

# Nishida Kitarō und Wang Yangming

— ein Prototypus der Anschauung der Wirklichkeit in Ostasien —

KOSAKA, Kunitsugu

## *Einleitung*

Manche Forscher deuteten darauf hin, dass im Frühwerk Nishidas, „Über das Gute“, Einflüsse aus dem Neo-Konfuzianismus des Wang Yangming bemerkbar sind.<sup>1)</sup> Gleichzeitig müssen wir dazu sagen, daß die Position nicht einer philologisch und komparativ-philosophisch profunden Reflexion entspringt. Sie ist am ehesten eine Vermutung, die von der Annahme ausgeht, dass philosophische Kontexte im Denken von Nishida und Wang Yangming parriell oder als sinngemäßes Ganzes in einem Zusammenklang sein könnten. Meiner Ansicht nach ist diese Annahme zu kurz gegriffen. Zwar hat Nishida einige Male in seinen Schriften (*Über das Gute*, Tagebuch u.a.) Notizen über „Wang Yangming“ und Zitate aus „denshūroku“ (伝習録, die Schrift von Wang Yangming) u.a. hinterlassen. Dazu muss aber eine philosophisch fundierte, komparative Reflexion vollzogen werden.

Im Frühwerk Nishidas, „Über das Gute“, kommt nur einmal, ganz am Anfang, der Name „Wang Yangming“, und zwar im III. Hauptteil, (lautend wie der Haupttitel, ‚Über das Gute‘). Darin erörterte Nishida das Wesen der „Handlung“, wobei er zum Erklären der Idee *chi-kō-gō-itsu* 知行合一, der Einheit von *Wissen und Handeln* im Leben eines Menschen, die Hauptthese Wang Yangmings, angeführt hat.<sup>2)</sup> Allerdings muss man bemerken, dass Nishida Wang Yangming ziemlich kurz erwähnt, um seine Behauptung zu rechtfertigen. Diese Stelle gilt keineswegs als ein nachweislicher Beleg dafür, dass das Frühwerk Nishidas unter dem Einfluß der Ideen des Wang Yangming verfasst wurde. Dies zeigt sich im Kontext der o.g. Stelle Nishidas. Versucht man, statt *chi-kō-gō-itsu* eine paradigmatische Idee eines ganz anderen Autors, z.B. die Einheit von *episteme* und *agathon* von

---

<sup>1)</sup> Einige Quellen weisen darauf hin, dass die Ideen Wang Yangmings Einflüsse auf das Frühwerk Nishidas, „Über das Gute“, ausgeübt haben. Darunter ist folgendes Werk maßgebend: Yuasa Yasuo, Das religiöse Bewusstsein des Japaners (日本人の宗教意識), Tokyo 1982: meicho kankōkai.

<sup>2)</sup> Nishida: „Im Hintergrund unseres Willens ist stets eine gewisse Kausalität zu seiner Entstehung verborgen. Sie ist nicht immer vollkommen, jedoch lässt sich sagen, dass ein Wille sich auf dem Grund einer Wahrheit betätigt. Ein bestimmter Wille entsteht aus einem bestimmten Denken. Umgekehrtes wird bei Wang Yangming behauptet: Bei seinem „vereinigten Wissen und Handeln“ muss das wahrhafte Wissen ausnahmslos von dem entsprechenden Handeln begleitet werden. Dieses Handeln ist motiviert durch den Willen. Falls jemand sagt, ‚In meinem Denken sehe ich so, in meinem Handeln doch nicht so‘, dann ist sein Wissen noch nicht vollkommen. (Über das Gute (善の研究)), Iwanami, S. 132.

Sokrates einzufügen, sollte sich diese im o.g. Kontext Nishidas keineswegs befremdlich auswirken.

Zwar sind im Tagebuch Nishidas die Belege zu finden, in denen Nishida öfter Wang Yangming, „*denshūroku*“ (伝習録) u.a. verschiedene Philosophen und ihre Hauptwerke angeführt hat. Dies gilt, wie gesagt, als *ein faktischer Hinweis* darauf, dass Nishida Teile der angeführten Schriften und Teile der Ideen der zitierten Autoren gekannt hat. Falls jemand, davon ausgehend, gleich sofort schließt, dass ein paradigmatischer Zusammenhang zwischen den Ideen Nishidas und dem von Nishida zittern Autor bestehe, so muss nur gesagt werden, dass dies nichts anderes als eine *dilettantische Vorwegnahme* ist. Denn, zitiert werden in Werken Nishidas außer Wang Yangming vielfältige Quellen aus klassischen Schriften der Philosophie aus mehreren Kulturen: Vier maßgebende klassische Schriften des Konfuzianismus (lunyu 論語, daxue 大學, zhongyong 中庸, menzi 孟子), außerdem die Bibel, Werke von Platon, Kant, Spinoza, Hegel, klassische Schriften des Zen-Buddhismus wie „Biyānlu“ (碧巖錄) und „Linjilu“ (臨濟錄), Schriften des Mahayana-Buddhismus wie „daijō kishinron“ (大乘起信論), und aus den Literaturwerken von Goethe, Shakespeare, Rousseau usw. Eine eindeutige Definition ist grundsätzlich nicht möglich, welche Quelle auf Nishida und auf die Entwicklung seiner eigenen Philosophie *den meisten Einfluss* hatte. Meiner Ansicht nach ist eine ausführliche, komparative Reflexion über die Ideen Nishidas und Wang Yangmings notwendig. Im Rahmen dieses Beitrags thematisiere ich das Frühwerk Nishidas, „Über das Gute“ (善の研究); bei Wang Yangming die Ideen in seiner Schrift „*denshūroku*“ (伝習録). Der Brennpunkt meiner Komparatistik ist eine Klarstellung der Wesensmerkmale, welche die Denk- und Anschauungsweise der Philosophen Ostasiens in Bezug auf das Problem des Daseins markieren.

## I Über den Geist — fokussiert aus der Perspektive des Subjekts

### *Nishidas Zitat von Wang Yangming*

Im Januar 1908 zitierte Nishida in einer Randbemerkung seines Tagesbuchs folgende Gedichte aus Wang Yangming<sup>3)</sup>:

„In jedem einzelnen Menschsein wohnt ein Geist (心) inne, der den Menschen über seinen Lebensweg orientiert. Zehntausend Blüten der Natur stammen auch aus einem und demselben Ursprung. Der einzige Ursprung alles Seienden lässt sich auf unseren Geist zurückführen. Lasst uns lachen, wenn wir Verwirrungen in unserem bisherigen Leben betrachten. Jeder Ast seinen eigenen Ort, jedes Blatt ebenso. Irrtümlich suchten wir das Wesentliche außerhalb des Ursprungs unserer selbst.“

<sup>3)</sup> Nishida, Gesamtausgabe (Tokyo 1965/66, 2. Auflage: Iwanami), Bd. 17, S. 170.

„*Es* ist sprachlos, stimmlos, und ist nicht spürbar. Jedoch kann unser einzelnes Selbst erkennen, was *es* ist: *Es* ist ja der Ursprung von Himmel und Erde, der Ursprung alles Seienden. Manche vernachlässigen diesen unermesslichen Ursprung, der uns innewohnt. Ähnlich wie die armen Kinder bei reichen Häusern herumbetteln, suchen die Menschen es irrigerweise außerhalb ihres eigenen Menschseins.“

„Jedem Einzelnen von uns ist ja der Zugang zum Himmlischen (tiān 天) offen.“

Für Nishida war 1908 das wichtige Jahr: Er war mitten in der Verfassung seines Hauptwerkes „*Über das Gute*“ (善の研究). Im Vorjahr, 1907, wurde „Zur Theorie der Ethik und des Daseienden“ (西田氏実在論及倫理学), ein vorangegangenes Frühwerk Nishidas, zum Druck gelegt: Darin zeigte sich der prototypische Gedanke der beiden Hauptteile II und III des frühen Hauptwerkes „*Über das Gute*“. Im März 1908 wurde ein Teil hiervon überarbeitet und mit dem Titel „Über das Daseiende“ (実在について) im Journal der „Philosophie“ (哲学雑誌) Bd. 241, publiziert. Die Gedichte Wang Yangmings zitierte Nishida mitten in dieser Periode in seinem Tagebuch. Die Zitierweise unterscheidet sich von der üblichen Notizen im Tagebuch Nishidas. Eines ist klar: Ohne an irgend eine *Situation in seinem eigenen Lebens* gebunden zu sein, hat Nishida Wang Yangming zitiert, wobei seine verinnerlichte Intention herausgestellt wurde, einen *ureigenen Grund seiner originalen Philosophie* aufzuzeigen. M. E. sind die o.g. Gedichte aus dem Grund bemerkenswert.

Die Quelle der Gedichte stammten aus dem Lebensabend von Wang Yangming, „Gedicht zum Überschreiten des eigenen Grundes“ (居越詩), eine Anthologie der 34 gesammelten Gedichten.<sup>4)</sup> Der von Nishida zitierte Teil ist der zweite Hälfte entnommen, mit dem Begleitwort, „In Betracht zeige ich die vier Gedichte über das Wissen vom Guten“. Der Anfang des zweiten Gedichtes basiert auf der Schrift, *shi-jing* 詩經, die in der Literaturgeschichte Chinas der maßgebenden Klassik angehört.

„Das, was das Himmlische überschreitet, ist stimmlos, spurlos. Jedoch sind alle Dinge von diesem Unnennbaren frei und spontan so geordnet, wie sie sind.“

Nishida fügte noch zur letzten Zeile dieses Gedichts einen Satz hinzu:

„Jedem Einzelnen ist ja der Zugang zum Himmlischen (tiān 天) offen.“

Dies entspricht nämlich der Aussageweise des Wang Yangming im fortsetzenden Teil des zitierten Gedichts; „Zu meinen Studierenden“. Wang Yangming:

„Der Weg nach Chang-an (長安), der Weg zum Weisen und Geistigen, ist jedem einzelnen offen.“ (長安: Hauptstadt in der T'ang-Zeit in China. Sie wird hier als ein Symbol des Zentrums der Geisteskultur dargestellt.)

---

<sup>4)</sup> Wang Yangming, Gesamtausgabe (Überarbeitete Auflage, Tokyo 1991: meitoku shuppansha), Bd. 6, S. 483.

Bei Nishida wurde sie paradigmatisch umformuliert.

*Vom Wesen der Idee Wang Yangmings*

In den Gedichten Wang Yangmings geht es darum, das Wissen des Guten (mit anderen Worten; das Wesen des eigenen Geistes) klar zu schauen und dieses Wesen als Grundlage der Anschauung der Welt und des Lebens des einzelnen Menschen zu erkennen. Wang Yangming hat das sog. „große Erwachen zum Ort des erhabenen Wissens“ (龍場大悟) klar herausgestellt:

„Der Weg zum Weisen und geistig Erhabenen liegt in der Natur meines Selbst. Früher suchte ich das li (理), Prinzip aller Dinge in der Welt, irrigerweise in den Dingen und in den maßgebenden Lehren außer mir. Dies ist aber nicht richtig.“

Der Kern der Idee Wang Yang-mings lässt sich folgendermaßen darstellen:

‘Manche Menschen auf der Welt suchen die Wahrheit außerhalb ihres Selbst, z.B. in den Dingen in der Außenwelt oder in einigen maßgebenden Lehren. Nein, dies stimmt mit dem wahrhaften Wissen nicht überein. Die Fähigkeit zum Erkennen eines wahrhaften Wissens ist uns angeboren. Diese ist zugleich das Wesen unseres Geistes, das Wissen des Guten lian-zhi 良知. Basierend auf diesem inneren Wissen des Guten müssen wir eigenständig bestimmen, wie wir handeln und was wir behandeln sollten. Das innere Wissen des Guten muss von uns jedem verwirklicht werden, und zwar im Ort des eigenen Handelns in der partikularen Situation des Lebens. Menschen der Welt können diese angeborene Natur nicht erfassen. Sie sind auf der Suche nach dem Wissen ausschließlich in der Außenwelt. Zu bedauern ist ihre Art, wenn sie ähnlich den verarmten Kindern von Haus zu Haus um Nahrungsmittel betteln.’

