

# OAG AKTUELL

---

Gregor Paul

---

Die  
Anfänge der Philosophie  
in Japan

Die Rezeption chinesischer Kultur  
in vorbuddhistischer Zeit



Nr. 54 · TOKYO 1991

---

DEUTSCHE GESELLSCHAFT  
FÜR NATUR- UND VÖLKERKUNDE OSTASIENS

# Die Anfänge der Philosophie in Japan

## Die Rezeption chinesischer Kultur in vorbuddhistischer Zeit

GREGOR PAUL

### 1. Unterschiede zwischen Philosophie, Mythos, Religion und Theologie. Vorläufige Kennzeichnung der Philosophie als kritische Reflexion

Von Philosophie zu sprechen, hat wenig Sinn, unterscheidet man sie nicht von Mythos, Religion und Theologie. Doch sollen die folgenden Erklärungen auch dazu beitragen, die Anwendung des Ausdrucks "Philosophie" auf bestimmte Formen des Denkens in Japan plausibel zu machen.

Ich habe Gemeinsamkeiten und Unterschieden von Philosophie, Mythos und Religion ein eigenes Buch gewidmet, *Mythos, Philosophie und Rationalität* (1988), und beschränke mich deshalb auf eine Zusammenfassung der dort formulierten Resultate.<sup>1</sup>

Jeder Mythos enthält Sätze, mit denen die Existenz von Göttern, Geistern und/oder übermenschlichen Wesen (wie Heroen) ausgedrückt wird. Als Religion bezeichne ich ein Glaubenssystem nur dann, wenn es die Existenz eines Gottes oder mehrerer Götter behauptet.

Die OAG ist eine 1873 in Japan durch deutsche Kaufleute, Gelehrte und Diplomaten gegründete Vereinigung, deren Ziel es u.a. ist, die Länder Ostasiens, insbesondere Japan, zu erforschen und Kenntnisse darüber zu verbreiten.

Die Reihe *OAG aktuell* erscheint in unregelmäßigen Abständen und geht allen Mitgliedern der OAG kostenlos zu. Soweit die jeweilige Auflage reicht, steht sie auch anderen Interessenten zur Verfügung.

Die Manuskripte für die Reihe *OAG aktuell* gehen in der Regel auf Vorträge zurück, die in der OAG Tokyo gehalten wurden. Sie enthalten grundsätzlich die Auffassung der jeweiligen Verfasser, die sich nicht notwendigerweise mit der Auffassung der OAG zu decken braucht.

Das vorliegende *OAG aktuell* beruht auf einem Vortrag, der am 13.6.1990 in der OAG Tokyo gehalten wurde.

Redaktion: Dr. Ulrich Pauly

Copyright © 1991 Deutsche Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens (OAG) Tokyo, Japan

Printed in Japan, by Komiyama Printing Co., November 1991

ISSN 0915-8790

Religionen betrachte ich also als Sonderformen von Mythen.

Philosophie wie Mythos dienen der Erklärung und Sinngebung der Welt. Beide setzen sich mit Fragen wie denen nach dem Ursprung des Kosmos, den Anfängen des Menschen, der Ursache und dem "Zweck" bestimmter Naturerscheinungen oder menschlicher Erfahrungen (wie z.B. der Sintflut oder dem Leiden ganz allgemein) auseinander. Die (konfessionelle) Theologie unterstützt dabei die Überzeugungskraft einer Religion insofern, als sie deren überlieferte Lehren klar zu formulieren, (neu) zu interpretieren, zu erläutern, zu standardisieren und zu rechtfertigen sucht. Dabei setzt sie freilich die Wahrheit und Gültigkeit der entsprechenden Religion einfach voraus. Die Gemeinsamkeiten von Mythos und Philosophie indizieren, daß inhaltliche oder, genauer, thematische Bestimmungen kaum geeignet sind, distinktive Merkmale zu bezeichnen. Ich kenne keine inhaltliche "Definition" europäischer Philosophie, die je auch nur weithin akzeptiert worden wäre. Wie die Geschichte der Philosophie in Europa zeigt, kann (fast?) alles Gegenstand philosophischer Reflexion werden.

Die wichtigsten distinktiven Merkmale des Philosophierens sind also methodischer Art. Philosophieren ist kritischer als Mythos, Religion und Theologie. Insbesondere mißt es Logik und intersubjektiver Erfahrung mehr Bedeutung bei. Das zeigt sich vor allem in Religionsphilosophie und philosophischer Religionskritik, und hier z.B. auch in der Tokugawa-zeitlichen (1603-1868) Kritik am Christentum. Daß in der Philosophie Atheismus und Agnostizismus stets eine große Rolle gespielt haben, ist ein Resultat philosophischer Methodik. Viele philosophische Gottesbegriffe sind impersonale Konzepte.

Wichtige Unterschiede zwischen Philosophie und

Mythos lassen sich am Beispiel der Entmythologisierungen erläutern. Ich meine jene historische Mythoskritik und (teilweise) Aufgabe des Mythos, die von etwa 600 bis 250 vor Christus die Geschichte Griechenlands, Indiens und Chinas kennzeichnete. Diese Entmythologisierungen waren auch philosophische Leistungen. Ja, zum Teil waren sie geradezu Philosophie selbst. Wenn ich weitere Unterschiede am Beispiel der Entmythologisierungen beschreibe, dann will ich damit plausibel machen, daß die verwendeten Begriffe von Mythos und Philosophie Realbegriffe sind: sie charakterisieren nachweisbare Fakten. Sie sind keine bloß normativen oder logisch möglichen Konstrukte. Darüber hinaus soll so ersichtlich werden, daß es sich keinesfalls um "eurozentrische" Begriffe handelt. Und schließlich sollen die in Analysen der Entmythologisierungen gewonnenen Unterscheidungen als Leitfaden bei den eigentlichen Untersuchungen dienen. Bedeutete der Beginn der Philosophie in Japan ebenfalls eine Entmythologisierung? Wenn ja, in welcher Hinsicht? Wenn nicht, warum nicht? Hier lassen sich wichtige Aufschlüsse über den Zusammenhang zwischen historisch-geographischen Randbedingungen und früher Philosophie gewinnen.

Die Entmythologisierung in China, Indien und Griechenland hatte folgende Eigenschaften, die signifikante Unterschiede zwischen Philosophie und Mythos anzeigen:

1. Mythologisches Einheitsdenken wurde durch einen "kritischen Dualismus" ersetzt. D.h. man unterschied (klar) zwischen natürlicher und sozialer (Um) welt. Dies hatte im Extremfall zur Folge, daß ganze Götterhimmel verschwanden. Anthropomorphe, biomorphe, technomorphe und soziomorphe Kosmogonien und Kosmologien verloren an Bedeutung. So trennte der Konfuzianer

Xun Zi (j. Junshi, 313–238) klar zwischen *tian dao* (j. *tendō*), dem “Weg des Himmels”, und *ren dao* (j. *jindō*), dem “Weg des Menschen”, und wies nach, daß ein Naturereignis kein Werk übernatürlicher Wesen ist.

2. Mythologische Bilder und die betont performativen Aspekte mythologischer Sprache, d.h. jene Aspekte, die sprachliche Ausdrücke zu Handlungen werden lassen (zentrale Sätze vor allem von Religionen sind Gebote, Verbote oder rituelle Formeln), wichen einer erweiterten Begriffssprache mit zunehmend abstrakten und allgemeinen Konzepten. Sprachmagie und Orakel wurden suspekt. Dies führte unter anderem zum Abbau magischer Riten. In Indien griff der frühe Buddhismus den vedisch-brahmanischen Opferkult an. In China argumentierte u.a. Xun Zi gegen Wunder- und Opferglauben. Viele Mythen zielten auf Ausschluß (“Exkommunikation”) und/oder Mission. Zunehmend abstrakte und allgemeine Begrifflichkeit ermöglichten dagegen die Herausbildung orts- und traditionsübergreifender Kultur. Ersichtlich bot Xenophanes’ (580–488) Begriff eines impersonalen Gottes mehr interkulturelle Verständigungsmöglichkeiten als die von ihm kritisierten spezifischen Göttervorstellungen einzelner Stämme und Völker.

3. Entsprechend dem Rückgang performativer Sprache ging auch der dem Mythos inhärente Anspruch auf Wirklichkeitsgestaltung zurück. Auch dies erleichterte traditionsübergreifendes Verstehen.

4. Wie bereits angesprochen, ist Entmythologisierung (auch) Philosophie des Mythos. Ein Mythos des Mythos oder ein Mythos der Philosophie (im hier gemeinten Sinn) sind dagegen kaum vorstellbar. Andererseits ist eine Philosophie der Philosophie durchaus denkbar. Damit fehlt dem Mythos ein der Philosophie eigenes Potential der (Selbst) kritik. Man spricht von schlechter

Philosophie, aber im hier zur Diskussion stehenden Zusammenhang nicht von schlechtem Mythos. Mythen sind quasi-historische Erzählungen. Entmythologisierung war weithin Angriff auf Tradition und Autorität. All dies verweist noch einmal auf die kritische Einstellung bzw. die kritische Reflexion, die überzeugendes Philosophieren stets begleitet hat.

## 2. “Philosophie in Japan” statt “japanischer Philosophie”

Ich spreche bewußt von “Philosophie in Japan”. Denn Ausdrücke wie “japanische” oder “griechische” Philosophie halte ich für problematisch. Falls sie lediglich besagen sollen, daß ein bestimmter Text in Japan oder in Griechenland entstanden sei, ist gegen sie gewiß nichts einzuwenden. Auch als Hinweise auf die Sprache der (Ur)texte sind sie hilfreich. Doch falls mit ihnen so etwas wie “japanischer Geist” oder “griechische Seele” assoziiert wird, deren Wesen überdies im jeweils Spezifischen und für andere quasi notwendig Fremden liege, erscheinen Bedenken angebracht. Es werden dann Kulturunterschiede suggeriert, die es in solch einem Ausmaß und solcher Problematik nicht gibt. Wie sich zeigen läßt, haben sich japanische Philosophen weithin dieselben Fragen gestellt wie europäische Philosophen; und zahlreiche Antworten weisen in dieselben Richtungen, in denen in Europa die Lösungen gesucht wurden.<sup>2</sup>

Zudem kommen Wendungen wie “japanische Philosophie” chauvinistischen und ausländerfeindlichen Tendenzen entgegen. Ausdrücke wie *nippon seishin* (“japanischer Geist”), *yamato damashii* (“[ursprünglich] japanischer Geist”), *yamato gokoro* (“[ursprünglich] japanisches Herz/Wesen”) und insbesondere



*kokutai no hongi* ("ursprünglich-wahrer Sinn japanischen Wesens") wurden in der politischen Propaganda der dreißiger und vierziger Jahre verwendet. Sie hatten dabei eine ähnliche Funktion wie die Formeln "arisches Wesen" und "deutsche Physik". Der letzte Ausdruck diente bekanntlich dazu, sich von "jüdischer Physik" abzusetzen.

Schließlich ist der Terminus "japanische Philosophie" noch in einem besonderen Sinn unangebracht.

1. Nach allem, was wir über die frühe Geschichte Japans wissen, hat es einen ursprünglich-japanischen Geist oder ein ursprünglich-japanisches Denken nie gegeben. Die Kultur der Jōmon- und Yayoi-Zeit (circa 10000 bis 300 vor Christus bzw. 300 vor bis 300 nach Christus) war eine Mischung ozeanischer und kontinental-asiatischer Kulturelemente. Die oft als Ureinwohner Japans bezeichneten Ainu kamen wahrscheinlich aus Sibirien. D.h. es gab nie eine autochthon-japanische Kultur.

2. Gäbe es ein ursprünglich-japanisches Denken, so wäre es ohnehin nicht mehr identifizierbar.

3. Soweit sich die Anfänge der Philosophie in Japan beschreiben lassen oder soweit sie Gegenstand sinnvoller Spekulation sind, geht es um Lehren, die aus China und/oder Korea nach Japan gelangten. Wir reden auch nicht von "germanischer Philosophie" und wir erkennen an, daß die Anfänge der Philosophie in Mitteleuropa in der Rezeption griechischer, hellenistischer, römischer und, wenn man es denn so sagen will, christlicher Philosophie bestanden.

### 3. Die Anfänge der Philosophie in Japan. Vorbereitender Überblick

Wenn ich von den Anfängen der Philosophie in Japan rede, dann meine ich damit die Einführung und Aneignung philosophischer Begriffe und Lehren, die zunächst und vor allem rezeptives Philosophieren einschloß. Mag solch eine Aneignung auch nicht sonderlich "kreativ" und "originell" *scheinen*, so kann sie doch eine Leistung von beachtlicher philosophischer Qualität sein. Die meisten philosophischen Traditionen beginnen auf diese Weise. Dem sollte auch ihre Darstellung gerecht werden. Im übrigen betone ich noch einmal, daß ich von Philosophie *in* Japan spreche. Ob die ersten philosophischen Texte, die in Japan entstanden, von "Japanern" geschrieben wurden, ist deshalb von sekundärer Bedeutung. Wie deutlich werden soll, läßt sich diese Frage auch nur selten, wenn nicht nie mit gebotener Klarheit formulieren.

Die Geschichte der Philosophie in Japan beginnt in der Yayoi-Zeit.<sup>3</sup> Die aus dem chinesischen Raum kommenden Einwanderer, die sich seit etwa 220 vor Christus auf den japanischen Inseln Kyūshū und Honshū niederließen, prägten nicht nur die weitere Entwicklung materieller Kultur. Sie führten auch philosophische Ideen ein, die spätestens Ende der Yayoi-Zeit einen bemerkenswerten Einfluß ausgeübt haben müssen. Ähnlich wie die Philosophie in Mitteleuropa als Rezeption spätrömisch-christlichen Gedankenguts ihren Anfang nahm, setzte die Philosophie in Japan als Rezeption chinesischer Philosophie ein. Wie in Europa Latein, so wurde in Japan Chinesisch zur Diplomaten- und Gelehrtensprache. Dieser Prozeß, der ebenfalls noch in der Yayoi-Zeit begann, war bereits Ende der Kofun-Zeit, der Dolmegrab-Periode (200-

650), abgeschlossen.<sup>4</sup> Ihm kam zugute, daß die chinesische Schrift als universal angesehen werden mußte. Im übrigen verwendet man ja in Europa und Japan immer noch lateinische bzw. chinesische Schrift. In beiden Fällen war die Rezeption der fremden Gedankenwelt und Sprache auch politisch motiviert. Es waren Zeiten territorialer Expansion und der Auflösung und Vernichtung stammesgesellschaftlicher Einheiten. Universalistisch orientierte Han-zeitliche (206 vor bis 220 nach Christus) Staatsphilosophie wie universalistisch angelegtes Christentum begünstigten die Bildung und Sicherung größerer politischer Einheiten. Die Han-zeitliche Staatsphilosophie enthielt außerdem eine leicht ideologisch nutzbare Legitimationstheorie autoritärer Macht. So übernahmen japanische Herrscher die einschlägigen Begriffe "Loyalität" und "kindliche Pietät" (ch. *zhong xiao*, j. *chū kō*) denn auch besonders bereitwillig. Während "Loyalität" und "Pietät" im human-kritischen Konfuzianismus der Zeit der Streitenden Reiche (475–221) Bereitschaft zur Kritik und notfalls gar zum Aufstand einschließen, kennzeichnen sie in Han-zeitlicher, legalistisch beeinflusster Philosophie eher blinden Gehorsam (Paul 1990; Le Blanc 53f). Der hier angesprochene "human-kritische Konfuzianismus" ist im *Lun Yu*, *Meng Zi* und *Xun Zi* formuliert, den Kong Zi (Konfuzius, j. Kōshi, 551–549), Meng Zi (Menzius, j. Mōshi, 372–289) und Xun Zi (j. Junshi, 313–238) zugeschriebenen Klassikern.<sup>5</sup>

Der Buddhismus gelangte erst im 6. Jahrhundert nach Japan. Seine Rezeption markiert den Beginn einer zweiten, neuen Phase, die schon deshalb nicht zu den Anfängen der Philosophie in Japan gerechnet werden sollte, weil diese Anfänge dann sechs- oder siebenhundert Jahre umfaßten. Das hieße, den Begriff des Anfangs überzustrapazieren. Brülls Behauptung

(1989: XII), daß "der erste Schwerpunkt (sc. der japanischen Philosophiegeschichte) – 7. bis 16. Jahrhundert (!) – eindeutig auf der buddhistischen Philosophie" liege, ist unhaltbar.

#### 4. Frühe Kontakte zwischen chinesisch-koreanischem und japanischem Kulturraum

##### 4.1 Historiographisches: Bedingungen und Kriterien der Rekonstruktion japanischer Frühgeschichte

Wenn ich vom Japan der Yayoi-Zeit spreche, so meine ich die Inseln, die wir heute unter den Namen Shikoku, Kyūshū, Honshū und Hokkaidō kennen sowie einige der kleineren Inseln wie Tsushima. Ich gebrauche das Wort "Japan" dabei ausschließlich in geographischem Sinn. Es darf nicht als Bezeichnung einer politisch-kulturellen Einheit, eines Staates oder einer einheitlichen Gesellschaft verstanden werden. Denn im Yayoizeitlichen Japan existierten zahlreiche politisch autonome Stammesgesellschaften nebeneinander. Dabei unterhielten Gemeinwesen aus West-Kyūshū Kontakte zu Gemeinwesen im Süden der koreanischen Halbinsel. Die politischen, wirtschaftlichen und kulturellen Verbindungen, die dann seit dem zweiten Jahrhundert nach Christus zwischen dem südkoreanischen Kaya (japanischerseits oft als Mimana bezeichnet, obwohl Mimana nur einen Teil, nämlich Imna ausgemacht haben dürfte<sup>6</sup>), Nordwest-Kyūshū und Südwest-Honshū bestanden, waren enger als darüber hinausreichende Verbindungen auf den japanischen Inseln selbst. Das geht insbesondere aus dem *Wei Zhi* hervor, der *Chronik der Wei-Dynastie* (220–265 n. Chr.), die noch vor 300 abgeschlossen wurde. Der dort gegebenen Darstellung darf auch deshalb vertraut werden, weil sie

durch archäologische Zeugnisse gestützt wird. Ingeniös spricht Ledyard [1975] von einer Thalassokratie, einer politisch-geographischen Verbindung (relativ) autonomer "Wasser-Staaten", deren Kommunikations- und Herrschaftsstruktur vor allem durch Schiffahrt bestimmt ist. Wie das *Wei Zhi* ebenfalls berichtet, führten im 2. und noch im 3. Jahrhundert einzelne Staaten Kriege gegeneinander, in denen sie um die Vormacht in dieser Thalassokratie stritten. So unterwarf Yamatai um 260 das östlich gelegene Kuru (*Wei Zhi*, in: Ishihara 1985: 105–116; Tsunoda/Goodrich: 10, 13 und 15; Wei 1970: 250 und 251).<sup>7</sup>

Die Kriege gegen die immer weiter nach Norden zurückweichenden Emishi oder Ainu dauerten ohnehin bis ins späte Mittelalter hinein an. In einem Brief an den chinesischen Hof 478 bezeichnet Yuryaku Tenno die Emishi abwertend als "behaarte Menschen" (s. unten, S. 42; vgl. auch *Nihon shoki* XX, 1965: 141; Aston: II, 96).<sup>8</sup>

Wie andere einschlägige Texte aus der chinesischen Geschichtsschreibung ist das *Wei Zhi* eine besonders zuverlässige Quelle japanischer Frühgeschichte. Im übrigen gilt generell:

Neben der Archäologie liefert die chinesische Geschichtsschreibung die zuverlässigsten Informationen über Yayoi-zeitliche und zum Teil auch Kofun-zeitliche Kultur (3.–7. Jh.) überhaupt. Ja, einschlägige Darstellungen in den japanischen Schriftquellen sind im allgemeinen nur dann akzeptabel, wenn sie mit den durch Archäologie und chinesische Geschichtsschreibung bestimmten Resultaten vereinbar sind (Tsunoda/Goodrich: IVf; Wei 1970: III; Wheatley/See, insbes. S. 18 und 63). Denn der Wert dieser 712 und 720 abgeschlossenen japanischen Schriften, des *Kojiki*, der *Aufzeichnungen alter Begebenheiten*, und des *Nihon*

*shoki*, der *Japanischen Annalen*,<sup>9</sup> wird durch ihre extrem ideologische Ausrichtung geschmälert. Sie sind weithin Versuche, den Mythos eines von den Göttern abstammenden Tenno-Hauses und einer durch das Tennotum bestimmten ursprünglich japanischen Kultur zu propagieren. Neben chinesischen und japanischen Schriftquellen sind zudem koreanische Werke in Betracht zu ziehen.

