



universität
wien

DISSERTATION

Titel der Dissertation

**„Als ich heute in meine Herberge zurückkehrte, da
haftete an meiner Reisekleidung noch die Freude“
Reisende Frauen aus der Edo-Zeit und ihre
Reisetagebücher**

Verfasserin

Mag. Renate Noda

angestrebter akademischer Grad

Doktorin der Philosophie (Dr.phil.)

Wien, 30. März 2010

Studienkennzahl lt. Studienblatt:

A 092 378

Dissertationsgebiet lt. Studienblatt:

Japanologie

Betreuer:

Univ.-Prof. Dr. Sepp Linhart

東海道
五十三對



十
五
小
橋
板

Abbildung auf der Vorderseite:

Eine Frau mit ihrem Reisetagebuch in Arai; Station 32: Arai, *Tokaidō Paar Edition*, Hiroshige und Kunisada (ca.1850);

http://www.hiroshige.org.uk/hiroshige/tokaido_pairs/images/tokaido_pairs_32.jpg

INHALTSVERZEICHNIS

1. Einleitung.....	9
2. Frauen in der Edo-Zeit.....	12
2.1 Neubewertung der Edo-Zeit – ein Beispiel aus der materiellen Kultur.....	12
2.2 Frauengeschichte sowie Genderforschung und das Beispiel China	17
2.3. Die Neubewertung der Stellung der Frau in der Edo-Zeit.....	23
2.3.1. Die Arbeitsteilung im Haushalt, Frauenberufe und die Rolle der Väter	32
2.3.2 Mädhenerziehung und Frauenbildung	39
3. Der Reiseboom in der Edo-Zeit	49
3.2 Einige Ansätze aus dem wissenschaftlichen Diskurs über das Reisen in der.....	61
Edo-Zeit	61
3.3. Reisende Frauen in der Edo-Zeit	71
3.3.1 Von Hindernissen und Barrieren – <i>sekisho</i> und <i>nyonin kinzei</i>	81
4. Reiseberichte aus der Edo-Zeit	93
4.1 Reisetagebücher von Frauen aus der Edo-Zeit	94
4.1.1. Itasaka Yōkos Ansichten über reisende Frauen aus der Edo-Zeit und ihre	
Tagebücher.....	96
4.1.2. Shiba Keikos Analyse der erhaltenen Reiseberichte von Frauen aus der	
Edo- Zeit	100
4.1.3. Kritische Betrachtungen über Itasakas Ansatz	103
5. Ausgewählte Beispiele reisender Frauen aus der Edo-Zeit und ihrer	
Reiseberichte.....	110
5.1. Beruflich bedingte Reisen.....	110
5.1.1. Inoue Tsūjos Reisetagebücher	110
5.1.2. Suzuki Takejos <i>Kanoe ne michi no ki</i>	118
5.1.3. Ein Vergleich der beiden beruflich Reisenden	121
5.2. Zwei Bildungsreisende: Tagami Kikusha-ni und Hara Saihin	122
5.2.2. Kikusha-ni – ein Leben auf Bildungsreise.....	123
5.2.2. Hara Saihin – die Exzentrikerin.....	134
5.3. Politisch motivierte Reisen	141
5.3.1. Takemura Tase – Reisen im Namen der Hirata-Schule.....	142
5.3.1.1. Takemura Tases Leben und sozialer Hintergrund	142
5.3.1.2. Tases Reisen mit ihrem Ehemann.....	147
5.3.1.3. Tase und die Hirata-Bewegung.....	150
5.3.1.4. Tases Reise nach Kyōto im Jahr 1862	153
5.3.1.5. Tases Leben während der Meiji-Restauration und danach.....	161
5.3.2. Kurosawa Toki und ihre Reise nach Kyōto im Jahr 1859	163
5.3.2.1. Tokis Jōkyō nikki (Tagebuch einer Reise nach Kyōto).....	165
5.4. Frauen auf Pilger- und Vergnügungsreisen	182
5.4.1. Konno Oitos Reise	184
5.4.1.1. Eine Statistik anhand von Oitos Reisenotizen	185
5.4.1.2. Die Reiseroute und die wichtigsten Stationen	194

5.4.1.3. Oitos Umgang mit den sekisho	199
5.4.2. Kuwahara Hisako und Oda Iekos Reise nach Ise.....	205
6. Zum Vergleich: Europäische reisende bürgerliche Frauen unter besonderer Berücksichtigung des deutschsprachigen Raumes	213
7. <i>Sekisho</i> und <i>nyonin kinzei</i> revisited.....	230
7.1. Frauen erobern den Berg Fuji.....	238
8. Abschließende Bemerkungen.....	244
Anhang I: Übersetzung von Konno Oitos <i>Notizen einer Reise zum Ise-Schrein</i>	249
BIBLIOGRAPHIE	267

ABBILDUNGSVERZEICHNIS

Abbildung 1: Berittene Reisende auf einem Pferd .	50
Abbildung 2: Straßendorf am Tokaidō.	53
Abbildung 3: Eine Herberge in Shimosuwa auf dem Nakasendō	54
Abbildung 4: Kintai-Brücke in Iwakuni, Präfektur Yamaguchi.	55
Abbildung 5: Sanjō-Brücke in Kyōto	56
Abbildung 6: Läden und Spielzeugbuden beim Ise-Schrein	67
Abbildung 7: Straßenkünstler beim Ise-Schrein	67
Abbildung 8: Verkaufsstände beim Asakusa-Tempel.	68
Abbildung 9: Reisesouvenirs aus Miyajima und Nara aus der Sammlung Este	70
Abbildung 10: Gruppen von Geishas auf dem Weg zum Benten-Schrein.	78
Abbildung 11: Pilgerinnen auf dem Weg zur Benten-Höhle auf Enoshima	78
Abbildung 12: Die vier strengsten <i>sekisho</i> des Landes.	82
Abbildung 13: Modell eines <i>norimono</i> (Sänfte)	112
Abbildung 14: Reisende in einer Fähre.	120
Abbildung 15: Die Überquerung des Ōi-gawa .	122
Abbildung 16: Kikusha-nis Reiseroute ihrer ersten großen Reise	125
Abbildung 17: „Frühlingsinspiration“	126
Abbildung 18: „Hakone“ .	127
Abbildung 19: Eine Nonne beim Spielen der <i>kin</i> .	133
Abbildung 20: Frau in einem Pferdesattel	168
Abbildung 21: Zwei vergnügt dahin reisende Frauen .	183
Abbildung 22: <i>Zōri</i> , waragustu (Schneestiefel) und <i>waraji</i> .	186
Abbildung 23: Zwei Reisende genießen Mariko-Suppe	190
Abbildung 24: Ein Teehaus	190
Abbildung 25: Überquerung des Abe-gawa.	192
Abbildung 26: Überquerung eines Flusses auf einem „Lotospodest“	192
Abbildung 27: Die drei Fortbewegungsmöglichkeiten auf der Reise	193
Abbildung 28: Oitos Reiseroute und die von ihr umgangenen Kontrollstationen	200
Abbildung 29: Dreiergruppe von reisenden Frauen	208
Abbildung 30: Die gleiche Dreiergruppe von reisenden Frauen in Ōtsu	208
Abbildung 31: Drei reisende Frauen bei einem Laden in Narumi	210
Abbildung 32: Kurtisanenparade	211

Abbildung 33: Fraueninspektorin am Arai-sekisho	231
Abbildung 34: Zwei gemeinsam reisende Frauen unterhalten sich bestens)	246

TABELLENVERZEICHNIS

Tabelle 1: Einteilung der Reiseberichte nach Epochen	101
Tabelle 2: Aufschlüsselung der Reiseberichte nach dem Alter der Autorinnen	101
Tabelle 3: Aufschlüsselung der Reiseberichte nach sozialer Zugehörigkeit der Autorinnen	102

ANMERKUNG: Alle Zitate aus fremdsprachigen Werken werden in eigener Übersetzung angegeben.

1. Einleitung

Der Topos, daß Frauen zu den Nichtreisenden gehören, zählt zu den Begleiterscheinungen des Reisetemas bis heute.

(Pelz 1999: 174–175.)

Gegenüber der rastlosen männlichen Aktivität halten Frauen den statischen Pol des Reisegeschehens besetzt.

(Pelz 1999: 174.)

Diese beiden Zitate aus einem Artikel von Annegret Pelz über reisende europäische Frauen lässt sich nahtlos auf die Darstellung weiblicher Reiseaktivitäten im Japan der Vormoderne übertragen: Lange Zeit wurde die Reisetätigkeit von Frauen in der Edo-Zeit (1600–1868) in der westlich-sprachigen Fachliteratur fast völlig ignoriert. Dort, wo sie Erwähnung fand, blieb die Schilderung bis auf wenige Ausnahmen dem traditionellen Schema verhaftet, demzufolge die Edo-Zeit als ein Höhepunkt der Unterdrückung der japanischen Frau angesehen wird. Neuere Erkenntnisse westlicher und japanischer Frauen- und Reiseforschung und vor allem die erhalten gebliebenen Reiseberichte von Frauen aus der Edo-Zeit bringen allerdings ein ganz anderes Bild ans Licht. In meiner Dissertation werde ich versuchen, anhand dieser neueren Ansätze eine der Realität näher kommende, differenziertere Schilderung vorzunehmen.

Im ersten Teil werden zunächst Ergebnisse aus der Frauen- und Genderforschung zusammengefasst, die zu einer Neubewertung der Stellung der japanischen Frau in der Vormoderne geführt haben. Anschließend widme ich mich dem Phänomen des Reisens in der Edo-Zeit und der Frage, inwieweit Frauen daran teilhatten. Obwohl noch immer die Meinung vorherrscht, dass reisende Frauen eher Randfiguren des Reisebooms jener Epoche darstellten, liegt inzwischen auch westlich-sprachige und japanische Sekundärliteratur vor, die andere Interpretationen nahe legt und mehr Aufmerksamkeit auf weibliche Reisende lenkt. Ebenso lassen die Beobachtungen westlicher Reisender wie Engelbert Kaempfer und Philipp Franz von Siebold durchaus eine andere Realität erahnen. Wenn dann noch andere Quellen, wie zeitgenössische japanische Romane, Darstellungen auf Holzschnitten oder solche in den beliebten Illustrierten Reiseführern (*meisho zue*) der Zeit sowie Register und amtliche Dokumente herangezogen werden, tritt die reisende Frau immer mehr ins Rampenlicht. In den über 200 von Frauen

verfassten Reiseberichten, die sich aus der Edo-Zeit erhalten haben, kommen sie schließlich selbst zu Wort.

Der Hauptteil der Arbeit widmet sich zunächst diesen Reiseberichten in ihrer Gesamtheit, indem verschiedene Kriterien zur Analyse herangezogen werden, wobei das Hauptaugenmerk nicht auf literarischen Gesichtspunkten, sondern auf der sozialen Herkunft, dem Alter und der Reisemotivation der Autorinnen liegt. Schließlich werden einige Autorinnen und ihre Reiseberichte bzw. die von ihnen unternommenen Reisen vorgestellt, um die zuvor herausgearbeiteten allgemeinen Tendenzen an konkreten Beispielen nachvollziehbar zu machen.

Aus der Beschäftigung mit der westlichen Forschung in Hinblick auf Reisen von Frauen können mehrere Fragestellungen abgeleitet werden, die auch auf die japanische Situation anwendbar sind. Angelehnt an die Ausführungen Hiltgund Jehles lässt sich ein ganzer Katalog grundlegender Fragen zusammenstellen:

- Welche Frauen reisten überhaupt und aus welchen Schichten stammten sie?
- Warum reisten Frauen? Welche diesbezügliche Motivation spielte dabei eine Rolle?
- Welche sozialen und kulturellen Hindernisse mussten sie überwinden?
- Welche Legitimation hatten sie für ihre Reiseunternehmungen in Anbetracht des herrschenden Frauenbildes; welche Strategien und Vorwände waren nötig?
- Wie ist die Situation der Überlieferung und damit in engem Zusammenhang der Zugang von Frauen zu schriftlicher Kultur und Bildung zu beschreiben?
- Gab es allein reisende Frauen? Im westlichen Umfeld zeichnen sich diese häufig durch ihre Dauerreisetätigkeit aus.
- Wie erlebten und beschrieben Frauen ihre Reisen?

(Jehle 1994)

Nach Jehle ist es die Aufgabe der Forschung, „nicht nur die reisenden Frauen ans Licht zu bringen, sondern auch die Geschichte ihrer Verschleierung zu schreiben“ (Jehle 1994: 30). Es gilt also auch herauszufinden, warum reisende Frauen bis heute im wissenschaftlichen Diskurs kaum oder in einem seltsam verzerrten Licht wahrgenommen werden.

Nach Jehle zählt es zu den wichtigsten Aufgaben einer biographisch orientierten Forschung, die subjektiven Erfahrungen einzelner reisender Frauen in den jeweiligen gesellschaftlichen Kontext zu stellen. Genau diesen Ansatz verfolge ich in den ausgewählten Einzeldarstellungen. Wo es mir möglich war, habe ich zahlreiche

biographische Details über die Autorinnen eingeflochten, um zu zeigen, aus welchem sozialen Umfeld sie stammten, aber auch, um ihre Motivation für die jeweilige Reise mit ihrer persönlichen Lebensgeschichte und ihrem Charakter in einen Zusammenhang zu stellen, der sich zwischen den Zeilen ihre Berichte erahnen lässt.

Ein Vergleich mit der Situation reisender Frauen in Europa zur gleichen Zeit und mit ähnlichem sozialen Hintergrund verspricht zusätzliche interessante Ergebnisse, die darüber hinaus einer eurozentristischen Sichtweise entgegenzuwirken vermögen.

Letztendlich möchte ich die Reiseberichte von Frauen aus der Edo-Zeit nicht nur als Quellen über die Art und Weise der Reisetätigkeit von Frauen, ihrer Einstellung zum Reisen, ihrer Stellung in der Gesellschaft, ihrer Sicht der Dinge und ihrer Mentalität verwenden, sondern diese Schriften auch allgemein als ethnographisch-historische Quellen bewerten. Ich gehe davon aus, dass sie ebenso wertvolle Inhalte über die Epoche, in der sie verfasst wurden, über kulturelle, religiöse und historische Aspekte, die Lebensumstände der Menschen, den Umgang der Menschen miteinander und Weiteres enthalten wie jene ihrer männlichen Zeitgenossen.

2. Frauen in der Edo-Zeit

Die Meiji-Regierung erklärte im Bestreben, ihre Modernisierungsmaßnahmen in ein positives Licht zu stellen, die Edo-Zeit zu einer Epoche des Feudalismus und der Rückständigkeit. Sie versuchte, die alte Ordnung in jeder Hinsicht schlecht zu machen. Dieses Negativbild von der vorangegangenen Epoche ist ganz im Sinne des von Hobsbawm geprägten Begriffs „invented traditions“ (erfundene Traditionen) zu verstehen. Bestimmte Aspekte der gesellschaftlichen Bräuche und Praktiken werden ausgewählt und künstlich zu einer neuen Tradition zusammengefügt. Auf diese Weise wird Tradition strategisch eingesetzt, um die eigenen Errungenschaften positiv erscheinen zu lassen oder gewisse nicht ganz diesem Bild entsprechende Elemente (also solche, die als nicht fortschrittlich gelten) aus dem Blickfeld zu nehmen bzw. zu überspielen (vgl. Vlastos 1998: 1–16).

Diese negative, einseitige Darstellung der Edo-Zeit hat in Japan und im Westen auch auf die Wissenschaft abgefärbt. Wie im weiteren Verlauf dieser Arbeit noch an vielen Stellen erkennbar wird, hat diese Sichtweise auf die verschiedensten Bereiche Einfluss ausgeübt, so auch auf die Erforschung des Phänomens des Reisens oder auf die Ansichten über die Stellung der Frau, wo sie sich am hartnäckigsten zu halten scheint.

Ab den 1980er Jahren entstand in Japan ein neues Interesse am eigenen Erbe und somit auch an der vormodernen Epoche, es wurde gleichsam ein Edo-Boom ausgelöst, und es stellte sich plötzlich heraus, dass die Tokugawa-Gesellschaft wichtig für die Modernisierung des Landes gewesen war und viele Voraussetzungen für die Industrialisierung bereits in der Edo-Zeit geschaffen worden waren. Diese neuen Erkenntnisse beeinflussten auch die westliche Japanologie. Im Folgenden wird ein Beispiel aus der materiellen Kultur gegeben, um diesen neuen Ansatz zu demonstrieren.

2.1 Neubewertung der Edo-Zeit – ein Beispiel aus der materiellen Kultur

Anhand der Untersuchung der materiellen Kultur kommt Hanley in ihrem Buch *Everyday things in premodern Japan. The hidden legacy of material culture* (Hanley 1997) zu einer völligen Neubewertung der wirtschaftlichen Situation und alltäglichen Lebensumstände der Bevölkerung zur Edo-Zeit. Durch ihre Art der Darstellung, indem sie immer wieder einen Wechsel des Blickwinkels vollzieht, wird deutlich, wie unterschiedlich ein und die selbe Tatsache bewertet und interpretiert werden kann bzw. wurde. So macht es einen großen Unterschied aus, ob nun z. B. europäische Reisende

Ende des 19. Jahrhunderts Aspekte des japanischen Alltagslebens beschrieben oder ob die gleichen Aspekte aus der Sicht der Japaner selbst dargestellt werden, die an diese Traditionen gewöhnt waren.

Andererseits macht Hanley deutlich, dass nicht die Gegenwart, also unsere heutigen modernen Verhältnisse, als Maßstab genommen werden können, um das Leben in der Edo-Zeit zu bewerten; vielmehr ist die Beurteilung aus einer historischen Perspektive notwendig. Hanley zieht häufig Vergleiche zwischen den japanischen Verhältnissen im späten 19. Jahrhundert, also vor der Industrialisierung des Landes, und der Situation in England und den USA vor deren Industrialisierung. Hierbei wird klar, wie Zerrbilder entstehen können, in denen die Realität in einem ganz anderen Licht erscheint, und wie vorsichtig man sein muss, wenn man den tatsächlichen Umständen so nah wie möglich kommen will.

Hanleys theoretischer Ansatz (Hanley 1997: 1–24) lässt sich folgendermaßen zusammenfassen: Ihrer Ansicht nach ist einer unter den meisten Historikern und Wirtschaftswissenschaftlern weit verbreiteten These zufolge anzunehmen, dass Japan ein armes, rückständiges Land mit einem niedrigen Lebensstandard war, bevor es den Prozess der Industrialisierung aufnahm. Der Lebensstandard in Japan sei niedriger gewesen als in westlichen Ländern zu jener Zeit, als diese begannen sich zu industrialisieren. Hanley hält dem jedoch entgegen, dass sich diese These nicht halten lässt, wenn man den Lebensstil und die materielle Kultur der Japaner zu jener Zeit näher untersuche. Für sie ist es nicht schlüssig, dass sich Japan als einziges nicht-westliches Land vor 1900 industrialisieren hätte können, wenn es nicht die entsprechenden Voraussetzungen gegeben hätte. Ihrer Meinung nach widersprechen sich die Wirtschaftswissenschaftler selbst, wenn diese einerseits behaupten, Japan habe vor der Meiji-Restauration einen niedrigen Lebensstandard gehabt, aber andererseits herausgefunden haben, dass mehrere Voraussetzungen für eine Industrialisierung vorhanden gewesen seien, wie hohe landwirtschaftliche Produktivität, landesweiter Handel, eine funktionierende Geldwirtschaft, bankenähnliche Geldverleiher und -wechsler etc. Diese Ergebnisse sprächen dafür, dass eigentlich nur noch die neuen Technologien zur Industrialisierung fehlten, die entlehnt werden konnten, dass die Voraussetzungen aber bereits alle vorhanden waren. Darüber hinaus stellte Hanley in Untersuchungen fest, dass die Lebenserwartung der Japaner Mitte des 19. Jahrhunderts höher war als jene der Bewohner der bereits industrialisierten westlichen Länder vor

deren Industrialisierung und annähernd gleich jener in den westlichen Ländern zur gleichen Zeit.

Hanley zieht daraus den Schluss, dass der Lebensstandard ein falscher oder unzulänglicher Maßstab ist, um die Verhältnisse Japans in der Edo-Zeit adäquat zu erfassen. Normalerweise seien für Wirtschaftswissenschaftler das Einkommen und die Höhe der damit möglich werdenden Ersparnisse ausschlaggebend für die Bestimmung des Lebensstandards einer Gesellschaft. Ihrer Meinung nach sagt dies jedoch nichts darüber aus, wie gut die Menschen lebten, wie gebildet und produktiv sie gewesen seien oder wie gesund sie sich ernährten, wie hygienisch ihre Lebensverhältnisse oder wie komfortabel ihre Wohnverhältnisse gewesen seien. Daher führt sie einen neuen Maßstab ein: *physical well-being* (körperliches Wohlbefinden), ähnlich dem Begriff der Lebensqualität, der ihrer Meinung nach zu viele philosophische Konnotationen hat. Als Quelle bzw. Beweismaterial für das Ausmaß an Lebensqualität verwendet sie die materielle Kultur mit Haus und Einrichtung, Kleidung, Nahrung; eingeschlossen sind aber auch die sanitären Verhältnisse in den Städten, das Ausmaß der Hygiene etc.

Insgesamt kommt Hanley zu dem Ergebnis, dass sowohl der Lebensstandard als auch die Lebensqualität die ganze Edo-Periode hindurch anstiegen, wenn auch nicht immer kontinuierlich. Die Lebensqualität war mindestens genau so hoch wie im bereits industrialisierten England des 19. Jahrhunderts, als Japan diesen Prozess noch überhaupt nicht aufgenommen hatte.

Im Folgenden werden kurz einige Beispiele aus Hanleys Gesamtdarstellung herausgefiltert, anhand derer ihre Beweisführung besonders gut nachvollziehbar wird. Wichtig erscheint es noch vorzuschicken, dass allen diesen Beispielen das Konzept zugrunde liegt, dass ein hoher Lebensstandard nicht unbedingt eine gleichwertige Lebensqualität nach sich ziehen muss. So konnten es sich z. B. Ende des 19. Jahrhunderts immer mehr Menschen in Japan leisten, polierten weißen Reis zu essen, weil sie einen höheren Lebensstandard erreicht hatten. Das Ersetzen der ursprünglichen Diät, die braunen Vollkornreis und Reisgemische mit anderen Getreidesorten umfasst hatte, führte jedoch zu einem Mangel an Vitamin B, zur Krankheit Beriberi, und damit zu einem schlechteren gesundheitlichen Zustand der Bevölkerung.

Um bei der Ernährung zu bleiben: Ein Vergleich mit der Kost von englischen Arbeitern aus der gleichen Periode, die oft nur aus Brot und Margarine oder Haferbrei bestand, ergibt, dass die Japaner in der Edo-Zeit abwechslungsreichere und gesündere Nahrung zu sich nahmen als die Europäer. Obwohl sich die einfache Bevölkerung kaum

Fleisch und wenig Fisch leisten konnte, enthielt ihre aus Reis, anderen Getreidesorten, Gemüse und Sojaprodukten (Tōfu, Miso, Shōju etc.) bestehende Ernährung ausreichend Proteine und Vitamine. Darüber hinaus wurden in der Edo-Zeit viele neue Pflanzen aus Amerika übernommen, wie verschiedene Kartoffelsorten, grüne Bohnen, Mais und Kürbisse, die eine wesentlich abwechslungsreichere Kost als in früheren Perioden garantierte. Außerdem konnte die Vielfalt der Pflanzen eine große Hilfe in Hungersnöten sein, wobei hier vor allem die Süßkartoffel zu nennen ist, die auch auf höher gelegenen Feldern angebaut werden konnte und somit eine wichtige Ergänzung der Ernährung darstellte. Aufgrund der eher eintönigen Ernährung im Westen zur gleichen Zeit, wo das Verzehren von Fleisch in der einfachen Bevölkerung ebenfalls noch eine Seltenheit war, brauchte Japan in Hinblick auf Nährwert und Qualität der Nahrung also keineswegs den Vergleich zu scheuen (Hanley 1997: 77–94).

Auch im Bereich der Kleidung lässt sich Hanley zufolge in der Edo-Zeit ein großer Fortschritt für das einfache Volk feststellen, der durch die Verbreitung der Baumwolle erzielt wurde. Die Kleidung, allen voran der *kosode* (Kimono mit kurzen, schmalen Ärmeln), zeichnet sich durch den einfachen Schnitt, ein für jeden leicht zu nähender Einheitsschnitt, und durch die gute Waschbarkeit des Materials (Baumwolle) aus, die die Pflege der Kleidung wesentlich hygienischer als früher machte. Hier lässt sich eine weitere These Hanleys nachvollziehen: Sie bezeichnet die Kultur der Edo-Zeit als „resource efficient culture“, also eine Kultur, die sparsam und effizient mit den begrenzten Ressourcen umgeht. So verbraucht der *kosode* auch nur etwa halb so viel Material wie die einfachste Kleidung im Westen zur gleichen Zeit, und er war in der Regel nicht maßgeschneidert. Darüber hinaus ließ er sich durch den einfachen Schnitt leicht an verschiedene Personen anpassen, und er benötigte weder Knöpfe noch Knopflöcher und Ähnliches, was sowohl mehr Material als auch einen schwierigeren Herstellungsprozess bedeutet hätte (ibid: 68–71 und 94–95).

Im Bereich des Wohnbaus (Hanley 1997: 25–50) lässt sich in der Edo-Zeit feststellen, dass Häuser besser als zuvor gebaut waren. Die Häuser waren größer, anstelle der bis dahin vorhandenen festgestampften Erdböden wurden nunmehr verstärkt erhöhte Holzböden eingebaut und sogar unter den Bauern wurde der Gebrauch von Tatami-Matten immer beliebter. Neben Tatami-Böden verbreiteten sich aber auch andere Elemente des Samurai-Domizils immer stärker in den Häusern der übrigen Bevölkerung, wie Schiebetüren, eingebaute Regale und Schränke etc., die das Leben komfortabler

machten. Durch die bereits erwähnte Verbreitung der Baumwolle wurde außerdem erstmals der Gebrauch von Bettzeug (*futon*) und Schlafkleidung (*yogi*) üblich.

Außerdem zeigte sich auch beim Hausbau die Tendenz, aus geringen Ressourcen möglichst viel herauszuholen (Hanley 1997: 55–58). Durch neue Techniken und die Einführung besserer Sägen wurde weniger Holz für den Hausbau benötigt. Wo früher ganze Holzstämme verwendet wurden, waren nunmehr nur noch zurechtgesägte Pfosten und Holzrahmen nötig. Aufgrund der Installation von Einbauelementen waren zudem kaum Möbel nötig und diese waren, so vorhanden, klein und tragbar. Da sich weder der Gebrauch von Stühlen noch derjenige von Betten verbreitete, konnten die Zimmer leicht für verschiedene Funktionen umgestaltet werden. Im Westen ist seit der Industrialisierung dagegen verstärkt die Tendenz hin zur Verwendung vieler Einrichtungsgegenstände festzustellen, einschließlich Polster, Tischdecken, Schmuckgegenstände etc. Für westliche Besucher im 19. Jahrhundert, die an die vielen Möbel und Accessoires ihrer Häuser gewohnt waren, wirkte das japanische Haus leer. Aber natürlich kann man es aufgrund des Vorhandenseins von Einbauelementen und der Multifunktionalität der Räume nicht in dem gleichen Sinne als leer bezeichnen, wie dies für ein westliches Haus ohne Möbel galt. Es lässt sich nicht von der Hand weisen, dass das japanische Haus wesentlich einfacher sauber gehalten werden konnte und somit eine Arbeitserleichterung und Zeitersparnis für Frauen gegeben war (Hanley 1997: 59).

Als weiterer fortschrittlicher Aspekt in Hinblick auf die Hygiene lässt sich die Verbreitung des Bades anführen, seine Benützung wurde ein fester Bestandteil des Alltagslebens in der Edo-Zeit. Für jene, die es sich nicht leisten konnten, ein eigenes Bad im Haus zu installieren, gab es öffentliche Bäder – Anfang des 19. Jahrhunderts waren in Edo mehr als 600 in Betrieb. Sie waren äußerst gut besucht und immer überfüllt. Dagegen gab es in England bis ins späte 19. Jahrhundert kaum Bäder in Privathäusern, nicht einmal die Reichen hatten Badezimmer. Sie ließen vielmehr von den Bediensteten Wasser in der Küche erwärmen und in ihre Zimmer tragen. Unter solchen Umständen war das Baden eine eher seltene Angelegenheit und nicht alltägliche Praxis wie in Japan zur gleichen Zeit (Hanley 1997: 97–103).

Trotz der großen Bevölkerung in den japanischen Städten der Edo-Zeit – Edo hatte 1 Million Einwohner zu einer Zeit, da London als größte europäische Stadt 575.000 Einwohner aufwies – herrschten vor der Industrialisierung gute sanitäre und hygienische Verhältnisse. Da die menschlichen Exkreme an die Bauern verkauft wurden, die sie als Dünger verwendeten, waren sie eine heiß begehrte Ware und wurden

jeden Tag aus den Städten abtransportiert. Sogar auf den Überlandstraßen gab es Einrichtungen, in denen die Damen und andere Personen der Oberschicht ihre Notdurft verrichten konnten, damit diese als Dünger auf den Feldern verteilt werden konnte. Im Westen herrschte dagegen eine Verschmutzung der Straßen und der Gewässer vor. In den Städten wurden die Nachttöpfe oft einfach vom Fenster aus auf die Straße geleert. Es kann als Ironie der Geschichte angesehen werden, dass die Erfindung der Wasserspülung in England zu schlechteren hygienischen Verhältnissen führte. In London wurden die Abwässer in die Themse gespült, von der man weiter flussabwärts das Trinkwasser bezog – ein typisches Beispiel dafür, dass technischer Fortschritt nicht unbedingt eine bessere oder gesündere Lebensqualität mit sich bringt (vgl. Hanley 1997: 104–128). Dies waren nur einige der in Susan Hanleys Buch zitierten Beispiele, die zeigen, wie es ihr gelingt, neues Licht auf die Lebensweise und die Lebensqualität der Menschen in der Edo-Zeit zu werfen.

Im Folgenden wird nun in ähnlicher Weise versucht, das Leben und die Stellung von Frauen in der Edo-Zeit von neuen Perspektiven aus zu beleuchten.

2.2 Frauengeschichte sowie Genderforschung und das Beispiel China

Da Frauen in der Geschichtswissenschaft sehr lange ausgeblendet waren und daher auch jene Quellen, die Aussagen über sie zulassen könnten, vernachlässigt wurden, stellt sich der Versuch, die Vergangenheit der Frauen zu rekonstruieren, als Herausforderung dar. Hier bietet sich ein interdisziplinärer Ansatz an, der eine Vielzahl unterschiedlicher Quellen zu Hilfe nimmt: Archive aller Arten, Testamente, Zensuszahlen, Polizei- und Gerichtsakten, Tagebücher, Autobiographien und natürlich auch Reiseberichte.

Frauengeschichte stellt die traditionelle Periodisierung in Frage, die sich vorrangig an den Aktivitäten von Männern und deren Fortschritten orientierte. Für Frauen wirkten sich solche Entwicklungen oft gegenteilig aus. Studien über die Renaissance in Europa haben gezeigt, dass diese Epoche, die neue Handlungsspielräume und Möglichkeiten des Wissenserwerbs für Männer brachte, für Frauen größere Beschränkungen nach sich zog, als es in den Jahrhunderten zuvor gegeben hatte (Lerner 1977: 163–175).

Die japanische Frauenforscherin und Soziologin Ueno Chizuko hat einen Beitrag „Moderne und Postmoderne aus der Sichtweise von Frauen“ verfasst, der mir in vielem die Augen öffnete und meine Aufmerksamkeit endgültig auf diesen Forschungsbereich lenkte. Ueno Chizuko führt den „Vater der Französischen Revolution“, Jean-Jacques Rousseau, an und dessen Idee der Menschenrechte. Bei näherer Betrachtung würden

sich diese lediglich als „Männerrechte“ herausstellen, während den Frauen ihre Rechte systematisch weggenommen worden seien. Die Kehrseite der „Befreiung des Mannes“ sei sozusagen die „Unterdrückung der Frau“ gewesen, und daher sei die Moderne als Rückschritt für die Frauen anzusehen. Es sei als Ironie der Moderne zu interpretieren, dass Konzepte wie „Menschenrechte“ und „Gleichheit“ nur auf Männer angewendet wurden und damit gleichzeitig, gleichsam als Nebenprodukt, die Diskriminierung der Frau entstand, da diese vom Prinzip der Gleichheit aller Menschen ausgeschlossen wird. Unterschiede, die zuvor zwischen Frauen und Männern immer existiert hatten, wurden somit zu einer Diskriminierung gesteigert (Ueno 1990: 169–170).

Nach einer ersten Phase der Frauengeschichte rückt die herkömmliche Historiographie „große Frauen“, mit anderen Worten „Heldinnen der Geschichte“, ins Zentrum des Interesses. Darauf folgt eine Phase, in der die Unterdrückung der Frau im Mittelpunkt steht. Erst allmählich wurde man sich bewusst, dass es je nach der sozialen Schicht, ihrer regionalen Herkunft, der wirtschaftlichen Lage ihrer Familie etc. auch Unterschiede zwischen Frauen gibt und dass im Grunde keine universale weibliche Erfahrung existiert, dass man also nicht von der Frau im Singular sprechen kann, sondern nur im Plural von „den Frauen“. In dieser Phase wandte man sich verstärkt der Erforschung der gesellschaftlichen Unterschichten zu.

Als Konzepte wie der weibliche Körper oder die Mutterliebe ins Zentrum des Interesses gerieten, wurde man darauf aufmerksam, dass diese Kategorien keineswegs so selbstverständlich und unveränderlich sind wie bisher angenommen. Es stellte sich heraus, dass das, was man als „Männlichkeit“ und „Weiblichkeit“ verstand, historisch und auch kulturell gesehen variable Konzepte sind. Aus der Frauenforschung entwickelte sich somit die Genderforschung, die betont, dass „Männer“ und „Frauen“ sozial und historisch konstruierte Kategorien sind; Frauen- und Männerrollen sind keineswegs natürliche, universale oder traditionell feststehende Aspekte der Gesellschaft. Hinzu kommt eine Unterscheidung zwischen *sex* (biologischem Geschlecht) und *gender* (kulturell, biologisch geformtem Geschlecht). Schließlich wird sogar die Frage aufgeworfen, inwieweit es überhaupt ein relevantes, eigenständiges biologisches Geschlecht gibt.

Gerade wenn man nicht-westliche Gesellschaften untersucht, stellt sich die Frage, inwieweit man mit einer „Geschichte der Unterdrückung der Frau“ einerseits das westliche männlich-bürgerliche Frauenbild, das Frauen zu handlungsunfähigen,

passiven Menschen erklärt, über alle Zeiten (und Kulturen!) hinweg auch in der wissenschaftlichen Analyse weitertradiert. Viele neue Arbeiten zeigen, dass Frauen bei aller sozialen Ungleichheit und trotz der männlichen Unterdrückungsstrategien sehr viel mehr Handlungsspielraum zur Verfügung stand als bisher für möglich gehalten wurde. Durch neue Studien wurden die Lebenswelten von Frauen rekonstruierbar. Gleichzeitig wurde deutlich, dass beide Geschlechter nicht unabhängige, isolierte Existenzen führen, sondern die männliche und die weibliche Lebenspraxis aus einem alltäglichen Miteinander der Geschlechter entsteht. Der Begriff *gender* wird zunehmend zu einer Kategorie in der Analyse einer Gesellschaft und ihrer Geschichte (engl. *engendering of history*). Die Untersuchung dieser Veränderungen in der gegenseitigen Beeinflussung beider Geschlechter über die Zeit hinweg, in verschiedenen Kulturen, in verschiedenen Regionen, sowie ein interdisziplinärer und interkultureller Forschungsansatz sind dabei, Geschichtsschreibung, die wie auch die Wissenschaft allgemein viel zu lange eine Männerdomäne war, um viele Facetten zu bereichern (vgl. Dressel 1996: 95–102; Mae 2001).

Es gibt kaum eine Abhandlung über Frauen, in der das stark von neokonfuzianischen Moralvorstellungen geprägte *Onna daigaku*¹ (Hohe Schule für die Frau) nicht erwähnt wird. Bei diesem berühmten Werk handelt es sich um einen der ersten Texte über Frauen aus der Edo-Zeit, zu dem bereits Ende des 19. Jahrhunderts eine Übersetzung ins Englische entstand (Tocco 2003: 199). Es wurde immer wieder als Beweis für die niedere Stellung der Frau in der Edo-Zeit herangezogen, weshalb sich ein Vergleich mit China, der Heimat des Konfuzianismus und Neokonfuzianismus, anbietet.

Die im Westen monolithisch unter dem Begriff Konfuzianismus zusammengefassten Lehren entwickelten sich in China seit der Zeit des Konfuzius (551 – 479 v. Chr.) über einen Zeitraum von mehr als 2000 Jahren in unterschiedlichen Ausprägungen, Richtungen und oft sehr gegensätzlichen Argumentationslinien weiter. Es wird oft vergessen, dass es in China Phasen gab, in denen der Konfuzianismus nicht die Vorrangstellung innehatte und von anderen philosophischen Richtungen wie dem Daoismus bedeutungsmäßig verdrängt wurde. Erst mit der Song-Dynastie (960–1279) und der Etablierung des Neo-Konfuzianismus wurde sein Einfluss immer stärker, und zwar zunächst auf die Elite des Landes, die aus den Beamten-Literaten und ihren Familien bestand; allmählich breitete er sich dann auf alle Schichten der Bevölkerung aus.

¹ Tocco widerlegt die übliche Zuschreibung dieses Werkes an den Konfuzianer Kaibara Ekiken (1630–1714) (Tocco 2003).

Auch für diese spätere Periode ist jedoch zu berücksichtigen, dass der Konfuzianismus je nach sozialer Schicht und sozialem Status einen unterschiedlich starken Einfluss auf die Gesellschaft und die Rolle der Frauen ausübte und dass es eine große Diskrepanz zwischen den zumeist von Männern verfassten Quellen und der gesellschaftlichen Realität gibt. Die Texte der Konfuzianer sind präskriptiv und repräsentieren oft nur die Sichtweise ihrer zum größten Teil männlichen Verfasser. Sie haben normativen Charakter und geben ein Ideal wieder – schildern also die Vorstellungen der Konfuzianer bezüglich der idealen Gesellschaft und der Rolle der Frau in ihr. Allzu oft wird auch in der westlichen Wissenschaft vergessen, dass solche Texte und vor allem die pädagogischen Schriften über Frauen einen didaktischen, moralisierenden Zweck erfüllten und Verhaltensnormen postulierten, die nicht unbedingt dem realen Verhalten von Frauen entsprechen mussten.

Selbst unterschiedliche Ansichten innerhalb des konfuzianischen Diskurses über Frauen werden oft übersehen. So gab es durchaus eine Diskussion darüber, ob Frauen gebildet sein sollten oder nicht. Eine Richtung vertrat grob zusammengefasst die Meinung, nur eine ungebildete Frau sei eine tugendhafte Frau (vgl. Ko 1992: 9). Die andere propagierte die Bildung von Frauen als wertvoll, sie machte diese zu gleichwertigen Partnerinnen, die mit ihren Ehemännern diskutieren und sich gemeinsam mit ihnen wissenschaftlichen und künstlerischen Tätigkeiten widmen konnten. Ein berühmtes Beispiel aus der Song-Zeit ist Li Qingzhao (1084–1155), Chinas bekannteste und beliebteste Dichterin, die gemeinsam mit ihrem Ehemann eine große Sammlung von Antiquitäten, Malereien und Büchern zusammentrug und erforschte. Gemeinsam kompilierten sie das *Jinshilu* („Aufzeichnungen der Inschriften auf Metall und Stein“), in das sie Steleninschriften und Inschriften auf Bronzegefäßen, die bis in die halblegendäre Xia-Dynastie (ca. 1600 – 1100 v. Chr.) zurückreichten, aufnahmen, kommentierten und alte Lesungen korrigierten (vgl. Dauber 1999).

Als ein späteres Beispiel kann der Dichter Yuan Mei (1716–1798) angeführt werden, der Frauen als Künstlerinnen förderte und sie in seinen Dichterkreis aufnahm. 1796 veröffentlichte er einen Band mit den Gedichten seiner Schülerinnen, der einige Jahre später auch in Japan publiziert wurde. Er entwickelte sich zum Vorbild für japanische *bunjin* (Gelehrte der chinesischen Künste und Literatur) der Edo-Zeit, die ebenfalls begannen, Frauen in ihre Kreise aufzunehmen und zu fördern. Ein Beispiel ist Rai Sanyō (1780–1832), der eine der bekanntesten japanischen weiblichen *bunjin*, Ema Saikō (1787–1861), förderte (vgl. Fister 1991; Widmer 1989).

Dorothy Ko spricht von der Erfindung einer ahistorischen „chinesischen Tradition“, die als feudal, patriarchalisch und unterdrückend dargestellt wurde, und dies durch das Zusammenwirken dreier unterschiedlicher ideologischer und politischer Traditionen: der Vierte Mai-Bewegung, der kommunistischen Revolution und der westlichen feministischen Wissenschaft. Die Vertreter dieser drei Richtungen haben zwar jeweils unterschiedliche Ansichten von Modernität und der Rolle der Frau darin, doch stimmen sie alle in ihrer Empörung über die untergeordnete, diskriminierte Stellung der Frau im alten China überein (Ko 1994: 3).

Im Tenor der „Unterdrückungsgeschichte der Frau“ werden weder historische Veränderungen über die Epochen hinweg noch Unterschiede zwischen Frauen je nach sozialem Stand oder nach Lebensalter berücksichtigt. Wie dargelegt, gibt es jedoch im konfuzianistischen Diskurs selbst bereits Entwicklungen und unterschiedliche Meinungen über Frauen. Wenn man nun einerseits nicht nur die Beamten-Elite, sondern auch die anderen Bevölkerungsschichten in die Betrachtung mit einbezieht, und andererseits auf alternative Quellen wie volkstümliche Überlieferungen in der Form von Erzählungen, Liedern und Gedichten, Anekdoten und Witzesammlungen zurückgreift, wird eine Fülle an Widersprüchen und Differenzen sichtbar. Ein Reichtum an konkurrierenden Frauenbildern tritt neben die „typischen Idealfrauen“, darunter z. B. die herrschsüchtige, dominante Ehefrau. An die Stelle der dritten der „Drei Gehorsamspflichten“, denen zufolge Frauen als unverheiratete Mädchen dem Vater, nach der Heirat dem Ehemann und nach dessen Tod dem eigenen Sohn gegenüber zu Gehorsam verpflichtet sind, tritt die Vorschrift, Müttern Verehrung und Pietät entgegenzubringen, eine Sitte, die in allen Gesellschaftsschichten tief verankert war. Demnach wurde der Generationenunterschied stärker bewertet als das Geschlecht und ältere Frauen daher von jüngeren Männern (und Frauen) geachtet und verehrt.

Trotz des Keuschheitsgebots finden sich im Volk unzählige Fälle, in denen Frauen mehrmals heirateten oder außereheliche Beziehungen eingingen. Auch das Vorherrschen des Gebots, das Frauen und Männern den Kontakt miteinander verbot, wird durch viele Beispiele, vor allem aus den unteren Schichten, widerlegt, in denen die Geschlechter freien Umgang miteinander übten. Die Aufrechterhaltung der Beziehungen zur eigenen Familie nach der Heirat und die Bildung von Frauennetzwerken, nicht nur in den niederen Schichten der Bevölkerung, sondern auch in der Elite, widerspricht dem Gebot, dem zufolge sich Frauen nach der Heirat ganz der Familie des Ehemanns zu

widmen und die Beziehungen zur Geburtsfamilie abubrechen hatten (vgl. Bossler 2000).

Ganz im Widerspruch zur vom Konfuzianismus geforderten patrilinearen, virilokalen Ehe gab es in manchen Regionen ein Vorherrschen von uxorilokalen Ehen, bei denen der Schwiegersohn in die Familie der Ehefrau adoptiert wurde. Diese Art der Ehe, in der die Frau eine sehr viel stärkere Position einnahm als in der patrilinearen, virilokalen, war sogar in der Elite der Beamten-Literaten verbreitet, die danach strebten, den besten, gebildetsten und fähigsten Nachfolger für die Familie zu sichern, der nicht unbedingt der eigene Sohn sein musste (vgl. Li 1998). Diese Unterschiede zwischen den deskriptiven konfuzianischen Texten und der gelebten Realität, zwischen Frauen unterschiedlicher Schichten oder unterschiedlichen Alters sollten nicht ignoriert, sondern zum eigentlichen Forschungsgegenstand gemacht werden. Nur auf diese Weise lassen sich neue Erkenntnisse über die tatsächliche Stellung der Frau im alten China finden und es können neue Blickwinkel eröffnet werden (Gao 1999; Linck 1993).

Ein letztes Beispiel soll noch verdeutlichen, dass ein Wechsel der Sichtweise ein völlig anderes Bild an die Oberfläche bringen kann. Die immer wieder erwähnten Inneren Gemächer, in die die Frauen „verbannt“ wurden, können ebenso als Rückzugsbereich der Frau, als intime, private Sphäre bewertet werden, zu der der Mann den ganzen Tag über keinen Zugang hatte. Der Mann hatte eine Rolle zu spielen, die wesentlich stärker öffentlich ausgerichtet war und ihm keinen solchen Rückzug erlaubte. Seine Räumlichkeiten, auch sein Gelehrtenstudio, waren öffentliche Räume, die Personen von außen immer offen standen. Wirkliche Privatsphäre und Privateigentum in Form der in den hinteren Gemächern aufbewahrten Aussteuer hatte im Grunde nur die Frau, während der Mann als Patriarch das Eigentum der gesamten Sippe zwar verwaltete, aber keineswegs uneingeschränkte Verfügungsgewalt darüber besaß (vgl. Bray 1997: 171–172).

Darüber hinaus kann hierbei noch berücksichtigt werden, dass Textilien, die von Frauen in den Inneren Gemächern produziert wurden, über 2000 Jahre lang, von etwa 700 v. Chr. bis 1580 n. Chr., eine tragende Rolle in der chinesischen Staatsökonomie spielten, da die Steuern in dieser langen Periode von jedem Haushalt zur Hälfte in Stoffen und Garnen und zur anderen in Getreide an den Staat abzuliefern waren. Erst mit dem Ende der Ming-Dynastie (1368–1644) und der Umstellung der Steuereinnahmen auf Geldzahlungen geht diese direkte Verbindung zwischen Frauen als Produzentinnen von Textilien und dem Staat als Steuereinnahmer verloren und der

Status von Frauen und die Bedeutung der Inneren Gemächer verlieren allmählich an Prestige (Bray 1997: 187).

Wie stark mussten diese Diskrepanzen dann in Japan sein, wo der Neokonfuzianismus erst in der Edo-Zeit seine Wirkung zu entfalten begann, und das zunächst nur in den Familien der Samurai; später strahlte er dann, allerdings nur sporadisch, auch auf die anderen Schichten der Bevölkerung aus.

2.3. Die Neubewertung der Stellung der Frau in der Edo-Zeit

Die so beharrlich weitertradierte Behauptung, der Höhepunkt der Unterdrückung der Frau sei in der Edo-Zeit erreicht worden, lässt sich also vor dem Hintergrund der neueren Ergebnisse der Frauen- und Genderforschung nicht mehr halten. Es hat sich herausgestellt, dass es je nach sozialer Schicht oder regionaler Herkunft große Unterschiede zwischen Frauen gab. Auch innerhalb eines Standes konnte sich das Leben von Frauen z. B. aufgrund der wirtschaftlichen Situation ihrer Familie sehr unterschiedlich gestalten. Am meisten in ihrer Handlungsfreiheit eingeschränkt und dem strengen konfuzianischen Kodex unterworfen scheinen die Frauen des lediglich an die 7 % der Gesamtbevölkerung ausmachenden Samurai-Standes gewesen zu sein. Auch hier lässt sich jedoch wiederum differenzieren: Je höher der Rang der Familie, desto stärker unterlag die Frau diesen Einschränkungen; als einen Höhepunkt des Freiheitsentzugs kann man die Situation der Daimyō-Ehefrauen nennen, die in Edo als eine Art Geisel leben mussten, um zu verhindern, dass ihre Ehemänner während ihrer Abwesenheit von der Hauptstadt einen Aufstand gegen das Shogunat wagen würden.

Die Frauen der drei anderen Stände, der ungefähr 80 % der Gesamtbevölkerung ausmachenden Bauern und der in den Städten lebenden Handwerker und Händler, hatten bei ihren Handlungen und im Umgang mit den ihnen zugeschriebenen Rollen sehr viel mehr Spielraum und Flexibilität. Wissenschaftsgeschichtlich hat man sich auch in der Japanologie von der Theorie einer „Unterdrückungsgeschichte der Frau“ hin zu einer differenzierteren Betrachtungsweise bewegt.

Wenn man allerdings den Begriff der Unterdrückung der Frau verwenden möchte, so werfen die Thesen der japanischen Frauenforscherin und Soziologin Ueno Chizuko neues Licht auf diesen Aspekt. Sie behauptete, dass erst in der Moderne die volle Ausprägung der Unterdrückung der Frau erreicht worden sei. Erst ab der Meiji-Zeit (1868–1912) seien Frauen von der Produktion mehr oder weniger ausgeschlossen und auf die Mutter- und Hausfrauenrolle beschränkt worden. Auch das starre *ie*-System, das

zur traditionellen und typisch japanischen Form der Familie erklärt wurde, sei im Grunde nur in einem kleinen Teil der Bevölkerung, nämlich der Elite der Samurai, verankert gewesen. Volkskundler hätten längst nachgewiesen, dass dieses System kaum Einfluss auf den Rest der vormodernen Bevölkerung gehabt habe – es existierte demnach zwar in der Samurai-Oberschicht, die nicht mehr als 7 % der Bevölkerung ausmachte, aber nicht in den anderen Schichten. Ueno ist darüber hinaus der Meinung, dass in der Ständegesellschaft der Edo-Zeit die vier Stände der Samurai, Bauern, Handwerker und Kaufleute isoliert nebeneinander existierten und es daher einen kulturellen Pluralismus gegeben habe. Unberührt vom Konfuzianismus, der die Kultur der Samurai prägte, hätten die übrigen Stände, besonders der Bauernstand, in relativ großer Autonomie gelebt. Statt der horizontalen Ordnung innerhalb des *ie*-Systems hätte bei den Bauern eine vertikale Ordnung von Alterklassen vorgeherrscht. Es hätte vorehelichen Geschlechtsverkehr gegeben – die Jungfräulichkeit war nicht hoch angesehen, Scheidungen und Wiederverheiratungen fanden häufig statt (Ueno 1990: 172).

Im Artikel „Genesis of the urban housewife“ („Der Ursprung der urbanen Hausfrau“) stellt Ueno die Ergebnisse der Forschungen über die japanischen Bauern in der Vormoderne des berühmten japanischen Volkskunders Yanagita Kunio (1875–1962) vor (Ueno 1987). Yanagita Kunio sei erstaunt darüber gewesen, welch hohes Ansehen die *shufu* (das weibliche Oberhaupt eines bäuerlichen Haushaltes und Ehefrau des Haushaltsvorstandes) besessen habe. Das männliche Oberhaupt habe zwar den Haushalt nach außen repräsentiert, die *shufu* habe aber als eigentliches Oberhaupt des Haushaltes agiert und die Aufsicht über alle übrigen Frauen der Familie und deren Tätigkeiten innegehabt. Wenn sie sich in den Ruhestand zurückzog, übergab sie den Reislöffel (*shamoji watashi*) an ihre Schwiegertochter, ein Akt, der die Weitergabe ihrer Rechte an ihre Nachfolgerin symbolisierte.

Eine *shufu* hatte die ausschließliche Kontrolle über die Verteilung von Reis, der wichtigsten Nahrungsquelle und gleichzeitig eine Art Währung in vormoderner Zeit, da die Samurai ihre Stipendien in Reis ausbezahlt bekamen. In vielen Regionen Japans gab es auf dem Land das *wakamono yado* (Haus für junge Männer) und das *musume yado* (Haus für junge Frauen). Die Knaben wurden in der Regel im Alter von 14 bis 15 Jahren aufgenommen, die Mädchen bei ihrer ersten Periode. Die Jugendlichen besuchten diese Häuser, in manchen Regionen übernachteten sie auch dort, um unter der Leitung eines Erwachsenen Fertigkeiten zu erwerben. Den Knaben wurden

landwirtschaftliches Wissen und bäuerliche Techniken vermittelt, die Mädchen lernten Nähen, Spinnen, Weben und andere nützliche hauswirtschaftliche Fertigkeiten. In diesen *yado* fand die Sozialisierung der jungen Leute statt. Dies geschah nicht nur nach dem Geschlecht getrennt, denn es fanden regelmäßige Treffen zwischen den Bewohnern von Knaben- und Mädchenhäusern statt. Dabei war Geschlechtsverkehr nicht ausgeschlossen und viele spätere Ehepartner lernten einander auf diese Weise kennen. In den Dörfern gab es zwar auf diese Weise eine Trennung in verschiedene Gruppen nach Alter und Geschlecht, doch bedeutete diese Trennung der Geschlechter keine Unterdrückung der Frauen, im Gegenteil: Sie hatten dadurch einen eigenen Rückzugsbereich, eine gewisse Autonomie und ihre eigenen Ressourcen. Der Sicht Uenos zufolge war es wichtig, dass Frauen damals nicht voneinander isoliert waren, sondern Solidarität zwischen ihnen herrschte. Isolation zählt nach Ueno zu den wichtigsten Elementen bei einer Unterdrückung der Frau.

Jolivet geht in ihrem Buch *Japan: The childless Society?* genau auf diese Problematik ein. Sie stellt das Dilemma dar, in dem sich in der Gegenwart viele japanische Mütter von kleinen Kindern befinden, die zumeist vollkommen isoliert voneinander in den Städten leben. Sie haben ihren Beruf bei der Heirat oder spätestens bei der Geburt des ersten Kindes aufgegeben, ihre Männer sind viel beschäftigte *salary men*, die kaum zu Hause sind, und nun müssen die jungen Frauen den hohen Anforderungen, die die Gesellschaft an sie als Mütter stellt, alleine und ohne Unterstützung nachkommen. Viele Frauen entwickeln unter diesen Bedingungen, vor allem mit einem kleinen Baby, das rund um die Uhr Pflege und Aufmerksamkeit braucht, regelrechte Neurosen und gefährden dadurch sowohl sich selbst als auch ihr Kind (Jolivet 1997: 5–37). Ich werde später auf diese Aspekte noch einmal zu sprechen kommen.

Doch zurück zu Uenos Artikel und den Frauen in den Dörfern der Vormoderne. Damals konnten sich sowohl Frauen als auch Männer scheiden lassen. Da eine Scheidung kein Stigma für eine Frau bedeutete, konnte sie sich ohne Probleme wieder verheiraten. Ueno führt ein interessantes Detail an: In der Meiji-Zeit wurden die *musume yado* in *shōjokai* (Jungfrauenverbände) umbenannt. Die Promiskuität wurde verboten und eine junge Frau sollte von da an als Jungfrau in die Ehe eingehen.

Auch die Amerikanerin Alice Mabel Bacon (1858–1918), die sich 1888–1889 in Tōkyō als Lehrerin aufhielt, betont in ihrem Buch über japanische Mädchen und Frauen die starke Stellung, die Frauen in Bauernfamilien einnahmen:

Der Unterschied zwischen den Frauen der niedrigeren und der höheren Schichten in Hinsicht auf die Gleichwertigkeit mit ihren Ehemännern ist ziemlich auffällig. Die Ehefrau eines Bauern ist ihrem Ehemann sehr viel mehr ebenbürtig als die Gattin des Kaisers ihrem Gatten. Offensichtlich ist jede Stufe der sozialen Leiter für den Mann ein Stück höher als für die Frau und erhebt ihn etwas weiter über seine Frau. Der Bauer und seine Ehefrau arbeiten Seite an Seite auf dem Feld, setzen sich gleicher Maßen ein, essen zusammen im selben Raum zur selben Zeit, und wer immer von beiden den stärkeren Charakter hat, regiert das Haus unabhängig vom Geschlecht.

(Bacon 1891: 107–108).

Und an späterer Stelle heißt es:

Es gibt überhaupt keinen Zweifel, dass man unter den japanischen Bauern die Frauen mit der meisten Freiheit und Unabhängigkeit findet. [...] Ihr Leben ist erfüllter und glücklicher als jenes der Frauen der höheren Schichten. Da sie selbst Brotverdiener sind und einen wertvollen Beitrag zum Familieneinkommen leisten, wird ihnen gehorcht und werden sie respektiert. [...] Im Laufe der Jahre zeigt ihr Gesicht mehr an Individualität, mehr Lebensfreude, weniger Leiden und Enttäuschung als das ihrer reicheren und weniger hart arbeitenden Schwestern [aus den höheren Schichten]“

(Bacon 1891: 260–261).

Einen weiteren, faszinierenden Einblick in das Leben japanischer Bäuerinnen gibt das Buch *The women of Suye Mura* (Smith und Wiswell 1982). Es basiert auf den Aufzeichnungen der Beobachtungen von Ella Wiswell, die ihren Mann John Embree 1935 zu seiner einjährigen Feldforschung ins Dorf Suye-mura in der Nähe von Hitoyoshi in der Präfektur Kumamoto begleitete. Während sich ihr Mann mehr den Männern des Dorfes widmete, konzentrierte sich Wiswell als teilnehmende Beobachterin auf die Frauen. Es gab keine soziale Distanz zu den Dorfbewohnern, sie wurde von den Frauen ohne Scheu angenommen. Vieles in Wiswells Aufzeichnungen erinnert an die Darstellungen ihrer Standesgenossinnen aus der Edo-Zeit:

Der Aspekt des Lebens in Suye, der am außergewöhnlichsten sein dürfte, ist das Verhalten der Frauen. In der Öffentlichkeit, wie überall in Japan, nehmen sie zwar eine untergeordnete Stellung ein, aber sie handelten nicht immer, als ob sie das [tatsächlich] täten. Es ist wahr, dass sie keine Rolle in administrativen Angelegenheiten spielten und dass sie zu Hause dem standardisierten Muster

der Unterwürfigkeit gegenüber dem Ehemann folgten, aber im tagtäglichen Kontakt mit Männern, in der Arbeitsaufteilung, ihrer Rolle bei sozialen Anlässen, ihren Trinkgewohnheiten, ihrer Direktheit handelten sie mit viel größerer Freiheit als japanische Stadtbewohnerinnen.

(Smith und Wiswell 1982: xxxvii).

Wie hier bereits angeklungen, beobachtete Wiswell, dass die Dorfbewohnerinnen einen starken Kontrast zu den Frauen von Lehrern bildeten, die aus der Stadt ins Dorf gezogen waren. Diese Lehrergattinnen zeigten sich oft schockiert über das Verhalten der Bäuerinnen. Deren Leben war zwar einerseits durch sehr harte Arbeit auf den Feldern und im Haus, schlechte hygienische Verhältnisse und schlimme Krankheiten gekennzeichnet, aber andererseits ebenso durch ausgelassene Feste mit Männern oder ohne sie, bei denen sie viel *shōchū* (Schnaps) tranken, Zigaretten und japanische Pfeife rauchten und wilde Tänze oft mit sexuellen Anspielungen tanzten. Das Vergnügen war fester Bestandteil ihres Lebens auch in Form von Ausflügen und Pilgerfahrten, wie noch zu sehen sein wird.

Die Frauen lebten nicht isoliert voneinander, sondern bildeten Gruppen und Netzwerke zur gegenseitigen Unterstützung. Wiswell fiel auch auf, wie offen die Frauen über Geschlechtsverkehr sprachen. Vorehelicher Geschlechtsverkehr und uneheliche Kinder waren keine Seltenheit, ebenso wie Scheidung und Wiederverheiratung. Es war für Frauen nicht unüblich, von sich aus die Ehe zu beenden, entweder weil sie den Mann nicht mochten oder sich nicht mit der Schwiegermutter verstanden. Ein besonders ausgeprägtes Beispiel in Suye stellte eine Frau dar, die zehn Mal verheiratet gewesen war. Bei der Scheidung wurde den Frauen die Mitgift zurückgegeben, der gemeinsame Besitz aufgeteilt oder eine Abfindung bezahlt. Mit den Kindern gestaltete es sich etwas schwieriger, sie blieben häufig beim Vater, aber nicht in allen Fällen.

Wiswell schreibt aber auch von dem sich abzeichnenden Wandel der Verhältnisse. Sogar in diesem weit entlegenen Dorf hielten die Zeichen der „Zivilisation“ Einkehr. Scheidungen waren schon weniger zahlreich geworden als zuvor. Als ein Hauptgrund dafür wird angeführt, dass die Hochzeit nun festlicher als früher abgehalten würde und somit sehr viel teurer geworden sei. Als Wiswell 1951 auf Besuch ins Dorf zurückkehrte, fand sie die Verhältnisse nahezu unverändert vor. Bis zu ihrem zweiten Besuch 1968 hatte sich jedoch ein drastischer Wandel vollzogen; alle älteren Frauen waren bereits verstorben und der Umgang der Menschen miteinander gestaltete sich ebenso förmlich wie in jeder japanischen Kleinstadt.

Diese Verhältnisse, wie sie Wiswell aus dem Dorf Suye beschrieb, erinnern stark an neuere Studien über die Edo-Zeit. In Hinblick auf Scheidungen stellte Alice Bacon, als sie sich 1888/89 in Japan aufhielt, fest, dass die Ehe in Japan keineswegs eine dauerhafte Angelegenheit sei (Bacon 1891: 66).

Harald Fuess widmete ein ganzes Buch dem Thema Scheidung in Japan (Fuess 2004) und kam zu sehr interessanten Ergebnissen. Sowohl im Westen als auch in Japan selbst wisse kaum jemand, dass Japan bis zur Wende des 20. Jahrhunderts ein Land mit traditionell hoher Scheidungsrate war. Erst 1898, nachdem die Meiji-Regierung die Zivilgesetzgebung erlassen hatte, fand ein merklicher Rückgang der Scheidungen statt, der bis in die 1940er Jahre anhielt; erst nach dem 2. Weltkrieg begann die Scheidungsrate wieder zu steigen, um in den 1990er Jahren zu neuen Höhepunkten zu gelangen, die allerdings noch immer unter den Raten der Edo-Zeit lagen. Die Kritik der westlichen Staaten und das Bestreben der Meiji-Regierung, als gleichwertig angesehen zu werden, hatte zu diesem Wandel und darüber hinaus zu der „invented tradition“ geführt, dass Japan aufgrund seiner traditionellen Werte von jeher gegen Ehescheidung eingestellt gewesen sei, wie das Japanische Erziehungsministerium 1997 in einer Stellungnahme behauptete.

Anne Walthall spricht in ihrer Untersuchung des Lebenszyklus von Bäuerinnen (Walthall 1991) ebenfalls von einer hohen Scheidungsrate unter den Bauern und einer hohen Wiederverheiratsrate („serial marriage“). Nur für Witwen und geschiedene Frauen der Samurai-Schicht gab es das – jedoch auch in diesem Stand nicht immer befolgte – Gebot, sich nicht wiederzuverheiraten; für Frauen der anderen Stände war Scheidung nicht mit einem sozialen Stigma verbunden. Während unter den Samurai in der Regel nur der Mann die Scheidung initiieren konnte, konnten in den anderen Ständen auch Frauen eine Scheidung erwirken. Frauen aus armen Familien verließen oft einfach das Haus des Ehemanns ohne irgendwelche Formalitäten.

Im Übrigen bestand die Möglichkeit, sich in einen speziellen Tempel zur Auflösung von Ehen (*engiridera*, wörtlich „Tempel, um die karmischen Beziehungen zu lösen“) zurückzuziehen. Es gab zwei solche Tempel, Tōkei-ji in Kamkura und Mantoku-ji im Dorf Tokugawa (heute Ojima in der Präfektur Gunma), die in der Edo-Zeit hauptsächlich von Frauen aus dem Bauern- und Kaufmannsstand frequentiert wurden. Im Mittelalter dürfte es noch ein im ganzen Land verbreiteter Brauch gewesen sein, dass Tempel scheidungswillige oder auch von ihren Männern bedrohte Frauen aufnahmen, aber in der Edo-Zeit reduzierte er sich auf diese beiden Tempel. Es war ein

einfaches Procedere, eine Scheidung im Tempel zu erwirken: Frauen, die dort Zuflucht suchten, erhielten die Tonsur und arbeiteten drei Jahre lang für den Tempel. Nach dieser Periode wurden sie von der Gesellschaft als unverheiratete Frauen akzeptiert. Ansonsten wurde bei den bürgerlichen wie den bürgerlichen Ständen die Scheidung vollzogen, indem der Ehemann der Ehefrau einen Scheidebrief (*rienjō*) übergab. Die Standardform dieses Briefes umfasste dreieinhalb Zeilen (*mikudarihan*), deren Tenor lautete, dass einer erneuten Heirat der Frau in Zukunft nichts mehr im Wege stünde und die Gründe für die Scheidung in der Situation des Mannes begründet lägen und sie nicht aufgrund eines Fehlverhaltens der Frau vollzogen würde.

Es handelte sich nicht, wie so oft negativ dargestellt, um ein Verstoßen der Frau, sondern ihr wurde für die Zukunft freigestellt, sich wieder zu verheiraten. Die Bedingungen wurden in der Regel von den Familien der beiden Betroffenen ausgehandelt. Erst nachdem eine einvernehmliche Lösung erreicht worden war, konnte die Scheidung bei den Behörden registriert werden. Frauen hatten verschiedene Möglichkeiten, Druck auf ihren Mann auszuüben, um ihn zum Verfassen dieses Briefes zu veranlassen, sei es durch ihre Familie, durch politisch mächtige Persönlichkeiten, durch in Verwaltungsämtern Tätige und sogar durch Beamte der *sekisho* (Kontrollstationen) auf den Überlandstraßen, und natürlich konnten sie sich an die *engidera* wenden. Im Laufe der Edo-Zeit entwickelte sich diese zu einer Art Scheidungsgericht, in dem es Scheidungsvermittler gab, die sich beim Ehemann um eine einvernehmliche Scheidung bemühten. Es ging nicht immer ohne Druck, aber es genügte oft, dass sie sich beim Ehemann ankündigten oder das Gerücht verbreitet wurde, dass sie im Anzug seien, um den Ehemann dazu zu bringen, den Scheidungsbrief zu verfassen (vgl. Dutton 2002; Walthall 1991; Wright 1997 und 2002).

Kinder blieben bei einer Scheidung, vor allem bei reicheren Familien, oft beim Vater. Nach unserem heutigen Verständnis wird das in Hinblick auf das in unserer Gesellschaft als sehr wichtig erachtete Mutter-Kind-Band eher negativ bewertet, aber für die Kinder konnte es von Vorteil sein, in ihrer gewohnten Umgebung zu bleiben. Dabei ist auch zu berücksichtigen, dass die Mutter in der Edo-Zeit nicht hauptsächlich für die Betreuung der Kinder verantwortlich war, wie im nächsten Kapitel näher ausgeführt wird. Für eine Frau konnte es für einen Neubeginn ebenfalls von Vorteil sein, ohne Kinder eine neue Heirat einzugehen. Es sind allerdings viele Fälle nachgewiesen, in denen Frauen ihre Kinder einfach mitnahmen. In manchen Regionen wiederum war es Sitte, dass Mädchen bei der Mutter und Jungen beim Vater blieben.

Sehr wichtig erscheint es mir an dieser Stelle, noch einmal auf den Besitzstand der Frau hinzuweisen. In der Edo-Zeit blieb die in die Ehe mitgebrachte Mitgift im Besitz der Frau, die sie im Falle einer Scheidung wieder mitnahm. Zwar hatte die Frau seit der frühen Geschichte Japans, als Frauen und Männer ihren jeweils getrennten, unabhängigen Besitz hatten, im Adel und in der Samurai-Schicht auch Anteil an ausgedehnten Ländereien, mit der zunehmenden Verbreitung der patrilinearen Vererbung Rückschläge in ihren Besitzrechten hinnehmen müssen, doch blieb die Aussteuer auch noch in der Edo-Zeit der eigene, unabhängige Besitz der Frau. Erst die Meiji-Gesetzgebung nahm ihr diesen letzten Anspruch auf Besitz, indem sie bestimmte, dass die Mitgift bei einer Eheschließung in den Besitz des Ehemanns überging.

Walthall (1991) fand anhand unterschiedlicher Quellen heraus, dass Frauen unter bestimmten Umständen und in bestimmten Situationen Rollen übernehmen konnten, die sonst Männern vorbehalten waren. Dies wurde zwar regional unterschiedlich gehandhabt, doch konnten besonders Frauen ärmerer Familien für eine gewisse Zeit, wenn der Ehemann früh verstarb und die Kinder noch unmündig waren, die Rolle des Haushaltsvorstandes übernehmen. Auch gibt es, vor allem in Handwerker- und Händlerfamilien, viele Beispiele von Adoptionen von Schwiegersöhnen, durch die das Fortbestehen des Familiennamens sowie des Haushalts gesichert werden sollte. Oft zog man sogar einen Schwiegersohn einem leiblichen Sohn vor, wenn er bessere Voraussetzungen für die Aufrechterhaltung des Betriebs mit sich brachte. In solchen Fällen war der Mann zwar nomineller Haushaltsvorstand, aber in Wirklichkeit hatte die Frau die Zügel in der Hand.

Es gibt Beispiele von Frauen, die Gerichtsverfahren einleiteten, wenn sie sich oder Familienangehörige ungerecht behandelt fühlten, und es wurden sogar Dokumente gefunden, die belegen, dass Frauen bei Wahlen zur Besetzung von Dorfämtern die Stimmzettel mit ihrem Namen unterzeichneten: Demnach gab es in bestimmten Fällen ein Wahlrecht für Frauen vor der Meiji-Zeit, als Frauen vollständig von Politik und Wahlrecht ausgeschlossen wurden.

Erst in der Meiji-Zeit wurden demnach, wie aus den genannten Beispielen hervorgeht, Männer- und Frauenrollen so streng definiert, dass eine solche Flexibilität in der Verteilung der Rollen und Aufgaben unmöglich wurde. Uenos Argumentation (Ueno 1987: 137) wird dadurch nachvollziehbar, der zufolge die Samurai-Familie das Vorbild für die moderne urbane Kernfamilie ist, in der der Ehemann ein Gehaltsempfänger ist, der zu seiner Arbeitsstelle pendelt, und die Ehefrau als Hausfrau

und Mutter fungiert. Die Meiji-Politiker wählten ganz bewusst unter einer Vielzahl von Möglichkeiten aus. Theoretisch hätte sich auch eine andere, für die Stellung der Frau vielleicht positivere, Wahl treffen lassen.

Diese These entspricht ganz der Theorie der bereits erwähnten „invented traditions“. Bei genauerer Betrachtung der Änderungen in der Meiji-Zeit wird allerdings deutlich, dass keineswegs nur die Verhältnisse im Samurai-Stand als Vorbild für die neuen Entwicklungen dienten; vielmehr gesellte sich eine hohe Anzahl westlicher Konzepte hinzu. In ihrem Bemühen, vor der Welt als fortschrittliche Nation aufzutreten, legte die Meiji-Regierung ihrer Zivilgesetzgebung aus dem Jahr 1898 das moderne europäische Recht, insbesondere das französische Zivilrecht, zugrunde.

McClain stellt in seiner Darlegung der modernen Geschichte Japans dieser Zivilgesetzgebung in Bezug auf die Stellung der Frau ein überaus kritisches Zeugnis aus. In den von vielen als „Samurairisierung“ der Familie bezeichneten Bestrebungen der Meiji-Gesetzgeber wurde die Frau dem männlichen Haushaltsvorstand untergeordnet. Wie im Zivilcode festgehalten, sei es die Aufgabe der Ehefrau, das *ie* mit einem männlichen Erben und mit zusätzlicher Arbeitsleistung zu versorgen. Ansonsten sei sie auf den Status einer „nichtgeschäftsfähigen Person“ reduziert worden. Einmal verheiratet, konnte sie weder als Zeugin vor Gericht auftreten noch ohne Zustimmung ihres Ehemanns Gerichtsverfahren oder Geschäftsabschlüsse einleiten, und sie konnte außer in Fällen von extremer Grausamkeit keine Scheidung beantragen. Im Falle einer Scheidung musste die Frau das Haus verlassen und die Kinder beim Vater zurücklassen (McClain 2002: 257–258).

Eiko Saito kommt in ihrem Buch *Die Frau im alten Japan* zu ähnlichen Ergebnissen. Ganz im Sinne des Code Napoléon, der den Mann zwar dazu verpflichtete, die Frau zu schützen, aber im Gegenzug die Frau dazu, ihrem Mann zu gehorchen, zielten die neuen Gesetze darauf ab, die patriarchale Ordnung zu stärken. Ehebruch wurde nur dann geahndet, wenn er von der Frau begangen wurde, ein Ehebruch des Mannes wurde nicht berücksichtigt. Der Frau wurde zwar 1872 durch Regierungserlass die Scheidungsklage zugestanden, doch brauchte in der Praxis der Mann, auch ohne Einverständnis der Ehefrau, nur im Einverständnis mit seiner Familie, nur eine Scheidungserklärung abzugeben, während sich die Ehefrau nicht ohne Einverständnis des Ehemanns scheiden lassen konnte. Damit wurde unter dem Motto von „Zivilisation und Aufklärung“ eine Ordnung geschaffen, „die dem Mann den absoluten Vorrang gab, die Frau in der Ehe mittellos und unselbständig machte und sie als Mutter diskriminierte, wenn es um die

Vormundschaft über die Kinder ging“. Vom Tage ihrer Heirat an galt die Frau vor dem Gesetz als unmündig und selbst wenn sie Eigentum in die Ehe mitbrachte, durfte nur der Mann darüber verfügen (Saito1989: 162 und 179).

Nach europäischem Vorbild wurden nun alle Frauen unabhängig von Stand, Region und bis zuvor praktizierten, sehr unterschiedlichen Bräuchen einheitlich unter ein Gesetz gestellt, das sie dem Mann in der Ehe unterordnete und sie somit auf Grund ihres Geschlechts diskriminierte.

2.3.1. Die Arbeitsteilung im Haushalt, Frauenberufe und die Rolle der Väter

Die Familien der Edo-Zeit waren in der Regel Stammfamilien, in denen der älteste Sohn und Erbe mit Frau und Kindern sowie seinen Eltern zusammenlebten. Es handelte sich also nicht um Großfamilien wie in China, wo auch die Geschwister und deren Familien oft mit dem Haushaltsvorstand und dessen Familie im gleichen Haus zusammenlebten. Die jüngeren Brüder in Japan gründeten in reicheren Familien eine neue Zweigfamilie oder mussten sehen, dass sie in eine andere Familie als Schwiegersohn adoptiert wurden. Bei der Gesellschaft der Edo-Zeit handelte es sich um eine vorindustrielle Gesellschaft, sodass Haushalt und Arbeitsplatz am gleichen Ort vereint waren. Der Haushalt bildete eine Wirtschaftseinheit, in der sich alle Mitglieder an produktiven sowie reproduktiven Tätigkeiten beteiligten. Die Mutterrolle wurde daher nicht so sehr betont, andere Personen – Großmütter und -väter, ältere Geschwister, ja auch Lehrlinge, andere Angestellte, Kindermädchen und sogar die Ehemänner – nahmen den Frauen die Aufsicht über die kleinen Kinder ab, damit sie sich anderen Tätigkeiten im Haushalt widmen konnten. Zu den Aufgaben einer Ehefrau gehörten nicht nur die Hausarbeit und andere reproduktive Tätigkeiten, sondern auch produktive Arbeiten, mit denen sie maßgeblich zur Verbesserung der wirtschaftlichen Situation ihrer Familie beitrug. Bäuerinnen arbeiteten, wie bereits erwähnt, oft mit ihren Männern gemeinsam auf den Feldern – das Einsetzen der Reissaat ist hier eine wichtige Tätigkeit der Frauen, die von Fruchtbarkeitsritualen und Festlichkeiten begleitet wird. Neben der Feldarbeit widmeten sich Frauen der Seidenraupenzucht, dem Spinnen und Weben sowie dem Anbau von Gemüse oder Tabak. In Kaufmanns- und Handwerkerfamilien halfen Frauen im Geschäft oder bei der handwerklichen Produktion und beim Verkauf mit, sie regelten die Finanzen, führten den Schriftverkehr mit den Kunden. In modernen Termini ausgedrückt kann man sagen, dass sie häufig eine Managerfunktion im Familienbetrieb innehatten (vgl. Uno 1991).

Es gab sogar Frauen, die ihre eigenen Unternehmen gründeten. Ein Beispiel sind die Kunststickerinnen in der Region um Kyōto und Ōsaka. Bürgerliche Frauen dieser Region spezialisierten sich auf die feinen, kunstfertig hergestellten Seiden-, Gold- und Silberfadenstickereien, die die Kimonos der Samuraifrauen oder der Geisha zierten. Die Frauen konnten sich damit ihren Lebensunterhalt sichern. Es soll ganze Familien von Stickerinnen gegeben haben, die sich auf diese Kunst spezialisierten und matrilinear vererbte Unternehmen gründeten, in denen sie ihre geheimen Techniken über Generationen hinweg an ihre Nachfolgerinnen weitergaben. Arme junge Frauen, die großes Talent hatten, wurden oft in diese Familien adoptiert, indem sie Söhne oder Neffen der Stickerin heirateten (Perez 2002: 207).

Ein Beispiel einer äußerst erfolgreichen Unternehmerin im Textilgewerbe ist Inoue Den. 1788 als Tochter eines Reishändlers in Kurume auf Kyūshū geboren, entwickelte sie schon als Kind ein besonderes Talent im Weben von Baumwollstoffen. Mädchen in dieser Region mussten als Nachweis ihrer Heiratsfähigkeit eine gewisse Webleistung erreichen. Töchter und Ehefrauen waren wertvolle Arbeitskräfte, da die Kaufmannsfamilien einen Teil ihrer Steuerleistungen aus dem Verkauf der in Heimweberei produzierten Stoffe zahlten. Den erfand schon im Alter von 14 Jahren eine neue Technik, durch die das gesprenkelte *kasuri*-Muster erzeugt wurde – ein bis heute sehr beliebtes Muster. Als verheiratete Frau entwickelte sie aus diesem Muster das berühmte Kurume-*kasuri*, das die Stoffe aus ihrer Heimatprovinz Chikugo (heute Fukuoka) zu begehrten Artikeln im ganzen Land machte. Nach dem Tod ihres Ehemanns widmete sie sich vermehrt der Ausbildung junger Weberinnen und errichtete eine große Manufaktur; 1827 besaß sie bereits drei Manufakturen, in denen weit über 100 Frauen unter ihrer Leitung tätig waren. Außerdem soll es in und um Kurume 30 bis 400 Frauen gegeben haben, die sich dank der von Den erlernten Techniken selbstständig machen konnten (Saito 1989: 155).

Es verwundert nicht, dass die von zumeist jungen weiblichen Arbeitskräften betriebene Textilindustrie zum Rückgrat der frühen japanischen Industrialisierung wurde. Textilien machten bis zum 2. Weltkrieg den größten Anteil am Export aus (vgl. Molony 1991: 219–220).

Ein weiteres Beispiel einer bedeutenden Unternehmerin lässt sich im Bereich der Sake-Herstellung finden, obwohl das Brauen von Sake in der Edo-Zeit nicht mehr als Frauenarbeit angesehen wurde, im Gegenteil: Frauen durften sich den Sakefässern nicht einmal nähern, da sie wegen ihrer Menstruation als unrein galten und daher der Sake

sauer werden könnte. Darüber hinaus war die Sakegottheit Konohana Sakuya Hime weiblich, und der Zutritt einer Frau zur Brauerei würde sie eifersüchtig machen. Diese im Buddhismus und im Shintō sowie im Volk wurzelnden Vorstellungen werden wir später beim Verbot für Frauen wieder finden, bestimmte heilige Berge zu besteigen. Es ist eine Ironie der historischen Entwicklung, dass die Sakebrauerei seit der frühesten japanischen Geschichte bis ins 16. Jahrhundert eine reine Frauensache war. Frühen historischen Überlieferungen zufolge lösten jungfräuliche Mädchen durch Kauen von Reis mithilfe ihres Speichels die Fermentation aus. In einem Gedichtkartenspiel aus dem Jahr 1500 werden Händler und Händlerinnen mit ihren Waren abgebildet. Darunter sind an die 40 Frauen, die Waren der unterschiedlichsten Sparten verkaufen, wie Papierprodukte, Kleidung, Kosmetik oder die Grundnahrungsmittel Fisch, Bohnen, Reis und Malz oder weiterverarbeitete Nahrungsmittel wie Tōfu, *mochi* (süße Reiskuchen) und eben auch Sake. Die auf der Karte abgebildete Frau ist durch die Aufschrift eindeutig als Sakebrauerin zu identifizieren – demnach waren um 1500 Frauen noch immer als Produzentinnen von Sake tätig. Erst die Entwicklung neuer Produktionstechniken im späten Mittelalter, die zur Herstellung größerer Mengen in größeren Betrieben führten, minderten das Prestige von hausgebrautem Sake (Tabata 1999: 104–105).

Die Vorstellungen von der Unreinheit der Frau halfen, die Frauen aus der Sakebrauerei zu verdrängen. Es gibt allerdings Hinweise darauf, dass dies doch nicht ganz so umfassend geschah, wie oft dargestellt. In Aizu-Wakamatsu, einer der wichtigsten Produktionsstätten für feinen Sake, wurden kleine Amulette aus der Edo-Zeit gefunden, die Frauen in ihren *obi* stecken konnten, um die Verunreinigung zu bannen und so den Zutritt zur Brauerei zu erlangen. Und in Nishinomiya in der Nähe von Ōsaka wurde dem Sakebrauer Tatsu'uma Kichizaemon IX 1809 als einziges Kind das Mädchen Kiyō (1809–1900) geboren. Wie in dieser Region üblich, wurde Kiyōs Ehemann als Schwiegersohn in die Familie adoptiert. Nachdem ihr Mann 1855 gestorben war, sollte die Tatsuumas Brauerei unter Kiyōs indirekter Führung zu einem Imperium anwachsen. Sie übernahm zwar nach dem Tod ihres Mannes nicht die Position des Haushaltsvorstandes, doch war es unter ihrem Sohn wie schon zuvor unter ihrem Mann sie, die im Hintergrund die Geschäftsentscheidungen traf. Auch überwachte sie die Arbeiter, wusch selbst die Sakefässer, suchte einen fähigen Braumeister aus, der ihr ein Leben lang treue Dienste leistete, und entwickelte neue Management-Strategien, die das Unternehmen florieren ließen. Sie kannte sich in der

Herstellung von Sake wie niemand anderer aus und gab dieses Wissen an ihren Sohn weiter. Ferner bildete sie ihre Schwiegertochter persönlich aus, die nach dem Tod des Sohnes die Führung über das Unternehmen übernahm. Interessanter Weise sind ihre Nachkommen heute nicht sehr gesprächig, wenn es um ihre erfolgreiche Vorfahrin geht. Es scheint, als würden sie sich einer so starken, erfolgreichen Geschäftsfrau, die ihre Konkurrenten in den Schatten stellte, schämen – hier zeigen wohl die seit der Meiji-Zeit verbreiteten Ansichten über die Rolle der Frau ihre Wirkung (vgl. Chapman Lebra 1991).

Während Frauen in sehr viele produktive Tätigkeiten involviert waren und sogar erfolgreiche Unternehmerinnen sein konnten, waren ihre Ehemänner viel stärker in reproduktive Arbeit und die Erziehung ihrer Kinder eingebunden. Auch Ella Wiswell schilderte die offensichtliche Zuneigung vieler Väter in Suze zu ihren Kindern und ihre aktive Rolle in der Kindererziehung und im Haushalt.

Im *Ukiyoburo* („Badehaus der vergänglichen Welt“), einer ab 1809 veröffentlichten Sammlung burlesker Erzählungen von Shikitei Sanba (1776–1822), wird im Kapitel „Das Männerbad“ eine Szene beschrieben, in der ein Vater mit seinen zwei kleinen Kindern ins Badehaus geht. Den fünfjährigen Sohn an der Hand führend, die kleine zweijährige Tochter am Rücken tragend, liebevoll und altersgerecht auf sie einredend kommt er mit ihnen ins Männerbad. Während der kleine Junge sich schon selbst auszieht, entkleidet er das Mädchen. Danach wäscht er sie beide sorgfältig, wobei er nicht einmal vergisst, die kleine Tochter auch hinter den Ohren zu reinigen. Liebevoll macht er sich Sorgen um eine kleine Moxaverbrennung auf ihrem Bauch, die ihr die Mutter aus Versehen zugefügt hat. Auch die anderen männlichen Besucher des Bades sind sehr rücksichtsvoll und sorgen dafür, dass das Wasser für die kleinen Kinder etwas abgekühlt wird. Er scherzt und singt mit ihnen und ist alles in allem ein liebevoller Vater (Leutner 1985: 149–153).

Ein reales Beispiel für einen so liebevollen Umgang der japanischen Väter mit ihren Kindern findet sich in Isabella Birds Reisebericht *Auf unbetretenen Pfaden in Japan*. 1878 beobachtete die Engländerin während ihres Aufenthaltes im nördlich von Nikkō gelegenen Dorf Irimichi den Umgang der japanischen Väter mit ihren Kindern:

Noch reger wird es, wenn gegen Abend die Männer zurückkehren; nachdem sie sich gewaschen haben, laufen sie gewöhnlich umher und spielen mit den jüngeren Kindern, [...].

Nirgends habe ich Leute gesehen, die soviel Freude an ihren Kindern haben, wie es hier geschieht. Sie tragen sie umher, führen sie an der Hand, mischen sich in ihre Spiele, versehen sie immer mit neuen Spielwerken, nehmen sie in Clubs und Gesellschaften mit sich und fühlen sich ohne sie nicht zufrieden; anderer Leute Kinder behandeln sie ebenfalls gütig und wohlwollend. Die Eltern sind stolz auf ihre Kinder. Es ist höchst ergötzlich, gegen sechs Uhr morgens eine Anzahl Männer auf einer niedrigen Mauer sitzen zu sehen, deren jeder ein oder zwei Kinder in seinen Armen hält, sie liebkost, mit ihnen spielt und sich ihrer körperlichen und geistigen Entwicklung freut. Dem Anschein nach machen die Kinder den Hauptgegenstand ihrer Unterhaltung aus. Schaut man des Abends, nachdem die Häuser geschlossen sind, durch die Türspalten, so sieht man den Vater, der im häuslichen Kreise nur mit einer kurzen Jacke gekleidet ist, sein häßliches, freundliches Gesicht über ein niedliches Kind neigen, während die Mutter zwei nackte Kinder auf den Armen hält. Aus gewissen Gründen ziehen sie die Knaben vor, behandeln aber die Mädchen mit gleicher Liebe und Zärtlichkeit.

(Bird 1990: 97-98).

Weiter nördlich im Dorf Shirasawa beobachtete Isabella Bird nochmals die Männer, die abends nach Hause kommen und sich ihren Kindern und handwerklichen Tätigkeiten zum Zweck des Zuverdienstes widmen: „

An diesem Abend kamen die Männer wie in tausend anderen Dörfern von ihrer Arbeit heim, verzehrten ihre Mahlzeit, rauchten, freuten sich ihrer Kinder, trugen sie umher, beobachteten ihrer Spiele, flochten Strohseile, machten Strohsandalen, spalteten Bambus, webten Regenröcke aus Stroh und verbrachten die Zeit im allgemeinen mit jenen kleinen, ökonomischen, sinnreichen Beschäftigungen und kunstvollen Fertigkeiten, deren sich leider unser Volk viel weniger befließigt als irgendein anderes. Da fanden keine Versammlungen im Bierhaus statt. So arm die Heimstätten sind, so haben die Leute doch Freude daran. Die Kinder üben eine unschätzbare Anziehung aus, und Geplärr und Ungehorsam, wie sie in den Familienkreisen unserer arbeitenden Klasse vorkommen, sind hier ganz unbekannt, wo Gehorsam und Folgsamkeit von der Wiege auf als selbstverständliche Eigenschaften eingeprägt werden.

(Bird 1990: 207-208).

Forschungen zur Vaterrolle seit den 1990er Jahren bekräftigen den hier gewonnenen Eindruck, dass Väter in der Edo-Zeit aktiv am Leben und der Erziehung ihrer Kinder teilnahmen. Harald Fuess geht in seinem Artikel „A golden age of fatherhood?“ diesen neuen Studien nach (Fuess 1997). Sie belegen, dass sich die Vaterrolle im Lauf der Zeit verändert hat. Bis zur Mitte der Meiji-Zeit scheinen Väter stärker in die Pflege und Erziehung ihrer Kinder involviert gewesen zu sein als nach dem Beginn des 20. Jahrhunderts. Japanische Studien über Vaterschaft gehen nach Fuess sogar so weit, die Moderne als jene Phase der Geschichte zu definieren, in der Väter aufhörten, sich um ihre Kinder zu kümmern. Kinder der frühen Meiji-Zeit erinnerten sich an die Väter zwar als streng, aber immer noch als in ihr Leben involviert; hingegen beschrieben Kinder der späten Meiji-Zeit ihre Väter nur noch als streng, wobei diese keinerlei erzieherische Aufgaben mehr übernahmen. Nach dem 2. Weltkrieg seien die Väter dann fast völlig als verantwortliche Erzieher aus dem Leben ihrer Kinder verschwunden, um in den 1980er Jahren, von den Medien zu sanften (*yasashii*) Vätern stilisiert, wieder entdeckt zu werden. Diese sanften Väter seien als reine Spielgefährten ohne erzieherische Funktion ins Leben ihrer Kinder zurückgekehrt. Ihre Rolle wird gewissermaßen als Gegenpol zur fordernden „Erziehungsmama“ (*kyōiku mama*) konstruiert.

In der Edo-Zeit jedoch spielten Väter eine wichtige Rolle bei der Erziehung ihrer Kinder. Bücher über Kinderziehung wurden von Männern für Männer geschrieben, Väter nahmen die Verantwortung für die Familie und ihre Kinder ernst. In einem moralischen Traktat aus der späten Edo-Zeit über Väter und Kinder, *Fushikun*, betonte der Autor Nakamra Kōki die Liebe (*itsukushimi*) als ideale Einstellung eines Vaters gegenüber seinen Kindern. Aus vielen Quellen geht ebenso wie bei Isabella Bird hervor, dass Väter den Umgang mit ihren Kindern genossen. Interessanter Weise handelt es sich bei zwei der näher behandelten Quellen um Tagebücher von Samurai der niederen Ränge, die in der Genderforschung oft als Vorreiter des heutigen *sararii man* (*salary man*, Firmenangestellter) interpretiert werden.

Das Tagebuch des niederen Vasallen der Tosa-Domäne Kusunose Ōe, das dieser von seiner Heirat 1809 bis zu seinem Tod 1835 führte, enthält Passagen über persönliche Ereignisse, sein Leben mit seinen Kindern, Feste und Ausflüge, aber auch solche über seine Aktivitäten als Lehrer. Kusunose Ōe zeigte sich tief erschüttert über den Tod von zwei seiner insgesamt sieben Kinder, die einer Pockenepidemie zum Opfer fielen, er schildert die tägliche Anteilnahme am Zustand seiner kranken Kinder und hatte eine starke emotionale Bindung zu ihnen. Auch genoss er die jahreszeitlichen Familienfeste

und nahm seine Kinder zu Besuchen bei Freunden und Verwandten sowie auf Ausflüge in die Natur oder zu Schreinen und Tempeln mit (Fuess 1997: 386–387).

Dem Tagebuch eines Samurai niederen Ranges, Watanabe Shōnosuke, aus den Jahren 1839–1848 zufolge war auch dieser aktiv an der Betreuung seiner Kinder beteiligt. Er wechselte Windeln, bereitete Essen, schlief mit seinen Kindern gemeinsam, rasierte ihre Köpfe, badete sie oder pflegte sie, wenn sie krank waren, erzählte ihnen Geschichten und machte mit ihnen Ausflüge. Dies scheint nicht die Ausnahme gewesen sein, denn es gibt in seinem Tagebuch Hinweise darauf, dass sich die Väter in der Nachbarschaft ähnlich verhielten. Als bei seiner Frau während der Geburt des fünften Kindes Komplikationen auftraten, war er es, der den Arzt herbeiholte, das Essen bereitete, die Gäste empfing und den Haushalt anstelle seiner Frau führte (Fuess 1997: 389–390).

Eine der Ursachen für die stärkere Einbindung von Vätern in die Erziehung wird in der kaum vorhandenen Trennung der öffentlichen und der privaten Sphäre gesehen. Die Nähe von Arbeit und Heim förderte die Einbindung der Väter in die Erziehung und Pflege der Kinder. Dies war sogar in den Familien jener Samurai der Fall, die als Beamten ihren Dienst verrichteten, denn im Gegensatz zu den Angestellten der Gegenwart hatten sie sehr viel kürzere Dienststunden und konnten ihre Kinder sogar zur Arbeit mitnehmen.

Fuess hat mit seinen Untersuchungen ein interessantes neues Feld der wissenschaftlichen Forschung eröffnet, das jedoch noch sehr viel gründlicher bearbeitet werden sollte. Allerdings warnt Fuess davor, die Edo-Zeit im Gegensatz zur gegenwärtigen, unbefriedigenden Situation ohne genügend fundierte Nachweise zu einem „Goldenen Zeitalter der Vaterschaft“ hochzustilisieren.

Bei genauerer Untersuchung stellt sich heraus, dass das *ie*-System, die patriarchale Familie, die „traditionelle japanische Frau“, allesamt Konstruktionen der Meiji-Zeit waren, die zum Teil auf nur unklaren Vorstellungen beruhte, die man sich von der Edo-Zeit machte, oder lediglich Teilaspekte von deren Lebensrealität enthielten.

2.3.2 Mädchenerziehung und Frauenbildung

Der Tokugawa-Shōgun sowie die Daimyōs in den Provinzen versuchten die Bevölkerung im Sinne der fünf grundlegenden zwischenmenschlichen Beziehungen nach der konfuzianischen Lehre² zu indoktrinieren, wobei sie beim einfachen Volk den Schwerpunkt auf die kindliche Pietät legten. Dazu bedienten sie sich unter anderem eines Systems der Auszeichnungen. Sowohl das *bakufu* als auch die Regierungen der Daimyate verliehen besonders tugendhaften Bürgern als Auszeichnung Geschenke in Form von Reisstipendien oder Geld, Steuererleichterungen oder Land. Diese Ehrungen wurden in den „Offiziellen Aufzeichnungen über die kindliche Pietät“ (*Kankoku kōgiroku*) für die Nachwelt festgehalten. Interessanter Weise wurden in Japan Frauen für kindliche Pietät ausgezeichnet, und zwar unabhängig davon, ob sie diese den leiblichen Eltern oder den Schwiegereltern entgegenbrachten. In China dagegen machte die geteilte Loyalität von Frauen den konfuzianischen Beamten großes Kopfzerbrechen, da eine Frau nach ihrer Heirat nur noch der angeheirateten Familie dienen und jeden Kontakt mit der Geburtsfamilie abbrechen sollte – ein Ideal, das, wie bereits geschildert, auch in China nie wirklich realisierbar war. In den „Offiziellen Aufzeichnungen“ finden sich Beispiele von Frauen, die erstaunliche Fähigkeiten entwickelten, um ihren Familien aus wirtschaftlich schwierigen Situationen herauszuhelfen und dem Haushalt ein stabiles Einkommen zu sichern.

Eine dieser Fähigkeiten war das Unterrichten. So wurde z. B. im Jahr 1791 die 28-jährige Sayo, Adoptivtochter einer Bürgerfamilie aus Edo, ausgezeichnet, weil sie durch ihr Einkommen als Lehrerin ihre kranken Adoptiveltern versorgen konnte. Sie hatte sowohl Lesen und Schreiben als auch die Koto spielen gelernt, während sie als junges Mädchen im Dienst in einer Samurai-Familie war. Nach ihrer Rückkehr nach Edo hatte sie begonnen, Mädchen im Schreiben und Lesen zu unterrichten, und konnte mit ihrem Einkommen bald die ganze Familie versorgen. Die 46-jährige Yayo wurde 1790 geehrt. Sie hatte als Kind auf eigenen Wunsch hin schreiben und lesen gelernt und war schon im Alter von 13 Jahren Lehrerin geworden. Ihr Einkommen ermöglichte es ihr, die Eltern und ihren jüngeren Bruder über Dekaden hinweg zu unterstützen (vgl. Sugano 2003).

Zwar wurden diese Frauen nicht aufgrund ihrer Lehrtätigkeit geehrt, sondern aufgrund der Unterstützung, die sie ihren Eltern entgegenbrachten, aber dennoch wird

² Bei den fünf Beziehungen handelt es sich um jene zwischen Herrscher und Untertan (Loyalität), Eltern und Kinder (kindliche Pietät), Ehemann und Ehefrau (Keuschheit), älterer Bruder und jüngem Bruder (Harmonie) und Freund zu Freund (Zuneigung).

deutlich, dass ihre Bildung nicht einer konfuzianischen Ehrung entgegenstand und dass durch den Beruf der Lehrerin ein sicheres Einkommen gewährleistet war. Es dürfte genügend Nachfrage bzw. genügend Eltern gegeben haben, die bereit waren, für die Ausbildung ihrer Söhne und Töchter Geld auszugeben.

Martha C. Tocco kommt in ihrem Artikel über die Frauenbildung in der Edo-Zeit zu dem Schluss, dass die zunehmende Sichtbarkeit von Samurai-, aber auch von Bürgerfrauen in der öffentlichen Rolle einer Lehrerin oder Leiterin einer Schule im Laufe der Edo-Zeit darauf hindeutet, dass sich das Unterrichten zu einem gesellschaftlich akzeptierten Beruf für das weibliche Geschlecht entwickelt hatte.³ Gerade im Bereich der Bildung verschwammen also die Grenzen zwischen den Ständen, da Frauen aus den verschiedenen Ständen Mädchen unterschiedlicher sozialer Herkunft unterrichteten.

Zwar gab es auch in Japan, ebenso wie in China, unterschiedliche Ansichten der konfuzianischen Gelehrten zur Frauenbildung, aber gerade Kaibara Ekiken (1630–1714), dem immer wieder fälschlicher Weise das *Onna daigaku* zugeschrieben wurde,⁴ schenkte der Erziehung von Mädchen große Aufmerksamkeit. In seinem pädagogischen Essay „Methoden zum Unterrichten von Frauen“ (*Nyoshi o oshiyuru hō*) aus dem Jahr 1710 gibt er Eltern Ratschläge für die Erziehung und Ausbildung ihrer Töchter:

[...] Mädchen halten sich in der Regel im Inneren des Hauses auf. Sie gehen nicht hinaus. Um die Umgangsformen der Welt zu erlernen, sind sie vollkommen auf die Unterweisung durch ihren Vater oder ihre Mutter angewiesen. Väter und Mütter, die ihre Töchter nicht ordentlich erziehen, wissen nicht, wie man seine Kinder liebt. Zu aller Anfang: Die Ausbildung von Mädchen soll sich nicht von der von Buben unterscheiden.

(Tocco 2003: 195).

Obwohl er als Konfuzianer von der Prämisse ausgeht, dass Mädchen ab einem bestimmten Alter im Inneren des Hauses bleiben sollen, unterscheidet sich seine hier geäußerte Meinung über die Wichtigkeit, Mädchen gut auszubilden, deutlich vom restriktiven Tenor des *Onna daigaku*. Kaibara stimmt mit vielen anderen Pädagogen des frühen 18. Jahrhunderts in Japan darin überein, dass die Erziehung von Kindern beiderlei Geschlechts gleich sein und von beiden Elternteilen ausgehen soll. Weder

³ Ihr Artikel (Tocco 2003) liegt der folgenden Darstellung zu Grunde, wenn es nicht anders angegeben ist.

⁴ Es gilt inzwischen als erwiesen, dass das *onna daigaku* erst nach dem Tod Kaibaras erschien. Die falsche Zuschreibung geht auf die Anmerkung des Verlegers zurück, die besagte, dass das *onna daigaku* auf Vorträgen von Kaibara Ekiken beruht. Auf diese Weise wurde der Text mit einer berühmten Autorität in Sachen Erziehung in Zusammenhang gebracht und seine Popularität begründet.

anhand der in der Edo-Zeit herrschenden Familienbräuche noch in der Ratgeberliteratur für Erziehung lässt sich ein Hinweis darauf finden, dass in den physiologischen Voraussetzungen zum Gebären von Kindern der natürliche Ursprung für die Erziehung von Kindern zu sehen sei. Im Gegenteil, es herrschte die meiner Meinung nach sehr fortschrittliche Überzeugung vor, dass Kindererziehung eine Fähigkeit sei, die erlernt werden müsse, und wie wir bereits gesehen haben, galt das auch für Väter. Im Gegensatz zum *Onna daigaku* ignorierte Kaibara den Unterschied zwischen den Geschlechtern, wenn es um die Erziehung ging. Er betonte, dass Männer wie Frauen das gleiche Recht auf Bildung hätten.

Mädchen und Frauen der Samurai sowie diejenigen aus den bürgerlichen Ständen lasen dieselben Lehrbücher und moralischen Traktate, die oft wegen der darin enthaltenen neokonfuzianischen ethischen Prinzipien kritisiert werden. Dabei wird jedoch übersehen, dass allein die große Anzahl und die Variationsbreite dieser veröffentlichten Texte zeigt, wie weit gefächert und tief greifend die pädagogische Tradition der Frauenbildung in der Edo-Periode war. Darüber hinaus muss bedacht werden, dass auch die moralischen Traktate als Lehrbücher zum Erlernen des Lesens und Schreibens verwendet wurden. Gerade das *Onna daigaku* stellte in der Beziehung eine Erneuerung dar, da es das erste Lehrbuch für weibliche Schüler zum Erlernen der chinesischen Zeichen war. Während vorher in den Textbüchern nur *kana* (Zeichen der japanischen Silbenschrift) verwendet worden waren, enthielt das *Onna daigaku* auch chinesische Zeichen (*kanji*) mit phonetischer Umschrift (*furigana*). Damit wurde ein Fortschritt in der Ausbildung von Mädchen erreicht, die nun neben der Silbenschrift auch die chinesische Schrift erlernten.

Der Inhalt der moralisierenden Texte für Frauen hat zur negativen Beurteilung des Zustands der Mädchenerziehung und Frauenbildung in der Edo-Zeit durch die Nachwelt und durch die Wissenschaft beigetragen und andere Texte, die damals ebenfalls für Frauen veröffentlicht wurden, völlig aus dem Blickfeld geraten lassen. Dabei geht aus Auflistungen hervor, dass Ende des 18. Jahrhunderts die Anzahl der Texte über Fächer wie Geographie oder Arithmetik doppelt so groß war wie jene der Moraltraktate für Frauen. Es wurden die unterschiedlichsten Kategorien von Büchern für Frauen publiziert und moralisierende Texte waren nur eine Kategorie unter vielen. So gab es neben den Fachbüchern zu speziellen Themen auch Leitfäden zum Briefeschreiben, Almanache und allerlei Ratgeber für das tägliche Leben. Daran lässt sich erkennen, dass

sich die Bildung von der Samurai-Schicht auch auf die normale Bevölkerung ausgedehnt hatte.