Wang Yangming bezeichnete diese Idee als „Erlangen des inneren Wissens über das Gute“. Sie entspricht auch dem „Streben nach dem inneren Wissen bei jedem Seienden“. Nach seinem „großen Erwachen zum Ort des erhabenen Wissens“ (龍場大悟) schrieb Wang Yangming:

„Der Weg zum Weisen liegt in der (ursprünglichen) Natur unseres Selbst. Die Suche nach dem Wahren in der Außenwelt, die ich vorhin anstrebte, war irrtümlich.“<sup>5)</sup>

Man kann wohl sagen, dass das Denken Wang Yangmings der Position Nishidas, nämlich, dem „*uns innewohnenden Geist in jedem Ich-Subjekt*“, entspricht. Dieser „Geist“ wird immer weiter ausgeprägt, und zwar durch eigene Lebensereignisse jedes Einzelnen. Essentielle Teile dieser Ideen wurden in den oben angegebenen Gedichten symbolisch dargestellt.

---

<sup>5)</sup> Siehe die Anmerkung 4, Bd. 9, „Biographische Tabelle“, S. 27.

„Über das Gute“ Nishidas

Betrachten wir das Hauptwerk des frühen Nishida, „Über das Gute“ (善の研究). Darin wird der Gedanke präsentiert, dass die reine Erfahrung, in welcher das erfahrende Subjekt und das Objekt seiner Erfahrung *nur eine untrennbare Einheit ohne Spaltung* bilden. Diesen Zustand der reinen Erfahrung bewertet Nishida als ein einzigartiges Faktum, welches als das Wahrhafte der daseienden Wirklichkeit zu Grunde liegt. Nishida orientierte sich an dieser urfaktischen „reinen Erfahrung“ (*junsui keiken*, 純粹經驗), um den Grund aller möglichen Seienden zu erläutern, und zwar unter dem Aspekt, dass jedes Seiende als eine partikuläre Entwicklung aus dem Urgrund dieses reinen, urfaktischen Guten betrachtet werden kann. Auf dem ersten Blick scheint es, daß die Idee der reinen Erfahrung keineswegs unmittelbar mit dem verinnerlichten Wissen des Guten des Wang Yangming im Zusammenhang steht. Die „reine Erfahrung“ scheint an sich keine Lehre des Geistes zu sein; sie ist weder Spiritualismus noch Materialismus im Sinne der herkömmlichen Philosophie. Noch ist sie weder Subjektivismus noch Objektivismus im herkömmlichen Sinne. Gezeigt wird mit der „reinen Erfahrung“ der Zustand des Bewusstseins *mitten in einer Erfahrung*, in der *noch keine Spaltung von Subjekt und Objekt* aufscheint. *Mitten darin ist weder Subjekt noch Objekt*; in diesem Sinne ist die „reine Erfahrung“ der Zustand *vor* der Entstehung jeglichen Dualismus. Anders gesagt: Mit der Idee der „reinen Erfahrung“ wird der Zustand des Bewusstseins gezeigt, das von jeglicher Dualität von Subjekt und Objekt frei und losgelöst ist. In diesem Sinne hat der Bewusstseinszustand, der in der „reinen Erfahrung“ erläutert ist, die übliche Dualität von Subjekt- und Objektstellung *überschritten*.

In dieser Idee des frühen Nishida ist das gedankliche Element des Spiritualismus des subjektiven Geistes bemerkbar. Besonders im zweiten Hauptteil, „Daseiende Wirklichkeit“ (實在) ist diese Tendenz eindeutig im Vordergrund. Wie bereits erwähnt, dieser II. Hauptteil wurde als Einzelbeitrag bereits 1907 publiziert. Der I. Hauptteil „Über das Gute“ mit der Kapitelüberschrift „Reine Erfahrung“ (純粹經驗) wurde nachher verfasst. Im II. Hauptteil, „Daseiende Wirklichkeit“ (實在) vertritt Nishida folgende Meinung:

‘Eine daseiende Wirklichkeit ist ausschließlich im Phänomen unseres Bewusstseins befindlich. Gegeben ist unserem Denkvermögen nur ein reines Faktum, das in einer unmittelbaren Erfahrung gegeben ist. Dass wir außerhalb von dieser faktisch daseienden Wirklichkeit irgendwelche andere Wahrheiten suchen, ist nichts anderes als eine Hypothese, die von einem Postulat unseres Denkens ausgeht.’ (…: Zusammengefasst und auf Deutsch bearbeitet.)

Nishida schrieb:

„Es sind folgende zwei Denkart, die nicht übereinkommen können: Die eine ist die kritische Denkweise, dass man allfälligen Subjektivismus leugnet und von einem zweifellos faktischen

Wissen ausgehend, zu einer Erkenntnis erlangt. Die andere ist, dass man außerhalb der unmittelbar faktischen Tatsache irgendeine Wirklichkeit als das wahrhafte Sein postuliert. Auch historisch maßgebende Denker wie Locke, Kant u.a. können nicht diesem Dilemma entkommen. Ich versuche, mich von allfälliger Vorstellung und der daraus postulierten Denkvorgängen loszulösen, wodurch ich die Position des Erstgenannten vertrete. In der Philosophiegeschichte erscheint mir, dass Berkeley und Fichte u.a. aufgrund dieser Position ihre eigene Philosophie ausgebaut haben.<sup>6)</sup>

### *Die Stellungnahme Nishidas zu Berkeley und Fichte*

Üblicherweise werden Berkeley und Fichte als Vertreter für radikal subjektiven Idealismus verstanden. Bei Nishida wurden diese Denker affirmativ angenommen, und zwar aufgrund ihrer Position der „radikal kritischen Denkweise, welche von einem meist unmittelbaren, unbezweifelbaren Wissen ausgeht“. Nishida sagte selbst, „dass ich *die Position* vertrete“. Zu bemerken ist hier, dass jene „Ausgangsposition von der unmittelbaren Erfahrung“ eines empirisch seienden Selbst, von Nishida aus gesehen, als die „*radikale Position der kritischen Reflexivität*“ verstanden wurde, während die andere Position, die eine Wahrheit des Seienden außerhalb der real empirischen Wirklichkeit aufsucht, mit der bewussten Leugnung zur Seite geschoben wurde. Nishida setzte fort:

„Auch die großen Philosophen wie J. Locke und Kant stoßen sich daran, konnten jene widersprüchliche Diskrepanz (zwischen der Realität in Empirie und dem Sein der immerwährenden Wahrheit) nicht überwinden.“

Vermutlich basierte dieser Aspekt Nishidas darauf, dass die Suche nach dem reinen Sein von diesen Philosophen letztlich an die Grenze stößt, dass das *Ding an sich* oder ein *reines Sein* der transzendentalen Wahrheit durch das Vermögen menschlicher Vernunft letztlich nicht erfassbar geworden ist. Die Position Berkeleys wurde bei Kant als „dogmatischer Idealismus“ verurteilt.<sup>7)</sup> Nishidas Position bildet ein interessantes Gegenstück zu Kant.

Dazu eine andere Stelle aus Nishida. Darin wird gezeigt, dass die Position der „reinen Erfahrung“ Nishidas an der Grundlage des *spekulativen Idealismus des Ich* (zumindest) einen Anteil annimmt:

„Wir können nichts anders als unseren Bewusstseinsinhalt wissen. Erscheinungen von Seienden sind nichts anderes als die Erscheinungen im Bewusstsein eines wahrnehmenden Selbst, in denen mannigfaltige Relationen der Dinge in unserem Bewusstsein projiziert werden. Man nimmt hierbei an, dass `esse´ zugleich `percipi´ sei. Dieser Position entspricht Berkeley. Die These seit der Moderne, dass allfälliges Wissen nur von der Bewusstseinstätigkeit abhängt, kann aus Grund ihrer

<sup>6)</sup> Nishida, *Über das Gute*, S. 66.

<sup>7)</sup> Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, [B 274].

Konstruktion der Logik zu einer derartigen Position gehören. Zwar ist Fichte von der Philosophie Kants ausgegangen. Seine Ich-Philosophie kann auch dazu gehören, und zwar als die auf der Grundlage der Erkenntnistheorie Kants ausgebaute Position. Bei Berkeley ist das zentrale Thema ein psychologisches Ich. Bei Fichte hingegen macht das transzendentallogische Ich das Zentrum seiner Thematik aus.<sup>8)</sup>

Auch hierin wird der Idealismus von der Grundposition des Ich als die ursprünglichste Ausgangsposition affirmativ gezeigt. Zwar hat Nishida in seiner späteren Schaffensperiode die Idee der „reinen Erfahrung“ als eine „psychologistische Position“ kritisch betrachtet. Jedoch wurde der Kern der „reinen Erfahrung“, nämlich das Verhältnis von Subjekt und Objekt, die Bezugnahme vom Besonderen und Einzelnen auf das Allgemeine mitten in einer reinen Erfahrung, in seiner Philosophie durchgehalten. Die unmittelbare Bezugnahme von Subjekt auf Objekt und die von Objekt auf Subjekt, die von Einzelfem auf Allgemeines, die von Allgemeinem auf Einzelnes; diese Positionen sind in einer gegenseitigen Vermittlung und bilden das Leitmotiv der Terminologie des späteren Nishida: *Die zugleichseiende Welt von Innen und Außen* und ihre *gegenseitige Vermittlung*, die *zugleichseiende Einheit und Vielheit* in der Welt sowie die *gegenseitige Vermittlung* der genannten beiden. Beim früheren Nishida war das „Subjekt des Ich“ samt seiner „Bewusstseinstätigkeit“ eine unentbehrliche Ausgangsposition, die die „reine Erfahrung“ und die sich daraus entfaltenden Gedanken ermöglicht. Diese wurde beim späten Nishida als eine „psychologistische Position“ eines subjektiven Ich kritisch erwähnt. Anstelle dessen präsentierte der späte Nishida die „Umkehrung der Sichtweise“: Das denkende und anschauende Selbst hebt seine subjektivistische Position in allen Teilen auf, indem es seiende Dinge „von einer universellen Position der ganzen Welt aus“ reflektiert. Zwar ist ein Subjekt ein Einzelnes. Objekte seines Denkens sind in der Außenwelt. Das im Bewusstsein eines Subjekts projizierte Objekt muss jedoch ein Allgemeines, die vom Subjektivismus abgelöste Objektivität, aufweisen. Die beiden Positionen, Subjektivismus und Objektivismus, sind bei Nishida nicht starr entgegengesetzt, sondern die beiden sind durch seine Terminologie der „*absolut-widersprüchlichen Selbst- Identität*“ aufgehoben. Der Subjektivismus und der Objektivismus, die beiden sind unvereinbar: Rein kategorisch gesehen sind sie zueinander widersprüchlich. Jedoch sind sie in Relationen von Subjekt und Objekt, die von Ich und Welt, von Innen und Außen des Bewusstseinsfeldes und somit in einer gegenseitigen Verschmelzung befindlich.

