



Festschrift

dem

XIII. Internationalen

* Orientalisten - Kongress *

Hamburg 1902

gewidmet

von der

Deutsch-japanischen Gesellschaft (Wa-Doku-Kai)

in Berlin.



Festschrift

dem

XIII. Internationalen

* Orientalisten - Kongress *

Hamburg 1902

gewidmet

von der

Deutsch-japanischen Gesellschaft (Wa-Doku-Kai)

in Berlin.

DS

501

D49F42

Die unterzeichnete Gesellschaft, welche seit länger als 14 Jahren das Ziel verfolgt, durch freundschaftlichen Verkehr zwischen Japanern und Deutschen das Studium der betreffenden Sprachen und des gesamten japanischen bezw. deutschen Lebens zu fördern, bietet die vorliegende Schrift dem XIII. Internationalen Orientalisten-Kongresse als Festgabe dar. Die Gesellschaft will damit ihrer Freude Ausdruck verleihen, dass der Kongress nach langen Jahren wieder in einer **deutschen** Stadt tagt.

Möge der XIII. Kongress sich der stolzen Reihe seiner Vorgänger würdig anschliessen. Mögen seine Verhandlungen neue Beiträge zur wissenschaftlichen Erforschung des Orients liefern und dadurch ein weiteres Band um die Völker des Ostens und Westens schlingen.

Deutsch-Japanische Gesellschaft
(Wa-Doku-Kai) in Berlin.

Im Auftrage
Dr. Brunn,
Vorsitzender.

Schun=tzu's (荀子) Stellung in der Geschichte der chinesischen Philosophie.¹⁾

von Professor U. Hattori aus Japan.

Die sogenannte „Tch'un-tch'iu“ (春秋) und die darauf folgende „Tchan-kuo“ Periode im Altertum Chinas sind uns besonders interessant wegen der verschiedenen philosophischen und litterarischen Strömungen, welche durch diese langen Perioden bemerkbar geworden sind. Sie bilden zwei von den interessantesten Abschnitten in der Geschichte der chinesischen Philosophie und Litteratur, ganz abgesehen von ihrer grossen Bedeutung für die politische Entwicklung Chinas.

¹⁾ Der Verfasser hatte die Absicht, seine Abhandlung selbst auf dem Orientalisten-Kongress vorzutragen. Durch eine plötzliche telegraphische Abberufung seitens der jap. Regierung ist er an der Ausführung dieser Absicht verhindert worden. Es verlautet, er sei von der chinesischen Regierung an die Pekinger Universität berufen worden. Der Verfasser hat vor seiner Abreise aus Deutschland die Freundlichkeit gehabt, mir das Manuskript zur Veröffentlichung in dieser Festschrift zur Verfügung zu stellen.

Professor J. Ōmura.

Der Untergang der politischen Autorität der regierenden Dynastie Tschou (周) brachte auch auf dem Gebiete des Denkens mehr Freiheit hervor. Die Autorität des Konfucius stand noch nicht fest. Jeder Denker hatte freien Raum für die Aeussereung seiner Ansicht im Gebiete der Politik, Philosophie und noch anderer Wissenschaften. Es herrschten unter den Konfucianisten Meinungsverschiedenheiten, besonders da, wo der Meister seine Ansichten nicht klar und deutlich ausgesprochen hatte. Aus diesem Grunde und auch aus der Verschiedenheit des Verständnisses der Ansichten des Meisters gingen verschiedene Schulen des Konfucianismus hervor, wie man sie schon im Lun-yü (論語) und auch in den Werken mehrerer Philosophen der damaligen Zeiten, — z. B. in Schun-tzu und Han-fei-tzu (韓非子) — ausdrücklich erwähnt findet. Einer von diesen beiden Philosophen, welche einmal im Verhältnisse von Lehrer zu Schüler standen, wird jetzt der Gegenstand meiner Abhandlung sein: nämlich Schun-tzu.

Schun-tzu ist uns gut bekannt, wegen seiner Behauptung, die Menschennatur sei böse von Anfang und Anbeginn an. Wegen dieser Theorie wurde er von späteren Philosophen als „Irrgläubiger“ bezeichnet und verachtet. Einer von den berühmten Staatsmännern und Schriftstellern der nördlichen Sung Dynastie, Ssu-schih (蘇軾) — besser bekannt als Ssu-tung-p'ò (蘇東坡) — schrieb einen Aufsatz über Schun-tzu und verurteilte ihn in der härtesten Art und Weise. Trotz alledem beruht diese Verurtheilung nicht auf der oben genannten Theorie der Philosophen, sondern nur darauf, dass Li-ssu (李斯), der bekannte Minister des berühmten Kaisers Tchin-schi-hoang-ti (秦始皇帝), sein Schüler war und dem Kaiser den Rat zur „Vernichtung der Bücher“ gegeben hatte. Da dieser Aufsatz einer von den am meisten gelesenen Schriften Ssu-tung-p'ò's ist, so findet er stets einen grossen Kreis begeisterter Anhänger. Freilich hat

der Verfasser in Wirklichkeit etwas anderes beabsichtigt, als das litterarische Publikum zu verstehen meint. Er richtete seine scharfe Verurteilung nicht gegen Schun-tzu, sondern gegen seinen politischen Gegner Wang-an-schih, (王安石), welcher in der politischen und philosophischen Geschichte der nördlichen Sung Dynastie eine bedeutende Rolle gespielt hat. Wang-an-schih hatte mit Hilfe des Lü-hui-tching (呂惠卿), eines seiner Schüler, verschiedene politische Reformen ausgeführt. Ssu-tung-p'o leistete diesen Reformen mit anderen Staatsmännern den hartnäckigsten Widerstand und richtete verschiedene Denkschriften an den Kaiser. Der Kaiser, welcher ganz von Wang-an-schih beeinflusst war, gab diesen Schriften jedoch kein Gehör. Alsdann verfasste Ssu-tung-p'o den genannten Aufsatz und verurtheilte Schun-tzu und Li-ssu, während er diese beiden Reformatoren treffen wollte. Seine eigentliche Absicht wurde aber nur von sehr Wenigen verstanden, und der betreffende Aufsatz gilt daher heute noch hauptsächlich als eine Verurteilung des Schun-tzu. Der berühmte Staatsmann und Schriftsteller aus der T'ang Dynastie Han-yü (韓愈) — besser bekannt unter dem ihm nach seinem Tode von dem Kaiser verliehenen Ehrentitel Wên-kung (文公) —, einer der eifrigsten Kämpfer des Konfucianismus gegen Buddhismus und Taoismus, verfasste einen kleinen Aufsatz über Schun-tzu und sprach darin hauptsächlich Günstiges von ihm. Er hatte die Absicht, einige Teile aus Schun-tzu's Werke zu streichen, so dass das Uebrige echt konfucianistisch sein würde. Diese Absicht wurde jedoch erst von Fang-mêng-tch'i (方望溪) in der Ming Dynastie ausgeführt. Erst in dem 19. Jahrhundert wurde die Bedeutung Schun-tzu's für die Geschichte der chinesischen Philosophie richtig geschätzt, und zwar hauptsächlich von Wang-tchung (汪中). In einem Artikel über Schun-tzu bewies derselbe, dass Schun'tzu in der Ueberlieferung der Lehren der alten konfucianistischen Schulen die be-

deutendste Rolle gespielt hat. [Ich bemerke nebenbei, dass sich dieser Aufsatz in seinem Werke „Schüh-hsüch“ (述學) vorfindet. Dieses Werk ist in der grossen Sammlung „Hoang-tch'ing-tching-tchi“ (皇清經解) enthalten, aber leider ist der obengenannte Artikel sowohl, wie noch andere von dem Sammler und Herausgeber Yuan-yuan (阮元) einfach gestrichen, wie er es mit verschiedenen Werken anderer Autoren auch gethan hat!] Ich werde diese Ansicht nunmehr noch genauer zu erläutern versuchen.

Zunächst will ich Einiges aus der Biographie und dem Werke Schun-tzu's herausgreifen. Schun-tzu hiess mit seinem Beinamen hoang (況). Von Schriftstellern der beiden Han Dynastien ist er gewöhnlich Sun-tch'ing (孫卿) genannt. Man ist oft der Meinung, dass diese Aenderung von Schun in Sun daher kommt, weil der Laut schun den Namen des Kaisers Hsüan-ti (宣帝) der westlichen Han Dynastie bezeichnet hat. Diese Behauptung entspricht jedoch nicht der Wirklichkeit, da man den Namen einer grossen Vasallenfamilie des Fürstentums Tchin (晉) unverändert im Tso-tchuan (左傳) erhalten findet. Vielmehr wahrscheinlich ist die andere Behauptung, dass die Veränderung bloss phonetisch sei. Der zweite Beiname tch'ing ist ursprünglich nichts als ein Ehrentitel. Schun-tzu wurde von den Bewohnern der Stadt Lan-ling (蘭陵), in welcher er seine letzten Lebensjahre zubrachte, hoch geachtet und stets mit diesem Ehrentitel angedeutet. Er wurde im Fürstentum Tchao (趙) geboren, welches durch die Teilung des ehemaligen Fürstentums Tchin entstanden war. Sein Geburtsjahr ist uns nicht bekannt, selbst Ssu-ma-tch'ien giebt uns in seiner Biographie des Schun-tzu kein Datum dafür an. Nur über die ungefähre Zeit seines Todes besitzen wir nähere Ueberlieferungen. Ssu-ma-tch'ien und noch andere Autoritäten sind darin einig, dass Schun-tzu von dem Prinzen Tch'un-schin (春申君) Minister des Fürsten Tching-hsiang

(頃襄王) von Tch'u (楚) zum Bezirksbeamten von Lan-ling ernannt worden sei und ihn überlebt habe. Der Tod dieses Prinzen fand gegen Ende der Tchan-kuo Periode statt, und zwar unmittelbar vor der Eroberung des Fürstentums Tch'u durch den Kaiser Tch'in-schi-hoang-ti. Ausserdem erfahren wir noch aus dem Werke Schun-tzu's selbst etwas weiteres. In dem letzten Kapitel desselben finden wir eine kurze Angabe des Beweggrundes, welcher Schun-tzu veranlasste, seine Lehren niederzuschreiben. Diese Angabe rührt freilich von seinen Schülern her. Nach derselben scheint Schun-tzu die Eroberung und Vereinigung der verschiedenen Fürstentümer durch Tch'in-schi-hoang-ti erlebt zu haben. Und dies wird auch durch einen alten Schriftsteller bestätigt. Huan-Koan (桓寬) der westlichen Han Dynastie sagte nämlich in seinem Werke „Yen-teh-lun (鹽鐵論), dass Schun-tzu in seinen letzten Lebensjahren in Armut geriet, aber doch zu stolz war, um die Geschenke des Li-ssu, seines ehemaligen Schülers und damaligen Ministers des Tch'in-schi-hoang-ti, anzunehmen, weil er die politischen Umtriebe des Li-ssu nicht gut hiess. Danach können wir mit voller Berechtigung vermuten, dass Schun-tzu wenigstens bis zur Zeit der Krönung des Tch'in-schi-hoang-ti als Kaiser, welche im 26. Jahre seiner Regierung stattfand, gelebt haben muss. Nach Schi-tchi (史記) kam Schun-tzu im 50. Jahre seines Lebens nach dem Fürstentum Tch'i (齊) und nach Allem, was Liu-hsiang (劉向), der berühmte Philosoph und Bibliograph der westlichen Han Dynastie, in seiner Vorrede zum Werke unseres Philosophen angegeben hat, geschah dies zur Zeit der Regierung des Fürsten Hsüan. Dieser Fürst ist uns besser bekannt aus dem Werke des Mêng-tzu, dessen Unterhaltungen und politische Diskussionen mit demselben während seines Aufenthaltes am Hofe in diesem Buche wiedergegeben sind. Von dem Ehrgeiz und dem Wunsche beseelt, die Oberherrschaft über die andern

Fürsten zu gewinnen, lud er verschiedene Gelehrte und Politiker aus andern Fürstentümern zu sich ein. Er gab ihnen in der Nähe seines Schlosses grosse Gebäude als Wohnungen und ehrte sie als seine Gäste. Dies gab Mêng-tzu die Veranlassung, sich zu ihm zu begeben. Man kann wohl geneigt sein, anzunehmen, dass auch Schun-tzu durch den Ruhm des Fürsten bewogen wurde, an seinen Hof zu kommen. Hier bietet sich jedoch, soviel ich sehe, eine Schwierigkeit. Ich habe schon klar gestellt, dass Schun-tzu den Tod des Prinzen Tch'un-schin aus Tch'u überlebt und sogar die Krönung des ersten Kaisers der Tch'in Dynastie miterlebt haben muss. Diese Krönung fand mehr als 90 Jahre nach dem Tode des Fürsten Hsüan aus Tch'i statt; also selbst wenn man die Ankunft des Schun-tzu in Tch'i in dem letzten Regierungsjahr dieses Fürsten geschehen lässt, so müsste Schun-tzu das unglaublich hohe Alter von wenigstens 140 Jahren erreicht haben. Dies ist die Ursache für zwei verschiedene Behauptungen. Zunächst erklärt uns Tchao-kung-wu (晁公武), Bibliograph der nördlichen Sung Dynastie, dass das im Schi-tchi im Original angeführte Datum der Ankunft Schun-tzu's in Tch'i nicht das 50., sondern das 15. Jahr seines Lebens bezeichnet haben muss. Aber dies ist der damaligen Sitte nicht entsprechend, weil ein Knabe von 15 Jahren nicht so entfernt von seiner Heimat zu studieren pflegte. Ein anderer Schriftsteller aus dem Anfang der Yuan Dynastie, Sung-lien (宋濂) mit Namen, verlegt die Ankunft des Schun-tzu in die Regierungszeit des Fürsten Hsiang 襄). Hsiang war der Enkel des Fürsten Schoan und zwischen seinem ersten Regierungsjahre und dem Tode seines Grossvaters liegt ein Zeitraum von 40 Jahren. Durch diese Behauptung wird das Lebensalter Schun-tzu's auf das glaubwürdige Maass herabgesetzt. Wenn man seine Biographie im Schi-tchi noch weiter verfolgt, erfährt man, dass zur Regierungszeit des Fürsten Hsiang andere Gelehrte schon

tot und Schun-tzu der älteste unter den noch Lebenden war. Aus Allem muss man schliessen, dass Schun-tzu etwa vor Eintritt der Regierung des Fürsten Hsiang nach Tch'i kam und das ehrwürdige Alter von mehr als 100 Jahren erreicht hat. Dies ist nicht so unglauwbüdig, weil gerade in China nicht selten Gelehrte von so hohen Jahren zu finden sind. Diese Vermutung wird noch bestätigt durch die schon erwähnte Hochachtung seitens seiner Zeitgenossen, welche ihm in seinen letzten Lebensjahren zu Teil geworden ist. Hier möchte ich noch bemerken, dass Schun-tzu ein jüngerer Zeitgenosse Mêng-tze's war und ihn deshalb in Tch'i nicht kennen lernen konnte, weil der letztere am Anfang der Regierungszeit des Vaters des Fürsten Hsiang dessen Hof verlassen hatte und nicht lange darauf auch gestorben ist.

