

Das Altertum als Utopie : von den Quellen der Dichtung zur Ideologie der Restauration

Autor(en): **Sat?, Masako**

Objektyp: **Article**

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

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

Heft 2

PDF erstellt am: **13.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-170100>

Nutzungsbedingungen

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

Haftungsausschluss

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

DAS ALTERTUM ALS UTOPIE – VON DEN QUELLEN DER DICHTUNG ZUR IDEOLOGIE DER RESTAURATION

Masako Satō, Tōkyō

Abstract

“The Ancient World as Utopia – from the Literary Sources of Poetry to the Ideology of Restoration.” Why did the Meiji Restoration in nineteenth century Japan build its ideological base on the more than 1200 year old myths of the *Kojiki* and *Nihon shoki*, although the Meiji Restoration had the purpose of developing a modern government after the Western model, including the scientific knowledge and top technology of its time? This paper proposes to explain this discrepancy by outlining the historical background up to the *kokugaku* (National School), and especially by considering classical philological studies in poetry. Utopia is an ideal which can be imagined, but is quite different from reality. Utopia is also used as a synonym for an impossible plan, concept or vision; antiquity was the ideal world of such a vision for the National School. I will outline the historical background of Japanese antiquity as described in the *Kojiki* and *Nihon shoki* on the basis of historical studies after the paradigm shift in 1945. I shall look at the image of antiquity as portrayed in the formation of the National School in the middle of the Edo period and its function, and survey how this vision changed.

1. Einführung

Es stellt sich die Frage, warum die Meiji-Restauration im 19. Jh. in Japan ihre ideologische Grundlage in über 1200 Jahren alten mythologischen Schriften suchte, indem sie diese zu historischen Beweisquellen erhob, obwohl sie doch das Ziel hatte, eine moderne Staatsform nach westlichem Vorbild unter Einbezug der zu dem Zeitpunkt aktuellsten wissenschaftlichen Erkenntnisse und Technologien zu etablieren. Zum Verständnis dieser Diskrepanz sollen im Folgenden einige Ideen aus dem Umkreis der frühen *Kokugaku*-Bewegung (Nationale Schule oder Nationale Studien)¹ vorgestellt werden. Die Bewegung hatte

1 Heute spricht man im Allgemeinen von “Kokugaku(-Schule)”. Diese Nationale Schule und ihre Entwicklung während der Tokugawa-Periode wurde erstmals von Karl Florenz in einer westlichen Sprache vorgestellt. Er charakterisierte diese Geistesströmung mit der deutschen

als visionären Kern ein idealisiertes Bild des Altertums, das später in die Ideologie der Restauration transferiert wurde – dies obwohl die Nationale Schule eigentlich aus der Tradition der klassischen philologischen Studien zur Dichtkunst hervorgegangen war.²

Wenn eine Utopie eine Wunschvorstellung ist, die sich dadurch auszeichnet, dass sie zwar denkbar, aber nicht oder nicht mehr realisierbar ist, wenn sie einen Ort beschreibt, an dem derartige Vorstellungen verwirklicht scheinen,³ und wenn sie im allgemeinen Sprachgebrauch als Synonym benutzt wird für einen Plan, ein Konzept oder eine Vision, die in der herrschenden Gesellschaft als unumsetzbar gilt, dann war die Idealwelt des Altertums für die Nationale Schule eine Utopie.

Zunächst soll der für die Fragestellung erforderliche Hintergrund grob skizziert werden: Es geht um Realien des japanischen Altertums; um den Charakter der damaligen Schriften, hauptsächlich des *Kojiki* und des *Nihon shoki*, die in der Nationalen Schule als absolut gültige Schriftquellen galten, sowie um die Geschichtsforschung nach dem Paradigmenwechseln im Jahr 1945.⁴ Die Darstellung geht aus vom ältesten Zustand der Gesellschaft, ihrem Aufbau und ihrer Entwicklung aufgrund des chinesischen Modells. Es folgt ein kurzer Hinweis auf die Bedeutung des Altertums in späteren Epochen. Abschliessend wird gezeigt, wie sich die Nationale Schule in der Mitte der Edo-Zeit im Rahmen der damaligen Geistesströmungen entwickelte und wie ihre Vision eines utopischen Altertums aus den Quellen des Mythos entsprang.

Formel: “Nationale Gegenbewegung der Japanologen und Altertumsforscher” (FLORENZ, 1906: 430–31). Im Englischen wird diese Schule häufig “The School of National Learning” genannt (vgl. die englische Übersetzung von Maruyama Masaos Werk *Studies in The Intellectual History of Tokugawa Japan*. MARUYAMA, 1974: 143 ff.). Peter Nosco charakterisierte die Geistesströmung mit den Stichwörtern “paradise, nativism and nostalgia”, entsprechend den Entwicklungsstadien der Kokugaku (NOSCO, 1992).

2 Schon Karl Florenz wurde auf diese Tendenz und ihre geistesgeschichtliche Bedeutung in der Entstehungsphase der Nationalen Schule aufmerksam; laut Florenz orientierte sich die neue Forschungshaltung an den philologischen Quellenstudien der damaligen Sinologen (FLORENZ, 1906: 430–31; vgl. auch SATŌ, 1995: 123–131).

3 Siehe RICOEUR, 1986; er umriss in Part II den Utopiebegriff von Saint-Simon bis Fourier durch Textvergleiche, sowie die Entwicklung der Utopie und der Ideologie aus Symbol und Imagination (RICOEUR, 1986: 267–314). Siehe auch den historischen Überblick zum Begriff der Utopie bei MANNHEIM, 2001: 21–27.

4 Zur Problematik der Altertumsforschung vor dem Paradigmenwechseln im Jahr 1945 siehe IENAGA, 1972.

2. Staat und Gesellschaft im japanischen Altertum

2.1 *Die Entstehung des Staatsmodells im 7. Jahrhundert und sein Einfluss auf die Gesellschaft aufgrund der Forschungsergebnisse von 1945 bis heute*

Das folgende grob skizzierte Geschichtsbild des frühzeitlichen Japan basiert auf aktuellen, nach standardisierten Verfahren gewonnenen Forschungsergebnissen seit dem zweiten Weltkrieg und somit auch auf der Kritik an der alten Sicht der Geschichte.

Die gesellschaftliche Entwicklung Japans seit dem 7. Jahrhundert führte von einer ursprünglichen Stammesgemeinschaft zu einer Adelsgesellschaft, welche bis ins 12. Jahrhundert die Herrschaft innehatte. Diese wurde abgelöst von einer feudalistischen Gesellschaft, die dann im 19. Jahrhundert allmählich einer Gesellschaft nach westlichem Vorbild Platz machte. Die Entwicklung der Kultur wie auch die der staatlichen Organe basierte auf der stabilen Produktion, Erfassung und Reglementierung grosser Agrarerträge und anderer landwirtschaftlicher Erzeugnisse, die es Japan erlaubten, kulturelle Einflüsse zu übernehmen, und dennoch Eigenständigkeit zu bewahren, das heisst, gleichzeitig Kontinuität mit fortwährender langsamer Veränderung zu verbinden.⁵ Diese Art der Entwicklung zeigt sich in vielen Beispielen, so in der Beibehaltung des Shintōismus trotz starker Konkurrenz durch den Buddhismus und Konfuzianismus oder in der langen Tradition der japanischen Kaiserdynastie, die sich trotz zahlreicher politischer Änderungen halten konnte. Trotz des enormen Einflusses, den China auf Japan ausübte, betonen die meisten Historiker die grundlegenden Unterschiede, die Japan schon vor dem kulturellen Kontakt aufwies, während der intensiven Phase des chinesischen Einflusses bewahrte und bei der Abnabelung für eine eigenständigere Entwicklung fruchtbar machte.⁶ Auch die alten, auf Verwandtschaftsbeziehungen beruhenden Machtverhältnisse in der Gemeinschaft,⁷ die der Kaiser dafür nutzte, seine Position durch göttliche Abstammung von der Sonnengöttin *Amaterasu* zu legitimieren und zu stärken, sollten als früheste Herrschaftsform bis zur Neuzeit in Japan wirksam bleiben.⁸

Japan vor dem 7. Jahrhundert war durch eine scharfe Trennung der sozialen Schichten gekennzeichnet, wobei die *uji*, die Sippenverbände, die charakteristi-

5 KITŌ, 1993: 2–71.

6 HALL, 1968: 15–18, vgl. auch NAGAYAMA, 1992: 57–88.

7 YOSHIDA, 1983: 71–122.

8 SAIGŌ, 1973: 100–110; NAUMANN, 1996: 9–12.

schen Einheiten waren, in die sich die Oberschicht gliederte. Diese herrschende Schicht stützte sich auf eine in *be*, Dorfgemeinschaften, organisierte Arbeiterschicht ab. Die *be* gruppierten sich aufgrund geographischer oder beruflicher Gemeinsamkeiten, waren meist Ackerbau treibende Gemeinschaften, übten aber auch andere Tätigkeiten aus wie Weben, Keramikherstellung oder Fischfang. Wie die *uji* besaßen auch die *be* gemeinsame religiöse Zentren mit Schutzgöttern und eigenem Ritus, wobei auf der Ebene der gewöhnlichen Bevölkerung der Bauern- und Handwerkersiedlungen lokale *kami* einerseits um ihres Schutzes willen verehrt wurden und andererseits zur religiösen Rechtfertigung der sozialen und politischen Einflussnahme dienten, welche die *uji* ausübten. Die Kulturlandlungen stärkten zudem das Zusammengehörigkeitsgefühl in der Gemeinschaft.

Im Laufe der Zeit kristallisierten sich bestimmte *uji* heraus, die durch ihren Reichtum und ihre Macht die Kontrolle über benachbarte *uji* gewannen, so dass sich durch Eingliederung kleinerer Verbände regionale Überlegenheiten herausbildeten. So entstanden die lokalen politischen Gemeinwesen im frühen Japan.⁹ Zum weiteren Zusammenschluss dieser lokalen und regionalen Einheiten kam es, als das sogenannte Sonnengeschlecht (die Sippe des späteren Kaiserhauses) durch verschiedene Assimilierungsstrategien wie kriegerische Auseinandersetzungen oder Heiratspolitik sein Herrschaftsgebiet immer weiter vergrößerte und durch die Autorität, die die Abstammung von der Sonnengöttin ihm verlieh, die höchsten geistlichen Ämter forderte.¹⁰ Dies führte schliesslich zum Herrschaftsanspruch über ganz Japan durch das Sippenoberhaupt. So etablierte und festigte sich die Yamato-Herrschaft¹¹ durch geschickt geleitete Interessen anderer Sippen, Wechselheirat sowie stabilitäts- und machterhaltende Nutzung der Religion. Analog zur lokalen Ebene, auf welcher der *uji*-Älteste die religiöse Autorität bei der Verehrung der *uji*-Gottheit innehatte, wodurch im Verbund mit den *kami* der *be* die Gesellschaftsordnung fixiert wurde, entwickelte sich der Shintoismus auf nationaler Ebene zu einer Hierarchie religiöser Handlungen, die in den Ritualen für den Herrscher gipfelten, welche von dem Oberhaupt des Sonnengeschlechtes vollzogen wurden. Darunter formierte sich ein zentripetales politisches Netzwerk.¹²

9 YASHIDA, 1994: 6–20; NAGAYAMA, 1994: 165–172; 179–188.

10 NAUMANN, 1996: 3–15.

11 Heute wird diese Altertumsregierung wegen ihres Sitzes in der Yamato-Provinz “Yamato-Herrschaft” oder “Yamato-Hof” genannt.