Einige Hauptmerkmale der Philosophie Nishidas sich nämlich folgendermaßen. Erstens ist die Philosophie Nishidas kein bloßer Subjektivismus. Zweitens ist sie auch nicht ein Objektivismus. Sie

---

<sup>8)</sup> Nishida, Gesamtausgabe, Bd. 1, „Über die Metaphysik Lotzes“, S. 376.

ist weder ein empirisches Subjekt zentrierender Realismus, noch ist sie das Universell-Allgemeine betonender Idealismus. Besser sollte es gesagt werden, dass die eigentliche Position Nishidas den Dualismus von „*Subjektivismus gegen Objektivismus*“, den des „*Realismus entgegen Universalismus*“ aufgehoben hat. Ich nenne sie den „**Objektivismus des transzendentalen Ich-Subjekts**“, den „**Idealismus in universeller Empirie**“. Diese Grundlage hat Nishida durchgehalten. Als diese beim frühen Nishida von *Seiten des Subjekts und empirischen Ich* aus betrachtet wurde, begegnete Nishida Berkeley und Fichte. Und bald hörte Nishida auf, Berkeley zu erwähnen. Jedoch sind seine Äußerungen zu Fichte zunehmend in den Werken Nishidas in Erscheinung getreten. Diese haben eine besondere Bedeutung zum Aufbau der eigenen Philosophie Nishidas. Bekanntlich beeinflusste die Idee Fichtes die Schrift Nishidas „Anschauung und Reflexion im Selbstgewahren“ (自覚に於ける直観と反省, 1917). Davon ausgehend bildete sich die Grundlage des originalen Prinzips des „Selbstgewahrens“ (*jikaku*, 自覚) von Nishida. Nishidas Ideen grenzten sich bald vom Einfluss Fichtes klar ab und entfalteten sich als sein eigenes Denksystem, wobei der späte Nishida das Prinzip der „*Tathandlung*“ Fichtes sehr betonte und sagte, dass von Fichte ausgehend eine neue Wirklichkeit des Seienden herausgearbeitet wurde.<sup>9)</sup>

In der „Gesamtausgabe“ Bd. 15 (Iwanami, 1965) ist eine Reihe von Vorlesungen enthalten, die Nishida an der Universität Kyoto gehalten hat. Darunter ist „Philosophie: Eine Einführung“, gesammelt und bearbeitet von Kousaka Masaaki aus den Jahren 1926 und 1927, nämlich die beiden vorletzten Dienstjahre Nishidas an der dortigen Universität. Das war die Zeit, in der Nishida seine originale Logik des „Ortes“ (*basho* 場所) verfasst hat. Parallel dazu war im Oktober 2007 die Schrift „*Von dem tätigen zum anschauenden Selbst*“ (働くものから見るものへ) erschienen. Für ins ist interessant, welche Stellung Nishida zu Berkeley und Fichte sowie zum Idealismus des transzendentalen Geistes eingenommen hat.

In den o.g. Vorlesungen 1926-27 gibt es die Abschnitte, „Idealismus“ (観念論, Kap. 2) und „Subjektiver Geist“ (唯心論, Kap. 3). Die beiden enthalten die Stellungnahme von Nishida zu Berkeley und Fichte. Inhaltlich sind sie fast gleich. Lasst uns das Kap. 3 „Subjektiver Geist“ anschauen, da dieses das Thema ausführlicher erklärt.

Nishida gliedert den Subjektivismus des Geistes in drei Teilen,

- 1) Parallelismus von Materie und Geist bei Fechner,
- 2) Lehre von Wesen und Substanz bei Lotze und Leibniz,
- 3) erkenntnistheoretischer Subjektivismus von Berkeley und Fichte.

<sup>9)</sup> Nishida, Bd. 11, S. 167, „Über die Cartesische Philosophie“. Nishida: „Das reine Ich als das erkennende Subjekt wird bei Fichte als ein dialektisches Ich mit dessen Tathandlung behandelt. Dieses Ich ist das praktisch handelnde Ich. Ich sehe darin eine neue Welt als daseiende Welt.“

Zum psychologischen Subjektivismus von Berkeley sagte Nishida:

„Berkeley denkt: Wir können nichts anderes als das Bewusstsein unserer selbst erkennen. Wir können nur das Phänomen unseres Bewusstseins erschließen, was das ist. Seiende Dinge in der Außenwelt haben eigentlich nur in unserem Bewusstsein ständige Relationen. Sie erscheinen als das objektiv Seiende und bilden eigentlich das Phänomen in unserer Bewusstseinswelt. Dadurch lässt sich sagen, dass es keine Außenwelt als solche gibt, die von unserem Bewusstsein isoliert ist. Das wirklich Seiende ist nur als unser Bewusstsein da. Ausgehend vom Empirismus von Locke hat Berkeley seine Lehre des Bewusstseins formuliert, wobei das ‚Seiende‘ zugleich das ‚Wahrgenommene‘ ist; eine Gleichsetzung von *esse* und *percipi*.<sup>10)</sup>“

#### *Zur Wertung des Ich bei Nishida*

Die Philosophie bei Fichte ging von der Erkenntniskritik Kants aus. Bei Kant gründet sich die Erkenntnis darauf, dass die mannigfaltigen Anschauungen durch die reine Form des erkennenden Subjekts (transzendentallogischen „*Ich denke*“) von der transzendentalen Apperzeption des Mannigfaltigen abgeleitet werden können. Aber, von woher und wodurch stammt der Inhalt der mannigfaltigen Anschauungen? Dieses war bei Kant als Problem geblieben. Kant dachte, dass das *Ding an sich* uns, den Denkenden, affiziert. Dieser Punkt steht aber mit dem Geist des „*kritischen Gerichtshofes der reinen Vernunft*“ Kants im Widerspruch. Denn das *Ding an sich*, welches durch unsere Vernunft letztlich nicht erkennbar ist, wird letztlich als notwendige Voraussetzung unserer Erkenntnis postuliert. Fichte hat versucht, diesen schwerwiegenden Punkt durch folgendes Denken zu überwinden, nämlich dass das Ich als unentbehrliches Subjekt des Denkens von sich aus den *Inhalt der Erkenntnis des Dinges an sich produziert*.

Nishida hat dies im Umriss erwähnt und sagt:

„Fichte ging von der Position Kants aus. Im Unterschied zu Kant hat Fichte das Ich nicht als eine bloße Form des Erkenntnisobjekts betrachtet. Er hat das Ich als eine unbegrenzte, unendlich fortschreitende Tätigkeit verstanden. Das Ich ist eine Tat, in welcher das Selbst für sich selbst tätig ist. Daraus entsteht ein unbegrenzter Inhalt. Dies wird klar, wenn wir unsere tätige Reflexion selbst betrachten, dass unser Ich über sich selbst reflektiert. Wir erkennen, dass unser Ich selbst denkt. Wir können dieses erkennen, weil wir reflektierend darüber denken. Dass wir dieses erkennen, bedeutet, dass wir wieder darüber reflektierend denken. In der Weise geht die Tätigkeit unserer Reflexion ins Unendliche. Fichte nennt diese Tätigkeit die Tathandlung. Das Ich erkennt sich als Ich. Der Grund hiervon ist, dass das Ich in sich selbst ein entgegengesetztes Nicht-Ich

---

<sup>10)</sup> Nishida, Bd. 15, „Einführung in die Philosophie“, S. 154.

vorstellt. Dieses Nicht-Ich wird ebenso vom Ich in dem Ich vorgestellt. Allfälliger Inhalt des Denkens ist bei Fichte ein Produkt des Ich. Die Welt ist das Aufscheinen des Ich. In der Weise wurde die formale Einheit des transzendentallogischen *Ich denke* bei Kant durch Fichte zum metaphysischen Ich ausgearbeitet. Letzteres ist das Ich, welches seinen Inhalt selbst produziert. Von Kant über Fichte bishin zu Hegel entwickelt sich das System der Philosophie des deutschen Idealismus.<sup>11)</sup>“

### *Stellungnahme Nishidas zu Berkeley und Fichte*

Diese Erklärung von Nishida über Berkeley und Fichte im Rahmen der einführenden Vorlesung ist objektiv und adäquat. Im Unterschied zur „Speziellen Vorlesung für Philosophie“ (特殊講義) hat Nishida in seiner einführenden Vorlesung nur wenig von seinem ureigenen Gedanken geäußert. Dies bestätigten viele seiner Hörer an der Universität Kyoto.<sup>12)</sup> Allerdings gibt es im Endteil der o.g. Vorlesung Nishidas die kritische Stellungnahme gegen Berkeley, die scharfsinnig und original ist. Nishida zeigte die Schwierigkeit der Orientierung Berkeleys, dass er ausgehend von psychologischen Fakten eine Ableitung der philosophischen Erkenntnis versuchte. Eine weitere Schwierigkeit in der Erkenntnislehre Berkeleys liegt in der ungenügenden Erklärung, wodurch mannigfaltige Individuen eine gemeinsame Erkenntnis der objektiven Welt erreichen können. Diese beiden Aspekte treffen den Kern der Philosophie Berkeleys. Als die Lösung des letztgenannten Problems hat Berkeley das Sein Gottes in seine Logik eingeführt. Er meint, dass eine objektive Welt der Erkenntnis zugleich der Inbegriff des erkennenden Wissens Gottes ist. „Auch wenn wir uns diese Tatsache nicht wahrnehmen, bleibt das Wissen Gottes ohne Veränderung kontinuierlich. Hierdurch kann man das Sein einer objektiven Welt der Erkenntnis anerkennen“, so Berkeley. Nishida hingegen hat gemeint, dass dies nichts anderes als eine *dogmatische Erklärung* ist:

„Versucht man, auf eine derartige Dogmatik zu verzichten, so gerät man in eine Art des Solipsismus, der behauptet: Sowohl die Dinge in der Außenwelt als auch das Sein des Ich sind nichts anderes als Vorstellungen eines subjektivistischen Bewusstseins unserer selbst.“

Auf der anderen Seite bewertet Nishida die Position Fichtes, dass in dessen Philosophie des intellektuellen Ich vieles Sinnvolles vorhanden ist, das in philosophischen Ideen der Gegenwart reaktiviert werden kann. Ich sehe darin die eigentliche Einsicht Nishidas. Tatsächlich sagte Nishida aus, dass viele Aspekte der Lehre des subjektiven Geistes „mit meinen eigenen übereinstimmen“<sup>13)</sup>.

Nicht nur diese positive, sondern auch folgende kritische Stellungnahme äußerte Nishida, dass die

---

<sup>11)</sup> A. a. O., S. 155.

<sup>12)</sup> A. a. O., „Nachwort“, S. 488.

<sup>13)</sup> A. a. O., S. 158.

Erkenntnis des *subjektiven Geistes das Sein eines transzendenten Geistes ohne genügende Begründung voraussetzt*. Analog dazu, dass Materialisten das absolute Sein ausschließlich von Seiten der faktischen Gegenstände als deren Voraussetzung festhalten, hat die Erkenntnis des subjektiven Geistes *eine ähnliche Vorwegnahme ohne gründliche Erläuterung*. Nishida fasste zusammen:

„Notwendig ist dabei, dass wir die Lehre des subjektiven Geistes sowohl, als auch die des Materialismus negieren können, indem wir auf eine zweifellose Tatsache wie eine *reine Erfahrung* als Ausgangsdimension der Erkenntnis zurückgreifen müssen. Zwar ist die Lehre des subjektiven Geistes näher zur Position der reinen Erfahrung als die des Materialismus. Jedoch nimmt man darin vorweg, das Ich zugleich eine transzendente Substanz unseres Menschseins zu betrachten: Darin ist ebenso eine dogmatische Voraussetzung ersichtlich.<sup>14)</sup>“

Auch ein Missverständnis zu Berkeley von Seiten Nishidas ist bemerkbar: Zwar hat Berkeley das Sein des Geistes als Substanz anerkannt. Dabei ist der „Geist“ ausschließlich das empirisch aktive, wahrnehmende Subjekt, nicht ein transzendentes Subjekt der Seele im Sinne von Descartes. Auch das Ich bei Fichte ist mindestens in Frühwerken als eine rein geistige, sich selbst ins Denken versetzende Aktivität durchdacht, nicht als ein daseiendes Selbst in Realität.