Ich habe schon darauf hingewiesen, dass wir von Ssu-ma-tch'ien eine Biographie des Schun-tzu besitzen. Liu-hsiang giebt in seiner Vorrede zum Werke unseres Philosophen auch eine kurze Lebensbeschreibung. Was Ying-tchao (應劭) aus der San-koh (三國) Periode in seinem Werke „Fêng-ssu-t'ung“ (風俗通) über ihn schreibt, ist nicht besonders ausführlich. Im „Tchan-koh-ts'e“ (戰國策) finden wir auch eine Geschichte seines Lebens, die aber nicht glaubwürdig ist. Das Werk Schun-tzu's selbst spricht sich des Näheren nicht darüber aus. Damit sind die Materialien zur Feststellung seiner Biographie nahezu erschöpft. Er war nach der Sitte der damaligen Philosophen und Politiker ziemlich weit herumgereist und blieb am Hofe von Tch'i längere Zeit. Schliesslich fand er in dem Prinzen Tch'un-schin, Minister von Tch'u einen guten Freund und wurde von ihm zum Bezirksbeamten von Lan-ling befördert. Es scheint einmal durch einen Betrüger ein Missverständnis zwischen den beiden Freunden hervorgerufen zu sein, woraufhin Schun-tzu sein Amt niederlegte und Tch'u verliess. Nach nicht zu langer Zeit erfuhr der Prinz den Betrug und forderte

Schun-tzu zur Rückkehr auf. Schun-tzu folgte der Aufforderung und übernahm sein altes Amt. Im „Tchan-koh-ts'e“ lesen wir einen Brief, welchen Schun-tzu angeblich bei dieser Gelegenheit als Erwiderung der Einladung des Prinzen geschrieben haben soll. In Anbetracht aller Umstände klingt der Brief indessen durchaus nicht glaubwürdig. Die Existenz eines solchen Briefes beweist aber das wirkliche Vorhandensein eines Missverständnisses zwischen den beiden Männern. Der Prinz T'chun-schin wurde später, wie wir aus Schi-tchi erfahren, von einem seiner Vasallen ermordet, welcher an seiner Stelle die Regierung von Tch'u an sich riss. Durch diese Veränderung der politischen Herrschaft verlor Schun-tzu sein Amt. Da er von den Bewohnern seines Bezirks geehrt und hoch geachtet wurde, blieb er dort und lebte bis zu seinem Tode in dieser Stadt.

Sein Werk, welches uns glücklicherweise im Ganzen erhalten geblieben ist, stammt nur von seiner eigenen Hand, freilich mit Ausnahme der oben genannten Ergänzung am Schluss des letzten Kapitels. Es ist von Liuhsiang geprüft und in seine uns verloren gegangene Bibliographie aufgenommen worden. Die Ordnung der verschiedenen Kapitel ist unverändert geblieben. Sie ist hauptsächlich nach dem Muster des Lun-yü festgesetzt. Das Werk beginnt mit dem Kapitel über das „Lernen“ und schliesst mit dem Kapitel, welches „die Frage des Kaisers Yao“ betitelt ist. In Bezug auf ein Kapitel jedoch behauptet man die Möglichkeit einer späteren Hineinfügung. Es ist das Kapitel, welches den Titel „Fei-schi-ech-tzu“ (非十二子) d. i. die Verurtheilung der zwölf Philosophen und Politiker, trägt. Schun-tzu erwähnt darin sechs Arten von politischen und philosophischen Schulen, und zwar nennt er je zwei hervorragende Repräsentanten jeder Schule, die er auf das strengste verurteilt. Unter diesen findet man zwei im Allgemeinen hochgeachtete Konfucianisten, Tzu-ssu (子思) und Mêng-tzu. Diese

verurteilt Schun-tzu ohne Weiteres, weil sie seiner Ansicht nach unter dem Vorgeben, die Lehren des Konfucius zu predigen und zu fördern, ihre eigenen mit den Lehren des Meisters garnicht übereinstimmenden Ansichten zu verbreiten versucht hätten. Diese Verurteilung der beiden Philosophen erregt Befremden, da man nicht glauben kann, dass dieselbe aus der Hand Schun-tzu's stamme. Hierfür glaubt man auch eine Bestätigung durch einen der älteren Autoren gefunden zu haben. Han-yi ng (韓嬰) der westlichen Han-Dynastie, auf den ich später zurückkomme, giebt in seinem Werke über die „klassischen Lieder“ verschiedene Citate aus dem Werke Schun-tzu's. Darunter findet man ein Citat aus dem hier in Frage stehenden Kapitel, aber merkwürdigerweise mit Wegfall der Verurteilung Tzu-ssu's und Mêng-tzu's. Danach scheint dieses Kapitel ursprünglich bloß der Verurteilung der übrigen zehn Philosophen und Politiker gewidmet gewesen zu sein. Aus diesem Grunde behauptete Wang-ying-lin der Sung-Dynastie, dass die Verurteilung der beiden Konfucianisten eine spätere Fälschung durch Schüler unseres Philosophen sein müsse, was meiner Ansicht nach garnicht der Fall ist. Man muss zunächst daran denken, dass die Autorität des Mêng-tzu erst spät anerkannt worden ist. Verschiedene Konfucianisten von den beiden Han Dynastien ab haben bei Mêng-tzu viel zu tadeln gefunden und selbst in den beiden Sung-Dynastien, in welchen seine Autorität anerkannt wurde, finden seine Lehren viele Ungläubige. Liu-hsiang hat in seiner Bibliographie Mêng-tzu ohne Weiteres unter die Werke anderer Konfucianisten eingetragen und obgleich einmal in der Regierungszeit des Kaisers Hsiao-wên der Tch'ien-Han Dynastie auf kaiserlichen Befehl besondere Beamte mit dem Studium von Mêng-tzu betraut worden waren, wurden sie kurze Zeit darauf wieder entlassen. In der T'ang Dynastie richtete ein Beamter und Schriftsteller, P'i-jih-hsiu (皮日休) mit Namen,

eine Denkschrift an den Kaiser und schlug vor, dass bei den litterarischen Prüfungen die Schriften des Mêng-tzu den kanonischen Büchern beigefügt und jeder Kandidat auch darin geprüft werden sollte. Aber dieser Vorschlag wurde nicht angenommen. Erst in der nördlichen Sung Dynastie geschah dies und durch die Autorität des Tchuhi (朱熹) ist die Stellung des Mêng-tzu unter den kanonischen Büchern festgestellt worden. Nach allen diesen Umständen ist es nicht auffallend, wenn Schun-tzu vermessener genug war, Mêng-tzu am strengsten zu verurteilen. Schun-tzu bestritt ausserdem in dem Kapitel über die Menschennatur die Ansicht Mêng-tzu's. Mêng-tzu schloss sich über diesen Gegenstand der Ansicht Tzu-ssu's an, welche derselbe in seinem Werke Tchung-yung (中庸) dargestellt hat. Natürlich ist es daher auch, dass Schun-tzu in seiner Verurteilung des Mêng-tzu, Tzu-ssu aufgeführt hat. Han-ying musste diese Verurteilung absichtlich wegfällen lassen. — Dies ist nicht unwahrscheinlich, weil sein Werk auch an verschiedenen andern Stellen ebenso abgekürzte Citate Schun-tzu's enthält. Meiner Ansicht nach enthält Schun-tzu's Werk keine Spur späterer Fälschung.

Das Werk unseres Philosophen giebt uns keine systematische Darstellung seiner Lehren, aber im Vergleich zu Mêng-tzu oder Lun-yü ist jedes einzelne Kapitel bis zu einem gewissen Grade systematisch angelegt. Dies findet man bei jenen nicht, weil in ihnen nur vereinzelte Reden zusammengefasst worden sind. In dem ersten Kapitel des Werkes unseres Philosophen lesen wir wesentliche Punkte seiner Erziehungslehre, und darauf folgende verschiedene Kapitel geben uns die weiteren Erklärungen oder führen die schon darin vorausgesetzten Behauptungen aus. Man hat mit Recht behauptet, dass das erste Kapitel die ganze Lehre des Philosophen in Kürze enthalte.

Das Werk eines gewissen Yang-liang (楊儵) der

T'ang Dynastie war für mehrere Jahrhunderte der einzige Commentar zu dieser Schrift. Erst im vorigen Jahrhundert sind andere Erläuterungen erschienen. Eine von ihnen ist von Kûbo-Ai (久保愛), einem Gelehrten unseres Landes, verfasst und enthält verschiedene zutreffende Bemerkungen. Die andere stammt von einem einheimischen Gelehrten Wang-hsien-tch'ien (王先謙) und enthält ausser seinen eigenen Erläuterungen auch vereinzelte Äusserungen von verschiedenen Gelehrten der jetzigen Dynastie.

Es giebt von dem Texte des Schun-tzu verschiedene Ausgaben, von denen die beste in der Sammlung „Kuyih-sung-schu“ (古逸叢書) wiedergegeben ist. Die Letztere ist von der chinesischen Gesandtschaft zu Tokyo herausgegeben und enthält diejenigen wertvollen und seltenen Bücher, welche in China vollständig vergriffen sind. Die darin wiedergegebene Ausgabe von Schun-tzu ist nach der Abschrift gedruckt, welche mein Lehrer und Schwiegervater, der verewigte Prof. Schigemichi Schimada an der Universität Tokyo, dem damaligen chinesischen Gesandten am japanischen Hofe geschenkt hatte.

Von Lehrern des Schun-tzu ist uns nichts bekannt. In dem oben genannten Kapitel über die zwölf Philosophen und Politiker erwähnt Schun-tzu einen Philosophen Tzu-kung (子弓) im Zusammenhang mit Konfucius und spricht noch öfter von demselben. Er schätzte diesen Philosophen ebenso hoch wie Konfucius. Aus diesem Grunde vermutet man, dass Tzu-kung sein Lehrer gewesen sein müsste. Was aber die Persönlichkeit dieses Philosophen betrifft, so geben uns weder alte Historiker noch Philosophen eine Auskunft. Die einzige Nachricht, welche höchstwahrscheinlich denselben betrifft, finden wir in der „Biographie der Gelehrten“ im Tch'ien-hon-schu. Der Autor dieser Geschichte giebt uns darin die Genealogien verschiedener konfucianistischen Schulen in der westlichen Han Dynastie. Und in der Genealogie der Schulen zum

Studium des Tchou-yih (周易) finden wir einen Philosophen Han-p'ei (馮臂), welcher mit Beinamen Tzu-kung hiess. Dieser studierte das Tchou-yih bei einem Schüler des Konfucius und überlieferte es weiter. Höchstwahrscheinlich ist dieser mit Tzu-kung im Schun-tzu identisch. In diesem Falle würde Schun-tzu nicht sein Schüler gewesen sein, sondern ein späterer Anhänger desselben. Wir sind nicht im Stande noch Weiteres zu bestimmen.

Von Schülern unseres Philosophen wissen wir jedoch Mehreres. Nach Ssu-ma-tch'ien und nach anderen Autoren waren Li-ssu und Han-fei seine persönlichen Schüler. Sie waren aber nicht lange Schüler desselben, wenigstens sind sie seinen Lehren nicht treu geblieben. Ein weniger bekannter, aber für die Geschichte der konfucianistischen Schulen viel wichtigerer Schüler Schun-tzu's ist Pu-tchiu-poh (浮丘伯) auch als Pao-tchiu-poh (包丘伯) bekannt. Seinen Namen und sein Verhältniss zu Schun-tzu lesen wir in dem oben erwähnten Werke des Hoan-Koan und auch im Tch'ien-han-schu. Aus dem letzteren Buche erfahren wir auch, dass er ein gründlicher Kenner des Schi (詩), und zwar der Lehrer des Begründers der Lu Schule des Schi war. Von ihm werde ich in der folgenden Ausführung noch mehr sagen, desgleichen von einem anderen persönlichen Schüler und verschiedenen späteren Anhängern Schun-tzu's,

Meine Absicht ist es nicht, die Lehren des Schun-tzu genau zu definiren; nur soweit es den Kreis meines Themas berührt, werde ich darauf zurückgreifen.

