

MITTEILUNGEN
DER
DEUTSCHEN GESELLSCHAFT
FÜR NATUR- UND VÖLKERKUNDE OSTASIENS
BAND XXXII TEIL A

JAPANISCHE PHILOSOPHIE

Von

Robert Schinzinger

TÔKYÔ

1942

Deutsche Gesellschaft
für Natur- und Völkerkunde Ostasiens

Tôkyô-shi, Kôjimachi-ku, Hirakawa-chô, 2-chôme, No. 7

Kommissionsverlag von

Otto Harrassowitz, Leipzig.

Reprinted with the permission of the Deutsche Gesellschaft für Natur- und
Völkerkunde Ostasiens, Tokyo

JOHNSON REPRINT CORPORATION
111 Fifth Avenue, New York, N. Y. 10003

JOHNSON REPRINT COMPANY LIMITED
Berkeley Square House, London, W. 1

JAPANISCHE PHILOSOPHIE

Von

Robert Schinzinger



TÔKYÔ

1942

Deutsche Gesellschaft
für Natur- und Völkerkunde Ostasiens

Tôkyô-shi, Kôjimachi-ku, Hirakawa-chô, 2-chôme, No. 7.

Kommissionsverlag von
Otto Harrassowitz, Leipzig.

First reprinting, 1965, Johnson Reprint Corporation

Printed in the United States of America

JAPANISCHE PHILOSOPHIE

VORTRAG

GEHALTEN IN DER DEUTSCHEN GESELLSCHAFT
FÜR NATUR- UND VÖLKERKUNDE OSTASIENS

von

Robert Schinzinger.

(Als Manuskript gedruckt.)

1

Japanische Weltanschauung, als Ganzes gesehen, ruht auf dreifachem Grunde:

Da ist erstens Shintô, der uralte, autochthone Kult Japans, mit seiner Ehrfurcht vor der Vergangenheit. Da ist zweitens, vor alters aus China übernommen, die Lehre des Konfuzius von dem sittlichen Gefüge der gesellschaftlichen Gegenwart. Und da ist drittens, aus Indien über China gekommen, der Buddhismus mit seiner religiösen Besinnung auf Zukunft und Ewigkeit.

Im Shintô hat die Seele Japans sich vor Urzeiten ausgesprochen. Diese unmittelbare Kundgabe des tiefsten Selbst des japanischen Volkes hat sich unverändert durch die Jahrtausende erhalten. Neben allen späteren Bildungen eines reflektierteren Bewußtseins ragt dieser mythische Ausdruck als ehrwürdiges Urgestein in unsere heutige Gegenwart hinein. Shintô ist eine das ganze volkhafte Leben umspannende kultische Form, ein das Gemeinschaftsleben still durchpulsender Rhythmus. Was als Mythos und Staatskult sichtbare Gestalt hat, lebt unsichtbar und gestaltlos in jedem Japaner. Es ist das Wissen um Nippon, das völkische Vaterhaus, als ewige Heimat und heilige Ordnung. Es ist das Gefühl für die Reinheit

und Heiligkeit der Natur und des naturhaften Lebens. Davon legen die kosmischen Zeugungsmythen Zeugnis ab und die lebendige Verehrung heiliger Bäume, Wasserfälle und Berge; den schönsten Ausdruck aber findet dieses Gefühl in der reinen, schlichten und naturnahen Bauweise des Nationalheiligtums von Ise.

Aller japanischen Staatsphilosophie liegt das Bewußtsein der Naturhaftigkeit, Einheit und Göttlichkeit der kaiserlichen Regierung zugrunde, und in aller japanischen Philosophie lebt ein Gefühl für die Einheit und Heiligkeit der Natur und des Lebens.

Vor allem aber, und in eins mit dem Gesagten, ist Shintô die Verehrung der Ahnen des Kaiserhauses, der Heroen und der Ahnen der eigenen Sippe. Ja, es ist mehr als Verehrung, es ist eine dauernde Lebensgemeinschaft mit den Toten — eine ewige Gegenwart der Vergangenheit.

Gegenüber dieser gefühlsmäßigen Grundrichtung des japanischen Lebens steht die gedanklich nüchterne Sittenlehre des Konfuzianismus, als ein Prinzip starr abgrenzender Lebensformung.

Der Konfuzianismus bildet das feste Gefüge des sozialen Lebens in alter Zeit und — trotz mannigfacher Lockerungen — im Grunde auch heute noch. Die Grundlage bilden die fünffachen Bindungen: Kaiser — Untertan; Vater — Sohn; älterer Bruder — jüngerer Bruder; Mann und Frau; Freund und Freund. Um dieses feste Gerüst rankt sich eine reiche Fülle praktischer Regeln der Lebensweisheit, der Sitte und Etikette. Nur wer das schwierige und kunstvolle Instrument des Zeremoniells leicht und sicher beherrscht, kann damit auch seiner persönlichen Neigung Ausdruck verleihen.

Die Weisheit des Konfuzius beruht auf der Überzeugung, daß der äußeren Formung auch eine innere Formung des Menschen entspricht.

Japans Staatsform und Familiensystem haben nachträglich im Konfuzianismus begriffliche Begründung erhalten. Der Kreis der sozialen Pflichten ist genau abgesteckt. Von hier kommt ein starker Wille zu ordnender Abgrenzung, freilich auch eine Tendenz zur Klassifizierung der Zuständigkeiten, zu Überspezialisierung und Bürokratie, eine Tendenz, die der alten lebendigen Einheit zur Gefahr werden kann.

In der Philosophie hat der Konfuzianismus die Überzeugung lebendig erhalten, daß der Philosoph sich nicht allein durch seine Verstandesleistung, sondern vor allem durch seine Persönlichkeit Achtung verdienen soll. Daher wird ihm, dem Lehrer und Meister, dem ‚sensei‘, dieselbe Achtung entgegengebracht wie dem Vater oder älteren Bruder. Die Pietät hält übertriebenes Streben des Schülers nach Originalität und Individualität

ebenso zurück wie den Hang zu schneller Kritik. So zeichnet sich das Ethos der japanischen Gelehrtenzunft durch starken sittlichen Ernst aus. Man hat in Japan nie vergessen, wofür wir uns in Deutschland erst wieder neu den Blick geschärft haben: daß es beim Philosophen gar nicht so sehr auf die intellektuelle Leistung als vielmehr auf die charaktervolle Persönlichkeit ankommt.

