

Beweismangel dieser These. Auch arbeitet sie klar das höhere Alter des Susanowo-Mythos gegenüber dem Amaterasu-Mythos heraus usw. Noch andere neue Erkenntnisse über die frühe japanische Religion vermittelt dieses Werk. Wenn man allerdings nach der Geschichte des Buddhismus in Japan vom 6. bis zum 12. Jh. fragt, so gibt das Werk nur unvollständig Antwort. Es behandelt den Buddhismus nämlich nur indirekt, nur insofern er mit dem Geschick der einheimischen Religion in Verbindung tritt. So wird z.B. die Religion des Shôtoku Taishi oder der Nara-Schulen des Buddhismus nur gestreift. Das Krisenbewußtsein im Sinn des mappô-Denkens wird zwar für das Jahr 552 erwähnt, aber sein ständiges Ansteigen bis zum Jahr 1052, seine Artikulation im *Mappô-tômyô-ki* werden nicht ausgeführt. Dagegen nimmt einen relativ breiten Raum die Darstellung der *honji-suijaku*-Lehre ein, nach der die einheimischen Götter temporär und lokal begrenzte Erscheinungen ("herabgelassene Spuren", *jaku*) von Buddhas oder Bodhisattvas im "Ursache-Stand" (*honji*) sind, in dem letztere befähigt sind, alle möglichen wunderbaren Mittel zur Erlösung der Menschen einzusetzen. Allerdings gewinnt man aus dem Text den Eindruck, als ob die *honji-suijaku*-Theorie in Japan ad-hoc (d.h. aus religionspolitischen Gründen) erfunden worden sei, um die alte einheimische Religion und später den Shintô durch den Buddhismus umfassen und leiten zu lassen. Man hätte irgendwo erwähnen sollen – damit keine Mißverständnisse entstehen – daß die Grundidee der *honji-suijaku*-These schon in den Mahâyâna-Sûtren enthalten ist (z.B. Mahāvairocana-Sûtra, Lotus-Sûtra usw.), daß sie in China formuliert und auf die chinesischen einheimischen Götter angewandt worden und grundsätzlich in allen Ländern, wo die mahâyâna-buddhistische Mission hinkam, in der einen oder anderen Variante gebraucht worden ist.

(P.S. Alle *Hervorhebungen* in den Zitaten stammen vom Rezensenten.)

Johannes Laube, München

**Lydia BRÜLL:** *Die japanische Philosophie: Eine Einführung.* Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1989, XIII + 214 S.

Für diejenigen im deutschen Sprachraum, die sich für die Formen der Philosophie in Japan interessieren, war schon seit mindestens einem Jahrzehnt das Erscheinen einer "Einführung in die japanische Philosophie" ein Desideratum. Der in Englisch erschienene Überblick *Recent Japanese Philosophical Thought. 1862-1962. A Survey* (Tôkyô 1968) von Gino K. Piovesana war ergänzungsbedürftig geworden. Auf dieses Bedürfnis geantwortet zu haben, ist ein erstes Verdienst des Verlags und der Autorin, die von 1966 bis 1987 an der Ruhr-Universität Bochum Ideengeschichte und Philosophie Japans lehrte. Ein zweites Verdienst besteht in der Einbeziehung

der buddhistischen und konfuzianistischen Philosophie Japans in die Aufgabenstellung dieser "Einführung". Diese buddhistische und konfuzianistische Tradition des Denkens in Japan wurde bei Piovesana nicht berücksichtigt. Nach seinem "Survey" begann "Philosophie" – verstanden als Wissenschaft und als universitäres Fach – in Japan erst mit der Rezeption der europäischen und amerikanischen Philosophie am Ende des 19. Jahrhunderts. Die Autorin ist sich der Problematik des Begriffs und des dahinterstehenden Verständnisses von "Philosophie" bewußt (vgl. S. IXf.). Dennoch bezieht sie mit Recht die buddhistische (letztlich damit die indische) und die konfuzianistische (letztlich damit die chinesische) Tradition des Denkens in ihre Gesamtdarstellung der "japanischen Philosophie" mit ein. Nur so rechtfertigt sich übrigens der Titel ihrer "Einführung". Sonst hätte sie nämlich nicht von einer irgendwie eigenen "japanischen" Philosophie sprechen dürfen, sondern nur von "Philosophie in Japan". Das gleichzeitige Überliefern und Überdenken mehrerer Traditionen des Denkens, nämlich der indischen und der chinesischen sowie im 19. und 20. Jahrhundert auch der europäisch-amerikanischen, gehört gerade zur Eigenart der "japanischen" Philosophie. Von daher erklärt sich auch das Selbstvertrauen japanischer Philosophen von heute, Erben des Ostens und des Westens zu sein und so eher als die Europäer wirklich Philosophie als Weltphilosophie realisieren zu können. Sie betrachten dies geradezu als ihren weltgeschichtlichen Auftrag.