Obwohl die damit angesprochenen historiographischen Kriterien allgemein akzeptiert werden, ist die Geschichte der Yayoi- und frühen Kofun-Zeit noch immer Gegenstand heftiger Kontroversen.

War der erste "Tenno" Chinese (Wei 1970), Koreaner (Egami) oder Japaner (wie die traditionelle japanische Geschichtsschreibung annimmt)? Sofern hier überhaupt von Chinesen, Koreanern und Japanern gesprochen werden darf. Ist das Tennotum Resultat einer Invasion (Wei 1970; Egami) oder Ergebnis kontinuierlicher Kulturverschmelzung (Edwards; Kidder)? Ist Jimmu, der nach *Kojiki* und *Nihon shoki* erste Tenno, überhaupt eine historische Gestalt (Wei 1970)? Lag Yamatai, das Land der Königin Himiko (bis 267), auf Kyūshū (Wheatley/See) oder Honshū (Wei; Ledyard)? Ist die im 9. Buch des *Nihon shoki* thematisierte Jingō identisch mit Himiko (Wei 1970)? Vorausgesetzt natürlich, daß Jingō überhaupt lebte. Wurde Kaya bzw. Mimana wirklich von Japanern erobert (Wei 1970; Sansom 1979: I, 16)? Oder soll der im *Nihon shoki* gegebene Bericht, am Tenno-Mythos bastelnd, nicht vielmehr verschleiern, daß damals ein Heer koreanischer Reiter – über Kaya kommend – auf die japanischen Inseln übersetzte und die dortige Bevölkerung unterwarf? Diese auf Egami zurückgehende "Reiter-volk-Hypothese" (*kiba minzoku setsu*) wird unter anderem auch von Ledyard vertreten, während etwa

Edwards sie ablehnt.

Gott sei Dank dürfen all diese Fragen offen bleiben. Denn wie immer sie beantwortet werden: längst bestreitet kein Historiker mehr, daß die Kultur der Yayoi- und Kofun-Zeit durch massiven und kontinuierlichen Einfluß chinesisch-koreanischer Kultur geprägt wurde. Und allein darauf kommt es im gegebenen Zusammenhang an. Jahrhunderte lang hatten einflußreiche japanische Machthaber und Gelehrte zäh und wider alle historische Einsicht auf dem Mythos einer autochthon-japanischen Kultur bestanden. Wer sich während des Zweiten Weltkrieges gegen diesen Mythos wandte, mußte mit strafrechtlichen Sanktionen rechnen. So wurde 1942 der Historiker Tsuda Sōkichi (1873–1961), der schon 1913 und 1919 gegen den Tenno-Mythos argumentiert hatte, ein Opfer politischer Verfolgung (Ledyard 1975: 217f; Tsunoda/Goodrich: IVf). Heute bezweifelt auch kein ernst zu nehmender japanischer Historiker den weitgehend chinesisch-koreanischen Charakter der Yayoi- und Kofun-Kultur.<sup>10</sup>

#### 4.2 Die wichtigsten Ereignisse und Daten

Archäologische Zeugnisse dokumentieren, daß im 3. Jahrhundert vor Christus größere Gruppen aus dem China der Streitenden Reiche (475–221) nach Japan einwanderten. Zu den einschlägigen Funden zählen Töpferwaren, Werkzeuge, Bronzeobjekte und Grabkomponenten. Auch die Einführung der Reiskultur in dieser Zeit ist wohl als Resultat chinesischen Einflusses zu verstehen. Wenn sich auch nicht mit Sicherheit sagen läßt, warum es so viele Chinesen<sup>11</sup> nach Japan verschlug, so ist es doch wahrscheinlich, daß die meisten vor den schier endlosen Bürgerkriegen, vor allem aber vor den Kriegen und der Politik Qin Shi Huang

Dis (258–210) flohen. Daneben dürfte schlichte Explorationslust im Spiel gewesen sein. Die Einwanderungen sind meines Wissens unbestritten (vgl. Wei 1970, Dettmer: 62, Sansom 1979, I: 13, und Pauly 1980: 66). Doch sind sie philosophiegeschichtlich relevant?

Ich meine ja. Auf jeden Fall ist die These, daß die Einwanderer auch chinesische Philosophie mit sich brachten, zu interessant, um sie beiseite zu lassen. Wie ich zeigen möchte, hat sie weitreichende Konsequenzen. Gewiß ist sie diskutabel. Dabei lauten die drei wichtigsten Argumente, die ich vorweg zusammenfasse, um das Verständnis ihrer ausführlicheren Darstellung zu erleichtern:

1. In seinem 91 vor Christus abgeschlossenen *Shi Ji Xuan*, den *Berichten des Historikers*, teilt Si Ma Jian mit, daß zur Zeit Shi Huang Dis größere See-Expeditionen unternommen wurden. Nach den archäologischen Funden zu urteilen, dürften die Gruppen chinesischer Einwanderer, die um 200 vor Christus nach Japan gelangten, solche oder ähnliche Expeditionen gebildet haben. Wie aus dem *Shi Ji Xuan* hervorgeht, gehörten (Beamten-)Gelehrte zu den Leitern der Expeditionen.

2. Vor allem Konfuzianer mußten daran interessiert sein, dem Einflußbereich Huang Dis zu entkommen.

3. Philosophische Konzepte der Art, wie sie die Einwanderer damals mit sich gebracht haben müssen, bilden quasi organische Teile des sogenannten japanischen Mythos, so wie er uns überliefert ist. Sie müssen deshalb dessen Entstehung mitbestimmt haben. D.h. sie müssen so alt sein wie dieser Mythos selbst. Zwischen 200 vor Christus und dem vermuteten Datum der ersten Niederschrift des Mythos, der Zeit um 500, liegen freilich 700 Jahre. Geht man davon aus, daß sich der Mythos, wie wir ihn kennen, im 3. oder 4.

Jahrhundert nach Christus gebildet hat, so ist es wahrscheinlicher, daß er durch spätere chinesische Einflüsse geprägt wurde.

Nichtsdestoweniger bleibt auch in diesem Fall richtig, daß chinesische Philosophie schon um 200 vor Christus nach Japan gelangte. Doch läßt sich dann nicht nachweisen, daß sie damals nennenswerten Einfluß besaß. Und genauso bleibt offen, ob von ihr dauernde Wirkungen ausgingen. Aber selbst wenn die These damit vage und lückenhaft sein mag, ist sie immer noch philosophiegeschichtlich relevant und plausibel genug, um, so gut es geht, im Detail durchgeführt zu werden.

Dabei folge ich weithin Überlegungen Wei Tingshen (1970). Zentral für die Argumentation ist, was ich Weis Xu Fu-Hypothese nenne. Sie besagt:

Zwischen 219 und 210 vor Christus führte der Chinese Xu Fu (j. Jofuku) mehrere Tausend Landleute nach Japan und siedelte sich dort mit ihnen an.

Das geht nach Wei aus Si Ma Jians *Shi Ji Xuan* hervor. Gesamtgeographische Situation und Übereinstimmungen, die zwischen der Kultur Qis, des Heimatstaates von Xu Fu, einerseits und früher Yayoi-Kultur und dem im *Nihon shoki* beschriebenen Götter-Mythos andererseits bestehen, sprechen für die Richtigkeit von Si Ma Jians Darstellung. Darunter sind auch linguistische Indizien (Wei 1970: 82–86, 173ff, 177f und 221–26).

Zur Zeit der Expedition Xu Fuses wurde China bereits von Qin Shi Huang Di beherrscht. Nach jahrelangen Kriegen hatte er aus einem Land konkurrierender Einzelstaaten einen Einheitsstaat geschaffen und die Qin-Dynastie (221–210) begründet. In seiner Politik folgte er konsequent der legalistischen Philosophie, die methodisches Mißtrauen, Kontrolle und Regieren durch das Gesetz, durch Lohn und Strafe, lehrte. Der Legalismus

verurteilte Buchgelehrsamkeit als fruchtlos und überdies ordnungsstörenden Luxus. Im Jahr 213 ordnete Qin Shi Huang die Verbrennung konfuzianischer Klassiker und das "lebendige Begraben" widerspenstiger Konfuzianer an. Konfuzianische Buchgelehrsamkeit, der mit ihr einhergehende Traditionalismus, und ein konfuzianischer Humanismus, der statt blinden Gehorsams kritische Loyalität empfahl, erschwerten Qin Shi Huangs Absicht, ein zentralistisch-totalitäres System zu etablieren.<sup>12</sup> Wie bereits angesprochen, trieben Kriege und Legalismus viele Chinesen in die Flucht. Die von Qin Shi Huang verordnete Zwangsarbeit, die Errichtung der Großen Mauer und der Bau grandioser Paläste, lieferte zusätzliche Motive (Wei 1970: 80). Vermutlich wollte auch der aus altem Adel stammende philosophisch gebildete Xu Fu das China Huang Dis verlassen (Wei 1970: 168f). Als er ihn 219 in Langya traf, einem der kulturellen Zentren Qin-Chinas und dem größten Seehafen des Ostens (Wei 1970: 172), bot er jedenfalls an, nach den "Feeninseln" zu segeln und Unsterblichkeitsmittel zu holen. Er machte sich damit Huang Dis Aberglauben zunutze. Qin Shi Huang nahm das Angebot an und schickte "Xu Fu mit einigen Tausend Jungen und Mädchen hinaus in die See" (Si Ma Jian: Qin Shi Huang Di Ji/*Berichte des Historikers*: 345f). Nach neun Jahren und riesigen Geldausgaben kehrte Xu Fu erfolglos zurück (op. cit.: 361f und 367f). Doch überzeugte er Qin Shi Huang davon, daß ein weiterer, noch aufwendigerer Versuch zum Ziel führen werde. Daraufhin

"sandte Qin Shi Huang ihn in großer Freude zurück, zusammen mit 3000 Jungen und Mädchen, den fünf Getreidearten<sup>13</sup> und hundert Handwerkern unterschiedlicher Zunft. Doch als Xu Fu eine

wasserreiche Ebene erreichte, machte er sich dort zum König und kehrte nicht zurück. Daraufhin beklagten die Leute [sc. in China] ihre schmerzhaften Verluste, und sechs von zehn Haushalten dachten an Aufstand" (op. cit.: 647f, Watson, II: 375).

Wie Wei Tingsen Shengfu im Detail nachweist, ist Si Ma Jians Darstellung glaubwürdig (Wei 1970: 162–167). Als vorläufiges Fazit ergibt sich somit: Die Expeditionen Xu Fus führten ihn tatsächlich nach Japan. Dort gründete er einen eigenen Staat oder eigene Gemeinwesen oder einfach "chinesische" Siedlungen. Dabei konnte er sich auf eine große Zahl chinesischer Gelehrter, Handwerker, Militärs und, um es platt zu sagen, einfachen Volks stützen, gleich, ob seine Expeditionen insgesamt 1000 oder 3000 Teilnehmer einschlossen.

Wahrscheinlich ist auch, daß er kontinuierlichen Kontakt zum Heimatstaat pflegte. Schon zu Lebzeiten Qin Shi Huang Dis war er zweimal aus Japan zurückgekehrt. Die schlichte Tatsache, daß das *Shi Ji Xuan* über sein weiteres Schicksal berichtet, setzt solche Kontakte voraus.

Dabei ist es im gegebenen Zusammenhang belanglos, ob sich Xu Fu nur in Kyūshū oder, wie Wei meint, später auch in Yamato festsetzte, dem heutigen Raum Osaka-Nara. Irrelevant ist auch die Frage, welche Rolle Xu Fu tatsächlich bei den mit seinem Namen verbundenen Expeditionen spielte. Ja, letztendlich ist es auch nicht entscheidend, ob es Xu Fus Expeditionen waren, die chinesische Kultur in Japan einführten. Si Ma Jians Bericht dokumentiert jedenfalls, daß es entsprechende Expeditionen gab, daß viele von ihnen von Langya oder doch von Qi aus unternommen wurden, und daß sie ausgerüstet waren, wie es die archäologi-

schen Funde in Japan wahrscheinlich machen. Daß mit ihnen auch chinesische Philosophie nach Japan kam, ist deshalb plausibler als gegenteilige Annahmen.

Es gibt wohl nur ein Argument, das gegen die These spricht, Xu Fu – oder die mit seinem Namen verbundenen Expeditionen – hätten sich in Japan festgesetzt. Warum wurden damit nicht auch chinesische Sprache und Schriftkultur eingeführt? Solche Bedenken wiegen jedoch leichter, als es scheint. Es ist wahrscheinlich, daß das Chinesische nur zeitweilig und nur lokal eine gewisse Rolle gespielt hat, doch wie das Lateinische nach dem Einfall der Angelsachsen in Britannien schließlich gänzlich verdrängt wurde und/oder in lokalen Sprachen aufging. Der angelsächsischen Invasion entsprächen dabei die Unruhen und Kriege, die über Jahrhunderte hinweg die Bildung eines größeren Staates in Japan begleiteten (Wei 1970: 116f und 231–37).

Weitere Marksteine chinesisch-japanischer Kontakte, die für die frühe Geschichte der Philosophie in Japan relevant sein dürften, sind die folgenden Daten und Ereignisse.<sup>14</sup>

Wie die Kriege und Politik Qin Shi Huangs lösten auch die Kriege des Han-Kaisers Wu (141–87) eine Fluchtwelle aus, die Chinesen bis auf die japanischen Inseln getrieben haben muß. Auch dafür gibt es archäologische Zeugnisse.

Nachdem Wu im Jahr 108 Nordwest-Korea besetzt hatte, wurde die chinesische Kolonie Lelang (Lolang) zu einem Handelsszentrum, das auch japanische Gesandtschaften anzog. Nach dem um 400 kompilierten *Hou Han Shu*, der *Geschichte der Späteren Han-Dynastie*, plegten seit 108

"etwa 30 der (sc. damals bestehenden japanischen)

Gemeinwesen über Gesandte und Schreiber Kontakte zum Han-Hof" (*Hou Han Shu*, in: Ishihara 1985; 118; Tsunoda/Goodrich: 1).

Spätestens im dritten Jahrhundert nach Christus bestand dann ein reger Handel zwischen Kyūshū, Yamatai, den koreanischen Staaten und Lelang. Vor allem Artefakte aus Bronze und Eisen wie Spiegel und Schwerter gelangten nach Japan (Wei 1970: 331f; *KEJ*: IV, 276; Sansom, I: 14; *Kagami to kofun*).

Im Jahr 57 nach Christus erreicht eine Gesandtschaft des japanischen Staates Nu den Han-Hof in Loyang (*Hou Han Shu*, in: Ishihara 1985: 120; Tsunoda/Goodrich: 2; Wei 1970: 241ff und 331).

107 erreicht eine Gesandtschaft des Staates Wa den Han-Hof. Sie übergibt 160 Personen als "Sklaven" (*Hou Han Shu*, in: Ishihara 1985: 120f; Tsunoda/Goodrich: 2; Wei 1970: 244 und 331).

Zwischen 238 und 247 tauschten die japanische Herrscherin Himiko und der Staat Wei (220–265) mehrere Gesandtschaften aus (*Wei Zhi*, in: Ishihara 1985: 105–116; Tsunoda/Goodrich: 14–16; Wei 1970: 249–266 und 332f).

*Wohl alle Gesandtschaften schlossen Schriftwechsel ein, die damals relevante staatsphilosophische Begriffe wie Loyalität und Pietät [ch. zhong xiao; j. chū kō] enthielten. Wie im diplomatischen Verkehr mit Himiko dürfte die chinesische Seite stets alles getan haben, um die für den japanischen Adressaten bestimmten "Dokumente" sicher zu überbringen (Wei 1970: 254). Himiko antwortete schriftlich auf ihr überreichte Nachrichten (Wei Zhi; in: Ishihara 1985: 114; Tsunoda, Goodrich: 15, Wei 1970: 250).*

Im 5. Jahrhundert bestätigte der chinesische Hof mehrfach den Anspruch japanischer Herrscher auf

militärische Hoheit über Korea.<sup>15</sup> Wie das *Song Shu*, die um 500 kompilierte *Geschichte der Liu Song-Dynastie* (420–479) mitteilt, wurde dabei u.a. der folgende Titel anerkannt: "Generalissimus, der den Frieden im Osten aufrecht erhält, mit der Streitaxt alle militärischen Angelegenheiten in den Sechs Staaten Wa, Silla, Imna, Kara, Chinha und Mohan regierend" (*Song Shu*, in: Ishihara 1985: 124; Tsunoda/Goodrich: 22ff).