## II Das gute Erkenntnisvermögen und die Fähigkeit der Apperzeption

### *Zum Verhältnis von „Geist“ und „Logos“*

Folgende Aspekte können wir feststellen: Mit Bezug auf die *„reine Erfahrung“* vertritt Nishida die Position, dass die unaufgespaltene Grundlage von Subjekt und Objekt als die einzige daseiende Wirklichkeit anerkannt werden kann. In diesem Sinne ist die Position der *„reinen Erfahrung“* weder ein geistiger Subjektivismus noch ein reiner Materialismus. Diesen Punkt betont Nishida. Jedoch sind im Prinzip der *„reinen Erfahrung“* die Faktoren der Erkenntnislehre des subjektiven Geistes (唯心論) wohl bemerkbar. Dies zeigt sich in der affirmativen und z. T. sympathisierenden Stellungnahme Nishidas zu Fichte und Berkeley. Ein ähnliches Bezugsverhältnis kann man zwischen der *„reinen Erfahrung“* Nishidas zu Wang Yangming einsehen.

Bekanntlich vertritt Wang Yangming die Grundthese der zugleichseienden Vermittlung von Geist (xīn 心) und Logos (lǐ 理) (心即理). Ebenso äußert er das Prinzip:

„Außerhalb des Geistes (心) gibt es keine Logik (理). Umgekehrtes ebenso: Außerhalb des Logos besteht kein Geist.“

Dies ist eine typische Lehre des geistigen Subjektivismus. Er wurde sich ihrer im Ort der

---

<sup>14)</sup> A. a. O., S. 158-159.

Verbannung 龍場 (lun-chang) gewahr:

„Der Weg zum Weisen ist im Wesen der Natur unseres Ich vorhanden. Falsch war die Orientierung, diesen Weg außerhalb des Ich nur in der Außenwelt zu suchen.“<sup>15)</sup>

In „Denshūroku“ (伝習録) sagt er:

„Der Geist ist zugleich das Logische. Gibt es außerhalb hiervon irgendwo eine Logik der Welt oder die Logik außerhalb des Geistes?“<sup>16)</sup>

„Der Geist ist zugleich das Logische. Zum Erfassen des einen Wahren heißt das Erkennen dieses Geistes. Dieser Geist ist zu erstreben.“<sup>17)</sup>

Nimmt man das Gesagte bloß Wort für Wort an, erscheint es so, dass Wang Yangming der Vertreter des radikalen „Subjektivismus vom Geist“ sei. Die Tendenz ist zwar nicht zu leugnen: Die „Welt“ bei Wang Yangming ist ja eine innere Welt, die im Geist eines Selbst widerspiegelt wird. Diese Position ist aber kein bloßer Subjektivismus: Das, was er als „Geist“ versteht, ist ein Denken und Handeln führendes Subjekt, welches zum Erkennen des Guten stets tätig ist. liáng-zhī 良知, dieses Erkenntnisvermögen des Guten ist bei Wang Yangming zugleich der „Weg“ (dào) und das „Logische des Himmels“ (tīan-lǐ). Häufig verwendet Wang Yangming die Redewendung, „das Erkenntnisvermögen des Guten im Geist des Ich“ (我心良知), wobei er liáng-zhī als das wahrhafte Sein des Geistes mit dem tīan-lǐ (天理) gleichsetzt.

Der Grund der Ideen Wang Yangmings liegt darin: In unserem Geist wohnen diese Prinzipien, liáng-zhī und tīan-lǐ inne. Sie bilden die Grundlage unseres Geistes. Das Substantielle des Geistes ist das Logische lǐ 理, welches das Erkenntnisvermögen des Guten liáng-zhī 良知 einsieht. Der Geist des Ich ist die Erscheinung des liáng-zhī 良知 und die des lǐ 理. Diese prinzipielle Natur des Geistes steht allen Ichen in der Welt zu. Im Horizont des Wesens der Wirklichkeit des Geistes fallen individuelle Unterschiede weg. Daher sagt Wang Yangming:

„Der Geist von verschiedenen Menschen in der Welt ist ausnahmslos der Geist des Ich.“<sup>18)</sup>

Ausgehend davon wird sein Gedanke in die Richtung entwickelt, dass eine diskriminierende Trennung und Unterscheidung zwischen dem Ich und den Anderen, sowie zwischen dem Ich und den anderen Dingen in der Welt beseitigt werden muss. Wang Yangming:

„Das Erkenntnisvermögen des Guten (liáng-zhī) ist zugleich das liáng-zhī aller seienden Dinge in der Natur und in der Welt“<sup>19)</sup>: Von da an geht die Idee des Erkennens der „Mitmenschlichkeit in

15) Wang Yangming, Gesamtausgabe, Bd. 9, „Biographische Tabelle“, S. 27.

16) Wang Yangming, 伝習録, 上卷 6. Gesamtausgabe, Bd. 1, S. 93.

17) A. a. O., 中, 答顧東橋書 11. Gesamtausgabe, Bd. 1, S. 200.

18) A. a. O., 中 答聶文尉. Gesamtausgabe, Bd. 1, S. 262.

19) A. a. O., 下, 74. Gesamtausgabe, Bd. 1, S. 325.

der All-Einheit im Einen“.<sup>20)</sup>

### *Zur Parallelität der Ideen Wang-Yangmings und Nishidas*

Diese Gleichsetzung von Geist (xī 心) und Logos (lǐ 理) sowie die Betonung des einzelnen Besonderen (Geist des Einzelnen 吾心) und des universell Allgemeinen (liáng-zhī 良知, lǐ 理) ist eigentlich das Merkmal der Idee der reinen Erfahrung Nishidas. Wenn man hier im voraus das Richtige sagen darf, ist eine ähnliche Konstruktion der Logik bei Nishida und Wang Yangming ersichtlich. Die Relation von „Geist“ (xī 心) und Erkenntnisvermögen des Guten (liáng-zhī 良知) des Wang Yangming ist der Idee der „reinen Erfahrung“ und der ihr zugrundeliegenden „Fähigkeit der Integration und Apperzipierung unseres Geistes“ entsprechend.<sup>21)</sup>

Nishida zeigt im II. Teil der Schrift „Über das Gute“, dass dem einzelnen Bewusstseinsinhalt eine universell-allgemeine apperzipierende Kraft aktuell ist. Er betrachtet diese Fähigkeit als das universell Logische „lǐ (理)“:

„Man glaubt, dass es im Universum ein universell Logisches (理 jap; ri, chines; lǐ) gibt, welches dem Seienden eine konstitutive Regel gibt. Dieses Logische ist einerseits die apperzipierende Fähigkeit für allfällige Seiende. Und andererseits ist es die apperzipierende Kraft in unserem Bewusstsein, die das Mannigfaltige im Bewusstsein unserer selbst auf eine Einheit zurückführen kann. Dieses Logische (理 jap; ri, chines; lǐ) wird *weder* allein von unserem Geist noch von unserem materiellen Sein gehalten. Die Wirklichkeit ist umgekehrt: Vom Logischen, lǐ 理, ausgehend können wir faktische Dinge und Erscheinungen unseres Geistes erkennen. Dieses Logische (理) ist eigenständig. Es ist unabhängig von unterschiedlicher Zeit, unterschiedlichem Raum und unterschiedlichen Menschen. Wenn auch Dinge mal aufscheinen und mal entschwinden, bleibt diese Kraft des Lebens unveränderlich und ist unabhängig von nötiger und unnötiger Empirie.“<sup>22)</sup>

### *Vom Charakter der beiden Prinzipien*

Entgegen der allgemeinen Annahme ist hier das lǐ (理) nicht das statische Prinzip, welches, selbst

---

<sup>20)</sup> Zur Idee der ‚Mitmenschlichkeit zum all-einheitlichen Seienden‘ (万物一体の仁) siehe: 大学問. Gesamtausgabe, Bd. 8, S. 32-42. Siehe Kosaka, ‚Zur Idee der ‚umfassenden Erkenntnis‘ und der ‚Mitmenschlichkeit zum all-einheitlichen Seienden‘ bei Wang Yangming‘, in: Jahrbuch der Fakultät für Wirtschaftswissenschaft, Nihon Univeristät, Bd. 49.

<sup>21)</sup> Das Verhältnis der ‚reinen Erfahrung‘ und der ‚ursprünglichen Kraft zur Apperzeption‘ bei Nishida befindet sich mit den Ideen Wang Yangmings, dem ‚Geist‘ (心) und dem ‚guten Wissen‘ (良知), in einer entsprechenden Beziehung. Siehe Yuasa, Gesamtausgabe, Bd. 5, ‚Für Tiefe der Kulturen Ostasiens‘, Tokyo 2001: hakua shobō, S. 423-426.

<sup>22)</sup> Nishida, *Über das Gute*, S. 93.

unbewegt, alles Seiende im Universums bewegt. Hier ist *li* eine apperzipierende Kraft (die den Bereich der Materie und des Geistes umfasst). *li* lässt alles Seiende entwickeln und ist selber beweglich. Üblicherweise denkt man, dass *li* in allen Seienden vorhanden ist. Besser muss man im Kontext Nishidas wie folgt sagen: *li* scheint in jedem Seienden auf. *li* ist das Substantielle *tǐ* 体, alles Seiende ist dessen Aktivierung *yáng*: Diese Denkungsart ist typisch für die Lehre des Wang Yangming. *li* ist aktiv in der Realität und ist nicht ein solches, das ausschließlich durch spekulative Reflexion zu erschließen ist. „Wenn das *li* nur spekulativ gedacht wird, ist das Gedachte nur eine Spur der Aktivität des ursprünglichen *li*, nicht das *li* selbst.“ *li* ist bei Nishida durchaus kreativ:

„Wir können uns ins *li* versetzen, indem wir mit seiner Aktivität arbeiten können. Dieses Prinzipielle (*li* 理) selbst können wir aber nicht als Gegenstand unserer Bewusstseinstätigkeit betrachten.“<sup>23)</sup>

Das *li* 理 ist eine an sich aktive Tätigkeit unseres Selbst, es lässt sich nicht vergegenständlichen. In der Aussage Nishidas zeigt sich das charakteristische Merkmal seiner Philosophie. Das Logische (*li* 理) ist kein Gegenstand eines bloß intellektuellen Interesses, sondern der Zweck des aktiven Handelns (行).

Nishida erörtert das Verhältnis von Wesen und Erscheinung der Dinge, indem er behauptet, dass die sich apperzipierende (vereinheitlichende) Kraft das Wesen jedes Dinges ist, indem das seiende Ding die Erscheinung der o.g. Kraft des Ganzen ist.

„In dem Kontext können wir sagen, dass das wahrhafte Subjekt des Geistes das Wesen der daseienden Wirklichkeit ist. Nun denken wir üblicherweise das Gegenteilige; das Sein eines Dinges ist in der Objektivität des gesehenen Dinges auffassbar. Dabei denken wir nicht den wahrhaften Geist unseres Subjektes *Ich sehe*, sondern wir projizieren im Namen der Objektivität eines Dinges doch eine abstrakte Vorstellung, die von unserer subjektiven Anschauung produziert worden ist. Diese Art des Subjektivismus gehört zu einer sinnlosen Kategorie. Richtig ist: Das Wesen der seienden Materie gehört zu ihrer Objektivität. Noch wahrhafter: Eine Objektivität der Dinge, getrennt von denkend anschauenden *Ich sehe*, ist jedoch eine bloß abstrakte Kategorie, die ebenso wenig Sinn hat. Das Wesen eines wahrhaftig tätigen Dinges ist ja die sich apperzipierende Kraft, die der Entstehung der daseienden Wirklichkeit zu Grunde liegt. Als solche Kraft verstehe ich den wahrhaften Geist des *Ich sehe*.“<sup>24)</sup>

### *Wahrheit und Wirklichkeit*

Diese Denkweise ist in der ganzen Schrift „Über das Gute“ durchgehalten. Einzelne Erscheinungen

---

<sup>23)</sup> ibidem.