Bedeutet der Shintôismus ewige Gegenwart des Vergangenen, so ist der Konfuzianismus die praktische Lebensgestaltung der konkreten Gegenwart; der Buddhismus aber tut die Tore ewiger Zukunft vor uns auf.

Wohl ist die gegenwärtige japanische Philosophie frei vom Dogmatismus buddhistischer Schulen und Sekten; doch ist sie nicht zu lösen von der geistigen Atmosphäre und Tradition des Buddhismus überhaupt, der in der Form des Mahâyâna-Buddhismus 1500 Jahre lang die Seelen beherrscht hat.

Der Mahâyâna-Buddhismus ist, vorläufig und allgemein, als pantheistisch anzusprechen. Ihn durchzieht der Grundgedanke, daß Buddha in allen Dingen ist. Alle Wesen haben Buddhanatur und sind zur Erlösung prädestiniert. Um aber diese Buddhanatur der Welt zu erkennen, bedarf es einer Betrachtungsweise, die von der Besonderheit der Dinge absieht. Erst wenn die Besonderheit der Dinge und auch die Besonderheit des betrachtenden Ich ausgelöscht ist, wird in der absoluten ‚Leerheit‘, im absoluten ‚Nichts‘, die absolute Einheit der Welt erfaßt. Dieses Erfassen ist nicht mehr ein intellektuelles logisches Denken, sondern ein mitströmendes Erleben der All-Einheit.

Durch Versenkung in das Leere, den ‚Raum‘, das ‚Nichts‘, die All-Einheit als die Buddhanatur der Welt erleben, dies ist der vollkommene Friede der Seele, dies ist schon die Erlösung vom Leiden. Das ‚Nirvâna‘ — von der Masse als Paradies nach dem Tode vorgestellt — ist nichts anderes als dieses Erleben.

Die deutschen Mystiker sagen von der mystischen Einswerdung, daß die Seele wie ein Tropfen in dem unendlichen Ozean der Gottheit untergegangen sei. Der Mahâyâna-Buddhismus aber spricht nicht von Gott und lehrt das ‚Non-Atman‘, die Nichtexistenz einer individuellen Seelensubstanz. Freilich kennt der Mahâyâna-Buddhismus auch einen Erlöser — Amitâbha, japanisch Amida; wer an ihn glaubt, wird im ‚westlichen‘ Paradiese wiedergeboren. Während es nun bei manchen buddhistischen Sekten genügt, durch Anrufung des heiligen Amidanamens Erlösung und Wiedergeburt im westlichen Paradiese zu sichern, fordern andere mehr philosophische Schulen eine methodische Kontemplation, besondere Exerzitien der Versenkung, um Wiedergeburt und Erlösung im Erlebnis der All-Einheit zu finden.

Nach dem, was anfangs über die Einheit und Göttlichkeit der Natur im Bewußtsein des Shintôismus gesagt worden ist, kann es nicht mehr wundernehmen, daß der pantheistische Mahâyâna-Buddhismus in Japan tiefe Wurzeln fassen und Jahrhunderte lang eine innige Lebenseinheit mit dem Shintôismus bilden konnte. In der Meiji-Restauration gegen Ende des XIX. Jahrhunderts wurde zwar der Shintôismus aus dieser Symbiose gelöst und in seiner ursprünglichen Reinheit wiederhergestellt, aber im Volksbewußtsein leben heute noch Shintôismus und Buddhismus reibungslos neben- und ineinander.

In dem pantheistischen Grundzug des Mahâyâna-Buddhismus liegt es auch begründet, daß der japanische Buddhismus sich als nicht lebensfeindlich und nicht pessimistisch bezeichnet. Im Gegensatz zur indischen Urform des Hinayâna-Buddhismus, der auf dem Prinzip der Selbsterlösung durch Verneinung beruht (und den man in Europa meistens allein als Buddhismus kennt), bezeichnet sich der Mahâyâna-Buddhismus immer wieder als ‚positiv‘. Selbst sein metaphysischer Grundbegriff des ‚Nichts‘, der ‚Leerheit‘, hat eine positive Bedeutung als Identität des Nichts und des Seins, des Einen und der Vielen. Für den, der durch Versenkung zur ‚Erleuchtung‘ gelangt ist, ist Erscheinung schon Wesen, Samsâra schon Nirvâna.

Die Abwendung von der nur negativen und pessimistischen Einstellung der indischen Philosophie — wie sie uns seit Schopenhauer vertraut ist — hat sich zwar schon in China vollzogen, aber doch in Japan vollendet.

Von allen in Japan verbreiteten Schulen des Buddhismus ist Zen 禅, den Ôhazama* den ‚lebendigen Buddhismus Japans‘ nennt, philosophisch am bedeutsamsten. Und dies, obgleich andere Schulen, wie Tendai und Kegon, reicher sind an logischer Reflexion und metaphysischer Spekulation. Wieviel nicht nur die Philosophie, sondern die japanische Kultur überhaupt seit der Kamakurazeit (XIII. Jahrhdt.) dem Einfluß des Zen an Entfaltung und Vertiefung verdankt, ist heute noch kaum zu übersehen. (Man vergleiche Suzuki: ‚Zen Buddhism and its influence on Japanese culture‘, Kyôto 1938).

Zen ist philosophisch bedeutsam, obwohl nicht Philosophie in unserem westlichen, d.h. griechischen Sinne. Am ehesten ließe sich Zen mit unserer deutschen Mystik vergleichen — trotz aller noch aufzuzeigenden prinzipiellen Unterschiede. Was ist nun Zen? Und was ist Zen nicht?

Zen ist nicht Theorie; also keine Philosophie im eigentlichen Sinne, die ja doch auf theoretische Erkenntnis ausgeht. Zen ist auch nicht Theologie — die eine zur Wissenschaft erstarrte Religion ist. Zen ist nicht

* Ôhazama-Faust: „Zen, der lebendige Buddhismus in Japan“. Gotha-Stuttgart 1925.

eine Sekte mit besonderem Dogma. Zen ist eine Weise der Übung des nach Erlösung strebenden Menschen. Und zwar Erlösung im Sinne von Erleuchtung als mystischem Erleben der All-Einheit.

Wie alle Mystik, die kein Dogma, keine Theorie, sondern eine besondere Weise des Erlebens zur Grundlage hat, ist Zen wesentlich irrational; das Erlebnis ist unaussagbar. Wenn es beim Zen doch zu einer Aussage kommt, so muß diese notgedrungen ausweichend und umschreibend, indirekt, hinführend und hindeutend sein. Das, worauf sie hindeutet, ist das unaussagbare persönliche Erleben. Der Sinn dieses Erlebens ist Erleuchtung, seine Erfüllung Nirvâna. Plötzlich, blitzartig überfällt diese Erleuchtung (japan. satori) den Menschen. Zen ist die Methode und Praxis des Zazen 坐禅 (Meditationssitzen) mit dem Ziele des Satori 悟 覺.