Was Schun-tzu zunächst eigentümlich ist, spricht sich in seiner Theorie über die Menschennatur aus. Ein besonderes Kapitel ist in seinem Werke der Ausführung dieser Theorie gewidmet. Dieser Ansicht giebt er in dem Satze Ausdruck, dass die Menschennatur von Haus aus böse sei, einer Ansicht, die der des Tzu-ssu und des Mêng-tzu entgegengesetzt ist. Um diese These über die

Menschennatur hatten die uralten Weisen, deren Ansichten gerade die autoritativen Quellen der politischen und philosophischen Kenntnisse gewesen sind, sich nicht viel bekümmert. Aber in ihrer Voraussetzung lag es stets, dass die Menschennatur von Haus aus gut sei, wie wir es in verschiedenen Stellen des Schang-schu (尚書) und Schi erfahren. Nur in einer Stelle des Ersteren, und zwar im Kapitel „Warnung des Prinzen Tchao“, ist das Gegentheil gesagt. Konfucius hat hierüber nicht ausdrücklich seine Ansicht erklärt; wenigstens ist uns eine derartige Aeusserung nicht überliefert worden. Aber sowohl aus seiner im Lun-yü erhaltenen Rede, als auch aus seinen sämtlichen Lehren ist es über alle Zweifel erhaben, dass seine Ansicht sich ganz nach derjenigen der alten Weisen im Allgemeinen gerichtet hat. Tzu-ssu, der Enkel des Konfucius, und sein Anhänger Mêng-tzu waren die Ersten, die es am ausdrücklichsten ausgesprochen, dass die Menschennatur von Haus aus gut sei. Unter den anderen der ältesten Konfucianisten herrschten jedoch andere Ansichten, wie wir aus dem Pei hu-tung (白虎通) von Pan-ku (班固), dem Verfasser der Geschichte der westlichen Han Dynastie, erfahren haben. Wie kommt es nun, dass sogar in uralter Zeit zwei verschiedene Ansichten über die Menschennatur entstanden waren? Das erklärt sich meiner Ansicht nach daraus, dass in dem Worte, mit welchem man die Menschennatur zu bezeichnen pflegt, zwei verschiedene Seiten derselben verstanden werden: Mit dem Worte Sching (性) umfasste die eine Partei die animalischen Triebe des Menschen, während die andere deren vernünftige Eigenschaften im Auge hatte. Jede Partei beschränkte ihren Gesichtspunkt nur auf eine von diesen beiden Seiten, und dadurch sind gerade die entgegengesetzten Ansichten zu Tage getreten. Schun-tzu erkannte die Menschennatur nur in den tierischen Instinkten, wie wir es in dem Kapitel über die-

selbe am deutlichsten ausgesprochen finden. Nun kann man fragen, ob er dafür einen besonderen Grund gehabt hat. Diese Frage ist unbedingt zu bejahen, wie ich nachstehend näher begründen werde. Wer sein Werk einmal studiert hat, der wird zu der Einsicht gekommen sein, dass unser Philosoph in der Li, d. i. die Cermonien, sowohl in ihrer Theorie als auch in ihrer Praxis, die grösste Bedeutung für die moralische Erziehung und die Aufrechterhaltung der Ordnung in der Gesellschaft gefunden hat. In dem ersten Kapitel seines Werkes sagt er zwar: die Erziehung findet in der Erlernung und Praxis der Ceremonien die höchste Stufe ihrer Vollendung. Er meinte nämlich, dass durch die Erlernung und Praxis der Ceremonien die vollständige Bildung des Charakters hervorgebracht wird. Das ist übereinstimmend mit der Ansicht des Confucius und des Tzu-ssu. Insofern findet man also keine Spaltung zwischen den beiden Parteien. Nun richtete Schun-tzu seine Aufmerksamkeit nach der Frage des Entstehens der Ceremonien und wurde bald davon überzeugt, dass die Bestimmungen der Ceremonien ursprünglich darauf gerichtet waren, die animalischen Triebe des Menschen zu überwinden und sie in die vernünftigen Kreise einzuschränken, weil diese Triebe, wenn ihnen freier Raum zur Entfaltung gewährt wird, sehr leicht die Wohlfahrt der Gesellschaft schädigen können. Er war von der einschränkenden Natur der Ceremonien so vollständig überzeugt, dass er gerade darin genügenden Grund für die Entstehung und die Bedeutung der Ceremonien fand. Dies liess ihn natürlich die Menschennatur in den gemeinen Instinkten sehen. Meiner Ansicht nach ist diese Theorie nichts anderes als eine für die Erklärung seiner Erziehungslehre gebildete Hypothese. Und er meinte ferner, aus dieser Hypothese allein könne die Notwendigkeit der Erziehung erklärt werden.

Meine Absicht ist es nicht, diese Theorie zu kritisieren, sondern für meinen Zweck ist es viel wichtiger zu beweisen, welchen Einfluss diese Theorie auf die spätere Entwicklung der Lösung des Problems über die Menschennatur gehabt hat. Was diese zwei scheinbar diametrisch entgegengesetzten Theorien betrifft, so haben die Philosophen der beiden Han Dynastien sie zu vereinigen versucht. Sie haben nämlich behauptet, die Menschennatur vereinige von Anfang an in sich die guten und die bösen Elemente. Soviel wir wissen, war T'ung-tchung-hsü (董仲舒) der berühmte Philosoph zur Regierungszeit des Kaisers Wu-ti (武帝) der westlichen Han Dynastie, der Erste, der diese Behauptung deutlich aussprach. In einem der uns erhalten gebliebenen Werke vertritt er diese Ansicht. Wie andere Philosophen seiner Zeit, wollte er auch durch die dualistischen Principien Yin (陰) und Yang (陽) sowohl physikalische Phänomene, als auch politische und moralische Ereignisse erklären. Seiner Ansicht nach kann die Menschennatur von dem die Welt beherrschenden, allgemeinen Dualismus keine Ausnahme bilden, und sie muss von Haus aus die beiden Principien in sich vereinigen. Man darf diese Behauptung nicht mit einer scheinbar ähnlichen Theorie verwechseln, welche wir im Mêng-tzu erwähnt finden. Ein Schüler des Mêng-tzu gab in seiner Frage über die Menschennatur Ansichten verschiedener Philosophen an und stellte unter Anderem die Behauptung irgend eines Philosophen auf, dass es unter den Menschen zweierlei Arten giebt, nämlich die Guten und die Bösen. Nach dem chinesischen Texte kann diese Theorie sehr leicht mit derjenigen des T'ung-tchung-hsü verwechselt werden, aber in der richtigen Feststellung muss dieselbe sich meiner Uebersetzung anschließen. T'ung-tchung-hsü war ein Anhänger von Schun-tzu und wurde durch seine Theorie über die Menschennatur so stark beeinflusst, dass er diese Ansicht nicht mehr widerlegen konnte; aus diesem Grunde versuchte er, eine Vereinigung

dieser Theorie mit derjenigen des Tzu-ssu und des Mêng-tzu herbeizuführen. Der in verschiedener Beziehung berühmte Gelehrte Yang-hsiung (楊雄), welcher zu Ende der westlichen Han-Dynastie lebte, hinterliess in seinem Werke Fa-yen (法言) dieselbe Theorie. Es fehlte auch nicht an anderen Gelehrten aus den beiden Han Dynastien, welche sich derselben Ansicht anschlossen. Die Philosophen der beiden Sung und ihre Anhänger aus den späteren Dynastien haben mit besonderer Betonung an dieser dualistischen Ansicht über die Menschennatur festgehalten. Sie wird unter ihnen als unantastbar angesehen. Zur Entstehung dieser dualistischen Ansicht gab ohne Zweifel die These unseres Philosophen die Veranlassung.

Um die Bedeutung Schun-tzu's für die Geschichte der chinesischen Philosophie noch in anderer Hinsicht zu beweisen, muss ich zunächst die äussere Charakteristik der geschichtlichen Entwicklung dieser Philosophie kurz erörtern. Ein berühmter Gelehrter unseres Landes in der Mitte des 19. Jahrhunderts, mit Namen Ōta Kinjō, unterschied drei Hauptperioden der geschichtlichen Entwicklung der chinesischen Philosophie nach Konfucius, nämlich: 1) die Periode der Ueberlieferung der Erläuterungen über die kanonischen Bücher, welche von der Tch'i-en-Han Dynastie bis zum Ende der T'ang Dynastie reichte. 2) die Periode der „Theoretiker“, welche die Philosophie der beiden Sung Dynastien charakterisierte und bis zum Ende der Ming Dynastie sich erstreckte und 3) die Periode des Criticismus, welche die philosophische und literarische Thätigkeit der jetzigen Dynastie kennzeichnet. Für die erste Periode war ausschlaggebend, dass die ganze Thätigkeit der Philosophen und Literaten zunächst auf die Erläuterung verschiedener Ausdrücke in den kanonischen Büchern gerichtet war und diese Erläuterungen von dem Lehrer an die Schüler überliefert wurden. Man durfte die kanonischen Bücher nicht durch eigene Ansicht ver-

stehen lernen, „sondern musste sie bei einem anerkannten Lehrer studieren. Das konnte aber die Möglichkeit der Entstehung verschiedener Schulen nicht ausschliessen, weil selbst die persönlichen Schüler des Konfucius in dem Verstehen ihres Meisters nicht einig waren. Verschiedene Schulen sind zu Anfang entstanden, und im Laufe der Zeit wurden sie sogar noch vermehrt. Jede Schule hatte ihre eigene Ueberlieferung der Erläuterung über eins der kanonischen Bücher. Wer nicht nur mit einem, sondern mit mehreren kanonischen Büchern vertraut werden wollte, musste in verschiedenen Schulen studieren, ebenso derjenige, welcher zugleich verschiedene Ueberlieferung der Erläuterung eines kanonischen Buches kennen lernen wollte. Schun-tzu gab nun zugleich die Veranlassung zur Entstehung verschiedener dieser Schulen. Ich werde das Gesagte noch im Einzelnen zu ergänzen haben.

Aus dem Grunde, dass Schun-tzu, wie schon gesagt, dem Li, d. i. den Ceremonien, eine besonders grosse Wichtigkeit beigelegt hat, will man natürlich schliessen, dass er selber damit gut vertraut sein musste. Wir lesen in seinem Werke verschiedene Kapitel, die den Ursprung und die Bedeutung verschiedener Ceremonien erklären. Die Begründer der zwei verschiedenen Schulen der Riten (Ceremonienlehren) haben diese Ansichten aus dem Werke Schun-tzu's entnommen und darauf ihre Lehren begründet. Am Anfang der westlichen Han Dynastie existierten drei verschiedene Schulen der Ceremonien, von denen die eine sich hauptsächlich mit ihrer Praxis beschäftigte, während die beiden anderen speziell ihre Theorien ins Auge fassten. Die Letzteren sind als „grosser Tai“ (大戴) und „kleiner Tai“ (小戴) Schule bezeichnet. Die Begründer dieser beiden Schulen waren zwei Brüder aus der Familie Tai. Der ältere Bruder, der grosse Tai, hat verschiedene theoretische Betrachtungen und Erklärungen über die Ceremonien von alten Philosophen ver-

schiedener Zeiten zusammengefasst und dadurch entstand sein Werk, welches uns als Ta-tai-li-tchi bekannt ist. Wir besitzen dieses Werk leider nur bruchstückweise. Sein jüngerer Bruder, der kleine Tai, hat später von diesem Werke einen Auszug angefertigt und dazu noch andere Texte von verschiedenen Autoren zugefügt. So ist das Li-tchi (禮記) entstanden, welches seit mehreren Jahrhunderten als ein kanonisches Buch gilt. In diesen beiden Werken, welche verschiedentlich die Ansichten der beiden Schulen vertreten, finden wir mehrer Auszüge aus dem Werke Schun-tzu's: z. B. die Abhandlungen über die dreijährige Trauer, die Musik, den Ursprung der Ceremonien u. s. w., welche auch im Li-tchi enthalten sind, dem Werke Schun-tzu's; desgleichen die Kapitel über das Lernen, die drei Fundamente der Ceremonien u. s. w. im Ta-tai-li-tchi. Also gelten diese beiden Schulen, sofern sie auf den Lehren Schun-tzu's beruhen, als seine Anhänger.

In Bezug auf das T'chun-tch'iu, d. i. die Annalen des Fürstentums Lu, gab es in der westlichen Han Dynastie fünf Schulen. Von diesen waren zwei nur von kurzer Dauer und überlieferten uns keine Spur ihrer Ansichten. Jede von den drei übrigen Schulen überlieferte uns ihren Commentar vollständig. Einer von diesen Commentaren stammt aus der Hand eines gewissen Tso (左) und wurde viel früher als die zwei anderen verfasst. Die Letzteren, Kung-yang (公羊) und Kuh-hiang (穀梁) genannt, obgleich zur selben Zeit entstanden wie Ersterer, wurden zuerst nur durch mündliche Ueberlieferung übertragen und erst zu Anfang der westlichen Han Dynastie niedergeschrieben. Diese zwei Arten der Schulen haben verschiedene Schicksale gehabt. Die Tso Schule wurde in der obengenannten Dynastie offiziell nicht anerkannt, trotz der Mühe, welche sich Liu-hsin (劉歆) der Sohn des oben schon öfter genannten Liu-hsiang, darum gegeben hatte; aber

später fand sie immer mehr Anhänger, sodass sie schliesslich die Ueberhand gewann und die beiden anderen in den Schatten stellte. Die Letzteren hatten dagegen in derselben Dynastie ein besseres Schicksal, indem sie offiziell anerkannt und ihre Studien durch besonders damit betraute Beamte gefördert wurden; aber im Laufe der Zeit sind sie wieder in den Hintergrund getreten. Was die Entstehung und Fortsetzung der Tso-Schule betrifft, haben wir Berichte sowohl im Tch'ien-hon-schu als auch im Tching-tien-schih-wên (經典釋文) des Liu-yuan-lang (陸元朗) [besser noch durch seinen Beinamen als Liu-teh-ming (陸德明) bekannt] der T'ang Dynastie. Nach diesen Berichten war Tchang-ts'ang (張蒼), Finanzminister des ersten Kaisers der westlichen Han Dynastie, der erste Förderer und Lehrer dieser Schule. Nach letzterem Autor hatte dieser den Commentar des Tso bei Schun-tzu studiert. So verdankte diese Schule des Tso ihre Förderung und Fortsetzung zunächst unserem Philosophen. Was eine andere Schule, nämlich die Kung-yang Schule betrifft, so finden wir in ihr Anfangs der westlichen Han Dynastie zwei hervorragende Vertreter. Einer von diesen war T'ung-tehung-hsü, von welchem ich schon einmal gesprochen habe. Er verfasste zwei Werke über das Tch'un-tch'iu. Eines von diesen, in welchem der Autor die Anwendungen der in dem Commentar des Kung-yang ausgesprochenen politischen und moralischen Ansichten der Staatsangelegenheiten seiner Zeit darstellte, ist leider verloren gegangen. In seinem zweiten Werke führte er hauptsächlich seine Ansichten über die im Tch'un-tch'iu enthaltenen Prinzipien des Näheren aus. Darin schloss er sich in verschiedener Beziehung den Ansichten Schun-tzu's an. Aus diesem Grunde kann man schliessen, dass die Schule des Kung-yang, welche von T'ung-tschung-hsü vertreten war, in gewisser Beziehung unter dem Einfluss des Schun-tzu stand.