<sup>24)</sup> ebenda, S. 101.

in der reinen Erfahrung sind mit der ursprünglich apperzipierenden Kraft der Integration verbunden, und zwar im Verhältnis vom ontisch und dem wesenhaft Noumenalen. Wenn das Ich als reflektierend erfahrendes Selbst im Mittelpunkt der Thematik steht, ist dieses Verhältnis der Relation des empirisch einzelnen Ich und des wahrhaft-universellen Selbst entsprechend. Die vorhin zitierte Stelle ist aus der Schrift „Über das Gute“, Kap. II, die „Daseiende Wirklichkeit“. Eine ähnliche Position ist in den anderen Werken Nishidas häufig erörtert. Lasst uns z.B. in der Schrift „Über das Gute“ Kapitel I, „Denken“ (思惟), anschauen. Nishida:

„Das wahrhaft Allgemeine ist das Potential, das Vermögen zur Entstehung und Entfaltung der Erscheinung jedes einzelnen Seienden. Es ist in jedem Seienden vorhanden, welches die Entwicklung des Seienden überhaupt ermöglicht.“<sup>25)</sup>

„Das einzelne Seiende ist ein Sein, welches vom Allgemeinen begrenzt wird. (...) Wenn das Allgemeine im extremen Maß sich entfaltet und sich entwickelt, erscheint das Allgemeine im Einzelnen (mit der besonderen Intensität seiner selbsttätigen Entwicklung).“<sup>26)</sup>

Im III. Kapitel „Der Wille“ (意志) sagt Nishida:

„Wenn wir sagen, dass unser wahrhaftes Selbst nämlich das Aufscheinen der sich selbst apperzipierenden Kraft ist, so können wir sagen, dass wir im Erkennen der Wahrheit diesem unermesslichen Selbst folgen. Das ist die Realisierung eines unermesslichen (und wahrhaften) Selbst.“<sup>27)</sup>

Im Kap. IV „Intellektuelle Anschauung“ (知的直観) sagt er:

„Das wahrhaft Allgemeine und das Individuale sind eigentlich nicht entgegengesetzt. Im Gegenteil: Vermittelt von der Individualität des Begrenzten kann man doch das wahrhaft Allgemeine (Universelle) darstellen. Ein Pinselstrich eines Malers oder ein Schnitt eines bildenden Künstlers, diese begrenzte Einheit dient dazu, den wahrhaften Willen des ganzen Künstlers und seines Kunstwerkes ausdrücklich darzustellen.“<sup>28)</sup>

Im III. Teil „Das Gute“ wird die sich apperzipierende Kraft auch „Persönlichkeit“ (人格) genannt:

„Persönlichkeit ist nicht bloß Vernunft, nicht bloß Begierde, auch nicht unbewusste Triebdynamik. Sie ist eine spontan sich betätigende, unbegrenzte Apperzeption. Sie entspringt aus unserem Selbst, genauso, wie ein Genie seine göttliche Kraft spontan vollbringt. (...) Unsere Persönlichkeit

---

<sup>25)</sup> ebenda, S. 33.

Im Folgenden eine Anmerkung zur Übersetzung!: Das wirkliche Sein *jitsuzai* 实在. Da das „Sein“ in der Philosophie Nishidas prinzipiell im Zusammenhang mit den ontisch realen Seienden mitten in einer Empirie zur Sprache gebracht wird, habe ich auf das in der Philosophiegeschichte des Abendlandes gängige Wort „Sein“ verzichtet und übersetzte mit „Daseiende Wirklichkeit“.

<sup>26)</sup> ebenda, S. 34.

<sup>27)</sup> ebenda, S. 42.

<sup>28)</sup> ebenda, S. 54.

ist zugleich das Aufscheinen der kosmischen Kraft der Apperzeption.“<sup>29)</sup>

Zum Verhältnis der universell allgemeinen Persönlichkeit und dem individuell einzelnen Menschsein sagte Nishida:

„Das Postulat der Persönlichkeit ist die apperzipierende Kraft des Bewusstseins. Zugleich ist es die Aufscheinung der unbegrenzten Kraft der Apperzeption, die der daseienden Wirklichkeit zu Grunde liegt. Das Vollbringen unserer Persönlichkeit ist das Sich-Vereinen mit dieser ursprünglich apperzipierenden Kraft.“<sup>30)</sup>

„Unser wahrhaftes Selbst ist das Wesen des Universums. Wenn man das wahrhafte Selbst erschließt, vereint man sich nicht nur mit dem Guten der Menschheit des Allgemeinen, sondern auch vereinigt man sich mit dem Wesen des Universums sowohl, als auch mit dem Willen der göttlichen Wahrheit.“<sup>31)</sup>

#### *Unmittelbare Bezugnahme auf das Absolute im intellektuellen Denken*

Weiters im Teil IV „Religion“ (宗教) betrachtet Nishida die apperzipierende Kraft mit dem Sein Gottes als identisch und sagt:

„Gott ist der Ursprung des Universums. Zugleich sollte Gott das ursprüngliche Wesen unseres Selbst sein. Wenn wir uns zu Gott bekehren, lässt sich unser Selbst auf den Ursprung unseres Selbst zurückführen.“<sup>32)</sup>

„Unser Gott muss die sich? innerlich apperzipierende Kraft sein. Vermittelt von Gott hält jedes Seiende in der Welt seine eigene Position selbsttätig. Vermittelt von Gott entwickelt sich jedes Seiende selbständig. Anderswo gibt es keinen Gott. Wenn Gott persönlich ist, vermittelt dies nur die Bedeutung, dass man im Urgrund der daseienden Wirklichkeit unmittelbar den Sinn einer Persönlichkeit (des Geistes) sucht.“<sup>33)</sup>

„Die spontane Entwicklung eines sich apperzipierenden Etwas ist ja die Form für alle daseiende Wirklichkeit. Gott ist das gesamtheitliche Apperzipierende dieser daseienden Wirklichkeit. Die Relation von Universum und Gott entspricht dem Verhältnis unseres Bewusstseinsphänomens und unserer selbst apperzipierenden Kraft.“<sup>34)</sup>

„Jeder einzelne Mensch ist geboren auf der Welt, und zwar mit seiner einzelnen Bestimmung, die von Gott gegeben wird. So gesehen ist unsere individuelle Persönlichkeit eine unterteilte Partie

---

29) ebenda, S. 188.

30) ebenda, S. 189.

31) ebenda, S. 206.

32) ebenda, S. 215.

33) ebenda, S. 127.

34) ebenda, S. 224.

der Natur des Göttlichen. Die Entwicklung jedes einzelnen Menschseins bedeutet zugleich, dass es durch seine Entwicklung das Göttliche in sich vollzieht.“<sup>35)</sup>

In den bisherigen Zitaten können wir einsehen, dass das Verhältnis der „reinen Erfahrung“ und der „sich apperzipierenden Kraft“ bei Nishida dem des „Geistes“ und „dem Erkenntnisvermögen des Guten“ (lián-zhī 良知) bei Wang Yangming entspricht. Bei Wang Yangming ist das lián-zhī 良知 zugleich als das „Prinzip des Himmlischen“ (tiān-lǐ 天理), „das Wesen der Natur des Seienden“ (xìng 性) und „der Weg der Wahrheit“ (dào 道) benannt. Bei Nishida ist die „sich ursprünglich apperzipierende Kraft“ (根源的統一力) zugleich als „das wahre Selbst“ (真實の自己), „Persönlichkeit“ (人格) und „Gott“ (神) bezeichnet. Diese Grundbegriffe wurden in seinem wichtigen Hauptwerk „Anschauung und Reflexion im Selbstgewahren“ zum Hauptbegriff des „Selbstgewahrens“ (*jikaku* 自覚).

Ich bin der Meinung, dass die Grundposition der „reinen Erfahrung“ (純粹經驗) Nishidas in ihrem Wesen als die Erkenntnis des subjektiven Geistes eingestuft werden kann. Z.B. im II. Teil „Über das Gute“, „Daseiende Wirklichkeit“ (實在) sagt Nishida:

„Die einzige der daseienden Wirklichkeit ist die Tatsache der reinen Erfahrung. Das, was wir üblicherweise den `Geist` oder die `Natur` nennen, ist nur einer der Aspekte hiervon. Wir können einen Teil der reinen Erfahrung mit dem Aspekt des `Sich Apperzipierenden` darstellen, indem wir den weiteren Teil derselben mit dem Aspekt des `apperzipierten Etwas` bezeichnen.“

Dabei hat Nishida durchdacht, dass der Ursprung der Welt zugleich als ursprüngliche Kraft des Sich-Apperzipierenden betrachtet werden kann. Hierdurch kann man einsehen, dass Nishida eine daseiende Wirklichkeit als das Geistige betrachtet hat. Z.B. sagte Nishida:

„Das wirkliche Sein wird erst dann die vollkommene Wirklichkeit, erst wenn es in unserem Geist ausgearbeitet wird.“<sup>36)</sup>

Weiters sagt Nishida:

„Die gründlichste Erläuterung (der Wahrheit) kommt bestimmt und immer wieder auf das (denkende und erfahrende) Selbst zurück. Das Geheimnis der Erklärung des Seins des Universums liegt in unserem Selbst. Vermittels Materie den Geist zu erörtern, ist ein verkehrter Weg.“<sup>37)</sup>

---

<sup>35)</sup> ebenda, S. 238.

<sup>36)</sup> ebenda, S. 114.

<sup>37)</sup> ebenda, S. 222-223.

*Das weltimmanente Merkmal des „Geistes“*

Weiters sagt Nishida:

„Streng genommen kann man wohl sagen, dass in allem real Seienden ein Geist vorhanden ist.“<sup>38)</sup>

„Die Natur hat ebenso ein eigenes Selbst in sich.“<sup>39)</sup>

Gezeigt ist hier eine Denkungsart des animistischen Materialismus oder die des pan-entheistischen Spiritualismus. Ausgehend davon zeigt Nishida die Denkweise des pan-entheistischen Universalismus bzw. der Erkenntnis der All-Einheit. Nishida:

„Eigentlich gibt es keine Unterscheidung von Dingen und Ich. Wir können sagen, dass die objektive Welt eine Widerspiegelung der Welt unseres Selbst ist. Genauso können wir sagen, dass unser Selbst eine Widerspiegelung der objektiven Welt ist. Getrennt von der Welt des ICH SEHE gibt es kein einziges Selbst. Der Ursprung von Himmel und Erde ist gleich. Alles Seiende ist vom selben Ursprung.“<sup>40)</sup>

Der letztgenannte Satz (天地同根万物一体) stammt aus der Schrift von „Zhuangzi“ (莊子)<sup>41)</sup>, der maßgebende Klassiker des Taoismus. Dieser Gedanke wurde in der Schrift von Mönch Zhao (肇法師) zitiert:

„Himmel, Erde und unser Selbst stammen aus einem und demselben Ursprung. Alles Seiende ist mit unserem Selbst in einer Einheit.“<sup>42)</sup>

Es wurde von Mönch Zhao festgehalten, dass Himmel, Erde und alles Seiende zugleich die aufscheinende Buddha-Natur sind, welche nichts anderes als das Wesen des Geistes eines ursprünglichen Selbst ist. Ebenso hat Nishida das angeführte Wort von Zhuangzi (莊子) in der Grundbedeutung von Mönch Zhao (肇法師) verwendet. Und es ist eindeutig, dass die Grundidee der universellen Einheit alles Seienden dem Prinzip des Wang Yangming des „mitmenschlichen Menschseins in der universellen Einheit alles Seienden“ (万物一体仁, in: 大学問) entspricht.