Die Aussage dient als ein vorbereitendes Mittel, als ein indirekter Hinweis. Darum ist sie — wie auch in der christlichen Mystik — wesentlich paradox. Sie will etwas aussagen, was nicht aussagbar ist. In Europa findet sich das Paradox in der Mystik und mystischen Philosophie von Meister Eckhart bis Kierkegaard; es lebt selbst noch als ‚Widerspruch‘ in Hegels Dialektik, die darin ein Erbe der deutschen Mystik verwaltet. Wo wir heute in der japanischen Philosophie dem Paradox und der dialektischen Logik begegnen, da handelt es sich nicht um bloß äußerliche Nachfolge Kierkegaards und Hegels, sondern — wo es in die Tiefe geht — um ein aus dem eigenen Zen-Erleben stammendes inneres Verstehen.

Was Zen bei aller Wesensverwandtschaft mit der deutschen Mystik grundsätzlich von dieser unterscheidet, ist seine wohl schon in China ausgereifte praktisch-nüchterne Diesseitigkeit. Daher konnte Zen lange Zeit — und kann auch heute gelegentlich noch — als ein praktischer Erziehungsfaktor — vor allem des ‚Kriegerstandes‘ — betrachtet und geübt werden. Überhaupt ist die Durchformung des japanischen Menschen im Hinblick auf Ganzheit und Geschlossenheit der Existenz in erster Linie dem erzieherischen Einfluß des Zen zu verdanken.

Um zu erfahren, was Zen eigentlich ist, müßten wir in ein Zenkloster gehen und dort unter Anleitung eines erfahrenen Zenmeisters an den Meditationsübungen teilnehmen. Und wenn wir dann nach monate- oder jahrelanger Übung endlich zu Satori, zur Erleuchtung, gelangt sein sollten, könnten wir es doch nicht aussagen; denn das Wesentliche dieses persönlichen Erlebnisses bleibt unaussagbar. Das Prinzip des Zen ist Schweigen. Wohl aber ist der erfahrene Zenmeister in der Lage, auch ohne sprachlich-logische Verständigung den durch Satori Verwandelten zu erkennen. Durch die Erleuchtung wird der Mensch von Grund auf verwandelt. Es ist, wie die deutschen Mystiker sagen, ein Sterben und eine

Wiedergeburt. Auch Zen spricht (besonders in der Rinzai-Schule) von einem absoluten Sterben. Die ‚Wiedergeburt‘, als Wiedergeburt im Paradiese, bedeutet in der allgemeinen Lehre des Buddhismus die Erlösung von der Notwendigkeit der Seelenwanderung, im Zen aber die innerliche Verwandlung.

Nach allen indirekten Äußerungen über die Erleuchtung besteht sie im Entdecken der Buddhanatur in sich und in der Welt. Zen ist, wie Kitabatake Chikafusa sagt, das ‚Tor des unmittelbaren Hinweises auf das Menschenherz‘ und das ‚Tor der Buddhawerdung durch Schau der (eigenen) Wesensnatur‘.*

Nach der Lehre des Mahâyâna-Buddhismus ist der göttliche (unpersönliche) Wesenskern der Welt, das ‚Dharmakâya‘, das in dem verschiedenen Seienden identische eine Sein — oder vielmehr ‚Nichts‘. Das Viele ist das Eine. Alles ist Eins. Sein ist Nichts. Die Seele ist Buddha. Wie der christliche Mystiker sagt: ‚Gott ist in allen Dingen‘, so sagt der Buddhist: das Dharmakâya ist in allen Dingen. Und wie dem christlichen Mystiker, so dient auch dem Buddhisten der Begriff des ‚Spiegels‘ zur Verdeutlichung dieses metaphysischen Verhältnisses:

Der Mond spiegelt sich in unzähligen Gewässern, im unendlichen Ozean wie in zahllosen Tautropfen, ja in Tümpeln und Pfützen; und doch bleibt er der eine und identische Mond. Ebenso ist das Dharmakâya in den unendlichen Spiegelungen der Dinge das eine und identische Wesen, das in jeder Spiegelung ganz und unteilbar gegenwärtig ist. Wie aber die Spiegelung des Mondes in trüben, vom Sturme aufgewühlten Wassern undeutlich ist und kaum mehr zu erkennen, so ist auch das von Leidenschaften zerwühlte Herz ein trüber Spiegel des Seinsgrundes. Erst wenn das Herz stille geworden ist, und das Bewußtsein ganz entleert, dann wird in der absoluten Leerheit der göttliche Wesensgrund der Welt offenbar. Dem dient die Meditationsübung.

Für den durch Satori Erleuchteten ist mit einem Male das eigene Selbst und alles Seiende von kristallener Transparenz. Auf dem Grunde des Selbst und aller Dinge wird der Urgrund des Seins sichtbar. Und wie beim christlichen Mystiker in der ‚unio mystica‘ alle Gegensätzlichkeit verschwindet, der Gegensatz von Subjekt und Objekt transzendiert, ja sogar das Gegenüberstehen von Seele und Gott ausgelöscht ist, so ist auch der durch Satori Erleuchtete hinaus über alle Gegensätze. Wo aber kein Gegensatz von Subjekt und Objekt mehr ist, da gibt es auch kein Erkennen

* Kitabatake Chikafusa, ‚Jinnô Shôtô-ki‘ übersetzt, eingeleitet und kommentiert von Hermann Bohner. Tokyo 1935, Bd. I. S. 264.

mehr; das Erkennen ist hier in ein Sein umgeschlagen: der Erleuchtete ‚erkennt‘ nicht Buddha; er ist Buddha.

Unter Berufung auf Gautama Buddhas Erleuchtung unter dem Bodhibaume sieht Zen das Wesen des Buddhismus in der Erlangung der Erleuchtung. Erleuchtung ist das Erreichen der Buddhaschaft, das Eingehen in Nirvâna.

Wenig bekümmert um die überlieferten Reden Gautama Buddhas, und ganz gleichgültig gegen alle dogmatischen Lehrmeinungen, ist Zen allein auf das eine Ziel der Erleuchtung gerichtet.