Hinsichtlich des Studiums des Schi in der westlichen Han Dynastie gab es auch verschiedene Schulen. So weit wir wissen, existierten vier Hauptschulen nebeneinander, von denen nur eine, die Mao (毛) Schule genannt, ihren Commentar uns überliefert hat. Die drei anderen, welche die Tch'i (齊), Lu (魯) und Han (韓) Schule hiessen, wurden früher als die Mao Schule offiziell anerkannt. Sie haben uns aber leider ihre Ansichten nicht überliefert, obgleich wir sie fragmentarisch aus verschiedenen Quellen kennen. Die Han Schule wurde von Han-ying begründet, dessen Biographie wir im Tch'ien-Han-schu lesen. Er hat zwei Werke über das Schi verfasst, von denen eins uns vollständig verloren gegangen ist. Das andere Werk Han-schi-wei-tchuan (韓詩外傳) ist uns erhalten geblieben. Es ist nicht gerade ein Commentar, sondern eine Art Illustration des Schi. In diesem Werke hat der Verfasser mehrere Stücke aus der Schrift des Schun-tzu entnommen, hauptsächlich diejenigen, in welchen Letzterer seine Ansichten durch Citate des Schi bestätigte — was unter den Konfucianisten gebräuchlich gewesen ist. Daraus kann man schliessen, dass die Han Schule unter dem Einfluss Schun-tzu's gestanden hat. Die andere Schule, nämlich die Lu Schule, verdankte ihre Begründung dem Schen-kung (申公), d. h. Herrn Schen aus Lu, welcher zu Anfang der westlichen Han Dynastie lebte. Dieser war ein Schüler des Pu-tch'iu-poh und studierte längere Zeit bei ihm das Schi. Seine Lehren über Schi waren selbstverständlich im ganzen auf diejenigen des Pu-tch'iu-poh begründet. Pu-tch'iu-poh war, wie ich schon oben ausgeführt habe ein Schüler des Schun-tzu. Diese Schule des Lu ist daher auch als Anhänger des Schun-tzu anzusehen.

Nach dem Vorhergesagten wird man sehr gut einsehen können, was für eine bedeutende Rolle Schun'tzu

in der Geschichte der Ueberlieferung der alten Lehren der konfucianistischen Schulen gespielt hat. In dieser Beziehung ist Mêng-tzu mit ihm gar nicht zu vergleichen. Schun-tzu war der letzte der hervorragenden Konfucianisten zu Ende der „Tchan-koh Periode“ und wegen seines hohen Lebensalters im Stande, die Ueberlieferung der alten Lehren bis in die westliche Han Dynastie zu übermitteln. Die Wiederherstellung der konfucianistischen Schulen in dieser Dynastie hat ihm vieles zu danken.

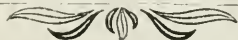
Auf zwei andere Punkte in den Lehren unseres Philosophen muss ich noch aufmerksam machen, bevor ich meinen Vortrag abschliesse. Ich habe zunächst seine Theorie über die Logik im Auge. Ich erlaube mir die Bemerkung zu machen, dass diese Wissenschaft erst gegen Ende der sogenannten Tch'un-tch'iu Periode entstanden und hauptsächlich in der darauffolgenden Periode viel betrieben worden ist. In der Letzteren findet man eine Schule, welche sich hauptsächlich mit dieser Wissenschaft beschäftigte; sie ist von den Einheimischen „Ming-tchia“ (名家) genannt. Von den Werken der Anhänger dieser Schule sind uns einige Bruchstücke erhalten. Sonst lernen wir auch Hauptpunkte ihrer Lehren in verschiedenen philosophischen Werken jener Zeit kennen. Auch andere Philosophen sind auf diesem Gebiete nicht unthätig gewesen. So hatte Mih-tzu (墨子), ein junger Zeitgenosse des Konfucius, sich auch besonders damit beschäftigt, wie wir aus seinem Buche ersehen können. In sechs verschiedenen Kapiteln, welche im allgemeinen als seine eigene Schrift gelten, finden wir die wesentlichen Punkte seiner logischen Lehren. In dem Werke Tchuang-tzu's (莊子), des berühmtesten Taoisten, lesen wir, wie skeptisch er in seiner Beurteilung der damaligen Logiker gewesen ist. Ausserdem werden noch in dem letzten Kapitel seines Werkes, welches freilich nicht seiner

Hand entsprungen ist, verschiedene Lehrsätze dieser Logiker dargestellt. Unter den Konfucianisten war Schun-tzu der Erste, welcher sich mit Logik beschäftigte. Er hat in seinem Werke die Ansichten anderer damaliger Logiker verurteilt und in einem besonderen Kapitel seine eigenen Ansichten ausgeführt. Dieses Kapitel trägt den Titel „Tchêng-ming“ (正名). Dieser Ausdruck entstammt einer Rede des Konfucius, welche wir im Lun-yü lesen. Diese Bezeichnung im Lun-yü hat man in verschiedener Weise verstanden; jedenfalls gründete Schun-tzu seine logische Lehre darauf. Seine letztere Lehre ist sehr unvollständig, doch nicht ohne Interesse für die Geschichte der Logik in China, welche leider in der Entwicklung stecken geblieben ist.

Der zweite Punkt beruht in einer Ansicht seinerseits, welche eine merkwürdige Aehnlichkeit mit den taoistischen Lehren hat. Diese finden wir in dem „Tchich-pi“ (解蔽) betitelten Kapitel seines Werkes klargelegt. Aus dem Grunde dieser Aehnlichkeit hat Terrien de Laconperie Schun-tzu unter die Neo-taoisten gerechnet. Meiner Ansicht nach hat dieser Sinolog darin auch nicht Recht. Die den Lehren Schun-tzu's zu Grunde liegenden Ideen haben nur sehr wenige gemeinschaftliche Punkte mit den Lehren der taoistischen Schule, und deshalb bleibt Schun-tzu immer ausserhalb derselben. Der einzige Punkt, in welchem Schun-tzu den taoistischen Lehren näher tritt, liegt in der Ansicht, dass die tierischen Instinkte unterdrückt werden müssen. Aber gerade in Bezug auf die Frage, wie dieses zu erreichen ist, stand Schun-tzu weit entfernt von den Taoisten. Seiner Ansicht nach kann dies allein durch Erlernung und Praxis der Ceremonien hervorgebracht werden, während die Taoisten gerade diese Ceremonien verachteten und durch die dem Mystischen zugeneigte „Meditation“ den Zweck erreichen wollten. In der Aehnlichkeit der äusseren Gedanken liegt die Verschiedenheit der inneren Gründe. Die einzige

Schwierigkeit bietet uns ein Citat in dem oben genannten Kapitel. Es ist darin als aus „Tao-tching (道經), d. h. einem Buch des Tao, angegeben. Es klingt wie ein Buch der taoistischen Schule. Aber so viel wir wissen, sind die Bezeichnungen „Schule des Tao“, „Buch des Tao“, „Taoist“ und dergleichen späteren Ursprungs und waren zur Zeit des Schun-tzu gar nicht gebräuchlich. Also muss das oben genannte Werk nicht ein taoistisches, sondern ein konfucianistisches Buch bezeichnet haben. Den von Schun-tzu citierten Satz finden wir wieder im Schang-schu, und zwar im Kapitel Ta-yü-mo (大禹謨). Man kann dadurch wohl zu der Ansicht kommen, dass Schun-tzu aus Schang-schu citiert hätte. Aber das ist nicht glaubwürdig. Zunächst war eine solche Art der Zurückbeziehung gar nicht gebräuchlich. Ausserdem ist dieses Kapitel des Schang-schu gerade eines derjenigen, welche man einer späteren Fälschung zuschreibt. Es ist daher möglich, dass man bei der Fälschung diesen Satz aus Schun-tzu entnommen hat. Wir sind nicht im Stande, die wirkliche Quelle dieses Citates im Schun-tzu genau zu bestimmen. Soviel aber können wir mit Bestimmtheit sagen, dass es nicht aus einem taoistischen Buche stammt.

Ich habe absichtlich vermieden, den Einfluss Schun-tzu's auf die verschiedenen Schulen durch den Vergleich ihrer Ansichten ausführlich zu erklären, weil es den mir erlaubten Raum weit überschreiten würde. Doch glaube ich in der vorgetragenen kurzen Darstellung einen klaren Hinweis auf die grosse Bedeutung Schun-tzu's für die Geschichte der alten chinesischen Philosophie gegeben zu haben.



Ein Brief von Fernão Mendez Pinto.

von O. Nachod.

Zu den noch fraglichen Punkten der Geschichte der Entdeckungen auf dem Gebiete Ostasiens gehört die anziehende Persönlichkeit des so weit umhergetriebenen Fernão Mendez Pinto, des angeblichen Entdeckers von Japan. Als eines ihrer klassischen Werke rühmen die Portugiesen seine wiederholt neu herausgegebenen und in so viele fremde Sprachen übertragenen „Peregrinaçoës“, während ein viel zitiertes geflügeltes Wort der englischen Litteratur ¹⁾ Pintos Ruf als Lügenmaul weit verbreitet hat.

Verschiedentlich ist bereits versucht worden ²⁾, durch kritische Klarlegung von Verwechslungen, Widersprüchen und sonstigen Irrtümern in dem, angeblich nach Pintos eigenen Aufzeichnungen, jedoch erst etwa 30 Jahre nach seinem Tode zum ersten Male gedruckten Buche seiner

¹⁾ Hildreth, *Japan as it was and is* (Boston 1855) sagt (Seite 553): Congreve in his „*Love for Love*“ makes one of his characters address another in those oft-quoted words; — „Ferdinand Mendez Pinto was but a type of thee, thou liar of the first magnitude!“

²⁾ Antonio e José Castilhos, *Livraria Classica Portugueza*, Band XVI, Teil I, S. 67—136 und Teil II, S. 1—201: *Noticia da Vida e Obra de Fernão Mendes Pinto*. — P. A. Tiele, *De Europeërs in den Maleischen Archipel*; *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch Indië*, Band XXVII (1879) S. 58—60; Band XXVIII (1880) S. 285—297. — Z. Volpicelli, *Early Portuguese Commerce and Settlements in China*; *Journal of the China Branch of the Royal Asiatic Society*, Band XXVII (1892—93.) — In der Deutschen Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens zu Tokyo hielt im November 1901 Pfarrer H. Haas einen Vortrag „Wer hat Japan entdeckt?“, der wol demnächst in den „Mitteilungen“ dieser Gesellschaft veröffentlicht wird.

Fahrten Wahrheit und Dichtung zu trennen, beziehentlich zu ermitteln, inwieweit die hier von Pinto berichteten Abenteuer vielleicht auf Erzählungen von anderen zeitgenössischen Portugiesen zurückzuführen sind. Es hat sich übrigens hierbei ergeben, dass die Darstellung in vielen Fällen, besonders, wo es sich um Sitten fremder Völker handelt, doch auf wahrhafter und sorgfältiger Beobachtung beruht. Hier würde es natürlich zu weit führen, in eine kritische Untersuchung von Pintos Lebensgang und Werk einzutreten; es sei nur darauf hingewiesen, dass seine Manuskripte zwar leider uns nicht erhalten sind, dass aber die Briefe der Jesuiten-Missionare uns Unterlagen darbieten, um zweifelhafte Angaben des Buches mit davon unabhängigen Nachrichten von Zeitgenossen und von Pinto selbst zu vergleichen, der dem Jesuitenorden, wenn auch nur kurze Zeit, angehört hat. Bei der Nachforschung nach solchen Schriftstücken fand ich den nachstehenden, meines Wissens bisher weder veröffentlichten, noch irgendwie erwähnten Brief, den ich als einen, wenn auch nur sehr bescheidenen Beitrag zur Pinto-Frage hier darbieten möchte.

Für die geistige enge Verbindung der so weit zerstreuten Glieder des Ordens sorgte von Anfang an die Vorschrift häufiger gegenseitiger Berichte, eine weise Massregel, welcher die geschichtliche Forschung eine reiche, wenn auch leider zum Teil nicht grade leicht zugängliche Fundgrube verdankt. Schon frühzeitig hat man Sammlungen solcher Jesuitenbriefe angelegt und sie auch häufig, mehr oder minder getreu und übertragen in die verschiedensten Sprachen, gedruckt herausgegeben; manche dieser Bücher zählen heut zu den kostbarsten Seltenheiten der Bibliotheken. In Portugal befindet sich eine sehr umfassende Sammlung der ältesten dieser Briefe (von 1544—1569), und zwar in drei handschriftlichen Exemplaren. Eines davon, in drei mächtigen Foliobänden, besitzt die Real Academia das Sciencias in Lissabon; das zweite be-

findet sich zum Teil (Band II und III) in der dortigen Biblioteca Nacional, zum Teil (Band I) im portugiesischen Ministerium des Auswärtigen. Die Bibliothek des Königs, die Ajuda, wie man sie gewöhnlich nennt nach dem Schlosse bei Lissabon, in dem sie aufbewahrt wird, birgt das dritte Exemplar. Dieses gehört zu der überaus wertvollen, vielbändigen Handschriften-Sammlung „Jesuitas na Asia“ (Zeichen: 49 IV, 49 V und 49 VI), welche zum Teil im Gebrauche des Pater Sebastian Gonçalves (gest. 1619 in Goa) war und, einer Aufschrift auf verschiedenen Bänden zufolge, 1747 nach Lissabon gesandt wurde. Band 49 IV 49 trägt den Untertitel „Cartas 1541—1556“, Band 49 IV 50 „Cartas 1556—1563“. Das nachstehende Schriftstück ist dem letzteren Bande entnommen. Derselbe Brief kommt aber auch in dem ersteren Bande vor, jedoch irrigerweise in der Ueberschrift als „escreveo de Malaca“ aufgeführt, während am Ende das Datum richtig lautet „de Ama Cuao“ (Makao). Der gleiche Irrtum findet sich in dem Exemplar der Academia.

Es sei hier zugleich ein Irrtum bezüglich der bereits gedruckten Briefe von Pinto klargestellt. In der Litteratur¹⁾ werden neben einer Pinto zugeschriebenen und übrigens recht treffenden Schilderung Chinas²⁾ immer zwei ver-

¹⁾ Diogo Barbosa Machado, *Bibliotheca Lusitana historica, critica, e cronologica*, Band II (Lissabon 1747) S. 38—41.