12 Die Machtpolitik der Yamato-Herrschaft gründete sich auf die religiöse Autorität der *uji*-Gottheit; die religiöse Vernetzung bildete sich durch die realen oder fiktiven genealogischen

In diesem Zusammenhang kommt den frühen Mythen mit ihren genealogischen Daten besondere Bedeutung zu; sie schufen nämlich für den religiösen Vorstellungsbereich eine *kami*-Hierarchie, die der unter der Yamato-Hegemonie entstandenen zentripetalen politisch-sozialen Ordnung entsprach. Die explizite Legitimierung des Herrschaftssystems durch ein göttliches Modell führt zu einer Festlegung der Gesellschaftsstruktur. Das Recht auf Herrschaft auf nationaler wie lokaler Ebene wurde dadurch begründet, dass das Oberhaupt des Sonnengeschlechtes durch die Macht der Sonnengottheit *Amaterasu* Schutz für das ganze Land erwirkt, während die Sippenältesten von tiefer stehenden *uji* durch ihre Gottheiten Schutz für ein kleineres Gebiet gewähren. Auf diese Weise gingen Regierung und *kami*-Verehrung Hand in Hand, und der Ausdruck *matsurigoto* bezeichnete tatsächlich auch beide Funktionen.¹³ Die Sanktionierung politischer Führerschaft, ob nun durch Gewalt oder lange bestehendes Sozialprestige erworben, erfolgte mit Hilfe religiöser Vorstellungen.

Diese politische Konstellation wandelte sich im Übergang vom 6. zum 7. Jahrhundert, indem stärker und mächtiger gewordene *uji* faktisch die Macht des Oberhauptes des Sonnengeschlechtes zurückdrängten, aber auch durch den Verlust der koreanischen Besitzungen in verlorenen Kriegen auf der koreanischen Halbinsel. Daraus ergab sich die Notwendigkeit eines neuen Regierungssystems und einer neuen religiösen Ausrichtung, was den japanischen Blick auf China lenkte, das seit der Einigung des Reiches erst durch die *Sui*- und dann durch die *Tang*-Dynastie auf administrativer, militärischer und kultureller Ebene eine Vormachtstellung in Ostasien errungen hatte. Dieser Aufstieg beeindruckte Japan und förderte die Bereitschaft, den kulturellen Einfluss des grossen Nachbarn nicht nur zuzulassen, sondern sogar zu forcieren.¹⁴ Dabei standen drei Errungenschaften im Vordergrund: die Einführung eines Schriftsystems, das Regierungssystem und die buddhistische Lehre. Die Errungenschaften der *Tang*-Dynastie (618–907) beinhalteten auf administrativer Ebene den Ausbau einer zentralen Bürokratie zur Stützung der kaiserlichen Macht, die Organisation der

Verbände zuerst in einem relativ kleinen Kreis heraus und verbreitete sich durch die Kulte und Opfergaben in weiteren Kreisen (HALL: 1968: 34–35; NAUMANN: 1996: 9–10). Diese Verhältnisse wurden anhand historischer Quellen nach der Einführung des Ritsuryō-Steuer-systems (*Engishiki* usw.) vor allem seit den 1980er Jahren durch den Historiker Hayakawa Shōhachi und seine Nachfolger untersucht (HAYAKAWA, 1986: 2–22, 253–283; ŌTSU: 1993; 1999).

13 NAUMANN, 1970: 11; MIZUBAYASHI, 2001: 338–368.

14 HAYAKAWA, 2000: Kap. 2; KAWAKATSU, 2008: 222–242.

lokalen Verwaltung und Besteuerung sowie verbindliche gesetzliche Regelungen.¹⁵ Der Veränderungsprozess nach chinesischem Vorbild führte zur Bildung von Parteien unter den Sippenführern. Die Reformpartei erliess 646 das *Taika-Edikt* (wörtl. ‘Grosser Wandel’), das eine Neuordnung des Regierungssystems brachte. Nach chinesischem Vorbild wurde die Abschaffung des privaten Grundeigentums und der *be*-Verbände gefordert. Grund und Boden sollten dem Herrscher zufallen, eine ständige Hauptstadt sollte als Kaisersitz gegründet werden, und die Verwaltung des Landes sollte mittels einer Gemeinde-Reform auf der Ebene der Provinzen, der Einführung eines einheitlichen und systematischen Steuersystems und einer Besoldung von Beamten nach Rang und Status verbessert werden.¹⁶ Die *uji* erkannten schnell die Vorteile, die das neue System ihnen bot. Sie entwickelten sich zu einer neuen Adelsschicht, deren Interessen auf den Kaiserhof ausgerichtet waren, und sie legten ihre ursprünglich ortsgebundenen und kriegerischen Eigenschaften ab.¹⁷ So änderte sich unter dem Einfluss der chinesisch geprägten Zivilverwaltung, der Schrift und des Buddhismus nicht nur die Staatsform und die kulturelle Ausrichtung,¹⁸ sondern es ergab sich auch eine neue Gesellschaftsstruktur, die fast fünf Jahrhunderte Bestand haben sollte.

2.2 Strukturelle Unterschiede zwischen den Staatskonzepten

All dies baute auf einem Konzept des idealen Staates auf, wie es sich in China entwickelt hatte, dessen Prinzipien jedoch denen des Yamato-Staates strukturell widersprachen, weswegen auch nicht die Grundstruktur, sondern eher die Ausprägungen des chinesischen Systems übernommen wurden. So wurde die neu entwickelte Aristokratie im Endeffekt gleichbedeutend mit dem Staat, womit eines der fundamentalen Prinzipien des chinesischen Konzepts eigentlich von Anfang an unterlaufen wurde, nämlich die Auffassung, dass der Staat ein Eigenleben habe, das die Gruppe von Adeligen, die seine Beamtschaft bilden, umschliesst und übersteigt.¹⁹ Analog verhält es sich mit dem Kaiser, der nach Auffassung des chinesischen Staatsideals in seiner Funktion, aber nicht der dynastischen Abstammung nach konstituierendes Element des Staates ist, wäh-

15 YOSHIDA, 1994: 6–20; 30–32.

16 HAYAKAWA, 2000 (1975): 11–26; YOSHIDA, 1994: 6–20; NAGAYAMA, 1995: 163–198.

17 NAGAYAMA, 1994: 165–172; 179–188.

18 SONODA, 1995: 153–186; vgl. auch FLORENZ, 1906: 3–10; 1919: VI–VII.

19 HAYAKAWA, 2000: 11–26; NAGAYAMA, 1995: 198.

rend in Japan mit der Begründung, dass dem Kaiser die Herrschaft von *Amaterasu* für immer übertragen worden sei, die Kontinuität seiner Dynastie, also die erbliche Unantastbarkeit des Kaiserhauses, Teil des staatserhaltenden Modells ist.²⁰ So lässt das chinesische Modell dadurch, dass es eine übergeordnete Struktur annimmt, eine Kontinuität des Systems bei gleichzeitiger Veränderung (oder Austausch) der Akteure zu, da dadurch die Struktur des Systems erhalten bleibt, während im japanischen Modell bestimmte Akteure strukturelle Bedeutung haben. Dies widerspiegelte sich bereits in dem Konzept der Legitimierung von Herrschaft und eines bestimmten Gesellschaftssystems durch die frühen Mythen und durch die *kami*-Hierarchie. Auf diesen Zusammenhang wurde schon weiter oben hingewiesen;²¹ die Mythen reflektieren zum einen das Gesellschaftssystem, zum anderen festigen sie es durch ihre Rezeption innerhalb der bestehenden Struktur.²²

Die Taika-Reformen brachten neben dem Aufbau der festen Hauptstadt Nara zahlreiche Gesetzes- und Verwaltungs-Neuerungen. An dieser Stelle seien die Verwaltung der Provinzen und das Steuersystem besonders genannt, da sie als relevante Elemente der Reform in einigen Aufsätzen besonders hervorgehoben werden. Die Provinzen wurden in Distrikte und Dorfgemeinschaften aufgeteilt, deren Verwaltung den zentralistischen Charakter des Herrschaftssystems deutlich widerspiegelte, indem das neue System einen von zentraler Stelle aus ernannten Gouverneur mit hohem Hofrang den Distriktvorstehern überordnete, welche selbst nur den Status niederen Landadels besaßen. So wurde auf Provinzebene ein starker Druck der zentralen Autorität spürbar.²³ Um die Kommunikation und den Warenverkehr zwischen Peripherie und Zentrum sowie auch zwischen den Provinzen zu verbessern, baute man zahlreiche Strassen.²⁴

Ebenso wichtig war das neue System der Landbesteuerung. Es beruhte auf dem Grundsatz der Taika-Reform, dass die Einkommensquellen des Staates (besonders das bewässerte Reisland) Eigentum des Kaisers waren. Das Land wurde

20 HAYAKAWA, 2000: 11–26; 147–156; NAGAYAMA, 1995: 163–198; NAUMANN, 1970: 11–12. Für historische Details vgl. HAYAKAWA, 1986: 299–324 und ŌTSU, 1994: 225–260.

21 NAUMANN, 1996: 9–15; MIZUBAYASHI, 2001: 338–368.

22 Karl Florenz wies schon in seiner Zeit darauf hin. In der Phase des starken Einflusses des chinesischen Staatsideals wurden die Staatsmythen zur Legitimation des Kaisers und zur Kontinuität seiner Dynastie, der Herrschaft von Amaterasu, zum Teil in gewöhnliche erzählerische Materialien gekleidet und auch mit neuen Elementen zusammengefügt (FLORENZ, 1919: II–III). Vgl. auch HAYAKAWA, 2000: 11–26; 147–156 und SATŌ, 2008b.