Was moralische Traktate angeht, so gilt es zu berücksichtigen, dass es solche auch für das männliche Geschlecht gab. Mädchen waren nicht die Einzigen, die sich an strenge moralische Regeln halten sollten. Auch Buben wurde der Respekt vor Eltern und Lehrern beigebracht. Pflichterfüllung, Unterordnung und Loyalität gehörten ebenso zu den von ihnen verlangten Tugenden. Wichtig für das konfuzianische Selbstverständnis war, dass Tugend durch Bildung erreicht werden konnte, und das galt für beide Geschlechter gleichermaßen.

Wie anhand der folgenden kurzen Beispiele erkennbar wird, waren soziale Hürden oft kleiner als regionale Unterschiede in den Erziehungsstandards für Frauen und Mädchen. Allgemein waren die Ausbildungsmöglichkeiten sehr viel größer und konzentrierter in den Städten und deren Umgebung als in weit entlegenen ländlichen Regionen.

Am Beispiel der kleinen Chise lässt sich erkennen, dass die Ausbildung von Mädchen der Samurai der niederen Ränge in Verletzung der konfuzianischen Regeln auch außerhalb des Hauses stattfand. 1943 veröffentlichte Yamakawa Kikue (1890–1980) ihr Buch über die Frauen der Mito-Domäne, das auf den Erinnerungen ihrer Mutter Aoyama Chise (geb. 1857) basiert (Yamakawa 2001). Chises Vater entstammte einer Familie von konfuzianischen Gelehrten und leitete eine private Akademie für Knaben. Wie damals üblich begann Chises Ausbildung zu Hause unter der Führung ihrer Großeltern und Eltern. Mit sechs Jahren scheint es auch für Samurai-Mädchen, zumindest für diejenigen der niederen Ränge, üblich geworden zu sein, eine private Schule in der Nachbarschaft zu besuchen. Chise besuchte die Schule einer Frau Ozawa, die nebenbei ihre Kinder und den Haushalt zu versorgen hatte. Sie unterrichtete an die zehn Mädchen, wobei sie durchaus auch Mädchen aus dem bürgerlichen Stand aufnahm, die allerdings in einem separaten Zimmer unterrichtet wurden. Vor allem wurde das Lesen und Schreiben der schwierigen japanischen Schrift unterrichtet, wobei das Auswendiglernen und Abschreiben der Texte im Vordergrund stand. Ausgehend vom *iroha*-Gedicht, mit dem die japanischen Silben eingeübt wurden, über die Anthologie von *waka*-Gedichten „Hundert Gedichte von hundert Dichtern“ (*Hyakunin isshu*) ging man zu den längeren konfuzianischen Moraltrakaten über. Manchmal wurden Merksprüche mit den 53 Stationen des Tōkaidō oder den Namen von Daimyō eingeübt.

Später setzte Chise ihre Ausbildung bei der Witwe Matsunobe fort, die ebenfalls in der Nachbarschaft wohnte. Sie war für Mito-Verhältnisse eine außergewöhnliche Frau. Als Tochter eines konfuzianischen Gelehrten aus Kumamoto auf Kyūshū hatte sie nach Mito geheiratet. Sie besaß eine fundierte Ausbildung im klassischen Chinesisch, die sie zu einer Außenseiterin unter den Samurai-Familien in Mito machte, wo man befürchtete, dass eine zu hoch gebildete Frau keinen Ehemann finden könnte. Hier werden regionale Unterschiede in der Frauenbildung deutlich. Ich meine, dass ein größeres Interesse an chinesischer Bildung auf Kyūshū auch auf die Nähe der chinesischen Gemeinde in Nagasaki zurückzuführen ist. Wie wir noch sehen werden, wurden dort residierende chinesische Dichter und Künstler sogar von Reisenden aus anderen Regionen aufgesucht. Trotz der etwas konservativeren Ansichten in Mito erhielt Chise eine fundierte Ausbildung und wurde mit ihrem Bruder gemeinsam von ihrem Vater im klassischen Chinesisch unterrichtet (vgl. Yamakawa 2001: 24–30).

Wie die Mädchen der übrigen Stände ging Chise ab dem Alter von 12 Jahren in eine Nähsschule (*ohariya*), denn auch zu den Aufgaben einer Samurai-Frau gehörte das Nähen der Kleidung, wie auch das Spinnen und Weben – die weiblichen Arbeiten schlechthin nach chinesischem Vorbild. In Chises Nähsschule gingen Samurai-Mädchen und bürgerliche Töchter gemeinsam. Aus Yamakawas Schilderung über das Verhalten der Mädchen in der Schule gehen Unterschiede in der Erziehung zwischen den Ständen hervor. Während bei den Samurai-Mädchen viel mehr Wert auf Benehmen und Anstand gelegt wurde, zeigten die bürgerlichen Mädchen ein sehr viel freieres, lebhafteres Verhalten. Sie waren stets zu Streichen aufgelegt, bei Festen und Ausflügen führten sie die anderen mit Spielen, Gesang und Tänzen an. Solche Vergnügungen dürften in ihrem Leben eine sehr viel größere Rolle als bei den Samurai-Töchtern gespielt haben (Yamakawa 2001: 31–38).

Viele Traditionen, die die Bildung von Samurai-Mädchen vorangetrieben hatten, fanden ihre Anwendung auch im Unterricht der städtischen Mittelschicht und sogar in demjenigen für Töchter reicherer Bauern. Tocco bringt einige Beispiele bürgerlicher Mädchen, die ein hohes Bildungsniveau erreichten. Numano Mine (geb. 1770), Tochter eines Pfandleihers aus Wakayama, lernte, nach Auskunft des Tagebuchs ihres Vaters, die Gedichte des *Hyakunin isshu* bereits im Alter von acht Jahren auswendig. Ab 1721, nach ihrer Heirat im Alter von 21 Jahren, führte sie selbst Tagebuch. Allein diese Tatsache ist Ausdruck ihres Bildungsstandards. Aus ihren Aufzeichnungen geht hervor, dass sie Takizawa Bakins Version des chinesischen Romans *Suikoden* (chin.

Shuihuzhuan, „Die Räuber vom Liangshan-Moor“) las, sie führte die Familienkorrespondenz, machte die Buchhaltung, und sie las gemeinsam mit ihrem Ehemann *waka*-Gedichte.

Yoshida Ito, die 1824 geborene Tochter aus einer Handwerkerfamilie aus Kiryū (Präfektur Gunma), besuchte das Shōseidō, eine private Akademie, an der Mädchen und Knaben gemeinsam unterrichtet wurden. Im Alter von 15 Jahren wurde sie zur Weiterbildung nach Edo in die Familie des Gelehrten der Nationalen Schule Tachibana Moribe (1781–1848) geschickt. Dort erhielt sie Unterricht in Kalligraphie, japanischer Dichtung und Literatur (auch das *Genji monogatari* stand auf dem Programm), den Höflichkeitsregeln, den Instrumenten Koto und Shamisen, in Ikebana, Nähen und Haushaltsführung.

Zuletzt sei noch Ōba Misa (1833–1905) erwähnt, die Tochter aus einer reichen Bauernfamilie am Rande von Edo. In ihrem Tagebuch (*Ōba Misa no nikki*) verwendet sie chinesische Zeichen, ein Beweis für ihr hohes Bildungsniveau. Sie zeigt genaue Kenntnisse der Geographie sowie der nationalen und der lokalen Politik. Ihr Tagebuch belegt, dass Frauen sich der politischen Ereignisse am Ende der Edo-Zeit bewusst waren und sowohl mit Interesse als auch mit Besorgnis auf sie reagierten. Weitere Beispiele werden wir bei der Darstellung reisender Frauen und ihrer Tagebücher noch kennenlernen.

Toccos Meinung nach deutet nichts darauf hin, dass der Bildungsstandard dieser Frauen außergewöhnlich war. Frauen aus der Bürgerschicht lasen Roman und Gedichte aus Vergnügen, konnten den Briefverkehr führen und Tagebücher schreiben. Wenn es einen Unterschied zwischen ihrer Bildung und derjenigen von Frauen aus der Samurai-Schicht gab, so lag er darin, dass bei bürgerlichen Frauen die persönliche Bereicherung und Befriedigung mehr im Vordergrund stand. Neben Schreiben, Lesen und praktischen Kenntnissen erhielten sie häufig auch Unterweisungen in Gesang, Tanz, Teezeremonie, Ikebana, ferner Instrumenten wie Shamisen und Koto. Tocco kommt zu dem Schluss, dass eine gebildete Frau in der Edo-Zeit im Allgemeinen nicht wie ein sozialer Paria behandelt wurde, sie musste sich in der Regel nicht heimlich ihren Studien widmen und lernte und lehrte ohne soziales Stigma.

Isabella Birds Schilderungen in ihrem Bericht über ihre Reise durch die nördlichen Regionen Japans zeigen, dass Bildung auch bis in kleinere entlegene Dörfer Einzug gehalten hatte. Sie berichtet Folgendes über Yuki, die Ehefrau in ihrer Herberge im Dorf Irimichi, und ihre 12-jährige Tochter Haru:

Hier und in den meisten Dörfern gibt es Leihbibliotheken, und des Abends lasen Yuki und Haru Liebesgeschichten oder Erzählungen aus der alten Heldenzeit, leicht geschrieben und dem Geschmack des Volkes angemessen. [...] Yuki spielt den Samisen, der als das National-Instrument der Frauen gelten kann, und Haru geht jeden Tag zu einem Lehrer, um sich in diesem Spiel unterrichten zu lassen. Die Kunst des Blumenschmucks wird in Handbüchern gelehrt, deren Studium einen Teil der weiblichen Erziehung ausmacht [...].

(Bird 1991: 92–93).

In der Edo-Zeit galt es als förderlich für die Zukunft eines Mädchens, wenn man es in den Dienst von sozial höher gestellten Familien schickte; auch dadurch machte die Frauenbildung die Schranken zwischen den Ständen letztlich leichter durchgängig. Mädchen aus niederen Samurai-Familien wurden als Hofdamen in Daimyō-Familien geschickt, bürgerliche Mädchen als Zofen in Samurai-Familien und Mädchen aus dem Bauernstand als Dienstmädchen in Familien in den Städten. Sie verrichteten ihren Dienst und hatten nebenbei Zugang zu einer Bildung, die höher war als diejenige, die sie in ihrem normalen sozialen Umfeld erwerben konnten. Es handelte sich daher um einen Teil der Ausbildung, der für die Eltern mit hohen finanziellen Kosten – z. B. für die angemessene Kleidung, die sie ihren Töchtern mitgeben mussten – verbunden war.

Insgesamt kann der Frauenbildung im Japan der Edo-Zeit, auch im Vergleich zu China oder Europa zur gleichen Zeit, ein gutes Zeugnis ausgestellt werden. Susan Mann beurteilt den Stand der japanischen Frauenbildung der Edo-Zeit wesentlich positiver als jenen chinesischer Frauen in der Qing-Zeit (1644–1911). Dabei zieht sie interessanter Weisen Parallelen zwischen dem China der Qing-Zeit und dem Europa der Renaissance, da die Ausbildung von Frauen in beiden Kulturen nur im eigenen Haus erfolgen durfte. Es wurde nicht gern gesehen, dass Frauen ihre Bildung in der Öffentlichkeit zur Schau stellten oder gar am öffentlichen intellektuellen Diskurs teilnahmen. Keuschheit, Bescheidenheit und Zurückhaltung galten als die höchsten Tugenden einer Frau und ihrer Bildung wurden dadurch Beschränkungen auferlegt (Mann 1994: 35–37).

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass weder die Arbeitsteilung zwischen den Geschlechtern noch der Bildungsstand von Frauen aus der Edo-Zeit dem Bild entspricht, das lange Zeit über diese Periode der Geschichte Japans verbreitet wurde. Weder im alltäglichen Leben in den Familien noch in ihrer Ausbildung wurden japanische Frauen auf die Mutterrolle beschränkt und reduziert. Das Prinzip der *ryōsai kenbo* (gute Ehefrau, weise Mutter), das seit der Meiji-Zeit bis heute die Ansichten über die ideale

Frau prägt, ist dagegen als rückschrittlich anzusehen. Es ist nicht verwunderlich, dass ein solches Konzept, das so gar nicht zur angeblichen Fortschrittlichkeit der neuen Epoche der Meiji-Restauration passte, in die Edo-Zeit zurückprojiziert wurde, um ihm den Anschein einer alten Tradition zu geben und es so zu rechtfertigen; dabei wäre es niemandem in der Edo-Zeit ein Begriff gewesen (vgl. Gluck 1998: 279).

Analysiert man das *ryōsai kenbo*-Konzept der Meiji-Zeit näher, so wird deutlich, dass es sich um eine neue Definition von Weiblichkeit handelt, die zunächst im Curriculum der von den Töchtern der Elite besuchten höheren Schulen verankert wurde. Erst 1911 wurde es auch in die Ethik-Lehrbücher der Grundschulen übernommen und so in allen Schichten der Bevölkerung verbreitet (Uno 1999: 44).

Dieses neue Frauenideal enthält sehr viele Elemente des westlichen bürgerlichen Frauenbilds. In den europäischen spätaufklärerischen Diskursen über die Frau wurde die Mutterschaft als natürliche Bestimmung deklariert. Diese Verpflichtung zur Mutterschaft wurde „wissenschaftlich“ durch das „Anderssein“ der weiblichen Natur begründet. Die soziale und politische Unterordnung der Frau in der neu entstehenden bürgerlichen Gesellschaft, die im Grunde den Prinzipien von Freiheit und Gleichheit widersprach, wurde durch ihre Natur legitimiert, die sie zur Mutterrolle bestimmte. Das Ideal der „guten Mutter“ und neue pädagogische Kompetenzen, die ihr das Recht auf die Erziehung der kleinen Kinder gaben, dürften Frauen geholfen haben, sich mit diesen Unfreiheiten zu arrangieren. Allerdings wurde die Bildung der Frau ganz auf die Kindererziehung hin ausgerichtet, selbstständige, denjenigen der Männer gleichgestellte Studien, wie sie noch in der Frühzeit der Aufklärung möglich schienen, waren nun außerhalb der Reichweite einer angesehenen Frau des Bürgertums (Toppe 1996: 356–357).

Die moderne japanische Hausfrau, wie sie sich nach dem 2. Weltkrieg als Ideal herausbildete, hat die alleinige Verantwortung für die Kinder. Wie weit diese geht und wie stark der Druck auf Mütter in der gegenwärtigen Gesellschaft ist, verdeutlichen die von japanischen Kinderärzten und Pädagogen, meist männlichen Geschlechts, aufgestellten „Zehn Gebote einer guten Mutter“, die Muriel Jolivet in *Japan. The childless society* wiedergibt. Sie umfassen die auch aus dem alten China bekannte Prämisse, dass die Erziehung mit der Empfängnis beginnt. Zusammengefasst lauten sie: Man solle eine emotionale Bindung zu seinem Ungeborenen aufnehmen und seinen Intelligenzquotient liebevoll fördern, man solle in Schmerzen gebären, nach der Geburt solle man Tag und Nacht nach dem Einssein mit seinem Baby streben, man solle ein

Jahr lang Tag und Nacht sein Baby stillen, man solle das Essen seines Babys selbst zubereiten (Babygläschen sind verpönt), man solle die Windeln selbst waschen,⁵ man solle sein Kind mit grenzenloser Selbstaufgabe überschütten und unermüdlich seinen mütterlichen Instinkt erwecken und zu guter Letzt solle man mindestens fünf Jahre lang jede berufliche Tätigkeit aufgeben (Jolivet 1997: 77–106).

Es ist gar nicht so verwunderlich, dass die Zahl jener japanischen Frauen steigt, die sich weigern, diesem Lebensplan zu folgen, und es ablehnen zu heiraten oder Kinder zu bekommen. Jene, die diesen Weg trotzdem einschlagen, entwickeln zum Teil Neurosen, da sie mit dem großen Druck und der Verantwortung im Rahmen der Kindererziehung allein gelassen werden,⁶ oder sie entwickeln sich zu „Erziehungsmamas“, die ihre Kinder zu extremen Leistungen in der Schule antreiben, um damit eine Kompensation für ihre eigenen versäumten Chancen zu erzielen.

Diese „Zehn Gebote einer guten Mutter“ erinnern an den spätaufklärerischen Diskurs in Europa, als Pädagogen und Ärzte viele Schriften in Hinblick auf die Erziehung zur Mütterlichkeit verfassten, die im Wesentlichen auf Rousseaus 1762 in Deutschland erschienenen Erziehungsroman *Émile* zurückgehen. Sie stellten in ihren Ratgebern einen Regelkatalog mütterlicher Pflichten und Verantwortungsbereiche während Schwangerschaft, Geburt und Pflege sowie Erziehung des Kindes auf, der Tenor lautete:

Das Weib ist Mutter, nicht von der Geburt ihres Kindes, sondern von dem Anfang ihrer Schwangerschaft, da beginnen ihre Pflichten, die heiligsten die ihr die Natur aufgelegt hat. Von der Anwendung dieser Zeit hängt nicht nur eine glückliche Niederkunft und Wochenbette, sondern auch ihr Wohlbefinden für die Zukunft, und das Glück ihres Kindes ab.

(Friedrich Schleiermacher 1826, zit. nach Toppe 1996: 350).

Ebenso wurde das Stillen massiv propagiert und zu einem zentralen Thema des Diskurses gemacht. Eine gesunde Mutter sei unbedingt dazu verpflichtet, ihre Kinder selbst zu stillen, und könne sich nicht weigern, „ohne sich an Gott, an ihrem eigenen

⁵ Beim ersten meiner beiden in Japan geborenen Kinder versuchte ich das einen Tag lang, um danach sofort auf Papierwindeln umzusteigen.

⁶ Dies ist ein durchaus realer Druck, den ich aus eigener Erfahrung kennen gelernt habe. Ich habe von 1991 bis 1998 in Japan gelebt, war mit einem Japaner verheiratet und habe in Japan zwei Kinder geboren und bis ins Kindergartenalter dort erzogen. Als ich Jolivets „10 Gebote“ las, kamen sie mir sehr vertraut vor. Immer wieder hatte ich mir die Frage gestellt, warum ich als Mutter für alles, was meine Kinder betraf, bis hin zu den üblichen Kinderkrankheiten allein verantwortlich war. Dass diese Anforderungen an eine Mutter zum größten Teil auf Ideen beruhen, die aus meiner eigenen Kultur stammen, ist mir erst im Verlauf der Arbeit an dieser Dissertation klar geworden.

Kinde und dem Staates, auf das höchste zu versündigen“ (zit. nach Toppe 352). Mehr muss dazu eigentlich nicht mehr gesagt werden.

Die Darstellungen in diesem Kapitel bilden den Hintergrund, vor dem das Phänomen der reisenden Frauen neu beleuchtet werden soll. Darüber hinaus macht das relativ hohe Bildungsniveau der Frauen aus der Edo-Zeit deutlich, dass nicht nur Frauen der Oberschicht, sondern auch bürgerliche Frauen die Fähigkeiten besaßen, Reiseberichte zu schreiben. Die Tatsache, dass nur relativ wenige bis in die Gegenwart überliefert wurden, ist eher auf das Desinteresse zurückzuführen, das aufgrund des negativen, seit der Meiji-Zeit verbreiteten Bilds von der Stellung der Frau entstand. Es hat lange gedauert, bis die Wissenschaft auf Texte aus Frauenhand aus dieser Epoche aufmerksam wurde. Seither wurden viele Texte in alten Archiven entdeckt, die ein neues, spannendes Forschungsfeld eröffnet haben. Darunter sind die Tagebücher von Frauen zu nennen, die auch hier schon mehrmals als Quellen Erwähnung gefunden haben. Die Reisetagebücher, die im Folgenden vorgestellt werden, gehören gleichfalls dazu.

3. Der Reiseboom in der Edo-Zeit

Während Pilgerreisen in der frühen Geschichte Japans noch eine elitäre Angelegenheit des Hofadels dargestellt hatten, wurden sie im Mittelalter allmählich populärer. In der Edo-Zeit entwickelte sich dann ein regelrechter Reiseboom unter den breiten Massen, bei dem der religiöse Aspekt des Reisens immer mehr in den Hintergrund geriet. Auf zeitgenössische westliche Besucher machte die Reisefreudigkeit der Japaner großen Eindruck. Die Schilderungen in ihren Reiseberichten sind wertvolle Quellen über das Ausmaß und den Charakter dieses Phänomens.

Der Deutsche Engelbert Kaempfer war von 1690 bis 1692 als Arzt in der Handelsniederlassung Dejima in Nagasaki für die Niederländisch-Ostindische Kompanie tätig. Aufgrund seiner Stellung als Arzt nahm Kaempfer an der jährlichen Hofreise des niederländischen Repräsentanten nach Edo zum Shōgun teil und gewann so Einblicke in das japanische Alltagsleben der frühen Edo-Zeit. In seinem Bericht *Reise von Nagasaki an den kaiserlichen Hof zu Jedo* im Jahre 1691 schrieb er:

Die Heerstraßen des Landes sind täglich mit einer unglaublich Menge Menschen und zu einigen Jahreszeiten so stark wie die Gassen in einer europäischen volkreichen Stadt angefüllt; von dem beschriebenen Tookaido, der unstreitig der vornehmste der sieben Hauptwege ist, kann ich das aus eigener Erfahrung bezeugen, weil ich ihn viermal passiert habe. Dieses verursachen teils die starke Anzahl der Einwohner des Reiches, teils die vielen Reisen, die sie, wider die Gewohnheit anderer Nationen anstellen.

(Kaempfer, zit. nach Scurla 1990: 101)

Schon in dieser frühen Phase war also das Reiseaufkommen auf den großen japanischen Überlandstraßen aus der Sicht eines europäischen Beobachters enorm. An einer späteren Stelle seines Berichts, nach einer längeren Schilderung eines typischen Daimyō-Zuges nach Edo im Rahmen des *Sankin-kōtai*-Systems, fährt Kaempfer fort:

Die Personen, die eine Betfahrt nach Isje unternehmen, haben gleichfalls, aus was für einer Provinz sie auch kommen mögen, einen Teil der großen Landstraßen zu berühren. Diese Betfahrt wird das ganze Jahr durch, vornehmlich aber im Frühling unternommen, daher denn der Weg um diese Zeit von solchen Wandersleuten voll ist. Alte und junge, reiche und arme aus beiden Geschlechtern machen sich eine Andacht und Verdienst aus dieser Reise und suchen sich zu Fuße und so gut sie können durchzubringen.

(Kaempfer, zit. nach Scurla 1990: 106, Hervorhebung von Renate Noda).

Und an späterer Stelle, auf dem Tōkaidō kurz hinter Kyōto, schreibt er in analoger Weise:

Es begegneten uns heute ausnehmend viele Menschen beiderlei Geschlechts, die meisten zu Fuß, wenige zu Pferde, bisweilen zwei oder drei Personen auf einem Tier, auch mancherlei Bettler. Alle diese waren auf der Wallfahrt von oder nach Isje [...] begriffen.

(Kaempfer, zit. nach Scurla 1990: 170, Hervorhebung von Renate Noda).

Schon hier zeigt sich, dass in Japan nach der Konsolidierung des Tokugawa-Shogunats ein wahres „Reisefieber“ ausgebrochen war, das europäische Besucher als fast schon suchtartig bezeichneten (Ehmke 1994: 62). Für das Thema der vorliegenden Arbeit erscheint es besonders interessant, dass Kaempfer von Reisenden „beiderlei Geschlechts“ spricht – ein erster Hinweis darauf, dass Frauen durchaus an diesem Phänomen Anteil hatten.



Abbildung 1: Berittene Reisende auf einem Pferd mit einem speziellen Sattel für drei Personen, Yoshiwara, Tōkaidō Reisho Serie von Hiroshige (Abb. 14 aus Yamaguchi 1991).

Philipp Franz von Siebold, ebenfalls ein deutscher Arzt im Dienste der Holländer, der sich von 1823 bis 1829 in Nagasaki aufhielt, berichtet in seiner Schilderung der Reise nach dem Hofe des Shoguns zu Jedo im Jahre 1826, also 135 Jahre später, folgendes:

Wohl in keinem asiatischen Lande ist das Reisen so an der Tagesordnung als in Japan. Die fortwährenden Züge der Landesfürsten aus ihren Provinzen nach Jedo

und zurück, der lebhafte Binnenhandel, zu dessen Stapelplatz Osaka aus allen Landschaften des Reiches Käufer und Verkäufer strömen, und endlich noch die religiösen Wallfahrten, die so ungemein im Schwung sind, alles das verursacht ein Leben und Treiben auf diesem vereinzelter Inselreich, als ob es dadurch sich zu entschädigen hätte für seine Ruhe und Abgeschlossenheit nach außen. Indessen hat wohl nichts so viel zur Erleichterung des Reisens in Japan beigetragen als gerade jene politische Einrichtung, welche die Landesfürsten bindet, die eine Hälfte des Jahres in Jedo, die andere in ihrer Provinz zuzubringen. Da ihre Ankunft in der Hauptstadt, ihre erste Aufwartung sowie ihr Abschiedsgehör bei Hofe und selbst die Abreise für jeden so genau festgesetzt sind, daß sie einen eigenen Artikel im Staatsalmanach abgeben, so mußten alle die Einrichtungen ins Leben treten, die jetzt dem Reisenden eine Sicherheit und Bequemlichkeit verschaffen, wie man sie in anderen asiatischen Ländern wohl vergebens suchen dürfte.

(Siebold, zit. nach Scuria 1990: 379).

Siebold, der auch als Japan- und Naturforscher tätig war, gilt als einer der wichtigsten Zeitzeugen Japans am Ende der Edo-Zeit. Seiner Schilderung des Reisens als Phänomen der Edo-Zeit muss kaum etwas hinzugefügt werden. Es wird deutlich, dass es sich um Inlandreisen handelte, da das Land nach außen abgeschlossen war und somit Reisen ins Ausland verboten waren.

Die Infrastruktur, vor allem das System der fünf großen Überlandstraßen (*gokaidō*), das der zentralen Macht des Shōgun unterstand, war vorrangig aus politischen Zwecken ins Leben gerufen worden. Die großen Lehensfürsten (Daimyō) des Landes wurden verpflichtet, neben den Burgen in ihren Lehensgebieten (*han*) auch eine Residenz in Edo zu unterhalten. Sie mussten diese in regelmäßigen Abständen beziehen und dem Shōgun die Aufwartung machen. Wenn die Daimyō im Rahmen des *sankin kōtai*-Systems sich mit ihren riesigen, prächtig ausgestatteten Zügen aus bis in die Tausende zählenden Gefolgsleuten von der Provinz zu ihrer turnusmäßigen Anwesenheit in Edo aufmachten, bedienten sie sich dieses Straßennetzes.

Die beiden wichtigsten der Straßen verbanden das politische Zentrum Edo und die alte Kulturmetropole und Kaiserstadt Kyōto – der Tokaidō (die Ostmeer-Straße) entlang der Ostküste und der Nakasendō im Landesinneren. Die *kaidō* verliefen quer durch verschiedene *han* und ermöglichten es der Zentralregierung damit, eine gewisse Kontrolle über das ganze Land auszuüben und den Informationsfluss in die Zentrale

nach Edo zu gewährleisten. Auf den Überlandstraßen gab es zahlreiche Kontrollposten (*sekisho*) an strategisch wichtigen Punkten, die vor allem zu Beginn der Tokugawa-Herrschaft, als der Shōgun seine Macht konsolidieren musste, der militärischen und politischen Kontrolle dienten. Zum Durchqueren dieser Schranken waren Passierscheine erforderlich bzw. es musste eine Reiseerlaubnis vorliegen, ein unbefugtes Durchbrechen der Schranken war unter Todesstrafe verboten. Wie im Laufe dieser Arbeit zu sehen sein wird, wurde die Kontrolle mit der Zeit jedoch immer laxer ausgeführt. Bei dem großen Reiseaufkommen, das darauf zurückzuführen war, dass das Volk sich dieser für die herrschende Schicht eingerichteten Infrastruktur bediente, wären die Straßen heillos verstopft gewesen, hätte man die Kontrollen vorschriftsgemäß durchgeführt. Viele Reisende, vor allem Frauen, verzichteten ganz darauf, die erforderliche Reiseerlaubnis zu beantragen und umgingen die Schranken.

Die strengen Regulierungen scheinen nur noch für den Samurai-Stand gegolten zu haben, und auch hier vor allem für den höchsten Rang der Daimyō (vgl. Vaporis 1994). Es verwundert nicht, dass Siebold zu folgendem Schluss kommt:

Von der Art zu reisen selbst gilt wohl für kein Land so sehr als für Japan der Ausspruch, daß je geringer einer von Geburt und Stand, desto feiner und unabhängiger er auf Reisen sich befindet. Der Vornehme in Japan sieht sich so streng an Herkommen und Etikette gebunden, daß sein freier Wille gar nicht mehr in Betracht kommt.

(Siebold, zit. nach Scurla 1990: 394)

Über die Qualität der japanischen Straßen sowie der gesamten Infrastruktur gibt Siebold folgende Auskunft:

Da die Wege bloß für Fußgänger und Lasttiere, also nicht für schwere Fracht- und Postwagen dienen müssen wie bei uns, so hat man bei ihrer Anlegung mit weit weniger Schwierigkeiten zu kämpfen, und auch der Unterhalt ist nicht so kostspielig. Der Boden wird geebnet, einige Zoll hoch mit kleinen Steinen, Geschiebe oder Kies belegt, dann festgestampft und, um eine dem Fußgänger zuträgliche Sanftheit zu erhalten, mit Sand bestreut. In Gebirgen, wo an steilen Abhängen sich keine Straße anbringen läßt, hilft man sich mit Treppen, deren Stufen niedrig, aber breit sind, so daß Lasttiere und Träger mit voller Sicherheit auf- und absteigen. Die Straßen, in der Regel breit, sind, wo das Terrain es erlaubt, zu beiden Seiten mit schattenreichen Bäumen, wie Tannen, Zypressen, Thujen und dergleichen, besetzt, auch nach Erfordernis mit Wassergräben,

Dämmen und Wasserleitungen versehen [...]. Die japanischen Meilenzeiger bestehen aus zwei zu beiden Seiten des Weges aufgeworfenen Hügeln, worauf eine Tanne oder orientalische Celtis gepflanzt ist. Man heißt sie Itsi-ri-dska, d. i. Hügeln einer Meile.

(Siebold, zit. nach Scuria 1990: 386)

Wagenverkehr war auf den *kaidō* verboten – eine Entscheidung, die der Qualität der Straßen sehr zugute kam, wie Siebold verdeutlicht. Seiner Schilderung lässt sich noch hinzufügen, dass es auf den Straßen etwa alle 10 km Poststationen gab. In der Regel handelte es sich bei ihnen um kleine Straßendörfer, in denen Träger und Packpferde bereitstanden sowie *kago*, einfache Sänften bzw. Tragsessel, die von zwei Trägern transportiert wurden. Es gab Kurierdienste für Briefe und Nachrichten und zum Vorausschicken von Gepäck, und es gab Geldwechselstuben, in denen die Reisenden ihre praktischen kleinen Silber- und Goldmünzen in die für Zahlungen üblichen, aber sehr viel schwereren Kupfermünzen umtauschen konnten.



Abbildung 2: Straßendorf am Tokaidō. Foto: Museum für Völkerkunde Wien, Inv.-Nr. VF_15066.

Das Straßenbild dieser Dörfer wurde von den zahlreichen Herbergen geprägt, darunter die *honjin*, Luxusherbergen für Daimyō und andere Ränge von Samurai auf offiziellen Reisen. Daneben gab es Unterkünfte für die Reisenden aus den anderen Schichten, wie die einfachen *kichinyado* („Holzgebühr-Herbergen“), in denen die Reisenden selbst kochen konnten, oder die *hatagoya* („Fütterkörbe“), die als Full Service Herbergen bezeichnet werden können, da in ihnen gekochtes Essen (Abendessen und Frühstück) serviert und Bettzeug zur Verfügung gestellt wurde. Schon

ab dem Ende des 17. Jahrhunderts waren sie ausnahmslos mit Bad ausgestattet (vgl. Ehmcke 1994: 58).

Siebold gibt auch darüber Auskunft:

Bäder, und zwar sehr heiße, sind ein allgemeines Bedürfnis. Die Reisenden, besonders die Träger, bedienen sich ihrer täglich. In jedem Wirtshaus befinden sich Badestuben für vornehme und geringe Gäste, und meistens sind noch öffentliche Badehäuser in der Nähe.

(Siebold, zit. nach Scurla 1990: 389)



Abbildung 3: Eine Herberge in Shimosuwa auf dem Nakasendō, Kisokaidō-Serie von Hiroshige, http://www.hiroshige.org.uk/hiroshige/kisokaido/images/30_Shimosuwa.jpg

Die Infrastruktur in Japan brauchte also den Vergleich mit Europa vor der Industrialisierung und der Einführung der Bahnfahrt nicht zu scheuen. Der Verzicht auf Wagenverkehr war, wie gesagt und wie auch aus Siebolds Schilderung hervorgeht, zum Vorteil für die Qualität der Straßen. Im Gegensatz dazu konnte man den Straßen besonders innerhalb der nord- und mitteldeutschen Gebiete auch noch am Ende des 18. Jahrhunderts kein so gutes Zeugnis ausstellen: In jenen Regionen betrug die durchschnittliche Geschwindigkeiten der Post ca. 4 km pro Stunde – ein Tempo, das die Fußreisenden entlang des Tōkaidō ohne Weiteres überbieten konnten. Johanna Schopenhauer berichtet z. B. von einer Fahrt von Danzig nach Berlin im Jahr 1787, für deren etwa 30 km lange Strecke sie in der Kutsche fast einen ganzen Tag brauchte! In Preußen und Norddeutschland waren befestigte Straßen in jener Zeit noch eine Seltenheit und die Wege daher oft von den Kutschen ausgefahren. Der schlechte Zustand der Straßen führte zu häufigen Unfällen – beschädigte Räder, Achsenbrüche,

gebrochene Federungen waren keine Seltenheit und im schlimmsten Falle kippte die Kutsche sogar um oder überschlug sich. Bei starkem Regen mussten Reisende oft aussteigen und zu Fuß weitergehen, da die Kutschen im Morast stecken blieben (Brilli 1997: 166; Würbel 1998: 114–16).

In jener Epoche, als das Reisen in Europa noch nicht zu einem Volksvergnügen geworden war, handelte es sich bei den aus eigenem Antrieb Reisenden um Adelige und Bürgerliche, vor allem junge Männer, die auf die Grand Tour gingen – eine Art Bildungs- und Initiationsreise nach Frankreich und Italien, und für diese war es unter ihrer Würde, zu Fuß zu reisen. Daher stellte die Überwindung der Alpen eine der größten Schwierigkeiten dar. Die Kutschen wurden noch bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts beim Überqueren der Alpenpässe in ihre Einzelteile zerlegt, um auf der anderen Seite im Tal wieder zusammengebaut zu werden. Die Reisenden wurden in Tragsesseln über die Alpen transportiert und die zerlegten Kutschen von Maultieren. Das Gleiche geschah übrigens beim Überqueren vieler Flüsse (Brilli 1997: 162–166).

Auch in Hinblick auf den Brückenbau war Japan gegenüber Europa keinesfalls rückständig. Zwar wurden Brücken an vielen Stellen immer wieder bei Hochwasser weggeschwemmt, wodurch sich der Einsatz von Fähren oder das Durchwaten der Furten als rentabler erwies, aber wo es möglich war, gab es Brücken aller Art bis hin zu so raffiniert konstruierten Brücken wie der Kintai-Brücke in Iwakuni (Präfektur Yamaguchi), die 1673 erbaut wurde.



Abbildung 4: Kintai-Brücke in Iwakuni, Präfektur Yamaguchi. Foto: Museum für Völkerkunde Wien, Inv.-Nr. VF_15066

Bis zur Mitte des 18. Jahrhunderts waren Brücken in Europa noch äußerst selten, besonders solche aus Stein. So gab es z. B. südlich von Straßburg keine Brücken mehr über den Rhein. Die Seine nördlich von Paris wurde mit Fähren überquert und auch über den Po südlich von Turin bis Ferrara gab es keine Brücken. Holzbrücken hatten in der Regel keine Geländer, schwankten bedrohlich und waren häufig in so schlechtem Zustand, dass die Reisenden es bevorzugten, durch die Furten zu waten oder eine Fähre zu benutzen (Brilli 1997: 167–168).

Auch in Europa bereiteten Zollstationen den Reisenden große Probleme. Am schwierigsten zu überwinden waren diese Hindernisse während des 17. und 18. Jahrhunderts in Italien und Deutschland aufgrund von deren politischer Zersplitterung. Die Reisenden sahen sich oft langen Wartezeiten und allen möglichen Schikanen und Übergriffen durch die Zollbeamten ausgeliefert (Brilli 1997: 173).

Nur in England gab es im 18. und 19. Jahrhundert an den wichtigsten Verkehrswegen ein Netz an Gasthöfen und Hotels. Sie waren den Unterkünften auf dem Kontinent, wo es nichts Vergleichbares gab, weit überlegen. Auch in Bezug auf die Verkehrsentwicklung war England dem übrigen Europa voraus: Gegen Ende des 18. Jahrhunderts etablierte sich ein effizienteres Postwesen, der Straßenbau wurde vorangetrieben, und Postkutschen für bis zu 22 Passagiere wurden eingeführt. Hier kündigte sich bereits das Massentransportmittel der Eisenbahn an (Brilli 1997: 189; Würbel 1998: 116–117).



Abbildung 5: Sanjō-Brücke in Kyōto, *Tōkaidō Hoedo Edition* (1831–1834) http://www.hiroshige.org.uk/hiroshige/tokaido_hoeido/images/55_Kyoto.jpg

In England wurde 1845 durch Thomas Cook das erste Reisebüro gegründet. Er organisierte zunächst Gruppenreisen mit der Bahn zwischen verschiedenen englischen Städten und ermöglichte es auf diese Weise zum ersten Mal in Europa auch weniger Bemittelten, auf Vergnügungsreisen zu gehen (vgl. Bausinger et al. [Hg.] 1999: 38–49).

Bis dahin galt die Fußreise in Europa als ökonomische Notwendigkeit vor allem unter den Handwerkern, Kleinhändlern und Hausierern, die sich aus beruflich-existenziellen Gründen auf Wanderschaft begeben mussten und nicht wegen des Freizeitvergnügens. Überspitzt ausgedrückt war die Fußreise bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts ein „Privileg“ der Unterschichten (Kaschuba 1999: 168). Diese der Arbeit dienende Wanderung der Unterschichten verlief über weite Strecken ohne feste Straßen oder Wegweiser sowie ohne Wanderkarten und stand ganz im Gegensatz zur bequemen und auch sichereren Reise der großbürgerlichen und adeligen Schichten mit der Kutsche oder auf dem Pferderücken. Diese Art der Reise war kostspielig und sozial auf die Oberschicht begrenzt, „ein reitender Handwerksgeselle oder ein Bauer in einer gemieteten ‚Extra-Post‘ wäre in der Standesgesellschaft undenkbar gewesen“ (Kaschuba 1999: 166).

Die Fußreise genoss also zunächst wenig soziales Prestige. Erst um 1800 begann sie sich im Sinne des „modernen Wanderns“ zu einem Freizeitvergnügen zu entwickeln, dies jedoch als eine exklusiv bürgerliche Kulturübung. Um der sinnlichen Erfahrung willen, ganz entsprechend der in der Spätaufklärung entwickelten Naturphilosophie, begaben sich Künstler und Schriftsteller auf die Wanderschaft, so auch Johann Wolfgang von Goethe, auf den das Motto „Man reist ja nicht, um anzukommen“ zurückgeht. Es handelte sich um eine elitäre Angelegenheit, einen Luxus, den sich nur jene leisten konnten, die keinen materiellen Zwängen unterlagen. Die neue Wanderbewegung wurde unter anderem auch durch die Sicherung der Landstraßen mit Polizeikontrollen und eine Passpflicht ermöglicht, blieb zunächst jedoch fast ausschließlich eine Angelegenheit für Männer, da sich nach dem damals in Europa geltenden bürgerlichen Frauenideal das weibliche Geschlecht für solch abenteuerliche Unternehmungen nicht eignete und es weder als schicklich noch als sozial akzeptabel galt, wenn Frauen zu Fuß reisten. An späterer Stelle wird auf diesen Aspekt noch ausführlicher eingegangen (Kaschuba 1999).

In Japan hingegen sicherte hingegen wie gesagt gerade der Verzicht auf Wagenverkehr den guten Zustand der Überlandstraßen und ermöglichte zudem durch

die geringen Kosten der Fußreise einen wahren Reiseboom auch der finanziell nicht so gut gestellten Schichten.

Im Japan der Edo-Zeit waren Pilgerreisen und therapeutische Reisen zu heißen Quellen die einzigen von den herrschenden Shōgunen offiziell für das Volk akzeptierten Formen der nicht-utilitaristischen Reise. Mit der Zeit spielte das Vergnügen jedoch eine immer größere Rolle, man nützte eine Pilgerreise als Vorwand für eine reine Vergnügungsreise. Unter den Reisezielen, die sich etablierten, war der Ise-Schrein das populärste. Etwa alle 60 Jahre fanden sogar wahre Massenwallfahrten statt. Solche als *okagemairi* bezeichneten Erscheinungen traten während der Edo-Zeit drei Mal auf, 1705, 1771 und 1830. Anders als Pilgerreisen in anderen Jahren waren sie spontane, gleichsam fieberhaft ausgelöste Ereignisse, die durch Gerüchte über vom Himmel fallende Amulette entstanden. 1771 wurde dieses Phänomen durch Frauen und Kinder angestoßen, die ihre Arbeit auf den Feldern einfach liegen ließen und nach Ise aufbrachen.

Um einen Eindruck von den Ausmaßen dieser Reisebewegung zu erhalten, seien hier ein paar Zahlen genannt: 1705 strömten innerhalb einer 50-tägigen Periode zwischen April und Mai 3,63 Millionen Pilger nach Ise, 1771 waren es 2 bis 3 Millionen, und 1830 zählte man sogar 5 Millionen Pilger (bei einer Gesamtbevölkerung von ca. 30 Millionen). Zum Vergleich: Die erste Weltausstellung in London 21 Jahre später hatte 6 Millionen Besucher, jedoch aus der ganzen Welt! (Takashina 1992: 65.) In den Jahren der Massenwallfahrten waren alle Weg- und Brückenzölle ausgesetzt, auch wurde Essen gratis bereitgestellt, und die Pilger schlugen sich durch Erbetteln von Almosen durch. Von daher stammt die Bezeichnung *okagemairi* (wörtlich: „Wallfahrt aufgrund wohlwollender Unterstützung anderer“ bzw. „Wallfahrten, um den Göttern für ihren Segen zu danken“). Wie bereits erwähnt, waren in diesen Jahren besonders viele Frauen und Kinder unter den Pilgern, die einfach alles liegen und stehen ließen und sich auf den Weg machten. In „normalen“ Jahren fanden sich immerhin 400.000 bis 500.000 Besucher in Ise ein, in wirtschaftlich schwierigeren Jahren 200.000 bis 240.000. Man bekommt den Eindruck, als sei tatsächlich jeder Japaner jener Epoche zumindest einmal im Leben in Ise gewesen.

Die andere Methode, mit der auch nicht so gut bemittelte Bevölkerungsschichten an dem Reiseboom teilnehmen konnten, waren Ise-kō (Ise-Sparvereine), die es über ganz Japan verstreut gab. Jeder der Teilnehmer zahlte einen Mitgliedsbeitrag, und einmal im Jahr wurden einige von ihnen ausgelost, die Reise nach Ise mit den angesparten

Einnahmen anzutreten. *Oshi* genannte Priester übernahmen die Funktion des Reiseleiters und organisierten die gesamte Reise. Solche „Reisefinanzierungs-Organisationen“ gab es auch für andere heilige Orte wie Zenkō-ji, den Fuji-san oder für den Besuch heißer Quellen. Die meisten *kō* waren zunächst nur für männliche Mitglieder, vor allem Haushaltsvorstände, vorgesehen, aber Frauen durften sich den Pilgergruppen anschließen (Vaporis 1994: 242–249; Davis 1983: 101–105).

Andere wichtige Pilgerrouen waren die Westliche Pilgerroute *saikoku*, eine Route zu 33 Kanon-Tempeln, die sich in der Kinai-Region vor allem um Nara und Kyōto konzentrierten. Der Shikoku *henro*, ein kreisförmiger Pilgerweg zu 88 Tempeln, soll von Kōbō Daishi (Kūkai), dem Gründer der Shingon-Sekte, der von der Insel Shikoku stammte, selbst initiiert worden sein. Hingegen zog der erst in der Edo-Zeit gegründete, ebenfalls auf Shikoku gelegene Konpira-Schrein viele Reisende an, die nicht unbedingt weiter auf die Shikoku-Pilgerschaft gingen. In der zweiten Hälfte der Edo-Zeit wurden im Osten des Landes neue Pilgerrouen etabliert, so z. B. die Chichibu-Kannon-Tempelpilgerroute. Neben religiösen Zentren waren auch die Metropolen des Landes, Edo, Ōsaka und Kyōto, beliebte Anziehungspunkte. Das Gleiche galt für heilige Berge, allen voran der Fuji-san, der Ōyama (Präfektur Kanagawa) oder die drei heiligen Berge *Dewa sanzán* in der Region Tōhoku.

Der Reiseboom wurde von einer ausgeprägten Reisekultur begleitet, die sich unter anderem in der Reiseliteratur manifestierte:

Ein wahrer Reisebedarf sind in Japan die verschiedenartigen Wegweiser oder Wegkarten und die Reisebücher. Man bedient sich ihrer weit häufiger und allgemeiner als in Europa. Sie sind zweckmäßig abgefasst sowohl für Land- als auch Seereisen und enthalten nebst den Reisekarten und Meilenweisern eine gedrängte Übersicht der für einen japanischen Reisenden wissenswürdigsten Punkte, wie Angaben des Reisebedarfs, Pferde- und Trägertaxen, Formeln der Pässe, die Namen der berühmtesten Berge und Wallfahrtsorte, Regeln der Wetterkunde, Tabellen der Ebbe und Flut, chronologische Übersichtstafeln und dergleichen. Selbst ein Aufriß der gebräuchlichsten Maßstäbe und eine aus aufklappbaren Papierstreifen verfertigte Sonnenuhr ist darin angebracht.

(Siebold, zit. nach Scurla 1990: 387).

Reisetagebücher *tabi nikki*, die es schon seit der Heian-Zeit (794–1185) gab, zirkulierten zunächst in nur sehr geringem Umfang. Im Mittelalter erfreute sich dieses Genre dann aufgrund der wachsenden Mobilität unterschiedlicher sozialer Schichten

immer größerer Beliebtheit und Verbreitung, doch erschienen erst mit der zunehmenden Reisefreudigkeit des Volkes in der Edo-Zeit jene praktischen Reiseführer und -handbücher, von denen Siebold spricht. Zu ihnen zählt unter vielen anderen der 1677 erschienene Reiseführer über Kyōto *Kyō suzume* („Die Spatzen von Kyōto“), der Informationen über Geschäfte, Routen, Straßen, Entfernungen, Samurai-Residenzen etc. enthält. Ein anderes Beispiel ist der im Taschenbuchformat erschienene Reiseführer *Ise sangū saiken taizen* („Vollständiger Führer zum Ise-Schrein“) von 1763, der die Stationen auf dem Weg, Entfernungen, die Entgelte für Pferde und Sänften, die Herbergspreise, Namen der unterwegs anzutreffenden Sehenswürdigkeiten etc. enthält. An dieser Stelle ist auch der 1810 veröffentlichte Reiseratgeber *Ryokō yōjinshū* („Vorsichtsregeln für Reisende“) zu nennen, der zahlreiche praktische Tipps für Reisende umfasst und somit als eine der besten Quellen über das Reisen in der Edo-Zeit gilt.⁷

Sehr beliebt waren ferner illustrierte Bücher über Sehenswürdigkeiten (*meisho zue*), die zusätzlich zu den Abbildungen detaillierte Beschreibungen berühmter und historisch bedeutender Orte enthielten. Allein zwischen 1789 und 1830 wurden über 100 verschiedene Ausgaben zu Sehenswürdigkeiten in ganz Japan veröffentlicht, was als ein Indiz für das große Interesse am Reisen und die Diversifizierung touristischer Attraktionen bewertet werden kann (Ishimori 1989: 188–189).

Auch in der Kunst spielt das Thema der Reise eine große Rolle, so z. B. in Farbholzschnitten, allen voran in den Tōkaidō-Serien von Hokusai und Hiroshige. *Ukiyoe* wurden nicht als kostbare Kunstwerke angesehen, sondern relativ billig verkauft – sie kosteten nicht mehr als eine *soba*-Nudelsuppe, die man zu Mittag verspeiste. Auch ärmere Haushalte konnten sie sich durchaus leisten und beklebten die Wände mit den Bildern, so wie heute Poster verwendet werden. Farbholzschnitte mit Darstellungen der Sehenswürdigkeiten waren daher beliebte Reiseandenken und Mitbringsel für die daheim Zurückgelassenen.

Darüber hinaus wurden in Läden entlang der *kaidō* mit Straßenkarten oder Straßenführern bedruckte Fächer verkauft. Sie enthielten wertvolle Informationen für den Reisenden wie die Abstände zwischen den Poststationen, Preise für Übernachtung und andere Gebühren, ferner Empfehlungen für Gaststuben und besondere Speisen unterwegs. Diese Fächer wurden für Reisende, die in der umgekehrten Richtung

⁷ Constantine Vaporis hat größere Ausschnitte dieses Ratgebers übersetzt (Vaporis 1989). Er wird im Verlauf dieser Abhandlung noch mehrmals erwähnt werden.

unterwegs waren, als Zeichen der Höflichkeit in der Herberge zurückgelassen, wenn man sie nicht mehr brauchte (Perez 2002: 212).

Zuletzt sei hier noch auf die Literatur verwiesen: In der Dichtung, aber auch in den populären Romanen und Erzählungen der Zeit nimmt das Reisetema gleichfalls eine wichtige Rolle ein. Das berühmteste Beispiel ist der Schelmenroman *Tōkaidōchū hizakurige* („Auf Schusters Rappen entlang des Tōkaidō“) des Autors Jippensha Ikku (1765–1831); er beschreibt eine Reise zweier Schelme aus dem bürgerlichen Milieu der Edo-Zeit und diene somit zwar vorrangig der Unterhaltung, hatte aufgrund seines Informationsgehaltes aber fast die gleiche Funktion wie ein Reiseführer.

3.2 Einige Ansätze aus dem wissenschaftlichen Diskurs über das Reisen in der Edo-Zeit

Bereits 1983 hatte Nelson Graburn in seiner Studie *To pay, pray and play* („Zahlen, beten und spielen“) festgestellt, dass abgesehen von der technologischen Entwicklung der Verkehrsmittel die wichtigsten Merkmale, die den einheimischen japanischen Tourismus auch heute noch charakterisieren, bereits in der Edo-Zeit vorhanden waren. Schon damals existierten so wie heute unter den Inlandtouristen ein „pilgerhaftes“ und ein „touristisches“ Verhalten nebeneinander. Reiseziele seien nach wie vor Tempel und Schreine, kulturell bedeutsame Landschaften etc. Beten sei eng verbunden mit dem Bezahlen, da das *saisen*, das Werfen von Münzen in eine vor dem Altar aufgestellte Spendenbox, als ein Akt der Purifikation gelte. Das Geld symbolisiere die Sünden, die weggeworfen und am heiligen Ort zurückgelassen würden. Zusätzlich würden *omamori* (Amulette) und *ofuda* (Papieramulette) erworben oder *meibutsu* (Souvenire) gekauft. Als drittes Element nennt Graburn das Vergnügen, das seiner Meinung nach wahrscheinlich schon immer einen Aspekt von Pilgerreisen ausmachte (Graburn 1983).

In den frühen 1990er Jahren fand am Nationalmuseum für Ethnologie in Ōsaka ein Symposium über Tourismus statt, dessen Ergebnisse 1995 in der Zeitschrift *SENRI Ethnological Studies* veröffentlicht wurden. Den Auslöser für dieses neue Interesse am Thema Tourismus bildete der starke Anstieg der Anzahl an Japanern, die Reisen ins Ausland unternahmen. Ihre Zahl überschritt 1990 die 10-Millionengrenze. Da das Reisen in der Edo-Zeit in den verschiedenen Beiträgen eine besondere Rolle einnahm, werden einige der Ansätze hier kurz angerissen.

Umesao Tadao gibt in seiner *keynote address* einen Überblick über das Thema und zieht vor allem interessante Vergleiche mit der Situation in Europa. Seiner Meinung

nach erreichte die Infrastruktur in Japan während der Edo-Zeit den damals weltweit höchsten Entwicklungsstand. Durch restriktive Maßnahmen der Regierung, die z. B. Pferdewagen auf den Überlandstraßen verboten, konnte sich das Transportsystem zwar technologisch nicht weiter entwickeln, aber paradoxerweise führte der Vorrang der Fußreise dazu, dass auch die ärmeren Schichten in Japan am Reisegeschehen teilhaben konnten. In Europa hingegen, wo die Verwendung von Kutschen auf die höheren Klassen beschränkt war, konnte das Reisen nicht annähernd die gleiche Popularität unter den Massen erreichen. Erst durch die Entwicklung der Eisenbahn im 19. Jahrhundert wurde das Reisen ein Massenphänomen. In diesem Zusammenhang erwähnt Umesao Tadao Thomas Cook als den Erfinder der Reisebüros in Europa um die Mitte des 19. Jahrhunderts; in Japan hätten jedoch als *oshi* bezeichnete Priester schon viel früher solche Aufgaben übernommen. Während ursprünglich Schmerzen und Mühen das Reisen charakterisiert hätten – der Autor bezieht sich hierbei auf die Herkunft des englischen Wortes *travel* vom französischen *travail* (Schmerz, Mühe) – stünden bei der modernen Reise Freude und Vergnügen im Vordergrund (Umesao 1995).

Ishimori Shuzo unterstrich die Verbindung zwischen Tourismus und Religion. Dieser Zusammenhang sei z. B. an den *meisho* (berühmten Orten) zu erkennen. Ursprünglich ein rein metaphorisches Konzept in der Dichtung, das ohne Kenntnis des Ortes eingesetzt werden konnte, seien mit der zunehmenden Popularität des Reisens in der Edo-Zeit aus den *meisho* tatsächliche Reiseziele und touristische Attraktionen geworden. Die als *utamakura* („Liedkopfkissen“) bezeichneten festgelegten poetischen Phrasen, die sich auf solche wegen ihrer landschaftlichen Schönheit oder historischen Bedeutung berühmte Orte bezogen, wurden wegen ihrer poetischen Assoziation verwendet und hatten ursprünglich oft nur sehr wenig mit der Realität zu tun. Untersuche man die in reale Touristenziele umfunktionierten *meisho* der Edo-Zeit, die aus alten Gedichten ausgewählt oder mit der Zeit durch neue Attraktionen ergänzt wurden, so stelle sich heraus, dass es sich bei dem größten Teil um Tempel und Schreine handle.

Ein zweites Phänomen, bei dem dieser Zusammenhang mit der Religion sichtbar werde, sei das *kaichō*. Dabei handle es sich um eine Art religiöser Veranstaltung, bei der die Tempelschätze in der Öffentlichkeit zur Schau gestellt wurden, wobei dies als Methode zur Beschaffung von Geldmitteln z. B. für notwendige Reparaturen des Tempels etc. diene. Mit der Zeit wurden die *kaichō* um viele Attraktionen und

Verkaufsbuden erweitert, sodass die touristischen Eigenschaften immer mehr in den Vordergrund traten (Ishimori 1995).

Hier klingt bereits ein Prozess der Säkularisierung an, in dessen Verlauf die zwar nach wie vor auch noch religiös motivierte Pilgerreise immer mehr zu einer Sightseeing-Tour wurde. Constantine Vaporis konzentrierte sich in seinem Beitrag auf diesen Aspekt und die Rolle, die Erholung und Vergnügen bei Reisen in der Edo-Zeit spielten. Freizeit wird von vielen Wissenschaftlern als Phänomen der Industriellen Revolution dargestellt. Vaporis zufolge sei dieses Konzept in der Edo-Zeit vielleicht noch nicht zur Gänze ausgereift gewesen, doch belege die große Anzahl an Bürgern, die während jener Epoche aus Vergnügen auf Reisen gingen und nicht aus Notwendigkeit, dass es dieses Konzept zumindest in Ansätzen bereits gegeben habe. Zwar sei auch noch eine religiöse Motivation mit enthalten, aber die zunehmende Länge der Reisen, die mehrfachen Ziele auf ein und derselben Reise und die Entstehung einer regelrechten Reisekultur seien Hinweise auf den Freizeitcharakter der Reisen. Er ist der Meinung, dass das Reisen in der Edo-Zeit der Definition des Tourismus schon sehr nahe kommt, die das Reisen aus Gründen des Vergnügens, der Erholung und um der Kultur willen umfasst. Wichtig sind dabei auch die Empfindung einer erfreulichen Veränderung und der Reiz des Neuen. In einer traditionellen Gesellschaft wie jener der Edo-Zeit sei daher schon ein relativ kurzer Ausflug unter den Begriff Tourismus einzuordnen. Da die Poststationen auf den *kaidō* nicht nur der Erholung auf der Reise, sondern auch als Informationszentren dienten, lässt sich feststellen, dass die Kommunikations-Infrastruktur in der Edo-Zeit sehr gut entwickelt war. Das steht ganz im Widerspruch zu dem in der Meiji-Zeit vermittelten Bild, dem zufolge viele Aspekte des Lebens in der Edo-Zeit als feudalistisch und zurückgeblieben zu charakterisieren seien (Vaporis 1995).

Shirahata Yozaburo führt das Thema Information im Zusammenhang mit dem Reisen weiter aus. Er definiert Tourismus nicht nur als Reisen aus Gründen des Vergnügens, sondern fasst den Begriff auch noch weiter, indem er postuliert, dass Wissbegierde eine der vorrangigen Motivationen gewesen sein muss. Mobilität sei eine der Voraussetzungen gewesen, die nötig waren, um Neugierde bzw. Wissensdurst befriedigen zu können. Informationen über bestimmte touristisch interessante Orte wurden durch Reiseführer und -handbücher vermittelt. Es habe eine enge Verbindung zur Erzeugung von Informationen (*information production*) bestanden. Die Strategie habe darin bestanden, Information zu erstellen, um Orte zu touristischen Zielen zu machen und Einkünfte aus dem Tourismus zu sichern. So wurden z. B. Slogans kreiert

wie „Sag nicht *kekkō* (wunderbar), wenn du *Nikkō* noch nicht gesehen hast!“ (*nikkō o mizushite, kekkō to iunakare*), um möglichst viele Reisende anzulocken (Shirahata 1995).

Zuletzt sei hier noch auf die Thesen von Kanzaki Noritake eingegangen, der als Verfechter der Kontinuitätstheorie gilt. Er zieht Parallelen zum heutigen Massentourismus, dessen Grundlagen es bereits in der Edo-Zeit gegeben habe. Pilgerreisen seien sehr populär gewesen, aber die Menschen seien sehr selten individuell gereist. Sie hätten dies vielmehr in Gruppen getan, die im Rahmen der *kō* (Sparvereine) organisiert wurden. Die eigentlichen Organisatoren *oshi* waren ursprünglich Priester, z. B. des Ise-Schreins, machten sich jedoch im Laufe der Edo-Zeit selbstständig. Es handelte sich um Gruppenreisen bzw. sogar Pauschalreisen. Zwei bis drei Personen pro Dorf und Leute aus anderen Dörfern der Umgebung reisten von Anfang bis Ende gemeinsam. Wie bei der modernen Pauschalreise sei alles von den *oshi* durchorganisiert gewesen, die damit als Vorläufer der modernen Reisebüros gelten können. Sie organisierten Reiseführer für die Anreise, es gab vor Ort eine Begrüßung, Führungen durch die Schreine, Unterhaltung mit Banketten, die Unterkunft wurde arrangiert, sogar Hilfestellung und Beratungen beim Kauf von Souvenirs wurde geleistet. Kanzaki unterstreicht den Massencharakter der Reisen und auch anderer Vergnügungen wie Ausflüge in der Edo-Zeit (Kirschblütenschau, Feuerwerke etc.). Verteilt auf das ganze Land hätte es ca. 1000 „Proto- Reiseveranstalter“ *oshi* bzw. *sendatsu* gegeben, und das ein Jahrhundert vor Thomas Cook in Europa! Kanzaki meint, dass das Reisen in Gruppen eine Methode darstellte, die strengen Restriktionen gegen Reisen zu vermeiden. Man sei weniger der Gefahr ausgesetzt gewesen, von den Behörden aufgehalten zu werden, wenn man in einer großen Gruppe reiste (Kanzaki 1995 und 1992).

Dieses zuletzt genannte Argument scheint mir allerdings nicht wirklich schlüssig zu sein. Eine große Gruppe hätte die Behörden doch eher beunruhigen können, da es sich um einen der so gefürchteten Bauernaufstände oder um Petitionen unzufriedener Dorfbewohner hätte handeln können. Auch für Frauen, die die Schranken heimlich umgehen mussten, war es nicht wirklich von Vorteil, in so großen Gruppen zu reisen, die viel zu sehr aufgefallen wären, aber reisende Frauen haben für Kanzaki offensichtlich überhaupt nicht existiert. Zieht man Reiseberichte als Quelle hinzu, so ergibt sich, dass doch eher kleine Reisegruppen von bis zu sechs Personen bevorzugt

wurden, mit Ausnahme der periodisch auftretenden Massenwallfahrten nach Ise oder der organisierten Reisegruppen der *kō*.

Kanzaki äußert die Meinung, der alle hier erwähnten Autoren mehr oder weniger zustimmen, dass jene Sichtweise, die in den japanischen Schulen in den ersten Dekaden nach dem Zweiten Weltkrieg gelehrt wurde, nicht stimmen kann: dass nämlich die Menschen von einer strengen feudalen Herrschaft auf den häuslichen Bereich zurückverwiesen wurden. Vielmehr war das Gegenteil der Fall: Die strengen Bestimmungen gab es zwar auf dem Papier, aber seit der Mitte der Edo-Zeit wurde Reisen unter der normalen Bevölkerung sehr populär. Die Dekrete gegen Vergnügungsreisen beweisen im Gegenteil geradezu, dass die Regierung vergeblich versuchte, eine bereits existierende Praxis von Besorgnis erregendem Umfang einzuschränken oder zu unterbinden. Man fühlt sich an den präskriptiven Diskurs über Frauen erinnert, der in der Wissenschaft nur zu oft mit einem deskriptiven, die Realität wiedergebenden verwechselt wird.

Vaporis hat diesem Phänomen ein ganzes Buch gewidmet. In seiner Untersuchung des Zusammenhangs zwischen dem Staat und dem Phänomen des Reisens im vormodernen Japan, die den sprechenden Namen *Breaking Barriers* („Durchbrechen der Schranken“) trägt, wird deutlich, dass der Staat an das Problem des großen Reiseaufkommens sehr viel flexibler und pragmatischer herangehen musste als es die Gesetze auf Papier zugelassen hätten (Vaporis 1994). Japan unter der Tokugawa-Regierung wurde oft regelrecht als Polizeistaat dargestellt, doch wirft eine genauere Auseinandersetzung mit dem Reisen in jener Epoche auch neues Licht auf die politische Situation des Landes. Es gab zweifelsohne auf dem Papier strenge Gesetze und Richtlinien, die jedoch vor allem der Ermahnung und Abschreckung dienten. Abgesehen von Gesetzesübertretungen durch die gesellschaftliche und politische Elite der Samurai gab es wenige Fälle, wo wirklich so hart durchgegriffen und drakonisch bestraft wurde, wie dies offiziell vorgeschrieben gewesen wäre. Dem Volk gegenüber war die Exekutive zu sehr viel mehr Milde und Wohlwollen bereit, solange der äußere Schein gewahrt blieb. Manchmal wurde ganz über Vergehen hinweggesehen oder es ging Gnade vor Recht, wenn sich die Schuldigen in angemessener Weise für ihr Überschreiten der Gesetze entschuldigten. Vaporis Ergebnisse bezüglich der Kontrollen auf den Überlandstraßen werden im Laufe meiner Darstellungen noch mehrmals aufgegriffen.

Das bereits an anderen Stellen erwähnte Zusammenspiel von Religion, Vergnügen und ökonomischen Interessen wird an der Anlage der Pilgerzentren auch äußerlich nachvollziehbar. Allen voran sei hier der Ise-Schrein als Beispiel angeführt, der heute durch die religiöse Strenge und die Aura der Reinheit, die er ausstrahlt, einen geradezu puritanischen Eindruck macht. Der Ise-*jingū* besteht aus zwei Hauptschreinen – dem Inneren Schrein (*naikū*) für die Sonnengöttin Amaterasu und dem Äußeren Schrein (*gekū*) für die Fruchtbarkeitsgöttin Toyoukehime, die beide sechs Kilometer entfernt voneinander liegen. Vor beiden Schreinen reihten sich in der Edo-Zeit Herbergen, Teehäuser und Souvenirläden aneinander; sie erstreckten sich bis in die Bereiche, die heute zum „heiligen Bezirk“ gehören. Akrobaten und andere Straßenkünstler gaben ihre Kunst zum Besten und Bettler mischten sich unter die Pilger, sodass insgesamt eine Atmosphäre entstand, die derjenigen eines Jahrmarktes glich. Ziemlich genau auf halbem Weg zwischen dem Inneren und dem Äußeren Schrein führte der Pilgerweg durch das Vergnügungsviertel Furuichi, wo den Reisenden in Freudenhäusern, Teehäusern und Theatern Unterhaltung geboten wurde. Ishimori zufolge stellte Religion damals eine Form der Unterhaltung dar. Er führt den engen Konnex zwischen Religion und Vergnügen darauf zurück, dass das moderne Konzept des Gegensatzes von Sakralem und Profanem noch keine Gültigkeit hatte (Ishimori 1998: 468–469).

Im shintoistischen Ritual finden sich Hinweise darauf, dass das Vergnügen von Anfang an ein wichtiges Element in der japanischen Religionsauffassung darstellte. Die Götter wurden eingeladen, an einem Fest zu ihren Ehren teilzunehmen. Dazu wurde der Festplatz zunächst rituell gereinigt, Opfergaben wurden bereitet und schließlich wurden die Götter durch Musik, Gesang und darstellende Künste unterhalten, wobei der Tanz eine Vorrangstellung genoss. Die Bedeutung des Wortes *kagura* (shintoistischer Schreintanz) wird diesem Erklärungsansatz zufolge im Sinne von Unterhaltung für die Götter interpretiert (*kami asobi*). Im Shintō spielte das Lachen eine ganz zentrale Rolle: Ihm zufolge würde ein göttliches Wesen oder eine Ahnenseele, die zum Lachen gebracht wurde, die Gebete und Wünsche der Menschen erfüllen. Diese Auffassung hatte auch auf den Buddhismus in Japan starken Einfluss, wobei zusätzlich zu berücksichtigen ist, dass beide Religionen spätestens seit dem Mittelalter eng miteinander verschmolzen waren. Erst die Meiji-Regierung erzwang in ihrem Bestreben, den Shintō zur Staatsreligion zu machen, eine künstliche Trennung der beiden (Noda 2009: 133).

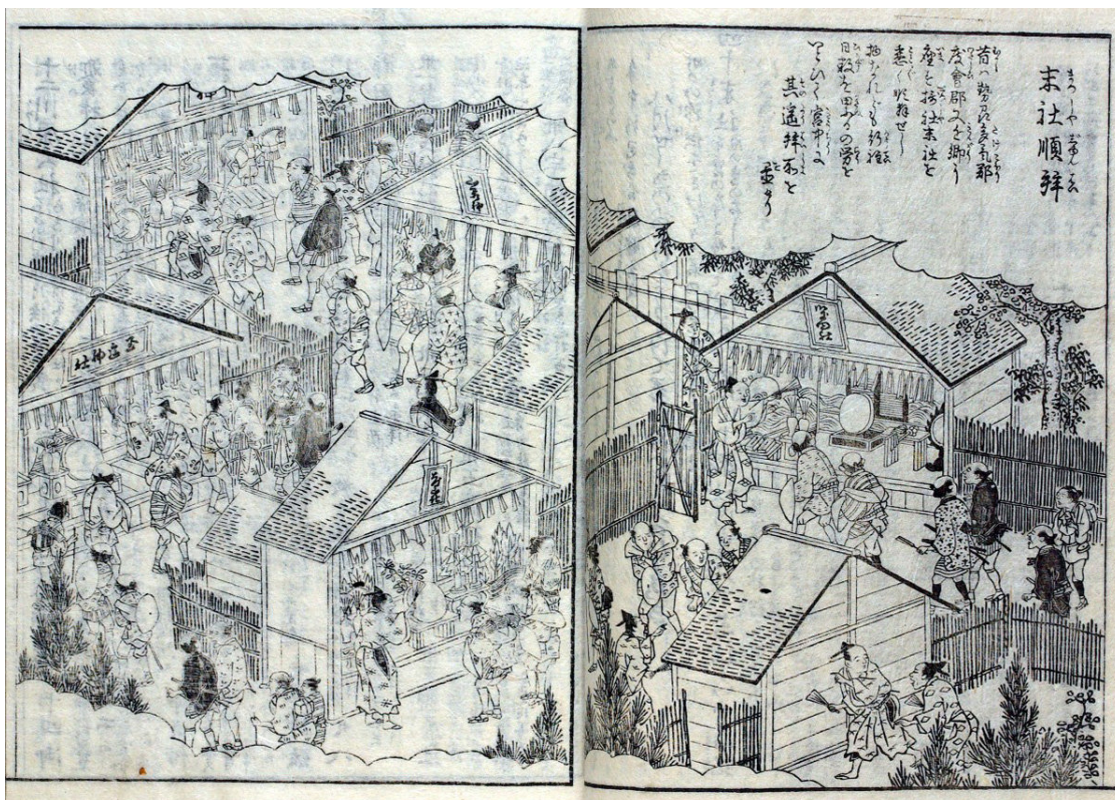


Abbildung 6: Läden und Spielzeugbuden beim Ise-Schrein, *Ise sangū meishozue*, <http://www.pref.mie.jp/Haku/Hp/Osusume/ise-sangu3.htm>



Abbildung 7: Straßenkünstler beim Ise-Schrein, *Ise sangū meishozue*, <http://www.pref.mie.jp/Haku/Hp/Osusume/ise-sangu9.htm>

Auch am Sensō-ji in Edo, im Westen besser bekannt als Asakusa-Tempel, lassen sich diese Tendenzen zeigen. Der innere Bezirk dieses bei den Bürgern Edos äußerst populären buddhistischen Tempels, der darüber hinaus ein beliebtes Pilgerziel für Reisende aus dem ganzen Land war, beherbergte unter anderem etwa hundert Teehäuser, 93 Zahnstocherläden (Zahnstocher dürften eine Spezialität des Sensō-ji gewesen sein), 19 Papiermachéläden, zwölf Gemischtwarengeschäfte, drei Verkaufsläden für Süßigkeiten, einige Spielzeugbuden und Tabakläden, 12 Schießstände (in denen mit Pfeil und Bogen geschossen wurde), einige Theater und ferner Plätze, auf denen Straßenkünste aufgeführt werden konnten. Diese kommerziellen Einrichtungen setzten sich in den äußeren Bezirken weiter fort. Natürlich konnte man bei den großen religiösen Gebäuden im Innersten Bereich durchaus auch Ruhe zum Beten und Meditieren finden, aber gleichzeitig war der Sensō-ji ein Vergnügungs- und Geschäftszentrum. Auffallend auf Bildern des Tempelbezirks sind die vielen Frauen, die als Verkäuferinnen in den zahlreichen Verkaufsbuden oder als Teemädchen in den Teehäusern zu sehen sind. In der „Tourismusindustrie“ der Edo-Zeit gab es noch eine ganze Sparte an weiteren Berufsmöglichkeiten für Frauen, als Herbergsbesitzerinnen, Pferdeführerinnen, Gepäckträgerinnen und vieles mehr.



Abbildung 8: Verkaufsstände beim Asakusa-Tempel. Foto: Museum für Völkerkunde Wien, Inv.-Nr. VF_7736

Ein wichtiges, an europäische Jahrmärkte erinnerndes Element waren Schaubuden im Tempelbereich des Sensō-ji für alle möglichen sensationellen oder seltenen Dinge (*misemono*), seien es exotische Vögel, wilde Tiere, tropische Fische, exotische Pflanzen oder sogar missgestaltete Menschen. Besonders beliebt unter den Straßenkünstlern, die im Sensō-ji auftraten, waren die Geschichtenerzähler, für die es eigene Hallen gab. Sie gaben religiöse buddhistische Geschichten genauso wieder wie alte Kriegserzählungen, ja sogar politischen Tratsch oder Satire. Wem es in diesem ausgedehnten Vergnügungsviertel dennoch langweilig wurde, konnte zum nahe gelegenen Yoshiwara-Vergnügungsviertel weiterziehen (Hur 2000: 47–72).

Der österreichische Thronfolger Franz Ferdinand besuchte 1893 auf seiner Weltreise die Insel Miyajima und den auf ihr gelegenen Itsukushima-Schrein und gab einen schönen Eindruck von dieser Sehenswürdigkeit, die damals noch abseits der Pfade für die westlichen Touristenströme lag, und den dort erhältlichen Souvenirs in seinem Reisetagebuch:

Mija-schima ist seines berühmten Tempels wegen ein Hauptwallfahrtsort, eine Art Mariazell des südlichen Japans; wie in der Nähe unserer Gnadenkirchen gibt es auch hier im Bereiche des Tempels eine Unzahl von Kaufläden und Buden, in welchen die Pilger neben manch anderem auch Gegenstände der Erinnerung an die heilige Insel kaufen. Diese Objecte sind zumeist ganz vorzüglich geschnitzte oder bildliche Darstellungen der Niederlassung der Insel, des Tempels, der Hirsche u. dgl. m. und um geradezu lächerlich billige Preise erhältlich, ein Umstand, welcher wohl darthut, dass die Insel noch abseits von der großen Route der Touristen liegt und deren Bewohner durch reisende Engländer und Amerikaner noch nicht verwöhnt sind. In diesen Buden erwarb ich ganze Wagenladungen hübscher Gegenstände, insbesondere Tischchen, Vasen, allerlei Nachbildungen aus verkrüppeltem Holze, Kinderspielzeug und hundert andere Dinge.

(Este 1896: 322)

Die Objekte, die Franz Ferdinand hier ankaufte und die heute im Museum für Völkerkunde in Wien aufbewahrt werden, sind also historisch wertvolle Zeugnisse eines noch vom westlichen Einfluss freien einheimischen japanischen Tourismus (Noda 2009 a: 32).



Abbildung 9: Reisesouvenirs aus Miyajima und Nara aus der Sammlung Este. Museum für Völkerkunde Wien.

Abschließend möchte ich einmal mehr auf die durch Reisen verbreiteten Informationen zurückkommen. Der Informationsfluss hatte noch weit größere Auswirkungen als bisher dargestellt. Informationen darüber, was in den politischen, wirtschaftlichen und kulturellen Metropolen vor sich ging, erreichten auch weit auseinander liegende, periphere Regionen des Landes. Kenntnisse in Hinblick auf landwirtschaftliche Geräte, Techniken und Anbaumethoden wurden ausgetauscht, und das Reisen war somit auch für die Weiterentwicklung der Landwirtschaft von großem Wert. Zugleich führte die Verteilung regionaler Spezialitäten und besonderer Produkte im ganzen Land durch die Reisenden zu einer Expansion der Märkte (Ishimori 1989: 192). Auch auf die japanische Küche gab es bedeutende Auswirkungen: Bestimmte regionale Gerichte, Zubereitungsmethoden und die Kochkultur der Städte wurden bis in die Peripherie weitervermittelt (Harada 1995: 103–104).

Gleiches kann für die Künste gesagt werden, also etwa für die verschiedenen Theaterformen – kleinere Kabuki-Theater wurden selbst in weit entfernt von den Großstädten liegenden Dörfern gebaut, oder für die Musik – Dorfbewohner begannen sogar, das Spielen auf Gagaku-Instrumenten zu erlernen, die für die kaiserliche Hofmusik verwendet wurden. Insgesamt dürfte einem Großteil der Bevölkerung durch die Reiseerfahrung zum ersten Mal bewusst geworden sein, was Japan als Ganzes

ausmacht und charakterisiert, und das dürfte durchaus zum Entstehen eines Nationalgefühls beigetragen haben (vgl. McClain 2002: 103–107; Moriya 1990; Nishiyama 1997: 209).

3.3. Reisende Frauen in der Edo-Zeit

Nach dieser Darstellung der wichtigsten Ergebnisse der Forschung über das Reisen in der Edo-Zeit stellt sich die Frage, wo die Frauen in diesem Diskurs bleiben. Gerade bei dem Verfechter der Kontinuitätstheorie Kanzaki fällt auf, dass er Frauen mit keinem Wort erwähnt. Wenn man an die große Zahl an japanischen Touristinnen in der Gegenwart denkt, macht das schon ein wenig nachdenklich. Auch den Begriff des *nuke mairi* bezieht Kanzaki nur auf männliche Jugendliche, die sich heimlich auf eine Reise nach Ise machten, was in vielen Dörfern zu einer Art *rite du passage* wurde (Kanzaki 1995: 42).

Dies ist eigentlich erstaunlich, da es genügend Quellen gibt, die belegen, dass sich unter den Teilnehmern der zyklisch auftretenden Massenwallfahrten nach Ise besonders viele Frauen und Kinder befanden, die einfach alles liegen und stehen ließen und sich auf den Weg begaben. Konno Nobuo macht in seinem Buch über das Reisen in der Edo-Zeit (*Edo no tabi*, 1986) folgende Angaben: Für einen Zeitraum von einem Monat zwischen April und Mai 1705 kamen dem Bericht des Stellvertreters des Shōgun in Kyōto zufolge 51.563 Pilger auf ihrem Weg nach Ise durch Kyōto, davon waren 21.218 – also 40 % – Frauen und 19.651 – über ein Drittel – waren Kinder im Alter von unter 16 Jahren (Konno 1986: 85–86). Neben diesen beeindruckenden Zahlen gibt es Hinweise, dass Frauen ab der Mitte der Edo-Zeit ebenfalls begannen, *kō* zu gründen, die zum Teil bis heute weiter existieren, um in reinen Frauengruppen auf Wallfahrt zu gehen (Vaporis 1994: 243).

Anhand der Untersuchungen von Konno Nobuo lässt sich zeigen, dass es auch eine zweite Richtung im Diskurs über das Reisen in der Edo-Zeit gibt, die nicht auf die reisenden Frauen vergisst oder ihre Existenz schlichtweg verleugnet. Seiner Darstellung des Reisens in der Edo-Zeit stellt er ein Kapitel über allein reisende Frauen voran, in dem er Abutsu-ni und Nijō-ni vorstellt, zwei Frauen aus der Kamakura-Zeit (1185–1333). Sie entschieden sich im fortgeschrittenen Alter dazu, Nonnen zu werden, und gingen aus unterschiedlichen Gründen auf Reisen. Beide verfassten Reiseberichte, die im folgenden Kapitel kurz besprochen werden. Konno geht auch auf die so genannten *asobime* ein, am Hof hoch angesehene, gebildete und künstlerisch begabte Kurtisanen,

da seiner Meinung nach Künstlerinnen von frühesten Zeiten an zu den reisenden Frauen gehören. Und wie zuvor erwähnt vergisst er auch nicht auf die Frauen im Zusammenhang mit den Massenwallfahrten nach Ise (Konno 1986).

Es gibt noch eine Reihe weiterer Autoren, die sich mit dem Thema der reisenden Frauen intensiver auseinandersetzten und wertvolle Informationen für meine Arbeit lieferten. Da ihre Ergebnisse an vielen Stellen in dieser Arbeit einfließen, seien sie und ihre Werke hier nur kurz erwähnt. Zu ihren Werken zählen Contantine Vaporis *Breaking Barriers* (Vaporis 1994), Fukai Jinzōs *Kinsei josei tabi to kaidō kōtsū* („Reisen der Frauen aus der Edo-Zeit und der Verkehr auf den Überlandstraßen“) (Fukai 1995) und seine allgemeine Darstellung über die Reisenden der Edo-Zeit (Fukai 1997), ferner Kanamori Atsukos Bücher zum Thema des Umgehens der Grenzschraken, das sie als Abenteuer der Frauen aus der Edo-Zeit schildert (Kanamori 2001), sowie ihre allgemeine Darstellung von Reisen des Volkes in der Edo-Zeit, die sich ebenfalls dem Aspekt der Grenzschraken im Zusammenhang mit Reisen von Frauen widmet (Kanamori 2002).

Nicht nur im modernen wissenschaftlichen Diskurs, sondern auch in der Literatur der Edo-Zeit, vor allem in bürgerlichen Erzählungen und Romanen, finden sich jedoch Hinweise auf reisende Frauen. In den von Ihara Saikaku (1642–1692) 1668 unter dem Titel *Kōshoku gonin onna* („Fünf Frauen, die der Lust frönten“) veröffentlichten Erzählungen aus der vergänglichen Welt spielt das Reisen mehrfach eine Rolle. Im Besonderen gilt dies für die zweite Erzählung, in der sich die Hauptakteurin Osen mit ihrem heimlichen Anbeter zu einer geheimen Pilgerreise nach Ise (*nukemairi*) verabredet (Saikaku 1956).

Von Jippensha Ikkus (1765–1831) humoristischem Roman *Tōkaidōchū hizakurige* („Auf Schusters Rappen entlang des Tōkaidō“, 1802) war bereits die Rede. Das folgende Zitat aus dem Roman gibt Auskunft über die Sicherheit der Reisenden in der damaligen Zeit:

Die Blinden konnten alleine gehen, Frauen ohne Beschützer, und sogar die Kinder, die von Zuhause weggelaufen waren, um auf Pilgerschaft zu gehen, waren völlig frei von der Gefahr auf Räuber zu treffen. Solcher Art war das Goldene Zeitalter, für das sie dankbar sein mussten.

(Jippensha 2001: 93).

Frauen scheinen also ohne Gefahr allein unterwegs gewesen zu sein. Im vierten Buch treffen die beiden „Helden“ des Romans, Yaji und Kita, auf zwei Nonnen, die mit

einem Mädchen unterwegs sind. Obwohl sie alleine, ohne männliche Begleiter unterwegs sind, zeigen sie Yaji und Kita gegenüber keinerlei Scheu. Die jüngere der beiden Nonnen bittet Kita sogar um etwas Tabak, da sie vergessen hatte, davon einen Vorrat mitzunehmen. Ebenso ist sie in der Lage, sich der Anzüglichkeiten Kitas zu erwehren, und verschwindet mit ihren Reisegenossinnen auf einen Seitenpfad, der von der Hauptroute abzweigt, wobei sie einen enttäuschten Kita hinter sich lässt (Jippensha 2001: 137–139).

Es handelt sich zwar um eine Fiktion, aber auch die Engländerin Isabella Bird, die bereits im letzten Kapitel mehrfach zitiert wurde, äußert sich positiv über die Sicherheit für Frauen auf Japans Straßen, als sie 1878, 10 Jahre nach dem Untergang des Tokugawa-Shogunats, in Japan unterwegs war:

Gestern besuchte mich der gegenwärtige englische Konsul, Herr Wilkinson, und war außerordentlich gütig. Er hält meinen Plan, in das Innere zu reisen, beinahe für zu ehrgeizig, meint aber, daß eine Dame mit vollkommener Sicherheit allein reisen könne [...].

(Bird 1990: 27).

Und an späterer Stelle heißt es:

Ich bin seither 1.200 englische Meilen weit im inneren Lande und in Yezo in völliger Sicherheit und Ungestörtheit gereist, und ich glaube, es gibt kein Land in der Welt, wo eine Frau auf der Reise so sicher vor Gefahr und Rohheit sein kann wie in Japan.

(Bird 1990: 62).

Der Vergleich mit Europa fällt überaus positiv aus:

In vielen Gegenden Europas und sicherlich auch in England würde eine allein reisende Dame der Rohheit, Beleidigung und Erpressung, wenn nicht gar wirklicher Gefahr ausgesetzt sein; es ist mir jedoch hier kein Beispiel von Unhöflichkeit oder wirklicher Belästigung vorgekommen und selbst der Volkshaufen ist von aller Rohheit frei.

(Bird 1990: 125).

Und dies liegt nicht daran, dass sie Ausländerin ist, im Gegenteil: Wie aus der Schilderung des Benehmens ihres japanischen Dieners und Dolmetschers auf der Reise Ito hervorgeht, sind die

Leute [...] untereinander so freundlich und höflich, daß man seine Freude daran hat. Ito, der in seiner Weise nicht gerade sehr gefällig oder höflich gegen mich ist,

beobachtet doch gegen seine Landsleute alle Formen des Anstandes, spricht ebenso artig und verbeugt sich ebenso tief wie jeder andere.

(Bird 1990: 126).

Für die Teilnahme von Frauen am „Reisefieber“ der Edo-Zeit lässt sich eine Vielzahl unterschiedlicher Quellen finden, wie z. B. die Abhandlung *Manbyō kaishun* („Lehren zur Genesung von allen Arten von Krankheiten“) aus dem Jahr 1771, in der sich folgende Textpassage findet:

In letzter Zeit hat eine unglaublich ansteckende Krankheit weit um sich gegriffen. Obwohl sie vorgeben, heiße Quellen zu besuchen oder sich zur medizinischen Behandlung zu begeben, gehen jedes Jahr so viele Menschen auf reine Vergnügungsreisen, da sie zeitliche und finanzielle Freiräume genießen. Nicht nur Männer, sondern auch viele Frauen, die ihre Männer gebeten hatten zu Hause zu bleiben und von ihnen eine große Summe Geldes für ihre Reiseausgaben erbettelt hatten, sind aus reinem Vergnügen weit gereist.

(Ishimori 1989: 180).

Die Kunst kann ebenso als Zeuge hinzugezogen werden, so z. B. Ukiyoe-Farbholzschnitte, vor allem solche der beiden Landschaftsmeister Hokusai und Hiroshige. In mehreren späteren Tōkaidō- und Nakasendō-Serien von Hiroshige sind reisende Frauen zu finden – die für diese Arbeit ausgewählten Abbildungen legen Zeugnis davon ab. Auch in den Illustrationen der *meisho zue* tauchen unter den abgebildeten Reisenden zahlreiche Frauen auf. Das Institut für die Kultur des Reisens (*Tabi no bunka kenkyūjo*) veröffentlichte 2002 mit Anmerkungen und Erklärungen versehene Ausschnitte aus dem *Ise sangū meishozue* („Illustrierter Reiseführer für den Besuch des Ise-Schreins“), von dem drei Auflagen aus den Jahren 1797, 1802 und 1848 existieren. Man sieht auf den Illustrationen der verschiedenen Stationen des Pilgerwegs ganze aus Vater, Mutter sowie mehreren Töchtern und Söhnen bestehende Bauernfamilien, an ihrer Kleidung als Händler erkennbare Ehepaare mit einem Träger, kleinere Gruppen von zwei bis drei Frauen, die mit ihren das Gepäck über der Schulter tragenden Bediensteten unterwegs sind, ebenso wie Ehepaare aus dem Bauernstand oder Mütter, die mit ihren Töchtern gemeinsam zum Ise-Schrein reisen (*Tabi no bunka kenkyūjo* [Hg.] 2002) (s. Abb. 6 und 7).

Im wissenschaftlichen Diskurs tauchen reisende Frauen gleichfalls zunehmend aus der Versenkung auf, auch wenn dies oft nur ansatzweise und in kurzen Unterkapiteln geschieht. Nathalie Kouamé widmete sich in ihrer Studie zur Shikoku-Pilgerschaft

während der Edo-Zeit in einem kurzen Kapitel auch der Frage, inwieweit Frauen daran teilnahmen. Wiederum ist es hier interessant festzustellen, dass die Meiji-Regierung ein völlig verzerrtes Bild der teilnehmenden Personen gezeichnet hat und regelrechte Anti-Henro-Kampagnen betrieb. Bis heute hat sich in der Wissenschaft die Betonung des Elends der Pilger gehalten: Es habe sich vor allem um soziale Außenseiter der Tokugawa-Gesellschaft gehandelt, um Arme, Kranke und (interessanter Weise) Frauen. Kouamé zufolge kann nicht ausgeschlossen werden, dass am Rand der Gesellschaft befindliche Personen an der Pilgerschaft teilnahmen. Es gibt nämlich zahlreiche zeitgenössische Texte, die mit dem Zweck verfasst wurden, sich mit der Problematik der Erhaltung der öffentlichen Ordnung angesichts der bettelnden, vagabundierenden oder auch kranken *henro* auseinanderzusetzen. Dennoch ist festzuhalten, dass die Mehrheit der Pilger in der Vormoderne in das damalige soziale System integriert war und dass viele Frauen, die eine Pilgerreise unternahmen, einer wirtschaftlich privilegierten Schicht angehörten. Interessant ist ferner, dass nun Mitglieder des kaiserlichen Hofes – dieser Elite war die Reise im Mittelalter noch vorbehalten gewesen – mit Ausnahme eines Beispiels aus dem Jahr 1638 nicht mehr an dieser Pilgerfahrt teilnahmen. Gleiches gilt für die Samurai-Schicht, deren Teilnahme zahlenmäßig sehr bescheiden war – manche *han* verboten sogar schlichtweg die Teilnahme ihrer Belehnten. Dagegen zeigt eine genaue Untersuchung der an den heiligen Stätten hinterlassenen *fuda* (Papieramulette) oder der Eintragungen in Herbergsregister und der erhaltenen Pässe, dass sehr viele Pilger dem Bauernstand angehörten, da nur ihre Vornamen aufgelistet waren und Bauern kein Familienname zustand. 15 % der Pilger waren im Besitz eines Unternehmens oder eines Hauses, da dem Familiennamen das Partikel *ya* (Haus) angehängt war.

Was nun die Teilnahme von Frauen angeht, kommt Kouamé zu dem Schluss, dass diese in der Edo-Zeit ein Drittel aller Pilger in Shikoku ausmachten. Gleichzeitig wird anhand der statistischen Auswertung der Quellen ersichtlich, dass der Anteil der Frauen mit der Zeit anstieg. Der Asket Shinnen, ein Verehrer Kōbō Daishis, verfasste einen Reiseführer zur Shikoku-Pilgerroute, der 1687 veröffentlicht wurde. Aus ihm geht hervor, dass Laienpilger beiderlei Geschlechts an dieser Pilgerreise teilnahmen und dass es speziell für Frauen eigene Routen und Plätze gab, wo sie ihre *fuda* ablegen konnten. Da es ihnen aufgrund religiöser Tabus nicht erlaubt war, gewisse Tempel zu betreten, umgingen sie die Verbote, indem sie Möglichkeiten fanden, ihre *fuda* an anderen Stellen abzulegen, so z. B. an Buddhastatuen oder in der Nähe eines heiligen Tals.

Shinnen sammelte und publizierte Legenden aus der Region von Shikoku, denen zufolge die lokalen Bräuche vorsahen, dass Frauen reisten. Eine absolvierte Pilgerreise war sogar Voraussetzung für die Heirat einer jungen Frau, d. h. die Pilgerfahrt entwickelte sich zu einer Initiationsreise für junge Mädchen aus Shikoku (Kouamé 2001: 65–72).

Auch in anderen Regionen waren solche Initiationsreisen von Mädchen populär. In der Kinai-Region reisten die jungen Frauen zum Ise-Schrein und in Kyūshū hatte sich der Berg Hiko-san als beliebtes Ziel solcher Reisen etabliert (Fukai 1995: 16).

Vaporis zitiert gleichfalls eine Quelle, und zwar die Aufzeichnungen eines Dorfvorstehers aus Sanuki, aus denen hervorgeht, dass in den ersten drei Dekaden des 19. Jahrhunderts Männer und Frauen aus seinem Dorf in annähernd gleicher Anzahl zur Pilgerschaft zu den 88 Tempeln auf Shikoku aufbrachen. Tatsächlich übertrafen Frauen jedoch über fast die Hälfte dieser Periode hinweg die Männer zahlenmäßig. Auch auf der westlichen Pilgerroute und am Zenkō-ji waren Frauen stark vertreten (Vaporis 1994: 252).

Der zuletzt genannte Tempel Zenkō-ji- in Nagano gehörte seit seiner Entstehung nie nur zu einer einzigen buddhistischen Sekte, und auch heute noch teilen sich mehrere buddhistische Schulen diesen heiligen Ort. Er entwickelte sich zu einem beliebten Pilgerzentrum und einem wichtigen Zentrum des Volksglaubens mit stark synkretistischen Zügen. Im Zenkō-ji gab es schon sehr früh ein Nonnenkloster, das heute noch als das wichtigste im Land gilt. Als religiöses Zentrum war der Zenkō-ji seit langem für die Aktivitäten seiner Nonnen bekannt. In frühen Zeiten kann man vielleicht aufgrund der starken shintoistischen Traditionen eher von Zenkō-ji-*miko* als von buddhistischen Nonnen sprechen. Es ist bekannt, dass sehr viele Frauen in der Edo-Zeit die Pilgerreise zum Zenkō-ji unternahmen, aber auch schon aus dem Mittelalter gibt es Nachweise, dass dieser Tempel sich zu einem religiösen Zentrum für Frauen entwickelt hatte (Matisoff 2002: 485). Die Herbergsregister des Seishin-bō, einer Tempelherberge beim Zenkō-ji, zeigen, dass Frauen zwischen 1848 und 1871 48 % der Gäste ausmachten. Viele dieser Frauen reisten in Gruppen, die nur aus weiblichen Mitgliedern bestanden (Vaporis 1994: 252).

Unter Frauen sehr beliebt waren darüber hinaus Wallfahrten zur Insel Enoshima. Wenn alle sechs Jahre die sonst verborgen gehaltene Statue der Glücksgöttin Benzaiten in einem *kaichō* gezeigt wurde, strömten vor allem Frauen – besonders Musikerinnen und Tänzerinnen, die Benzaiten als Schutzpatronin verehrten – dorthin (Ehmke 1994:

65). Die beiden auf der nächsten Seite abgebildeten Farbholzschnitte von Geishas auf der Wallfahrt zur Insel Enoshima benötigen wohl keinen weiteren Kommentar.

Obwohl die wissenschaftlichen Arbeiten aus dem Bereich der Frauen- und Genderforschung bisher die reisende Frau und ihre Reisetätigkeit an sich noch nicht ins Zentrum ihres Interesses stellten, lassen sich dennoch daraus viele Erkenntnisse und neue Ergebnisse gewinnen. Walthalls Untersuchung des Lebenszyklus von Bäuerinnen in der Edo-Zeit zufolge wurden Töchter von reichen Bauern als Teil der Ausbildung normalerweise ein Jahr vor der Heirat auf Pilgerschaft geschickt; dies sollte der Stärkung des Glaubens, aber auch dem Sightseeing dienen. Beim Herausgehen aus dem vertrauten Bereich waren die jungen Mädchen gezwungen, mit Fremden zu interagieren, es bot sich ihnen die Gelegenheit, mit ihren Freundinnen und weiblichen Verwandten gemeinsam zu reisen, weitgehend unabhängig von männlicher Gesellschaft mit Ausnahme einer einzelnen Begleitperson. Suzuki Toyo, Tochter aus einer reichen Bauernfamilie in Echigo (heute Präfektur Niigata), unternahm im Alter von 14 Jahren, 1752, eine Wallfahrt zum Ise-Schrein – eine Reise, die sie nie vergaß. Sogar noch im Alter von 70 Jahren soll sie in der Lage gewesen sein, den Namen jeder einzelnen der Herbergen, in der sie übernachtet hatte, aufzuzählen. Auch alle ihre Töchter machten diese Reise, die Kosten betrugen jeweils 5 bis 10 *ryō*⁸. Dies kann als Nachweis dafür gewertet werden, wie viel reiche Bauern bereit waren in die Ausbildung ihrer Töchter zu investieren. Durch eine gut ausgebildete, erfahrene Tochter wurde das Ansehen der Familie gestärkt (Walthall 1991: 48–49).

Viele Frauen aus reicheren Bauernfamilien entfalteten nach ihrem Rückzug auf den Alterssitz eine rege Reisetätigkeit. Sobald sie ihre Verantwortung für den Haushalt an eine Schwiegertochter abgegeben hatten, konnten sie nach Belieben über ihre Zeit verfügen und ausgedehnte Reisen unternehmen. Walthall zieht auch hier Suzuki Toyo als Beispiel heran, die neben zahlreichen anderen Reisen im Alter von 72 Jahren ihre siebte Pilgerreise zum Zenkō-ji, jenem besonders unter Frauen so beliebten Reiseziel in Nagano, unternahm.

⁸ Ein Gold-*ryō* bedeutete den Gegenwert von etwa 18 *koku* Reis. Dieses Volumen entspricht in etwa der Menge an Reis, die ein Erwachsener im Jahr aß.



Abbildung 10: Gruppen von Geishas überqueren die Landzunge zur Insel Enoshima auf dem Weg zum Benten-Schrein. Hiroshige, um 1850, <http://www.hiroshige.org.uk/hiroshige/triptychs/MiscTriptychs/images/GeishaEnoshimaIsland.jpg>



Abbildung 11: Pilgerinnen auf dem Weg zur Benten-Höhle auf Enoshima. Hiroshige, um 1850. http://www.hiroshige.org.uk/hiroshige/triptychs/MiscTriptychs/images/pilgrimage_shrine_benzaiten.jpg

Sekiguchi Rie aus Namamugi (heute in Yokohama gelegen) machte insgesamt 410 Reisen und Ausflüge zu Tempeln, heißen Quellen und zu ihren Enkeltöchtern nach Edo, bevor sie starb. Ihre Schwiegertochter folgte ihrem Beispiel und unternahm nach ihrem Rückzug auf ihr Altenteil 238 Ausflüge und Reisen, einschließlich derjenigen zu ihrer Geburtsfamilie.

Walthall fand sogar Beispiele aus ärmeren Bauernfamilien, deren alte Mütter bzw. Großmütter mit ihren Freundinnen Tempel und andere Sehenswürdigkeiten besuchten. Sie zitiert das Beispiel der Mutter des Bauern Fuzō aus der Region Tama in der Nähe von Edo, die 1843 gemeinsam mit vier anderen alten Frauen aus einem Nachbardorf eine 31 Tage lange Reise nach Chichibu unternahm, wo sie innerhalb von zwei Tagen 21 Tempel besuchten, und dies die ganze Zeit zu Fuß! Danach ging es weiter zum Zenkō-ji und nach Nikkō. Frauen aus bäuerlichem Milieu unternahmen Pilger- und Vergnügungsreisen, Badereisen zu heißen Quellen und Besuche bei Verwandten. Walthall zufolge könnten Söhne ihre Mütter deshalb zum Reisen animiert haben, um Spannungen innerhalb der Familie abzubauen, vor allem mit der Schwiegertochter (Walthall 1991: 66–67).

Zuletzt seien hier noch die Frauen aus Suze-mura erwähnt: In diesem abgelegenen Dorf auf Kyūshū hatten sich noch viele Lebensgewohnheiten erhalten, die an jene der Edo-Zeit erinnern. Wiswell, die 1935–1936 ein Jahr lang als teilnehmende Beobachterin dort gelebt hat, schreibt in ihren Aufzeichnungen:

Eines der größten Vergnügen der Frauen von Suze war es loszuziehen, um nahe gelegene Schreine und Tempel zu besuchen, oder auf Ausflüge, die vom nationalen Frauenverein organisiert wurden, zu gehen.

(Smith und Wiswell 1982: 31).

Wiswell nahm an mehreren solcher Ausflüge zu Schreinen und Tempeln sowie zum Berg Ōtake-san teil, die hauptsächlich im frühen September stattfanden, also zu einer Zeit, in der keine landwirtschaftlichen Tätigkeiten anfielen. Die meisten Frauen, die an solchen kurzen Reisen teilnahmen, gehörten der älteren Generation an, deren Vertreterinnen ihre junge Schwiegertochter zurückließen, damit diese im Haushalt nach dem Rechten sah. Jeder Verantwortung für Ehemänner und Kinder enthoben, vergnügten sich die Frauen ganz unter sich mit ihren Freundinnen und Nachbarinnen. Jedes Mal mit schönen Kimonos mit *obi* und *geta* herausgeputzt, sich bestens unterhaltend, waren sie den größten Teil der Strecken zu Fuß unterwegs. Am Schrein oder Tempel zündeten sie ihre Kerzen an, opferten *saisen* (Geld) und *omiki* (heiligen Wein), sprachen ihr *namanda* (Kurzform der Gebetsformel *namu amida butsu*, „Gelobt sei Amida Buddha“) unabhängig davon, ob es sich um einen Tempel oder einen Schrein handelte, und kauften Amulette. Danach aßen sie ihr mitgebrachtes Essen oder kehrten in einer Gaststätte ein, tranken den Rest des *omiki*, bei dem es sich in der Regel um *shōchu* (Schnaps) handelte, den sie in großen Mengen dabei hatten, sangen, rauchten

ihre Pfeifen, kauften unterwegs Kuchen und Süßigkeiten oder machten Einkäufe in der Stadt auf dem Weg nach Hause. Besuche bei Verwandten oder Bekannten unterwegs waren genauso fester Bestandteil der Ausflüge wie die von einer der Nachbarinnen organisierte Willkommensparty bei der Rückkehr ins Dorf, bei der weiter getrunken und auch getanzt wurde.

Besonders reizvoll ist Wiswells Beschreibung einer Mondschau-Party im September. Die Freundinnen versammelten sich in der Nacht, um gemeinsam den Mondaufgang zu beobachten. Sie nahmen *shōchu*, Kuchen und Süßigkeiten, mit; um sich die Zeit vor dem Aufgang des Mondes zu vertreiben, spielten sie *ken*. Nachdem sie den aufgehenden Mond von einer Brücke aus bewundert hatten und nach einem Gebet gingen sie weiter zum Inari-Schrein, um vor der Heimkehr noch einen Abschiedstrunk zu nehmen.

Es gab durchaus auch Frauen aus dem Dorf, die auf längere Pilgerreisen gingen. Wiswell erfuhr z. B. von einer Dorfbewohnerin, die unterwegs auf einer Kannon-Pilgerreise war, und sie berichtet von Ise-Kō für Frauen im Dorf (Smith und Wiswell 1982: 45–57).

Die bisherige Darstellung konzentrierte sich auf die Teilnahme von Frauen an Pilger- und Vergnügungsreisen, da sich in diesen der touristische Aspekt findet, der als das besondere Kriterium des Reisens in der Edo-Zeit anzusehen ist. Neben den kombinierten Motivationen der Religionsausübung und des Vergnügens gab es in der Edo-Zeit, wie auch in den Epochen davor, aber noch eine Vielzahl anderer Motive, zu denen der Beruf sowie die Bildung zu zählen sind. Auf solche weiteren Motive für das Reisen wird im nächsten Kapitel näher eingegangen, das sich der Analyse der von Frauen verfassten Reiseberichte widmet.

Der Vollständigkeit halber seien jedoch an dieser Stelle noch die vielen anderen Typen von reisenden Frauen erwähnt, die neben den Pilger- und Vergnügungsreisenden existierten. Zu den „umherziehenden Frauen“ in Japan gehörten im Mittelalter Händlerinnen und Hausiererinnen, ebenso wie shamanistische Medien (*miko*) und buddhistische Nonnen (*bikuni*), ferner die unter einer Vielzahl an Bezeichnungen bekannten Unterhalterinnen, wie *yūjo*, *asobime*, *kugutsu* und *shirabyōshi*. Alle Unterhaltungskünstlerinnen zeichnete ihr künstlerisches Talent in Musik, Gesang oder Tanz aus, sie waren unverheiratet und führten ein unabhängiges Leben. Der Begriff *yūjo* bezeichnete nicht von Anfang an eine Kurtisane oder Prostituierte, sondern bildete den Oberbegriff für weibliche Unterhaltungskünstler allgemein, von denen manche durchaus ein enthaltsames Leben führen konnten (vgl. Faure 2003:250 ff.).