²⁾ Abgedruckt u. a. in: *Copia de vnas Cartas de algvnos padres y hermanos de la compañia de Jesus . . .*; Lissabon 1555, Schreiben No. 5. — *Copia de diversas cartas de algvnos padres y hermanos de la Compañia de Jesus . . .*; Barcelona 1556, S. 36—42. — *L' instittion des loix, covstymes et avtres choses merueilleuses et memorables tant du Royaume de la Chine que des Indes contenues en plusieurs lettres missiues enuoyées aux Religieux de la compagnie du nom de Jesus*; Paris 1556, S. 100—112. — *Diversi Avisi particolari dall' Indie di Portogallo . . . 1551—1558 . . .*; Venedig 1565, S. 193—200 (hiervon giebt es auch eine frühere Ausgabe von 1558). — Antonio e José Castilhos, *Livraria Classica Portuguesa*, Band XVI, Teil 2, S. 133—152.

schiedene Briefe von Pinto aus Malakka angeführt, der eine vom 5. April 1554¹⁾, der andere vom 5. Dezember 1554²⁾. In Wirklichkeit handelt es sich hier aber um genau ein und dasselbe Schreiben, und der Unterschied im Datum klärt sich auf folgende Weise auf. In dem Exemplar der Ajuda (Band 49 IV 49, Seite 186—190), welches wahrscheinlich die Unterlage für die beiden anderen handschriftlichen Sammlungen der „Cartas“, und dadurch mittelbar für alle späteren Drucke und Uebersetzungen derselben bildet, ist das Datum am Ende des Briefes (jedoch nicht in der Ueberschrift, wo es ebenfalls steht) geändert worden. Von dem ursprünglichen Wortlaut „a cinco de abril de 1554“ ist hier nämlich nachträglich das Wort „abril“ mehrmals durchstrichen und und „dezembro“ darüber geschrieben worden, eine Verbesserung, die wahrscheinlich erst erfolgte, nachdem der Irrtum durch Abschriften bereits verbreitet war. Uebrigens geht der Irrtum schon klar aus dem Inhalte des Briefes selbst hervor; denn Pinto erwähnt darin ausdrücklich, dass er Goa am 16. April verlassen, am 18. April sich eingeschifft und am 18. Juni Malakka erreicht habe. Folglich konnte er im April noch nicht von Malakka aus schreiben.

Bisher unbekannte Tatsachen von erheblicher Bedeutung birgt das hier folgende Schriftstück kaum. Auch enthält es leider nicht, ebensowenig wie die anderen Briefe Pintos, irgend welchen Aufschluss über seine angebliche Entdeckung Japans, insofern überhaupt von einer Entdeckung zu reden ist, wenn widrige Winde einige portugiesische Matrosen auf einem chinesischen Seeräuberschiffe zufällig an die Küste von Japan treiben, einem Lande, das von Europäern zwar noch nicht

¹⁾ Abgedruckt u. a. in: Cartas von Lissabon 1555 (s. o.), Schreiben No. 2. — Castilhos (s. o.) S. 109—133.

²⁾ Abgedruckt u. a. in: Cartas von Barcelona 1556 (s. o.), S. 30—36. — Diversi Avisi particolari (s. o.) S. 181—186. — L' institution des loix . . . (s. o.) S. 72—79.

besucht war, mit China aber doch bereits seit mehr als einem Jahrtausend in gegenseitigem, regem Verkehr stand.

Eine Ergänzung zu Pintos Brief bildet ein fast gleichzeitiges Schreiben des Provinzial von Indien, Pater Melchior Nuñez.¹, auf dessen Veranlassung wol Pinto kurz zuvor dem Jesuitenorden beigetreten war und mit dem er nun nebst einigen Genossen nach dem ihm von früheren Handelsreisen wohlbekannten Japan zog, diesmal um an der Ausbreitung des Glaubens mitzuwirken.

Pintos Schreiben bildet im wesentlichen nur eine Darstellung der gefahrvollen, mühseligen Fahrt von Malakka bis China, wobei er das würdige, standhafte Betragen des Pater Nuñez in um so helleres Licht stellt, als er seine eigene Person dabei bescheiden zurücktreten lässt. Er berichtet zunächst, dass Pater Nuñez nach Kanton gegangen ist, um dort zwei seit sechs Jahren gefangene Christen, darunter den Edelmann Matheus de Brito, gegen tausend Tael, gleich 1500 Crusados, Lösegeld zu befreien und sich dabei gleichzeitig über die Aussichten für die Verbreitung des Glaubens in China zu unterrichten, denen Pinto wenig Hoffnung entgegenbringt. Hierauf folgt der Bericht über die Umsegelung der malaiischen Halbinsel. Aeusserst mühselige Vorbereitungen füllen den Aufenthalt in Malakka von Januar bis März 1555 aus, so mühselig, dass Nuñez einen Krankheits-Rückfall bekommt und schon daran zu sterben vermeint. Er erholt sich jedoch etwas wieder, sodass nach einem sehr rührenden, an seine letzte Predigt sich knüpfenden Abschied von den Portugiesen in Malakka am 31. März die Abfahrt erfolgt. Ein schwerer Sturm ereilt das Schiff bereits bei der nahen Insel Puloipican; am 9. April gerät es in der Seestrasse von Singapore auf Korallenriffe; ebenso drohen hier ernste Gefahren

¹) Abgedruckt u. a. in *Cartas que os Padres e Irmãos da Companhia de Jesus, que andão nos Reynos de Japão escreuerão . . . 1549—1580; Evora 1598, Band I, S. 32—37.*

von den Schiffen der wilden Eingeborenen. Vom 14. bis 22. April ankert das Schiff wegen Ausbesserungen bei der Insel Pulotimão (Südostküste der malaiischen Halbinsel), wobei fünf Matrosen ausreissen und Pinto von den Negern der Insel gefangen genommen wird, ein anscheinend nicht sehr folgenschweres Schicksal, da er von seiner Befreiung gar nichts erwähnt. Am 6. Mai erreicht das Schiff Patani (Nordküste der malaiischen Halbinsel). Pinto wird an Land geschickt mit Geschenken für den König, den er von früher kannte (eu fuy ali cõ hũ navio meu). Tags darauf wird hier bekannt, dass Luis d' Almeida¹⁾ zwei Tage zuvor eine dortige Dschunke überwältigt hatte in dem Glauben, sie gehöre dem den Portugiesen feindlichen Lande „Sean“ (Siam?). Ueber diese Seeräuberei geraten die Einwohner so in Wut, dass sie die Portugiesen am liebsten alle getödtet hätten, wären diese nicht durch den König beschützt worden. Am 13. Mai endlich tritt das Schiff die Reise „graden Weges“ nach Japan an, begegnet aber alsbald einem so furchtbaren Sturm, dass der Kapitän, völlig verzweifelt, dem Pater Nuñez vorwirft, um die Seelen der Japaner zu retten, stehe nun das Schiff selbst vor dem Untergange. Nuñez muss notgedrungen in die Rückkehr willigen, und im Juni langt das Schiff wieder in Pulotimão an, wo glücklicherweise auch zwei Schiffe der Portugiesen Francisco Toscano und Antonio Pereyra eintreffen. Voll Mitleid über all diese traurigen Schicksale bietet Toscano dem Pater an, ihn und seine Gefährten auf seinem Schiffe nach China zu bringen, von wo eher Aussicht vorhanden sei, Japan zu erreichen. Noch vor der Abreise wären sie beinahe alle vernichtet worden durch einen Sturm, so

¹⁾ Auch dieser Portugiese trat später in den Jesuitenorden ein und starb nach langjähriger Wirksamkeit als Missionar in Japan 1583. Nach obiger Angabe Pintos muss sein Eintritt in den Orden später als 1555 erfolgt sein, wie gewöhnlich angegeben wird. Vergl. Sommervogel, Bibliothèque de la Comp. de Jesus, Band I (1890), S. 195—96.

furchtbar, dass, wie Pinto schreibt, 20 Seiten Papier nicht genügen würden, alles Schreckliche zu berichten. Am 24. Juni erfolgt auf Toscanos Schiffe die Abfahrt von Pulotimão. Unterwegs wird an einer Insel Pulo Chanpalo gelandet, wo die Portugiesen ein in Stein geschnittenes Kreuz finden mit einer Inschrift, laut welcher dieses 32 Jahre zuvor (1523) von Duarte Coelho errichtet war, einem der ersten Portugiesen, die nach China gelangten. Am 20. Juli wird Sam Choam (Chang Tchuen, zuweilen auch Sancian oder St. Johns Island bezeichnet) erreicht, wo Nuñez Messe liest am Grabe von Franz Xavier, dem hier 1552 gestorbenen Apostel von Indien. Am 3. August endlich landet das Schiff in Lampacau, dem damaligen chinesischen Handelsplatz der Portugiesen.

Ende Oktober trifft hier Duarte da Gama aus Japan mit einem sehr reichen Schiffe ein, sowie mit Nachrichten über „wunderbare“ Fortschritte des dortigen Christentums. Im Mai 1556 soll dann die Reise nach Japan wirklich erfolgen, eine dieses Mal nicht unerfüllt gebliebene Hoffnung.

Für die portugiesische Niederlassung in Makao, deren geschichtlich noch nicht ganz aufgeklärten Anfänge gewöhnlich erst aus den Jahren 1556 oder 1557 berichtet werden, kommt in Betracht das Datum am Ende des Schriftstückes „deste amaquau oje 20 de nouẽbro de 1555 años“, sowie die Angabe am Anfang „ãpacau (wol gleichbedeutend mit Lampacau) q'he o porto onde estamos a este amaquã, que he outras seis legoas mais adiante“ und der Vermerk betreffs Lampacau „aonde os nauios fazẽ fazenda.“

Schliesslich sei es mir gestattet, meine besondere Erkenntlichkeit auch an dieser Stelle auszusprechen dem Direktor der Ajuda Herrn Ramalho Ortigão, dem Direktor der Biblioteca Nacional Herrn Gabriel Pereira und dem Director Geral im Auswärtigen Amte Herrn José de Sousa Monteiro, deren liebenswürdige Erlaubnis und sachkundige Unterstützung mir die Durchforschung der hier genannten, kostbaren Handschriften ermöglichte.

**Copia de hũa carta do Irmão fernão mendez
q' escreueo de Amaquã¹⁾ yunto da China ao p.^o
Balthesar dias a Goa recebida em Lix^{a2)} no ano
de 1557.**

Agraça e amor de X^{o 3)} Nosso redentor seja sempre
cõ V. R.^{a4)} e cõ todos os chariss^{mos} Irmãos amen.

Por me não dar lugar o tpo⁵⁾ não escreuo tam
largo como desejo pa⁶⁾ lhe dar cõta de toda nossa viagẽ
e o successo dela, e quãto trabalho temos passado depois
q' de V. R.^a nos apartamos Mas porq' oje cheguei de
ãpacau⁷⁾ q'he o porto onde estamos a este amaquã, que
he outras seis legoas mais adiante aonde achey ao p.^o
Mestre Belchiör⁸⁾ q' ueo aqui de Cantam aonde hera ido
auia 25 dias arresgatar a matheus de Brito q'he hũ homẽ
fidalgo e a outro homẽ q' estauão em o carcere preso auia seis
años os quais custarão mil taeis q' são mil e quinhẽtos cruza-
dos e asi mesmo a uer a çidade e a man.^{ra} da gente e terra e tra-
balhar p^a uer se poderia deixar laa o Irmão Luis Goes
pa aprẽder a lingua, pa se em algũ tpo fosse neçess.^{rio}
parecendolhe q' a terra era desposta pa em algũ tpo se
poder fazer algũ fruto, o qual não achou (como cuidoo)
senão da man.^{ra} q' elle laà escreue a V. R.^a porq' me
parece q' não ha mayor engano q' creer algũe q'em algũ
tpo naturalmẽte podera auer algũs Xpãos⁹⁾ Chinas, se
deos não fizer outros de nouo, porq' estes q' ao presente
há em a terra, he p' demais falar nisso, e como digo
(me falta tpo pa informar a V. R. disto, como dos mais
trabalhos, riscos, medos q' ate agora todos temos passado
principalm.^{to} o p.^o e tambẽ por estar pa me embarcar
logo pa Cantam cõ o Irmão sam cristão a buscar m.^{tas}

1) Makao. 2) Lisboa. 3) Christo. 4) Vossa Reverencia.
5) tempo. 6) para. 7) Lampacau? 8) Padre Melchior Nuñez,
Provinzial von Indien. 9) Christãos.

cousas q' o p.^o Balthesar Gago ¹⁾ manda pedir de Japão, e quaa se acharão q'la não as ha q'tão muy necess.^{rias}

Ja o año passado escreui a V. R. a causa porq' não fomos a Japão, e todos os mais incõuenientes e estrouos q' o demonio em isto nos pos, agora breuem.^{te} lhe cõtarey o q' depois passamos não lhe escreuendo todauia do q' passamos de çem partes a hũa, p' q' pa lhe escrever tudo era neçess.^{rio} ser o mar tinta e o Geo papel.

O prim.^{ro} dia de Janeiro de 555 q'foi dia da aduocação do nome de Jesus dixe o p.^o mestre belchior missa cantada em nossa s'ora²⁾ do monte, q' era, a casa da Comp.^a ³⁾ e se fez tudo con grande solenidade, aonde ueo o Capitão a comer cõ mais tres ou quatro homẽs, ao Collegio aonde foy do p.^o ⁴⁾ muy bem hospedado e tratado cõ m.^{ta} charidade, e da çidade cõ m.^{ta} abundancia e uontade, tudo com m.^{ta} perfeiçãõ e prudencia q'he o principal com q' estas cousas se hão de fazer, ali falou o p.^o e assentou com o Capitão de logo da hi a diãte aparelhar asi a embarcação como todas as mays cousas neçess.^{rias} a nossa viagem, e todo o mes de Janeiro, feuerreiro, e março nũa o p.^o teue un dia de descanso, agora em o mar, agora em a terra, agora em casa do teitor, agora em a ferraria, agora em a fortaleza, agora em o almazem, agora em a feitura. e foi tanto q'de puro trabalho tornou a recair do que esteue muy doente, e m.^{tos} de fora dezião, q'não podia uiuer, mas prouue a nosso sñor darlhe saude com q' podesse (ainda q'doente) embarcar.

Em hũa sesta fr.^a ⁵⁾ 28 de Março em o sermão da tarde dos q' semp.' acostumaua a fazer segundo suas forças em a Igreja de nossa sñora ²⁾ e acabado o sermão se despedio do pulpito de todos, aonde ouue tantas lagrimas e soluços, e choro, asi de homẽs, como de

¹⁾ Einer der ersten Missionare von Japan, wohin ihn Xavier gesandt hatte; gest. in Goa 1583. ²⁾ senhora. ³⁾ Companhia (Jesuitenorden). ⁴⁾ Padre Melchior Nuñez. ⁵⁾ feria.

mulheres, q' somēte o som desta triste armonia causaua em todos m.^{ta} dor e tristeza, e qu.^o ueo o domingo em a noite derrad.^{ro} de Março nos embarcamos aonde a mais gente acõpanhou ao p.^o ate q' se embarcou em o balam (q'he nome de nauio) onde em a despedida se tornou em algũa man.^{ra} a renouar o pranto da sesta fr.^a passada.