23 KAMATA, 1993: 40–49.

24 KINOSHITA, 1995: 187–219.

einer einheitlichen Besteuerung unterworfen und die Arbeitskräfte wurden kontrolliert. So bekam jeder Mann und jede Frau nach bestimmten Klassifizierungen Land zugewiesen und war damit verpflichtet, die Felder zu bestellen, Kornsteuer, Webwarensteuer zu entrichten und Fronarbeit oder Militärdienst zu leisten.²⁵

3. Einführung der Schrift und ihr sozio-kultureller Einfluss auf Herrschaft und Identität

Die Schriftkultur war von zentraler Bedeutung für das seit dem 7. Jahrhundert entstehende Staatssystem. Sie diente dazu, Herrschaft und Kult zu organisieren. Im vorherigen Kapitel ist deutlich geworden, welche Relevanz die Festlegung eines bestimmten Weltmodells durch die *kami*-Hierarchie und die alten Mythen für das japanische Gesellschaftssystem in der Zeit vor der Einführung der chinesischen Schrift hatte und wie dieses Weltmodell auf allen Ebenen der Gemeinschaft durch rituelle und kultische Handlungen im Bewusstsein der Menschen lebendig gehalten wurde. Diese Art der Staats- und Herrschafts-Legitimierung erhält durch die Einführung eines Schriftsystems entweder durch Übersetzung aus dem Chinesischen oder durch die Verwendung chinesischer Schriftzeichen für die japanische Sprache eine neue Dimension²⁶. Die Fixierung und erste Rezeption der Mythen war in Japan eine Sache der Staats-Elite; dies zeigt, als wie wichtig es erachtet wurde, das neue Staatssystem auf den alten Überlieferungen fassen zu lassen und so nicht nur eine Legitimation für die gegenwärtige Herrschaft,²⁷ sondern auch eine Verknüpfung mit der Vergangenheit, mit dem Gedanken der Herrschaftskontinuität und einer gemeinsamen Identität zu schaffen.²⁸ Vor allem auch durch die mythologische Erklärung der gesellschaftlichen Hierarchie kann zwischen verschiedenen Schichten trotz offensichtlicher (alltäglicher) Unterschiede in der Lebensweise eine Gesamtstruktur geschaffen werden, in der jeder seinen Platz einnimmt und in der diese Positionen für die Mehrheit der Gruppenmitglieder glaubwürdig erklärt werden.

25 HAYAKAWA, 2000: 97–107.

26 Der Staat fixierte die alten Überlieferungen sowohl in chinesischer Sprache (*Nihon shoki*, 720) als auch in Form einer phonetischen Verwendung chinesischer Schriftzeichen für die Wiedergabe der gesprochenen japanischen Sprache (*Kojiki*, 708).

27 HAYAKAWA, 1986: 304–309; KAMATA, 2008: 191–222.

28 SONODA, 1995: 153–186; NAUMANN, 1996: 9–12.

Diese Sinnstiftung, oder auch “Semiotisierung der Geschichte”²⁹, ist ein wichtiger Teil in der kulturellen Entwicklung hin zu einer nationalen Identität.³⁰

Parallel zur neuen Art der Einigung des Landes auf machtpolitischer und administrativer Ebene wurde also ein Staats-(gründungs)-Mythos konstruiert: Die mündliche Überlieferung wurde auf Anstoss der zentralistischen Herrschaft gesammelt und niedergeschrieben und so aus Mythos und Staatsmodell eine Gesamtstruktur für Japan geschaffen. Der Mythos ist mit dem “Staat” verbunden, wurde also als ein weiteres Instrument zur Einigung des Landes und zur Schaffung einer Nation eingesetzt. Damit ist der Mythos, so wie er im Folgenden rezipiert wurde und die Entwicklung des Landes mitprägte, “ein Produkt der Schrift”.

Der verschriftlichte Mythos, der inhaltlich die Ideen der zentralisierten Staatsform zum Ausdruck brachte und formal an die kodifizierten Dichtungen anknüpfte, wurde bei regelmässigen öffentlichen Anlässen am Hof bis zur Mitte der Heian-Zeit gefestigt und kanonisiert. In dieser Periode wurde während der Regierungszeit eines jeden Kaisers einmal am Hof eine Lesung und Erklärung des *Nihon shoki* durch dafür berufene Professoren durchgeführt, wobei alle höheren Beamten, von den Ministern bis zu den Beamten des 6. Grades herab, anwesend waren.³¹ Nach dem Ende der Erläuterungen fand ein Bankett statt, wobei jeder Anwesende einen Kaiser oder eine andere im *Nihon shoki* erwähnte hervorragende Persönlichkeit zum Gegenstand eines Gedichtes wählte. Diese Gedichte, die man “Gedichte bei Beschliessung des Banketts” (*Nihongi kyōen waka*) nannte, wurden gesammelt und die Sammlung, manchmal noch mit einer chinesischen Vorrede versehen, dem betreffenden Kaiser überreicht.³² Das kanonisierte Geschichtsbild wurde nicht nur auf diese Weise direkt tradiert, sondern seine Strukturen und Motive hielten auch in anderen Medien Einzug.³³ So kann man dieselbe Botschaft auch in Romanen aus späterer Zeit verfolgen, insbesondere im *Genji monogatari* (Die Erzählung vom Prinzen Genji), sowie in späteren Erzählungsvariationen in Bilderrollen, wobei alle mythischen und magischen Ele-

29 ASSMANN, 2002: 77.

30 Die Einführung des Schriftsystems und seine Funktion in Bezug auf die bisherigen mündlichen Überlieferungen fasste bereits FLORENZ (1906: 1–10) zusammen.

31 KUROITA, 1965: 1–205.

32 KOKKA TAIKAN KANKŌKAI Hg., 1977: 877–884; 1479–1480. Auf die historische Bedeutung dieser Veranstaltung am Hof wurde schon von Florenz aus der Perspektive der *Nihongi*-Rezeption hingewiesen (FLORENZ, Einleitung IV: 1892: IX–XI). Vgl. auch SATŌ, 2003: 457–469; 2004a: 111–135; 2008b: 211–228 und HAYAKAWA, 1997: 552–559.

33 Vgl. SATŌ, 2003; 2004a; 2008b.

mente unter der metaphorischen Ebene verborgen sind. Weiter wurde die Botschaft als Strukturmuster beispielsweise in Theaterszenen rezipiert.³⁴ Dabei zeigt sich deutlich das Weltbild und die Werteordnung der alten Geschichtsquellen in der einheitlichen Herkunft der kaiserlichen Dynastie und in ihrer Legitimation. Der Aufbau und die Aufrechterhaltung von Kultur vollzieht sich in der Zirkulation von gemeinsamem Wissen, gemeinsamen Werten und dem, was man “symbolische Sinnwelt” respektive eben “Weltbild” einer Gesellschaft nennen kann. Durch diese Zirkulation und Interaktion entsteht und vertieft sich der “Gemeinsinn”.³⁵

Schriftlichkeit und soziale Stellung standen in enger Beziehung. Der Hofadel und die Beamten beschäftigten sich mit der chinesischen Sprache. Bildung und die Beherrschung des Chinesischen wurden als Synonyme wahrgenommen, und der gesamte amtliche und private Schriftverkehr fand in dieser Sprache statt. Abgesehen von der Relevanz des Chinesischen für die Struktur und Kommunikation des Staates bereicherte die Beschäftigung mit der chinesischen Poesie beispielsweise die japanische Lyrik, der sich zunächst durch Imitation und dann durch Weiterentwicklung neue poetische Welten eröffneten. Die Dichter wurden ermuntert, die neuen Impulse in die eigene Literatur zu integrieren und möglichst dem japanischen Empfinden anzupassen. Wie wir heute in der ältesten Anthologie aus dem 8. Jh., dem *Man'yōshū*, sehen können, wurden sowohl komplexe archaische Gesänge wie auch poetisch raffinierte persönliche Äusserungen durch variable Anwendung von chinesischen Schriftzeichen fixiert – eine qualitative Weiterentwicklung, die in der Folge das literarische Schaffen beflügelte. Mit dem Niedergang der T'ang-Dynastie kam es zu einer Distanzierung von China auch auf der Ebene der Literaturrezeption, und damit wurde eine Blütezeit der japanischen Literatur eingeläutet.³⁶ Im Jahre 905 entstand das *Kokinshū*, die

34 Siehe meine Arbeiten über den “Himmlichen jungen Prinzen (*Amewakahiko sōshi*)” oder die “Erdspinne (*Tsuchigumo no sōshi*)”, die darstellen, wie mythische Motive aus den Altertumsschriftquellen in die Erzählungen der mittelalterlichen Bildrollen übernommen wurden (*Amewakahiko sōshi*), und darüber hinaus in der Edo-Zeit in verschiedenen Theaterstücken (Nō-Theater und Kabuki-Theater) weiter rezipiert wurden, später mit modernen Techniken (Kino u.s.w.) oder Populärkultur verknüpft wurden (*Tsuchigumo no sōshi*). Durch diese Akte der Wiederholung wurde und wird das Volk unbewusst ständig an der zentripetalen Mythenstruktur beteiligt und in sie hineingezogen (SATŌ, 2004a; 2008b).

35 Zur Bedeutung dieser Art der Verschriftlichung und Semiotisierung der Geschichte vgl. ASSMANN, 2002: 75–78; 294–296. Assmann zeigt die Rolle der Erinnerung bei der Konstituierung und Weiterführung von kultureller Identität auf (vgl. Anm. 34).

36 Den Rahmen der literarischen Entwicklungsgeschichte durch die Einführung des Schriftsystems ebenso wie den literarischen Einfluss Chinas erwähnt Karl Florenz schon in seiner

erste klassische Gedichtsammlung, die auf kaiserlichen Befehl zusammengestellt wurde. Schon gegen Ende des 11. Jh., nach einer Reihe vergleichbarer Anthologien, hatte sich das *Kokinshū* als literarische Norm etabliert. Viele Gedichte oder einzelne Verse daraus wurden wie Metaphern oder Codes rezipiert. Die beschränkte Silbenzahl der Gedichte, mit der auch die Ausdrucksmöglichkeit und Vielfalt der Aussage eingeschränkt ist, kann durch Anspielungen an solche Codes in alten Gedichten, an die Stimmungen und die Inhalte, die sie vermitteln, teilweise kompensiert werden. Dem belesenen Rezipienten wird so ein grösserer Ausschnitt der äusseren und inneren Welt, also mehr an Bedeutung in knapper Form präsentiert. Auf diese Weise erhält die Dichtung in der klassischen Zeit einen enzyklopädischen Zug, weil sie durch derartige Metaphern und Codes mit Verweisfunktion komplexe Zusammenhänge herstellt, auch im Kontext der Prosa.³⁷

Diese unbewusste Konstruktion eines poetischen Universums wirkte, genauso wie die Konstruktion des Mythos, im Unterbewusstsein der Menschen fort, durch die folgenden Epochen hindurch, bis in die Edo-Zeit hinein, obwohl der Kaiserhof und die Aristokratie keinen wirklichen Einfluss mehr hatten.

Vor diesem Hintergrund soll im Folgenden die Edo-zeitliche Philologie des Altertums zur Sprache kommen.

Geschichte der japanischen Litteratur (FLORENZ, 1906: 4–10; 125–136); die Grundzüge seiner Analyse wurden durch nachfolgende Studien im Detail weiter geklärt (siehe SATŌ, 1995). Für eine Zusammenfassung der Ergebnisse vgl. z.B. SUZUKI, 1990; für eine Darstellung der historischen Bedeutung aus der Sicht des Änderungsprozesses des Staates vgl. HAYAKAWA, 1986. Für eine ausführliche Darlegung der literaturhistorischen Bedeutung des Übergangs von der Zeit der chinesischen Gedichtsammlungen durch den kaiserlichen Initiator im 9. Jh. bis zur Entstehung des *Kokinshū* siehe SUZUKI, 1990: 435–607. Für eine detaillierte Rezeptionsgeschichte des *Kokinshū* im Mittelalter siehe FUKUDA, 1972; 2007. Für eine Rezeption des *Kokinshū* in der Edo-Zeit in Form von Anspielungen und Parodien siehe SUZUKI, 2009: 62–63.