Seit 108 vor Christus vermehrten und vertieften sich auch die Beziehungen zwischen Japan und der – von da an massiv durch den Einfluß chinesischer Kultur geprägten – koreanischen Halbinsel. Im dritten Jahrhundert nach Christus müssen die Kontakte bereits sehr eng gewesen sein. Das *Wei Zhi* zählt das im Süden der Halbinsel gelegene Kaya zu den japanischen Gemeinwesen und zum Hegemonialbereich Himikos (Wei 1970: 251–256). Handel und diplomatischer Verkehr zwischen den japanischen Inseln und den koreanischen Staaten Kaya, Paekche und Silla (j. Kaya/Mimana, Kudara und Shiragi) müssen sozusagen alltäglich gewesen sein (vgl. auch Dettmer: 62).<sup>16</sup> Zahlreiche Kriege und Scharmützel verstärkten den Einfluß chinesisch-koreanischer Kultur auf den japanischen Inseln weiter. Zwischen 200 und 400 verzeichnet Nachod (I: 181) 17 Fälle bewaffneter Auseinandersetzungen. In ihrer Folge entrichteten koreanische Staaten Tribute. Koreanische Gefangene und Geiseln, Flüchtlinge und Einwanderer (*kikajin*) verbreiteten chinesisch-koreanische Kultur. Das geht aus archäologischen Zeugnissen, *Song Shu*, koreanischen Quellen und *Nihon shoki* hervor (vgl. i.ü. Anm. 10). Die Reitervolk-Hypothese geht von noch größeren koreanischen Einflüssen aus.

Die ältesten erhaltenen Texte, die explizit von einer Einführung philosophischer Klassiker in Japan spre-



chen, sind *Kojiki* und *Nihon shoki*. Dabei geben beide Zeitpunkte an, die als späteste Einführungsdaten gelten dürfen.

Die in den folgenden Zitaten eingefügten Jahreszahlen sind nicht gänzlich unumstritten. Doch besitzen sie hohen Wahrscheinlichkeitsgrad.

König Kunch'ogo (j. Shökō) von Paekche (-375)

“schickte (Ōjin Tenno, reg. um 400) (. . .) Achi-kishi.

Dieser Achi-kishi ist der Stammvater der *fumibito* (d.h. Schreiber) der Achiki(-Familie)”

(*Kojiki* 1958: 248, Kinoshita: 198, Philippi: 284; Einfügungen in Klammern von mir).<sup>17</sup>

Ōjin Tenno befahl dem Land Paekche:

“Lebt ein Weiser bei euch, so schickt ihn!

Daraufhin (. . .) schickte er [sc. König Kunch'ogo von Paekche] einen Mann namens Wani-kishi (um 400). Zusammen mit diesem Mann schickte er die *Gespräche (des Kong Zi)* (ch. *Lun Yu*, j. *Rongo*), zehn Bände, und die *Tausend-Zeichen-Schrift* (ch. *Qian Zi Wen*, j. *Senjimon*), einen Band, insgesamt elf Bände.

Dieser Wani-kishi ist der Stammvater der *ōbito* (d.h. der Oberschreiber) der Fumi(-Familie)”

(*Kojiki* 1958: 248, Kinoshita: 198, Philippi: 285; Hervorhebungen und Einfügungen in Klammern von mir).

Wani gehört zu den “Eingebürgerten” (*kikajin*) aus dem koreanischen Königreich Paekche.

Nach Ansicht vieler Historiker handelt es sich bei dem erwähnten *Qian Zi Wen* nicht um den uns überlieferten gleichnamigen Text. Denn dieser Text sei erst im 5. oder 6. Jahrhundert entstanden. So bleibt der

Inhalt des von Wani nach Japan gebrachten *Qian Zi Wen* eine offene Frage.

“Der König von Paekche schickte Achi-kishi (. . .). Achi-kishi konnte die Klassiker lesen, und so machte ihn der Thronfolger (. . .) zu seinem Lehrer. Daraufhin fragte der Tenno Achi-kishi: ‘Gibt es andere gelehrte Männer, die dir überlegen sind?’ ‘Wani ist mir überlegen.’ Da wurden Areda wake (. . .) und Kamu nagi wake nach Paekche entsandt, um Wani herbeizurufen.

Dieser Achi-kishi ist der Stammvater der *fumibito* (d.h. der Schreiber) der Achiki(-Familie). (. . .)

Wani kam an, und sogleich nahm ihn der Thronfolger (. . .) als Lehrer und studierte bei ihm die verschiedensten Bücher. Da gab es keins, das er nicht gründlich verstand. Deshalb wurde Wani zum Stammvater der *obito* (d.h. der Oberschreiber) der Fumi(-Familie)” (*Nihon shoki* X, 1967: 371-73, Aston, I: 262f).<sup>18</sup>

Einige Historiker (wie Habein) halten die Achi-kishi- und Wani-Stellen für unzuverlässig. Sie können dies freilich nur mit der Fragwürdigkeit zahlreicher anderer Stellen in *Kojiki* und *Nihon shoki* und der Ansicht begründen, daß die beiden koreanischen Gelehrten in keinem Text erwähnt seien, der von den zwei Quellen unabhängig wäre. Doch diese Argumente sind sehr schwach.

1. Gerade wegen ihres zweifelhaften Charakters kann die Glaubwürdigkeit der japanischen Angaben nur von Fall zu Fall entschieden werden.

2. So gut wie alle Paekche-Quellen sind bei der Eroberung dieses Staates 660 durch das nördlich angrenzende Koguryo vernichtet worden.

3. Zur Zeit Kunch'ogos hielten sich bereits chinesische



Gelehrte am Paekche-Hof auf.

4. Wie wiederholt gesagt, waren die Beziehungen zwischen Paekche und Japan schon damals sehr eng. (s. Anm. 10 und Lewin 1962: 12–20 sowie Hong).

## 5. Frühe Texte, die philosophische Schlüsselbegriffe enthalten

### 5.1 Zur Interpretation philosophischer Passagen aus *Kojiki* und *Nihon shoki*

Zahlreiche Passagen aus *Kojiki* und *Nihon shoki* geben aus China übernommene philosophische Lehren wieder. Darunter sind Zitate und Paraphrasen philosophischer Klassiker. Zumeist sind diese Passagen so formuliert, als beschrieben sie japanische Verhältnisse und in Japan entwickelte und gepflegte Ideen. Quellenangaben fehlen. Zentrale Ideen chinesischer Klassik sind den Tenno in den Mund gelegt.

*Kojiki* und *Nihon shoki* sind in erster Linie Reflex ihrer eigenen Zeit. Mit Blick auf die Philosophie heißt das: sie dokumentieren in erster Linie jene philosophische Kultur, die an den Höfen in Asuka und Nara verbreitet und einflußreich war; sie bringen vor allem die aus China übernommenen Ideen zum Ausdruck, die von der Asuka- bis zur Nara-Zeit (d.h. zwischen 550 und 750) en vogue waren. Sie geben jedoch nur wenig und nur implizit Aufschluß darüber, wann diese Ideen erstmals aufgenommen wurden, ob etwa ein bestimmter Tenno tatsächlich die ihm zugeschriebenen Ansichten vertrat, in welchem Umfang und in welcher Stärke diese Ansichten zur Zeit jenes Tenno wirksam waren, und wie weit sie etwa über ihre rein politisch-ideologischen Aspekte hinaus Relevanz besaßen. Zwar mag sich feststellen lassen, ob eine Formulierung vor-

datiert ist, – wie Aston (1978, I: 371A2) bemerkt, sind Yūryaku Tenno (– ca. 480) Worte in den Mund gelegt, die aus dem etwa 150 Jahre späteren *Sui Shu* stammen, der *Geschichte der Sui-Dynastie* – doch schließt das ja nicht automatisch aus, daß Yūryaku die von ihm geäußerten Ansichten vertrat. Der folgende Sachverhalt erschwert die Datierung weiter: Viele der im *Nihon shoki* zitierten chinesischen Texte zitieren selbst in großem Umfang ältere Quellen. Das gilt gerade dann, wenn sie traditionell sanktionierte Philosopheme darstellen. So finden sich Yūryaku zugeschriebene Formulierungen auch im *Zuo Zhuan*, *Guan Zi* und *Han Fei Zi* (*Nihon shoki* 1967: 500A2), vor-qin-zeitlichen Klassikern, die schon im *Sui Shu* bloße Zitate sind.<sup>19</sup> Wenn Yūryaku verkündet, daß „Menschlichkeit (ch. *ren*) und kindliche Pietät (ch. *xiao*) (sc. des designierten Thronfolgers) der Welt bekannt“ seien (*Nihon shoki* XIV, 1967: 501; Aston, I: 371), so gebraucht er eine geradezu zur Formel erstarrte Phrase.

*Kojiki* oder *Nihon shoki* sagen so gut wie nichts darüber, wieweit die Anfänge der Philosophie in Japan aus kritischer Reflexion resultierten. Denn anders als in frühen griechischen, indischen und chinesischen Texten sind philosophische Argumente nie als explizite Kritik etwa mythischer Lebensform wiedergegeben. So lassen sich die Anfänge der Philosophie in Japan nicht ohne weiteres als Entmythologisierungszug charakterisieren. Auch in der Kosmogonie und Kosmologie der Gebildeten blieb der Mythos neben der Philosophie bestehen. Politische Philosophie und Ideologie waren zwar darauf angelegt, mythische Territorialitätsauffassungen zu schwächen: Ansprüche auf ein eigenes, von äußeren Einflüssen freies und gewissermaßen hermetisches Gebiet, wie sie sich aus dem Glauben an Lokalgottheiten und Stammeszugehörigkeit ergaben,

mußten wenigstens praktisch unwirksam gemacht werden.<sup>20</sup> Aber auch dieses Ziel ist nirgendwo explizit ausgesprochen. Im *Nihon shoki* wiederholt zitierte Klassiker wie das *Sun Zi* und *Xun Zi* argumentieren auch gegen Geisterglauben, Orakel und Regenzauber. Das *Nihon shoki* selbst ist frei von derartigen Angriffen.

Warum fehlen explizit anti-mythische Formulierungen? Sie hätten die Überzeugungskraft des Tenno-Mythos geschwächt, dessen Propagierung ja eines der wichtigsten Ziele der Kompilatoren und kaiserlichen Auftraggeber war. *Nihon shoki* und *Kojiki* sind Dokumente eines politischen Interesses, das explizit anti-mythische Reflexion gar nicht erst zur Sprache kommen läßt, wiewohl solche Reflexionen den Kompilatoren wohlvertraut waren. In ähnlicher Weise waren die Anfänge der Philosophie in Mitteleuropa mit Politik verquickt. Wer hätte es wagen können, in einem offiziellen Text zu bestreiten, daß es Götter gebe, daß Gebete hilfreich seien, oder daß die Herrschaft Karls des Großen gottgewollt sei? Im China der Streitenden Reiche (475–221) und im vorsokratischen Griechenland dagegen waren Politik und Philosophie weniger eng miteinander verknüpft. Ein Grund dafür liegt offen zutage. Anders als in der Nara-Zeit und im frühmittelalterlichen Europa ging es nicht darum, einen wenn auch noch so jungen Einheitsstaat zu festigen. Man philosophierte in einer Kultur nebeneinander bestehender, gleichmächtiger Staaten, in denen es eine Unzahl von Mythen gab, die sich wechselseitig ad absurdum führten. Dabei konnten Gelehrte verhältnismäßig leicht von einem Staat in einen anderen wechseln. Staatsphilosophie diente bestenfalls der Legitimation verbaler Hegemonialansprüche. Auf einen Mythos gegründete Ansprüche hätten kaum Chancen auf Anerkennung, geschweige denn Verwirklichung gehabt.

Denn solche Ansprüche sind selten ohne Gewalt durchzusetzen. In der ersten Phase der Artikulation von Hegemonialansprüchen bietet sich eher eine politische Strategie an, die auf mythen- und insbesondere religionsunabhängige Universalien setzt. So mag im Japan des vierten Jahrhunderts der Mythos zeitweise und lokal geringere politische Relevanz gehabt haben als in der Nara-Zeit. Jedenfalls ist diese spekulative Hypothese einer eingehenden Prüfung wert.

Unabhängig vom Ergebnis solch einer Prüfung und allen eingestandenen Vorbehalten zum Trotz erlaubt jedoch selbst eine skrupulöse Analyse von *Kojiki* und *Nihon shoki* den folgenden Schluß: Die in diesen Texten dokumentierte philosophische Kosmogonie und Staatsphilosophie schließt Lehren ein, die spätestens seit etwa 240 in Japan bekannt und einflußreich gewesen sein müssen, wenn auch an wechselnden Orten und zu wechselnden Zeiten.

Das geht einmal aus der Geschichtsschreibung in China hervor, die ich auch zu diesem Zweck so ausführlich referiert habe. Doch auch die Entstehungsgeschichte von *Kojiki* und *Nihon shoki* legt diese Hypothese nahe.

Neben den bereits erwähnten chinesischen Texten benutzen die Kompilatoren der beiden Schriften ältere koreanische und japanische Werke. Zu den japanischen Quellen gehörten das *Kyūji*, eine Mythensammlung, und das *Teiki*, die *Kaiser-Annalen*. Sie sind freilich nicht mehr erhalten. Doch Philipp (1977: 8–14) argumentiert überzeugend, daß sie spätestens Anfang des sechsten Jahrhunderts niedergeschrieben wurden. Nach dem *Hou Han Shu* tauschten japanische und chinesische Höfe seit 108 vor Christus schriftliche Nachrichten aus.<sup>21</sup> *Lun Yu* und *Qian Zi Wen* wurden spätestens um 400 nach Japan gebracht. So ist es auch

ganz und gar unwahrscheinlich, daß im fünften Jahrhundert noch kein Text in Japan entstand, der für *Kojiki* und *Nihon shoki* relevant gewesen wäre. Unter anderem wären dann enge Kontakte einer bereits hoch entwickelten Kultur zu einer Schriftkultur fünfhundert Jahre lang fast folgenlos geblieben. Die ersten längeren philosophischen Texte, die in Japan entstanden, wurden spätestens zur Zeit des Prinzen Shōtoku (574–622) geschrieben.

Zumindest das *Kojiki* dürfte freilich auch auf mündlicher Überlieferung beruhen. Im siebten Jahrhundert gab es noch professionelle Memorierer bzw. "Rezitier-er" (*katari*) (Philippi 1977: 12).

## 5.2 Begriffe aus Kosmogonie und Kosmologie

*Kojiki* und *Nihon shoki* beginnen mit einer Skizze philosophischer Kosmogonie. Im *Kojiki* sind dies freilich nur zwei, drei kurze Sätze. Im Unterschied zu der mythischen Weltentstehungslehre, deren Darstellung sich jeweils unmittelbar anschließt, ist es eine impersonale Kosmogonie, frei von anthropomorphen und soziomorphen Zügen. Eben darin liegt ihr philosophischer Charakter. In der mythischen Kosmogonie aber ist von Göttern die Rede, die Länder gebären; Göttern, die um Macht kämpfen; Göttern, die aus dem Blut getöteter Götter entstehen; und von Pflanzen und Tieren, die aus der getöteten Göttin der Nahrung hervorgehen (*Kojiki* 1958: 53–91, Philippi: 49–92; *Nihon shoki* I, 1965: 76–133, Florenz 1901: 3–151, Aston, I: 2–63).

Im *Kojiki* heißt es:

"Als die unsprüngliche Materie gerann, aber Atem und Form noch nicht hervortraten, gab es weder Bezeichnungen noch Handlungen (ch. *wu ming*

*wu wei*)." (*Kojiki* 1958: 42, Kinoshita: 1, Philippi: 37).

Damals seien auch "Himmel und Erde" noch ungetrennt gewesen (ibd.).

Hier werden Grundideen daoistischer Kosmogonie wiedergegeben. Die Phrase *wu ming wu wei* drückt dabei Philosopheme aus, die schon die daoistischen Klassiker *Dao De Jing* und *Zhuang Zi* formulieren; "Bezeichnungsloses (*wu ming*) ist der Anfang von Himmel und Erde." "Nichthandeln (*wu wei*) ist der Ursprung der Zehntausend Dinge (ch. *wan wu*, j. *bambutsu*)." "Zehntausend Dinge" ist eine Metapher für alles konkret und individuell Seiende wie z.B. Menschen oder Steine. In der Terminologie des *Kojiki* ausgedrückt, sind dies eben die Dinge, die "Atem und/oder Form" besitzen.

So referiert das *Kojiki* also die Doktrin, daß die Welt und ihre Teile in spontaner Selbstentfaltung und Ausdifferenzierung einer Art Urstoffes entstanden seien. *Wu ming wu wei* mag dabei besagen, daß dieser Prozeß frei gewesen sei von äußeren und störenden Eingriffen durch sprachliche Klassifikation (*ming*) und durch Handlungen (*wei*). Die im philosophischen Daoismus gängige Interpretation von *ming* und *wei* legt solch eine Deutung nahe. Denn danach sind *ming* und *wei* willkürliche, der Wirklichkeit an sich fremde Strukturierungen des Seienden. Um es ganz einfach zu sagen: wenn ich Dinge "schwarz" und "nicht schwarz" nenne, dann konstituiere – und trenne – ich mit dieser Unterscheidung zuallererst Schwarz und Nicht-Schwarz. Entsprechendes gilt natürlich erst recht für Wertbegriffe wie "gut" und "nicht gut". Daoistische Sprachphilosophie ist radikaler Transzendentalismus und Konventionalismus: Sie betrachtet die Welt eines jeden Lebe-

wesens als Funktion der Sprache dieses Lebewesens. Dabei gesteht sie auch Tieren "Sprache" zu. Der Daoismus stellt gewissermaßen die rhetorische Frage: Wer kann behaupten, Sprache und Bezeichnungen beschriebenen Seiendes so, wie es wirklich sei, unabhängig vom Sprecher, von der Ausdrucksweise der Menschen oder Vögel etwa?

Es ist freilich nicht sicher, ob das zitierte *wu ming wu wei* tatsächlich die umrissene Bedeutung hat. Denn nach der Kosmogonie des *Dao De Jing* bedeutet *ming* "Mutter der Zehntausend Dinge", ohne daß *ming* dabei abwertenden Sinn hätte (*Dao De Jing* I; Debon: 25). Außerdem steht die zitierte Stelle im gesamten *Kojiki* allein. Sie kann deshalb schwerlich als Indiz ernsthafter und komplexer daoistischer Reflexion betrachtet werden.

Hat der Kompilator des *Kojiki* tatsächlich aus *Dao De Jing* und/oder *Zhuang Zi* zitiert? Auch diese Frage muß offen bleiben. Denn es ist genausogut möglich, daß er z.B. auf das *Huai Nan Zi*, *Das Buch des Gelehrten von Huai Nan*,<sup>22</sup> zurückgriff, das in den kosmogonischen Passagen des *Nihon shoki* zitiert und paraphrasiert wird (Aston 1978, I: 2A1; Florenz 1901: 2A3).<sup>23</sup>

Es entstand 139 vor Christus und stellt vor allem daoistische Lehren und die Philosophie von *Yin*, *Yang* und den Fünf Vitalen Elementen dar. Doch kann das *Huai Nan Zi* auch als Anthologie klassischer chinesischer Philosophie überhaupt gelesen werden. Diese Feststellung ist wichtig. Denn sie besagt: mit dem Text des *Huai Nan Zi* wurde in Japan fast das gesamte Spektrum klassischer chinesischer Philosophie bekannt.