Em o prim.^{ro} de Abril perdemes vista de Malaca, e asi fomos ao longo da costa ate hũa Ilha q'se chama pulopican, aonde estiuemos quasi perdidos com a grande tormē a q'nos tomou, e em tanta man.^{ra} q'se Ds nosso sñor ¹⁾ não fora servido que a uela se rompera acabada era a viagē cõ as uidas de todos, e aos noue dias do mes querendo ja entrar em o estreito de Cincapura ²⁾ metemonos con a carauela sobre hũas rochas de coral onde estivemos de todo perdidos, e foy o desacordo e desemparo em tanta man.^{ra} q'foy necess.^{rio} embarcarse o p.^o em hũa manchua com o Irmão esteuão de goes, e eu e outro homē com cada hu sua espinguarda a pedir socorro aũ nauio q'aquele dia tinha passado por nosoutros, e estaua ja surto da outra banda q'erão quatro legoas, e asi fomos de noite por entre m.^{tos} paraos de saletes que são ladrões q'uiusē em estas Ilhas q'pelejão cõ zeruatanas de peçonha, e he a mais traidora gente q'ha em o mũdo, e indo asi cõ os moços q'remauão a manchua ya muy causados, e nos outros muy tristes e ariscados fomos dar cõ hũa manchua sobre hũas pedras onde tambem estiuemos como nosso sñor sabe, e estando chamãdo nos bouzearão de hũ monte da terra q'era muy espesso e cerrado dizendo q' quem eramos ou q'hiamos ali a buscar e nos outros não lhe respondemos cosa algũa, e quis Ds que nos fomos saindo ao mar cõ fazer ya a mãchua tanta agua q'não podiamos soster, e indo asi por diante de hũas ilhas e outras seria ja perto de mea noite nos sairão dous paraos e qn.^o nos uirão apercebidos não se achegarão a nos outros, mas sempre nos farão

¹⁾ Deus nosso senhor. ²⁾ Singapore.

siguindo e bouzeando muy soberbos apelidando cõ grandes gritos toda a terra, e eu lhes falaua pela lingua, dizendo q'eramos portugueses de malaca e de paz e que hiamos a nosso nauio, e outras muytas cousas de q' elles se dauão muy pouco.

E indo asi fomos dar cõ o peso da muyta agua q'corria, sobre hũa põta de terra aonde estauão surtos 50 ou 60 paraos os quais tanto q'nos uirão e sentirão se aleuatairão todos com grandiss.^{mo} rumor, e se partirão em duas partes a man.^{ra} de nos tomar no meo mas todauia (posto q'com m.^{to} trabalho) nos pusemos sempre a balrrauêto delles e estauamos ja tão perto que não nos ouuiamos hũs a outros, e uindo abalrroar cõ nosco pusemos todos as escopetas em o rosto requerê-dolhes q'não cheguassem a nosoutros polo q'elles dauão muy pouco e foy de man.^{ra} o aperto em q'nos uimos, q'cortei hũ pedaço de minha mecha e o acêdi e pulo nas mãos ao p.^o pa q'fizesse corpo e rosto e nissem lume e cressem q'eramõs mais, e todauia por nhũ destes nossos ardis se dauão nada p^o q'erão tantos que se Ds nosso s.^{or} não nos guardara milagrosam.^{tc} bem pouco tinbão que fazer cõ nos outros e uindo asi cõ elles falando e requerendolhes q'não chegassẽ a nos, uimos o nauio estar surdo e eu fui o prim.^{ro} q'ho ui cõ a claridade da lũa q'então saya, e como os nossos moços q'remauão uirão o nauio se esforçarão m.^{to} Eem uendo os mouros o nauio e q'lhes falaua ja de óutro som, se fiqurão e nos outros nos fomos dereitos ao nauio e sabe Ds nosso s.^{nor} q'tais hiamos, e en chegando ao nauio os homẽs delle uendo e ouuindo o q'o p.^o lhes cõtaua acerca do q'tinha passado forão muy tristes, e logo Luis dalmeida q'era capitão dele nos deu o batel con gente portuguesa esquifado e cõ o calafate, oferecendo todo o nauio pa o q'mais cumprisse ao p.^o e tendo o batel nos uiemos logo em busca da carauela pa q' se de todo ja fosse perdida saluassemos a gente em o batel

a qual chegamos outro dia as dez, ou onze horas, a qual já unha a uela, cõ a uista da qual sabe nosso s.^{or} quam contentes fomos todos.

E aqle mesmo dia saimos do estreito, cõ fazer todauia agua a carauela q' nos daua trabalho e aos 14 do mes chegamos a hũa ilha chamada Pulotimão aonde fizemos auguada e cõçertamos as uelas q' traziamos mal auidas, e ali nos fugirão çinco marinheiros pelo mõte dentro q' nos deu m.^{to} trabalho a buscalos e nũca mais os uimos aqui passamos m.^{tos} trabalhos em sete dias q' ali estiueimos, aonde eu estiue preso dos negros de aquela ilha q' estão mal con nosoutros e he a maysma gente de todas estas partes, e aqui ueo a dizer, o Capitão da carauela ao p.^o q' tomasse a carauela e fizesse Capitão a que quisesse q' elle não era pa isso, nẽ se atreuia fazelo pelos m.^{tos} trabalhos q' en'tão poucos dias tinhamos passados, e em os m.^{tos} perigos q' nos tinhamos uisto e outras muytas cousas q' auia mister bem sentilas pa as escrever as quais o padre sofria e calaua, e dissimulaua cõ muyta prudẽçia e sofrim.^{to} esforçandonos a todos cõ muyta cõsolação, dizendo q' Ds. n. s.^{or} por sua misericordia começaua a se alembrar de nos outros e darnos merecim.^{to} se dele nos soabessemos apruueitar como era razão, e outras muytas cousas cõ q' muyto nos animaua a sofrer com paciencia todos aqles contrastes de fortuna e çertifico a V.^a R.^a m.^{to} mais emueja tiue a seu animo que a suas letras ainda que forão m.^{to} mais das q' tem, porq' sempre me pareceo q'som.^{to} o p.^o mestre francisco tinha aquilo e não outro algun plo que entendi q' mays era isto de Ds, e do cargo, q' dom da natureza. Aos 22 de Março¹⁾ de Pulotimã e aos 6 de Mayo chegamos a Patane onde eu logo fui a terra p' mândado do p.^o a auiar a matalotagẽ e outras cousas q' auiamos mister q' não traziamos de Malaca e fuy uer a El Rey e leueilhe hũa beatilha muy fina e dous frascos

¹⁾ April ist gemeint, nicht März.

de agoa rosada, o qual me recebeo cõ muyta alegria p' q' me conheçia de outro tpo q' eu fuy ali cõ hũ nauio meu, e outro dia se soube em a terra como Luis dalmeida q' ali em o porto estaua surto, tinha tomado dous dias auia un Junquo da terra cuidando q' era de Sean p'he terra de nossos enemigos em o qual matara mais de sessenta almas, e queimara o Junquo cõ m.^{ta} fazenda com a qual noua esteue quasi aleuâtada toda a terra e era de man.^{ra} q' não ousaua ja sair de casa p' q' andauão m.^{tos} mouros champos, e menaçabos fazendo m.^{tos} esquadrões e achegando m.^{ta} gente pa dar sobre nos e matarnos a todos, e esteue a cousa de maneira q' se El Rey q'he muy bom homẽ e m.^{to} nosso amigo não acodira ali todauia nos matarão a todos quantos estauamos em terra e todauia reçebi m.^{tas} afrontas dos negros e m.^{tos} rebates e repiques os quais eu sofri e digo a Ds. minha culpa mais con uergonha q' de uontade porq' ainda ando muy atado a este q' dirão especialm.^{to} en cousa tão uergonhosa como he fugir e quis Ds. nosso sôr, q' em 7 dias auiei tudo e me embarquey e da man.^{ra} q' fuy nao no conto a V. R.^a porq' so o Ds o sabe e eu q' o passey p' q' a mais cõpanhia estaua, toda em o mar embarcada em a carauela senão o Irmão sanchristão q' tambẽ estaua comigo ayudandome cõ andar cõ hũa azagaya em a mão qu.^o por dita hia fora p' q' asi era necess.^{rio} por amor da gente q' andaua toda aleuâtada.

Aos 13 de Mayo nos partimos de Patane pa fazer nossa viagẽ derrota abatida pa Japão e hindo ja em o meo do golfo de Pulo¹⁾ con trabalho nos sobreueo hũa tam grande tẽpestade e tormenta cõ a qual estiueros quasi de todo alagados e durou esta tormeta tres, ou quatro horas e foi tam grande q' se espantou o Capitão, de man.^{ra} q' asi aos officiaes foi necess.^{rio} (ou q' elles o quizesse fazer necess.^{rio}) arribar cõ tanta door de todos nos outros e do. p.^e quãta aqui não ousou escrever, e passo

¹⁾ Meerbusen von Siam.

por isto, somēte lhes direy q'andaua a cousa de man^{ra} que dezião q' o p.^o por saluar as almas dos Japoēs quer ser causa q' perdamos nosoutros as nossas e em isto ouue debates e asentos finalm^{to} q' arribarão e uiemos a Pulotimão em Junho e ali achamos hũ junco de portuguezes q' nos deu nouas q' atras uinhão dous Galeoēs e q' serião com nosoutros, ou outro dia, os quais erão Fr.^{co}, toscano e Ant.^o Pereyra do q' o p.^o foy muy cõsolado e nosoutros cõ elle, e chegados ao outro dia os nauios foy o p.^o e eu cõ elle em hũ parao a uer a fr.^{co} toscano o qual ainda uinha a ueia a entrar em o porto, subio o p.^o arriba e abraçaraõ no todos e sabendo fr.^{co} toscano do p.^o a causa de nossa arribada foi muy triste e cõsolou ao p.^o cõ palauras e obras, ofreçendolhe sua pessoa, fazenda, e galeão, e ali falou o p.^o cõ elle muy particularmente, onde se determinou ser bom hir o p.^o a China, porq' dali esta çerto auer passagẽ pa Japão, finalm.^{to} o p.^o determinou de hir uer a Catam pa informar ao p.^o Inaçio do q' em esta empresa se podia fazer, e logo aqla noite ao quarto do alua nos deu hũ tam grande tpo que se ouerão de perder todos os nauios, e o Galeão ueo esgarrando sobre a carauela, onde de todo estiuemos quasi perdidos debaixo da proa de galeão plo q' alargamos a amarra por nos saluar, e uiemos a surgir mais adãte junto de hu junco q' ali estaua q' não no uiamos pla escuridade do tpo onde a carauela se tornou a balrroar cõ o junquo e o desfizera por ser fraco, e uendose os do junco a si, nos cortarão nossa amarra e hiamos ya a terra sem nhũa redenção estando asi atirando algũs tiros pa q' nos acudisse cõ os bateis pa nos saluar, não nos acudirão plo m.^{to} tpo som.^{to} Ant.^o pereira q' a força de remos chegou a nos outros e nos deu hũ cabo cõ m.^{to} risco e trabalhou, cõ q' nos saluamos. A este tpo fuy a camara onde estaua o p.^o bem atribulado, e disselhe saisse V. R. fora e metasse em aqla chumpana e saluesse, e o q' melhor oraçãõ souber q'

a diga, porq' aqui não ha ja q'fazer, e o p.^o ou mediatua, ou estaua fora de si, porq' o q'mais esforço, então tinha em a carauela era ter as cores mais de morto q uiuo, e aqui acabo por não ir mais ao cabo cõ isto, porq' pa se cõtar tudo como pasou, ne 20. folhas de papel bastarião. E as dez horas do dia em q'o tpo amansou tiramos algũ fato e arcas e ho embarcamos e outro m.^{to} se furtou, p' q'andaua a cousa de man.^{ra} q'hera pa auer m.^{ta} piedade, por tudo seja N. S.^{or} m.^{to} louuado.

E qu.^o veio o dia de S. J.^o 24 de Junho nos partimos pa a china, e em este caminho auia bem q'escreuer, do que uimos, e passamos, chegamos a hũa ilha q'se chama pulo chanpalo, onde o p.^o disse missa junto de huas pedras onde estaua hũa cruz cauada em a pedra e hũas letras q'dezião auer 32 años q'erão feitas, e segundo o parecer de algũs escreueoas hũ Duarte Coelho q'esta em o Brazil. E aos 20 de Julho chegamos a Sam choam onde o p.^o sayo em terra e foy dizer missa sobre a coua onde nosso p.^o bem auiturado mestre fr.^{co} 1) fora enterrado, a qual achamos ja cuberta de m.^{tas} hervas q arrãcamos cõ as mãos e algũas cõ m.^{to} sentim.^{to} e deuação porq' ali parece q'daua nosso s.^{or} a sentir, q'pa q'era mais senão acabar hũ homẽ ali sua uida e ali ser enterrado (dali nos embarcamos, e uimos aos 3 de Agosto a lampacau, aonde os nauios fazẽ fazenda donde o p.^o foy duas uezes a Cantam como ja o escreueo) e a 20. e tantos de outubro chegou duarte da Gama de Japão cõ hũa nao muy rica, as nouas q'cõtou de Japão não nas escreuo porq'la as sabera plas cartas q'leuão, mas certifico a V. R. q' contão todos os q'delã uẽ cousas tão milagrosas a gloria de Ds. e da limpa e boa xpãdade 2) q'bẽ parece o autor desta obra ser o spũ 3) santo e não homẽs humanos.

1) Pater Franz Xavier. 2) christandade. 3) espirito.