Aber auch wer nicht zu diesem Letzten gelangt, ist nicht umsonst durch die erzieherische Schule der Meditationsübungen gegangen. Auch nur vorübergehende Teilnahme an den Meditationsübungen bringt schon eine starke innere Sammlung und Konzentration. Gerade unsere Zeit sieht wieder einen großen Andrang zu solchen Laienkursen oder -exerzitien. Die Zen-Predigt hat dabei eine doppelte Funktion: sie dient der inneren Sammlung und der Vorbereitung für Satori. Die paradoxe Meditationsaufgabe, ‚Kôan‘ 公案 soll zur geistigen Versenkung in das gegebene Thema und zugleich zum Scheitern des Intellekts führen; die Aufgabe ist nicht intellektuell-logisch zu ‚lösen‘. Alles dient nur dem einen Ziel, den Menschen für die letzte Intuition, für die Erleuchtung reif zu machen, und auch das ‚Kôan‘ soll nur dazu helfen, die Tür von innen aufzustoßen.

Den Erleuchteten schaut — um es christlich-romantisch zu formulieren — aus dem lieblichen Kelch der Lotosblüte das Auge Gottes an; und das gleiche Auge leuchtet aus ihm selbst. Meister Eckhart sagt: Das Auge, mit dem ich Gott sehe, und das Auge, mit dem Gott mich sieht, ist das gleiche Auge. Nur ist es bei Zen nicht ein persönlicher christlicher Gott, sondern das unpersönliche ‚Nichts‘ des Buddhismus.

Aus dem gleichen Einheitserleben mit allem Sein strömt jene Ruhe, Leichtigkeit und Gelassenheit, die dem Zen eigen ist. Es ist dieselbe vollkommene Unerschütterlichkeit, die den Einsiedler in der Waldeinsamkeit wie den Meister des Schwerts und des Bogens im Kampfe auszeichnet oder den Maler, der mit wenigen Tuschzügen ein durchseeltes Bild der Landschaft entwirft, wo selbst der Stein Ausdruck des Seinsgrundes ist. Jeder einzelne Augenblick der zeitlichen Existenz kann zur Selbstoffenbarung des Seinsgrundes werden. Etwa der Augenblick ruhiger Sammlung im engen Teezimmer; draußen fällt vielleicht ein feiner Herbstregen auf die noch grünen Blätter, in der Nische zeigt das Bild zwei kräftig entschlossene Schriftzeichen, die das Brüllen des Löwen bedeuten, d.h. die im gesammelten Augenblick ganz und rückhaltlos gegenwärtige Kraft lebendiger Wirklichkeit. Gesammelte und ungeteilte Kraft, innerlich erfülltes Leben, Leben aus der eigenen Mitte heraus — dahin zielt Zen.

Bedeutet Zen die vollkommene und ausbalancierte innere Freiheit des Menschen in jedem Augenblick seiner zeitlichen Existenz, ist dann Zen nicht überhaupt Alles? Strebt nicht alle Philosophie als Lebensweisheit nach diesem Ziele? Gewiß. Aber die Originalität des Zen besteht garnicht darin, ein neues Ziel theoretisch zu formulieren, sondern durch praktische Übung einen Weg dahin zu eröffnen. Wenn man also etwa von Goethe sagen kann, daß er ein erfülltes Leben aus der eigenen Mitte heraus lebte, so hat er — von Japan aus gesehen — Zen. Daher auch das starke und echte Interesse für Goethe in Japan. Und nun umgekehrt: was ist — von uns aus gesehen — an Zen nicht ‚Goethe‘?

Erstens: Der Buddhismus lehrt das Nicht-Ich. Trotz Goethes Altersweisheit vom ‚Entsagen‘ ist uns dieses Maß von Entpersönlichung, wie es der Buddhismus lehrt, fremd. Der unendliche Wert der Einzelseele, der Persönlichkeit, des Genies trennt uns von Zen.

Zweitens: Obwohl Zen durchaus die Bewährung an der praktischen Lebenswirklichkeit fordert, ist die Grundstimmung asketisch, Meditation vor der Wand. Unser Begriff von erfülltem Leben dagegen hat sich an griechischer Kunst, römischer Politik, germanischer Innerlichkeit, italienischer Renaissance und deutscher Romantik gebildet und genährt. Diese weltzugewandte Fülle des Lebens trennt uns von Zen.

Drittens: Der Buddhismus ist wesentlich unpersönlich; der Seinsgrund ist unpersönlich. Es ist fraglich, ob dies dem deutschen Wesen gemäß ist — obwohl auch in der deutschen Mystik das ‚Nichts‘ große Bedeutsamkeit hat.

Viertens: Sokrates lehrte, daß Tugend Wissen sei; bei Zen kommt es aber gerade nicht auf Wissen an, sondern auf Übung. Durch Nachahmung und ständige Übung unter Aufsicht des Meisters wird ein Kunsthandwerk ‚erlernt‘, bis man es im Griff hat. So ist Zen gleichsam die Übung, das erfüllte Leben von innen her in den Griff zu bekommen. Nicht aus dem angestregten Gehirn, sondern aus dem ‚Tanden‘ 丹田, dem Schwerpunkt des Leibes (drei Finger breit unter dem Nabel), kommt die ruhig-feste Bewegung des Pinselstrichs oder Schwerthiebs. Solange der angestregte Intellekt noch auf irgend etwas oder auf die Verneinung von irgend etwas gerichtet ist, sind unruhige Gespanntheit und Unsicherheit unvermeidlich. Erst die völlige intellektuelle Entspannung und Entleerung, das absolute Nichts, entbindet das vom Strom der Wirklichkeit geleitete Spiel der Kräfte: mit nachtwandlerischer Sicherheit bewegen sich Pinsel oder Schwert und trifft der Pfeil sein Ziel. Im ‚Nichts‘ hat Zen das erfüllte Leben.

2

Japanische Weltanschauung, als ein Ganzes betrachtet, beruhend auf dem dreifachen Grunde von Shintôismus, Konfuzianismus (mit Einschluß des Taoismus) und Buddhismus (vornehmlich Zen), bevorzugt das Praktische vor dem Theoretischen und sucht stets die Bewährung in der Ganzheit und Geschlossenheit des Lebens. Zugleich Denker, Dichter, Maler und Meister des Schwerts, strebte der japanische Mensch nach der im Umgang mit Welt sich bewährenden existenziellen Meisterschaft. So ist es keineswegs zu verwundern, daß der japanische Geist weniger einen Ausdruck in theoretischer Philosophie suchte, als vielmehr in der Kunst eine Darstellung seines Seins und Wesens verwirklichte.

