also Religionsfreiheit. Religiöse Bekehrer werden nicht geduldet und sogar mit Verbannung oder Sklavenarbeit bestraft. Die Toleranz hört jedoch dort auf, wo das Interesse des Staates an starken Institutionen beginnt. Die Religion hat somit staatliche Funktionen auszuüben. Atheismus oder Nihilismus werden nicht gebilligt, da sie die Staatstreue beeinträchtigen.

Auf Utopia gibt es ausserdem Priester, die vom Volk heimlich gewählt werden. Sie haben das höchste Ansehen und sind bei Vergehen keinem öffentlichen Gericht unterstellt. Da sie sehr sorgfältig ausgewählt werden, sind Vergehen unter ihnen allerdings sehr selten. Sie halten den Gottesdienst und sind eine Art Sittenrichter. Auch Frauen können das Priesteramt versehen, obwohl das selten der Fall ist. Die männlichen Priester haben ausserdem „die erlesensten Frauen des Volkes zu Gattinnen“.<sup>84</sup> Es gibt Tempel, in denen Gottesdienste abgehalten werden und ebenso gibt es die Beichte, die jedoch nicht vor den Priestern abgenommen wird, sondern zuhause erfolgt.

Shôeki ist in seiner Einstellung zur Religion viel radikaler. Er lehnt jegliche Art von Religion als heuchlerische Volksmanipulation und als machtpolitisches Instrument ab, insbesondere die buddhistischen Heilslehren mit ihren Paradiesversprechungen, aber auch all die

---

<sup>83</sup> Ebd., 133.

<sup>84</sup> Ebd., 142.

taoistischen Quacksalber, die mit ihren Zukunftsvorhersagen dem Volk das Geld aus den Taschen ziehen. Er billigt außerdem weder aufwändige Beerdigungszeremonien noch zeremonielle Ahnenverehrung.

#### *g) Kunst*

Auf Utopia wird Kunst zwar nicht abgelehnt, sie muss jedoch immer dem Interesse des staatlichen Wohls dienen. Insbesondere die Musik wird positiv beurteilt. Eine Kultur, die Freiräume vom Staat fordert oder sich kritisch gegen ihn wendet, wird hingegen nicht gebilligt.

Bei Shôeki wird Kunst und jegliche Art von Vergnügungen als Ausdruck des Müßiggangs und des Überflusses der Oberen angesehen und deshalb abgelehnt: Dichtkunst, Tanz, Gesang, Nô, Teezeremonie, Zither-, Lauten- und Shamisenspiel, ferner Sprechgesang beim Puppenspiel, Theater und mehr sind für ihn Ausdruck einer entwurzelten, verdorbenen Gesellschaft. Selbst die japanische Gartenkunst sieht er als Luxus und deshalb überflüssig an.

#### *h) Militärwesen*

Der Krieg ist sowohl bei Morus als auch bei Shôeki grundsätzlich stigmatisiert und gilt als verabscheuungswürdig. Der Staat Utopia ist jedoch hinreichend bewaffnet, um Angreifer abwehren zu können. Bei einer Überbevölkerung wird gar erlaubt, benachbarte Länder zu kolonialisieren, um so das interne Gleichgewicht beibehalten zu können. Sind kriegerische Auseinandersetzungen nicht zu vermeiden, dann setzen die Utopier im Fall, dass sie ein befreundetes Land unterstützen, zuerst Söldner oder Truppen derer, denen sie helfen, und ganz zuletzt eigene Leute ein. Werden sie selbst angegriffen, dann herrscht eine allgemeine, auch Frauen miteinschließende Wehrpflicht.

Shôeki hingegen vertritt einen Pazifismus, der keine Ausnahmen zulässt. In einer hierarchiefreien Gesellschaft wie es *shizen no yo* darstellt, sind Kriege obsolet. Ausländische Angriffe werden offenbar nicht befürchtet, so dass *shizen no yo* ganz ohne Verteidigung auskommt.