*Yin-Yang*-Konzepte spielen in der Kosmogonie und Kosmologie des *Kojiki* und *Nihon shoki* eine weit größere Rolle als daoistisches Gedankengut (Wei 1970:

182). Sie prägen nicht allein die philosophische Kosmogonie des *Nihon shoki*. Sie strukturieren auch im *Kojiki* und *Nihon shoki* erzählte kosmogonische Mythen.

*Yin* und *Yang* - japanisch *in* und *yō* - bezeichnen zueinander komplementäre Elemente, die alles Seiende konstituieren sollen. Sie stehen für die weiblichen, erdhaften, schweren und dunklen bzw. für die männlichen, sonnenhaften, leichten und hell-klaaren Aspekte, die nach der *Yin-Yang*-Lehre allem anhaften, was da existiert. Die *Yin-Yang*-Lehre ist eine organisch-dynamische Philosophie und in dieser Hinsicht dem Daoismus ähnlich. *Yin* enthält einen *Yang*-Keim und umgekehrt. Die *Yin-Yang*-Philosophie schließt zumeist die Lehre von den Fünf Vitalen Elementen (*wu xing*; j. *go gyō*) Wasser, Feuer, Holz, Gold/Metall und Erde ein, die dann als die fundamentalen Erscheinungsformen von *Yin* und *Yang* betrachtet werden. Diese Elemente sollen sich wechselseitig hervorbringen und vernichten. Wie etwa Feuer Wasser hervorbringe, werde Feuer durch Wasser vernichtet. Die hinter diesem Konzept stehende Erfahrung ist nachvollziehbar. Wenn es brennt, holt man Wasser. Holz ist brennbar und bringt in diesem Sinn Feuer hervor. Das *Nihon shoki* enthält nun folgende Skizze philosophischer Kosmogonie:

"Vor alters, als Himmel und Erde noch nicht (von einander) geschieden, und *yin* und *yang* nicht getrennt waren, bildeten sie ein Chaos gleichsam wie ein Hühnerei, und in ihrer chaotischen Masse war ein Keim enthalten.

Das Reine und Helle davon breitete sich dünn aus und wurde zum Himmel; das Schwere und Trübere blieb schwerfällig zurück und wurde zur Erde.

Bezüglich der Vereinigung des feinen (Elementes) war das Zusammenballen leicht; (dagegen) das

Gerinnen des schweren und trüben (Elementes) wurde nur schwer vollständig zu Stande gebracht. Daher ward der Himmel zuerst, und erst hiernach nahm die Erde eine bestimmte Form an." (*Nihon shoki* I, 1967: 77, Florenz 1901: 1f, Aston 1978, I: 1f).

Nach Aston und Florenz enthielt das *Kyūji* eine ähnlich lautende Passage (Aston 1978, I: XII und 2A1; Florenz 1901: 2). Dies würde für eine erste Niederschrift um spätestens 500 sprechen.

Die zitierten Stellen aus *Kojiki* und *Nihon shoki* sind so kurz und, wie es auf den ersten Blick scheinen mag, vom Inhalt her so dürftig, daß ihre Einschätzung als philosophische Dokumente Erläuterungen verlangt, die weit über das bisher Gesagte hinausgehen. Die entscheidenden Fragen lauten: 1. Was berechtigt überhaupt dazu, bei den zitierten Ideen von philosophischer Kosmogonie und Kosmologie zu sprechen? 2. Wann gelangten diese Ideen nach Japan? 3. Wie weit waren sie verbreitet? Welche Relevanz besaßen sie?

Ich habe bereits darauf hingewiesen, daß sowohl der daoistische Ansatz wie der Ansatz der *Yin-Yang*-Schulen im Gegensatz zu mythischen Welterklärungen stehen. Insbesondere sind beide frei von Anthropomorphismen. Statt Göttermythen von der Entstehung der Welt formulieren sie impersonale Kosmogonien. In jeder mir bekannten Darstellung früher griechischer bzw. ionischer Philosophie gelten diese Unterschiede als hinreichende Kriterien philosophischen Denkens. Mitunter sind unsere Kenntnisse der einzelnen Philosopheme dabei ähnlich gering oder noch geringer als im Falle der zitierten Stellen. Thales' (ca. 624–546) Auffassung, daß der Urstoff alles Seienden das Wasser sei, ist uns nur aus kurzen Hinweisen etwa des Aristoteles überliefert (Capelle: 67–71). Von Anaximenes' Werk (aus

dem 6. Jahrhundert vor Christus) ist kaum mehr als das Fragment erhalten geblieben "Wie unsere Seele, die Luft ist, uns regiert, so umfaßt auch den ganzen Kosmos Hauch und Luft" (Capelle: 95). Den philosophischen Charakter der zitierten Kosmogonien zu bestreiten, hieße also, von einem in Europa seit mehr als 2200 Jahren üblichen Gebrauch des Worts "Philosophie" abzuweichen. Zwar gibt es erschließbare Unterschiede zwischen dem philosophischen Charakter der philosophischen Kosmogonien im frühen Griechenland und im *Kojiki* oder *Nihon shoki*, aber sie sind letztlich irrelevant. So mag Thales' Idee, daß das Wasser der Ursprung alles Seienden sei, vergleichsweise originell gewesen sein. Und wie bereits eingeräumt, sind Zitat und Paraphrase in *Kojiki* und *Nihon shoki* bestenfalls implizit gegen den Mythos gewendet. Doch reicht dies nicht aus, um den zitierten Stellen ihren philosophischen Charakter abzusprechen. Denn auch von Thales ist keine explizite Kritik kosmogonischer Mythen überliefert. Seiner philosophischen These vom Urstoff Wasser ungeachtet, glaubte er zudem, "daß alles voll von Göttern sei" (Aristoteles, *Metaphysik* I 5 411a7, Capelle: 72). So hält Capelle (68) mit Recht fest: "Thales' Anschauungen von Seele und Göttern (. . .) stehen mit seiner Grundthese in keinem erkennbaren Zusammenhang". Ja, ein ähnliches und ähnlich verblüffendes Nebeneinander von Philosophie, Mythos, Religion und Theologie wie im *Kojiki* und *Nihon shoki* findet sich selbst bei Plato. Mag diese These auch noch so provozierend erscheinen, sie dürfte einleuchten, erinnert man sich an die Rolle, die Mythen, Götter und Religion in der *Politeia* und den *Nomoi* spielen. Jedenfalls haben Nebeneinander und Durcheinander von Philosophie und Mythos im alten Griechenland bisher eher dazu motiviert, Philosophisches und

Mythisches systematisch zu trennen, als bestimmten Fragmenten philosophischen Charakter abzusprechen. Das ganze Problem verdiente eine eigene komparative Untersuchung.

Wann gelangten philosophischer Daoismus und *Yin-Yang*-Kosmogonie nach Japan? Nach Wei (1970) bereits im 2. und 1. Jahrhundert vor Christus. Wei argumentiert folgendermaßen: 1. Die Heimat der (meisten) Teilnehmer der Expedition Xu Fus seien Qi und dessen Nachbarstaat Huai Nan gewesen, ein Gebiet, in dem das *Huai Nan Zi* entstand und wo die im *Huai Nan Zi* dargelegten daoistischen Lehren und *Yin-Yang*-Philosophie besonders einflußreich waren. 2. Einige dieser Ideen seien bestimmend in den kosmogonischen Mythos in *Kojiki* und *Nihon shoki* eingegangen (Wei 1970: 213f). 3. Die in der Heimat der Chinesen verbreiteten Mythen und *Kojiki*- und *Nihon shoki*-Mythen wiesen frappierende Übereinstimmungen auf (Wei 1970: 211ff). 4. Die in den Mythen des *Nihon shoki* verwendeten Begriffe landwirtschaftlicher Produkte, von Metall- und Stein-Erzeugnissen, Handwerk, Architektur, Kleidung und Schmuck, Waffen und Haushaltsgegenständen seien *Qin*- und/oder *Han*-zeitlicher Herkunft (Wei 1970: 209f).

Wie ich bereits zu erkennen gegeben habe, halte ich Weis Argumente für weithin plausibel. Der im gegebenen Zusammenhang relevante Sachgehalt des ersten Arguments dürfte sich kaum bestreiten lassen. Das zweite Argument ist allerdings anfechtbar, denn einschlägige Ideen, wie sie sich z.B. im *Huai Nan Zi* finden, brauchen ja nicht nur einmal in Japan eingeführt worden zu sein, sie könnten unter anderem auch im 3. oder 4. Jahrhundert nach Christus wieder übermittelt worden sein. Doch ist das Argument wichtig, wenn man davon ausgeht, daß sich der "japani-

sche Mythos" des *Kojiki* und *Nihon shoki* bereits vor Christus gebildet habe. Denn dann müssen *Yin-Yang*-Denken und Terminologie schon damals wirksam gewesen sein. Nach dem *Nihon shoki* gebären der Gott Izanagi und die Göttin Izanami Länder und andere Götter. Als Izanami den Feuergott gebiert, verbrennt sie sich und stirbt. Im Todeskampf bringt sie die Erdgöttin und die Wassergöttin zur Welt. Aus der Wassergöttin gehen Seidenraupe, Maulbeerbaum und die Fünf Getreidearten hervor. Nach einer weiteren Version wird das Erbrochene Izanamis zum Metallgott (*Nihon shoki* I, 1967: 89–93, Florenz 1901: 32–41). Selbst wenn Izanagi und Izanami nur wie Vermenschlichungen von *yang* und *yin* *scheinen*, und in diese Richtung gehende Bemerkungen im *Nihon shoki* rationalisierende Interpretationen sind, sind doch die von ihnen geborenen Gottheiten Personifizierungen der Fünf Vitalen Elemente oder jedenfalls vier dieser Elemente. Nach Florenz (1901: 34A33) legen die Erwähnung der Seidenraupe und der Fünf Getreidearten die Vermutung nahe, daß dieser Teil des Mythos relativ spät entstanden sei. Aber warum soll er später entstanden sein als z.B. der Teil, in dem von der Geburt der Gottheiten von Feuer, Erde und Wasser die Rede ist? Gerade die schier unauflösbare Verquickung der Izanagi- und Izanami-Mythen mit der *Yin-Yang*- und Fünf-Elementen-Lehre und Bezeichnungen chinesischer Kulturerrungenschaften verweist auf ein relativ hohes Alter der Mythen. Was spricht dagegen, daß Maulbeerbaum und Seidenraupe zur selben Zeit nach Japan gelangten wie die *Yin-Yang*-Philosophie?

Wenn man mit Wei (1970) davon ausgeht, daß einschlägige "japanische Mythologeme" bereits vor Christus entstanden und Expeditionen wie die Xu Fu-Expedition historische Tatsache sind, dann gibt es

keinen Grund anzunehmen, daß die allgegenwärtigen "chinesischen" Momente in den *Kojiki*- und *Nihon shoki*-Mythen nicht auch schon früh mit anderen Mythen-Teilen verschmolzen seien.

Das dritte und vierte Argument Weis erscheinen ebenfalls diskutabel, wenngleich sich auch gegen das dritte Argument einwenden läßt, was ich gegen das zweite vorgebracht habe. Wei (1970: 213) identifiziert den im *Nihon shoki* an erster Stelle genannten Gott Kuni no toko-tachi no mikoto mit dem "nach Natur und Namen gleichen 'Gott der Erde' von Qi, der auch 'Gott des Landes' genannt worden sei". Kuni no toku-tachi no mikoto bedeutet etwa "Ewig auf der Erde stehende Hoheit" und/oder "Soweit das Land reicht herrschender Altehrwürdiger" (Florenz 1901: 4fA6).

Unter den in den *Nihon shoki*-Mythen erwähnten aus Qin- und Han-China kommenden Gegenständen, Produkten und Techniken nennt Wei (1970: 209f) neben Seidenraupe, Maulbeerbaum und den Fünf Getreidearten unter anderem noch Chrysanthemen/Astern, Kupfer, Eisen, Gold, Silber, Jade, Schmiedekunst, Weberei, Kunst des Teppichknüpfens, Lanzen, Speere, Kurz- und Langschwerter, Schilder, Spiegel, Haarnadeln und Kämmе. Soweit all diese Elemente in der Tat für frühe und mittlere Yayoi-Kultur kennzeichnend sind, dürfte es schwierig sein, sie als spätere Attribute unsprünglich ganz anders gestalteter Mythen auszuweisen oder alle Mythologeme als nachchristlich zu betrachten.

Nichtsdestoweniger mag man Weis These, daß der "japanische Mythos" auch durch die chinesische Philosophie geprägt sei, die bereits um 200 vor Christus in China Eingang fand, ablehnen. Denn streng beweisen läßt sie sich so wenig wie jede andere These über die Herkunftszeit der "chinesischen" Elemente in den

Darstellungen des "Götterzeitalters" (*kami no yo*) in *Kojiki* und *Nihon shoki*. Doch einmal angenommen, Weis These sei falsch. Dann bleibt es immer noch richtig, daß damals jedenfalls chinesische Philosophie nach Japan gelangte, und zwar insbesondere *Yin-Yang*-Philosophie.

Unabhängig von Weis Argumenten legt die Geschichte der chinesisch-koreanisch-japanischen Kontakte die Vermutung nahe, daß Begriffe aus Daoismus und *Yin-Yang*-Philosophie spätestens im 3. Jahrhundert an japanischen Höfen bekannt waren. Ist Weis These falsch, so hieße das dann, daß wesentliche Teile der im *Kojiki* und *Nihon shoki* erzählten Mythen frühestens Ende der Yayoi-Zeit entstanden wären. Dies müßte für alle Stellen gelten, die durch Ideen von *Yin* und *Yang* strukturiert sind.

Selbst die Geschichte, daß die "Sonnengöttin" Amaterasu-ō-mikami mit einem eigens zu diesem Zweck geschmiedeten Spiegel aus ihrer Höhle hervorgehockt worden sei, in die sie sich im Zorn zurückgezogen hatte (*Kojiki* 1958: 81–85, Kinoshita: 33–38, Philippi: 81–85), müßte dann als späte Erfindung betrachtet werden. Immerhin ist diese "am Himmel strahlende Gottheit" die wichtigste Figur des *Kami*-Pantheons überhaupt.<sup>24</sup>

Wie weit waren die zitierten Philosopheme verbreitet? Welche Relevanz besaßen sie? Vor Einführung des Buddhismus konnten allein die wenigen berufsmäßigen Schreiber und Übersetzer und einige Mitglieder der Höfe lesen und schreiben. Viele von ihnen waren dabei Chinesen oder Koreaner (*kikajin*). Andere Hofmitglieder dürften bestimmte Philosopheme durch mündliche Mitteilung kennengelernt haben. Auf jeden Fall war die Zahl der derart Gebildeten äußerst niedrig. Was den Einfluß des Daoismus und der *Yin-Yang*-Lehre auf die intellektuelle Kultur der Yayoi-



Zeit angeht, so läßt sich dem bisher Gesagten nichts hinzufügen. Er ist wohl weithin mythenprägender Art gewesen, d.h. er hat mythenrationalisierende Wirkung gehabt.

5.3 Begriffe aus Staats- und Gesellschaftsphilosophie: Loyalität, kindliche Pietät, Menschlichkeit und das Mandat des Himmels

5.3.1. Chinesische Quellen. Spätestens seit 240 waren auch staats- und sozialphilosophische Konzepte Han-zeitlichen Konfuzianismus an japanischen Höfen bekannt. Das geht aus dem Brief eines Wei-Kaisers an Himiko hervor, dessen Text im *Wei Zhi* erhalten geblieben ist und an dessen Historizität nicht zu rütteln ist. Doch lassen chinesische Quellen vermuten, daß diese Konzepte sehr viel früher nach Japan gelangten und dort sporadisch Einfluß gewannen. Ich erinnere daran, daß seit 108 vor Christus ein mehr oder weniger regelmäßiger Schriftwechsel zwischen China und japanischen Höfen bestand. Außerdem müssen die japanischen Gesandtschaften aus den Jahren 57 und 107 die chinesische Seite zu ähnlichen Briefen veranlaßt haben wie der diplomatische Verkehr mit Himiko. Die Übergabe von Siegeln war wohl stets von schriftlichen Botschaften begleitet.

Was berechtigt dazu anzunehmen, daß verlorengegangene Briefe ähnlich lauteten wie der Brief an Himiko? Einmal erfüllten sie vergleichbare Funktionen. Zweitens sind uns aus dem 5. Jahrhundert zwei weitere Briefe überliefert, die in der Tat ähnlich lauten. Drittens wissen wir auch aus anderen Beispielen, daß chinesische Höfe in der aus den drei erhaltenen Briefen erschließbaren Weise mit den von ihnen als "barbarisch" angesehenen Staaten verkehrten. Viertens ist der Text eines in Ton und Terminologie verblüffend

ähnlichen Briefes überliefert, den Yūryaku Tenno im Jahr 478 nach China sandte. Er ist besonders wichtig. Denn er belegt, daß sich japanische Herrscher die Han-zeitliche staatsphilosophische Begrifflichkeit längst angeeignet hatten. Eine Stelle aus dem *Nihon shoki* spricht für die Historizität des Yūryaku-Briefes (1965: 115, Aston, II: 76), die freilich ohnehin unbestreitbar ist.<sup>25</sup> Fünftens gilt trivialerweise: Die japanischen Gesandten der Jahre 57 und 107 wurden unmittelbar mit Han-zeitlicher Staatsphilosophie konfrontiert. Die diplomatischen Gepflogenheiten der chinesischen Seite zwangen ganz einfach dazu, sich bestimmte philosophische Schlüsselbegriffe anzueignen *und selbst zu benutzen*. So ergibt sich: Seit dem Jahr 57 müssen sich einzelne Führer bestimmter japanischer Gemeinwesen mit Begriffen Han-zeitlicher Staatsphilosophie auseinandergesetzt haben. Die Häufigkeit der diplomatischen Kontakte indiziert dabei, daß dies nicht allzu selten der Fall gewesen sein muß.<sup>26</sup>

Doch wie soll man sich die Auseinandersetzungen genauer vorstellen? Unter welchen Voraussetzungen wurden sie geführt? Waren sie überhaupt sinnvoll möglich? Hatte die Rezeption selbst auch philosophischen Charakter?