37 Nach diesen Richtlinien stellte Florenz sein *Wörterbuch zur altjapanischen Liedersammlung Kokinshū* zusammen (FLORENZ, 1925: Vorwort: I–XI); vgl. auch SATŌ, 2004b: 87–101.

4. Die Entstehung der *Kokugaku*-Schule als Philologie der Dichtkunst

Unterschiedliche politische, kulturelle und geistige Entwicklungen, Geistesströmungen und ideologische Schwerpunktsetzungen bilden den Rahmen und die Voraussetzungen für die Entstehung der *Kokugaku*-Schule.

So wurde bei der Wiederherstellung des Friedens unter dem Tokugawa-Shogunat als Verwaltungsmassnahme die Umformung der Samurai-Krieger in eine Klasse gebildeter Bürokraten durchgeführt. Mit der Bildung der führenden Schichten stieg auch das allgemeine Bildungsniveau an. Im Weiteren war aus der Sicht der neuen Machthaber das Studium der Geschichte und Historiographie erforderlich. Die neue Herrschaft verlangte den Nachweis der Legitimität ihrer Regierung und daher die Reorganisation der Geschichte.³⁸ Im gleichen Zug wollte das Machtzentrum auch die poetisch-literarische Tradition übernehmen und gleichzeitig den Schwerpunkt der offiziellen Ideologie, das konfuzianische Ideal, integrieren. Die Norm der klassischen Dichtung blieb noch in den Händen des Adels, wie es während der früheren Epochen gewesen war; nicht nur die literarischen Kenntnisse, sondern auch die wichtigen Manuskripte wurden zum Teil nur im Geheimen einem sehr begrenzten Kreis, aus dem die Aristokratie den Rest der Welt aussperrte, überliefert. Die neue Regierung achtete aber darauf, als tugendhaft im Verhältnis zur aristokratischen Kultur dazustehen und gleichzeitig vorsichtig mit traditionellen Werten umzugehen. Man befürchtete, die klassische Literatur könnte die Entschlossenheit der Samurai-Klasse durch Kopplung von Eleganz und Raffinesse der aristokratischen Kultur mit Materialismus und kommerziellem Kapital schwächen, und dadurch könnte im Ergebnis die Samurai-Klasse nicht nur ihre einfache, ehrliche und pragmatische Haltung verlieren, sondern es könnten sich auch ihre Werte und ihr ganzes soziales System ins Gegenteil verkehren. Daher war es unbedingt notwendig, einen distanzierten kritischen Blick bei der Rezeption der klassischen Literatur durch die Samurai-Klasse zu bewahren.³⁹

38 BITŌ, 1984: 320–348.

39 In der neuen herrschenden Schicht der Samurai gab es ein Interesse an der aristokratischen Tradition der klassischen Literatur und der Dichtkunst (SUZUKI, 2009: 62–63). Diese Interessierten hatten Kontakt mit den aristokratischen Botschaftern (*buke-tensō*) vom Kaiserhof (Kyōto) an das Shogunat (Edo); ihr Aufenthalt in Edo war eine gute Gelegenheit zum Lernen. Die Botschafter wurden meistens aus den hoch Gebildeten ausgewählt, z.B. Sanjōnishi Saneeda (1575–1640). Er vermittelte besonders die Dichtkunst und die literarischen Kenntnisse aus den mündlichen Überlieferungen oder Manuskripten ausserhalb seines offiziellen

Im Rahmen einer solchen Politik wurde philologische Geschichtsbezogenheit an die Spitze des Studiums der klassischen Literatur gesetzt. Die neue Aristokratie, die ehemalige Krieger-Klasse, konzentrierte sich auf die Anthologie *Man'yōshū* aus dem achten Jahrhundert, die vor der Etablierung der höfischen Klassik entstanden war. Vermutlich wurde diese als Ursprung der einfachen und ehrlichen Mentalität betrachtet und somit als Gegenkraft gegen die aristokratische Eleganz gesehen – obwohl das *Man'yōshū* wegen seines chaotischen Schriftsystems nur zum Teil verständlich war. Die philologische Forschung machte im späten 17. Jh. durch den buddhistischen Priester Keichū (1640–1701) grosse Fortschritte.⁴⁰ Seine Arbeiten oder auch die didaktischen Erläuterungen der verbreiteten klassischen Werke von Kitamura Kigin (1618–1705)⁴¹ konnten durch die neu entwickelten Printmedien landesweit gelesen werden. Das half nicht nur bei der Entwicklung der klassisch-philologischen Studien selbst, sondern ermöglichte auch eine bessere Kenntnis der Dichtkunst in den neuen bürgerlichen Schichten. Weiteren Einfluss hatte dies zudem auf die Umwandlung

Dienstes. So wurde die Hofkultur in das Shogunat transferiert (UENO, 2003: 6–8; 34–35), trotz aller sensiblen politischen Verhältnisse zwischen den beiden Polen (ASAO, 2004: 218–233). In der Klasse der Samurai gab es eine eigene Tradierung der Bildung und es gab Enthusiasten der Dichtkunst aus dem Mittelalter (OGAWA, 2008:15–19; 64–65). Auch Toda Mosui (1634–1706), der aus der Vasallenschicht stammte, gründete in Edo seine neuen Studien auf der kritischen Haltung gegenüber der traditionellen Geheimlehre in der Hofgesellschaft (ŌKAWA *et al.*, 1967: 215–225; UENO, 2003:7; 34–36).

- 40 Auf diesem Weg begann Shimokōbe Chōryū (1624–1686) die Erforschung des *Man'yōshū*. Chōryū begann auf Veranlassung Tokugawa Mitsukunis (1628–1700), des Daimyō von Mito, die Kompilation und Kommentierung einer Geschichte Grossjapans (*Dainihonshi*) als “nationaler” Geschichte, und nach dem Tod von Chōryū wurde die Arbeit von Keichū in Osaka fertiggestellt und wie gewünscht als 31-bändiges Werk *Man'yō daishōki* dem Mitsukuni gewidmet (KEICHŪ, 1963: 3–4; 631–636; HAYASHI, 1963:637–664). Dies stellte die erste grundlegende philologisch-kritische Erforschung der im Laufe der Zeit infolge der sprachlichen Änderungen teilweise unverständlich gewordenen alten Liedersammlung dar. Um die Richtigstellung der Schreibweise der japanischen Wörter hat sich Keichū mit seinem Werk *Waji Shōranshō* (fünfbändig, 1693) verdient gemacht (HISAMATSU, 1963: 631–636; ŌTANI, 2007: 62–82).
- 41 Er zog auf Einladung der Regierung von Kyōto nach Edo und verfasste eine grosse Anzahl von Erklärungen zu alten japanischen Literaturwerken; er war zwar noch ein Mann der alten Schule mit mündlicher Geheimüberlieferung aus der mittelalterlichen Tradition, aber sein Kommentarwerk zum *Genji Monogatari* wurde durch die neuen Printmedien veröffentlicht, wodurch die klassische Literatur für breite Kreise verfügbar wurde (ŌKAWA *et al.*, 1967: 211–218). Er fasste die Kommentarwerke, ausser zum *Genji Monogatari*, auch zum *Makura no sōshi*, *Tosa nikki* usw. zusammen.

und Verbreitung der poetischen Motive in verschiedenen Kunstwerken, d.h. das Studium der Klassik leitete unbemerkt langsam – direkt oder indirekt – den Sozial- und Kulturwandel ein und begleitete ihn.

Grundsätzlich wurde von der Regierung die Hinwendung zum Neo-Konfuzianismus im geistigen Leben der gebildeten Schichten als wichtigste Geistesbasis der Tokugawa-Gesellschaft dargestellt; aber die Gesellschaft stützte sich auch auf den Buddhismus und Shintō.⁴² Unter den Geistesströmungen dieser Epoche bewirkte auch das rationalistische Element im Neo-Konfuzianismus nicht nur Modifizierungen der orthodoxen Überlieferung selbst, sondern führte zu neuen wissenschaftlichen Untersuchungen, die über den eigentlichen Konfuzianismus in Japan hinausgingen. Das Gewicht, das der Konfuzianismus auf die Vergangenheit legte, liess ein natürliches Interesse an Japans eigenem geschichtlichem Erbe und auch an seiner literarischen Tradition entstehen. Die meisten japanischen Konfuzianer nahmen eine stark nationalistische Haltung ein, wenn sie auch ihre Bewunderung für chinesische Dinge zugaben, wie Hayashi Razan (1583–1657), der im Shintō einen Verbündeten gegen den Buddhismus gefunden hatte⁴³ und mit dem Versuch begann, die Mythen des Kaiserreichs mittels der konfuzianistischen Philosophie anzupassen. Die Lehre Yamaga Sokōs (1622–1685), eines Schülers von Razan, betreffend den *Bushidō* setzte diesen eklektischen Trend fort, der sich bei Yamazaki Ansai (1618–1682) in einer neuen Art von Shintō-Philosophie (Suika-Shintō) äusserte, die den Weg der *kami* als den Weg der heiligen Könige interpretierte, ähnlich wie im Mittelalter der Weg der *kami* durch das Instrumentarium des Buddhismus interpretiert worden war. Ansai entdeckte in den Mythen des *Kojiki* und *Nihon shoki* konfuzianistische Tugenden und war der Ansicht, dass die alten *kami* ein Ausdruck des konfuzianistischen Urprinzips seien.⁴⁴ Am Anfang des 20. Jahrhunderts wies Karl Florenz (1865–1930) auf die “recht kritische Stellung gegenüber Chinesentum und seiner Wertschätzung” durch die Konfuzianisten hin, was er als “Stimmungswechsel in der Tokugawa Periode” bezeichnete und wie folgt einschätzte:

42 BITŌ, 1992: 27–42. Laut Bitō war die intellektuelle Wirkung und der Einfluss der Chu Hsi Lehrriichtung tatsächlich beschränkt; während des Tokugawa-Shogunats wurde der Neo-Konfuzianismus als die offizielle Ideologie der Regierung angenommen, und diese Betonung der spirituellen Disziplin, Hierarchie und sozialen Harmonie eignete sich ideal für die Regierungspolitik (BITŌ, 1961: 17–38; 1992: 27–42; 2000: 167–169).

43 Siehe HAYASHI Razan: *Shintō-denju* und *Honchō-jinjakō* (HAYASHI, 2007a–b; vgl. auch MAEDA, 2002: 20–58; TAMAKAKE, 2008: 93–100).