### 4.5 Geltungsanspruch

Sowohl Morus' als auch Shôekis Idealgesellschaften sind fiktive Gegenentwürfe einer kritisierten real existierenden Gesellschaft. In welchem Verhältnis stehen diese fiktiven Gemeinwesen zur Realität? Es liegt auf der Hand, dass beide Idealwelten unter den sozio-politischen Verhältnissen ihrer Zeit schwer realisierbar waren. Morus versetzt Utopia aus diesem Grund auf eine schwer zugängliche Insel, die geographisch nur vage bestimmt ist. Durch den

„Kunstgriff der geographischen ‚Abnabelung‘“<sup>85</sup> auf einer Insel, die fernab aller Traditionen liegt, scheint die von Morus beschriebene Idealwelt tatsächlich, hier und jetzt funktions- und existenzfähig zu sein. Morus macht keine Aussagen darüber, wie sein Idealstaat in Realität umzusetzen sei. Er stellt lediglich fest, dieses Ziel sei erstrebenswert, man könne sich seine Verwirklichung jedoch nicht erhoffen.<sup>86</sup> Morus beschreibt eher ein Land der Wünsche als den Wunsch, seine Utopia Wirklichkeit werden zu lassen. Sein Utopia hat somit die Tendenz eines fiktiven, fernen Landes. Wahrscheinlich ging es ihm weniger um die Realisierung seiner Utopiewelt als darum, seine Zeitgenossen anhand seines Gegenentwurfs zu sensibilisieren und sie auf die kritikwürdigen Zustände ihrer Zeit aufmerksam zu machen.<sup>87</sup>

Shôeki versetzt seine Idealwelt nicht geographisch, sondern zeitlich. In einer fernen Vergangenheit kann seine Welt Wirklichkeitsanspruch erheben. Im Gegensatz zu Morus macht Shôeki jedoch konkrete Aussagen darüber, wie diese Welt in der geschichtlichen Realität wieder herzustellen sei. Hierin ist möglicherweise auch Shôekis Motivation für das Schreiben, das er grundsätzlich als Teil der Gelehrsamkeit ablehnt, zu suchen: Es ist das Ziel, den Übergang von der Gesetzeswelt zur Naturwelt herbeizuführen. Allerdings finden sich in seinen Schriften keine konkreten Pläne für eine soziale Reform. Dies liegt unter anderem wohl daran, dass seines Erachtens eine Rückkehr zum vorhistorischen Idealzustand nicht durch eine Reform, sondern nur durch einzelne Individuen erfolgen kann.

Auf Seiten der Forschung wird die Realisierbarkeit von Shôekis Reformideen stark in Zweifel gezogen. Shôekis urzeitliche, autarke Agrargesellschaft und eine sich in Nahrungserzeugung und Fortpflanzung sich erschöpfende, bedürfnislose Gesellschaft weise – so heißt es – keinerlei politische Züge auf und lasse keinen Fortschritt in Richtung Moderne erkennen.<sup>88</sup> Bitô Masahide etwa weist darauf hin, dass Shôekis Ideen rein kontemplativer Natur seien und kein Interesse an einer gesellschaftlichen Umwälzung erkennen ließen.<sup>89</sup> Man spricht zuweilen gar von reinen Spekulationen und Träumereien.<sup>90</sup> Dies ändert allerdings nichts an der Tatsache, dass Shôeki selbst für seine Utopie Realisierbarkeit postulierte.

Shôekis Anspruch, dass seine Utopie verwirklichbar ist, zeigt sich unter anderem in seiner Sicht von Holland. In diesem fernen Land sah er wichtige Punkte seiner Utopievorstellungen umgesetzt.

---

<sup>85</sup> SAAGE 1991: 73.

<sup>86</sup> Zitiert aus ebd., 75.

<sup>87</sup> Ebd., 1991: 74.

<sup>88</sup> Zitiert aus WEIDNER 1999: 28.

<sup>89</sup> Zitiert aus ebd., 28.

<sup>90</sup> Ebd., 28.