Soziale und politische Ordnung der japanischen Gemeinwesen des 1. bis 3. Jahrhunderts waren durch eine Mischung quasi-religiöser und insbesondere schamanistischer und säkularistisch-bürokratischer Züge charakterisiert. Noch Himiko wird oft als Schamanin bezeichnet: Nach dem *Wei Zhi* war sie unverheiratet. Abgeschirmt von der Außenwelt – wenn auch umgeben von weiblichen Bediensteten – lebte sie in Kontakt zu Göttern und Geistern. Daneben existierten zahlreiche Verwaltungsorgane bzw. Ämter und Amtstitel. Sie waren hierarchisch gegliedert. Unter anderem gab es Gou-



verneure, Grenzaufseher und Marktaufseher, denen weitere Administratoren unterstanden. Zahl, Struktur und Funktionen der Ämter konstituierten ein zumindest im Ansatz bürokratisches System. Mir erscheint dabei besonders interessant, daß dieses System ähnlich unabhängig von seiner "Königin" Himiko funktioniert haben dürfte, wie die Inhaber tatsächlicher Macht späterhin unabhängig von den Tenno schalteten und walteten (*Hou Han Shu u. Wei Zhi*; Tsunoda/Goodrich: 2f und 8-16; Wheatley/See: 33ff) Soweit frühe japanische Gesellschaften durch solch religiös-säkulare Doppelstrukturen gekennzeichnet waren, wiesen sie in der Tat hinreichend ähnliche Züge zu chinesischen Gesellschaften auf, um an Kontakten mit China interessiert zu sein und davon zu profitieren. Das heißt zugleich, daß Han-zeitliche Staatsphilosophie zunächst die säkulare Seite der japanischen Gesellschaften angesprochen und beeinflußt haben dürfte. Ausdrücklich sei noch darauf hingewiesen, daß bereits der Leiter der Nu-Gesandtschaft einen bürokratischen Titel trug. Er stellte sich den Chinesen mit dem chinesischen Titel *dafu*, Großwürdenträger, vor (*Huo Han Shu*, in: Ishihara 1985: 120; Tsunoda/Goodrich: 2).

Um das Fazit dieser Überlegungen so klar wie möglich auszudrücken: wie "primitiv" die japanischen Gesellschaften das 1. Jahrhunderts aus gewesen sein mögen, einige von ihnen waren doch soweit entwickelt, daß sie sich sinnvoll mit Han-zeitlicher Staatsphilosophie auseinandersetzen konnten.

Doch wurde sie dabei [auch] als Philosophie begriffen? Und welche Rolle spielte der aus heutiger Sicht rein formelhafte Charakter der chinesischen Noten? Standardisierte Wendungen dürften damals kaum als leer empfunden worden sein. Sie waren sanktionierte rhetorische Mittel, die die Überzeugungskraft der Aus-

führungen stärken sollten. Im allgemeinen dürften die diesen Zweck auch erfüllt haben. Wieweit staatsphilosophische Konzepte als Philosophie aufgefaßt wurden, ist damit jedoch noch nicht gesagt. In diskutabler Form läßt sich diese Frage erst für die Zeit seit Himiko beantworten. Der an Himiko gerichtete Brief bringt etwa folgende Gedanken zum Ausdruck. Da Himiko die Souveränität des chinesischen Kaisers anerkenne und sich so als loyal und pietätvoll erwiesen habe, und da sie in Wa Frieden geschaffen und gesichert habe, sei es gerechtfertigt, daß sie über die Länder Was regiere und ihrerseits deren Loyalität genieße. Das heißt, den politischen Führern Was wurde mit der chinesischen Note ein *als Argument identifizierbares* staatspolitisches Konzept vermittelt, das ihren Anspruch auf Hegemonie legitimieren konnte. In einer Zeit hegemonialen und stammesgesellschaftlichen Streits war es ein willkommenes Argument. Seine Verwendung mag prononciert ideologischen Charakter gehabt haben. Doch muß offen bleiben, ob es bewußt und gezielt als Ideologie eingesetzt wurde. Der objektiv argumentative - und insofern philosophische - Charakter des Konzepts dürfte schwerlich völlig belanglos gewesen sein.

Die Struktur dieses Konzepts wird klarer, wenn wir die vier überlieferten Noten aus dem 3. und 5. Jahrhundert insgesamt betrachten. Dabei wird zugleich sichtbar, daß es sich in der Tat um ein Han-zeitliches Konzept handelt. Und schließlich stellen wir erneut fest, daß es der Yamato-Hof selbst verwendete, wenn es um die Legitimierung eigener Hegemonialansprüche ging. In diesem Zusammenhang ist zudem die Einführung etwa des *Lun Yu* durch Wani (um 400) in Betracht zu ziehen, aus dem ja dasselbe Konzept abstrahiert werden konnte. Alle vier Noten gebrauchten Begriffe wie Loyalität, kindliche Pietät, (herrscherliche)

Menschlichkeit und (himmlisches) Mandat. Und alle bringen damit die folgenden Ideen zum Ausdruck: ein Souverän, eine Regierung oder ein Staat sind (vom "Himmel") beauftragt, über andere Menschen und Staaten zu herrschen, weil sie sich durch Menschlichkeit auszeichnen. Sie schaffen und sichern nämlich Wohlstand und Frieden. Deshalb haben sie Anspruch auf die Loyalität und – um nicht im rein Äußerlichen zu bleiben – auf eine kindlicher Pietät vergleichbare Zuneigung der Beherrschten. Widerstand, Aufruhr und Kriege unterworfenen Staaten gegen die Hegemonialmacht sind deshalb Zeichen von Inhumanität, ja verbrecherisch. Das Konzept gleicht der Platonischen Idee vom Philosophenstaat, in der die Legitimität der Herrschaft mit der schier unfehlbaren Weisheit der regierenden Philosophen begründet wird.

Inwiefern ist es ein Han-zeitliches Konzept? Bei Xun Zi ist "himmlisches Mandat" eine bloße Metapher für Legitimität. Im Han-zeitlichen Konfuzianismus dagegen hat der Ausdruck auch quasi-sakrale Konnotationen. Und wie bereits gesagt, bedeuten "Loyalität" und "Pietät" hier eher Gehorsam als kritisches Pflichtbewußtsein. Auch das widerspricht klassischem Konfuzianismus.

Im *Nihon shoki* (1967: e.g. 285, Aston, II: 21, 210ff, 228, 278, 286 und 406) ist zwar wiederholt davon die Rede, daß Herrscher "ermahnt" werden müßten und "Ermahnungen" (ch. *jian*) ernst nehmen sollten. Sonst sei die Wohlfahrt von Regierung, Staat und Bevölkerung gefährdet. Der Gedankengang entspricht bekannten Argumenten aus *Lun Yu*, *Meng Zi* und *Xun Zi*. Die wichtigste Stelle (1967: 285, Aston, II: 210f) zitiert und paraphrasiert das *Guan Zi* und *Wei Zhi*. All das spricht für eine frühe Bekanntschaft mit diesem eminent kritischen Philosophem. Und doch

spielt es in der frühen Rezeption, wie sie durch diplomatischen Verkehr bestimmt wurde, keine Rolle. Bezeichnenderweise wurde es auch später nur selten wiederholt. Die klassische konfuzianische Idee schließlich, daß Tyrannenmord nicht nur berechtigt, sondern gar Pflicht sein könne, wurde *nie* in Japan heimisch.

Die chinesischen Quellen selbst brauchen nach dem Gesagten nicht weiter erläutert zu werden.

Im Jahr 238 entsandte

die Königin von Wa (sc. Himiko) den Adligen Nashonmi und andere in die Präfektur (Daifang), wo sie um Erlaubnis baten, an den Kaiserhof weiterreisen zu dürfen und dort Tribute abzuliefern. Der Gouverneur, Liu Xia, stellte einen Beamten ab, der sie zur Hauptstadt begleitete. Die Antwort an die Königin von Wa, ein Edikt des Kaisers, erlassen (. . .) im selben Jahr, lautete folgendermaßen: "Hiermit wenden wir uns an Himiko, die Königin von Wa, die Wir von nun an offiziell als Freund von Wei bezeichnen. (. . .) Du lebst sehr weit entfernt (von hier) jenseits des Meeres. Dennoch hast Du eine Gesandtschaft geschickt und Tribut entrichtet. Deine Loyalität und kindliche Pietät (ch. *zhong xiao*) schätzen Wir aufs Höchste. Deshalb verleihen Wir Dir den Titel 'Wei freundlich gesinnte Königin von Wa' und das Zeichen des Goldenen Siegels mit Purpurband. (. . .) Wir erwarten, daß Du, Preisenswerte Königin, Dein Volk in Frieden regierst und Dich bemühest, (Uns) ergeben (ch. *xiao*) und gehorsam zu sein". (*Wei Zhi*, in: Ishihara 1985: 113, Tsunoda/Goodrich: 14).<sup>27</sup>

In einem Erlaß eines Song Liu-Kaisers aus dem Jahr 421, der auch an den japanischen Hof überbracht

worden sein muß, heißt es:

“Can (d.h. Nintoku Tenno, reg. erste Hälfte des 5. Jahrhunderts) aus Wa schickt Tribut (. . .). Die Tatsache, daß er loyal (ch. *cheng*)<sup>28</sup> ist (. . .), verdient Anerkennung. Ihm seien deshalb Rang und Titel verliehen” (*Song Shu*, in: Ishihara 1985: 123, Tsunoda/Goodrich: 22).

Ein ähnliches Edikt aus dem Jahr 462 lautet:

“Kō (Ankō Tenno), der Nachfolger auf dem Thron von Wa, setzt die Loyalität (ch. *zhong*) seiner Vorfahren fort (. . .), bewahrt Frieden in Übereinstimmung mit dem von uns gesetzten Beispiel, und beobachtet ehrerbietig die Pflicht, Tribute zu senden. Nun, da er die Thronfolge antritt, verleihen Wir ihm den Titel ‘König von Wa und General, der den Frieden (ch. *an*, j. *an*) im Osten aufrecht erhält’” (*Song Shu*, in: Ishihara 1985: 124, Tsunoda/Goodrich: 23).<sup>29</sup>

478 schreibt Yūryaku Tenno an den chinesischen Herrscher Shun Di:

“Unser Land liegt abseits und weit entfernt; seine Gebiete liegen weit draußen im Meer. Von alters her bekleideten sich unsere Vorfahren mit Rüstung und Helm und überquerten Berge und Gewässer, sich keine Ruhe gönnend. Im Osten eroberten sie 55 Gemeinwesen der behaarten Menschen. Im Westen zwangen sie 66 Gemeinwesen verschiedener Barbarenstämme in die Knie. Das Meer nordwärts überquerend, unterwarfen sie 95 Gemeinwesen. Das *dao* des Regierens (ch. *wang dao*, j. *ōdō*) besteht darin, Harmonie und Frieden zu erhalten. So wird Ordnung im Land verwirklicht. Generation nach Generation haben unsere Vorfahren

ohne Unterlaß dem Hof Ehrerbietung bezeigt. Dein Untertan, obwohl kenntnislos, folgt seinen Vorgängern auf den Thron und ist Deiner Erhabenen Majestät leidenschaftlich/ganz und gar ergeben. Alles, über was er befiehlt, steht zu Deiner Kaiserlichen Verfügung. (Um) über Paekche zu Dir zu gelangen, (. . .) machten wir Schiffe und Boote fertig. Doch Koguryo, in Mißachtung des Gesetzes, plante, sie zu ergreifen. Grenzen wurden überfallen; Morde wurden wieder und wieder begangen. (Deshalb) verspäteten wir uns ein jedes Mal und verpaßten günstige Winde. Wir versuchten, weiter voranzukommen, doch war der Weg frei, so rebellierte (Koguryo). Mein verstorbener Vater wurde ärgerlich (. . .). Getrieben vom (Sinn für) Gerechtigkeit (ch. *yi*, j. *gi*), brachte er 1000000 Bogenschützen zusammen und war dabei, einen großen Feldzug zu beginnen. Doch da mein Vater und mein Bruder starben, konnte der Plan (. . .) nicht ausgeführt werden. (. . .)

Deine Erhabene Tugend (ch. *te*, j. *toku*) erstreckt sich über Himmel und Erde. Wenn wir dank ihrer diesen Feind (Koguryo) niederschlagen können (. . .), werden wir für immer fortfahren, (Dir) loyal zu dienen (ch. *gong*). Ich bitte Dich deshalb, mich zum Oberbefehlshaber des Feldzugs zu ernennen, mit dem Status eines Ministers, und anderen (aus meiner Gefolgschaft) Rang und Titel zu gewähren, so daß Loyalität (ch. *zhong*) gefördert werde” (*Song Shu*, in: Ishihara 1985: 125f, Tsunoda/Goodrich: 23f).

5.3.2. Japanische Quellen. Das *Nihon shoki* enthält unzählige Passagen, die Han-zeitliche Staatsphilosophie referieren. Die im folgenden wiedergegebenen Stellen gehen inhaltlich nicht über die in den zitierten Briefen

vermittelten Konzepte hinaus. Oder die in ihnen ausgedrückten Lehren sind doch aus Briefen und/oder *Lun Yu* zu erschließen. Begriffszeichen wie "Menschlichkeit" (ch. *ren*) kommen dort allenthalben vor. Frappierende Übereinstimmungen mit den Briefen sprechen dafür, daß die mit ihnen eingeleitete Rezeption traditionsbildend war. Soweit es sich um Zitate oder Paraphrasen chinesischer Texte handelt, sind diese Texte wahrscheinlich bereits in vorbuddhistischer Zeit nach Japan gelangt.

Diese Vermutung wird durch folgende Faktoren nahegelegt:

1. Seit dem 5. Jahrhundert bestanden enge und kontinuierliche Kontakte zwischen Yamato, Kaya und Paekche. So wurden wahrscheinlich auch weitere chinesische Klassiker nach Japan gebracht. Außer Wani und Achi-kishi sind zwei andere Gelehrte namentlich bekannt, die in vorbuddhistischer Zeit nach Japan kamen. 513 und 516 sandte Paekche dem Hof in Yamato zwei "Gelehrte der Fünf Bücher" (*Go kyō hakase*) als "Tribut" (*Nihon shoki* XVII, 1965: 29 und 35; Aston, II: 9 und 14) Duan Yang Er (j. Dan Yōni) und Gao An Mou (j. Kō Ammo).<sup>30</sup>

Die "Fünf Bücher" umfassen das *Shi Jing*, *Yi Jing*, *Shu Jing*, *Li Ji* und *Chun Qiu*, das *Buch der Lieder*, das *Buch der Wandlungen*, das *Buch der Urkunden*, das *Buch der Riten* und die *Frühlings- und Herbst-Analen*. Das etwas spätere *Li Ji* ausgenommen, entstanden die ältesten Versionen um 500 vor Christus. Die Bücher enthalten zahlreiche Ideen, die von verschiedenen als konfuzianisch bezeichneten Schulen übernommen wurden. Das gilt insbesondere für den Begriff "Mandat des Himmels".<sup>31</sup>

2. Das *Nihon shoki* stützt sich auf ältere japanische Quellen.

3. Ein, wenn auch schwaches, Indiz ist, daß sich alle zitierten Passagen auf Tenno des 5. und frühen 6. Jahrhunderts beziehen, die erste Passage allein ausgenommen.

4. Die 604 erlassene *Siebzehn-Artikel-Verfassung* (*Jūshichijō no kempō*), der älteste überlieferte Text von philosophischer Originalität, der in Japan geschrieben wurde, dokumentiert ein Niveau konfuzianischer Studien, das für eine Kenntnis zumindest einiger chinesischer Klassiker spricht. Natürlich ist es möglich, daß einige dieser Texte erst kurz vorher, d.h. Ende des 6. Jahrhunderts, gemeinsam mit den ersten buddhistischen Texten eingeführt wurden.

Aber auch dann ergibt sich: Die im folgenden zitierten Passagen reflektieren konfuzianische Konzepte, die bereits im 5. und 6. Jahrhundert am Hof von Yamato bekannt und einflußreich waren. Im sozusagen ungünstigsten Fall sind einige von ihnen erst für das späte 6. Jahrhundert anzusetzen.

Nach *Kojiki* und *Nihon shoki* begründete Jimmu Tenno das Tennotum. Nach dem *Nihon shoki* (III, 1967: 188f; Aston, I: 110) rechtfertigte er seinen expansiven Feldzug nach Osten folgendermaßen:

"Die entlegenen Regionen erfreuen sich noch nicht des Segens der kaiserlichen Herrschaft. Seit jeher ist es allen Städten und Dörfern erlaubt, ihre eigenen Herren und Häupter zu haben, die, jeder für sich, die Gebiete teilen und sich in wechselseitiger Aggression und Streit üben."

In diesem Zusammenhang spricht Jimmu von der

"Ausdehnung des himmlischen Unternehmens (*amatsu hitsugi*), so daß sein Ruhm das Universum (ch. *tian xia*; j. *ame no shita*) fülle" (op. cit., ibd., Aston, I: 111).

Selbstverständlich dürfen diese Stellen nicht als Berichte tatsächlicher historischer Ereignisse gelesen werden. Sie lassen sich auch keiner bestimmten historischen Gestalt und Zeit zuordnen. Doch reflektieren sie Argumente, die bereits aus den zitierten Briefen erschließbar sind: Der Tenno ist Friedensstifter und deshalb legitimer Inhaber der Macht, zu dessen vom Himmel verordneter Aufgabe (*amatsu hitsugi*) es demzufolge gehört, (noch) unfriedliche, im Streit liegende Gemeinwesen in sein potentiell allumfassendes Reich (ch. *tian xia*; "das [d.h. alles], was unter dem Himmel ist") einzugliedern. Zwar ist *amatsu* nicht mit dem üblichen Zeichen für "Himmel" und "himmlisch", dem Chinesischen *tian*, geschrieben, und statt des *ming* (j. *mei*) steht das *hitsugi* gelesene *gyō*. Doch da *amatsu* hier "himmlisch" bedeutet und *gyō* fast synonym mit *ming* ist, ist nichtsdestoweniger der Begriff des "himmlischen Mandats" (ch. *tian ming*; j. *temei*) gemeint. Im übrigen gilt auch unabhängig von den zitierten Noten: Die Begriffe *tian xia* und *tian ming* dürften zu den frühesten philosophisch-politischen Ideen überhaupt gehören, die von China nach Japan gelangten.

Nintoku wird im *Nihon shoki* (XI) als im konfuzianischen Sinn idealer Herrscher gezeichnet. Das *Nihon shoki* spricht ihm alle erdenklichen konfuzianischen Tugenden zu. Er wird menschlich (ch. *ren*), pietätvoll (ch. *xiao*) und weise (ch. *sheng*) genannt (1967: e.g. 382 und 389). Reich (ch. *tian xia*) und Bevölkerung bringt er Frieden und Wohlfahrt (1967: 391f). So besitzt er zu Recht das "Mandat des Himmels" (*amatsu hitsugi* (1967: 382); und ch. *tian ming* (1967: 389). Nintoku lehnt es zunächst ab, Kaiser zu werden. Denn sein Vater, Ōjin Tenno, hat Nintokus jüngeren Bruder zum Nachfolger ausersehen. Kindliche

Pietät verbietet es, dieser Entscheidung zuwider zu handeln. Dazu kommt Nintokus brüderliche Liebe. Da sich jedoch der jüngere Bruder weigert, den Thron zu besteigen und schließlich Selbstmord begeht, um Nintoku zur Thronfolge zu zwingen, bleibt ihm am Ende keine Wahl. Das Verhalten des jüngeren Bruders ist von Respekt vor dem älteren Bruder bestimmt, einer weiteren konfuzianischen Tugend (*Nihon shoki* XI, 1967: 382–89; Aston, I: 272–76). Die Geschichte des Bruderstreits ist eine japanische Version bekannter chinesischer Muster.