O p.^o pelas cartas q' V. R. lhe escreueo e plas q' uierão do Reyno,¹⁾ determinou de se tornar logo em a prim.^{ra} uiagê q' fosse pa malaca e ainda q' uio as cartas de Japão, e ouuio o q' os homês contaão, nẽ isto quasi bastaua pa deixar de se tornar se achara passagẽ de portugueses, mas he nosso s.^{or} tão bom q por sua mĩa²⁾ ordenou não hir algũ pa a India por se alembrar dos xpãos q'por falta de p.^{es} se perdẽ o q' não he em Goa, q' o q'he mao xpão o he por sua maa inclinação, e não p' mingoa porq' m.^{tos} p.^{es} e frades ha laa. nos outros esperamos Mayo pa em elle prazendo a N. S.^{or} nos hirmos, asi hũs como outros cada hũ por sua uia remaremos nosso remo em esta gale do sñor ao qual peço p' sua grande mĩa²⁾ q' não oulhando quẽ eu sou, senão quẽ he elle, ordene de mi aquilo q' uir ser mais gloria sua e louuor asi de mi como dos mais q' em esta santa Comp.^a himos pa o seruir. E peço a V. R. me perdoe por amor de nosso sñor., de tudo o que em esta sentir ser de pouca humildade, p' q' eu ainda sou o q' soya por meus pecados a todos meus chariss.^{mos} p.^{es} e Irmãos me encomêda V. R. m.^{to} e q' todos juntos, e cada hũ por si, ajam esta por sua pois o tpo não me deu lugar de lhes escreuer a cada um como desejava, e a todos peço por amor de nosso s.^{or} Jesu X.^o me emcomêde em suas deuotas orações, e pa isto ponho a V. R. por meu intercessor, e a elle peço me digua hũa missa a nossa sñora pa q' me alcanse graça de seu bento f.^o³⁾ pa nunca o offender, e p'seuerança em esta sua santa cõp.^a⁴⁾ em tudo o q' for mays gloria sua e louuor.

Nosso sñor dee a V. R.^a sua santa gloria amẽ deste amaquau oje 20 de nouebro de 1555 años.

Seruo dos seruos da Comp.^a de Jesus.

Fernão Mendes.

1) Portugal. 2) misericórdia. 3) bento filho. 4) companhia.

Recht und Sprache in Japan.

Linguistisch-juristische Studie

von

Dr. jur. Paul Brunn.

Die eingehende historische Forschung insbesondere auf dem Gebiete der wirthschaftlichen Lage Japans unter dem Tokugawa-Shôgunate sucht den Nachweis zu führen, dass der Anschluss des Inselreichs an den Weltverkehr eine Folge der wirtschaftlichen und politischen Verhältnisse war, dass das Eingreifen der Amerikaner unter Commodore Perry und der diesen folgenden europäischen Mächte nur den äusseren Anstoss bildete, der den innerlich morschen Bau der Shôgunatsregierung ins Wanken brachte. Wie weit das zutreffend ist, mag dahingestellt bleiben; jedenfalls gehörten die Aufgaben, die der neuen Regierung harrten, um das erstrebte Ziel zu erreichen, nämlich nicht blos in Japan der westlichen Kultur Eingang zu verschaffen, sondern das Reich als ebenbürtig den alten Kulturstaaten des Westens an die Seite zu stellen, zu den schwierigsten, die je eine Regierung zu lösen hatte. Wohl auf keinem Gebiete treten für den Ausländer die Leistungen der Meiji-Periode so eklatant in die Erscheinung, wie auf dem des Rechtswesens, dessen

Reform in etwa 2 $\frac{1}{2}$ Dezennien mit Zähigkeit durchgeführt ist. Die vielfach vertretene Auffassung, die neueren Kodifikationen Japans seien einfach den modernen europäischen Gesetzen entlehnt, ist nicht zutreffend. Wohl haben die jap. Gesetze in den europäischen, insbesondere den deutschen, ihre Vorbilder, sodass man von einer Reception dieser Rechte sprechen kann. Aber dabei ist den Besonderheiten der Volksanschauung doch im weitesten Masse Rechnung getragen. Für das Familien- und Erbrecht bedarf es, wenn man sich nur die eigenartige Struktur des jap. Hauses vor Augen hält, diesbezüglich keiner weiteren Ausführung. Aber auch beispielsweise für das Handelsrecht gilt dasselbe. Bevor man zu dessen Kodificirung schritt, wurden mit Bienenfleiss alle Gebräuche gesammelt, die sich in den verschiedenen Landesteilen im Handelsverkehr herausgebildet hatten, der infolge der Tokugawapolitik naturgemäss zum grössten Teil ein lokaler geblieben war.¹⁾ Wie weit im einzelnen in jedem modernen japanischen Gesetze die Eigenart japanischer Lebensauffassung zum Ausdruck kommt, das zu untersuchen ist eine dankenswerte Aufgabe, deren Lösung die vergleichende Rechtswissenschaft, „die Blüte der heutigen Jurisprudenz“,²⁾ bereits begonnen hat.³⁾

¹⁾ Vgl. Rehme in der Zeitschrift für das gesamte Handelsrecht Bd. 51 S. 1 ff.

²⁾ So Kohler in dem Aufsatz „Ueber die Methode der Rechtsvergleichung“ in Grünhuts Zeitschrift für das private und öffentliche Recht der Gegenwart. Bd. 28. S. 273 ff.

³⁾ Vergl. insbesondere über die Einwirkung des Shintōismus Hozumi „Der Einfluss des Ahnenkultus auf das japanische Recht“ in meiner deutschen Uebersetzung, Berlin 1901, Verlag der Monatsschrift „Ost-Asien“. Ferner Simon „Einiges über das Notariat in Japan“ in der „Juristischen Wochenschrift“ 1901 S. 511

Noch ein weiteres Problem musste der japanische Gesetzgeber lösen. Es galt die neuen Rechtsbegriffe, die man übernahm, auch in der Sprache zum Ausdruck zu bringen. Das hat meines Erachtens die so viel angefeindete und von den Fremden so oft verwünschte chinesische Schrift auf das Glänzendste bewiesen, dass sie wohl fähig ist, „den Ideenkreis der ganzen modernen Kultur in sich aufzunehmen.“⁴⁾ Wie weit man auf alte Ausdrücke zurückgriff, das harret noch der Aufklärung, die zu geben eine genaue Kenntnis der alten jap. Gesetze

ff. und „Die japanische Advokatenordnung vom 3. März 1893 unter Bezugnahme auf die einschlägigen Bestimmungen der deutschen Rechtsanwaltsordnung“ ebenda S. 153 ff. Freilich sind die Angaben über das jap. B. G. B. nicht zutreffend. Der Verfasser hat dabei den von Boissonade bearbeiteten Entwurf im Auge, der aber nicht Gesetz geworden ist.

Die Lehre vom internationalen Privatrecht nach dem jap. Gesetz *hōrei* 法例 behandelt Niemeyer in der Zeitschrift für Internationales Privat- und Strafrecht 1901 S. 197 ff. und S. Yamada im Journal du Droit international privé 1901 pag. 632.

Ueber das jap. Eherecht vergl. meinen Aufsatz in der Monatsschrift „Ost-Asien“, Bd. II S. 398 ff. und S. 449 ff.

Seit Februar d. Js. erscheint in Tôkyô eine neue juristische Monatsschrift 國際法雜誌 mit dem Nebentitel „Revue de Droit international“. Die erste Nr. bringt Aufsätze in jap., engl. und franz. Sprache, unter anderen auch eine jap. Abhandlung von Prof. Yamada über die rechtliche Stellung der Fremden in Japan.

⁴⁾ Munzinger in seiner geistreichen Abhandlung „Die Psychologie der japanischen Sprache“ in den Mitteilungen der Deutschen Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens. Bd. VI S. 103 ff.

zur Voraussetzung hat⁵⁾ Es versteht sich aber von selbst, dass man bei vielen Rechtsbegriffen garnicht an alte Ausdrücke anknüpfen konnte, sondern völlig neue Zeichenkombinationen bilden musste. Welchen Wert für den Westländer die Kenntnis der Gesetzessprache Japans hat und welche Schwierigkeiten sie für ihn birgt, das habe ich bereits früher an anderer Stelle darzulegen versucht und dabei auch eine Anzahl Zeichen erläutert.⁶⁾ Wenn ich auf denselben Gegenstand zurückkomme, so giebt mir dazu die Arbeit eines jap. Gelehrten Veranlassung. Professor Kumaō Takaoka, der z. Z. in Bonn studirt, hat das Werk des Professor Freiherrn v. d. Goltz „Agrarwesen und Agrarpolitik“ ins Japanische übertragen. In einem Index, welchen er seiner Arbeit beigefügt hat, giebt er einige auf Agrarrecht und Agrarpolitik bezügliche Ausdrücke in jap. Uebersetzung wieder. Einzelne dieser jap. Ausdrücke scheinen schon allgemeiner bekannt zu sein, wenigstens macht Takaoka keinen weiteren Zusatz; dagegen sind andere offensichtlich neu gebildet; denn es ist hier der Name des Prof. Matsuzaki bzw. des Prof. Saito zugefügt.

Wenn ich es im folgenden unternehme, einzelne dieser Zeichen zu erörtern, so möchte ich von vornherein bemerken, dass, wo ich bezüglich der Wiedergabe eines juristischen Begriffs anderer Meinung als Takaoka bin,

⁵⁾ Um ein Beispiel anzuführen, sei auf 戶 [hingewiesen. Hozumi (a. a. O. S. 29) giebt in kurzen Zügen die Entwicklungsgeschichte des Gesetzes, betreffend die Hausregistrirung, und macht dadurch erst den jetzigen Titel des Personenstandsgesetzes 戶籍法 kosekihō verständlich. Der 8. Abschnitt des Taihōrei 大寶今 eines Gesetzbuchs vom Jahre 697, der das Familienrecht behandelt, führt den Titel „Ko“.

⁶⁾ Vergl. meine Abhandlungen im T'oung pao 1899 S. 164 ff. und 1901 S. 45 ff.

mir damit eine abfällige Kritik seiner Arbeit fern gelegen hat. Wenn ein jap. Gelehrter seinen Landsleuten das Werk seines deutschen Kollegen durch Uebersetzung ins Japanische zugänglich macht, so verdient nicht blos der grosse auf die Arbeit verwandte Fleiss rühmend hervorgehoben zu werden; sondern es liegt darin gleichzeitig eine Wertschätzung deutscher Wissenschaft, die der dankbaren Anerkennung gewiss sein darf.

- I. Das Wort „Anerbe“ giebt Takaoka mit 相續人 (sôzokunin) wieder, während er die Zusammensetzung „Anerbenrecht“ durch 一子相續法⁷⁾ und „Intestatanerbenrecht“ entsprechend durch 無遺言一子相續人 ausdrückt. Sôzokunin ist der gewöhnliche Ausdruck für Erbe.⁸⁾ Merkwürdigerweise führt das Kleine unter Japanern vielfach verbreitete Taschenlexikon 獨和新辭林 von Takaki und Hoshi unter Anerbe an dritter Stelle auch sôzokunin auf; ausserdem bringt es noch für denselben Begriff 嫡子 (shishi) und 嗣子 (chakushi). Shishi bedeutet den Sohn, dessen Recht auf Nachfolge in die Hausherrschaft feststeht,⁹⁾ während chakushi der älteste Sohn ist. Es ist bekanntlich nicht erforderlich, dass gerade der älteste Sohn der Anerbe ist. Die Wortbildung ichijisôzokunin dürfte von allen den Vorzug verdienen, weil darin zugleich

⁷⁾ hô ist der technische Ausdruck für „objektives Recht“. Recht im subjektiven Sinne heisst 權利 (kenri), in Zusammensetzungen ken.

⁸⁾ Vergl. z. B. § 1017 des jap. Bürgerl. Gesetzbuchs. Der Hauserbe heisst katokusôzokunin (katoku 家督) (§ 969 jap. B. G. B.) und der Vermögenserbe isansôzokunin. isan- 遺産 (§ 994 jap. B. G. B.)

⁹⁾ So Gubbins in Dictionary of Chinese-japanese words. Der im jap. B. G. B. dafür gebrauchte Ausdruck ist: suiteisôzokunin. suitei 推定-Vermutung.

eine richtige Definition des Begriffs des Anerbenrechts liegt.

- II. Für „Anlagekapital“ verwendet Takaoka die Zeichenkombination 不動資本 für „Betriebskapital“ 營業資本 oder nach Vorschlag von Matsuzaki 作業資本. Der Ausdruck fudôshihon für Anlagekapital kann zu Missverständnissen Anlass geben. Man versteht in der Nationalökonomie unter Anlagekapital diejenigen Hilfsmittel der Produktion, welche nicht, wie das Betriebskapital, unmittelbar in das Produkt aufgehen, sodann längere Zeit hindurch ihrem Zwecke dienen und nur einer allmählichen Abnutzung unterliegen. In diesem Sinne pflegt man das Anlagekapital auch als stehendes Kapital und im Gegensatz dazu das Betriebskapital als laufendes Kapital zu bezeichnen. Möglicherweise hat dieser Gegensatz bei Bildung des Ausdrucks fudôshihon vorgeschwebt. Dabei ist aber übersehen, dass sonst im jap. Recht fudô das Immobile bedeutet, so in § 86 des jap. B. G. B. Es könnte also den Anschein erregen, als wenn das Anlagekapital nur aus Immobilien besteht, was bekanntlich nicht zutreffend ist.

Was die zur Wahl gestellten Ausdrücke eigyôshihon und sakugyôshihon für Betriebskapital anlangt, so verdient meines Dafürhaltens der letztere den Vorzug. eigyô ist der technische Begriff für Gewerbe, beispielsweise 營業税法 = Gewerbesteuer-gesetz. Dagegen bedeutet sakugyô das Unternehmen überhaupt, ist also der weitere Begriff als Gewerbe. Da Betriebskapital nicht nur bei einem Gewerbebetrieb, sondern bei jedem Unternehmen in Frage kommt, wird sakugyôshihon für Betriebskapital vorzuziehen sein.