## 5. Shôeki und Holland

Über Shôekis Sicht von Holland liegt in westlicher Sprache bereits ein Aufsatz von Karine Marandjian mit dem Titel „Unseen Paradise: The Image of Holland in the Writings of Andô Shôeki vor. Shôeki elaboriert seine Sicht auf Holland insbesondere in seiner Schrift *Tôdô shinden* (Die wahre Erklärung des alldurchdringenden Weges) aus dem Jahr 1752. In ihr befindet sich ein Kapitel mit dem Titel *Bankoku maki* (Band über die zehntausend Länder).<sup>91</sup> Darin präsentiert Shôeki sein Allgemeinwissen über Holland, das zuweilen recht präzise ist, manchmal allerdings auch etwas bizarr ausfällt. Informationen über Holland erhielt er offenbar hauptsächlich indirekt über einen Schüler, der in Kontakt mit den Holländern in Nagasaki stand.

Shôeki bezeichnet Holland als bestes Land der Welt, das alle anderen Länder übertreffe. Er zieht beispielsweise den sonderbaren Vergleich, das praktische Wissen der Holländer sei grösser als die Weisheit der Heiligen und von Buddha.<sup>92</sup> Die Superiorität von Holland sieht Shôeki in folgenden, von Marandjian zusammengetragenen Punkten bestätigt:<sup>93</sup>

- Holland ist ein friedliches Land. Seit Alters her kennt es keine Kriege oder innere Unruhen. Es hat nie ein anderes Land angegriffen.
- Das Land besteht aus sieben Teilen (Provinzen?)<sup>94</sup>, aber es gibt keine Trennung in höhere und niedrigere, in Könige und Fürsten.
- Die Holländer haben zahlreiche wunderbare Fertigkeiten: Sie konstruieren die besten Schiffe der Welt, bauen verschiedene Arten Getreide an, bebauen ihr Land, und haben die ganze Welt bereist.
- Die Holländer sind von Natur aus gerecht. Ein zehntel des Profits, den sie vom Handel erwerben geht an den König. Sie sind nicht habgierig und kämpfen deshalb nie gegeneinander.
- Die Holländer sind von Natur aus mit dem Sinn von Scham und Pflicht ausgestattet.
- Die Holländer sind moralisch perfekt. Sie praktizieren die Monogamie und betrügen ihre Frauen nie. Bei Ehebruch werden sie zum Tod verurteilt.

Shôekis zeichnet ein sehr verklärtes Bild von Holland. Es ist offensichtlich, dass er im Grunde genommen wenig Informationen über dieses Land hatte. Wie China zuweilen von westlichen Denkern, etwa von Voltaire, verherrlicht wurde, findet auch hier ganz offensichtlich eine Idealisierung statt.

Das Land im fernen Westen verkörpert für Shôeki die Realisierung seiner Utopievorstellungen, die er sich für Japan wünscht: ein auf Agrarwirtschaft basierendes, friedliches und selbstgenügsames Land, in dem es kein oben und unten, keine Herrscher und Beherrschte, keine Kriege und keine Polygamie gibt und wo das moralische Handeln keine Pflicht ist, sondern ein naturgegebenes Geschenk darstellt. Während *shizen no yo* in der Vergangenheit (gol-

---

<sup>91</sup> Für eine kommentierte Version des Bandes vgl. SATOMICHI 1993.

<sup>92</sup> Zitiert aus MARANDJIAN 2000: 3. Siehe auch Date 1993: 23-27.

<sup>93</sup> MARANDJIYAN. 3f.

<sup>94</sup> Holland war zu Shôekis Zeit in sieben Provinzen gegliedert. Offenbar bezieht sich Shôeki hier auf diese Einteilung

denes Zeitalter) oder in einer potentiellen Zukunft liegt und somit einer diachronen Utopie gleichkommt, repräsentiert Holland eine Utopie des fernen Landes, respektive die synchronen Utopie des Flucht-Typus.<sup>95</sup> Holland wird zu Andô Shôekis „Utopia“.