In der Darstellung der konfuzianischen Tugenden und konfuzianischen Verhaltensweisen verwendet das *Nihon shoki* konfuzianische Terminologie. Dabei zitiert und paraphrasiert es unter anderem *Lun Yu* (*Nihon shoki* 1967: 382A9), *Xun Zi* (1967: 391A19), *Huai Nan Zi*, *Han Shu* und *Wei Zhi* (1967: 383A13 und 16). Wie schon die Jimmu in den Mund gelegten Worte sind deshalb auch die Nintoku und Nintokus Bruder zugeschriebenen Äußerungen Fiktion.

Die folgenden Passagen mögen das Gesagte illustrieren:

"Der Kaiser war von Kindheit an klug und weise (ch. *zhi*). (. . .) Als er erwachsen wurde, war er duldsam und menschlich (ch. *ren*). (. . .) Der kaiserliche Prinz bot an, zugunsten Osazakis (d.h. Nintokus) auf die (kaiserliche) Würde zu verzichten (. . .): '( . . .) ich bin der jüngere Bruder und darüber hinaus ohne Talent. Wie kann ich es wagen, den (. . .) Himmlischen Auftrag (*amatsu hitsugi*) zu übernehmen? Ihr jedoch, o Großer Prinz, seid durch elegante Erscheinung und weitreichende Menschlichkeit und Pietät (ch. *ren xiao*)<sup>32</sup> ausgezeichnet. Außerdem seid Ihr von er-

fahrenem Alter. Ihr verdient es, Herr des Reichs (ch. *tian xia*) zu sein. (. . .) Schließlich sollte der ältere Bruder oben und der jüngere Bruder unten stehen, der Weise (ch. *sheng*) Herr und der Dumme Diener sein. Das ist eine früher wie heute anerkannte allgemeine Regel. Der Prinz möge deshalb nicht länger zögern und die kaiserliche Würde übernehmen'' (*Nihon shoki* XI, 1967: 382f; Aston, I: 272f).

“(Nintoku) Tenno sagte: ‘Setzt der Himmel einen Herrscher ein, so um des Volkes willen. Deshalb muß ein Herrscher das Volk zur Hauptsache machen. Aus diesem Grund machten sich die weisen Kaiser des Altertums selbst dafür verantwortlich, wenn nur ein Untertan Kälte und Hunger litt. Denn die Armut des Volkes ist nichts anderes als Unsere Armut; das Wohlergehen des Volkes nichts anderes als Unser Wohlergehen. Daß ein Volk reich, aber der Herrscher arm sei, gibt es nicht’” (*Nihon shoki* XI, 1967: 391f; Aston, I: 279).<sup>33</sup>

Nach dem *Nihon shoki* (XIII, 1967: 432f; Aston, I: 372f) lehnte es auch Ingyō Tenno (um 450) zunächst ab, den Thron zu besteigen:

“Ich bin ein unglücklicher Mensch, seit langem von einer schweren Krankheit gezeichnet, die ich nicht abschütteln kann. Ich kann nicht gehen. Ohne den Kaiser davon in Kenntnis zu setzen, habe ich meine Krankheit aus eigenem Entschluß heimlich selbst behandelt, durch Selbstverstümmelung, in der Hoffnung, sie so loszuwerden, doch bin ich immer noch nicht geheilt. Daraufhin tadelte mich der Kaiser und sprach: ‘Welch größeres Maß an

kindlicher Pietätlosigkeit (ch. *bu xiao*) kann es geben als Dein Verhalten, absichtlich Deinen eigenen Körper zu verstümmeln, weil Du an einer Krankheit leidest? Solange Du leben magst, Du darfst niemals den Thron besteigen.’ Darüber hinaus verachteten mich die zwei Kaiser, meine älteren Brüder, und hielten mich für einen Dummkopf, wie allen Ministern bekannt ist. Nun ist das Reich (ch. *tian xia*) eine großartige Organisation: das Erhabene Kaisertum ist eine weitreichende Institution, und Vater und Mutter des Volks zu sein, ist das Amt eines Weisen. Wie kann solch eine Aufgabe einem Dummkopf anvertraut werden? (. . .) Die Minister verbeugten sich zweimal und sagten: ‘Das Erhabene Kaisertum sollte nicht lange unbesetzt bleiben; das Mandat des Himmels (ch. *tian ming*) sollte nicht aus Bescheidenheit abgelehnt werden.’”

Neben dem Begriff *tian ming* sind erneut Formen konfuzianischer Menschlichkeit angesprochen, insbesondere kindliche Pietät (ch. *xiao*) und brüderlicher Respekt.

Die Stelle enthält Zitate und Paraphrasen aus *Zuo Zhuan*, *Han Shu* und *Hou Han Shu*. Das *Zuo Zhuan*, ein Geschichtswerk, wurde um 300 vor Christus geschrieben. Die Antwort der Minister ist wörtlich aus dem *Hou Han Shu* übernommen.<sup>34</sup> So handelt es sich erneut kaum um tatsächlich am japanischen Hof geäußerte Worte. Wiederum aber sind die zum Ausdruck gebrachten Gedanken bereits weithin aus den zitierten Notizen erschließbar. Nimmt man das *Lun Yu* hinzu, so bleibt wohl nichts, was nicht schon um 400 am Hof in Yamato bekannt war.

Ähnlich wie Ingyō Tenno soll sich auch Ninken Tenno [Ende des 5. Jahrhunderts] gegen die Thronfolge

gewehrt haben. Mit *denselben* Worten, die die Minister Ingyōs gebrauchten, um Ingyō umzustimmen, schlägt er seinen jüngeren Bruder vor:

“Kaiser Shiraga (Seinei Tenno), als mein älterer Bruder, wies mir zunächst all die Angelegenheiten des Reiches zu. Doch ich schäme mich zu akzeptieren. Das (zukünftige) Verhalten des Großen Prinzen (Kenzō Tenno) geht aus seiner durch Menschlichkeit (ch. *ren*) bestimmten Ablehnung (des Throns) hervor, so daß die, die ihn hören, Laute der Bewunderung äußern. (. . .) Die bedauernswerten Nobeln werden aufatmen, haben sie die Freude, den Himmel zu stützen; das elende schwarhaarige Volk wird das Glück genießen, die Erde zu treten. (. . .) Ich habe vernommen: Das Erhabene Kaisertum sollte nicht lange unbesetzt bleiben; das Mandat des Himmels (ch. *tian ming*) sollte nicht aus Bescheidenheit abgelehnt werden. Laßt den Großen Prinzen die Tempel der Erde und des Getreides zu seinen Gedanken machen, laßt ihn die Menschen zu seinem Herzen machen’ (. . .) Da erkannte der Kaiser (sc. Kenzō), daß er gegen den Wunsch seines älteren Bruders handeln würde, wenn er auf seiner Ablehnung bestünde, und stimmte zu. (. . .) Alle Welt atmete auf (. . .) und sprach: ‘Wunderbar! Bei solch gutem Gefühl zwischen älterem und jüngerem Bruder wird sich das Reich der Tugend zuwenden; bei solcher Liebe zwischen Verwandten werden die Menschen Menschlichkeit (ch. *ren*) fördern.’ (. . .) Die Groß-Omi und Groß-Muraji (. . .) sagten zum Kaiser (Kenzō): ‘(. . .) Die Kaiserliche Würde (. . .) steht Euch zu gemäß dem Mandat des Himmels (ch. *tian ming*)’” (*Nihon shoki* XI, 1967: 516–18; Aston, I: 384–86).

Neben Ideen wie “Mandat des Himmels”, “Menschlichkeit” und “brüderlicher Respekt” wird der “Tempel der Erde und des Getreides” erwähnt. Dieser Terminus ist ebenfalls vor-Han-zeitlicher Herkunft. Er steht als Metapher für eine Aufgabe, die allein der Herrscher ausüben darf. Je nach konfuzianischer Schule handelt es sich dabei um eine sakrale oder nur scheinbar sakrale Funktion. Der Terminus kommt auch in anderen, vergleichbaren Passagen vor (z.B. *Nihon shoki* 1967: 382f; Aston, I: 272).

Die Stelle enthält Zitate und Paraphrasen aus *Han Shu*, *Hou Han Shu* und *Wu Zhi*, der um 300 verfaßten *Chronik der Wu* (*Nihon shoki* 1967: 517A4). Außerdem enthält sie eine Anspielung auf eine Wendung im *Yi Jing* (Aston 1978, I: 384A3).

Besonders häufig kommt der Begriff der Loyalität (ch. *zhong*) vor (e.g. *Nihon shoki*, Aston, I: 157, 251, 258, 304, 350, und II, 42 und 45). Dabei ist statt des Zeichens *zhong* mitunter die Metapher “ohne gespaltenes Herz” benutzt. Oft dient die Idee der Loyalität dazu, Hegemonialansprüche gegenüber koreanischen Staaten zu legitimieren. So werden einem König von Paekche und dessen Sohn die Worte in den Mund gelegt:

“Der weise Herrscher (d.h. der Herrscher Yamatos) lebt oben, strahlend wie Sonne und Mond. (Als seine) Diener, die wir jetzt sind, leben wir unten, fest wie Berge und Hügel. Stets werden wir seine westliche Grenzprovinz bleiben, für immer ohne gespaltenes Herz” (*Nihon shoki* IX, 1967, 359; Aston, I: 251).

Ein Vertreter Yamatos ermahnt Silla:

“Dieser Feldzug warne dich, von nun an nie wieder ungehorsam zu sein gegenüber dem Himmlischen



Hof" (*Nihon shoki* XIV, 1967: 479; Aston, I: 352).

Einem weiteren König von Paekche wird die Äußerung zugeschrieben:

"Der Kaiser von Japan befiehlt, Imna wiederherzustellen. (. . .) Warum sollte nicht ein jeder von euch [Würdenträgern Imnas] mit äußerster Loyalität (ch. *zhong*) dies weise (ch. *sheng*) Ziel verfolgen?" (*Nihon shoki* XIX, 1965: 69; Aston, II: 42).

Und noch einmal wird Imna zur – angeblich – moralisch gebotenen Loyalität gegenüber Yamato aufgefordert (*Nihon shoki* XIX, 1965: 73; Aston, II: 45).

Das alles gleicht der Art und Weise, in der Yūryaku im Brief an den Song-Hof die Idee der Loyalität benutzt, um eigene Hegemonialsprüche gegenüber koreanischen Staaten zum Ausdruck zu bringen.

5.3.3. Zusammenfassende Darstellung der vorbudhistischen Konfuzianismus-Rezeption. Gewiß war die Art und Weise, in der der Konfuzianismus anfänglich rezipiert wurde, vor allem politisch und psychologisch motiviert. Er diente als ideologische Stütze einer expansiven Reichseinigungspolitik und einer aggressiven Koreapolitik. Der Begriff des brüderlichen Respekts erleichterte die Einführung der Primogenitur, die, wie aus dem *Nihon shoki* hervorgeht, zunächst unüblich und lange Zeit umstritten war. Zugleich sollte die Übernahme konfuzianischer Lehren wohl auch Sinn für Kultur dokumentieren. Pointiert gesagt, wurde der Konfuzianismus damit vor allem als Ideologie und nationalstaatliches Selbstbestätigungssystem gesehen. Neben allein philosophisch orientierten Auseinandersetzungen, wie sie etwa in der Tokugawa-Zeit (1603-1868) geführt wurden, blieb diese Sichtweise bis zum

Zweiten Weltkrieg erhalten. Der politischen und psychologischen Motive und der ideologischen Nutzarmachung ungeachtet, wurde der Konfuzianismus jedoch auch als Philosophie wirksam. Der Gedanke, daß Herrschaft durch Menschlichkeit (ch. *ren*) und nicht allein durch Herkunft und/oder Tradition legitimiert werden müsse, wirkte dank seiner argumentativen Kraft und seiner anti-mythischen Stoßrichtung. In unmythischer Sprache formuliert und Reflex potentiell allgemein-menschlicher Erfahrung, war er auch über den Einzugsbereich eines bestimmten Mythos hinaus nachvollziehbar. Begriffe wie Menschlichkeit (ch. *ren*), Gerechtigkeit (ch. *yi*), Frieden (ch. *an*), Reich (ch. *tian xia*) und Loyalität (ch. *zhong*) waren ja allgemeiner, abstrakter und weniger bildhaft als entsprechende mythische Vorstellungen. Das illustrieren insbesondere die mythischen Begriffe des "Landes" Japan in *Kojiki* und *Nihon shoki*. Doch sei noch einmal unterstrichen: Die für die vor-Han-zeitliche Philosophie in China bezeichnenden radikal kritischen Auffassungen sind im frühen Japan nicht nachweisbar. Im *Nihon shoki* fehlt jede explizite Mythos-Kritik, wenn auch "Übereinstimmung mit Vernunft", Konsistenz und begründetes Entscheiden ausdrücklich gepriesen werden (XVII, 1965: 33, 37 und 39; Aston, II: 13, 16 und 17). Nirgendwo ist vom Recht, geschweige denn der Pflicht, Tyrannen zu töten, die Rede. Loyalität und Pietät (ch. *xiao*) werden eher als Formen des Gehorsams denn kritischer Dienstbereitschaft oder Zuneigung gesehen, der an sich bemerkenswerten Erwähnung der Idee der Ermahnung (ch. *jian*) ungeachtet.

#### 5.4 Maximen der Strategischen Schule

Das *Nihon shoki* zitiert auch Maximen aus *Sun Zi* und *Wu Zi*, den wichtigsten Texten der Strategischen



Schule (ch. *Bing Jia*). Sie verdienen ausführlichere Erwähnung. Diese Klassiker der Kriegskunst entstanden vor 300 vor Christus. In ihren humanen Zügen ähneln sie dem klassischen Konfuzianismus. Wahrscheinlich sind sie sogar durch ihn beeinflusst. Beide Schriften betonen: Frieden ist ein weit höherer Wert als Krieg. Die größten Siege sind die, die ohne Gewaltanwendung errungen werden. Eine humane Behandlung unterlegener Staaten und Völker bringt i.a. mehr Gewinn als Strafaktionen. Abschreckende Maßnahmen seien sinnvoll, wenn sie zum Frieden führten und letztendlich Menschenleben schonten.

Buch IX des *Nihon shoki* handelt von Jingō Kōgu. Nach dem *Nihon shoki* eroberte Jingō Mimana oder machte es zu einem Stützpunkt ihres Reichs. Unter den Jingō zugeschriebenen Äußerungen über ihren Koreafeldzug finden sich folgende Worte aus *Sun Zi* und *Wu Zi*.

“Krieg zu führen und Truppen zu bewegen, sind Angelegenheiten größter Bedeutung für einen Staat. Friede und Gefahr, Erfolg und Fehlschlag hängen unweigerlich davon ab” (*Nihon shoki* IX, 1967: 335, Aston, I: 228; *Sun Zi* I, 1, Leibnitz: 11; Griffith: 63; vgl. auch *Nihon shoki* 1967: 334A12). “Verschone nicht die, die Widerstand leisten; töte nicht die, die sich unterwerfen” (*Nihon shoki* IX, 1965: 337, Aston, I: 229; vgl. auch I: 231, und *Nihon shoki* 1965: 336A7).

*Sun Zi* und *Wu Zi* sind in geradezu exemplarischer Weise rationale Texte. In dieser Hinsicht gleichen sie dem *Xun Zi* und den legalistischen Klassikern. Die Argumentation stützt sich ausschließlich auf Logik und allgemeinemenschliche Erfahrung und ist beeindruckend stringent. Formen des Aberglaubens wie Orakel werden

abgelehnt. Das *Sun Zi* ist darüber hinaus ein durch und durch systematischer Text. D.h. also: Mit ihnen fanden Formen der Rationalität und Systematik, wie sie “westlicher” gar nicht sein können, Eingang in Japan. Lehren aus dem *Sun Zi* prägten die Kriegsführung in Japan bis in die Tokugawa-Zeit hinein. So soll u.a. Minamoto Yoshitsune (1159–89) das *Sun Zi* ausgiebig studiert und entsprechend Krieg geführt und gelebt haben (Leibnitz: 121ff).

Vermutlich wurden auch *Sun Zi* und *Wu Zi* schon in vorbuddhistischer Zeit in Japan bekannt. Doch läßt sich das nicht mit dem Anspruch auf Wahrscheinlichkeit behaupten, der in bezug auf Texte wie das *Lun Yu* oder *Huai Nan Zi* geltend gemacht werden kann. Denn es sind nur recht allgemeine Spekulationen möglich.

1. *Sun Zi* und *Wu Zi* spielten seit ihrem Entstehen bis hin zur Geschichte der Drei Reiche (im. 3. Jahrhundert nach Christus) eine große Rolle in der Kriegsführung wie in der intellektuellen Kultur in China. So dürfte das *Sun Zi* zur “Pflichtlektüre” der Gelehrten des damaligen Zeit gehört haben, und deshalb auch den chinesischen Gelehrten bekannt gewesen sein, die nach Japan kamen.

2. Der Gründer eines dieser drei Reiche, des Staates Wei, Cao Cao (155–220), veranlaßte eine “Neuausgabe” des *Sun Zi* und schrieb einen Kommentar dazu. In einer weiteren Erörterung setzte er sich ausführlich mit dem *Sun Zi* auseinander. Es handelt sich um denselben Staat Wei, mit dem Himiko diplomatische Beziehungen unterhielt.

3. Chinesische Texte wie z.B. das *Shi Ji Xuan* und das *Wei Zhi* berichten ausführlich über *Sun Zi* und/oder sein Buch.

4. Die zahlreichen Kriege, die die Geschichte Japans

zwischen dem 2. und 5. Jahrhundert kennzeichnen, begünstigten die Einführung strategischer Texte.

Diese Überlegungen sind wichtig. Denn sie können dazu beitragen, die Rolle der Rationalität in der frühen japanischen Kultur in neuem Licht zu sehen. Freilich verlangte das eine ausführliche Erörterung, die hier nicht durchgeführt werden kann.

### 6. Zusammenfassung der Argumente, die dafür sprechen, daß die Anfänge der Philosophie in Japan in der Yayoi-Zeit liegen, und daß bereits die vorbuddhistische Zeit beachtenswerte Rezeptionsleistungen erbrachte

1. Spätestens seit etwa 108 vor Christus standen chinesisch-koreanische und japanische Kultureinheiten in mehr oder weniger kontinuierlichem Kontakt miteinander.

2. Zwischen den Jahren 57 und 478 tauschten chinesische und koreanische Höfe und japanische Herrscher zahlreiche Gesandtschaften aus. Mit an Sicherheit grenzender Wahrscheinlichkeit waren sie mit ähnlichen Briefwechseln verbunden wie der Verkehr mit Himiko und Yūryaku. Von etwa zehn Gesandtschaften nach China wissen wir aus chinesischen Quellen. Die Zahl diplomatischer Kontakte zwischen koreanischen und japanischen Herrschern lag noch wesentlich höher.

