

Gregor Paul

ZUR GESCHICHTE
DER PHILOSOPHIE
IN JAPAN
UND ZU IHRER DARSTELLUNG

Welchen Kriterien sollte eine für
den westlichen Leser geschriebene
"Geschichte der Philosophie in Japan"
genügen?

OAG aktuell

Zusammenfassung

Zahlreiche Arbeiten deutscher und englischer Sprache stellen die Geschichte des sogenannten japanischen Denkens dar. Doch existiert keine umfassende Monographie, die sich ausschließlich mit der Geschichte der *Philosophie* in Japan beschäftigt. In manchen Darstellungen zum "japanischen Denken" überwiegt zudem das Interesse an Themen aus Mythologie und Religion. Insbesondere deutschsprachige Darstellungen tendieren überdies dazu, bestimmte immer noch weit verbreitete Urteile über Unterschiede zwischen "Ost" und "West" zu befördern. Gemeinsamkeiten philosophischen Denkens dagegen werden weniger betont. So heißt es etwa, daß es Philosophie "im westlichen Sinne" erst seit der Meiji-Zeit gebe. Oder es ist davon die Rede, daß Rationalität eine vergleichbar geringe Rolle spiele. Oder es wird von einer "Einheit von Natur und Mensch" im "japanischen Denken" gesprochen. Solche Vorurteile sind heute bedenklicher denn je. In dem weithin programmatischen Referat "Zur Geschichte der japanischen Philosophie" geht es deshalb um die Frage, welchen Anforderungen eine für deutsche Leser geschriebene "Geschichte der Philosophie in Japan" genügen sollte.

U. a. werden folgende Kriterien zur Diskussion vorgeschlagen:

1. Die Darstellung sollte mit Erörterungen der Asuka- und Nara-Zeit beginnen. In Analysen der 17-Artikel-Verfassung und der Taika-Reform ist dabei deutlich zu machen, daß sie Ausdruck eines Philosophierens auch im "westlichen Sinn des Wortes" sind. Die Erörterung der Gegenwartsphilosophie sollte nicht mehr Raum einnehmen als in einer entsprechenden Geschichte "westlicher" Philosophie. Platon ist wichtiger als Heidegger, Shôtoku Taishi wichtiger als

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

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

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

Das vorliegende *aktuell* beruht auf einem Vortrag, der am 20. 2. 1985 in der OAG gehalten wurde.

Nishida.

2. Mythos, Religion und philosophische Tradition sind so klar wie möglich zu unterscheiden. Darstellungen mythischen und religiösen Denkens (etwa im Shintô oder Buddhismus) können als Folie zur Darstellung philosophischen Denkens genutzt werden. So läßt sich z.B. zwischen shintoistischer und konfuzianischer Kosmogonie differenzieren. Andererseits darf religiöse Sprache nicht den Blick für nicht-religiöse Inhalte verstellen. So kann Kûkais "Laut, Wort und Realität" (*shôji jissô gi*) als sprachphilosophische Analyse verschiedener Bedeutungen von "Bedeutung" interpretiert werden.

3. Gemeinsamkeiten mit "westlichen" Traditionen sind zu betonen. Denn sie sind für wechselseitiges Verstehen letztlich wichtiger als Differenzen. Auch können sie als Basis zur Entwicklung einer empirisch begründeten universalen Philosophie (oder universalen philosophischer Kategorien) dienen. Jede Mystifizierung, jeder Hauch des Esoterischen ist zu vermeiden. Relevante Unterschiede brauchen deswegen keinesfalls gelegnet zu werden. Zu diesem Zweck sollte auch die Philosophie in Japan nach (a) Problemstellungen, (b) Disziplinen und (c) Methoden gegliedert werden. Dann wird sehr schnell deutlich, daß in der Tat große Ähnlichkeiten bestehen. In der Ästhetik ist es offensichtlich. Die Frage nach dem Verhältnis von Wahrheit, Schönheit, Nachahmung und Originalität wird in Japan seit der Heian-Zeit diskutiert. Doch läßt sich Entsprechendes auch über andere Disziplinen sagen. Wird der Begriff der Rationalität als regulative Idee eines humanen Kritizismus interpretiert, der sich vor allem der Empirie und Logik bedient, so sind rationalistische Tendenzen für alle Zeiten nachweisbar. Solche inhaltlichen und methodischen Gemeinsamkeiten können i.ü. unabhängig von bestimmten Darstellungs-

formen, wie etwa ihrem Ausdruck in fiktionaler Literatur (wie z. B. dem *Genji Monogatari*), bestehen.

Darstellungen "japanischen Denkens" legen vielleicht zuviel Gewicht auf Erörterungen der buddhistischen Tradition. Dagegen bietet die Geschichte des Konfuzianismus in Japan besonders viele Möglichkeiten für die Herausarbeitung von Gemeinsamkeiten. Das gilt vor allem hinsichtlich des Begriffs der Rationalität.

Einen spezifischen Unterschied von wirklicher Relevanz mag die "Philosophie des Todes" im Bushidô darstellen.

Eine Gliederung der "japanischen" Philosophie nur nach Kategorien wie "Konfuzianismus", "Buddhismus" usw. ist eher irreführend, wenn es darum geht, Gemeinsamkeiten mit "westlichen" Traditionen sichtbar zu machen.

Das Referat, weithin bewußt polemisch formuliert, nimmt Bezug auf vorliegende Darstellungen. Die vorgeschlagenen Kriterien werden zum Teil an Beispielen der Philosophie in Japan zu rechtfertigen gesucht. Besondere Berücksichtigung sollen dabei u.a. die Anfänge der Philosophie in Japan, die Geschichte der Ästhetik und Kûkais Sprachphilosophie finden.

I

Zahlreiche Arbeiten deutscher und englischer Sprache stellen die Geschichte des sogenannten japanischen Denkens dar. Bekannte Titel sind "Japanisches Denken", "A History of the Development of Japanese Thought" oder "Sources of Japanese Tradition".¹ Doch kenne ich keine umfassende Monographie, die ausschließlich der Geschichte der Philosophie in Japan gewidmet wäre. LÜTHs Darstellungen sind zu knapp, um umfassend genannt werden zu können.²

In den expressis verbis mit Philosophie befaßten Ar-

tikeln des Bochumer Japan-Handbuchs³ fehlen wichtige Informationen. Ethik und Ästhetik bleiben so gut wie unerörtert. Die "Kodansha Encyclopedia of Japan" (1983)⁴ enthält keinen Beitrag, der etwa mit "Japanese Philosophy" überschrieben wäre. Der entsprechende Artikel heißt "Japanese Thought". Noch in der 1965er Ausgabe der "Encyclopaedia Britannica" fehlen einschlägige Titel völlig. Dasselbe gilt für das "Grand Dictionnaire Encyclopédique Larousse" (1983). Ein entsprechender Beitrag in der "Encyclopedia Americana" heißt "Mental Characteristics of the Japanese". Ausnahmen sind "Der Große Brockhaus" (1979) und "The Encyclopedia of Philosophy".⁵

Jedenfalls zeigt die Seltenheit, mit der ein Ausdruck wie "japanische Philosophie" gebraucht wird, an, daß entweder Schwierigkeiten oder Zweifel bestehen, so etwas wie "japanische Philosophie" überhaupt identifizieren zu können.

In manchen Darstellungen japanischen Denkens überwiegt zudem das Interesse an Themen aus Mythos und Religion. Insbesondere deutschsprachige Darstellungen tendieren darüber hinaus dazu, bestimmte immer noch weit verbreitete Vorurteile zu befördern. Danach sind "Ost" und "West" durch fundamentale Differenzen gekennzeichnet. So heißt es in bezug auf Japan etwa, daß es Philosophie "im westlichen Sinne" erst seit der Meiji-Zeit (1868-1912) gebe.⁶ Oder es ist davon die Rede, daß Rationalität und Logik eine vergleichbar geringe Rolle spielten.⁷ Oder es wird von einer "Einheit von Natur und Mensch" im "japanischen Denken" gesprochen.⁸

Obwohl längst nicht mehr allgemein,⁹ sind solche Vorurteile heute bedenklicher denn je. Im Folgenden geht es mir auch darum, zu ihrer Korrektur beizutragen.

Ich werde einige "Ideen zu einer Geschichte der

Philosophie in Japan" formulieren. Dabei denke ich vor allem an eine Darstellung für deutschsprachige Leser. Die Leitfrage heißt: Welchen Kriterien sollte solch eine Darstellung genügen? Das Ziel, Vorurteile auszuräumen, ist auch durch diese Frage bestimmt.

Im übrigen spreche ich bewußt von "Philosophie in Japan" und nicht von "japanischer Philosophie". Denn Termini wie "japanische" oder "griechische Philosophie" halte ich für problematisch. Falls sie lediglich besagen sollen, daß ein bestimmter philosophischer Text in Japan oder in Griechenland entstanden sei, ist gegen sie gewiß nichts einzuwenden. Auch als Hinweise auf die Sprache der (Ur)Texte sind sie hilfreich. Doch falls mit ihnen gewissermaßen so etwas wie "japanischer Geist" oder "griechische Seele" assoziiert wird, deren Wesen überdies im jeweils Spezifischen und für andere quasi notwendig Fremden liege, erscheinen Bedenken angebracht. Sollte Philosophie nicht vielmehr von vornherein als etwas verstanden werden, das, gleich, wo es sich findet, potentiell alle Menschen angeht? Wie ich im Folgenden zeigen möchte, haben sich japanische Philosophen weithin dieselben Fragen gestellt wie europäische Philosophen; und auch zahlreiche Antworten weisen in dieselben Richtungen, in denen in Europa die Lösungen gesucht wurden.

Zudem kommen Wendungen wie "japanische Philosophie" chauvinistischen und ausländerfeindlichen Tendenzen entgegen. Ich nenne nur Wörter wie *nippon seishin* ("japanischer Geist"), *yamato damashi* ("japanischer Geist"/"japanische Seele") oder *yamato kokoro* ("japanisches Herz"/"japanisches Wesen" usw.). Sie wurden in der politischen Propaganda der 30er und 40er Jahre verwendet.¹⁰

Es gibt eine Reihe von Kriterien, denen wohl jede Philosophiegeschichte oder jede Darstellung philosophi-

schen Denkens überhaupt genügen sollte. Dazu gehört z. B. die Anforderung, eine begründete Auswahl zu treffen. Unparteilichkeit degegen ist nicht unabdingbar. Sie ist vielleicht auch gar nicht zu erreichen. Nur sollte deutlich gesagt werden, in welcher Weise eine Darstellung partiell ist und warum sie es gerade in eben dieser Weise ist. Im übrigen ist so klar wie möglich zwischen Referat und Kritik (Bewertung) zu unterscheiden. Eine Geschichte der Philosophie im Westen beginnt i.a. mit einer Erörterung ihrer Anfänge. Warum sollte das nicht auch für eine Geschichte der Philosophie in Japan gelten? Eine für deutschsprachige Leser geschriebene Darstellung hat freilich auch andere Funktionen als eine für Japaner verfaßte Übersicht. Die wichtigste Funktion dürfte in der Förderung interkulturellen Verstehens liegen. Sie ist trivialerweise am besten zu erfüllen, wenn Gemeinsamkeiten herausgearbeitet und Vorurteile bekämpft werden. Dies verlangt denn auch spezifische Verfahrensweisen. Vergleiche sind damit Ziel wie Methode. Im übrigen braucht es nicht bei der bloßen Feststellung von Gemeinsamkeiten zu bleiben. Sie können als Basis zu Spekulationen über die Entwicklung einer empirisch begründeten universalen Philosophie dienen, oder doch universalen philosophischer Kategorien. Jede Mystifizierung, jeder Hauch des Esoterischen ist der Förderung interkulturellen Verstehens abträglich und deshalb zu vermeiden. Das soll natürlich nicht heißen, daß nicht über Mystik etc. gesprochen werden dürfte. Es geht hier allein um die Form der Darstellung. Relevante Unterschiede brauchen bei alledem keinesfalls geleugnet zu werden.

Heuristisch geboten erscheint, auch die Philosophie in Japan nach (a) Problemstellungen, (b) Disziplinen und (c) Methoden zu gliedern. Denn so lassen sich

bestehende Ähnlichkeiten wohl am schnellsten und sichersten ausfindig machen. Eine Disposition nur nach Kategorien wie "Konfuzianismus", "Buddhismus" usw. ist dagegen eher irreführend, wenn es darum geht, Gemeinsamkeiten mit "westlichen" Traditionen zu verdeutlichen.

Im übrigen können inhaltliche oder methodische Gemeinsamkeiten unabhängig von bestimmten Darstellungsformen bestehen. So enthält z. B. der Roman *Genji monogatari* Grundzüge einer ästhetischen Theorie.¹¹

Von selbst verstehen sollte sich die folgende Feststellung: Kritische Urteile über die philosophische Tradition in Japan brauchen nicht unbedingt mit japanischerseits geäußerten Urteilen übereinzustimmen.

Ich möchte nun zeigen, daß es die Geschichte der Philosophie in Japan in der Tat erlaubt, Kriterien an ihre Darstellung anzulegen, wie ich sie angesprochen habe. Das ist natürlich nur indizienhaft möglich. Neben den Kriterien, die ich einmal stichwortartig mit "umfassend", "Gemeinsamkeiten", "Widerlegung von Vorurteilen", "Vergleiche", "Gliederung auch nach Problemstellungen" etc. bezeichne, soll vor allem die Frage nach der Unterscheidung zwischen Philosophie einerseits und (allgemeinem) Denken, Mythos und Religion andererseits thematisch sein. Im einzelnen äußere ich mich zu

1. den Anfängen der Philosophie in Japan,
2. parallelen Fragestellungen in der Philosophie in Japan und in Europa, und zwar zu Problemen aus Ästhetik, Sprachphilosophie und Religionsphilosophie und
3. den Vorurteilen, die noch immer mit dem Begriff der Rationalität und der Doktrin der "Einheit von Natur und Mensch" verbunden werden.