## 6. Fazit

Obige Ausführungen belegen, dass Andô Shôekis *shizen no yo* alle wesentlichen Strukturelemente enthält, die für eine politische Utopie im westlichen Begriffssinn charakteristisch sind. Shôeki kombiniert im Grunde genommen drei Utopie-Typen: das retrospektive goldene Zeitalter, das heisst die vorzivilisierte Welt, das synchrone, ferne Land, symbolisiert durch Holland sowie die zukünftige Utopie mit Anspruch auf Realisierbarkeit, oben definiert als politische Utopie.

Obwohl Shôekis Denken ganz offensichtlich von taoistischen Utopievorstellungen geprägt war, sind die großen Übereinstimmungen mit „Utopia“ von Thomas Morus doch bemerkenswert. In wichtigen Punkten sind sich die beiden Idealwelten weitgehend ähnlich, etwa in den Forderungen nach einer gerechten, auf Agrarwirtschaft basierenden Gesellschaft, im Vorrang des Gemeinwesens vor dem Individuum, einer Ablehnung der Geldwirtschaft und des Privateigentums, in einer Minimierung von Herrschaft und Justiz sowie in der Betonung von Gleichberechtigung zwischen Mann und Frau und der Monogamie. Wohl mag eingewendet werden, dass sich die Vorstellungen von einer besseren Welt in allen Kulturen gleich sind, und dies deshalb nicht weiter bemerkenswert sei. Dennoch ist es zuweilen erstaunlich, wie sehr Shôekis und Morus' soziale Ideen auch in Details übereinstimmen.

Allerdings dürfen auch die Unterschiede im Denken der beiden Philosophen nicht ignoriert werden. Morus Gemeinwesen ist zentralistischer und totalitärer als Shôekis anarchistische Bauerngesellschaft. In manchen Punkten wiederum ist Shôeki weit radikaler als sein englischer Kollege. Hervorzuheben sind insbesondere sein konsequenter Pazifismus sowie ökologische Denkansätze, die sich durch die totale Ablehnung von Wissenschaft, Technologie und Fortschritt manifestieren. Der vielleicht grösste Unterschied liegt meines Erachtens darin, dass Shôeki weitaus konsequenter als Morus jegliche Art von Autorität ablehnt. Sein *shizen no yo* ist idealerweise eine herrschaftsfreie, anarchistische Utopie. In dieser Hinsicht zeigt er einen fortgeschritteneren, wenngleich vielleicht unrealistischeren Ansatz als Thomas Morus. Andô Shôeki wird deshalb zuweilen als erster Pazifist, als erster Ökologe<sup>96</sup>, oder auch als erster Anarchist der Geschichte bezeichnet. Solchen Etikettierungen sollte allerdings nicht

---

<sup>95</sup> MARANDJIAN (2000: 6).

<sup>96</sup> WEIDNER 1999: 31.

allzu viel Gewicht beigemessen werden, belegen sie doch weit eher die Gesinnungsrichtung der Rezipienten als des Autors. Der Shôeki Forscher Terao Gorô etwa weist darauf hin, dass Shôekis Ideen „in der Geschichte des Denkens in Japan ungewöhnliche Originalität“<sup>97</sup> besäßen. Ihm zufolge begründete Shôeki ein fundamental anderes und einzigartiges Denksystem, wodurch er die Geisteswelt der ganzen Menschheit revolutioniert habe. Er sieht Shôeki als Vorreiter des Kommunismus und bezeichnet ihn deshalb als „Marx der Genroku-Periode“.<sup>98</sup> Wie oben ansatzweise gezeigt wurde, war Shôekis Denken jedoch wesentlich von taoistischem Gedankengut geprägt, weshalb Terao, der einen marxistischen Ansatz vertritt, kritisch gelesen werden sollte.