44 BITŌ, 1961: 40–99; 1984: 299–349.

Dass die allgemeine Rührigkeit, mit welcher die Sinologen das Studium des chinesischen Altertums betrieben, bald entsprechende Bewegungen in rebus Japonicis hervorrief, liegt ja so nahe, ist so sehr natürlich, dass wir eher erstaunt sein müssten, wenn diese Parallelbewegung nicht eingetreten wäre.⁴⁵

Die neue „japanologische Richtung“⁴⁶ setzte sich auch in der Altertumforschung der nächsten Generation fort. Als im Jahre 1728 Kada no Azumamaro (1668–1736) beim Shogunat eine Bittschrift einreichte, um eine „Schule für nationale Studien“ zu gründen, erlangte die *Kokugaku*-Forschung staatliche Anerkennung – vor allem, als er verlangte:

Was man von seiten der Behörden für die Sinologie tat, sollte auch für die Japanologie geschehen. In Edo hatte die Regierung die Heilige Halle (Seidō) des Konfuzianismus gestiftet.⁴⁷

Kada unternahm es nun, ein ähnliches Institut für japanische Studien in Fushimi bei Kyōto einzurichten. Mit ihm, einem Shintōpriester, begann die japanische Philologie und Altertumforschung eine deutlich antichinesische und „nationalreaktionäre“ Richtung einzunehmen.⁴⁸ Seine Schüler, besonders Kamo no Mabuchi (1697–1769), aus einer Shintōpriester-Familie stammend, arbeitete in seinem Geist weiter, und als Kada in den Dienst des Shogunats getreten war, schwang er sich zum Führer der ganzen Bewegung auf und wirkte ebenso durch

45 FLORENZ, 1906: 431. Diese Bemerkung von Florenz (1906) zur Parallelbewegung der Sinologie und der klassischen japanischen Studien, besonders zur Funktionalität des Studiums des chinesischen Altertums und analog bald des japanischen Altertums wurden von den nachfolgenden Forschern weiter rezipiert, um die Entstehung der Kokugaku-Schule zu erklären: zunächst erschienen die biographische Studie zu Motoori Norinaga von Muraoka Tsunetsugu (1911) und weitere kritische Analysen von Muraoka. Die Richtung von Florenz wurde sodann von Maruyama Masao weitergeführt und etablierte sich als Trend der analytischen Methode in der japanischen Geistesgeschichte, obwohl der forschungsgeschichtliche Zusammenhang, nämlich die Bedeutung der ersten Äusserungen von Florenz, vergessen ging (SATŌ, 1995: 123–131). Die Bedeutung des Neo-Konfuzianismus als politischer Ideologie und die tatsächlichen Beziehungen zwischen dem Neo-Konfuzianismus und dem Shintō wurden aus der Sicht des Suika-Shintō von Yamazaki Ansai durch die positivistische Detailforschung geklärt (BITŌ, 1961: 5–6; 17–99).

46 FLORENZ, 1906: 431.

47 KADA, 2010: 9–32; vgl. auch FLORENZ, 1906: 432; SUZUKI, 2010: 598–606.

48 YOSHIOKA, 2006: 346–358.

seine Schriften wie durch mündliche Lehre.⁴⁹ Die erläuternden Schriften Mabuchi's zum *Man'yōshū*, zu den *Norito*, den *Kagura*- und *Saibara*-Liedern, zum *Genji Monogatari*, *Ise Monogatari*, *Kokinshū* und über die Kissenwörter (Makura-Kotoba), die vor allem die Dichtung und Dichtkunst zum Ziel hatten, wurden Basis der wissenschaftlichen philologischen Forschung in der modernen Zeit.⁵⁰

Seine Forschungen wurden durch seinen breiten Schülerkreis fortgesetzt, vor allem aber von Motoori Norinaga (1730–1801) weiter entwickelt. Er stellte die abstruse Welt des *Kojiki* durch seine von 1764 bis 1798 entstandenen und auch vollständig publizierten 44-bändigen Erläuterungen *Kojiki-den* wieder klar. Er gelangte zu der Überzeugung, dass das *Kojiki* einen einzigartigen japanischen "alten Weg" erkennen lasse, einen Idealzustand natürlicher Tugend, wie er im Zeitalter der *kami* geherrscht habe, und dass dieser durch den Einfluss des Buddhismus und Konfuzianismus gestört worden sei.⁵¹ Dass Motooris Ansichten zu solcher Bedeutung gelangten, rührt daher, dass er mit Hingabe unterrichtete. Obwohl er nicht nur seinen Lehrer Mabuchi geistig beerbte, sondern sich auch von Keichū die philologische Haltung gepaart mit grosser Ehrfurcht für die Arbeit an Dichtungen aneignete, leitete "sein starkes patriotisches Selbstgefühl ihn dahin, nicht nur dem Chinesentum in Sprache und Schrift entgegenzutreten, sondern auch die ursprüngliche japanische Religion, den Shintoismus, wie er ihn aus den alten Quellenwerken, dem *Kojiki*, dem mythologischen Teil des *Nihonshoki* und aus *Norito* rekonstruierte, gegen die aus dem Ausland eingeführten religiösen Ideen auszuspielen."⁵² Diese Beurteilung von Norinagas Schaffen wurde bis heute mehr oder weniger als Grundton in der geisteswissenschaftlichen Forschungsgeschichte wiederholt.⁵³ Florenz analysierte Norinagas Wandel

49 ŌKAWA *et al.*, 1967: 353–423. Florenz wertet wie folgt: "Seinen überaus scharfsinnigen Forschungen auf dem Gebiet der vorklassischen Sprache, Literatur, Religion, Kultur, seinem feinen Unterscheidungsvermögen zwischen den einheimischen, echtjapanischen und den von aussen hinzugekommenen chinesischen Elementen verdanken wir die erste wahrhaft kritische Kenntnis des japanischen Altertums" (FLORENZ, 1906: 433).

50 Vgl. FLORENZ, 1906: 432–433. Die Perspektive und die Zielsetzung von Mabuchi's Studien wurden im Dienst unter Tokugawa (Tayasu) Munetake (1716–1771), der ein Sohn des achten Shogun Yoshimune und nicht nur ein begabter Politiker sowie Denker mit reichlichen neo-konfuzianistischen Kenntnissen, sondern auch ein Dichter mit starkem Interesse an japanischer klassischer Literatur war, vertieft und verbreitet (TOSCO, 1990: 108–134).

51 Motoori Norinaga äusserte sich dazu in *Naobi no mitama* (ca.1767–1771). Vgl. MOTOORI, 1972b: 50–62.

52 FLORENZ, 1906: 435.

53 SATŌ, 1995: 126–128.

von den literarisch-philologischen Altertumsstudien zur religiösen Haltung wie folgt:

Die anthropomorphen Vorstellungen des polytheistischen Shintoismus sagten ihm mehr zu als die abstrakte Spekulation des chinesischen Rationalismus. Er scheint die kindlichen Mythen des japanischen Altertums in gutem Glauben als wahrhaftige Überlieferungen hingenommen zu haben und setzte alle Kräfte ein, gegenüber dem Buddhismus und der chinesisch-konfuzianistischen Lehre ihnen wieder Geltung beim Volk zu verschaffen. Da sich der Shintō nur an wenigen Orten einigermaßen rein erhalten, sonst aber durchgängig mit dem Buddhismus zu einer Mischreligion, deren Hauptrepräsentanten man *Ryōbu-Shintō* nannte, verschmolzen hatte, so bestand die Tätigkeit des Reformators in erster Linie darin, die Mischgattung von den fremden Bestandteilen zu reinigen.⁵⁴

Hier weist Florenz darauf hin, dass die Vorstellungen Norinagas nur in seiner Vision existieren, d.h. nirgendwo anders als in seiner Beschreibung eine solche reine Welt verwirklicht ist und er mit seinem Konzept eines uralten reinen Ortes somit eine Utopie schafft.

Die von Norinaga eingeleitete Bewegung der Shintō-Reinigung oder Wiederbelebung des „Wegs der *kami*“ hatte zur Folge, dass mehr als eintausend Jahre später diese mythische Schrift durch seine Interpretation rasch viele Anhänger fand. Die Bewegung wurde von seinem Schüler Hirata Atsutane (1776–1843) weitergeführt.⁵⁵ Hirata war sehr gelehrt und aktiv, aber auch fanatisch. Durch seine zahlreichen Schriften, z. B. das 32-bändige *Koshiden* (Erläuterungen zur alten Geschichte) und *Koshi-Seibun* (Eigentlicher Text der alten Geschichte) hat er die Gedanken von Norinaga „bis in die letzten Konsequenzen durchgeführt“.⁵⁶ Was man seitdem unter reinem Shintō versteht und was man im Jahre 1868 nach dem Sturz des Shogunats und der Wiederherstellung der Kaisermacht als urjapanische Staatsreligion eingeführt hat, ist eine Zusammenfassung mythologischer Traditionen, Gebräuche und Riten, die Hirata für autochthon erklärte, also Hirata'scher Shintō. Auch bei ihm lässt sich jedoch bei kritischer Betrachtung noch chinesische Beeinflussung nachweisen. Da Hirata aber die

54 FLORENZ, 1906: 435–436. Zur Funktion des Ryōbu-Shintō und Suika-Shintō bei Yamazaki Ansai und seinen Nachfolgern, besonders zum Verhältnis zwischen dem Buddhismus und der chinesisch-konfuzianistischen Lehre sowie auch zur Wiederbelebung des Shintō-Glaubens in die Richtung nationalistischer Bewegung siehe BITÖ, 1961: 40–44, 92–96; OOMS, 1985: 194–286.

55 ŌKAWA *et al.*, 1967: 1113–1185.

56 FLORENZ, 1906: 436.

objektive Wahrheit willig der Tendenz “opferte”⁵⁷, trotz seines reichen Wissens und scharfen Verstandes,⁵⁸ wandelte sich Norinagas utopische Vorstellung vom Altertum in eine Ideologie mit sehr grosser Anziehungskraft.

5. Fazit

5.1 *Karl Florenz als Begründer einer kritischen Geschichtsbetrachtung*

Das oben (2.1 und 2.2) zusammengefasste heutige Bild der Frühzeit basiert vor allem auf der Textkritik der Schriften *Kojiki* und *Nihon shoki*; auf denselben Schriften wurde auch die idealisierte Altertumsvision der Kokugaku-Schule aufgebaut.⁵⁹ Als Ausgangspunkt dieser heutigen neuen Frühzeitgeschichte gilt in Japan der textkritische Positivismus des Historikers Tsuda Sōkichi (1873–1961) am Anfang des 20. Jahrhunderts.⁶⁰ Es ist jedoch kaum bekannt, dass er für seine philologische Forschung Florenz als Vorbild nahm. Florenz’ Studien markieren zum einen den Wendepunkt in der Entstehung der japanischen Altertumsforschung von der vormodernen Kokugaku-Schule zur wissenschaftlichen Moderne. Darüber hinaus aber verbinden sich mit ihnen insofern auch aktuelle politische Implikationen, als sie die Ursprünge des “japanischen Staatswesens” (*kokutai*), mithin des ideologischen Kerns des modernen japanischen Staates vor dem Zweiten Weltkrieg, zum Gegenstand hatten. Florenz’ Studien bestehen im Wesentlichen aus philologisch orientierten Übersetzungen. Doch kann man in ihrem Entstehungsprozess und ihren Beziehungen zu anderen Arbeiten, die in seinen “Anmerkungen” oder “Einleitungen” zutage treten, auch echte persönliche Stellungnahmen des Autors deutlich erkennen.⁶¹ Er schrieb 1890 den Aufsatz “Die staatliche und gesellschaftliche Organisation im alten Japan” und behandelte auf der Grundlage der Quellen die folgenden fünf Themen:

57 FLORENZ, 1906: 436.

58 Siehe HIRATA, 1973 (1813): 12–131, insbesondere 92–95. Vgl. auch MAEDA, 2002: 363–398; ENDŌ, 2008: 166–248.

59 SATŌ, 1995: 107–114.

60 Ienaga hebt die textkritische Frühzeitforschung von Tsuda hervor, die er trotz den Einschränkungen und Verboten während des Zweiten Weltkriegs vorantrieb (IENAGA, 1962: 222–236).