Die Einleitung des Werkes ist durch die Berücksichtigung der buddhistischen und konfuzianistischen Tradition schon vorgeschrieben: Nach den "Vorbemerkungen", in denen die Autorin auf die verschiedenen Verständnisse von "Philosophie" eingeht und auf die japanische Unterscheidung zwischen *shisōshi* (Geschichte des traditionellen Denkens) und *tetsugaku* (westlich verstandene Philosophie) hinweist, folgen drei Hauptteile: I. Die buddhistische Philosophie (S. 1–58), II. Die konfuzianistische Philosophie und ihre Gegenbewegung, die *Kogugaku* (S. 59–115), III. Die Philosophie von 1868 bis 1945 (S. 116–188). Ein Verzeichnis der (bis 1987 erfaßten) Literatur (S. 189–198), ein chinesisch-japanisches Zeichenglossar (S. 199–209) und ein Personenregister (S. 211–214) folgen. Das Zeichenglossar könnte als Sachregister verwendet werden, wenn den Zeichen die Seitenzahlen der Fundorte beigegeben wären. Leider ist das nicht der Fall. Jedoch allgemein gesprochen gefällt das Werk durch die sachlich-angemessene Gestaltung und den sorgfältigen Druck ohne viele Druckfehler.

Druckfehler: z.B. S. IX: "Wesetn" statt "Westen", S. 2 "Vilmalakirti" statt "Vimalakirti", S. 199 "*butsudajō* (Fahrzeug der Bodhisattva)" statt "*butsudajō* (Fahrzeug des Buddha)".

Bei der Übersetzung einiger Termini des Zeichenglossars ins Deutsche kann man sich über die angemessenste Kurzform streiten: z.B. "*ryōchi* (absolut Gutes)": Eigentlich ist das angeborene Wissen um das Gute gemeint, wie auch der Haupt-

text S. 80 erklärt. Oder "ennyû santai (volle dreifache Wahrheit)". Hier handelt es sich um die Beschreibung der Beziehung zwischen *kû* (die Substanz-Leere), *ke* (das Vorläufige, das Bedingte) und *chû* (das Mittlere von *kû* und *ke*); diese drei Prinzipien der Wirklichkeit (*santai*) kreisen ineinander (*ennyû*). So jedenfalls beschreibt die Tendai-Schule die Beziehung zwischen *kû*, *ke* und *chû*. Das Zeichen-glossar übersetzt *ke* mit "Seiendes". In der Sache trifft das zu. Aber der besondere Aspekt dieses Seienden, der hier gemeint ist, wird hier nicht ausgedrückt, nämlich die "Vorläufigkeit"/"Bedingtheit"/"Endlichkeit"/"Vergänglichkeit".

Im Haupttext (S. 45) geht die Autorin allerdings auf diesen Aspekt ein. Somit sind wir schon beim Problematisieren der vorliegenden "Einführung in die japanische Philosophie" angekommen. Ein Student des Rezensenten stöhnte auf die Frage, ob er das Werk nun endlich durchgelesen habe: "Dieser lange historische Anlauf bis zur Behandlung der japanischen Philosophie der Gegenwart: muß dieser denn sein? Der ganze historische Ballast hat mich aufgehalten und abgeschreckt weiterzulesen." Die Antwort des Rezensenten war: Der lange historische Anlauf (über die buddhistische und die konfuzianistische Philosophie sowie die ersten Anfänge in der Meiji-Zeit) muß sein! Wie will man sonst die Implikationen erkennen, die in den Fragestellungen, Denkansätzen und Ausdrucksweisen enthalten sind, die die japanischen Philosophen heute benutzen, besonders die Philosophen der sogenannten Kyôto-Schule (vgl. S. 155-179). Problematisch ist also nicht die Darstellung der Geschichte des buddhistischen Denkens und des konfuzianistischen Denkens in Japan überhaupt, sondern die summarische Kürze der Hinweise auf diese Traditionslinien bei der Behandlung der Philosophen des 19. und 20. Jahrhunderts. Der Leser hätte gern gewußt, auf welche innerbuddhistischen bzw. innerkonfuzianistischen Entwicklungslinien die Fragestellungen und Lösungsversuche der neueren japanischen Philosophen sich beziehen. Dies gilt insbesondere für die Frage nach der Beziehung zwischen dem "absoluten Nichts" (das ja von Nishida, Tanabe, Watsuji je verschieden dargestellt wird) und der "Leere" (*shûnyata/kû*) bzw. dem "Nichts" (*mu*) der buddhistischen Traditionslinien, die im ersten Teil dargestellt worden waren. Es gibt ja viele verschiedene "Nichtse", d.h. Negationsweisen. Sie werden aus ihrem Kontext erst unterscheidbar.

Analoges gilt für die Verständnisse von "Substanz". Die Autorin zeigt durch Nebenbemerkungen, daß sie sich der Problematik dieses Grundbegriffs bewußt ist, wenn sie ihn in der Darstellung der buddhistischen, später der konfuzianistischen und danach der modernen japanischen Philosophie verwendet. Aber daß in der buddhistischen Tradition Japans mit der "Leere" als "Substanzlosigkeit" die Negation *indischer* Substanzvorstellungen gemeint ist, bei Nishida und Tanabe aber "Substanzlosigkeit" vor allem die Verneinung der *abendländischen* Substanzbegriffe bedeutet, wird nicht klar.