Philosophie im eigentlichen, d.h. griechischen Sinne begegnet uns in Japan erst seit der Meijizeit, obwohl die Disputationen der spanischen Missionare im sechzehnten Jahrhundert zeigen, daß die Buddhisten, besonders Zenbuddhisten, den philosophisch geschulten Theologen zu schaffen machten. *

Der ganze Reichtum des abendländischen Geistes eröffnete sich Japan erst in der Meijizeit — und dann mit einem Schlage; wie ein Taumel ergriff es alle Geister, etwa so, wie Europa es einmal im Jahrhundert der Renaissance erlebt hat. Damals fand mit den modernen Wissenschaften auch Philosophie als Grundwissenschaft Eingang in Japan und wurde unter dem Namen ‚Tetsugaku‘ 哲學 (d.h. Weisheitswissenschaft) ein Lehrfach an den neugegründeten Universitäten des Landes. Ein Deutscher, R. v. Köber, war es, der dann als Schüler Euckens den deutschen Idealismus in Japan heimisch machte; sein Name ist in der älteren Gelehrten generation hier unvergessen. In jener ersten Zeit der Lehrjahre herrschten nacheinander und nebeneinander drei philosophische Richtungen, von denen offenbar jede eine Saite des japanischen Wesens zum Schwingen brachte: der deutsche Idealismus, besonders Fichtes Philosophie der Tathandlung entsprach wohl dem heroischen Geist der Meijizeit, während der spekulationsfeindliche amerikanische Pragmatismus mehr dem nüchternen, aufs Praktische gerichteten Zug des japanischen Wesens entgegenkam; Bergson's Philosophie des ‚élan vital‘ wiederum scheint an das eigentümliche Lebensgefühl des Japaners appelliert zu haben.

Nach dem Weltkriege, der schon den Glauben an den Westen erschütterte, folgte eine Zeit der Wanderjahre, wo die japanischen Philosophen zu den Füßen der berühmtesten Lehrer saßen und von ihren Welt-

* Georg Schurhammer S. J.: ‚Die Disputationen des P. Cosme de Torres S. J. mit den Buddhisten in Yamaguchi im Jahre 1551‘. Mitteilungen der OAG, Bd. XIV, Tôkyô 1929.

reisen sich das Rüstzeug mitbrachten zu einer eigenen japanischen Philosophie. In der typischen Wendung zur Selbstbesinnung auf die eigenen völkischen Werte, die wir heute in Japan antreffen, ist auch der Philosophie eine neue Aufgabe gestellt: sie will das, was an der Philosophie logisch und allgemein ist, mit den besonderen metalogischen Voraussetzungen des eigenen Wesens verbinden. Dazu muß sie — nicht zuletzt am Fremden — ihr eigenes völkisches Kulturwollen entdecken. Naturgemäß geht dies nicht konfliktlos vor sich; es ist eine gewisse Rivalität von neubelebtem Shintôismus, Konfuzianismus und Buddhismus unvermeidlich. Daher fehlt es nicht an Versuchen, die japanische Philosophie ganz buddhistisch, ganz konfuzianistisch oder shintôistisch zu erneuern. So versuchen Einige, den Mythos philosophisch auszudeuten, wobei sie nicht der Gefahr entgehen, die Erfahrungen des Buddhismus und des Christentums sowie die gesamte morgenländische und abendländische Philosophie in den alt-japanischen Mythos hineinzunehmen; aber durch derartige gezwungene Beziehungen, etwa von ehrwürdigen kosmogonischen Zeugungsmuthen zu einer an moderner Biologie orientierten Lebensphilosophie, wird gerade die naturhafte Unbefängtheit der mythischen Frühzeit verbogen und verwischt. Im Gegensatz zu derartigen Versuchen, die der geschichtlichen Wirklichkeit nicht ganz gerecht zu werden scheinen und nicht selten die Erneuerung des Ostens unter Geringschätzung des Westens, aber zugleich doch mit dessen modernsten Methoden zu leisten suchen, stehen jene anderen Versuche der akademischen Philosophie, die mit dem Rüstzeug westlicher Wissenschaft und mit Sinn für geschichtliche Wirklichkeit und Individualität ausgerüstet, die kulturelle Besonderheit des japanischen Geistes aufsuchen. Von dem in diesem Sinne bedeutendsten Philosophen soll im Folgenden die Rede sein.

3

Der repräsentative Philosoph des gegenwärtigen Japan ist Nishida Kitarô 西田幾多郎, dessen Jugend- und Lehrjahre (*1868) noch in die Meijizeit fallen, während sein Wirken seit 25 Jahren für die japanische Philosophie maßgebend geworden ist. 1928 ist er vom Lehramt in Kyôto zurückgetreten.

So sehr sein Philosophieren* vom Westen — besonders von der deutschen Philosophie — bestimmt ist, so geht es doch im letzten Grunde aus seiner eigenen Existenz hervor und kehrt wieder dahin zurück. Die

* Vgl. zum Folgenden: R. Schinzinger, 'Über Kitarô Nishida's Philosophie' Monumenta Nipponica III 1, Tôkyô, 1940, S. 28 ff.

Eigenart des Nishida'schen — und damit des japanischen — Philosophierens zeigt sich in der Art und Weise, wie Nishida die uns vertrauten Probleme anfaßt und ihrer systematischen Bearbeitung zuführt. Naturgemäß hat sein Denken in diesen langen Jahren eine Entwicklung durchgemacht, die als zunehmend dynamisches und dialektisches Denken erkennbar ist. Seine Methode ist ein in die Tiefe des Bewußtseins vortastendes und aufzeigendes Verfahren, das überall durch den Widerspruch in der Problematik in Gang gebracht und in Bewegung erhalten wird. Was sich zuerst als Ganzes — wie von ferne — zeigt, wird bei weiterem Vordringen nach und nach deutlicher. Das Vorwärtsgen des Gedankens gleicht einer in die Tiefe gehenden Spirale oder einem in die Höhe sich windenden Bergweg. Bei jeder Wendung zeigt sich im Grunde die gleiche Aussicht — aber von höherer Warte aus gesehen. Dieses Denken ist ganzheitlich, aber nicht architektonisch; es ist gefühlsmäßig betont. Wir haben uns, um Nishidas Philosophie zu verstehen, an das zu erinnern, was anfänglich über die japanische Weltanschauung im allgemeinen, besonders über den Zenbuddhismus gesagt worden ist. In diesem Sinne ist sie auch der deutschen Mystik nahe, die Nishida studiert hat, wie er auch dem deutschen Idealismus von Leibniz bis Hegel verpflichtet ist und sich mit der gesamten neueren deutschen Philosophie auseinandersetzt. Es wäre aber ganz verkehrt, wollte man, um die Frage nach der Originalität seines Denkens zu stellen, all diesen Einflüssen mit literarhistorischem Fleiße im Einzelnen nachgehen. Philosophische Originalität — abgesehen davon, daß Philosophie überhaupt mehr um allgemeine Wahrheit als um Originalität bemüht ist — zeigt sich eben immer nur im Ganzen, nicht in Einzelheiten. Dieses Ganze wiederum ist nur als Ganzes zu sehen und nicht mit einem Etikett zu nennen. Dazu kommt noch, daß in Japan sich stets das Gefühl dafür lebendig erhalten hat, daß Philosophie nicht eine intellektuelle Akrobatik, sondern Sache einer philosophischen Persönlichkeit ist. Gerade wir Deutsche, die wir heute wieder von bloß intellektueller Technik zur Lebensganzheit zurückfinden, werden dafür Verständnis haben, daß Philosophie eine Sache der Gesinnung ist.