Außerhalb des buddhistischen und neokonfuzianischen Diskurses lässt sich die japanische Kultur der Vormoderne durch eine sexuelle Freizügigkeit charakterisieren, die größer war als im Westen zur gleichen Zeit. Prostitution hatte nicht die gleichen negative, moralisch abwertende Bedeutung wie in der christlichen Tradition. Im Westen wurde daher die Mobilität von Frauen, wenn es sich nicht um reisende Mütter oder Ehefrauen handelte, argwöhnisch betrachtet und in das Licht der Prostitution gestellt, von den „fahrenden Weibern“ des römischen Reiches über die mittelalterliche „Landknechtshür“ bis hin zu den Vagantinnen und Prostituierten des 18. bis 20. Jahrhunderts (vgl. Pelz 1991: 175–176).

In Japan hingegen gibt es sogar Hinweise darauf, dass der sexuelle Akt im shintoistischen Ritual eine Rolle gespielt haben dürfte. Dass die japanischen buddhistischen Nonnen, vor allem die Kumano *bikuni*, mit Prostitution in Zusammenhang gebracht werden,⁹ dürfte auf die Darstellungen der christlichen Missionare im 16. Jahrhundert, unter ihnen Francisco de Xavier und Luis Frois, zurückgehen, die die buddhistischen „Bonzen“ ebenso wie ihre weiblichen Entsprechungen für ihre missionarischen Zwecke in Verruf zu bringen versuchten (vgl. Jorissen 1988: 273).

Die Tradition der hier erwähnten „umherziehenden Frauen“ existierte in der einen oder anderen Form in der Edo-Zeit fort, wie aus der folgenden Darstellung noch hervorgehen wird. Zu ihnen gesellte sich, ganz den allgemeinen Trends des Reisens in der Edo-Zeit folgend, die Vergnügungsreisende.

3.3.1 Von Hindernissen und Barrieren – *sekisho* und *nyonin kinzei*

Wie sich im Vorhergehenden zeigte, lässt sich nicht bestätigen, dass die moralischen Vorstellungen oder gesellschaftlichen Gepflogenheiten, mit Ausnahme derjenigen der Samurai-Schicht, ein großes Hindernis für die weibliche Mobilität in der Edo-Zeit dargestellt hätten. Alles deutet darauf hin, dass Initiationsreisen junger Mädchen sowie Pilger- und Vergnügungsreisen im fortgeschrittenen Alter für Frauen durchaus üblich und nicht mit einem sozialen Stigma belegt waren. Vaporis wirft sogar die Frage auf, inwieweit sozialer und vor allem familiärer Druck die Teilnahme von Frauen am Tourismus der Edo-Zeit nicht noch verstärkt habe (Vaporis 1995: 29). Unter anderem konnten Spannungen zwischen einer jungen Ehefrau und ihrer Schwiegermutter durch

⁹ Diese Tradition setzt sich auch bei Engelbert Kaempfer fort; er traf bei seiner Reise nach Edo 1692 auf *bikuni*, die sich in seinen Augen wie Prostituierte verhielten (Faure 2003: 252).

eine längere Abwesenheit der älteren Frau infolge einer ausgedehnten Reise entschärft werden.

Ein größeres Hindernis für die Mobilität von Frauen stellten die bereits erwähnten, vom *bakufu* strategisch verteilten Grenzschraken auf den Überlandstraßen dar. Hierzu finden sich im Buch von Constantine N. Vaporis *Breaking Barriers* (Vaporis 1994) interessante Details. Er untersuchte das System der Überlandstraßen (*kaidō*) in der Edo-Zeit und ihrer zahlreichen Grenzschraken (*sekisho*), die hauptsächlich denjenigen der Polizei vergleichbaren Kontrollfunktionen dienten. Er kam zu dem Schluss, dass die Reisebedingungen für Frauen wesentlich komplizierter waren als für Männer. Frauen wurden an den Grenzposten strenger kontrolliert, manche Grenzposten ließen Frauen überhaupt nicht durch, und es war für Frauen wesentlich schwieriger und zeitaufwendiger, Passierscheine für die *sekisho* zu erhalten. Es sei jedoch wichtig zu differenzieren, denn Frauen wurden je nach ihrer sozialen Schicht unterschiedlich behandelt; so wurden z. B. die Frauen der Oberschicht am strengsten kontrolliert. Die Ehefrauen der Daimyō hatten in Abwesenheit ihrer Ehemänner als Geiseln in Edo zu bleiben, um Umstürzen oder Rebellionen vorzubeugen. Diese Maßnahmen, die verhindern sollten, dass Waffen in die Hauptstadt geschmuggelt wurden und Daimyō-Frauen aus Edo fliehen konnten, wurden als *iri-deppō ni de-onna*-Politik bezeichnet.

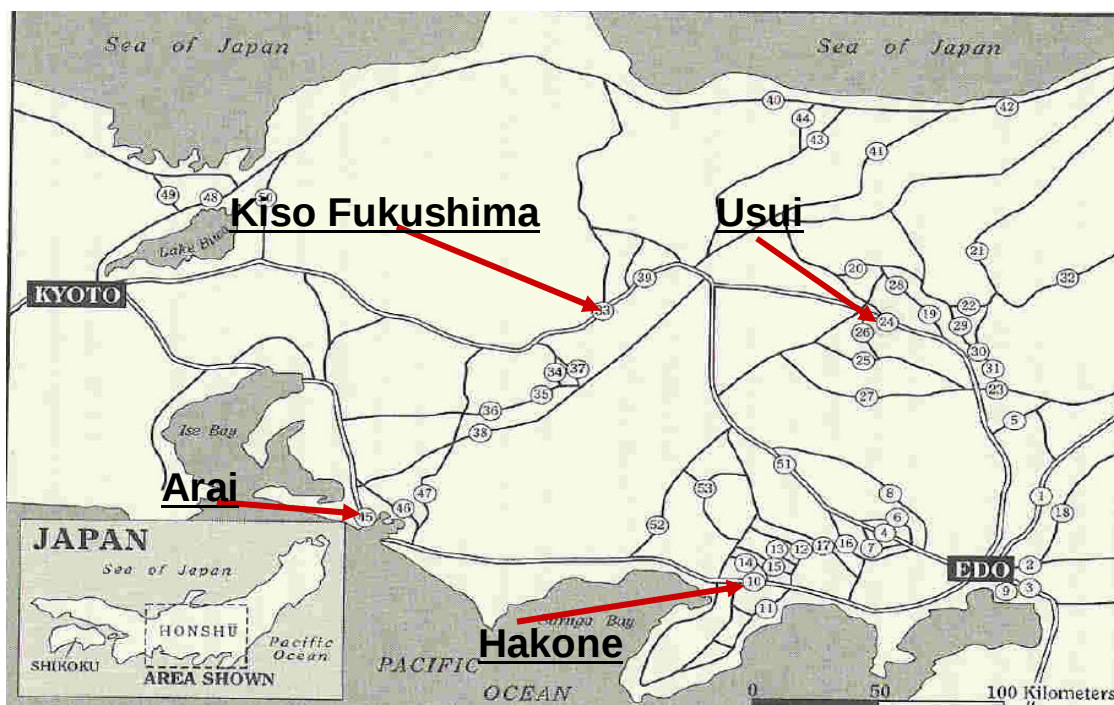


Abbildung 12: Die vier strengsten *sekisho* des Landes (nach Vaporis 1994: 106); Ergänzungen durch Renate Noda.

Umso erstaunlicher erscheint es mir, dass so viele Frauen allen Barrieren und Schwierigkeiten zum Trotz auf Reisen gingen. Interessant ist auch, welche Methoden sie entwickelten, um diese Hindernisse zu überwinden. Genauso wie sie natürliche Barrieren wie reißende Flüsse zu überqueren in der Lage waren, fanden Frauen auch Methoden, diese Schranken zu überwinden. Sogar Daimyō-Frauen konnten sich den am meisten gefürchteten *sekisho* in Hakone, Usui, Arai und Kiso Fukushima entziehen, indem sie auf zwei Umgehungsstraßen auswichen, die sogenannten „Prinzessinnenstraßen“ (*hime kaidō*), an deren Grenzposten wesentlich weniger streng kontrolliert wurde. Frauen der übrigen Bevölkerungsschichten gingen oft ganz ohne Erlaubnis auf Reisen, sie hatten weder diejenige ihrer Familien oder Ehemänner noch die der Behörden. Für sie gab es mehrere Methoden, die Grenzbarrieren zu umgehen. So kletterten sie in der Nacht entweder über die Palisaden oder durch Löcher in den Zäunen der Absperrungen. Viele schlugen sich etwas abseits der Grenzschraken durch die Büsche (*yabu iri*). Ferner konnte man Seitenstraßen verwenden, die an den Wachposten vorbeiführten; diese Verbindungen wurden bezeichnender Weise „Frauenstraßen“ (*onna no michi*) genannt (Vaporis 1994: 180–193). Es gelang den Behörden also nicht, so wie beabsichtigt Frauen auf leichter kontrollierbare Standardrouten zu lenken; vielmehr zwangen die strengen Vorschriften Frauen geradezu, diese Wege zu verlassen.

Ein wesentlich komplexeres Thema als diese politischen Barrieren, die sich im Grunde nicht direkt gegen Frauen wandten, sondern gegen potentielle politische Gegner des Shogunats, stellten religiöse Tabus dar, von denen anzunehmen ist, dass sie auch psychologisch sehr viel tiefer auf das weibliche Selbstverständnis einwirkten.

Die beiden Termini *nyonin kinzei* 女人禁制 (Zutrittsverbot für Frauen) und *nyonin kekkai* 女人結界 (Abgrenzung eines heiligen Bezirks, zu dem Frauen der Zugang verboten wird) bezeichnen auch heute noch das Verbot der Teilnahme von Frauen an bestimmten religiösen Riten und Festen oder der Eröffnung von Tunnels. Auch bei diesen Begriffen handelt es sich jedoch offensichtlich um eine „invented tradition“; man projiziert ihn weit in die Geschichte zurück, um den auch heute noch immer in einigen Bereichen existierenden Ausschluss von Frauen zu rechtfertigen. Der zusammengesetzte Terminus wurde erst sehr spät gebräuchlich; der bisher älteste schriftliche Nachweis findet sich in den Tempelregeln des Kōryū-ji aus dem Jahr 1475. Wenn man also *nyonin kinzei* als permanentes Zutrittsverbot von Frauen zu bestimmten Tempeln und heiligen Bergen definiert, muss man sich sorgfältig mit den einzelnen

Phänomenen auseinandersetzen, aus denen es entstanden ist (vgl. Ushiyama 2009: 46–47).

Das Zutrittsverbot für Frauen und die damit verbundene religiöse Diskriminierung entwickelte sich aus drei grundlegenden Komponenten heraus: dem Zölibat – der Buddhismus entstand im alten Indien als asketische Bewegung, so dass eine gewisse Furcht vor Sexualität von vornherein impliziert war –, der im Mahayana-Buddhismus verankerten Idee, dass Frauen spirituell zu schwach seien, die fünf höchsten Stufen der Erleuchtung zu erreichen, und drittens aus den Ansichten über die Verunreinigung der Frau durch Menstruation und das Blut, das bei der Geburt vergossen wird. Der letzte Punkt ist der am meisten diskriminierende, da Frauen aufgrund ihrer biologischen Grundlagen und ihrer körperlichen Eigenschaften nicht nur als rituell unrein, sondern darüber hinaus auch zu moralisch minderwertigen Wesen erklärt werden.

Was nun die Rolle des einheimischen Glaubens in Japan angeht, so wird manchmal von der „roten Verunreinigung“, i. e. der Menstruation, immer noch behauptet, sie gelte traditioneller Weise im Shintō als verunreinigend (vgl. Okano 1991: 41). Bedenkt man allerdings, dass sich der Buddhismus entscheidend auf die einheimische Religion auswirkte und erst durch seinen Einfluss shintoistische Kultstätten, Statuen, rituelle Praktiken und klerikale Organisationsformen entstanden, erscheint das eher zweifelhaft. Bernard Scheid ist der Meinung, dass es vor dem Buddhismus möglicher Weise nicht einmal Schreine in Japan gab (Scheid 2001–2010: #Geschichte allgemein). Ebenso ist er der Meinung, dass die Tabuisierung des Todes nicht von Anfang an Teil der einheimischen japanischen Religion, des *kami*-Glaubens, gewesen sein kann.¹⁰ Erst als der Buddhismus diesen aus religiöser Sicht essentiellen Bereich übernahm, konnte sich die einheimische Religion auf das Leben und das Diesseits konzentrieren. Die Entstehung des Todestabus, die „schwarze Verunreinigung“, sei daher auf eine Aufgabenteilung zurückzuführen, in der der Buddhismus für den Tod und das Jenseits und der Shintō für das Leben und das Diesseits zuständig sei (Scheid 2001–2010: #kegare).

¹⁰ Viele Religionsexperten, unter ihnen auch Bernard Scheid, sind zu neuen Bezeichnungen wie *Kami*-Glaube oder einheimische Religion Japans übergegangen, da in Japan selbst der aus dem Chinesischen entlehnte und sino-japanisch ausgesprochene Begriff Shintō („Weg der Götter“) gar nicht so gebräuchlich ist, wie man im Westen üblicherweise annimmt. Vor allem wegen der ultra-nationalistischen Züge, die der von der Meiji-Regierung etablierte Staats-Shintō während des Zweiten Weltkriegs annahm, wird er von vielen eher mit Unbehagen verwendet.

Ähnlich dürfte es sich mit der „roten Verunreinigung“ verhalten haben, denn es gibt genügend Hinweise darauf, dass dieses Konzept seine Wurzeln im indischen Altertum hat und über China mit dem Buddhismus nach Japan gelangte. Die Idee, der zufolge die Frau wegen ihrer „Unreinheit“ ein sündiges Wesen sei, ist in der einheimischen japanischen Religion vor den buddhistischen Einflüssen noch nicht zu finden. Auch in den im *Kojiki* und im *Nihon shoki* überlieferten Mythen gibt es noch keinen Hinweis darauf (Okano 1991: 50; Katsuura 2009: 26), im Gegenteil: Aus frühen chinesischen Berichten, z. B. der *Weizhi* Chronik der Wei (297 n. Chr.), und aus Mythen geht hervor, dass japanische Frauen in der Religion eine wichtige Rolle spielten. An der Spitze der frühhistorischen Klangesellschaft dürften Herrscherpaare gestanden haben, bei denen den Männern die weltlich-politische und den Frauen die geistlich-religiöse Autorität zukam (Hime-Hiko-System). Die Existenz weiblichen Priestertums und die führende Rolle der Frauen im Kult sehen manche durch noch heute existierendes Brauchtum in Okinawa bestätigt, wo der gesamte Kult der Familien und Sippen bis heute in den Händen der Frauen liegt. Dort war die Schwester des Königs die höchste Priesterin, Noro, was stark an das Hime-Hiko-System des japanischen Altertums erinnert. Der heilige Berg Obutsu ist eine als weiblich vorgestellte Gottheit, und noch heute ist die Noro Hauptakteurin beim Fest zu seinen Ehren und verkörpert die Gegenwart der Gottheit im Dorf. Auch auf der Hauptinsel Japans gibt es Beispiele für weibliche Führung im Kult, im Tōhoku-Gebiet und auf den zu Tōkyō gehörenden Izu-Inseln übernehmen die Miko (Shamanin) und ihr männlicher Begleiter alle Aufgaben im religiösen Leben. Die Miko ist dort Priesterin und Shamanin in einem.

Immoos sieht einen Zusammenhang mit der Vergangenheit; ihm zufolge beruhte „die Macht der Frau im alten Japan auf zwei Funktionen, der Fähigkeit, mit den Göttern in Verbindung aufzunehmen und ihre Orakel zu verkünden, und andererseits auf der Symbolisierung der Kraft der guten Erde“ (Immoos 1991: 16). Die Frau galt also als Hüterin des Lebens und Spenderin von Fruchtbarkeit. Daher verwundert es nicht, dass die Untersuchungen japanischer Volkskundler zu einer anderen Interpretation weiblichen Blutes kommen: In der traditionellen japanischen Gesellschaft habe das Menstruationsblut und das bei einer Geburt vergossene Blut als Symbol der Lebenskraft gegolten; man sprach ihm sogar heilende Kräfte zu und verwendete es in manchen Regionen bei landwirtschaftlichen Riten (Suzuki 2002: 218). Ein Überbleibsel aus früheren Zeiten könnte das Ta'ue-Fest sein, bei dem Frauen eine zentrale Rolle spielen. Immoos bezeichnet Japan in diesem Zusammenhang als „Land der langen Erinnerung“,

da die Sa-otome (Pflanzerinnen), also Frauen, bei dieser Gelegenheit die Setzlinge in den Reisefeldern verpflanzen (Immoos 1991: 17).

Durch solche Beispiele wird auch die Diskussion um Menstruations- und Geburtshütten, die in der Regel als Mittel zur Ausgrenzung und Isolierung von Frauen aus der Gesellschaft interpretiert werden, neu belebt. Es scheint äußerst fraglich zu sein, ob bereits im alten Japan ein Zusammenhang mit der Vorstellung von ritueller Unreinheit der Frau bestand oder ob es sich nicht vielmehr um einen heiligen Raum und eine heilige Zeit handelte, in der sich Frauen ausschließlich den Göttern widmeten und ihnen besonders nah waren (Okano 1991: 50).

Sogar in Indien, wo der Frau schon früh eine immer stärker werdende Abwertung in der Gesellschaft widerfuhr, sind in archäologischen Funden und alten Überlieferungen Spuren einer „göttlichen Urmutter“ zu finden. Darin spiegelt sich eine Vorstellung von weiblicher Schöpferkraft wider, die es gab, bevor diese von männlicher Sozialdominanz überlagert wurde (Grabner-Haider 1998: 47–48). Die Farbe Rot auf Statuen und Stoffen, die im Kult für diese Göttin verwendet wurden, sind als Menstruationsblut zu deuten, das Fruchtbarkeit und die Erneuerung des Lebens symbolisierte. Ähnlich wie Suzuki es für Japan darstellte, spricht Bötsch im indischen Zusammenhang von der „Macht des Blutes“ (Bötsch 1998: 19). Auch in Japan sei Rot eine magische Farbe gewesen, die Leben symbolisiere; junge Mädchen bei der ersten Menstruation oder junge Frauen bei der ersten Schwangerschaft hätten rote Gürtel getragen. Hier ist wieder ein Vergleich mit Okinawa aufschlussreich: Bei weiblichen Medien wurde eine längere Menstruationsperiode als Zeichen göttlicher Erwählung interpretiert und die Menstruation daher als Voraussetzung für weibliche Priesterschaft schlechthin angesehen (Faure 2003: 71).

Es stellt sich also die Frage, woher die Idee von der Unreinheit der Frau kommt. In Indien bildet die schon früh nachweisbare gesellschaftliche Abwertung der Frau die Grundlage für die negative Bestimmung alles Weiblichen in Philosophie und Mythologie. Die Frau wurde nach patriarchaler Auffassung als das „Andere“, als absoluter Gegensatz zum Mann konstruiert, und ihr wurde all das zugeschrieben, was der Mann nicht sein durfte oder wollte. Nach altindischer Vorstellung sind Frauen am Samsara (Kreislauf der Wiedergeburten) und damit am Elend der Welt und jedes einzelnen männlichen Individuums schuld. Die schon zur Zeit der Brahmanen erkennbare Misogynie verschärfte sich zunehmend, so dass es in dem um 200 v. Chr. bis 200 n. Chr. verfassten Kodex Manu dann heißt: „Es ist die Natur der Frau, in dieser

Welt die Männer zu beflecken [...]“ (Syed 1998: 198). Es findet sich darin auch die Vorstellung, dass die Geburt eines Menschen wegen ihrer Verbindung mit der Sexualität sündhaft sei, und der Kodex enthält Tabus in Hinblick auf den Kontakt mit menstruierenden Frauen und Frauen im Kindbett (Katsuura 2009; Okano 1991: 51; Syed 1998).

Wie bereits erwähnt war der Urbuddhismus in Indien eine asketische Religion und enthielt von Beginn an eine gewisse Furcht vor Sexualität und damit verbundene misogynie Züge. Dennoch wurde Buddha zunächst nicht als göttliches Wesen angesehen, sondern als Lehrer und Wegweiser zur Erleuchtung. Damit blieb der Weg der Erleuchtung für beide Geschlechter offen. Mönche und Nonnen konnten sich an seinem Vorbild orientieren, mit der Erleuchtungserfahrung wurden sie zu Arhats, d. h. zu vollendeten Buddhaschülern oder -schülerinnen. Erst im als neue Bewegung aus dem Volk entstandenen Mahayana-Buddhismus wurden Buddha übernatürlich Kräfte zugeschrieben, er wurde zur (männlichen) Gottheit erhoben. Damit wurde ein Widerspruch zum Ideal der Geschlechtsneutralität Buddhas erzeugt, und gleichzeitig trat eine Verschlechterung für die Frau ein, da sie nun von den fünf höchsten Stufen der Erleuchtung ausgeschlossen wurde. Der Mahayana-Buddhismus konnte sich scheinbar den in der indischen Gesellschaft herrschenden Ansichten über Frauen nicht entziehen und machte es zur Doktrin, dass Frauen als Männer wiedergeboren werden oder sich in Männer verwandeln müssen, um die Erleuchtung erfahren zu können (Herrmann-Pfandt 1998: 93; Okano 1991: 42–43).

Alles spricht dafür, dass die Vorstellungen von der Unreinheit der Frau aufgrund von Menstruation und Blut bei der Geburt von Indien über China und Korea nach Japan gelangte (Faure 2003: 67). In China gab es im Daoismus, im Konfuzianismus und im esoterischen Buddhismus die Ansicht, es existiere eine zeitweilige Verunreinigung der Frau unter bestimmten Umständen wie Menstruation und Geburt. Diese Meinung vereinigte sich mit den Vorstellungen von einer permanenten Unreinheit des weiblichen Körpers im frühen Buddhismus und im Mahayana-Buddhismus (Katsuura 2009: 26).

Im 6. und 7. Jahrhundert entwickelte sich Japan von einer losen Konföderation von Klans (*uji*) zu einem Staatswesen nach chinesischem Vorbild mit staatlich subventioniertem Buddhismus. Mit der zunehmenden Stratifizierung der Gesellschaft und Zentralisierung des Staatswesens sowie mit der Betonung der patrilinearen Erbfolge verlor die Frau ihre starke religiöse Stellung (Scheid 2001–2010), und zugleich mit der

zunehmenden Institutionalisierung der Priesterschaft wurden Frauen in dem sich entwickelnden Schrein-Shintō aus ihrer ehemaligen Rolle als Priesterin verdrängt.

Im Buddhismus ist eine parallele Entwicklung feststellbar. Die Vorstellung vom religiösen Charisma der Frauen dürften bei der Übernahme des Buddhismus im 6. Jahrhundert noch so stark gewesen sein, dass es selbstverständlich drei junge Frauen waren, die als erstes zu buddhistischen Nonnen ordiniert und sogar zum Studium nach Korea geschickt wurden. In der ersten Phase des Buddhismus in Japan existierten Nonnen- und Mönchsklöster relativ gleichwertig nebeneinander. Erst die zunehmende staatliche Unterstützung von Mönchsklöstern führte zu einem deutlichen Rückgang der Anzahl an Nonnen und der Unterordnung ihrer Klöster unter die von Mönchen.

Das Konzept von *kegare* (rituelle Verunreinigung) entwickelte sich nachweislich seit dem Mittelalter, wobei die „rote Verunreinigung“ zunächst nur als ein spezieller Fall von *kegare* angesehen wurde. Es war zunächst ausschließlich der Hofadel, unter dem sich solche Vorstellungen von Reinheit und Unreinheit verbreiteten. Mit der Etablierung des Schrein-Shintō im Mittelalter wurden die Tabu-Regeln strenger. Im Shintō war allerdings *kegare naoshi* möglich, ein Außerkraftsetzen der Verunreinigung durch gewisse Rituale oder Amulette, außerdem galten die Tabus nicht permanent, sondern nur für eine gewisse Zeit. Erst in der Muromachi- und in der Edo-Zeit scheint sich die Idee von der Verunreinigung der Frauen durch Menstruations- und Entbindungsblut in ganz Japan unter den anderen Schichten der Bevölkerung verbreitet zu haben. Eine wichtige Rolle dürfte dabei die in China entstandene und später nach Japan eingeführte Blutteich-Sutra (*Ketsubon kyō*) gespielt haben (der erste Textnachweis in China stammt vom Ende des 12. Jahrhunderts). Die Blutteich-Sutra dürfte im Laufe des 13. oder 14. Jahrhunderts nach Japan gelangt sein (Miyasaki 2005: 342; Moerman 2005: 224–225). Weil Frauen die Welt und die Gewässer durch das bei Menstruation und Geburt vergossene Blut verunreinigen, sind sie dazu verdammt, in einem speziellen Bereich der Hölle, der Blutteich-Hölle, immer wieder das Blut zu trinken; nur mit Hilfe der Blutteich-Sutra können sie errettet werden. Frauen können durch Rezitieren und Abschreiben der Sutra vor der Bluthölle bewahrt oder errettet werden, ferner durch das Tragen von Amuletten mit dem Text der Sutra, *kechinmyaku* (eine Ahnentafel, durch die man in die buddhistische Ahnenreihe aufgenommen wird), mit der Sutra beschriebenen Totenhemden etc. Hier wird ein missionarischer Aspekt der Verbreitung dieser Sutra erkennbar – es sollten möglichst viele Frauen bekehrt und als Gläubige gewonnen werden. Darüber hinaus gab es einen ökonomischen Aspekt, denn diese

Religiosa wurden ebenso wie die Gebete von Tempeln gegen Bezahlung angeboten. Frauen wurden sozusagen verdammt, aber gleichzeitig wurde ihnen eine Heilsbotschaft vermittelt und die Errettung angeboten. Auch Shintō-Schreine in den zentralen Regionen halfen diese Ideen bis in die Peripherie zu verbreiten.

Während *kinzei* in der früheren Periode des Buddhismus für Frauen und Männer galt (demnach durften sich auch Mönche nicht in Nonnenklöstern aufhalten, wie dies aus den Vorschriften für Nonnen und Mönche hervorgeht), wurden seit dem 10. Jahrhundert alle wichtigen buddhistischen Tempel nur noch von Männern verwaltet und bewohnt, Frauen wurde zunehmend der Zugang zu den inneren Heiligtümern verwehrt. Allerdings war in manchen Tempeln der innere Bereich nicht einmal Mönchen zugänglich. Andere Tempel ließen Frauen zu, solange sie nicht die Nacht über blieben. In den meisten Fällen wurden über Jahrhunderte hinweg keine festen Vorschriften niedergelegt. Frauen wurden zunächst von solchen heiligen Stätten verbannt, die Rituale für die Sicherheit des Staates durchführten, darunter die Berge Hiei und Kōya mit ihren Tempelanlagen.

Saichō führte einen Brauch ein, dem zufolge sich junge Tendai-Mönche mindestens 12 Jahre lang nicht aus dem gesperrten Bereich am Hiei-zan entfernen durften. Um von Männern die sexuelle Versuchung fernzuhalten, wurde Frauen der Zutritt zu diesem Bereich verboten. Dieses System wurde von anderen staatlich geförderten Tempeln übernommen, so etwa vom Tempel der Shingon-Tradition am Kōya-san oder vom Tōdai-ji in Nara, der Frauen den Zutritt zur Halle mit dem großen Buddha verbot. Hier ist die starke Verbindung zur Politik erkennbar, die danach trachtete, auf der religiösen Ebene den Männern den Vorrang einzuräumen.

Allerdings spielten erst im Laufe des 11. Jahrhunderts Konzepte von Unreinheit (Kontamination) und Reinheit eine Schlüsselrolle bei der Aufrechterhaltung solcher Verbote. Es wurden Argumente gefunden wie jenes, dass die Berggottheiten weiblich seien und somit eifersüchtig auf Frauen, die in ihren Bereich eindringen. Da jedoch auch junge, noch nicht menstruierende, und alte, nicht mehr menstruierende Frauen ausgeschlossen wurden, kann man davon ausgehen, dass sich das Bluttabu mit buddhistischen Ansichten über die minderwertige Natur von Frauen verband (Groner 2002: 77–78).

Das Verbot fiel in den offiziellen staatlichen Tempeln sowie in den esoterischen Richtungen des Tendai- und Shingon-Buddhismus sowie beim synkretistischen Bergkult Shugendō, in dem esoterische buddhistische, daoistische und shintoistische

Elemente zusammenwirken, besonders streng aus. In diesen Richtungen spielen der Zölibat und die Askese eine besonders wichtige Rolle, und in allen kultischen Zentren des Bergkults wurden Varianten einer Legende erzählt, um das Verbot zu rechtfertigen und zu stärken. Eine Nonne namens Toran oder einer Variante dieses Namens versuchte, den heiligen Berg in Begleitung eines Mädchens oder auch mehrerer junger Frauen zu besteigen. Als sie die Grenze des heiligen Bereichs überschritten, wurden ihre Begleiterinnen in Kieferbäume verwandelt. Die wütende Toran, der es noch gelang, den *kekkaï* durch Urinieren zu beflecken, wurde in einen Stein oder Felsen verwandelt (*kekkaï ishi, Tora ga ishi*). Interessanterweise werden diese real in der Landschaft existierenden Steine und Bäume als positives Zeichen der Sakralität des Berges in die sakrale Landschaft bzw. das Mandala des heiligen Berges integriert. In den Legenden versucht der als weibliche Gottheit vorgestellte Berg die eindringenden Frauen durch Unwetter, Donner, Blitz und Erdegrollen zu verscheuchen (u. a. Faure 2003: 225).

In frühen Versionen der Legenden spielt die Verunreinigung durch Menstruationsblut noch keine Rolle, erst bei der Legende vom Berg Kōya tritt sie in Erscheinung. Die über 80 Jahre alte Mutter von Kūkai, dem Gründer des Klosters Tempels, möchte ihren Sohn besuchen und beginnt den Berg zu besteigen. Ihr Sohn eilt herbei, weil er durch plötzliches Donnern gewarnt wird, dass eine Frau dabei ist, das *kekkaï* zu durchbrechen, und versucht, seine Mutter von ihrem Vorhaben abzubringen. Dazu verwendet er das Argument, dass sie ein durch Menstruation verunreinigtes Wesen sei – was sie aufgrund ihres hohen Alters nicht gelten lassen will. Er lässt sie über seinen Mönchsumhang schreiten und sie beginnt dabei zu menstruieren. Der Umhang geht in Flammen auf und die Mutter fährt gen Himmel. In einer anderen Variante wird sie an den Fuß des Berges verbannt, wo Kūkai ihr einen Tempel errichtet. Diese Legende von Kūkais Mutter wurde erst in der Muromachi-Zeit populär, ein weiterer Hinweis auf die späte Verbreitung der Idee, der zufolge Frauen aufgrund des Bluttabus der Zutritt zu heiligen Bergen verwehrt wurde (Miyazaki 2005: 342).

Es stellt sich die Frage, wie sich die relativ späte Verbreitung dieser Legenden unter der Bevölkerung erklären lässt. Hier muss man wohl das zunehmende Reiseaufkommen unter der breiten Bevölkerung in die Betrachtung mit einbeziehen. Es dürfte ein Zusammenhang bestehen mit der Notwendigkeit, eine klare Grenzziehung zur Definition der heiligen Orte vorzunehmen, und außerdem musste ein Rechtfertigungsgrund für das sich auf Frauen beziehende Zutrittsverbot gefunden werden. Damit wird deutlich, warum die beiden Begriffe *nyonin kinzei* und *nyonin*

kekkaï erst in den Reiseberichten und anderen Quellen der Edo-Zeit allgegenwärtig anzutreffen sind. Wie Frauen damit in der Edo-Zeit umgingen und ob der Reiseboom und die zunehmende Säkularisierung des Reisens Veränderungen im Umgang mit den religiösen Tabus mit sich brachten, wird im Verlauf der Analyse einzelner Reiseberichte deutlicher zu Tage treten. Am Ende der Arbeit wird dieser Aspekt vor dem Hintergrund dieser Ergebnisse noch einmal aufgerollt.

Hier bleibt nur noch die Frage zu klären, wie dieses Phänomen des Tabus zu interpretieren ist. Aus religionswissenschaftlichen Untersuchungen über die Rolle des Weiblichen in der indischen und buddhistischen Kulturgeschichte scheint der folgende Erklärungsansatz besonders interessant zu sein (Hermann-Pfandt 1998). Da anthropomorphe Gottheiten in ihrer heiligen Form ein Vorbild und Identifikationsmodell für Menschen bilden – sie stellen sozusagen ein Rollenmodell für ihre menschliche Anbeter dar – müssen ursprünglich mächtige Göttinnen in einer patriarchalen Gesellschaft so umgeformt werden, dass sie dem in der Gesellschaft herrschenden weiblichen Ideal in adäquater Weise als Rollenmodell dienen können. Ursprünglich mächtige Göttinnen müssen also entsprechend umgestaltet werden. Hermann-Pfandt zufolge übt Maria aus religionswissenschaftlicher Sicht die Rolle und Funktion einer christlichen Göttin aus, auch wenn viele Theologen das bestreiten. Maria wird in der christliche Vorstellung Gott Vater und ihrem Sohn Jesus Christus untergeordnet. Zusätzlich wird sie durch die jungfräuliche Geburt entsexualisiert und somit als Rollenmodell für Frauen unerreichbar. Im Christentum wird daher die Marienunähnlichkeit der Frauen als Argument für weibliche Diskriminierung verwendet. Hier ist ein Zusammenhang zwischen Ausgrenzung weiblicher Sexualität aus dem Göttinnenbild und der Diskriminierung von Frauen zu erkennen. Eine andere in vielen Religionen zu findende Methode besteht darin, eine ehemals mächtige Göttin zur Schwester oder Ehefrau eines männlichen Gottes zu degradieren.

Hermann-Pfandt stellt fest, dass im Hinduismus und Christentum weibliche Sexualität und männliche Angst vor ihr an der Wurzel der Diskriminierung von Frauen liegen. Das Gleiche lässt sich vom Urbuddhismus in Indien sagen, der eine asketische Religion ist und der darüber hinaus lange Zeit überhaupt keine Göttinnen in seinem Pantheon kannte. Eine Wurzel des Problems stellen also die „schlechten“ Frauen und ihr negativer Einfluss auf zur Heiligkeit strebende Asketen dar. Frauen werden als eine der größten Gefahren für heilige Männer angesehen. Faure fasst diese Problematik und

die dahinter steckende Scheinheiligkeit treffend zusammen: Das sexuelle Begehren, das ein Problem des Mannes darstellt, wird zur Sünde der Frau erklärt (Faure 2003: 55).

Eine zweite Möglichkeit, mit Göttinnen in einer patriarchalen Gesellschaft umzugehen, besteht laut Hermann-Pfandt darin, die Identifikation der Frauen mit einer vorhandenen Göttin zu verhindern oder zu beeinträchtigen. Das Göttinnenbild wird also nicht verändert; vielmehr wird der weibliche Zugang zu der Göttin kontrolliert bzw. ganz untersagt. Frauen werden ausgegrenzt und es wird verhindert, dass das Machtpotenzial einer Göttin und das einer Priesterin zusammentreffen. Damit wird die Uminterpretation der weiblichen Gottheit durch weibliche Autorität verhindert. In Indien ist ein solches Beispiel Kālī, deren Eigenschaften – weibliche Selbständigkeit, Zorn, Aggressivität – dem hinduistischen Frauenideal vollkommen zuwiderlaufen.

Mit dem *nyonin kinzei* bzw. *nyonin kekkai* an heiligen Bergen und den dort gelegenen Tempeln und Schreinen wird genau diese Methode verfolgt: Den Frauen wird der Zugang zur weiblichen Berggottheit verwehrt. Es ist schon eine Ironie, dass andererseits die Bergasketen sich in Höhlen zurückziehen, die die Gebärmutter symbolisieren, um nach Askese und Meditation daraus als neugeboren herauszukommen, oder dass ein Berg wie der Fuji mit seinem Krater als Frauenkörper interpretiert wird.

4. Reiseberichte aus der Edo-Zeit

Seit Ki no Tsurayukis *Tosa nikki* aus dem 10. Jahrhundert entwickelte sich eine reiche Literatur an *kikō* (Reisetagebüchern, Reisebeschreibungen), in der sich ein großes Interesse an Reisebeschreibungen mit Aufzeichnungen über landschaftlich reizvolle Orte und historische Sehenswürdigkeiten, über Sitten und Gebräuche der durchreisten Region manifestierte. Enthalten in diesen Werken ist jeweils eine Schilderung der Eindrücke auf der Reise in Prosa, vermischt mit japanischen und chinesischen Gedichten. Im Mittelalter wurde das politische Zentrum von Kyōto nach Kamakura verlegt, und es entwickelte sich eine lebhafte Reisetätigkeit zwischen beiden Städten. In der Muromachi-Zeit entstanden zahlreiche Berichte über Pilgerreisen. Alle diese Tagebücher enthalten Schilderungen, die jeweils stark durch die Persönlichkeit des Verfassers geprägt sind, und vermitteln auf diese Weise eine ganz private Atmosphäre sowie persönliche Gedanken und Stimmungen; sie sind in einer eleganten und verfeinerten klassischen Hochsprache gehalten. Auch in der Edo-Zeit setzt sich in einem Teil der Reiseberichte dieser Stil fort, er erfährt durch Bashō (1644–1694) seine Vollendung (May 1973: 13–14).

Mit der immer größer werdenden Popularität des Reisens unter den bürgerlichen Schichten der Bevölkerung ist eine zunehmend touristische Ausrichtung der Reiseberichte festzustellen. Dies lässt sich darauf zurückführen, dass Pilgerreisen für die einfache Bevölkerung der vormodernen Periode eine einmalige Gelegenheit darstellten, ihre Neugier und ihr Interesse für die Welt außerhalb ihrer gewohnten Umgebung zu befriedigen. Neben Neugier und Wissbegierde gesellten sich Lebensbejahung und -freude hinzu, denn viele Reisen wurden ja nun zum Vergnügen unternommen (vgl. Shinno 2002: 469; Wittkamp 2001: 41).

Insgesamt setzte sich in der Edo-Zeit vom 17. Jahrhundert an ein realistischerer Stil in den Reiseberichten durch. Die Wirklichkeit wird so, wie sie der Reisende erlebte, wiedergegeben und nicht in der Art, wie sie vielleicht vor hunderten Jahren ein berühmter Dichter sah und in einem Gedicht überlieferte. Die alten *utamakura*-Gedichte werden zunehmend kritisch hinterfragt und an der Realität gemessen. Zum Teil werden auch humoristische Gedichte (*kyōka*) eingeflochten, die klassische Gedichte parodieren. Es entstehen zunehmend objektive, realistische Berichte mit geographischen, historischen sowie ethnographischen Informationen.

Diese neue Art des Reiseberichts spiegelt die Beliebtheit des Reisens in der Edo-Zeit wider. Es werden tatsächlich unternommene, nicht imaginäre Reisen beschrieben. Den

Verfassern liegt daran, Informationen für eine wachsende Zahl an Reisenden bereitzustellen oder aber einer wachsenden Leserschaft Orte zu schildern, die diese vielleicht selbst nie zu Gesicht bekommen würde. Auch beinhalten sie in zunehmendem Maße praktische Ratschläge und Informationen zu Distanzen, zu Straßenqualität, Fähren, Brücken, Unterkunft, Verpflegung, Vergnügungen in den Städten und vielem mehr. Daneben werden auch die jeweiligen Sehenswürdigkeiten und Landschaften beschrieben, mitunter wird Ethnographie und Folklore eingeflochten (vgl. Plutschow 1998). In Hinblick auf ihren Informationsgehalt nähern sich diese Schriften den eigentlichen Reiseführern (*dōchūki*) an.

Eine besondere Ausprägung erhielten diese Tendenzen im Œuvre der so genannten Reise-Ethnographen, unter ihnen Furukawa Koshoken (1726–1807) und Sugae Masumi (1754–1829). Sie kamen zumeist aus dem Umfeld der Honzōgaku-Gelehrten, die sich der auf die chinesische Song-Dynastie zurückgehenden Erforschung aller Naturphänomene und deren enzyklopädischer Erfassung widmeten. Gleichzeitig waren sie oft Praktiker der chinesischen Medizin. Sie bereisten entlegene Gebiete Japans, um die Flora und Fauna zu erkunden, und beschrieben daneben die lokalen Bräuche, sprachlichen Eigenheiten, Sozialstruktur, Nahrung etc. der durchreisten Regionen. Ihnen sind auch frühe Aufzeichnungen über die Ainu in Hokkaidō zu verdanken. Sie gelten aufgrund ihres Realitätssinns und Forschergeistes als Vorgänger der modernen Ethnographen. In ihrem Werken manifestiert sich eine neue Art des Sehens, die bereits die Moderne ankündigt (Plutschow 1989).

Die große Popularität des Reisens zeigt sich in der Anzahl der Reiseberichte, die in der Edo-Zeit verfasst wurden: Über 2000 konnten bisher entdeckt werden. Die Zahl der von Frauen verfassten Reiseberichte beträgt inzwischen über 200, wie im Folgenden ersichtlich werden wird. Berücksichtigt man die wesentlich schwierigere Situation der Überlieferung von Quellen aus Frauenhand, so ist dies eine relativ beachtliche, zumindest nicht zu vernachlässigende Anzahl.

4.1 Reisetagebücher von Frauen aus der Edo-Zeit

Die japanischen Verfasserinnen von Reiseberichten können auf eine lange weibliche literarische Tradition zurückgreifen. Das *Genji monogatari* („Erzählungen vom Prinzen Genji“) der Hofdame Murasaki aus dem Jahr 1010 gilt sogar als der weltweit längste Roman aus Frauenhand. Das älteste Werk der Miszellen-Literatur (*zuihitsu*) stammt ebenfalls aus der Feder einer Frau: *Makura no sōshi* („Kopfkissenbuch“, zwischen 992

und 1021) von Sei Shōnagon, Lieblingshofdame der damaligen Kaiserin (Domrády 1984: 342 und 346).

Interessanter Weise gab sich der Autor des ältesten erhaltenen japanischen Reisetagebuchs, Ki no Tsurayuki (ca. 868 – 945/946), ehemaliger Gouverneur der Provinz Tosa, als Frau aus, denn die als „Frauenhand“ bezeichnete Hiragana-Silbenschrift wäre eines Mannes, der nur die chinesische Schrift verwenden durfte, nicht würdig gewesen (Domrády 1984: 342).

Man könnte also sagen, dass die Reisetagebuchliteratur, die wiederum auf der Tagebuchliteratur basiert, auf einer weiblichen Tradition beruht. Keene geht sogar so weit, diesen Zusammenhang auf die folgende Art darzustellen:

Die intuitive, ‚feminine‘ Art der Tagebuchverfasser mit ihren bittersüßen Beschwörungen erwarteter oder erinnelter Liebe wurde später auch von den am entschieden ‚maskulinsten‘ Dichtern und Verfassern von Prosaliteratur übernommen.

(Keene 1999: 7).

Vielleicht kann man sogar so weit gehen zu behaupten, dass erst durch Frauen eine japanische Literatur entstand, während Männer sich zunächst bemühten, so weit wie möglich dem chinesischen Vorbild zu entsprechen.

Die Heian-Zeit bildete den Höhepunkt weiblicher Literatur und so verwundert es nicht, dass Keene in seinem Buch *Travelers of a hundred ages*, in dem er sich einer 1000jährigen Tradition von Tagebüchern widmet, unter den 13 von ihm ausgewählten Tagebüchern aus der Heian-Zeit insgesamt acht Tagebücher von Frauen vorstellt. Vor allem das *Sarashina nikki* (1060) ist für das Thema reisender Frauen relevant, da darin große Partien mit Reiseschilderungen, auch den Tōkaidō entlang, enthalten sind. In der Kamakura-Zeit (1185–1333) sind Frauen in Keenes Buch gleichfalls noch stark vertreten: Er stellt sechs Tagebücher von Frauen und acht von Männern vor. Darunter befindet sich das bedeutende *Izayoi nikki* der Nonne Abutsu-ni aus dem Jahr 1277 über ihre Reise von Kyōto nach Kamakura, die dazu diente, um dort vor Gericht Erbstreitigkeiten zu klären und das Besitzrecht für ihren Sohn durchzusetzen. Dieses Werk war übrigens Inspirationsquelle und Vorbild für den großen Reisedichter der Edo-Zeit, Bashō.

Ein zweites wichtiges Werk aus Frauenhand aus der Kamakura-Zeit, das Reisebeschreibungen enthält, ist das Tagebuch der Hofdame Nijō. Nachdem sie Nonne

geworden war, nahm sie ab etwa 1289 eine rege Reisetätigkeit zu den verschiedenen Pilgerstätten des Landes auf, die die späteren Passagen ihrer Memoiren prägen.

So weit Keene weiß, ist kein einziges Tagebuch einer Frau aus der darauf folgenden Muromachi-Periode (1333–1568) überliefert. Für ihn sind die Tagebücher jener Zeit aufgrund des Verlusts der Subjektivität in den Schilderungen nicht sehr reizvoll. Seiner Meinung nach seien die männlichen Autoren der vorangegangenen Epochen den introspektiven Traditionen gefolgt, die die Hofdamen in ihren Tagebüchern entwickelt hatten, und ihre Werke hätten die verschiedenen Personalitäten der Verfasser widerspiegelt – ein Element, das in der Muromachi-Zeit vernachlässigt worden sei. Das Fehlen von Autorinnen scheint also eher zum Nachteil für die Qualität der Tagebuchliteratur gewesen zu sein. Keene stellt für die Edo-Zeit allerdings wieder ein deutliches Wiederaufleben von Tagebüchern aus Frauenhand fest (Keene 1999: 175 und 264).

Wie dieses Wiederaufleben der Tagebücher aus Frauenhand sich im Speziellen im Rahmen der Reisetagebücher entwickelte, wird Thema der nächsten Kapitel sein. Hier sei noch auf Maeda Yoshi hingewiesen, dem mehrere Anthologien von Literatur von Frauen aus der Edo-Zeit zu verdanken sind, darunter auch einige Bände mit Reiseberichten. Von ihm gab es in Japan schon seit den 1970er-Jahren Veröffentlichungen über Reiseberichte von Frauen (Maeda 1977, 1998, 2001).

Zwei weiteren Wissenschaftlerinnen, die sich mit Reiseberichten von Frauen aus der Edo-Zeit beschäftigten, werden wir uns nun im Folgenden zuwenden.

4.1.1. Itasaka Yōkos Ansichten über reisende Frauen aus der Edo-Zeit und ihre Tagebücher

In ihrem 1993 veröffentlichten Buch *Edo no tabi to bungaku* 江戸の旅と文学 (Reisen und Literatur in der Edo-Zeit) widmet Itasaka Yōko 板坂耀子 das sechste Kapitel den von Frauen in jener Epoche unternommenen Reisen und ihren Reisetagebüchern (Itasaka 1993: 151–173).

Sie legte ihrer Darstellung ein Korpus von ca. 60 in der Edo-Zeit von Frauen verfassten Reiseberichten zugrunde, die in der japanischen Bibliographie *Kokusho sōmoku* aufgenommen wurden, der wichtigste Bibliographie japanischer klassischer Texte. Zu Beginn ihrer Darlegungen führt sie die Tatsache an, dass weniger als 2 % der edozeitlichen Reiseberichte in dieser Bibliographie von Frauen stammen. Darüber hinaus seien von diesen nur sehr wenige im Laufe der Edo-Zeit veröffentlicht worden;

Itasaka erwähnt hier unter anderen die beiden Reiseberichte von Inoue Tsūjo und jenen von Takejo, auf die ich später noch detaillierter eingehen werde. Man kann daraus sicherlich den Schluss ziehen, dass nur sehr wenige Werke aus Frauenhand aus der Edo-Zeit erhalten geblieben sind, ob es ihnen jedoch tatsächlich, wie Itasaka behauptet, an literarischem Engagement gefehlt habe, müsste doch noch näher untersucht werden. Man muss hierbei auch in Betracht ziehen, dass es weder im Sinne der neokonfuzianisch beeinflussten herrschenden Schicht der Edo-Zeit war, noch dem in der Meiji-Zeit propagierten Bild der Frau der vorangehenden Epoche entsprach, eventuell noch vorhandene Werke von Frauen zu veröffentlichen.

Die Möglichkeiten zum Reisen für Frauen und die Haltung der Gesellschaft gegenüber solchen Vorhaben bewertet Itasaka jedoch noch negativer, wie aus dem folgenden Zitat ersichtlich wird:

Reisen in der Edo-Zeit bedeutete Vergnügen, und wie es auch für andere Vergnügungen galt, wurde es nicht gern gesehen, dass Frauen daran teil hatten .
(Itasaka 1993: 151)

Dieses Zitat lässt bereits erkennen, dass Itasaka von der Richtung der Frauenforschung beeinflusst ist, die die These der so genannten „Unterdrückungsgeschichte der Frau“ vertritt. In ihrer Darstellung der Besonderheiten weiblichen Reisens wird diese Tendenz noch offensichtlicher. Was die Reiserouten in den von ihr untersuchten Reiseberichten angeht, so fielen die vielen Wiederholungen ins Auge. Es fehle generell an Individualität, und die Männern von Fall zu Fall feststellbaren Abweichungen von den Standardrouten kämen bei Frauen so gut wie nie vor. Der Grund dafür sei, dass der Großteil der Frauen nicht aus Eigeninitiative reisten, sondern zweckgebunden, notgedrungen und in der Regel nicht freiwillig. Daher seien die Frauen an einen festen Zeitplan gebunden gewesen, der keine Abweichungen von den Standardrouten zugelassen habe. Frauen hätten daher auch nur solche Sehenswürdigkeiten besichtigen können, die sich auf den festgelegten Routen befanden. Es sei daher auch nicht übertrieben zu sagen, dass diese Umstände den gesamten Charakter der Reisen bestimmt hätten. Trotz aller Erleichterungen des Reisens in der Edo-Zeit im Allgemeinen sei es für Frauen unverändert schwierig geblieben zu reisen, was dazu geführt habe, dass sie sich unsicher fühlten. Zu den Schwierigkeiten, denen Frauen auf Reisen ausgesetzt gewesen seien, zählten die bereits erwähnten Probleme beim Passieren der *sekisho*, die zusätzlichen seelischen Druck verursacht hätten, und die vielen religiösen Tabus, die es Frauen unmöglich gemacht hätten, bestimmte heilige

Berge und andere Stätten zu besuchen. Wie Frauen tatsächlich mit diesen Problemen umgehen, soll im Laufe dieser Arbeit noch näher untersucht werden.

Da Frauen in der Regel zweckgebundene Reisen unternommen hätten, sei es nicht verwunderlich, dass sich ihr Verhalten durch Passivität und völliges Verlassen auf ihr Gefolge bis zum Grad des Ausgeliefertseins charakterisieren ließe. Alle diese Elemente fänden ihren Niederschlag in den Reiseberichten von Frauen darin, dass in der Regel keine Freude am Reisegeschehen zum Ausdruck käme.

Ein weiteres Merkmal der Situation von Frauen auf Reisen sei, dass sie stets Abstand zur lokalen Bevölkerung bewahrt hätten. Daher fänden sich in ihren Reiseberichten keine Beschreibungen, die auf Unterhaltungen mit der lokalen Bevölkerung basieren, wie sie bei Männern häufig zu finden sind. Doch nicht nur die soziale Etikette hätte Frauen von der lokalen Bevölkerung ferngehalten, sondern auch ihre innere Einstellung, die sich durch einen gewissen Grad an sozialer Überheblichkeit charakterisieren ließe. Nur in Herbergen hätten Frauen überhaupt Gelegenheit gehabt, sich mit den Familien der Herbergsbesitzer zu unterhalten. Itasaka führt Beispiele an, die eine Verhöhnung der mangelnden Bildung der Gesprächspartner oder eine Ernüchterung gegenüber den ärmlichen Lebensverhältnissen der einfachen Bevölkerung zum Ausdruck bringen. Bei den von Itasaka zitierten Frauen, in deren Reiseberichten solche Tendenzen ihren Niederschlag fanden, handelt es sich überwiegend um Frauen der Oberschicht. Ob Frauen anderer Schichten, denen die Lebenssituation der einfachen Bevölkerung durch den täglichen Umgang vertraut war, ebenfalls eine solche Einstellung in ihren Berichten zum Ausdruck brachten, soll weiter unten noch geklärt werden.

Stilistisch stünden die Reiseberichte von Frauen aus der Edo-Zeit ganz in der Tradition der klassischen Reiseberichte wie *Tosa nikki*, *Sarashina nikki* und *Izayoi nikki*. Das interessante Detail, dass das *Tosa nikki* von einem Mann verfasst wurde, der sich als Frau ausgibt, wird mit keinem Wort erwähnt. Folgende drei Punkte hebt Itasaka in diesem Zusammenhang als typisch für die Reiseberichte für Frauen hervor:

1. Die Unfreiwilligkeit und das Aufgezwungene der Reise wird betont, die Beschwerlichkeit der Reise in den Vordergrund gestellt.
2. Auf der Reise wird die Trauer über den Tod eines Familienmitglieds zum Ausdruck gebracht.
3. Am Reiseziel warten in der Regel Verwandte oder Bekannte, auf deren Wiedersehen die Autorin sich freut.

Itasaka zufolge hätten sich viele Autorinnen in der Edo-Zeit unter dem Eindruck solcher alten klassischen Werke auf die Reise begeben, um die Gefühle und seelischen Vorgänge ihrer Autorinnen nachzuempfinden. Ihre eigenen Beschreibungen stünden ganz unter dem Einfluss dieser Lektüre. Itasaka scheint das Leben dieser Frauen als gesellschaftlich völlig isoliert und von der Realität abgewandt anzusehen.

Ihre Hervorhebung einiger weniger positiver Punkte am Ende des Kapitels steht jedoch zu dieser Argumentation im Widerspruch. Die durchreisten Landschaften und der Reisealltag seien in einer Weise objektiv und detailliert beschrieben, wie sie kaum in Reiseberichten von Männern zu finden sei. Auch seien in manchen ihrer Werke Elemente andeutungsweise Merkmale zu erkennen, die als charakteristisch für vormoderne Reiseberichte (von Männern!) anzusehen sind. Dazu zählen unter anderem ethnographisch interessante Informationen und an der einen oder anderen Stelle sogar etwas Humor oder Freude.

Insgesamt lassen Itasakas Darlegungen jedoch den Eindruck entstehen, als hätten Frauen kaum Anteil am Reiseboom der Edo-Zeit gehabt, der vor allem durch die Freude am Reisen gekennzeichnet ist. Ihre Auffassungen über Frauenreisen in der Edo-Zeit lassen sich folgendermaßen zusammenfassen: Der Großteil dieser Reisen geschah nicht aus Eigeninitiative, sondern war zweckgebunden, weshalb die Frauen an einen festen Zeitplan gebunden waren und sich an vorgegebene Standardrouten hielten. Unterstrichen wird die Unfreiwilligkeit der Reise zusätzlich durch die Passivität der Frauen, die sich ganz auf ihre Bediensteten verließen und kaum mit der lokalen Bevölkerung der durchreisten Gebiete in Kontakt kamen. Diese Situation findet auch ihren Niederschlag in den Reiseberichten von Frauen, in denen, ganz nach klassischem Vorbild, die Mühen der Reise im Vordergrund stehen. Diese Thesen erinnern stark an die Ideologie der konfuzianisch beeinflussten Oberschicht der Samurai, der zufolge jene Frau, die zu Hause bleibt, um ihrem Ehemann und dessen Familie zu dienen, als ideale, moralisch hoch stehende Frau angesehen wurde. Es stellt sich jedoch die Frage, ob die oben genannten Charakteristika vormoderner Reiseberichte, die Itasaka zufolge nur in Ausnahmefällen bei Frauen zu finden seien, nicht mehr in den Vordergrund treten würden, wenn man den Untersuchungen eine größere Auswahl an Reiseberichten zu Grunde legte, die mehr Frauen aus dem einfachen Volk umfassen.

4.1.2. Shiba Keikos Analyse der erhaltenen Reiseberichte von Frauen aus der Edo-Zeit

Eine genauere Analyse der noch erhaltenen Reiseberichte von Frauen aus der Edo-Zeit kann wichtige Details über deren Reisetätigkeit aufzeigen, die Itasakas Argumentation in vielem widersprechen und die Lebenswirklichkeit von Frauen jener Epoche in einem ganz anderen Licht erscheinen lassen.

In einem 1990 veröffentlichten Artikel (Shiba 1990: 147–184) untersuchte Shiba Keiko 133 Reiseberichte von Frauen aus der Edo-Zeit, die sie in ganz Japan gesammelt hatte. In diesem Artikel analysiert und klassifiziert Shiba sämtliche ihr vorliegenden Reiseberichte nach mehreren Kriterien und kommt zu sehr interessanten Schlüssen. Als ersten Schritt untersuchte Shiba, was die Autorinnen zu ihrer Reise bewegt hatte. Insgesamt fand sie folgende acht unterschiedlich motivierte Reisearten heraus:

1. Pilgerreisen zu Tempeln und Schreinen sowie Vergnügungsreisen	66
2. Bildungsreisen	11
3. Reisen aus politischen Gründen	7
4. Besuch im Elternhaus, des Familiengrabs etc.	16
5. Bade- und Gesundheitsreisen	6
6. Reisen aus beruflichen Gründen (aufgrund des Vaters, Ehemannes oder der eigenen Anstellung)	18
7. Exil, Flucht	5
8. andere Formen der Reise (z. B. Reise als Braut zur Familie des Ehemannes)	4

Auflistung der Reiseberichte aufgrund der Reisemotivation der Autorinnen (Shiba 1990: 150-151).

Shiba stellte dabei fest, dass sich die in den Reisetagebüchern beschriebenen Reisen aufgrund der Motivation ihrer Autorinnen in zwei Hauptkategorien unterteilen lassen: freiwillige, aus eigenem Antrieb unternommene Reisen und unfreiwillige, zweckgebundene Reisen. Allein 103 der insgesamt 133 Reiseberichte fallen in die erste Kategorie, lediglich 30 in die zweite. Noch erstaunlicher ist die Tatsache, dass es sich laut Shiba bei 66 Reisen (also fast die Hälfte aller untersuchten Fälle) aus der ersten Kategorie um Pilgerreisen zu Schreinen und Tempeln sowie um reine Vergnügungsreisen handelte, wobei eine Trennung dieser beiden kaum möglich ist, da Pilgerreisen in der Edo-Zeit als willkommener Vorwand dienten, um von den Behörden eine Reisebewilligung zu erhalten. In dieselbe Kategorie fallen auch Bildungsreisen,

Besuche bei Eltern oder Verwandten, Bade- und Gesundheitsreisen und am Ende der Edo-Zeit sogar politisch motivierte Reisen. Zur zweiten Kategorie zählen hauptsächlich beruflich bedingte Reisen, die Anreise der Braut zur Familie des Ehemannes oder (wiederum am Ende der Edo-Zeit) die Flucht vor politischen Wirren.

In einem zweiten Schritt untersuchte Shiba die Verteilung der Reiseberichte auf die verschiedenen Jahrhunderte der Edo-Zeit:

	17. Jh.	18. Jh.	19. Jh. (bis 1868)	Insgesamt
Reisen aus eigenem Antrieb	4	35	64	103
Fremdbestimmte Reisen	6	3	21	30
Reisen insgesamt	10	38	85	133

Tabelle 1: Einteilung der Reiseberichte nach Epochen (Shiba 1990: 176)

Dabei wird deutlich, dass die Gesamtzahl der Reiseberichte stetig zunahm und im 19. Jahrhundert ihren Höhepunkt erreichte, obwohl nur jene bis zum Jahr 1868, dem Ende der Edo-Zeit, berücksichtigt wurden. Shibas Trennung in Reisen, die aus Eigeninitiative unternommen wurden und solche, jenseits der eigenen Entscheidungsmöglichkeit lagen, zeigt weitere interessante Tendenzen auf. Während die Anzahl der freiwilligen Reisen im 17. Jahrhundert (insgesamt 4) noch weniger als die der unfreiwilligen (6) ausmachte, nahm sie im 18. Jahrhundert sprunghaft zu (35), um im 19. Jahrhundert ihren Höhepunkt (64) zu erreichen. Die eher hohe Anzahl der „unfreiwilligen“ Reisen im 19. Jahrhundert (21) lässt sich vermutlich auf die politischen Wirren am Ende der Tokugawa-Herrschaft zurückführen.

Ein weiterer Gesichtspunkt, den Shiba untersucht, ist das Alter der Autorinnen:

Alter	unter 10	10-20	20-30	30-40	40-50	50-60	60- 70	über 70	nicht bekannt	insgesamt
Anzahl	1	10	11	17	21	40	10	4	19	133

Tabelle 2: Aufschlüsselung der Reiseberichte nach dem Alter der Autorinnen (Shiba 1990: 178)

Shiba stellte fest, dass die meisten Reiseberichte von Frauen zwischen 50 und 60 Jahren geschrieben wurden (40). Insgesamt wurde etwa die Hälfte aller Reiseberichte von Frauen im Alter zwischen 40 und 70 Jahren geschrieben, der Rest verteilt sich mehr oder weniger gleichmäßig auf die übrigen Altersstufen. Der Großteil der Reisen von Frauen zwischen 40 und 70 Jahren ist freiwillig, während die Frauen zwischen 10 und 40 Jahren eher selten Reisen aus eigenem Antrieb unternahmen (Shiba 1990: 178–179). Daraus lässt sich schließen, dass jene Frauen, deren Kinder erwachsen geworden waren und die ihre Funktionen innerhalb des Haushaltes an eine Schwiegertochter übergeben hatten, die größte Freiheit zum Reisen genossen.

In einem dritten Schritt kategorisiert Shiba die Reiseberichte nach der sozialen Zugehörigkeit der Autorinnen:

Oberschicht		Einfaches Volk	
Daimyō-Familien	11	Bauernfamilien	5
Vasallen-Familien	24	Bürger-familien	20
Hofdamen	9	Familien von Shintō-Priestern, Ärzten, Gelehrten	17
		andere	22
insgesamt			108

Tabelle 3: Aufschlüsselung der Reiseberichte nach sozialer Zugehörigkeit der Autorinnen (Shiba 1990: 179)

Insgesamt sind hierbei 44 der Verfasserinnen der Oberschicht zuzuzählen und 64 den anderen Schichten (Shiba 1990: 179). Bei den übrigen ließ sich wohl nicht mehr feststellen, welcher sozialen Schicht die Autorinnen angehörten. Die Anzahl an Autorinnen aus der Samurai-Schicht mag zwar etwas hoch erscheinen, wenn man bedenkt, dass sie in ihrer Bewegungsfreiheit am meisten eingeschränkt waren, andererseits hatten sie aber wesentlich mehr Zugang zu Bildung als die Frauen der anderen Schichten. Mir erscheint es dennoch beachtlich, dass so viele Frauen aus den mittleren Schichten Reisetagebücher verfassten, weil dies auf einen relativ hohen Bildungsgrad der Frauen schließen lässt. Unter den Autorinnen finden sich sogar fünf Bäuerinnen. Walthall kommt zu ähnlichen Ergebnissen: Sie stellte fest, dass reichere Bauernfamilien im frühen 19. Jahrhundert bereit waren, große Summen in die Ausbildung ihrer Töchter zu investieren. Da gut erzogene und gebildete Töchter das Ansehen der Familie steigerten, folgten viele ärmere Bauernfamilien ihrem Beispiel und

bemühten sich ebenfalls um die Ausbildung ihrer Töchter, sofern es ihnen möglich war (Walthall 1991: 48–49). Andererseits wird aus Shibas Kategorisierungen deutlich, dass sogar Frauen der Oberschicht reine Vergnügungsreisen unternommen haben müssen. Zwar ist der Anteil an Pflichtreisen unter ihnen besonders hoch, aber dennoch war es sogar den Frauen von Daimyōs, die als Geiseln in Edo zu leben hatten, möglich, kleinere Reisen und Ausflüge in die nähere Umgebung der Hauptstadt zu unternehmen, solange sie keine der vielen Grenzbarrieren überschreiten mussten. Bei den unteren Bevölkerungsschichten waren dagegen Vergnügungsreisen am häufigsten; es finden sich kaum Beschreibungen unfreiwilliger Reisen, und die Reisedauer konnte sich über einige Monate bis zu mehreren Jahren erstrecken. Wie Vaporis (1994) kommt auch Shiba zu dem Schluss, dass die Reisevorschriften für Frauen mit der Zeit gelockert wurden. In den von ihr untersuchten Reiseberichten werden Schwierigkeiten beim Passieren von *sekisho* kaum erwähnt; in einigen der Berichte werden sogar Umgehungen der Barrieren geschildert (Shiba 1990: 182). Die meisten Frauen waren in kleineren Gruppen, zum Teil in der Gesellschaft von Männern, unterwegs. Oft machten sich aber auch Gruppen von drei bis fünf Frauen ohne männliche Begleitung auf den Weg. Andere wiederum zogen es vor, sich zumindest von einem männlichen Bediensteten oder Verwandten begleiten zu lassen. Große Gruppen wie im heutigen Massentourismus scheint es jedoch unter den Autorinnen der Reiseberichte nicht gegeben zu haben. Einige Frauen machten sich sogar ganz allein auf den Weg, wie ich später noch zeigen werde.

Natürlich muss man bedenken, dass es sich bei Shibas Analyse nicht um ein Gesamtbild reisender Frauen in der Edo-Zeit handeln kann, sondern nur um einen Ausschnitt aus der Realität anhand der relativ wenigen Reiseberichte von Frauen, die noch erhalten sind. Aber diese interessanten Tendenzen lassen sich auch durch andere Studien, die dieses Thema tangieren, verifizieren. Nach der detaillierteren Darstellung einiger Reiseberichte, ihrer Autorinnen und ihrer verschiedenen Reiserouten im nächsten Kapitel werden einige dieser weiterführenden Ansätze vorgestellt, um das Bild der reisenden Frau in der Edo-Zeit zu vervollständigen.

4.1.3. Kritische Betrachtungen über Itasakas Ansatz

Aus Shibas Ergebnissen wird deutlich, dass eine differenziertere und genauere Analyse neue und bisher unerwartete Ergebnisse zu Tage bringen kann. Gleichzeitig treten die Schwächen von Itasakas Argumentation deutlich hervor. Als erster Kritikpunkt lässt sich anführen, dass das von Itasaka untersuchte Korpus an Reiseberichten zu klein ist,

obwohl ihr Shibas bereits drei Jahre zuvor veröffentlichter Artikel zur Verfügung stand. Shiba Keiko suchte auch nach 1990 noch weiter nach Reiseberichten von Frauen aus der Edo-Zeit und konnte in ihrem 1997 zu diesem Thema veröffentlichten Buch bereits auf eine Zahl von über 180 verweisen (Shiba 1997).¹¹

Ein weiterer Kritikpunkt an Itasakas Ansatz ist, dass sie in neuere Erkenntnisse der Frauenforschung nicht berücksichtigt. Es entsteht im Gegenteil der Eindruck, dass sie voreingenommen ist und ein klar vorgefasstes Bild von der Frau in der Edo-Zeit hat. Die von ihr zitierten Textstellen sind daher auch so gewählt, dass sie dieses Bild belegen. Wie im nächsten Kapitel noch zu sehen sein wird, sind diese Zitate zum Teil so aus dem Kontext gerissen, dass ein ganz anderer Eindruck entsteht, als wenn man die ganze Textpassage lesen würde. Auch bei Zitaten, die zweifelsfrei die Schwierigkeiten beim Reisen belegen, kann die Berücksichtigung des Kontextes neues Licht auf die Autorinnen und ihre Reaktionen Problemen gegenüber werfen.

Am meisten ins Auge sticht, dass Itasaka keinerlei Differenzierungen vornimmt, weder nach sozialer Herkunft der Autorinnen noch nach deren Alter. Auch die Gründe für ihre Reisen untersucht sie nicht weiter, da für sie festzustehen scheint, dass alle von ihr zitierten Frauen gezwungener Maßen reisten. Vergleicht man die von Itasaka zitierten Reiseberichte mit Shibas ausführlicher Tabelle (Shiba 1990: 153-161), die Auskunft gibt über die Titel der Reiseberichte, das Jahr der Reise, den Namen der jeweiligen Autorin sowie deren Herkunftsort, ihre soziale Stellung bzw. Beruf, Alter und dem Grund für ihre Reise ebenso wie ihre Begleiter und die Reiseroute, so kommen einige interessante Aspekte zum Vorschein. Insgesamt zitiert Itasaka 21 Reiseberichte von 19 Autorinnen. Von diesen entstammen 13 der Oberschicht, bei einer ist die soziale Herkunft nicht mehr zu eruieren, und fünf kommen aus den anderen Bevölkerungsschichten; darunter befindet sich eine Ehefrau eines Shintō-Priesters, eine Künstlerin (bzw. *shirabyōshi*), eine Dichterin und zwei Frauen aus Kaufmannsfamilien. Bei einer Hinterfragung der Reisemotivation der Autorinnen stellt sich heraus, dass von den insgesamt 21 den Reiseberichten zugrunde liegenden Reisen neun „unfreiwillig“ unternommen wurden und elf aus Eigeninitiative. Ein Reisebericht ist nicht in Shiba Keikos Tabelle enthalten, und aus den kurzen Zitaten lässt sich keine Aussage über die genauen Gründe für die Reise machen; aber aus der Tatsache, dass die Autorin im *norimono* (Luxussänfte für die Oberschicht) unterwegs war, geht eindeutig

¹¹ 2004 bei einem Forum anlässlich des 250. Geburtstags der weit gereisten Haiku Dichterin Kikusha-ni, die in Kapitel 5.2.2. vorgestellt wird, spricht Shiba bereits von ca. 220 Reisetagebüchern von Frauen aus der Edo-Zeit (Oka 2004:8).

hervor, dass sie dem Samuraistand angehörte¹². Von den elf aus Eigeninitiative unternommenen Reisen, d.h. mehr als die Hälfte aller von Itasaka zitierten Reiseberichte, handelt es sich bei zehn um Vergnügungsreisen und bei einer um eine politisch motivierte Reise. Damit lässt sich Itasakas Behauptung, dass die überwiegende Zahl der Reisen von Frauen aus der Edo-Zeit zweckgebunden war, bereits anhand ihrer eigenen Auswahl an Reiseberichten widerlegen.

Der überwiegende Teil der zitierten Reiseberichte stammt also von Autorinnen aus der Oberschicht, seien es Ehefrauen oder Mütter von Daimyō, Samuraifrauen aus der Provinz oder Hofdamen. Zwar wurden die meisten dieser Reisen (8) aus beruflichen Gründen oder als Anreise zur Residenz des Ehemannes nach Edo unternommen, aber fünf Reisen gingen auf Eigeninitiative zurück, darunter befinden sich allein vier Vergnügungsreisen. Dazu zählt die „Sightseeing“-Reise einer Frau aus einer Daimyō-Familie von Edo nach Ikaho 1639, die Bade- und Vergnügungsreise einer Hofdame vom Kaiserhof 1687 und die Vergnügungsreise einer Daimyō-Mutter von Edo nach Enoshima 1777.

Bei den Reisen, die den sechs von Autorinnen aus den übrigen Bevölkerungsschichten verfassten Reiseberichten zu Grunde liegen, ist lediglich eine beruflich bedingt, bei allen übrigen (5) handelt es sich um reine Vergnügungsreisen.

Die große Anzahl an Vergnügungsreisen im untersuchten Korpus lässt den Schluss zu, dass es sich bei der Anlehnung vieler Autorinnen an das Vorbild klassischer Reiseberichte lediglich um ein stilistisches Mittel handelt, mit dem sich die Autorinnen literarisch verwirklichen wollten. Im nächsten Kapitel werden mehrere Reiseberichte ausführlicher behandelt, darunter auch jene von Inoue Tsūjo oder Takejo, die wegen ihres literarischen Wertes immer wieder gelobt wurden. Dabei wird nochmals die Frage aufgeworfen, ob tatsächlich, wie von Itasaka behauptet, davon gesprochen werden kann, dass neben der stilistischen Form auch die gesamte Atmosphäre vom Vorbild klassischer Reiseberichte geprägt wird.

Ein letzter interessanter Aspekt, der an dieser Stelle noch angesprochen werden soll, ist Itasakas Erwähnung der neuen Merkmale, die sich während der Edo-Zeit vor allem in den Reiseberichten von Männern immer mehr durchsetzten, aber bei Frauen nur ansatzweise erkennbar seien (Itasaka 1993: 167). Bei den fünf Reiseberichten von Frauen, die Itasaka als Beispiel hierfür heranzieht, handelt es sich ausschließlich um solche, denen Reisen aus eigener Initiative zu Grunde liegen. Dazu gehören das *Ikaho*

¹² Ein zweiter Reisebericht ist ebenfalls nicht in Shibas Tabelle enthalten, aber aus Itasakas Angaben geht eindeutig hervor, dass es sich um eine Samuraifrau auf einer beruflich bedingten Reise handelt.

no michi yukiburi 伊香保の道ゆきぶり (Unterwegs nach Ikaho) von Yuya Shizuko 油谷颯倭文子 (1733-1752), einer Kaufmannstochter, die 1750 mit ihrer Mutter und einem Bediensteten eine Vergnügungsreise nach Ikaho, einem für seine heißen Quellen berühmten Badeort in der heutigen Präfektur Gunma, unternahm. Dieses Reisetagebuch enthält Itasaka zufolge ethnographisch interessante Informationen über die Ortsnamen der durchreisten Gegend. Interessanter Weise ist gerade dieser Reisebericht ein Beispiel für die stilistische Anlehnung an klassische Vorbilder, die wenig mit der Realität der Reise zu tun haben, wie Laura Nenz Detto Nenzi in ihrer Dissertation aufzeigt. Shizuko schlüpft in die Rolle einer Dame aus aristokratischen Kreisen, die eher ihre poetischen Fähigkeiten zur Schau stellt als die tatsächlich durchreiste Landschaft realistisch zu beschreiben. Menschen, denen sie zweifellos unterwegs begegnet sein muss, werden kaum erwähnt, und wenn, dann in herabsetzender Weise als ungehobelte Bauern (Nenz Detto Nenzi 2004: 156-159).

Tadano Makuzus 只野真葛 Bericht über ihren Ausflug an die Küste im Jahr 1818 enthält Itasaka zufolge ebenfalls ethnographisches Material: Sie gab vier Volkserzählungen wieder, die sie von den Ansässigen gehört hatte. Interessanter Weise handelt es sich bei der Autorin um eine Frau aus dem Samuraistand, von der, nach Itasakas Ausführungen, noch viel weniger als bei Frauen der anderen Schichten, ein Kontakt zur lokalen Bevölkerung zu erwarten wäre.

Arakida Reijo 荒木田麗女 schließlich, die Ehefrau eines Shintō-Priesters, hätte alle Tragik und Trauer aus ihren Reiseberichten verbannt und ihre Freude an der Reise zum Ausdruck gebracht; was nicht verwundert, handelt es sich doch bei den beiden zitierten Werken um Beschreibungen von Vergnügungsreisen, die sie gemeinsam mit ihrem Ehemann unternahm.

Als letzte wird die berühmte Dichterin Nomura Bōtō-ni 野村望東尼 (1806-1867) erwähnt, die 1861 eine politisch motivierte Reise von Fukuoka nach Kyōto unternahm: Sie wollte ihre Unterstützung für den Tennō zum Ausdruck bringen. Sie entstammte einer Samuraifamilie und war nach dem Tod ihres Ehemanns buddhistische Nonne geworden. Sie reiht sich in die Reihen der politisch aktiven Frauen am Ende der Edo-Zeit ein, die für ihre nationalistischen Ideale eintraten und von denen im folgenden noch die Rede sein wird. In ihrem *Jōkyō nikki* 上京日記 (Bericht einer Reise nach Kyōto) ist Itasaka zufolge eine humorvolle Episode eingefügt, die ihr im Freudenviertel widerfuhr, als sie von einem Freudenmädchen mit einem Mann verwechselt und angesprochen wurde.

Leider werden die eben erwähnten Umstände der Reisen und die soziale Einbindung dieser Autorinnen von Itasaka nicht behandelt, so dass keine klare Bewertung der Bedeutung dieser Tendenzen möglich ist. Die genauere Beschreibung verschiedener Typen von Reiseberichten im nächsten Kapitel wird zeigen, dass diese Elemente – Freude, Humor und ethnographisches Interesse –, die die modernen Tendenzen in den Reiseberichten der Edo-Zeit ausmachen, keineswegs nur so vereinzelt in den Werken von Frauen vorkommen, wie Itasaka behauptet.

Trotz aller Schwächen der Argumentation wird jedoch auch in der neueren westlichsprachigen Fachliteratur, die sich mit dem Phänomen des Reisens in der Edo-Zeit beschäftigt, immer noch Itasaka als Autorität zitiert, wenn Aussagen über reisende Frauen gemacht werden. So fasst z.B. Traganou in ihrem ansonsten sehr interessanten und wissenschaftlich fundierten Buch über den Tōkaidō (Traganou 2004) in einem kurzem Abschnitt über reisende Frauen Itasakas Thesen ohne jede Hinterfragung zusammen und kommt zu dem Schluss:

Mit einem solchen Mangel an Möglichkeiten, konnte das Reisen und vor allem die Art, wie darüber in Tagebüchern phantasiert wurde, den Frauen der Edo-Zeit eine Möglichkeit der Flucht und der Überwindung ihres Status bieten.

(Traganou 2004: 95-96)

Die Situation von Frauen jener Epoche stellt sich demzufolge so dar, als hätten sie in einer Scheinwelt gelebt und die Realität um sie – auch auf Reisen – kaum wahrgenommen, da die Flucht in die Phantasie die einzige Möglichkeit darstellte, ihrer Unterdrückung zu entkommen.

Shiba Keiko hingegen wird in der westlichen Sekundärliteratur äußerst selten zitiert; Vaporis' *Breaking Barriers*, einer Abhandlung über den Zusammenhang zwischen dem Phänomen des Reisens und dem Tokugawa Staat (Vaporis 1994), stellt da eher eine Ausnahme dar. Wittkamp zitiert Shiba in seiner 2001 veröffentlichten Dissertation über Sugae Masumi und Japans frühmoderne Reiseliteratur zwar in einem kurzem Kapitel über die Reiseberichte von Frauen (Wittkamp 2001: 50-54), aber durch einen Übersetzungsfehler rückt er ihre Argumentation ins gleiche Licht wie die Itasakas. Er zitiert aus Shibas Buch *Kinsei onna tabinikki* 近世女旅日記 (Reisetagebücher von Frauen aus der Edo-Zeit) (Shiba 1997)¹³, in dem sie angeblich geschrieben haben soll, dass Frauen in der Edo-Zeit „mehr oder weniger auf die Funktion beschränkt waren,

¹³ Den Titel dieses Buches gibt Wittkamp fälschlicher Weise in seiner Bibliographie als *Kinsei onna ryokōki* an.

den männlichen Nachkommen zu gebären und ansonsten ein Sklavendasein zu fristen hatten“ (Wittkamp 2001: 50).¹⁴ Diese Textstelle wird von Wittkamp jedoch so aus dem Zusammenhang gerissen, dass ein völlig falscher Eindruck entsteht. Die oben zitierte Aussage entspricht Weise Shibas Beurteilung der Lebenswirklichkeit von Frauen in der Edo-Zeit jedoch keineswegs. Tatsächlich zitiert sie selbst in der von Wittkamp wiedergegebenen Textpassage die Historikerin und Feministin Takamura Itsue (1894-1964), deren Ansichten über die Edo-Zeit als Höhepunkt der Unterdrückung der japanischen Frau ihr als typisch für die allgemein vorherrschende Meinung in Japan um den Zweiten Weltkrieg herum erscheinen (Shiba 1997: 1). Nach einer kurzen Zusammenfassung der wichtigsten Normen der in der Edo-Zeit verbreiteten konfuzianisch beeinflussten Lehrbücher für Frauen beendet Shiba diesen Abschnitt mit den Worten: „[...] es kann nicht angenommen werden, dass sich die Frauen mit einem solch normativen Leben abgefunden hätten“ (Shiba 1997: 2). Sie äußert zwar die Meinung, dass Frauen damals nicht ein gleiches Ausmaß an Freiheit genossen hätten, wie es heute üblich sei, aber gerade die noch erhaltenen Reisetagebücher seien ein Ausdruck des Tatendrangs der Frauen in jener Epoche (vgl. Noda 2002). Wittkamp erwähnt im folgenden zwar noch Shibas Unterteilung der Frauenreisen in „freiwillige“ und „gezwungener Maßen“ unternommene (Wittkamp 2001: 50), ohne jedoch auf das zahlenmäßige Verhältnis einzugehen. Am Ende des Kapitels schwenkt er wieder ganz auf Itasakas Argumentation ein, die er von Anfang an parallel zu Shiba zitiert. Damit vermischt er zwei unterschiedliche Richtungen der Argumentation und erzeugt ein verwirrendes, widersprüchliches Bild der Situation von Frauen in der Edo-Zeit, ihren Reisen und Reiseberichten.

Eine vielleicht noch eingeschränktere Sicht auf reisende Frauen zeigt sich in Herbert Plutschows Einleitung zu seinem Werk *A reader in Edo period travel* aus dem Jahr 2006. Auf seine Theorie der „neuen Art des Sehens“, die sich seiner Meinung nach in den Reiseberichten von Männern in der Edo-Periode manifestiere, wurde bereits im letzten Kapitel eingegangen. Es ist bezeichnend, dass sich unter den 16 von ihm in diesem Werk behandelten Reiseberichten kein einziger von einer Frau verfasst wurde. Aus seiner Einleitung wird der Grund hierfür deutlich. Er nennt Itasaka Yoko, die seiner Meinung nach, die einzige unter den japanischen Wissenschaftlern ist, die sich auf Reisen in der Edo-Zeit spezialisiert habe. Dass hier durchaus noch einige weitere Namen zu nennen wären, geht aus meinen Darstellungen im letzten Kapitel hervor.

¹⁴ Formal gilt es hier zu kritisieren, dass Wittkamp vorgibt, wörtlich zu zitieren, obwohl es sich um seine Zusammenfassung eines ganzen Abschnitts aus Shibas Text handelt.

Plutschow geht in seiner Einleitung nur sehr kurz auf reisende Frauen ein, wobei er die Beschränkungen ihrer Bewegungsfreiheit besonders betont. Die Kontrollschranken (*sekisho*) hätten gewaltige Barrieren für weibliche Reisende dargestellt. Er geht immerhin von geschätzten 120-130 von Frauen in der Edo-Zeit verfassten Reiseberichten aus, aber da sie hauptsächlich reisten, „weil sie mussten, nicht weil sie wollten“, würden sie sich über diverse Schwierigkeiten auf der Reise beschweren, wie die erwähnten *sekisho*, den harschen Umgang, dem sie dort ausgesetzt seien, die schlechten Hygieneverhältnisse, unbequeme Sänften oder Schwierigkeiten beim Erlangen von Reisepässen. Ein weiteres Haupthindernis sei die Tatsache gewesen, dass Frauen keinen Zutritt zu Tempeln gehabt hätten (Plutschow 2006: 25-26). Darauf, dass der Zutritt von Frauen zu Heiligtümern zum Teil beschränkt bzw. verboten war, wurde bereits im letzten Kapitel hingewiesen; wie aber Plutschow zu der Aussage kommt, Frauen sei allgemein der Zugang zu Tempeln verboten wurde, ist doch eher befremdlich. Wie in der folgenden Darstellung von einzelnen Frauen aus der Edo-Zeit und ihren Reiseberichten zu sehen sein wird, ist in allen diesen Punkten eine größere Differenzierung und eine Verifizierung anhand der tatsächlichen Geschehnisse erforderlich.

Wie wir gesehen haben, sind Itasakas Darlegungen der älteren Richtung der Frauenforschung zuzuordnen sind, die die „Unterdrückungsgeschichte der Frau“ vertritt. Shiba hingegen wendet die Methode der Differenzierung an, um der realen Lebenssituation von Frauen einer bestimmten Epoche in ihrer ganzen Vielfältigkeit näher zu kommen. Da ihre auf diese Weise erarbeiteten Ergebnisse im Einklang stehen mit den neueren Ergebnissen der Frauenforschung, wie ich sie im 2. Kapitel vorgestellt habe, werde ich ihre Einteilung der Reiseberichte nach Reisemotivation, sozialer Herkunft und Alter der Autorinnen für meine hier folgende Beschreibung verschiedener Autorinnen von Reiseberichten und ihrer Reisen zu Grunde legen.

5. Ausgewählte Beispiele reisender Frauen aus der Edo-Zeit und ihrer Reiseberichte

Basierend auf Shiba Keikos Analyse der erhaltenen Reiseberichte von Frauen aus der Edo-Zeit wird hier aufgrund der Reisemotivation der Autorinnen eine Einteilung in vier Grundtypen vorgenommen: Beruflich bedingte Reisen, Bildungsreisen, politisch motivierte Reisen sowie Pilger- und Vergnügungsreisen. Jeweils zwei Autorinnen und ihre Reiseberichte werden vorgestellt. Bei der Darstellung wird ihrer sozialen Herkunft, ihrem Alter, und ihrer Einstellung zur Reise besondere Aufmerksamkeit geschenkt.

5.1. Beruflich bedingte Reisen

Bei den hier vorgestellten Reisen handelt es sich um solche, die nicht zum Vergnügen sondern aus beruflichen Gründen durchgeführt wurden. Da sie in der Regel nicht aus eigener Entscheidung unternommen, sondern durch einen äußeren Umstand hervorgerufen werden, zählt man sie zu den zweckgebundenen, utilitaristischen Reisen. Von allen hier vorgestellten Reisetypen könnte man also hier am ehesten mit Unmutsäußerungen über den Reiseverlauf, einer Betonung der Beschwerlichkeit und der Unfreiwilligkeit der Reise rechnen und am wenigsten mit freudigen Empfindungen, Interesse an den durchreisten Regionen oder Vergnügen an der Reise.

Wie zwei Frauen unterschiedlicher Herkunft ihre beruflich bedingten Reisen tatsächlich empfanden, wird im folgenden ersichtlich werden.

5.1.1. Inoue Tsūjos Reisetagebücher¹⁵

Zu den bekanntesten von Frauen verfassten Reisetagebüchern aus der Edo-Zeit zählen Inoue Tsūjos *Tōkai kikō* 東海紀行 (Bericht über eine Reise entlang des Ostmeers) und *Kika nikki* 帰家日記 (Tagebuch über die Heimreise). Beide gehören zu den wenigen Werken von Frauen, die bereits in der Edo-Zeit veröffentlicht wurden. Wegen der hohen literarischen Wertschätzung, die ihnen entgegengebracht wurde, wurden sie bereits kurz nach ihrer Entstehung erstmals und bis in die Moderne immer wieder verlegt. Kaihara Ekiken, der nach herkömmlicher Meinung als Verfasser des *Onna daigaku* (Das große Lernen für Frauen) gilt, war auf beide aufmerksam geworden und hatte sie einem Verleger in Kyōto zur Veröffentlichung empfohlen. Die Tatsache, dass

¹⁵ Wenn nicht anders angeführt, liegen diesem Kapitel Maeda 1977:211–223 und Keene 1999:329–335 als Quellen zugrunde.

Tsūjo bereits vor ihrem 20. Geburtstag zwei didaktische Werke über das richtige Verhalten für Frauen geschrieben hatte, dürfte mit ausschlaggebend für Ekikens Interesse gewesen sein.

Inoue Tsūjo 井上通女 (1660-1738) stammte aus der Burgstadt Marugame in der Provinz Sanuki (heutige Präfektur Kagawa) auf Shikoku. Ihr Vater war ein Vasall des lokalen Daimyō aus dem Geschlecht der Kyōgoku. In seiner Jugend hatte er in Kyōto unter berühmten Gelehrten studiert, bevor er in seine Heimatprovinz zurückkehrte, um eine Beamtenlaufbahn einzuschlagen. Unter ihrem Vater, der den Ruf eines herausragenden Gelehrten genoss, schlug Tsūjo von klein auf den Weg der Gelehrsamkeit ein. Im Alter von 16 Jahren verfasste sie bereits chinesische Gedichte und japanische Prosa. Durch Vermittlung ihres Vaters konnte sie von Zeit zu Zeit ihre chinesischen Gedichte Hayashi Shunsai nach Edo zur Korrektur schicken. 1681, im Alter von 22 Jahren, wurde sie aufgrund ihrer literarischen Fähigkeiten und ihrer hohen Bildung an die Residenz des Daimyō von Sanuki in Edo berufen, um dessen Mutter, Kyōgoku Yōseiin, als Gesellschaftsdame zu dienen. Auf der Reise nach Edo, bei der sie ihr Vater begleitete, verfasste sie das *Tōkai kikō*. Sie blieb neun Jahre in Edo, die sie unter anderem zum Austausch mit anderen Gelehrten nutzte. Nach dem Tod ihrer Herrin 1689 entschied sie sich, nach Marugame zurückzukehren, obwohl sie mehrere Angebote bekam, als Hofdame in Edo zu bleiben. Ihr jüngerer Bruder, Masumoto Ichibē, begleitete sie auf ihrer Heimreise, die sie im *Kika nikki* beschrieb.

Bald nach ihrer Rückkehr heiratete sie den Samurai Sanda Mozaemon Munehisa, der ebenfalls ein Vasall des Daimyō von Sanuki war. Sie gebar ihm drei Söhne und zwei Töchter. Da die Familie in finanzielle Schwierigkeiten geriet, musste sie für lange Zeit ihre literarischen Interessen zurückstellen, um sich ganz ihren hausfraulichen Pflichten wie Haushaltsführung, Spinnen und Weben zu widmen. Als sie 51 Jahre alt war, verstarb ihr Ehemann, aber da die Kinder zu jung und die Schwiegereltern noch am Leben waren, hatte sie noch eine ganze Weile ihren Pflichten als Mutter und Schwiegertochter nachzukommen. Sobald ihr ältester Sohn jedoch geheiratet hatte, konnte sie sich von der Haushaltsführung zurückziehen und sich endlich wieder ihren literarischen Interessen widmen. 1735 erlitt sie einen Schlaganfall und verstarb 1738 im Alter von 79 Jahren nach drei Jahren der Bettlägerigkeit.

Tsūjo war literarisch äußerst aktiv und schrieb, neben den bereits erwähnten Reisetagebüchern und den moralischen Traktaten für Frauen, unter anderem ein Tagebuch während ihres Aufenthaltes in Edo und eine sechsbändige Gedichtsammlung.

Leider sind die meisten Werke, außer den Tagebüchern, im Laufe der Zeit verloren gegangen.

In ihrem Reisetagebuch *Tōkai kikō* (Bericht über eine Reise entlang des Ostmeers), schrieb Tsūjo ihre Erlebnisse und Eindrücke von der Reise in Begleitung ihres Vaters nach Edo im Winter 1681 nieder. Es ist im altmodischen *wabun*-Stil (rein japanische Prosa) verfasst; und ganz in der Tradition der klassischen Reiseberichte finden sich 16 *waka* Gedichte und vier Gedichte im chinesischen Stil zwischendurch eingefügt. Am Anfang des Tagebuchs entsteht der Eindruck, dass es Tsūjo daran gelegen war, ihre Gelehrsamkeit und literarische Eleganz zur Schau zu stellen. Aber je weiter der Bericht fortschreitet, desto stärker tritt die Persönlichkeit der Autorin zum Vorschein.



Abbildung 13: Modell eines *norimono* (Sänfte) aus der Sammlung Siebold des Museums für Völkerkunde Wien, Foto: Renate Noda

Der Verlauf der Reise lässt sich folgendermaßen kurz zusammenfassen: Den ersten Teil der Reise von Shikoku über die Inlandsee bis Ōsaka legten Tsūjo und ihr Vater mit dem Schiff zurück. Von dort ging es für Tsūjo im *norimono*, einer geschlossenen Sänfte, weiter bis Kyōto, wo die Reise sie dann den Tōkaidō entlang über Kusastu, Arai und Hamamatsu weiterführte. Am vierten Tag des 12. Monats endet Tsūjos Bericht nach 19 Tagen der Reise am Tenryū-gawa, da Tsūjo krank geworden war und ihr Vater, der um ihre Gesundheit besorgt war, ihr das Weiterschreiben an ihren Aufzeichnungen untersagte.

Die aus dem Gesichtspunkt der Reise- sowie Frauenforschung bemerkenswerteste Passage des Reisetagebuches bezieht sich auf ein Ereignis am Grenzposten von Arai.

Dort, an einem der bereits erwähnten vier strengsten Kontrollpunkte des Tokugawa Staates, wurde Tsūjo aufgrund fehlerhafter Reisepapiere festgehalten: Obwohl sie noch unverheiratet war und daher der damaligen Sitte entsprechend einen Kimono mit langen offenen Ärmeln trug, war sie in ihrem Passierschein als verheirate Frau eingetragen, die in der Regel einen Kimono mit kurzen, geschlossenen Nähten tragen sollte. Es verwundert nicht, dass sie als eine Frau aus der Samurai-Schicht an einem der strengsten *sekisho* des Landes aufgrund dieses Fehlers abgewiesen wurde. Völlig aufgelöst und enttäuscht musste sie in ihre Herberge zurückkehren und einen Gesandten nach Ōsaka, wo die Papiere ausgestellt worden waren, zurückschicken, um den Fehler berichtigen zu lassen. Es handelt sich hier keineswegs, wie z. B. von Itasaka angenommen, um eine der Realität ferne, imaginäre, den alten Reiseberichten nachempfundene Wiedergabe vom Leiden auf der Reise. Tsūjo bringt hier vielmehr ihre eigene, tief empfundene Frustration und Wut zum Ausdruck, die in tatsächlichen widrigen Ereignissen ihren Ursprung hatten. Sie schildert, wie sie weinend in ihrer Herberge liegt, während draußen der Regen niederprasselt; Keene gibt diese Szene folgendermaßen wieder:

„Alles schien so unbeschreiblich deprimierend.“ Spät in der Nacht hörte sie die Geräusche der passierenden Reisenden und ihrer Pferde und sie schrieb: „Wie ich sie beneidete! Frauen sind immer so vielen Hindernissen ausgesetzt, wegen jeder Kleinigkeit; und jetzt hatten sich so viele unangenehme Dinge angesammelt, dass ich keinen Unterschied zwischen Tag und Nacht mehr erkennen konnte.“

(Inoue 1918/19a: 296-297; übers. 1999: 331).

Zum Glück kehrte der Gesandte bereits nach sieben Tagen mit den verbesserten Reisepapieren zurück, und die Reise konnte fortgesetzt werden. Da oft behauptet wird, dass Frauen in traditionellen Gesellschaften die sozialen und moralischen Werte so sehr verinnerlicht hatten, dass sie die Diskriminierung überhaupt nicht als solche empfanden oder erkennen konnten, halte ich diese Stelle vom Gesichtspunkt der Frauenforschung her für sehr interessant. Es wird deutlich, dass Tsūjo klar erkannte, dass sie als Frau in dieser Situation anders behandelt wurde als ein Mann, und vor allem zeigt sie ihre Reaktion auf diese Erkenntnis. Zumindest für Frauen aus der Samuraischicht konnte das Leben voller Hindernisse sein, und Tsūjo ist sich dessen vollkommen bewusst und reagiert enttäuscht und wütend, da ihr, als Mitglied der Oberschicht, nichts anderes übrig blieb als sich den widrigen Gegebenheiten zu fügen.

Tsūjos Tagebuch über ihre Heimreise (*Kika nikki*) neun Jahre später ist in der Grundstimmung wesentlich heiterer. Dieses Mal reiste sie in Begleitung ihres Bruders Masumoto und der Zeitplan scheint weniger straff als auf der Hinreise gewesen zu sein. Sie hatten genügend Zeit für den Besuch mehrerer Sehenswürdigkeiten entlang ihres Reisewegs, und Tsūjos Schilderungen bringen ihre Freude an dieser Reise zum Ausdruck. Ihr Bericht über die 19 Tage dauernde Reise beginnt am 1. Tag des 6. Monats und endet am 29. Tag desselben Monats, als Marugame vom Meer aus sichtbar wird. Die Route führte sie von Edo aus den Tōkaidō entlang bis Ōtsu, dann mit dem Flussschiff von Fushimi nach Ōsaka und von dort schließlich mit dem Schiff über die Inlandsee zurück nach Marugame. Stilistisch ist dieses Reisetagebuch durchaus ihrem ersten, auf der Hinreise verfassten, ähnlich – dieses Mal sind 53 *waka* und 12 chinesische Regelgedichte eingefügt – und auch dieses Mal beschreibt sie zwei Szenen an den Grenzschraken beschrieben.

Obwohl Masumoto alle nötigen Reisedokumente vor der Abreise in Edo besorgt hatte, wurde Tsūjo dennoch in Hakone aufgehalten. Sie berichtet folgendermaßen über diese unangenehme Situation:

Als ich zu der Stelle, wo die Wächter standen, hinaufging, riefen die Leute dort nach einer alten Frau. Masumoto sagte, dass sie angeordnet hätten, dass ich und meine Frauen von dieser Frau kontrolliert würden. Ich hatte keine andere Wahl als mich zu fügen. Sie untersuchte unsere Gesichter sorgfältig, indem sie unsere Haare zurückstrich. Diese seltsam aussehende Frau war alt, aber kräftig und sehr grob, und als sie sich näherte und etwas in ihrem starken Dialekt sagte, war es äußerst unangenehm, ihr gehorchen zu müssen, aber ich hatte Angst davor, was sie machen würde [wenn ich es nicht täte].

(Inoue 1918/19b: 352-353; übers. Keene 1999: 334).

Nach dieser unangenehmen Untersuchung durch die Fraueninspektorin des *sekisho* von Hakone durfte die Reisegruppe zu Tsūjos Erleichterung ohne weitere Probleme diesen berüchtigten Kontrollposten passieren und die Reise fortsetzen. An späterer Stelle berichtet Tsūjo, wie sie sich in Arai nochmals einer Inspektion ihrer Frisur und einer unangenehmen Befragung aussetzen musste.

An einer anderen Stelle lobt sie jedoch die guten Straßenverhältnisse:

In letzter Zeit sind die Straßen sehr verbessert worden dank unserer erleuchteten Regierung. Das ist eine große Annehmlichkeit für alle Reisenden, für die sie bestimmt Dankbarkeit empfinden.

(Keene 1999: 334)

Es scheint sich also einiges seit ihrer ersten Reise neun Jahre zuvor verändert zu haben, und auch ansonsten dürfte die Reise durchaus erfreulich verlaufen sein; Tsūjos Bericht spiegelt ihr Interesse an den durchreisten Landschaften, verschiedenen Ortsszenen, und auch an der lokalen Bevölkerung wider. In ihren Beschreibungen kommt immer wieder die Freude zum Ausdruck, die sie bei dieser Reise empfunden haben muss.

Trotz ihres hohen sozialen Status und obwohl sie in einem *norimono* unterwegs war, vermochte Tsūjo die Distanz zur normalen Bevölkerung zwar nicht vollständig aufzuheben, aber doch zumindest zu verringern. So drückt sie z. B. in der folgenden Textpassage ihr Mitgefühl für die schwer arbeitende bäuerliche Bevölkerung aus, die sie unterwegs vom Fenster ihres *norimono* aus beobachten konnte:

Alles, was ich von einem Mann beim Grasschneiden sehen konnte, war sein Hut. Die Bauern sangen ihre Reispflanzgesänge amüsant. Es wurde mir jedes Mal, wenn ich diese Leute sah, bewusst – lebhafter als jemals zuvor –, wie schwierig es ist, seinen Lebensunterhalt zu bestreiten, und was es für eine schreckliche Sache ist, dessen schuldig zu sein, faul von anderen zu leben. Dann wieder, als ich einen Mann beim Pflügen eines Feldes am Rand eines Berges beobachtete, wie er sich den Schweiß wogwischte, sein Körper so schwarz wie Tinte, war die drückende Last der Hitze so offensichtlich, dass ich die Wahrheit von Meister Zengs¹⁶ Worten begriff, als er das Kultivieren der Felder im Sommer als Metapher für Schmerz verwendete.

(Inoue 1918/19b: 250; übers. Keene 1999: 334)

Ein anderes Mal hörte Tsūjo die Unterhaltung zwischen den Trägern ihres *norimono* mit:

„Dieses Jahr werden wir eine gute Ernte haben! Sicher weil das Wetter so gut war! Ich freue mich schon auf die Ernte im Herbst. Wir können glücklich sein, mit einem guten Erntejahr gesegnet zu sein!“

(Inoue 1918/19b: 358; Maeda 1977: 220)

Während einer Rast in der Poststation Fukuroi (Präfektur Shizuoka) beobachtete sie einen jungen Burschen, der vor dem Bambusvorhang ihres *norimono* umherlief und sang. Als sie Leute befragte, erfuhr sie, dass dieser Junge sang, um den Lebensunterhalt

¹⁶ Zengzi (505–435 v. Chr.), ein Schüler des Konfuzius. Ihm wird der Klassiker der kindlichen Pietät zugeschrieben, der in der Form eines Zwiegesprächs zwischen Konfuzius und Zengzi verfasst ist (de Bary 1960:185).

für seine Eltern zu erbetteln, und dass die Nachricht über seine kindliche Pietät sich schon so verbreitet hatte, dass sogar die Daimyō, die aus den verschiedensten Regionen hier vorbeikamen, ihm Almosen zukommen ließen. Es ist also kein Wunder, dass auch Tsūjo von dieser Sache so berührt war, dass sie dem Jungen Almosen gab (Inoue 1918/19b: 359-360). Diese Textstellen zeigen einerseits, wie es Tsūjo durch ihre Erfahrungen auf der Reise – vielleicht zum ersten Mal in ihrem Leben – bewusst wurde, in welcher privilegierten sozialen Stellung sie sich befand, ohne körperliche Arbeit einen gesicherten Lebensunterhalt genießen zu können. Andererseits wird deutlich, dass sie keineswegs so überheblich und distanziert blieb, wie Itasaka aus den Reiseberichten von Frauen zu entnehmen vermeint. Tsūjo zeigte reges Interesse an den Menschen, denen sie unterwegs begegnete. Sie gab sowohl ihre Beobachtungen als auch die Konversationen, die sie unterwegs mithörte, in ihrem Reisetagebuch wieder. Dabei zeigte sie ihr Mitgefühl für die schwer arbeitende Bevölkerung.

Dieses Interesse für andere Menschen, auch über soziale Schranken hinweg, wird noch augenfälliger in der Schilderung ihrer Unterhaltung mit der Besitzerin ihrer Herberge in der Poststation Akasaka. Diese zeigte sich sehr interessiert an klassischer Literatur. Da ihr die Schreibutensilien in Tsūjos Zimmer aufgefallen waren, kam sie nachts, nachdem alle anderen eingeschlafen waren, zu ihr, und die beiden Frauen unterhielten sich bis in die frühen Morgenstunden. Es stellte sich heraus, dass die Herbergsbesitzerin sich von Jugend an für Dichtung interessiert hatte, aber schließlich durch Heirat in diesem kleinen, betriebsamen Poststädtchen gelandet war. Zur großen Freude ihrer Gesprächspartnerin schrieb Tsūjo einige Gedichte und schenkte sie ihr. Auf Tsūjos Frage nach ihrer ursprünglichen Herkunft gab sie Yatsushashi (heute Präfektur Aichi) an, das Tsūjo aus dem *Ise monogatari* wohl bekannt war. Interessiert erkundigte sie sich, ob die berühmten Pfosten der dortigen Brücke noch standen, um zu erfahren, dass nur noch Überreste ihrer ursprünglichen Form erkennbar waren. Durch das Reisetagebuch einer berühmten Dichterin ist auf diese Weise eine namenlose Frau mit ihren unerfüllten Träumen für die Nachwelt in Erinnerung geblieben (Maeda 1979: 221-222; vgl. Inoue 1918/19b: 362-363). Solch ein Gespräch von Frau zu Frau sowie die Tatsache, dass fremde Personen aus dem Volk Dichterinnen um Gedichte bitten und mit großer Freude entgegennehmen, wird an späterer Stelle bei der Beschreibung von Kurozawa Tokis politisch motivierter Reise noch einmal auftauchen. Es zeigt sich dabei das große Interesse auch innerhalb der einfachen Bevölkerung an literarischem Schaffen. Ein Grund dafür könnte meiner Meinung darin liegen, dass Bücher in der Edo-Zeit noch

immer so teuer waren, dass sie nur für reichere Teile der Bevölkerung erschwinglich waren und dass somit der Besitz eines solchen originalen Gedichts als umso wertvoller erachtet wurde.