II

(Zu 1.) Die Geschichte der Philosophie in Japan beginnt spätestens in der Asuka-Zeit (2. Hälfte des 6. Jhs. - 710). Dies ist, wie man sich bewußt machen kann, nicht später als in vielen Gebieten Mittel- und Nordeuropas. Die oft SHŌTOKU TAISHI (574-622) zugeschriebene "17-Artikel-Verfassung" (*jūshichijū no kempō*) des Jahres 604 spiegelt deutlich Grundzüge konfuzianischer und buddhistischer Ethik und Staatsphilosophie wider.¹² Dabei handelt es sich um eine Ethik und Staatsphilosophie, die selbst dem "westlichsten aller westlichen Begriffe" praktischer Philosophie entsprechen dürfte: sie ist unmythologisch, aufklärerisch, rational, kritisch und konsistent.¹³ Das soll sogleich deutlich werden. Die Kürze des Textes ist kein Gegenargument. Die Fragmente mancher Vorsokratiker - und das gilt etwa für die sogenannten Begründer der Philosophie - THALES, ANAXIMANDER und ANAXIMENES - sind entschieden kürzer. Wie man sich in der Rekonstruktion der jonischen Naturphilosophie sekundärer Quellen bedient, kann man es auch in einer Erörterung der Philosophie SHŌTOKU TAISHI'S. Auch die scheinbare Trivialität des Textes ist kein Einwand. Und mag auch manches wirklich trivial sein, so ist es dies doch nur in dem Sinn, daß es uns unmittelbar einleuchtend erscheint. Davon jedoch wird weder die Wahrheit der Behauptungen noch die Reichweite (und Relevanz) dieser Wahrheit berührt. Es will zu jeder Zeit etwas heißen, in bestimmtem Sinn elementare und wichtige Wahrheiten zu äußern, und sich überdies noch darauf zu beschränken.

Ziel SHŌTOKU TAISHI'S und der von ihm lancierten Politik war eine Überwindung des immer noch herrschenden Clan-Systems. So sollte zugleich die begonnene Einigung Japans weitergeführt werden. D. h. es

ging darum, die Macht der Zentralregierung gegenüber den - oft auch untereinander widerstrebenden - Einzelinteressen der großen Familien zu festigen und sie womöglich auch auf bisher noch unabhängige Gebiete auszudehnen. Diesem Zweck dient das von SHŌTOKU verkündete "Ideal des universalen Staates". Der Begriff ist eine Kennzeichnung NAKAMURA HAJIMES.¹⁴ Die Idee des Staates, wie sie in der 17-Artikel-Verfassung und anschließend in Texten der Taika-Reform (*taika no kaishin*) (645) zum Ausdruck kommt,¹⁵ ist die einer zeit- und ortsunabhängigen gesellschaftlichen Ordnung. Die 17 Artikel sind mit dem Anspruch auf Allgemeingültigkeit formuliert. Zentrale Termini sind Universalien, d.h. abstrakte Allgemeinbegriffe. Als Beispiele nenne ich vorläufig nur die Begriffe "Menschlichkeit" (chin. *jen*, jap. *jin*), "Rechtlichkeit" (chin. *i*, jap. *gi*) und "(universales) Gesetz" (skt. *dharma*, jap. *hō*). Sie entstammen konfuzianischer und buddhistischer Philosophie. Schon die Übernahme selbst ist signifikant. Sie kennzeichnet den Versuch, die spezifischen Momente der konkreten orts- und zeitgebundenen Konzeptionen zu transzendieren, die für die auf Abgrenzung hin angelegten Mythen geschlossener Stammesgesellschaften charakteristisch sind. Bestimmte *kami* müssen ausgesprochene Lokalgottheiten gewesen sein.¹⁶ Daß Universalien benutzt werden, die aus anderer Zeit und anderem Raum kommen als etwa die heimischen Shintō-Vorstellungen, verdient zusätzliche Beachtung. Beides - die Verwendung von Allgemeinbegriffen und die damit vollzogene Übernahme "fremder" Begriffe - indiziert, daß mit der 17-Artikel-Verfassung versucht wird, Mythos durch Philosophie zu ersetzen; staatsphilosophischen Ansätzen etwa von THALES ähnlich, die auf eine Überwindung des Polis-Mythos zielten.

Oft ist davon die Rede, daß "japanisches Denken"

Universalien höchst kritisch gegenüber stehe.¹⁷ Wörtlich genommen, kann die Frage hier offen bleiben. Denn der Ausdruck "japanisches Denken" bezieht sich ja auf die diffuse Gesamtheit von Mythos, Religion, Philosophie und, nicht zuletzt, alltäglicher Denkgewohnheiten. Für die Philosophie in Japan ist sie weithin zu verneinen. Schon Asuka- und Nara-Zeit (710-784) zeigen das an. Ein anderes Beispiel ist der Neo-Konfuzianismus, auf den ich weiter unten zu sprechen komme. Doch bereits an dieser Stelle wird deutlich, wie wichtig eine Unterscheidung zwischen "japanischem Denken" und "japanischer Philosophie" ist.

Das Problem der Allgemeinbegriffe ist freilich komplex. Einmal führt es auf das Universalienproblem, d. h. die Frage, ob abstrakte Allgemeinbegriffe existierten. Wer sie bejaht und die Existenz konkreter Entitäten leugnet, vertritt einen ontologischen Idealismus. Ein bekanntes Beispiel ist PLATON. Die buddhistische *Hossō*-Schule, die in der Nara-Zeit florierte, propagiert ebenfalls einen ontologischen Idealismus.¹⁸ Ein anderer Aspekt ist der der Rationalität. Wer die Existenz (jeder Art) von Allgemeinbegriffen bestreitet oder auch nur ihren Gebrauch ablehnt, leugnet letztlich die Möglichkeit interkultureller Kommunikation. Sofern der Glaube an die prinzipielle Einheit der Menschheit die Basis jeder rationalen Überzeugung darstellt, kann dann die Leugnung von Allgemeinbegriffen als irrational gelten.¹⁹ Insgesamt gesehen, ist freilich auch ein ontologischer Idealismus kaum als "rational" zu bezeichnen. In seiner Verneinung raum-zeitlicher (konkreter) Entitäten ist er antiempiristisch. Empirismus, der Glaube an Erfahrung als Erkenntnisquelle und Rechtsgrund von Behauptungen, gilt längst als fast unabdingbares Merkmal von Rationalität. Dazu kommt, daß Idealismus häufig mit anthropologischem Dualismus verbunden ist. D. h. er ist körperfeindlich.

Der Körper wird als Feind der Seele betrachtet. So tendieren idealistische Auffassungen zur Inhumanität. Geht es um das Heil der Seele, des Geistes, um Erleuchtung usw., so ist der Körper notfalls zu quälen. Ich erinnere nur an die Grausamkeiten der christlichen Inquisition und an die Doktrin der Bhagavadgîtâ, daß Mord unmöglich sei, da der Körper ja gar nicht wahrhaft existiere, die (unkörperliche) Seele aber ewig währe.²⁰

Wird, wie es heute weithin der Fall ist, Humanität als *conditio sine qua non* von Rationalität angesehen, so kann ein dualistischer Idealismus nicht als uneingeschränkt rational gelten.

SHÔTOKU TAISHI'S Philosophie nun leugnet weder die Existenz von Universalien noch bestreitet sie den Wert der Erfahrung. Sie ist auch nicht körperfeindlich.²¹ In den letzten zwei Hinsichten ist sie zweifellos rationaler als platonischer und brahmanistischer Idealismus. Zudem ist seine Staatsphilosophie "zweckrational". In ihrer durchgängigen Zielsetzung, die Idee des idealen Staates zu realisieren, ist sie darüber hinaus konsistent; oder jedenfalls ist sie das zumindest dem Anspruch nach.

Mit welchem Recht also ließen sich hier philosophischer Charakter oder Rationalität absprechen? Und immerhin handelt es sich nicht um eine beliebige Episode aus der japanischen Geschichte. Auch hatte die Philosophie des idealen Staates reale, weitreichende Erfolge.

Nach soviel abstrakter Argumentation nun zu einigen Beispielen. Die Verfassung beginnt mit dem Satz "Harmonie (oder Übereinstimmung) (*wa*) verdient Wertschätzung, das Vermeiden willkürlichen Widerspruchs verdient Ehre".²² Nach NAKAMURA HAJIME ist das Thema "Harmonie" für die ganze Verfassung charakteristisch.²³ Im übrigen richtet sich Artikel 1 auch

explizit gegen Feindseligkeiten zwischen verschiedenen Clans. Rein äußerliche, durch pure Machtanwendung erzwungene "Harmonie" wie eine Einstimmung um den Preis ganz offensichtlicher Wahrheiten wird freilich abgelehnt. Artikel 6 wendet sich scharf gegen Schmeichler und Betrüger; in offensichtlichem Einklang mit der altkonfuzianischen Doktrin, daß wahre Loyalität Kritikbereitschaft verlange.

Hier ist einzufügen, daß KONFUZIUS (551-479), MENZIUS (371-289) UND HSÜN-TZU (298-238) immer wieder von der Pflicht zu Kritik und kritischer Diskussion sprechen. Ja, sie gehen soweit zu sagen, daß ein Staat, in dem die Regierung keine ehrlichen Kritiker habe, zum Untergang verurteilt sei. Entsprechend heißt es in Artikel 6: "Schmeichler und Betrüger sind eine starke Waffe zum Sturz eines Staates und ein scharfes Schwert zur Vernichtung der Bevölkerung (. . .) solche Menschen sind weder loyal gegenüber ihrem Fürsten noch wohlwollend (human) gegenüber der Bevölkerung".²⁴ "Loyalität" (chin. *chung*, jap. *chū*) und insbesondere "Wohlwollen" oder "Menschlichkeit" sind zentrale Termini konfuzianischer Ethik. Wie bereits unterstrichen, sind sie als Universalien konzipiert. Explizit wird die Diskussion schwieriger Fragen gefordert. "Entscheidungen wichtiger Fragen sollten nicht von einer Person allein getroffen werden. Sie sollten mit vielen diskutiert werden".²⁵ D. h. die 17-Artikel-Verfassung zielt auf eine in Kritik und kritischer Diskussion hergestellte bzw. behauptete humane Harmonie. Zugleich drückt sie die Überzeugung aus, daß solch eine Harmonie prinzipiell realisierbar sei. Diese Überzeugung gründet dabei in der Idee von der Einheit aller Menschen, wie sie die Formulierung von Universalien wie *jen* oder *i* widerspiegelt. Ohne individuelle Unterschiede zwischen einzelnen Menschen im geringsten zu bestreiten, heißt

es auch:

"Laßt uns nicht zornig sein und nicht ärgerlich schauen. Noch laßt uns ablehnend sein, wenn andere anderer Meinung sind als wir. Denn alle Menschen haben Herzen, und jedes Herz hat seine eigene Neigung. Ihr 'richtig' ist unser 'falsch', und unser 'richtig' ist ihr 'falsch'. Wir sind nicht unbedingt Weise, noch sind sie unbedingt Dummköpfe. Wir sind beide schlicht gewöhnliche Menschen (. . .). Denn wir sind alle, ausnahmslos, weise und dumm (. . .)."²⁶

Weitere einschlägige Stellen aus dem *Nihon shoki*, der "Chronik Japans" (um 700), zeigen, daß die "termini technici" für die vier Kardinaltugenden des älteren Konfuzianismus, Menschlichkeit (*jen*), Rechtlichkeit (*i*), feine Sitte (*li*, jap. *rei*) und Weisheit (*shih*, jap. *chi*), 604 Eingang selbst in die Rangbezeichnungen der Beamten fanden. So lautete ein Titel "Größere Weisheit".²⁷

Ein Wort noch zur Empirizität²⁸ SHÔTOKU TAISHI. NAKAMURA HAJIME spricht von "Diesseitsgewandtheit" oder "Diesweltlichkeit".²⁹ In einem SHÔTOKU zugeschriebenen Kommentar zu einem Sutra heißt es: "Realität ist nicht mehr als das heutige Vorkommnis von Ursache und Wirkung". Über den menschlichen Körper sagt er: "Man sollte lehren, daß der Körper schnell vergeht, aber man sollte ihn nicht verachten".³⁰

Empirizität, und die Anerkennung raum-zeitlicher (konkreter) Entitäten als solcher ist ihr notwendiges In-gredienz, ist nach allgemeiner Übereinstimmung ein Charakteristikum fast aller Philosophien in Japan.³¹ Hier liegt auch ein wichtiger Unterschied zwischen den meisten buddhistischen Schulen Japans einerseits und den meisten buddhistischen Schulen Indiens und

Chinas andererseits. Es ist nicht leicht zu verstehen, warum das Merkmal "Empirizität" in der Diskussion über rationale Züge in der "japanischen" Philosophie so wenig Aufmerksamkeit findet.