Bekanntlich hat Wang Yangming die drei grundlegenden Denkansätze des Konfuzianismus aus „da-xue“ (大学) — die klare Tugend (明明德), das gegenseitige Vertrauen von Menschen (親民) und das Streben nach dem höchsten Guten (至善) — als den gesamtheitlichen Geist der Mitmenschlichkeit für alle Seienden verstanden. Wang Yangming sagt:

„(Jemand fragte:) da-xue 大学 heißt in der Fassung des Konfuzianismus bei Zhuzi (朱子, ZhuXi 朱

<sup>38)</sup> ebenda, S. 113.

<sup>39)</sup> ebenda, S. 105.

<sup>40)</sup> ebenda, S. 193.

<sup>41)</sup> Z.B. steht in „Zhuangzi (莊子)“, Bd. „All-Einheit des Seienden“ 齊物論: „Die Einheit von Himmel und Erde ist mit der Einheit von unserem Ich gemeinsam entstanden. Alles Seiende und unser Ich sind in eins und dasselbe.“ (天地与我並生, 万物与我為一.)

<sup>42)</sup> *Hekiganroku* (碧巖錄), Abs. 40. *Hekiganroku* Bd. II, Tokyo 1991: iwanami, S. 100.

熹) 'Lehre vom Wissen des Menschen eines vollkommenen Geistes' (da-ren 大人学). Darf ich fragen, womit stellt diese Lehre fest, was die klare Tugend eigentlich ist?

Yangming antwortet darauf: dà-rèn 大人 ist der Mensch eines vollkommenen Geistes, der dazu fähig ist, Himmel, Erde und alles Seiende als eine universelle Einheit zu betrachten. Dieser betrachtet die Welt als eine Einheit wie ein Familienwesen und China ebenso als eine Einheit wie ein Menschsein, wobei er kein diskriminierendes Wissen hineinschaltet. Menschen vom kleineren Geist (小人) unterscheiden Dinge nach materiell äußerlichen Merkmalen. Sie schaffen sich davon diskriminierende Kenntnis. Im Gegensatz dazu führt dà-rèn, das Menschsein des vollkommenen Geistes, alles Seiende zu einer universellen Einheit. Diese Fähigkeit kommt nicht durch seine künstliche Machenschaft. Im Gegenteil, nur spontan und natürlich vereinigt sich dà-rèn mit allen seienden Dingen durch seine innere Mitmenschlichkeit.<sup>43)</sup>

#### *Die Idee der „Mitmenschlichkeit“ — Bezugnahme der ontologischen Ideen auf das Ethische*

In der Betrachtung Wang Yangmings lässt sich der Ursprung der Idee der „Mitmenschlichkeit für universelle Einheit alles Seienden“ (万物一体仁) auf das Prinzip des Menzius, den „Geist von Ehrfurcht und Mitleid für Mitseiendes“ (怵惕惻隱心) zurückführen. Bei Wang Yangming selbst ist dieses Prinzip mit seinem ethischen Denken, nämlich der Negation der egoistischen Gier und die des egozentrischen Gedankens verbunden. Erst durch den Vollzug dieses Prinzips kann ein Mensch seinen Geist nach dem Erkenntnisvermögen des Guten (良知) orientieren. Wiederholt erläutert er das „Vollbringen des Geistes“ (尽心), das „Vollbringen des Erkenntnisvermögens des Guten“ (尽良知), das „Vollbringen der humanen Natur“ (尽性) und „der Gerechtigkeit“ (尽義) usw. Sowie deren Relevanz. Das Gesagte ist mit der weiteren Aussageweise Wang Yangmings synonym, nämlich: „das Abgelöstsein von menschlicher Gier und das Realisieren des Prinzips des Himmlischen (tiān-lǐ 天理). Dabei kann gesagt werden, dass die Bedeutung des „Vollbringen des Geistes“ des Wang Yangming mit dem Grundbegriff der Philosophie Nishidas, „das SichHineinversetzen ins Wesen des anderen“ fast gleich ist. Mit den Worten des späten Nishidas lässt sich dies umformulieren: 'Das Einsehen des Dinges A, indem man sich in das Ding A und in dessen Handeln, indem man sich in die Dimension des Dinges A hineinversetzt und aus der Sicht A handelt'.

Nishida selbst erörtert, wie man „das eigene Vermögen von Wissen und Fühlen vollbringt“:

„An dem Ort, wo man das eigene Vermögen mit aller Kraft vollbringt, wird man von dem eigenen, selbst gemachten Bewusstsein gelöst. Dabei wird man sich des eigenen Bewusstseins nicht mehr bewusst. Erst dann ist ihm möglich, die Aktivität der eigentlichen Persönlichkeit klar einzusehen.“<sup>44)</sup>

---

<sup>43)</sup> Siehe 大学問, Wang Yangming, Gesamtausgabe, Bd. 8, S. 32.

<sup>44)</sup> Nishida, *Über das Gute*, S. 204.

Dies ist der Aktus des „*Sich-Hineinversetzens ins Wesen eines anderen*“, indem man sich in das Wesen des anderen hineindenkt und aus dessen Sicht mit ihm handelt“.

In der Weise hat die Idee der „Mitmenschlichkeit für universelle Einheit alles Seienden“ (Wang Yangming 万物一体仁) den Grundgedanken der radikalen und selbstkritischen Selbstnegation. Bei Nishida wird eine radikale Negation eines falschen Ich erläutert. Erst dann ist es möglich, sich ins Wesen des anderen hineinzusetzen. Parallel dazu ist bei Wang Yangming die Idee des „Vollbringen des Geistes“ und das Entsprechen der Aktualität des lián-zhī (良知 Vermögen zum Erkennen des Guten). Sie denken: ‚Erst wenn wir unsere eigene Gier oder unseren egoistischen Geist gründlich regieren, können wir uns dann mit der universellen Einheit von allen Seienden verschmelzen.‘ Dies zeigt sich in der grundlegenden Betrachtung der beiden Denker: Wang Yangming betont in den 8. Artikeln der „dà-xué“ besonders die „Ehrlichkeit“ (誠意). Nishida spricht ebenso häufig vom „Vollbringen der Ehrlichkeit“ (至誠).

Wang Yangming sagt:

„Ehrlichkeit ist das Wesen des Geistes“.<sup>45)</sup>

Die Haltung des Willens in der Ehrlichkeit ist der Grund des Pflegens des Geistes. Nishida: „Das Vollbringen der Ehrlichkeit ist das tiefste Postulat unseres Geistes des Ganzen“.<sup>46)</sup>

Nishida behauptet, dass die Vollbringung der Ehrlichkeit an sich die ursprüngliche Kraft des Sich-Apperzipierens ist. Sie ist zugleich das Postulat der „Persönlichkeit“, die motiviert von dieser Apperzeption das Gute erstrebt. Wang Yangming sagt:

„Die Idee des Vollbringens der Ehrlichkeit dient in erster Linie dazu, Leute in der ursprünglichen Lehre des Konfuzius zu einem Erfolg zu bringen.“<sup>47)</sup>

In der Tugend des Konfuzianismus wird die Ehrlichkeit zum Wichtigsten klärt. Nishida sagt:

„Die Vollbringung der Ehrlichkeit ist die unentbehrliche Bedingung des Handelns des Guten.“<sup>48)</sup>

Wang Yangming hat in seinem Spätwerk „da-xue-wen“ (大学問) die Relevanz des „Willens zur Ehrlichkeit“ betont. Ebenso hat Nishida im Abschlussteil seines letzten Werkes („Die Logik des Ortes und die religiöse Weltanschauung“ 場所的論理と宗教的世界観) die Beziehung zwischen dem Willen und dem Mitgefühl erwähnt. Nishida:

„Der Wille ist gebunden an jedwedes Subjekt der Satzaussage und steht mit dem Triebinhalt des Subjekts im Zusammenhang. Bezogen auf Prädikate der Satzaussage ist der Inhalt des Willens (im Grunde genommen) vernünftig. Der Wille stellt sich (durch seine Äußerung) selbst dar, und zwar

45) 伝習録, 上 122. Wang Xiangming, Gesamtausgabe, Bd. 1, S. 167.

46) Nishida, *Über das Gute*, S. 204.

47) 伝習録, 答顧東橋書, Wang Xiangming, Gesamtausgabe, Bd. 1, S. 179.

48) Nishida, *Über das Gute*, S. 191.

durch sein reales Dasein am Ort des real Seienden. Dabei gestaltet sich der Wille geschichtlich. Den Ort des real Seienden, in dem es keinerlei Elemente der Egozentrik gibt, betrachte ich als Ort der wahrhaften Ehrlichkeit. Verbunden mit ihrer realen Seiendheit ist sie eine reine Selbstbestimmung der Tugend und Ehre. In meiner Betrachtung muss die höchste Tugend auf umfassendem Mitgefühl und Liebe basieren. Eben darin möchte ich die Grundlage der praktischen Vernunft bestimmen.“<sup>49)</sup>

Diese Betonung der Tugend und der Realisierung der höchsten Ehre, mit anderen Worten die Hervorhebung der Leugnung der egozentrischen Begierde einschließlich des egozentrischen Willens, wird bei Nishida mit folgenden Worten dargestellt:

„Abgelöst von personal-egoistischer Gier ist man im Prinzip des Himmlischen (天理 jap; tenri. chines; tiān-lǐ) seiend.“

„Man versetzt sich in den Ort eines seienden Dinges hinein und handelt in dem Ort.“

Diese Denkungsart ist die Idee, an welcher Nishida und Wang Yangming gemeinsam teilhaben, und die dem Gedanken der beiden Philosophen zu Grunde liegt. Die beiden Denker orientieren sich daran, die Welt und seiende Dinge als eine *immanente Seiendheit* im Bewusstsein klar widerzuspiegeln. In diesem Aspekt sind sie Vertreter des Spiritualismus im Sinne des gründlich subjektiven Geistes. Zugleich muss man darauf achten: Dieser subjektive Geist gründet sich darauf, seiende Dinge und die Welt durch Einsicht zu erfassen, erst wenn das „Ich“ als egohaftes Selbst *von Grund auf geleugnet* wird. In diesem Sinne ist ihr Denken weder subjektivistisch noch ein Subjektivismus jeglicher Art. Vielmehr muss gesagt werden, dass es „*Anti-Spiritualismus*“ ist und dass es ausgehend davon sogar eine positivistische Erkenntnis in ihrer Art genannt werden kann. Man kann das Merkmal ihrer Philosophie wie folgt erörtern: Sie postuliert vom Ich als denkend handelnden Subjekt, dass es seine am Ego anhaftende Natur selbst leugnet, so dass es von da an ein anderes, doch real seiendes, wahrhaftes Selbst werden kann. Dieser Denkhorizont kann nur dann verstanden werden, erst wenn sich ein denkendes und handelndes Ich-Subjekt samt seiner Egohaftigkeit selber negiert und dass es dadurch in ein anderes Selbst selbstständig umwandelt. Durch diesen Motivationshorizont bevorzugen sie — Nishida und Wang Yangming — den Willen als begriffliches Wissen. Ebenso bevorzugen sie Tat und Handlung als das Wissen von diesem Prinzip. Darauf basierend entsteht die Philosophie des vereinigten Denkens und Handelns (知行合一).