- III. „Darlehnskasse“ giebt Takaoka mit 貸附金庫 (kashitsukeginkô) wieder. Das mimpô

(§ 587) verwendet für Darlehn 消費貸借 shôhitaishaku. Den Ausdruck taishaku finden wir bei allen Verträgen wieder, auf Grund deren einer vom anderen etwas erhält, was er entweder in natura oder in Sachen derselben Art wiedergeben muss. shôhi bedeutet Verbrauch; shôhitaishaku ist also dasjenige, was jemand zum Verbrauch geborgt erhält, das Darlehn. Dem entsprechend heisst Leihe (§ 593) 使用貸借 d. i. dasjenige, was man zum Gebrauch geborgt erhält. Bei chintaishaku kommt zum Ausdruck, dass die Hingabe gegen Entgelt geschieht. Es ist dies die Sachmiete. 賃金 chin-gin heisst der Mietszins (§ 601 jap. B. G. B.). Bei dem Verwahrungsvertrage wird diese Art der Wortbildung durchbrochen; er heisst 寄託 kitaku. Interessant ist bei den Combinationen mit taishaku noch, das hier möglicher Weise ein Einfluss der römisch-rechtlichen Terminologie vorliegt. Bei den sogenannten synallagmatischen Verträgen, d. h. bei denjenigen, bei welchen auf beiden Seiten gegenseitige Verpflichtungen vorliegen, von denen die eine das Aequivalent der anderen bildet, wie bei Kauf und Miete, brachten die Römer diese Eigenschaft der Verträge durch die Benennung emptio venditio und locatio conductio zum Ausdruck. Das jap. B. G. B. nennt entsprechend den Kauf 賣買 baibai — also wörtlich Verkauf und Kauf. Freilich ist, wie wir gesehen haben, dieser Hinweis auf beide Kontrahenten bei den mit taishaku gebildeten Ausdrücken auch für nicht synallagmatische Verträge vorhanden.

- IV. Für „Differenzgeschäft“ verwendet Takaoka den Ausdruck 差金取引 Torihiki ist der technische Ausdruck für die an der Börse geschlossenen Geschäfte. (Vergl. § 18 des Börsengesetzes 取引所法 torihikijohô.) Als Börsengeschäfte

zählt das Gesetz nur 3 Arten der Kaufgeschäfte auf: **直取引** jigitorihiki die Kassa- oder Kontantgeschäfte, **延取引** nobetorihiki die Prolongationsgeschäfte und **定期取引** teikitorihiki die Termingeschäfte. Torihiki für „Geschäft“ findet sich auch im H. G. B. (bspw. § 290); gewöhnlich wird Geschäft durch **行爲** kôï ausgedrückt. Das B. G. B. hat ausser kôï für Geschäft noch den Ausdruck jimû **事務**, so in §§ 644, 697.

Etwas zu eng scheint mir der Begriff kabushikitorihikijo für Effekten-Börse. kabushiki **株式** ist die Bezeichnung des Handelsgesetzbuchs für „Aktie“. Demnach heisst die Aktiengesellschaft kabushikaisha. Da man unter Effekten Wertpapiere im weiteren Sinne, also nicht bloss Aktien, sondern auch Obligationen, Pfandbriefe u. s. w. versteht, könnte man „Effekten“ vielleicht besser durch **有價證券** yûkashôken Wertpapiere wiedergeben.¹⁰⁾

Gegen den Ausdruck shôhintorihikijo für Produktenbörse ist zu bemerken, dass shôhin **商品** unserem Begriff „Produkt“ nicht entspricht. Es bedeutet Handelsware¹¹⁾ und umfasst infolgedessen auch die Effekten. Dadurch wird der Gegensatz zwischen Effekten- und Produktenbörse nicht genügend hervorgehoben. Empfehlenswerter wäre vielleicht die Zusammensetzung mit **産物** sambustu. Den Ausdruck shôhintorihikijo verwendet Takaoka auch für Warenbörse.

Das japanische Börsengesetz kennt übrigens den Unterschied zwischen Effekten- und Produktenbörse nicht. Es unterscheidet die Börsen lediglich nach der Art ihrer Entstehung, und zwar in **會員組織**

¹⁰⁾ Dieser Ausdruck findet sich im § 263 H. G. B.

¹¹⁾ Das Handelsgesetzbuch hat dafür **物品** buppin (§ 313 H. G. B.)

(Kaiinsoshoku) und 株式會社組織 (Kabushikikaishasoshoku). Soshoku bedeutet die Art der Entstehung. Auf die Errichtung einer Börse durch Gründung einer Aktiengesellschaft finden die allgemeinen Bestimmungen des Handelsgesetzbuchs mit der Massgabe Anwendung, dass die Genehmigung des Ministers für Landwirtschaft und Handel erforderlich ist. Die andere Art der Errichtung, über die das Ausführungsgesetz zum Börsengesetz nähere Vorschriften erhät, vollzieht sich ähnlich einer Vereinsgründung. Die Personen, welche die Errichtung betreiben, heissen ebenfalls Gründer 發起人 hakkinin. Das B. G. B. nennt die Gründer eines Vereins 設立者 setsuritsusha. Auch sonst weicht die Ausdrucksweise des Börsengesetzes von der des B. G. B. und H. G. B. mehrfach ab. So nennt das B. G. B. (§ 37) den Verein 社團法人 shadanhōjin und die Mitglieder 社員 shain. Ferner heissen die Mäkler im Börsengesetz 仲買人 nakagainin, im Handelsgesetzbuch (§ 305) 仲立人 nakadachinin. Dieser Unterschied in der Benennung lässt sich dadurch erklären, dass die Börsenmäkler nur Kaufgeschäfte vermitteln, während die anderen Mäkler die Vermittelung von Handelsgeschäften aller Art übernehmen.

- V. Für „Fideikommiss schlägt Takaoka 世襲財産 seishūzaisan vor. Gubbins übersetzt dies mit „hereditary property“ und seishū suru mit „be transmitted from generation to generation“. Seishūzaisan ist also ein Vermögen, das sich von Generation zu Generation vererbt. In jap. Gesetzen habe ich bisher nur einmal einen Ausdruck für Fideikommiss gefunden, und zwar im Kaiserlichen Hausgesetz 皇室典範 kōshitsutempan. Dort ist in §§ 25, 26 die Zeichenkombination 世傳御料

seidengoryô gebraucht. Es hat die gleiche Bedeutung wie seishûzaisan, doch wird goryô nur in Bezug auf das Vermögen der Kaiserlichen Familie verwendet.

Gegen kaheiseishûzaisan für Geldfideikommiss ist einzuwenden, dass kahei 貨幣 Metallgeld im Gegensatz zu Papiergeld bedeutet. Treffender setzt man dafür vielleicht 金額 kingaku. Dieser Ausdruck findet sich in den Gesetzen überall da, wo von einem Geldbetrage die Rede ist, z. B. § 144 H. G. B. (Geldbetrag der Aktie).

Damit will ich die Erörterung einiger Rechtsausdrücke aus dem Index des Prof. Takaoka schliessen. Wenn ich es oben als Aufgabe der vergleichenden Rechtswissenschaft hingestellt habe, den Geist des modernen jap. Rechts zu erforschen, so kann eine solche Aufgabe natürlich erst dann mit Sicherheit gelöst werden, wenn die Sprachwissenschaft der Rechtswissenschaft die Wege geebnet hat. Ohne genaue und zuverlässige Kenntniss der Rechtsprache ist eine Darlegung des gesetzgeberischen Willens, eine Erkenntnis des inneren Zusammenhangs der einzelnen Rechtsnormen eines Volks unmöglich. „Die Sprache ist“, wie Gierke zutreffend bemerkt,¹²⁾ „nicht etwa bloss das Kleid, sie ist der wahre Leib des Rechts“.

¹²⁾ O. Gierke: „Das bürgerliche Gesetzbuch und der deutsche Reichstag“, Separatabdruck aus der „Täglichen Rundschau“, Berlin 1896. S. 10.

Traumdeutung in Japan.

von

Lector S. Jwaya aus Tôkyô.

巖谷季雄

Wie in Europa, so geht auch in Japan das Sehnen der Menschen dahin, aus allerlei Anzeichen die Zukunft zu erforschen. Insbesondere glaubt man, aus den Traumbildern das eigene künftige Geschick entnehmen zu können. Ein Spruch sagt „yume wa sakayume“, d. h. es tritt das Gegenteil dessen, was man im Traum gesehen oder erlebt hat, wirklich ein. Ausser dieser allgemeinen Regel, die natürlich auf viele Träume keine Anwendung finden kann, giebt es für gewisse Traumbilder bestimmte Deutungen. Letzere weichen selbstverständlich in den verschiedenen Landesteilen voneinander ab. Im folgenden will ich die Deutung, die man einzelnen Träumen beimisst, kurz angeben, und zwar lege ich dabei die in Tôkyô und Kyôto herrschenden Anschauungen zu Grunde. Teils habe ich mich für die nachstehenden Angaben einzelner mir gedruckt vorliegenden Mitteilungen, teils persönlich an Ort und Stelle früher eingezogener Erkundigungen bedient. Es seien zunächst diejenigen Träume, die ein glückliches Geschick in Aussicht stellen, behandelt und darauf die, welche Unglück verheissen.

I. Glückverheissende Träume:

1. Jemandem einen Erdklumpen reichen — Glück.
2. Fluss oder Kanal sehen — langes Leben.
3. Mist nach Hause tragen — Schätze bekommen.
4. Eiter fliesst aus dem ganzen Körper — grosses Glück.
5. Kopfchampooiren, Haar kämmen, Gesicht waschen — Wegschaffen der Sorge.
6. Mit kleinen Steinen spielen — viele Kinder.
7. Spiegel — Besuch eines Bekannten aus der Ferne.
8. Weib umarmen — Freude.
9. Vögel fliegen singend in der Luft herum — Freude über die Ehefrau.
10. Taube — (bei Frauen) Erfüllung des Wunsches.
11. Mit jemanden zusammen weinen — Festlichkeit steht in Aussicht.
12. Schildkröte — Erbschaft.
13. Karpfen — Schwangerschaft.
14. Trockener Fisch im Wasser schwimmend — Erfüllung eines Wunsches.
15. Schlange, die jemanden beisst — grosse Geldeinnahme.
16. Schwert aus der Scheide ziehen — Fröhlichkeit.
17. Ochse, der auf einen Berg steigt — Blüte der Familie.
18. Klingende Glocke — gute Nachricht aus der Ferne.
19. Unwillkürliches Ausziehen der Kleider — Glück.
20. Kuchen sehen, ohne ihn zu essen — Gesundheit (isst man den Kuchen — Erkrankung.)
21. Seemuscheln als Geschenk bekommen — Geburt eines Kindes.
22. Muttermilch trinken — grosses Glück.
23. Kleider waschen — Verdienst des Essens und Trinkens.
24. Über Wasser zu Fuss gehen — geordnete Verhältnisse.

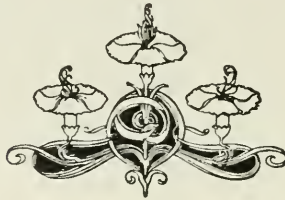
25. Im Hause wachsende Kiefer oder Eiche — langes Leben, Blüte der Familie.
26. Im Fluss brennendes Feuer — langes glückliches Leben.
27. Viele weisse Mäuschen auf der Strasse — Unterwürfigkeit der Mitmenschen.
28. Unterhaltung mit buddhistischen Gottheiten — Glück, (wenn dabei bloß die Gottheiten sprechen — Unglück, Klage über Frauen).
29. Gespenster oder Geister sehen — Verdienst.
30. Vorhang erneuern — gute Frau heiraten.
31. Kampf mit Teufeln — falls siegen, Glück, falls besiegt werden, Krankheit.
32. Von einem Tausendfüßler gebissen werden — langes Leben.
33. Von jemandem verhaßt werden — Zunahme der Kraft.
34. Chimaki (besondere Speise beim Knabenfest im Mai) essen — günstiges Geschick.
35. Helm zur Zier aufgestellt — Erfüllung eines Wunsches.
36. Pflaumenblüte — Ehre.
37. Der Gottheit gohei (Opfer aus Papier) anbieten — Ehre in der Kunst, bei Edlen beliebt werden.
38. Nadel schlucken — Geld bekommen.
39. Durch ein Schwert verwundet werden — Verdienst.
40. Schiffahrt — Freude.

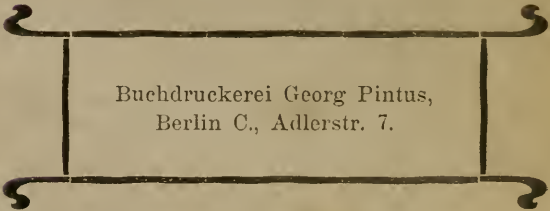
II. Unglück verheissende Träume:

1. Strom, der den Körper umspült — Streit und Zank.
2. Fett werden — Krankheit.
3. Zwei Hörner auf der Stirn — Streit und Zank.
4. Viele fliegende Schmetterlinge — Nichterfüllung des Wunsches.

5. In einen Sarg treten — Streit.
6. Spaziergang mit Weibern — Geldverlust.
7. Papagei — (bei Frauen) Zwist.
8. Säge — Irrtum.
9. Melonen essen — Krankheit der Kinder oder Enkel.
10. Fliegende Mandarineneiten — Unkeusches Leben der Ehefrau.
11. Aus der Ferne naht ein Weinender — Tod eines nahen Bekannten.
12. Besitz von vielen Edelsteinen — Not.
13. Krabbe — Unordnung der Verhältnisse.
14. Hunde beißen sich gegenseitig — schwere Krankheit.
15. Hausthür geht von selbst entzwei — Flucht des Dieners oder Dienstmädchens.
16. Tritonmuschel — Zwietracht.
17. Kleider zerreißen plötzlich — Untreue der Frau.
18. Menschlich gekleideter Affe — Verfall der Familienverhältnisse.
19. Vom Himmel fallende Goldmünzen — Betrogen werden.
20. Gespenst-Heuschrecke — Qual, Jammer.
21. Herunterfallen vom Baume — Umnachtung des Geistes.
22. Zwiegespräch des Menschen mit Tieren — Not, Qual.
23. Um Wahrsagung bitten — Krankheit.
24. Amasake (süßes Reiswein) trinken — Zwist mit Verwandten oder Freunden.
25. Auf einem Kranich sitzen — Nachteil und Verlust beim Handel; (beim hohen Beamten: Glück).
26. Geräusch von Samisen (dreisaitiges Musikinstrument) — Kummer über die Wohnung.
27. Geräusch von Trommeln — heimliche Liebe wird offenkundig.
28. Fuchs — Misstrauen seitens des Freundes.

29. Buntgefärbter Faden — Lebensqual.
30. Unterhaltung mit Ausländern — Verlust, Nachteil.
31. Geräte für die Theegesellschaft — arm werden.
32. Höher wachsende Nase — Zwist, Oual.
33. Mönch oder Nonne beim Gebet — Krankheit.
34. Puppe — Tod eines Bekannten.
35. Bad nehmen — Erkältung.





Buchdruckerei Georg Pintus,
Berlin C., Adlerstr. 7.