Eine Diskussion der Anfänge der Philosophie in Japan vermag also folgendes zu zeigen: Auch diese Philosophie ist als Kritik am Mythos zu verstehen.³² Die Interpretation ließe sich in Analysen des *Kojiki*, des "Berichts über alte Begebenheiten", im übrigen weiter bestätigen. Diese Chronik, die 712 abgeschlossen war, ist noch etwas älter als das *Nihon shoki*. In ihr stehen mythologische Kosmogonie und Yin-Yang-Kosmogonie (*inyōgogyō*) nebeneinander.³³ Die Anfänge der Philosophie in Japan, Ethik, Staatsphilosophie, Kosmogonie, Kosmologie und Naturphilosophie, sind so durchaus den Anfängen in Jonien vergleichbar. Und sie sind es auch hinsichtlich ihrer Rationalität. Ja, es läßt sich vielleicht behaupten, daß Ethik und Staatsphilosophie der 17-Artikel-Verfassung und der Taika-Reform rationaler waren als zumindest die idealistischen Systeme der Orphiker, Pythagoräer und Eleaten. Daß die Anfänge der Philosophie in Japan Modifikationen "chinesischer" Philosophie sind, ist im übrigen ein Argument ohne Relevanz. WHITEHEAD behauptete einmal, die gesamte europäische Philosophie bestehe aus Fußnoten zu PLATON.

Es spricht also nichts dagegen, eine Darstellung der Philosophie in Japan mit der Asuka-Zeit zu beginnen und sie dabei als eine Phase zu beschreiben, in der mythologisches durch philosophisches Denken ersetzt oder ergänzt wird. Selbst in einer Darstellung "japanischen Denkens" verdiente danach SHŌTOKU TAISHI Erwähnung. Und Unterscheidungen wie die zwischen einer "japanischen Weltanschauung (vor 1868)" und einer "japanischen Philosophie (seit 1868)"

sind dementsprechend fragwürdig.³⁴ Genauere Analysen sollten zudem Unterschiede zwischen Buddhismus als Philosophie und als Religion herausarbeiten. Zu diesem Zweck müßte vor allem zwischen Zügen des Urbuddhismus - einer empirischen atheistischen Lehre vom Leiden des Menschen - und dem höchst spekulativen mahâyânistischen Götterglauben unterschieden werden. Freilich läge ein schwieriger Punkt in der Frage, wieweit Namen wie "Buddha" überhaupt personale Gottheiten bezeichnen. Vielfach meinen sie ja letztlich so etwas wie ein impersonales, allumfassendes oder alldurchdringendes Seinsprinzip, dem brahmanischen *brāhman*, dem taoistischen *tao* (jap. *dō*) und dem neokonfuzianischen *li* (jap. *ri*) ähnlich. Und wie bereits angedeutet, wäre weiterhin plausibel zu machen, daß die Anfänge der Philosophie in Japan vieles mit den Anfängen der Philosophie in Griechenland gemeinsam haben. Und es wäre schon hier der Ort, hervorzuheben, daß dies auch für die Frage der Rationalität gilt: sofern nämlich Rationalität als Idee eines humanen Kritizismus verstanden wird, der auf Konsistenz und Empirizität gründet.

(Zu 2.) Sucht man gezielt nach parallelen Fragestellungen in der Philosophie in Japan und Europa, so werden weitere Übereinstimmungen deutlich. In SHŌTOKU TAISHIs Staatsphilosophie geht es (u. a.) um das Problem staatlicher Ordnung und individueller Freiheit, in der philosophischen Kosmogonie der Nara-Zeit um eine unmythologische oder relativ unmythologische Erklärung der Weltentstehung;³⁵ in der Ästhetik (um ein besonders beeindruckendes Beispiel zu nennen) immer wieder um Probleme der Nachahmung, um die Frage nach dem Verhältnis von Stoff, Inhalt und Form oder um eine Klassifizierung der Künste. Die Antworten ähneln denen in Europa. Ich kann mich hier kurz fassen, da ich mich andernorts

schon zu einigen dieser Fragen geäußert habe. Im Werk KŪKAIs (774–835), im 25. Kapitel des *Genji*, bei SEAMI (1363–1443), CHIKAMATSU (1653–1724) und etwa SŌSEKI (1867–1916) finden sich Theorien künstlerischer Nachahmung, die denen von ARISTOTELES, KANT, HEGEL und selbst BRECHT vergleichbar sind.³⁶ Danach soll und darf Kunst keine pure Imitation sein. Ja, Imitation sei dem Gefallen an Kunst abträglich. Andererseits dürfe Kunst nicht der Willkür entspringen; es gebe sehr wohl Regeln der Kunst. Sie zielten auf eine Art Schein von Natürlichkeit, von Harmonie und Organismus, ohne freilich Illusion, Lüge oder Betrug zu erlauben. Insbesondere im *Genji* und bei CHIKAMATSU kommt das klar zum Ausdruck:

Die "Konzeption (sc. eines imitativen Realismus) klingt zwar plausibel, ist jedoch eine Auffassung, die das wahre Ziel dessen, was Kunst ist, nicht kennt. Was man Kunst nennt, ist die hauchdünne Scheidelinie zwischen Wirklichkeit und Schein."

(. . .)

Während (z. B.) ein literarischer Entwurf "seinem eigentlichen Gegenstand ähnelt, ergeben sich zugleich unangefahrene Momente, und er (sc. der Entwurf) wird am Ende zur Kunst und somit zum Vergnügen für die Herzen der Menschen".³⁷

Aber auch die Umkehrung gilt. SŌSEKI behauptet, daß man die Natur betrachten müsse als sei sie Kunst. Nur so könne sie ästhetisch gefallen. Er ist hier durch KANT beeinflusst. Nach dem Königsberger Philosophen muß ja Kunst wie Natur und Natur wie Kunst scheinen, um als schön zu gelten.³⁸

KŪKAI sagt u. a.: "Ein Dichter sollte die Stile der alten Zeiten lernen, aber sie nicht imitieren; ein

Kalligraph sollte den Geist alter Werke in sich aufnehmen, aber sie nicht kopieren."³⁹ BASHŌ (1644–1694), der sich auf dieses Wort KŪKAIs beruft, urteilt genauso.⁴⁰ Und ähnlich äußert sich FUJIWARA NO TEIKA (1162–1241).⁴¹

Das mitunter immer noch geäußerte Vorurteil, japanische Ästhetik sei originalitätsfeindlich, gilt jedenfalls nicht für die Philosophie der Kunst.

Die japanischen Termini *kokoro*, eigentlich "Herz", "Gemüt", "Gefühl" und "Gefühlsgehalt", *kotoba*, "Wort", "sprachlicher Ausdruck" und *sama* oder *sugata*, "poetische Einheit", die Dreigestirne KI NO TSURAYUKIs (882–945) und KINTOs (966–1041), stehen im gleichen Verhältnis zueinander wie die allgemeinen in Europa gebräuchlichen Termini "Stoff", "Form" und die "Angemessenheit", "Harmonie" oder "Einheit" von Stoff und Form im jeweils gestalteten Inhalt".⁴²

KŪKAIs Gliederung der Künste ist den uns bekannten Einteilungen ähnlich. Daneben weist sie für jeden Klassifizierungsversuch bedenkenswerte Differenzen auf. KŪKAI unterscheidet nämlich zwischen 1. Malerei und Skulptur, d.h. bildender Kunst, 2. Musik und Literatur, 3. Gesten und Darstellungen, also einer Art Schauspielkunst und 4. Formativen der Zivilisation und Religion.⁴³ Hier ist allem Anschein nach die Frage der Autonomie der Kunst berücksichtigt. Beachtenswert an KŪKAIs Kunstphilosophie ist auch die Auffassung, daß Kunst andere (und wertvollere) Informationen vermittele als normale Sprache. Erwähnenswert ist schließlich noch seine Erörterung "Das geheime Schatzhaus des Spiegels der Poesie" (*Bunkyō hifu ron*), nach HAKEDA "das bedeutendste existierende Buch über die Poetik und Phonologie der Sechs Dynastien und des frühen T'ang-China".⁴⁴

Eine weitere in Japan wie Europa oft diskutierte

Frage ist die nach dem Verhältnis von Schönem und Gutem und von Kunst und Moral. Im *Genji*, bei OGYŪ SORAI (1666–1728) und bei MOTOORI NORINAGA (1730–1801) wird kein Zweifel daran gelassen, daß es nicht Zweck der Kunst ist, zu belehren oder zu erziehen. Moralisierende Interpretationen, wie sie in China immer wieder vom "Buch der Lieder" (*Shih ching*) gegeben werden, lehnt SORAI ab. Dabei weist er mit Recht darauf hin, daß sie auch an den Haaren herbeigezogen, also letztlich nicht belegbar sind.⁴⁵ Soweit Kunst nicht im Dienst bestimmter religiöser Überzeugungen steht, wie es z. B. im *Shingon*⁴⁶ der Fall ist, gilt sie in vielen ästhetischen und insbesondere poetologischen Theorien in Japan als autonom.

Es ist danach nicht zu rechtfertigen, wenn eine Darstellung philosophischer Ästhetik in Japan erst mit der Nach-Meiji-Zeit beginnt und kaum mehr enthält als Lebensbeschreibungen von Philosophieprofessoren der Universität Tôkyô - Leuten, die als Ästhetiker weder KŪKAI, FUJIWARA NO TEIKA, noch SEAMI, CHIKAMATSU oder SÔSEKI das Wasser reichen und nie einen nur annähernd vergleichbaren Einfluß ausgeübt haben. Genau das gilt aber für das Bochumer Handbuch der Japanologie. Befremdlich ist schon, daß eine Rubrik "Ästhetik" fehlt. Vielmehr wird die Ästhetik unter dem Titel "Ethik und Ästhetik" abgehandelt. Ich erinnere daran, daß die "japanische Ästhetik" generell scharf zwischen Schönem und Gutem unterscheidet! Dem Titel zum Trotz ist freilich von Ästhetik so gut wie gar nicht die Rede. Ein Abschnitt lautet zwar "Kuki Shûzô (1884–1941) und die Ästhetik", aber KUKI's Kunsttheorie, die sich im Grunde auf eine Interpretation des Begriffs *iki* (ungefähr "Eleganz", "Chique") beschränkt, ist weniger Raum gewidmet als seiner übrigen Philosophie. Jedenfalls kann seine *Iki*-Lehre nicht als Paradigma

oder exemplarisches Beispiel "japanischer" Ästhetik überhaupt gelten, über deren Geschichte, wie angedeutet, sonst nicht ein Wort verloren wird. Der Artikel beginnt ohnehin seltsam genug. Am Anfang stehen zwei unverständliche oder gar unsinnige Sätze: "Das Problem des Zwecks wird in die Ethik (*rinrigaku*) und die Ästhetik (*bigaku*) eingeteilt. Die Ethik hat die Handlung selbst zum Zweck, bei der Ästhetik handelt es sich um den Erfolg (!) als den Zweck der Handlung".⁴⁷ Was immer die letzte Wendung besagen mag: daß es in der Ästhetik um den Erfolg von Handlungen gehe, ist eine weder in der europäischen noch in der japanischen Tradition nachweisbare Auffassung.

Eine Darstellung der Ästhetik in Japan, die nicht einmal auf Namen wie KŪKAI, KI NO TSURAYUKI, FUJIWARA KINTO, MURASAKI SHIKIBU (die Autorin des *Genji* (um 1000)), FUJIWARA NO TEIKA, SEAMI, CHIKAMATSU oder BASHŌ verweist, von den zahlreichen Schulen der Malerei wie z. B. der KANŌ-Schule (begründet Ende des 15. Jhs. und einflußreich bis in die 2. Hälfte des 19. Jhs. hinein) ganz zu schweigen, ist einer Geschichte europäischer Ästhetik vergleichbar, in der PLATON, ARISTOTELES, PLOTIN, KANT und HEGEL nicht genannt werden.

Eines der immer noch gängigsten und hartnäckigsten Vorurteile über "japanisches Denken", liebevoll von den Japanern selbst gepflegt, ist die Ansicht, Japaner huldigten schweigender Kommunikation, während Europäer zur Geschwätzigkeit neigten. Jeder, der eine japanische Bar besucht, einer Sitzung beigewohnt oder eine gewisse Zahl von Ansprachen oder Referaten von Japanern gehört hat, sollte eigentlich anderer Meinung sein. Auch ist bekannt, daß in unzähligen Wendungen europäischer Sprachen Reden nur als Silber bezeichnet wird. Das Vorurteil beruft sich häufig auf die im Zen-

Buddhismus vertretene Auffassung, daß letzte Wahrheiten nicht in Worten formulierbar seien. Hier hängt natürlich viel davon ab, was unter "letzten Wahrheiten" zu verstehen ist. Auch KANTS "Ding an sich" ist ja kein Erkenntnisobjekt. Ich selbst frage mich freilich immer wieder, warum sich solch überzeugte Zen-Buddhisten wie SUZUKI DAISSETZ (1870-1966) 5000 Seiten lang über die Frage verbreiten, warum sich über "Erleuchtung" eigentlich nichts oder jedenfalls nichts Treffendes sagen lasse. Da scheint mir doch die knappe Maxime des Europäers WITTGENSTEIN überzeugender: "Wovon man nicht sprechen kann, darüber muß man schweigen".⁴⁸

Wie haben sich große buddhistische Philosophen selbst zu dieser Frage geäußert?