---

<sup>49)</sup> Nishida, „Die Logik des Ortes und die religiöse Anschauung der Welt“, in: Gesamtausgabe, Bd. 11, S. 445.

### III Stilistisches Merkmal des Denkens der Philosophie Ostasiens

#### *Zur philosophischen Komparatistik*

Ich habe in den bisherigen Kapiteln über die Parallelität des Geistes der Philosophie Nishidas und Wang Yangmings anhand der Schriften „Über das Gute“ (善の研究) und „*denshūroku*“ (伝習録) ausführlich erläutert. Was ergibt sich daraus für unsere Philosophie?

Zuerst muss die Frage beantwortet werden, ob und wie weit die beiden Denker in Beziehung standen. Insofern es Parallelitäten zwischen den beiden Denkweisen gibt, kann man sie vorstellen und diese in logischer Weise nachweisen. Allerdings: Falls man den Einfluß Wang Yangmings auf Nishida voreilige behauptet, so ist dies zu kurz gegriffen, zu einfach und zu eindeutig. Zwar gibt es in den Ideen der beiden Denker parallele Elemente. Allein deshalb darf keine direkte Beziehung der philosophischen Ideen der beiden Denker postuliert werden. Die Gegebenheit ähnlicher Ideen zwischen den Denksystemen *A* und *B* heißt nicht, daß Denker *A* auf das Denksystem *B* Bezug genommen hat. Z.B. gibt es im System des Denkens von Paulus (das HL. Testament) und Shinran einige Parallelitäten. Jedoch kann niemand behaupten, dass Shinran von Paulus beeinflusst wurde. Tatsächlich gibt es zwischen den beiden keine Einflüsse. Gerade in diesem Aspekt ist das Verhältnis der Philosophie Nishidas zu Wang Yangming anders als zwischen Nishida und Hegel oder Nishida und James. Bei den Letztgenannten ist es plausibel, dass Nishida nicht nur die parallelen Aspekte aufzeigte, die er mit ihnen gemeinsam hat, sondern auch selbst bekannte, von ihnen, beeinflusst worde zu sein.

Hierbei muss man besonders den folgenden Gesichtspunkt berücksichtigen, daß Nishida sein originales Denken auf der Basis der *philosophia* der abendländischen Philosophiegeschichte entwickelt hat. Basierend auf dieser Tatsache gibt es wenig Stellen in seinem Frühwerk „Über das Gute“, an denen nachweisbar ist, dass Nishida im Horizont der Einflüsse aus dem Neo-Konfuzianismus des Wang Yangming seine Idee entfaltet hat.

Zwar gibt es in den Schriften Nishidas einschließlich seines Tagebuchs die fragmentarischen Worte über Wang Yangming und seine Schriften „*denshūroku*“ (伝習録) u.a. Man muss hier bedenken, dass bei Intellektuellen in jener Zeit, nämlich im Übergang vom Ende der Neuzeit (Tokugawa-Zeit) zum Anfang der Moderne (Meiji-Periode), die Zitate von Wang Yangming (u.a. Neo-Konfuzianischen Denkern) ganz üblich war. Nishida selbst verehrte die Kenner von Wang Yangming wie z.B. Kumoi Tatsuo, Saigō Takamori oder Kawai Tsugunosuke. Behauptet jemand aufgrund dieser Tatsachen die Einflußnahme Wang Yangmings auf Nishida, muß nur argumentiert werden, dass dies im Grunde genommen nicht wissenschaftlich ist. Eine solche „Einflussnahme“ kann

nur als Vermutung oder als Mitteilung eines individuellen Eindrucks geltend gemacht werden. Welche These ergibt sich endlich daraus, solange man auf der Ebene individueller Eindrücke von „Einfließen“ spricht?

Ich bin der Meinung, dass wir statt einer „Bezugnahme“ der intellektuellen Person Nishidas auf Wang Yangming folgende Analyse als Reflexion der komparativen Philosophie durchführen sollen, mit der Frage, welche *Denkfaktoren* der beiden Philosophen als übereinstimmende Typen ableitbar sind und in wieweit jene vom der herkömmlichen Denken abendländischer Philosophie unterschieden werden können.

### *Prototypische Denkungsart bei Nishida*

Als die Schrift „Über das Gute“ Nishidas erstmal erschien, gratulierte Takahashi Satomi, der damals noch Doktorkandidat an der kaiserlichen Universität Tokyo war, dass „dies das erste Werk Japaner, der eigenständig philosophisch ist“<sup>50)</sup> sei. Tatsächlich hat die Schrift eine besondere Bedeutung, weil sich dadurch die „Philosophie von Japans“ per Analogon mit einer „Souveränitätserklärung“ in der Geschichte der Philosophie in der Welt etabliert hatte.<sup>51)</sup> In dieser Schrift hat sich Nishida an die formalen Kriterien der Wissenschaft der westlichen Kultur gehalten. Er hat in den Kategorien der abendländischen Philosophie Reflexionen vollzogen, indem er die Sicht- und Denkweise der außereuropäischen und der ostasiatischen Denktraditionen unbewusst in die Form der westlichen Philosophie eingefügt hat. Erst nach 20 Jahren entfaltete Nishida selbstbewusst den Stil und die Denkweise der Philosophiegeschichte Ostasiens in seinen eigenen philosophischen Werken, und zwar in der Schrift „*Von dem tätigen zum anschauenden Selbst*“ (働くものから見るものへ).

Im Vergleich der beiden Schriften, „*Über das Gute*“ (善の研究) und „*Von dem tätigen zum anschauenden Selbst*“ (働くものから見るものへ) können wir bestimmen, dass im Erstgenannten die traditionelle Denkweise der Philosophie Ostasiens in einer sehr spontanen, natürlichen Weise zum Diskurs geführt wurde. Ich denke, dass darin die buddhistische Denk- und Anschauungsweise sowohl, als auch die der Denkungsart und Sichtweise der Philosophie Wang-Yangmings präsentiert wurden, indem die Denkfaktoren der beiden Denkrichtungen einen gemeinsamen Grund aufzeigen können. Es ist bekannt, dass Nishida von der Mitte seiner 20er- bis zur 1. Hälfte seiner 30er-Lebensjahre intensiv und eifrig die Praxis des *zazen* ausgeübt hatte. Dazu muss auch erwähnt werden, dass der

---

<sup>50)</sup> Takahashi Satomi, „Von der Tatsache und der Bedeutung des Bewusstseinsphänomens — Zum Werk Nishidas 'Über das Gute'“ (意識現象の事実とその意味——西田氏の『善の研究』を読む), Gesamtausgabe, Bd. 4, 1973: fukumura shuppan, S. 153-154.

<sup>51)</sup> Kosaka, *Die Philosophie Nishidas* (西田幾多郎の思想), Tokyo 2002: kōdansha, S. 87-89.

Neo-Konfuzianismus in der Song-Zeit durch das charakteristische Merkmal 陽儒陰釋 gekennzeichnet war: „Neo-konfuzianistisch auf der *yáng*-Seite, buddhistisch auf der *yīn*-Seite“ (Auf positiver Seite neo-konfuzianistisch, auf negativer Seite buddhistisch). Die Idee des Neo-Konfuzianismus wurde beeinflusst durch Buddhismus – vor allem durch den Zen der Song-Zeit. Selbst Wang Yangming war in seiner Jugendzeit einer der begeisterten Anhänger des Zen-Buddhismus. In Anbetracht dieser Tatsachen lässt sich wohl sagen, dass der Zen-Buddhismus und der Neo-Konfuzianismus des Wang Yangming nur spontan — ohne einzige Machenschaft — also natürlich in einen gemeinsamen Denkhorizont bilden konnten.

### *Komparative Philosophie als Untersuchung des Systems des Denkens*

Aus dem oben gegebenen Grund vertrete ich die Meinung, dass das Denksystem Nishidas und Wang Yangmings einen gemeinsamen Grund zu Verstehen gibt, womit erkennbar wird, welche Merkmale es im System des Denkens in der Philosophie Ostasiens gibt. Welche Merkmale gibt es im System ihres Denkens? Ich präsentiere sie im Folgenden, wobei wir sie mit jenen der abendländischen Philosophie komparativ in betrachteten sollten.

Als erstes ist bemerkenswert, dass ihr Denken ein charakteristisches Merkmal des *Spiritualismus* hat. Der Buddhismus, der Neo-Konfuzianismus Wang-Yangmings und auch die Philosophie Nishidas sind — wenn man sie im Horizont der abendländischen Philosophie reflektiert — in die Kategorie des „Spiritualismus“ einzuordnen. Das, was als wirkliches Sein in ihrem Denken betrachtet wird, ist grundsätzlich nicht Materie, sondern der *Geist*. Anders gesagt: Die ursprünglich bedeutende Aufgabe ihrer Philosophie ist *das Erschließen eines wahren Selbst*. Wang Yangming sagt:

„Der Geist (xin 心) ist zugleich das Prinzip der Wahrheit (li 理)“.

„Außerhalb des Geistes gibt es nirgends Dinge. Ebenso gibt es nirgends außerhalb des Geistes ein Faktum jeglicher Art.“

Weiters sagt Wang Yangming:

„Das Ergründen der Wahrheit ist zugleich das Ergründen dieses Geistes. Das Erschließen der Wahrheit ist das Erschließen dieses Geistes.“

Parallele Denkfaktoren bei Nishida:

„Wenn wir erkennen, was das wirkliche Sein ist, erkennen wir nichts außerhalb von unserem Selbst, sondern wir erkennen unser eigenes Selbst.“<sup>52)</sup> „In Wirklichkeit gibt es nur eine einzige Tatsache im Erkennen der einen Wahrheit, nämlich dass wir erschließen, was unser wahres Selbst eigentlich ist.“<sup>53)</sup>

---

<sup>52)</sup> Nishida, *Über das Gute*, S. 203.

<sup>53)</sup> ebenda, S. 206.

*Der „Geist“, der unserem daseienden Selbst inne ist*

So gesehen ist der Gegenstand des Denkens sowohl bei Nishida als auch bei Wang Yangming der *Geist* bzw. das *Selbst* (körperliches Dasein samt Bewusstsein). Sie strebten danach, den *wahrhaften Geist und das wahre Selbst* zu erschließen, die Prinzipien der Welt aller seienden Dinge klarstellen zu können. In diesem Grundzug kommt das Denken der beiden Philosophen überein. In Betreff dieses Aspekts ist ihr Denken eindeutig dem *Spiritualismus* bzw. der *Ideenlehre des subjektiven Geistes* nahe. In diesem Aspekts liegt ihr Denken mit dem von Berkeley und Fichte in einer Parallelität. Darin sollte auch der Grund liegen, warum Nishida Berkeley und Fichte hochschätzt.