Bei einem nicht-japanischen Beurteiler ist japanisches Philosophieren stets einem doppelten Mißverständnis ausgesetzt; entweder sieht man nur auf das Westliche oder nur auf das Östliche, entweder will man diesen fremden Klang nur als Echo der eigenen Stimme oder als absolut fremd und unverständlich überhaupt nicht verstehen. Wir stehen vor der prinzipiellen Frage nach der Möglichkeit eines Verstehens fremder Völker überhaupt. Wie aber — um die Gegenfrage zu stellen — erkennen wir uns selbst? 'Das Selbst kann sich selbst nicht sehen'. (Das ist ein Grundproblem der Nishida'schen Philosophie.) Das Auge kann sich selbst nicht

sehen. Man wird sagen: doch! — im Spiegel. Aber der Spiegel ist doch nicht das Auge, sondern ein dem Auge Fremdes. Gerade in dem Fremden sehen wir uns selbst, indem wir es gegen uns abgrenzen. Dabei setzen wir bereits voraus, daß Fremdes uns berühren kann. Gegenüberstehen — sagt Nishida — ist immer schon ein Berühren. Ganz abgesehen davon also, ob wir das Fremde für uns anerkennen oder ablehnen — jedenfalls muß da irgendwo eine Sphäre des gemeinschaftlich verstehbaren Sinnes sein. Auch die Philosophie ist ja nicht in den Wind geredet, sondern so sehr sie auf der einen Seite ein Ausdruck des völkischen Wesens ist und bleibt, so sehr ist sie auch andererseits eine Auseinandersetzung mit Problemen, die sich dem einen so, dem andern anders zeigen.

In der Philosophie gibt es auf Grund der nationalen Besonderheit verschiedene Stile des Redens, Schreibens und Denkens. Um die fremde Stimme zu vernehmen, bedarf es oft eines feinen Gehörs, denn der gebildete Japaner redet leise. Während bei uns die Rede deutlich und ausgesprochen ist und keine Einzelheit unklar bleiben soll, liebt der Japaner das Unausgesprochene und Andeutungsweise. Im Tuschbild der Zen-Schule ist das Weiß beredter als das Schwarz. Dazu kommt die Verschiedenheit der Schrift. Der Japaner denkt in den chinesischen Schriftzeichen und läßt sich durch sie von der Anschauung eines Begriffszeichens zu der eines andern führen. Das Wort ist nicht so sehr wie bei uns durch den Zusammenhang des Textes präzise bestimmt, sondern es behält seine ganze tausendjährige Traditionsfülle als isoliertes Zeichen. Das Wort steht für sich selbst, während es bei uns durch den funktionalen Zusammenhang bestimmt ist und sich diesem unterordnet. Endlich kommt die Verschiedenheit des Denkstils hinzu. Das japanische Denken ist wesentlich Ganzheitsdenken; es geht von einer — naturgemäß noch unklaren — Anschauung des Ganzen aus, um dieses immer deutlicher zu sehen und in ihm den Teilen ihre Stelle zuzuweisen. Es fehlt das scharfe analytische Vorgehen, das von einem Teil zum andern systematisch fortschreitet, um dann das Ganze synthetisch und architektonisch aufzubauen. Wir suchen heute in Deutschland zu einem ganzheitlichen Denken zurück- und vom analytischen loszukommen. Der Japaner begegnet uns auf dem entgegengesetzten Wege. Er empfindet die deutsche Sprache als wissenschaftlich im Gegensatz zu der eigenen dichterisch-vieldeutigen Sprache. Dazu kommt, daß die Höflichkeit verbietet, die Dinge allzu direkt bei ihrem wahren Namen zu nennen. Daher das Ausweichende des japanischen Stils.

Zu den aufgezeigten Unterschieden, die das Fremdartige des japanischen Philosophierens ausmachen, kommt bei Nishida noch die Schwierigkeit der Probleme hinzu, die an das Unaussagbare rühren. Wie schon gesagt,

steht seine Philosophie der deutschen Mystik nahe, während sie in der Tiefe mit der buddhistischen Tradition Japans, besonders dem Zen, verbunden ist. Selbst die Japaner bezeichnen seine Philosophie als ‚sehr schwer‘. Die Grundbegriffe seiner Philosophie sind das ‚Nichts‘ und das ‚Selbst‘. Im tiefsten Grunde des Selbst wird das absolute Nichts offenbar.

Der Punkt aber, wo wir am ehesten den Zugang zu seiner Philosophie finden, ist nicht diese letzte Tiefe des Urgrundes, sondern das Selbst in seiner Aktivität als handelndes Selbst. Mit Fichte begreift Nishida das Handeln als den Wesenszug des Bewußtseins. Er begreift das Wissen selbst als ein Handeln, das aber zugleich (als Bewußtseins-Handlung) ein Anschauen ist. Handelnde Anschauung ist der Begriff, mit dem Nishida die Grundeinstellung des Menschen zur Welt charakterisiert. Durch diese handelnde Anschauung erkennt das Ich sich selbst in der Welt, während es zugleich die Welt formt und damit zu seinem eigenen ‚Ausdruck‘ macht. Wie das wahrgenommene Ding, der gehörte Ton und die gesehene Farbe, zugleich das Fremde ist, das Nicht-Ich, und doch auch meine Empfindung, das Ich, so ist der Mensch stets in die Welt versenkt und doch schließt er die Welt im eigenen Bewußtsein ein. Und auf der anderen Seite — d.h. von der Welt aus gesehen — steht die Welt dem Ich gegenüber und hat es doch auch als einen Teil der Welt in sich.