In dem Fragment "Die Bedeutungen von Laut, Wort und Realität" (*shuji jissô gi*), einer sprachphilosophischen Analyse des Begriffs der Bedeutung, sagt KÛKAI:

"Falls wir sagen, daß ein Laut-Wort (d. h. ein Laut, der ein Wort ist bzw. einen Begriff ausdrückt) vorläufig sei und die Wahrheit nicht erreiche, während die Wahrheit tief (gründig) und still sei und Bezeichnungen transzendiere, daß die Laute (bzw. die Luft) umsonst vibrierten und gar nichts bezeichneten (. . .), dann betrachten wir (die beiden Komposita 'Laut-Wort' und 'Laut-Wort-Realität') als Zusammensetzungen, die zwei verschiedene (disparate?) Dinge verbinden".⁴⁹

KÛKAI nennt solch eine Auffassung "oberflächlich".⁵⁰ Als "tief" bzw. "tiefgründig" bezeichnet er dagegen die Ansichten, daß Laut-Wörter selbst Realitäten seien oder daß Laut, Wort und Realität extrem eng miteinander verbunden und untrennbar seien.⁵¹ KÛKAI läßt keinen Zweifel daran, daß Sprache ein

unentbehrliches und wertvolles Erkenntnis- und Kommunikationsmittel ist. Jede Abwertung liegt ihm fern. Sprache ist für KÛKAI eines der drei Mysterien des *Dharmakâya-Buddha*, d. h. der letzten alles fundierenden impersonalen Realität.

Die "Mysterien" bezeichnen die drei Bereiche oder Aspekte der Realität: 1. den Körper des Buddha, d. h. die Gegenstände der Sinne bzw. der Sinneswahrnehmung (den Gehörsinn ausgeschlossen), 2. die Sprache Buddhas, d. h. die Laut-Wörter, und 3. den "Geist" Buddhas, die Vorstellungen oder die Form des Bewußtseins. Folgendes ist zu beachten: Der Ausdruck *Dharmakâya-Buddha* ist hier eher in säkularer als in religiöser Bedeutung gemeint. Er ist eher als Terminus technicus für "reines Sein überhaupt", "Prinzip allen Seins", "letzte Realität" usf. zu begreifen. Eine der zentralen Ideen der Sprachphilosophie KÛKAI besteht dann darin, daß Sprache, Wörter und Begriffe, selbst notwendige Aspekte allen Seins seien und schon insofern Wahrheit ausdrücken müßten. *Shingon*, "das wahre Wort", der Name der von KÛKAI begründeten Schule, bringt ebenfalls Vertrauen in die Leistungsfähigkeit der Sprache zum Ausdruck. Natürlich ist die skizzierte Idee metaphysisch. Jedenfalls ist es die Form ihrer Darstellung. Aber sie ist gewiß nicht metaphysischer als etwa PLATONS Idealismus. In ihr gründet im übrigen auch KÛKAI'S Glaube an Sprachmagie und seine hohe Bewertung des gesprochenen Worts. Der Lautcharakter des geschriebenen Worts ist ja nicht ganz so deutlich. Nach KÛKAI wird dann auch Realität nicht so genau wie möglich ausgedrückt. (Denn Laut, Wort und Realität sollen ja eine Art untrennbarer Einheit bilden.)

Freilich scheinen KÛKAI'S Äußerungen über die Leistungsfähigkeit von Sprache bzw. Bezeichnung nicht ohne Widersprüche. Denn wie bereits angedeutet,

ist er auch der Meinung, daß es nicht möglich sei, bestimmte tiefe Wahrheiten sprachlich auszudrücken oder zu vermitteln.

“(. . .) die esoterischen Lehren sind so tief (gründig), daß sie sich nicht in Schriften ausdrücken lassen. Mit Hilfe der Malerei jedoch mögen ihre Dunkelheiten verstanden werden. Die verschiedenen Haltungen und Gesten der heiligen Bilder und Statuen haben ihren Grund in der Liebe Buddhas, und in ihrem Anblick kann man Buddhaschaft erreichen. (. . .) Kunst ist, was uns den Zustand der Vollkommenheit offenbart”.⁵²

Doch ist eine konsistente Interpretation der Sprach- und Kunstphilosophie KŪKAI ohne weiteres möglich. Sie liefe auf die Hypothese hinaus, daß KŪKAI die Kunst als ein leistungsfähigeres Kommunikationsmedium ansieht als die Sprache bzw. die normale Sprache oder die Schriftsprache. Mit dieser Auffassung ist es durchaus vereinbar, die Sprache nichtsdestoweniger als wertvoll und unentbehrlich zu betrachten, KŪKAIs Charakterisierung der Kunst als Ort der tiefsten Wahrheit ist, so allgemein gesehen, auch bei uns zu finden. HEIDEGGER urteilt ähnlich, und nach ADORNO ist Kunst gar der einzige Ort der Wahrheit.

Es sei noch erwähnt, daß auch DŌGEN (1200–1253), der Begründer der Sōtō- oder Zazen-Schule in Japan, den Gebrauch von Sprache ausdrücklich billigt. Kritiker schriftlicher Überlieferung greift er scharf an.⁵³ Und in der RINZAI-Schule werden schließlich *Kōan* verwendet.⁵⁴

Alt und in manchen Phasen auch ein Musterbeispiel an Rationalität ist in Japan die Tradition der Religionsphilosophie. In seinen Schriften “die zehnten Stufen der Entwicklung des Bewußtseins” (*Jūjūshūron*) und “Der kostbare Schlüssel zum geheimen Schatz

(haus)” (*Hizō hōyaku*) vergleicht KŪKAI alle ihm bekannten religiösen Schulen. Dabei betrachtet er die einzelnen Lehren als Stufen eines sich mehr oder weniger linear entwickelnden (allgemeinen) menschlichen Bewußtseins. Die Entwicklung wird als Fortschritt verstanden. An ihrem Ende steht *Shingon*, das auch die Wahrheiten früherer Entwicklungsphasen in sich aufgenommen hat. Zu den höchsten Kriterien, die KŪKAI anlegt, gehören dabei 1. ein am Ziel der Erlösung vom Leiden hier und jetzt orientiertes Mitgefühl, d. h. eine Form der Humanität, der man, in entsprechender Verallgemeinerung, die universale Gültigkeit einer regulativen Idee zubilligen kann, 2. die Erkenntnis, daß, grob gesagt, alles mit allem zusammenhänge, und daß auch das Bewußtsein ein Teil dieses Zusammenhangs sei, ein Konzept alles umfassender und alles verbindender Kausalität, sowie 3. die Erkenntnis, daß das individuelle Bewußtsein am universalen *Dharmakāya* teilhabe.⁵⁵ Wie PLATON vertritt KŪKAI damit eine All-Einheitslehre. Freilich ist es kein Idealismus. Denn nach KŪKAI ist das Bewußtsein oder besser das “Selbst” eine körperlich-geistige Identität. (Nach bestimmten Stellen bei PLATON dagegen existiert wahrhaft nur die Idee des Guten, Wahren und Schönen und alles andere nur insofern, als es an dieser Idee teilhat.) Ich frage mich, ob man KŪKAI's Ontologie als eine Art Hylozoismus bezeichnen kann, wie er etwa von UDDĀLAKA (7. Jh. v. Chr.) im frühen Brahmanismus skizziert wird oder wie er in ANAXIMANDERs Begriff des allumfassenden und alldurchdringenden Unendlichen (*apeiron*) zum Ausdruck kommt.

Eine Anmerkung hier zum Terminus “Esoterischer Buddhismus” (jap. *Mikkyō*). Das Wort “esoterisch” ist insofern irreführend, als es Assoziationen wie “geheimnisvoll”, “dunkel”, “mystisch” oder “außergewöhn-

lich" provoziert. Was die Schriften KŪKAI's angeht, so sind solche Vorstellungen nur sehr bedingt zutreffend. KŪKAI selbst beschreibt die relevanten Unterschiede zwischen exoterischem und esoterischem Buddhismus wie folgt: 1. Quelle des esoterischen Buddhismus ist der *Dharmakāya-Buddha* selbst. Die Quellen anderer Schulen sind lediglich - in gewisser Hinsicht unvollkommene - Inkarnationen. 2. Die Lehre des *Dharmakāya* ist "geheim, tief und enthält die letzte Wahrheit", die anderer Buddhas ist "offenbar, vereinfacht und den Anforderungen der Zeit wie dem Auffassungsvermögen des Zuhörers angepaßt". 3. Esoterischer Buddhismus führt schneller zur Erleuchtung und Erlösung. 4. Er bringt ganz allgemein mehr Vorteile. 5. Die Methoden des esoterischen Buddhismus, wie insbesondere das Rezitieren der Mantras, unterscheiden sich zum Teil von denen anderer Schulen und sind deshalb erfolgreicher.⁵⁶

Hier sollte man sich bewußt machen, daß solche Beschreibungen des esoterischen Buddhismus nicht selbst esoterischer Buddhismus, sondern Religionsphilosophie oder Theologie sind - wenn auch stets durch das Ziel bestimmt, den esoterischen Buddhismus als höchste aller Bewußtseinsstufen zu erweisen.

NAKAMURA HAJIME nennt KŪKAI's Religionsphilosophie eine "systematische Philosophie der Philosophien". Für ihn ist sie sogar das erste philosophische System dieser Art in der Geschichte der Philosophie überhaupt.⁵⁷ Eine solche Charakterisierung ist meines Erachtens nur zum Teil zutreffend. Denn in der Tat geht es KŪKAI eher um Religionen als Philosophien. Er bezeichnet den Konfuzianismus als zweite Stufe des Bewußtseins (*Shintō* repräsentiert die zehnte Stufe). Der vielleicht wichtigste Grund für diese außerordentlich niedrige Bewertung liegt darin, daß der Konfuzianismus allem kritisch gegenübersteht,

was man "religiöses Erlebnis" nennen könnte.⁵⁸ Danach wären für KŪKAI Religionen von höherem Wert als "reine" Philosophien. Schließlich bleibt zu beachten, daß auch ein System wie *Shingon*, insgesamt gesehen, eher Religion als Philosophie sein dürfte. Hier wären viele detaillierte Unterscheidungen erforderlich. Man kann vielleicht die Ansicht vertreten, daß *Shingon* die Existenz von Göttern und vor allem personalen Göttern (im Sinne etwa des christlichen Begriffs) leugne. Oder man kann dies zumindest in Bezug auf originäre *Shingon* behaupten. Denn alle Buddhas und "Geister" sind letztlich (niedere bzw. unvollkommene) Erscheinungsformen des *Dharmakāya*. Sie sind vielleicht eher als herausragende Menschen denn als übernatürliche Wesen zu begreifen. Andererseits jedoch identifiziert KŪKAI den *Dharmakāya-Buddha* mit dem *Mahāvairocana-Buddha*. Dieser Name aber hat zumindest Konnotationen einer personalen Gottheit. Daß er späterhin mit *Amaterasu Ōmikami*, der "Großen Gottheit (Göttin), die den Himmel erhellt", identifiziert bzw. konfundiert wurde, zeigt es deutlich. Vielleicht sollte ich noch hinzufügen, daß *Mahāvairocana-Buddha* "Großer Sonnen-Buddha" bedeutet. Darüber hinaus haben buddhistische Sutren für KŪKAI die Qualität von Offenbarungen. D. h. sie sind ihm Äußerungen von Wahrheiten, die zum Teil kritischer Prüfung entzogen bleiben und als purer Glaubensinhalt hingenommen werden müssen. Schließlich ist zu beachten, daß einige der von KŪKAI angelegten Kriterien selbst religiösen Charakter haben. Denn sie sind ihrerseits Religionen entnommen. Mit all dem sind die Probleme freilich nur angedeutet.

Kritisch-rationale Religionsphilosophie wurde vor allem in der Tokugawa-Zeit (1600-1868) betrieben. Das gilt insbesondere für die Auseinandersetzung mit dem Christentum. Im Zentrum stand das Theodizee-

problem. Dabei handelt es sich um die Frage: Wie ist der Begriff eines allmächtigen und allgütigen Gottes mit der Existenz des Bösen in der Welt zu vereinbaren? Die christliche Lehre wurde also aufgrund logischer Inkonsistenz abgelehnt. Zugleich wurde darauf verwiesen, daß sie schlichten Tatsachen widerspreche. D. h. ihr Mangel an Empirizität wurde angegriffen. Ganz allgemein war die Kritik am christlichen Wunderglauben ein besonders deutliches Charakteristikum eines aus empirischer Sicht gesprochenen Verdikts. Ich zitiere zunächst aus FABIANs (1553-1622?) "Gegen Deus" (*Hadeusu*) und SUZUKI SHÖSANs (1579-1655) "Widerlegung des Christentums".⁵⁹ Pikant und deshalb expliziter Betonung wert ist, daß es sich um Beispiele handelt, in denen "japanische Rationalität" "westliche Irrationalität" aufdeckt.

"Während der 5000 Jahre, in denen es keine Sühne für die Sünden gab, müssen die Menschen (. . .), die der Hölle verfielen, ungemessen und zahllos gewesen sein (. . .) diese 5000 Jahre lang ohne jedes Gefühl des Mitleids zu betrachten, noch um ein Hilfsmittel zur Erlösung aller lebenden Wesen bemüht zu sein - kann das ein gnädiger (gütiger) Gott genannt werden?"⁶⁰

"Falls Deus der Herr von Himmel und Erde war, warum ließ er so viele Länder unerlöst? Warum erschien er nicht in allen Ländern? Durch tausende von Jahren hindurch, seit dem Anfang des Universums, erschienen Buddhas Generation nach Generation und gaben Menschen jeder Generation spirituelle Hilfe. Wie kann man das Erscheinen Deus' im Lande der Süd-Barbaren beweisen, wenn dieser Deus nie in unserem Land erschien? Selbst wenn man zugeben würde, daß Deus der Herr von Himmel und Erde ist,

sollte folgen, daß andere Buddhas ihm das von ihm selbst geschaffene Land nahmen und daß Deus es anderen Buddhas erlaubte, andere Lehren zu verkünden. Welch schwerer Fehler von seiner Seite! Solch ein Deus ist ein höchst absurder Buddha. Nebenbei gesagt, es heißt, daß Jesus Christus geboren wurde, um von gemeinen Menschen auf Erden gekreuzigt zu werden. Kann solch ein Mann der Herr von Himmel und Erde sein? Das ist eine zu unlogische Geschichte, um wahr zu sein".⁶¹

"Ich höre, daß die christliche Religion Wunder anerkennt (. . .). Buddha schließt keine Wunder in die sechs Arten der Weisheit ein. Deshalb sagt man, daß es innerhalb des rechten Gesetzes kein Wunder gebe".⁶²

Bei YAMAGATA BANTŌ (1748-1821) heißt es ganz allgemein:

"Es gibt keine Hölle, keinen Himmel, kein Selbst - nur den Menschen und die 10000 Dinge".