Die heitere Stimmung, die auf dieser Reise herrschte, und die Freude der Autorin am Reisegeschehen kommen in den im Reisebericht verstreuten amüsanten Passagen besonders zum Ausdruck. Hier sei nur eine wiedergegeben: Eines Tages bat Tsūjo ihren Bruder, der neben ihrem *norimono* herritt, unterwegs ein chinesisches Gedicht zu verfassen. Diesen Wunsch lehnte er jedoch mit der Begründung ab, dass es zu schwierig sei, auf dem Rücken eines Pferdes zu dichten. Zu Tsūjos Verwunderung begann er daraufhin, statt dessen eine Stelle aus dem Nō-Stück *Miidera* zu singen. Da er noch ein Kind gewesen war, als sie nach Edo abreiste, hatte sie keine Ahnung davon, dass er in der Zwischenzeit gelernt hatte, Nō-Texte zu singen (Inoue 1918/19b: 358; Keene 1999: 334).

Am augenfälligsten und nicht nur literarisch, sondern auch ethnographisch interessant sind Tsūjos genaue Beschreibungen der durchreisten Orte, Straßenszenen und Landschaften. Darunter sind immer wieder so unkonventionelle Schilderungen enthalten wie jene von dem Bauern, den sie bei der Arbeit beobachtete, von dem jedoch nur der große Hut sichtbar war. Ihre Schilderung der Strecke zwischen Ōtsu und Fushimi beweist aufs Neue ihre genaue Beobachtungsgabe und ihr Interesse am Geschehen um sie herum:

Auf der Strecke von Ōtsu bis Fushimi reihen sich die Vordächer der Kaufmannshäuser aneinander, und in jedem einzelnen Haus sind zahllose Waren nebeneinander zum Verkauf aufgelegt. Die große Anzahl an geschickten Handwerkern, die Menschen aus dem Osten Japans verblüffen muss, ist außergewöhnlich. Dort, wo wir zu Mittag einkehrten, kam eine ganze Gruppe an Frauen daher, um ihre Waren zu verkaufen. Lebhaft boten sie diese feil, in dem sie riefen: „Kaufen Sie dies“ oder „Kaufen Sie das.“ Da Nähnadeln und ähnliches besonders zahlreich angeboten werden, ist dies ein Ort, der die Augen von Frauen auf sich lenken muss. Auch viele Bildermaler waren zu sehen. Wir begegneten ununterbrochen Pferde- und Ochsenkarren, die einen unerträglichen Lärm machten.

(Inoue 1918/19^b: 268-269)

Vom historischen Gesichtspunkt her erscheint es mir hier interessant darauf hinzuweisen, dass zum Zeitpunkt von Tsūjos Reise die Region um Kyōto immer noch

den kulturellen, aber auch wirtschaftlichen Mittelpunkt des Landes darstellte. Edo (i. e. die Menschen aus dem Osten) scheint noch relativ rückständig gewesen zu sein, was die handwerkliche Produktion und die Handelsaktivitäten angeht.

Eine dieser schönen und unkonventionellen Beschreibungen schließt sich an dieser Stelle an, in der Tsūjo ihre Schiffsreise von Fushimi nach Ōsaka beschreibt:

Es war erfreulich zu sehen, wie sich die Häuser am Ufer von uns wegzubewegen schienen, als wir vom Land abstießen. Die Häuser von Kaufleuten und jene der anderen Bevölkerung formten eine Stadt und erstreckten sich in die Ferne. Als es dunkel wurde, sahen die Lichter dieser Häuser, die bald sichtbar, bald hinter Kiefern versteckt waren, wie Sterne aus. Wenn wir an Dörfern vorbei fuhren, wurden mir ihre Namen genannt.

(Inoue 1918/19b: 370; übers. Keene 1999: 335)

Der Bericht endet, als ihre Heimat Marugame von der Inlandsee her in der Ferne sichtbar wird, und man kann Keene durchaus zustimmen, dass man an dieser Stelle wünschte, der Bericht dieser Autorin würde noch ein wenig weiter fortgesetzt (Keene 1999: 335).

5.1.2. Suzuki Takejos *Kanoe ne michi no ki*

Suzuki Takejo 鈴木武女 entstammte im Gegensatz zu Inoue Tsūjo nicht der Oberschicht. Keene bezeichnet sie als *shirabyōshi* (eine Art Geisha), während Shiba sie als Künstlerin (*geinin*) auflistet. Außer dem, was ihrem Reisebericht zu entnehmen ist, ist nichts über ihr Leben bekannt. Ihr Reisetagebuch *Kanoe ne michi no ki* ¹⁷ 庚子道の記 (1720), 1807 vom Gelehrten Shimizu Hamaomi (1776-1824) veröffentlicht, ist ebenfalls ein literarisch hochgeschätztes Werk, das viele Anspielungen und Zitate aus den chinesischen und japanischen Klassikern enthält. Aufgrund ihrer unterschiedlichen Herkunft schildert sie jedoch andere Erfahrungen als Tsūjo. Wie diese unternimmt sie ihre Reise nicht aus eigenem Antrieb, sondern kehrt 1720 im Alter von etwa 30 Jahren nach sieben Jahren von einer Anstellung in Nagoya zu ihrer Familie nach Edo zurück.

¹⁷ Keene zitiert diesen Reisebericht mit dem Titel *Kōshi michi no ki*, wobei die ersten zwei Zeichen sino-japanisch gelesen werden. In der Ausgabe aus den Jahren 1918/19 (Suzuki 1918/19: 205–215) wird die rein japanische Lesung dieser Zeichen (*Kanoe ne*) in *furigana* angegeben (Suzuki 1918/19: 205), so dass ich mich für diese Version entschieden habe.

Sie beginnt ihr Reisetagebuch mit einer Anspielung auf den konfuzianischen Klassiker *Liji* (Buch der Riten):

In einem alten Text heißt es, dass Frauen Grenzen nicht übertreten sollten [...] Jedoch bezieht sich dies sicherlich auf Personen von Bedeutung. Die Tochter eines Fischers¹⁸, die von niemanden abhängig ist, lässt sich mit dem Wasser treiben, das sie einlädt – einmal in den Westen fließend, dann wieder in den Osten wandernd, ihr endgültiges Ziel unbestimmt, ein bedauernswertes, erbärmliches Leben.

(Keene 1999: 336; Suzuki 1918/19: 205)

Wenn man ihren Text weiter liest, wird deutlich, dass hier eine gehörige Portion Selbstironie enthalten ist. Denn Takejo tritt dem Leser keineswegs als deprimierte, pessimistische Frau entgegen, sondern zeigt sich immer wieder als eine zu Scherzen aufgelegte Person, die ihre Mitreisenden zum Lachen bringen kann. Mit den im Zitat erwähnten Barrieren wird sowohl auf die erschwerten Reisebedingungen für Frauen aus hohem Hause als auch auf die vielen *sekisho* des Landes angespielt. Doch für Takejo, eine Frau niedrigen Standes, haben diese Schranken keine der unangenehmen Auswirkungen, die sich für Tsūjo als unausweichliche Realität erwiesen hatten. Auch sie muss den Grenzposten von Hakone passieren, und sie beschreibt ihre Furcht beim Anblick der zur Abschreckung aufgestellten Waffen, die sie in Angstschweiß ausbrechen lassen. Als Person niederer Herkunft darf sie jedoch, im Gegensatz zu Tsūjo, ohne Kontrolle unbehelligt passieren.¹⁹ In ihrer typischen Ironie, stellt sie die rhetorische Frage, ob sie nun glücklich oder unglücklich über diese Situation sein solle (Keene 1999: 337; Suzuki 1918/19: 214). Sie impliziert damit, dass sie es bedauerlich findet, so wenig in der Gesellschaft zu gelten, aber andererseits eine große Erleichterung darüber empfindet, nicht den gleichen Repressalien wie Frauen der Oberschicht ausgesetzt zu sein.

¹⁸ Dieser Ausdruck wird in der japanischen Dichtung für wandernde Künstlerinnen und Unterhalterinnen, die auch stets mit Prostitution in Verbindung gebracht werden, verwendet (vgl. Keene 337).

¹⁹ Plutschow legt diese Szene in *A reader in Edo period travel* ganz anders aus, was jedoch auf einen Übersetzungsfehler zurückgehen dürfte. In dieser Textpassage wird der Begriff *kugutsu* (Puppenspieler) gemeinsam mit den Zeichen für *yūjo* (Freudenmädchen) verwendet, was Plutschow insgesamt als „weibliche Puppenspieler“ übersetzt. In seiner Darstellung konnten diese Puppenspielerinnen im Gegensatz zu Takejo, die streng kontrolliert wurde, unbehelligt durch den Schranken gehen (Plutschow 2006:25). Allerdings bezog sich der Begriff *kugustu* seit der Heian-Zeit häufig auch auf reisende Frauen, die Unterhalterinnen oder Prostituierte waren (Law 1997:96). In Verbindung mit der einleitenden Passage, wo sich Takejo als „Tochter eines Fischers“ ausgibt, wird deutlich dass die zweite Variante zutreffen dürfte und Takejo sich mit diesem Begriff selbst bezeichnet in ihrer typischen selbstironischen Art.

Takejo scheint in Nagoya nicht sehr glücklich gewesen zu sein, und freut sich sehr darauf, endlich wieder nach Hause zu kommen. Dennoch übermannt sie plötzlich eine Sehnsucht nach dem zurückgelassenen Nagoya, als sie den Arae in einer Fähre überquert. Ihre zwiespältigen Gefühle bringt sie in einer Parodie auf ein Gedicht des berühmten chinesischen Dichters Jia Dao zum Ausdruck, der Ähnliches empfand, als er von der Provinz, wo er als Beamter gedient hatte, zurück in die Hauptstadt reiste. Als sie ihr Gedicht den auf der Fähre Mitreisenden vorliest, lachen diese über ihre gelungene Parodie. Doch nicht nur an dieser Stelle zeigt sie ihre Qualitäten als Unterhalterin, die sie doch sehr von der wesentlich ernsthafteren Tsūjo unterscheidet. In Hamamatsu schrieb sie ein Scherzgedicht, das die anderen Reisenden lauthals in Gelächter ausbrechen ließ, als sie es vortrug (Keene 1999: 339).

Viel mehr als die Tatsache, dass sie zur Zeit der Reise etwa 30 Jahre alt war und die Strecke zwischen Edo und Nagoya bereits achtmal in ihrem Leben zurückgelegt hatte, lässt sich nicht aus ihrem Reisebericht entnehmen. Als letzter Eindruck von dieser Autorin bleibt dem Leser des Reiseberichts eine übergelückliche, wieder mit ihrer Familie, die ihr entgegengekommen war, vereinte Takejo, über deren weiteres Leben leider nichts bekannt ist.



Abbildung 14: Reisende in einer Fähre, Kawasaki, „Fäherschiff in Rokugō“, Tōkaidō Reisho Serie von Hiroshige (Abb. 3 aus Yamaguchi 1991).

5.1.3. Ein Vergleich der beiden beruflich Reisenden

In diesem Kapitel wurden zwei von ihrer sozialen Position sowie ihrem Charakter sehr unterschiedliche Frauen präsentiert. Das sie Verbindende ist die Tatsache, dass beide sich auf beruflich bedingte Reisen begeben mussten und über diese Reisen Berichte verfassten. Ein weiteres verbindendes Element eröffnet sich beim Lesen ihrer Reiseberichte: Beide Frauen lassen sich von der durch äußere Umstände aufgezwungenen Reise keinesfalls verdrießen. Zwar werden unangenehme Situationen auf der Reise ebenfalls erwähnt, aber es überwiegen doch insgesamt die positiven Momente. Tsūjo, von der aufgrund ihrer sozialen Stellung eher anzunehmen wäre, dass sie sich zurückhaltend verhalten und von ihrer Umgebung stets gebührenden Abstand bewahren würde, entpuppt sich als eine ihrer Umwelt gegenüber offene und interessierte Frau. Den nicht privilegierten Gesellschaftsschichten zeigt sie sich voll Mitgefühl, und sie sucht durchaus das Gespräch mit einigen ihrer Vertreter, um mehr über ihr Leben zu erfahren.

Vor dem Hintergrund der Ergebnisse der Erforschung von Reisetagebüchern aus der Edo-Zeit erscheinen diese Merkmale von Tsūjos Bericht bemerkenswert. So sind z. B. auch im Bericht über eine *sankinkōtai*-Reise des Daimyō von Hirado, Matsuura Seizan (1760-1841) realistische Beschreibungen menschlicher Begegnungen und Unterhaltungen enthalten. Darüber interessierte er sich überall für lokale Legenden und erkundigte sich nach dem Leben der einfachen Menschen. Ein solch vielfältiges Interesse sei, nach Plutschow, in traditionellen Reisetagebüchern kaum zu finden. Er bezeichnet diese Art der Schilderung in Seizans Reisebericht „definitiv als etwas Neues“ (Plutschow 1998: 8). Mit Tsūjos Reiseberichten liegen nun wesentlich frühere Beispiele für viele dieser Elemente vor, und das in einem Werk einer Frau! Wie im Verlauf der weiteren Darstellung von Reiseberichten von Frauen zu sehen sein wird, dürften viele der bisherigen Annahmen und Urteile über Werke aus Frauenhand zu vorschnell gewesen sein. Nur sorgfältiges Lesen und Interpretieren den Originalquellen kann allmählich ein Bild über die tatsächlichen Inhalte und deren Bedeutung entstehen lassen.

Im Vergleich zu Tsūjo kennt Takejo, schon ihrer Herkunft wegen und natürlich auch aufgrund ihres beruflichen Hintergrunds, der der einer Künstlerin oder Unterhalterin ist, keine Scheu vor ihren Mitmenschen. Sie scheint eine Frau zu sein, die mit beiden Beinen im Leben steht und durch nichts so schnell aus der Ruhe gebracht werden kann. Ihre Geistesgegenwärtigkeit, ihr Witz und ihre Selbstironie machen ihren

Reisebericht zu einem ganz besonderen Zeugnis, das einen kleinen Einblick in das Selbstverständnis einer Frau und ihrer Einstellung zum Leben gibt.

Die Werke beider Frauen enthalten somit Elemente, die für die neuen Tendenzen in den Reiseberichten der Edo-Zeit typisch sind. Die Nähe zum Volk zählt dazu ebenso wie realistische Schilderungen der Vorkommnisse auf der Reise sowie Szenen, die die Freude an der Reise wiedergeben. Hier ist Takejos Reisebericht besonders hervorzuheben; die gedruckte Ausgabe aus den Jahren 1918/19 umfasst elf Seiten, auf denen mindestens sechsmal das Wort lachen (*warau*) vorkommt - an den meisten Stellen brachte Takejo ihre Mitreisenden zum Lachen, was natürlich nicht ausschließt, dass sie selbst ebenso viel mitgelacht hat.

5.2. Zwei Bildungsreisende: Tagami Kikusha-ni und Hara Saihin

Wie im Westen gab es auch im Japan der Edo-Zeit sogenannte „Ausnahmefrauen“ (vgl. Jehle 1994: 32), die sich nicht den gesellschaftlichen Gepflogenheiten unterwarfen und, was ihre Reisetätigkeit angeht, zu den Langzeitreisenden zu zählen sind. Zwei von ihnen und ihre ausgedehnten Bildungsreisen durch Japan werden im folgenden vorgestellt.



Abbildung 15: Die Überquerung des Ōi-gawa aus Kikusha-nis Tōkaidō-Serie, vermutlich ein Selbstbildnis (Tagami 2005: 30).

5.2.2. Kikusha-ni – ein Leben auf Bildungsreise²⁰

Kikusha-ni 菊舎尼(1753-1826), ursprünglich Tagami Michi 田上道, gehört zu den außergewöhnlichsten Frauenpersönlichkeiten der Edo-Zeit. Sie zählt zu den wenigen Frauen, die auch in allgemeinen historischen Überblicken über die Edo-Zeit erwähnt werden. Totman widmet ihr einen kurzen Abschnitt in *Early Modern Japan*, da sie als eine der wenigen Frauen das Ideal des *bunjin* so erfolgreich verkörpert hätte (Totman 1993: 406).

Über die soziale Stellung ihrer Familie gibt es widersprüchliche Angaben, sowohl Totman als auch Yamamoto ordnen sie in den Samuraistand ein. Bei Shiba hingegen wird sie keinem der sozialen Stände zugeordnet, sondern lediglich als Künstlerin angeführt. Etwas Licht in diese Ungereimtheiten kann die Information bringen, dass Kikusha-nis Vater zunächst als Dorfarzt in Tasuki-mura 田耕村 in der Provinz Nagato (heute Teil der Präfektur Yamaguchi) tätig war, wo sie als seine älteste Tochter geboren wurde. Später jedoch, als Kikusha-ni bereits verheiratet war, wurde er nach Chōfu berufen, um die Stellung als Nachfolger des dort ansässigen Zweigs der Tagami-Familie anzutreten. Erst damals erhielt er den Rang eines Vasallen des Chōfu-han verliehen, vermutlich wegen seiner Position als Arzt. Ärzte gehörten aufgrund ihres hohen Ansehens bei der herrschenden Elite zu den wenigen Personen außerhalb des Samurai-Standes, denen das Tragen von zwei Schwertern erlaubt war (Dunn 1972: 133). Kikusha-nis Familie dürfte ursprünglich dem Bauernmilieu angehört haben; vermutlich waren sie Großbauern²¹ ebenso wie die Murata-Familie, in die sie einheiratete (vgl. <http://homepage3.nifty.com/chofu/kikusya.htm> und Shiba 2003: 80).

Da ihre unmittelbaren Geschwister nicht überlebten, blieb sie bis zum Alter von 16 Jahren, als ein jüngerer Bruder geboren wurde, Einzelkind und erhielt eine gute Ausbildung, die die Unterweisung in Dichtung mit beinhaltete. Im Alter von 16 Jahren heiratete sie in die ebenfalls in Tasuki-mura ansässige Familie Murata ein. Ihr Ehemann verstarb jedoch acht Jahre später, und da sie kinderlos geblieben war, kehrte sie als junge Witwe in Alter von 24 Jahren in ihr inzwischen nach Chōfu (Shimonoseki) übersiedeltes Elternhaus zurück, nachdem sie die Angelegenheiten der Murata-Familie

²⁰ Soweit nicht anders angegeben, stützt sich dieses Kapitel auf Shiba 1990: 165–168; Shiba 1997: 12–18 und Yamamoto 1988: 55–68.

²¹ Ihre erlauchte Herkunft, angeblich stammten sie von Geschlecht der Fujiwara ab (vgl. <http://www.geocities.co.jp/HeartLand/3439/hometown/kikusya.html>), dürfte eine nachträgliche Konstruktion gewesen sein. Es gibt eine Reihe von Familien ähnlicher Herkunft, die ihre Stammbäume auf solche Weise auf wichtige historische Persönlichkeiten zurückverfolgten, so z.B. auch jene der im nächsten Kapitel behandelten Matsuo Taseko (Walthall 1998:60–62)

geregelt hatte. Sie gilt neben Chiyo-ni als bedeutendste Haiku-Dichterin der Edo-Zeit und nahm ihre Witwenschaft zum Anlass, sich ganz ihrer Kunst zu widmen.

Ihr Künstlername Kikusha 菊舎, den sie nach ihrer Rückkehr in ihr Elternhaus annahm, bedeutet wörtlich Chrysanthemenhütte. In der chinesischen Metaphorik ist die Chrysanthe das Symbol des Herbstes und somit ein Sinnbild für Dauer und langes Leben (Eberhard 1987: 52). Abgesehen von der Tatsache, dass Kikusha-ni ein langes Leben vergönnt war, lässt sich darüber hinaus ein Zusammenhang mit dem Charakter der Dichterin und ihrem künstlerischen Ausdruck herstellen. So wie die Chrysanthe krafttrotzend den Winterfrost überdauert, wird Kikusha-nis Malerei und Kalligraphie durch eine kräftige Strichführung charakterisiert (vgl. Yamamoto 1988, Shiba 1997); ihr Stil wird mitunter sogar als männlich bezeichnet (vgl. Shiba 1990: 167). Ihr Charakter kennzeichnet sich durch eine positive Lebenseinstellung, Aktivität und Durchhaltevermögen (vor allem auf ihren Reisen). Ihre Lebensphilosophie hat Kikusha-ni im dritten Teil ihrer Dichtersammlung *Taorigiku* 手折菊 (Handgepflückte Chrysanthenen) im Alter von 57 Jahren folgendermaßen wiedergegeben:

Es heißt, dass ein Mensch im Alter von weniger als 100 Jahren die Sorgen von 1000 Jahren hat. Im Gegensatz zu diesem Sprichwort habe ich die Freuden von 1000 Jahren. Im meinem Leben ist das Vergnügen mein Beruf und ich vergnüge mich gleichermaßen mit denen, die ich kenne, wie mit denen, die ich nicht kenne. Ich genieße Jahre des Reisens, aber ich genieße es ebenso, nach Hause zurückzukehren. Ich genieße sowohl Kritik als auch Lob. Ich habe mein Leben dem Vergnügen gewidmet und habe kaum Zeit, meine Hände in den Schoß zu legen, um meine Jahre an den Fingern abzuzählen.

(zit. n. Yamamoto 1988: 65)

Nachdem sie drei Jahre im Elternhaus verbracht hatte, trat sie 1780 im Alter von 27 Jahren ihre erste und größte Reise an, die den Ausgangspunkt für ihre lebenslangen Bildungsreisen darstellte.

Sie reiste zunächst von Chōfu nach Hagi, wo sie in einem Tempel der buddhistischen Jōdo Shin-Schule die Tonsur erhielt und nunmehr als Nonne die Endung *ni* 尼 an ihren Namen anfügte. Man kann zahlreiche Gründe für Kikusha-nis Entschluss, Nonne zu werden, finden. Ihr neuer Status ermöglichte es ihr, die Kunst in den Mittelpunkt ihres Lebens zu stellen und sich über gesellschaftliche Schranken hinwegzusetzen. Vor allem genoss sie uneingeschränkte Bewegungsfreiheit, die ihr ein Leben auf Wanderschaft ermöglichte. Und sie ließ sich diese auch nicht durch die Ermahnungen ihres Vaters

nehmen, der sie auf dieser ersten Reise in einem Brief zur Rückkehr aufforderte. Ihr Status als Nonne bot ihr darüber hinaus mehr Sicherheit, denn sie war meistens allein und zu Fuß unterwegs, manchmal auch durch wenig erschlossene Gebiete.

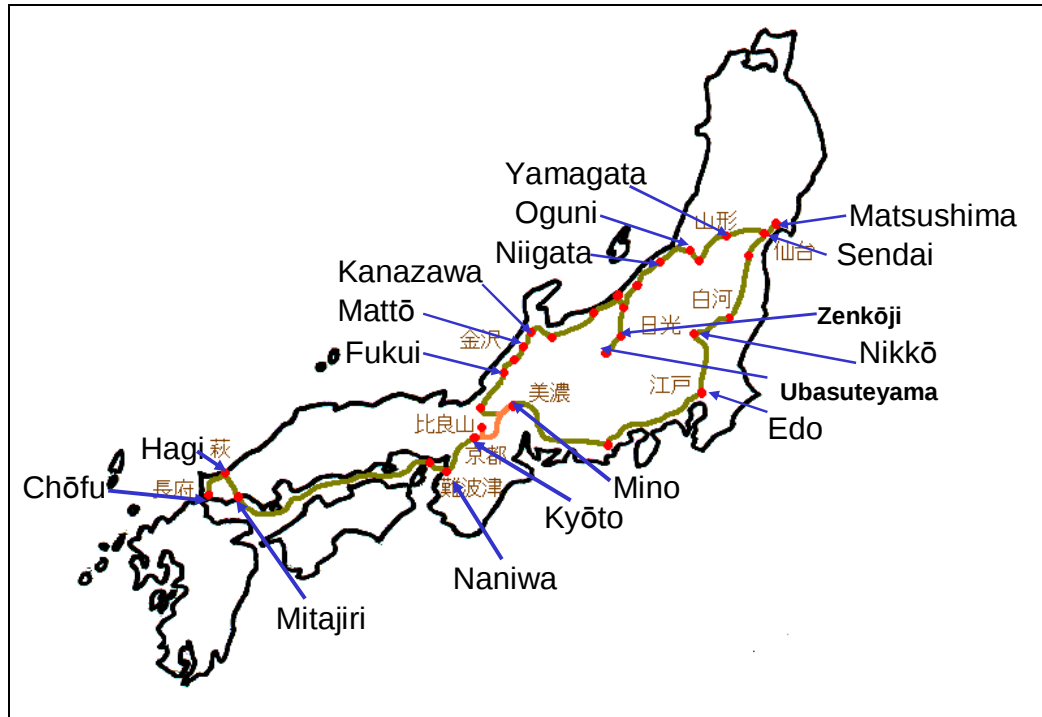


Abbildung 16: Kikusha-nis Reiseroute ihrer ersten großen Reise (http://www.geocities.co.jp/SilkRoad-Desert/8071/kikusya/taorokiku1_9.html; Ergänzungen durch Renate Noda)

Das Motto, unter dem ihre Reise stand, drückt Kikusha-ni in ihrem poetischen Reisetagebuch (Teil 1 von *Taorigiku* 手折菊) gleich zu Beginn mit folgendem Haiku aus, das ganz im Stil des großen Dichters Bashō gehalten ist:

<i>Tsuki o kasa ni</i>	<i>Den Mond als Hut aufgesetzt</i>
<i>kite asobaya</i>	<i>werde ich mich vergnügen</i>
<i>tabi no sora</i>	<i>unter dem Himmel auf meiner Reise</i>

(zit.n.Yamamoto1988: 61)

Ihr Tagebuch ist zwar ganz im Stil Bashōs gehalten, lässt aber, meiner Meinung nach, völlig dessen eher wehleidige und melancholische Stimmung im berühmten *Oko no hosomichi* (Auf schmalen Pfaden durchs Hinterland) vermissen. Vielmehr steht das Vergnügen im Mittelpunkt des Interesses, wie es Kikusha-ni bereits im eben zitierten Gedicht zum Ausdruck bringt.

Auch das folgende Gedicht, das sich als Kalligraphie auf Abbildung 16 befindet, spiegelt ihre entspannte Haltung dem Reisen gegenüber wider:

<i>Waraiau ya</i>	<i>Uns gegenseitig anlächelnd</i>
<i>ni no Motoyama to</i>	<i>Motoyama mit seinem roten Tor und ich</i>
<i>sashimukai</i>	<i>stehen wir uns gegenüber</i>
	(zit. n.Yamamoto1988: 64)

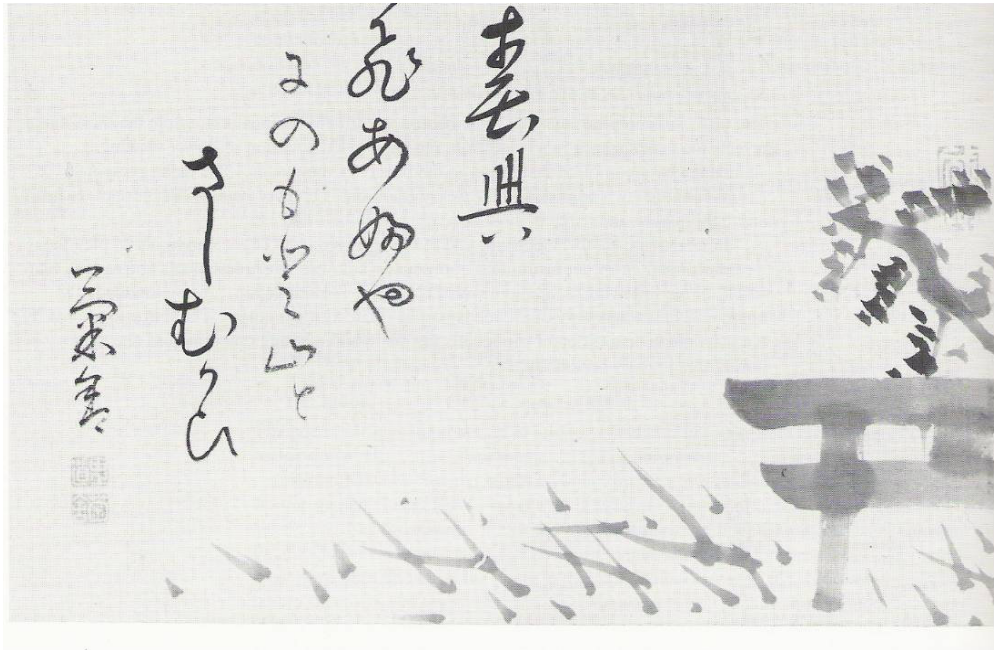


Abbildung 17: „Frühlingsinspiration“, Bildrolle mit Tuschemalerei und Kalligraphie von Kikusha-ni (Yamamoto 1988: 64)

Dieses Gedicht dürfte bei einer ihrer späteren Reisen entlang des Nakasendō entstanden sein und sich auf den Schrein an der 33. Station (Motoyama) dieser Route beziehen.²² Kikusha-nis Freude an der Reise wurde auch nicht von zu passierenden Grenzschraken getrübt, die von Tsūjo und Takejo als so Angst einflößend beschrieben worden waren. Kikusha-ni hingegen durchschritt die Schranken in der Regel leichten Mutes, ohne Furcht, wie im folgenden Haiku aus ihrem Reisebericht zum Ausdruck kommt:

<i>Te ni nosete</i>	<i>Ein wildes Veilchen</i>
<i>seki no to koemu</i>	<i>auf meine Hand gelegt</i>
<i>sumiregusa</i>	<i>werde ich die Grenzschanke passieren</i>
	(zit. n.Yamamoto 1988: 64)

²² vgl. <http://www.hiroshige.org.uk/hiroshige/kisokaido/kisokaido04.htm> und <http://mrkabiko.web.infoseek.co.jp/04syuku.htm>. Es dürfte sich nicht, wie von Yamamoto angenommen, um einen Schrein in der Stadt Akita handeln, da Kikusha-ni nie so weit in den Norden gereist zu sein scheint.



Abbildung 18: „Hakone“ aus Kikusha-nis *Tōkaidō*-Serie (Tagami 2005: 17).

Von Hagi reiste sie weiter durchs Landesinnere nach Mitajiri, einem Inlandseehafen, von dem aus sie mit dem Schiff nach Naniwa (Ōsaka) weiterfuhr. Über Kyōto, wo sie Haiku-Dichterfreunde besuchte, gelangte sie schließlich nach Iwate in Mino (heute Tarui-chō in der Präfektur Gifu), dem vorläufigen Hauptziel ihrer Reise. Dort bat Kikusha-ni um Aufnahme in die Mino-Schule (*mino-ha* 美濃派), die von Chōboen Sankyō 朝暮園傘狂 geleitetet und in der Haikai-Dichtung unterrichtet wurde. Sie blieb einige Monate, um ihre Kenntnisse der Haikai-Techniken zu vertiefen, und bekam von ihrem Meister den Künstlernamen Ichijian 一字庵 verliehen.

Anschließend an ihre Studien brach sie zu der vielleicht abenteuerlichsten Reiseetappe ihres Lebens auf: Auf den Spuren ihres Dichtervorbildes Bashō reiste sie in die nördlichen Regionen Honshūs, das damalige Ōshū (heute Tōhoku). Sie trug zwar ein Empfehlungsschreiben ihres Lehrers Sankyō in ihrem Nonnentäschchen bei sich, aber im Gegensatz zu Bashō, der seinen Reisebegleiter Sora 1689 auf der in seinem berühmten Reisetagebuch *Oko no hosomichi* (Auf schmalen Pfaden durchs Hinterland) verewigten Reise bei sich hatte, machte sie sich allein auf den Weg durch diese noch wenig erschlossene Gegend. Die Engländerin Isabella Bird, die 1878 auf ihrer Reise

nach Japan durch diese auch 100 Jahre später noch immer unwegsame Gegend kam, brachte ihre Schwierigkeiten folgender Maßen zum Ausdruck: „Die Bequemlichkeiten musste ich in Nikko zurücklassen“ (Bird 1990: 103). Während Bird ihre Strecke durch Tōhoku mit ihrem japanischen Reisebegleiter und Dolmetscher auf Pferden und teilweise auf Flussschiffen zurücklegte, war Kikusha-ni zumeist zu Fuß unterwegs. Im Gegensatz zu Kikusha-ni reiste Bird in Edo ab und machte eigentlich keine Rundreise, sondern setzte nach Hokkaidō über, um noch wenig erforschte Regionen der Ainu zu erkunden (vgl. Bird 1990). Auch Bashō war von Edo aufgebrochen, aber da Kikusha-ni sich in unmittelbarer Nachbarschaft von Ōgaki in Mino, Bashōs Zielpunkt seiner berühmten Rundreise, befand (vgl. Bashō 1985), lag es nahe, dass sie ihre Rundreise auf seinen Spuren in der umgekehrten Richtung absolvierte. Den *Hokurikukaidō* entlang reiste sie zunächst über Echizen (heute Teil der Präfektur Fukui) nach Mattō in Kaga (heute in Präfektur Ishikawa), dem Geburtsort der großen Haiku-Dichterin Chiyo-ni 千代尼(1703–1775), die sechs Jahre zuvor dort verstorben war. Kikusha-ni unterhielt sich eine ganze Nacht lang mit deren Adoptivsohn Haku’u über Chiyo-ni und ihr Leben.

Nach Bashōs Tod gab es mindestens 300 aktive Haiku-Dichterinnen, die vom Meister selbst unterrichtet worden waren oder später, so wie Chiyo-ni, von seinen Schülern in die Welt der Haiku-Dichtung eingeführt wurden. Chiyo-ni wurde in eine Familie hineingeboren, die ihren Lebensunterhalt durch das Anfertigen von Bildrollen bestritt. Es ist unklar, ob sie jemals heiratete. Mit 22 Jahren kehrte sie nach einem zweijährigen Aufenthalt in Kanazawa in ihr Elternhaus nach Mattō zurück und widmete sich fortan verstärkt ihrer Dichtung. Zwischen ihrem 30. und 40. Lebensjahr verlor sie alle Mitglieder ihrer Familie, sodass sie allein zurückblieb und fortan das Familienunternehmen selbständig führen musste. Im Alter von etwa 50 Jahren adoptierte sie ihre Nichte Nao und deren Ehemann Haku’u, damit sie sich von den Geschäften zurückziehen und fortan ganz in ihrer Dichtung aufgehen konnte. 1754 mit 52 Jahren wurde sie Nonne des Jōdo-Shinshū-Buddhismus (Buddhismus des Reinen Landes) – so wie Kikusha-ni 26 Jahre später –, ein Schritt, der sie von allen gesellschaftlichen Zwängen und Verpflichtungen befreite. Sie hatte im Laufe ihres Lebens Kontakt zu hunderten anderer Haiku-Dichter und -Dichterinnen, einige sogar aus dem Samuraistand. Immer wieder unternahm sie Reisen auf der Suche nach künstlerischer Inspiration, unter anderem nach Kyōto und Ise, bei denen sie auch ihren Dichter-Kollegen Besuche abstattete. Sie reiste in der Regel allein oder mit Dichter-Freundinnen. Ihre Bedeutung wird daraus ersichtlich, dass sie bereits zu Lebzeiten zwei

Sammlungen ihrer Dichtung veröffentlichen konnte und ihre Haiku außerdem in mehr als 120 Anthologien vertreten sind (vgl. Donegan/Ishibashi 1998).

Es verwundert nicht, dass Chiyo-ni eine wichtige Vorbildrolle für Kikusha-ni übernahm und diese tief bewegt von ihrem Gespräch mit Haku´u folgendes Gedicht im Gedenken an Chiyo-ni schrieb:

<i>Hana miseru</i>	<i>Um die Blume zu zeigen,</i>
<i>kokoro ni soyoge</i>	<i>die sich in deinem Herzen befindet,</i>
<i>natsu-kodachi</i>	<i>wiege dich, du Sommerhain</i>
	(zit. n. Yamamoto 1988: 62)

Anschließend ging Kikusha-nis Reise weiter entlang der Westküste über die Stadt Kanazawa in die Region von Etchū (Toyama-ken) und Echigo (Niigata-ken), wo sie überall Dichter-Freunde besuchte. Nach einem Abstecher ins Landesinnere zum beliebten Pilgerzentrum Zenkō-ji und zum Obasuteyama begab sie sich zurück an die Küste, um den Hokurikudō weiter entlang zu reisen. Nachdem sie die Stadt Niigata passiert hatte, wandte sie sich ins Landesinnere, wo sie zunächst in Oguni einen längeren Aufenthalt einlegte, um bei dem dort ansässigen Kalligraphiemeister Goshō Unterricht zu nehmen. Danach ging es weiter durch gebirgiges Terrain über Yonezawa und Yamagata hinüber zur Ostküste, wo sie zunächst die berühmte Landschaft um Matsushima (Miyagi-ken) besuchte und nach Aufhalten in Sendai und Nikkō am Jahresende schließlich Edo erreichte.

Mehrere Passagen aus ihrem Reisetagebuch belegen, dass die Reise nicht immer ohne Probleme oder sogar gefährliche Situationen verlief, und doch scheint Kikusha-ni auch angesichts solcher Schwierigkeiten nie ihre innere Gelassenheit verloren zu haben. Auf der Strecke hinter der Stadt Fukui ließen sie die Wärter an einem Kontrollposten nicht passieren, obwohl sie ihnen plausibel zu machen versuchte, dass sie lediglich auf einer harmlosen Reise auf der Suche nach künstlerischer Inspiration sei. Diese Situation verarbeitete sie zu folgendem Gedicht:

<i>Seki no to o</i>	<i>An das Tor der Grenzschanke</i>
<i>tataite wa naku</i>	<i>klopfen und rufen</i>
<i>kuina mo ware mo</i>	<i>sowohl ich als auch die Wasserralle</i>
	(Tagami 2003 [Beilage]: 4)

Kikusha-ni musste zwar den beschwerlichen Weg durchs Gebirge nehmen, um an dieser Schranke vorbeizukommen, scheint aber auf keine weiteren Probleme gestoßen zu sein. In eine wesentlich gefährlichere Situation geriet sie am Obasuteyama, wo sie

sich im Gebirge verirrt und in ein schlimmes Unwetter geriet. Sie konnte sich in einem Felsspalt in Sicherheit bringen und musste die ganze Nacht dort ausharren. Am nächsten Morgen befreite sie ein Bauer aus der Umgebung aus dieser unangenehmen Lage. Er und seine Frau hatten Kikusha-ni am Tag zuvor von ihrem Feld aus in der Ferne gesehen und konnten die ganze Nacht aus Sorge um sie nicht schlafen. Nachdem das Unwetter abgeklungen war, hatte sich der Ehemann schließlich auf die Suche nach ihr gemacht und nahm sie mit zu sich nach Hause. In ihrem Reisebericht erinnert sich Kikusha-ni voll Dankbarkeit an ihre Retter (Tagami 2003 [Beilage]: 5–6). Ein weiteres Mal verirrt sich Kikusha-ni im Gebirge hinter Yamagata während ihrer Durchquerung Tōhokus in Richtung Ostküste. Sie irrte eine ganze Nacht hindurch umher und schildert dieses einsame und etwas unheimliche Erlebnis in folgendem Gedicht:

<i>Yamanaka ya</i>	<i>Tief inmitten der Berge</i>
<i>kasa ni ochiba no</i>	<i>auf meinem Hut</i>
<i>oto bakari</i>	<i>nur der Klang fallender Blätter</i>
	(zit. n. Yamamoto 1988: 62)

Nachdem sie nach Tagesanbruch endlich menschliche Behausungen entdeckte, wurde sie im ersten Haus abgewiesen, weil sie – wie sie in ihrem Reisetagebuch schreibt – einen allzu verwahrlosten Eindruck machte. Erst ins zweite Haus wurde sie hineingebeten, um sich an Feuer zu wärmen (Tagami 2003 [Beilage]: 7).

Nach ihrer abenteuerlichen Reise durch Tōhoku auf Bashōs Spuren blieb Kikusha-ni fast drei Jahre in Edo. Dort nahm sie der herausragende unter Sankyōs Schülern, Hakujubō, unter seine Obhut und ermöglichte ihr durch seine Unterstützung die Teilnahme an zahllosen Künstlertreffen und Teezeremonien. Zu jener Zeit etablierte sie ihren Ruf als Haiku-Dichterin und wurde so berühmt, dass sie sogar von Daimyō und anderen Mitgliedern der Oberschicht eingeladen wurde. Ihrer eigenen Darstellung zufolge war sie von früh bis spät überall in der Stadt unterwegs, um durch die Vermittlung ihrer Künstlerfreunde an Gedichtkreisen und Teezeremonien teilzunehmen (Shiba 1997: 13). 1784 fasste sie jedoch den Entschluss, sich auf den Heimweg zu ihren Eltern zu machen, nicht aber ohne einen Zwischenaufenthalt bei ihrem Lehrer Sankyō in Mino einzulegen. Auch dort fanden täglich Künstlertreffen statt, an denen sie sich beteiligte. In dem Vasallen Itō Munenaga aus dem Samuraistand fand sie einen Lehrer, der sie in *chadō* (dem Weg des Tees) unterwies. Nach einer großen Abschiedsfeier in Mino kehrte sie schließlich über Kyōto und Ōsaka mit dem Schiff entlang der Inlandsee

nach Chōfu zurück, wo sie nach fünf Jahren Abwesenheit wieder von ihren Eltern willkommen geheißen wurde.

Aber es hielt sie nicht lange in ihrem Elternhaus – schon im Sommer des gleichen Jahres brach sie mit einem Dichterkollegen aus der Mino-Gruppe zu einer Kyūshū-Rundreise auf, mit dem Ziel, den Ruf der Mino-Schule zu verbreiten. Ihre Fußreise führte sie nach Beppu, Saga, Nagasaki und Kumamoto. Nachdem sie den Asosan bestiegen hatten, machten sie sich auf den Rückweg. Im Herbst begleitete Kikusha-ni ihren Reisebegleiter nach Hause zurück und machte einen Krankenbesuch bei ihrem Lehrer in Mino.

1789, im Alter von 38 Jahren, reiste sie ein drittes Mal nach Kyōto, um an den Gedenkfeiern anlässlich Bashōs 100. Todestages teilzunehmen. Bei dieser Gelegenheit besuchte sie auch Uji, Nara, Yoshino und schließlich Ōsaka.

1793, mit 41 Jahren, brach sie erneut nach Edo auf, wo ihr einer ihrer Bekannten, der Tischlermeister Sakuzaemon, eine siebensaitige *kin* (*shichigenkin*, chin. *Qin*) anfertigte und zum Geschenk machte. Er stellte ihr auch ihren ersten Lehrer für ihr neues Instrument vor, den Vasallen des Satsuma-Daimyō Kikuchi Tōgen. Mit diesem Instrument, das etwas kleiner als die ihr verwandte 13-saitige Koto ist, im Gepäck machte sich Kikusha-ni im folgenden Jahr im Frühling zu einer Reise entlang des Tōkaidō auf. Bei dieser Reise entstanden ihre Tuschebilder der 53 Stationen des Tōkaidō, die sie jeweils mit der Kalligraphie eines passenden Gedichtes versah. Sie sind im 2. Teil des *Taorigiku* enthalten. Nach ihrer Ankunft in Kyōto verlieh der ehemalige Minister Saion-ji Takasue ihrer *kin* den poetischen Namen *ryūsui* (Fließendes Wasser). Kikusha-ni nutzte ihren Aufenthalt in der Kulturmetropole, um sich vom Beamten des kaiserlichen Hofes, Graf Hiramatsu, im Spielen ihres Instrumentes weiter unterweisen zu lassen, und nahm gleichzeitig Gesangsstunden. Indem sie an Haiku-, Waka- und musikalischen Zirkeln sowie Teezeremonien teilnahm, vertiefte sie Freundschaften. Und wie aus dem Vorherigen bereits zu sehen ist, verkehrte sie nicht nur unter berühmten Künstlern der damaligen Zeit, sondern auch in adligen Kreisen.

1796 im Alter von 44 Jahren reiste sie zum zweiten Mal nach Nagasaki. Sie besuchte wieder Künstlerfreunde und nahm an Haiku-Treffen teil, aber das Hauptziel dieser Reise war das Studium der chinesischen Dichtung. Zu diesem Zweck trat sie während ihres insgesamt zweijährigen Aufenthaltes auf Kyūshū sowohl mit Dichtern als auch mit Konfuzianern in Kontakt. Darunter waren so bekannte Persönlichkeiten wie der Konfuzianist Kamei Nanmei aus Chikuzen (heute Fukuoka) oder der Zenpriester

Kabashima Sekiryō aus Kurume, mit dem sie Gedichte austauschte. Sie hatte sogar persönlichen Umgang mit chinesischen Künstlern, die im chinesischen Viertel Nagasakis lebten. Seit jener Reise nach Kyūshū widmete sie sich verstärkt der Dichtung im chinesischen Stil und verfasste viele *kanshi*.

Ab 1802 hielt sich Kikusha-ni auf Einladung des Daimyō für zwei Jahre in Hagi auf, wo sie wieder an zahlreichen Dichtertreffen teilnahm.

Nach einem kurzen Aufenthalt im Elternhaus, brach sie, im Alter von 51 Jahren, von dort aus im Herbst zu ihrer dritten Kyūshū-Rundreise auf. Unter anderem besuchte sie auch die berühmten heißen Quellen von Beppu. Sie stieg zu einer der acht Quellen hinauf, wo das Wasser so heiß aus der Erde heraussprudelte, dass die Einheimischen ihren Reis darin kochen konnten. Inmitten der Natur führte Kikusha-ni dort mit dem heißen Quellwasser eine Teezeremonie durch. Auf ihrer Rundreise, die über Hakata (Präfektur Fukuoka), Yanagawa und Kumamoto führte, besuchte sie wie immer Haiku-Kollegen, Konfuzianisten und Zenpriester, tauschte mit ihnen Gedichte aus und vergnügte sich mit dem Spielen ihrer *kin* und dem Malen und Kalligraphieren von Tuschebildern.

Nach einer vierten Reise nach Kyūshū zwei Jahre später, machte sie sich im Alter von 54 Jahren zu ihrer vierten – dieses Mal 100 Tage langen – Reise in die Kyōto-Region auf.

Im Anschluss an diese Reise trat in Kikusha-nis Leben eine etwas ruhigere Phase ein: Da ihr Vater verstorben war und sie sich nunmehr um ihre Mutter kümmerte, unternahm sie mehrere Jahre lang keine ausgedehnten Reisen mehr. Ganz sesshaft wurde sie aber auch damals nicht, nach wie vor begab sie sich auf kürzere Reisen in die nähere Umgebung, wie z. B. nach Hagi, stets mit ihrer *kin* im Gepäck, um bei Künstlertreffen vorzuspielen und zu singen. Und sie nahm ebenso aktiv wie früher an Dichtertreffen teil und hielt Teezeremonien ab.

Nachdem auch ihre Mutter im Jahr 1811 verstorben war, unternahm Kikusha-ni, nunmehr 59-jährig, ihre letzte große, ein Jahr und drei Monate dauernde, Reise. Wieder fuhr sie zunächst mit dem Schiff entlang der Inlandsee nach Ōsaka. Von dort begab sie sich überland nach Kyōto, wo sie ihren *kin*-Lehrer besuchte und ihren 60. Geburtstag feierte. Auf ihrer Weiterreise nach Edo erhielt sie in Fushimi eine Audienz beim Daimyō von Chōfu, der mit seinen Gefolgsleuten ebenfalls zum Regierungssitz des Shogūn unterwegs war, um seinen Verpflichtungen im *sankinkōtai*-System nachzukommen. Bei dieser Gelegenheit überreichte sie dem Daimyō ein Gedicht.

Nachdem sie in Edo wieder ihre alten Freunde besucht, Tempel besichtigt und ihre *kin* einer Dichterfreundin geschenkt hatte, reiste sie mit dem Schiff zurück nach Ōsaka. Während sie sich nochmals für einige Zeit in Kyōto aufhielt, besuchte sie den berühmten Tempel Hōryū-ji in Nara, wo ihr die Ehre zuteil wurde, eine *kin* zu spielen, die im 8. Jh. während der Tang-Zeit aus China gebracht worden war. Dieses für sie so denkwürdige Ereignis verewigte sie in einem Gedicht:

<i>Kaoru kaze ya</i>	<i>Ein duftender Windhauch</i>
<i>Morokoshi kakete</i>	<i>bläst von China her</i>
<i>nana no o ni</i>	<i>über diese sieben Saiten</i>

(zit. n. Yamamoto 1988: 65)

Am Ende dieser Reise suchte sie den berühmten Verleger Tachibanaya Jihei in Kyōto auf, um ihre sämtlichen Werke in vier Bänden (*Taorigiku*) anlässlich ihres 60. Geburtstages veröffentlichen zu lassen.



Abbildung 19: Eine Nonne beim Spielen der *kin*, vermutlich Selbstbildnis Kikusha-nis (Ausschnitt aus Oka 2003: 56).

Nach ihrer Rückkehr nach Chōfu unternahm Kikusha-ni keine längeren Reisen mehr, dennoch pflegte sie weiterhin bis zu ihrem Tod im Jahr 1826 die Kontakte zu ihren Künstlerfreunden und machte kleinere Reisen und Ausflüge in die nähere Umgebung, um die Natur zu genießen oder Schreine und Tempel zu besuchen.

Es ist anzunehmen, dass Kikusha-ni den Rekord unter den reisenden Frauen aus ihrer Epoche hält, sowohl was die zurückgelegte Strecke angeht als auch im Hinblick auf die auf Reisen verbrachte Zeit angeht. Auf ihren Reisen, die sie viermal durch Kyūshū,

siebenmal nach Kyōto und Edo und einmal bis nach Tōhoku geführt hatten, soll sie insgesamt 27.000 km – größten Teils zu Fuß – zurückgelegt haben. Auf all diesen Reisen stand stets die Dichtung und Bildung im Vordergrund. Sie widmete sich nicht nur der Haiku-Dichtung, ihrem primären Betätigungsfeld, sondern betrieb aktiv Studien in vielen anderen Bereichen, seien es Kalligraphie, Tuschemalerei, Musizieren mit der *kin*, chinesische Dichtung und die Teezeremonie. Sie pflegte freien Austausch mit zahlreichen Künstlern und hochstehenden Persönlichkeiten ihrer Zeit. Ihre Unabhängigkeit, ihr Selbstbewusstsein und ihre Tatkraft bewies sie nicht zuletzt dadurch, dass sie aus eigenem Antrieb aktiv die Veröffentlichung ihres Lebenswerkes vorantrieb – eine Errungenschaft, die ihr als einer unter wenigen Frauen ihrer Epoche gelang.

5.2.2. Hara Saihin – die Exzentrikerin²³

Hara Saihin 原采蘋 (1798–1859), eine der exzentrischsten Erscheinungen unter den Künstlerinnen der Edo-Zeit, zählt neben Chō Kōran und Ema Saikō zu den drei größten Dichterinnen im chinesischen Stil jener Epoche. Da sie neben ihren Gedichten auch alle ihre Reiseberichte in *kanbun* (klassischem Chinesisch) verfasste, nimmt sie in dieser Hinsicht eine Sonderstellung unter den Autorinnen von Reiseberichten ein. Doch nicht nur unter stilistischen Gesichtspunkten muss sie als bemerkenswert gelten, sondern auch ihre äußere Erscheinung wird als außergewöhnlich überliefert: Von Natur aus von großer, kräftiger Gestalt und mit hübschen Gesichtszügen aber widerspenstigen Haaren ausgestattet, soll sie spätestens seit dem Tod ihres Vaters stets Männerkleidung und ein Langschwert im Gürtel getragen haben. Auch alkoholischen Getränken dürfte sie nicht abgeneigt gewesen sein – diese Eigenschaft aber als typisch männlich zu bewerten ist nicht unbedingt angebracht, wie die im Kapitel 2 beschriebenen Frauen von Suye-mura zur Genüge zeigen. Wie Kikusha-ni führte auch sie ein Leben auf Wanderschaft und knüpfte im ganzen Land mit berühmten Persönlichkeiten Freundschaften, um mit ihnen künstlerischen Austausch zu pflegen. Ihre exzentrische Erscheinung, ihr große künstlerische Begabung und letztendlich ihr unbefangener, freimütiger Charakter führten dazu, dass sie auch bei vielen ihrer männlichen Zeitgenossen hohe Achtung und Ansehen genoss.

²³ Soweit nicht anders angegeben, stützt sich dieses Kapitel auf Maeda 1977:223–232 und 1999:293–315.

Hara Saihin wurde 1798 in Akizuki in Chikuzen (heute Präfektur Fukuoka) als einzige Tochter des konfuzianischen Gelehrten Hara Kosho 原古初 und dessen Frau Yuki geboren. Ihr Vater war ein Samurai im Rang eines *hanshi* (Vasall eines Daimyō). Wie sein Lehrer, Kamei Nanmei 亀井南冥, gehörte Kosho der klassisch orientierten Schule des Konfuzianismus (*kogakuha* 古学派) an. Diese unterschied sich vom Songzeitlichen Neokonfuzianismus des Zhu Xi durch ihre Rückbesinnung auf ältere, aus der Zeit vor der Han-Dynastie (206 v. Chr. – 220 n. Chr.) stammende Quellen, vor allem jene, die Konfuzius und Menzius zugeschrieben wurden. Kosho war für seine ausgezeichnete Dichtung im chinesischen Stil bekannt. Er war beim Daimyō angestellt, um Konfuzianismus zu lehren, und leitete später eine Privatschule für die Kinder des *han*. Seit früher Kindheit war Saihin mit der Enkelin Nanmeis, Kamei Shōkin 亀井少琴 aus Chikuzen (heute Fukuoka), befreundet. Durch gegenseitige Besuche in Begleitung ihrer Väter hatten sie regelmäßigen freundschaftlichen Austausch. Kosho unterrichtete seine Tochter von klein auf. Saihin hatte zwar einen fünf Jahre älteren und einen vier Jahre jüngeren Bruder, aber beide waren kränklich und sollten in relativ jungen Jahren sterben. Daher setzte Kosho alle seine Hoffnungen auf seine begabte Tochter, die er wie einen Sohn erzog. Das dürfte mit dazu beigetragen haben, dass sie als Erwachsene stets Männerkleidung trug und sich als Nachfolgerin ihres Vaters fühlte. Als Saihin 13 Jahre alt war, wurde ihr Vater für einige Zeit nach Edo versetzt, von wo er seiner Tochter regelmäßig Briefe schickte, in denen er ihre Bildung vorantrieb. 1812, als Saihin 15 Jahre alt war, geriet die *kogaku*-Schule beim Daimyō in Ungnade, der fortan den Neokonfuzianismus propagierte. Da Kosho nahegelegt wurde, seine Ämter zurückzulegen, zog er sich auf sein Altenteil zurück. Das bedeutete aber keineswegs, dass er seine Interessen aufgegeben und von nun an ein passives Leben geführt hätte – im Gegenteil: Er nahm von da an eine rege Reisetätigkeit auf. In seiner Abwesenheit unterrichtete Saihin bereits ab dem Alter von 17 Jahren seine Schüler.

Sie musste aber nicht immer allein zu Hause zurückbleiben, bei vielen seiner Reisen durfte die Tochter ihn begleiten, und so reiste Saihin mehrmals mit ihrem Vater durch Kyūshū und die Chūkoku-Region Honshū. 1815 mit einer sechsmonatigen Studienreise nach Suō, Nagato und Aki (heute in den Präfekturen Yamaguchi und Hiroshima) gemeinsam mit ihrem Vater und ihrer Mutter nahm auch ihre Reisetätigkeit ihren Anfang. Es folgten weitere Reisen nach Nagato und Akamaseki (Shimonoseki) in den Jahren 1816 und 1817, im Herbst 1817 eine Reise zum Hiko-san und nach Hida in der Provinz Bungo (heute Präfektur Oita) auf Kyūshū und 1820 erneut eine Reise in die

Region der heutigen Präfektur Oita. In jenen Jahren wurde ihr Talent als Dichterin allgemein bekannt, und mit 24 Jahren hatte sie sich bereits einen Ruf als Dichterin im chinesischen Stil gesichert. Im Tagebuch des Gelehrten Hirose Tansō 広瀬淡窓, ebenfalls ein Schüler von Kamei und jüngerer Mitschüler von Kosho, finden sich einige Eintragungen über Saihin, die er bei ihren Besuchen in Hida kennengelernt hatte. Er schildert sie als äußerst aktive Frau, die durch ihr Talent und ihren offenen Charakter oft im Mittelpunkt der versammelten Dichter stand. Er schrieb folgendes in sein Tagebuch:

Hara Shinhei hat seine Tochter zu Besuch mitgebracht anlässlich eines Banketts. Saihin müsste übrigens etwa 22 oder 23 Jahre alt sein. Von klein auf hat sie Lektüre und Dichtung studiert und ist eine hervorragende Dichterin geworden. Ihr Benehmen ist unbefangen und offenherzig und unterscheidet sich nicht von dem eines Mannes. Außerdem ist sie eine große Trinkerin [...].

(zit. n. Maeda 1999: 297)

An anderer Stelle schrieb er:

Saihin ist eine so außergewöhnliche Frau, dass sie auch Männer in Verlegenheit bringen kann; wie Männer trinkt sie oft sake.

(zit. n. Maeda 1977: 224)

1822 reiste sie mit ihrem Vater nach Fukuoka und 1823 nach Saga und Nagasaki, wo sie selbst bereits Vorlesungen hielt und Unterricht gab. 1825, im Alter von 28 Jahren, brach sie erstmals allein auf eine Reise auf, die sie bis nach Edo führen sollte. Bevor sie Kyūshū verließ, machte sie noch einen Abschiedsbesuch bei ihrer alten Freundin aus Kindertagen, Kamei Shōkin, und deren Vater Shōyō. Shōyōs sicherlich gut gemeinte Warnung, dass ein solcher Lebensstil, wie Saihin ihn einschlug, nicht für eine Frau angemessen sei, zum Trotz reiste sie zunächst bis nach Kyōto. Von dort unternahm sie im Jahr 1826 mehrere kleinere Reisen und Ausflüge, z. B. nach Yoshino und Tango, bis sie im Winter desselben Jahres die Nachricht von der Erkrankung ihres Vaters erhielt. Sie kehrte nach Hause zurück, um ihren Vater zu pflegen, und erhielt damals von ihm ihr so geschätztes Siegel mit den eingeschnitzten Zeichen *Tōzainanbokujin* 東西南北人 (Mensch aller vier Himmelsrichtungen), das ihm selbst einst sein Lehrer, Kamei Nanmei, vererbt hatte. Das kann als sicheres Zeichen dafür angesehen werden, dass Saihins Vater sie als seine Nachfolgerin auf künstlerischer Ebene erachtete.

1827, nach dem Tod ihres geliebten Vaters, machte sich Saihin im Alter von 30 Jahren erneut in Richtung Edo auf. Ihre beiden Brüder ließ sie in Hizen (heute Präfekturen Saga und Nagasaki), wo sie sich zur Erholung aufhielten, und ihre Mutter

ganz allein in Azuki zurück. Ihre Reise nach Edo schilderte sie im Reisetagebuch *Tōyū nikki* 東遊日記 (Tagebuch einer Reise in den Osten). Unterwegs, in Hiroshima, konnte sie Freundschaft mit der Familie des bekannten Gelehrten und Dichters Rai Sanyō schließen. Einen besonders engen Kontakt hatte sie zu Sanyōs Mutter Baishi. Sanyōs Onkel, Kyōhei, machte sich Sorgen um Saihins Zukunft, da er der Meinung war, dass es nicht gut für eine Frau sei, nicht zu heiraten. In einem Gedicht erwiderte Saihin, dass sie selbst weniger als Frau sondern vielmehr als Mensch ihren Weg zu gehen beabsichtige. Hier ihr Gedicht „Erwiderung auf Meister Kyōheis Gedicht“:

Obwohl ich vaterlos bin, bin ich doch nicht einsam, weil Ihr als Freund meines Vaters da seid;

Unter Eurem Dach konnte ich viele bedeutende Literaten treffen;

Mit dem bescheidenen Wunsch, den ich in meinem Inneren hege,

wandere ich wieder in weit entfernte Winkel des Firmaments;

Wie die rufend dahinfliegenden Wildgänse, die sich in den Marschen verirren;

Meine Familie stets in meinen Gedanken und Träumen, begeben sich nach Edo;

Wenn ich in jungen Jahren mein literarisches Ziel erreiche,

Sollte es da nicht irgend jemanden geben, der so eine Exzentrikerin wie mich gerne hat?

(zit. n. Fukushima 1995: 169–170)

Nachdem sie das Neue Jahr in Bitchū (heute in der Präfektur Okayama) begrüßt hatte, reiste sie über Ōsaka nach Kyōto weiter. Unterwegs besuchte sie viele Gelehrte und Künstler, stets mit dem Ziel, Kontakte zu knüpfen und sich weiterzubilden. In Kyōto bat sie Rai Sanyō und Yanakawa Seigan, der eine Lehrer und lebenslanger Freund von Ema Saikō und der andere der Ehemann Chō Kōrans, um die Korrektur ihrer Gedichte. Es gelang ihr also, mit einem der wichtigsten Netzwerke von Dichtern im chinesischen Stil in Kontakt zu treten. Im 8. Monat desselben Jahres verließ sie Kyōto und reiste den Tōkaidō entlang bis nach Edo. Sie war langsam unterwegs, da sie wie üblich überall Besuche abstattete, und erreichte erst im Winter ihr Ziel. Während sie unterwegs war, verstarb ihr älterer Bruder im Alter von 35 Jahren. 1832 folgte der jüngere Bruder im Alter von 32 Jahren. Da die Mutter nunmehr ganz allein in Kyūshū lebte, bat Saihin während ihres Aufenthaltes in Edo zweimal vergeblich in Bittschriften an das *han* darum, ihre Mutter nach Edo einladen zu dürfen. Von besonderem Interesse ist Saihins Bittschrift aus dem Jahre 1841, als sie, besorgt über die Zustände in ihrer

Heimatprovinz wegen der großen Tenpō-Hungerskatastrophe, ihre Mutter zu sich nach Edo kommen lassen wollte. In einem Begleitschreiben an die höchsten Instanzen des *han* erlaubte sie sich Vorschläge für wirtschaftliche Maßnahmen zu machen, um die Not der Bevölkerung zu lindern. Sie zeigte dabei ihre große Unbekümmertheit und Offenheit sowie ihr Interesse an der politischen und ökonomischen Lage des Landes. Sie schlug vor, die Seidenraupenzucht in Azuki einzuführen, und brachte drei Gründe vor: Die bis dahin einzige Produktionssparte für Frauen, der Baumwollanbau, sei, im Gegensatz zur Seidenraupenzucht, für ältere Frauen körperlich zu anstrengend. Zweitens seien die klimatischen Verhältnisse für das Pflanzen von Maulbeerbäumen in Kyūshū geeignet. Und drittens, ein für sie als Dichterin gewichtiger Grund, könne man aus der Rinde der Maulbeerbäume Papier gewinnen, was ein zusätzliches Einkommen sichern würde. Interessanterweise betrachtete Saihin die Seidenraupenzucht und die damit verbundene Seidenweberei, ganz in chinesischer Tradition, als Frauenarbeit. Ihr Interesse an der Seidenraupenzucht war bereits seit Kindheit durch ihr konfuzianisch geprägtes Zuhause und ihren Vater geweckt worden, und sie hatte auf ihren Reisen, vor allem in Shinshū (Nagano), die Seidenraupenproduktion und die verschiedenen Seidenwebtechniken kennengelernt. Die von ihr vorgeschlagenen Maßnahmen stellten einen Beitrag der Frauen zur Wirtschaft des *han* dar, der ihnen gleichzeitig ein eigenständiges Einkommen sichern konnte. Tatsächlich wurde die Seidenraupenzucht gegen Ende der Edo-Zeit erfolgreich in Azuki eingeführt (Seki 1987: 194–196).

Dieses Interesse an wirtschaftlichen und politischen Fragen ging bei Saihin auch über die Grenzen des eigenen Landes hinaus. Als *kanshi*-Dichterin liegt es nahe, dass sie die damaligen Entwicklungen in China verfolgte, das zunehmend unter dem Einfluss der Westmächte geriet. In einem Gedicht aus dem Jahr 1858 nimmt sie auf den Opiumkrieg Bezug und stellt der Machtlosigkeit und Schwäche der Männer in dieser Situation Heldinnen aus der chinesischen Geschichte entgegen. Gleichzeitig impliziert sie, dass auch die japanischen Frauen sich ein Beispiel an diesen nehmen sollten in einer Zeit der zunehmenden Bedrohung durch fremde Mächte (Seki 1987: 202–203). Im nächsten Kapitel über politisch motivierte reisende Frauen wird deutlich, dass Saihin mit ihren politischen Interessen bei ihren Zeitgenossinnen durchaus nicht allein da stand.

Saihin sollte sich 20 Jahre lang, bis 1848, in Edo aufhalten. Es ist nur sehr wenig über diese Zeit ihres Lebens bekannt, und das Wenige lässt sich nur mühsam anhand ihrer erhalten gebliebenen Gedichte und sonstigen Schriftstücke, wie die oben erwähnten Bittschriften an ihr *han*, rekonstruieren. Sie ließ sich in Asakusa nieder und scheint eine

rege Reisetätigkeit von dort aus aufgenommen zu haben. Nicht lange nach ihrer Ankunft in Edo machte sie sich zu ihrer ersten Rundreise durch die Bōsō-Halbinsel (Präfektur Chiba) auf. Es folgten Reisen in die alte Provinz Musashi (umfasst den heutigen Großraum Tōkyō, Saitama-ken und nördlicher Teil von Kanagawa-ken) sowie in die heutigen Präfekturen Gunma, Tochigi und Nagano. Eine ihrer Reisen führte sie sogar weit in den Norden bis Matsushima, eine der drei schönsten Landschaften Japans, die auch Kikusha-ni auf ihrer Rundreise durch Tōhoku besucht hatte. 1847 schließlich unternahm sie ihre zweite Rundreise durch die Bōsō-Halbinsel, von der ein Manuskript mit chinesischen Gedichten mit der Überschrift *Tōyūmansō* erhalten geblieben ist.

Wie Kikusha-ni entschied sich auch Saihin für ein Leben auf Wanderschaft zum Zwecke der künstlerischen Inspiration und dem Schließen von Freundschaften und dem Austausch mit anderen Dichtern und Gelehrten. Zu diesen dürften auch Ema Saikō und Chō Kōran gehört haben. Von Ema Saikō ist bekannt, dass sie eine Bildrolle mit Beispielen von Kalligraphien und Tuschezeichnungen von 22 Künstlerinnen ihrer Zeit besaß, die sie besonders schätzte und im Laufe ihres Lebens getroffen hatte (Fister 1988: 103; 2001: 130). Auch ein Werk Hara Saihins befindet sich darunter, so dass anzunehmen ist, dass sie Saikō entweder während eines ihrer Aufenthalte in Kyōto oder in deren Heimat Mino getroffen hatte.

Ema Saikō (1787–1861), schon zu Lebzeiten berühmt für ihre Dichtung, Kalligraphie und Tuschemalerei (vor allem Bambus), hatte ebenfalls nie geheiratet, nachdem eine Heirat mit ihrem Lehrer Rai Sanyō durch ein Missverständnis mit ihrem Vater nicht zustande gekommen war und dieser eine andere Frau geheiratet hatte. Dennoch verband Saikō und Sanyō zeitlebens eine tiefe Freundschaft, und Saikō reiste jedes zweite oder dritte Jahr von ihrer Heimat Ōgaki in Mino (Präfektur Gifu) nach Kyōto, um Sanyō und seine Familie zu besuchen. Sie blieb jedesmal zwischen zwei Wochen und einem Monat und nutzte ihren Aufenthalt zur Teilnahme an Künstlertreffen und gemeinsamen Ausflügen mit anderen Künstlern in die Umgebung von Kyōto und Nara. Um 1820 gründete Yanagawa Seigan die Dichtergruppe Hakuōsha in Ōgaki, zu deren zehn Mitgliedern seine Ehefrau Kōran sowie Ema Saikō zählten. Diese beiden Frauen verband eine innige Freundschaft, und sie gehörten auch mehreren von Rai Sanyō gegründeten Künstlerzirkeln in Kyōto an. Mit einer weiteren Künstlerfreundin unternahmen die beiden hin und wieder gemeinsam Vergnügungsreisen. Kōran führte ein unstetes Wanderleben mit ihrem Ehemann Seigan, da beide häufig auf ausgedehnte Reisen gingen und immer wieder ihren Wohnort

wechselten. Saikō hingegen blieb bis zu ihrem Tod in Ōgaki, wurde jedoch so berühmt, dass es sich andere *bunjin*, so vielleicht auch Hara Saihin, zur Gewohnheit machten, nach Mino zu pilgern, um sie zu besuchen. (vgl. Fister 1988: 97–106; 2001).

Nach ihrer zweiten Reise auf die Bōsō-Halbinsel kehrte Hara Saihin nach einem 20jährigen Aufenthalt in Edo nach Azuki auf Kyūshū zurück, da ihre Mutter erkrankt war. Zunächst führte sie ein zurückgezogenes Leben mit ihrer Mutter in einem Tempel in Yamaga (heute Amagi-shi). Bald jedoch zogen beide um zur Poststation Yamae (heute Chikushini-shi), wo Saihin 1851 im Alter von 54 Jahren eine Privatschule eröffnete. Etwa fünf Jahre später verstarb ihre Mutter, und Saihin blieb als letzte ihrer Familie allein zurück. Viele Gelehrte und Künstler aus den verschiedensten Regionen Japans machten bei ihr halt, angezogen durch ihren Ruf als Dichterin. Aber auch alte Bekannte kamen während jener Jahre zu Besuch.

Zwischendurch ging sie immer noch auf Reisen in die nähere Umgebung. 1856 brach sie zu einer fast drei Jahre dauernden Rundreise durch Kyūshū auf. Aus ihrem Reisetagebuch *Saiyū nichireki* 西遊日歷 (Tägliche Aufzeichnungen einer Reise in den Westen) geht hervor, dass sie Amakusa in Higo (heute Präfektur Kumamoto) als Ausgangsbasis wählte für Ausflüge in Higo selbst und in die Provinzen Hizen (heute Präfektur Saga) und Satsuma (westlicher Teil der heutigen Präfektur Kagoshima). In der Stadt Kumamoto hielt sie sich fast ein Jahr lang auf und erhielt in dieser Zeit sogar einen Brief von Daimyō Hosokawa. Einen Höhepunkt der Reise dürfte ihre Besteigung des Vulkans Aso-san gebildet haben, ganz allein im doch schon fortgeschrittenen Alter von 60 Jahren.

1859, im Alter von 62 Jahren, brach Saihin zur letzten Reise ihres Lebens auf. Diese ihre dritte Reise in den Osten des Landes sollte dem Ziel dienen, Saihins lang gehegten Wunsch – die Veröffentlichung der Manuskripte ihres Vaters – zu verwirklichen. Sie wollte zunächst drei Jahre herumreisen, um die finanziellen Mittel aufzutreiben, und anschließend in Ōsaka oder Edo die Werke ihres Vaters drucken lassen. Leider sollte es ihr jedoch nicht mehr vergönnt sein, dieses Projekt zu verwirklichen; bereits in Hagi (Präfektur Yamaguchi) wurde sie Opfer einer dort grassierenden Epidemie und verstarb in einer Herberge. Wie immer hatte sie auch auf dieser letzten Reise ihr vom Vater geerbtes Siegel bei sich, dessen Inschrift *Tōzainanbokujin* (Mensch aller vier Himmelsrichtungen) als Motto ihres Lebens angesehen werden kann. Diese Einstellung zum Leben und zum Reisen kam bereits in ihrem 1828, im Alter von 32 Jahren, auf dem Weg nach Edo nach dem Tod ihres Vaters verfassten Gedicht zum Ausdruck:

*Von hier breche ich nun wieder allein gen Osten auf;
 Die Götter verkehren über 1000 Meilen hinweg in den Träumen miteinander;
 Die Heimat liegt fern am Horizont, wann werde ich zurückkehren?
 Meine Spur ist wie die der Weidenblüten, die sich dem Wind anvertrauen.*

(zit. n. Maeda 1999: 313)

Damit endete ein außergewöhnliches Leben einer Frau, die sich ganz der Dichtung und der Bildung gewidmet hatte. Während Kikusha-ni den eher unter Künstlerinnen üblichen Weg einschlug und sich als Nonne ordinieren ließ, um die nötige Freiheit und Ungebundenheit zu haben, sich ganz den Künsten zu widmen, entschloss sich Hara Saihin dazu, sich durch eine männliche äußere Erscheinung als Nachfolgerin ihres Vaters zu positionieren. An ihrem Beispiel lässt sich erkennen, dass es sogar Samurai-Frauen, die sich üblicherweise strenger an die moralischen Vorschriften zu halten hatten, gab, die sich nicht durch das vom Konfuzianismus geprägte Frauenbild einschränken ließen. Saihins Kenntnisse erstreckten sich auch auf die wirtschaftlichen und sogar politischen Verhältnisse Japans in dieser Epoche. Ihre Stellung als Frau hinderte sie nicht daran, sich mit einer Petition an die höchsten politischen Instanzen ihres *han* zu wenden, um Vorschläge für Maßnahmen zur Verbesserung der wirtschaftlichen Situation zu machen. Wie im folgenden zu sehen sein wird, stand sie mit ihren politischen Interesse unter den Frauen der Edo-Zeit nicht allein da.

5.3. Politisch motivierte Reisen

Vor dem Hintergrund der Maßnahmen der Meiji-Regierung, Frauen vom Wahlrecht und von jeder politischen Betätigung auszuschließen – nicht einmal die Teilnahme an politischen Versammlungen oder Reden war ihnen erlaubt – erscheint das sich in den Tagbüchern von Frauen aus der Edo-Zeit manifestierende politische Interesse umso erstaunlicher. Erst intensivere Auseinandersetzung mit Quellen aus Frauenhand hat diesen lange übersehenen Aspekt wieder ans Tageslicht gebracht. Frauen scheuten nicht davor zurück, ihrem politischen Willen auch in der Öffentlichkeit oder in Petitionen an die herrschenden Amtsträger Ausdruck zu verleihen. Zwei Frauen, die aus politischen Motiven sogar auf Reisen gingen, werden im Mittelpunkt der folgenden Darstellung stehen.

5.3.1. Takemura Tase – Reisen im Namen der Hirata-Schule

Takemura Tase 竹村多勢 (1811–1894), allgemein als Matsuo Taseko 松尾多勢子 bekannt, gehört zur kleinen Gruppe an Frauen aus der Edo-Zeit, die aus politischen Motiven auf Reisen gingen. In ihrer Funktion als Nachrichtenübermittlerin unter den Loyalisten während der unruhigen Zeit am Ende der Edo-Zeit gehört auch sie zu den wenigen Frauen jener Epoche, die in einer allgemeinen Darstellung der Geschichte Japans Erwähnung finden (Inoue 1995: 299). Die amerikanische Japanologin Anne Walthall hat ihr ein ganzes Buch mit dem Titel: *The weak body of an useless women. Matsuo Taseko and the Meiji restoration* (1998) gewidmet, das neben der Darstellung ihrer politisch motivierten Reise nach Kyōto 1862 und ihrer Rolle in der Hirata-Bewegung auch interessante Einblicke in ihre Lebensumstände gibt. Da bei vielen der reisenden Frauen aus der Edo-Zeit nur sehr wenig oder überhaupt nichts über ihre Lebenssituation bekannt ist, soll anhand Tases Beispiels ausführlicher auf diesen Aspekt eingegangen werden. Walthall hat eine Fülle an Informationen über ihr Leben zusammengetragen, die die Darstellung im ersten Kapitel noch vertiefen und ergänzen können. Während Biographien, die vor dem 2. Weltkrieg verfasst wurden, Tase in das Konzept der „guten Ehefrau und weisen Mutter“ (*ryōsai kenbo* 良妻賢母) zu zwingen versuchen, zeigt Walthall, dass sie in Wirklichkeit einen sehr viel komplexeren Charakter hatte, der oft im Widerspruch zu diesem idealen Bild stand.

5.3.1.1. Takemura Tases Leben und sozialer Hintergrund²⁴

Tase wurde 1811 als Tochter von Takemura Sachi und ihrem Ehemann Tsunemitsu im südlich von Iida 飯田 gelegenen Dorf Yamamoto 山本村 im Ina-Tal (Präfektur Nagano) geboren. Sie hatte noch einen um sieben Jahre älteren Bruder. Ihr Vater, Tsunemitsu, war als Schwiegersohn von der Familie Takemura adoptiert worden. Tases Familie war über mehrere Generationen hinweg bis zu ihrer Mutter matrilinear. Dieser Umstand konnte für eine Ehefrau viele Vorteile bringen, da sie auch nach der Eheschließung in ihrem eigenen Elternhaus in ihrer gewohnten Umgebung bleiben konnte und dadurch wesentlich mehr Entscheidungsrechte und Handlungsfreiräume genoss, als es sonst üblich war. Insgesamt hatten Frauen in solchen Ehen eine stärkere Position inne als ihre Geschlechtsgenossinnen, die in die Familien ihrer Ehemänner einheirateten.²⁵ Ihre

²⁴ Diesem Kapitel liegt, wenn nicht anders angegeben, Walthall 1998:19–73 und 81–99 zugrunde.

²⁵ Sogar im wesentlich stärker von konfuzianischen Moralvorstellungen durchdrungenen China sind solche Tendenzen festzustellen, wie Lu in einer Untersuchung von Familien der Gentry in der Qing-Zeit feststellte (Lu 1998:64–110). Wie bei vielen Kaufmannsfamilien im Japan der Edo-Zeit (vgl. Chapman Lebra 1991) versuchten manche Literati Familien in China durch die Adoption eines Schwiegersohnes

Mutter war daher mit großer Wahrscheinlichkeit ein starkes Rollenvorbild für Tase in ihrer späteren Ehe, obwohl sie selbst in eine andere Familie einheiraten sollte.

Tase wuchs in der Bunka/Bunsei-Ära (1804–1829) auf, einer Zeit des Friedens und des Wohlstands sowie einer Blütezeit der Literatur unter den städtischen und bäuerlichen Eliten. Ihre Familie zählte zur Dorfelite, und ihr Vater war, wie bereits seit Generationen in dieser Familie üblich, Dorfvorsteher. Beide Elternteile waren gebildet und besaßen eine Bibliothek, die sowohl chinesische als auch japanische Bücher enthielt und sich über zwei Stockwerke im hinteren Teil ihres Lagerhauses erstreckte. Auf der mütterlichen Seite der Familie gab es eine Reihe berühmter Dichterinnen. Die berühmteste unter ihnen, Sakurai Chie (geb. 1724), stammte aus einer Samurai-Familie aus Yamato. Ihr Vater hatte sie mehrmals in ihrer Jugend nach Kyōto mitgenommen, wo sie ihre literarischen Fähigkeiten unter vielen berühmten Dichtern weitergebildet hatte. Ihre älteste Tochter Michi hatte in die Takemura-Familie eingeheiratet und war Tases Großmutter geworden. Interessanterweise hatte diese Heirat zwischen dem Samurai-Milieu und der lokalen bäuerlichen Elite allen offiziellen Verboten des *bakufu* zum Trotz stattgefunden.²⁶ In einer solchen Umgebung war es für Tase selbstverständlich, lesen und schreiben zu lernen, und sie gehörte somit zu den etwa 15 % der japanischen Frauen im 19. Jahrhundert, von denen angenommen wird, dass sie alphabetisiert waren.²⁷ Im Alter von 11 Jahren wurde sie zu ihren Verwandten väterlicherseits geschickt, um ihre Erziehung voranzutreiben. Es war nicht unüblich, Kinder in fremde Haushalte zu schicken, um ihnen Disziplin beizubringen und ihre Charakterbildung zu fördern. Tases Erziehung im Kitahara-Haushalt umfasste eine Reihe praktischer Aspekte, die ihr die Grundlagen häuslicher Fähigkeiten vermitteln sollten. Dazu gehörten Haushaltsmanagement, Seidenraupenzucht, Etikette, in denen sie sämtlich von der Frau des Hauses, Kiso, unterwiesen wurde. Sie musste darüber hinaus mit den anderen Frauen des Haushalts Baumwolle spinnen, weben und nähen. Mit

den fähigsten Nachfolger für ihre Familie zu finden, sogar wenn sie eigene Söhne in die Welt gesetzt hatten.

²⁶ Manchmal verheirateten Samurai Familien ihre Kinder mit Töchtern und Söhnen von reichen Bauern oder aber auch Großkaufleuten. Für die zunehmend verarmenden Familien aus dem Samuraistand konnte es durchaus von wirtschaftlichem Vorteil und dem sozialen Ansehen förderlich sein, die Söhne von Kaufmannsfamilien adoptieren zu lassen oder Töchter in solche einheiraten zu lassen (vgl. Schwentker 2003: 95–99).

²⁷ Dore nennt in seinem Kapitel über Terakoya in seiner Studie über die Erziehung in der Edo-Zeit eine Zahl von 10% aller Mädchen (im Gegensatz zu 40% aller Jungen), die in irgendeiner Form eine Ausbildung außerhalb des Hauses genossen (Dore 1992:254). Zählt man noch solche hinzu, die zu Hause unterrichtet wurden, wird deutlich, dass die Alphabetisierungsrate von Frauen deutlich höher sein musste, zumal man bei Frauen aus der Samuraischicht von einer fast 100% igen Rate ausgehen muss und in vielen Familien, vor allem am Land, der Unterricht zu Hause stattfand.

Kisos Ehemann, Yorinobu, dagegen lernte sie lesen, schreiben und dichten. Sie entwickelte in jenen Jahren vielfältige Interessen, vor allem im literarischen Bereich, der klassische japanische und chinesische Dichtung und Haiku-Dichtung umspannte. Aus ihren Briefen, Gedichten und Reiseberichten geht hervor, dass Tase mehrere hundert chinesische Zeichen aktiv beherrschte. Ihr passiver Zeichenschatz muss jedoch mehrere 1000 Schriftzeichen umfasst haben, was sich von den Büchern, die sie im Laufe ihres Lebens las, ableiten lässt. Walthall erwähnt Luis Frois, der in der Mitte des 16. Jahrhunderts darauf hingewiesen hatte, dass im Gegensatz zu Europa die adlige Frau in Japan ihren Status verlieren würde, könnte sie nicht schreiben (Walthall 1998: 25). Zu Tases Lebzeiten ließ sich diese Aussage auch auf Frauen der bäuerlich-unternehmerischen Schicht anwenden – auch der Bildungsgrad der Töchter spielte eine zunehmend wichtige Rolle für das Ansehen einer Familie in der Gesellschaft über alle sozialen Grenzen hinweg (vgl. Kapitel 2.3.2.).

1829, im Alter von 18 Jahren, wurde Tase mit dem 23jährigen Großbauern Matsuo Motoharu aus Tomono verheiratet. Es handelte sich zwar um eine arrangierte Ehe, was aber nicht automatisch bedeuten musste, dass es sich um eine unglückliche Ehe einer unterdrückten Frau handelte. Ganz im Gegenteil erwies sich diese Ehe als äußerst erfolgreich, und das nicht nur auf wirtschaftlicher Ebene: In vielen Gedichten bringt Tase ihre Liebe und Fürsorge, die sie für ihren Mann empfand, zum Ausdruck. Motoharu gehörte zur sozialen Schicht der *gōnō* 豪農, bei denen es sich nicht einfach um reiche Bauern handelte, sondern um ländliche Unternehmer, die ihren Überschuss an Arbeitskraft aufgrund effizienter Anbaumethoden dazu benutzten, aus den Agrarprodukten andere Erzeugnisse herzustellen. Die Familie Matsuo betrieb eine Sakebrauerei. Die eigentliche Basis für ihren wirtschaftlichen Reichtum bildete also weniger ihr Land, sondern die Brauerei und noch weitere Unternehmen wie der Betrieb einer Fähre über den Tenryū-Fluss, ein Geldverleih und nicht zuletzt die Seidenraupenzucht. Walthall ist der Meinung, dass die Seidenraupenzucht die wirtschaftliche Lage der Familie bedeutend verbesserte (Walthall 1998: 93). Tase brachte die Kenntnisse der notwendigen Techniken in die Ehe mit, und es erscheint naheliegend, dass die Ehe unter anderem deshalb arrangiert wurde. Aufgrund der Bestimmungen des *bakufu* durfte in Jahren der schlechten Ernten nur wenig Sake gebraut werden, d. h. dass die Sakeproduktion war vom Ertrag des Bodens abhängig. Dass die Seidenraupenzucht hier den nötigen Ausgleich erwirtschaften konnte, betont Tases wichtige Rolle für die Familienwirtschaft. Sie verbrachte ihr ganzes Leben bis ins

hohe Alter mit der Seidenraupenzucht – ein schöner Beweis für Hara Saihins Argumentation in ihrem Schreiben an den Daimyō ihres *han*, von dem im letzten Kapitel die Rede war.

Tases Verheiratung nach Tomono bedeutete im übrigen keineswegs den Abbruch aller Beziehungen zu ihrer Geburtsfamilie; bei einer Distanz zwischen Yamato und ihrem neuen Zuhause von ca. 19 km war für einen guten Geher auch an nur einem Tag die Hin- und Rückreise möglich, und Tase reiste regelmäßig zwischen beiden Orten hin und her, um ihre Eltern und deren übrige Verwandtschaft zu besuchen. Im Zusammenhang mit Tases Ehe erwähnt Walthall noch weitere Aspekte, die gegen die Verwirklichung der konfuzianischen Moralvorstellungen im Ehesystem in den breiteren Bevölkerungsschichten der Edo-Zeit sprechen. Sie weist unter anderem darauf hin, dass nach damaligem Brauch die Mitgift im Besitz der Ehefrau verblieb. Alle mitgebrachten Gegenstände wurden mit dem Familienwappen der Frau gestempelt, um deutlich zu machen, dass diese im Falle einer Scheidung an die Familie der Ehefrau zurückgegeben werden mussten. Darüber hinaus symbolisierte dieses Wappen, dass die Ehefrau auch nach der Eheschließung ein Teil ihrer ursprünglichen Familie blieb. Da die Mitgift auch häufig Geld beinhaltete, wurde in solchen Fällen in einer Art Ehevertrag festgehalten, dass diese Summe an zukünftige Erben der Ehefrau weiter zu vererben oder im Falle einer Scheidung mit der übrigen Mitgift an die Ehefrau zurückzugeben sei. Wie bereits in Kapitel 2.3. gesehen, erklärte erst das Zivilgesetz von 1898 diesen Brauch für ungesetzlich und schrieb vor, dass die Ehefrau sowie ihre Mitgift nunmehr legal zum Ehemann gehörten; bei einer Scheidung verlor eine Frau fortan ihre Mitgift an den geschiedenen Ehemann. Diese Gesetzgebung beendete auch den in vielen Regionen Japans bis dahin noch verbreiteten Brauch, dass die Ehefrau bei der Heirat ihren Familiennamen behielt.²⁸ Daher wurde die Frau, die heute als Matsuo Taseko bekannt ist, zu ihrer Lebzeit Takemura Tase genannt. Mit diesem Namen unterschrieb sie unter anderem ihre Briefe und auch die Unterstützungserklärung für ihren Eintritt in die Hirata-Schule. Interessanterweise schrieb Tase ihren Namen mit den chinesischen Zeichen für „viel“ und „energiegeladen, aktiv“ und implizierte damit ihre starke, aktive Persönlichkeit. Nur selten ließ sie sich von engen Verwandten oder guten Freunden Taseko nennen, wobei die Endung *ko* (Kind) Unreife (wie ein Kind) impliziert. Die

²⁸ Die Namensgebung wurde regional unterschiedlich gehandhabt, und in einigen Regionen war dieser Brauch bereits aufgegeben worden, weil die Familie des Mannes für den Grabstein der Ehefrau verantwortlich war. Offiziell war es zwar nur den Samurai und einigen besonders verdienstvollen Eliten aus dem einfachen Volk erlaubt, Familiennamen zu tragen, aber in der Praxis und vor allem untereinander identifizierte sich auch der Rest der Bevölkerung anhand von Familiennamen (Walthall 1998: 64)

moderne Namenspraxis dagegen bindet Frauen an die Familie des Mannes und schmälert ihren Grad an Reife und Selbständigkeit.

Tase, die zehn Kinder zur Welt brachte, von denen sieben das Erwachsenenalter erreichten, war eine äußerst aktive Frau: Ihr Mann war kränklich – er litt an chronischen Magenproblemen – so dass sie während seiner wiederholten Krankheiten den gesamten Haushalt führen musste. Möglicherweise hat diese gesundheitliche Schwäche ihres Mannes neben der Vorbildrolle ihrer Mutter und der Tatsache, dass sie etwas unter ihrem sozialen Stand geheiratet hatte, zu ihrer starken Position in der Ehe geführt.

Trotz ihres großen Arbeitspensums, das Haushalt, Familie und Seidenraupenzucht beinhaltete, fand Tase auch Zeit für Vergnügen. Die finanziellen Mittel dafür standen ihr, wie oben beschrieben, in Form von eigenem Kapital, sei es aus ihrer Mitgift oder ihren eigenen wirtschaftlichen Tätigkeiten (Seidenraupenzucht) zur Verfügung. Zu den Vergnügungen, die sie sich leistete zählten religiöse Feste – in ihren jungen Ehejahren war sie eine leidenschaftliche Buddhistin –, die Teezeremonie und Dichtung, die sie seit Kindertagen pflegte, Tabak- und Alkoholgenuss – dem selbstgebrauten Sake war sie nicht abgeneigt und gönnte sich z. B. regelmäßig einen „Schlummertrunk“ – und schließlich das Reisen. Betrachtet man diese Liste an Freizeitvergnügungen, tritt ganz offensichtlich vor Augen, dass die *bakufu*-Vorschriften aus dem Jahr 1649, die sich noch im 19. Jahrhundert auf den Dorf-Anschlagetafeln fanden, von der Bevölkerung im Alltag ignoriert wurden. Diese Vorschriften, die immer wieder auch in der Reiseforschung zitiert werden, lauteten: „Wenn eine Ehefrau, mag sie auch noch so schön sein, ihren Mann zum Narren hält und übermäßigen Teegenuss, Pilgerfahrten und Ausflüge liebt, soll er sich von ihr trennen [...]“ (Übers. Ehmke 1994: 62). Weiter unten im Text des Erlasses gab es noch den Zusatz: „Man soll sich des Sake und des Tabaks so viel wie möglich enthalten“ (Walthall 1998: 71). Die Tatsache, dass Tase regelmäßig gegen alle diese Vorschriften verstieß, zeigt aufs Neue, dass *bakufu*-Verordnungen im alltäglichen Leben der Menschen kaum eine Rolle spielten und unbestraft vernachlässigt werden konnten. Das wiederholte Pochen der Regierung auf die Befolgung ihrer Vorgaben beweist im Grunde nur, dass die Zustände im Volk keineswegs dem neokonfuzianischen Ideal entsprachen.

Tase bildete sich auch nach ihrer Heirat in der klassischen japanischen Dichtung weiter, zunächst mit einem Dichter aus Iida. Durch ihre literarischen Bemühungen eröffnete sich ihr eine neue soziale Welt: Sie nahm an Dichterkreisen teil, organisierte selbst, mit oder ohne ihren Ehemann, Dichtertreffen bei sich zu Hause und pflegte einen

regen Austausch von Gedichten mit Bewohnern aus Nachbardörfern, die ihr Interesse an der Lyrik teilten. Ihr Kommunikationsradius vergrößerte sich mit der Zeit bis nach Nakatsugawa jenseits der Kiso-Bergkette, die das Ina-Tal umschloss. Dass sie bei solchen Zusammenkünften oft ohne ihren Ehemann mit anderen Männern zusammentraf und alkoholische Getränke durchaus eine Rolle spielten, passt nicht unbedingt in das Bild, das man im allgemeinen von Frauen aus der Edo-Zeit hat. Aber, wie wir bereits bei den reisenden Künstlerinnen im letzten Kapitel gesehen haben und wie die Frauen von Suyemura beweisen, ist es längst an der Zeit, dieses Bild zu revidieren.

5.3.1.2. Tases Reisen mit ihrem Ehemann²⁹

Neben Reisen zu Verwandten und Reisen zu Dichtertreffen unternahm Tase zahlreiche Ausflüge und Vergnügungsreisen mit ihrem Ehemann. Beide Eheleute genossen ihre gegenseitige Gesellschaft auf solchen Reisen. Auch zu Zeiten, als noch kleine Kinder zu betreuen waren und noch keine Schwiegertochter und keine Großmutter mehr im Haus waren, um sich um diese zu kümmern, gingen beide ungehindert auf Reisen und überließen ihre Kinder der Obhut von Bediensteten.

Die erste dieser gemeinsamen Reisen unternahmen sie 1845, als ihre dritte Tochter gerade ein Jahr alt war. Im 8. Monat brachen sie zu ihrer zwei Wochen dauernden Reise auf, die sie entlang des Tenryū-Flusses bis zum Suwa-See und über Matsumoto zu ihrem ersten Ziel, dem Tempel Zenkō-ji (heute in Nagano), führte. Der Heimweg führte sie über den Togakushi-Tempelkomplex mitten im Gebirge. Ein denkwürdiges Ereignis, das Tase in einem Gedicht beschreibt, war eine Mondschein-Party auf dem Obasuteyama³⁰, bei der sich jedoch bedauerlicher Weise der Mond hinter den Wolken verbarg. Eines der Vergnügen am Reisen war es, ein Reisetagebuch mit Gedichten zu verfassen, und Tase schrieb ihr erstes anlässlich dieser Reise. Walthall zufolge lehnte sich Tase dabei ganz an den klassischen Stil an, der die Härten und Schwierigkeiten auf der Reise betont. Doch diese höfische Tradition der Darstellung einer Reise ins Exil steht völlig im Widerspruch zu Tases realer Reise, die eher eine Pilger- und Vergnügungsreise war. Es handelte sich also mehr um eine poetische Übung als eine realistische Beschreibung des Reisegeschehens. An dieser Stelle ist eine Erinnerung an

²⁹ Diesem Kapitel liegt, wenn nicht anders angegeben, Walthall 1998:74–80 zugrunde.

³⁰ Auf dem Obasuteyama („Berg, auf dem alte Frauen ausgesetzt werden“) in der alten Provinz Sarashina ließ der Legende zufolge einst ein Neffe seine alte Tante zum Sterben zurück. In dieser Nacht war der Mond besonders schön und hell (Keene 1999: 307); es gibt sogar ein Nō-Stück, in dem die alte Frau oben auf dem Berg im Mondschein tanzt. Der Obasuteyama wurde zu einem *utamakura*, das in vielen Gedichten besungen wird.

Itasakas Argumentation angebracht – denn dieser Reisebericht ist ebenso wie der schon in Kapitel 4.1.3. erwähnte im klassischen Stil gehaltene Reisebericht *Ikaho no michi yukiburi* (Unterwegs nach Ikaho) der Kaufmannstochter Yuya Shizuko ein Beispiel dafür, dass man die Komponente der literarischen Phantasie nicht außer Acht lassen darf und den wahren Kern aus dieser Hülle der literarischen Konvention herauschälen muss, um zu einer realistischen Beurteilung des Reiseverhaltens von Frauen zu kommen.

Zwei Jahre später, im Jahr 1847, unternahm das Ehepaar eine Reise zum Berg Akiha, der einen Tempel- und Schreinkomplex beherbergte. In dem Reisebericht anlässlich dieser Reise kommt auch die Freude am Reisen zum Ausdruck. Unter anderem schildert Tase, wie sie eine ganze Nacht aufblieben und sich unter Gelächter und guter Unterhaltung die Zeit vertrieben. Diese Pilgerreise endete mit einem Besuch beim Dichter Ishikawa Yorihiro, der in der Nähe des heutigen Hamamatsu lebte. Walthall unterstreicht, dass Tase bei keiner dieser beiden Reisen Einschränkungen für reisende Frauen oder irgendwelche Schwierigkeiten beim Durchqueren von *sekisho* erwähnt. Hauptsächlich dürfte das daran gelegen haben, dass Tase und ihr Mann die Ida-Straße benutzen konnten, eine der als Frauenstraßen bekannten Seiten- und Umgehungsstraßen, von der im nächsten Kapitel noch ausführlicher die Rede sein wird. Daher lag keiner der strategisch wichtigen Grenzposten auf ihrer Reiseroute. Da das Ina-Tal an dieser Straße lag, war es ein ausgezeichnete Ausgangsort für eine reisende Frau.

1855 unternahmen die Eheleute eine Reise nach Edo, die Walthall als äußerst lebhaftes Unternehmung charakterisiert. Tase und Motoharu wurden dieses Mal von zwei Frauen aus dem Kreis ihrer Verwandten und Freunde, ihrer jüngsten Tochter Yasuo, die damals gerade vier Jahre alt war, und zwei Bediensteten begleitet. Insgesamt war diese Reisegesellschaft 48 Tage unterwegs. Hauptziel der Reise waren Besichtigungen in Edo, und auf dem Rückweg wurde ein Zwischenaufenthalt am Zenkō-ji eingelegt. Die Reise dürfte auch zur Feier anlässlich Motoharus Eintritt in den Ruhestand unternommen worden sein, seit immerhin fünf Jahren war damals bereits eine Schwiegertochter, (mit der sich Tase im übrigen gut zu verstehen schien,) im Haus. Sie konnten also guten Gewissens so lange von zu Hause wegbleiben. Das außergewöhnlichste Ereignis war ein Besuch beim Daimyō von Takasu, dem Motoharu Geld geliehen hatte – ein gutes Beispiel, dass sich die ökonomischen Verhältnisse der verschiedenen Schichten längst umgekehrt hatten; vor allem die Kaufleute, aber auch die unternehmerisch tätigen Großbauern waren längst wesentlich reicher als viele

Samurai geworden (vgl. Schwentker 2003: 95–99).³¹ Während ihres Empfangs diskutierte Tase mit dem Daimyō nicht nur über Dichtung, sondern wahrscheinlich auch über Politik. Walthall bemerkt dazu: „Falls dies der Fall war, würde es darauf hindeuten, dass Bäuerinnen im frühen 19. Jahrhundert mit weniger Barrieren in ihrer Meinungsäußerung konfrontiert waren als Frauen in der Moderne“ (Walthall 1998: 78). Die Tatsache, dass Tase in Edo viel über die Probleme des Landes mit den ausländischen Mächten erfuhr, dürfte ihr längst gewecktes politisches Interesse noch verstärkt und schließlich mit zu ihrer Entscheidung, 1861 in die Hirata-Schule einzutreten, beigetragen haben.

1859 brachen Tase und Motoharu zu ihrer letzten gemeinsamen Reise als Ehepaar auf. Dieses Mal ging es zu den heißen Quellen von Kusatsu (heute Präfektur Gunma)³², um Linderung für Motoharus Magenleiden zu finden. Insgesamt waren beide etwas über einen Monat unterwegs, wobei der Aufenthalt in den Bädern von Kusatsu sich auf zwei Wochen erstreckte. Auf dem Rückweg von den Quellen legten sie erneut einen Aufenthalt am Zenkō-ji ein; es sollte das letzte Mal sein, dass Tase einen buddhistischen Tempel zur Religionsausübung besuchte. Der Besuch bei der Witwe eines früheren Hirata-Anhängers am Ende der Reise belegt erneut Tases zunehmendes Interesse an dieser Bewegung, von der im Folgenden noch viel die Rede sein wird.

Motoharu lebte zwar noch 20 Jahre lang nach dieser letzten gemeinsamen Reise bis zu seinem Tod im Jahre 1879, aber sein gesundheitlicher Zustand erlaubte keine weiteren solch anstrengenden Unternehmungen.

Es verwundert nicht, dass die 44 jährige Tase, noch ganz in Besitz ihrer körperlichen Kräfte und mit einem aktiven, unternehmenslustigen Charakter ausgestattet, ihre durch den Rückzug auf das Altenteil freigewordenen Energien in andere Bahnen lenken musste. Eine Möglichkeit der Ablenkung boten ihre häufigen, oft monatelangen Besuche bei ihren Töchtern in Nakatsugawa, die sie wie alle ihre Kinder gut verheiratet hatte. Eine andere bot sich durch ihr politisches Engagement für die Hirata-Bewegung, das schließlich in ihrer politisch motivierten Reise nach Kyōto gipfeln sollte.

³¹ Schwentker gibt seinem Kapitel über diese Verhältnisse den treffenden Titel: „Arme Samurai, reiche Kaufleute: die Gesellschaft im Umbruch“.

³² Diese Ortschaft ist nicht identisch mit der gleichnamigen Poststation Kusatsu des Tōkaidō am Biwa-See.

5.3.1.3. Tase und die Hirata-Bewegung³³

Die Hirata-Bewegung ging aus der sogenannten „nationalen Schule“ (*kokugaku* 国学) hervor. Diese war im 18. Jahrhundert entstanden und widmete sich der Erforschung des literarischen und historischen Erbes Japans. Als ihr wichtigster Vertreter gilt Motoori Norinaga 本居宣長 (1730–1801), der durch seine Studien des *Kojiki* einen alten rein japanischen Weg zu erkennen glaubte, dessen Idealzustand durch die Einflüsse des Buddhismus und Konfuzianismus zerstört worden war. Als noch wesentlich extremer in seinen Ansichten erwies sich sein Schüler Hirata Atsutane 平田篤胤 (1776–1843), ein Samurai niedrigen Ranges, der eine extrem nationalistische und fremdenfeindliche Richtung vertrat. Seine Ideen, die in der Forderung gipfelten, dass Japan den Shintō als seine ureigene Religion und den Kaiser als einzigen legitimen Herrscher einsetzen müsse, erschienen dem Shogunat als so subversiv, dass er 1841 unter Hausarrest gestellt wurde (Blocker und Starling 2001: 103ff, 116ff; Hall 1968: 218–219). Sein Nachfolger und adoptierter Sohn, Hirata Kanetane 平田鋏胤 (1799–1880), hatte erkannt, dass man auf das Land und in die Dörfer gehen musste, um neue Mitglieder für die Bewegung anzuwerben. Das resultierte darin, dass die meisten Schüler der Hirata-Schule unter den reichen Bauern zu finden waren, gefolgt von Shintō-Priestern und erst an dritter Stelle unter der Schicht der Samurai. Die Hirata-Schule entwickelte sich nie zu einer Massenbewegung, aber interessanterweise gab es in Shinano (heute Präfektur Nagano), und hier vor allem im Ina-Tal die dichteste Ansammlung von Mitgliedern. Nur im Ina-Tal fanden sich die Anhänger regelmäßig und unter der Teilnahme von Frauen in Studiengruppen zusammen, um die Werke Atsutanes zu lesen und über Japans politische Situation zu diskutieren. Die Bewegung in dieser Region zeichnete sich darüber hinaus durch ihre Radikalität aus: Die Verurteilung des Buddhismus ging so weit, dass Statuen des Jizō geköpft und Ahnentafeln mit posthumen buddhistischen Namen von Verstorbenen zerstört wurden. Es wurde ein eigenes Shintō-Ritual für den Ahnenkult entwickelt.