61 SATŌ, 1995: 84–122.

1. Die innere *uji*-Struktur als Einheit des gesellschaftlichen Aufbaus.
2. Die Wechselbeziehung der *uji* untereinander und die Form der Tennō-Herrschaft.
3. Die Schicht der Freien und der Unterschied zwischen den Freien und Unfreien.
4. Die Form des Grundbesitzes.
5. Die Praxis der Machtvergrößerung des Tennō bzw. der Tennō-Herrschaft.

Im Zeitraum vor der Taika-Periode (645–650) bestand die Gesellschaft aus „Patriarchalfamilien (*uji*) als den Einheiten des Volkes“. Der Tennō war „wie die übrigen ein Patriarch“, und besass „einige Vorrechte“. „Die Vorrechte des kaiserlichen Hauses“ bestanden a) „in der Repräsentierung der verschiedenen *uji* der Ahnengottheit gegenüber, b) in der Gewaltausübung, im Kriege, und c) in der Ordnung von *uji*-Angelegenheiten (Schlichtung von Streitigkeiten u.s.w.).“ Zum Thema der Machtvergrößerung des Tennō bemerkte Florenz, dass das Haus des Tennō seinen Besitzstand durch Inbesitznahme sowohl von Menschen als auch von Land vergrößert habe: die Vergrößerung des Umfangs des Menschenbesitzes durch das System von „*nashiro* und *koshiro*“ und die unmittelbare Herrschaft über die Immigranten einerseits, sowie die Vermehrung des Landbesitzes durch die „Erlegung von Sühne“, „Eroberung fremden Landes“ und des Systems des „*miyake*“-Grundbesitzes andererseits.⁶²

Hier findet sich bereits derselbe Rahmen des heutigen Altertumsbildes Japans, wie wir ihn anfangs (2.1; 2.2) skizziert haben. Florenz begann mit seiner Philologie des japanischen Altertums in *Nihongi oder Japanische Annalen* (1892) sowie in *Japanische Mythologie* (1901). Was er in seinen detaillierten Einleitungen und Anmerkungen schrieb, wurde durch Übernahme in die Arbeiten Tsudas und anderer im gleichen Rahmen weiterentwickelt, und es konstituiert das heutige Geschichtsbild des japanischen Altertums.⁶³

62 FLORENZ, 1890: 181–182.

63 SATŌ, 1995: 84–116. Florenz erbrachte mit seinen Arbeiten den Beweis dafür, dass man nicht nur aus dem *Kojiki*, sondern auch aus dem *Nihon shoki* durch bestimmte kritische Verfahren – Beseitigung des rhetorischen Schleiers und den Versuch, die wahre Bedeutung aus den chinesisch gefärbten Worten herauszulesen – wertvolle Erkenntnisse gewinnen kann. Die Benutzung des *Nihon shoki* als historische Quelle kam allerdings dem Willen des Meiji-Staats nicht gerade entgegen. Auf der Konzeption von Florenz, auf der Errungenschaft der textkritischen Annäherung an historische Quellen, wurde das heutige Geschichtsbild des japanischen Altertums als eines objektiv ermittelten historischen Zustands aufgebaut (SATŌ, 1995: 104–107).

5.2 Die Ideologie der Meiji-Restauration

Am 11. Februar 1889 erfolgte die Proklamation der Verfassung des neuen Kaiserreiches, wobei die Vorrechte des Tennō den Kern des neuen Staatswesens bildeten. Ein junger elitärer Staatswissenschaftler, Ariga Nagao (1860–1921),⁶⁴ deklarierte, das sei “seit Alters her unveränderliches, gegebenes Recht”, und er stellte folglich den Respekt vor den “Ahnen des Tennō” den Rechten und Pflichten des Volks gegenüber, die den Staatsbürgerrechten im Ausland entsprächen.⁶⁵ Hier findet man die Kopplung des Themas Tennō-Herrschaft und Vorrechte des Tennō (Florenz a–c) mit Norinagas Richtlinie; und die von ihm eingeleitete Bewegung zur Wiederbelebung des “Wegs der *kami*” wurde auf einen Punkt, den Respekt vor den “Ahnen des Tennō”, ausgerichtet und verdichtet. Somit gingen die neue Regierung und das alte System der Verehrung der *kami*-Hierarchie wieder Hand in Hand, und die Prinzipien und die Legitimität der Kaisermacht funktionierten aufgrund der Organisation der Gemeinschaftsgefühle, verbunden mit der patriotischen nationalen Identität. Daraus ergibt sich eine retrospektive Organisation der Politik, wie Ariga sie im Folgenden aufzeigt:

Jene, welche diesem Land – wenn auch ohne Konfuzius, ohne Buddha und ohne Berlin – die Unabhängigkeit bewahrten und sich so als Staatsbürger des Japanischen Kaiserreichs in die Lage versetzt sahen, den Ausländern ebenbürtig gegenüberzustehen, heißen (Patrioten). Der Patriot entsteht, kurz gesagt, aus einer Ursache, welche sich derart auswirkt, dass einer auch gefühlsmässig begreift, dass zwischen ihm, dem Liebenden, und dem geliebten Land ein anderswo nicht zu realisierendes Verhältnis herrscht, das dem Verhältnis zwischen dem Vater und ihm gleicht. Wo liegt dafür die Ursache? Die wahre Geschichte ist es, welche die einzelnen Ereignisse im Verlauf der 2500 Jahre von der Errichtung des Staates durch Jimmu bis zum heutigen Japan, bis zum Zeitpunkt, in dem er sich befindet, klärt, indem sie Ursache und Wirkung verfolgt.⁶⁶

Jan Assmann weist in seinem Buch “Das kulturelle Gedächtnis” (2002) dem Mythos zwei Hauptfunktionen zu, die fundierende und die kontrapräsentische. Die fundierende Funktion stellt “Gegenwärtiges in das Licht einer Geschichte, die es sinnvoll, gottgewollt, notwendig und unabänderlich erscheinen lässt.”⁶⁷

64 Vgl. die enge menschliche Beziehung zwischen Florenz und Ariga sowie den zeitlichen Zusammenhang des Themas von Florenz’ Aufsatz mit der Proklamation der neuen Verfassung (SATŌ, 1995: 99–107).

65 ARIGA, 1889: 58–66; vgl. auch SATŌ, 1995: 99–104.

66 ARIGA, 1988: 405–406; vgl. auch SATŌ, 1995: 116.

67 ASSMANN, 2002: 79.

Die kontrapräsentische Funktion hingegen soll die Differenz zwischen ‘früher’ und ‘heute’ verdeutlichen:

Hier wird die Gegenwart weniger fundiert als vielmehr im Gegenteil aus den Angeln gehoben oder zumindest gegenüber einer grösseren und schöneren Vergangenheit relativiert.⁶⁸

Diese Funktion findet Anwendung in Zeiten des gesellschaftlichen Umbruchs, wo soziale Schichten und Machtsysteme verändert werden und die Vergangenheit nicht als etwas Heroisches, aber Unwiederbringliches angesehen wird, sondern als “politische und soziale Utopie, auf die es hinzuleben und hinzuarbeiten gilt. Erinnerung schlägt um in Erwartung, die mythomotorisch geformte Zeit nimmt einen anderen Charakter an. Aus der Kreisläufigkeit der ewigen Wiederkehr wird die Gerade, die auf ein fernes Ziel führt.”⁶⁹ Diese Funktion ist nicht nur in den Strukturen der identitätsstiftenden Tradierung seit der Fixierung des Staatsmythos oder in der Kodifizierung der poetischen Literatur in der Hofgesellschaft zu sehen, sondern mehr oder weniger auch in der Wiedereinführung der Kulturtradition durch das Tokugawa-Shogunat, und ebenfalls im Wandel der Studien der *Kokugaku*-Schule von der poetisch-literarischen Quellenforschung zur Ideologie der Restauration. Sie alle suchten diese Funktion in Schriften der Vergangenheit und der Gegenwart und sie sahen die Vision einer “Utopie” in der schriftlich fixierten Vergangenheit.

Die Art und Weise, wie sich die literarisch-philologischen Studien zur Ideologie der Reformatoren wandelten, findet sich schon in den Prinzipien Norinagas bei der philologischen Lesung der schriftlichen Aufzeichnungen der Altertumstexte, die vor der Entstehung der japanischen *kana*-Schriften alle in chinesischen *kanji* aufgezeichnet worden waren. Wenn er im *Kojiki-den* zuerst sagt, dass nur den alten, rein japanischen Wörtern Achtung entgegengebracht werden sollte, dann sollte damit vor allem der Einfluss der sino-japanischen Lesungen beseitigt werden. Seiner Meinung nach hat nur das rein japanische Wort Sinn, und durch die Verschriftlichung der mündlichen Überlieferung durch chinesische Schriftzeichen sei Sinn verlorengegangen, den es durch Beschäftigung mit den Altertumsschriften wieder freizulegen gelte. Dieser Gedanke bringt ihn bereits vom Grundprinzip der Philologie ab und macht seine Textforschung zu einer visionären Angelegenheit, die aus dem Rahmen der Philologie hinausführt. Hier manifestiert sich der paradoxe Wandel von der Philologie zur

68 ASSMANN, 2002: 79.

69 ASSMANN, 2002: 80.

Ideologie, und Norinaga geht noch weiter zum Agnostizismus, wenn er sich in seinem Werk *Kuzuhana* wie folgt äussert:

Im *Kojiki* lesen wir nur, dass am Anfang des Himmels und der Erde ein Gott auf dem Takama-no-hara geboren wurde, der hiess Ame-no minaka-nushi-no-kami. [...] Aus welcher Seele diese Götter geboren wurden, wissen wir nicht, da wir darüber keine Überlieferung haben. Nicht nur das, so geht es auch mit den Dingen der Götter-Zeit überhaupt, und letztlich auch mit alltäglichen Dingen. So haben wir allzu viele Dinge, deren wahre Gestalten und Gründe wir nicht ermessen können. Das Unermessliche dennoch als sicheres Wissen auszugeben, all das rührt von der Einstellung der Fremden. Die Fremden wie Buddha und Konfuzius u.a. stellten ihre Lehren auf, da sie glaubten, alles durchschaut zu haben. Wenn man gesagt hätte, man könne nicht einmal ein Ding erschöpfend kennen, hätte man keine der Lehren aufstellen können. Der Weg der Götter aber hat keine Ähnlichkeiten mit solchen Lehren. Da gibt es auch für Götter vieles, was sie nicht wissen können. [...] Es geziemt unsereinem, das Altüberlieferte ohne Besserwisserei anzunehmen, und wo wir nichts Überliefertes haben, es so zu lassen, wie es ist.⁷⁰

So hält er jede Rationalität für “Dummheit”, denn alle Dinge seien irrational. Das rationale Erkennen für möglich zu halten bedeute, über das menschliche Erkennungsvermögen hinausgehen zu wollen, und dies sei eben nichts anderes als Dummheit (im seiner Schrift *Tamakushige*). Dieser agnostische Mystizismus, einen Gegenstand aus der Vergangenheit zu mythologisieren, entspricht Assmanns kontrapräsentischer Funktion und bezeichnet die letzte Stufe, zu der Norinaga, der mit seinem Empirismus grosse Leistungen erbracht hatte, mit seiner Philologie gelangt war. Diese Irrationalität lässt den Gegenstand seiner Studien, die Schriften des Altertums, *Kojiki*, sich leicht in einen Gegenstand des Glaubens sowie in eine Quelle der Ideologie wandeln.