"In dieser Welt gibt es keine Götter, Buddhas oder Geister, noch gibt es seltsame und wunderbare Dinge".⁶³

Ironisch bemerkt er:

"Obwohl man sagt, daß die Übel des Buddhismus grenzenlos seien - wenn man ihn mit dem Christentum vergleicht, so gewinnt er den Geist der Menschen, aber er geht nicht soweit, sich ihre Länder anzueignen (. . .)".⁶⁴

Eine andere Richtung kritischer Religionsphilosophie zielte darauf, den einzelnen Religionen ihre spezifischen Merkmale abzuspochen und so eine - in ihrem Anspruch - universale Religion - ich würde fast sagen, Philosophie - zu entwickeln. Dabei war entscheidend,

daß der Offenbarungscharakter der Schriften bestritten und die für die verschiedenen Religionen kennzeichnenden Riten abgelehnt wurden.⁶⁵ Die Schriften wurden selbst zum Gegenstand historischer Methoden. TOMINAGA NAKAMOTO (1715–1746) hebt hervor, daß alle Texte auch zeit- und ortsspezifische Aspekte besäßen, die nicht verallgemeinerungsfähig seien. Zu anderen Zeiten oder an anderen Orten verlören sie ihre Gültigkeit. Es ist von außerordentlicher Wichtigkeit zu sehen, was es bedeutet, den Offenbarungscharakter von Schriften zu bestreiten. Denn es ist gerade der Offenbarungsglaube, der so oft Verständigung vereitelt. Es brauchen ja nur Anhänger divergierender Offenbarungen aufeinander zu treffen. Da Offenbarungen als solche weithin der Kritik entzogen sind, bestehen keine Argumentationsmöglichkeiten. Nicht länger Offenbarungen, sondern systematische und historische Kritik als die entscheidende Instanz zu betrachten, wie es TOMINAGATA, heißt also, Voraussetzungen für einen erweiterten Dialog zu schaffen. Der Schritt zur Entwicklung einer universalen Religion und Philosophie bzw. praktischen Philosophie lag dann darin, aus den gemeinsamen ethischen Regeln der verschiedenen Doktrinen einen einzigen Kanon zu abstrahieren.⁶⁶

(Zu 3.) Diese, wie ich meine, bestechenden Beispiele kritischrationalen Philosophierens sind in der Geschichte Japans keine seltenen Ausnahmen. Das sollte ja schon die Skizze der Philosophie SHÔTOKU TAISHI zeigen. Insbesondere die Kritik an der Existenz von Göttern, an Aberglauben und am Wunderglauben war in der Tokugawa-Zeit weit verbreitet. Ich nenne nur ARAI HAKUSEKI (1657–1725), TOMINAGA NAKAMOTO, SUZUKI SHÔSAN, YAMAGATA BANTÔ, OGYÛ SORAI, ITÔ JINSAI (1627–1705) und YOSHIDA SHÔIN (1830–1859). Die seit ungefähr 1600 in Japan aufkommenden neo-

konfuzianischen Schulen wiesen stark rationale Züge auf. In den "Sources of Japanese Tradition" findet sich ein ganzes Kapitel mit der Überschrift "18th Century Rationalism". Der Neokonfuzianismus wird als "rationaler Humanismus" bezeichnet.⁶⁷ Und NAKAMURA HAJIME unterscheidet ausdrücklich zwischen "mittelalterlicher" und "neuerer" Philosophie in Japan.⁶⁸ Dabei sieht er die charakteristischen Unterschiede in folgenden Merkmalen: 1. Kritik an der absoluten Autorität traditioneller Religionen und ihres gesellschaftlichen Einflusses, 2. Kritik an religiöser Dogmatik, 3. an Jenseitsorientiertheit, 4. an Scholastik, 5. am Feudalismus und 6. am Kulturmonopol der Oberklasse. Auf die ersten drei Punkte bin ich bereits eingegangen. Im übrigen sind alle auch für die Aufklärung in Europa kennzeichnend. So läßt sich vielleicht allgemein sagen, daß das Ende mittelalterlicher Philosophie durch ein verstärktes Aufkommen kritisch-rationaler (a) Staats- und Sozialphilosophie, (b) Religionsphilosophie und (c) Erkenntnistheorie charakterisiert sei.

Unter den Maximen, die die Rationalisten der Tokugawa-Zeit propagierten, finden sich Leitsätze wie: "Zweifelhaftes Zweifeln unterwerfen und der Argumentation Zugängliches diskutieren";⁶⁹ "Prüfung einer Theorie an den Tatsachen";⁷⁰ "vorurteilsfreie Verifikation mittels empirischer Evidenz";⁷¹ "Stützung durch tatsächliche Erfahrung";⁷² "Interpretationen müssen durch Tatsachen gestützt werden";⁷³ "die Erörterung von Aberglauben und Glauben an Übernatürliches im Licht der Vernunft";⁷⁴ "sich nicht dem Seltsamen und Exotischen übergeben";⁷⁵ "klares Verstehen"⁷⁶ und Kritik an "Geheimnistuerei" und "geheimer Überlieferung".⁷⁷ Rational sind auch die explizite Trennung von Natur und Mensch⁷⁸ und das Vertrauen in die Einheit der Menschheit.

FUJIWARA SEIKA (1561–1619), der Lehrer HAYASHI RAZANs (1583–1657) und der Begründer des Neokonfuzianismus in Japan, vertrat seine Ethik mit dem Anspruch auf orts- und zeitunabhängige Allgemeingültigkeit. Begriffe wie “Wahrhaftigkeit und Treue” (chin. *hsin*, jap. *shin*) waren für ihn intersubjektiv gültige Universalien.

“Wahrhaftigkeit und Treue sind unserer Natur inhärent.” “Was Wahrhaftigkeit und Treue angeht, so müssen alle Viertel der Welt gleich sein; denn das ist die eigentliche Natur der Dinge”. “Menschen unterscheiden sich nur in sekundären Details wie Kleidung und Sprache”. “Fremde Länder mögen sich von unserem in Sitten und Sprache unterscheiden, aber was die Natur angeht, die der Himmel dem Menschen gegeben hat, so kann es da keinerlei Unterschied geben”. “Alle Menschen sind Brüder”. “Im Licht der Humanität sind alle gleich”.⁷⁹

FUJIWARA SEIKAs Philosophie war wohl auch ganz bewußt darauf angelegt, die theoretische Basis für den Umgang mit anderen Nationen und ihren Vertretern zu liefern.

Die zitierten Äußerungen täuschen freilich auch. So weist der Neokonfuzianismus der *Shushi*- und *Yōmeigaku*⁸⁰ auch stark metaphysische Züge auf. Sie sind durch den Einfluß zu erklären, den Taoismus und Buddhismus auf seine Entwicklung gehabt haben. Die dem Konfuzianismus der Streitenden Reiche (480–221) eigenen stark kritischen und empiristischen Momente sind dagegen zurückgedrängt. Das für die *Shushi* und *Yōmeigaku* kennzeichnende Übermaß an metaphysischer Spekulation war denn auch ein Stein des Anstoßes für manche japanischen Philosophen. So forderten ITŌ JINSAI und OGYŪ SORAI die Rück-

kehr zum “Urkonfuzianismus”.⁸¹ Am Neokonfuzianismus kritisierten sie im einzelnen: 1. seine metaphysischen und mystischen Elemente, 2. die Doktrin von *Yin* und *Yang* und den Fünf Elementen (jap. *inyōgogyō*) (Wasser, Feuer, Holz, Metall, Erde), eine Lehre, die ungemein spekulativ und durch ungehemmte Zahlenspielerei und Zahlenmystik gekennzeichnet ist, 3. den ontologischen Dualismus zwischen *ri* (chin. *li*), “(Form)prinzip”, und *ki* (chin. *ch’i*), “Materie-Energie”, der bei vielen Neokonfuzianern einen krasen anthropologischen Dualismus und a fortiori Körperfeindlichkeit einschließt, 4. die Tendenz zu einem anthropomorph-soziokosmischen Weltbild und 5. den Einfluß von Taoismus und Buddhismus. In der Tat sind alle diese Züge dem Konfuzianismus der Streitenden Reiche fremd, ja sie widersprechen geradezu der für ihn kennzeichnenden Common-Sense-Rationalität. Ich zitiere nur wenige Beispiele aus der *Kogakuha*, der “Schule für das Studium der Klassiker”.⁸²

Im hanzeitlichen⁸³ Konfuzianismus “wurde die Interpretation wunderbarer und mysteriöser Angelegenheiten mittels der Fünf-Elementen-Lehre modern. Alles in Himmel und Erde wurde in fünf eingeteilt. So wurde die Tugend der ‘Wahrhaftigkeit und Treue’ den vier Tugenden der Humanität, Rechtlichkeit, der feinen Sitte und der Weisheit hinzugefügt (. . .). Früher war es auf der Grundlage der Tatsachen gewesen, daß die Lehre von den vier Tugenden formuliert wurde (. . .). So vollzog sich die erste große Änderung der alten Lehre (. . .)”

Dann stürzten “die Lehren Gautama Buddhas und Lao-tzus die Welt in Verwirrung”.

“Während der Sung-Dynastie erschienen wahre Konfuzianer (. . .). Doch hielten sie das Formprinzip

(chin. *li*) für die wahre Natur des Menschen (. . .), und sie glaubten, daß die Zerstörung körperlicher Begierden die Methode sei, Heiligkeit zu erreichen. (. . .) So veränderte sich der Konfuzianismus ein zweites Mal”.⁸⁴

“Erst mit Konfuzius (. . .) wurden die vielen Arten von Aberglauben und Glauben an Übernatürliches im Licht der Vernunft erörtert. (. . .) Das ist der Grund, warum ich (sc. ITÔ JINSAI) die ‘Gespräche’ für das höchste, überlegenste und beste Buch des Universums halte.

Seit den Han- und T’ang-Dynastien jedoch haben Gelehrte zu den sechs Klassikern als höchsten Autoritäten emporgesehen (. . .)”.⁸⁵

Rationalität im vollen Sinne des Begriffs meint die rationale Darstellung oder Erörterung rationaler Überzeugungen (bzw. den rationalen Charakter von Entscheidungen). Man kann selbst mathematische Sätze auf irrationale Weise verteidigen, und die absurdesten Ideen können rational vorgetragen werden. Tatsächlich gehen Rationalität und Irrationalität oft Hand in Hand. Ein beeindruckendes Beispiel für solch eine Mixtur ist das “System” MOTOORI NORINAGAs. Er propagiert seinen Salto Mortale (rückwärts) in die in grauer Vorzeit liegende Ära der Götter auf mitunter höchst rationale Weise. MOTOORI NORINAGA behauptet, daß die Mythen des *Kojiki* und *Nihon shoki* reine Wahrheit seien. Demgemäß ist für ihn Japan “das Land der Götter”. Eben deshalb sei es auch allen anderen Ländern weit überlegen.⁸⁶ Entsprechend gelten die *Tennô*, ja letztlich alle Japaner als Abkömmlinge von *Amaterasu Ômikami*. MOTOORI betrachtet *Kojiki* und *Nihon shoki* als heilige Schriften. Er erhebt sie in den Rang von über jeden Zweifel erhabenen Offenbarungen. D.

h. er versucht, den Inhalt dieser Texte gegen Kritik zu immunisieren.

“Unser Land ist das Ursprungsland der Himmels-Scheinenden Göttin, die ihr Licht über alle Länder der vier Meere wirft. Deshalb ist unser Land der Grund und die Quelle aller anderen Länder, und in allen Dingen übertrifft es alle anderen (Länder)”.

“Unser kaiserliches Land ist dem Rest der Welt überlegen insbesondere in seinem Besitz der rechten Überlieferung des alten Weges, der der Weg der Großen Göttin ist, die ihr Licht über alle Welt scheinen läßt. Es ist verräterische Bosheit, darauf zu dringen, daß wir diese Überlieferung aufgeben zugunsten einer sinnlosen ausländischen Ansicht, die darüber hinaus darauf besteht, daß unsere alte Überlieferung Phantasie und Fabrikation sei (. . .)”.

“Daß die Sonnengöttin die Sonne des Himmels ist, geht klar aus den Darstellungen im *Kojiki* und *Nihongi* hervor. Wenn es derart über jeden Zweifel erhaben ist, ist es dann nicht der, der Einwände macht, der obstinat ist?”⁸⁷

Falls ein Ausdruck wie “japanisches Denken” überhaupt einen klaren Sinn haben kann, dann im Kontext der Erörterungen solcher Auffassungen. MOTOORI NORINAGAs “System” und die mit ihm verbundenen bekannten historischen Folgen (Nationalismus) sind ein glänzendes Beispiel für die eingangs formulierten Vorbehalte. Der Inhalt seiner bisher referierten Überzeugungen ist kraß irrational und deshalb gefährlich. Seine Verherrlichung japanischer Mythologie als höchster Wahrheit mußte Nationalismus, ja Stammes-Ideologie implizieren. Ließe sich über MOTOORI nicht mehr sagen, als daß er die Rückkehr zum Mythos fordere, so könnte wohl kaum von philosophischem Denken gesprochen werden. MOTO-

ORI wäre nur ein gefährlicher Obskurant.