Unsere Handlung ist also zugleich ein Geschehen in der äußeren Welt und doch auch die Verwirklichung des inneren Wollens, ein äußerer Ausdruck des tiefen Innen. So nimmt das handelnde Ich die äußere Welt als seinen eigenen Ausdruck in sich hinein; es ‚umgreift‘ ebenso sehr die äußere Welt der Erfahrung wie die innere Welt des Erlebens. Die Identität des Außen und Innen ist in der Kunst am deutlichsten, wo in der künstlerischen Anschauung und im Gefühl Außen und Innen eins sind. Der Künstler sieht sich in der Welt und die Welt in sich. Die Welt ist nur seine Vision und seine Vision ist die Welt. Alles Wissen ist nach Kant ein Aufbauen des Begriffs vom Gegenstande nach den eigenen Gesetzen des Denkens und Anschauens. Alles künstlerische Anschauen ist eine Selbstanschauung des Künstlers und zugleich eine Erscheinung der Idee. Alles Wollen ist eine Selbstverwirklichung des handelnden Selbst.

Im Wahren, Guten und Schönen, d.h. in der ‚intelligibeln Welt‘, ist der Gegensatz von Ich und Nicht-Ich aufgehoben. Wir erinnern uns, daß die Identität von Welt und Seele und Buddha im Mahâyâna-Buddhismus eine wesentliche Grundeinstellung ist, die in der Malerei der Zen-Schule unmittelbar zu uns spricht. Das Schöne ist aber die einzige Erscheinungsform der Idee in unserer Welt. Die Idee des Guten ist nicht mehr anschaulich. Hier sieht das intelligente Selbst im Gewissen auf seinen eigenen Grund, wo es nur das reine Handeln, aber keinen Gegenstand mehr

den gegenwärtigen Krieg bewirkte und selbst durch diesen aufgehoben wird. Ein unmittelbares Wirken von der Vergangenheit in die Gegenwart und von dieser zurück in die Vergangenheit. Um dies zu verstehen, haben wir Nishidas Geschichtsmetaphysik zu betrachten, die die Welt der Wirklichkeit in einer einzigen großen Bewegung sieht, die Natur- und Menschengeschichte umschließt und nichts anderes ist als die Spiegelung des absoluten Nichts in der ewigen Gegenwart der Zeit.

Das Absolute, das wir ebenso das absolute Nichts wie die absolute Wirklichkeit nennen können, das also Nichts wie Sein, Wesen wie Erscheinung, Samsâra wie Nirvâna ist, ist kein Ding, keine Substanz, auch keine Mehrheit von Substanzen (sei es von Atomen oder Monaden), obwohl es die Welt ist, in der Dinge aufeinander wirken. Aber indem sie aufeinander wirken, verwandeln sie sich und vergehen. Was nicht vergeht, ist das ewige Werden und Vergehen selbst; dies ist die absolute Einheit der Welt als Widerspruch des Einen und der Vielen. Die Welt ist ebenso sehr die eine ganze Welt, wie sie die vielen Einzelwesen ist. Jede Bewegung des Ganzen ist eine solche der wirkenden Dinge und jede Bewegung der Dinge und Individuen ist jeweils eine Bewegung der ganzen Welt. Und so auch in der geschichtlichen Welt. Jede Handlung der Individuen ist im Grunde eine Veränderung der Welt und jede Veränderung der Welt vollzieht sich als Handlung von Individuen. Das Volk handelt durch Individuen; die Individuen handeln als Volk.

Indem die Individuen handeln, handelt in ihnen und durch sie die geschichtliche Welt. Und dies Handeln ist, wie schon anfangs gesagt, immer zugleich auch ein Anschauen. In der physikalischen Welt sprechen wir von Kausalität, als einem mechanischen Wirken von der Seite der Vielen und von der Vergangenheit aus. In der organischen Welt sprechen wir von Teleologie, als einem zweckmäßigen Wirken von dem einen Zweck in der Zukunft her. In der geschichtlichen Welt aber, wo es zwar noch mechanisches und teleologisches Wirken gibt, da wir immer auch noch leiblich-körperlich sind, da kommt eine neue geschichtliche Form des Wirkens hinzu, die ein Wirken durch Ausdruck ist. Die handelnde Anschauung ist ein Wirken, wo wir, indem wir uns selbst ausdrücken, auch die Welt darstellen, und wo die Welt durch uns sich ausdrückt und darstellt. Hier ist die leibnizische Monadologie mit ihrer Lehre von Repräsentation und Ausdruck fruchtbar geworden, aber ohne den Hintergrund der Substanzenmetaphysik. „Im Grunde der Welt ist weder das Eine noch die Vielen zu denken.“

Das Vergangene ist das schon Entschiedene und zur festen Gestalt Gewordene, das uns ausdrucksmäßig anspricht. Es steht da als ewige Gegenwart des Vergangenen und hat einen Ausdruck, durch den es zu

uns spricht. Gerade in der japanischen Geschichte ist dies Gefühl lebendig, daß da alles, was einmal wirklich war, auch heute noch so dasteht und uns anschaut, zu uns spricht. Der Shintôismus steht als ein Ausdruck der japanischen Seele in ältester Zeit heute noch unverändert in ewiger Gegenwart da und spricht zu uns.

Der Mensch, als gestaltender Faktor der sich selbst gestaltenden Welt der Wirklichkeit, vertritt den Standpunkt der Zukunft und der freien Entscheidung. Wir wollen durch unsere Tat die Umwelt zu unserem Ausdruck machen. Während gleichzeitig die zur Umwelt gewordene eigene Entscheidung als Gestalt der Vergangenheit sich wider uns wendet und uns dämonisch in ihren Bann ziehen will. Die Umwelt will uns zu einem bloßen Stück Umwelt machen. Wir wollen dagegen unsere Persönlichkeit behaupten. Wir wirken durch Ausdruck auf die gegenwärtige Vergangenheit und die gegenwärtige Vergangenheit wirkt durch Ausdruck auf uns. Der Kampf spielt sich in unserem Bewußtsein ab, wo Vergangenheit und Zukunft in der Gegenwart des Bewußtseins aufgehoben sind.