Eine gegliederte zeitliche Perspektive zeigt sich bei Völkern, in denen bereits Zentralisierungsprozesse politischer Macht eingesetzt haben. Neben der Seite der Legitimation von Herrschaft über Anknüpfung an eine Art kollektives Geschichtsbewusstsein und an eine kollektive Vergangenheit (retrospektiv), hat “die Allianz zwischen Herrschaft und Erinnerung auch eine prospektive Seite”, wie Jan Assmann sagt. Die Herrschenden benutzen nicht nur die Vergangenheit zum Machtaufbau, -ausbau und -erhalt, sondern wollen auch erinnert werden; also sollen ihre äusseren Manifestationen besungen oder doch zumindest dokumentiert werden. “Herrschaft legitimiert sich retrospektiv und verewigt sich prospektiv.”⁷¹

70 *Kuzuhana shimotsumaki* (MOTOORI, 1972a: 177; vgl. auch SATŌ, 1995: 38–39).

71 ASSMANN, 2002: 71.

Dies zeigt sich nicht nur vor dem Hintergrund der japanischen Gründungsmythen und des Herrschaftssystems im Altertum (wie etwa der Legitimation des Steuersystems), sondern auch in der Anknüpfung an das kollektive Geschichtsbewusstsein und an die kollektive Vergangenheit durch Rezeption mythischer Motive und Strukturen sowie der Mythen selbst, indem die Mythologie des Altertums in ihrem Weltbild und in ihrer Wertordnung politisch auf die einheitliche Herkunft der Dynastie und auf ihre Legitimation hin angelegt wurde. Norinaga selber blieb noch ein treuer Anhänger des Tokugawa-Shogunats, aber in der nächsten Generation wurden die reichen Kenntnisse der Altertumsforschung von Hirata Atsutane zur utopischen Vision aus den mythischen Schriften ausgestaltet und der Schwäche des Shogunats gegenübergestellt. Durch die Publikation seiner Werke⁷² wurde die neue herrschende Ideologie und Legitimation des Kaisertums auf der Basis des uralten göttlichen Modells gewaltig gesteigert.

Literaturverzeichnis

ARIGA, Nagao 有賀長雄

1889 “Nihon jōsei no seitai 日本上世の政体.” In: *Kōten kōkyūsho kōen* 皇典講究所講演1–10. Bd.1. Tōkyō: Kōten kōkyūsho, S. 58–78.

1988 “Zōho shakai shinkaron (shō) 増補社会進化論(抄).” In: *Nihon kindai shisō taikai* 日本近代思想大系 Bd.10 (gakumon to chishikijin 学問と知識人). MATSUMOTO San’nosuke 松本三之介 et al. (Hg./Komm.). Tōkyō: Iwanami shoten, S. 394–413 (1887).

ASSMANN, Jan

2002 *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*. München: C. H. Beck.

ASAO, Naohiro 朝尾直弘

2004 “Tokugawa seiken to tennō 徳川政権と天皇.” In: *Asao Naohiro chosakushū* 朝尾直弘著作集. Bd. 4. Tōkyō: Iwanami shoten, S. 218–233.

ASTON, W. G.

1968 *Shinto – The Way of the Gods*. Tōkyō: Logos (1905).

72 Seine Werke fanden über die neuen publizistischen Kanäle weite Verbreitung (ENDŌ, 2008: 249–274).

BITŌ, Masahide 尾藤正英

- 1961 *Nihon hōken shisōshi no kenkyū – Bakumatasu taisei no genri to shushigakuteki shisō* 日本封建思想史の研究 – 幕藩体制の原理と朱子学的思惟. Tōkyō: Aoki shoten.
- 1984 “Kōkoku shikan no seiritsu 皇国史観の成立.” In: *Kōza nihon shisō* 講座日本思想. Bd. 4 (Jikan 時間). Tōkyō: Tōkyō daigaku shuppankai, S. 299–349.
- 1992 *Edo jidai to wa nanika – Nihon shijō no kinsei to kindai* 江戸時代とは何か – 日本史上の近世と近代. Tōkyō: Iwanami shoten. (Iwanami gendai bunko).
- 2000 *Nihon bunka no rekishi* 日本文化の歴史. Tōkyō: Iwanami shoten (Iwanami shinsho 668).

ENDŌ, Jun 遠藤潤

- 2008 *Hirata kokugaku to kinsei shakai* 平田国学と近世社会. Tōkyō: Perikansha.

FLORENZ, Karl (Übers./Komm.)

- 1890 “Die staatliche und gesellschaftliche Organisation im alten Japan.” In: Tōkyō: Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens e.V. (OAG) (= *MOAG* 5.44): 164–182.
- 1892 *Nihongi oder Japanische Annalen, Einleitung II, Kojiki und Nihongi, übersetzt und erklärt. Dritter Teil: Geschichte Japans im 7. Jahrhundert. I. Buch 22–24.* Tōkyō: Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens e.V. (OAG) (= *MOAG* 5, Supplement-Heft II und III).
- 1901 *Japanische Mythologie: Nihongi “Zeitalter der Götter”.* Tōkyō: Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens e.V. (OAG) (= *MOAG*).
- 1906 *Die Geschichte der Japanischen Litteratur.* Leipzig: Amelangs Verlag.
- 1919 *Die historischen Quellen der Shinto-Religion, Aus dem Altjapanischen und Chinesischen.* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- 1925 *Wörterbuch zur altjapanischen Liedersammlung Kokinshū.* Hamburg: Kommissionsverlag L. Friedrichsen & Co.
- FUKUDA, Hideichi 福田秀一
- 1972 *Chūsei wakashi no kenkyū* 中世和歌史の研究. Tōkyō: Kadokawa shoten.
- 2007 *Chūsei wakashi no kenkyū zokuhen* 中世和歌史の研究 続篇. Tōkyō: Iwanami shuppan sabisu sentā.

HALL, John W.

1968 *Fischer Weltgeschichte. Bd. 20 (Das japanische Kaiserreich)*. Frankfurt a. M.: Fischer Taschenbuch Verlag.

HAYAKAWA, Shōhachi 早川庄八

1986 *Nihon kodai kanryōsei no kenkyū* 日本古代官僚制の研究. Tōkyō: Iwanami shoten.

1997 *Nihon kodai no bunsho to tenseki* 日本古代の文書と典籍. Tōkyō: Yoshikawa kōbunkan.

2000 *Tennō to kodai kokka* 天皇と古代国家. Tōkyō: Kōdansha.

HAYASHI, Razan 林羅山

2007a “Honchō jinjakō 本朝神社考.” In: *Shintō taikai* 神道大系. Bd. 107. Shintō taikai hensankai 神道大系編纂会 (Hg.). Tōkyō: Shintō taikai hensankai.

2007b “Shintō denju 神道伝授.” In: *Shintō-taikai* 神道大系. Bd. 107. Shintō taikai hensankai 神道大系編纂会 (Hg.). Tōkyō: Shintō taikai hensankai.

HAYASHI, Tsutomu 林勉

1963 “Man’yō daishōki no shomei / Man’yō daishōki no shohon gaisetsu 萬葉代匠記の書名 / 萬葉代匠記諸本概説.” In: *Keichū zenshū* 契沖全集. Bd.1 (Man’yō daishōki 萬葉代匠記). Hisamatsu Sen’ichi 久松潜一 et al. (Hg.). Tōkyō: Iwanami shoten, S. 637–664.

HIRATA, Atsutane 平田篤胤

1973 “Tama no mihashira 霊の真柱.” In: *Nihon shisō taikai* 日本思想大系. Bd. 50. Tahara Tsuguo 田原嗣郎 et al. (Hg./Komm.). Tōkyō: Iwanami shoten: 11–131 (1813).

HISAMATSU, Sen’ichi 久松潜一編 (Hg.)

1963 “Kaisetsu 解説.” In: *Keichū zenshū* 契沖全集. Bd. 1. Hisamatsu Sen’ichi 久松潜一 (Hg.). Tōkyō: Iwanami shoten, S. 631–636.

HÜGLI, Anton et al. (Hg.)

1997 *Philosophielexikon*. Reinbeck bei Hamburg: Rowohlt TBV.

IENAGA, Saburō 家永三郎

1962 “Kojiki no juyō to riyō no rekishi 古事記の受容と利用の歴史.” In: *Kojiki taisei* 古事記大成. Bd. 1 (kenkyūshi hen 研究史篇). Hisamatsu Sen’ichi 久松潜一 (Hg.). Tōkyō: Heibonsha, S. 209–236.

1972 *Tsuda Sōkishi no shisōshiteki kenkyū* 津田左右吉の思想史的研究. Tōkyō: Iwanami shoten.

KADA no Azumamaro 荷田春満

- 2004 “Kojiki jindai no maki kōgi 古事記神代卷講義.” In: *Shinpen Kada no Azumamaro zenshū* 新編荷田春満全集. Bd. 2 (Nihon shoki; Norito 日本書紀・祝詞). Shinpen Kada no Azumamaro zenshū henshū iinkai 新編荷田春満全集編集委員会 (Hg.). Tōkyō: Ōfū.
- 2010 “Azumamaro ushi kokugakkō sōzō keibun sōkō nitsū 東磨大人國学校創造啓文草稿式通.” In: *Shinpen Kada no Azumamaro zenshū* 新編荷田春満全集. Bd. 12 (Sō wagakkō kei, waka, sōsaku norito 創倭学校啓・和歌・創作祝詞). Shinpen Kada no Azumamaro zenshū henshū iinkai 新編荷田春満全集編集委員会 (Hg.). Tōkyō: Ōfū.