Aber er verteidigt seine Überzeugungen in zum Teil brillanter Weise. MOTOORIs Grundthese ist nämlich, daß letztlich jedes Phänomen ein Wunder sei und daß letztlich jede Theorie ein Wunder ende.⁸⁸ So bestehe kein Grund, die in *Kojiki* und *Nihon shoki* überlieferten Wunder infrage zu stellen. Vielmehr sei solch eine Problematisierung höchst inkonsequent, ja ein in sich widersprüchliches und damit sich selbst absurdum führendes Verhalten (wo man sich doch jeden Tag damit abfinde und abfinden müsse, etwas nicht erklären zu können). Im übrigen gelte: Da die Menschen schon die einfachsten Dinge nicht verstünden - wie könnten sie sich dann anmaßen, das Walten der Götter zu begreifen? Mit diesem Argument sucht MOTOORI seiner Forderung, dem Mythos zu glauben, weiteren Nachdruck zu verleihen.

“Die Handlungen der Götter können nicht mit gewöhnlichem menschlichen Denken gemessen werden”.

“Tatsache ist, daß selbst die Dinge der Zeit des Menschen in Wirklichkeit seltsam und wunderbar sind, doch da wir uns an ihre gegenwärtige Form gewöhnt und stets in ihrer Mitte gelebt haben, sind wir uns ihrer wunderbaren Qualität nicht mehr bewußt. Man denke z. B. daran, wie das Universum funktioniert (. . .). In China gibt es viele Theorien, aber alle enden im Wunder”.⁸⁹

MOTOORI NORINAGAs Argumentation ist freilich angreifbar. Zwar lassen sich in der Tat viele individuelle Phänomene nicht vollständig erklären und gründet selbst eine naturwissenschaftliche Theorie in gewissen metaphysischen Überzeugungen. Doch impliziert das nicht, daß man an “Wunder” glauben müßte. Denn Wunder sind nicht einfach unerklärliche Phänomene.

Sie stehen vielmehr im Widerspruch zu allen akzeptierten Formen der Erklärung. Das “Unerklärliche” zerfällt begrifflich in zwei Bereiche. 1. Es ist faktisch nicht erklärbar, weil es etwa an Methoden, Kenntnissen oder Intelligenz mangelt, steht aber nicht im Widerspruch zu den Naturgesetzen. 2. Es widerspricht Naturgesetzen. Nur diese Form des Unerklärlichen verdient den Namen “Wunder”. So definiert HUME: “Ein Wunder ist eine Verletzung der Naturgesetze”.⁹⁰ MOTOORI verwechselt oder vermischt die beiden Formen des Unerklärlichen. Auch sein zweites Argument ist nicht stichhaltig. Das zeigt schon ein KONFUZIUS-Zitat. KONFUZIUS teilt ja die Ansicht, daß der Mensch nur recht wenig wissen könne. Freilich zieht er daraus einen ganz anderen Schluß: sich nämlich gar nicht erst mit Problemen zu beschäftigen, die ganz und gar außerhalb menschlicher Erkenntnisfähigkeit lägen.⁹¹

Ich bin deshalb relativ ausführlich auf MOTOORI NORINAGAs Denken eingegangen, weil es in der Tat ein Beispiel auch von Irrationalität ist. Japanische Irrationalität ist es freilich nur in einem sehr, sehr schlichten (und engen) Sinn: sofern es in spezifischer Weise nationalistisch und chauvinistisch ist. (Es gründet im Shintöismus.) Noch heute gibt es ja überall auf der Welt Menschen, die einem Offenbarungsglauben anhängen. (In dieser Hinsicht erscheint MOTOORIs Denken fast religiös.) Und man erinnere sich daran, daß auch die germanische Mythologie politische mißbraucht wurde. Hier liegt der Grund für meine Ausführungen über MOTOORI. Die mythologisch-religiösem Denken eigenen fundamentalen irrationalen Züge und die mit ihnen verbundene Gefahr sind kein japanisches Spezifikum.

Irrationalität ist, als solche, ein allzu guter Herd für Gewalt. Denn sie kann Überzeugungen begünstigen, die

rein individuell oder gruppenspezifisch und in diesem Sinn nicht weiter mitteilbar sind. Wenn sie im Kontakt mit anderen aufrecht erhalten werden sollen, oder wenn andere gar dazu bewegt werden sollen, sie zu übernehmen, dann muß das letztlich zu gewaltsamen Auseinandersetzungen führen. Wenn der "Osten" irrational wäre, und er ist es gewiß nicht, dann wäre das jedenfalls nichts, was Bewunderung verdient.

Schließlich zu einem letzten hartnäckigen Vorurteil. Danach propagieren chinesisches und japanisches Denken die "Einheit von Natur und Mensch".⁹² Ich habe mich oft gefragt, was mit solch einem Ausdruck eigentlich gemeint ist oder auch nur gemeint sein kann. Aus der Fülle der Interpretationsmöglichkeiten greife ich einige wenige heraus. Ich halte sie für die gängigsten Deutungen. 1. Natur und Mensch sind identisch. Das ist offenbar unsinnig. 2. Der Mensch ist ein Teil der Natur. Das ist eine triviale Behauptung, der auch jeder Biologe oder Physiker zustimmen würde. 3. Die natürliche Ordnung ist ineins moralische Ordnung. Naturgesetz und moralisch-gesellschaftliches Prinzip sind identisch. D. h. insbesondere, die moralische Qualität menschlicher Handlungen beeinflusst Gang und Art der Naturereignisse. So wird z. B. in einem Gewitter eine Strafe gesehen. Und/oder Naturgegenstände gelten zugleich als lebendige, menschenähnliche Wesen. Danach ist z. B. die Sonne identisch mit einer Sonnengöttin. Im Grunde ist das eine anthropomorphe Auffassung. Bekannt ist auch die Idee, wonach das Universum der Makrokosmos, der Mensch ein Mikrokosmos sei. Solch soziokosmisch - anthropomorphe Weltbilder sind für Mythen in aller Welt kennzeichnend. Was Japan angeht, so hatten sie noch in der vom hanzeitlichen Konfuzianismus geprägten Asuka-Periode ihre Wirkung. So wurde 650 das Auftauchen eines weißen Fasans als Zei-

chen der Freude des Himmels über die Art der Regierung ausgelegt.⁹³

Doch wie bereits implizit gesagt, sind soziokosmisch-anthropomorphe Weltbilder mythische Konzeptionen. Sie sind keine philosophischen Vorstellungen. Mit Philosophie haben sie nur insofern zu tun, als sie zu dem bevorzugten Material gehören, dessen kritische Thematisierung den Anfang aller Philosophie bedeutet. Das gilt für China und Japan genauso wie für Griechenland. Was etwa den Konfuzianismus angeht, so wurden soziokosmisch-anthropomorphe Weltbilder von HSÜN-TZU (313-238 (?)) und WANG CH'UNG (27-100 (?)) aufs schärfste kritisiert, ja sie wurden geradezu zerpfückt.⁹⁴ Ich komme weiter unten noch einmal auf die Frage der Identität von Natur- und Moralprinzip, dem Tao des Himmels (chin. *t'ien tao*, jap. *tendō*) und dem Tao des Menschen (chin. *jen tao*, jap. *jindō*), bzw. von Natur (Himmel) und Mensch (chin. *t'ien jen hoi*, jap. *tenjingōitsu*) zurück.

4. Der Mensch befindet sich in Harmonie mit der Natur. Oder: Der Mensch soll in seinem Verhalten und Handeln Harmonie mit der Natur anstreben. Was heißt das? Auch hier sind naturwissenschaftliche, ja medizinische Interpretationen möglich. Ich lasse sie einmal beiseite; denn sie sind ja nicht geeignet, irgend etwas "spezifisch Östliches" zu charakterisieren. (a) Einmal kann gemeint sein, daß der Mensch an der Natur, d. h. an Blumen und Landschaften etwa, Gefallen finde, daß er "in der Natur aufgehe"; eine Art ästhetisch-mystischen Naturerlebens also. NAKAMURA HAJIME hält solch ästhetische Naturerfahrung für ein Kennzeichen japanischen Denkens. Ganz offensichtlich jedoch ist sie kein Spezifikum. Ich erinnere nur an Sturm und Drang und die Romantik. (b) Gemeint sein kann freilich auch, daß der Mensch nicht oder jedenfalls nicht gewaltsam oder doch nur soweit wie unbedingt

nötig in die Natur eingreife oder eingreifen solle. Das ist in der Tat der Standpunkt des Taoismus. Aber ist dann der Ausdruck "Einheit von Natur und Mensch" nicht irreführend? Im übrigen ist auch diese Auffassung kein Spezifikum.

Was also soll "Einheit von Natur und Mensch" heißen, wenn damit eine besondere Eingartart des "Ostens" gekennzeichnet werden soll?

Ja, die allgemeine Charakterisierung ist ohnehin falsch. Im älteren Konfuzianismus dürfte sie kaum eine Rolle gespielt haben.⁹⁵ HSÜN-TZU entwickelt gar, was POPPER den "kritischen Dualismus" nennt: er unterscheidet scharf zwischen Natur- und Naturgesetzlichkeit (*t'ien tao*) einerseits und sozialer Welt (*jen tao*) andererseits. Was Japan angeht, so gilt ähnliches z. B. für ITÔ JINSAI und OGYÛ SORAI. In ihrer Kritik an den metaphysischen All-Einheitslehren des Neokonfuzianismus, die die Identität von Natur- und Moralprinzip verkünden, trennen sie zwischen *tendô* und *jindô* bzw. *jôri* ("Ordnungsprinzip") und *dôri* ("Moralprinzip").⁹⁶ Unter dem Einfluß der im Westen gebräuchlichen Terminologie sollte NISHI AMANE (1829–1897) dann die Wörter *shinri* ("Prinzip des Herzens") bzw. "psychisches Prinzip") und *butsuri* ("Prinzip der Dinge") bzw. "physikalisches Prinzip") wählen.⁹⁷

KONFUZIUS, MENZIUS und HSÜN-TZU betonen die Notwendigkeit kultureller und zivilisatorischer Entwicklungen und Institutionen. Die Regulierung der Flüsse, Sicherung der Ernten etc., zum Teil grobe und weitreichende Eingriffe in die Natur, gelten im älteren Konfuzianismus als Paradigmen herausragender ethischer Leistungen. Auch in dieser Hinsicht äußert sich übrigens ITÔ JINSAI ähnlich.⁹⁸

Das Ausmaß der Flußregulierungen und Terrassierungen zeigt zudem an: Selbst in bezug auf

chinesisches und japanisches Denken läßt sich kein relevanten Unterschied zwischen "Ost" und "West" behaupten, wenn es um Begriffe der "Einheit von Natur und Mensch" geht. Auch die Art und Weise, wie in China und Japan gewissermaßen von einem Tag auf den anderen neue Städte gegründet wurden, spricht gegen solch eine Behauptung. Und kann man in den höchst künstlichen chinesischen und japanischen Gärten oder im *Ikebana* wirklich einen Ausdruck der Einheit von Natur und Mensch sehen? Wohl eher in einem englischen Garten. Auch ist die Natur in Japan ja keinesfalls so menschenfreundlich, wie etwa NAKAMURA HAJIME behauptet. Erdbeben, Vulkanausbrüche, Brände waren an der Tagesordnung. So wie es stets Gründe gab, der Natur dankbar zu sein, so gab es auch genug Anlässe, sie als feindlich zu betrachten.

III

Am Ende seiner "History of the Development of Japanese Thought" schreibt NAKAMURA HAJIME:

"Ich hoffe, die Leser haben festgestellt, daß in der langen Geschichte japanischen Denkens fast dieselben philosophischen Probleme diskutiert wurden wie in anderen Traditionen der Welt auch und das sogar vor der umfassenden Einführung der westlichen Zivilisation".⁹⁹

Im Vorwort räumt NAKAMURA ein, daß er mit dieser These einer weitverbreiteten Auffassung widerspricht. Nichtsdestoweniger hat er zweifellos recht. Das zeigen auch Anthologien wie "Sources of Japanese Tradition", die einschlägigen Artikel der "Kodansha Encyclopedia of Japan" und LYDIA BRÜLLs Artikel im Bochumer Handbuch. In meinen Ausführungen habe ich selbst einige Belege zu geben gesucht. In der pro-

noncierten Thematisierung philosophischer Disziplinen, des Verhältnisses von Mythos, Religion und Philosophie und der mit den Begriffen "Rationalität" und "Einheit von Natur und Mensch" verbundenen Vorurteile liegt freilich auch ein wichtiger Unterschied: In meiner Hypothese über bestehende Gemeinsamkeiten gehe ich erheblich weiter als die zitierten Darstellungen. Meistens wird wohl auch zuviel Gewicht auf die Behandlung buddhistischer Traditionen gelegt.¹⁰⁰ Hier sind mythologische, religiöse und philosophische Momente oft nur in detailliertesten Analysen zu unterscheiden. Auch ist die Gefahr groß, sich über womöglich Unklares auch unklar auszudrücken. Philosophische Gemeinsamkeiten werden i.a. nicht so schnell sichtbar wie z. B. in einer Erörterung des Konfuzianismus. Bewußt habe ich mich auf die Philosophie in Japan vor der Meiji-Zeit beschränkt; denn von ihr ist gemeinhin viel zu wenig die Rede. Wie NAKAMURA beklagt, gilt dies freilich auch für japanische Darstellungen.