Eine wichtige Aufgabe für die zukünftige Shôeki Forschung wäre meines Erachtens, chinesische Schriften gezielt nach möglichen Inspirationsquellen für Andô Shôekis Denken hin zu untersuchen. Insbesondere Begriffsvergleiche dürften hierbei fruchtbar sein. Im Bestreben, die Originalität von Shôeki hervorzuheben, wurde diese Forschungsrichtung meines Erachtens bis anhin vernachlässigt. Auch Claus Weidner geht in seiner Dissertation solchen Fragen kaum nach.

Zweifellos war Andô Shôeki ein fortschrittlicher, eigenwilliger und vielleicht sogar revolutionärer Philosoph. Gerade sein Utopieentwurf hebt ihn von anderen Denkern seiner Zeit, welche die feudale Gesellschaft ebenfalls kritisierten, dem jedoch kein Gegenmodell entgegenzuhalten vermochten, ab. Seine Zukunftsvisionen und Reformgedanken sind es, die, wie Herbert E. Norman hinweist, ihn aus der Klasse reiner Kritiker der gegenwärtigen Gesellschaft hinaushebt und zu einem konstruktiven politischen Denker machen.<sup>99</sup>

## **Bibliographie**

ANDÔ Shôeki (1967a): „Shizen no yo no ron [Abhandlung über die natürliche Welt]“, in: Ienaga Saburô et al. (Hrsg); *Kinsei shisôka bunshû*. Tôkyô: Iwanami shoten, S. 664-666. (Nihon koten bungaku taikai 97).

DERS (1967b): „Hôsei monogatari [Erzählungen über die Gesetzeswelt]“, in: Ienaga Saburô et al. (Hrsg); *Kinsei shisôka bunshû*. Tôkyô: Iwanami shoten, S. 631-648 (Nihon koten bungaku taikai 97).

---

<sup>97</sup> Zitiert aus: WEIDNER 22.

<sup>98</sup> Zitiert aus ebd., 22f.

<sup>99</sup> NORMAN (1949: ii).

DERS (1967c): „Shihô tôran no yo ni arinagara shizen kasshin no yo ni kanau ron [Abhandlung darüber, wie die gegenwärtige Welt der eigennützigen Gesetze, des Raubs und der Wirren mit der Welt des natürlich lebenden Wahren in Übereinstimmung zu bringen ist]“, in: Ienaga Saburô et al. (Hrsg.); *Kinsei shisôka bunshû*. Tôkyô: Iwanami shoten, S. 649-663. (Nihon koten bungaku taikai 97) .

DERS (1982-1987): *Andô Shôeki zenshû* [Andô Shôeki: Gesamtwerk]. Andô Shôeki kenkyûkai (Hg.). 23 Bde. Tôkyô: Nôsan gyoson bunka kyôkai.

BAUER, Wolfgang (1971): *China und die Hoffnung auf Glück. Paradiese, Utopien, Idealvorstellungen*. München: Carl Hanser Verlag.

CAMPANELLA, Tommaso (1960): „Der Sonnenstaat“, in: Klaus J. Heinisch (Übers./Hrsg.); *Der utopische Staat*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.

DATE Isao (1994): „Andô Shôeki (6): Yûtopia shisôshi no shiza kara [Andô Shôeki 6: Aus Perspektive der utopischen Ideengeschichte], in : *Matsuyama daigaku ronshû*, Bd. 6, Nr. 5 (Dez.), S. 1-49.

ELIAS, Norbert (1985): „Thomas Morus' Staatskritik“, in: Wilhelm Vosskamp (Hrsg.); *Utopieforschung. Interdisziplinäre Studien zur neuzeitlichen Utopie*, Bd. 6. München: Suhrkamp, S. 101-150.

IIOKA Hideo (1994): „Jan Jakku Rusô to Andô Shôeki: ‚Shizen’ to ‚jin’i’ no mondai o chûshin ni [Jean-Jacques Rousseau und Andô Shôeki: Unter besonderer Berücksichtigung der Problematik von ‚Natur’ und ‚Künstlichkeit’]“, in: *Keiô gijuku daigaku hiyoshi kiyô shakai kagaku*, Nr. 5 (März), S. 63-94.