Im Herbst 1852 tauchte ein Vertreter der Hirata-Bewegung, Iwasaki Nagayo, im Ina-Tal auf. Bevor er mit der aktiven Rekrutierung von Mitgliedern für die Hirata-Schule 1859 begann, verdiente er zunächst seinen Unterhalt in Iida damit, reiche Kaufleute in der Kunst des Nō-Theaters zu unterweisen. Er selbst hatte zunächst Dichtung und Literatur bei Motoori Ōhira, dem Nachfolger Norinagas, studiert und war 1839 Schüler

³³ Diesem Kapitel liegt, wenn nicht anders angegeben, Walthall 1998: 100–139 zugrunde.

Hirata Atsutanes geworden. Tase traf Nagayo erstmals bei einem Dichtertreffen im Haus ihres Cousins aus der Familie Kitahara. Da sie seit dem Tod ihres in Iida ansässigen Lehrers Fukuzumi Kiyokaze ohne literarischer Unterweisung auskommen hatte müssen, nahm sie wie viele ihrer Bekannten aus dem Ina-Tal die Gelegenheit gerne wahr, sich von Nagayo in Dichtung unterrichten zu lassen. Auf literarischem Gebiet bedeutete dies für Tase eine neue stilistische Ausrichtung; von dieser Zeit an ist ihre Dichtung durch eine Anlehnung an den archaischen Stil des *Manyōshū* geprägt. Wesentlich tiefer ging jedoch ihre Neuorientierung auf politischem und religiösem Gebiet. Ihr politisches Interesse hatte bereits 1853 in Gedichten über Commodore Perrys Ankunft vor der Küste Japans ihren Ausdruck gefunden sowie in den bereits erwähnten Diskussionen mit dem Daimyō von Takasu in Edo. Ab 1860, mit der Ermordung Ii Naosukes, begann sie ernsthaft, politische Dichtung zu schreiben. Bereits die Dichterzirkel hatten Männer und Frauen verschiedener sozialer Herkunft zusammengebracht, die die Zusammenkünfte auch dazu nutzten, ihre politischen Meinungen in Diskussionen über die Lage des Landes auszutauschen. Ein Zentrum solcher Zirkel war das Haus von Tases Cousin Kitahara Yorinobu Inao. Neuigkeiten verbreiteten sich durch solche Zirkel in Windeseile, und Tase erfuhr durch ihre Teilnahme von den neuesten politischen Entwicklungen. Die Nachricht von der Ermordung Ii Naosukes erreichte durch solche Kanäle die einfache Bevölkerung wesentlich schneller als die zuständigen Beamten und Lehnsherren im Ina-Tal. Dies beweist, dass die *bakufu*-Vorschriften gegen die Verbreitung von Informationen politischer Art in der Bevölkerung ebenfalls regelmäßig übertreten wurden. Gerade die wirtschaftlich produktiven Schichten waren auf Informationen wie Ernteprognosen und Marktpreise angewiesen, um ökonomisch erfolgreich agieren zu können. Daher durchzogen sich überlappende Netzwerke das Land, durch deren Kanäle auch Nachrichten über die ausländische Bedrohung Japans bis in die Dörfer drangen.

Ob nun Frauen, wie Walthall bemerkt, tatsächlich in der Regel von solchen Nachrichten ausgeschlossen waren und Tase nur eine Ausnahme bildete, wird immer fraglicher, je mehr Beispiele von Quellen aus Frauenhand ans Licht kommen, in denen sich die Autorinnen zu politischen Fragen äußern. Hara Saihin oder ihre Dichterkollegin Chō Koran wurden bereits im letzten Kapitel erwähnt. Ein weiteres Beispiel ist das Werk *Hitori kangae* 独考 (Eigene Überlegungen) von Tadano Makuzu 只野真葛 (1763–1825), einer Frau aus der Samurai-Schicht, die im theoretischen Vorspann zu den Reiseberichten von Frauen bereits kurz erwähnt wurde. Bei *Hitori kangae* handelt es

sich um einen Aufsatz, den sie 1817 im Alter von 55 Jahren verfasste und in dem sie ganz offen ihre Meinung über die politischen und ökonomischen Verhältnisse ihrer Zeit niederschrieb. Tadano Makuzu kritisierte scharf die Unfähigkeit der Samurai, die damalige von Geld dominierte Kultur zu verstehen, und machte Vorschläge, wie diese ihre Situation verbessern könnten. Konfuzianische Texte erachtete sie als schädlich für die Gesellschaft als Ganzes, und es verwundert nicht, dass sie Moraltraktaten für Frauen, wie *Onna daigaku* nicht viel abgewinnen konnte. Obwohl sie eine Frau aus der Oberschicht war, scheute sie nicht davor zurück, den berühmten Autor Takizawa Bakin 滝沢馬琴 (1767–1848) zu bitten, ihr Werk zu veröffentlichen; leider lehnte dieser jedoch ihr Gesuch ab (vgl. Gramlich-Oka 2001; Goodwin et al. 2001^a, 2001^b). Was die ärmeren Schichten der Bauern anging, so kam Walthall 1994 in einem Artikel zu dem Schluss, dass Frauen dieser Schicht seit der Mitte des 18. Jahrhunderts zunehmend eine aktive Rolle in den vielen Reisaufständen übernahmen. In vielen Fällen waren sie die Anführerinnen und Aufwieglerinnen, denen die Männer lediglich folgten. Auch in Petitionen an die Regierenden äußerten Frauen ihre Meinung offen und bewiesen, dass sie durchaus Kenntnisse über die politischen Verhältnisse besaßen. Das Bild von der sich für ihren Ehemann und ihre Familie aufopfernden, still leidenden Frau, die nur durch die heroischen Taten ihres Ehemannes in solche Unruhen hineingezogen wurde, erweist sich als eine, vielfach erst lange Zeit nach den eigentlichen Vorfällen schriftlich festgehaltene, Legende, in der die dörfliche Elite, ihre an den Samurai orientierten moralischen Werte auf die Unterschicht projizierte (vgl. Walthall 1994).

Zweifelsohne erwies Tase jedoch einen besonders hohen Grad an politischem Engagement in einer nicht gerade für ihre Frauenfreundlichkeit bekannten Bewegung; sie gehörte zu den ersten, die im Ina-Tal in die Hirata-Schule eintraten. Unterstützt von ihrem Cousin Inao, der sich 1859 der Bewegung angeschlossen hatte, wurde sie 1861 im Alter von 50 Jahren Mitglied und zählte fortan zu den 29 als Schülerinnen registrierten Frauen, die weniger als 1 % aller Mitglieder ausmachten. Im Gegensatz zu den meisten anderen Frauen, die dem Beispiel ihres Ehemannes oder Vaters gefolgt waren, war sie die erste in ihrer Familie, die beitrug – ihr Mann wurde nie Mitglied der Bewegung. Ihr Beitritt kostete sie die stattliche Summe von 5000 *mon*, ein weiterer Beweis für ihre finanzielle Unabhängigkeit und die gute finanzielle Lage ihrer Familie. Tase rekrutierte aktiv neue Mitglieder für die Hirata-Bewegung – insgesamt wurden 18 Personen aufgrund ihrer Empfehlung aufgenommen. Damit erwies sie sich als erfolgreicher als viele ihrer männlichen Kollegen. Tases Eintritt in die Hirata-Schule

hatte auch Einfluss auf ihren unmittelbaren Familien- und Freundeskreis: Ihre drei Söhne, ihr ältester Enkel, ihre erst 10jährige Enkelin Takemura Hisa sowie eine Freundin aus Tomono, die sie in klassischer Dichtung unterwiesen hatte, folgten ihrem Beispiel. Tase engagierte sich in verschiedenen Projekten, zu denen die Veröffentlichung von Texten Atsutanes und die Errichtung eines Schreins für die Lehrer des Nativismus, Motoori Norinaga und Hirata Atsutane, gehörten.

Obwohl Atsutane, in seinen mit *kanbun* durchzogenen Texten, stilistisch keinesfalls für Frauen schrieb und ihrem Geschlecht in seiner Argumentation kaum Aufmerksamkeit schenkte – wenn überhaupt, dann häufig in einer fast an Frauenfeindlichkeit grenzenden Weise –, musste Tase ihre Beweggründe gehabt haben, sich ihrem Studium zu widmen. Man kann Walthall sicherlich zustimmen, dass ihre Interessen nicht auf frauenspezifische Themen begrenzt sein mussten und man ihr Unrecht tun würde, sie auf ein so kleines Spektrum zu einzuengen. Vielmehr dürften religiöse und politische Gründe sie zu ihrem Engagement bewogen haben. Die Tatsache, dass Tases Ehemann konfuzianische Studien betrieb, die ganz im Widerspruch zu Hiratas extremen Nativismus standen, der Fremdes strikt ablehnte, zeigt, wie sehr Tase intellektuell ihre eigenen Wege ging.

5.3.1.4. Tases Reise nach Kyōto im Jahr 1862³⁴

Im Herbst 1862 hatte Tase ihre Arbeit für die Seidenraupenzucht für die Saison bereits beendet. Ihr Ehemann hatte sich schon 1855 zurückgezogen, und ihr Sohn und seine Ehefrau hatten das Familienunternehmen übernommen und bereits einen zukünftigen Erben ins Leben gesetzt. Tase, eine mit 51 Jahren noch tatkräftige Frau, war mit den wenigen ihr noch verbliebenen Haushaltsaufgaben sicherlich nicht ausgelastet. Es ist leicht vorstellbar, dass die viele freie Zeit für eine Frau ihres Temperaments schwer zu ertragen war. Als Dichterin klassischer japanischer Lyrik hatte sie schon seit langem den Traum, einmal nach Kyōto, dem Ursprung dieser poetischen Tradition, zu reisen. Sie wollte die berühmten Orte, die in der Dichtung Erwähnung finden, einmal mit eigenen Augen sehen. Und sie sehnte sich nach der Ehre, sich von Mitgliedern des Hofadels in der Lyrik unterweisen zu lassen. Daneben hatte Kyōto eine weitere Komponente für sie als Hirata-Schülerin gewonnen: Als Sitz des Kaisers, der sowohl als politisches als auch religiöses Symbol angesehen wurde, war die alte Hauptstadt zu einem heiligen und geschichtsträchtigen Ort für sie geworden, in seiner Bedeutung vergleichbar mit der Roms für Katholiken. In diesem Herbst sollte sich nun plötzlich

³⁴Diesem Kapitel liegt, wenn nicht anders angegeben, Walthall 1998: 144–221 zugrunde.

und ziemlich unerwartet die Gelegenheit für sie ergeben, sich diesen lange gehegten Wunsch einer Reise nach Kyōto zu erfüllen.

Das Tagebuch, das sie anlässlich dieser Reise schrieb, ist wie ihre früheren im traditionellen Stil verfasst. Vom Beginn ihrer Reise an schrieb sie Gedichte über die Sehenswürdigkeiten auf ihrem Weg, die sie in die Prosateile des Berichts einflocht. Daneben finden sich Elemente des Tagebuchstils wie die Auflistungen der Übernachtungsorte und der Personen, die sie unterwegs traf.

Ihr Reisetagebuch beginnt nicht in Tomono, ihrem Wohnort, sondern mit ihrer Abreise aus ihrem Geburtsort Yamamoto, wo sie ihren Sohn und ihre Schwiegertochter, die beide an Masern erkrankt waren, eine Weile gepflegt hatte.³⁵ In einem Brief an ihren Cousin Inao beschrieb sie die Umstände, die zu ihrem Entschluss zur Reise geführt hatten: Sie erwähnt eine Krankheit, die sich wieder ihrer bemächtigt hätte, so dass ihre Schwiegertochter ihr angeraten hätte, eine längere Reise zu unternehmen. Was unter dieser Krankheit zu verstehen ist, wird nicht näher erläutert, aber es könnte sich durchaus um das, was man heute gemeinhin als Depression bezeichnet, gehandelt haben. Die Aussicht, nach Hause zurückzukehren und den Winter untätig auszuharren, dürfte sich auf das Gemüt dieser überaus aktiven Frau gelegt haben. Auf diese Weise kam ihr Entschluss zur Reise nach Kyōto zustande, die eine wichtige Zäsur in ihrem Leben darstellte und ihr ganz neue Möglichkeiten eröffnete. Ihr Ehemann wurde scheinbar überhaupt nicht um Rat gefragt, sie traf ihre Entscheidung völlig unabhängig von ihm. Ihr Leben scheint von einer solchen Energie getrieben worden zu sein, dass ihm, beeinträchtigt durch seine Krankheit, nur die Rolle eines stillen Beobachters blieb.

Am letzten Tag des achten Monats brach Tase noch vor Tagesanbruch in Yamato auf, begleitet von einem Bediensteten, den ihr Sohn ihr zur Verfügung gestellt hatte. Walthalls Bemerkung an dieser Stelle, dass die Straßen für alleinreisende Frauen zu gefährlich gewesen seien und man Tase daher nicht ohne Begleitung aufbrechen lassen wollte, ist meiner Meinung nach so nicht haltbar. Die bereits erwähnten Beispiele und die Darstellung der Reisesituation in der Edo-Zeit zu Beginn meiner Ausführungen widerlegen diese Behauptung. Trotzdem ist es natürlich möglich, dass sich ihre Familie Sorgen machte und dann man sie ungern ganz allein ziehen lassen wollte. Auch hat Walthall unrecht, wenn sie, Tase als einzige Frau darstellt, die Ehemann und Familie zurückließ, um nach Kyōto aufzubrechen zu einer Zeit, als dort chaotische Verhältnisse herrschten (Walthall 1997: 144). Kurosawa Toki, die ebenfalls aus politischen Gründen

³⁵ 1862 herrschte in Japan eine große Masernepidemie.

nach Kyōto reiste, soll im nächsten Kapitel ausführlich behandelt werden. Im 4. Kapitel, in dem zwei Ansichten über Reisetagebücher von Frauen aus der Edo-Zeit gegenübergestellt wurden, war bereits die Rede von einer weiteren politisch inspirierten Reisenden, der buddhistischen Nonne Nomura Bōtō-ni, die 1861 nach Kyōto gereist war, um ihre Unterstützung für den Kaiser zum Ausdruck zu bringen. Zurück in Chikuzen (heute Fukuoka), ihrer Heimat auf Kyūshū, wurde sie 1865 verhaftet und zunächst sogar zum Tode verurteilt, weil sie mehreren verfolgten Loyalisten Unterschlupf geboten hatte. Das Todesurteil wurde in Verbannung auf die Insel Himejima abgemildert. Nach der Meij-Restauration wurde sie posthum mit der Verleihung eines Adelstitels des 5. Ranges geehrt.³⁶ Auch wenn sie zweifelsohne nicht sehr zahlreich waren, gibt es also noch weitere Gesinnungsgenossinnen aus jener Zeit, die ihre Familien zurückließen und nach Kyōto reisten.

Kehren wir nun zurück zu Tases Reiseverlauf: Als sie sich mit ihrem leichten Gepäck auf dem Rücken (sie nahm nur das Nötigste mit) entlang des Gebirgspfads in Richtung Seinaiji-Pass aufmachte, begann es zu regnen. Der Regen sollte sich als äußerst hartnäckig erweisen und sie ihren ganzen ersten Reisetag lang begleiten. In Seinaiji traf sie auf den Bruder ihrer Schwiegertochter, der nun, wie versprochen, ihre Begleitung über die Kiso-Bergkette bis nach Nakatsugawa übernahm. Im nicht nachlassenden Regen ging es weiter über den Pass bis Hirose; die Beschwerlichkeit dieser Passage drückte Tase folgendermaßen aus: „Ich hätte auch ohne mein Gepäck kaum weiter kriechen können“ (Walthall 1998: 146). Nach einer kurzen Pause in einem Teehaus ging es weiter nach Tsumago, einer Poststation auf dem Nakasendō. Dort versuchte die erschöpfte Tase vergeblich, ein *kago* anzuheuern. Wohl oder übel musste sie sich weiter zu Fuß über den nächsten Pass quälen. Inzwischen setzte langsam die Dämmerung ein, und Tase schien bereits am Ende ihrer Kräfte angelangt zu sein, als ein Pferdeführer mit seinem Pferd an ihnen vorbeikam. Obwohl er es zunächst ablehnte, erreichte es Tase mit der für sie typischen Hartnäckigkeit und etwas Geld, dass sie schließlich auf dem Rücken des Pferdes weiterreisen konnte. Bereits in völliger Dunkelheit gelangten sie schließlich nach Magome. Einen Bergpass weiter, kamen Tase und ihr Begleiter schließlich völlig durchnässt nach 21 Uhr am Ziel dieser ersten Reiseetappe an, dem von ihren Verwandten geführten *honjin* (Herberge für Daimyō, Hofadelige oder Samurai auf offiziellen Dienstreisen) in Nakatsugawa. Nach diesem anstrengenden Gewaltmarsch von fast 50 km durch den Regen zog sich Tase, ohne auf

³⁶ Diese Angaben beziehen sich auf die Internetseite <http://www.bekkoame.ne.jp/ro/gi11496/04/4e-003.html> (19.11.2002).

die aufgeregten Fragen ihrer Verwandten einzugehen, zur Nachtruhe zurück. Das *honjin* wurde von Ichioka Shigemasa, einem Cousin väterlicherseits, geleitet, mit dessen Adoptivsohn sie ihre Tochter verheiratet hatte. Shigemasa, ein Großhändler und Lieferant für die Provinzregierung, war eine prominente Persönlichkeit in Nakatsugawa. Er war als Samurai auf Lebenszeit im Owari-*han* registriert und hatte daher das Recht, offiziell einen Familiennamen sowie zwei Schwerter im Gürtel zu tragen. Als gebildeter und durch seine geschäftlichen Kontakte gut über die Situation des Landes informierter Mann äußerte er sich strikt gegen Tases Reisepläne. Es waren unruhige Zeiten in Kyōto angebrochen: Samurai niedrigen Ranges strömten in die Stadt, um Terror zu verbreiten. Einen Monat vor Tases Abreise hatte eine Reihe von Mordanschlägen ihren Anfang genommen, die die Stadt in Aufregung versetzten. Die politischen Unruhen wurden dadurch noch weiter angefacht, dass sich Daimyō aus dem ganzen Land verstärkt in Kyōto versammelten, allen voran jene aus Satsuma, Chōshū und Tosa, die ein großes Aufgebot an Truppenkontingenten zum Schutz des Kaisers mitnahmen.

Doch trotz aller Widerstände aus Familien- und Freundeskreisen gelang es Tase, ihre Tochter von ihrem festen Entschluss, diese Reise zu unternehmen, zu überzeugen. Mit ihrer Tochter auf ihrer Seite konnte sie schließlich niemand mehr an der Weiterreise hindern. Wieder einmal hatte sie ihren starken, unbeirrbaren Charakter unter Beweis gestellt. Ein letztes Problem, nämlich das des Reisebegleiters für die restliche Strecke bis Kyōto, löste sich ganz von selbst, als zufällig ein junger Angestellter eines Geschäfts in Kyōto mit Handelsbeziehungen bis ins Ina-Tal gerade zu dem Zeitpunkt durch Nakatsugawa kam und sich bereit erklärte, die Begleitung Tases zu übernehmen. Nach einer 10tägigen Unterbrechung und mehreren für sie veranstalteten Abschiedsfesten konnte Tase mit ihrem neuen Begleiter endlich ihre Reise fortsetzen.

Sie legten die etwa 200 km lange Strecke bis Kyōto in sechs Tagen zurück, was einer Tagesstrecke von etwas über 30 km entsprach. Es handelte sich, im Gegensatz zum Gewaltmarsch der ersten Reiseetappe, um ein langsames, gemächliches Reisetempo, bei dem genügend Zeit übrig blieb, um die Sehenswürdigkeiten entlang des Weges zu besichtigen. Tase legte diese Reise abwechselnd zu Fuß, auf Pferderücken oder im *kago* zurück. Sie schrieb Gedichte über die Sehenswürdigkeiten unterwegs, die durch die klassische Dichtung berühmt geworden waren. Und so stellt auch ihr Reisebericht eine Art literarisches Projekt dar, in das jedoch ihre anti-buddhistische Einstellung sowie ihre politischen Ansichten einfließen. Sie wollte den politischen Zustand des Altertums im Hier und Jetzt verwirklicht sehen. Gemäß der Parole *sonnōjōi* 尊皇攘夷

(„Den Kaiser verehren und die Barbaren vertreiben“) wollte sie den Kaiser mit dem ihm gebührenden Respekt behandelt und die Fremden aus dem Land vertrieben wissen. In diesem Sinne besuchte sie zwar das Grabmal des buddhistischen Priesters und Dichters Saigyō, den sie als Dichter durchaus schätzen konnte, aber da sie durch Hiras Lehren den Buddhismus zu verachten gelernt hatte, betete sie nur in Schreinen für die in dessen Texten erwähnten einheimischen Götter. Für die buddhistischen Tempel und religiösen Praktiken hatte sie hingegen nur Verachtung übrig.

Bei Kusatsu, wo der Nakasendō, dem Tase seit Nakatsugawa gefolgt war, auf den Tōkaidō traf, sah sie eine der acht berühmten Ausblicke auf den Biwa-See. Unter anderem besuchte sie auch das Grab der großen Dichterin Ono no Komachi und den Pavillon von Ishiyama, wo Murasaki Shikibu angeblich das *Genji monogatari* zu schreiben begonnen hatte. Am 15. Tag des 8. Monats erreichte sie schließlich ihr Ziel Kyōto über den hinter Ōtsu gelegenen Pass. Ohne die von der Obrigkeit geforderten Reisepapiere und ohne Schwierigkeiten bei Grenzposten war Tase in gemächlichem Tempo in der Stadt ihrer Träume angekommen. Ihre günstige Ausgangsposition im Ina-Tal und die gewählte Route über Seitenstraßen bis Nakatsugawa und dann den weniger bewachten Nakasendō entlang in Richtung Kyōto, wobei es von zusätzlichem Vorteil war, dass Nakatsugawa jenseits des weiter östlich gelegenen streng bewachten *sekisho* von Fukushima lag, trugen ihren Teil zum problemlosen Verlauf der Reise bei.

In Kyōto kam sie zunächst im Geschäft des Stofffärbers Ikemura Kuninori unter, der Geschäftsverbindungen zu ihrer Familie im Ina-Tal pflegte. Kuninori fungierte gleichzeitig als ihr Kreditgeber, da durch die geschäftlichen Kontakte beider Familien eine Rückzahlung der geliehenen Summe garantiert war. Neben den gesellschaftlichen Verbindungen, die ihr als Mitglied der Hirata-Schule offenstanden, verfügte Tase somit auch über die nötigen finanziellen Mittel, um ihren künstlerischen und politischen Interessen in Kyōto nachzugehen. Zu ihren Kontakten durch das Netzwerk an Hirata-Anhängern gehörten neben Kaufleuten und anderen Vertretern des Volks auch einige Samurai, allen voran Sera Toshisada aus Chōshū, der die Berge um Kyōto mit ihr erkundete, wann immer es seine offiziellen Pflichten zuließen. Tases Cousin Inao beschrieb das Vergnügen und den Spaß, den sie in Kyōto hatte. Sie verbrachte ihre Zeit mit Besichtigungen in der Stadt und deren Umgebung und dem Treffen von verschiedensten Leuten, seien es nun ihre Vermieterin, nachdem sie drei Wochen nach ihrer Ankunft in Kyōto eigene Zimmer bezogen hatte, mit der sie einen ganzen Tag mit Teetrinken und Unterhaltung verbrachte, oder andere Hirata-Anhänger, mit denen sie

über politische Themen reden konnte, oder andere Künstler auf Dichtertreffen. Es gelang ihr auch, sich mit Hilfe ihres ausgedehnten Beziehungsnetzes ihren Traum zu erfüllen, zu Dichtertreffen in den Häusern der kaiserlichen Aristokratie eingeladen zu werden. Sie machte regelmäßige Besuche in diesen erlauchten Kreisen mit wertvollen Geschenken, um im Gegenzug Gedicht- oder Kalligraphieunterricht zu bekommen. Sie trat jedoch nicht nur als Dichterin auf, sondern ergriff durchaus die Gelegenheit, Atsutanes Lehren auch in diesen Kreisen, die zumindest zum Großteil *sonnōjōi*-Unterstützer waren, zu verbreiten.

Da der direkte Kontakt zwischen Samurai und Hofadel vom *bakafu* strengstens untersagt wurde, war es für Tase als Frau wesentlich einfacher, Zugang zum Hofadel zu erhalten, als für viele Männer aus dem Hirata-Umfeld, mit denen sie Umgang hatte. In Walthalls Worten: „Wer würde schon das Kommen und Gehen einer alten Bauersfrau in Frage stellen.“ (Walthall 1998: 170) Tase hatte engen Kontakt mit der weiblichen Bürokratie des Kaiserhauses, d. h. mit den Frauen, die die Kontrolle der „Inneren Gemächer“ innehatten und die Kontakte zum Kaiser arrangierten. Diese Kontakte gaben später sogar Anlass zu dem Gerücht, dass Tase als Spionin tätig gewesen sei. In Wirklichkeit stand wohl eher ihr Interesse, möglichst viel über das Leben am Hof zu erfahren, im Vordergrund. Zumindest als Überbringerin von Nachrichten dürfte sie aber ihren Freunden aus der Hirata-Bewegung, die keinen Zugang zum Kaiserhof hatten, durchaus nützlich gewesen sein.

Was die Sehenswürdigkeiten anging, so traf Tase auch hier ihre eigene Wahl an dem, was sie sehen wollte. Statt der vom typischen Reisenden der Epoche bevorzugten pompösen buddhistischen Tempel und Monumente zog sie eher versteckte und unspektakuläre shintoistische Schreine und kaiserliche Gräber vor. Bei einem ihrer Besuche von Arashi-yama, um das Herbstlaub zu bewundern, besuchte sie auch den Kōryū-ji, wobei ihr Interesse jedoch lediglich einem innerhalb des Tempelkomplexes gelegenen Kaisergrab sowie dem Uzumasa-Schrein, der unter anderen dem Gott der Seidenraupen gewidmet ist, galt. Andere Ausflüge führten sie z. B. zum am Berg Takao gelegenen Grab von Wake no Kiyomaru, der als der Planer der Stadt Kyōto gilt und der die Pläne des Mönchs Dōkyō, 772 den Kaiserthron zu übernehmen, verhinderte, oder zum Inari-Schrein von Fushimi. Neben den zahlreichen Ausflügen und Dichtertreffen nutzte Tase jede Gelegenheit, um die kaiserlichen Rituale zu beobachten.

Ende 1862 unternahm Tase einen mehrtägigen Ausflug nach Ōsaka mit dem Schiff. Dort wohnte sie bei einem Hirata-Schüler und ließ sich von einem weiteren Hirata-

Mitglied die Stadt zeigen. Der inzwischen gefallene Schnee hinderte sie nicht an ihrem Besichtigungsprogramm, das die Burg von Ōsaka, das Vergnügungsviertel Shinmachi und viele Schreine umfasste. Höhepunkt hätte ein Dichtertreffen werden sollen, das Tase jedoch durch ihre Enttäuschung über das schlechte künstlerische Niveau und das politische Desinteresse der Teilnehmer dazu veranlasste, am nächsten Tag wieder nach Kyōto zurückzureisen.

Dort war inzwischen Hirata Kanetari eingetroffen, ihr Mentor und Sohn des Gründers der Hirata-Bewegung, Atsutane. Bei ihm verbrachte sie einen Großteil des sich dem Ende zuneigenden Jahres. Zum Jahreswechsel hatte Tase bereits drei Monate in Kyōto verbracht, aber es kam ihr nicht in den Sinn, nach Hause zurückzukehren. Das Jahr 1863 begann für sie mit einer Reihe von Neujahrsbesuchen, die sie jeden Tag außer Hauses führten. Mitte des ersten Monats erreichte ihr Aufenthalt in Kyōto mit zwei Besuchen im Kaiserpalast seinen Höhepunkt. Durch ihre Beziehungen zur inneren Bürokratie des Hofes wurde sie am 16. Tag des 1. Monats zum an diesem Tag traditionell abgehaltenen Bankett und Gedichtwettbewerb eingeladen. Ihre Führung durch den Kaiserpalast bei dieser Gelegenheit bis in die innersten Gemächer, die nur Frauen zugänglich waren, kommentierte sie mit folgenden Worten: „Auch in tausend Jahren könnte mir kein großartigeres Erlebnis widerfahren.“ (Walthall 1998: 175) Der zweite Besuch fand am 19. Tag anlässlich einer Tanzaufführung im Palast statt. Der Kaiser nahm am gleichzeitig stattfindenden Bankett teil und Tase konnte einen Blick auf sein Gesicht aus der Ferne hinter den Bambusvorhängen hervor erhaschen.

Noch Ende 1862 hatte Tase unter Anleitung der 77jährigen Takabatake Shikibu (1785–1881) angefangen, das Spielen der *koto* zu erlernen. Um diese Frau rankten sich Gerüchte, die Tase in ihrem Tagebuch andeutet, ohne jedoch konkret zu werden, und die sie mit ihren Freunden aus der Hirata-Bewegung besprach. Trotz ihres erlauchten Namens war Shikibu keinesfalls Aristokratin, sondern die Tochter eines Süßigkeitenhändlers. Zwar erst spät zur Dichtung berufen, war sie mit der berühmten Dichterin und Keramikünstlerin Ōtagaki Rengetsu befreundet und hatte mit dieser gemeinsam eine Gedichtsammlung veröffentlicht. Bekannt ist sie für ihr langes und aktives Leben: Noch im Alter von 96 Jahren unternahm sie eine Pilgerreise zu Fuß in die Futami-Bucht an der Ise-Küste, um den Sonnenaufgang anzubeten, bevor sie im selben Jahr verstarb. Irgendwie war sie durch ihre Bekanntschaft mit Hofadeligen in die sich zuspitzenden politischen Wirren in Kyōto involviert und musste aus der Stadt

fliehen. Tase soll sie bei der Flucht tatkräftig unterstützt haben, bevor sie etwas später selbst durch ihre Kontakte zur Hirata-Schule in diese Wirren hineingezogen wurde.

Inzwischen war in Kyōto der Frühling angebrochen, und Tase verbrachte ihre Tage in ihrer gewohnten Routine: Sie besuchte die unterschiedlichsten Leute, organisierte Treffen auswärts oder empfing ihre Bekannten bei sich. Inzwischen hatte sich ihr Bekanntenkreis auf über 50 Personen, in der Regel Männer, aus dem Kreis der Loyalisten ausgeweitet. Mit ihren Gleichgesinnten unterhielt sie sich häufig bis in die frühen Morgenstunden, wobei in ihrem Tagebuch immer häufiger die Rede von Geheimnissen ist, die sie jedoch nicht näher erläutert. Neben diesen ersthafteren Diskussionen blieb ihr jedoch nach wie vor genügend Zeit für Vergnügungen, seien es Feste in den Teehäusern des Gion-Viertels, Ausflüge nach Arashiyama, um die Kirschblüten zu bewundern, oder Nō-Aufführungen, die sie mit ihren Freunden besuchte.

Der Vorfall, der schließlich ihre Abreise aus Kyōto notwendig machen sollte, nahm eines Tages im 2. Monat des Jahres seinen Ausgang. Einige der radikaleren Hirata-Anhänger hatten sich versammelt, um den Tōji-in, einen Tempel zum Gedenken an Ashikaga Takauji, zu überfallen. Als Gründer des Muromachi-*bakufu* galt Takauji unter den Hirata-Anhänger als größter Verräter in der Geschichte Japans, da er sowohl den Kaiser Godaigo als auch das Kamakura-*bakufu*, dem er unterstellt war, verraten hatte. Seine Statue, die seiner Kampfgenossen und die etlicher weiterer Ashikaga-Shōgune befanden sich in der Haupthalle des Tempels. Kurz entschlossen schlugen die Angreifer diesen Statuen die Köpfe ab und nahmen sie mit, um sie, wie die echter Verbrecher, am Flussufer an der Sanjō-Brücke auf einem Gestell zur Schau zu stellen. Diese Aktion ging den Verantwortlichen in Kyōto zu weit, die sie als direkten Angriff auf das *bakufu* werteten und einige Tage später streng gegen die Hirata-Anhänger vorgingen. Ihre Unterkünfte wurden verwüstet, einige getötet und viele festgenommen und nach Vernehmungen zu Hausarrest und Verbannungsstrafen verurteilt. Obwohl man nicht davon ausgehen kann, dass Tase in diese Aktion direkt involviert war, war sie als Hirata-Schülerin, die sich über Monate hinweg in diesen Kreisen bewegt hatte, plötzlich in Gefahr und musste in der Residenz des Chōshū-Daimyats Schutz suchen. Ihre Freunde aus der Hirata-Gruppe, die aus dieser Region stammten, achteten dort darauf, dass es ihr an nichts fehlte, und versorgten sie mit den Nachrichten über die neuesten Entwicklungen in der Stadt.

Einige Tage nach ihrer Flucht in den Chōshū-Komplex erfuhr sie, dass ihre Söhne in Kyōto unterwegs seien und nach ihr suchten. Tatsächlich waren ihre zwei ältesten Söhne in einer achtköpfigen Gruppe nach Kyōto aufgebrochen, die Tases Cousin aus Nakatsugawa, Shigemasa, seine Frau und deren Schwester, einen weiteren Bekannten aus dem gleichen Ort und seine Tochter, einen Bediensteten und sie selbst umfasste. Zunächst waren sie in gemächlichem Tempo unterwegs gewesen und hatten viele der gleichen Sehenswürdigkeiten wie Tase einige Monate zuvor besichtigt. Erst am Aichi-Fluss erreichte sie die Nachricht von den Vorkommnissen um die Hirata-Gruppe, und in Sorge um ihre Mutter beeilten sie sich, so schnell wie möglich nach Kyōto zu kommen. Erst nach einigen Tagen gelang es ihnen, sie das erste Mal zu sehen, da sie im Chōshū-Komplex sorgfältig bewacht wurde. Es sollte auch noch vier Wochen dauern, bis sich Tase aus der Residenz hinauswagte und mit ihnen die Rückreise ins Ina-Tal antrat. Ihre Söhne und Verwandten vertrieben sich inzwischen die Zeit mit der Besichtigung der Sehenswürdigkeiten in und um die Stadt Kyōto.

Tase machte sich schweren Herzens und voller Sorge um ihre Freunde aus der Hirata-Schule auf den Rückweg. Ihre bedrückte Stimmung hinderte ihre Begleiter jedoch keineswegs, ihre Reise in vollen Zügen zu genießen. Sie absolvierten ungehindert ihr touristisches Programm, auch wenn Tase sich des öfteren zurückzog und lieber in der Herberge auf sie wartete. Sie besuchten Schreine und Tempel auf dem Weg nach Uji, vom wo aus sie mit dem Schiff nach Ōsaka weiterfuhren. In Ōsaka hielten sie sich fünf Tage auf, um Theateraufführungen zu besuchen und die Stadt zu besichtigen. So wie sie es den Samurai aus der Chōshū-Residenz versprochen hatten, hielten sie sich vom Tōkaidō fern, um Tase nicht in Gefahr zu bringen. Statt dessen reisten sie über Nara weiter nach Ise und gelangten schließlich entlang der Küste der Ise-Halbinsel nach Nagoya, wo sie wieder einige Tage Besichtigungsprogramm absolvierten. Nach zwei weiteren Reisetagen erreichten sie schließlich ohne Zwischenfälle Nakatsugawa, wo sich Tase noch einige Tage bei ihren Verwandten aufhielt, um schließlich nach mehr als einem halben Jahr der Abwesenheit nach Hause zurückzukehren.

5.3.1.5. Tases Leben während der Meiji-Restauration und danach³⁷

Nach dem zuvor Geschilderten kommt man nicht umhin, Walthall in ihrer Annahme zuzustimmen, dass es Tase daheim als sehr langweilig empfunden haben muss (Walthall 1998: 226). Sicher wird es für diese tatkräftige Frau nicht einfach gewesen

³⁷Diesem Kapitel liegt, wenn nicht anders angegeben, Walthall 1998: 244–330 zugrunde.

sein, ihr ländliches Alltagsleben wieder aufzunehmen, nachdem sie so plötzlich aus dem Zentrum des politischen Geschehens herausgerissen worden war. Die Jahre bis zu ihrer nächsten größeren Reise verbrachte sie neben gelegentlichen Besuchen bei ihren Töchtern in Nagatsugawa mit ihren gewohnten Tätigkeiten im Haushalt wie Seidenraupenzucht und der Aufsicht ihrer Enkelkinder. Wie zuvor organisierte sie Dichtertreffen und korrespondierte mit ihren Freunden und Verwandten. Durch diese Korrespondenz versuchte sie, Informationen über das politische Geschehen zu erhalten, und sie scheute auch nicht davor zurück, Reisende durch das Ina-Tal aufzuhalten und nach den aktuellen Vorkommnissen zu befragen. Da sich Tase einen Namen unter den Loyalisten gemacht hatte, sah sich ihre Familie in den Jahren vor der Meiji-Restauration damit konfrontiert, zahllose Besucher bei sich aufzunehmen und sogar politischen Flüchtlingen Unterschlupf zu bieten.

Ende 1867 hatten Chōshū und Satsuma den kaiserlichen Befehl erhalten, das *bakufu* anzugreifen, und die Restauration der kaiserlichen Macht stand unmittelbar bevor. Kaum hatte sie davon erfahren, reiste Tase, ohne zu zögern, gleich zu Beginn des Neuen Jahrs in Begleitung ihres ältesten Sohns Makoto nach Kyōto, denn sie wollte die Erfüllung ihrer politischen Träume vor Ort miterleben. Dort angekommen konnte sie sich frei in den Strassen bewegen, ohne ihre politischen Ansichten und die Zugehörigkeit zur Hirata-Schule verbergen zu müssen. Der Ruf, den sie sich inzwischen erworben hatte, führte dazu, dass sie sogar in einigen politischen und militärischen Angelegenheiten um Rat gefragt wurde, z. B. wurden zuverlässige Führer durch das Ina-Tal benötigt, als kaiserliche Truppen gegen Aufstände in Shinano gegen Norden marschierten. Ihr gelang es sogar, Posten für ihren Sohn und einen Neffen in der kaiserlichen Armee, die aufbrach, um den Nordosten des Landes zu befrieden, zu sichern – eine Tatsache, die diese Frau, die am liebsten selbst an diesen Kämpfen zur Verwirklichung ihrer Ideale teilgenommen hätte, mit großem Stolz erfüllte. Auch anderen Männern aus ihrem Umfeld konnte sie helfen: Auf ihre Empfehlungen hin erhielten sieben ihrer Mitstreiter administrative Positionen in der neu entstehenden Meiji-Bürokratie. Durch ihren Bekanntenkreis lernte sie auch eine wichtige Persönlichkeit dieser Ära kennen: Iwakura Tomomi, einer der führenden Architekten der Meiji-Restauration und einer der beiden einzigen Hofadeligen unter der neuen Oligarchie, die der Meiji-Regierung ihren Stempel aufdrücken sollten. Sie blieb sechs Monate bei seiner Familie, um den Haushalt zu führen, während er den Meiji-Tennō in die neue kaiserliche Hauptstadt Tōkyō begleitete.

Auch als Tase 1869, kaum dass sie sich zu Hause wieder eingelebt hatte, nach Tōkyō gerufen wurde, kam sie im Anwesen der Familie Iwakura unter. Dieses Mal wurde sie vor allem von ehemaligen Bannerleuten (*hatamono*) des Tokugawa-*bakufu* um Unterstützung gebeten. Auf Geheiß der Iwakura-Familie reiste sie 1881 im Alter von 70 Jahren schließlich das letzte Mal nach Tōkyō.

Tases Ehemann, der so vollkommen im Schatten seiner Frau gestanden war, dass kaum etwas über ihn bekannt ist, starb 1879. Tase sollte fast bis zu ihrem Tod aktiv an der Seidenraupenzucht mitarbeiten. Ihre letzten Jahre verbrachte sie nach wie vor mit Dichtung und mit Besuchen ihrer zahlreichen Bekannten und kleineren Reisen in die nähere Umgebung zu ihren Verwandten und Freunden. 1892, zwei Jahre vor ihrem Tod wurde ihr offizielle kaiserliche Anerkennung zuteil für ihre Unterstützung des Meiji-Tennō während der Restauration. Die Kaiserin sandte ihr eine Rolle weißer Crêpe-Seide als Dank. 1903 erhielt sie posthum einen Adelsrang fünftes Grades. Als Anerkennung ihrer Leistungen errichtete ihre Familie einen neuen und größeren Grabstein, der den ihres Mannes daneben vollkommen überschattet.

5.3.2. Kurosawa Toki und ihre Reise nach Kyōto im Jahr 1859³⁸

Ein weiteres Beispiel einer aus politischen Motiven reisenden Frau am Ende der Edo-Zeit findet sich in Kurosawa Toki 黒澤止幾 (1806–1890), die bereits 1859, drei Jahre vor Tase, im Frühjahr zu ihrer abenteuerlichen Reise von Mito aus nach Kyōto durch die noch zum Teil tief verschneiten japanischen Alpen aufgebrochen war.

Toki, die Tochter eines Shugendō-Priesters, stammte aus dem Dorf Suzukōya in Hitachi (nördlicher Teil der heutigen Präfektur Ibaraki) auf dem Gebiet des Mito Daimyats. Shugendō ist eine synkretistische Religionsform, deren Ursprünge in die Heian-Zeit zurückgehen und die einheimische japanische Elemente – vor allem den Bergkult – mit Theorien und Praktiken des Daoismus und des esoterischen Buddhismus verbindet. Die Priester, auch *yamabushi* („die, die in den Bergen schlafen“) genannt, lebten zunächst aus der Gesellschaft zurückgezogen als Asketen. Ab dem 16. Jahrhundert wurden sie jedoch zunehmend sesshaft, heirateten und ließen sich als Priester in Dörfern nieder (vgl. Kabanoff 1999: 49–50; Staemmler 1999). Tokis Vater ist also als ein Beispiel für diese niedergelassenen Yamabushi zu sehen.

³⁸ Diesem Kapitel liegen, wenn nicht anders angegeben, folgende Quellen zugrunde: Fukai 1995:49–51, Shiba 1990:169–70 und 1997:36–40.

In ihrer Kindheit wurde Toki von ihrem Großvater in japanischer und chinesischer Literatur unterwiesen. Sie heiratete zwar, kehrte aber nach dem Tod ihres Ehemannes mit ihren beiden Töchtern in ihr Elternhaus zurück. Ihren Unterhalt musste sie sich zunächst als Wanderhändlerin verdienen. Daneben bildete sie sich jedoch in *waka*- und *haiku*-Dichtung fort und nahm unterwegs auf ihren Reisen immer wieder an Dichtertreffen teil. Nach einigen Jahren konnte sie schließlich als *terakoya*-Lehrerin eine eigene Schule eröffnen. In ihren Jahren als Lehrerin führte sie ein Tagebuch, das, neben seiner Bedeutung als soziales Zeitzeugnis, durch seine Schilderung des Schulalltags eine wertvolle Quelle für das Bildungswesen in der Edo-Zeit darstellt (vgl. Shiba 1997: 149–150).

Der Anlass für Tokis Reise liegt in den politischen Geschehnissen des Jahres 1858, als der Daimyō von Mito, Tokugawa Nariaki (1800–1860), den Machtkampf mit Ii Naosuke, dem Regenten des *bakufu*, der einen Handelsvertrag mit den Amerikanern ohne Sanktion des Kaisers unterzeichnet hatte, verlor und im Rahmen der Ansei-Säuberungen verhaftet und zu Hausarrest verurteilt wurde. Sie brach Anfang 1859 ohne eine Erlaubnis der zuständigen Behörden auf, um dem Kaiser in Kyōto eine Bittschrift zur Begnadigung Nariakis zu überbringen. Da das *bakufu* jedoch von dieser Petition erfuhr, wurde sie auf ihrem Heimweg in Ōsaka von Shogunatsbeamten gefasst und mit dem *kago* nach Edo gebracht und bis zu ihrem Gerichtsverfahren in ein Gefängnis gesteckt. Sie wurde zu einer Verbannungsstrafe verurteilt, der zufolge sie sich weder Edo, Kyōto noch ihrer Heimatprovinz Hitachi in einem bestimmten Umkreis nähern durfte. Erst nach ihrer Begnadigung konnte sie schließlich nach Hause zurückkehren. Im Gegensatz zu Tase entstammte Toki einfacheren Verhältnissen und musste ihre gesamten Ersparnisse aufwenden und ihren Hausrat verpfänden, um zusätzliches Geld für ihre Reise auszuleihen.

Nach der Einführung der allgemeinen Schulpflicht und der Etablierung eines Schulsystems während der Meiji-Restauration wandelte Toki ihre Tempelschule in eine Grundschule um und wurde deren erste Lehrerin. 1876 wurde sie für ihre Kaisertreue und ihr Durchhaltevermögen während der Gefangenschaft geehrt und erhielt ein jährliches Reisstipendium von 10 *koku*³⁹ bis an ihr Lebensende.

³⁹ Ein *koku* entspricht etwa 180 l und macht in etwa die Reismenge aus, die ein Erwachsener im Laufe eines Jahres zur Ernährung benötigt. In der Edo-Zeit war diese Einheit die Basis der Besteuerung, und alle Lehen und die jährlichen Stipendien der Samurai wurden ebenfalls damit berechnet.

5.3.2.1. Tokis Jōkyō nikki (Tagebuch einer Reise nach Kyōto)

Toki hat einen interessanten Reisebericht über ihre Reise zum Kaiserhof in Kyōto hinterlassen, das *Jōkyō nikki* 上京日記 (Tagebuch einer Reise nach Kyōto), das Fukai in seiner Darstellung über die Reisen von Frauen in der Edo-Zeit als ein wichtiges Zeugnis einer Frauenreise ohne Erlaubnis und Reisepapiere zur Gänze zitiert (Kurosawa in Fukai 1995: 54–74). Dieser gedruckten Version liegt Tokis Manuskript des Reiseberichts aus dem Jahre Meiji 8 (1875) zugrunde. Im folgenden wird nun ganz bewusst sehr ausführlich auf den Inhalt dieses Reiseberichts eingegangen, damit die Reise in allen Etappen nachvollziehbar wird. Besonderes Augenmerk wird dabei auf Tokis Schilderung ihrer Beobachtungen auf der Reise gelegt, die sehr viel kulturhistorisch interessantes Material enthalten.

In groben Zügen lässt sich ihre Reiseroute wie folgt zusammenfassen: Nachdem sie die Erlaubnis ihrer betagten Mutter zu ihrer Reise eingeholt hatte und alle Vorbereitungen getroffen waren, brach die damals 54jährige Toki mit ihrer Bittschrift an den Kaiser im Gepäck am 22. Tag des 2. Monats des Jahres *Ansei* 6 (1859) in Richtung Kyōto auf. Da sie ohne offizielle Reiseerlaubnis unterwegs war und sie ihre politischen Intentionen vor dem *bakufu* geheim halten musste, machte sie einen großen Bogen von Mito aus durch noch tief verschneite und zu jener Jahreszeit zumeist noch unpassierbare Bergpässe, um Edo und den gut bewachten Tōkaidō zu vermeiden. Ihre Route führte sie über die heutigen Präfekturen Tochigi und Gunma bis nach Nagano zum Zenkō-ji, danach streifte sie nur kurz den Nakasendō, um wieder auf Nebenstraßen auszuweichen. Erst auf der letzten Etappe kehrte sie zum Nakasendō zurück, der sie schließlich nach Kyōto führte.

Toki beginnt ihren Reisebericht mit einer längeren Passage über die Gründe, die sie zu ihrer Reise veranlasst hatten, in die sie historische und politische Anspielungen einfließen lässt (Kurosawa 1995: 54–55). Dieser einleitende Teil zeigt Tokis hohes literarisches und historisches Bildungsniveau und belegt von Neuem, dass es durchaus auch Frauen gab, die die politische Situation Japans in jenen unruhigen Jahren mit Interesse verfolgten.

Im Jahr 1858, als die Ansei-Säuberung ihren Lauf nahm und der ehemalige Daimyō des Mito-han Tokugawa Nariaki unter Hausarrest gestellt wurde – aufgrund falscher Anschuldigungen, wie Toki betont –, sei Mitte des achten Monats jede Nacht von Nordosten in Richtung Osten ein Komet sichtbar gewesen, der so hell wie der Mond erstrahlte. Toki zitiert zwei Gelegenheiten aus der Geschichte Japans, als ebenfalls

Kometen am Himmel erschienen, und zwar jeweils im Jahr vor den Aufständen von Sōga no Iruka (gest. 645) und von Sōma no Kojirō (Kindesname von Taira no Masakado, gest. 940). Toki zitiert hier Beispiele aus der japanischen Geschichte, als unruhige Zeiten und Machtkämpfe herrschten. Während der politischen Konflikte nach dem Tod Shōtoku Taishis 622 ließ Sōga no Iruka Prinz Yamashiro, einen Sohn Shōtoku Taishis, ermorden. Tokis Interpretation zufolge sei es Fujiwara no Kamatari gelungen, diesen Rebellen zu töten und somit dem Kaiser zu Hilfe zu kommen. Ganz so eindeutig dürften die Verhältnisse damals jedoch nicht gewesen sein, denn die gemeinsame Aktion des kaiserlichen Prinzen Naka no Ōe und Nakatomi no Kamataris im Jahre 645, in der die vormals mächtige Familie der Sōga ausgeschaltet wurde, wird in modernen Geschichtswerken mitunter sogar als Putsch bezeichnet. In der Folge bestieg Naka no Ōe als Kaiser Tenchi den Thron und verlieh Kamatari den Ehrennamen Fujiwara. Die Fujiwara unterstützten daraufhin über Jahrhunderte das Kaiserhaus (Collcutt et. al. 1997: 60). Tokis Reisebericht erweist sich hier als Quelle für eine ganz bestimmte Auslegung der historischen Ereignisse jener Zeit, die damals unter den Vertretern der Nationalen Schule im Umlauf gewesen sein dürfte. Beim zweiten Beispiel handelt es sich um den Aufstand Taira no Masakados im Jahr 935, der die Autorität der Zentralregierung ernsthaft in Frage stellte. Zu jener Zeit hätten Toki zufolge die in den Kaiserpalast gerufenen Astronomen festgestellt, dass Kometen insgesamt in fünf unterschiedlichen Farben auftreten: Blau, Rot, Gelb, Schwarz und Weiß. Jede dieser Farben wurde als unterschiedliches Omen interpretiert. So würden z. B. bei Rot Volksunruhen und -aufstände bevorstehen, Gelb bedeutete Gefahr wegen den Reizen einer Frau, bei Schwarz stünden Überschwemmungen und Missernten bevor, und Weiß sei ein Zeichen dafür, dass innerhalb von zwei Jahren Krieg aufgrund eines aufwieglerischen Generals drohte. Der Komet von 1858 war der letzten Kategorie zuzuordnen, und Toki drückt ihre Sorge über die Krisensituation aus. Seit dem 12. Monat seien Konfuzianer und Schriftgelehrte festgenommen und einige sogar ohne gerichtliche Untersuchung hingerichtet worden. Tatsächlich befand sich Tokugawa Nariaki in einer sehr schwierigen Situation, gespalten zwischen der Pflicht, das *bakufu* zu unterstützen aufgrund seiner verwandtschaftlichen Beziehungen zum Tokugawa-Shogunat, und der in Mito entwickelten Ideologie der Loyalität gegenüber dem Kaiser. Und so verwundert es nicht, dass Toki unter anderem ihrer Sorge Ausdruck verleiht, Nariaki könnte als Gegner des Kaiserhofs angesehen werden. Wenn sie auch nur eine alte Frau niederer Herkunft sei und ihr Vorhaben lediglich einem Tropfen im Meer

gleichkomme, sei sie entschlossen, die Angelegenheit beim Kaiser richtigzustellen und eine Aufhebung des Hausarrests ihres Herrn zu erwirken. Daher wolle sie nach dem Ende der Neujahrsfestlichkeiten so schnell wie möglich Richtung Kyōto aufbrechen.

Sie bat daher ihre Mutter um Erlaubnis zur Reise. Obwohl der 25. Todestag ihres Vaters unmittelbar bevorstand, entschloss sie sich abzureisen, ohne die buddhistische Totenmesse abzuwarten. Als eine in chinesischer Literatur ausgebildeter Frau, kommt ihr dabei König Wu, der Gründer der chinesischen Zhou-Dynastie (ca. 1100–256 v. Chr.), in den Sinn, der sich ohne ein Begräbnisritual für seinen Vater abhalten zu können, in die Schlacht gegen den – gemäß der chinesischen Historiographie als unmoralischer Tyrann geltenden – letzten König der Shang-Dynastie (ca. 1600–1100 v. Chr.) stürzte. Er ging als Sieger hervor und gründete die Zhou-Dynastie, deren frühe Phase der bedeutende chinesische Philosoph Konfuzius (551–479 v. Chr.) als ideale Herrschaftsform ansah.

Die eigentliche Reiseschilderung beginnt mit dem Abschied von ihrer 73jährigen Mutter und ihrem Reiseantritt zunächst auf dem Rücken eines Pferdes. Die Abschiedsszene wird auf sehr berührende Weise geschildert. Die betagte Mutter begleitete ihre Tochter zum Abschied noch bis vor die Tür und wandte den Blick auch dann nicht ab, als Toki ihr Pferd bestieg. Ohne ihren Abschiedsschmerz zu zeigen, wünschte sie ihr noch, dass sie gesund zurückkehren möge. Tapfer ihre Tränen zurückhaltend musste Toki in dieser Situation Haltung bewahren. Doch sie fasste neuen Mut und brach schließlich auf. Kaum über die Dorfgrenze hinweg, begegnete sie einem ihr unbekannten Samurai. Als sich ihre Blicke kreuzen, erschien er ihr als eine solch außergewöhnliche Persönlichkeit, dass sie ihre Schüler, die ihr das Abschiedsgeleit gaben, nach seinem Namen fragte. Sie erfuhr, dass es sich tatsächlich um eine wichtige Persönlichkeit handelte, und zwar um den Shintō-Priester Koibuchi Jihē aus dem Dorf Furuma (heute Teil von Shinano im Norden der Präfektur Nagano). Dieser sollte in der Folge für ein Stück der Reise ihr Begleiter werden. Während sie zunächst ritt trotz schlechten Gewissens ihren Begleitern, die zu Fuß unterwegs waren, gegenüber, zwangen sie schließlich die widrigen Wetterverhältnisse und der starke Wind dazu, vom Pferd abzusteigen und bis Kasama zu Fuß weiter zu gehen. Sie beschrieb malerisch, wie ihr ihre Schüler wie ein Schwarm Wildgänse folgten, und fügte, wie an vielen anderen Stellen ihres Reiseberichts, ein kleines Gedicht ein. Nach dem Besuch des Inari-Schreins in Kasama und einer Ruhepause in einer Herberge, verabschiedeten sich ihre Schüler und Bekannten, die sie bis dahin begleitet hatten, von ihr und machten sich auf

den Rückweg. Da es allzu stürmisch war, entschied sich Toki, die Nacht in Kasama zu verbringen (Kurosawa 1995: 55–57).



Abbildung 20: Frau in einem Pferdesattel, Hamamatsu am Tōkaidō , *Tokaidō Paar Edition*, Hiroshige und Kunisada (ca. 1850). http://www.hiroshige.org.uk/hiroshige/tokaido_two-brushes/images/30_hamamatsu.jpg

Am nächsten Tag machte sie sich zu Fuß auf den Weg in Richtung Shimodate (heute Chikusei im Westen der Präfektur Ibaraki). Als sie unterwegs in einem Teehaus Rast machte und daran dachte, wie wünschenswert es wäre, ein Pferd zu haben, kam ein Reisender in Begleitung eines etwa 13jährigen Jungen vorbei. Da sie sich bereit erklärte, diesen nach Shimodate zu geleiten, wurde er ihr Weggefährte. Obwohl er ihr das Gepäck abnahm, kam sie nur mühsam auf ihren müden Beinen voran, und es wurde bereits dunkel, als sie endlich nach 5 *ri* (ca. 20 km) Shimodate erreichten. Dort verabschiedete sich ihr junger Begleiter von ihr. Sie kam im Haus des jüngeren Bruders eines Haiku-Meisters unter, den sie aus ihren Tagen als Wanderhändlerin zu kennen schien, da sie diese Reisen auch stets zur Teilnahme an Dichterzirkeln nutzte. Da es am folgenden Tag regnete, entschied sie sich, länger zu bleiben, und nutzte die Gelegenheit, ihre müden Glieder auszuruhen und wieder ein wenig zur Ruhe zu kommen. Im Verlauf der angeregten Gespräche mit ihren Gastgebern offenbarte sie ihnen auch ihre wahren

Intentionen für die Reise nach Kyōto, ein Zeichen, dass sie diese Familie tatsächlich besser kannte und ihr vertrauen konnte. Als Abschiedsgeschenk erhielt sie ein Notizbüchlein und spezielle Papierstreifen zum Aufschreiben von Gedichten (*tanzaku* 短冊) sowie drei Gedichte von der Tochter des Hauses, einer, wie Tase schwärmt, äußerst kultivierten und eleganten Dame, die außerdem eine begabte Haiku-Dichterin und Meisterin der Teezeremonie war (Kurosawa 1995: 57).

Nach diesem kurzen Aufenthalt reiste sie zunächst allein weiter über Yūki nach Oyama (in der heutigen Präfektur Tochigi). Kurz nachdem sie Oyama passiert hatte, wurde sie von dem Shintō-Priester Koibuchi Jihē eingeholt, dem sie ganz zu Beginn ihrer Reise begegnet war. Er war drei Tage nach ihr von Hitachi abgereist. Sie entschlossen sich zur gemeinsamen Weiterreise in Richtung Kyōto. Zusammen machten sich weiter auf den Weg durch die heutigen Präfekturen Tochigi und Gunma, von dem hier nur einige Episoden erwähnt werden sollen. Als sich in ihrer Herberge in Sano, das damals zur Domäne von Hikone gehörte, mehrere Gäste in einem versteckten Hinterzimmer die ganze Nacht hindurch über politische Themen unterhielten, stellte sich Toki unwissend, um ihre wahren Intentionen geheimzuhalten. Obwohl sich diese Gespräche bis tief in die Nacht hingezogen hatten, brachen Toki und Koibuchi am folgenden Tag bereits früh am Morgen auf. Sie lieh sich zunächst ein Pferd, nach einer Pause setzte sie jedoch die Reise bis Kiryū (Präfektur Gunma) zu Fuß weiter fort. Dort kamen beide in einer sehr gediegenen Herberge unter, in der Toki schon mehrmals zuvor auf ihren Handelsreisen nach Nagano abgestiegen war. Hier konnte sie sich sicher fühlen, da sie für eine Händlerin gehalten wurde. In einem Gästezimmer⁴⁰ im zweiten Stock der Herberge verbrachten sie die ganze Nacht mit harmlosen Geplauder. Am nächsten Tag ging es weiter nach Yazaki (heute Teil der Stadt Shibukawa in Gunma), die ersten 5 *ri* (ca. 20 km) auf dem Pferd und nach dem Mittagessen weiter zu Fuß. Nach weiteren 3 *ri* (ca. 12 km) genoss Toki in einem Teehaus in Kogare-juku (in der Nähe von Ikaho), in dem sie kurz rasteten, die lokale Spezialität des „Bergwasserweins“ als „Heiltrank gegen die Strapazen der Reise“ (Kurosawa 1995: 58). Da sie an diesem Tag erst bei Dämmerung endlich ihr Ziel erreichten, mussten sie mit einer ziemlich schmutzigen Unterkunft vorlieb nehmen (Kurosawa 1995: 57–59).

Am nächsten Tag machten sie sich bereits in der Morgendämmerung auf den 8 *ri* (ca. 32 km) weiten Weg nach Sawatari (vermutlich das heutige Kamisawatari). Diese Strecke brachte Toki an die Grenzen ihrer Kräfte. Das Pferd musste sie zurückgeben, da

⁴⁰ Es handelt sich um ein *zashiki* (mit Tatami-Matten ausgelegtes Gäste- oder Empfangszimmer).

der Packsattel nicht befestigt werden konnte; auf ihren Wanderstab gestützt und vom kalten Bergwind umweht, eilte sie inmitten weiß verschneiter Berge dem von Loyalität vorangetriebenen Koibuchi hinterher. Trotz ihres eisernen Willens kam sie mit ihrem alten, von den täglichen Strapazen der Reise entkräfteten Körper nicht gut voran und blieb immer weiter zurück. In der Abenddämmerung erreichte sie endlich lange nach Koibuchi die heißen Quellen von Sawatari. Dort kamen die beiden in der Herberge eines gewissen Yumoto Tarō Saemon unter. Auch in diesem aufgrund hoher Gästezahlen florierenden Haus war sie früher auf ihren Handelsreisen nach Kusatsu⁴¹ oft abgestiegen. Hier übernachteten sie und nahmen ein heißes Bad, um sich von den Anstrengungen der letzten Tage zu erholen (Kurosawa 1995: 60–61).

Von dort war es nur noch 6 *ri* (ca. 24 km) bis Kusatsu. Nach 4 *ri* (ca. 16 km) erreichten sie das Dorf Kosame, wo sie der Familie Yumoto Heibēs an ihrem Winterwohnsitz einen Besuch abstatteten. Vor Jahren hatte Toki die beiden Kinder dieser Familie unterrichtet. Die ganze Familie war hocherfreut, Toki nach so langer Zeit wieder zu sehen, und es wurden allerlei Köstlichkeiten aufgetischt. Tokis Schilderung des Hauses ist äußerst interessant, da deutlich wird, dass sich auch weit entfernt von den Metropolen und Burgstädten sowohl die Innenarchitektur als auch andere Aspekte der materiellen Kultur an jene der Samurai angeglichen hatten. Das Empfangszimmer, in dem sie bewirtet wurden, war mit 14 Tatami-Matten ausgelegt. Von dort aus bemerkte Toki im anschließenden acht Tatami-Matten großen Raum ein luxuriöses Ensemble mit zum Puppenfest aufgestellten Puppen (*hina kazari*). Tatsächlich war gerade der erste Tag des dritten Monats, und im Haus herrschte großer Trubel aufgrund des bevorstehenden Puppenfestes (*hina matsuri*), das am dritten Tag des dritten Monats gefeiert wurde (Kurosawa 1995: 61).

Dieses Fest hatte sich in der frühen Edo-Zeit zu einem reinen Mädchenfest gewandelt, zu dessen Anlass ein ganzes Puppenensemble samt Miniaturmöbel aufgestellt wurde. Zunächst waren große und wertvolle Ensembles den Töchtern der Samurai-Schicht vorbehalten. Doch wie man sieht, konnten sich am Ende der Edo-Zeit auch reiche Familien der Mittelschicht solche leisten.

An diesem Ort entschieden sich Toki und Koibuchi, fortan getrennt weiterzureisen, und nahmen Abschied voneinander. Nach dem anstrengenden Marsch durch die tief verschneite Winterlandschaft war Toki zu erschöpft, um sich mit Koibuchi

⁴¹ Hierbei handelt es sich nicht um die gleichlautende und mit identischen chinesischen Zeichen geschriebene 69. und vorletzte Station des Nakasendō vor Kyōto, sondern um einen Ort im Nordwesten der heutigen Präfektur Gunma, nicht unweit der Grenze zu Nagano.

anzuschließen, der so schnell wie möglich nach Kyōto gelangen wollte. Sie hingegen zog es vor, noch bei ihren Bekannten zu bleiben, um ihre müden Beine auszuruhen. Außerdem hatte sie noch geplant, auf ihrem Weg durch Shinshū (heute Präfektur Nagano) den Tempel Zenkō-ji und das Togakushi-Heiligtum in den Bergen aufzusuchen, um dort zu den Göttern zu beten. Interessanterweise waren das die selben Ziele, die Tase auf ihrer ersten gemeinsamen Reise mit ihrem Ehemann 1854 besucht hatte; auch den Obasuteyama wollte Toki noch besuchen.

Anschließend an ihren Aufenthalt bei der Familie Yumoto wurde Toki nach Kusatsu begleitet, wo sie im Haus eines weiteren alten Bekannten, Kikuya Gontarō, unterkam. Als sie vor vielen Jahren dort abgestiegen war, um in den Thermalquellen zu baden, war sein Enkel Kizō ihr Schüler geworden. Kizōs Großmutter, die Toki zufolge ebenfalls eine sehr lebenswürdige Person gewesen war, war bedauerlicherweise drei Jahre zuvor gestorben. Die Wiedersehensfreude war so groß, dass Tase mit zahlreichen Verbeugungen von den Mitgliedern der Familie begrüßt wurde. Eigentlich hatte Tase vorgehabt, sofort weiterzureisen, aber der Gebirgspass Shibu-tōge, der auf dem Weg lag, war noch so tief verschneit, dass eine Überquerung nur sehr schwer möglich erschien. Daher legte sie erneut eine Pause ein; drei Tage lang genoss sie die heißen Bäder und erholte sich von den Strapazen der Reise. Es stellte sich heraus, dass Kikuya Gontarōs Neffe im Begriff war, zu einer buddhistischen Totenmesse für seinen Großvater in seinen Heimatort in der Nähe des Zenkō-ji aufzubrechen. Tase hatte also wieder einen Reisegefährten für die nächste Etappe gefunden. Den Abschied von ihren Freunden in Kusatsu beschrieb sie sehr berührend. Sie wurde mit mehreren Paaren von Strohsandalen (*waraji*) zum Wechseln sowie mit Reiseproviand ausgestattet. Der alte Gontarō zog ihr persönlich die Winterstrohschuhe (*tsumakutsu*) an. Die ganze Familie versammelte sich schließlich zum Abschied vor dem Haus, sogar der auf seinem Altenteil lebende Vater des Neffen erschien, der „kahl geschoren, wie er war, einem Bodhisattva glich“ (Kurosawa 1995: 61). Viele Nachbarn erschienen ebenfalls, um sich von den beiden Reisenden zu verabschieden.

Je weiter die beiden Reisegefährten Kusatsu hinter sich ließen, desto beschwerlicher wurde die Reise und desto dicker die Schneedecke. Über weite Teile der Strecke hinweg hatte der Schnee die Dörfer vom Erdboden verschwinden lassen. Toki beschrieb die Mühen beim Aufstieg zum Pass, die ihr wie buddhistische Höllenqualen vorkamen, eindrucksvoll; sie quälte sich voran durch den hüfthohen, tiefen Schnee stapfend,

gestützt auf ihren Wanderstab, den eisigen Schnee im Mund und am ganzen Körper vor Anstrengung in Schweiß gebadet. Sie fährt fort:

Wir schritten weiter hinauf und gelangten zu drei Teehäusern, die sich auf dem Bergkamm befanden. Aber keine einzige Menschenseele war dort anzutreffen. Zwar konnten wir die Dächer der Häuser sehen, aber ihre Umrisse waren unter dem mehr als 1,80 m hohen Schnee, der sie bis zu den Rändern der Vordächer bedeckte, nicht zu erkennen. Auf den großen Beschwersteinen der Vordächer, von denen der Schnee ein wenig weggetaut war, holten wir unsere bentō (Reiseproviand) hervor und ruhten uns ein wenig aus. Während wir so, von Schnee und Eis umgeben, rasteten und ich von dieser Stelle aus meinen Blick über die in allen vier Himmelsrichtungen liegenden Berge streifen ließ, da erschien mir die dicke Schneedecke wahrlich schrecklich und bedrohlich. Würde man vor Erreichen der Unterkunft in solchen schroffen Schneebergen von der Dunkelheit überrascht, wäre es wahrhaftig, als würde man in einer Schneehölle versinken.

(Kurosawa 1995: 62)

Man kann sich vorstellen, wie schwierig der Weg durch diese Berglandschaft, heute ein bis zu 2300 m hoch gelegenes Skigebiet, gewesen sein muss. Als sie endlich nach der Überquerung im Dorf Shibu-mura eintrafen, wo Toki erleichtert feststellte, dass Rauch aus den Häusern aufstieg, kehrten sie in einer Weinschenke ein, um sich ein wenig zu erholen. Mit von Gletscherbrand stark schmerzendem Gesicht und ermüdeten Beinen quälte sich Toki noch Schritt für Schritt weiter, bis sie schließlich nach Überquerung einer Hängebrücke über den Fluss Ōkawa im Thermalort Shibu-onsen ankam (Kurosawa 1995: 63–64).

An dieser Stelle möchte ich ein paar Worte über das weit verbreitete Vorurteil eingefügen, dass Frauen selten realistische Umstände und schon gar nicht die Anstrengungen und Mühen ihrer Reisen in ihren Reisetagebüchern erwähnen. Nenz Detto Nenzi zitiert in ihrer Dissertation den konfuzianischen Gelehrten Kiyogawa Hachirō (1830–1863), der im Tagebuch über seine Reise durch mehrerer Regionen Japans im Jahr 1855 beschrieb, wie er aufgrund der unerträglichen Sommerhitze unter Magenproblemen litt und aus allen Poren „wie ein Wasserfall“ schwitzte (Nenz Detto Nenzi 2004: 128). Ihrer Meinung nach ist solch realistische Beschreibung in Reiseberichten von Frauen kaum anzutreffen, denn: „refinement was the name of the game“, d. h. Frauen lag angeblich mehr an einem raffinierten, kultivierten Stil, der

solche direkten Schilderungen körperlicher Anstrengungen auf der Reise oder die direkte, unverblümete Äußerung einer persönlichen Meinung nicht zuließ (Nenz Detto Nenzi 2004: 129). Das scheint mir einen großen Teil der Originalliteratur aus Frauenhand völlig unberücksichtigt zu lassen. Tokis Schilderung ihrer körperlichen Anstrengungen und Probleme auf der Reise erscheint geradezu als Paradebeispiel, wie auch in einem sicherlich stilistisch ausgefeilten Bericht dennoch realistische Beschreibungen enthalten sein können. Natürlich müssten noch zahlreiche Quellen hinzugezogen werden, um das tatsächliche quantitative Ausmaß derartiger Schilderungen innerhalb des Gesamtkorpus an Frauenreiseberichten genauer feststellen zu können. Hier sei jedoch noch einmal an Inoue Tsūjo erinnert, die in ihrem literarisch hoch gepriesenen *Tōkai kikō* (Bericht über eine Reise entlang des Ostmeers) ihre eigene tief empfundene Frustration und Wut zum Ausdruck brachte, als sie am Grenzposten von Arai wegen fehlerhafter Reisepapiere aufgehalten wurde. Man denke auch an Suzuki Takejos Schilderung des Passierens des Hakone-*sekisho* in ihrem Reisebericht *Kanoe e michi no ki*, als sie der Anblick der zur Abschreckung aufgestellten Waffen in Angstschweiß ausbrechen ließ.

Kommen wir wieder zurück zu Tokis Schilderung ihrer Reise: Sie beschrieb, wie sie sich in der Nacht in Shibu-onsen vor Müdigkeit und Schmerzen kaum mehr bewegen konnte und sich deshalb entschloss, ein Bad in den warmen Quellen zu nehmen. Ihre Schilderung des Bads ist vom historisch-ethnographischen Blickwinkel her interessant, da sie eine wichtige Quelle zur Geschichte der japanischen Badekultur darstellt. Toki musste einen mit Steinen befestigten Abhang hinuntersteigen, um zum Bad zu gelangen. Sie beschrieb das Heißwasserbecken als auf jeder Seite ca. 5,50 m lang (das entspricht etwa 30 m²!) und in vier Abschnitte abgeteilt. Es ging äußerst lebhaft zu, weil sich alle Dorfbewohner Tag wie Nacht dort versammelten und badeten (Kurosawa 1995: 64).

Am nächsten Tag schickte Toki ihren Begleiter allein zum Zenkō-ji voraus, da sie selbst zu müde war. Ganz wie Yasumi Roan, der Autor des Reiseratgebers *Ryokō Yōshinshū* (Vorsichtsregeln für Reisende) aus dem Jahr 1810, in seiner 13. Vorsichtsregel empfiehlt („Ein längerer Aufenthalt in extrem heißem Wasser, wird Ihre Kräfte nach einer besonders ermüdenden Tagesetappe wieder herstellen“) (Vaporis 1989: 473), blieb sie noch einen Tag länger und überwand mit heißen Bädern ihre Müdigkeit, bevor sie am übernächsten Tag ganz allein zur nächsten Etappe aufbrach. Als sie sich unterwegs auf einen Stein am Wegesrand setzte und ein wenig ausruhte, kam ein etwa 50 Jahre alter Mann vorbei, der sie nach ihrem Reiseziel fragte. Es stellte

sich heraus, dass er aus der Nähe des Zenkō-ji stammte und seine Frau am Tag zuvor zu den heißen Bädern von Shibu begleitet hatte. Da er nun auf dem Rückweg war, bot er sich als Tokis Reiseführer bis zum Zenkō-ji an. Mit solch großer Freude erzählte er vergnügliche Geschichten, von denen man nicht wusste, ob sie erfunden oder wahr waren, dass sie vollkommen mühelos beim Zenkō-ji ankamen. Ihr Reisebegleiter brachte Toki noch in einer Herberge unter, bevor er weiter nach Hause eilte (Kurosawa 1995: 64–65).

Es folgen nun die meiner Ansicht nach aus ethnographischer und kulturhistorischer Sicht interessantesten Passagen des Reiseberichts. Am ersten Tag ihres Aufenthalts beim Zenkō-ji macht Toki sich bei Tagesanbruch zum Tempel auf, wo genau an diesem Tag eine öffentliche Ausstellung der Buddhastatue (*kaichō*)⁴² stattfand. Es war außerdem der 30. Jahrestag des großen Erdbebens, und daher strömten Tokis Schilderung nach Scharen von Hinterbliebenen jener, die damals gestorben waren, herbei – „Junge wie Alte, Frauen wie Männer, ganz wie ausschwärmende Ameisen“ (Kurosawa 1995: 65). Interessanterweise erwähnt Toki ein Ossarium (Gebeinhaus), das damals für die Opfer des Erdbebens existierte. Toki gab auch die Entstehungsgeschichte des Tempels wieder, die auf zwei Brüder, Yoshinaka und Yoshimitsu (die sinojapanische Lesung des zweiten Namens lautet Zenkō), zurückgehen soll. Die berühmte Buddhastatue sei im Altertum von Morita no Daijin in einem Tümpel in Naniwa (das heutige Ōsaka) versenkt worden. Den beiden Brüdern sei ein starkes Licht, das die Statue im Wasser ausstrahlte, aufgefallen, und sie hätten diese aus dem Teich geborgen und auf einen Mahlstein gesetzt.⁴³

Am folgenden Tag, als sich Toki gerade zum Togakushi aufmachen wollte, kam ihr eine etwa 50 Jahre alte Frau aus dem zweiten Stock der Herberge entgegen, die das gleiche Ziel hatte. Sie machten sich schließlich gemeinsam auf den Weg zum Togakushi. Der fünf *ri* (ca. 20 km) lange, steil verlaufende Weg führte durch ein Bergtal fernab jeder menschlichen Behausung. Nach zwei *ri* (ca. 8 km) kamen sie zu einem Teehaus, in dem sie eine etwa 40jährige Frau und ein drei bis vierjähriges Kind in erbärmlichen Verhältnisse vorfanden. Toki empfand die Zustände als zutiefst bemitleidenswert: Die

⁴² Eine Kopie der berühmten Statue des Amida-Buddha vom Zenkō-ji wird nur alle sechs bis sieben Jahre für die Öffentlichkeit ausgestellt. Das Original ist eine geheime Statue, die Laiengläubige nie zu Gesicht bekommen. Angeblich soll diese Buddhastatue, die von Korea nach Japan kam, die älteste in Japan sein (vgl. Hur 2009).

⁴³ Es fehlt die Erklärung, wie die Statue zum Zenkō-ji kam. Angeblich war sie von Yoshimitsu nach langen Irrfahrten schließlich an diesen Ort gebracht worden, aus dem sich in der Folge ein wichtiges Pilgerzentrum entwickelte (Kreiner 1979:195). Für den Sensō-ji in Asakusa in Tōkyō gibt es eine ähnliche Ursprungslegende. Dort fanden zwei Fischer eine Kannon-Statue im Sumida-Fluss (Hur 2000:5).

Frau, deren Zähne nicht geschwärzt waren und deren strohtrockene Haare ihr wie Borsten vom Kopf abstanden, versuchte in einer in den Lehm Boden eingelassenen Feuerstelle, mit Reisigresten Feuer zu machen (Kurosawa 1995: 66). Hier haben wir nun das Gegenteil zu den zuvor geschilderten begüterten Häusern ihrer Bekannten: Keine Tatami-Matten, sondern der bloße Erdboden und eine Frau, die ganz und gar nicht dem Schönheitsideal der reicheren Schichten entsprach. Angesehene verheiratete Frauen schwärzten sich ihre Zähne mit einer Lösung aus Eisenspänen und Tee oder Sake; ihre Haare trugen sie stets sorgfältig geölt und zu komplizierten Frisuren aufgesteckt (vgl. Götting 1994). Auch Toki, eine Kauffrau und angesehene Lehrerin, dürfte sich dieser Schönheitspflege unterzogen haben, weshalb ihr das ärmliche Aussehen dieser Frau so sehr ins Auge fiel.

Etwas über 1 *ri* (ca. 4 km) von den Togakushi-Tempelanlagen entfernt kamen die beiden Frauen an den Überresten eines steinernen Torii vorbei (Kurosawa 1995: 67). Dieses Tor war beim Taifun im Jahr zuvor eingestürzt, und Toki beschrieb die herumliegenden Gesteinsbrocken, die so groß wie Mahlsteine gewesen seien. Diese Erwähnung eines Torii macht deutlich, dass solche Tore in der Edo-Zeit nicht nur bei Shintō-Schreinen aufgestellt wurden, sondern auch bei buddhistischen Tempeln oder wie hier bei Tempelanlagen der synkretistischen Shugendō-Religion. Heute gelten diese Tordurchgänge als markantestes Merkmal von Shintō-Schreinen und sind auch fast ausschließlich bei solchen zu finden.

Die Beschreibung der Tempelanlage auf dem Togakushi ist vielleicht die kulturhistorisch bedeutendste Passage in Tokis Reisebericht (Kurosawa 1995: 67–68). Es wird deutlich, dass dieser Ort während der Edo-Zeit noch ein aktives Kultzentrum des Shugendō war.

Im Zuge der Maßnahmen der Meiji-Regierung zur Trennung von Shintō und Buddhismus (*shinbutsu bunri*) ab 1868 wurde der gesamte Komplex in ein Shintō-Heiligtum umgewidmet und im Zuge dessen alle drei Haupthallen in reine Shintō-Schreine umgewandelt. Der *okusha* (Innere Schrein) ist heute nur noch dem Shintō-Gott Tachikarao gewidmet, der *chūsha* (Mittlere Schrein) Omoikane und der Hōkōsha (entspricht dem Unteren Schrein) Ame no Uwaru no mikoto, dem Sohn Omoikanes. Außerdem gibt es heute noch einen kleinen Schrein für die Göttin Ame no Usume, sowie einen weiteren für den Drachengott Kuzuryū (Togakushi 2008: #shrine).

Der Name des Berges (*togakushi*, i. e. „die verbergende Tür“) sowie das ganze Heiligtum bezieht sich auf den im *Kojiki* (Aufzeichnungen alter Geschehnisse, 712 n.

Chr.) und im *Nihongi* (Annalen Japans, 720 n. Chr.) überlieferten Mythos vom Herauslocken Amaterasus aus der Felsenhöhle: Als sich die Sonnengöttin Amaterasu erzürnt über die üblen Streiche ihres Bruders in die himmlische Felsenhöhle zurückzog und es auf der Welt dunkel wurde, führte die Göttin Ame no Uzume einen obszönen Tanz vor der Höhle auf, der die Myriaden von anwesenden Göttern zum Lachen brachte. Dieses Gelächter lockte Amaterasu aus ihrem Versteck heraus und brachte erneut das Licht in die Welt. Der Gott Omoikane („der, der umfassend überlegt“) hatte die Idee zu dieser Aktion, und Tachikarao („der mit der starken Hand“) war jener, der Amaterasu aus der Höhle herauszerre und ihr den Weg zurück verspernte (vgl. Naumann 1996: 77–88).

Der Berg Togakushi soll aus dem von Tachikarao auf die Erde geschleuderten Felsentor von Amaterasus Höhle entstanden sein. Kuzuryū, der neunköpfige Drache, wurde durch den so verursachten lauten Knall herangelockt und ließ sich im nahe gelegenen Teich Tanega-ike nieder⁴⁴. Er wird als Regen und Fruchtbarkeit spendender Gott verehrt. Auch heute sollen die Menschen noch zum Togakushi kommen, um für Regen zu beten (Wakamori 1989: 184).

Wie sah der Togakushi-Komplex nun zu Tokis Zeit aus? Die drei Schreine wurden damals noch als *in* (Tempelhallen) bezeichnet. Die Trinität dürfte im Shugendō ein zentrales Konzept gewesen sein: Oft gehörten zu ihren Kultzentren drei zusammengehörige heilige Berge bzw. Berggipfel, die jeweils eine Gottheit symbolisierten. Darauf basierte das Prinzip von Drei Hallen (*san-in*), die zur Verehrung dieser Gottheiten bestimmt waren (vgl. Gorai 1989: 124, 135). Toki zufolge war die Hōkō-in dem Gott Omoikane gewidmet und die *chū-in* (Mittlere Halle) einem weiteren shintoistischen Gott, bei dem es sich wohl um den heute im Hōkōsha verehrten Uwaharu⁴⁵ handeln dürfte. Damit war die Zuordnung dieser beiden Götter und der Schreine genau umgekehrt wie heute. Beide Gottheiten werden von Toki als *daigongen* (großer *gongen*) bezeichnet. *Gongen* bedeutet wörtlich „verwandelte Erscheinung“. Dies ist ein schönes Beispiel dafür, wie eng verwoben Shintō und Buddhismus von der Heian-Zeit an bis zum Ende der Edo-Periode waren. Im japanischen Buddhismus

⁴⁴ Es gibt allerdings auch einen Berg, der nach ihm benannt ist.

⁴⁵ In der mir vorliegenden Version des Reiseberichts wird dieser Gott mit den Zeichen 面春 (Omoharu) geschrieben, das erste Zeichen von Uwaharu (表春) ist jedoch ein anderes. Da ich auch in keinem speziellen Shintō-Lexikon einen Gott Omoharu finden konnte, gehe ich davon aus, dass es sich um einen Fehler handelt und das Zeichen entweder schon im Manuskript oder in der Druckfassung verwechselt wurde.

entwickelte sich das *Honji-suijaku*-Konzept⁴⁶, demzufolge sich Buddhas und Bodhisattvas vorübergehend in *kami*-Gestalt manifestieren (vgl. Scheid 2001–2010: #honjisuijaku). Besonders interessant sind in diesem Zusammenhang Tokis Erläuterungen zu den Gottheiten der Haupthalle (*oku no in*). Dort werden laut ihren Angaben zwei Gottheiten verehrt, und zwar der ebenfalls als *daigongen* bezeichnete Tachikarao und außerdem der *daigongen* Kuzuryū, dessen Urform (*honji*) Benzaiten sei. Diese Göttin gilt als Göttin der Beredsamkeit und Musik, des Wissens und der Künste. Da sie auf die indische Flussgöttin Sarasvati zurückgeht, spielen Wasser und Fruchtbarkeit eine wichtige Rolle in ihrem Kult (Scheid 2001–2010: #ikon/bilder/benten). Als ursprüngliche Wassergöttin steht sie mit zahlreichen Drachenmythen in Zusammenhang wie hier dem des neunköpfigen Drachen. In typischer Manier ist die Hauptgottheit des Berges also weiblich und daher ist, wie in der Einführung bereits erwähnt, ein Zugangsverbot für Frauen zu erwarten. Und tatsächlich war es so: Toki betete zwar innig für den Erfolg ihrer Mission und ihrer Herzenswünsche, aber der Zutritt ins Innere der Tempelhalle blieb ihr verwehrt, denn es war eine *nyonin kinzei*-Zone. Sie schilderte, dass es in den Wäldern auf dem Weg zum Schrein auf einem Seitenpfad eine Frauenhalle neben einem *bikuni*-Stein⁴⁷ gab. Anscheinend gab es auch hier eine Legende über eine Nonne, die die Grenze der für Frauen verbotenen Zone zu übertreten versucht hatte und als Strafe in einen Felsen verwandelt wurde. Interessanterweise nennt Gorai Shigeru den Togakushi als ein Beispiel für eine schrumpfende *kekkaï*-Zone. Ursprünglich dürfte Frauen der Zugang zum Berg nur bis zum Hōkō-in erlaubt gewesen sein; im Laufe der Zeit verschob sich diese Grenze jedoch nach oben. Beim Mittleren Schrein seien heute noch Überreste einer Frauenhalle aus dem Mittelalter zu finden (Gorai 1989: 139). In der Edo-Zeit durften Frauen, wie wir Tokis Reisebericht entnehmen können, fast bis zum Oberen Schrein hinaufwandern, nur sein Inneres war ihnen noch nicht zugänglich. Toki erwähnte zwar nicht die Überreste der Frauenhalle aus dem Mittelalter, beschrieb aber die zahlreichen Residenzhallen der Mönche (*bō*) im Bereich dieses Heiligtums. Ihrer Schilderung zufolge dürfte jede dieser Residenzen neben den Wohnbereich der Mönche auch einen Tempel umfasst haben. Sie spricht von insgesamt 108 solcher Residenzhallen mit Tempel; im Bereich jeder der drei Haupthallen soll es je 36 von

⁴⁶ *Honji* bedeutet dabei „Urform“ bzw. „originale Form“ und *suijaku* „herabgelassene“ bzw. „sichtbare Spur“.

⁴⁷ *Bikuni ishi* (Nonnen-Stein) ist eine weitere Bezeichnung für die Steine, die die Grenzen der heiligen Zone anzeigen (vgl. *Tora ga ishi, kekkaï ishi*).

ihnen gegeben haben. Am Ende der Edo-Zeit gab es am Togakushi also noch eine lebendige, voll funktionsfähige Gemeinschaft von Bergasketen. Erst mit den *shinbutsu-bunri*-Verordnungen der Meiji-Regierung durften die *bō* mit ihren Tempeln dem Erdboden gleich gemacht worden sein; heute sind sie völlig verschwunden.

Kehren wir zurück zu Tokis Beschreibung ihres Ausflugs nach Togakushi. Sie und ihre Begleiterin kamen in einer dieser *bō* namens Henjō-in⁴⁸ im Bereich des Hōkō-in unter. Der Tempel bei dieser Unterkunft dürfte kurz zuvor abgebrannt sein, und der Wiederaufbau war noch in vollem Gang. Ein junger Mönch kümmerte sich äußerst zuvorkommend um die beiden Frauen. Er holte einen *kotatsu* (beheizbaren niederen Tisch) hervor, bot ihnen die berühmten Togakushi *soba* (Buchweizennudeln) an und wärmte sogar ihr Bettzeug vor. Er erzählte ihnen, dass er aus Edo stammte und dass in letzter Zeit nur sehr wenige junge Männer Edo verlassen würden, um asketische Übungen zu absolvieren und ein religiöses Leben einzuschlagen.

Am nächsten Tag besuchte Toki zunächst den Hōkō-in, den sie interessanterweise durch ein Niō-Tor (ein großes Tor mit den beiden buddhistischen Torwächtern (*niō*)) betrat. Anschließend betete sie am etwa 1,5 km entfernten *chū-in*, der von hohem Schnee bedeckt war und wie ein Berg aussah. Nach weiteren etwa 3 km konnte Toki den *oku-in* von der Ferne gut sehen und betete zu den Gottheiten mitten im Hain, der den steilen Weg umsäumte. Dann bog sie den Seitenweg zur Frauenhalle ab, wo ihr aus der Haupthalle ein Mönch entgegenkam. Dieser stellte ihr die, wie sie es ausdrückt, unglaubliche Frage, ob sie denn aus Hitachi komme. Es stellte sich heraus, dass er jedes Jahr in die Nähe ihres Heimatortes kam. Er zog schließlich ein Büchlein heraus und erzählte lange Geschichten und Legenden der umliegenden Berge. Diese beeindruckende Passage in ihrem Reisebericht endet mit dem Abschied von diesem Mönch und der Rückkehr zu ihrer Herberge beim Zenkō-ji.

Die stark nativistischen Wurzeln des Togakushi-Kultes, die ihrer politischen Einstellung wohl entgegenkamen, haben Toki vielleicht zum Abweichen von ihrem Weg nach Kyōto veranlasst. Andererseits war Tokis verstorbener Vater, wie bereits erwähnt, Yamabushi-Priester, und so dürfte sie eine gewisse Affinität zu diesem synkretistischen Bergkult empfunden haben. Erkennbar wird diese auch aus ihrer wiederholten besonderen Hervorhebung bestimmter Berge während ihrer Reise, die sich bei näherer Betrachtung als Kultstätten des Shugendō entpuppen. Wie z. B. ganz am Anfang ihrer Reise die drei Berge Tsukuba-san, Ashio-san und Kaba-san (Präfektur

⁴⁸ Toki erklärt ihrem Leser, dass dieser Name mit den Zeichen für *amaneku terasu* (die ganze Welt erleuchten) geschrieben werden.

Ibaraki) oder später, gegen Ende der Reise, der Ontake-san, der das Kiso-Tal (Präfektur Nagano) überragt und den sie von der Ferne anbetete.

Am nächsten Tag brach Toki nach einem weiteren Besuch der Buddhafigur vom Zenkō-ji in Richtung Obasute-yama auf, eine Route, die auch Tase bei einer ihrer Reisen mit ihrem Mann eingeschlagen hatte. Nachdem Toki einen Fluss überquert hatte, befand sie sich plötzlich inmitten des dichten Gedränges der Pilger zum *kaichō* des Zenkō-ji, die sich nun auf dem Rückweg befinden. Toki machte das Beste aus der Situation und unterhielt sich mit ihr völlig fremden Menschen über die Schwierigkeiten auf der Reise (Kurosawa 1995: 68).

Schließlich erreichte sie Kuwahara-juku (heute Chiku-shi in Nagano-ken), wo sie ganz am Ende ihrer Kräfte angelangt, schließlich von der Besitzerin eines großen Hauses aufgenommen wurde, weil sie sich als Dichterin auf Bildungsreise ausgab. Dieses Haus, das früher eine Herberge gewesen sein dürfte, hatte zahllose mit Tatami ausgelegte Gästezimmer (*zashiki*). In einem inneren Empfangsraum, der mit einem *kotatsu* ausgestattet war, führten Toki und die Hausherrin ein Gespräch von Frau zu Frau über den Lauf des Lebens, wie es überall auf der Welt stattfindet. Die Gastgeberin erzählte davon, dass ihr Ehemann zwölf Jahre lang auf Wanderschaft gewesen war, um sich in den Kampfkünsten der Samurai, vor allem im Bogenschießen, ausbilden zu lassen. Und erst drei weitere Jahre später sei er zurückgekehrt. Währenddessen hatte sie die Verantwortung für ihre drei Töchter allein getragen. Eine schwere Zeit, die Toki aus ihrer eigenen Lebenserfahrung nur zu gut kannte. Als der Ehemann später nach Hause zurückkehrte, war er keineswegs unangenehm davon überrascht, eine Bildungsreisende auf der Durchreise als Gast zu haben. Im Gegenteil, die drei unterhielten sich bis tief in die Nacht hinein. Am nächsten Tag bot er sich als Reisebegleiter zum Obasuteyama an. Obwohl Toki lieber direkt nach Kyōto weiterziehen wollte, sah sie sich gezwungen, die Einladung anzunehmen, um nicht ihre Tarnung als Bildungsreisende zu gefährden. Denn welche Dichterin würde diesen in so vielen Gedichten besungenen und als *utamakura* gepriesenen Ort auslassen? Ihr Gastgeber erschien in einer Aufmachung, die an das Samurai-Fußvolk erinnert: Eine Jacke (*haori*), enge Hosen (*momohiki*) und ein Kurzschwert im Gürtel (Kurosawa 1995: 69). Er ist ein schönes Beispiel dafür, dass auch Mitglieder der niederen Schichten, sogar in der weit von den städtischen Zentren entfernten Provinz, die Sitten der Samurai nachahmten. Ab den frühen Jahren des 19. Jahrhunderts zwang wirtschaftliche Not die Samurai immer mehr dazu, sich zusätzliche Einkünfte zu erwirtschaften. Jene, die Meister der Kampfkünste waren, begannen auch

Nicht-Samurai gegen Bezahlung zu unterweisen. Besonders ab 1840, als die ausländische Bedrohung immer größer wurde und Nachrichten vom Opiumkrieg in China ins Land drangen, ließen sich auch immer mehr Großbauern (*gōnō*) in den Kampfkünsten ausbilden, was ein Zeichen für den allmählichen Zerfall der vom Tokugawa *bakufu* propagierten Gesellschaftsordnung war (vgl. Manzenreiter 2005; Walthall 1984).

Unterwegs auf ihrem vergnüglichen Ausflug besuchten Toki und ihr Begleiter zunächst einen landschaftlich sehr reizvoll gelegenen Tempel, auf dessen Terrain die Kirschbäume in voller Blüte standen. Nach einer Pause in einem Teehaus, wo sie Sake tranken und sich ein wenig ausruhten, erreichten sie den Obasuteyama. Als sie sich neben dem dort befindlichen Kannon-Tempel niederließen und gerade ihr *bentō* hervorholten, kam eine Frau in ihren 50ern aus dem Tempel gestürzt, stieg auf die Steinplattform des Obasuteyama und begann, die 13 landschaftlichen Sehenswürdigkeiten von Sarashina (die alte Bezeichnung für diese Region) zu erklären. Die Frau erklärte ihr etwas ungewöhnliches Verhalten damit, dass sie Toki aufgrund ihrer vornehmen Erscheinung sofort für eine Dichterin gehalten hatte. Andererseits ist es nicht verwunderlich, dass Toki als Besucherin eines so denkwürdigen Ortes für eine literarisch interessierte Dame gehalten wurde. Die Frau lud die beiden schließlich noch im Tempel zum Tee ein und holte bei dieser Gelegenheit Gedicht-Papierstreifen (*kanzaku*) hervor, um Toki um ein paar Gedichte zu bitten. Toki zitierte die Gedichte, die sie für jene Frau schrieb, in ihrem Reisebericht. Auf dem Rückweg wurde sie von einer kleinen Reisegruppe von Frauen mit ihren Lehrjungen, die von Ueda-juku zum Tempelbesuch aufgebrochen waren, angesprochen und ebenfalls um Gedichte gebeten. Diese Schilderung macht deutlich, wie stark literarische Bildung zu jener Zeit verbreitet war und wie hoch sie geschätzt wurde. Auch in der Peripherie, weit entfernt von Kyōto oder Edo, waren die Menschen so begierig nach Dichtung und Literatur, dass sie fremde Reisende, die den Anschein erweckten, Dichterinnen oder Dichter zu sein, um Gedichte baten.

Der Rest der Reise bis Kyōto nimmt nicht mehr sehr viel Raum in Tokis Reisebericht ein (Kurosawa 1995: 71–74). Zunächst überquerte sie allein den Saragaba-Pass, gelangte über Matsumoto nach Shiojiri, wo sie in die Ina-Straße (an der Tase lebte) einbog, „eine Straße für Frauen und buddhistische Mönche“, wie sie in ihrem Bericht schreibt. Bei Tsumago gelangte sie schließlich auf den Nakasendō, wo sie sich einer Gruppe von drei Reisenden anschloss, bei denen es sich um Unterhalter aus Edo auf

dem Weg zum Ise-Schrein handelte. Unter ihnen befanden sich ein Tanzmädchen (*odoriko*) und ihr Vater, ein Kriegsgeschichtenerzähler, der auch Geschichten über die gegenwärtigen politischen Geschehnisse in seinem Repertoire hatte, die er zum Besten gab. Das war allerdings nicht ganz nach Tokis Geschmack, da er sich in ihren Augen sehr taktlos über Tokugawa Nariaki äußerte. Sie zeigte zwar nach außen hin ein gleichgültiges Gesicht, dürfte aber nicht unglücklich darüber gewesen sein, als sich ihre Wege bei Sekigahara, wo der Weg nach Ise abbog, trennten. Hier hatte sie das Glück, sich Eltern mit einem Kind anschließen zu können. Gemeinsam gelangten sie nach Moriyama, zu der 68. am Ostufer des Biwa-Sees gelegenen Station auf dem Nakasendō. Toki berichtete von einer strengen Kontrolle in ihrer Herberge, bei der sie nur mit Mühe ungeschoren davorkam, weil sie falsche Angaben über ihre Herkunft ins Register eingetragen hatte (sie gab vor, aus Kusatsu zu stammen). Den Rest der Strecke bis Kyōto war sie allein unterwegs. Sie stattete noch den beiden Tempeln Ishiyama-dera und Mii-dera in Ōtsu einen Besuch ab und erreichte, nachdem sie unterwegs von starken Regengüssen überrascht wurde, erst bei Einbruch der Dunkelheit die Sanjō-Brücke in Kyōto. Schon in völliger Dunkelheit kam sie auf Umwegen endlich mit Hilfe einer alten Frau, die ihr den Weg erklärte, bei ihrer Herberge an. Dort musste sie feststellen, dass alle ihre Bekannten aus Hitachi, mit denen sie wahrscheinlich verabredet war, bereits abgereist waren, auch ihr Gefährte vom Beginn ihrer Reise Koibuchi, der ebenfalls hier abgestiegen war. Toki ist darüber nicht weiter verwundert, da sie doch durch ihre Abstecher unterwegs und ihr langsames Vorwärtstkommen sehr viel länger gebraucht hatte. Fest entschlossen, ihr Vorhaben allein auszuführen, übernachtete sie in der Herberge. Hier endet ihr Bericht über diese 50 Tage lange Reise, bei der sie allen Schwierigkeiten und körperlichen Anstrengungen zum Trotz starken Willen und Durchhaltevermögen bewiesen hatte.

Tokis Reisebericht hinterlässt einen lebhaften Eindruck vom Verlauf ihrer Reise. Man kann die Anstrengung der Gewaltmärsche durch die tief verschneiten Berge ebenso gut nachvollziehen, wie ihre offene, kommunikative Art, die dazu führt, dass sie unterwegs immer wieder Reisegefährten findet. Es wird deutlich, dass Toki als Geschäftsfrau, Künstlerin und Lehrerin über die Jahre hinweg, ein weites Netzwerk aufgebaut hatte. Sie konnte unterwegs immer wieder bei alten Bekannten unterkommen, die sie mit großer Freundlichkeit und Achtung empfingen. Abgesehen von der außergewöhnlichen Motivation zur Reise, die ebenso wie Tases Reise 1862 politischer Natur ist, liegt die besondere Bedeutung ihrer Schilderungen in der Fülle an historisch-

ethnographischer Information. Die materielle Kultur sei hier als ein Beispiel genannt: Ihren Beschreibungen der Innenarchitektur und Ausstattung der Häuser, in denen sie unterkam, entnehmen wir, dass Elemente der Architektur der höheren Stände, wie Tatami-Matten, oder Ziergegenstände, wie luxuriöse Ensembles für das Puppenfest, sich bis in entlegene Dörfer unter den reicheren Familien der normalen Bevölkerung verbreitet hatten. Auf die kulturhistorische Bedeutung ihrer Schilderung der Vorgänge um den Zenkō-ji oder des Shugendō-Heiligtums am Togakushi wurde bereits zuvor genügend eingegangen. Hier sei noch ein anderer Aspekt hervorgehoben: der höfliche und auch herzliche Umgang der Menschen untereinander. Toki wurde als alleinreisende Frau keineswegs abgelehnt, sondern immer äußerst zuvorkommend behandelt. Als sie sich von ihren alten Bekannten in Kusatsu verabschiedete, zog ihr der betagte ehemalige Hausvorstand der Familie sogar die Strohstiefel an – eine Geste, die man Frauen gegenüber nach den immer noch stark verbreiteten Vorstellungen über die niedere Stellung der Frau in der Edo-Zeit nicht unbedingt erwarten würde. Die hohe Achtung, die ihr als Lehrerin sowie in ihrer Tarnung als Bildungsreisende entgegengebracht wird, ist ein weiteres Beispiel dafür. Am bemerkenswertesten in dieser Hinsicht erscheint mir, wie höflich und hilfsbereit sich die Mönche am Togakushi gegenüber Toki und ihrer Begleiterin verhielten – ganz und gar nicht schroff oder abweisend, wie man es von Bergasketen, die Frauen eher mieden, erwarten würde.

Insgesamt scheint das Leben der beiden in diesem Kapitel beschriebenen politisch motivierten Reisenden, Takemure Tase und Kurosawa Toki, nicht außergewöhnlich verlaufen zu sein, sondern kann als durchaus repräsentativ für Frauen aus der Mittelschicht der Edo-Zeit gelten. Es liegt also nahe, dass politisches Interesse zum normalen Wissensspektrum einer gebildeten Frau dieser Epoche gehörte.

5.4. Frauen auf Pilger- und Vergnügungsreisen⁴⁹

So interessant die „Ausnahmefrauen“ Tagami Kikusha-ni und Hara Saihin oder die politisch motivierten Reisenden auch erscheinen mögen, folgt man Shiba Kaikos Ergebnissen, so muss man eine andere Gruppe als stellvertretend für reisende Frauen aus der Edo-Zeit bezeichnen: nämlich ältere Frauen aus der Bürgerschicht, die Vergnügungsreisen unternahmen. Hier sei noch einmal an Shibas 1990 veröffentlichten

⁴⁹ Eine gekürzte Version dieses Kapitels wurde 2006 in *Minikomi. Informationen des Akademischen Arbeitskreises Japan* unter dem Titel „Bürgerfrauen aus der Edo-Zeit auf Pilger- und Vergnügungsreisen.“ veröffentlicht (Noda 2006).

Artikel erinnert (Shiba 1990), in dem sie 133 von Frauen in der Edo-Zeit verfasste Reiseberichte analysierte und zu dem interessanten Ergebnis kam, dass es sich bei fast der Hälfte der beschriebenen Reisen um Pilgerreisen zu Tempeln und Schreinen sowie reine Vergnügungsreisen handelte und dass unter den Autorinnen die Altersklasse zwischen 40 bis 70 Jahren am stärksten vertreten war (ca. 50 %). Was die soziale Schicht angeht, so ließ sich feststellen, dass über die Hälfte der Autorinnen nicht der Oberschicht zuzurechnen waren, sondern der Mittel- bzw. Unterschichten. Definiert man die Mittelschicht anhand sozioökonomischer Kriterien, so sind die meisten Autorinnen, ob sie nun aus Kaufmanns-, Gelehrten- oder Großbauernfamilien stammen, eher der Mittelschicht als der Unterschicht zuzuzählen, da sie über ausreichende finanzielle Mittel zum Reisen verfügte (ohne auf Almosen angewiesen zu sein). Anhand von Shibas Ergebnissen lässt sich also eine Gruppe als die stärkste ableiten: ältere Frauen um die fünfzig aus den mittleren Gesellschaftsschichten, die auf eine kombinierte Pilger- und Vergnügungsreise gingen. Im Folgenden werden zwei Reisen solcher Frauen aus den letzten Jahren der Edo-Zeit näher beschrieben.