Geschichte ist die Selbstgestaltung der Welt der Wirklichkeit durch die ‚Gattung‘; in der Natur durch die biologische Gattung (instinktiv), in der Geschichte durch die geschichtliche Gattung, das Volk (handelnd-anschauend). Kultur ist eine geistige Selbstgestaltung der Welt der Wirklichkeit durch eine geschichtliche Gattung. Die verschiedenen Kulturen bestehen zusammen als verschiedene Typen des Ausdrucks verschiedener Völker. Indem die verschiedenen Völker sich selbst ausdrücken, bringen sie die eine Welt zur Darstellung.

Kultur als geistige Selbstgestaltung der Welt in Wissenschaft, Kunst, Moral, Politik und Religion, ist ein Stil der schöpferischen Produktivität der Welt selbst. Die verschiedenen Kulturtypen entwickeln viele derartige ‚Stile‘. Die japanische Kultur ist nach Nishida wesentlich eine Kultur des Gefühls, in der die Harmonie des Innen und Außen, des Subjekts und der Umwelt in der Religion des Nichts vollendet ist. Im Gefühl gibt es keinen Unterschied des Innerlichen und des Äußerlichen; daher die Sensibilität des Japaners den Dingen gegenüber. Alles ist Eines und die Seele selbst ist Buddha. Aber die Einheit des ‚Alles ist Eines‘ ist nicht unterschiedslose Einheit, sondern Einheit des Widerspruchs. Und die ewige Gegenwart der Geschichte ist die Darstellung dieses Widerspruchs, dessen Einheit wir in der Tiefe unseres Selbst berühren, obwohl sie diese Welt des Widerspruchs transzendiert.

In dieser Welt der Wirklichkeit, die als Einheit der Gegensätze zugleich Transzendenz und Immanenz, Nirvâna und Samsâra; Wesen und

Erscheinung, Eines und Vieles, Sein und Nichts ist, kommt alle Gestaltung aus einer Tiefe, die selbst gestaltlos ist*.

4

In allen Gestalten das Gestaltlose wiederzuerkennen, in allem Zeitlichen und Endlichen das Unendliche und Ewige zu sehen, ist nach Nishida die metaphysische Aufgabe der Philosophie.

Nachdem wir im Shintôismus als Grundgefühl die ewige Gegenwart des Vergangenen erblickt haben, finden wir in Nishidas Geschichts-
metaphysik den analogen Grundgedanken der ‚einen geschichtlichen Gegenwart‘ in philosophischer Prägnanz ausgesprochen. Nachdem wir als Grundgedanken des Mahâyâna-Buddhismus vernommen haben, daß im ‚Nichts‘ der Seinsgrund selbst offenbar werde, finden wir bei Nishida den analogen Gedanken zu der philosophischen Lehre präzisiert, daß im ‚Allgemeinen des absoluten Nichts‘ das besondere Seiende und Bestimmte sein Sein und seine Bestimmtheit habe. Das ‚Nichts‘ ist der ‚Ort‘, in dem letztlich alles Sein als Sein bestimmt ist, und der darum selbst nicht mehr als ein ‚Sein‘ bestimmt werden kann.

Auch der konfuzianistische Grundsatz, daß der äußeren Formung des Menschen eine innere Formung entspreche, ist bei Nishida — allerdings nicht zuletzt unter dem Einfluß deutscher Philosophie — als Lehre vom ‚Ausdruck‘ anzutreffen: alles Seiende ist Ausdruck des sich selbst verwirklichenden Absoluten; hinter dem Einzelnen und Besonderen steht das Allgemeine (als jenes letzte ‚Umgreifende‘), das im Besonderen und durch das Besondere sich selbst ausdrückt.

Schließlich begegnet uns bei Nishida auch jener erwähnte auf Praktische gerichtete Grundzug japanischen Philosophierens: Erkenntnis ist für ihn kein passives Hinnehmen, kein Augen-Wissen, sondern praktisch-tätiges, experimentierend mit der Hand erworbenes Wissen, dem auch technische Bedeutung zukommt. Wir erkennen nach ihm die Welt der Wirklichkeit, indem wir handelnd-anschauend die schöpferische Produktivität der Welt in den Griff bekommen. Der Mensch ist ein Faktor der sich selbst durch Einheit der Gegensätze verwirklichenden Welt der Wirklichkeit.

Daher hat die Philosophie prinzipiell zwei Möglichkeiten: sie kann, vom Ich ausgehend, die Tätigkeit des Bewußtseins verfolgend, immer tiefer vordringen, bis in dem überpersönlichen Kern des Ich der Punkt erreicht

* Dieses Vortragsmanuskript gibt einige wesentliche Punkte meiner Einleitung zu drei in Gemeinschaft mit M. Kimura, I. Kôyama und I. Nakajima übersetzten Abhandlungen K. Nishidas wieder, die z.Zt. in Deutschland im Druck sind.

ist, wo das reine Ich nur noch ein Spiegel des absoluten Nichts ist; das Philosophieren kann aber auch, ausgehend von diesem absoluten Nichts als dem absoluten Sein (der ‚Welt der Wirklichkeit‘ — denn Sein ist Nichts, Schein ist Wesen, Saṃsâra ist Nirvâna —), seine Produktivität in der physikalischen, biologischen und geschichtlichen Welt verfolgend, immer höher aufsteigen, bis in dem geschichtlichen Individuum der Punkt erreicht ist, wo die Tätigkeit der Selbstverwirklichung des Absoluten als logische Selbstbestimmung des konkreten Begriffs bewußt vollzogen wird. Die Selbstverwirklichung des Allgemeinen durch das Besondere vollzieht sich in der Zeit, geschichtlich, als ‚Spiegelung durch Ausdruck‘. Indem der Mensch sich selbst verwirklicht, bringt er — handelnd-anschauend — auch das zum Ausdruck, was hinter ihm steht.

So vertritt die Philosophie nicht einen einzigen Standpunkt der Besonderheit, sondern sie mitvollzieht die unendliche Bewegung des konkreten Begriffs durch alle Gestalten und alle Standpunkte.

Nishida hat die transzendente konstitutive Logik Kants und die dialektische konkrete Logik Hegels in seine mystische Philosophie des Nichts aufgenommen und ist gleichwohl dem Grundzug japanischen Philosophierens treu geblieben; er kann daher mit Recht als der repräsentative Philosoph des heutigen Japan gelten. Wie Zen durch die Praxis der Kontemplation in der Zeit die Ewigkeit berührt und dadurch die vollkommene Unerschütterlichkeit erreicht, so erblickt Nishida das absolute Nichts in der Tiefe des eigenen Selbst und kann von sich sagen:

Meine Seele
hat so tiefen Grund;
weder der Freude
noch des Leides Wellen
berühren ihn.