JOLY, Jacques (1996): *La nature selon Andô Shôeki: un type de discours sur la nature et la spontanéité par un maître-confucéen de l'époque Tokugawa: Andô Shôeki (1703-1762)*. Paris: Editions Maisonneuve et Larose.

KOMIYA Akira (1974): „Andô Shôeki to Jan Jakku Rusô: bunmeiron to shite no hikaku kenkyû [Andô Shôeki und Jean-Jacques Rousseau: vergleichende Forschung als Zivilisation]“, in: *Hikaku bungaku kenkyû*, Nr. 26 (Nov.), S. 47-79.

KRINGS, Hermann und Michael Baumgartner (Hg.) (1974): *Handbuch der Philosophischen Grundbegriffe*. Bd 6. München: Kösel-Verlag.



LUTZ, Bern (Hg.) (1989): *Metzler Philosophie Lexikon*. Stuttgart: J.B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung.

MARANDJIAN, Karine (2000): „Unseen Paradise: The Image of Holland in the Writings of Andô Shôeki“, in: Bert Edström (Hrsg.); *The Japanese and Europe. Images and Perceptions*. Richmond Surrey: The Japan Library.

MIYAKE Masahiko (Hrsg.) (2001): *Andô Shôeki no shisôshiteki kenkyû*. Tôkyô: Iwata shoin.

MORUS, Thomas (1979): *Utopia*. Gerhard Ritter (Hrsg.); Eberhard Jäckel (Nachw.). Stuttgart: Reclam.

NISHIKAWA Tomio (1990): „Shutai to shite no shizen: Sheringu to Andô Shôeki [Die Natur als Subjekt: Schelling und Andô Shôeki]“, in: *Hikaku shisô kenkyû*, Nr. 16 (März), S.45-52.

NORMAN, Herbert E. (1949): *Andô Shôeki and the Anatomy of Japanese Feudalism..* Tôkyô: Asiatic Society of Japan. (The Transactions of the Asiatic Society of Japan, Third Series, Vol. 2).

PÖRTNER, Peter und Jens Heise (1995): *Die Philosophie Japans. Von den Anfängen bis zur Gegenwart*. Stuttgart: Alfred Körn Verlag, 1995. (Kröners Taschenbuchausgabe Band 431).

SAAGE, Richard (1991): *Politische Utopien der Neuzeit*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

SATOMICHI, Norio (1993): „Andô Shôeki no shokokukan (1) [Andô Shôekis Sicht der Welt]. In: *Ôkurayama ronshû*, Nr. 34 (Dez.), S. 1-33.

SHINBO, Satoru (2000): „Seiyô to no hikaku ni miru Andô Shôeki to Arai Hakuseki no shisôteki isô – sekai no naka no nihon: Edoko no futari no shisôka [Andô Shôekis und Arai Hakusekis Ideentopologie im Vergleich zum Westen – Japan in der Welt: Zwei Denker der Edo-Zeit]“. In: *Himeji dokkyô daigaku gaikokugo gakubu kiyô*, Nr. 13 (Jan.), S. 23-39.

TERAO, Gorô (1996): *Andô Shôeki no shakai shisô (zoku): ronkô Andô Shôeki, Bd 2*. [Andô Shôekis soziale Ideen (Fortsetzung): Studien zu Andô Shôeki]. Tôkyô: Nôbunkyô.

WEIDNER, Claus (1993): „Dôbutsudan ni himerareta hihan. ‚Hôsei monogatari‘ ni miru Andô Shôeki no dôjidaishakaikan [In der Tierfabel versteckte Kritik: Andô Shôekis Sicht der zeit-

genössischen Gesellschaft in der „Erzählung über die Gesetzeswelt“]“ . In: *Ritsumeikan daigaku jinbunkagaku kenkyûjo kiyô*, Nr. 59 (Okt.), S. 19-45.

DERS (1999): *Einheit und Zweiteilung. Die sozialen Ideen des Arztes Andô Shôeki (1703-1762)*. München: Iudicium-Verlag.