KAMATA, Gen'ichi 鎌田元一

- 1993 “Nana seiki no nihon rettō 七世紀の日本列島.” In: *Iwanami kōza Nihon tsūshi* 岩波講座日本通史. Bd. 3 (Kodai 古代 2). Asao Naohiro 朝尾直弘 et al. (Hg.). Tōkyō: Iwanami shoten, S. 1–52.
- 2008 *Ritsuryō kokkashi no kenkyū* 律令国家史の研究. Tōkyō: Hanawa shobō.

KAWAKATSU, Mamoru 川勝守

- 2008 *Nihon kokka no keisei to higashi Ajia sekai* 日本国家の形成と東アジア世界. Tōkyō: Yoshikawa kōbunkan.

KEICHŪ 契沖

- 1963 *Keichū zenshū* 契沖全集. Bd. 1 (Man'yō daishōki 萬葉代匠記). Hisamatsu, Sen'ichi 久松潜一 et al. (Hg.). Tōkyō: Iwanami shoten.

KINOSHITA, Ryō 木下良

- 1995 “Kodai no kōtsū taikai 古代の交通体系.” In: *Iwanami kōza Nihon tsūshi* 岩波講座日本通史. Bd. 5 (Kodai 古代 4). Asao Naohiro 朝尾直弘 et al. (Hg.). Tōkyō: Iwanami shoten, S. 187–222.

KITŌ, Kiyooki 鬼頭清明

- 1993 “Roku seiki made no Nihon rettō – Wakoku no seiritsu 六世紀までの日本列島 – 倭国の成立.” In: *Iwanami kōza Nihon tsūshi* 岩波講座日本通史. Bd. 2 (Kodai 古代 1). Asao Naohiro 朝尾直弘 et al. (Hg.). Tōkyō: Iwanami shoten, S. 1–71.

KOKKA TAIKAN KANKŌKAI 國歌大觀刊行会 (Hg.)

- 1977 *Kokka taikan* 國歌大觀. Bd. 5. Matsushita Daizaburō 松下大三郎; Watanabe Fumio 渡邊文雄 (Hg.). Tōkyō: Kadokawa shoten.

KUROITA, Katsumi 黑板勝美 (Hg.)

- 1965 *Kokushi taikai* 国史大系. Bd. 53 (Nihongi shiki 日本紀私記 u.a.). Tōkyō: Yoshikawa kōbunkan.

MAEDA, Tsutomu 前田勉

1992 “Kinsei daijōsaikan no tenkai 近世大嘗祭観の展開.” In: *Kokka to shūkyō: Nihon shisōshi ronshū* 国家と宗教: 日本思想史論集. Minamoto Ryōen 源了圓, Tamakake Hiroyuki 玉懸博之 (Hg.). Kyōto: Shibunkaku shuppan.

2002 *Kinsei shintō to kokugaku* 近世神道と国学. Tōkyō: Perikansha.

MANNHEIM, Karl

2001 *Sociology as Political Education*. David KETTLER, Colin LOADER (Hg.). London: Transaction Publishers.

MARUYAMA, Masao 丸山真男

1974 *Studies in the Intellectual History of Tokugawa Japan*. Princeton: Princeton University Press.

MIZUBAYASHI, Takeshi 水林彪著

2001 *Kiki shinwa to ōken no matsuri* 記紀神話と王権の祭り. Tōkyō: Iwanami shoten.

MOTOORI, Norinaga 本居宣長

1972a “Kuzuhana くず花.” In: *Motoori Norinaga zenshū* 本居宣長全集. Bd. 8. Ōno Susumu 大野晋; Ōkubo Tadashi 大久保正 (Hg.). Tōkyō: Chikuma shobō, S. 171–179.

1972b “Naobi no mitama 直靈.” In: *Motoori Norinaga Zenshū* 本居宣長全集. Bd. 14. Ōno Susumu 大野晋; Ōkubo Tadashi 大久保正 (Hg.). Tōkyō: Chikuma shobō, S. 117–134.

MURAOKA, Tsunetsugu 村岡典嗣 / MAEDA Tsutomu 前田勉 (Hg.)

2006 *Motoori Norinaga* 本居宣長. Bde 1–2. Tōkyō: Heibonsha (1911).

NAGAYAMA, Yasutaka 長山泰孝

1992 *Kodai kokka to ōken* 古代国家と王権. Tōkyō: Yoshikawa kōbunkan.

1994 “Kokka to gōzoku 国家と豪族.” In: *Iwanami kōza Nihon tsūshi* 岩波講座日本通史. Bd. 3 (Kodai 古代 2). Asao Naohiro 朝尾直弘 et al. (Hg.). Tōkyō: Iwanami shoten, S. 163–198.

NAUMANN, Nelly

1970 “Einige Bemerkungen zum sogenannten Ur-shintō.” *Nachrichten der Gesellschaft für Natur-und Völkerkunde Ostasiens* 107/108: 5–13.

1996 *Die Mythen des Alten Japan*. München: C. H. Beck.

NOSCO, Peter

1992 *Remembering Paradise – Nativism and Nostalgia in Eighteenth-Century Japan*. Cambridge/MA: Harvard University Asia Center (Harvard-Yenching Institute Monograph Series).

- OGAWA, Takeo 小大川剛生
 2008 *Bushi wa naze uta o yomu no ka* 武士はなぜ歌を詠むのか. Tōkyō: Kadokawa gakugei shuppan.
- ŌKAWA, Shigeo 大川茂雄 / MINAMI Shigeki 南茂樹 (Hg.)
 1967 *Kokugakusha denki shūsei* 国学者伝記集成. Bd.1–2. Tōkyō: Meicho kankōkai (1904).
- OOMS, Herman
 1985 *Tokugawa Ideology – Early Constructs, 1570–1680*. Princeton: Princeton University Press.
- ŌTANI, Shunta 大谷俊太
 2007 *Wakashū no “kinsei”*: *dōri to yojō* 和歌史の「近世」: 道理と余情. Tōkyō: Perikansha.
- ŌTSU, Tōru
 1993 *Ritsuryō kokka shihai kōzō no kenkyū* 律令国家支配構造の研究. Tōkyō: Iwanami shoten.
 1994 “Kodai tennōseiron 古代天皇制論.” In: *Iwanami kōza Nihon tsūshi* 岩波講座日本通史. Bd. 4 (Kodai 古代 3). Tōkyō: Iwanami shoten, S. 225–260.
 1999 *Kodai no tennōsei* 古代の天皇制. Tōkyō: Iwanami shoten.
- RICOEUR, Paul
 1986 *Lectures on Ideology and Utopia*. George H. TAYLOR (Hg./Übers.). New York: Columbia University Press.
- SAEKI, Arikiyo 佐伯有清
 1986 *Nihon kodai kokka to higashi Ajia* 日本古代国家と東アジア. Tōkyō: Yūzankaku.
- SAIGŌ, Nobutsuna 西郷信綱
 1973 *Kojiki kenkyū* 古事記研究. Tōkyō: Miraisha.
- SATŌ, Masako 佐藤マサ子
 1995 *Karl Florenz in Japan. Auf den Spuren einer vergessenen Quelle der modernen japanischen Geistesgeschichte und Poetik*. Hamburg: Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens (MOAG 124).
 2003 “Der Palast des Meergottes – Rezeption und Wandel des Motivs in der japanischen Literatur.” In: *Meer und Berg in der japanischen Kultur*. Eduard KLOPFENSTEIN und Simone MÜLLER (Hg.) (= *Asiatische Studien* LVII.3). Bern: Peter Lang, S. 457–470.
 2004a “Die Entstehung der Bildrolle ‘Himmlischer junger Prinz’ und die Mythen des Altertums – Verwandlung einer Tragödie in eine ‘success-story’.” In: *Sünden des Worts: Festschrift für Roland Schneider*

- zum 65. Geburtstag. Judit ÁROKAY und Klaus VOLLMER (Hg.). Hamburg: Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens e.V. (OAG), S. 111–136.
- 2004b “Kāru Furōrentsu ‘Kokinwakashū jiten’ shōkō カール・フローレンツ「古今和歌集事典」小考.” In: *Nihon daigaku ōbun ronsō* 日本大学桜文論叢 60 (Jan), S. 87–101.
- 2008a “Wie man das Wasser überschreitet und die andere Welt erreicht – Die Brücke in der japanischen Kultur.” In: *Wege der Japanologie. Festschrift für Eduard Klopfenstein*. Harald MEYER (Hg.). Münster etc. Lit Verlag, S. 351–376.
- 2008b “Der Mythos der Erdspinne und das Bild des Feindes – Rezeption und Wandel eines Motivs.” In: *Referate des 12. Deutschsprachigen Japanologentages 30. September – 3. Oktober in Bonn 2002. Bd. 1 (Geschichte, Geistesgeschichte, Religion)*. Robert HORRES (Hg.). Bonn: Bier’sche Verlagsanstalt, S. 211–228.
- SONODA, Kōyū 藺田香融
- 1995 “Kodai no chishikijin 古代の知識人.” In: *Iwanami kōza Nihon tsūshi* 岩波講座日本通史. Bd. 5 (Kodai 古代 4). Asao Naohiro 朝尾直弘 et al. (Hg.). Tōkyō: Iwanami shoten, S. 153–186.
- SUZUKI, Hideo 鈴木日出男
- 1990 *Kodai wakashū ron* 古代和歌史論: Tōkyō: Tōkyō daigaku shuppankai.
- SUZUKI, Jun 鈴木淳
- 2000 “Kaidai 解題.” In: *Shinpen Kada no Azumamaro zenshū* 新編荷田春満全集. Bd. 12 (Sō wagakkō kei, waka, sōsaku norito 創倭学校啓・和歌・創作祝詞). Shinpen Kada no Azumamaro zenshū henshū iinkai 新編荷田春満全集編集委員会 (Hg.). Tōkyō: Ōfū.
- SUZUKI, Ken’ichi 鈴木健一
- 2009 *Kinsei dōjō (tōshō) kadan no kenkyū* 近世堂上歌壇の研究. Tōkyō: Kyūko shoin.
- UENO, Yōzō 上野洋三
- 2003 *Genroku wakashū no kiso kōchiku* 元禄和歌史の基礎構築. Tōkyō: Iwanami shoten.
- YOSHIDA, Takashi 吉田孝
- 1983 *Ritsuryō kokka to kodai no shakai* 律令国家と古代の社会. Tōkyō: Iwanami shoten.
- 1994 “Hasseiki no Nihon – ritsuryō kokka 八世紀の日本 – 律令国家.” In: *Iwanami kōza Nihon tsūshi* 岩波講座日本通史. Bd. 4 (Kodai 古代

3). Asao Naohiro 朝尾直弘 et al. (Hg.). Tōkyō: Iwanami shoten, S. 1–74.

YOSHIOKA, Takashi 吉岡孝

2006 “Kyōhoki wagaku goyō no saikentō 享保期和学御用の再検討.”
Kokugakuin zasshi 国学院雑誌 107.11 (Nov): 346–358.