Abbildung 21: Zwei vergnügt dahin reisende Frauen mit ihren beiden Begleitern, Szene aus dem *Kisokaidō zue* (Itasaka 1993: 155).

5.4.1. Konno Oitos Reise

Am 15. September des Jahres 1862 brach Konno Oito 今野おいと mit einer Reisegefährtin und zwei männlichen Begleitern von Honjō in der heutigen Präfektur Akita zu einer ausgedehnten Reise auf, die sie bis zum weit entfernten Konpira-Schrein auf Shikoku, anschließend ihrem eigentlichen Hauptziel Ise und schließlich am 12. Februar 1863 wieder nach Hause zurückführen sollte. Insgesamt war Oito mit ihren Reisegefährten annähernd fünf Monate unterwegs und legte in dieser Zeit eine an die 3200 km lange Strecke zurück.

Außer ihrem Bericht von dieser ausgedehnten Reise, *Sangū dōchū shoyōki* 参宮道中諸用記 (Notizen einer Reise zum Ise-Schrein) (Kanamori 2001: 284–299)⁵⁰, sind so gut wie keine Angaben über Konno Oitos Leben erhalten geblieben. Aus den wenigen Informationen kann man schließen, dass sie einer reichen Handelsfamilie in Honjō (Akita) entstammte. Über ihren jüngeren Bruder ist bekannt, dass er ein Großhändler und Dorfvorsteher in Detogō war, einem Dorf in der Nähe von Honjō. Möglicherweise besaß Oitos Familie eine Sakebrauerei (Fukai 1995: 33; Kanamori 2001: 15). Oito hatte ihren Mädchennamen nach der Heirat behalten, was in einigen Regionen Japans zur damaligen Zeit durchaus üblich war. Eine andere Möglichkeit, wie Frauen ihren Familiennamen nach der Eheschließung weiterführen konnten, war die Adoption ihres Ehemannes in ihre Familie. Viele Kaufmannsfamilien versuchten auf diese Weise, den fähigsten Nachfolger für ihr Unternehmen zu sichern, oft unabhängig davon, ob ältere Söhne geboren worden waren oder nicht. In einer solchen uxorilokalen Ehe hatte die Ehefrau eine mächtige Stellung inne, da sie nach der Heirat in ihrer gewohnten Umgebung und ihrer eigenen Familie blieb (vgl. Chapman Lebra 2001: 136)⁵¹. Händler- oder Großbauernfamilien waren nicht selten so reich, dass die Brüder Zweigfamilien und -geschäfte gründen konnten, wie es auch für Oitos Bruder zugetroffen sein könnte.

Nach der Art ihrer Reise zu schließen, war sie eine Frau im besten Alter, die über einen längeren Zeitraum von Zuhause wegbleiben konnte, d. h. sie hatte sich bereits auf ihr Altenteil zurückgezogen und ihre Funktionen im Haushalt an die jüngere Generation abgegeben. Oito muss außerordentlich gut situiert gewesen sein und konnte eigenständig über große Summen Geldes verfügen. Sie kam für sämtliche Reisekosten

⁵⁰ Diese Ausgabe bietet die Grundlage aller Zitate aus Oitos Reisebericht im Folgenden, so dass auf die einzelnen Angaben verzichtet wird.

⁵¹ Chapman Lebra zeigt interessante Beispiele aus der Kamigata Region, in der Frauen eine besonders mächtige Stellung in Handelsfamilien innehatten und sogar den Familienvorstand nach dem Tod des Ehemannes für eine gewisse Zeit übernehmen konnten

selbst auf. Es handelte sich also um eine selbstfinanzierte, aus eigener Entscheidung unternommene Reise. Aus der kurzen Anfangspassage ihres Reiseberichtes geht darüber hinaus hervor, dass Oito diese Reise ohne Erlaubnis und ohne Reisepapiere unternahm (*nukemairi*). Sie schreibt:

Da ich Anfang des 8. Monats (September 1862) endlich eine geeignete Reisegefährtin gefunden hatte, fasste ich plötzlich den Entschluss zur Reise und wir brachen am 22. Tag desselben Monats (15. 9.)⁵² noch vor Tagesanbruch auf, um die Abreise vor allen anderen geheimzuhalten.

(zit. n. Kanamori 2001: 22)

Bei ihrer oben erwähnten Reisegefährtin handelte es sich um die Ehefrau des Küstenschifftransportunternehmers Satō Chōemon aus Ishiwaki, einem Ort in der Nähe von Honjō. Außerdem nahmen sie zwei Bedienstete als Begleiter mit auf ihre Reise. Oito ließ sich von Sasakiya Ginzō begleiten, der oft in ihren Notizen erwähnt wird. Trotz dieser beiden männlichen Begleiter kann man die Reise durchaus als Frauenreise bezeichnen, da die beiden Frauen als die Hauptakteurinnen, auch was die Finanzen betrifft, anzusehen sind. Die Männer übernahmen nur eine Nebenrolle als Helfer und Träger. Es ist anzunehmen, dass es sich bei dieser Reise um die Erfüllung eines lang gehegten Wunsches handelte.

5.4.1.1. Eine Statistik anhand von Oitos Reisenotizen

Bei Oitos Reisebericht handelt es sich mehr oder weniger um ein Ausgabenbuch⁵³, in dem neben dem Datum des jeweiligen Eintrags Informationen über den jeweiligen Übernachtungsort, die Übernachtungskosten, die Fortbewegungsmittel und verschiedenste Einkäufe notiert sind. Anhand der Ausgabenposten, die interessante Einblicke in den Ablauf und die Realität des Reisens in der damaligen Zeit erlauben, lässt sich eine Art Statistik aufstellen. So kaufte Oito während dieser Reise beispielsweise insgesamt 175 Paar *waraji* für sich und ihren Begleiter Ginzō. Diese Strohsandalen, die durch Bänder am Knöchel befestigt wurden, waren die Reiseschuhe schlechthin. Sie dienten ebenso als Arbeitsschuhe, z. B. für die Bauern bei der Feldarbeit. Yasumi Roan, der Autor des Reiseratgebers *Ryokō Yōshinshū* (Vorsichtsregeln für Reisende) aus dem Jahr 1810 geht in der ersten seiner insgesamt 61 Vorsichtsmaßnahmen auf den Zustand der Strohsandalen und die Wichtigkeit auf die Füße zu achten ein (Vaporis 1989: 471). Schließlich waren die eigenen Füße in

⁵² Die Datumsangaben werden im Folgenden nur noch in ihrer westlichen Umrechnung angegeben.

⁵³ Eine vollständige Übersetzung des Ausgabenbuchs befindet sich im Anhang dieser Arbeit.

Strohsandalen das wichtigste Fortbewegungsmittel in der Edo-Zeit. Oito kaufte zusätzlich 16 Paar *zōri*, Zehensandalen aus Stroh, in die man nur vorn hineinschlüpfte und die nicht weiter am Fuß befestigt wurden. Diese erwiesen sich vor allem in Städten und bei Tempelbesuchen als nützlich, da man bei Betreten von Gebäuden in der Regel die Schuhe ausziehen musste. Auf der letzten Etappe der Reise, die im Schnee zurückgelegt werden musste, da der Winter voll eingesetzt hatte, kaufte Oito noch sieben Paar Schneestiefel. Es stellt sich natürlich die Frage, was mit all diesen kaputten Strohschuhen geschah: Die simple Rechnung, 175 paar Schuhe für 2 Personen für eine 150 Tage lange Reise, belegt, dass die *waraji* durchschnittlich nicht länger als höchstens zwei Tage getragen worden sein können, bevor sie sich aufgrund der großen Beanspruchung auflösten. Der bereits zitierte deutsche Arzt Kaempfer gibt auch zu diesem Punkt Auskunft: Die Überlandstraßen wurden in der Edo-Zeit von den umliegenden Dörfern in Ordnung gehalten und täglich gefegt. Herab fallende Äste, Zapfen etc. wurden als Brennmaterial verwendet. Das Stroh der kaputten Strohschuhe, die die Reisenden einfach am Wegesrand liegen ließen, wurde hingegen mit den Pferdeäpfeln der Packtiere und den menschlichen Exkrementen, die als wertvolles Gut ebenfalls gesammelt wurden, vermischt und als Dünger für die Felder verwendet (Kaempfer 1999: 249).



Abbildung 22: *Zōri*, waragustu (Schneestiefel) und *waraji* (frühe Meiji-Zeit) aus der Sammlung des Museums für Völkerkunde Wien, Foto: Renate Noda.

Kommen wir zurück zu unserer Statistik: Oito war in den fünf Monaten ihrer Reise insgesamt 17mal beim Friseur und kaufte sich zweimal unterwegs Haaröl. Da in der Edo-Zeit komplizierte Hochsteckfrisuren sehr beliebt waren, ist es nicht verwunderlich, dass Oito immer wieder die Dienste eines Friseurs in Anspruch nahm. Lafcadio Hearn schildert in einem Kapitel über Frauenhaar am Beispiel eines jungen Mädchens sehr schön, wie es in Japan auch noch in der Meiji-Zeit beim Frisieren zugeht:

Die Prozedur, die alle drei Tage vorgenommen wird, kostet vier Sen und soll eine Stunde in Anspruch nehmen, aber tatsächlich dauert sie beinahe zwei Stunden. Die Friseurin (Kamiyui) schickt zuerst ihre Gehilfin, die das Haar reinigt, wäscht, parfümiert und es mit wenigstens fünf verschiedenen Kämmen kämmt und glättet. [...] Nach beendeter Vorarbeit der Gehilfin erscheint die Friseurin selbst und beginnt den Aufbau der Coiffure. [...]

(Hearn 1906: 170)

Auch Yasumi Roan, der bereits erwähnte Autor des Reiseratgebers *Ryokō Yōshinshū* (Vorsichtsregeln für Reisende) listet unter den Dingen, die man auf eine Reise mitnehmen sollte, neben vielen anderen nützlichen Dingen auch Kamm und Haaröl auf (Vaporis 1989: 483). Yamakawa Kikue schildert in ihrem Buch über die Frauen der Mito-Domäne am Ende der Edo-Zeit, dass sich die Sitte sich einer professionellen Friseurin zu bedienen ab 1790 unter den Bürgerfrauen so sehr verbreitete, dass „viele Leute darüber seufzten, weil sogar viele respektable Frauen, sich selbst nicht mehr richtig frisieren konnten“ (Yamakawa 2001: 50). Möglicher Weise gehörte auch Oito zu jenen Frauen, oder sie war einfach zu bequem sich selbst zu frisieren.

Zu Beginn ihrer Reise gönnte sich Oito einmal eine Massage und einmal eine Massage- und Akupunkturbehandlung. Sie musste sich anscheinend erst an die Mühe und Anstrengung der langen Fußmärsche gewöhnen, denn wie wir noch sehen werden, war sie überwiegend zu Fuß unterwegs. Auch am Ende der Reise, als die Fortbewegung wegen der widrigen Wetterverhältnisse immer beschwerlicher wurde, gönnte sich Oito nochmals eine Massage.

Oito kaufte auf ihrer langen Reise mehrmals Medikamente, von denen anzunehmen ist, dass sie nicht alle für die sofortige Einnahme bestimmt waren. Im Laufe des Oktobers scheint eine Person aus der Reisegruppe tatsächlich erkrankt zu sein, wobei dahingestellt bleiben muss, ob es sich um Oito selbst oder ihren Begleiter Ginzō handelte. Am 2. Oktober werden im Reisebericht zum ersten Mal Arzneikosten von 36 *mon* verbucht. Am 15. und 17. Oktober kaufte Oito jeweils ein Hustenmedikament zur

Schleimlösung. Vom 17. bis zum 22. Oktober erfolgt schließlich ein längerer Zwischenaufenthalt, während dessen Oito 500 *mon* für Pillen in ihrem Ausgabenbuch verzeichnet. Da nach dem 17. Oktober keinerlei Besichtigungen erwähnt werden und es sich bei dem Aufenthaltsort, Takenohashi (Tsubata-machi in Ishikawa-ken), nicht um einen berühmten Ort mit vielen Sehenswürdigkeiten handelte, ist anzunehmen, dass tatsächlich eine Person erkrankt war und der Bettruhe bedurfte.

Am 25. 10. kaufte Oito *senningan*, ein Medikament zur Stärkung, das aus den Wurzeln einer Lilienart hergestellt wird, am 3. 11. *akatamashinkyōgan*, rote Pillen für Magenprobleme, die heute noch in Japan verkauft werden, und Ingwer, der gerne bei Erkältungen und allgemein zur Stärkung eingenommen wird. Am 10. und 12. Dezember schließlich finden sich Magenpillen als Posten in Oitos Ausgabenbuch, gefolgt von einem Medikament gegen Koliken zwei Tage später. Diese vermehrten Käufe von Magenmedikamenten sprechen für die Annahme, dass eine oder mehrere Personen der Reisegruppe an einer Magenverstimmung litten. Einige der erwähnten Medikamente waren beliebte Mitbringsel in der Edo-Zeit, deren Namen sich auch in vielen anderen Reiseberichten der Zeit finden (vgl. Kitagawa 2002: 228), andererseits handelte es sich um Medikamente für gesundheitliche Probleme, die auf Reisen durchaus üblich waren und es bis heute sind, und könnten daher auch zur sofortigen Einnahme bestimmt gewesen sein.

Leider werden nur relativ wenige Souvenirs im Reisebericht erwähnt, obwohl wie wir später noch sehen werden, davon auszugehen ist, dass Oito wesentlich mehr Mitbringsel gekauft haben muss. Erwähnt werden Süßigkeiten, eine geflochtene Kordel zum Anbringen an ein Kurzschwert, eine Sakeflasche und ein Sakeschälchen aus Bizen-Keramik (aus der heutigen Präfektur Okayama), zwei Stück Kunsthandwerk aus Weizenstroh aus Edo und japanische Handtücher, *tenugui*. Diese Handtücher könnten jedoch auch zur sofortigen Benutzung während der Reise verwendet worden sein, da sie gerne von reisenden Frauen als Kopfbedeckung getragen wurden.

Den weitaus größten Posten im Ausgabenbuch machen Amulette und Glücksbringer aus von den verschiedenen Tempeln und Schreinen, die Oito unterwegs besuchte. Neben ihrer religiösen Funktion dürften sie auch als Reiseandenken und Mitbringsel für Familienangehörige, Freunde und vielleicht sogar Geschäftspartner verwendet worden sein. So kaufte Oito z. B. allein in Ise 30 Papieramulette. Weiters werden ein Reinheitsamulett, ein Amulett zum Schutz vor dem Ertrinken, Heiligenbildchen, buddhistische Gebetsschnüre, Ablässe und buddhistische Segen und sogar ein weißer

Begräbniskimono erwähnt. Wie aus Oitos so häufigen Erwähnungen des *saisen* hervorgeht, war es an allen Tempeln und Schreinen wie heute üblich eine Geldspende in die dort aufgestellten Sammelbehälter zu werfen. In der Regel spendete Oito 100 *mon*, was in etwa den Kosten für ein etwas teureres Mittagessen entsprach. An weiteren Opfergaben werden heiliger Sake, immer wieder Kerzen – mitunter sehr teure Votivkerzen –, eine Geldspende für den shintoistischen Kulttanz *kagura* in Ise und hin und wieder sehr große Summen Geldes erwähnt. Die Tatsache, dass Oito zum Teil sehr große Summen für religiöse Zwecke ausgab, zeigt, dass reiche Händler in der späten Edo-Zeit als Mäzene von Tempeln und Schreinen auftraten.

Natürlich durften in Oitos Reisebericht kulinarische Spezialitäten aus den verschiedenen durchreisten Regionen nicht fehlen. Neben den von ihr anscheinend sehr geliebten Süßigkeiten und *ame* (Bonbons), die wohl nur zum Teil als Mitbringsel gedacht waren, werden die verschiedensten Arten von *mochi* erwähnt. Am Berg Haguro (Präfektur Yamagata) und am Yoneyama-Gebirgspass (Präfektur Niigata) kaufte Oito *chikaramochi* (Kraftmochi). Diese kleinen aus gestampftem Klebreis hergestellten und mit süßer Bohnenpaste gefüllten Küchlein wurden den Reisenden allem Anschein nach in schwierigen gebirgigen Gegenden und bei der Überquerung von Bergpässen zur Stärkung angeboten. Auch am Yunō-Gebirgspass (Präfektur Fukui) erwähnt Oito den Kauf von *mochi*. Erwähnt werden weiterhin *ubagamochi* („Alte Frauen“-*mochi*), eine Spezialität aus Kusatsu, einer Station auf dem Tōkaidō vor Kyōto. Zu diesen Spezialitäten entlang des Tōkaidō zählen ebenso *amenomochi* (mit Zuckersirup übergossene *mochi*) beim Ōi-gawa oder *abegawamochi* (quadratische mit Bohnenmehl und Zucker bestreute *mochi*) am Abe-gawa. In Ōsaka kaufte Oito neben den bekannten *naniwayamochi* auch noch eine weitere Spezialität *torayamanjū* (gedämpfte, mit Bohnenmuss gefüllte Knödel aus Hefeteig).

Abgesehen von all diesen süßen Speisen erwähnt Oito noch den Verzehr von *udon* (dicke Weizennudeln), *soba* (Buchweizennudeln), vor allem *atsumori soba* am Tempel Sumadera in Hyōgo (heute Stadtteil von Kobe), wo die Statue des Feldherrn Atsumori (1169–1189) aufbewahrt wird. Eine weitere Spezialität, die nicht fehlen durfte, ist die heute noch berühmte Mariko-Suppe von der Poststation Mariko, die aus geriebenen Taroknollen zubereitet wird. Die meisten dieser Süßigkeiten und regionalen Spezialitäten tauchen in vielen anderen Reisetagebüchern der Edo-Zeit ebenso auf (vgl. Kitagawa 2003), was darauf schließen lässt, dass sich mit der Zeit eine regelrechte Reisekultur mit standardisierten regionalen Spezialitäten und Souvenirs entwickelt hatte,

die bereits an den modernen Tourismus erinnert. Im November kaufte Oito darüber hinaus dreimal *shōchū* (aus Reis, Getreide oder Süßkartoffeln gebrannter Schnaps), den sie entweder ihrem Gefolgsmann spendierte oder durchaus auch selbst getrunken haben könnte, wie weiter unten beim nächsten besprochenen Reisebericht noch ersichtlich werden wird.



Abbildung 23: Zwei Reisende genießen Mariko-Suppe an der Poststation Mariko, Hiroshige, Tōkaidō Gyōsho-Edition (1841–42) http://www.hiroshige.org.uk/hiroshige/tokaido_gyosho/images/21_Mariko.jpg

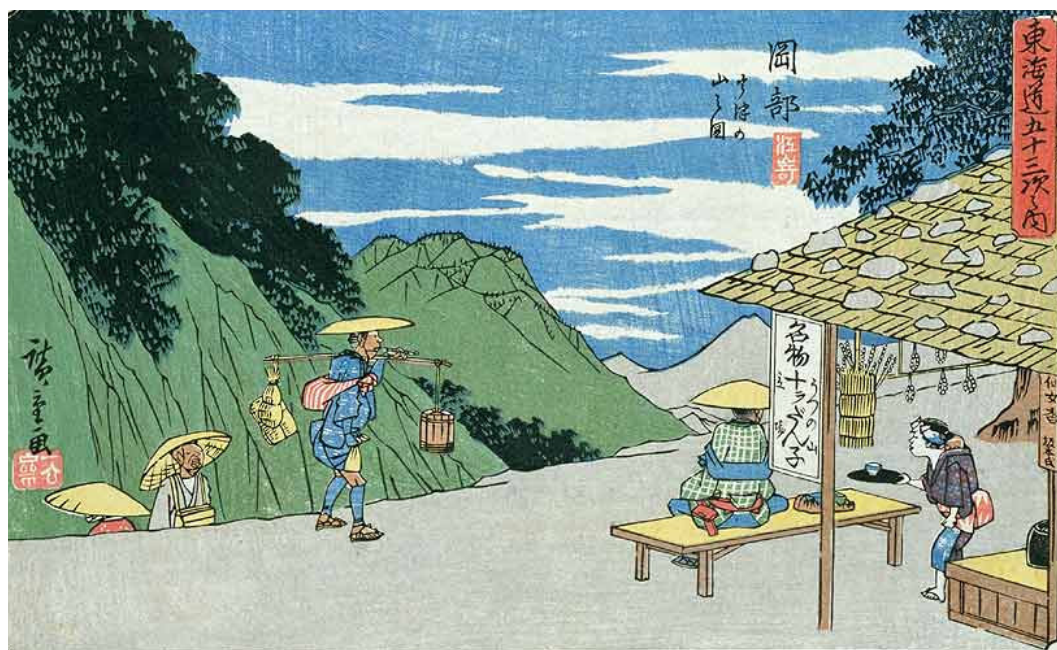


Abbildung 24: Ein Teehaus an der 22. Station des Tōkaidō, Okabe, Hiroshige, Tōkaidō Gyōsho-Edition (1841–42) http://www.hiroshige.org.uk/hiroshige/tokaido_gyosho/images/22_Okabe.jpg

Ansonsten lässt sich aus Oitos Aufzeichnungen über die Verpflegung auf der Reise folgendes schließen: In der Regel wurden Frühstück und Abendessen in der Herberge eingenommen und den Reisenden ein *bentō* (Lunchpaket) mit auf den Weg gegeben. Frühstück und Abendessen waren im Preis für die Übernachtung inbegriffen, während das *bentō* manchmal separat bezahlt werden musste. Daher kehrte Oito unterwegs in der Regel nur in Teehäusern ein, um Tee zu trinken und eventuell eine Kleinigkeit zu essen oder sie kaufte sich unterwegs eine Kleinigkeit zur Jause. In den größeren Städten jedoch wie Edo, Kyōto und Ōsaka leistete sich Oito teure Mittagessen. Welche Leckerbissen und regionale Spezialitäten sie dabei genoss, erwähnt sie leider nicht.

Ein weiterer Posten, der häufig in Oitos Aufzeichnungen zu finden ist, ist Papier. Alle paar Tage – insgesamt ca. 21 Mal – kaufte Oito *kōzo*-Papier, das aus dem Bast des Maulbeerbaums hergestellt wird. Dieses Papier war in der Edo-Zeit wegen seines günstigen Preises, seiner Strapazierfähigkeit und schließlich seiner wasserabweisenden Eigenschaften äußerst beliebt und wurde insbesondere für Rechenbücher verwendet (Schwan 2003: 271). Zusätzlich verzeichnet Oito den Kauf von 15 Blättern vorgeschnittenen Papiers sowie drei Mal von speziellem Kalligraphiepapier sowie eines Rechnungsbuchs, in das sie aller Wahrscheinlichkeit nach ihre Ausgaben notierte. Bei diesen Mengen, fragt man sich, ob Oito nicht auch ausführlichere Beschreibungen zu Papier gebracht oder sogar Gedichte verfasst hat. Leider ist, falls es denn so war, von alledem nichts mehr erhalten geblieben, und wir müssen mit den Aufzählungen ihres Ausgabenbuchs zufrieden sein.

Und dennoch erschließt uns Oito durch ihre trockene Auflistung der verschiedenen Ausgaben und ihrer Erwähnung der Reisestationen die damalige Reisewirklichkeit und hinterlässt uns eine Vielfalt an Details über den tatsächlichen Vorgang des Reisens. So vermerkt sie, insgesamt zehnmal Brückenzoll gezahlt zu haben. Viel häufiger jedoch wurden die Reisenden mit Fähren über Flüsse transportiert: Oitos Reisegruppe hat 41mal Fähren benutzt. Zusätzlich gab es im Japan der Edo-Zeit Flüsse, die so reißend waren, dass sie weder den Bau von Brücken noch den Einsatz von Fähren zuließen. Über solche Flüsse mussten sich die Reisenden von zwei bis zu vier Trägern auf einer Holzplattform, dem so genannten Lotospodest, oder auf dem Rücken eines Trägers tragen lassen. Oito ließ sich über den Ōi-gawa und den Abe-gawa auf einem Podest tragen, den Midare-gawa überquerte sie schließlich auf dem Rücken eines Trägers.



Abbildung 25: Überquerung des Abe-gawa; Fuchū, Abe-gawa, *Tōkaidō Reisho* Serie von Hiroshige (Abb. 20 aus Yamaguchi 1991).



Abbildung 26: Überquerung eines Flusses auf einem „Lotospodest“ bei Odawara, aus Hiroshiges *Tōkaidō Jinbutsu Edition* 1852, http://www.hiroshige.org.uk/hiroshige/okaido_jimbutsu/images/10_Odawara.jpg

Zu den Fortbewegungsmitteln auf der Reise kamen noch folgende: Oito hat dreimal ein *kago* benutzt und ist acht Mal auf einem Pferd geritten. Zwischendurch wurden immer wieder Gepäckträger angeheuert, vor allem im Gebirge und auf schwierigeren Wegstrecken. Schließlich wurden fünf kleinere Strecken mit Schiffen zurückgelegt, aber ansonsten waren Oito und ihre Reisegefährten zu Fuß unterwegs. Die eigenen Füße, zumeist in *waraji*, waren das wichtigste Fortbewegungsmittel der meisten Reisenden in der Edo-Zeit, wie es der Titel des berühmten Reiseromans *Auf Schusters Rappen* von Jippensha Ikku so schön zum Ausdruck bringt. Teure Pferde oder *kago* leisteten sich die meisten Reisenden nur dann, wenn sie schon zu erschöpft zum Weitermarschieren waren.



Abbildung 27: Die drei Fortbewegungsmöglichkeiten auf der Reise, Narumi am Tōkaidō *Tōkaidō Reisho* Serie von Hiroshige (Abb. 11 aus Yamaguchi 1991).

Insgesamt beliefen sich die Kosten dieser Reise, einschließlich aller bisher erwähnten Posten sowie der verschiedenen Transportkosten, auf etwa 35 Goldryō – das ist mehr, als vielen Samurai-Familien für ein Jahr insgesamt zur Verfügung stand (Kanamori 2001: 44); das zeigt einerseits, wie viel Reichtum manche Kaufmannsfamilien im Laufe der Zeit erworben hatten, und andererseits, welche großen Summen Geldes Oito selbständig verwaltete.

Es stellt sich noch die Frage, wie es Oito möglich war, soviel Geld auf die Reise mitzunehmen. Aus Oitos Aufzeichnungen geht hervor, dass sie 71mal Geld wechselte, was jedesmal mit einer Gebühr verbunden war. Es ist anzunehmen, dass sie Goldmünzen mit auf die Reise nahm und diese bei Bedarf in den Geldwechselstuben der verschiedenen Poststationen, durch die sie kam, in Kupfermünzen (*mon*) umtauschte. Wie sie am Anfang ihrer Reisenotizen erwähnt, führte sie als Mitglied einer reichen Händlerfamilie sogar Wechsel mit sich, die sie in den größeren Städten einlösen konnte.

5.4.1.2. Die Reiseroute und die wichtigsten Stationen

Wie bereits weiter oben erwähnt, brach Oito mit ihren Reisebegleitern in der Morgendämmerung des 15. September 1862 von ihrem Heimatort Honjō in der heutigen Provinz Akita aus auf und erreichte nach Verzögerungen durch starken Regen und Hochwasser am 21. 9. mit der Pilgerklausen des Haguro-san einen ersten Höhepunkt ihrer Reise. Der 419 m hohe Haguro-san bildet den Vorberg der *Drei Berge von Dewa* (zu diesen gehört noch der erloschene Vulkan Yussan (1980m) und sein Nebengipfel Yudono (1504m)), die als heilige Berge verehrt werden (Kreiner 1979: 322). Nach einer kurzen Fahrt mit einem Schiff erreichten sie am 30. 9. Niigata – erst von hier aus schickte Oito einen Brief mit Eilboten nach Hause, vermutlich um den zu Hause zurückgelassenen Mitgliedern ihrer Familie ihre Reisepläne bekanntzugeben, da sie, ohne sich jemanden anzuvertrauen, in aller Stille aufgebrochen war.

Am 7. 10. erreichte Oito mit dem Zenkō-ji (heute in der Stadt Nagano gelegen), der in der Edo-Zeit vor allem für Frauen ein beliebtes Pilgerziel war, eine der Hauptstationen auf ihrer Reise. Hier können wir zum ersten Mal in Oitos Bericht nachvollziehen, welche Rituale in den Pilgerzentren der damaligen Zeit üblich waren. Oito erwähnte zunächst die übliche Geldspende, dieses Mal zahlte sie jedoch 300 statt der sonst gewohnten 100 *mon*. Darüber hinaus spendete sie eine Opfergabe von 2 *shu* für sich und von 1 *shu* für einen gewissen Ichirobō sowie 100 *mon* für ihren Begleiter Ginzō. Sie notierte noch den Kauf zweier Gebetsschnüre und eines *kechimyaku*. Bei letzterem handelt es sich um eine Art Ablass, auf den einige Zeilen eines Sutra sowie der Name des Pilgers geschrieben wurden. Er diente einerseits als Nachweis der Pilgerschaft und andererseits sollte er einen friedlichen Tod sowie den Eingang ins Paradies sichern. Oito scheint auch einen speziellen Ablass für Frauen erworben zu haben, auf den die Zeilen des Blutteich-Sutra geschrieben wurden. Dieser Ablass sollte auch Frauen den Eingang ins Paradies ermöglichen, die sonst nach buddhistischem Glauben vom Blut der Menstruationen und Kindergeburten als verunreinigt galten und

eigentlich nach ihrem Tod zum Leiden in der Blutteich-Hölle verurteilt waren (Kanamori 2001: 99–100; vgl. Formanek 1998).

Von ihrem Abstecher zum Zenkō-ji kehrten sie wieder an die Ostküste zurück, entlang derer sie weiterreisten, bis sie sich schließlich landeinwärts Richtung Kyōto wandten. Zwischendurch besichtigten sie am 23. 10. Kanazawa, damals Sitz der einflussreichen Fürsten von Kaga und noch heute das kulturelle Zentrum der Hokuriku-Region (Kreiner 1979: 200), am 28. 10. den Eihei-ji bei Fukui und am 4. 11. den Ishiyama-dera am südlichen Ende des Biwa-Sees, von wo aus sie eine Bootsfahrt bis Ōtsu unternahmen. Am 5. 11. gelangten sie schließlich nach Kyōto, Sitz des Tennō und lange Zeit das kulturelle Zentrum des Landes, bis Edo als Regierungssitz der Shōgune im 17. Jahrhundert der Stadt den Rang streitig zu machen begann. Während ihres sechstägigen Aufenthaltes besichtigte Oito mit ihren Begleitern zahlreiche Tempel, wie aus der Erwähnung von Geldspenden hervorgeht. Namentlich erwähnt werden lediglich die Tempelhalle des Seiryō-ji, wo eine Ausstellung von Tempelheiligtümern stattfand, und der Kinkaku-ji (Tempel des „goldenen Pavillons“), dessen Garten Oito besichtigte. Am 8. 11. stand darüber hinaus ein Theaterbesuch auf dem Programm. Insgesamt ließ sich Oito für 500 *mon* fünf Tage lang zu den Sehenswürdigkeiten der Stadt führen.

Anschließend ging es am 11. 11. weiter mit dem Nachtschiff den Yodo-gawa hinab bis Ōsaka, von wo aus sie nach einer Übernachtung in Richtung Shikoku weiterreisten. Unterwegs besichtigten sie neben den üblichen Tempeln und Schreinen mehrere für ihre landschaftliche Schönheit berühmte Orte in der heutigen Provinz Hyōgo wie das Kap Wada und den damals noch mit Kiefern bewachsenen Strand Maikohama, der heute im Stadtgebiet von Kōbe liegt. In der Nacht vom 21. auf den 22. 11. setzten sie mit dem Schiff von Honshū über nach Marugame auf Shikoku. Wie man die Nacht auf solchen Schiffen zubrachte, lässt sich anhand von Oitos Ausgaben nachvollziehen, da sie neben den Fahrtkosten auch eine Leihgebühr für Futons zahlte. Mit der Besichtigung des Konpira-Schreins auf Shikoku wurde der nächste Höhepunkt der Reise erreicht. Nach dem Besuch des Heiligtums, der damit verbundenen Geldspende und dem Kauf von Amuletten begaben sie sich auf den Rückweg nach Marugame, wo sie warme Unterwäsche kauften. Es scheint also langsam kälter geworden zu sein. Nach der Überfahrt nach Honshū am 23. 11. ging die Reise über Himeji zurück nach Ōsaka, wo sie sich vier Tage lang aufhielten. In der damaligen Handelsmetropole des Landes dürfte Oito die Tage neben dem gelegentlichen Besuch eines Schreins oder Tempels und einem Theaterbesuch zum großen Teil mit Einkäufen zugebracht haben. Leider

erwähnt sie nur den Kauf zusätzlicher wattierter Kleidung und japanischer Handtücher, aber eine Geldsumme von mehreren tausend *mon* wird ihrem Ausgabenbuch registriert, leider ohne genauere Angaben. An ihrem letzten Tag in Ōsaka zahlte Oito jedoch 168 *mon* an Versandkosten für Gepäck, was Rückschlüsse darauf zulässt, dass sie doch eine ganze Menge gekauft haben muss, vermutlich viele Geschenke für Familie und Freunde.

Die nächste wichtige Station auf der Reise war der Kōya-san, ein 860 m hoch gelegenes Plateau, das noch heute berühmt ist für seine vielen Tempel und Klöster, die eine regelrechte Klosterstadt bilden. Auch die Frauenhalle (*nyōindō*) ist noch erhalten, die den Hintereingang zum Berg markierte. Nur bis zu dieser Halle soll Frauen bis 1873 der Zutritt zum Berg erlaubt gewesen sein, da sie sich als unreine Geschöpfe vom Gipfel dieses heiligen Berges fernzuhalten hatten (Kreiner 1979: 256; McCarty 2003). Doch trotz dieses religiösen Tabus verzeichnet Oito unter ihren Ausgabeposten neben den Kosten für die üblichen Geldspenden verschiedene Amulette, Opferkerzen und einen Sterbekimono eine große Ausgabe von 1 *ryō* 1 *bu* sowie die Information: „Führung von der Frauenhalle bis zum Berggipfel 124 *mon*“. Es war ihr also allem Anschein nach ohne Probleme möglich, bis zum Gipfel des Kōya-san zu gelangen. Diese Information erscheint mir besonders wichtig, da sie ein neues Licht auf den Umgang mit religiösen Verboten, zumindest in der späten Edo-Zeit, wirft. Durch ein Beispiel, das die amerikanische Japanologin Walthall entdeckte, erscheint es noch wahrscheinlicher, dass es Frauen tatsächlich möglich war, auf diese Weise religiöse Schranken zu übertreten. Ihren Informationen nach soll es in der Umgebung eines Schreins in Saitama einen Gedenkstein geben, der an eine 1860 von 16 Frauen unternommene Pilgerreise auf den Fuji-san erinnert, obwohl Frauen das Besteigen dieses heiligsten Berges Japans angeblich ebenfalls verboten war (Walthall 1991: 67). Man kann also davon ausgehen, dass Frauen sich wesentlich größere Freiheiten nehmen konnten, als man es in der Regel für möglich hält.

Über Nara (15. und 16. 12.), wo Oito 150 *mon* für eine Führung durch die Stadt bezahlte und mehrere bedeutende Tempel wie den Hōryū-ji und den Tōdai-ji besichtigte, ging es weiter in Richtung Ise, dem Hauptziel der Reise. Hier, im wichtigsten religiösen Zentrum des Landes hielten sich Oito und ihre Begleiter zwei Tage lang, vom 20. bis 21. 12. auf. Am ersten Tag dürften sie einer Aufführung des shintoistischen Kulttanzen *kagura* beigewohnt haben, da Oito eine Geldspende für *kagura* in der Höhe von 100 *mon* erwähnt. Am zweiten Tag besichtigten sie den Äußeren und den Inneren Schrein von Ise, wobei die Geldspende nicht fehlen durfte, die hier mit 878 *mon* höher als sonst

üblich ausfiel. In Ise nahm man die Dienste eines *oshi* für die Summe von 1 *shu* in Anspruch, die als Teegeld deklariert wurde. *Oshi* waren Priester, die die Funktion eines Reiseführers übernahmen und die Gäste auch beherbergten, daher verzeichnete Oito keine Übernachtungskosten für die zwei Nächte in Ise. Oito notierte unter ihren Ausgaben in Ise eine außergewöhnlich große Summe von 1 *ryō* 2 *shu* und 200 *mon*, vermutlich für *daidai kagura* (eine für Ise charakteristische sehr feierliche Form des Kagura). Diese Tatsache lässt sich kaum anders erklären, als dass sie hier als Mäzenin auftrat, die eine ganze Aufführung als Votivgabe spendete.

Weiter ging es nach diesem Höhepunkt der Reise Richtung Norden bis Kuwana, wo sie den Tōkaidō kreuzten, dessen Route sie nunmehr bis Edo folgten. Von Kuwana bis Saya wurde ein Stück des Weges mit dem Schiff zurückgelegt. Nach Nagoya leistete sich Oito ein Pferd bis Narumi und nochmals von Fujikawa bis Akasaka. Nach der Überquerung der schwer passierbaren Flüsse Ōi-gawa und Abe-gawa mit Tragbrettern ließ sich Oito zwischen Mishima und Odawara in einem *kago* tragen. Über Kamakura, dem ehemaligen Regierungssitz Japans unter den Minamoto Shōgunen (1192–1333), ging es weiter bis Yokohama. Im Jahre 1854 waren hier an der Küste die Schiffe des Commodore Perry eingelaufen, die die allmähliche Öffnung des Landes erzwungen hatten. Aufgrund des an dieser Stelle geschlossenen Vertrages war die Ansiedlung von Ausländern zugelassen worden. Oito zeigte sich sehr beeindruckt von dieser neuen Stadt, die an der gegenüberliegenden Bucht (= *yoko-hama*) gegründet worden war. Sie ließ sich sogar zu ein paar gereimten Zeilen in ihrem sonst so trocken verfassten Bericht hinreißen: „In Yokohama blühen die chinesischen Geschäfte, und überall ist lebhafter Handel.“ Noch heute gibt es ein China-Town in Yokohama.

Von Kanagawa bis Kawasaki ließ sich Oito nochmals im *kago* tragen und gelangte schließlich am 9. 1. 1863 nach Edo. Insgesamt hielten sich Oito und ihre Reisegefährten 13 Tage lang in zwei verschiedenen Stadtteilen von Edo auf, vom 9. 1. bis zum 15. 1. in Bakuro-chō und vom 16. 1. bis 21. 1. in Iida-chō. Am 11. 1. scheint Oito vom Verwalter der Residenz des Daimyō aus ihrer Heimatprovinz empfangen worden zu sein, da sie in ihrem Bericht vermerkt, 1 *bu* für Süßigkeiten ausgegeben zu haben, die als teures Gastgeschenk für diesen hohen Herrn gedient haben könnten. Einem ehemaligen Bediensteten ihrer Familie, der nun beim Daimyō in Diensten gestanden haben mag, übergab sie ein Geldgeschenk von 1 *shu*. Oito wurde also, obwohl sie dem ehemals so verachteten vierten Stand der Kaufleute entstammte und noch dazu eine Frau war, in einer Daimyōresidenz empfangen. Fukai zufolge war es keineswegs außergewöhnlich,

dass große Kaufmannsfamilien solche Beziehungen pflegten wie diese Bekanntschaft mit einem Verwalter des Daimyō aus der Heimatprovinz (Fukai 1995: 34). Trotz der konfuzianischen Moralvorstellungen des Samuraistandes sah die Realität in der Edo-Zeit also anders aus: Es bestanden engere Beziehungen zwischen Samurai und Händlern, als man vermuten würde. Da reiche Kaufleute den oft hoffnungslos verschuldeten Fürsten Kredite gaben, verschwammen die ehemals strengen Standesunterschiede immer mehr. Darüber hinaus scheint Oito auch keinerlei Angst vor Sanktionen gehabt zu haben, obwohl sie ohne Reiseerlaubnis unterwegs war.

Am 16. 1. wurde sie von einem weiteren hohen Herrn, dem Minister des Kamada-han, empfangen, dem sie Süßigkeiten im Wert von 2 *shu* mitbrachte. Ansonsten erwähnt Oito kaum Einzelheiten über ihr Besichtigungsprogramm, nur zweimal werden Geldspenden an Tempel erwähnt, einmal wurde sie ins Theater eingeladen – vermutlich zu einer Kabuki-Aufführung. An zwei Tagen machte sie überhaupt keine Einträge in ihr Ausgabenbuch, aber vermutlich hatte sie wieder sehr viel eingekauft, denn am letzten Tag in Edo verschickte sie für die nicht geringe Summe von 2 *shu* Gepäck nach Hause.

Am 22. 1. brach Oito in Richtung Nikkō auf, dem letzten Höhepunkt ihrer Reise, den sie vier Tage später erreichte. Der Weg scheint ziemlich anstrengend gewesen zu sein, denn sie legte die letzte Strecke vor Nikkō auf dem Rücken eines Pferdes zurück. Das verwundert nicht, wenn man bedenkt, dass sich im Gebiet um die Stadt Nikkō heute ein Nationalpark mit bis zu 2500 m hohen Bergen befindet. Es findet sich dort eine große Zahl von Heiligtümern und Kunstdenkmälern, zu denen auch das pompöse Grabmal des ersten Shōgun der Tokugawa-Ära, Ieyasu, zählt. Obwohl Oito keine Details über ihr Besichtigungsprogramm aufzeichnete, ist anzunehmen, dass sie viele der Tempel und Schreine von Nikkō besuchte. Sie erwähnt, 166 *mon* für eine Führung, sowie 48 *mon* an Bergsteuer bezahlt zu haben. Anhand der verzeichneten 8 *mon* für die Aufbewahrung ihrer Schuhe lässt sich auf einen Tempelbesuch schließen, da diese nicht mit Straßenschuhen betreten werden dürfen.

Auf dem Rückweg von ihrem Abstecher nach Nikkō leistete sich Oito nochmals ein Pferd bis Ōsawa. Danach ging es den Ōshūkaidō entlang in Richtung Heimat. Vor Fukushima wurde das Wetter zunehmend schlechter, am 31. 1. kaufte Oito zum ersten Mal Schneestiefel. Nach Yamagata musste sie Schneestampfer – Männer, die die tief verschneiten Wege wieder begehbar machten – anheuern. Noch weiter nördlich geriet sie schließlich mit ihrer Reisegruppe in einen Schneesturm und legte anschließend die letzten zwei Tage der Reise in einem Kastenschlitten, der von Männern geschoben wurde,

zurück. Am 12. 2., also noch rechtzeitig vor den Feierlichkeiten zum japanischen Neuen Jahr, erreichte sie am Nachmittag schließlich wieder ihr Zuhause, Honjō. Von ihrer kurzen Erwähnung der Tatsache, dass ihnen an diesem letzten der Reise „von Honjō aus entgegengekommen wird“, wird deutlich, dass Familienmitglieder und Freunde die Ise-Pilger ganz entsprechend der damaligen Sitte willkommen hießen und sicherlich noch ein großes Trinkgelage zur Feier des Tages abhielten.

Wie deutlich zu sehen ist, war Oitos Reise einerseits religiös motiviert, wobei nicht nur die berühmten religiösen Zentren im Mittelpunkt des Interesses standen, sondern zahlreiche unbekanntere Tempel und Schreine, die sich auf Oitos Weg befanden, ebenfalls besucht wurden. Andererseits wird aus Oitos Notizen von der Reise deutlich, dass auch das Vergnügen keineswegs zu kurz kam; Zeuge davon sind die Theaterbesuche, Besichtigungen schöner Landschaften, Einkäufe von Souvenirs, Besuche bei Bekannten und kulinarische Genüsse. Oito meisterte unterwegs alle Schwierigkeiten, seien es schlechtes Wetter, die Krankheit eines Mitreisenden, schwierige Flussüberquerungen oder anstrengende Passagen durch gebirgiges Terrain, sogar religiöse Tabus war sie in der Lage zu umgehen. Es konnten also natürliche wie religiöse Schranken überwunden werden, somit bleibt nur noch die Frage offenbleibt, wie es sich mit den entlang der Überlandstraßen strategisch verteilten Kontrollschranken (*sekisho*) verhielt. Wie im nächsten Kapitel dargestellt wird, fand Oito auch Wege, diese zu überwinden.

5.4.1.3. Oitos Umgang mit den sekisho

An dieser Stelle ist es angebracht, noch einmal daran zu erinnern, dass es sich bei Oitos Reise um eine *nukemairi* handelte, d. h. Oito war ohne Reiseerlaubnis unterwegs und besaß daher weder Reisepapiere noch Passierscheine für die vielen Kontrollschranken auf ihrem Weg. Hier stellt sich natürlich die Frage, wie es ihr gelang, die vielen *sekisho* entlang ihrer Reisstrecke zu passieren. Oitos Notizen von der Reise geben auch über diesen Gesichtspunkt Auskunft; sie erwähnt achtmal direkt oder indirekt, dass sie Schranken umgangen hatte. Da Oito auch in dieser Hinsicht in ihrer Darstellung stets stichwortartig und vage bleibt, wird im Folgenden unter anderem ein zweiter Reisebericht hinzugezogen, um ein detailliertes Bild vom Umgang von Frauen mit den *sekisho* zu erhalten. Es handelt sich um den Reisebericht Kiyokawa Hachirōs (1830–1863), den er anlässlich seiner Reise als Begleiter seiner Mutter im Jahre 1855 verfasste. Er hatte ein schon lange gegebenes Versprechen eingelöst und seine Mutter auf eine Pilgerfahrt nach Ise begleitet. Ebenso wie Oito entstammten Hachirō und seine Mutter

einer reichen Händlerfamilie aus der damaligen Provinz Dewa. Ihre Reiseroute ist fast identisch mit der Oitos sieben Jahre später. Sie besuchten zunächst den Zenkō-ji, dann Ise und schließlich den Konpira-Schrein auf Shikoku. Zwischendurch ließen auch sie die Städte Kyōto, Ōsaka und Edo nicht aus. Da sie ebenfalls ohne Reiseerlaubnis unterwegs waren, ist es nicht verwunderlich, dass sie dieselben Kontrollschranken wie Oito und ihre Reisegruppe zu bewältigen hatten (Fukai 1995: 25). Hachirō schilderte die Einzelheiten der Reise sehr genau für die zu Hause zurückgebliebene Familie, so dass sein Reisebericht eine wertvolle Ergänzung zu Oitos nur sehr stichwortartigen spärlichen Aufzeichnungen darstellt.

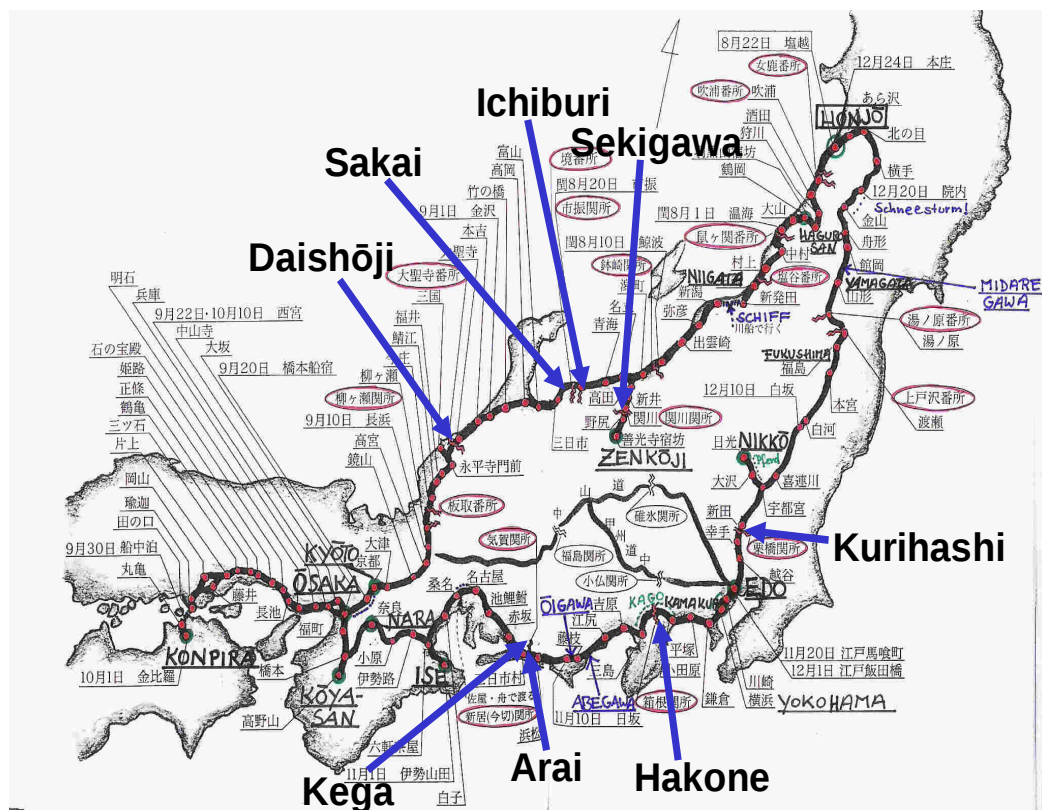


Abbildung 28: Oitos Reiseroute und die von ihr umgangenen Kontrollstationen (Kanamori 2001: 58–59), Ergänzungen durch Renate Noda.

Auf dem Weg von der Westküste Japans zum Zenkō-ji in der heutigen Präfektur Nagano musste Oito das erste Mal einen Kontrollpunkt umgehen, und zwar das Sekigawa-sekisho. Das Passieren dieser Schranke war allen Frauen mit Ausnahme der lokalen Bevölkerung untersagt (Vaporis 1994: 187). Da sich aber gerade der Zenkō-ji als beliebtes Pilgerziel unter den weiblichen Reisenden in der Edo-Zeit etabliert hatte, muss es Möglichkeiten gegeben haben, dieses Hindernis umgehen. Da Oito sich nach dem Besuch des Zenkō-ji wieder zurück an die Westküste begab und an dieser entlang

weiterreiste, musste sie zweimal am Sekigawa-*sekisho* vorbeikommen. Den noch vor der Abzweigung zum Zenkō-ji gelegenen Hatsusaki-*sekisho* scheint sie, ebenso wie Hachirō und seine Mutter sieben Jahre zuvor, ohne Probleme passiert zu haben, denn sie notierte in ihrem Reisebericht lediglich: „Hatsusaki *sekisho* passiert“. Hatsusaki gehörte also allem Anschein nach zu den weniger streng kontrollierten Schranken im Japan der Edo-Zeit. Beim Sekigawa-*sekisho* sah die Sache jedoch wohl aufgrund seiner strategischen Position anders aus. Große Probleme scheint die Sperre den weiblichen Reisenden dennoch nicht bereitet zu haben. Oito übernachtete in Sekigawa und notierte in der Eintragung des folgenden Tages: „Gebühr für die Führung von Frauen um den Sekigawa *sekisho* 40 *mon*.“ Bei der Rückkehr übernachtete sie in Nojiri und ließ sich noch in derselben Nacht ebenfalls für 40 *mon* um diese Schranke führen. Aus Hachirōs Schilderung wird nun klar, dass es im wahrsten Sinne des Wortes Löcher im *sekisho* System der Tokugawa Shōgune gab. Er schildert, wie er und seine Mutter sich einer Reisegruppe von 13 Frauen mit einem einzelnen männlichen Begleiter anschlossen, die in derselben Herberge wie sie übernachteten. In früher Morgenstunde wurden sie alle zusammen zu einem steilen, gefährlichen Weg begleitet, der sie um den *sekisho* herum führen sollte. Diesem folgten sie, bis sie an die gegenüberliegenden Palisaden des Kontrollpostens stießen – dort befand sich ein Loch, durch das sie alle kletterten. Anschließend brauchten sie nur noch eine Brücke zu überqueren, um auf der anderen Seite der Anlage wieder auf die Hauptstraße zu gelangen (Vaporis 1994: 187). Es gibt mehrere Reiseberichte, in denen von der gleichen Vorgehensweise berichtet wird. Aus einigen geht hervor, dass diese Umgehung bereits seit mindestens 1751 existierte und dass die ansässige Bevölkerung durch solche Führungen um den *sekisho* zum Teil ihren Lebensunterhalt bestritten (Fukai 1995: 36). Es kann sich demzufolge nicht um einmalige oder seltene Vorkommnisse handeln, sondern man muss davon ausgehen, dass diese Umgehung zur Routine geworden war.

Nur wenige Tage später erwähnt Oito die nächste Umgehung eines *sekisho*: „Gebühr für die nächtliche Führung um den Ichiburi-*sekisho* 60 *mon*.“ Man wählte also auch hier die Dunkelheit der Nacht, um sich sicher um diese Kontrollschranke in der heutigen Provinz Toyama führen zu lassen. Kurz darauf folgte ein weiterer Kontrollpunkt, Sakai-*bansho*, der berüchtigt für die dort durchgeführten strengen Kontrollen war. Oito notierte jedoch lediglich: „Fähre über den Sakai-gawa für zwei Personen 287 *mon*; Sakai-*bansho* passiert.“ Es werden keine weiteren Erklärungen gegeben, aber die ungewöhnlich hohe Summe für die Überfahrt über den Sakai-gawa muss den

aufmerksamen Leser stutzig machen. Außerdem stellt sich die Frage, wie eine solch streng kontrollierte Barriere so einfach passiert werden konnte. Wieder können andere Reiseberichte weiterhelfen, aus denen hervorgeht, dass Frauen in der Regel dieses *bansho* umschifften. Es gibt sogar Hinweise, dass ein regelrechter Umschiffungsservice von der lokalen Bevölkerung eingerichtet worden war (Fukai 1995: 41). Möglicherweise hatte auch Oito nicht einfach den Fluss überquert, wie sie in ihrem Ausgabenbuch notierte, sondern ließ sich ein Stück hinaus aufs Meer und weiter die Küste entlang führen, bis sie die Schranke in sicherer Entfernung hinter sich gelassen hatte. Eine solche Vorgehensweise würde auch die hohen Kosten für die Schifffahrt erklären.

Auf ihrem Weg weiter in Richtung Kyōto hatte Oito noch einen Kontrollposten zu passieren: das noch an der Westküste gelegene *Daishōji-sekisho*. Von diesem lässt sich nichts Genaueres in Erfahrung bringen und auch Oito äußert sich lediglich folgendermaßen: „Gebühr für die Führung um den *Daishōji-sekisho* 25 *mon*.“ Nach dem erfolgreichen Umgehen dieses Schrankens setzte Oito ihre Reise weiter fort bis zum Konpira-Schrein, zum Kōya-san und nach Ise, bis sie schließlich der Route des Tōkaidō bis nach Edo folgte.

Hier lag nun der berühmteste Kontrollpunkt vor ihr: *Arai-sekisho*. Oito notierte am 29. 12. in ihrem Reisebericht: „Schleichweg für Frauen entlanggegangen; Kosten für die Führung 100 *mon*; Preis für die Bootsfahrt 300 *mon*“, ohne überhaupt den Namen des umgangenen Schranken zu erwähnen. Von ihren geographischen Angaben der Tageseintragung kann es sich jedoch nur um Arai gehandelt haben. Die Erwähnung der doch recht teuren Bootsfahrt lässt den Schluss zu, dass sie noch einen weiteren Kontrollposten auf diese Weise vermieden hatte, nämlich *Kega-sekisho*. Anhand dieser wenigen Indizien kann man vermuten, dass Oito und ihre Mitreisenden die gleiche Route wie Kiyokawa Hachirō und seine Mutter eingeschlagen hatten. Diese bogen vom Tōkaidō auf die Honzaka-dōri ab, die auch als *hime kaidō* (Prinzessinnenstraße) bekannt war. Sie verdankte ihren Namen der Tatsache, dass viele Ehefrauen von Daimyō und hohen Samurai diese Route auf ihrer Reise nach Edo wählten, um die strengen Kontrollen und Leibesvisitationen in Arai zu vermeiden. Auf der Honzaka-dōri gab es zwar ebenfalls einen Kontrollpunkt, *Kega-sekisho*, der jedoch wesentlich weniger streng bewacht wurde. Hachirō und seine Mutter entschlossen sich jedoch, diesem ebenfalls auszuweichen, und folgten der Prinzessinnenstraße daher nur bis Mikkabi, wo sie diese verließen, um zum Hamana-See zu gelangen. In der Nacht

setzten sie mit einem Schiff zum gegenüberliegenden Ufer des Sees über. Auf diese Weise vermieden sie Kega und stießen dann am nächsten Tag über Seitenwege wieder bis zum Tokaidō in Hamamatsu durch (Vaporis 1994: 189).

Nachdem sie Arai ohne Probleme hinter sich gelassen hatten, lag nun nur noch eine berühmte Kontrollschranke auf Oitos Weg nach Edo: Hakone-*sekisho*. Ihre Ausführungen in ihrem Ausgabenbuch sind wie immer denkbar knapp: „Pferd von Mishima bis Hakone 252 *mon*; *kago* von Mishima bis Odawara 1 *bu* 2 *shu*; Preis für die Führung um das Hakone-*sekisho* 100 *mon*.“ Wie es scheint, heuerte Oito für das Gepäck oder ihren Bediensteten ein Pferd bis Hakone an. Sie selbst legte die Strecke bis Odawara, das erst nach dem Kontrollpunkt lag, in einem Tragesessel zurück. Offen bleibt auch hier wieder, auf welche Weise es ihr gelang, das *sekisho* zu umgehen; der hohe Preis für das *kago* lässt jedoch zusammen mit anderen Quellen Rückschlüsse zu. Anscheinend waren sogar Daimyō die verschiedenen Schleichwege um das Hakone-*sekisho* bekannt. In den Aufzeichnungen des Daimyō von Hirado, Matsuura Seizan (1760–1841), befindet sich z. B. eine Textpassage, aus der hervorgeht, dass es ihm bekannt war, dass Reisende ohne Passierscheine in Hakone nicht die Kontrollschranken passieren konnten. Seinen Angaben nach wurden sie statt dessen von den Wächtern instruiert, einem Bergpfad, der um die Schranke herum führte, zu folgen (Vaporis 1994: 186). Interessanterweise kamen diese Informationen von den Wächtern selbst, und noch beachtlicher erscheint die Tatsache, dass ein Daimyō darüber schreibt. Die strengen Vorschriften des Shogunats scheinen mehr auf dem Papier als in der Realität gegolten zu haben. Oito dürfte genau so einem Bergpfad gefolgt sein. Ihre Entscheidung, diese Passage nicht zu Fuß zurückzulegen, lässt sich leicht nachvollziehen, da diese Pfade als sehr beschwerlich und nicht ungefährlich galten. Auch der hohe Preis für das *kago* lässt sich aufgrund dieser zusätzlichen Informationen erklären.

Nach ihrem längeren Aufenthalt in Edo hatte Oito auf ihrer Heimreise nach Akita noch ein letztes Mal einen der strenger bewachten Grenzposten des Landes zu überwinden: das in der heutigen Präfektur Saitama gelegene Kurihashi-*sekisho*. Sie schrieb darüber: „Kurihashi-*sekisho* über den Schleichweg für Frauen umgangen; Pferd 50 *mon*; Preis für die Fähre über den Fluss 50 *mon*.“ Auch Kurihashi war bekannt für seine strenge Überprüfung der Reisenden; da es jedoch in einer Ebene lag, hatten sich zahlreiche Schleichwege etabliert. Hachirō beschreibt genau, wie dieser Posten umgangen werden konnte. Man müsse zwei bis drei Meilen (*ri*) vor Kurihashi vom Hauptweg abbiegen und eine Nebenstraße nehmen, die zum Tone-Fluss führte. Dort

fände man eine Stelle zur Flussüberquerung, für die Frauen 100 *mon* zu zahlen hätten. Er fügt noch an, dass dies ein hoher Preis für eine Flussüberquerung sei, aber da auf diese Weise ein *sekisho* vermieden werde könne, könne man eben nichts machen (*shigata ga nai!*) (Vaporis 1994: 186).

Neben diesen strategisch wichtig gelegenen Kontrollschranken, die das Haupthindernis für reisende Frauen darstellten und die von Reisenden ohne Papiere nur mittels Schleichwegen und Umgehungen zu überwinden waren, gab es noch zahlreiche weniger stark bewachte Posten auf den Überlandstraßen der Edo-Zeit. Mithilfe von Oitos Aufzeichnungen lassen sich auch Informationen über einige dieser herausfiltern. Drei Tage vor ihrem Passieren des Nezugaseki-*sekisho* in Yamagata erwarb Oito Passierscheine für 60 *mon*. In Niigata zahlte Oito 10 *mon* für einen Passierschein durch das Shioya-*bansho*. Ebenfalls drei Tage bevor sie das Itadori-*bansho* im heutigen Fukui-ken ohne Probleme passieren durfte, zahlte sie 15 *mon* für einen speziellen Passierschein für Frauen. Einen weiteren Passierschein für Frauen erwarb sie im heutigen Okayama-ken, nach ihrem Abstecher zum Konpira-Schrein auf Shikoku, ohne jedoch zu erwähnen, für welchen Kontrollposten dieser bestimmt war. Es war also möglich, ohne offizielle Reiseerlaubnis unterwegs, vermutlich in Herbergen und Poststationen, Passierscheine für diese Schranken zu erhalten. Vor allem dort, wo der Passierschein nicht bereits im voraus erworben worden war, könnte es sich sogar um eine Art Bestechungsgeld für die Wächter der Kontrollposten gehandelt haben. Für einige Kontrollschranken war anscheinend weder eine vor der Reise ausgestellte Reiseerlaubnis noch ein Passierschein, noch irgendwelche finanziellen Aufwendungen – wie z. B. Bestechungsgelder – notwendig. Oito erwähnt folgende Kontrollposten lediglich beiläufig: Mega-*bansho* in Akita, Hatsusaki-*sekisho* in Niigata und Yanagase-*sekisho* in Shiga.

Insgesamt stellten die zahlreichen Kontrollschranken auf Oitos Reiseroute kein unüberwindbares Hindernis dar. Es hatten sich im Laufe der Edo-Zeit Methoden etabliert, wie diese auch ohne offizielle Reisepapiere überwunden werden konnten. Wie man anhand von Oitos Reisebericht sieht, war das *sekisho*-System am Ende der Edo-Zeit bereits ausgehöhlt und hatte mehr oder weniger seine Berechtigung und Funktion verloren. Wenige Jahre später, 1867, sollte es schließlich ganz abgeschafft werden.

5.4.2. Kuwahara Hisako und Oda Iekos Reise nach Ise

Bei der Darstellung von Konno Oitos Reise konnten aufgrund der Quellenlage mehrere Punkte nur sehr oberflächlich behandelt werden. Dazu zählen ausführlichere Informationen zur Lebenssituation und dem sozialen Umfeld der Akteurin. Andererseits fehlen Angaben zur Reisemotivation und der Einstellung der Reise gegenüber vollständig. Daher erscheint es angebracht, noch zwei weitere Frauen, die 1841 gemeinsam eine ausgedehnte Pilger- und Vergnügungsreise unternahmen, als Zeuginnen heranzuziehen. Es handelt sich um Kuwahara Hisako 桑原久子 (1791–1853) und Oda Ieko 小田宅子 (1789–1870), beide Ehefrauen aus reichen Händlerfamilien aus Chikuzen (die heutige Präfektur Fukuoka auf Kyūshū). Maeda Yoshi war schon in den 1970er Jahren im Rahmen seiner Forschungen über Literatur von Frauen aus der Edo-Zeit auf die Reisetagebücher aufmerksam geworden, die diese beiden Frauen anlässlich ihrer damaligen Reise verfasst hatten. Seine Ausführungen liegen der folgenden Darstellung zugrunde (Maeda 1977: 232–243; 1998: 379–394). Die bekannte japanische Autorin Tanabe Seiko verfasste ein ganzes Buch über diese Reise, dem sie Oda Iekos Reisebericht zugrunde legte (Tanabe 2001). Ihr *Ubazakari hana no tabigasa. Oda Ieko no 'azumaji nikki* 姥ざかり花の旅笠・小田宅子の「東路日記」 (Der Reisehut reifer Frauen in der Blüte ihrer Jahre. Oda Iekos *Tagebuch über eine Reise in den Osten*) erregte in Japan solches Aufsehen, dass das Werk noch im Erscheinungsjahr 2001 sechs Auflagen erreichte.

Hisako, die Besitzerin eines Pfandleihhauses in Ashiya, hatte ihren Ehemann schon im Alter von 40 Jahren verloren und ihre drei noch unmündigen Kinder allein großgezogen. Aus der Inschrift auf ihrem Grabstein geht hervor, dass sie zwei Söhne und drei Töchter geboren hatte. Von ihnen dürften jedoch nur drei die frühe Kindheit überlebt haben. Sie war eine sehr angesehene Frau, was unter anderem auch darauf zurückzuführen sein dürfte, dass sie wirtschaftlich sehr erfolgreich war. Denn ihre Familie kam in der Zeit ihrer Vormundschaft über den noch minderjährigen Erben zu immer größerem Reichtum. Im Alter von 45 Jahren war sie in Ito Tsunetaris Privatschule in Ashiya eingetreten und widmete sich dem Studium der Dichtung so intensiv, dass sie schließlich eine Sammlung von 1000 Gedichten unter dem Namen *Shikinami shū* 重浪集 zusammenstellen konnte.

Ieko stammte aus der Ortschaft Sokoino und war ebenfalls die Ehefrau eines Händlers. Ihr Ehemann hatte als adoptierter Schwiegersohn in ihre Familie eingeheiratet, und Ieko soll ihm eine große Stütze gewesen sein. Ihrer Grabinschrift ist zu entnehmen,

dass auch sie mehrere Kinder zur Welt gebracht hatte. Als junge Frau soll sie nicht nur eine außergewöhnliche Schönheit gewesen sein, sondern auch schon eine begabte Dichterin. Bereits in jungen Jahren war sie in Tsunetaris Schule in Ashiaya eingetreten und hatte dort später Hisako kennengelernt, mit der sie bald eine enge Freundschaft verband.

Itō Tsunetari 伊藤常足 (1774–1858) war ursprünglich Shintō-Priester gewesen, der sich sowohl im Konfuzianismus als auch in der Kokugaku (Japanische Schule) weitergebildet hatte. Er erlangte einerseits großes Ansehen als Kokugaku-Gelehrter, andererseits spielte er eine wichtige Rolle für die Volksbildung. Er gründete neben einer Tempelschule für Kinder (*terakoya*) auch vier Privatschulen für Erwachsene – davon vier auf Nordkyūshū und eine in Shimonoseki auf Honshū –, in denen er klassische Literatur und *waka*-Dichtung lehrte. Zu seinen Schülern zählten viele Kaufleute, die oft ihre ganze Familie zum Unterricht mitnahmen, weshalb sich besonders viele Frauen unter seinen Schülern befanden. Seine Schülerschaft soll sich ungefähr zu einem Drittel aus Frauen zusammengesetzt haben – aus Quellen aus den Jahren 1836/37 geht hervor, dass damals an die 80 Frauen an seinem Unterricht in den verschiedenen Schulen teilnahmen. Unter ihnen waren auch einige, die lange Reisen unternahmen und Reisetagebücher verfassten. Insgesamt sind acht dieser Reiseberichte, einschließlich der beiden von Hisako und Ieko, erhalten geblieben. Tsunetaris eigene Reisen in den Jahren 1809 und 1824 in die Region von Ise, von denen er sicherlich oft während des Unterrichts erzählte, dürften wohl der Auslöser für die Reisefreudigkeit seiner Schülerinnen gewesen sein.

Die Idee zur großen Reise dieser beiden Freundinnen im Jahre 1841 war in Hisako herangereift. Sie hatte Ieko, die bereits 20 Jahre zuvor in die Region von Kyōto gereist war und somit Reiseerfahrung gesammelt hatte, eingeladen mitzukommen. Beide hatten das Alter von 50 Jahren überschritten – Hisako war bei Reiseantritt 51 Jahre alt und Ieko 53 – und keine familiären Verpflichtungen mehr, d. h. sie waren im besten Alter, um eine längere Reise zu unternehmen. Mit zwei weiteren gleichaltrigen Freundinnen und drei Bediensteten machten sie sich im März 1841 auf den Weg in Richtung Ise. Jede der beiden Hauptakteurinnen dieser Reise schrieb nach ihrer Rückkehr einen Reisebericht. Hisako beendete ihr Werk *Futaramōde nikki* 二荒詣日記 drei Jahre später im Alter von 54 Jahren und Ieko ihren Bericht *Azumaji nikki* 東路日記⁵⁴ zehn Jahre später im Alter von 63 Jahren. Das *Futaramōde nikki* hat 53 Seiten mit je ca. 400

⁵⁴ Maeda Yoshi veröffentlichte Iekos Reisebericht 2001 (Maeda 2001: 317–403).

Zeichen und enthält 136 Gedichte. Das *Azumaji nikki* umfasst 138 Seiten und 370 Gedichte. Es handelt sich bei beiden Reiseberichten um literarische Werke, die das hohe Niveau ihrer Bildung in der klassischen japanischen Literatur und Dichtung widerspiegeln. In beiden Berichten sind so detaillierte Beschreibungen enthalten, dass davon auszugehen ist, dass beide Frauen während der Reise Notizbücher mit sich führten, in die sie täglich ihre Eindrücke und Erlebnisse notierten.

Insgesamt waren Hisako und Ieko mit ihren Reisegefährten vom 8. März bis zum 28. Juli des Jahres 1841 unterwegs. Auf ihrer fast fünf Monate langen Reise legten sie, ebenso wie Oito, annähernd 3200 km zum Großteil zu Fuß zurück. Von Ashiya setzten sie zunächst mit dem Schiff über nach Shimonoseki. Auf Honshū ging es dann auf dem Landweg weiter bis zur ersten Sehenswürdigkeit Miyajima, eine westlich von Hiroshima in der Inlandsee gelegene Schreininsel, die zu den drei schönsten Landschaften Japans zählt.

Nach dem Besuch des auf dieser Insel gelegenen Itsukushima-Schreins ging es weiter entlang der Küste Honshūs bis zur Überfahrt nach Marugame auf Shikoku, wo sie den Konpira-Schrein besichtigten. Zurück auf Honshū begaben sie sich nach Ōsaka, Nara und das für seine Kirschenblüte berühmte Yoshino. Sie hasteten von Nara, wo die Kirschblüten schon in voller Blüte standen, nach Yoshino, da sie auf keinen Fall die Kirschblüte dort verpassen wollten. Von Yoshino ging es weiter zum Ise-Schrein, was ursprünglich als Ende der Reise geplant war. Nach Besichtigung des Inneren und Äußeren Schreins war den reisenden Frauen aber die Lust an der Reise noch keineswegs vergangen. Zwar hatte eine der Reisegefährtinnen das Heimweh gepackt, aber nach einer mit Diskussionen durchwachten Nacht, war es gelungen, diese dazu zu überreden, die Reise mit den anderen fortzusetzen. Die Reiseroute scheint also nicht von vornherein festgelegt gewesen zu sein, nur das ungefähre Ziel war vereinbart worden. Hisako und Ieko zeigten hier – neben einer gehörigen Portion Abenteuerlust – große Flexibilität und Entscheidungsfreudigkeit. Die Reise führte sie weiter über Nagoya den Nakasendō entlang bis zum Zenkō-ji in der heutigen Provinz Nagano, den auch Oito besucht hatte. Auf dieser Route lag jedoch das Kiso Fukushima-*sekisho*, das zu den vier strengsten Kontrollstationen in der Edo-Zeit zählte. Hisako und Ieko konnten daher nicht auf der vorgegeben Standardroute verbleiben, sondern entschlossen sich, Fukushima ab der Ortschaft Tsumagome auf einem Schleichweg zu umgehen. Ieko beschreibt diesen als äußerst beschwerlichen Weg, der durch steiles, gebirgiges Terrain führt. Und sie schreibt weiter:

Wenn man den Berg eineinhalb Meilen hinuntergegangen ist, kommt man an eine so genannte Nebenkontrollstelle. Wenn man die Wächter dort darum bittet, wird man ohne Schwierigkeiten hindurch gelassen.

(zit. n.Maeda 1998: 385)



Abbildung 29: Dreiergruppe von reisenden Frauen, sich unterhaltend, unterwegs auf dem Nakasendō, Station 69 des Nakasendō, Kusatsu, Serie *Die 69 Stationen des Kiso Kaidō* von Hiroshige (1834–1842). http://www.hiroshige.org.uk/hiroshige/kisokaido/images/69_Kusatsu_Oiwake.jpg



Abbildung 30: Die gleiche Dreiergruppe von reisenden Frauen ist in Ōtsu, der Endstation des Nakasendō eingetroffen. Serie *Die 69 Stationen des Kiso Kaidō* von Hiroshige (1834–1842). http://www.hiroshige.org.uk/hiroshige/kisokaido/images/70_Otsu.jpg

Nach ihrem Abstecher zum Zenkō-ji begaben sich Hisako und Ieko zurück zum Nakasendō, dem sie bis Oiwake folgten. Dort bogen sie auf einen als „Frauenstraße“ bekannten Seitenweg durch die Berge ein, um den nächsten gefürchteten Kontrollschranken, Usui-*sekisho*, zu umgehen. Über Nikkō ging die Reise dann weiter nach Edō, wobei auf dieser Strecke, wie bereits bei Oito zu sehen war, das Kurihashi-*sekisho* lag. Hisako und Ieko scheinen diese Kontrollschranke ganz regulär mit einem Passierschein durchquert zu haben – wo und wie auch immer sie an diesen gelangt waren, muss dahingestellt bleiben. Ein Hinweis, warum sie sich entschlossen, diese Schranke nicht zu umgehen, obwohl sie in Hisakos Worten „äußerst schwierig (zu passieren) war“ (Maeda 1998: 386), könnte Iekos Erwähnung der starken Strömung des Tone-Flusses sein. Möglicher Weise herrschte Hochwasser, so dass eine Überquerung des Flusses nur an der offiziell freigegebenen Stelle möglich war. Nach ihrem Aufenthalt in Edo reisten sie zunächst nach Kamakura und begaben sich danach zurück zum Tōkaidō, von dem sie kurz danach nach Norden auf eine Seitenstrasse einbogen, die sie bis Suwa in der heutigen Provinz Nagano führte. Nach der Besichtigung der dortigen Schreine folgten sie der Ina-Straße, so wie die bereits erwähnte Taseko auf ihrer Reise nach Kyōto. Durch die Benutzung des Schleichweges von Kamakura bis Suwa und der berühmten „Frauenstraße“ von Suwa wieder hinunter bis zum Tōkaidō, auf den sie erst weit hinter Arai stießen, war es ihnen möglich, die zwei gefürchtesten Kontrollposten des Landes zu umgehen – Hakone- und Arai-*sekisho*. Als letzten Höhepunkt ihrer langen Reise besuchten sie noch Kyōto, wo sie von der einsetzenden Regenzeit eingeholt wurden. Von Ōsaka aus fuhren sie schließlich mit dem Schiff in mehreren Etappen entlang der Inlandsee-Küste nach Kyūshū zurück zu, wo sie am 28. Juli 1841 wohlbehalten zu Hause ankamen.

Genauso wie Oito unternahmen Hisako und Ieko eine kombinierte Pilger- und Vergnügungsreise. Neben Tempel- und Schreinbesuchen durften Vergnügungen wie Theaterbesuche, Kabuki in Edo und Bunraku in Ōsaka, oder die Kirschblütenschau in Nara und Yoshino nicht fehlen. Wo immer sie hinkamen, machten sie Einkäufe: Käämme, Broschen, Anhänger, Zahnstocher, geflochtene Bänder, verschiedene Medikamente, aus Stroh geflochtenes Spielzeug aus Ōmi, in Nara sogar ein kleines Messer aus einer berühmten Schmiedewerkstatt und Tusche, in Narumi die berühmten mit Schnürbatik gefärbten Stoffe, eine Kürbisflasche, Sake aus Gifu, *ubagamochi* aus Kusatsu, Tee aus Uji, Keramik aus Fushimi, verschiedene Tabakbeutel und Pfeifen, Fuchssalbe aus der Kiso-Region, Seidenstoffe für Kimonos, Material für Obis, eine

Yukata aus Narumi etc.. In dieser nicht enden wollenden Liste an Souvenirs finden sich auch einige, die Oito gekauft hatte. Wohingegen Oito zum Teil sehr vage geblieben war oder Einkäufe überhaupt nicht erwähnt hatte, hilft diese Aufzählung das Bild der verschiedenen in der Edo-Zeit üblichen Mitbringsel zu vervollständigen. Es lässt sich aber keineswegs Maedas Auffassung aufrechterhalten, dass das eine typische weibliche Verhaltensweise darstellt – in Reiseberichten von Männern finden sich fast identische Listen von Einkäufen (vgl. Kitagawa 2002: 228). Darüber hinaus kauften Hisako und Ieko auch Gegenstände, die zum unmittelbaren Gebrauch bestimmt waren wie z. B. Schirme und Regenbekleidung bei Regenwetter.



Abbildung 31: Drei reisende Frauen bei einem Laden mit gebatikten Stoffen und Yukata in Narumi, Hiroshige, Tōkaidō Gyōsho-Edition (1841–42), http://www.hiroshige.org.uk/hiroshige/tokaido_gyosho/images/41_Narumi.jpg

Natürlich genossen auch sie verschiedene regionale kulinarische Spezialitäten, wie Mochireis mit roten Bohnen oder Eßkastanien oder die bereits erwähnten *ubagamochi* aus Kusatsu. Zwischendurch genehmigten sie sich immer wieder Sake, vor allem Ieko scheint alkoholischen Getränken nicht abgeneigt gewesen zu sein.

Insgesamt sind beide Reiseberichte von einer gehörigen Portion Humor durchzogen. Zu den humorvollen Episoden, die immer wieder eingeflochten sind, zählt die folgende, die sich kurz nach Reisebeginn östlich von Shimonoseki abspielte. Ieko schildert darin, wie sie auf ihrem Weg durch die Berge vom Regen überrascht wurden. Der vom Regen durchweichte Pfad führte sie einen steilen Hang hinauf, wo eine nach der anderen aus

der Gruppe den Halt verlor und wieder nach unten rutschte, die jeweils folgende mit sich hinunterreißend. Unfähig sich auf den Beinen zu halten, brachen sie unweigerlich allesamt in Gelächter aus. In Nagano, schildert wiederum Ieko, seien sie angsterfüllt vor einer Gruppe Männer davongerannt, die sie zu verfolgen schien, bis sie voller Erleichterung feststellten, dass es sich lediglich um Anwerber für eine Herberge handelte.

Beide Frauen zeigen Freude und Begeisterungsfähigkeit, z. B. bei ihrer Beschreibung der Schönheit der Kirschblüten in Nara und Yoshino. An einer anderen Stelle berichtet Hisako ganz begeistert von der Mittagsprozession der Kurtisanen in Shinyoshiwara, dem Vergnügungsviertel von Edo. Sie konnte beobachten, wie diese mit ihrem Gefolge unter dem Schutz von großen Sonnenschirmen von Teehaus zu Teehaus stolzierten. Hisako erwies sich auch interessiert an den bei dieser Gelegenheit aufgeführten *bōzu odori*, Tänzen der Pagen der Kurtisanen mit Schirmen.



Abbildung 32: Kurtisanenparade, Museum für Völkerkunde Wien, Inv.-Nr.VF_48792.

Sie zeigen auch immer wieder eine gehörige Portion Neugierde und Wissbegierde, durchaus im Sinne Stagls, der in seiner *Geschichte der Neugier*, darin und der Reisep Praxis sowie der Verfassung von Apodemiken in der europäischen Vormoderne einen Ausgangspunkt für die moderne Wissenschaft im Westen sieht (vgl. Stagl 2002). Hier sei nur eine kleine Episode aus Iekos Reisetagebuch erwähnt. Während ihrer Reise durch die Kiso-Region, die damals sehr arm war und noch an den Folgen der großen Hungersnot der Jahre 1833–1839 zu leiden hatte, fiel Ieko und ihren Reisegefährtinnen

ein Berghang auf, der ganz mit niedrigen Bambushecken bepflanzt war. Interessiert befragten sie einen Einheimischen, der ihnen die Auskunft gab, dass es sich bei diesen Pflanzen um Bambusgras (*hiratake*) handelte, das die Bewohner dieser Region während der Hungersnot angebaut und gegessen hätten, um zu überleben. An dieser Textstelle wird zusätzlich deutlich, dass Hisako und Ieko durchaus kommunikativ waren und keineswegs Abstand von der lokalen Bevölkerung hielten.

Diese Offenheit und Kontaktfreudigkeit zeigten sie auch gegenüber anderen Reisenden, denen sie unterwegs begegneten. So trafen sie z. B. auf Shikoku einen Sumo-Ringer, mit dem sie ins Gespräch kamen. Es stellte sich heraus, dass dieser einst in Kyūshū aufgetreten war; um der schönen Erinnerungen an diese Zeit willen führte er sie nun einen ganzen Tag durch den Konpira-Schrein. In Yoshino begegneten sie einem Ehepaar, das aus dem gleichen Ort wie Ieko stammte. Wiederum unterhielt sie sich und fanden im Laufe des Gesprächs heraus, dass dieses Ehepaar ebenfalls nach Ise weiterreisen wollte. Kurzerhand entschlossen sie sich zur gemeinsamen Weiterreise bis dorthin – ein Verhalten, das bereits bei der politisch motivierten Reisenden Kurosawa Take feststellbar war.

Und selbstverständlich zeigten auch sie eine Menge an Durchhaltevermögen, sei es bei der Umgehung der Grenzposten in unwegsamen Gelände oder in widrigen Wetterverhältnissen wie bei der weiter oben beschriebenen humorvollen Episode bei Shimonoseki oder am Ende der Reise, als sie von der frūhsommerlichen Regenzeit eingeholt wurden. In Kyōto war der Regen so stark, dass viele Wege überflutet wurden. Dennoch wollten Hisako und Ieko unbedingt noch den in Uji gelegenen Manpuku-ji besichtigen. Da die Wege sich als unpassierbar erwiesen, nahmen sie die nicht ungefährliche Fahrt mit einem kleinen aus Reisig hergestellten Boot durch die reißenden Fluten in Kauf.

Insgesamt zeigt sich, dass das Bild der Frau in der Edo-Zeit relativiert werden muss. Eine eingehende Beschäftigung mit den Reisetagebüchern von Frauen aus dieser Epoche macht deutlich, dass diese nicht alle passive, still leidende, willenlose Geschöpfe waren. Im Gegenteil: Diese Reiseberichte zeigen, dass Frauen durchaus aktiv waren und beachtliches Durchhaltevermögen, Humor, Freude, Begeisterungsfähigkeit, Wissbegierde und Abenteuerlust bewiesen. Und da die meisten nicht der Oberschicht angehörten, sondern dem „einfachen Volk“, hatten sie auch keine Berührungsängste mit der lokalen Bevölkerung oder anderen Reisenden, denen sie unterwegs begegneten.

6. Zum Vergleich: Europäische reisende bürgerliche Frauen unter besonderer Berücksichtigung des deutschsprachigen Raumes

Frauen sind nicht zum Laufen geschaffen.

(Jean-Jacques Rousseau, zit. nach Pelz 1993: 103.)

Weibliche Apodemik – die Kunst, ohne Füße wegzugehen.

(Pelz 1993: 77.)

Der Titel des Buches von Julia Keay gibt Aufschluss über den Tenor in vielen Publikationen über westliche reisende Frauen, die ab den 1990er Jahren einen Boom erlebten: *Mehr Mut als Kleider im Gepäck. Frauen reisen im 19. Jahrhundert durch die Welt. Geschichten von weiblicher Entdeckerfreude und Abenteuerlust jenseits aller Konventionen*. In ihrer Einführung beschreibt sie jene sieben weiblichen Reisenden, die sie in ihrem Buch vorstellt, als „Frauen des viktorianischen Zeitalters“, die „alle Individualistinnen par excellence“ gewesen seien, beseelt „vom Drang nach Freiheit und dem Wunsch, den erstickenden Einschränkungen, denen Frauen ihrer Zeit in Europa unterworfen waren, zu entfliehen“ (Keay 2000: 7).

Lydia Potts wählte für ihr Buch über Reisen von Frauen um die Welt ab 1785 den ähnlich lautenden Titel *Aufbruch und Abenteuer*. Es wird deutlich, dass Frauen als Weltreisende hier im Mittelpunkt des Interesses stehen. Um einen Vergleich mit der Situation in Japan zur gleichen Zeit vorzunehmen zu können, sollte das Augenmerk nicht auf diesen „Ausnahmefrauen“ liegen, die in Folge der europäischen Expansion und Kolonisierung in die Welt aufbrachen, sondern auf bürgerlichen Frauen, die im Inland oder im näheren europäischen Ausland unterwegs waren. Als besonders aufschlussreich für diese Thematik hat sich die Diplomarbeit von Sigrid Würbel *Zwischen Häuslichkeit und Reiselust. Traditionen, Bedingungen und Erfahrungen reisender Frauen aus dem deutschsprachigen Raum im 18. Jahrhundert* erwiesen, die als Hauptquelle dieses kleinen Überblicks über europäische reisende Frauen diente (Würbel 1998).

Rückblickend lässt sich sagen, dass in Europa die Pilgerfahrt als wichtigste weibliche Reisetradition anzusehen ist. Für die Kirche war das die einzig legitime Art des Reisens. Vorrangig aus religiösen Motiven unternommen, diente sie jedoch zugleich – ähnlich wie in Japan – als Deckmantel für weltliche und individuelle Reisemotive.

Kennzeichnend für das spätmittelalterliche Pilger- und Wallfahrtswesen ist die Beteiligung aller Bevölkerungsschichten: von Männern, Frauen und Kindern verschiedener sozialer Herkunft. Auffallend hoch ist der Anteil an Frauen: Für manche Pilgerziele innerhalb Europas wurde ein Prozentsatz von 33 bis 50 % ermittelt (Würbel 1998: 11–12; Ohler 2000: 49). Das erinnert an Japan, wo ähnliche Zahlen der Teilnahme von Frauen an den Massenwallfahrten nach Ise, der Shikoku-Wallfahrt oder den Reisen zu den speziellen Frauenpilgerzentren wie Zenkō-ji festgestellt wurden.

Die einzige außereuropäische Pilgerfahrt nach Jerusalem bildete eine Ausnahme: Maximal 15 % der Jerusalemfahrer sollen Frauen gewesen sein. Würbel weist auf einen interessanten regionalen Unterschied hin: Die wenigen Frauen, die nach Jerusalem pilgerten, stammten überwiegend aus dem nord- und westeuropäischen Raum. Dort sei die Pilgerfahrt von älteren und nicht einer Familie verpflichteten Frauen toleriert worden, während im südeuropäischen Raum die Tendenz vorherrschte, die Frauen gegenüber der Öffentlichkeit abzuschildern (Würbel 1998: 12).

Einerseits wurde die Mobilität von Frauen durch die Infrastruktur (z. B. Hospitäler entlang der Pilger Routen), die Sitte der Gruppenreise und den hohen Organisationsgrad mancher Pilgerreise unterstützt. Andererseits standen sie als Pilger unter dem Schutz der Kirche und genossen aus diesem Grund einen besonderen rechtlichen Status. Allerdings gab es auch Einschränkungen: Frauen benötigten die Zustimmung des Ehemanns zur Reise, und es gab im Laufe der Geschichte immer wieder Kritik an Pilgerinnen und Reiseverbote für Frauen.

Trotz der hohen Beteiligung von Frauen an den Pilgerreisen ist die Quellenlage als äußerst mager zu bezeichnen; es gibt kaum schriftliche Überlieferungen aus Frauenhand. Eine Ausnahme bilden die Texte der aus Galizien stammenden Nonne Etheria, die um 381 – 384 n. Chr. an ihre Mitschwestern Briefe von ihrer Pilgerfahrt nach Jerusalem und in das Gebiet des Nahen Ostens schickte. Die „Dauerpilgerin“ Margery Kempe (geb. um 1373), eine Bürgersfrau aus Norfolk in England, diktierte ihre Erinnerungen an ihr wanderlustiges Leben zwei Schreibern, da sie des Schreibens unkundig war. Nach zahlreichen, oft monatelangen Wallfahrten innerhalb Englands, teils allein, teils mit ihrem Ehemann, absolvierte die Mutter von 14 Kindern (trotz päpstlichen Verbots) nicht nur die Jerusalemfahrt sowie Pilgerfahrten nach Rom und Santiago, sondern besuchte auch etliche andere Pilgerstätten Europas (Würbel 1998: 13–14).

Ein berühmtes Beispiel einer europäischen Pilgerin aus der Literatur ist die *Wife of Bath* aus den *Canterbury Tales* (1387) von Geoffrey Chaucer. Es wird eine Pilgerreise

nach Canterbury zum Grab des als Märtyrer heilig gesprochenen Thomas à Becket in der Kathedrale von Canterbury beschrieben, das bis zum Ende des Mittelalters eines der großen Pilgerziele Westeuropas war. Aus der Schilderung des Verhaltens der Pilger, die sich unterwegs zusammengefunden haben und in einer Gruppe weiterreisen, geht hervor, dass ihre Pilgerreise nicht nur aus frommen Zwecken unternommen wurde. Um sich die Zeit zu vertreiben, erzählt jeder im Verlauf dieser Reise eine Geschichte (vgl. Chaucer 1982: 439–440, Anm. 4).

Im Prolog wird die Frau aus Bath folgender Maßen vorgestellt:

Eine wohlhabende Frau aus der Umgebung von Bath war dabei, nur war sie etwas taub, und das war schade. In der Tuchweberei hatte sie so hohes Geschick, daß sie die [Weber] aus Ypern und aus Gent übertraf. In der gesamten Gemeinde gab es keine Frau, die vor ihr gehen durfte, um [beim Gottesdienst] die Opfertgabe darzubringen; und wenn es eine tat, dann war sie gleich so zornig, daß von Nächstenliebe keine Spur mehr in ihr war. Ihre Kopfbedeckungen waren von feinstem Gewebe. Ich möchte schwören, es wog zehn Pfund, was sie sonntags auf dem Kopf trug. Ihre Beinkleider waren elegant, scharlachrot und straff gebunden, die Schuhe sehr geschmeidig und neu. Forsch war ihr Gesicht, heiter und rot. Sie war ihr Leben lang eine tüchtige Frau gewesen: Fünf Ehemänner hatte sie an der Kirchentür gehabt, wenn man die anderen Gefährten ihrer Jugend nicht rechnet, doch davon braucht jetzt nicht die Rede zu sein. Und dreimal war sie in Jerusalem gewesen; manch fremden Fluß hatte sie überquert; in Rom war sie gewesen und in Boulogne, in Galicien beim heiligen Jakob und in Köln. Vom Reisen über Land verstand sie viel. Und um ehrlich zu sein, hatte sie auseinanderstehende Zähne. Sie saß bequem auf einem Zelter, angetan mit einem hübschen Schleier und einem Hut auf dem Kopf, der so breit wie ein Schild war; um ihre weiten Hüften [trug sie] einen Reitmantel, und an den Füßen ein Paar scharfer Sporen. In Gesellschaft konnte sie lachen und schwatzen. Die Heilmittel der Liebe waren ihr durch ihr Lebensschicksal gut bekannt, über die alten Regeln dieser Kunst wußte sie Bescheid.

(Chaucer 1982: 41–43).

Diese lebhafteste, aktive Frau ist zwar Fiktion, doch kann sie stellvertretend für Frauen wie Margery Kempe stehen, und sie erinnert in manchem an die Frauen aus der Edo-Zeit, die im letzten Kapitel vorgestellt wurden. Bei der Wife of Bath handelt es sich um eine wohlhabende Frau aus dem freien Handwerker- und Kaufmannsstand. In der

spätmittelalterlichen Stadtgesellschaft wurden die partnerschaftlichen Elemente in der Ehe nach dem Prinzip der christlichen Konsensehe besonders betont. Das brachte für die Frauen dieser Zeit eine Stärkung ihrer Position mit sich. Frauen konnten nun auch im Handel und Gewerbe aktiv werden, und dies vor allem, wenn sie, wie die Frau von Bath, als Witwe den Betrieb des verstorbenen Ehemannes weiterführten (Chaucer 1982: 445, Anm. 24).

Im 16. Jahrhundert ging in Europa die große Zeit der Pilgerreisen zu Ende. Die Reformation zog Wallfahrtsverbote und Zerstörungen von Pilgerstätten nach sich; so wurde z. B. das Grab des Thomas à Becket in Canterbury 1538 unter Heinrich VIII. devastiert. In den katholischen Gebieten Europas bekamen zwar im Zuge der Gegenreformation lokale und regionale Wallfahrtszentren neue politische Bedeutung, aber die großen überregionalen und internationalen Pilgerreisen waren vorbei. Der Prozess der Ausbildung definierter Territorien und die Bildung souveräner Staaten in Europa führte zu einer Verstärkung der Landesgrenzen und der Entwicklung eines Passwesens. Durch die Passpflicht wurden die Reisenden ab dem 16. und 17. Jahrhundert zunehmend kontrolliert. Ab der Mitte des 16. Jahrhunderts galt eine Pilgerreise nicht mehr als ausreichende Rechtfertigung für den Erhalt einer Reiseerlaubnis; vielmehr wurde eine neue Legitimation notwendig, die in der Bildung gefunden werden konnte. Die große Zeit der Bildungsreisen brach an. Sie galten zunächst nur als Angelegenheit des Adels, und so gingen junge Männer auf Kavaliertour, die sie hauptsächlich nach Italien und Frankreich führte und zum Abschluss ihrer Ausbildung diente. Anders als bei der ständeübergreifenden Fahrt aus religiösen Motiven blieb die Bildungsreise auf bestimmte soziale Gruppen wie Gelehrte und die höheren Stände beschränkt, und sie war vor allem zunächst ausschließlich ein Vorrecht der Männer. Da sogar adlige Frauen vom Studium und den entsprechenden Reisen ausgeschlossen waren, bedeutete dies einen großen Einschnitt in der Reisetätigkeit von Frauen (Würbel 1998: 14–18).

Im 16. und 17. Jahrhundert setzte dann ein ökonomischer und ideologischer Wandel in Europa ein. Ausgehend von der städtischen Mittelschicht wurde die Tätigkeit der Ehefrauen mehr und mehr auf den Bereich des Hauses eingeschränkt und die Ehemänner wurden zusehends zu Alleinverdienern. Hier sind die soziologischen Anfänge der eingeschränkten Rolle der Frau als „Hausfrau und Mutter“ festzumachen. Es entsteht das Modell der „intimen Kleinfamilie“, das sich gegen die ehemalige Sozialform des „ganzen Hauses“ durchsetzt, bei der Haushalt und Produktionsstätte,

ganz wie wir es schon für die Haushalte im Japan der Edo-Zeit kennen gelernt haben, eine Einheit bildeten. Die neue Rolle der Frauen in der Familie wurde fortan charakterisiert durch ihre dreifache Bestimmung als „glückliche Gattinnen, bildende Mütter und weise Vorsteherinnen des inneren Hauswesens“ – man fühlt sich an die *ryōsai kenbo* der Meiji-Zeit erinnert. Die rechtliche und wirtschaftliche Unterordnung der Frau wurde nunmehr durch ihre angeblich schwächere Natur gerechtfertigt. Es entwickelt sich die Idee der „Geschlechtscharaktere“: Die Frau zeichnet sich durch ihre „weibliche“ Emotionalität und Passivität aus, der Mann durch seine „männliche“ Rationalität und Aktivität. Damit wird auch die „natürliche“ weibliche Häuslichkeit der Bestimmung des Mannes für die Außenwelt und das öffentliche Leben sowie für das Reisen entgegengesetzt (Würbel 1998: 26).

Ab der Mitte des 18. Jahrhundert wird die gelehrte Frau zur Zielscheibe des Spotts. Sie wird als vermännlicht, rechthaberisch, unfähig einen Haushalt zu führen und als Plage für jeden Ehemann verunglimpft. Frauen mussten ihr Wissen verbergen, um ihre gesellschaftliche Anerkennung nicht aufs Spiel zu setzen. Diese Ansichten hatten großen Einfluss auf die Bildung: Es gab kaum Mädchenschulen und die unteren Schichten waren größtenteils ganz von Bildungsmöglichkeiten ausgeschlossen. Die Töchter wohlhabenderer Familien erhielten Unterricht zu Hause, der sich mehr oder weniger auf elementare Kenntnisse des Lesens und Schreibens und die Haushaltsführung beschränkte.

Unter diesen Umständen ist es kein Wunder, dass Gelehrte des 18. Jahrhunderts in der Reisetätigkeit von Frauen keinen Sinn sehen konnten bzw. wollten; ein Hauptargument gegen das Reisen von Frauen war eine mögliche sittliche Gefährdung. Reisehandbücher ignorierten Frauen lange zur Gänze, eine reisende Frau war schlichtweg nicht mit dem neuen bürgerlichen Frauenideal in Einklang zu bringen. Frauen standen in der Regel unter der Vormundschaft eines Mannes – sei es der Vater oder der Ehemann – und benötigten deren Erlaubnis zum Reisen. Nur dann war es überhaupt möglich, die für das Reisen notwendigen Empfehlungsschreiben, Passierscheine und Pässe zu beantragen. Den meisten Frauen fehlte eigener Besitz oder finanzielle Mittel, über die sie frei verfügen konnten, da Männer darüber bestimmten. Da Frauen nur als beschränkt geschäftsfähig galten, waren auch juristische Komplikationen zu befürchten. Gezielte Diffamierungen von Frauenreisen, die sie in die Nähe von Sittenlosigkeit und Prostitution brachten, taten das Ihre dazu, dass Frauen

meistens gar nicht auf die Idee kamen, aus eigenem Antrieb eine große Reise zu erwägen (Potts 1995: 17–18; Würbel 1998: 26).

Bis gegen Ende des 18. Jahrhunderts hatten im Großen und Ganzen nur einige adlige Frauen ausreichende finanzielle Mittel sowie ein bestimmtes Maß an Freiheit. Literarische Zeugnisse dazu gibt es überwiegend aus Frankreich und England, wo es größere Möglichkeiten der literarischen Bildung und Mobilität für Frauen gab als in den deutschsprachigen Gebieten. Ein Beispiel ist die Marquise de Sévigné (1626–1696), die kunstvoll arrangierte Vergnügungsreisen und Badereisen innerhalb Frankreichs unternahm und in ihren Briefen an die Tochter ihrer Freude an der Reise und der Wahrnehmung von der Schönheit der Landschaft Ausdruck verleiht. Ab dem 17. Jahrhundert kamen bei der Hofgesellschaft und im Adel zunehmend Aufenthalte in Kurbädern in Mode. Die Wildbäder, die von Menschen aller Gesellschaftsschichten besucht worden waren, entwickelten sich so langsam zu Nobelkurorten, wobei sich die Therapie zu einer reinen Trinkkur veränderte. Die vom Adel geprägten gesellschaftlichen Formen – der ritualisierte Tagesablauf, die Bälle, Maskeraden etc. – wurden zum Vorbild für das gehobene Bürgertum des 18. und 19. Jahrhunderts.

Auch für adlige Frauen blieben Reisen über weitere geographische Entfernungen außer im Rahmen der beruflichen Verpflichtung ihres Gatten eher eine Seltenheit. Ein berühmtes Beispiel einer weiblichen Reisenden ist die Engländerin Lady Mary Montagu (1689–1762), die ihren Ehemann, der als Botschafter entsandt wurde, 1716–1718 ins Osmanische Reich begleitete. Sie schrieb ihre Beobachtungen von Menschen und Sitten – berühmt sind ihre Schilderungen des Frauenbads und des Harems, zu denen Männer, somit auch westliche männliche Reisende, keinen Zutritt hatten – in ihren *Briefen aus dem Orient* nieder, die nach ihrem Tod veröffentlicht wurden. Lady Mary Montagu diente als Vorbild für deutsche Reiseautorinnen des 19. Jahrhunderts.

Bürgerliche Frauen aus den deutschen Gebieten reisten bis Ende des 18. Jahrhunderts zumeist aus beruflichen Gründen und ihre Reisen waren meist auf den deutschsprachigen Raum begrenzt. Reisen von Händlern und Kaufleuten besaßen zwar eine bedeutende bürgerliche Tradition, doch hatten Frauen weder Anteil an der traditionellen Gesellenwalz noch am Fernhandel, der fest in Männerhand war. Einige Kauffrauen und Kaufmannswitwen reisten zwar zu Messen und Märkten, doch geschah dies lediglich innerhalb des deutschsprachigen Raums. Nur Künstlerinnen, vorwiegend Schauspielerinnen, Musikerinnen und Malerinnen, bildeten eine erstaunlich mobile Gruppe, die auch in andere europäische Länder wie Italien und Frankreich reiste. Die

Teilnahme von Frauen an Bildungsreisen war nach wie vor nicht gängig. Eine einzige Ausnahme bildete Maria Sibylle Merian, Malerin und Insektenforscherin, die 1699–1701 Surinam bereiste, um die Insekten zu studieren. Diese Forschungsreise einer Frau blieb im deutschsprachigen Raum im 18. Jahrhundert einmalig (Würbel 1998: 20 ff.).

Natürlich gab es auch Gegenwehr von Frauen; die Dichterin Sidonia Hedwig Zäunemann (1714–1740) antwortete auf die zahlreichen für Männer verfassten Apodemiken mit einer eigenen Schrift für Frauen. Sie unternahm häufig zu Pferd und in Männerkleidung Reisen und Ausflüge.

In Japan gehörten Künstlerinnen gleichfalls zu den besonders mobilen und oft exzentrischen Reisenden; die Dichterinnen Tagami Kikusha-ni und Hara Saihin, die wie Sidonia Zäunemann in Männerkleidung reiste, wurden in dieser Arbeit als Beispiele ausgewählt. Wie erwähnt sollen jedoch nicht diese so genannten „Ausnahmefrauen“, die sich für ein Leben ohne Ehemann und Familie entschieden und zu den Dauerreisenden zählten, bei diesem Vergleich im Mittelpunkt stehen, sondern bürgerliche Frauen, die den eher üblichen Lebensweg als Ehefrau einschlugen.

Erst ab 1780 wurden in Deutschland erste Reisejournale von Frauen veröffentlicht. Ab dieser Zeit sind auch verstärkt Reisen von gebildeten Frauen der bürgerlichen Oberschicht festzustellen, unter ihnen Sophie von La Roche (1730–1807). Nachdem ihr Mann als Kanzler gestürzt worden war, musste sie durch ihre schriftstellerische Tätigkeit zum Einkommen ihrer Familie beitragen, ein Umstand, der ihr ein größeres Ausmaß an Freiheit ermöglichte als andere Frauen ihres Standes besaßen. Bei ihrer ersten Reise 1784 in die Schweiz war sie 54 Jahre alt, es folgten weitere nach Frankreich, Holland und England. Wie viele andere reisende Frauen dieser Epoche trat sie erst in einer relativ späten Lebensphase ihre erste Reise an. Ihre Journale von diesen drei Reisen wurden ab 1787 publiziert. Ein anderes Beispiel ist Johanna Schopenhauer (1766–1838): Sie bereiste mit ihrem Ehemann England, Holland, Frankreich und weitere europäische Länder und veröffentlichte ihre Erinnerungen an die Reisen, die sie in Reisetagebüchern aufgezeichnet hatte. 1819, nach dem Tod ihres Ehemanns, diente das Schreiben ihrem Lebensunterhalt. Alle diese neuen Bildungsreisenden hatten keine berufliche Ausbildung, mussten aber im Lauf des Lebens zum Familieneinkommen beitragen oder selbst ihren Lebensunterhalt verdienen.