3. Kriege und Scharmützel mit koreanischen Gemeinwesen, Gesandtschaften, Tribute/Geschenke, adlige Geiseln, Flüchtlinge, Scharen koreanischer Einwanderer und mit diesen nach Japan gelangte Gelehrte sprechen für einen Kulturtransfer, mit dem auch fast die gesamte chinesische Klassik nach Japan gelangt sein dürfte.

4. Die Erwähnung Wanis und Achi-kishis dokumen-

tiert die Rezeption von chinesischen Klassikern spätestens zu Beginn des fünften Jahrhunderts.

5. Die Han-konfuzianische Staatsideologie kam den Interessen japanischer Herrscher entgegen.

6. Bei aller gebotenen Vorsicht dürften Studien des *Kojiki* und *Nihon shoki* meine Thesen bestätigen. Das *Nihon shoki* zitiert ältere chinesische, koreanische und japanische Quellen.

7. Wenn Egami oben zitierte These, wonach aus Korea kommende Reiterkrieger in Japan eingefallen seien und das Tennotum begründet hätten, richtig ist, dann würde meine Behauptung noch an Plausibilität gewinnen.

### Anmerkungen

1. Eine kürzere Darstellung enthält mein Aufsatz 1986b.
2. Vgl. meine Studien 1984, 1985: 142-159, 1986, 1986, 1989b und 1990b.
3. Die Epoche ist nach dem offiziell ersten Fundort der für sie charakteristischen Keramik benannt.
4. *Kofun* heißt wörtlich "altes Grab" bzw. "alte Gräber".
5. Die Daten sind dem *Ci Hai*, einem chinesischen Lexikon, entnommen. Sie sind umstritten, doch für philosophiegeschichtliche Zwecke hinreichend genau. Vgl. auch Geldsetzer/Hong.
6. Vgl. Hong: 254ff.
7. Ich zitiere den Originaltext nach der bei Ishihara abgedruckten Version. Ishiharas instruktive Ausgaben der frühen chinesischen "Berichte über Japan" (1985 und 1986) enthalten neben japanischer Übersetzung und Kommentar auch die chinesischen Texte selbst. Mit Tsunoda/Goodrichs *Japan in the Chinese Dynastic Histories* ("Japan in der Geschichtsschreibung der chinesischen Dynastien") liegt eine glänzende englischsprachige Übertragung all dieser Quellen vor. Übersetzungen ein-

- zelner Passagen finden sich bei Aston, Wedemeyer, Nachod I, Tsunoda et al. und Wei. – Statt "Yamatai" und "Kuni" wird mitunter von "Yamadai" und "Kuno" oder "Kuna" gesprochen (Wei 1970 und Hong).
8. Der Titel Tenno wurde erst im 6. oder 7. Jahrhundert gebräuchlich. Wie die sino-japanischen Namen der im *Kojiki* und *Nihon shoki* erwähnten übrigen Tenno ist auch "Yūryaku" eine spätere Erfindung bzw. ein späterer Ehrenname, der den Einfluß chinesischer Kultur reflektiert. Obwohl ein anachronistisches Vorgehen, folge ich der Konvention und verwende ebenfalls Tenno-Titel und sino-japanische Namen. Das dient ganz einfach der Verständlichkeit. – Die exakten Lebens- und Regierungsdaten Yūryakus sind umstritten, aber hier auch ohne Bedeutung.
  9. Abgesehen von einigen kurzen Stein- und Metallschriften, dürfen andere Quellen unberücksichtigt bleiben. Sie sind weder vom Umfang noch vom Inhalt her relevant. Die Inschriften und die *Fudoki* ausgenommen, lokale Berichte über lokale Gegebenheiten und Traditionen, sind sie auch späteren Datums. Zu den *Fudoki* vgl. Aoki 1974 oder Aokis Artikel in der *KEJ*; II, 341.
  10. Den Einfluß chinesischer und koreanischer Kultur (die ja damals selbst weithin chinesische Kultur war) stellen neben Wei, Egami und Ledyard auch Lewin, Kamstra, Tamura (1962 und 1985), Covell/Covell, Hong und Saeki dar. Dabei sind die detaillierten Untersuchungen Lewins, Kamstras und Tauras besonders empfehlenswert, zumal deshalb, weil sie mit dem Buddhismus ein philosophisch relevantes Thema zum Gegenstand haben. Die Arbeit von Covell/Covell hat stark propagandistische Züge, doch enthält sie informative Illustrationen. Im übrigen überzeugt selbst ein flüchtiger Vergleich einschlägiger archäologischer Funde aus dem chinesisch-koreanischen und dem japanischen Raum davon, daß der chinesisch-koreanische Einfluß immens gewesen sein muß. Vgl. etwa die folgenden Kataloge: *National*

*Museum of Korea, Kyongju National Museum, Guide to the Asuka Historical Museum, Sōshoku kofun shitsu, Kyōto kodai to no deai.*

11. Auch das Wort "Chinesen" gebrauche ich in geographischem Sinn. Ich meine Menschen aus dem Raum der Streitenden Reiche.
12. Im gegebenen Zusammenhang muß diese grob einseitige Skizze legalistischer Gedanken und legalistischer Politik genügen. Die humanen Intentionen des Legalismus, das "Abschaffen von Strafen durch Strafen" und das Vermeiden von Streit durch eine dem Gebrauch von Maßen vergleichbare Klarheit in der Formulierung und Gestaltung von Politik, können außer Acht bleiben. Ich habe sie im übrigen andernorts erörtert (1987). Historizität der Bücherverbrennung und des brutalen Vorgehens gegen Konfuzianer sind unbestreitbar, trotz insbesondere während der sogenannten Kulturrevolution unternommener Versuche, sie infrage zu stellen. Die unterschiedlichen Positionen sind u.a. bei Si Ma Jian (*Shi Ji Xuan*: Qin Shi Huang Di Ji/*Berichte des Historikers*: 353–361), Schickel und Steiger dokumentiert und erörtert. Die wichtigsten legalistischen Philosophen waren Shang Yang (j. Shōō) [390–338] und Han Fei Zi (j. Kampishi) (280–233). Ihre Erörterungen sind von Duyvendak und Liao glänzend übersetzt worden.
13. Nach Aston (1978, I: 278A3) Hanf, Hirse, Reis, Weizen und Gerste und Hülsenfrüchte; nach Dubs (212n11) Hanf, klebrige Hirse, körnige Hirse, Weizen und (Soja-) Bohnen. Daneben gibt es noch andere leicht abweichende Erklärungen.
14. In seiner Ausgabe chinesischer Quellen japanischer Geschichte (1985: 151–54) listet Ishihara 17 solcher exakt datierter bzw. datierbarer "Marksteine" auf, die diese Quellen für die Zeit zwischen 57 und 478 erwähnen. Vgl. auch Dettmer, S. 62.
15. Die Frage nach der tatsächlichen Bedeutung der dabei verliehenen Titel bzw. der tatsächlich mit ihnen verbundenen oder durch sie bestätigten Macht ist i.g.Zh.

- irrelevant.
16. Kaya, Paekche und Silla gingen etwa um die Zeitenwende oder um 100 aus den "drei Han" Pyonhan, Mahan und Chinhan hervor. Kaya war eine Föderation von etwa zwölf verhältnismäßig unabhängigen politischen Einheiten, unter ihnen wohl Imna und Kara.
  17. Der Hinweis auf Beruf und Familie Achi-kishis wurde später eingefügt.
  18. Nach Aston war ein anderer als der an dieser Stelle genannte Mann Thronfolger. – Abweichend von Aston, habe ich für Achi-kishi und Wani die aus dem *Kojiki* bekannten Namen gewählt. – Zu Wani vgl. auch Aston, I: 309A1.
  19. Das *Zuo Zhuan* ist ein Kommentar zum *Chun Qiu*, den *Frühlings- und Herbstannalen*, einer Chronik des Fürstentums Lu, der Heimat des Konfuzius. Das *Guan Zi* ist eine Sammlung vor allem staats- und gesellschaftsphilosophischer Äußerungen, die Guan Zi (?–645 v. Chr.) zugeschrieben werden.
  20. Vgl. die glänzende Darstellung des – etwa in der Yayoi-Zeit – mit dem Götter- bzw. *Kami*-Kult verbundenen "community-ism" in der *KEJ* (VIII: 25f). "Community-ism" bedeutet hier dasselbe wie Territorialismus.
  21. McCullough (1985: 73A1) behauptet lapidar, daß das chinesische Schriftsystem um 300 nach Japan gelangte. Leider führt sie keine Gründe an. Habeins *History of the Japanese Written Language* (1984) enthält keinerlei irgend interessante Informationen über frühe Entwicklungen. Die Darstellung beginnt im Grunde erst mit dem 6. Jahrhundert.
  22. Ich übersetze *zi*, das gemeinhin als "Meister" wiedergegeben wird, mit "Gelehrter". "Meister" hat zuviel unwillkommene Konnotationen. U. a. betont es handwerkliche Aspekte zu stark. *Huai Nan Zi* war König von *Huai Nan*.
  23. Detaillierte Informationen enthält der Kommentar der *Nihon koten bungaku taikai*-Ausgabe des *Nihon shoki* (1967: 543f, A2–4). Die Arbeiten von Kraft, Ames und

- Le Blanc enthalten Übersetzungen von Kapiteln des *Huai Nan Zi*. Dabei enthalten die Seiten 251ff der Studie Krafts (1957) eine Übertragung kosmogonischer Auffassungen. Auf S. 253 ist auch der Satz übersetzt, mit dem das *Nihon shoki* beginnt. Die beste Einführung in Werk und Verfasser bietet das Buch *Le Blancs*. Das älteste erhalten gebliebene Manuskript, Kapitel 15 einer Ausgabe aus der Tang-Zeit (618–907), befindet sich übrigens in Japan (*Le Blanc*: 58A15).
24. Wie ich in eigenen Gesprächen in Korea erfahren habe, vertreten manche koreanischen Historiker die Ansicht, daß die Gestalt Amaterasu-ō-mikamis aus koreanischen Mythen komme. Danach wäre es unwahrscheinlich, daß der japanische Amaterasu-Mythos vor 100 vor Christus entstand. Wahrscheinlicher erscheint dann ein Entstehen in der zweiten Hälfte der Yayoi-Zeit.
  25. Man mag daran zweifeln, daß der Brief vom Hof Yūryakus stammt. Doch ist es im gegebenen Zusammenhang irrelevant, welchem Tenno er zugeschrieben wird. Das Datum steht fest, und es gibt keinen Grund, anzunehmen, daß der Brief nicht aus Japan komme. Insbesondere ist nicht zu sehen, warum er eine chinesische Fälschung sein sollte. Er mag von chinesischen oder koreanischen Einwanderern am Yamato-Hof geschrieben sein, doch gewiß nicht ohne Kenntnis maßgebender politischer Kräfte. Und diese wiederum dürften kaum über den Inhalt des Briefes zu täuschen gewesen sein. Nur mit völlig fiktiven und höchst umständlichen Konspirationstheorien lassen sich Historizität und philosophische Relevanz des Briefes in Frage stellen. Im übrigen zweifelt auch Ishihara (1989) nicht an dessen Echtheit, und seine 1989 in 51. Auflage (!) erschienene Arbeit zieht gewissermaßen die Summe einschlägiger chinesischer und japanischer Studien. Vgl. vor allem S. 29f. Vgl. auch Wei (1970: 333).
  26. Wenn es in den 586 Jahren zwischen 108 vor und 478 nach Christus alle 5 bis 6 Jahre zu auch nur einer diplomatischen Begegnung kam, so wäre die Zahl 100 er-

reicht. Bis etwa 400 (als das *Hou Han Shu* kompiliert wurde) sollen circa 30 japanische Gemeinwesen schriftliche Nachrichten mit chinesischen Höfen ausgetauscht haben. Das muß zumindest jeweils einmal geschehen sein. Für die Zeit von 57 bis 478 nach Christus sind 17 Daten bekannt (vgl. Anm. 14).

Zwischen der Zeit Himikos und dem nächsten bekanntem und im gegebenen Zusammenhang relevanten Datum, der Einreise Wanis, liegen freilich eineinhalb Jahrhunderte. Abgesehen von knappen Inschriften auf einem koreanischen Schwert und einem koreanischen Stein sind keine nennenswerten Schriftquellen erhalten geblieben, die über das Japan des 4. Jahrhunderts unterrichten. Die beiden Inschriften aber sind für unsere Zwecke unwichtig (vgl. Hong: 227–236). Doch berührt dies die obigen Ausführungen nicht. Es heißt nur, daß wir über Ereignisse im 4. Jahrhundert nichts Exaktes wissen.

Wieweit einzelne japanische Gesandtschaften voneinander wußten, läßt sich nicht genau sagen. Doch wegen der für die spätere Yayoi-Zeit charakteristischen Infrastruktur muß so ein Wissen mitunter unvermeidlich gewesen sein.

27. Zu Himiko vgl. *KEJ*, Bd. 3, S. 139f.
28. *Cheng* bedeutet meistens Ernsthaftigkeit bzw. ernsthaftes Engagement. Nach Tsunoda/Goodrich und Ishihara (1985: 91), der mit *chūsei* übersetzt, ist hier jedoch Loyalität gemeint.
29. Ob es sich in den beiden letzten Fällen wirklich um Nintoku und Ankō oder um andere Tenno handelte, ist irrelevant. Die Daten sind gesichert.
30. Vgl. dazu auch Brüll 1989: 59.
31. Oft werden diese Bücher ganz einfach als konfuzianische Klassiker bezeichnet. Das halte ich für irreführend. Denn sie unterscheiden sich in vielerlei Hinsicht sowohl vom klassischen Konfuzianismus als auch vom Neokonfuzianismus. Das *Buch der Wandlungen* ist weithin obskur. Es enthält auch viel Mythisches. Viele Texte aus dem

- Buch der Lieder* haben mit Philosophie gar nichts zu tun. Es sind volksliedartige Tanzlieder. Dazu kommt, daß die Fünf Bücher wohl kaum von "Konfuzianern" kompiliert wurden. In meinem Buch (1990a) setze ich mich ausführlicher mit dem, wie ich meine, undifferenzierten Gebrauch des Terminus "Konfuzianismus" auseinander.
32. In der brillanten Übersetzung Astons (1978, I; 273) fehlt die Übertragung von *xiao*. Aston entschied sich wohl für eine andere Textvariante, als es heute üblich ist.
33. Diese Passage ist ganz und gar im Ton des *Xun Zi* gehalten. Vgl. *Nihon shoki* 1967: 391A19 und Köster (Ü): 335 und 354. Selbst eine Lektüre der Übersetzungen vermittelt dieses Gefühl.
34. Eine genaue Analyse findet sich im *Nihon shoki* 1967: 433A14–22.

## Literaturverzeichnis

## Zeitschriften

- AA *Acta Asiatica* (Bulletin of the Institute of Eastern Culture), Tokyo 1960 ff.
- HJAS *Harvard Journal of Asiatic Studies*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press
- MN *Monumenta Nipponica*, Tokyo, Sophia University
- MS *Monumenta Serica*, Journal of Oriental Studies, Peking, später Tokyo
- PSJ *Philosophical Studies of Japan*. Compiled by the Japanese National Commission for Unesco, Tokyo, Japan Society for the Promotion of Science
- JJS *The Journal of Japanese Studies*, Seattle (Washington)
- TASJ *Transactions of the Asiatic Society of Japan*, Yokohama, Tokyo

## Bücher und Artikel

- AMES, Roger T.  
*The Art of Rulership. A Study in Ancient Chinese Political Thought*, Honolulu, University of Hawaii Press 1983.
- AOKI, Michiko Y.  
*Ancient Myth and Early History of Japan*, New York, Exposition Press 1974.
- ASTON, W. G. (Ü.)  
*Nihongi*, Rutland, Vermont & Tokyo, Tuttle 1978.
- ASTON, W. G.  
Early Japanese History. In: *TASJ*, Vol. XVI, Part I, S. 39-75, 1887.
- BENL, Oscar und Horst Hammitzsch (Hg.)  
*Japanische Geisteswelt. Vom Mythos zur Gegenwart*, Baden-Baden 1956.
- BRÜLL, Lydia  
*Die japanische Philosophie*. Eine Einführung, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1989.
- Buddhist Culture in Korea*  
hg. von der International Cultural Foundation, Seoul, The Si-sa-yong-o-sa Publishers 1982.
- CAPELLE, Wilhelm (Hg. und Ü.)  
*Die Vorsokratiker*, Stuttgart, Kröner 1978.
- CHAMBERLAIN, Basil Hall (Ü.)  
*The Kojiki: Records of Ancient Matters*, Rutland, Vermont & Tokyo, Tuttle 1981.
- Ci Hai, Zhe Xue Fenzi*  
Shanghai, Shanghai Cishu Chuban She 1986.
- COVELL, Jon Carter und Alan Covell  
*Korean Impact on Japanese Culture. Japan's Hidden History*, Elizabeth, New Jersey und Seoul, Hollym 1984.

- Chun Qiu. Siehe Legge, Bd. V.  
*Dao De Jing*. Siehe Debon.  
 DEBON, Günther (Ü.)  
*Lao-tse: Tao-Tē-King*, Stuttgart, Reclam 1979.  
 DETTMER, Hans A.  
*Einführung in das Studium der japanischen Geschichte*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1987.  
 DUBS, H. (Ü.)  
*The Works of Hsüntze*, Taipei, Confucius Publishing Co.  
 DUUVENDAK, J. J. L. (Ü.)  
*The Book of Lord Shang*, San Francisco, Chinese Materials Center, reprint 1974.  
 EBERSOLE, G. L.  
*Ritual Poetry and the Politics of Death in Early Japan*, Princeton, Princeton University Press 1989.  
 EDWARDS, Walter  
 Event and Process in the Founding of Japan: The Horserider Theory in Archeological Perspective. In: *JJS*, Vol. 9, No. 2, S. 265-295, 1983.  
 EGAMI, Namio  
 The Formation of the People and the Origin of the State in Japan. In: *Memoirs of the Tōyō Bunko* 23: 35-70, 1964.  
 EGAMI, Namio  
*Kiba minzoku kokka: Nihon kodaishi e no apurōchi*, Tokyo, Chūō Kōronsha 1967.  
 FLORENZ, Karl (Ü.)  
*Japanische Mythologie: Nihongi. "Zeitalter der Götter"*, Tokyo, Hobunsha 1901.  
 FLORENZ, Karl (Ü.)  
*Japanische Annalen: Nihongi. Von Suikō-Tennō bis Jitō-Tennō*, Tokyo, Hobunsha <sup>2</sup>1903.