"Ich muß gestehen, daß viele Werke älterer Japaner untersucht werden sollten und daß sie unglücklicherweise von japanischen Intellektuellen vernachlässigt werden".¹⁰¹

Weiterhin kennzeichnet er die Situation in Japan wie folgt:

"An den staatlichen japanischen Universitäten gibt es keinen Lehrstuhl für japanische Philosophie. (. . .) Buddhistische Studien florieren (. . .), aber die meisten Gelehrten verfolgen philologische und nicht philosophische Ansätze. (. . .) Japanische buddhistische Logiker haben eine große Menge logischer Werke (. . .) hinterlassen. (. . .) Wenige moderne Untersuchungen sind dazu gemacht worden. Diese Schätze harren zukünftiger Studien junger

Gelehrter".¹⁰²

Bevor ich zum Schluß komme, noch ein Wort zu NISHIDA KITARŌ (1870-1945). NAKAMURA HAJIME erwähnt ihn in den zitierten Werken nicht. "A History of the Development of Japanese Thought" endet ohnehin mit der Darstellung japanischen Denkens in der Tokugawa-Zeit. Die extensive Thematisierung in Werken wie "Recent Japanese Philosophical Thought",¹⁰³ "Japanisches Denken" oder dem Bochumer Handbuch ist unangebracht. Im "Handbuch" sind NISHIDA und seiner Schule 20 recht unständliche - um nicht zu sagen unverständliche - Spalten gewidmet, während keinem anderen japanischen Philosophen ein eigener Artikel gegönnt wird. Selbst wenn man nur über die Philosophie seit der Meiji-Zeit schreibt, verdienten andere Philosophen zumindest dieselbe Beachtung. Ist NISHIDA wirklich "bedeutender" als etwa INOUE TETSUJIRO (1855-1944) oder NISHIMURA SHIGEKI (1828-1902)? Und wenn ja, warum? Weil er eine Synthese von "Ost" und "West" gesucht hat? Das haben andere auch. Ist sie ihm gelungen? Worin besteht sie eigentlich? In einer Verbindung HEIDEGGERScher Ontologie und Zen? Wenn es denn so oder ähnlich sein sollte: Ist das nicht eine ausgesprochen spezifische Synthese? Wen außer HEIDEGGER- und NISHIDA-Jüngern kann sie interessieren? Gewiß kann NISHIDA nicht "als repräsentativer Philosoph Japans" gelten.¹⁰⁴ Das geht hoffentlich aus meinen Ausführungen hervor.

Freilich finden sich bei NISHIDA auch Sätze wie die folgende Bemerkung:

"Obwohl der japanische Geist oft für mystisch oder unlogisch gehalten wird, bin ich entgegengesetzter Meinung. (. . .) Ich frage mich, ob nicht die, die glauben, daß der japanische Geist rein emotional,

unlogisch und mystisch sei, weit davon entfernt sind, den wahren japanischen Geist zu verstehen".¹⁰⁵

Den unglücklichen Ausdruck "japanischer Geist" einmal beiseite gelassen, sind es solche Behauptungen, die mehr Beachtung verdienten.

Um es pointiert zu sagen:

Der Osten ist nicht rätselhaft.

Wer Rätsel sucht um des Rätselhaften willen oder sich an Rätselhaftes hält, bevor er auch nur das, was einigermaßen klar oder an insgesamt Fremdem einigermaßen vertaut ist, zur Kenntnis nimmt, der betreibt, was immer er sonst tun mag, jedenfalls keine Philosophie, die, was immer sie sonst (noch) sein mag, jedenfalls stets (auch) aufklärerisch ist.

ANMERKUNGEN

1. Vgl. SCHINZINGER, R.: *Japanisches Denken*, Berlin 1983; NAKAMURA, H.: *A History of the Development of Japanese Thought* (2 Bde.), 2. Aufl. Tokyo 1969; DE BARY, W. TH. (Hg.): *Sources of Japanese Tradition*, New York und London 1958. Insbesondere die letzten beiden Darstellungen enthalten auch wertvolle Literaturhinweise. - Wie mir ROBERT SCHINZINGER in einem Gespräch mitgeteilt hat, wollte er sein Buch ursprünglich "Philosophie in Japan" nennen, konnte sich aber mit diesem Vorschlag beim Verlag nicht durchsetzen.
2. Vgl. LÜTH, P.: *Die japanische Philosophie*, Tübingen 1944. Nationalsozialistischer Einfluß ist spürbar (vgl. op. cit., S. 14), doch wird er nur selten bestimmend. Das Literaturverzeichnis enthält interessante Hinweise.
3. Vgl. HAMMITZSCH, H. (Hg.): *Japan Handbuch*, Wiesbaden 1981. Auch hier finden sich wertvolle Literaturhinweise.
4. 8 Bde., Tokyo und New York 1983.

5. Vgl. EDWARDS, P. (Hg.): *The Encyclopedia of Philosophy*, New York und London 1967, Bd. 4; mit wertvollen Literaturhinweisen.
6. Vgl. SCHINZINGER, S. 39.
7. Vgl. etwa LÜTH, S. 11; NAKAMURA, H.: *Ways of Thinking of Eastern People*, Honolulu 1968, S. 531-576; oder MOORE, A.: *The Enigmatic Japanese Mind*, in: MOORE, A. (Hg.): *The Japanese Mind*, Rutland, Vermont und Tokyo 1973, S. 290ff. Es ließe sich i. ü. eine Unzahl von Belegen anführen.
8. Vgl. SCHINZINGER, S. 30 und DE BARY, S. 56f. LÜTH äußert sich auf S. 11 seines Buches ähnlich. Auch im Alltag begegnet man den referierten Vorurteilen immer wieder.
9. In den von LYDIA BRÜLL verfaßten Artikeln (zur Philosophie) im "Japan Handbuch" fehlen sie völlig. Und in "A History" gibt NAKAMURA auch zahlreiche Beispiele rationalen Philosophierens. Philosophieren ist dabei vom allgemeinen "japanischen Denken" zu unterscheiden.
10. Die zitierten Wörter sind zentrale Termini der *Kokugaku*, ("der Schule für) Studien des (eigenen) Landes". Zu ihren ersten und einflußreichsten Vertretern gehörten KAMO MABUCHI (1697-1769), MOTOORI NORINAGA (1730-1801) und HIRATA ATSUTANE (1776-1843). Die von ihnen propagierte nationalistische Ideologie (vgl. die Darstellung unten, S. 21ff.) blieb bis zum Ende des Zweiten Weltkriegs hin wirksam. Ein besonders beliebtes propagandistisches Mittel war ein Gedicht MOTOORI NORINAGAs, das in seiner inhaltlichen Unbestimmtheit (oft eine positive ästhetische Qualität) das "Wesen" Japans und der Japaner (*yamato gokoro*) als unergründlich eigentümlich und begrifflich nicht faßbar mystifiziert:
*Shikishima no
yamato gokoro o
hito towaba
asahi ni niou
yamazakura-bana.*

“Fragt man nach (dem) *yamato gokoro* (des alten Japan):
die in der Morgensonne (glänzend) duftende Blüte der wilden Kirsche.

Den Hinweis auf dieses Gedicht verdanke ich KEIKO ŌSAWA von der Städtischen Universität Osaka.

11. Der Roman entstand zwischen 980 und 1020. Vgl. MURASAKI, S.: Die Geschichte vom Prinzen Genji, übers. von O. BENL (2 Bde.), Zürich 1966, Kap. 25.
12. Ich lasse hier alle historischen und philologischen Probleme beiseite. Die Frage, ob die SHŌTOKU zugeschriebenen Texte in der Tat von ihm stammen, ist für ihren philosophischen Inhalt irrelevant.
13. Diese Begriffswörter sind Gegenstand einer nunmehr 60 Jahre andauernden intensiven philosophischen Diskussion. Das gilt insbesondere für die Begriffe, die mit dem Ausdruck “Rationalität” verbunden werden. Ich kann auf die Diskussion hier nicht näher eingehen, sondern erinnere nur an Namen wie MAX WEBER, NEEDHAM, POPPER, LAKATOS, T. S. KUHN, FEYERABEND, SNEED, STEGMÜLLER, K. O. APEL oder NAKAMURA HAJIME. Wo immer es mir erforderlich schien, habe ich i. ü. explizit angegeben, wie ich das Wort “Rationalität” verstanden wissen will. Vgl. etwa S. 6 und 9.
14. Vgl. A History, Bd. 1, insbes. S. 1f.
15. Vgl. etwa die Auszüge bei DE BARY, S. 70-90.
16. Vgl. NAKAMURA: Ways of Thinking, S. 522f.
17. Vgl. op. cit., Part IV, und A. MOORE. Obwohl der Terminus “Universalien” der Bezeichnung abstrakter Allgemeinbegriffe vorbehalten bleiben sollte, wird er doch oft einfach synonym mit “Allgemeinbegriffen” verwendet. Das gilt wohl auch für seinen Gebrauch bei NAKAMURA und MOORE. Für das Verständnis des Folgenden ist eine weitere Unterscheidung wichtig. Allgemeinbegriffe beziehen sich auf alle Gegenstände der durch sie bezeichneten Klasse oder Art. So wird etwa mit dem konfuzianischen Begriff “Menschlichkeit” (*jen*) allen

Menschen die Eigenschaft der Menschlichkeit zugesprochen. “Allgemeingültigkeit” eines Begriffs dagegen bedeutet, daß dieser Begriff (ob nun individuell oder allgemein) von allen Menschen als “gültig” oder “wahr” (etc.) angesehen wird bzw. angesehen werden sollte.

18. Die im Deutschen und Englischen geläufigen Bezeichnungen “Nur-Bewußtseinslehre” und “Consciousness-only school” (oder “Mind-only school”) sind Übersetzungen des Ausdrucks *Yuishiki*, eines anderen Namens der Hossō-Schule. Zu Geschichte und Doktrin der Schule vgl. etwa DE BARY, W. TH. (Hg.): The Buddhist Tradition in India, China and Japan, New York 1972, S. 150-155 und 265f., und CHAN, W.-T. (Hg.): A Source Book in Chinese Philosophy, Princeton 1969, S. 370-395.
19. Denn mit ihr wird ja bestritten, daß es für alle Menschen kennzeichnende Merkmale gebe.
20. Vgl. Bhagavadgītā, übers. von R. BOXBERGER, hg. von H. v. GLASENAPP, Stuttgart 1974, S. 27, und mein Buch “Asien und Europa - Philosophien im Vergleich”, Frankfurt a. M. 1984, S. 52ff. und 57.
21. D. h. i. ü. keinesfalls, daß sie damit im Spektrum der Philosophie und Religion in Japan eine Ausnahme bilde. Im Gegenteil! Vgl. NAKAMURA: Ways of Thinking, S. 350-406.
22. Zit. nach DE BARY: Sources, S. 50. Alle Übersetzungen aus dem Englischen sind von mir.
23. Vgl. A. History, Bd. 1, S. 5.
24. Zit. nach DE BARY: Sources, S. 51.
25. Art. 17. Zit. nach DE BARY: Sources, S. 53.
26. Art. 10. Zit. nach DE BARY: Sources, S. 52.
27. Vgl. den Auszug aus dem *Nihon shoki* bei DE BARY: Sources, S. 46.
28. Der Ausdruck mag anachronistisch anmuten, doch erscheint er sachlich gerechtfertigt. Natürlich darf er nicht im Sinne etwa des logischen Positivismus verstanden werden. In bezug auf SHŌTOKU TAISHI meint er eine gewisse Diesseitsorientiertheit, eine gewisse Achtung für den menschlichen Körper,

- wie das für den gesunden Menschenverstand charakteristische Vertrauen in alltägliche Erfahrung.
29. A History, Bd. 1, S. 22.
 30. Zit. nach NAKAMURA: A History, Bd. 1, S. 24.
 31. Vgl. NAKAMURA: Ways of Thinking, S. 350-406.
 32. Die traditionelle Auffassung, daß der Beginn der Philosophie in Griechenland (unter anderem) Kritik am Mythos und Ablösung des Mythos gewesen sei, wird heute nicht mehr allgemein geteilt. Vgl. HÜBNER, K.: Mythische und wissenschaftliche Denkform. In: POSER, H. Philosophie und Mythos, Berlin, New York 1979. Wer sie jedoch weiterhin für richtig hält, für den ist die Entmythologisierung nicht selten inhumane Rationalisierung. Das gilt vor allem für PAUL FEYERABEND. Vgl. etwa dessen "Erkenntnis für freie Menschen", Frankfurt a. M. 1980, oder "Problems of Empiricism, Philosophical Papers", Bd. 2, Cambridge, London u. a. 1981. Hier brauchen uns diese Ansichten nicht weiter zu beschäftigen; denn letztlich sind sie für den im gegebenen Zusammenhang relevanten Punkt - Vergleichbarkeit - bedeutungslos. Es mag freilich zum besseren Verständnis meiner Ausführungen beitragen, wenn ich explizit festhalte, daß ich die zwei fraglichen Ansichten als falsch betrachte.
 33. Vgl. die Erörterungen und Quellen bei DE BARY: Sources, S. 54-92, insbes. S. 59f. Vgl. auch ASAKAWA, K.: The Early Institutional Life in Japan, Tokyo 1903, Nachdruck New York 1963.
 34. Diese Unterscheidung findet sich bei SCHINZINGER, S. 7.
 35. S. Anm. 33.
 36. Vgl. PAUL, G.: Literatur und Nachahmung. Gemeinsamkeiten in der Realismusedebatte in europäischer und japanischer Poetik, in: Kumamoto Journal of Culture and Humanities No. 3, Kumamoto 1981; Literaturverständnis und die Gültigkeit ästhetischer literarischer Wertung. Der Konflikt zwischen Pflicht und Neigung in der Darstellung von Tragik in europäischer und japanischer Literatur, in:

- Kumamoto Journal of Culture and Humanities No. 11, Kumamoto 1983; und: Der Mythos von der modernen Kunst und die Frage nach der Beschaffenheit einer zeitgemäßen Ästhetik, Stuttgart 1985, S. 126f. und 131-159.
37. Zit. nach SCHAUWECKER, D.: Studien zu Chikamatsu Monzaemon (Diss.), Kyoto 1975, S. 82f. Hervorhebung von mir.
 38. Vgl. die Kritik der Urteilskraft, §45.
 39. Zit. nach KÜKAI: Major Works, trans., with an account of his life and a study of his thought, by Y. S. HAKEDA, New York 1972, S. 4.
 40. Vgl. die Quellen bei DE BARY: Sources, S. 455f. und 459.
 41. Vgl. Erörterung und Quellen bei DE BARY: Sources, S. 183f.
 42. Vgl. BENL, O.: Die Entwicklung der japanischen Poetik bis zum 16. Jahrhundert, Hamburg 1951, S. 21ff., 32 und 36ff.; HAMMITZSCH, H. und L. Brüll (Hg.): Shinkokinwakashū (. . .), Stuttgart 1976, S. 9-14; und HARRIS, H. J. (Hg.): The Tales of Ise (. . .), Rutland, Vermont und Tokyo 1972, S. 17.
 43. Vgl. DE BARY: Sources, S. 142.
 44. HAKEDA (in: KÜKAI), S. 10.
 45. Vgl. das SORAI-Zitat bei NAKAMURA: Ways of Thinking, S. 373f.
 46. *Shingon* ist der Name der von KÜKAI begründeten Richtung des Buddhismus. S. die Erläuterungen weiter unten.
 47. Japan Handbuch, Spalte 1334.
 48. WITTGENSTEIN, L.: Tractatus logico-philosophicus. Logisch-philosophische Abhandlung, 11. Aufl. Frankfurt a. M. 1976, S. 114 (7). Vgl. auch das Vorwort des "Tractatus". S. auch Anm. 54.
 49. Zit. nach der Übersetzung von HAKEDA (in: KÜKAI), S. 237; Zitat leicht verändert.
 50. Vgl. ibd.
 51. Vgl. ibd.
 52. KÜKAI, zit. nach DE BART: Sources, S. 142. Her-

- vorhebungen von mir.
53. Vgl. die bei DE BARY: Sources, S. 255, abgedruckten Ausführungen DŌGENs.
 54. *Kōan* sind (zumeist kurze) Äußerungen (Sprüche) i. a. paradoxer Art. Die Beschäftigung mit ihnen soll den Weg zur Erleuchtung erleichtern. In der Diskussion um Zen und Sprache wird allzu oft außer Acht gelassen, daß paradoxe Sprache auch Sprache ist und daß die Identifizierung eines Paradoxons als paradox bereits ihren Spiel bringt.
 55. Vgl. KŪKAI, S. 74f.
 56. Vgl. KŪKAI, S. 62f.
 57. Vgl. A History, Bd. 2, S. 84f.
 58. Vgl. KŪKAI, S. 69.
 59. Vgl. NAKAMURA: A History, Bd. 1, S. 127ff.
 60. FABIAN, zit. nach NAKAMURA: A History, Bd. 1, S. 128.
 61. SUZUKI, zit. nach NAKAMURA: A History, Bd. 1, S. 127f.
 62. SUZUKI, zit. nach NAKAMURA: A History, Bd. 1, S. 130f.
 63. Zit. nach CRAIG, A.: Science and Confucianism in Tokugawa Japan. In: JANSEN, M. B. (Hg.): Changing Japanese Attitudes Toward Modernization, Rutland, Vermont und Tokyo 1982, S. 136.
 64. Zit. nach CRAIG, S. 145.
 65. Vgl. NAKAMURA: A History, Bd. 2, S. 14ff.
 66. Vgl. op. cit., S. 14ff. und S. 61–85. Vgl. auch DE BARY: Sources, S. 472ff.
 67. DE BARY: Sources, S. 472.
 68. Vgl. A History, Bd. 2, S. 1f.
 69. GOI RANSHŪ (1697–1762), zit. nach der Kodansha Encyclopedia of Japan, S. 292.
 70. ITŌ TŌGAI (1670–1736), zit. nach DE BARY: Sources, S. 417.
 71. MIURA BAIEN (1723–1789), zit. nach DE BARY: Sources, S. 491; Zitat leicht verändert.
 72. YAMAGATA BANTŌ, zit. nach der Kodansha Encyclopedia of Japan, S. 292.
 73. SORAI, zit. nach DE BARY: Sources, S. 429.

74. ITŌ JINSAI, zit. nach DE BARY: Sources, S. 419.
75. TOMINAGA NAKAMOTO, zit. nach DE BARY: Sources, S. 486.
76. TOMINAGA NAKAMOTO, zit. nach DE BARY: Sources, S. 481.
77. TOMINAGA NAKAMOTO, zit. nach DE BARY: Sources, S. 488.
78. Vgl. unten, S. 25.
79. Zit. nach DE BARY: Sources, S. 347ff.
80. SHUSHI und ŌYŌMEI sind die japanischen Lesungen der chinesischen Namen CHU HSI und WANG YANG-MING. CHU HSI (1130–1200) und WANG YANG-MING (1472–1529) waren die wohl einflußreichsten chinesischen Neokonfuzianer überhaupt. Sie gelten als Begründer zweier eigener Schulen, die in Japan als *Shushigaku*, "CHU HSI-Schule", und *Yōmeigaku*, "WANG YANG-MING-Schule" bezeichnet werden. Zugleich beziehen sich diese Bezeichnungen auch auf entsprechende japanische Philosophen bzw. deren Lehren; ja diese Bedeutung erscheint sogar vorherrschend.
81. ITŌ JINSAI forderte die Rückkehr zu KONFUZIUS und MENZIUS, SORAI die Rückkehr zu KONFUZIUS und den "Sechs klassischen Büchern", dem *Shu ching* ("Buch der Urkunden"), *Shih ching* ("Buch der Lieder"), *Li ching* ("Buch der Riten"), *Yüeh ching* ("Buch der Musik"), *I ching* ("Buch der Wandlungen") und dem *Ch'un ch'iu* (den "Frühlings- und Herbst-Annalen").
82. Genauer: "Schule für das Studium des Alten".
83. Die Han-Zeit dauerte von 206 vor bis 220 nach Christus.
84. ITŌ TŌGAI, der damit auch die Auffassungen seines Vaters JINSAI wiedergibt, zit. nach DE BARY: Sources, S. 413f.
85. ITŌ JINSAI, zit. nach DE BARY: Sources, S. 419. Die T'ang-Zeit dauerte von 618 bis 907, die sogenannte Spätere T'ang-Zeit von 923–936.
86. Vgl. die Übersetzungen bei DE BARY: Sources, S. 521ff., insbes. S. 523.

87. MOTOORI NORINAGA, zit. nach DE BARY: Sources, s. 523, 528 und 524. Auf S. 522 heißt es: "Die Darstellungen in diesen zwei Schriften sind klar und explizit und geben keinen Anlaß zu Zweifeln".
88. Vgl. die Übersetzung bei DE BARY: Sources, S. 526.
89. Zit. nach DE BARY: Sources, S. 524 und 526.
90. HUME, D.: Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand, übers. und hrsg. von H. HERING, Stuttgart 1971, S. 147.
91. Vgl. KUNGFUTSE: Gespräche. Lun Yü (. . .) übertragen, und erläutert. von R. WILHELM, Düsseldorf, Köln 1976, s. 46, 67f., 86 und 115.
92. S. noch einmal Anm. 8. - Der Ausdruck "Einheit von Natur und Mensch" wirft eine Reihe philologischer und historischer Probleme auf. Einschlägige chinesische und japanische Quellen enthalten die unterschiedlichsten Formulierungen. Oft wäre z. B. die Übersetzung "Harmonie von Natur und Mensch" angebracht. Das gilt etwa, wenn "Einheit" eine Übertragung von chin. *ho* in *t'ien jen ho* sein soll. In diesem Fall käme noch hinzu, daß die Hauptbedeutung von *t'ien* nicht "Natur", sondern "Himmel" ist. Vielfach steht im Chinesischen und Japanischen die Metapher "1000 Dinge" für "Natur". "Einheit von Natur und Mensch" bedeutete dann zunächst, daß der Mensch (einfach) eine der Entitäten ("Dinge") dieser Welt sei - und alles Mysteriöse wäre verfliegen. Schließlich ist es wohl immer noch eine offene historische Frage, wann im Konfuzianismus zum ersten Mal ein der Wendung "Einheit von Natur und Mensch" entsprechender Ausdruck gebraucht wurde. In den älteren konfuzianischen Texten habe ich bisher keine Belege finden können. Hier sind etwa auch die Hinweise im *Te tsugaku-jiten* (15. Aufl. Tokyo 1984), einem japanischen Wörterbuch der Philosophie, irreführend, daß die im Japanischen als *tenjingôitsu* ("Einheit von Himmel und Mensch") bezeichnete Doktrin schon im *Chung Yung* ("Maß und Mitte"), einer traditionell einem Enkel des KONFUZIUS

- zugeschriebenen Schrift, verkündet werde; der entsprechende Ausdruck kommt meines Wissens in diesem Buch nicht vor. Bei einer Interpretation der Geschichte des Konfuzianismus hängt auch hier wieder viel davon ab, ob man den Neokonfuzianismus ganz generell als eine Art getreue Fortführung oder Weiterentwicklung des älteren Konfuzianismus sieht oder nicht. - Die mit der Etikette "Einheit von Natur und Mensch" verbundenen Probleme verdienten jedenfalls eine detaillierte Analyse.
93. Vgl. DE BARY: Sources, S. 78ff.
94. Vgl. SCHLEICHERT, H.: Klassische chinesische Philosophie, Frankfurt a. M. 1980, §§ 11 und 12.
95. S. Anm. 92.
96. Vgl. CRAIG, S. 159; MARUYAMA, M.: Studies in the Intellectual History of Tokugawa Japan, Tokyo 1974; YOSHIKAWA, K.: Jinsai, Sorai, Norinaga, Tokyo 1983, sowie die Acta Asiatica (Bulletin of the Institute of Eastern Culture), hrsg. von der Tōhō Gak-kai, Bd. 25, Tokyo 1973.
97. Das Wort *butsurei* kommt freilich aus der CHU HSI-Schule, doch hat es dort andere Konnotationen. Vgl. CRAIG, S. 159.
98. Vgl. die Quellen bei DE BARY: Sources, S. 415ff.
99. A History, Bd. 2, S. 138.
100. Das gilt selbst für die Arbeiten NAKAMURAs. Doch ist sein Hauptarbeitsfeld der Buddhismus.
101. A History, Bd. 2, S. 138.
102. Op. cit., S. 139.
103. Vgl. PIOVESANA, G. K.: Recent Japanese Philosophical Thought, Revised Edition, Tokyo 1968.
104. So eine Formulierung SCHINZINGERS. Vgl. SCHINZINGER, §11.
105. Zit. nach DE BARY: Sources, S. 870.

Gregor Szimich Paul

DATEN ZUM LEBENS LAUF

- Geb. am 22. 7. 1947 in Magdeburg
- 1966/67-1970/71 Studium der Philosophie, Mathematik und Germanistik in Tübingen, Heidelberg und Mannheim
- 1970/71 Großes Wissenschaftliches Staatsexamen
- 1970-1973 Lehrer für Mathematik, Deutsch, Geschichte und Erdkunde an einem Privatgymnasium
- 1973-1974 Referendarzeit
- 1974 Pädagogisches Staatsexamen als Assessor und dann Studienrat und Oberstudienrat an einem staatlichen Gymnasium. Fächer: Philosophie, Mathematik, Deutsch und Literatur
- 1974-1979 Mitarbeiter der Lehrplankommission Philosophie des Landes Baden-Württemberg Promotion im Fach Philosophie (extern)
- 1976 Lektor für deutsche Sprache und Literatur an der Universität Kumamoto/Japan
- 1979-1985 Habilitation im Fach Philosophie (extern)
- 1983 Privatdozent für Philosophie an der Universität Karlsruhe Veröffentlichungen insbes. über Fragen aus Wissenschaftstheorie, Ästhetik und Komparativer Philosophie
- Seit 1985

Die neuesten Veröffentlichungen der OAG Tokyo und Hamburg

Mitteilungen

- 33 CHO, HUNG-YOUN: *Mudang - Der Werdegang koreanischer Schamanen am Beispiel der Lebensgeschichte des Yi Chi-san.* Hamburg 1983, 412 S. 6.900
- 35 Kazár, LAJOS: *Interdisciplinary International Workshop "Provenance of the Japanese language and the people with which an early stage of this language reached the Japanese island realm"* Hamburg 1985, 148 S. 4.600
- 36 SIMONS, STEFAN: *Das Bild Qin Shihuang's in der Geschichtsschreibung der Volksrepublik China. Die Historiographie des ersten Kaisers von China, 1949-1979.* Hamburg 1984, 240 S. 5.900
- 37 FOON MING LIEW: *Tuntian Farming of the Ming Dynasty (1368-1644).* Hamburg 1984, 329 S. 6.300

OAG-Reihe Japan modern

- Band 1: *Die Frau*, hrsg. von Gebhard Hielscher, Erich Schmidt Verlag, Berlin 1980, 275 S., ISBN 3-503-01870-0 3.500
- Band 2: *Geld in Japan*, hrsg. von Angelika Ernst, Hans-Dieter Laumeyer, Rainer Lindberg, Ernst Lokowandt, Erich