Verglichen mit japanischen Frauen aus der Edo-Zeit, für die religiöse Motive nach wie vor ein von den Obrigkeiten und der Gesellschaft akzeptierter Grund für das Reisen war, mussten Frauen in Europa nach der Reformation nach neuen Vorwänden für das

Reisen suchen. Weder Pilgerreisen noch Bildungsreisen gelten offiziell als akzeptabel, und die Erlaubnis des Ehemannes war einzuholen. Eine der häufigsten Legitimationen für das Reisen wurde die Gesundheit. Badereisen entwickelten sich ab dem späten 17. Jahrhundert langsam zu einem Modetrend auch in bürgerlichen Kreisen. Oft diente die Gesundheit als Vorwand für ausgedehnte Bildungsreisen. Als typische inoffizielle Reisemotivation für Frauen der gebildeten Schicht fungierte die „Wallfahrt“ zu Dichtern und Predigern. Man wollte die verehrten Autoren persönlich treffen oder zumindest die Orte ihres Lebens besuchen. Selten war eine Frau ganz allein unterwegs. Die Mehrzahl der weiblichen Reisenden war in Begleitung des Ehemannes oder eines anderen männlichen Bekannten oder Verwandten. Daneben waren Reisen in größerer Gesellschaft üblich. Es gab auch viele reisende Mütter mit kleinen Kindern, da es als eklatanter Verstoß gegen die gesellschaftlichen Erwartungen interpretiert worden wäre, wenn eine Mutter ihre Kinder daheim gelassen hätte, während sie sich auf einer Bildungsreise vergnügte. Damit hätten sie es riskiert, ihren Ruf als „gute Mutter“ in der Gesellschaft zu verlieren.

Die Finanzierung der Reisen stellte ebenfalls ein Problem dar. Frauen mussten sich auf die Großzügigkeit ihrer Männer stützen. Sogar wenn sie, wie Sofie von La Roche, ihr eigenes Autorenhonorar dazu verwenden wollten, mussten sie ihren Ehemann um Erlaubnis bitten (Würbel 1998: 98–109).

Bezüglich der Kosten der Reise bestand ein großer Unterschied zu Japan, wo die Fußreise auch für Frauen eine gesellschaftlich akzeptable Fortbewegungsweise war. Eine Ausnahme bildeten in diesem Zusammenhang nur die Frauen der Samurai-Schicht, die in Sänften (*norimono*) transportiert wurden. Wie bereits im Kapitel über den Reiseboom in der Edo-Zeit erwähnt, kam die Fußreise, die bis dahin als Zeichen von Armut und niederem Stand galt, in Europa erst um 1800 wieder in Mode, jedoch nur bei Männern. Frauen standen vor dem Problem, die bürgerliche Moral mit ihrem Wunsch zu reisen vereinen zu müssen. Die einzige Art, ihre Weiblichkeit und Tugendhaftigkeit auf Reisen beizubehalten, war es, in einem „Haus auf Rädern“ unterwegs zu sein. Rousseau bezeichnete dies als Reisen „in einem gut verschlossenen Käfig“ und in weiblicher „Trägheit und Geruhsamkeit“ (zit. nach Pelz 1999: 177). Annegret Pelz bringt diesen Zusammenhang sehr treffend zum Ausdruck:

Mit der Kutsche bahnte sich das Interieur seinen Weg in die Öffentlichkeit, das Haus, die Bühne der Frau wurde transportabel, und bürgerliche Häuslichkeit,

vom Sticken über die Kindererziehung bis hin zur geselligen Konversation, war nun auch unterwegs möglich.

(Pelz 1999: 177).

Die Extra-Post wurde daher das gängigste Verkehrsmittel für bürgerliche Frauen und nahm einen wesentlichen Teil der Gesamtkosten in Anspruch. In Japan brauchten sogar angesehene Bürgersfrauen nicht darauf zurückgreifen, weshalb diese sehr viel mehr Geld für Einkäufe und Vergnügungen zur Verfügung gehabt haben dürften, während sich in Europa erst durch das Vehikel der Kutsche die bürgerliche Moral mit der weiblichen Reisetätigkeit versöhnen ließ. Man könnte sagen, dass die technische Entwicklung das vermehrte Reiseaufkommen unter Frauen erst möglich machte, und es ist in diesem Zusammenhang nicht verwunderlich, dass die große Zeit der Frauenreisen in Europa erst mit der Erfindung der Eisenbahn einsetzt. Die geringeren Kosten der Beförderung durch dieses neue Verkehrsmittel ermöglichten es auch Frauen aus weniger bemittelten Gesellschaftsschichten, auf Reisen zu gehen.

Da nun die Fußreise in Europa zunächst eine reine Männersache blieb, mussten sich Frauen damals auf den Spaziergang beschränken. Gemächliches Gehen in der domestizierten Natur von Parks oder in städtischer Umgebung wurde zwar zu einer Modeerscheinung unter Frauen, aber wenn sie ausnahmsweise an Bergwanderungen teilnehmen durften, dann nur in der Sänfte (Kaschuba 1999: 171).

Die bereits mehrfach erwähnte Sophie von La Roche schildert im Journal zu ihrer Schweiz-Reise 1784 die „Bezwingung“ des Montanvert in den Schweizer Alpen. Während der Aufstieg mit einem hölzernen Tragsessel vor sich ging, entschloss sie sich, am Rückweg ein Stück zu Fuß zu gehen. Wie ungewohnt das für eine bürgerliche Frau war, zeigt ihre ganz und gar nicht den Umständen angepasste Kleidung. Sie musste die hohen Absätze ihrer Schuhe erst einmal abbrechen, um überhaupt ihre ersten Gehversuche in den Alpen absolvieren zu können. Die Einheimischen versicherten ihr, dass sie die erste deutsche Frau sei, die sie so hoch oben in den Bergen gesehen hätten, vor ihr seien nur Engländerinnen und Genferinnen da gewesen (Würbel 1998: 123–124). Welch ein Unterschied ist hier zu den reisenden bürgerlichen Frauen aus der Edo-Zeit auszumachen, die selbstverständlich zu Fuß und mit der gleichen Fußbekleidung wie alle anderen Reisenden jeder Schicht und beiderlei Geschlechts unterwegs waren – den *waraji*. Auch stellten weder Beinkleider noch in den *obi* geschürzte Kimonos ein Problem dar, wie die vielen Abbildungen in dieser Arbeit zeigen.

Jene europäischen bürgerlichen Frauen, die sich im 19. Jahrhundert auf Weltreisen begaben, versuchten ihre Unternehmungen durch korrekte Kleidung sittsam und tugendhaft erscheinen zu lassen. Männeranzüge, wie sie z. B. die Adlige Ida von Hahn-Hahn auf ihren Reisen trug, waren unter den bürgerlichen Frauen verpönt. Trotz der Fußmärsche durch Morast bei Regen oder Hitze trennten sie sich nicht von ihren langen Röcken und hoch geschlossenen Blusen. So forderte z. B. Isabella Bird ihren Verleger empört dazu auf, ihren guten Ruf wiederherzustellen, als sie erfuhr, dass die *Times* das Gerücht verbreitete, sie reite in Männerkleidung durch die Rocky Mountains. Hosen wurden nur in Extremfällen und unter ausführlichen Erklärungen getragen, um nicht daheim als eine jener „Närrinnen“ verpönt zu werden, „die Hosen tragen oder Cigarren rauchen wollten“ (*Staatslexikon für das Volk*, zit. nach Habinger 1997: 52).

Auf dem Höhepunkt ihrer Reisetätigkeit angelangt, scheint die berühmte Wiener Weltreisende Ida Pfeiffer (1797–1858) dann doch zu Kompromissen bereit gewesen zu sein; sie beschrieb ihre zweckmäßige Reisekleidung für die langen Fußmärsche auf Borneo folgendermaßen:

Der Rock ging mir zwar bis an die Knöchel. Ich schürzte ihn aber während des Marsches auf und ließ ihn erst hinab, wenn die Tagesreise vollendet war. Auf dem Kopf hatte ich einen herrlichen Bambushut von der Insel Bali, undurchdringlich für Regen und Sonnenschein.

(zit. nach Habinger 1997: 53).

Auf der Lithographie, die 1856 in der Modezeitschrift *Die Wiener Elegante* erschien, ist sie in genau diesem Reisekostüm abgebildet, mit dem sie sich schon der Aufmachung japanischer reisender bürgerlicher Frauen etwas annähert; statt der Strohsandalen trägt sie knöchelhohe geschlossene Lederschuhe, jedoch ohne Absätze. Auch von ihrer Mentalität und ihrem Charakter her erinnert sie an japanische Reisende wie Matsuo Tase oder Konno Oito. Durchhaltevermögen, angeborene Reiselust (das Reisen wurde also als Vergnügen empfunden!), der Mut, unterwegs Fragen zu stellen und mit anderen zu reden, ferner die Tatsache, dass sie zwar alleine losreiste, sich aber unterwegs gern anderen Reisenden anschloss, sind Eigenschaften, die wir bei den japanischen reisenden Frauen ebenfalls kennengelernt haben.

Tamara Felden weist auf die unterschiedliche Situation hin, die zwischen den Geschlechtern herrschte, wenn es um das Reisen ging: „Männer, die reisten, entsprachen den gesellschaftlichen Erwartungen; Frauen durchbrachen diese jedoch“ (Felden 1993: 40). Daher seien apologetische Vorworte in den Reiseberichten

von Frauen aus dem 19. Jahrhundert ein Symptom weiblicher Erfahrung. Sie mussten dem doppelten Vergehen, nämlich als Frau zu reisen und als Frau zu schreiben, entgegenwirken. Wie bereits erwähnt, waren gebildete Frauen dem bürgerlichen Ideal zufolge nicht besonders angesehen und so mussten auch Schriftstellerinnen äußerst zurückhaltend sein, um das Lesepublikum nicht abzuschrecken; gleichzeitig mussten sie ihre Reiseunternehmungen entsprechend rechtfertigen. Ida Pfeiffer beruft sich auf religiöse Gründe als Motivation für ihre erste Reise, die sie 1842 im Alter von 44 Jahren unternahm und die sie nach Jerusalem und ins Heilige Land führte. Sie griff damit auf eine Möglichkeit der Rechtfertigung zurück, die im katholischen Österreich noch immer eine gewisse Gültigkeit gehabt haben dürfte und für eine Frau zumindest als angemessener als eine Bildungs- und Forschungsreise galt, um die es sich bei Ida Pfeiffers Reisen in Wirklichkeit handelte. Zu ihrer weiteren Verteidigung wies sie darauf hin, dass die Reise einer Frau in ihrem Alter keinen Verstoß gegen die guten Sitten darstelle und sie zudem ihre weiblichen Pflichten bereits erfüllt hätte, da ihre Söhne beide erwachsen seien (Felden 1993: 41–43).

Die Engländerin Isabella Bird hingegen ist ein typisches Beispiel einer Frau, die aus gesundheitlichen Gründen auf Reisen ging. Seit ihrer Kindheit kränklich und zeitlebens an einem Wirbelsäulenproblem leidend, wurde sie 1854 im Alter von 22 Jahren von ihrem Arzt auf ihre erste Reise geschickt – eine Seereise über den Atlantik nach Amerika zur Erholung. Es folgte ein Leben, das vom Reisen geprägt war. Die viktorianischen Regeln, die das Leben einer Dame bestimmten, wie Kleider- und Verhaltensvorschriften, sowie die Langeweile, die sie als Hausfrau empfand, beengten Isabella Bird. Den Depressionen, Angstzustände und gesundheitlichen Probleme, die sie in der Heimat plagten, konnte sie nur auf Reisen entkommen. Über ihre Erfahrungen auf den Reisen schrieb sie zahlreiche Bücher, wovon das 1880 veröffentlichte und hier bereits mehrfach zitierte Buch über ihre Japanreise *Unbetretene Pfade in Japan* ein wahrer Bestseller wurde (Bird 1990: 8–10). Offensichtlich gab erst der Aufbruch in ferne Länder und nach Übersee bürgerlichen Frauen die erhoffte Freiheit, und Isabella Bird, die es nie allzu lange in England gehalten hat, kann als symptomatisch für diesen Sachverhalt angesehen werden.

Frauen des 19. Jahrhunderts in Europa hatten keine eigene literarische Tradition, auf die sie beim Schreiben ihrer Reiseberichte zurückgreifen konnten, und die Beurteilung der literarischen Qualität ihrer Werke wurde an der männlichen literarischen Tradition gemessen (Felden 1993: 11–12). Ich meine, dass der westliche wissenschaftliche

Diskurs immer noch stark davon geprägt ist. Dies gilt auch für die Bewertung reisender Japanerinnen und ihrer Werke, sodass Aussagen von japanischen Wissenschaftlern wie Itasaka Yoko ohne Hinterfragen bis in die Gegenwart übernommen werden. Jene Diskurse, die ein anderes Licht auf die Situation werfen, werden dabei überhaupt nicht wahrgenommen, und die Quellen aus Frauenhand werden nicht genauer gelesen. Ein weiterer interessanter Punkt, den Felden in Hinblick auf die westlichen Verhältnisse bespricht, betrifft die Tatsache, dass es für Frauen schwierig sei, „ich“ zu sagen. Von klein auf seien Mädchen dahingehend instruiert worden, anders zu sprechen als Buben. Sie sollten wie eine Dame sprechen lernen, und wenn sie dies nicht taten, wurden sie als unfeminin kritisiert. Für eine westliche Frau bedeutete es daher, sich mit den stereotypen negativen Erwartungen, denen sie als Frau in der Gesellschaft ausgesetzt war, auseinanderzusetzen, wenn sie „ich“ sagte. Daher hätte es im 19. Jahrhundert so viele Schriftstellerinnen gegeben, die ein männliches Pseudonym verwendeten, unter ihnen George Eliot (Mary Ann Evans) oder George Sand (Amandine-Aurore-Lucile Dupin de Francueil). In Reiseberichten stellten Frauen allerdings das eigene Ich in den Mittelpunkt, was für Frauenforscher als Auflehnung gegen die Geschlechterrollen-dichotomie gewertet wird und als Sprengen gesellschaftlicher Erwartungen (Felden 1993: 14–19).

Vor diesem Hintergrund ist möglicherweise Walthalls Interesse an der Verwendung des „Ich“ in den Texten und Gedichten Matsuo Tases zu verstehen, die wir als eine der politisch motivierten Reisenden vom Ende der Edo-Zeit kennengelernt haben. Walthall zufolge ist die Tatsache sehr aussagekräftig, dass Tase an mehreren Stellen in ihren Texten das mit chinesischen Zeichen geschriebene Pronomen der 1. Person Singular *ware* verwendet oder das schon auch für Frauen etwas angemessenere *waga*. Beide Pronomina werfen ihrer Meinung nach, und zwar vor allem dann, wenn sie mit chinesischen Zeichen geschrieben werden, einen „maskulinen Schatten“ auf die Aussage eines Textes. In Gedichten sei es in früheren Epochen unabhängig vom Geschlecht des Autors unüblich gewesen, eine direkte Aussage über das eigene Selbst zu machen oder die subjektive Position explizit zu nennen, das implizierte „ich“ blieb meistens unausgesprochen.

Seit dem Mittelalter sei allerdings *ware* zunehmend von Männern verwendet worden, von Frauen jedoch so gut wie nie. Für Frauen sei die Silbenschrift als angemessener angesehen worden, und auch für die Frauen der Edo-Zeit seien *watakushi* und *washi* in Hiragana gebräuchlicher gewesen, um das Pronomen „ich“ auszudrücken. Walthalls

Meinung zufolge verwendet Tase also den Terminus, der am stärksten gegen die kulturell definierte Eigenheit von Frauen verstoße. Tase ähnele in dieser Hinsicht den Gründerinnen der Neuen Religionen wie Nakayama Miki (1798–1887), die bekannt dafür gewesen seien, sich mit der Symbolik männlicher Identität zu umgeben, um damit mit der nötigen Autorität in der Öffentlichkeit sprechen zu können (Walthall 1998: 227–229; 1999: 236).

Ein interessantes Beispiel, das ein etwas anderes Licht auf diese Problematik wirft, findet sich in Yamakawa Kikues auf den Erinnerungen ihrer Mutter Aoyama Chise basierender Schilderung des Lebens der Samurai-Frauen aus der Mito-Domäne, die bereits im Kapitel über die Mädchenerziehung und Frauenbildung in der Edo-Zeit erwähnt wurde. Die Herrin des Haupthauses der Familie Aoyama war bereits einmal verheiratet gewesen und dann geschieden worden, bevor sie den Haushaltsvorstand Enkō, Chises Onkel, heiratete. Sie wird als große, schlanke Erscheinung beschrieben, stets mit tadelloser Frisur und bis zum Tag ihres Todes mit perfekt geschminktem Gesicht. Da sie den Haushalt vollkommen kontrollierte, gab man ihr den Spitznamen „Nonnen-Shōgun“ in Erinnerung an Hōjō Masako (1156–1225), die Ehefrau des ersten Kamakura-Shōgun Minamoto no Yoritomo. Sie trat nach seinem Tod in den Nonnenstand ein, führte aber die Herrschaft des Shōgun weiter und wurde zu einer der wichtigsten politischen Figuren in der Geschichte Japans. Chises Tante, ebenfalls eine dominierende Persönlichkeit, verwendete die maskuline Form der 1. Person Singular, wenn sie mit ihr untergebenen Personen sprach, wie Gefolgsleute ihres Ehemannes oder Bedienstete. Yamakawa betont, dass es überhaupt nicht unüblich für eine hochstehende, beherrschende Frau gewesen sei, die maskuline Ich-Form zu benutzen, wenn sie zu Untergebenen sprach. Auch hier wird wieder ersichtlich, dass Quellen ein ganz neues Licht auf die Situation von Frauen werfen können: Obwohl das überhaupt nicht den konfuzianischen Idealen entsprach, haben wir hier das Beispiel einer Frau aus dem Samurai-Stand vor uns, die bereits einmal geschieden war, ein zweites Mal heiratete und in ihrer Familie eine dominierende Persönlichkeit war. Darüber hinaus verwendete sie das maskuline *ware*, wenn sie Befehle erteilte oder Anweisungen gab.

Einmal auf diese Diskussion um das „Ich“ aufmerksam geworden, entdeckte ich mehrere Beispiele der Verwendung der Pronomina *ware* und *waga* in den von mir untersuchten Reiseberichten von Frauen aus der Edo-Zeit. Schon bei Kikusha-ni (1753–1826) wurde ich fündig; in ihrem Gedicht (*An das Tor der Grenzschanke; klopfen und rufen; sowohl ich als auch die Wasserralle*), das sie verfasste, als sie die Wärter an

einem Kontrollposten hinter der Stadt Fukui auf ihrer Reise durch den Norden Japans 1780 nicht passieren ließen, verwendet sie das mit chinesischen Zeichen geschriebene Wort *ware*.

Kurosawa Toki benützte den Begriff *ware* sowie das Possessivpronomen für die 1. Person *waga* mehrfach in ihrem Bericht von ihrer politisch motivierten Reise nach Kyōto, und zwar in den Prosapassagen, in denen sie den Ablauf ihrer Reise schildert, genauso wie in den dazwischen eingeflochtenen Gedichten.

Nicht nur im Bericht von dieser politisch motivierten Reise, bei dem man Parallelitäten bei der Verwendung dieses Pronomens annehmen könnte, sind Beispiele zu finden; es gibt sie auch in Oda Iekos Bericht von ihrer Pilger- und Vergnügungsreise. Sie verwendet *ware* sogar vergleichsweise häufig in den die Reise in Prosa beschreibenden Passagen. Meiner Meinung nach müssten noch viel mehr Texte von Frauen zur Analyse dieses speziellen Phänomens herangezogen werden, um die Gründe oder die Motive für die Verwendung dieses Pronomens herauszufinden. Der Gebrauch von *ware* war bei Autorinnen aus der Edo-Zeit offensichtlich sehr viel häufiger als bisher angenommen. Möglicher Weise gab es in der Umgangssprache der bürgerlichen Schichten gleichfalls nicht so große Unterschiede zwischen der Sprache von Männern und der von Frauen, und dies spiegelte sich auch im Schriftlichen wider. Vielleicht waren es überhaupt keine besonderen Hintergedanken, die Frauen veranlassten, dieses Pronomen zu verwenden. Und falls ein Schluss aus dieser Verwendung von *ware* gezogen werden kann, so doch eher der, dass Frauen eine stärker ebenbürtige Stellung Männern gegenüber bezogen haben, als das vielfach angenommen wird. Walthall könnte zu sehr von der westlichen Diskussion um das weibliche „Ich“ in Texten wie den Reiseberichten von europäischen Frauen aus dem 19. Jahrhundert beeinflusst sein, in denen die Verwendung dieses Begriffs als Auflehnung und Ausbruch aus bestehenden Konventionen bewertet wird. Insgesamt stellt sich die Auseinandersetzung mit diesem Problem als sehr spannend dar. Wenngleich es hier nicht zur zentralen Fragestellung gehört, zeigt es doch, dass eine genauere sprachliche und literarische Analyse der Reiseberichte von Frauen aus der Edo-Zeit ebenfalls neue Sichtweisen zu eröffnen verspricht.

Vergleicht man die Reisen bürgerlicher Frauen Europas, für die es sich nur ziemte, in Kutschen zu fahren und unbequeme Kleidung sowie Schuhe mit Absätzen zu tragen, wobei zugleich die Fußreise für sie verpönt war, mit jenen der bürgerlichen japanischen Frauen der gleichen Epoche, vor allem jener, die auf Pilger- und Vergnügungsreisen

gingen, werden große Unterschiede offensichtlich. Wie anders musste doch das Reisegefühl, die Raumerfahrung für japanische bürgerliche Frauen in der Edo-Zeit gewesen sein, wie viel freier und unabhängiger konnten sie unterwegs sein. Für sie war es selbstverständlich zu Fuß zu gehen, sie konnten von Stolz und Zufriedenheit erfüllt sein ob der Entfernungen, die sie aus eigener Kraft zurückgelegt hatten. Da sie nicht alleine für die Aufsicht ihrer Kinder zuständig waren, konnte es sich eine Frau wie Matsuo Tase leisten, auch schon in jüngeren Jahren, ohne ihre kleinen Kinder mitzunehmen, gemeinsam mit ihrem Ehemann auf Vergnügungsreisen zu gehen und dabei ihr gesellschaftliches Ansehen nicht zu verlieren. Natürlich waren diese Reisen noch nicht so lang und ausgedehnt wie jene, die sie nach ihrem Rückzug auf ihr Altenteil unternahm, aber sicherlich bedeuteten sie eine angenehme Abwechslung zum Alltag.

In Europa waren vom 17. bis zum 19. Jahrhundert Frauen aus der Adelsschicht die Vorreiterinnen, was das Reisen betrifft, da sie mehr Freiheiten besaßen und ihnen mehr finanzielle Mittel zur Verfügung standen. Sie konnten es sich auch durchaus leisten, gegen das bürgerliche Ideal zu verstoßen. Im Japan der Edo-Zeit jedoch waren es gerade die Frauen der Samurai-Schicht, die am meisten in ihren Freiheiten eingeschränkt waren und sich sehr viel mehr an die neokonfuzianischen Moralvorstellungen halten mussten. Für sie geziemte es sich ebenfalls nicht, zu Fuß unterwegs zu sein. Falls sie auf Reisen gingen, so zumeist in einem *norimono*. Das neokonfuzianische Ideal, das Frauen auf das Innere des Hauses beschränkte, aber das Meiji-zeitliche, vom Westen her beeinflussten Prinzip der *ryōsai kenbo* (guten Ehefrau und weisen Mutter) noch nicht kannte, verbreitete sich zwar allmählich unter den Vertretern der Samurai-Schicht, spielte aber nur in den höheren Rängen der Elite eine Rolle im Alltag. Schon die niedrigeren Ränge der Samurai hatten oft nicht die finanziellen Möglichkeiten, ihre Frauen in einen von der Außenwelt abgetrennten Raum zu verbannen. Frauen in ärmeren Samurai-Haushalten mussten zum Erhalt der Familie beitragen und konnten es sich gar nicht leisten, nicht mit ihrer Umwelt in Verbindung zu treten. Noch viel weniger galt das für bürgerliche Frauen – weder waren die neokonfuzianischen Ideale in ihrer Schicht genügend gefestigt, noch kannten sie jene Vorstellungen, die Frauen auf die Kindererziehung und reproduktive Tätigkeiten innerhalb der Familie begrenzten, wie dies durch das westliche bürgerliche Frauenbild in Europa zur gleichen Zeit geschah. Die Analyse der erhaltenen Reiseberichte aus Frauenhand der Edo-Zeit hat also ergeben, dass vor allem Frauen fortgeschritteneren Alters eine rege Reisetätigkeit aufnahmen und

auf Vergnügungsreisen gingen. Dies hat vorrangig damit zu tun, dass sie in einer bestimmten Lebensphase große Verantwortung für den Haushalt und die Familie, vor allem als Ehefrau eines Haushaltsvorstandes, innehatten. Ihre Aufgaben und die Verantwortungen als Frau des Hauses, zu denen die Kindererziehung nicht vordergründig zählte, umfassten vielerlei andere produktive Tätigkeiten, die den finanziellen gesicherten und reibungslosen Ablauf des Lebens innerhalb des Haushaltes gewährleisteten. Diese Frauen spielten eine wichtige ökonomische und organisatorische Rolle in den Haushalten und waren daher in ihrer produktiven Lebensphase nicht leicht abkömmlich von zu Hause. Auch in unseren gegenwärtigen modernen Gesellschaften haben berufstätige Männer und Frauen keine uneingeschränkte Freiheit und unbegrenzte Zeit, auf Reisen zu gehen. Es konnten je nach finanzieller Lage der Familie in dieser Lebensphase zwar kleinere Reisen unternommen werden, wie z. B. bei Matsuo Tase zu sehen war, aber die wirklich großen, ausgedehnten Japan-Touren, wie sie Konno Oito oder die beiden Freundinnen Kuwahara Hisako und Oda Ieko unternahmen, waren in der Regel erst möglich, nachdem eine Schwiegertochter im Haus war, die sie vertreten konnte, oder sobald sie sich auf ihr Altenteil zurückgezogen hatten.

Das erinnert an das von Susanne Formanek in ihrer Dissertation thematisierte *raku inkyo* („mußevolle Ausgedinge“). Sie stellte fest, dass sich zwar die Lebenserwartung im Laufe der Edo-Periode erhöhte, aber dass das Alter, in dem die Menschen in den Ruhestand traten, sich in bestimmten Bevölkerungsgruppen immer mehr verringerte. Daher kam es zu einem Anstieg der Zahl der Alten in der Gesamtbevölkerung – in ganz Japan erhöhte sich der Anteil der über 65 Jährigen auf 5 %, in manchen ländlichen Regionen sogar auf 10 – 15 %. Gleichzeitig sank das Alter, in dem man in den Ruhestand trat, und zwar bei Daimyō von 60,9 im 18. auf 45,8 Jahre im 19. Jahrhundert und bei den gewöhnlichen Samurai von 61–64 auf 52–55 Jahre. Bei den Kaufleuten in den Städten kam ein frühes Ausgedinge mit ungefähr 40 Jahren immer mehr in Mode, und sogar bei den wohlhabenden Schichten der bäuerlichen Bevölkerung wurde ein frühes Ausgedinge mit 40 bis 50 Jahren immer üblicher. Es setzte sich ein Lebensentwurf durch, der einem den persönlichen Liebhabereien gewidmeten Lebensabend den Vorrang einräumte. Dies ist auch an einigen *Sugoroku*-Spielen jener Epoche nachvollziehbar, in denen das *raku inkyo* als Höhepunkt des menschlichen Lebens dargestellt wurde. In der Literatur wird das Phänomen des „Altersgelehrten“ erkennbar, der sich in seinem Lebensabend ganz seinen Studien hingibt (Formanek 2001: 335–338).

Dieses Phänomen lässt sich auch anhand von vielen Beispielen aus der Realität bestätigen. Man denke zurück an Tases Ehemann, der sich im Alter verstärkt seinen konfuzianischen Studien widmete, oder an sie selbst, die erst im fortgeschrittenen Alter ihre „politische Karriere“ einschlug; bei Toki ist anzunehmen, dass es sich ähnlich verhielt. Auch die beiden „Hobbydichterinnen“ Kuwahara Hisako und Oda Ieko, die nach ihrer großen Reise in aller Ruhe über mehrere Jahre hindurch an ihren literarischen Reiseberichten arbeiteten, können als Beispiele gelten. Mabel Bacon schreibt in ihrem Buch *Japanese girls and women* davon, dass Frauen sich auf ihr Alter freuten als die Zeit der größten Freiheit in ihrem Leben, frei von harter Arbeit, versorgt und geachtet von Kindern und Enkelkindern, frei sich zu vergnügen und offen ihre Meinung zu äußern (Bacon 1891: 120).

Zwar konnten die Frauen der Edo-Zeit nicht ins Ausland reisen wie manche ihrer europäischen Geschlechtsgenossinnen, doch war dies auch den Männern in jener Epoche nicht möglich. Wenngleich keine gesicherte Aussage über den weiblichen Anteil an den Vergnügungsreisen und dem Reiseboom im japanischen Inland gemacht werden kann, lag dieser meiner Meinung nach jedoch viel höher, als man bisher angenommen hat. Aufgrund der Ausdauer, Freude, Neugier, Wissbegierde und Offenheit, über die ihre Reiseberichte Zeugnis ablegen, kann ich mir durchaus vorstellen, dass auch die eine oder andere von ihnen ins Ausland gereist wäre, hätte es die entsprechenden politischen Voraussetzungen und die Infrastruktur dafür gegeben.

7. *Sekisho* und *nyonin kinzei* revisited

Wie im Verlauf der Einzeldarstellungen der weiblichen Reisenden und ihrer Reiseberichte zu sehen war, mussten Frauen nicht nur natürliche Barrieren wie reißende Flüsse, sondern auch die vielen vom *bakufu* strategisch verteilten Grenzschraken auf den Straßen überwinden, was ihnen auch gelang. Vor allem die Reiseberichte der bürgerlichen Frauen auf Pilger- und Vergnügungsreisen boten interessante Einblicke in die Strategien und Methoden, wie Frauen diese Barrieren bewältigten. Insgesamt dürften weder die Wachtposten noch die Behörden so streng vorgegangen sein, wie dies auf dem Papier verlangt wurde. Auf die Frage, wie die Wachtposten und Behörden auf solche Übertretungen der Vorschriften reagierten, können die Untersuchungen von Vaporis interessante Aufschlüsse geben, die die aus der Analyse der Reisetagebücher aus Frauenhand gewonnenen Einblicke in die Reisepraxis von Frauen noch vertiefen.

Offenbar haben die Behörden und Wachtposten ihre Vorgehensweisen von Fall zu Fall abgewogen und den niedrigeren Bevölkerungsschichten gegenüber zum Teil erstaunliche Milde walten gelassen, so lange die äußere Form der Vorschriften gewahrt blieb. Da die Passierscheine für Frauen ganz präzise Angaben über soziale Schicht, Ehestand, Kleidung, äußere Erscheinung etc.⁵⁵ enthalten mussten, fanden sich die meisten Fehler in ebendiesen Reisepapieren. Vaporis entdeckte ein äußerst amüsantes Dokument, in dem *sekisho*-Beamte den Ältestenrat der Domäne von Owari um Rat baten, wie bei fehlerhaft ausgefüllten Passierscheinen von Frauen vorzugehen sei. Die Ältesten erwiderten, dass die Vorgehensweise im Ermessen der Beamten liege, gaben aber tatsächlich den folgenden Ratschlag: Falls eine Frau in einem Kimono mit kurzen Ärmeln zum Wachtposten käme, aber auf dem Passierschein als unverheiratete Frau angeführt sei, solle man sie auffordern, sich umzuziehen, dann könne sie passieren. Vaporis berichtet ferner von einem Fall, bei dem die betreffende Frau keinen Kimono mit langen Ärmeln zur Verfügung hatte; man behalf sich also mit Handtüchern, die sie an den Ärmeln befestigte. So blieb die Form gewahrt, und sie konnte ungehindert weiterziehen. Analog dazu wurden z. B. als verheiratet angeführte Frauen, die ohne geschwärzte Zähne zu den Wachtposten kamen, aufgefordert, sich die Zähne zu

⁵⁵ In der Edo-Zeit trugen unverheiratete junge Frauen in der Regel Kimonos mit langen Ärmeln, deren Nähte unter den Achseln offen blieben. Verheiratete Frauen verwendeten dagegen den sogenannten *kosode*, einen Kimono mit kürzeren Ärmeln und geschlossenen Armnähten. Außerdem färbten sie sich die Zähne schwarz und rasierten sich die Augenbrauen. Da Frauen normaler Weise ihre Haare lang trugen, mussten Ausnahmen von dieser Regel, sei es der rasierte Kopf von Nonnen oder kürzere Haare als Folge einer Krankheit, in den Reisepapieren gesondert vermerkt werden.

schwärzen. Wenn in den Reisepapieren die Rede von abgeschnittenen Haaren war, die Frau aber tatsächlich lange Haare hatte, genügte es oft, eine kleine Strähne abzuschneiden (Vaporis 1994: 178–180).

Wie man sieht, wurde über die Vorgehensweise von Fall zu Fall entschieden. Natürlich waren manche Wachtposten strenger als andere, und es konnte vorkommen, dass eine Frau mehrere Tage lang festsass, weil sie bei den zuständigen Behörden einen Änderungsantrag für ihre Reisepapiere stellen musste. In den meisten Fällen dürfte den Wachposten jedoch daran gelegen gewesen sein, den ständigen Strom an Reisenden nicht allzu sehr aufzuhalten, und sie bemühten sich um rasche, eher unkonventionelle Lösungen.

Ein schönes Beispiel dafür, dass dieses System nicht mehr ernst genommen wurde und sich selbst *ad absurdum* geführt hatte, ist die folgende Karikatur aus dem Jahr 1857: Sie zeigt die Fraueninspektorin von Arai, wie sie gerade einen jungen Mann kontrolliert, um sicher zu gehen, dass es sich nicht um eine als Mann verkleidete Frau handelt. Sie nimmt extra ihre Brille zu Hilfe und ihr Gesichtsausdruck bedarf im Grunde keines weiteren Kommentars.

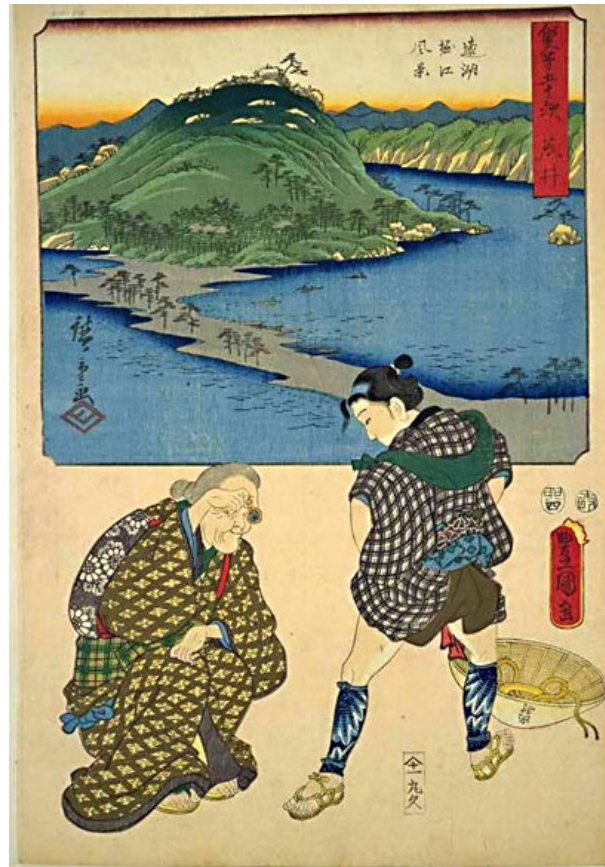


Abbildung 33: Fraueninspektorin am Arai-sekisho, Station 32: Arai, *Tokaidō Zwei Pinsel Edition* (1857), http://www.hiroshige.org.uk/hiroshige/tokaido_two-brushes/images/32_arai.jpg

Wenden wir uns nun der Frage zu, wie es mit den religiösen Tabus aussah. In den hier behandelten Reiseberichten waren Beispiele von Frauen zu finden, die gegen eine gewisse Bezahlung heilige Berge erklommen (Konno Oito etwa bestieg den Haguro-san und den Kōya-san). Kurosawa Tokis aus kulturhistorischer Sicht äußerst interessante Schilderung der Tempelanlage am Togakushi besagt, dass Frauen am Ende der Edo-Zeit nur noch der Zugang zum Oberen Schrein verwehrt war. Die *kekkaï*-Grenze hatte sich demnach vom Unteren Schrein bis hinauf zur Haupthalle verschoben, und das in einem religiösen Zentrum der Bergasketen (Yamabushi).

Es stellt sich also die Frage, was aus dem seit dem Mittelalter praktizierten Bluttabu gegenüber Frauen geworden war – jenem Tabu, das als Zeichen des fundamentalen Geschlechtsunterschieds zwischen Männern und Frauen angesehen werden kann und daher die männliche Angst vor dem weiblichen Anderssein reflektiert. Die Menstruation wurde in einer patriarchalen Gesellschaft gerade deshalb als besonders unrein angesehen, weil sie ein Zeichen von ausschließlich weiblicher Macht darstellt (Faure 2003: 68–69). Mary Douglas, die dieses Phänomen in China untersuchte, kam zu dem Ergebnis, dass die Betonung der weiblichen Unreinheit in einem direkten Verhältnis zu männlicher Dominanz steht. Sie sei in Gesellschaften besonders ausgeprägt, in denen männliche Macht sich in Widerspruch zu anderen Prinzipien befindet, etwa demjenigen weiblicher Unabhängigkeit (nach Faure 2003: 69). Daher ist dies gerade in Gesellschaften der Fall, in denen Frauen eigene unabhängige Traditionen haben und eine starke Rolle spielen, die männlicher Dominanz zuwiderläuft.

Nimmt man die kulturanthropologische Mythendeutung zu Hilfe, der zufolge Überlieferungen realistisch interpretiert und zu den realen Lebenswelten, in denen sie entstanden sind, in Beziehung gestellt werden, lassen sich weitere Erkenntnisse gewinnen. In Mythen sind Elemente enthalten, die Aussagen über soziale Beziehungen, die Rollenverteilung und das Geschlechterverhältnis zulassen, und sie geben damit Auskunft über die reale Lebenswelt der Personen und Gruppen, die die Mythen geschaffen haben (Grabner-Haider 1998: 47–48).

Wendet man diesen Interpretationsansatz auf die bereits in Kapitel 3 erwähnten *kekkaï*-Legenden an, anhand derer das Zutrittsverbot für Frauen zu heiligen Bergen gerechtfertigt wird, lassen sich interessante Einblicke gewinnen. Toran-ni ist in den frühen Varianten der meisten Legenden eine die Grenze des heiligen Bezirks überschreitende mächtige Shamanin, die die Berggottheit herausfordert. Sie und ihre Begleiterinnen werden zwar besiegt und in Bäume oder Steine verwandelt, aber diese

markieren und versinnbildlichen fortan den Rand der heiligen Zone. In den buddhistischen Versionen der Legende wird die mächtige Shamanin zu einer jungen schönen Frau, meist einer Nonne, die die Tugend ihres Widersachers, des asketischen Mönchs, bedroht. Was hier geschieht, dürfte eine Umkehrung der ursprünglichen Situation darstellen. Im alten Japan dürften Shamaninnen den Bergkult ausgeübt und der zumeist weiblichen Berggottheit gedient haben. Nach der Einführung des Buddhismus übernahmen buddhistische Mönche diese heiligen Orte, um dort ihre Klöster zu errichten (Faure 2003: 227–228). Diese Interpretation Toran-nis als Shamanin geht auf den schon mehrmals erwähnten japanischen Volkskundler Yanagita zurück. Die Shamaninnen hätten an der Stelle des *kekkaï*-Steins gelebt und von dort aus den Berg angebetet. Zu den magischen Kräften der Shamaninnen gehörte der Regenzauber, der die Fruchtbarkeit der Felder garantierte. Sie standen daher in enger Beziehung zum Drachen, der als Regen- und Fruchtbarkeitsgott zu interpretieren ist.⁵⁶ Tatsächlich beschwört Toran in vielen älteren Varianten der *kekkaï*-Legenden einen Drachen herauf (Faure 2003: 234).

Die in der Legende vom Kōya-san genannte Mutter Kūkais lässt sich in analoger Weise als alte Shamanin interpretieren, die einen buddhistischen Mönch (ihren Sohn Kūkai) zu einer Art magischen Duells herausfordert und ihm schließlich unterliegt. In ihrem Zorn und der Enttäuschung darüber, dass sie daran gehindert wird, den Kōya zu besteigen, lässt sie ihre Wut an einem Felsblock aus und verformt ihn zum *neji iwa* („twisted rock“, wörtlich „Schraubenfelsen“). Ihre Kraft wird durch diesen eigenartig verformten Felsen symbolisiert, der zudem als *kekkaï ishi* die heilige Zone markiert. Verfolgt man Yanagitas Ansatz weiter, lässt sich sagen, dass diese wilde Shamanin schließlich gezähmt wird und in eine Göttin für sichere Geburten und gute Muttermilch verwandelt wird, die ihren Tempel am Fuße des Berges hat. Die Legenden beziehen sich damit auf eine symbolische Usurpation des Berges durch buddhistische Mönche. Vor allem aber geht aus den *kekkaï*-Legenden hervor, dass Frauen das Verbot des Zutritts nicht akzeptierten und es mutig überschritten. Frauen gerieten durch das Verbot in Zorn, sie zeigten Wut und bewiesen Stärke. Auch wenn sie letztendlich besiegt wurden, war ihre religiöse Macht noch nicht ausgelöscht: Die *kekkaï*-Steine markierten fortan die Grenze zum heiligen Bereich und es wurden Frauenhallen um die heiligen Berge herum errichtet.

⁵⁶ Eine Parallele ist in Tokis Beschreibung des Togakushi zu finden. Die Göttin des Hauptschreins Benzaiten tritt in ihrer zweiten Erscheinung als neunköpfiger Drache auf.

Da die dort ausgeübten Kulte für die am Fuße des Berges angesiedelte Bevölkerung wesentlich leichter zugänglich waren, hatten sie großen Einfluss auf die Religiosität des Volks. Die Mönche hingegen lebten auf dem Berg wie in einem Elfenbeinturm, aus dem sie sich offiziell nicht fortbewegen durften, und sie waren dennoch abhängig von den Frauen, oft Mütter und Töchter der Mönche, die in den Klöstern am Fuße der Berge lebten und die alltäglichen Notwendigkeiten wie Wäschewaschen oder Kochen für ihre männlichen Verwandten verrichteten (Faure 2003: 219–249).

Der Tempel, den Kūkai am Fuße des Kōya zu Ehren seiner Mutter gründete, Jison-in, der noch heute steht und die menschlichen Überreste seiner Mutter in einem Mausoleum beherbergt, ist ein weiteres Beispiel für die Verschiebung der *kekai*-Grenze nach oben und die Verkleinerung der Zone, die Frauen nicht betreten durften. Ursprünglich markierte dieser Tempel, der manchmal Frauen-Kōya genannt wird, die *kekai*-Zone, die direkt hinter ihm begann, und Frauen waren nur bis dahin zugelassen und nicht bis in einen höherliegenden Bereich. Allerdings existierte bis zur Wende des 20. Jahrhunderts eine Frauenhalle knapp neben den Toren zum Mönchskomplex am Gipfel des Berges, am Ende des vom Jison-in ausgehenden Pfades. Sechs weitere Frauenhallen existierten bei den anderen Eingängen zum Gipfel. Die Geschichte der Hallen und deren Datierungen sind nicht eindeutig zu klären, aber ihre Existenz ist ein deutliches Zeichen dafür, dass sich auch am Kōya die Grenzen des *nyonin kinzei* nach oben verschoben und, wie dies aus dem bereits besprochenen Reisebericht von Oito hervorgeht, Frauen bei entsprechender Bezahlung sogar der Zugang zum Gipfel gewährt wurde (Matisoff 2002: 468–469). Diese Frauenhallen, insgesamt waren es sieben, umschlossen in der Edo-Zeit den Gipfel. Wer hier davon spricht, dass Frauen „nur“ in den Frauenhallen beten durften, übersieht den Prozess der Veränderung, der stattgefunden hat; dieser enger werdende Kreis an Frauenhallen beweist ja geradezu die Macht und das Vorandringen der Frauen, das zur Aufhebung der alten Grenzen und zu einem immer engeren Einkesseln der *kekai*-Zone führte.

Ein schönes Beispiel für den flexiblen Umgang mit dem Bluttabu lässt sich im Bereich der Shikoku-Wallfahrt finden. Einer Legende zufolge, die der Asket Shinnen Ende des 17. Jahrhunderts (1690) in Shikoku sammelte und publizierte, hatten Frauen während der Pilgerreise keine Verunreinigung zu befürchten, da die Menstruation während dieses heiligen Akts aussetzte; demnach wird in der buddhistischen Tradition selbst auf diese Weise das Reinheitsgebot und das Zutrittsverbot von Frauen zu heiligen

Stätten außer Kraft gesetzt und Frauen die Teilnahme an der Pilgerreise ermöglicht (Kouamé 2001: 70–71).

Überhaupt scheint der Zölibat in Japan nie so streng befolgt worden zu sein, wie dies die religiösen Bestimmungen verlangt hätten. Es ist bekannt, dass sich spätestens seit dem Ende des 16. Jahrhunderts viele Frauen, in der Regel die Geliebten (Mätressen) von Mönchen, auf dem Berg Hiei aufhielten. Wann der Bann gegen Frauen generell aufgehoben bzw. ignoriert wurde, ist nicht geklärt (Groner 2002: 78). Diese Entwicklung mündete in der völligen Ablehnung der traditionellen Mönchsdisziplin und der Aufhebung des Zölibats im Jōdo Shin-shū (bis heute die zahlenmäßig stärkste Richtung des japanischen Buddhismus), in einer der Schulen des reinen Landes, die die stärkste Reformbewegung innerhalb des Buddhismus im Mittelalter darstellte. Shinran (1173–1262), ihr Gründer, wandte sich verstärkt den gläubigen Laien zu und war der erste Mönch in Japan, der den Zölibat offiziell ablegte und heiratete (Scheid 2001–2010: #amidismus).

Generell musste man sich im Buddhismus, trotz der strengen Lebensweise von Mönchen und Bergasketen, mit der Lebensrealität der normalen Bevölkerung auseinandersetzen, und in ihr spielten Frauen eine wichtige Rolle. Zum Überleben waren religiöse Einrichtungen auf die Außenwelt angewiesen. Ökonomisch konnte man nur durch die Einnahmen aus Zeremonien, Ritualen, aber auch den Verkauf von Amuletten sowie Almosen und Spenden überleben. Dass man einerseits auf Einnahmen von Frauen nicht verzichten wollte und andererseits Frauen in nicht zu vernachlässigendem Ausmaß zu den heiligen Orten pilgerten, beweisen geradezu die zahlreichen Frauenhallen, die in Reiseberichten immer wieder erwähnt werden. Man schloss Frauen also nicht vollkommen aus, sondern bot ihnen für ihre Religionsausübung alternative Orte an. Der Reiseboom der Edo-Zeit brachte auch neue Einnahmequellen für religiöse Einrichtungen, und Frauen nahmen in einem solchen Ausmaß an diesen Reisen teil, dass man auf ihren Beitrag nicht verzichten wollte und konnte.

In der Literatur sind gleichfalls zahlreiche Frauen zu finden, die sich gegen das Bluttabu auflehnten oder es in Frage stellten, sei es in Nō-Stücken, Gedichten oder Erzählungen. Und innerhalb des Buddhismus selbst sind eigene weibliche Traditionen zu entdecken, wenn man seine Geschichte aus der Sicht von Frauen neu aufrollt. *Engendering Faith* (Ruch [Hg.] 2002) zufolge zeigt eine differenziertere Betrachtung des Buddhismus aus der Sicht von Frauen, dass sie gerade bei der Popularisierung

dieses Glaubens in Japan eine wichtige Rolle spielten. So dürfte z. B. die Tradition der *setsuwa* – Lehrerzählungen, die buddhistische Mönche in japanischer Sprache verfassten, um der Bevölkerung die buddhistischen Moralvorstellungen näherzubringen – auf das *Sanbōe* („Die drei Juwelen“, illustriert), eine Einführung in den Buddhismus, zurückgehen, die auf Wunsch der kaiserlichen Prinzessin Sonshi Ende des 10. Jahrhunderts verfasst wurde. Die erste Version eines illustrierten Werks in Japanisch und nicht in der bis dahin in buddhistischen Texten üblichen chinesischen Schriftsprache geht also auf die Initiative einer Frau zurück, die sich über den Buddhismus informieren wollte (Ōsumi 2002 und 2009: 8–12). Auch sogenannte Hausnonnen bzw. Laiennonnen – die Zugehörigkeit zu diesem Stand bildete nach dem Niedergang der Nonnenklöster für Frauen eine alternative Form, den Glauben auszuüben –, die weiterhin in ihren eigenen Häusern unter der normalen Bevölkerung wohnten, hatten einen wichtigen Anteil an der Verbreitung des buddhistischen Glaubens (Katsuura 2002).

Die prominente Rolle, die ganz im Gegensatz zu China, wo in der Regel nur die Väter erwähnt werden, Mütter in den Biographien von berühmten Mönchen in Japan spielen, deutet darauf hin, dass die Matrilinearität in Japan noch lange gängig war und die spirituelle Kraft von Frauen immer noch eine wichtige Tradition darstellte (Ōsumi 2002 und 2009: 12–16).

Die Kumano *bikuni*, die als *etoki*-Nonnen anhand von religiösen Bildern und Mandalas den Gläubigen die buddhistischen Glaubensvorstellungen näherbrachten, verfolgten eine eigene weibliche Auslegung des Buddhismus. So ist in ihren Predigten von der Errettung aller Frauen aus der Blutteichhöhle durch Nyoirin Kannon (Kannon mit der Wunscherfüllungssperle) die Rede, einen als weiblich vorgestellten Bodhisattva, der sich ausschließlich um die Belange von Frauen kümmert. Sie wandelten damit die gegen Frauen gerichtete Aggression der Blutteich-Sutra um und boten ihren weiblichen Zuhörern Mitgefühl, Trost und die unmittelbare Rettung durch Kannon an. Demnach predigten sie als Frauen vor Frauen und schufen damit eine eigene weibliche religiöse Tradition, in der es um reale Gefahren und Anliegen von Frauen ging (Ruch 2002: 574).

Ein weiteres Beispiel einer solchen speziell weiblichen Interpretation des buddhistischen Glaubens, die nicht mit der offiziellen, von Männern dominierten Version übereinstimmt, findet sich in einer Heian-zeitlichen Ausgabe der Lotossutra (*Heian hōgyō*), in der es in der die Nāga-Mädchen betreffenden Episode um die Buddhawerdung der Tochter des Drachenkönigs geht. Statt sich zuerst in einen Mann zu

verwandeln, um die Erleuchtung zu erfahren, wie es die Originalsutra verlangt, wird sie hier in ihrer „glorreichen“ weiblichen körperlichen Gestalt gezeigt. Auch in Versen, die diesen Topos besingen, wie z. B. der *imayō* („Wandernde Unterhalterinnen“) oder den Gedichten von Hofdamen wird die Sutra positiv gedeutet, die Möglichkeit der Erleuchtung für Frauen wird gefeiert und die Beschränkungen werden geflissentlich übersehen. Diese Auslegung stellt also eine absichtliche Verfälschung durch Frauen dar, sozusagen ein „konstruktives theologisches Projekt“, in dem Frauen sich als Produzenten religiöser Kultur betätigen (Moerman 2003: 190–191).

Diese Auslegung der Lotossutra stammt aus dem religiösen Zentrum der Kumano-Region, das Frauen nie von den heiligen Bergen, Tempeln und Schreinen ausschloss und seit dem Altertum ein beliebtes, von Frauen stark frequentiertes Pilgerziel darstellte. Spezielle Kultzentren, vor allem solche für Bodhisattva Kannon (skt. Avalokiteshvara, chin. Guanyin), der in Ostasien als weibliche Gottheit verehrt wird, waren für Frauen zugänglich. Kiyomizu-dera, Ishiyama-dera, die heiligen Berge Hase, Kagawa und Hikone und viele mehr unterstreichen die Rolle, die Frauen bei der Etablierung von Kulturen spielten (Faure 2003: 237).

Diese neuen Ansätze bei der Erforschung der Rolle von Frauen in der japanischen Religion können in diesem Rahmen nur kurz angedeutet werden; sie eröffnen jedoch ein völlig neues Forschungsgebiet, das die bisherige Interpretation der Geschichte des japanischen Buddhismus in Frage stellt und eine Fülle an neuen Erkenntnissen verspricht.

Zuletzt seien hier noch einmal die Frauen aus Suyemura erwähnt. In einer Unterhaltung über die Menstruation wurde Ella Wiswell mitgeteilt, dass menstruierende Frauen zwar theoretisch keine Shintō-Schreine besuchen sollten, dass sie dies aber trotzdem taten. Eine der Frauen meinte, man dürfe während der Menstruation keine *kamisama*, aber sehr wohl buddhistische Tempel besuchen (Smith und Wiswell 1982: 85). Das Bluttabu hat wohl zumindest in der einfachen Bevölkerung nicht so tiefe Spuren in der Psyche von Frauen hinterlassen. Offensichtlich hat man gewusst, dass es so etwas gibt, aber über die genauen, detaillierten Vorschriften kannte man nicht genauer. Möglicherweise wurden die Verbote nie wirklich so ernst genommen und beeinflussten das weibliche Selbstwertgefühl nie so stark, wie das die offiziellen Texte des Buddhismus nahelegen. Dass sich Frauen zumindest nicht beirren ließen und die Grenzen des *kekai* immer wieder übertraten und herausforderten, wird auch an dem im Folgenden geschilderten Beispiel des Bergs Fuji deutlich.

7.1. Frauen erobern den Berg Fuji⁵⁷

Der seit der Frühzeit als mystischer Berg bekannte Fuji entwickelte sich erst spät zu einem populären Pilgerziel. Schon in der Heian-Zeit hatte es einen Kult von Bergasketen am Fuji gegeben, in den Elemente aus dem Buddhismus, dem Shugendō, Shintō, Daoismus sowie aus dem Volksglauben zusammenflossen. Aus der Tatsache, dass alle drei Gottheiten des Fuji als weiblich vorgestellt wurden – Sengen (die Vulkangöttin), Sengen Daibosatsu (Großer Bodhisatva Sengen, die buddhistische Erscheinungsform dieser Gottheit) sowie die shintoistische Gottheit Konohana Sakuya Hime – geht hervor dass auch hier der Shugendō eine zentrale Rolle spielte. Der Berg selbst symbolisierte einen Frauenkörper, seine Höhlen und der Krater die Gebärmutter.

Solange der Berg eine Domäne der Bergasketen blieb, stellte das *nyonin kinzei*, das selbstverständlich auch hier existierte, nicht mehr als eine abstrakte Idee dar. Erst vom Ende des 15. Jahrhunderts an, als große Zahlen an gläubige Laien begannen, den Fuji zu besuchen, wurde es nötig, feste Regeln für das Verhalten der Pilger auf dem Berg auszuformulieren. Es etablierten sich religiöse Vertreter, die mit den verschiedenen am Fuji vertretenen Kulturen assoziiert waren, welche die Pilger betreuten sowie darauf achteten, dass die Regeln eingehalten wurden. Die ältesten schriftlichen Nachweise für *nyonin kinzei* stammen aus zwei Dokumenten aus den Jahren 1564 und 1612, aber es gibt für diese Phase noch keinerlei Berichte darüber, wie die Verbote durchgesetzt wurden. Erst in der zweiten Hälfte der Edo-Zeit, als mit dem zunehmenden Reiseboom auch immer mehr Frauen zum Fuji strömten, wurde die Durchsetzung des Verbots ein Thema. Frauen haben auch hier das Zutrittsverbot herausgefordert. Eine genaue Demarkierung der gesperrten Zone mit der Errichtung von Schildern mit der Aufschrift *nyonin kinzei* war eine Folge von Versuchen der Pilgerinnen die Grenzen des *kekai* zu überschreiten. Diese Grenzen wurden in der Folge immer wieder ausverhandelt und verändert. Manche religiöse Laien-Assoziationen kritisierten das Verbot offen. Verschiedene Gruppen stritten darum, wie mit weiblichen Pilgern und dem Verbot des Zutritts von Frauen umzugehen sei.

Die verschiedenen Routen, die aus vier unterschiedlichen Richtungen zum Gipfel führten, wurden in zehn Stufen unterteilt, von unten (Stufe 1) bis ganz nach oben (Stufe 10). Eine besondere Rolle spielte die nördliche Route, die von Yoshida aus ihren Ausgangspunkt nahm. Diese Route wählten die gläubigen Laien des Fuji-Kults, der

⁵⁷ Soweit nicht anders angegeben, liegt diesem Kapitel der Artikel „Female pilgrims and Mt. Fuji“ von Miyazaki Fumiko (Miyazaki 2005) zugrunde.

unter dem Namen Fuji-kō und später als Fujidō (ab 1809) bekannt wurde. Sie gehörten zu den stärksten Kritikern des Zutrittsverbots und der Diskriminierung von Frauen, sowohl auf religiöser als auch auf gesellschaftlicher Ebene.

Der Laien-Asket Jikigyō Miroku (1671–1733) entstammte einer Abstammungslinie von Verehrern der Sengen Daibosatsu, die Askese und Purifikationen am Fuji betrieben und in ihrem normalen Leben ihren Lebensunterhalt als Bauern, Kaufleute oder Handwerker sicherten. Als das *bakufu* 1733 den Reispreis erhöhte, und damit zum Verhungern vieler unter den Ärmern in Edo führte, begann Jikigyō Miroku, sich am Eboshi-iwa, einem Felsen am Nordhang des Fuji zu Tode zu fasten, um die hungernde Bevölkerung im Austausch für sein Leben zu retten. Nach seinem Tod wurde er berühmt und der Eboshi-iwa das wichtigste Pilgerziel für die Mitglieder der Fuji-kō. Seine Lehren wandten sich gegen jede Diskriminierung von Frauen: Ob ein Mensch gut oder schlecht sei, hätte nichts mit dem Geschlecht zu tun. Da er das Bluttabu gegen Frauen heftig kritisierte, wandte er sich auch gegen das *nyonin kinzei* am Fuji. Er ließ Miniaturrepliken des Fuji in und um Edo errichten, damit Frauen diese besteigen konnten. Seine Töchter wurden seine Nachfolgerinnen und gründeten somit eine religiöse Abstammungslinie, deren Nachfolger 1838 den Kult zur Unterscheidung zu anderen Fuji-Kulten in Fujidō umbenannten. So wie die Töchter Jikigyō Miroku als religiöse Führerinnen aufgetreten waren, konnten auch andere Frauen wichtige Funktionen in diesem Kult übernehmen, der sich gegen die Zuschreibung von grundsätzlich gegensätzlichen Rollen für Männer und Frauen wandte. Nach den Vorstellungen des Fujidō sollte die Ungleichheit zwischen den Geschlechtern in der Gesellschaft beseitigt werden. In der von ihnen propagierten „Idealen Welt“ sollte das Verhältnis zwischen Männern und Frauen umgekehrt werden, damit nach einer gewissen Zeit ein harmonisches Gleichgewicht zwischen beiden hergestellt werden könnte. Frauen sollten Haushaltsvorstände werden, und sie sollten auch alle Berufe betreiben, die ihnen aufgrund des Bluttabus untersagt waren, wie das Brauen von Sake und das Schmieden von Eisen. Selbstverständlich sollte auch das unsägliche *nyonin kinzei* auf dem Fuji abgeschafft werden. Da die Menstruation und die Nachgeburt unabdingbar für die Entstehung neuer Generationen auf der Welt seien, und die Welt dank der Frauen existiere, sei die Abschaffung des *nyonin kinzei* auf dem Fuji ein wichtiger Schritt hin zur Verwirklichung der „Idealen Welt“.

Diese Ansichten, die aus heutiger Sicht geradezu fortschrittlich wirken, zeigen erneut, dass es auch andere Diskurse über Frauen gab, als den, den die Meiji-Regierung wählte, und der aus weiblicher Sicht eher als Rückschritt zu bewerten ist.

An der Entwicklung des Umgangs mit weiblichen Pilgern an der nördlich Route wird deutlich, dass das Zutrittsverbot keineswegs von allen diskussionslos akzeptiert wurde. Die Fujidō-Mitglieder hatten eine besondere Assoziation mit den Yoshida *oshi*, die diese Route betreuten. Es verwundert daher nicht, dass sie weiblichen Pilgern besondere Aufmerksamkeit schenkten. In ihrer reiseführerähnlichen Funktion waren sie auf die Einkünfte durch die Pilger angewiesen, und durch ein Zulassen von Frauen ließen sich sowohl die Besucherzahlen als auch die Einnahmen erhöhen. 1740 versuchten sie erstmals, Reiseerleichterungen für Frauen bei den zuständigen *bakufu*-Behörden durchzusetzen. Es war ein *kōshin*-Jahr nach der alten zyklischen Jahreszählung, das die besondere Bewandnis hatte, dass der Gipfel des Fuji in einem Jahr wie diesem zum ersten Mal aus den Wolken getreten war. In *kōshin*-Jahren, zwischen denen jeweils ein Intervall von 60 Jahren lag, war es daher besonders glücksbringend, eine Wallfahrt zum Fuji zu unternehmen. 1740 erreichten die *oshi* trotz des Widerstands der am Fuße des Fuji ansässigen Bevölkerung, die daran glaubte, dass das Betreten der *kekkaï*-Grenze durch Frauen Naturkatastrophen, Unwetter und in der Folge Missernten heraufbeschwören würde, Erleichterungen für die Passage von Frauen durch das Komagino-*sekisho*, das auf dem Weg zum Fuji lag. Somit konnten Frauen in diesem Jahr erstmals den Sengen-Schrein in Yoshino besuchen.

1800, im darauf folgenden *kōshin*-Jahr, versuchten die Yoshida-*oshi* durchzusetzen, dass Frauen den Fuji bis hinauf zur vierten Stufe (ca. 2.150 m) besteigen durften. Da das Wetter ungewöhnlich feucht war, befürchteten die Bauern der umliegenden Dörfer jedoch unheilvolle Folgen aufgrund dieser Maßnahme – 28 Dörfer protestierten gemeinsam gegen die Erleichterungen des Zutritts für Frauen. Pilgerinnen wurde daraufhin von den Behörden der Aufstieg nur bis zur dritten Stufe gewährt, um den sozialen Frieden nicht zu gefährden. In den Jahren zwischen 1800 und 1860 wurden Frauen auf der nördlichen Route offiziell bis zur zweiten Stufe hinaufgelassen. Es ist allerdings bekannt, dass sie die Bestimmungen regelmäßig verletzten und höher hinaufkletterten. Die Yoshida-*oshi* dürften aber darüber hinweg gesehen haben und mancher Pilgergruppe mit Frauen sogar behilflich gewesen sein, so auch jener im Jahr 1832, die im Zusammenhang mit der ersten bekannten Gipfelbesteigung durch eine Frau stand. Am 19. Oktober 1832 gelang der als Mann verkleideten 25jährigen Tatsu

gemeinsam mit vier männlichen Fujidō-Mitgliedern diese Errungenschaft. Sie hatten diese Jahreszeit vermutlich absichtlich gewählt, in der das Wetter andere Pilger bereits fernbleiben ließ, um unerkannt den schon verschneiten Gipfel des Fuji erklimmen zu können. Tatsu wurde zu einem Vorbild, das bewies, dass die Vulkangöttin Sengen ihren Segen dazu gab, wenn Frauen in den heiligsten Bereich des Berges vordrangen.

1842 fand eine weitere Herausforderung des *nyonin kinzei* statt, als mehrere weibliche Fujidō-Mitglieder, die sich einer Gruppe Männer anschlossen, die in einem sehr gefährlichen asketischen Ritual den Fuji in einer Höhe von 2.300 bis 2.500 m umrundeten.

Bereits vier Jahre zuvor hatten die Behörden aus Angst vor Reisaufständen und zur Beschwichtigung der am Fuße des Fuji lebenden Bauern strenge Kontrollen angeordnet, bei denen fünf Frauen aufgegriffen wurden, die in höhere Regionen als die erlaubte zweite Stufe vorgedrungen waren. In der Folge wurde die Errichtung einer Kontrollschranke verordnet, die Frauen daran hindern sollte, höher hinaufzusteigen. Gleichzeitig war es eine Maßnahme, die es ermöglichte, alle Pilger zu kontrollieren. Die Yoshida-*oshi* hatten genug kaufmännisches Geschick, an dieser Schranke fortan eine Eintrittsgebühr von den Pilgern zu verlangen. Hier wird deutlich, dass die Grenze des *nyonin kekkai* erst fixiert wurde, nachdem es zu zahlreichen Übertretungen gekommen war.

Da die nunmehr festgelegte Grenze jedoch unterhalb der Baumgrenze lag, etablierte sich ein Seitenpfad, der es Frauen ermöglichte, die Kontrollschranke zu umgehen und zu einem etwa 100 m höheren Platz oberhalb der Baumgrenze zu gelangen. Von dort aus hatten sie einen besseren Ausblick auf den Gipfel des Fuji und auf die aufgehende Sonne. Dieser von zwei Torii umsäumte Platz wurde *nyonin raigōba* (Frauenkultstätte) genannt.

1860 schließlich sollte ein ganz besonderes *kōshin*-Jahr werden. Die Bemühungen der *oshi* von Yoshida, möglichst viele Frauen auf ihre Route zu locken, führten schließlich zu einer vollkommenen Aufhebung des *nyonin kinzei* auf dem Fuji. Bereits 1859 hatten die *baku*-Behörden die Erlaubnis erteilt, dass die nördliche Route im *kōshin*-Jahr für Frauen geöffnet werden dürfe. Daraufhin errichteten die *oshi* von Yoshida sofort Mitteilungstafeln und verteilten im gesamten östlichen Teil der Region Handzettel, um Werbung für ihre Route zu machen und möglichst viele Pilger anzuziehen. Ihre Bemühungen war der gewünschte Erfolg beschieden: Mehr als 10.000 Pilger strömten im ersten Monat der Bergsteigsaison 1860 von Yoshida aus auf den Fuji,

darunter tausende von Frauen. Die Öffnung der Route für Frauen erwies sich als effektive Maßnahme, um Pilger anzuziehen, nicht nur weibliche sondern auch männliche. Als die Priester des Ōmiya Sengen-Schreins schließlich ab dem 7. Monat auch noch den Gipfel freigaben, konnten Frauen ungehindert den Fuji bis zum höchsten Punkt erklimmen. Als an den anderen Routen ein empfindlicher Rückgang an Besuchern festgestellt wurde, erleichterten die Verantwortlichen, Frauen den Zugang auch aus anderen Richtungen. Von verantwortlicher Seite dürften es vorrangig ökonomische Überlegungen gewesen sein, die zu der Öffnung des Fuji für Frauen und eines Aussetzens der religiösen Tabus führten.

Natürlich waren die Fujidō-Mitglieder besonders stark unter den Pilgern vertreten, die die nördliche Route wählten. Unter ihnen machten die Frauen 40 % aus. In ihren Pilgergruppen schritten die Frauen voran, junge wie alte, in höchster Stimmung, religiöse Lieder singend, weder durch Höhenkrankheit oder Müdigkeit beeinträchtigt. Für die Fujidō-Bewegung war es tatsächlich, als sei das neue Zeitalter angebrochen. Die bereits erwähnte Stele aus Saitama, die zum Gedenken der Besteigung des Fuji durch 16 Frauen errichtet wurde, stammt ebenfalls aus diesem denkwürdigen Jahr. Solche Beispiele zeigen, dass Frauen in der Mitte des 19. Jahrhunderts begierig waren, den Fuji zu besteigen. Ihr großer Andrang hatte zur Aufhebung des *nyonin kinzei* geführt, was von den Yoshida-*oshi* als Präzedenzfall für eine permanente Aufhebung des Verbots hin intendiert war. Sogar die ansässige Bevölkerung wurde von den wirtschaftlichen Vorteilen, die sich durch den Zustrom weiblicher Pilger ergaben, überzeugt. Sie gelangten zu einem gewissen Reichtum durch ihr zusätzliches Einkommen als Träger, durch das Vermieten von warmen Mänteln oder den Verkauf von Strohsandalen sowie Proviant und Wasser.

Diese Episode sowie die Beschäftigung mit reisenden Frauen generell zeigt, dass die Situation von Frauen sich im Laufe der Edo-Zeit veränderte und eine Entwicklung durchmachte; was religiöse Tabus angeht, sind sogar eindeutig Fortschritte zu erkennen. Das Bluttabu verlor immer stärker seine Gültigkeit und führte am Fuji sogar zu einer zeitweiligen Aufhebung des *nyonin kekkai* einige Jahre bevor die Meiji-Zeit dieses Verbot 1872 endgültig abschaffte. Hauptsächlich geschah dies jedoch, um den Ehefrauen von ausländischen Diplomaten den Zutritt zu religiösen Sehenswürdigkeiten zu ermöglichen und um vor dem Ausland nicht als rückständiges Land zu erscheinen. Die Aufhebung durch die Meij-Regierung hatte daher keine so große Auswirkungen auf

die Besucherzahlen – der Zulauf an Frauen war 1872 sehr viel geringer als 1860 – wie die aus der Bevölkerung selbst entstandenen Bewegungen am Ende der Edo-Zeit.

Wie anhand der Beschäftigung mit Reiseberichten aus Frauenhand erkennbar wurde, dürfte der Fuji keine Ausnahme dargestellt haben. Die zunehmende Säkularisierung des Reisens trug das ihre dazu bei, das religiöse Tabu gegenüber Frauen auszuhöhlen. Da erst das höhere Reiseaufkommen von Frauen und ihr wiederholtes Übertreten des *kekai* es notwendig machte, das *nyonin kekai* mit Schildern, von denen in den Reiseberichten immer wieder berichtet wird, zu markieren, entpuppen sich diese Verbote selbst als ein Nachweis für das hohe Reiseaufkommen von Frauen.

In den 1870er Jahren wurde die Lehre der Fujidō zwar aufgegeben, aber Frauen bestiegen den Fuji weiterhin. Das Gebiet um den Fuji wurde durch die Einrichtung einer Eisenbahnlinie nach Gotenba weiter erschlossen und der Aufstieg weniger gefährlich. Das führte dazu, dass der Fuji endgültig zu einer touristischen Attraktion wurde und ihn mehr und mehr Frauen besuchten. Vielleicht verwundert es nach dieser Darstellung nicht mehr, dass Graburn in seiner 1983 veröffentlichten Untersuchung des einheimischen japanischen Tourismus feststellte, dass im Jahre 1971 Frauen unter den über 500.000 in japanischen Nationalparks registrierten Wanderern über 70% ausmachten (Graburn 1983: 36).

8. Abschließende Bemerkungen

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass das Thema reisender Frauen in der Edo-Zeit durch sorgfältigere Beschäftigung sowohl mit der Sekundärliteratur als auch mit den noch vorhandenen Quellen aus Frauenhand völlig neue Sichtweisen eröffnet. Die Ergebnisse lassen schließlich auch die Stellung der Frau in der Edo-Zeit in einem neuen Licht erscheinen.

Man kann sich Shiba Keiko anschließen, die der Meinung ist, dass Frauen zwar damals nicht Freiheit im heutigen Ausmaß genossen hätten, dass aber die erhaltenen Reisetagebücher als Ausdruck ihres Tatendrangs zu bewerten sind (Shiba 1997: 2).

Bezugnehmend auf den in der Einführung genannten Fragenkatalog, lässt sich sagen, dass die Untersuchung der etwa 200 noch erhaltenen Reiseberichte von Frauen ergab, dass sich unter ihren Autorinnen besonders viele Frauen aus der Bürgerschicht befanden, die auf Vergnügungsreisen gingen. Samurai-Frauen, vor allem jene der höheren Ränge, waren hingegen am stärksten in ihrer Bewegungsfreiheit eingeschränkt. Im Gegensatz zur Oberschicht, schränkte das herrschende Frauenbild Frauen der übrigen Schichten nur wenig in ihrer Mobilität ein. Sie wurden sehr viel stärker durch die politisch bedingten Kontrollschranken und durch religiöse Tabus in ihrer Bewegungsfreiheit behindert als durch die sozialen Verhältnisse. Frauen fanden mit der Zeit Wege, auch diese Hindernisse zu umgehen oder durch ihre starke Präsenz als Reisende sogar außer Kraft zu setzen. Die einfachste Methode für alle Reisenden in der Edo-Zeit, unabhängig vom Geschlecht, war es ihre Vergnügungsreise als Pilgerreise zu tarnen, um sie von den Behörden sanktionieren lassen zu können. Gerade Frauen scheinen jedoch oft ohne jede Erlaubnis oder Reisepapiere unterwegs gewesen zu sein, da sie sich des mühevollen Genehmigungsverfahrens lieber entzogen. Die Umgehung der Kontrollposten war vielleicht oft anstrengend, aber es scheint fast, als hätte das einen zusätzlichen Reiz ausgemacht, der das Reisen für Frauen noch abenteuerlicher und interessanter machte. Abgeschreckt oder zu Hause gehalten hat es die meisten Frauen, die reisen wollten, zumindest nicht. Auch die Grenzen des *nyonin kekkai* wurden immer durchlässiger, bis die Verbote an manchen heiligen Orten sogar ganz ausgesetzt wurden. Die zunehmende Säkularisierung des Reisens war in diesem Bereich für Frauen von großem Vorteil.

Der Zugang von Frauen zu Bildung und schriftlicher Kultur war in der Edo-Zeit für eine vormoderne Gesellschaft vergleichsweise gut. Der Vergleich mit China und Europa zur gleichen Zeit fällt zum Vorteil für die japanischen Frauen aus. Frauen konnten sich darüber hinaus auf eine weibliche literarische Traditionen berufen, und die weibliche

Tagebuchliteratur blühte in der Edo-Zeit, nach einem vorübergehenden Niedergang in der Muromachi-Zeit, wieder merklich auf. Es wurden jedoch relativ wenige Werke von Frauen veröffentlicht. Ihre oft nur in Manuskriptform vorhandenen Reiseberichte müssen heute mühsam in Archiven gesucht werden, da lange kein Interesse an Quellen aus Frauenhand bestand. Seit der Meiji-Zeit bis weit in das 20. Jahrhundert hinein wurde das Bild von der Frau aus der Edo-Zeit als eines unterdrückten willenlosen Geschöpfes geprägt. Diese als „invented tradition“ entlarvte Ansicht hatte sogar Einfluss auf die Wissenschaft: Bis heute beeinflusst sie viele Diskurse über Frauen dieser Epoche. Unter diesen Voraussetzungen wurde ihre Reisetätigkeit lange verschleiert, da eine tatkräftige, aus eigener Entscheidung reisende Frau diesem Bild nicht entsprach und man daher auch keine literarischen Zeugnisse von ihr erwartete.

Die Frage, wie Frauen ihre Reisen erlebten und beschrieben, lässt sich dahingehend beantworten, dass insgesamt eine realistische Darstellungsweise der Reise festzustellen ist, bei der Begeisterung und Freude am Reisegeschehen nicht zu kurz kommen; selbst in Berichten von zweckgebundenen, nicht aus eigener Entscheidung und nicht zum Vergnügen unternommener Reisen sind diese Elemente enthalten. Und schließlich gab es auch in Japan alleinreisende Frauen; Beispiele waren vor allem unter den Bildungsreisenden, die wie in Europa zu den Dauerreisenden gehörten, und den politisch motivierten Reisenden zu finden.

Frauen hatten also Anteil an den Tendenzen, die in der Edo-Zeit die Moderne ankündigten. Dazu gehören unter anderem die Freude am Reisen und die detaillierten realistischen Schilderungen in ihren Berichten, die diese zu wichtigen ethnographisch-historischen Quellen machen.

Die Entwicklung, die im Rahmen der Frauen- und Genderforschung weg von einer universalen Unterdrückungsgeschichte der Frau hin zu einer differenzierteren Betrachtungsweise führte, lässt sich also auch auf die Situation von japanischen Frauen in der Edo-Zeit übertragen. Durch die Beschäftigung mit ihrer Reisetätigkeit und ihren Reisetagebüchern tritt eine ganze Variationsbreite von unterschiedlichen Möglichkeiten, wie Frauen ihr Leben gestalten und wie sie ihre Bewegungsfreiheit verwirklichen konnten, ins Blickfeld.

Zum Abschluss möchte ich noch ein Gedicht einer Frau zitieren, über die nichts weiter überliefert ist, als ihr Reisebericht einer etwa zwölf-tägigen Vergnügungsreise von Edo nach Enoshima im Jahr 1855 (Riin 1985). Nicht einmal ihr Name ist vollständig bekannt, lediglich dass sie die Frau eines gewissen Riin war. Es könnte sich um eine

Frau aus einer Kaufmannsfamilie gehandelt haben. Daraus, dass sie erwähnt, wie sie ihre Brillen aufsetzten musste, um kleines Muschelhandwerk als Souvenir auszusuchen, lässt sich schließen, dass sie bereits fortgeschrittenen Alters gewesen sein dürfte.

Sie schließt ihren Reisebericht *Enoshima kikō* mit dem folgenden Gedicht, das ihre Freude an der soeben beendeten Reise zum Ausdruck bringt:

Waga yado ni kefu tachikaeru
Tabigoromo nukiaenu sode ni amaru urushisa

Als ich heute in meine Herberge zurückkehrte, da haftete an den Ärmeln meiner Reisekleidung, die ich noch nicht zurecht gezogen und zusammengelegt hatte, noch die Freude [, die ich auf der Reise empfunden hatte].

(Riin 1985: 402)

Dieses Gedicht kehrt auf raffinierte Weise die traditionell in der klassischen japanischen Dichtung mit Ärmeln assoziierte Symbolik ins Gegenteil. Ärmel werden dort nur mit Traurigkeit und Melancholie in Verbindung gebracht, denn sie werden in der Regel dazu verwendet, die Tränen zu trocknen oder zu verstecken (vgl. Plutschow 2006: 4). Hier nun werden sie mit der Freude während einer Reise in Verbindung gebracht – eine frische, neue auch äußerst intelligente Art, alte Symbolik und längst überholte Sichtweisen zu überwinden.



Abbildung 34: Zwei gemeinsam reisende Frauen unterhalten sich bestens (Shiba 1997:3)

Durch die Darstellung reisender Frauen und ihrer Reisetagebücher ist wieder ein Schritt hin zu einer realistischeren Einschätzung der Lebenssituation von japanischen Frauen jener Epoche gewonnen. An die Stelle eines unterdrückten, willenlosen, passiven Geschöpfes tritt eine tatkräftige, unternehmungslustige, ihre Lebensumstände mitgestaltende Frau, die auch Vergnügen empfinden kann, wie jene beiden sich vergnügt unterhaltenden Reisenden auf Abbildung 32, die eine Samurai-Frau, Yamada Towako, auf ihrem Umzug zum neuen Lehnssitz ihres Mannes beobachtete und in ihrem Reisebericht *Dōchūki* (Bericht von unterwegs) aus dem Jahr 1846 verewigte.

**Anhang I: Übersetzung von Konno Oitos *Notizen einer Reise zum Ise-Schrein* 参宮道中諸用記
(in Kanamori 2001: 284-299)**

Datum	Zurückgelegte Entfernung	Übernachtungs-ort	Übernachtungs-kosten für 2 Personen	Gesamt-summe der Ausgaben	Ausgabeposten ohne Übernachtungskosten
8. Monat 22. Tag (15.9.)	7 ri 12 chō (ca. 30 km)	Shioshiro	96 mon	1 shu 1104 mon	Geldopfer 14 mon; Brückenzoll über den Amahagi-gawa 10 mon; Fähre über den Serida-gawa 70 mon; zwei Bedienstete 50 mon; Mittagessen 1 shu; die Übernachtungskosten sind für 3 Personen; ich habe 66 Geldwechsel[-Zertifikate bei mir].
8. Monat 23. Tag (16.9.)	4 ri 21 chō (ca. 18 km)	Fukura			Regenwetter; Besuch des Kanman-ji ; kleinere Ausgaben 50 mon; Megabansho passiert
8. Monat 24. Tag (17.9.)		Fukura	1120 mon	1370 mon ^{*58}	Starker Regen; wegen Hochwassers aufgehalten; Geldopfer 100 mon; Teegeld in der Herberge 100 mon; Übernachtungskosten für zwei Nächte
8. Monat 25. Tag (18.9.)	6 ri (ca. 24 km)	Sakata		49 mon	1 Paar Strohsandalen 8 mon; Brückenzoll über den Gekkō-gawa 6 mon; kleinere Ausgaben 25 mon; Fähre über den Nikkō-gawa 10 mon
8. Monat 26. Tag (19.9.)		Sakata	1400 mon	1679 mon*	Weiterer Aufenthalt; Teegeld in der Herberge 100 mon; Geldopfer 100 mon; Übernachtungskosten für zwei Nächte
8. Monat 27. Tag (20.9.)	4 ri 17 chō (ca. 17, 5 km)	Karikawa	580 mon	636 mon	Kleinere Ausgaben 46 mon; 1 Paar Strohsandalen 10 mon
8. Monat 28. Tag (21.9.)	3 ri 18 chō (ca. 13 km)	Pilgerklausen des Haguro-san	1070 mon	1599 mon*	Ein Paar Strohsandalen 11 mon; Kosten für die Führung am Haguro-san 50 mon; Geldopfer am Schrein 200 mon; chikaramochi (frische „Kraft“-mochi) 50 mon; Teehaus 10 mon; Kerzen 6 mon; Geldwechselgebühr 5 mon; Eintritt zum Berg für 2 Personen 202 mon; bei der Übernachtung von 3 Personen gibt es einen Preisnachlass um 1 Person.
8. Monat 29. Tag (22.9.)	5 ri (ca. 20 km)	Tsuruoka (Yamagata)	700 mon	1022 mon	Fähre über den Aka-gawa 35 mon; Kleinigkeiten und Essen zusammen 56 mon; Bergsteuer für zwei Personen am Kinpō-san 66 mon; Teehaus 10 mon; Friseur 24 mon; Massage 20 mon; Passierscheine für den Grenzposten Nezugaseki 60 mon; 4 Paar Strohsandalen 51 mon

⁵⁸ bei den mit * markierten Ausgaben stimmt die Summe nicht mit den Einzelausgaben überein. Ob Oito Einzelposten vergaß oder es einen anderen Grund gab, ist nicht mehr nachvollziehbar.

Datum	Zurückgelegte Entfernung	Übernachtungs-ort	Übernachtungs-kosten für 2 Personen	Gesamt-summe der Ausgaben	Ausgabeposten ohne Übernachtungskosten
8.Monat 30. Tag (23.9.)	1 ri 30 chō (ca. 7 km)	Ōyama		2 shu 200 mon	Amulette vom Zenpō-ji 2 shu; Abendessen für 2 Personen 200 mon; Unterkunft bei Bekannten
Schalt-monat 1. Tag (24.9.)	6 ri 24 chō (ca. 26 km)	Atsumi (Onsen in Yamagata-ken)	660 mon	771 mon	4 Paar Strohsandalen 56 mon; Laufbursche 45 mon; Teehaus 10 mon
Schalt-monat 2. Tag (25.9.)	7 ri 11 chō (ca. 29 km)	Nakamura (Sanpoku-machi Niigata-ken)	660 mon	724 mon	Nezugaseki-bansho passiert; kleinere Ausgaben 34 mon; Bonbons 33 mon
Schalt-monat 3. Tag (26.9.)	7 ri 33 chō (ca. 31 km)	Murakami (Niigata-ken)	640 mon	823 mon*	Budō-tōge (Gebirgspass) überquert; 2 Gepäckträger 85 mon; 1 Paar Strohsandalen 12 mon; Jause 64 mon; Fähre über den Miomote-gawa 12 mon
Schalt-monat 4. Tag (27.9.)	5 ri 26 chō (ca. 22, 5 km)	Nagajō (Niigata-ken)	640 mon	852 mon	1 Paar Strohsandalen 10 mon; Kosten für Frauen-Passierschein für Shioya-bansho 10 mon; Fähre über den Arakawa 8 mon; Jause 34 mon; Sake als Opfer vor dem Sonnenbuddha 12 mon; Geldopfer 100 mon; Teehaus 10 mon; Friseur 28 mon
Schalt-monat 5. Tag (28.9.)	4 ri 18 chō (ca. 18 km)	Shibata (Niigata-ken)	640 mon	834 mon	3 Paar Strohsandalen 31 mon; Bedienstete 40 mon; Teehaus 10 mon; Süßigkeiten (als Mitbringsel) 50 mon; Fähre über den Kawashiri-gawa 13 mon; Kosten für Führer 50 mon
Schalt-monat 6. Tag (29.9.)	8 ri (ca. 32 km)	Niigata		503 mon	3 Paar Strohsandalen 39 mon; 3 Birnen 42 mon; Teehaus 72 mon; Schiff bis Niigata für zwei Personen 350 mon
Schalt-monat 7. Tag (30.9.)		Niigata	1400 mon	2303 mon*	Aufenthalt; Massage und Akupunktur 100 mon; Teegeld in der Herberge 200 mon; Süßigkeiten 50 mon; Gebühr für Eilboten für einen Brief nach Hause 25 mon; die Übernachtungskosten sind für zwei Nächte
Schalt-monat 8. Tag (1.10.)	9 ri 8 chō (ca. 36 km)	Yahiko (Niigata-ken)	600 mon	665 mon	1 Paar Strohsandalen 9 mon; Verlust durch Geldwechsel 8 mon; Jause 38 mon; Teehaus 10 mon
Schalt-monat 9. Tag (2.10.)	7 ri (ca. 28 km)	Izumozaiki (Niigata-ken)	600 mon	741 mon	1 Paar Strohsandalen 13 mon; Laufbursche 42 mon; Teehaus 10 mon; Packpferd von Yamada bis Izumozaiki 40 mon; Arzneikosten 36 mon
Schalt-monat 10. Tag (3.10.)	7 ri (ca. 28 km)	Kujiramani (Niigata-ken)	600 mon	828 mon*	Udon (Weizennudeln) 48 mon; 1 Paar Strohsandalen 9 mon; Jause 51 mon; Kerzen 10 mon; Geldopfer 100 mon

Datum	Zurückgelegte Entfernung	Übernachtungs-ort	Übernachtungs-kosten für 2 Personen	Gesamt-summe der Ausgaben	Ausgabeposten ohne Übernachtungskosten
Schalt-monat 11. Tag (4.10.)	7 ri 8 chō (ca. 28,5 km)	Kata-machi (Ōgata-machi in Niigata-ken)	560 mon	881 mon*	1 Paar Strohsandalen 11 mon; Yoneyama Gebirgspass überquert; <i>chikaramochi</i> (frische „Kraft“- <i>mochi</i> , zur Stärkung) 40 mon; Hatsusaki- <i>sekisho</i> passiert; Träger bis Hatsusaki 80 mon; Bedienstete 34 mon; von Hatsusaki aus auf Pferd geritten 110 mon; Gepäckträger 27 mon; Teehaus 20 mon; Kerzen 6 mon
Schalt-monat 12. Tag (5.10.)	7 ri (ca. 28 km)	Arai (Niigata-ken)	544 mon	714 mon	1 Paar Strohsandalen 9 mon; weiches Karamell aus Hirse 26 mon; Jause 40 mon; Verlust durch Geldwechsel 5 mon; Teehaus 12 mon; Gebühr für die Personenüberprüfung (für den <i>sekisho</i> -Passierschein) 4 mon; Kerzen 14 mon; Haaröl 60 mon
Schalt-monat 13. Tag (6.10.)	6 ri 27 chō (ca. 26, 5 km)	Sekigawa (Niigata-ken)		702 mon*	Kosten für Papier 26 mon; 2 Paar Strohsandalen 26 mon; Jause 33 mon; Teehaus 20 mon; Geldwechselgebühr 9 mon; Gebühr für die Personenüberprüfung (für den <i>sekisho</i> -Passierschein) 4 mon; Friseur 24 mon
Schalt-monat 14. Tag (7.10.)	6 ri 34 chō (ca. 27 km)	Pilgerklausen des Zenkō-ji (Nagano-ken)	600 mon	763 mon	Gebühr für die Führung von Frauen um den Sekigawa- <i>sekisho</i> 40 mon; 2 Paar Strohsandalen 32 mon; Jause 74 mon; Teehaus 17 mon
Schalt-monat 15. Tag (8.10.)		Pilgerklausen des Zenkō-ji (Nagano-ken)	600 mon	3 shu 1369 mon	Geldopfer im Zenkō-ji 300 mon; Opfergabe 2 shu; Anteil für Ichirobē 1 shu; <i>Kechimyaku</i> ⁵⁹ etc. 90 mon; Anteil für Ginzō 100 mon; 4 Paar zōri (Zehensandalen) 32 mon; 2 Gebetschnüre 12 mon; <i>Mesudare</i> ⁶⁰ (Augenschutz aus Stoff) 35 mon; Teegeld in der Pilgerklausen 200 mon
Schalt-monat 16. Tag (9.10.)	6 ri (ca. 24 km)	Nojiri (Nagano-ken)	544 mon	656 mon	Jause 94 mon; Geldwechselgebühr 4 mon; Teehaus 14 mon
Schalt-monat 17. Tag (10.10.)	10 ri 9 chō (ca. 49 km)	Takada (Niigata-ken)	544 mon	734 mon*	Gebühr für die nächtliche Führung um den Sekigawa- <i>sekisho</i> 40 mon; 3 Paar Strohsandalen 40 mon; Kerzen 16 mon; Jause 70 mon; <i>kōzo</i> -Papier ⁶¹ 12 mon

⁵⁹ Dabei handelte es sich um ein Papieramulett, das den Eingang ins Paradies nach dem Tod sichern sollte (Kanamori 2001:99–100).

⁶⁰ Ein Stück Stoff, dass innen an den Rand eines Strohhuts gebunden werden konnte und auf Augenhöhe herunterhing, um die Augen vor zu starkem Licht zu schützen (vgl. http://www.minpaku.ac.jp/special/200103/qa_a.html#01).

⁶¹ Dieses Papier wurde aus dem Bast einer speziellen Art des Maulbeerbaums (*kōzo*) hergestellt und war eine billigere Version als *washi*-Papier (Perez 2002:208).

Datum	Zurückgelegte Entfernung	Übernachtungs-ort	Übernachtungs-kosten für 2 Personen	Gesamt-summe der Ausgaben	Ausgabeposten ohne Übernachtungskosten
Schalt-monat 18. Tag (11.10.)	7 ri (ca. 28 km)	Nadachi (Nadachi-machi in Niigata-ken)	540 mon	725 mon	2 Paar Strohsandalen 24 mon; Geldwechselgebühr 8 mon; 10 Blatt vorgeschnittenes Papier 80 mon; Jause 47 mon; Teehaus 10 mon; nicht mehr klar wofür 16 mon
Schalt-monat 19. Tag (12.10.)	7 ri (ca. 28 km)	Ōmi (Niigata-ken)	576 mon	723 mon	Geldwechselgebühr 23 mon; 2 Paar Strohsandalen 28 mon; Jause 50 mon; Teehaus 20 mon; Fähre über den Hime-gawa 12 mon; Kerzen 14 mon
Schalt-monat 20. Tag (13.10.)	3 ri 25 chō (ca. 14, 5 km)	Ichiburi (Toyama-ken)	500 mon	684 mon	1 Paar Strohsandalen 12 mon; Geldwechselgebühr 30 mon; Fähre über den Ōmi-gawa 16 mon; kōzo-Papier 24 mon; Träger 12 mon; Teehaus 10 mon; Jause 80 mon
Schalt-monat 21. Tag (14.10.)	7 ri 30 chō (ca. 31 km)	Mikkaichi (Toyama-ken)	600 mon	1115 mon	Gebühr für die nächtliche Führung um den Ichiburi-sekisho 60 mon; 3 Paar Strohsandalen 47 mon; Fähre über den Sakei-gawa für 2 Personen 287 mon; Sakai bansho pasiert; kleinere Ausgaben 43 mon; Teehaus 20 mon; Friseur 24 mon; Kerzen 10 mon
Schalt-monat 22. Tag (15.10.)	8 ri 4 chō (ca. 32, 3 km)	Toyama (Toyama-ken)	560 mon	785 mon*	4 Paar Strohsandalen 29 mon; Brückenzoll über den Fuse-gawa und den Katakai-gawa 11 mon; Fähre über den Jōganji-gawa 35 mon; Hustenbonbons (zur Schleimlösung) 50 mon; Geldwechselgebühr 12 mon; Kerzen 8 mon; Teegeld 50 mon
Schalt-monat 23. Tag (16.10.)	5 ri 14 chō (ca. 21 km)	Takaoka (Toyama-ken)	500 mon	606 mon	4 Paar Strohsandalen 30 mon; Geldwechselgebühr 14 mon; Jause 40 mon; Teehaus 13 mon; hashi (Essstäbchen) für das bentō (Jausenpaket) 4 mon; Kerzen 5 mon
Schalt-monat 24. Tag (17.10.)	6 ri 30 chō (ca. 27 km)	Takenoha-shi (Tsubata-machi in Ishikawa-ken)		251 mon	Kurikara-tōge (Bergpass an Grenze zwischen Toyama- und Ishikawa-ken) überquert; Jause 70 mon; Teehaus 14 mon; Geldopfer für den Acala (Gott des Feuers) von Kurikara 50 mon; Hustenbonbons 100 mon; Verlust durch Geldwechsel 4 mon; Kerzen 13 mon
bis zum 29. Tag (22.10.)		Takenoha-shi (Tsubata-machi in Ishikawa-ken)	2640 mon	3550 mon	Aufenthalt bis zum 29. Tag; Pillen 500 mon; Teegeld in der Herberge 100 mon; kōzo-Papier 108 mon; Schnur für das Gepäck 43 mon; kleinere Ausgaben 35 mon; Friseur 24 mon; 3 Paar Strohsandalen 19 mon; Geldwechselgebühr für 1 bu 1 shu 81 mon
9. Monat 1. Tag (23.10.)	4 ri 8 chō (ca. 17 km)	Kanazawa (Ishikawa-ken)	500 mon	765 mon	Kosten für die Führung durch die Sehenswürdigkeiten von Kanazawa 100 mon; Geldopfer im Daijō-ji 100 mon; Teehaus 15 mon; Jause 50 mon

Datum	Zurückgelegte Entfernung	Übernachtungs-ort	Übernachtungs-kosten für 2 Personen	Gesamt-summe der Ausgaben	Ausgabeposten ohne Übernachtungskosten
9. Monat 2. Tag (24.10.)	6 <i>ri</i> (ca. 24 km)	Motoyo-shi (Mikawa-chō in Ishikawa-ken)	500 <i>mon</i>	596 <i>mon</i>	Jause 46 <i>mon</i> ; Teehaus 8 <i>mon</i> ; Geldwechselgebühr 35 <i>mon</i> ; 1 Paar Strohsandalen 7 <i>mon</i>
9. Monat 3. Tag (25.10.)	7 <i>ri</i> 7 <i>chō</i> (ca. 28,3 km)	Daishōji (Ishikawa-ken)	520 <i>mon</i>	643 <i>mon</i>	<i>Senningan</i> (Medikament zur Stärkung aus Wurzel einer Lilienart hergestellt) 51 <i>mon</i> ; Fähre in Motoyo-shi 10 <i>mon</i> ; Jause 46 <i>mon</i> ; Teehaus 16 <i>mon</i>
9. Monat 4. Tag (26.10.)	5 <i>ri</i> 30 <i>chō</i> (ca. 23 km)	Mikuni (Fukui-ken)	576 <i>mon</i>	738 <i>mon</i>	Gebühr für die Führung um den Daishōji- <i>sekisho</i> 25 <i>mon</i> ; Geldwechselgebühr 25 <i>mon</i> ; 2 Paar Strohsandalen 22 <i>mon</i> ; Jause 50 <i>mon</i> ; Teehaus 10 <i>mon</i> ; 5 Blatt vorgeschnittenes Papier 30 <i>mon</i>
9. Monat 5. Tag (27.10.)	7 <i>ri</i> 3 <i>chō</i> (ca. 27,8 km)	Fukui (Fukui-ken)	600 <i>mon</i>	737 <i>mon</i>	Geldwechselgebühr 32 <i>mon</i> ; Jause 50 <i>mon</i> ; Fähre über den Mikuni-gawa 10 <i>mon</i> ; Bootspreis über den Kuzuryū- gawa 10 <i>mon</i> ; Teehaus 11 <i>mon</i> ; Friseur 24 <i>mon</i>
9. Monat 6. Tag (28.10.)	3 <i>ri</i> (ca. 12 km)	Eiheijimonzen (Eiheiji-machi in Fukui-ken)	450 <i>mon</i>	2 <i>bu</i> 1 <i>shu</i> 653 <i>mon</i> *	2 Paar Strohsandalen 14 <i>mon</i> ; Geldwechselgebühr 36 <i>mon</i> ; Besuch des Eihei-ji s; 2 Paar <i>zōri</i> (Zehensandalen) 33 <i>mon</i> ; Geldopfer 100 <i>mon</i> ; Gebühren für die Opferkerzen 2 <i>shu</i> ; <i>Kechimyaku</i> ⁶² etc. 1 <i>shu</i> ; Opfergabe 1 <i>bu</i> 2 <i>shu</i> ; Kerzen 12 <i>mon</i>
9. Monat 7. Tag (29.10.)	7 <i>ri</i> 2 <i>chō</i> (ca. 28 km)	Sabae (Fukui-ken)	576 <i>mon</i>	654 <i>mon</i>	Jause 40 <i>mon</i> ; Gebühr für den Passierschein für Frauen durch den Itadori- <i>bansho</i> 15 <i>mon</i> ; Teehaus 7 <i>mon</i> ; Geldwechselgebühr 16 <i>mon</i>
9. Monat 8. Tag (30.10.)	4 <i>ri</i> 31 <i>chō</i> (ca. 19 km)	Imajō (Fukui-ken)	576 <i>mon</i>	692 <i>mon</i>	Fähre über den Sabae-gawa 12 <i>mon</i> ; 2 Paar Strohsandalen 24 <i>mon</i> ; Jause 48 <i>mon</i> ; Yunō-Gebirgspass überquert; <i>mochi</i> 25 <i>mon</i> ; Teehaus 7 <i>mon</i>
9. Monat 9. Tag (31.10.)	8 <i>ri</i> 5 <i>chō</i> (ca. 32 km)	Yanagase (Shiga-ken)	562 <i>mon</i>	670 <i>mon</i>	Geldwechselgebühr 32 <i>mon</i> ; Jause 34 <i>mon</i> ; Itadori- <i>bansho</i> passiert; Träger vom Tsubai bis Yanagase 32 <i>mon</i> ; Yanagase- <i>sekisho</i> passiert; Teehaus 12 <i>mon</i>
9. Monat 10. Tag (1.11.)	6 <i>ri</i> (ca. 24 km)	Nagahama (Shiga-ken)	576 <i>mon</i>	893 <i>mon</i> *	Träger von Yanagase bis Nagahama 135 <i>mon</i> ; <i>ame</i> Bonbons 32 <i>mon</i> ; Fähre über den Ane-gawa 6 <i>mon</i> ; 2 Paar Strohsandalen 26 <i>mon</i> ; Jause 42 <i>mon</i> ; Geldwechselgebühr 16 <i>mon</i> ; Kerzen 18 <i>mon</i> ; Teehaus 10 <i>mon</i>

⁶² Papieramulett, das den Eingang ins Paradies nach dem Tod sichern sollte, vgl. Anmerkung 1.

Datum	Zurückgelegte Entfernung	Übernachtungs-ort	Übernachtungs-kosten für 2 Personen	Gesamt-summe der Ausgaben	Ausgabeposten ohne Übernachtungskosten
9. Monat 11. Tag (2.11.)	4 ri 26 chō (ca. 18, 5 km)	Takamiya (Shiga-ken)	624 mon	871 mon	3 Paar Strohsandalen 38 mon; Geldwechselgebühr für zwei Mal 64 mon; Kordel für ein Kurzschrift (wird kunstvoll an die Schwertscheide geknüpft) 90 mon; Jause 40 mon; Teehaus 15 mon
9. Monat 12. Tag (3.11.)	6 ri 18 chō (ca. 25, 5 km)	Kagamiyama (Shiga-ken)	500 mon	715 mon	Akatamashinkyōgan (rote Pillen für Magenprobleme) 52 mon; 2 Paar Strohsandalen 25 mon; Geldwechselgebühr 6 mon; Kerzen 17 mon; Ingwer 30 mon; Teehaus 15 mon; Jause 70 mon; bei den Übernachtungskosten ist das bentō nicht inkludiert.
9. Monat 13. Tag (4.11.)	8 ri 32 chō (ca. 35 km)	Ōtsu (Shiga-ken)	600 mon	1271 mon	Strohsandalen 13 mon; ubagamochi („Alte Frau Reiskuchen“ Spezialität aus Kusatsu) 100 mon; Kosten für das Mittagessen 129 mon; Geldopfer am Ishiyama-dera 100 mon; Preis für die Bootsfahrt von Ishiyama-dera bis Ōtsu 265 mon; Teehaus 7 mon; Geldwechselgebühr für drei Mal 48 mon; Kerzen 9 mon
9. Monat 14. Tag (5.11.)	3 ri (ca. 12 km)	Kyōto		124 mon	2 Paar Strohsandalen 32 mon; Teehaus 10 mon; Geldwechselgebühr 8 mon; Friseur 32 mon; Laufbursche 42 mon
9. Monat 15. Tag (6.11.)		Kyōto		670 mon	Geldopfer 300 mon; Anteil für Ginzō 100 mon; Mittagessen für 2 ½ Personen 250 mon; Geldwechselgebühr 20 mon
9. Monat 16. Tag (7.11.)		Kyōto		470 mon	Geldopfer 100 mon; Kosten für Verpflegung 100 mon; Mittagessen für 2 ½ Personen 255 mon; shōchū (Reisschnaps) 15 mon
9. Monat 17. Tag (8.11.)		Kyōto		2895 mon	Theaterbesuch 2 kan 895 mon
9. Monat 18. Tag (9.11.)		Kyōto		935 mon*	Mittagessen für 2 ½ Personen 251 mon; Geldwechselgebühr für zwei Mal 85 mon; Ausstellung von Tempelheiligkeitsbildern des Sakyamuni von Saga (Saga Sakyamuni – Tempelhalle des Seiryō-ji) 600 mon
9. Monat 19. Tag (10.11.)		Kyōto	3492 mon	4429 mon	2 Paar zōri 26 mon; Besichtigung des Gartens des Kinkaku-ji (Tempel des „Goldenen Pavillons“) 110 mon; Führung durch die Sehenswürdigkeiten für 5 Tage 500 mon; 1 Paar Strohsandalen 16 mon; Geldwechselgebühr 48 mon; Mittagessen für 2 Personen 237 mon; die Übernachtungskosten sind für sechs Nächte

Datum	Zurückgelegte Entfernung	Übernachtungs-ort	Übernachtungs-kosten für 2 Personen	Gesamt-summe der Ausgaben	Ausgabeposten ohne Übernachtungskosten
9. Monat 20. Tag (11.11.)		Nachtschiff am Yodo-gawa	225 mon	806 mon	1 Paar Strohsandalen 16 mon; Mittagessen 132 mon; Preis für die Bootfahrt bis Fushimi 7 mon; Besuch des Iwashimizu Hachiman-Schreins (Schrein für den Kriegsgott); Geldopfer 50 mon; Ausstellung von Heiligtümern in der Haupthalle des Schreins ⁶³ 50 mon; Kerzen 16 mon; von Hashimoto (Wakayama-ken) bis Ōsaka mit dem Nachtschiff den Yodo-gawa hinuntergefahren; Teehaus 10 mon; Abendessen für 2 Personen 300 mon
9. Monat 21. Tag (12.11.)	16 ri (ca. 63 km)	Ōsaka	550 mon	1158 mon	Frühstück in der Bootspension in Ōsaka für 2 Personen 264 mon; 2 Paar zōri 16 mon; Friseur 32 mon; kōzo-Papier 80 mon; Mittagessen in der Herberge des Matsuya Gonsuke 166 mon; Teegeld in der Matsuya Herberge 50 mon
9. Monat 22. Tag (13.11.)	5 ri (ca. 20 km)	Nishinomiya (Hyōgo-ken)	548 mon	962 mon	2 Paar Strohsandalen 32 mon; bentō (Jausenpaket) für 2 Personen 100 mon; Geldwechselgebühr 48 mon; Brückenzoll und Preis für Fähre an 5 Stellen; Geldopfer am Ebisu-Schrein (Gott des Reichtums- einer der sieben Glücksgötter); Laufbursche 32 mon; Teehaus 5 mon; 2 bentō 68 mon
9. Monat 23. Tag (14.11.)	5 ri (ca. 20 km)	Hyōgo (heute Stadtteil Hyōgoku von Kōbe)	550 mon	820 mon	1 Paar Strohsandalen 12 mon; Geldwechselgebühr 4 mon; Jause 58 mon; Teehaus 13 mon; Führung durch den Chikushima-Tempel 25 mon; Kerzen 8 mon; 2 bentō 100 mon; Teegeld in der Herberge 50 mon
9. Monat 24. Tag (15.11.)	5 ri (ca. 20 km)	Aka-shi (Hyōgo-ken)	640 mon	768 mon	Besichtigung des Kap Wada; Gebühr für die Führung bis zum Suma-dera (Tempel in Kōbe) 12 mon; Ausstellung der Statue des Atsumori (Feldherr der Taira 1169-1184); Atsumori soba (Buchweizennudeln) 32 mon; Laufbursche 29 mon; Teehaus 5 mon; Maikohama (früher mit Kiefern bewachsener Strand in Kōbe), Hitomaru-Schrein und Tadanoris Grab (Taira no Tadanori 1144-1184) besichtigt; in den Kosten für die Unterkunft sind bentō für 2 Personen inkludiert.