- GELDSETZER, Lutz und HONG Han-ding  
*Chinesisch-deutsches Lexikon der chinesischen Philosophie*, Chinesisch und Deutsch, übers. von Geldsetzer und Hong. Aalen, Scientia 1986.  
 GRIFFITH, Samuel B. (Ü.)  
*Sun Tzu: The Art of War*, London, Oxford, New York, Oxford University Press 1963.  
*Guide to the Asuka Historical Museum*  
 hg. vom Nara National Cultural Properties Research Institute, Nara 1978.  
 HA, Tae-Hung  
*Guide to Korean Culture*, Seoul, Yonsei University Press 1968.  
 HABEIN, Yaeko Sato  
*The History of the Written Japanese Language*, Tokyo, Tokyo University Press 1984.  
 HONG, Wontack  
*Relationship Between Korea and Japan in Early Period: Paekche and Yamato Wa*, Seoul, Ilsimsa 1988.  
 Huai Nan Zi. Siehe Ames, Kraft und Le Blanc.  
 I Ging. Siehe Wilhelm.  
 ILYON  
*Samguk Yusa, Legends and History of the Three Kingdoms of Ancient Korea*, übers. von Ha Tae-Hung and Grafton K. Mintz, Seoul, Yonsei University Press 1972.  
 ISHIHARA, Michihiro (Hg.)  
*Kyūtōsho wakoku nihon den. Sōshi nihon den. Genshi nihon den*, Tokyo, Iwanami Bunko <sup>28</sup>1986.  
 ISHIHARA, Michihiro (Hg.)  
*Gishi wajin den. Gokansho wa den. Sōsho wakoku den. Zuisho wakoku den*, Tokyo, Iwanami Bunko <sup>43</sup>1985.

- JOE, Wanne J.  
*Traditional Korea: A Cultural History*, Seoul, Chung'gang University Press 1972.
- KAMSTRA, J. H.  
*Encounter or Syncretism: The Initial Growth of Japanese Buddhism*, Leiden, Brill 1967.
- KEJ *Kodansha Encyclopedia of Japan*  
9 Bde., Tokyo, New York, Kodansha International 1983.
- KIDDER, Edward  
*Ancient Japan*, Oxford, Elsevier-Phaidon 1977.
- KINOSHITA, Iwao (Ü.)  
*Kojiki: Älteste japanische Reichsgeschichte*, Bd. III, Fukuoka, Kawashima Kōbunsha 1976.
- Kojiki*  
*Nihon koten bungaku taikei* 1, Tokyo, Iwanami Shoten. Siehe Kinoshita und Philippi.
- KONG Zi, *Lun Yü*. Siehe Legge, Bd. I, Schwarz und Wilhelm.
- Korean Thought*.  
hg. von der International Cultural Foundation, Seoul, The Si-sa-yang-o-sa Publishers.
- KÖSTER, Hermann (Ü.)  
*Hsün-tzu*, Kaldenkirchen, Steyler 1967.
- KRAFT, Eva (Ü.)  
Zum Huai-Nan-Tzu. In: *MS*, Vol. XVI, S. 191-286, und Vol. XVII, S. 128-207, 1957/58.
- Kyongju National Museum*  
hg. vom Kyongju National Museum, Kyongju 1989.
- Kyōto kodai to no deai*  
Kyoto, Kansai Purosesu 1990.
- LE BLANC, Charles (Ü.)  
*Huai-Nan-Tzu*, Hong Kong, Hong Kong University Press 1985.

- LEDYARD, Gary  
Galloping Along with the Horseriders: Looking for the Founders of Japan. In: *JJS*, Vol. 1, No. 2, S. 217-254, 1975.
- LEGGE, James (Hg., Ü. und K.)  
*The Chinese Classics*, in five volumes, Taipei, Southern Materials Center reprint 1983.
- LEIBNITZ, Klaus (Ü.)  
*Sun Tzu: Über die Kriegs-Kunst*, Karlsruhe, INFO 1989.
- LENK, Hans (Hg.)  
*Zur Kritik wissenschaftlicher Rationalität*, Freiburg/München, Alber 1986.
- LEWIN, Bruno  
*Aya und Hata*, Wiesbaden, Harrassowitz 1962.
- LIAO, W. K. (Ü. und K.)  
*The Complete Works of Han Fei Tzu*, 2 vols. London, Arthur Probsthain (reprint) 1959.
- Li Ji*. Siehe Wilhelm.
- Main Currents of Korean Thought*  
hg. von der Korean National Commission for Unesco. Seoul, The Si-sa-yang-o-sa Publishers 1983.
- MCCULLOUGH, Helen Craig  
*Brocade by Night. "Kokin wakashū" and The Court Style in Japanese Classical Poetry*, Stanford, Stanford University Press 1985.
- Meng Zi*. Siehe Legge und Wilhelm.
- NABERFELD, P. Emil  
*Kurzgefaßte Geschichte Japans*, 2. verbesserte Aufl., Tokyo, Deutsche Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens (OAG) 1965.
- NACHOD, Otto  
*Geschichte von Japan*, 3 Bde., Gotha und Leipzig, Verlag der Asia Major 1906 ff.



*National Museum of Korea*

hg. vom National Museum of Korea, Seoul, T'ongch'on Publishing Company 1988.

*Nihon shoki*

2 Bde. *Nihon koten bungaku taikai* 67 und 68, Tokyo, Iwanami Shoten. Siehe Florenz und Aston 1967 und 1985.

PAUL, Gregor

*Asien und Europa – Philosophien im Vergleich*, Frankfurt a.M., Berlin, München, Diesterweg 1984.

PAUL, Gregor

*Der Mythos von der modernen Kunst und die Frage nach der Beschaffenheit einer zeitgemäßen Ästhetik*, Wiesbaden, Steiner 1985.

PAUL, Gregor (Hg.)

*Klischee und Wirklichkeit japanischer Kultur*, Frankfurt a.M., Bern, Paris, New York, Peter Lang 1986a.

PAUL, Gregor

Rationalität als Weg zur Humanität: Die Entmythologisierung in China [ . . . ]. In: Lenk (Hg.) (1986): 187–204 1986b.

PAUL, Gregor

*Zur Geschichte der Philosophie in Japan und zu ihrer Darstellung*, hg. von: Deutsche Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens (OAG), Tokyo 1986.

PAUL, Gregor

*Die Aktualität der klassischen chinesischen Philosophie*, München, iudicium 1987.

PAUL, Gregor

*Mythos, Philosophie und Rationalität*, Frankfurt a.M., Bern, Paris, New York, Peter Lang 1988.

PAUL, Gregor

*Zur Kritik Itō Jinsais an Ontologie und Ethik der Shushigaku*, Tokyo, Deutsche Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens (OAG) 1989.

PAUL, Gregor

*Aspects of Confucianism: A Study of the Relationship between Rationality and Humaneness*, Frankfurt a.M., Bern, Paris, New York, Peter Lang 1990a.

PAUL, Gregor

*Zur Literatur der Tokugawa-Zeit*, Tokyo, Deutsche Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens (OAG) 1990b.

PAULY, Ulrich

Japan und die Kultur aus dem Süden. In: *Bonner Zeitschrift für Japanologie* Band 2, S. 55–128 1980.

PHILIPPI, Donald L. (Ü.)

*Kojiki*, Tokyo, University of Tokyo Press 1977.

SAEKI Arikiyo

*Sankokushiki wajin den*, (in der chinesischen Fassung) hg., (ins Japanische) übers. und erläutert von Saeki, 5. Aufl., Tokyo, Iwanami Bunko 1990.

*Samguk Sagi*. Siehe Saeki Arikiyo.

SANSOM, George B.

*A History of Japan*, 3 Bde., Rutland, Vermont & Tokyo, Tuttle 1979.

SCHWARZ, Ernst (Ü. und K.)

*Konfuzius: Gespräche des Meisters Kung (Lun Yu)*, München, dtv 1985.

*Shi Jing*. Siehe Legge, Bd. IV, und Strauß.

SI MA JIAN (o.J.), *Shi Ji Xuan, Records of the Historian*, 2 Bde., Chinesisch und Englisch,

- Taipei.
- SIMONS, S.  
*Das Bild Qin Shihuang's in der Geschichtsschreibung der Volksrepublik China*. Hamburg: Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens 1984.
- Shu Jing*. Siehe Legge, Bd. III.
- Sōshoku kofun shitsu*  
 hg. vom Kumamoto kenritsu bijutsukan, Kumamoto 1976.
- STRAUSS, Victor von (Ü.)  
*Schi-King. Das kanonische Liederbuch der Chinesen*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1969.
- Sun Zi*. Siehe Griffith und Leibnitz.
- TAMURA Enchō  
 The Influence of Silla Buddhism on Japan During the Asuka-Hakuho Period. In: *Buddhist Culture in Korea*: 55-79, 1982.
- TAMURA Enchō  
 Japan and the Eastward Permeation of Buddhism. In: *Acta Asiatica* 47: 1-30, 1985.
- TSUDA Sokichi  
 On the Stages of the Formation of Japan as a Nation, and the Origin of the Belief in the Perpetuity of the Imperial Family. In: *PSJ*, Vol. IV, S. 49-78, 1963.
- TSUNODA Ryusaku u.a. (Hg.)  
*Sources of Japanese Tradition*, New York und London, Columbia University Press 1985.
- TSUNODA Ryosaku und L. Carrington GOODRICH (Ü. und K.)  
*Japan in the Chinese Dynastic Histories*, South Pasadena, P.D. and Ione Perkins 1951.
- VARLEY, H. Paul  
*Japanese Culture*, 3. Aufl. Tokyo, Tuttle 1986.
- WATSON, Burton (Ü.)  
*Records of the Grand Historian of China. Trans. from the Shih chi of Ssu-Ma Ch'ien*. 2 Bde., New York and London, Columbia University Press 1961.
- WEDEMEYER, A.  
*Japanische Frühgeschichte*, Tokyo, Deutsche Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens 1930.
- WEDEMEYER, A.  
 Das Verbergen der Sonnengottheit in der Felsenhöhle. Studie zur japanischen Mythologie. In: *Karl Florenz, Festgabe der Deutschen Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens zum 70. Geburtstag von Prof. Dr. K. Florenz*, Tokyo, Deutsche Gesellschaft für Natur und Völkerkunde Ostasiens 1935.
- WEI Tingsen Shenfu  
*The Birth of Japan*, Taipei, China Academy 1970.
- Wei Zhi*. Siehe Ishihara.
- WHEATLEY, Paul, & Thomas See  
*From Court to Capital. A Tentative Interpretation of the Origins of the Japanese Urban Tradition*, Chicago und London, The University of Chicago 1978.
- WILHELM, Richard (Ü.)  
*Dschuang Dsi: Das wahre Buch vom südlichen Blütenland*, Düsseldorf, Köln, Diederichs 1976.
- WILHELM, Richard (Ü.)  
*I Ging. Das Buch der Wandlungen*, Düsseldorf, Köln, Diederichs 1976.

WILHELM, Richard (Ü.)

*Kungfutse: Gespräche. Lun Yü*, Düsseldorf, Köln, Diederichs 1976.

WILHELM, Richard (Ü.)

*Kungfutse: Schulgespräche. Gia Yü*, hg. von Helmut Wilhelm, Düsseldorf, Köln, Diederichs 1981.

WILHELM, Richard (Ü.)

*Li Gi, Das Buch der Riten, Sitten und Gebräuche*, Düsseldorf, Köln, Diederichs 1981.

WILHELM, Richard (Ü.)

*Mong Dsi: Die Lehrgespräche des Meisters Meng K'o*, Düsseldorf, Köln, Diederichs 1982.

*Wu Zi*. Siehe Griffith.

*Xun Zi*. Siehe Dubs und Köster.

*Yi Jing*. Siehe Wilhelm.

*Zhuang Zi*. Siehe Wilhelm.

### Zeichenglossar

K=Koreanisch

Achi-kishi (um 400)	阿知吉師	Stammvater der <i>fumibito</i>
<i>amatsu hitsugi</i>	大業	vom Himmel verordnete Aufgabe
<i>ame no shita</i>	天下	“(alles,) was unter dem Himmel ist”, d.h. das Reich
<i>an</i>	安	Frieden
<i>bambutsu</i>	万物	die Zehntausend Dinge, d.h. alles Seiende
Chinhan (K)	秦韓	im <i>Song Shu</i> erwähnter koreanischer Staat
Chinhan (K)	辰韓	früher koreanischer Staat
<i>chū kō</i>	忠孝	Loyalität und kindliche Pietät
<i>chūsei</i>	忠誠	Loyalität
Dan Yōni (um 500)	段楊爾	ein “Gelehrter der Fünf Bücher”
Emishi	蝦夷	sogenannte Ureinwohner Japans
<i>Enanji</i>	淮南子	<i>Huai Nan Zi</i>
<i>Fudoki</i>	風土記	<i>Aufzeichnungen über Sitten und Länder</i>
<i>gi</i>	義	Rechtllichkeit, Gerechtigkeit
<i>Gishi</i>	魏志	<i>Wei Zhi</i>
<i>Gishi wajin den</i>	魏志倭人伝	<i>Der Bericht über die Bewohner des Landes Wa im Wei Zhi</i>
<i>go gyō</i>	五行	die Fünf Vitalen Elemente
<i>Go kyō hakase</i>	五經博士	Gelehrter der Fünf Bücher
Himiko (bis 267)	卑弥呼	Herrscherin von Yamatai
Imna (K)	任那	Mitglied der Föderation Kaya
<i>in</i>	陰	<i>yin</i>
<i>jin</i>	仁	Menschlichkeit
Jingō (4. Jh.)	神功	Herrscherin. In ihrer Historizität umstritten

Jofuku (ca. 200 v. Chr.)	徐福	Xu Fu	
Junshi (313-238) <i>kami</i>	荀子 神	Xun Zi Gottheit(en) des Shintō	
Kampishi (280-233)	韓非子	Han Fei Zi	
Kara	加羅	Mitglied der Föderation Kaya oder anderer Name für Kaya	
<i>katari</i>	語り	professionelle Memorierer und Rezitier	
Kaya (K)	伽耶	bis 532 bestehende Föderation im Süden der koreanischen Halbinsel	
<i>kiba minzoku setsu</i>	騎馬民族説	(Egami's) Reitervolk-Hypothese	
<i>kikajin</i>	帰化人	koreanische und chinesische Einwanderer der Kofun-Zeit	
Kō Ammo (um 500)	高安茂	ein "Gelehrter der Fünf Bücher"	
<i>Kagami to kofun</i>	鏡と古墳	<i>Bronzespiegel und Dolmen- gräber</i>	
<i>Kojiki</i>	古事記	<i>Aufzeichnungen alter Bege- benheiten</i>	
Koguryo (K)	高句麗	koreanischer Staat	
Kōkuri	高句麗	Koguryo	
<i>kokutai no hongī</i>	国体の本義	ursprünglich-wahrer Sinn japanischen Wesens	
Kōshi (551-479)	孔子	Konfuzius	
Kudara	百濟	Paekche	
Kunch'ogo (K) (bis 375)	近肖古王	König von Paekche	
Kunu	狗奴	nach dem <i>Wei Zhi</i> ein mit Yamatai verfeindeter Staat	
<i>Kyūji mei</i>	旧辞 命	frühe Mythensammlung Mandat	
Mimana	任那	ein anderer Name für Kaya oder Imna	
Mahan (K)	馬韓	früher koreanischer Staat	

Mohan	慕韓	im <i>Song Shu</i> erwähnter koreanischer Staat
Mōshi (372-289) <i>Nihon shoki nippon seishin</i>	孟子 日本書紀 日本精神	Menzius <i>Japanische Annalen</i> (ursprünglich) japanischer Geist
Nu	奴	im <i>Hou Han Shu</i> erwähnter japanischer "Staat"
<i>ōdō</i>	王道	der Königsweg, das Dao des Regierens
Ōjin Tenno (um 400)	應神天皇	
Paekche (K)	百濟	koreanischer Staat
Pyonhan (K)	韓韓 論語	früher koreanischer Staat <i>Lun Yu</i>
<i>Rongo Senjimon</i>	千字文	<i>Qian Zi Wen</i>
Shiragi	新羅	Silla
Shōkō (bis 375)	近肖古王	Kunch'ogo
Shōtoku Taishi (574-622)	聖徳太子	Regent, Förderer des Buddhismus
Shōō (390-338)	商鞅	Shang Yang
Silla (K)	新羅	koreanischer Staat
<i>sōshoku kofun shitsu</i>	葬飾古墳室	<i>Dolmengrabbkammern mit Ornamenten</i>
<i>takamagahara</i>	高天原	Hohes Himmelsgefilde
<i>Teiki</i>	帝紀	<i>Kaiser-Annalen</i>
<i>tenmei</i>	天命	himmlisches Mandat
<i>toku</i>	徳	Tugend
Wa	倭	altjapanischer Staat
Wani oder Wani- kishi (um 400)	王仁 oder 和邇古師	<i>fumibito</i>
Yamatai <i>yamato damashii</i>	邪馬台 大和魂	Herrschaftsbereich Himikos (ursprünglich) japanischer Geist
<i>yamato gokoro</i>	大和心	(ursprünglich) japanisches Herz/Wesen
yō	陽	yang
Yūryaku Tenno (5. Jh.)	雄略天皇	

**Gregor Paul**

- Geb. am 22. 7. 1947 in Magdeburg
- 1966/67–1970/71 Studium der Philosophie, Mathematik und Germanistik in Tübingen, Heidelberg und Mannheim
- 1970/71 Großes Wissenschaftliches Staatsexamen
- 1970–1973 Lehrer für Mathematik, Deutsch, Geschichte und Erdkunde an einem Privatgymnasium
- 1973–1974 Referendarzeit
- 1974 Pädagogisches Staatsexamen
- 1974–1979 Studienrat und Oberstudienrat an einem staatlichen Gymnasium. Fächer: Philosophie, Mathematik, Deutsch und Literatur. Mitarbeiter der Lehrplankommission Philosophie des Landes Baden-Württemberg
- 1976 Promotion im Fach Philosophie (extern)
- 1979–1985 Lektor für deutsche Sprache und Literatur an der Universität Kumamoto/Japan
- 1983 Habilitation im Fach Philosophie (extern)
- Seit 1985 Privatdozent für Philosophie an der Universität Karlsruhe
- 1987–1988 Gastprofessur für Deutsch und Philosophie an der TH Kunming, VR China
- Seit 1988 Associate Professor für deutsche Sprache und Literatur an der Städtischen Universität Osaka

Veröffentlichungen insbesondere zu Fragen der Wissenschaftstheorie, Ästhetik und Komparativen Philosophie.

Weitere Veröffentlichungen der OAG, in denen Sie Informationen zum Thema des vorliegenden Heftes finden:

*OAG aktuell*

Gregor Paul

*Zur Geschichte der Philosophie in Japan und zu ihrer Darstellung.*

Tokyo 1986, Yen 300

*OAG aktuell Nr. 29*

Lothar v. Falkenhausen

*Probleme der koreanischen Frühgeschichte.*

Tokyo 1987, Yen 300

sowie in:

Gregor Paul

*Die Aktualität der klassischen chinesischen Philosophie.*

iudicium verlag, München 1987, Yen 1200

Robert Schinzinger

*Japanisches Denken – Der weltanschauliche Hintergrund.*

Schmidt Verlag, Berlin 1983, Yen 3200