⁶³ Diese Halle wird *Ōgon no toi* genannt, da der Balken dieser Halle vergoldet wurde.

Datum	Zurückgelegte Entfernung	Übernachtungs-ort	Übernachtungs-kosten für 2 Personen	Gesamt-summe der Ausgaben	Ausgabeposten ohne Übernachtungskosten
9. Monat 25. Tag (16.11.)	5 <i>ri</i> 18 <i>chō</i> (ca. 22 km)	Ishinohōden (Hyōgo-ken)	600 <i>mon</i>	708 <i>mon</i>	Die Kiefern von Onoe-, Takasago- und Sone-Schrein (alle drei in Takasago-shi) besichtigt; 2 Paar Strohsandalen 28 <i>mon</i> ; Geldwechselgebühr 8 <i>mon</i> ; Jause 62 <i>mon</i> ; Teehaus 5 <i>mon</i> ; Fähre über den Kako-gawa 5 <i>mon</i> ; in den Übernachtungskosten ist der Preis für <i>bentō</i> inkludiert
9. Monat 26. Tag (17.11.)	7 <i>ri</i> (ca. 28 km)	Shōjō (Ibogawa-chō in Hyōgo-ken)	600 <i>mon</i>	753 <i>mon</i> *	1 Paar Strohsandalen 12 <i>mon</i> ; Laufbursche 32 <i>mon</i> ; Verpflegungskosten 32 <i>mon</i> ; Fähre über den Ichi-gawa 12 <i>mon</i> ; Teehaus 15 <i>mon</i> ; Geldwechselgebühr 4 <i>mon</i> ; <i>bentō</i> für 1 Person in der Herberge 32 <i>mon</i>
9. Monat 27. Tag (18.11.)	7 <i>ri</i> (ca. 28 km)	Misseki (Bizen-shi in Okayama-ken)	524 <i>mon</i>	693 <i>mon</i> *	4 Paar Strohsandalen 52 <i>mon</i> ; Kosten für Verpflegung 28 <i>mon</i> ; Geldwechselgebühr 8 <i>mon</i> ; Fähre über den Une-gawa (Chikusa-gawa, Hyōgo-ken) 12 <i>mon</i> ; <i>shōchū</i> (Reisschnaps) 8 <i>mon</i> ; Teehaus 5 <i>mon</i> ; <i>bentō</i> für 1 Person in der Herberge 32 <i>mon</i>
9. Monat 28. Tag (19.11.)	7 <i>ri</i> 8 <i>chō</i> (ca. 28,4 km)	Fujii (Okayama-ken)	480 <i>mon</i>	616 <i>mon</i> *	<i>Bentō</i> für eine Person 24 <i>mon</i> ; 1 Paar Strohsandalen 14 <i>mon</i> ; Geldwechselgebühr 14 <i>mon</i> ; Mittagessen 39 <i>mon</i> ; Teehaus 5 <i>mon</i> ; <i>shōchū</i> (Reisschnaps) 15 <i>mon</i>
9. Monat 29. Tag (20.11.)	7 <i>ri</i> 18 <i>chō</i> (ca. 29,5 km)	Yuga (Kurashiki-shi, Okayama-ken)	560 <i>mon</i>	724 <i>mon</i> *	nicht mehr klar wofür 32 <i>mon</i> ; 1 Paar Strohsandalen 16 <i>mon</i> ; Verpflegung 32 <i>mon</i> ; Fähre an zwei Stellen 11 <i>mon</i> ; Jause 32 <i>mon</i> ; kleinere Ausgaben 14 <i>mon</i> ; Kerzen 17 <i>mon</i> ; in den Übernachtungskosten ist der Preis für <i>bentō</i> inkludiert
9. Monat 30. Tag (21.11.)	7 <i>ri</i> 30 <i>chō</i> (ca. 31 km)	Übernachtung auf dem Schiff		895 <i>mon</i> *	Geldopfer am Berg Yuga 52 <i>mon</i> ; Mittagessen 170 <i>mon</i> ; Abendessen für 2 Personen 168 <i>mon</i> ; Kerzen und Opfer-Sake 13 <i>mon</i> ; von Tanokuchi (Kojima in Kurashiki-shi) nach Marugame (auf Shikoku) 7 <i>ri</i> mit dem Schiff; Leihgebühr für 2 Futons und Fahrgeld 500 <i>mon</i>
10. Monat 1. Tag (22.11.)	4 <i>ri</i> (ca. 16 km)	Konpira (Shikoku)	600 <i>mon</i>	3 <i>shu</i> 1656 <i>mon</i>	Frühstück 264 <i>mon</i> ; Geldopfer am Konpira-Schrein; Geldwechselgebühr 46 <i>mon</i> ; für Mittagessen und Bedienstete 74 <i>mon</i> ; Amulett 3 <i>shu</i> ; Preis für die Schachtel 300 <i>mon</i> ; nicht mehr klar 100 <i>mon</i> ; Teehaus 100 <i>mon</i> ; Kerzen 12 <i>mon</i> ; Teegeld in der Herberge 50 <i>mon</i>
10. Monat 2. Tag (23.11.)	4 <i>ri</i> (ca. 16 km)	Marugame (Shikoku)	600 <i>mon</i>	876 <i>mon</i>	2 Paar <i>zōri</i> 35 <i>mon</i> ; Geldwechselgebühr für zwei Mal 21 <i>mon</i> ; Unterwäsche 170 <i>mon</i> ; Teegeld in der Herberge 50 <i>mon</i>

Datum	Zurückgelegte Entfernung	Übernachtungs-ort	Übernachtungs-kosten für 2 Personen	Gesamt-summe der Ausgaben	Ausgabeposten ohne Übernachtungskosten
10. Monat 3. Tag (24.11.)	7 <i>ri</i> (ca. 28 km)	Tanokuchi (Kojima in Kurashiki-shi, Okayama-ken)	440 <i>mon</i>	988 <i>mon</i>	Preis für die Überfahrt von Marugame nach Tanokuchi einschließlich der Gebühr für Futons 420 <i>mon</i> ; Kosten für Frauen-Passierschein 28 <i>mon</i> ; Jause 100 <i>mon</i> ; in den Übernachtungskosten ist der Preis für <i>bentō</i> inkludiert
10. Monat 4. Tag (25.11.)	7 <i>ri</i> 18 <i>chō</i> (ca. 29,5 km)	Okayama	600 <i>mon</i>	789 <i>mon</i>	Strohsandalen 100 <i>mon</i> ; Verpflegung 49 <i>mon</i> ; Teehaus 12 <i>mon</i> ; Fähre 18 <i>mon</i> ; Kerzen 10 <i>mon</i>
10. Monat 5. Tag (26.11.)	6 <i>ri</i> 8 <i>chō</i> (ca. 24,5 km)	Katagami (Stadtteil v. Bizen-shi, Okayama-ken)	560 <i>mon</i>	709 <i>mon</i>	Geldopfer 15 <i>mon</i> ; Bizen-Keramik Sakeflasche 26 <i>mon</i> ; 1 Sakeschälchen 17 <i>mon</i> ; Teehaus 12 <i>mon</i> ; Fähre über den Yoshii-kawa 18 <i>mon</i> ; Kerzen 10 <i>mon</i> ; 3 Paar Strohsandalen 51 <i>mon</i>
10. Monat 6. Tag (27.11.)	13 <i>ri</i> 26 <i>chō</i> (ca. 54 km)	Tsurukame (Aioi-shi, Hyōgo-ken)	520 <i>mon</i>	654 <i>mon</i> *	Laufbursche 42 <i>mon</i> ; 2 Paar Strohsandalen 28 <i>mon</i> ; Teehaus 10 <i>mon</i> ; Fähre über den Chigusa-kawa 8 <i>mon</i> ; Kerzen 8 <i>mon</i> ; in den Übernachtungskosten ist der Preis für <i>bentō</i> inkludiert
10. Monat 7. Tag (28.11.)	6 <i>ri</i> 18 <i>chō</i> (ca. 25,5 km)	Himeji (Hyōgo-ken)	600 <i>mon</i>	820 <i>mon</i>	<i>kōzo</i> -Papier 48 <i>mon</i> ; 1 Paar Strohsandalen 13 <i>mon</i> ; Überquerung in Shōjō 4 <i>mon</i> ; Laufbursche 36 <i>mon</i> ; Teehaus 15 <i>mon</i> ; Geldwechselgebühr 4 <i>mon</i> ; Preis für <i>bentō</i> für 2 Personen in der Herberge 100 <i>mon</i>
10. Monat 8. Tag (29.11.)	7 <i>ri</i> (ca. 28 km)	Nagaike (Akashi-shi, Hyōgo-ken)	640 <i>mon</i>	738 <i>mon</i>	Fähre über den Ichi-kawa 12 <i>mon</i> ; 3 Paar Strohsandalen 13 <i>mon</i> *; Fähre über den Kako-gawa 10 <i>mon</i> ; Laufbursche 32 <i>mon</i> ; Teehaus 9 <i>mon</i> ; Geldwechselgebühr 12 <i>mon</i> ; Kerzen 10 <i>mon</i>
10. Monat 9. Tag (30.11.)	7 <i>ri</i> (ca. 28 km)	Hyōgo	632 <i>mon</i>	687 <i>mon</i>	1 Paar Strohsandalen 10 <i>mon</i> ; Laufbursche 30 <i>mon</i> ; Teehaus 6 <i>mon</i> ; Kerzen 9 <i>mon</i> ; in den Übernachtungskosten ist der Preis für <i>bentō</i> inkludiert
10. Monat 10. Tag (1.12.)	5 <i>ri</i> (ca. 20 km)	Nishinomiya (Hyōgo-ken)	564 <i>mon</i>	725 <i>mon</i>	Laufbursche 40 <i>mon</i> ; Teehaus 9 <i>mon</i> ; Brückenzoll 3 <i>mon</i> ; Geldwechselgebühr 15 <i>mon</i> ; 2 Paar Strohsandalen 28 <i>mon</i> ; Preis für <i>bentō</i> in der Herberge 66 <i>mon</i>
10. Monat 11. Tag (2.12.)	4 <i>ri</i> (ca. 16 km)	Nakayama-dera (in Takarazuka-shi, Hyōgo-ken)	560 <i>mon</i>	723 <i>mon</i>	Brückenzoll 5 <i>mon</i> ; Laufbursche 45 <i>mon</i> ; Teehaus 7 <i>mon</i> ; Geldopfer im Nakayama-dera 100 <i>mon</i> ; Geldwechselgebühr 6 <i>mon</i>
10. Monat 12. Tag (3.12.)	6 <i>ri</i> (ca. 24 km)	Ōsaka		67 <i>mon</i> *	Fähre an zwei Stellen 8 <i>mon</i> ; Laufbursche 36 <i>mon</i> ; Teehaus 9 <i>mon</i> ; Geldwechselgebühr 8 <i>mon</i>

Datum	Zurückgelegte Entfernung	Übernachtungs-ort	Übernachtungs-kosten für 2 Personen	Gesamt-summe der Ausgaben	Ausgabeposten ohne Übernachtungskosten
10. Monat 13. Tag (4.12.)		Ōsaka		890 mon	Friseur 32 mon; Preis für eine Schachtel 6 mon; 4 Lagen Seidenwatte 400 mon; wattierte Ärmelaufschläge 290 mon; tenugui (japanische Handtücher) 130 mon; 1 Bogen Kalligraphiepapier 32 mon
10. Monat 14. Tag (5.12.)		Ōsaka		3991 mon*	kōzo-Papier 17 mon; Theaterbesuch 1 kan 961 mon; Geldwechselgebühr 13 mon; Toraya manjū (mit süßem Bohnenmus gefüllter gedämpfter Hefekloß) 200 mon
10. Monat 15. Tag (6.12.)		Ōsaka	2200 mon	3664 mon	Geldopfer 100 mon; Kerzen 12 mon; Friseur 16 mon; Geldwechselgebühr 4 mon; Waschen der wattierten Kleidung 400 mon; 2 Mal Mittagessen 332 mon; Teegeld in der Herberge für 4 Tage 400 mon; Dienstmädchen 100 mon; bentō für 2 Personen für den nächsten Tag 100 mon; die Übernachtungskosten sind für 4 Nächte
10. Monat 16. Tag (7.12.)	4 ri 9 chō (ca. 17 km)	Fuku-machi (heute: Stadtteil v. Ōsaka)	540 mon	695 mon*	1 Paar Strohsandalen 14 mon; Versandkosten für Gepäck 168 mon; eine Gebetschnur 350 mon; die Sagopalmen vom Myōkoku-ji (in Sakai) besichtigt; Naniwaya mochi 48 mon;
10. Monat 17. Tag (8.12.)	7 ri (ca. 28 km)	Hashimoto (Wakayama-ken)	600 mon	757 mon	3 Paar Strohsandalen 51 mon; Laufbursche 51 mon; Teehaus 10 mon; Kerzen 10 mon; in den Übernachtungskosten sind bentō inkludiert; Geldwechselgebühr für 2 shu 44 mon
10. Monat 18. Tag (9.12.)	5 ri 28 chō (ca. 22, 7 km)	Kōya-san (Wakayama-ken)	2 shu	1 ryō 2 bu 917 mon	Fähre über den Tōge-gawa (Kino-kawa) 10 mon; 3 Paar Strohsandalen 37 mon; Teehaus 10 mon; Laufbursche 57 mon; Geldopfer am Kōya-san 200 mon; Geldwechselgebühr 4 mon; Opferkerzen 200 mon; Führung von der Frauenhalle bis zum Berggipfel 124 mon; neunschichtiges Amulett 100 mon; Geldopfer für Ginzō 100 mon; weißer Sterbekimono 2 shu; Reinheitsamulett 50 mon; Heiligenbildchen 12 mon; Jahrestribut 1 ryō 1 bu
10. Monat 19. Tag (10.12.)	3 ri 26 chō (ca. 14, 6 km)	Kumuro (Wakayama-ken)	600 mon	775 mon	3 Paar Strohsandalen 39 mon; Mittagessen, Laufbursche 101 mon; Teehaus 5 mon; Magenpillen („Hilfe für die Dharani-Gebete“) 30 mon; in den Übernachtungskosten ist das bentō inbegriffen

Datum	Zurückgelegte Entfernung	Übernachtungs-ort	Übernachtungs-kosten für 2 Personen	Gesamt-summe der Ausgaben	Ausgabeposten ohne Übernachtungskosten
10. Monat 20. Tag (11.12.)	7 <i>ri</i> (ca. 28 km)	Tsuchida (Ōyodochō, Nara-ken)	600 <i>mon</i>	680 <i>mon</i>	2 Paar Strohsandalen 26 <i>mon</i> ; Fähre über den Hashimoto-gawa 8 <i>mon</i> ; Laufbursche 34 <i>mon</i> ; Teehaus 12 <i>mon</i>
10. Monat 21. Tag (12.12.)	6 <i>ri</i> 26 <i>chō</i> (ca. 26, 4 km)	Tōnomine (Nara-ken)	648 <i>mon</i>	901 <i>mon</i>	3 Paar Strohsandalen 37 <i>mon</i> ; Fähre über den Yoshino-kawa 8 <i>mon</i> ; Jause 36 <i>mon</i> ; Teehaus 13 <i>mon</i> ; Magenpillen 100 <i>mon</i> ; Kerzen 9 <i>mon</i> ; <i>bentō</i> für eine Person in der Herberge 50 <i>mon</i>
10. Monat 22. Tag (13.12.)	3 <i>ri</i> 18 <i>chō</i> (ca. 13 km)	Hase (in Sakurai-shi, Nara-ken)	600 <i>mon</i>	807 <i>mon</i>	4 Paar Strohsandalen 61 <i>mon</i> ; Mittagessen 38 <i>mon</i> ; Jause 13 <i>mon</i> ; Teehaus 7 <i>mon</i> ; Friseur 32 <i>mon</i> ; Kerzen 6 <i>mon</i> ; <i>bentō</i> für eine Person 50 <i>mon</i>
10. Monat 23. Tag (14.12.)	9 <i>ri</i> 8 <i>chō</i> (ca. 36 km)	Taima-dera (Nara-ken)	632 <i>mon</i>	1166 <i>mon</i>	Geldopfer im Tempel Hase-dera 50 <i>mon</i> ; Preis der Opferkerzen 100 <i>mon</i> ; Mittagessen 56 <i>mon</i> ; <i>kōzo</i> -Papier 9 <i>mon</i> ; Teehaus 5 <i>mon</i> ; Führung durch den Taima-dera 24 <i>mon</i> ; 3 Paar Strohsandalen 34 <i>mon</i> ; Geldwechselgebühr 6 <i>mon</i> ; Medikament gegen Koliken 200 <i>mon</i> ; Teegeld in der Herberge 50 <i>mon</i>
10. Monat 24. Tag (15.12.)	6 <i>ri</i> (ca. 24 km)	Nara		92 <i>mon</i>	Hōryū-ji und andere Tempel besichtigt, Mittagessen 70 <i>mon</i> ; Teehaus 10 <i>mon</i> ; Brückenzoll an zwei Stellen 4 <i>mon</i> ; Geldwechselgebühr 8 <i>mon</i>
10. Monat 25. Tag (16.12.)		Nara	1200 <i>mon</i>	2029 <i>mon</i> *	Kosten für die Führung durch Nara 150 <i>mon</i> ; Tōdai-ji und Nigatsu-dō besichtigt; <i>kōzo</i> -Papier 24 <i>mon</i> ; Geldwechselgebühr 20 <i>mon</i> ; Geldspende 200 <i>mon</i> ; <i>shika senbei</i> (Reiskracker für Rehe) 37 <i>mon</i> ; nicht mehr klar 32 <i>mon</i> ; Mittagessen für 2 Personen 250 <i>mon</i> ; Teegeld in der Herberge 100 <i>mon</i> ; <i>bentō</i> 38 <i>mon</i>
10. Monat 26. Tag (17.12.)	5 <i>ri</i> (ca. 20 km)	Ohara (Nara-ken)	476 <i>mon</i>	612 <i>mon</i>	1 Paar Strohsandalen 14 <i>mon</i> ; Mittagessen und Jause 50 <i>mon</i> ; Teehaus 10 <i>mon</i> ; Kerzen 8 <i>mon</i> ; Geldwechselgebühr 4 <i>mon</i> ; Teegeld in der Herberge 50 <i>mon</i>
10. Monat 27. Tag (18.12.)	7 <i>ri</i> 10 <i>chō</i> (ca. 29 km)	Iseji (Aoyama-chō, Mie-ken)	488 <i>mon</i>	659 <i>mon</i> *	4 Paar Strohsandalen 48 <i>mon</i> ; Jause 58 <i>mon</i> ; Teehaus 15 <i>mon</i> ; Kerzen 8 <i>mon</i> ; Teegeld in der Herberge 50 <i>mon</i>
10. Monat 28. Tag (19.12.)	9 <i>ri</i> 10 <i>chō</i> (ca. 36,5 km)	Rokkenchaya (Rokken, Mie-ken)	500 <i>mon</i>	622 <i>mon</i>	Mittagessen 56 <i>mon</i> ; Jause 13 <i>mon</i> ; Brückenzoll über den Ōnoki-gawa 6 <i>mon</i> ; Teehaus 7 <i>mon</i> ; Geldwechselgebühr 8 <i>mon</i> ; Preis für ein <i>bentō</i> für 1 Person in der Herberge 32 <i>mon</i>

Datum	Zurückgelegte Entfernung	Übernachtungs-ort	Übernachtungs-kosten für 2 Personen	Gesamt-summe der Ausgaben	Ausgabeposten ohne Übernachtungskosten
10. Monat 29. Tag (20.12.)	6 <i>ri</i> (ca. 24 km)	Iseyamada (in Ise-shi, Mie-ken)		285 <i>mon</i>	Mittagessen 48 <i>mon</i> ; Jause 50 <i>mon</i> ; Brückenzoll über den Kushida-gawa und den Harai-kawa 4 <i>mon</i> ; Teehaus 7 <i>mon</i> ; <i>kōzo</i> -Papier 17 <i>mon</i> ; Kosten für Führung 24 <i>mon</i> ; Friseur 32 <i>mon</i> ; Spende für <i>kagura</i> 100 <i>mon</i> ; Geldwechselgebühr 5 <i>mon</i>
11. Monat 1. Tag (21.12.)		Iseyamada (in Ise-shi, Mie-ken)		1 <i>ryō</i> 1 <i>bu</i> 2 <i>shu</i> 1402 <i>mon</i> *	Äußeren und Inneren Schrein von Ise besichtigt; Geldspende am Nebenschrein 878 <i>mon</i> ; Mittagessen 268 <i>mon</i> ; Kosten für Führung 50 <i>mon</i> ; Daidai Kagura Zeremonie ⁶⁴ 1 <i>ryō</i> 2 <i>shu</i> und 200 <i>mon</i> ; Spende für Ginzō 3 <i>shu</i> ; Teegeld für den <i>oshi</i> 1 <i>shu</i> ; 30 Papieramulette 150 <i>mon</i> ; Geldwechselgebühr für 3 <i>shu</i> 100 <i>mon</i> ; an anderer Stelle Geldwechsel für 40 <i>mon</i>
11. Monat 2. Tag (22.12.)	6 <i>ri</i> (ca. 24 km)	Rokkenchaya (Rokken, Mie-ken)	500 <i>mon</i>	771 <i>mon</i>	Amulett gegen Ertrinken 12 <i>mon</i> ; Mittagessen 120 <i>mon</i> ; 2 Mal Geldwechselgebühr 34 <i>mon</i> ; Brückenzoll über den Harai-kawa und den Kushida-gawa 4 <i>mon</i> ; Teehaus 5 <i>mon</i> ; 1 Paar Strohsandalen 14 <i>mon</i> ; Preis für ein <i>bentō</i> für 1 Person in der Herberge 32 <i>mon</i> ; Teegeld in der Herberge 50 <i>mon</i>
11. Monat 3. Tag (23.12.)	5 <i>ri</i> (ca. 20 km)	Shiroko (Suzuka-shi, Mie-ken)	624 <i>mon</i>	724 <i>mon</i>	2 Paar Strohsandalen 27 <i>mon</i> ; Kerzen 8 <i>mon</i> ; Mittagessen und Jause 50 <i>mon</i> ; Teehaus 5 <i>mon</i> ; Geldwechselgebühr 10 <i>mon</i> ; in den Übernachtungskosten ist ein <i>bentō</i> für eine Person inbegriffen
11. Monat 4. Tag (24.12.)	4 <i>ri</i> 26 <i>chō</i> (ca. 18, 5 km)	Kuwana (Mie-ken)	700 <i>mon</i>	1195 <i>mon</i>	3 Paar Strohsandalen 40 <i>mon</i> ; Mittagessen und Jause 59 <i>mon</i> ; Teehaus 5 <i>mon</i> ; <i>kōzo</i> -Papier 6 <i>mon</i> ; Kerzen 22 <i>mon</i> ; Geldwechselgebühr 4 <i>mon</i> ; Preis für die Schifffahrt von Kuwana nach Saya (Aichi-ken) für 2 Personen 359 <i>mon</i>
11. Monat 5. Tag (25.12.)	8 <i>ri</i> 18 <i>chō</i> (ca. 33, 4 km)	Nagoya	528 <i>mon</i>	778 <i>mon</i>	Trinkgeld für den Bootsmann 15 <i>mon</i> ; Mittagessen u. Jause 117 <i>mon</i> ; Teehaus 10 <i>mon</i> ; Geldwechselgebühr 8 <i>mon</i> ; <i>bentō</i> für 1 Person 50 <i>mon</i> ; Teegeld in der Herberge 50 <i>mon</i>
11. Monat 6. Tag (26.12.)	6 <i>ri</i> (ca. 24 km)	Chiryū (Aichi-ken)	600 <i>mon</i>	1031 <i>mon</i>	Pferd bis Narumi 300 <i>mon</i> ; <i>kōzo</i> -Papier 12 <i>mon</i> ; Mittagessen u. Jause 70 <i>mon</i> ; Teehaus 5 <i>mon</i> ; Geldwechselgebühr 4 <i>mon</i> ; Kerzen 8 <i>mon</i> ; Preis für ein <i>bentō</i> für 1 Person in der Herberge 32 <i>mon</i>

⁶⁴ Es wird im Notizbuch der Ausdruck *san yaku* verwendet, der sich in diesen Zusammenhang vielleicht auf den Umfang der Kagura-Aufführung bezieht. Man unterschied in „kleines“, „großes“ und „ganz großes“ Kagura (*daidai kagura*). Die Aufführungen fanden gegen Vorbestellung und Bezahlung statt und wurden als Weihgaben für die Gottheiten aufgeführt (Naumann 1994: 166–67).

Datum	Zurückgelegte Entfernung	Übernachtungs-ort	Übernachtungs-kosten für 2 Personen	Gesamt-summe der Ausgaben	Ausgabeposten ohne Übernachtungskosten
11. Monat 7. Tag (27.12.)	7 ri 27 chō (ca. 30,5 km)	Akasaka (Aichi-ken)	600 mon	864 mon*	1 Paar Strohsandalen 16 mon; Fährre über den Okazaki-gawa 12 mon; Mittagessen 61 mon; Pferd von Fujikawa bis Akasaka 128 mon; Preis für ein <i>bentō</i> für 1 Person in der Herberge 32 mon
11. Monat 8. Tag (28.12.)	4 ri (ca. 16 km)	Mikkaichimura (Aichi-ken)	500 mon	634 mon	1 Paar Strohsandalen 10 mon; Fährre über den Yoshida-gawa 4 mon; Geldwechselgebühr 8 mon; Mittagessen u. Jause 58 mon; 1 Korb 10 mon; Teehaus 11 mon; Kerzen 8 mon; Preis für ein <i>bentō</i> für 1 Person in der Herberge 25 mon
11. Monat 9. Tag (29.12.)	nicht bekannt	Hamamatsu (Shizuoka-ken)	600 mon	1158 mon	Schleichweg für Frauen entlanggegangen; Kosten für die Führung 100 mon; Preis für die Bootsfahrt 300 mon; 1 Paar Strohsandalen 14 mon; Mittagessen 68 mon; Teehaus 10 mon; Geldwechselgebühr 4 mon; Berg Akiba-san 12 mon; Teegeld in der Herberge 50 mon
11. Monat 10. Tag (30.12.)	8 ri 16 chō (ca. 33 km)	Nissaka (Kakegawa-shi, Shizuoka-ken)	700 mon	1031 mon*	1 Paar Strohsandalen 14 mon; Fährre über den Tenryū-gawa 104 mon; Mittagessen 64 mon; Jause 22 mon; <i>kōzo</i> -Papier 25 mon; Teehaus 5 mon; Preis für ein <i>bentō</i> für 1 Person in der Herberge 32 mon
11. Monat 11. Tag (31.12.)	4 ri 32 chō (ca. 19,2 km)	Fujieda (Shizuoka-ken)	750 mon	1856 mon*	1 Paar Strohsandalen 18 mon; <i>ame no mochi</i> (Mochi mit Zuckersirup übergossen) 34 mon; Mittagessen u. Jause 57 mon; Teehaus 7 mon; Lotospodest (Tragbrett für das Überqueren eines Flusses) über den Ōi-gawa 616 mon; Ginzō und Gepäck 215 mon; Trinkgeld für die Träger (beim Überqueren des Flusses) 100 mon; Teegeld in der Herberge 50 mon
11. Monat 12. Tag (1.1.)	7 ri 31 chō (ca. 31,1 km)	Ejiri (Shimizu-shi, Shizuoka-ken)	700 mon	1279 mon*	4 Paar Strohsandalen 57 mon; Mittagessen u. Jause 144 mon (Mariko Tarosuppe); Tragbrett über den Abegawa für 2 Personen und Gepäck 257 mon; Abekawamochi (quadratische <i>mochi</i> mit Sojabohnenmehl und Zucker bestreut) 75 mon; Teehaus 10 mon; Kerzen 10 mon; Geldwechselgebühr 8 mon; Preis für ein <i>bentō</i> für 1 Person in der Herberge 24 mon
11. Monat 13. Tag (2.1.)	5 ri 32 chō (ca. 23,1 km)	Yoshiwara (Fuji-shi, Shizuoka-ken)	648 mon	843 mon	2 Paar Strohsandalen 46 mon; Geldspende im Seiken-ji 10 mon; Mittagessen 64 mon; Jause 20 mon; Satta Bergpass überquert; Fährre über den Fuji-gawa 39 mon; Geldwechselgebühr 8 mon; Teehaus 8 mon

Datum	Zurückgelegte Entfernung	Übernachtungs-ort	Übernachtungs-kosten für 2 Personen	Gesamt-summe der Ausgaben	Ausgabeposten ohne Übernachtungskosten
11. Monat 14. Tag (3.1.)	6 ri 22 chō (ca. 26 km)	Mishima (Shizuoka-ken)	800 mon	985 mon	Mittagessen 120 mon; Haaröl 32 mon; Jause 29 mon; Geldwechselgebühr 4 mon
11. Monat 15. Tag (4.1.)	8 ri (ca. 32 km)	Odawara (Kanagawa-ken)	750 mon	1 bu 2 shu 1798 mon*	Pferd von Mishima bis Hakone 252 mon; kago (Sänfte) von Mishima bis Odawara 1 bu 2 shu; Preis für die Führung durch das Hakone-sekisho 100 mon; Mittagessen u. Jause 153 mon; Teegeld an der Poststation 53 mon; Kerzen 12 mon
11. Monat 16. Tag (5.1.)	4 ri 27 chō (ca. 18, 7 km)	Hiratsuka (Kanagawa-ken)	700 mon	850 mon	Mittagessen u. Jause 100 mon; Teegeld in der Herberge 50 mon
11. Monat 17. Tag (6.1.)	5 ri 18 chō (ca. 22 km)	Kamakura (Kanagawa-ken)	750 mon	997 mon*	1 Paar Strohsandalen 24 mon; Mittagessen 80 mon; Jause 16 mon; Fähre über den Banyū-gawa (Unterlauf des Sagami-gawa) 24 mon; Enoshima-gawa 24 mon; Geldspende in Kamakura 100 mon; Teehaus 17 mon; kōzo-Papier 18 mon
11. Monat 18. Tag (7.1.)	5 ri 27 chō (ca. 22, 6 km)	Yokohama	740 mon	888 mon*	2 Paar Strohsandalen 48 mon; Mittagessen u. Jause 100 mon; Kerzen und Preis für mochi 100 mon; in Yokohama „blühen die chinesischen Geschäfte und überall ist lebhafter Handel“
11. Monat 19. Tag (8.1.)	3 ri 18 chō (ca. 13 km)	Kawasaki (Kanagawa-ken)	700 mon	1 shu 150 mon*	Führung durch Yokohama 50 mon; 1 Paar Strohsandalen 30 mon; Mittagessen u. Jause 160 mon; Teehaus 25 mon; kago von Kanagawa bis Kawasaki 1 shu 150 mon; Kerzen 34 mon
11. Monat 20. Tag (9.1.)	4 ri 18 chō (ca. 18 km)	Bakuro-chō in Edo (Tōkyō)		320 mon*	Fähre über den Rokugō-gawa (Unterlauf des Tama-gawa) für zwei Personen 48 mon; 2 Stück Kunsthandwerk aus Weizenstroh 48 mon; Mittagessen 218 mon; Jause 20 mon; kōzo-Papier 12 mon; Geldspende im Sengaku-ji 56 mon; Geldwechselgebühr 8 mon
11. Monat 21. Tag (10.1.)		Bakuro-chō (Tōkyō)		232 mon	2 Paar Strohsandalen 50 mon; kōzo-Papier 50 mon; Mittagessen 132 mon
11. Monat 22. Tag (11.1.)		Bakuro-chō (Tōkyō)		1 bu 1 shu 205 mon	Süßigkeiten für den Verwalter der Residenz des Daimyō in Edo 1 bu; Geschenkschnur 53 mon; Geldspende 120 mon; Friseur 32 mon; ehemaliger Bediensteter 1 shu

Datum	Zurückgelegte Entfernung	Übernachtungs-ort	Übernachtungs-kosten für 2 Personen	Gesamt-summe der Ausgaben	Ausgabeposten ohne Übernachtungskosten
11. Monat 23. Tag (12.1.)		Bakuro-chō (Tōkyō)		211 <i>mon</i>	Mittagessen u. Jause 207 <i>mon</i> ; Geldwechselgebühr 4 <i>mon</i>
11. Monat 24. Tag (13.1.)		Bakuro-chō (Tōkyō)			Wurden zum Theaterbesuch eingeladen
11. Monat 25. Tag (14.1.)		Bakuro-chō (Tōkyō)			kein Eintrag
11. Monat 26. Tag (15.1.)		Bakuro-chō (Tōkyō)			kein Eintrag
11. Monat 27. Tag (16.1.)		Iida-chō in Edo (Tōkyō)	5698 <i>mon</i>	2 <i>shu</i> 6134 <i>mon</i>	Mittagessen u. Jause 196 <i>mon</i> ; Kerzen 40 <i>mon</i> ; Süßigkeiten für den Minister des Kameda-han (in Akita-ken) 2 <i>shu</i> ; Teegeld in der Herberge 200 <i>mon</i> ; die Übernachtungskosten sind für 7 Nächte in Bakuro-chō
11. Monat 28. Tag (17.1.)		Iida-chō (Tōkyō)		220 <i>mon</i>	Baumwollnähseide 16 <i>mon</i> ; Friseur 32 <i>mon</i> ; Mittagessen u. Jause 172 <i>mon</i>
11. Monat 29. Tag (18.1.)		Iida-chō (Tōkyō)		476 <i>mon</i> *	2 Paar <i>zōri</i> 56 <i>mon</i> ; Papierrolle 16 <i>mon</i> ; Geldspende 30 <i>mon</i> ; Mittagessen u. Jause 162 <i>mon</i>
11. Monat 30. Tag (19.1.)		Iida-chō (Tōkyō)		243 <i>mon</i>	<i>kōzo</i> -Papier 25 <i>mon</i> ; 1 Bogen Kalligraphiepapier 32 <i>mon</i> ; Rechnungsbuch 86 <i>mon</i> ; Mittagessen u. Jause 100 <i>mon</i>
12. Monat 1. Tag (20.1.)		Iida-chō (Tōkyō)		250 <i>mon</i>	Baumwollnähseide 16 <i>mon</i> ; 6 Paar Strohsandalen 100 <i>mon</i> ; Mittagessen u. Jause 134 <i>mon</i>
12. Monat 2. Tag (21.1.)		Iida-chō (Tōkyō)	4400 <i>mon</i>	2 <i>shu</i> 4855 <i>mon</i>	Baumwollnähseide 32 <i>mon</i> ; Kalligraphiepapier 16 <i>mon</i> ; Waschen der langen Unterhosen 132 <i>mon</i> ; Mittagessen 66 <i>mon</i> ; Teegeld in der Herberge 209 <i>mon</i> ; Kosten für das Verschicken des Gepäcks 2 <i>shu</i> ; die Übernachtungskosten sind für 6 Nächte
12. Monat 3. Tag (22.1.)	4 <i>ri</i> (ca. 16 km)	Koshigaya (Saitama-ken)	900 <i>mon</i>	1462 <i>mon</i>	4 Paar Strohsandalen 100 <i>mon</i> ; Mittagessen 312 <i>mon</i> ; Ausgaben im Teehaus 100 <i>mon</i> ; Teegeld in der Herberge 50 <i>mon</i>

Datum	Zurückgelegte Entfernung	Übernachtungs-ort	Übernachtungs-kosten für 2 Personen	Gesamt-summe der Ausgaben	Ausgabeposten ohne Übernachtungskosten
12. Monat 4. Tag (23.1.)	6 <i>ri</i> 9 <i>chō</i> (ca. 24,5 km)	Satte (Saitama-ken)	768 <i>mon</i>	891 <i>mon</i>	Mittagessen 68 <i>mon</i> ; Teehaus 5 <i>mon</i> ; Teegeld in der Herberge 50 <i>mon</i>
12. Monat 5. Tag (24.1.)	9 <i>ri</i> 19 <i>chō</i> (ca. 37,5 km)	Nitta (Gunma-ken)	800 <i>mon</i>	1258 <i>mon</i>	Kurihashi- <i>sekisho</i> (Saitama-ken) über den Schleichweg für Frauen umgangen; Pferd 50 <i>mon</i> , Preis für die Fähre über den Fluss 100 <i>mon</i> ; Teegeld 10 <i>mon</i> ; Mittagessen u. Jause 186 <i>mon</i> ; <i>kōzo</i> -Papier 34 <i>mon</i> ; Geld- wechselgebühr 16 <i>mon</i> ; Kerzen 12 <i>mon</i> ; Teegeld in der Herberge 50 <i>mon</i>
12. Monat 6. Tag (25.1.)	5 <i>ri</i> 30 <i>chō</i> (ca. 23 km)	Utsunomiya (Tochigi-ken)	800 <i>mon</i>	1068 <i>mon</i> *	1 Paar Strohsandalen 28 <i>mon</i> ; Mittagessen 176 <i>mon</i> ; Teegeld in der Herberge 50 <i>mon</i>
12. Monat 7. Tag (26.1.)	11 <i>ri</i> (ca. 43 km)	Nikkō (Tochigi-ken)	644 <i>mon</i>	1206 <i>mon</i>	Mittagessen 200 <i>mon</i> ; 2 Paar Strohsandalen 56 <i>mon</i> ; Pferd von Ōsawa (Imaichi, Tochigi-ken) nach Nikkō 275 <i>mon</i> ; Geldwechselgebühr 8 <i>mon</i> ; Teehaus 5 <i>mon</i> ; Kerzen 12 <i>mon</i> ; Gebühr für Personenüberprüfung für zwei Personen 6 <i>mon</i>
12. Monat 8. Tag (27.1.)	4 <i>ri</i> (ca. 16 km)	Ōsawa (Imaichi, Tochigi-ken)	600 <i>mon</i>	1418 <i>mon</i> *	2 Paar Strohstiefel 40 <i>mon</i> ; Preis der Führung für 2 Personen 166 <i>mon</i> ; Mittagessen für 2 Personen 324 <i>mon</i> ; Bergsteuer für zwei Personen 48 <i>mon</i> ; Gebühr für die Aufbewahrung der Schuhe 8 <i>mon</i> ; Pferd von Nikkō nach Ōsawa 225 <i>mon</i> ; Friseur 29 <i>mon</i> ; Kerzen 12 <i>mon</i> ; Teegeld in der Herberge 50 <i>mon</i>
12. Monat 9. Tag (28.1.)	7 <i>ri</i> (ca. 28 km)	Kitsuregawa (Tochigi-ken)	728 <i>mon</i>	1502 <i>mon</i>	Pferd von Ōsawa nach Utsunomiya 386 <i>mon</i> ; Mittagessen 331 <i>mon</i> ; Teegeld 7 <i>mon</i> ; Teegeld in der Herberge 50 <i>mon</i> ; Übernachtung im <i>wakihonjin</i> (Herberge für Vasallen unterhalb des Daimyō-Ranges)
12. Monat 10. Tag (29.1.)	13 <i>ri</i> 9 <i>chō</i> (ca. 52 km)	Shirasaka (Tochigi-ken)	734 <i>mon</i>	1002 <i>mon</i>	Mittagessen 129 <i>mon</i> ; <i>soba</i> (Buchweizennudeln) 48 <i>mon</i> ; Bonbons 4 <i>mon</i> ; <i>mochi</i> 47 <i>mon</i> ; Teehaus 6 <i>mon</i> ; Kerzen 26 <i>mon</i> ; Übernachtung in einem <i>honjin</i> (Herberge für Daimyōs)
12. Monat 11. Tag (30.1.)	1 <i>ri</i> 33 <i>chō</i> (ca. 7,5 km)	Shirakawa (Fukushima- ken)	560 <i>mon</i>	823 <i>mon</i>	Kerzen 24 <i>mon</i> ; Mittagessen 162 <i>mon</i> ; <i>kōzo</i> -Papier 18 <i>mon</i> ; 1 Paar Strohstiefel 18 <i>mon</i> ; Teehaus 5 <i>mon</i> ; Geldwechselgebühr und Geld für Kleinigkeiten 24 <i>mon</i> ; Kerzen 12 <i>mon</i> ; Übernachtung in einem <i>honjin</i> (Herberge für Daimyōs)
12. Monat 12. Tag (31.1.)	13 <i>ri</i> 12 <i>chō</i> (ca. 52,4 km)	Motomiya (Fukushima- ken)	700 <i>mon</i>	838 <i>mon</i> *	Mittagessen für 2 Personen 78 <i>mon</i> ; Teehaus 22 <i>mon</i> ; Geldwechselgebühr 8 <i>mon</i> ; 1 Paar Strohstiefel 12 <i>mon</i> ; Kerzen 28 <i>mon</i>

Datum	Zurückgelegte Entfernung	Übernachtungs-ort	Übernachtungs-kosten für 2 Personen	Gesamt-summe der Ausgaben	Ausgabeposten ohne Übernachtungskosten
12. Monat 13. Tag (1.2.)	8 ri 4 chō (ca. 32, 3 km)	Fukushima	700 mon	951 mon	4 Paar Strohsandalen 81 mon; Mittagessen für 2 Personen 143 mon; Teehaus 11 mon; Geldwechselgebühr 16 mon
12. Monat 14. Tag (2.2.)	9 ri 7 chō (ca. 36 km)	Watarase (Fukushima-ken)	700 mon	954 mon*	Mittagessen für 2 Personen 142 mon; Teehaus 10 mon; 3 Paar Strohsandalen 55 mon; Geldwechselgebühr 8 mon; Kerzen 60 mon; (von dieser Herberge bekamen wir ein bentō)
12. Monat 15. Tag (3.2.)	6 ri 6 chō (ca. 24,2 km)	Yunohara (Miyagi-ken)	720 mon	799 mon*	Jause 42 mon; Teehaus 7 mon; Friseur 32 mon
12. Monat 16. Tag (4.2.)	8 ri 15 chō (ca. 33 km)	Yamagata	720 mon	1010 mon	3 Paar Strohsandalen 47 mon; 4 Paar Strohstiefel 32 mon; kōzo-Papier 32 mon; Mittagessen u. Jause 142 mon; Teehaus 5 mon; Massage 20 mon; sokoshi ??? 12 mon
12. Monat 17. Tag (5.2.)	7 ri (ca. 28 km)	Tateoka (Murayama, Yamagata-ken)	600 mon	739 mon	2 Paar Strohsandalen 29 mon; Überquerung des Midare-gawa mit Trägern 50 mon; Jause 60 mon
12. Monat 18. Tag (6.2.)	6 ri 13 chō (ca. 24 km)	Funagata (Yamagata-ken)	600 mon	694 mon	1 Paar Strohsandalen 17 mon; Jause 34 mon; Teehaus 10 mon; Teegeld in der Herberge 33 mon
12. Monat 19. Tag (7.2.)	9 ri (ca. 35, 4 km)	Kaneyama (Yamagata-ken)	700 mon	922 mon	1 Paar Strohsandalen 16 mon; Jause 50 mon; 1 Paar Stiefel für hohen Schnee 22 mon; Trinkgeld für die Schneestampfer 124 mon; Teehaus 10 mon; Versenden des Gepäcks von unterwegs 1 bu 3 kan
12. Monat 20. Tag (8.2.)	6 ri 10 chō (ca. 24,7 km)	Innai (Akita-ken)	600 mon	650 mon	Schneesturm; Jause 40 mon; Teehaus 10 mon
12. Monat 21. Tag (9.2.)	8 ri 27 chō (ca. 34,5 km)	Yokote (Akita-ken)	560 mon	605 mon	Jause 35 mon; Teehaus 10 mon
12. Monat 22. Tag (10.2.)	11 ri (ca. 43 km)	Kitanome (Akita-ken)	500 mon	555 mon	Jause 48 mon; Teehaus 7 mon; Übernachtung in einem honjin (Herberge für Daimyōs)
12. Monat 23. Tag (11.2.)	9 ri (ca. 35, 4 km)	Arazawa (Akita-ken)	660 mon	912 mon	Trinkgeld für die Führer des Kastenschlittens 50 mon; Jause 65 mon; 2 Paar Strohsandalen 32 mon; Friseur 20 mon; Teehaus 10 mon; Teegeld in der Herberge 50 mon; Geldwechselgebühr für 2 shu 25 mon

Datum	Zurückgelegte Entfernung	Übernachtungs-ort	Übernachtungs-kosten für 2 Personen	Gesamt-summe der Ausgaben	Ausgabeposten ohne Übernachtungskosten
12. Monat 24. Tag (12.2.)	6 <i>ri</i> (ca. 24 km)	Honjō (Akita-ken)		75 <i>mon</i>	Von Honjō wird uns entgegengekommen; Trinkgeld für die Führer des Kastenschlittens 75 <i>mon</i> ; Ankunft in Honjō um 2 Uhr 30.

BIBLIOGRAPHIE

ALPHEN, Jan van (Hg.)

1999 *Enkū 1632-1995. Timeless images from 17th century Japan.*
[Ausstellungskatalog]. Antwerpen: Etnografisch Museum.

BACON, Alice M.

1891 *Japanese girls and women.* Reprint 1975. New York: Gordon Press.

de BARY, W. Theodore und CHAN Wing-tsit und WATSON, Burton

1960 *Sources of Chinese tradition.* New York: Columbia Univ. Press.

BASHŌ

1985 *Auf schmalen Pfaden durchs Hinterland.* Übers. und annotiert von G. S. Domrady. Mainz: Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung.

BAUSINGER, Hermann, Klaus Beyrer und Gottfried Korff (Hg.)

1991 *Reisekultur. Von der Pilgerfahrt zum modernen Tourismus.* München: Verlag C. H. Beck.

BERNSTEIN, Gail Lee (Hg.)

1991 *Recreating Japanese women, 1600-1945.* Berkeley/Los Angeles: Univ. of California Press.

BIRD, Isabella

1990 *Unbetretene Pfade in Japan.* Basierend auf einer Übersetzung aus dem Englischen aus dem Jahre 1882. Hg. von Angela Martin. Wien: Promedia.

BLOCKER, H. Gene und Christopher L. Starling

2001 *Japanese philosophy.* New York: State Univ. of New York Press.

BÖTSCH, Barbara

1998 „Kālī in den Alpen. Die Rezeption indischer Göttinvorstellungen durch Anhängerinnen der `Religion der Großen Göttin´ im deutschsprachigen Raum“, Manfred Hutter (Hg.) 1998, 10-23.

BOSSLER, Beverly

2000 „A daughter is a daughter all her life. Affinal relation and women's networks in Song and late imperial China“, *Late imperial China* 21/1, 77-106.

BRAY, Francesca

1997 *Technology and gender. Fabrics of power in late imperial China.* Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press.

CAMPELL, Alan und David S. Noble (Hg.)

1993 *Japan. An illustrated encyclopaedia*. Tōkyō: Kodansha.

CHAPMAN LEBRA, Joyce

1991 „Women in an all-male industry: the case of sake brewer Tatsu`uma Kiyo“, Bernstein (Hg.) 1991, 131–148.

CHAUCER, Geoffrey

1985 *The Canterbury tales. Die Canterbury-Erzählungen. Mittelenglisch/Deutsch*. Übers. v. Heinz Bergner u.a., hg. v. Heinz Bergner. Stuttgart: Reclam.

COLLCUTT, Martin und Marius Jansen und Isao Kamakura

1997 *Bildatlas der Weltkulturen Japan. Kunst, Geschichte und Lebensformen*. Übers. v. Annette von Heinz und Susanne Ettl. Augsburg: Bechtermünz Verlag .

CORNELL, Laurel L.

1990 „Peasant women and divorce in preindustrial Japan“, *SIGNS. Journal of women in culture and society* 15/4, 710–732.

DAUBER, Dorothee

1999 „Li Qingzhao and her extant work. First celebrated, then ostracized; partly denied, partly misinterpreted“, *Berliner China-Hefte* 1999/16, 33–46.

DAVIS, Winston

1983 „Pilgrimage and world renewal. A study of religion and social values in Tokugawa Japan. Part I“, *History of religions* 23/2, 97–116.

1984 „Pilgrimage and world renewal. A study of religion and social values in Tokugawa Japan. Part II“, *History of religions* 23/3, 197–221.

DOMBRÁDY, Géza S.

1984 „Formen der japanischen Prosa“, Günther Debon (Hg.): *Neues Handbuch der Literaturwissenschaft. Ostasiatische Literaturen*. Wiesbaden: Aula-Verlag. (=Neues Handbuch der Literaturwissenschaft 23).

DONEGAN, Patricia und Yoshie ISHIBASHI

1998 *Chiyo-ni. Woman haiku master*. Tōkyō/Boston/Singapore: Tuttle Publishing.

DORE, Ronald P.

1990 *Education in Tokugawa Japan*. Ann Arbor: Univ. of Michigan. (=Michigan classics in Japanese studies: 8) (¹1965: New York: Routhledge)

DRESSEL, Gert

1996 *Historische Anthropologie. Eine Einführung*. Wien/Köln/Weimar: Böhlau.

DUNN, Charles J.

1972 *Everyday life in traditional Japan*. Tōkyō: Charles E. Tuttle Comp.

DUTTON, Anne

2002 „Temple divorce in Tokugawa Japan. A survey of documentation on Tōkeiji and Mantokuji“, Barbara Ruch (Hg.) 2002, 209–245.

EBERHARD, Wolfram

1987 *Lexikon chinesischer Symbole. Die Bildsprache der Chinesen*. Köln: Diederichs (=Diederichs Gelbe Reihe 68).

EHMKE, Franziska

1994 „Reisefieber in der Edo-Zeit“, Ehmke und Shono-Sládek (Hg.) 1994: 55–70.

EHMKE, Franziska und Masako SHONO–SLÁDEK (Hg.)

1994 *Lifestyle in der Edo-Zeit. Facetten der städtischen Bürgerkultur Japans vom 17.–19. Jahrhundert*. München: Iudicium.

ESTE [von ÖSTERREICH-ESTE, Franz Ferdinand]

1896 *Tagebuch meiner Reise um die Erde. 1892–93. Zweiter Band*. Wien: Alfred Hölder, K.u.K. Universitäts-Buchhändler.

FAURE, Bernard

2003 *The power of denial. Buddhism, purity and gender*. Princeton/Oxford: Princeton Univers. Press.

FELDEN, Tamara

1993 *Frauen reisen. Zur literarischen Repräsentation weiblicher Geschlechterrollenerfahrung im 19. Jahrhundert*. New York: Peter Lang Publ. (=North American studies in nineteenth-century German literature 13)

FISTER, Patricia

1988 *Japanese women artists 1600–1900*. New York u.a.: Harper & Row.

1991 “Female *bunjin*: the life of poet-painter Ema Saikō”, Bernstein (Hg.) 1991, 108–130.

FORMANEK, Susanne

1998 „Pilgrimage in the Edo period. Forerunner of modern domestic tourism? The example of the pilgrimage to Mount Tateyama“, Sepp Linhart und Sabine Frühstück (Hg.): *The culture of Japan as seen through its leisure*. Albany: State Univ. of New York Press: 165–193.

- 2001 *Die „böse Alte“ als Standardfigur der japanischen Populärkultur der Edo-Zeit. Ältere Voraussetzungen, motivische Ausprägungen, soziale Hintergründe.* Unveröffentl. Diss., Universität Wien.

FOSTER, Normann

- 1982 *Die Pilger. Reiselust in Gottes Namen.* Frankfurt a. M.: Wolfgang Krüger Verlag.

FUESS, Harald

- 1997 „A golden age of fatherhood? Parent-child relations in Japanese historiography“, *Monumenta Nipponica* 52/3: 381–397.
- 2004 *Divorce in Japan. Family, gender, and the state, 1600–2000.* Stanford: Stanford Univ. Press.

FUCHS, Brigitte, Herta NÖBAUER und Patricia ZUCKERHUT

- 1998 „Vom Universalismus zur Differenz. Feminismus und Kulturanthropologie“, Wernhart und Zips (Hg.) 1998:175–194.

FUKAI Jinzō 深井甚三

- 1995 *Kinsei josei tabi to kaidō kōtsū* 近世女性旅と街道交通 (Die Reisen der Frauen aus der Edo-Zeit und der Verkehr auf den Überlandstraßen). Fukuyama: Katsura shobō.
- 1997 *Edo no tabibitotachi.* 江戸の旅人たち (Die Reisenden der Edo-Zeit). Tōkyō: Yoshikawa kōbunkan.

FUKUSHIMA Riko 福島理子

- 1995 *Edo kanshisen. Daisanken. Joryū.* 江戸漢詩選.第三卷.女流. (Sammlung von Gedichten im chinesischen Stil aus der Edo-Zeit, Bd.3. Dichterinnen.) Tōkyō: Iwanami shoten.

GAO Shiyu

- 1999 „Der Status von Frauen im traditionellen China. Ein Plädoyer für eine differenzierte Analyse“, *Berliner China-Hefte* 1999/16, 3–32.

GLUCK, Carol

- 1998 „The invention of Edo“, Stephen Vlastos (Hg.) 1998, 262–284.

GÖTTING, Doris

- 1994 „Keshō. Verwandlung und Schmuck. Zur Kulturgeschichte von Schönheitsideal und Schönheitspflege“, Ehmke und Shono-Sládek (Hg.) 1994, 101–115.

GOODWIN, Janet R. et al.

2001^a „Solitary Thoughts. A translation of Tadano Makuzu's *Hitori Kangae*“, *Monumenta Nipponica* 56/1, 21–38.

2001^b „Solitary Thoughts. A translation of Tadano Makuzu's *Hitori Kangae* (2)“, *Monumenta Nipponica* 56/2, 173–195.

GORAI Shigeru

1989 „Shugendo lore“, *Japanese Journal of Religious Studies* 16/2–3, 117–142.

GRABNER-HAIDER, Anton

1998 „‘Matriachale’ Daseinsdeutungen in der indischen Mythologie“, Manfred Hutter (Hg.) 1998, 47–55.

GRAMLICH-OKA, Bettina

2001 „Tadano Makuzu and her *Hitori Kangae*“, *Monumenta Nipponica* 56/1, 1–20.

GRONER, Paul

2002 „Vicissitudes in the ordination of Japanese ‘nuns’ during the eighth through tenth centuries“, Barbara Ruch (Hg.) 2002, 65–108.

HABINGER, Gabriele

1997 *Eine Wiener Biedermeierdame erobert die Welt. Die Lebensgeschichte der Ida Pfeifer (1797–1858)*. Wien: Promedia.

HALL, John W.

1968 *Das Japanische Kaiserreich*. Übers. v. Ingrid Schuster. Frankfurt a. M.: Fischer Taschenbuch Verlag (=Fischer Weltgeschichte 20).

HANLEY, Susan B.

1997 *Everyday things in premodern Japan. The hidden legacy of material culture*. Berkeley/Los Angeles/London: Univ. of California Press.

HÄRTEL, Susanne und Magdalena KÖSTER (Hg.)

1994 *Die Reisen der Frauen. Lebensgeschichten von Frauen aus drei Jahrhunderten*. Weinheim/Basel: Beltz Verlag (=Gulliver Taschenbuch 795).

HARADA Nobuo

1995 „Die Koch- und Esskultur in der zweiten Hälfte der Edo-Zeit und die Art ihrer Verbreitung“, Susanne Formanek und Sepp Linhart (Hg.): *Buch und Bild als gesellschaftliche Kommunikationsmittel in Japan einst und jetzt*. Wien: Literas.

HEARN, Lafcadio

1906 *Lotos. Blicke in das unbekannte Japan*. Übersetzt von Berta Franzos. Frankfurt a. M.: Literarische Anstalt Rütten und Loening.

HERRMANN-PFANDT, Adelheid

- 1998 „Wo sind die Töchter der Kālī? Auswirkungen von Göttinbildern auf den religiösen Status von Frauen in Christentum, Hinduismus und Buddhismus“, Manfred Hutter (Hg.) 1998, 86–119.

HUR, Nam-lin

- 1998 *Prayer and play in late Tokugawa Japan. Asakusa Sensōji and Edo society.* Cambridge/London: Harvard University Press (=Harvard East Asian monographs 185).
- 2009 „Invitation to the secret Buddha of Zenkōji. *Kaichō* and religious culture in early modern Japan.“ *Japanese Journal of Religious Studies* 36/1, 45–64.

HUTTER, Manfred (Hg.)

- 1998 *Die Rolle des Weiblichen in der indischen und buddhistischen Kulturgeschichte. Akten des religionswissenschaftlichen Symposiums „Göttin und Frau“ in Graz (15.–16. Juni 1997).* Graz: Leykam. (=Arbeiten aus der Abteilung “Vergleichende Sprachwissenschaften” Graz 13)

IHARA Saikaku

- 1956 *Five women who loved love. Amorous tales from 17th-century Japan.* Übers. v. Wm. Theodore de Bary. Boston u. a.: Tuttle Publ.

IMMOOS, Thomas

- 1991 „Das Land der mächtigen Frauen. Archaisches im Gegenwärtigen. Frauen in schamanistisch-kultischen Funktionen“, Elisabeth Gössmann (Hg.): *Japan. Ein Land der Frauen?* München: iudicium Verlag, 13–33.

INOUE Kiyoshi

- 1995 *Geschichte Japans.* Übers. von Manfred Hubricht. Frankfurt/New York: Campus Verlag (¹1963 Tōkyō: Iwanami Shoten).

INOUE Tsūjo 井上通女

- 1918/19^a „Tōkai kikō“ 東海紀行 (Bericht über eine Reise entlang des Ostmeers [1681]), Furuya Chishin 古谷知新(Hg.): *Joryū bungaku zenshū* 女流文学全集 (Sammlung von Frauenliteratur) . Bd. 1. Tōkyō: Bungei shoin, 289–298.
- 1918/19 „Kika nikki“ 帰家日記 (Tagebuch über die Heimreise[1689]), Furuya Chishin 古谷知新(Hg.): *Joryū bungaku zenshū* 女流文学全集 (Sammlung von Frauenliteratur) . Bd. 1. Tōkyō: Bungei shoin, 345–379.

ISHIMORI Shuzo

- 1989 „Popularization and commercialization of tourism in early modern Japan“, Umesao Tadao, MarkW. Fruin und Hata Nobuyuki (Hg.): *Japanese civilization in the modern world IV. Economic Institutions*. Ōsaka: National museum of ethnology (= Senri ethnological studies 26)
- 1995 „Tourism and religion. From the perspective of comparative civilization“, Umesao, Befu und Ishimori (Hg.) 1995, 11–24.

ITASAKA Yōko 板坂耀子

- 1993 *Edo no tabi to bungaku* 江戸の旅と文学 (Reisen und Literatur in der Edo-Zeit). Tōkyō: Perikansha.

JEHLE, Hiltgund

- 1994 „`Gemeiniglich verlangt es aber die Damen gar nicht sehr nach Reisen...`. Eine Kartographie zur Methodik, Thematik und Politik in der historischen Frauenreiseforschung“, Doris Jedamsky, Hiltgund Jehle und Ulla Siebert (Hg.): *‘Und tät’ das Reisen wählen!’ Frauenreisen. Reisefrauen* (=Dokumentation des interdisziplinären Symposiums zur Frauenreiseforschung, Bremen 21.–24. Juni 1993). Zürich/ Dortmund: eFeF-Verlag, 16–35.

JIPPENSHA Ikku

- 2001 *Shank's mare. Japan's great comic novel of travel and ribaldry*. Übers. v. Thomas Satchell. Boston u.a.: Tuttle Publ. (¹1960)

JOLIVET, Muriel

- 1997 *Japan. The childless society? The crisis of motherhood*. Übers. v. Anne-Marie Glasheen. London/New York: Routledge.

JORISSEN, Engelbert

- 1988 *Das Japanbild im „Traktat“ (1585) des Luis Frois*. Münster: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung.

KABANOFF, Alexander

- 1999 „Buddhism and popular religion in the Tokugawa period“, Jan van Alphen (Hg.), 42–57.

KAEMPFER, Engelbert

- 1997 *Kaempfer's Japan. Tokugawa culture observed*. Übers. und hg. von Beatrice M. Bodart-Bailey. Honolulu: Univ. of Hawai'i Press.

KANAMORI Atsuko 金森敦子

- 2001 *Sekisho nuke. Edo no onnatachi no bōken* 関所抜け・江戸の女たちの冒険 (Das Umgehen der Grenzschraken. Das Abenteuer der Frauen aus der Edo-Zeit). Tōkyō: Shōbunsha.
- 2002 *Edo shomin no tabi. Tabi no katachi. Sekisho to onna* 江戸庶民の旅・旅の形・関所と女 (Reisen des Volkes in der Edo-Zeit. Reiseabläufe. Grenzschraken und Frauen.). Tōkyō: Heibonsha (=Heibonsha shinsho 148).

KANZAKI Noritake

- 1992 „The travel-loving tradition of the Japanese“, *Japan Echo* 19/4, 66–69.
- 1995 „A comparative analysis of the tourist industry“, Umesao, Befu und Ishimori (Hg.) 1995, 39–49.

KASCHUBA, Wolfgang

- 1999 „Die Fußreise. Von der Arbeitswanderung zur bürgerlichen Bildungsbewegung“, Bausinger, Beyrer und Korff (Hg.) 1999, 165–173.

KATSUURA Noriko

- 2002 „Tonsure forms for nuns. Classification of nuns according to hairstyle“, Barbara Ruch (Hg.) 2002, 109–130.
- 2009 „Women and views of pollution“, *Acta Asiatica* 2009/97, 17–37.

KEAY, Julia

- 2000 *Mehr Mut als Kleider im Gepäck. Frauen reisen im 19. Jahrhundert durch die Welt. Geschichten von weiblicher Entdeckerfreude und Abenteuerlust jenseits aller Konventionen.* Übers. v. Ulrike Budde. München: Sierra. (¹1991)

KEENE, Donald

- 1999 *Travelers of a hundred ages.* New York: Henry Holt and Company. (¹1989)

KITAGAWA Munetada 北川宗忠

- 2002 *Kankō, tabi no bunka* 観光・旅の文化 (Die Kultur des Reisens und des Tourismus). Kyōto: Minerva.

KO, Dorothy

- 1992 „Pursuing talent and virtue. Education and women's culture in seventeenth- and eighteenth-century China“, *Late imperial China* 13/1, 9–39.
- 1994 *Teachers of the inner chambers. Women and culture in seventeenth-century China.* Stanford: Stanford Univ. Press.

KO, Dorothy und Jahyun Kim HABOUSH und Joan R. PIGGOTT (Hg.)

2003 *Woman and Confucian cultures in premodern China, Korea and Japan.*
Berkeley/Los Angeles/London: Univ. of California Press.

KONNO Nobuo 今野信雄

1986 *Edo no tabi* 江戸の旅 (Reisen in der Edo-Zeit). Tōkyō: Iwanami shoten.

KONNO Oito 今野於以登

2001 „Sangū dōchū shoyōki“ 参宮道中諸用記 (Notizen von einer Reise zum Ise-Schrein [1862]), Kanamori 2001, 284–299.

KOUAMÉ, Nathalie

2001 *Pèlerinage et société dans le Japon des Tokugawa. Le pèlerinage de Shikoku entre 1598 et 1868.* Paris: École française d'Extrême Orient (=Monographie 188).

KRACHT, Klaus

2001 „Geistesgeschichte der Frühmoderne“, Kracht und Rüttermann (Hg.) 2001: 149–189.

KRACHT, Klaus und Markus Rüttermann (Hg.)

2001 *Grundriß der Japanologie.* Wiesbaden: Harrassowitz Verlag (= IZUMI. Quellen, Studien und Materialien zur Kultur Japans 7)

KREINER, Josef

1979 *Japan. Kunst- und Reiseführer mit Landeskunde.* Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz: Kohlhammer.

KUROSAWA Toki 黒沢登幾

1994 „Jōkyō nikki“ 上京日記 (Bericht über eine Reise nach Kyōto [1859]), Fukai 1995, 54–74.

LAW, Jane Marie

1997 *Puppets of nostalgia. The life, death and rebirth of the Japanese Awaji ningyō tradition.* Princeton: Princeton University Press.

LERNER, Gerda

1995 *Frauen finden ihre Vergangenheit. Grundlagen der Frauengeschichte.* Übers. v. Walmont Möller-Falkenberg. Frankfurt/New York: Campus Verlag. (¹1979: Oxford Univers. Press)

LEUTNER, Robert W.

- 1985 *Shikitei Sanba and the comic tradition in Edo fiction*. Cambridge MA/London: Harvard University Press. (=Harvard-Yenching Institute Monograph Series 25).

LINCK, Gudula

- 1993 „Probleme einer historischen Frauenforschung am Beispiel Chinas“, Ursula Pasero und Friedericke Braun (Hg.): *Frauenforschung in universitären Disziplinen*. „Man räume ihnen Kanzeln und Lehrstühle ein...“. Opladen: Leske + Budrich (=Kieler Beiträge zur Politik und Sozialwissenschaft 5), 89–107.

LU, Weijing

- 1998 „Uxorilocal marriage among Qing literati“, *Late imperial China* 19/2, 64–110.

MAE, Michiko

- 2001 „Gender Studies“, Kracht und Rüttermann (Hg.) 2001, 507–534.

MAEDA Yoshi 前田淑

- 1977 „Tabi nikki no josei“旅日記の女性 (Frauen der Reisetagebücher), Horiuchi Matsuo 堀内末男(Hg.): *Nikki ni tsuzuru aikan* 日記につづる哀歓 (Freude und Leid in Tagebüchern ausgedrückt). Tōkyō: Shūeisha (=Jinbutsu nihon no joseishi 人物日本の女性史: 6), 211–244.
- 1998 *Edo jidai joryū bungeishi. Tabinikki hen*. 江戸時代女流文芸史・旅日記編 (Die Geschichte der Frauenliteratur der Edo-Zeit. Band über Reisetagebücher). Tōkyō: Kasama shoin (=Kasama shōsho 311).
- 1999 *Edo jidai joryū bungeishi. Haikai, waka, kanshi hen*. 江戸時代女流文芸史・俳諧和歌漢詩編 (Die Geschichte der Frauenliteratur der Edo-Zeit. Band über Haikai, Waka und Gedichte chinesischen Stils). Tōkyō: Kasama shoin (=Kasama shōsho 321).
- 2001 *Kinsei nyonin no tabinikkishū*. 近世女人の旅日記集 (Gesammelte Reiseberichte von Frauen aus der Edo-Zeit). Fukuoka: Ashisobō.

MANN, Susan

- 1994 „The education of daughters in the mid-Ch'ing period“, Benjamin A. Elman und Alexander Woodside (Hg.): *Education and society in late imperial China, 1600–1900*. Berkeley/Los Angeles/London: Univ. of California Press, 19–49.

- 1997 *Precious records. Women in China's long eighteenth century.* Stanford: Stanford Univ. Press.
- MANZENREITER, Wolfram
- 2005 „Bugei und bujutsu. Kampfkunst im Frieden der Tokugawa-Zeit“, *Cultura Martialis. Das Journal der Kampfkünste aus aller Welt* 2005/4, 55–60.
- MATISOFF, Susan
- 2002 „Barred from paradise? Mount Kōya and the Karukaya legend“, Barbara Ruch (Hg.), 463–500.
- MAY, Ekkehard
- 1973 *Das Tōkaidō meishoki von Asai Ryōi. Ein Beitrag zu einem neuen Literaturgenre der frühen Edo-Zeit.* Wiesbaden: Harrassowitz. (=Veröffentlichungen des Ostasien-Instituts der Ruhr-Universität Bochum 9)
- MAY, Ekkehard (Hg. und Übersetzer)
- 2000 *Shōmon. Das Tor der Klause zur Bananenstaude. Haiku von Bashōs Meisterschülern Kikaku, Kyorai und Ransetsu.* Mainz: Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung.
- McCARTY, Steve
- 2000 „Mount Koya, Japan“ http://www.kagawa-jc.ac.jp/%7Esteve_mc/koyasan.html (9.11.2004)
- McClain, James L.
- 2002 *Japan. A modern history.* New York/London: W. W. Norton & Company.
- MIYAZAKI Fumiko
- 2005 „Female pilgrims and Mt. Fuji. Changing perspectives on the exclusion of women“, *Monumenta Nipponica* 60/3, 339–391.
- MOERMAN, D. Max
- 2005 *Localizing paradise. Kumano pilgrimage and the religious landscape of premodern Japan.* Cambridge, Mass./London: Harvard University Press. (=Harvard East Asian Monographs 235)
- MOLONY, Barbara
- 1991 „Activism among women in the Taishō cotton textile industry“, Gail L. Bernstein (Hg.) 1991, 217–238.
- MORIYA Katsuhisa
- 1990 „Urban networks and information networks“, Nakane und Ōishi (Hg.) 1990, 97–123.

NAKANE Chie und ŌISHI Shinzaburō (Hg.)

- 1990 *Tokugawa Japan. The social and economic antecedents of modern Japan.* Hg. der Übersetzung: Conrad Totman. Tōkyō: Univers. of Tōkyō Press.

NAKANO Makiko

- 1994 *Makikos Diary. A merchant wife in 1910 Kyoto.* Übers. v. Kazuko Smith. Stanford: Stanford Univ. Press.

NAUMANN, Nelly

- 1994 *Die einheimische Religion Japans. Teil 2: Synkretistische Lehren und religiöse Entwicklungen von Der Kamakura- bis zum Beginn der EDO-Zeit.* Leiden/ New York/Köln: Brill.
- 1996 *Die Mythen des alten Japan.* München. Verlag C.H. Beck.

NENZ DETTO NENZI, Laura

- 2004 *Intersections. The place of recreational travel in Edo culture and society.* Diss. University of California, Santa Barbara.

NISHIYAMA Matsunosuke

- 1997 *Edo culture. Daily life and diversions in urban Japan, 1600–1868.* Hg. und übers. von Gerald Groemer. Honolulu: Univers. of Hawai'i Press.

N.N.

- 2005 *The woodblock prints of Ando Hiroshige.* <http://www.hiroshige.org.uk/hiroshige/main/main.htm> (16.6.2005)

NODA, Renate

- 2002 „Reiseberichte von Frauen aus der Edo-Zeit. Eine Richtigstellung“, *Minikomi. Informationen des Akademischen Arbeitskreises Japan* 2002/1, 15–20.
- 2006 „Bürgerfrauen aus der Edo-Zeit auf Pilger- und Vergnügungsreisen“, *Minikomi. Informationen des Akademischen Arbeitskreises Japan* 72/2, 22–32.
- 2009^a „Masken im traditionellen japanischen Theater“, Sylvia Ferino-Pagden (Hg.): *Wir sind Maske.* (Ausstellungskatalog). Wien: Kunsthistorisches Museum, 133–139.
- 2009^b „Zur Geschichte der Japan-Sammlungen des Museums für Völkerkunde, Wien“, Renate Noda (Hg.), *Made in Japan. Aus den Sammlungen des Museums für Völkerkunde.* (Ausstellungskatalog). Wien: Museum für Völkerkunde, 12–41.

ODA Ieko 小田宅子

- 2001 *Azumaji nikki* 東路日記 (Tagebuch über eine Reise in den Osten), Maeda 2001, 317–414.

OHLER, Norbert

- 2000 *Pilgerstab und Jakobsmuschel. Wallfahrten in Mittelalter und Neuzeit.* Düsseldorf/ Zürich: Artemis und Winkler.

OKA, Isaburō

- 1990 *Hiroshige. Japan's great landscape artist.* Tōkyō/ New York/ London: Kodansha International.

OKA Masako 岡昌子 (Hg.)

- 2003 *Unyū no ni Tagami Kikusha.* 雲遊の尼田上菊舎 (Die mit den Wolken dahin ziehende Nonne Tagami Kikusha). Hōhokuchō (Yamaguchiken): Kikusha kenshōkai.

OKANO, Haruko

- 1991 „Die Stellung der Frau in der japanischen Religionsgeschichte“, Elisabeth Gössmann (Hg): *Japan. Ein Land der Frauen?* München: iudicium Verlag, 34–55.

ŌSUMI Kazuo

- 2009 „Women and Buddhism in relation to basic Japanese beliefs“, *Acta Asiatica* 2009/97, 1–16.

PELZ, Annegret

- 1993 *Reisen durch die eigene Fremde. Reiseliteratur von Frauen als autogeographische Schriften.* Köln/Weimar/Wien: Böhlau Verlag (=Literatur-Kultur-Geschlecht 2).
- 1999 „Reisen Frauen anders? Von Entdeckerinnen und reisenden Frauenzimmern“, Bausinger, Beyrer und Korff (Hg.) 1999, 174–178.

PEREZ, Louis G.

- 2002 *Daily life in early modern Japan.* London/Westport: Greenwood Press.

PLUTSCHOW, Herbert

- 1998 „Reiseberichte der späten Tokugawa-Zeit als Dokumente der japanischen 'Moderne'“, *Minikomi. Informationen des Akademischen Arbeitskreises Japan* 1998/3, 5–14.
- 2006 *A reader in Edo period travel.* Folkestone: Global Oriental.

POTTS, Lydia

1993 *Aufbruch und Abenteuer. Frauen-Reisen um die Welt ab 1785*. Frankfurt a. M.: Fischer .

RIIN 李院

1985 „Enoshima kikō“ 江の島紀行 (Bericht über eine Reise nach Enoshima [1855]), Kamakurashi shishi hensan iinkai (Hg.): *Kamakurashi shi. Kinsei kindai kikō chishi hen*. Tōkyō: Yoshikawa kōbunkan, 295–402.

RUCH, Barbara

2002 „Women to woman. Kumano Bikuni proselytizers in medieval and early modern Japan“, Barbara Ruch (Hg.) 2002, 537–580.

RUCH, Barbara (Hg.)

2002 *Engendering faith. Women and Buddhism in premodern Japan*. Ann Arbor: Center for Japanese studies. The University of Michigan. (=Michigan monograph series in Japanese studies 43)

SAIKAKU Ihara

1956 *Five women who loved love. Amorous tales from 17th-century Japan*. Übersetzt von Wm. Theodore de Bary. Tōkyō: Tuttle.

SAITO, Eiko

1989 *Die Frau im alten Japan*. Übersetzt von Buki Kim. Leipzig: Edition Leipzig.

SCHEID, Bernhard

2001– 2010 *Religion in Japan. Ein Web-Handbuch*. http://www.univie.ac.at/rel_jap/. (31.1.2010)

SCHUHMACHER, Mark

1995–2009 *A to Z Photo Dictionary. Japanese Buddhist statuary. Gods, Goddesses, Shinto-Kami, Creatures & Demons*.
<http://www.onmarkproductions.com/html/buddhism.shtml> (1.2.2010)

SCHWAN, Friedrich B.

2003 *Handbuch japanischer Holzschnitt. Hintergründe, Techniken, Themen und Motive*. München: iudicum Verlag.

SCHWENTKER, Wolfgang

2002 *Die Samurai*. München: Verlag C. H. Beck.

SCURLA, Herbert (Hg.)

1990 *Reisen in Nippon. Berichte deutscher Forscher des 17. und 19. Jahrhunderts aus Japan*. Berlin: Verlag der Nation. (1968)

SEKI Tamiko 関民子

- 1987 *Edo kōki no joseitachi* 江戸後期の女性たち (Die Frauen der späteren Edo-Zeit). Tōkyō: Akishobō. (¹ 1980)

SHIBA Keiko 柴桂子

- 1990 „Tabinikki kara mita kinsei josei no ikkōsatsu“ 旅日記から見た近世女性の一考察 (Studie über die Frauen der Edo-Zeit anhand ihrer Reisetagebücher), Yoshikawa Keizō 吉川圭三(Hg.): *Edo jidai no joseitachi* 江戸時代の女性たち (Die Frauen aus der Edo-Zeit). Tōkyō: Yoshikawa kōbunkan, 147–184.
- 1997 *Kinsei onna tabinikki* 近世女旅日記 (Reisetagebücher von Frauen aus der Edo-Zeit). Tōkyō: Yoshikawa kōbunkan.
- 2002 *Edoki no onnatachiga mita tōkaidō* 江戸期の女たちが見た東海道 (Der Tōkaidō, wie ihn die Frauen aus der Edo-Zeit sahen). Tōkyō: Keibunko.
- 2003 *Edoki onnatachiga aruita nakasendō* 江戸期・女たちが歩いた中仙道 (Der Nakasendō, wie er von Frauen in der Edo-Zeit zu Fuß bereist wurde). Tōkyō: Keibunko.

SHINNO Toshikazu

- 2002 „Journeys, pilgrimages, excursions. Religious travels in the early modern period“, *Monumenta Nipponica* 57/4, 448–471.

SHIRAHATA Yosaburo

- 1995 „Information studies of tourist resources“, Umesao, Befu und Ishimori (Hg.) 1995, 51–63.

SMITH, Robert J. und Ella Lury WISWELL

- 1982 *The Women of Edo Mura*. Chicago/London: The Univ. of Chicago Press.

STAEMMLER, Birgit

- 1999 „The Shugendō“, Jan van Alphen (Hg.) 1999, 78–99.

STAGL, Justin

- 2002 *Eine Geschichte der Neugier. Die Kunst des Reisens 1550–1800*. Wien: Böhlau.

SUGANO Noriko

- 2003 „State indoctrination of filial piety in Tokugawa Japan. Sons and daughters in the *Official records of filial piety*“, Dorothy Ko, Jahyun Kim Haboush und Joan R. Piggott (Hg.) 2003, 170–189.

SUZUKI Takejo 鈴木武女

- 1918/19 „Kanoë ne michi no ki“ 庚子道の記 (Bericht über eine Reise im Jahre 1720),
Furuya Chishin 古谷知新(Hg.): *Joryū bungaku zenshū* 女流文学全集
(Sammlung von Frauenliteratur). Bd. 3. Tōkyō: Bungei shoin, 205–215.

SYED, Renate

- 1998 „Materie, Göttin, Frau. Zur Vorstellung des Weiblichen im indischen Denken, dargestellt anhand ausgewählter śivaitischer Purāṇas“, Manfred Hutter (Hg.) 1998, 185–220.

TABATA Yasuko

- 1999 „Women's work and status in the changing medieval economy“, Hitomi Tonomura, Anne Walthall und Wakita Haruko (Hg.) 1999, 99–118.

Tabi no Bunka Kenkyūjo 旅の文化研究所 (Institut für die Kultur des Reisens) (Hg.)

- 2002 *Ezu ni miru Isemairi* 絵図に見る伊勢参り (Die Ise-Wallfahrt auf Bildern) Tōkyō: Kawade Shobō Shinsha.

TAGAMI Kikusha 田上菊舎

- 2003 *Taorigiku (yonkan) fukkokuban. Kikusha seitan nihyakugojūnen kinen.* 手折菊 (四巻) 菊舎生誕二百五十年記念 (Nachdruck der vier Bände des *Taorigiku*. Anlässlich Kikushas 250. Geburtstag.). Hg. von Oka Masako (mit Neudruckausgabe als Beilage). Hōhokuchō (Yamaguchiken): Kikusha kenshōkai.
- 2005 *Tōkaidō gojūyo eki gasan.* 東海道五十余駅画賛 (Bilder mit Inschrift der über 50 Stationen des Tōkaidō). Hg. von Kikushakenkyūkai. Hōhokuchō (Yamaguchiken): Kikusha kenshōkai.

TAKASHINA Shūji

- 1992 „Rambling through the Edo period“, *Japan Echo* 19/4, 64–65.

TANABE Seiko 田辺聖子

- 2001 *Ubazakari hana no tabigasa. Oda Ieko no 'azumaji nikki'* 姥ざかり花の旅 笠・小田宅子の「東路日記」 (Der Reisehut reifer Frauen in der Blüte ihrer Jahre. Oda Iekos *Tagebuch über eine Reise in den Osten*) Tōkyō: Shūeisha.

TOCCO, Martha C.

- 2003 „Norms and texts for women's education in Tokugawa Japan“, Dorothy Ko, Jahyun Kim Haboush und Joan R. Piggott (Hg.) 2003: 193–218.

TOGAKUSHI JINJA (Hg.)

2008 *Togakushi Jinja*. <http://www.togakushi-jinja.jp/index.html> (1.2.2010)

TONOMURA, Hitomi, Anne Walthall und Wakita Haruko (Hg.)

1999 *Women and class in Japanese history*. Ann Arbor: Center for Japanese Studies, The University of Michigan. (=Michigan monograph series in Japanese studies 25).

TOPPE, Sabine

1996 „Mutterschaft und Erziehung zur Mütterlichkeit in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts“, Elke Kleinau und Claudia Opitz (Hg.): *Geschichte der Mädchen- und Frauenbildung, Bd. I. Vom Mittelalter bis zur Aufklärung*. Frankfurt a.M./New York: Campus Verlag.

TOTMAN, Conrad

1993 *Early modern Japan*. Berkeley/Los Angeles/London: Univ. of California Press.

TRAGANOU, Jilly

2004 *The Tōkaidō Road. Traveling and representation in Edo and Meiji Japan*. New York/London: RoutledgeCurzon.

UENO Chizuko 上野千鶴子

1987 „Genesis of the urban housewife“, *Japan quarterly* 34/2: 130–142.

1990 „Josei ni miru kindai to datsukindai“ 女性に見る近代と脱近代 (Moderne und Postmoderne aus der Sichtweise von Frauen), *Sekai no naka no nihon II* 世界の中の日本 II (Japan in der Welt II). Kyōtō: Kokusai nihon bunka kenkyū sentā: 167–181.

UMESAO Tadao

1995 „Keynote address: Tourism as a phenomenon of civilization“, Umesao, Befu und Ishimori (Hg.) 1995: 1–9.

UMESAO Tadao und BEFU Harumi und ISHIMORI Shuzo (Hg.)

1995 *Japanese Civilization in the modern world IX. Tourism*. Ōsaka: National museum of ethnology (=Senri ethnological studies 38).

UNO, Kathleen S.

1991 „Women and the household division of labor“, Bernstein (Hg.) 1991, 17–41.

1999 *Passages to modernity. Motherhood, childhood, and social reform in early twentieth century Japan*. Honolulu: University of Hawai'i Press.

USHIYAMA Yoshiyuki

2009 „The historical development of the exclusion of women from the sacred places

(*nyonin kinzei*) in Japan”, *Acta Asiatica* 2009/97, 39–55.

VAPORIS, Constantine N.

1989 „Caveat viator. Advice to travelers in the edo period“, *Monumenta Nipponica* 44/4, 461–483.

1994 *Breaking barriers. Travel and state in early modern Japan*. Cambridge Mass./London: Harvard Univ. Press.

1995 „The early modern origins of Japanese tourism”, Umesao, Befu und Ishimori (Hg.) 1995, 25–38.

VLASTOS, Stephen

1998 *Mirror of modernity. Invented traditions of modern Japan*. Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press.

WAKAMORI Tarō

1989 „The Hashira-matsu and Shugendo“, *Japanese Journal of Religious Studies* 16/2–3, 181–194.

WALTHALL, Anne

1984 „Peripheries. Rural culture in Tokugawa Japan”, *Monumenta Nipponica* 39/4, 371–392.

1991 „The life cycle of farm women in Tokugawa Japan”, Gail Lee Bernstein (Hg.) 1991, 47–70.

1994 „Devoted wives/unruly women. Invisible presence in the history of Japanese social protest”, *SIGNS: Journal of women in culture and society* 20/1, 106–136.

1998 *The weak body of a useless woman. Matsuo Taseko and the Meiji Restoration*. Chicago: The Univ. of Chicago Press.

1999 „Matsuo Taseko and the Meiji-Restauration. Texts of self and gender”, Hitomi Tonomura, Anne Walthall and Wakita Haruko (Hg.) 1999, 217–240.

WERNHART, Karl R.

1998 „Die Quellengattungen und Nachbarwissenschaften der Ethnohistorie”, Wernhart und Zips (Hg.) 1998, 57–72.

WERNHART, Karl R. und Werner ZIPS (Hg.)

1994 *Ethnohistorie. Rekonstruktion und Kulturkritik. Eine Einführung*. Wien: Promedia.

WIDMER, Ellen

- 1989 „The epistolary world of female talent in seventeenth-century China“, *Late imperial China* 10/2, 1–43.

WITTKAMP, Robert F.

- 2001 *Japans frühmoderne Reiseliteratur. Leben und Werk von Sugae Masumi (1754–1829)*. Hamburg: Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens (=MOAG 134).

WRIGHT, Diana E.

- 1997 „Severing the karmic ties that bind. The ‘divorce temple’ Mantokuji“, *Monumenta Nipponica* 52/, 381–397.
- 2002 „Mantokuji. More than a ‘divorce temple’“, Barbara Ruch (Hg.) 2002, 247–276.

WÜRBEL, Sigrid

- 1998 *Zwischen Häuslichkeit und Reiselust. Traditionen, Bedingungen und Erfahrungen reisender Frauen aus dem deutschsprachigen Raum im 18. Jahrhundert*. Dipl.Arb., Universität Wien.

YAMAGUCHI Keizaburō 山口桂三郎 (Hg.)

- 1991 *Hiroshige II. Dōchūmono*. 広重 II・道中物 (Hiroshige II. Reiseszenen). Tōkyō: Gyōsei (=Meihin Soroimono Ukiyoe 11).

YAMAKAWA Kikue

- 2001 *Women of the Mito domain. Recollections of samurai family life*. Übers. v. Kate Wildman Nakai. Stanford: Stanford Univ. Press.

YAMAMOTO, Fumiko Y.

- 1988 „Haiku poet-painters. Chiyo and Kikusha: two haiku poets“, Fister (Hg.) 1988: 55–68.

Resümee

Lange Zeit wurde die Reisetätigkeit von Frauen zur Edo-Zeit (1600–1868) in der westlich-sprachigen Fachliteratur fast völlig ignoriert. Dort, wo sie Erwähnung fand, blieb die Schilderung bis auf wenige Ausnahmen dem traditionellen Schema verhaftet, demzufolge die Edo-Zeit als ein Höhepunkt der Unterdrückung der japanischen Frau angesehen wird. Neuere Erkenntnisse westlicher und japanischer Frauen- und Reiseforschung und vor allem die erhalten gebliebenen Reiseberichte von Frauen aus der Edo-Zeit bringen allerdings ein ganz anderes Bild ans Licht.

Im ersten Teil der Dissertation werden zunächst Ergebnisse aus der Frauen- und Genderforschung zusammengefasst, die zu einer Neubewertung der Stellung der japanischen Frau in der Vormoderne geführt haben. Anschließend widme ich mich dem Phänomen des Reisens in der Edo-Zeit und der Frage, inwieweit Frauen daran teilhatten. Obwohl noch immer die Meinung vorherrscht, dass reisende Frauen eher Randfiguren des Reisebooms jener Epoche darstellten, gibt es inzwischen auch westlich-sprachige und japanische Sekundärliteratur, die andere Interpretationen nahe legt und die Aufmerksamkeit stärker auf weibliche Reisende lenkt. Wenn zusätzlich die Beobachtungen westlicher Reisender, zeitgenössische japanische Romane, Darstellungen in Holzschnitten sowie Register und amtliche Dokumente herangezogen werden, tritt die reisende Frau immer mehr ins Rampenlicht. In den über 200 von Frauen verfassten Reiseberichten, die sich aus der Edo-Zeit erhalten haben, kommen sie schließlich selbst zu Wort.

Der Hauptteil der Arbeit widmet sich zunächst diesen Reiseberichten in ihrer Gesamtheit, indem verschiedene Kriterien zur Analyse herangezogen werden, wobei das Hauptaugenmerk nicht auf literarischen Gesichtspunkten, sondern auf der sozialen Herkunft, dem Alter und der Reisemotivation der Autorinnen liegt. Basierend auf dieser Analyse lassen sich Frauenreisen in vier Grundtypen unterteilen: Beruflich bedingte Reisen, Bildungsreisen, politisch motivierte Reisen sowie Pilger- und Vergnügungsreisen. Jeweils zwei Autorinnen und ihre Reiseberichte werden vorgestellt, um die zuvor herausgearbeiteten allgemeinen Tendenzen an konkreten Beispielen nachvollziehbar zu machen. Ein Vergleich mit der Situation reisender Frauen in Europa zur gleichen Zeit und mit ähnlichem sozialen Hintergrund verspricht zusätzliche interessante Ergebnisse, die darüber hinaus einer eurozentristischen Sichtweise entgegenzuwirken vermögen.

Letztendlich werden die Reiseberichte von Frauen aus der Edo-Zeit nicht nur als Quellen über die Art und Weise der Reisetätigkeit von Frauen, ihre Einstellung zum Reisen, ihre Stellung in der Gesellschaft, ihre Sicht der Dinge und ihre Mentalität verwendet, sondern auch allgemein als ethnographisch-historische Dokumente ausgewertet. Es stellt sich heraus, dass ihre Schriften ebenso wertvolle Inhalte über die Epoche, in der sie verfasst wurden, über kulturelle, religiöse und historische Aspekte, die Lebensumstände, den Umgang der Menschen miteinander und Weiteres enthalten wie jene ihrer männlichen Zeitgenossen.

Frauen hatten also Anteil an den Tendenzen, die in der Edo-Zeit die Moderne ankündigten. Dazu gehören unter anderem die Freude am Reisen und die detaillierten realistischen Schilderungen in ihren Berichten, die diese zu wichtigen ethnographisch-historischen Quellen machen.

Die Entwicklung, die im Rahmen der Frauen- und Genderforschung weg von einer universalen Unterdrückungsgeschichte der Frau hin zu einer differenzierteren Betrachtungsweise führte, lässt sich also auch auf die Situation von japanischen Frauen in der Edo-Zeit übertragen. Durch die Beschäftigung mit ihrer Reisetätigkeit und ihren Reisetagebüchern tritt eine ganze Variationsbreite von unterschiedlichen Möglichkeiten, wie Frauen ihr Leben gestalten und wie sie ihre Bewegungsfreiheit verwirklichen konnten, ins Blickfeld, und es ist ein weiterer Schritt zu einer realistischeren Einschätzung der Lebenssituation von japanischen Frauen jener Epoche getan.

Summary

For a long time the travels of women during the Edo period (1600–1868) were almost completely ignored in Western-language specialist literature. When the subject was addressed at all, it was almost always understood within the traditional formula that sees the Edo period as a high point in the suppression of Japanese woman. A completely different image has emerged from more recent findings of Western and Japanese investigations of both women and travel, in particular in the travel accounts of women during the Edo period.

The first part of the dissertation summarizes the findings of women's studies and gender research, which have led to a reassessment of the position of Japanese woman in the premodern period. Then I address the phenomenon of travel in the Edo period and the question of the extent to which women were involved. Although there is still a prevailing opinion that traveling women played only a minor role in the travel boom of that era, there is now both Western-language and Japanese secondary literature to support other interpretations that focus more attention on female travelers. Combined with the observations of Western travelers, contemporary Japanese novels and woodcut images as well as official registers and documents, these make travelling women seem increasingly significant. These women also speak for themselves in the more than 200 extant travel accounts they wrote during the Edo period.

The main part of this work is dedicated to this body of travel accounts, which have been analyzed according to various criteria. The main focus has been not on their literary aspects but rather on the author's social origins, age and reason for travel. Based on this analysis, these women's travels may be separated into four basic groups: profession travel, educational travel, politically motivated travel and journeys undertaken for purposes of pilgrimage or personal enjoyment. Two authors and their travel accounts are presented from each group so that the general tendencies that have been discovered may be more easily understood in concrete examples. A comparison with the situation of women of similar social background who were travelling in Europe during the same period reveals additional interesting findings and, moreover, prevents a Eurocentric point of view.

In the final analysis, these travel accounts by women from the Edo period are not only sources of information about the manner in which these women traveled, their attitude toward travel, their social position, their point of view and their mentality, they

have also been analyzed and evaluated as ethnographic-historical documents in general. It emerges from this study that their writings are just as useful as those of their male contemporaries in providing valuable information about the era in which they were written with respect to living conditions and interpersonal relationships as well as cultural, religious, historic and other aspects of life.

Women thus shared the tendencies of the Edo period that heralded the modern age. Among them were the pleasures of travel and the detailed and realistic depictions found in their accounts that make them important ethnographic-historical sources.

The development in women's studies and gender research that has led us away from a view of the universal suppression of woman towards a more subtly differentiated viewpoint can also be applied to the situation of Japanese women in the Edo period. A closer study of their journeys and travel diaries reveals a wide variety of different possibilities for women to lead their lives and find freedom of movement within them. This represents another step towards a more realistic appraisal of the life situation of Japanese women in that era.

LEBENS LAUF

Persönliche Daten

Name: Renate Noda (geb. Zima)
 Geburtsdatum: 27.3.1965
 Geburtsort: Bad Hersfeld (BRD) (österreichische Staatsbürgerschaft)
 zwei Kinder (geb. 1992 und 1995)

Ausbildung

Schulausbildung: 1971–1985
 25.5.1985 Abitur am Konrad Adenauer Gymnasium Meckenheim (bei Bonn, BRD)
 Studium: 1985–1991
 Hauptfach Sinologie, Nebenfächer Anglistik (Schwerpunkt Sprachwissenschaft) und Ethnologie mit Schwerpunkt Alt-Amerikanistik an der Universität Bonn
 November 1991: Abschluss des Studiums mit dem Grad des Magister an der Universität Bonn
 Oktober 1999: Aufnahme des Doktoratsstudiums an der Universität Wien im Fach Japanologie

Auslandsaufenthalte

1971–1973 Santa Monica, USA
 1983/84 San Jose, USA
 1988/89 Auslandsstudium an der Shandong Universität in Jinan, VR China (Stipendium des Bundesministeriums für Wissenschaft und Forschung, Wien)
 1991–1998 Kumamoto, Japan
 1998–1999 Hong Kong

Arbeitserfahrung

März 1987 Praktikum am Museum für Völkerkunde Wien
 1993–1998 Deutschkurse für Japaner
 1996–1998 Lehrbeauftragte für österreichische Landeskunde an der Universität Kumamoto, Japan
 7.9.2000–31.8.2004 Vertragsbedienstete am Institut für Ostasienwissenschaften/ Sinologie der Universität Wien

2002–2004	Lehrbeauftragte für chinesische Geschichte und Frauengeschichte am Institut für Ostasienwissenschaften/Sinologie
2007-2010	Lehrbeauftragte für Interkulturelles Lernen, Frauen- und Genderforschung, Materielle Kultur am Institut für Ostasienwissenschaften/Japanologie der Universität Wien
Nov. 2004– Sept. 2007	Leiterin der Sammlung Ostasien am Museum für Völkerkunde Wien (Karenzvertretung)
ab Sept. 2007	Kuratorin für Ostasien
seit April 2008– 31.3.2010	Projektleiterin für das Japan-Jahr am Museum für Völkerkunde Wien
Ab April 2010	Wissenschaftliche Abteilungsleiterin Ethnologie, Kuratorin des Regionalgebiets Asien am Übersee-Museum Bremen

Ausstellungen

Jubiläumsausstellung *Gold und Jade. Sensationsfunde aus chinesischen Herrschergräbern* in der Kunsthalle Leoben vom 1.3. bis 1.11.2007

Ausstellung *Schätze aus dem Nationalen Palastmuseum, Taiwan* im Kunsthistorischen Museum Wien vom 26.2. bis 13.5.2008 (Ausstellungsfläche ca. 600 m², insgesamt 147.552 Besucher).

Ausstellung *Made in Japan. Aus den Sammlungen des Museums für Völkerkunde* im Museum für Völkerkunde Wien vom 22.4.2009 bis 29.3.2010

Die Ausstellung *Made in Japan* war Teil des Japan-Jahrs 2009 im Museum für Völkerkunde. Als Leiterin dieses Projekts organisierte ich auch das umfangreiche begleitende Veranstaltungsprogramm *Japan für alle Jahreszeiten*, das gemeinsam mit dem Institut für Ostasienwissenschaften/Japanologie der Universität Wien und mit Unterstützung der Japanischen Botschaft in Wien durchgeführt wurde.

Vorträge

21.9.2002: *Reiseberichte aus der Edo-Zeit als historisch-ethnographische Quellen: Frauen auf Reisen*, Europäische Japan Diskurse (EJD) V in Baden bei Wien zum Thema „Reisen“.

30.9.2002: *Reiseberichte aus der Edo-Zeit als historisch-ethnographische Quellen: Frauen auf Reisen*, 12. Deutschsprachiger Japanologentag, Bonn, 30. September – 3. Oktober 2002.

9.2.2005: *Als ich heute in meine Herberge zurückkehrte, da haftete an meiner Reisekleidung noch die Freude“ – reisende Frauen in der Edo-Zeit und ihre Reisetagebücher*, Museum für Völkerkunde Wien, Verein Freunde der Völkerkunde.

17.3.2005: *Eine 7000 Jahre alte Tradition: Die Kunst der Jadeverarbeitung in China und deren Symbolik im Wandel der Zeiten*, Landesmuseum Kärnten, Klagenfurt, Veranstaltung im Rahmen der Sonderausstellung JADE – Stein des Himmels.

25.6.2005: *Reiseberichte aus der Edo-Zeit als historisch-ethnographische Quellen: Frauen auf Reisen*, Institut für Kultur- und Sozialanthropologie, Universität Wien, im Rahmen der Tage der Wiener Anthropologie.

22.2.2006: *Der Reiseboom im vormodernen Japan*, Ethnographisches Kabinett, Museum für Völkerkunde Wien, Verein Freunde der Völkerkunde.

14.3.2007 (gemeinsam mit Gudrun Alber): *5000 Zeichen: Eine chinesische Schreibmaschine*, Ethnographisches Kabinett, Museum für Völkerkunde Wien, Verein Freunde der Völkerkunde.

9.6.2007: *Führung durch die Ausstellung „Gold und Jade“ in der Kunsthalle Leoben*, Exkursion für Vereinsmitglieder, Verein Freunde der Völkerkunde.

12.10.2007: *The Museum of Ethnology Vienna and its Chinese Collections*, Vortrag im Nationalen Palastmuseum, Taipei, Taiwan.

10.6.2009: *Die Entstehung der Ausstellung „Made in Japan“*, Vortrag im Rahmen des Ostasienforums, Wien, Universität, Institut für Ostasienwissenschaften.

18.3.2010: *Reiseboom in der Edo-Zeit (1600-1868)*, Vortrag im Rahmen des Veranstaltungsprogramms „Japan für alle Jahreszeiten“ anlässlich des Japanjahrs 2009, Wien, Museum für Völkerkunde.

Publikationen

„Reiseberichte von Frauen aus der Edo-Zeit. Eine Richtigstellung.“ *Minikomi – Informationen des Akademischen Arbeitskreises Japan* 63 (2002/1), 15–20.

„Bürgerfrauen aus der Edo-Zeit auf Pilger- und Vergnügungsreisen.“ *Minikomi – Informationen des Akademischen Arbeitskreises Japan* 72 (2006/2), 22–32.

„Grab- und Ahnenkult. Von den prunkvollen ‚unterirdischen Palästen‘ der Fürsten zum Ahnenaltar in jedem Haus. Begräbnisriten, Ahnenkult und Alltagsleben“, Stadtgemeinde Leoben (Hg.): *Gold und Jade. Sensationsfunde aus chinesischen Herrschergräbern* (Ausstellungskatalog). Graz: GMK 2007, 38–43.

„Jade ... und Gold“, Stadtgemeinde Leoben (Hg.): *Gold und Jade. Sensationsfunde aus chinesischen Herrschergräbern* (Ausstellungskatalog). Graz: GMK 2007, 44–57.

„Keramik und Porzellan“, Stadtgemeinde Leoben (Hg.): *Gold und Jade. Sensationsfunde aus chinesischen Herrschergräbern* (Ausstellungskatalog). Graz: GMK 2007, 58–65.

„Objektbeschreibungen“ sowie „Zwischentexte“, Stadtgemeinde Leoben (Hg.): *Gold und Jade. Sensationsfunde aus chinesischen Herrschergräbern* (Ausstellungskatalog). Graz: GMK 2007.

„Eine kleine Kunst- und Kulturgeschichte Chinas anhand der in Wien ausgestellten Schätze aus dem Nationalen Palastmuseum, Taiwan“, Wilfred Seipel (Hg.), *Schätze aus dem Nationalen Palastmuseum, Taiwan* (Ausstellungskatalog), Wien: Kunsthistorisches Museum 2007, 29–55.

„`Itadakimasu´ – `Mahlzeit!´ in Japan“, Roman Sandgruber, Hannes Etzlstorfer und Christoph Wagner (Hg.): *Mahlzeit!. Katalog zur Oberösterreichischen Landesausstellung 2009*. Linz: Amt der Oberösterreichischen Landesregierung 2009, 123–129.

„Masken im traditionellen japanischen Theater“, Sylvia Ferino-Pagden (Hg.): *Wir sind Maske*. (Ausstellungskatalog). Wien: Kunsthistorisches Museum 2009, 133–139.

„Katalogeinträge zu den japanischen Masken des Museums für Völkerkunde“, Sylvia Ferino-Pagden (Hg.): *Wir sind Maske*. (Ausstellungskatalog). Wien: Kunsthistorisches Museum 2009, 174–187.

„Japan für alle Jahreszeiten. Das Japan-Jahr im Museum für Völkerkunde Wien“, *Brücke* (Vereinszeitschrift der NIPPON Österreichisch-Japanischen Gesellschaft) Sonderedition 2009, 26–30.

„Japan für alle Jahreszeiten. Das Japan-Jahr im Museum für Völkerkunde Wien“, *Japan heute & morgen* 2009/1, 7–8.

„Vom Auftakt des Japan-Jahrs im Museum für Völkerkunde und einem hohen Besuch“, *Japan heute & morgen* 2009/2, 5.

„Zur Geschichte der Japan-Sammlungen des Museums für Völkerkunde, Wien“, Renate Noda (Hg.), *Made in Japan. Aus den Sammlungen des Museums für*

Völkerkunde. (Ausstellungskatalog). Wien: Museum für Völkerkunde 2009, 12–41.

Wien, den 22.3.2010