Zugleich muss man Folgendes kritisch und aufmerksam reflektieren: Der „Geist“ bzw. das „Ich“ im herkömmlichen Idealismus oder Spiritualismus der Philosophie des Abendlandes war *nicht* ein empirisches Ich mit seinem individuellen Charakter. Abgelöst vom empirisch einzelnen Ich sind diese Begriffe perennierend und unendlich. In der Philosophie Wang-Yangmings und Nishidas hingegen ist der „subjektive Geist“ mit dem real ontischen Dasein eines Selbst verbunden. Jedoch steht er mit einem universellen Wesen in einer stetigen Verbindung. Noch eindeutiger: Der „Geist des Ich-Subjekts“ im Denken Nishidas und Wang-Yangmings ist einerseits real ontisch ist, andererseits eins mit dem Geist des universell-unendlichen Ich (bzw. eines denkend-handelnden Selbst). Zwar ist unser empirisches Ich an einen individuellen Charakter gebunden, aber zugleich wohnt ein universeller Geist unserem empirisch-individuellen Ich inne. Der Letztgenannte ist der Geist eines *universellen, wahrhaften Selbst*. Dieser liegt unserem empirischen Ich zu Grunde. Das empirisch Einzelne ist ein Teil des jenes Geistes, der im Leben des empirisch-einzelnen Ich aufscheint. Mit anderen Worten stehen diese beiden Arten des Selbst im Verhältnis wie das Phänomenale zum *Noumenalen*. Wang Yangming sagt:

„Das Wesen des Geistes ist nämlich das Prinzip des Wahren (Prinzip des Himmlischen (tiān-lǐ 天理).“ „lián-zhī 良知, das Vermögen des Erkennens des Guten ist das Wesen des Geistes, das jedem einzelnen Selbst innewohnt.“ „Zwischen dem Himmel und der Erde geschieht alles lebendig. Nichts ist außerhalb dieses Prinzips des Wahren tiān-lǐ 天理. Dies vermittelt, dass unser Vermögen des Erkennens des Guten (lián-zhī 良知) unerhört aktuell ist.“<sup>54)</sup>

Parallel dazu gibt es folgenden Gedanken bei Nishida:

„Das Daseiende wird erst dann ein vollendetes wahrhaftes Dasein, erst wenn es im Geist unserer selbst ausgearbeitet wird.“ „Dem Grund des wirklichen Seins liegt ein geistiges Prinzip zu Grunde. Dieses Prinzip ist Gott. (...) Gott ist der unermessliche Geist des Universums als Ganzes.“

Weiters sagt Nishida:

---

<sup>54)</sup> 伝習録, 下 130, Wang Yangming, Gesamtausgabe, Bd. I, S. 365.

„Die Persönlichkeit unseres Selbst ist dieses aktuelle, werdende Vermögen des Sich-Appearierens, welches vom Geist des ganzen Universum gesteuert ist.“

*Das Noumenale und das Phänomenale*

So gesehen ist klar, dass bei Nishida und bei Wang Yangming der Geist des Individuellen und der Geist des Universellen stets in einer gegenseitigen Vermittlung befindlich sind. Der Erstgenannte und der Letztgenannte sind sozusagen in einer untrennbaren Einheit. Ihr Bezugsverhältnis lässt sich in dem des *Ontisch-Phänomenalen* und des *Wesentlich-Noumenalen* darstellen. Im Terminus der chinesischen Philosophie ist das Erstgenannte 用, das Letztgenante 理 体. Im Hinblick auf diese Faktoren ist ihre Philosophie niemals ein bloßer Spiritualismus subjektivistischer Art; vielmehr ist sie ein *absoluter Spiritualismus*. Mit Bezug darauf, in welcher Art das partikular Seiende dem universell Allgemeinen zusteht, erscheint ihr Denken dem Pantheismus Spinozas ähnlich. In auf die pan-logistische Auffassung der Prinzipien alles Seienden ist ihr Denken dem Idealismus Hegels naheliegend.

Meines Erachtens ist das Universell-Allgemeine bei Wang Yangming und Nishida kein solches, das dem beliebigen Einzelnen innewohnt. Das Universell-Allgemeine ist von seinem Wesen her *das bloß „Empirisches Transzendierende“*. Das Universell-Allgemeine bei Nishida und Wang Yangming ist *nicht „transzendental“* im Sinne der transzendentalen Philosophie des Abendlandes. Im Transzendentalismus setzt der Denkende Objekte seines Denkens seinem denkenden Subjekt gegenüber. Transzendental ist das Objekt seines Denkens, wenn dieses über den Grenzbereich des bloß Empirischen hinausschreitet. Bei Nishida und Wang Yangming lässt sich *das Transzendierende* in eine umgekehrte Richtung entwickeln: In ihrem Denken ist das *„Empirisches Transzendierende“* durch und durch im inneren Geist eines daseienden Selbst zu erschließen. Gegenstand des Denkens ist nicht ein Objekt, welches dem Bewusstsein des Denkenden gegenüber gestellt wird, sondern das, was *im* Bewusstsein des Denkenden empfangen wird und dort reflektiert wird. Diese Orientierung entspricht dem zenbuddhistischen Geist und zeigt sich in den folgenden Zen-Worten: „Drehen wir das Licht der Reflexion um, beleuchten wir unsere innere Welt.“ „Lasst uns den eigenen Standort durchleuchten.“

Die beiden Denker, Wang Yangming und Nishida, wollten das wirkliche Sein nicht als irgendeine Transzendenz außerhalb des Daseins eines einzelnen Selbst bestimmen. Ihre Reflexion geht in die *umgekehrte Richtung*. *Das wirkliche Sein ist durch und durch im eigenen Selbst zu beleuchten*. Es liegt in der Tiefe der Tiefe, die ständig vom selbst-kritisch reflektierenden Selbst beschaut wird. Anstelle der Transzendenz außerhalb des Selbst erstreben sie das *Transzendieren der Grenze des eigenen Selbst nach der inneren Welt*. Es muss gesagt werden, dass diese Konstruktion der Logik über das *framework* der herkömmlichen Denkmethode der abendländischen Philosophie hinausgeht.

Ich selbst habe diese Tendenz der Selbstvertiefung in die innere Welt als die „*Metaphysik des Geistes*“ bezeichnet, die doch der herkömmlichen Metaphysik der seienden Dinge des Abendlandes entgegengesetzt ist.<sup>55)</sup> Nishida selbst benannte die traditionelle Logik Ostasiens als „Logik des Geistes“ (心の論理),<sup>56)</sup> die der „Logik über die seienden Dinge“ des Abendlandes gegenüber steht.

### *Daseiende Transzendenz mitten in der Welt-Immanenz*

Üblicherweise denkt man, dass Dinge und Welt als Seiende außerhalb von unserem Selbst gegeben sind. Sie sind Gegenstände außerhalb von uns; sie sind jenseits der Grenze unseres körperlichen Daseins. Hingegen haben Denker wie Nishida und Wang Yangming das Ganze anders aufgefasst: Dinge und Welt sind seiend, allerdings sind sie nicht auf den Außenseiten unserer selbst. Sie werden als Seiendes erschlossen, und zwar in der Innenseite unseres Selbst. Dort, wo man die Tiefe der Tiefe des Wesens unseres Selbst durchleuchtet, erschließt sich, was die Welt mit den seienden Dingen eigentlich ist. Wie gesagt, folgende Aussagen der beiden Denker stammten aus diesem Grundgedanken. Wang Yangming:

„Außerhalb des Geistes (心) gibt es kein li (理 Prinzipien aller Dinge). Außerhalb des Geistes gibt es ebenso keine seienden Dinge.“

„Was man erkennt, ist das Erkennen des eigenen Geistes (心). Was man erreicht, ist das Erreichen des eigenen Geistes (心).“

Nishida:

„Das Erkennen des wirklichen Seins ist nicht das Erkennen der Dinge außerhalb unseres Selbst, sondern das Erkennen unseres Selbst.“

Die Welt der reinen Erfahrung Nishidas ist ebenso die Welt des Geistes — ohne dualistisch trennende Haltung von Subjekt und Objekt —, die in der Tiefe des Daseins des wahrhaften Selbst erschlossen werden kann. Später benannte Nishida diese Position (in kritischer Hinsicht) als „eine Art von Psychologismus“.<sup>57)</sup> Jedenfalls: Im Hinblick auf diese Aspekte lässt sich sagen, dass die Ideen von Nishida und Wang Yangming einen „*Transzendentalismus in der Welt-Immanenz*“ vertrreten.

Wir müssen aber beachten, dass sowohl Nishida als auch Wang Yangming keineswegs gesagt haben, dass das Selbst (mit anderem Wort der „Geist“) und die Welt (einschließlich der seienden

---

<sup>55)</sup> Kosaka, „Zur Logik des Ortes und der tätigen Anschauung“ (場所の論理と行為的直観), in: *nishida tetsugakukai nenpō* (Jahresbericht der Gesellschaft für Philosophie Nishidas), Nr. 1, 2004.

<sup>56)</sup> Nishida, „Zum Problem der japanischen Kultur“ (日本文化の問題), in: Gesamtausgabe, Bd. 12, S. 345-346.

<sup>57)</sup> Nishida sagte zum „Vorwort zur neuen Auflage“ (1936): „Von unserem heutigen Forschungsstand aus gesehen, lässt sich die vorliegende Schrift als die Position des ‚Psychologismus‘ beurteilen. Es kann wohl die Kritik dazu geben. Doch bin ich der Meinung, dass irgendetwas anders in meiner Besinnung bei der damaligen Erstfassung verborgen war, welches über die Grenze des Psychologismus hinausgeht.“

Dinge) zugleich eine „umfassende Identität“ bilden können. Die beiden Denker anerkennen die Differenz zwischen dem „Selbst als Geist“ und der „Welt als die Gesamtheit seiender Dinge“. Das Selbst (der Geist) ist durchaus das Selbst und lässt sich von der Welt mit ihren seienden Dingen als Materie abgrenzen. Umgekehrt ist ebenso: Die Welt mit ihren seienden Dingen ist durchaus mit sich identisch und lässt sich nicht mit unserem Selbst als Geist identifizieren. Eine vermischende Nivellierung der beiden Kategorien ist nicht gestattet. Jedoch ist der Geist kein solcher, welches bloß an der Innenseite eines Selbst seiend ist. Er ist vielmehr *das Innerlich-Seiende*, welches dem seienden Selbst innewohnt. Ebenso ist das Seiende nicht ein solches, welches bloß auf der Außenseite unserer selbst seiend ist. Vielmehr ist es aktuell *mitten in unserem tätigen Selbst*. Es lässt sich wie folgt darstellen: `Dinge sind in der Außenwelt seiend. Sie können durch unseren Geist erkannt werden, und zwar als *das sich selbst Transzendierende* mitten im Geist unseres tätigen Selbst. Unser Geist ist nicht bloß für uns; er steht nicht bloß für unsere innerliche Welt. Er ist tätig, und zwar in seiner durch und durch überschreitenden Aktivität zur Tiefe der Welt, dort, wo Innen und Außen zueinander existieren.`

Dieses Prinzip des „*immanenten Transzendentalismus*“ bzw. des „*Transzendentalismus mitten in der Welt-Immanenz*“ liegt der Philosophie Nishidas und WangYangmings zugrunde und bildet ein prinzipielles Merkmal der Ideen der beiden Denker. Ausgehend von dieser Eigenschaft entsteht ihre Idee der universellen Einheit aller Dinge.

Das *individuell einzelne* Selbst (der *Geist des empirisch einzelnen* Ich) steht nicht nur mit dem universell Allgemeinen, dem Geist eines transzendierenden Selbst im stetigen Zusammenhang, sondern es wirkt mit allen seienden Dingen in einer gegenseitigen Vermittlung. Dies zeigt sich in der Idee Wang-Yangmings „die Mitmenschlichkeit in der Einheit aller seienden Dinge“. Bei Nishida zeigt es sich in der „ursprünglichen Einheit von Himmel und Erde — eine universelle Einheit aller seienden Dinge“. Wang Yangming:

„Das Wesen unseres Geistes ist das lián-zhī, 良知 das Vermögen zum Erkennen des Guten.“ „Der Geist aller Menschen unter dem Himmel ist insgesamt in meinem Geist“. „Das lián-zhī des Menschen ist zugleich das lián-zhī von Gras, Baum, Ziegel und Stein“.

Nishida: Alles Seiende zeigt sich als `die Sich-apperzipierende Kraft aus dem Ursprünglichen.` Das Sich-Apperzipierende zeigt sich in einer Persönlichkeit sowohl, als auch im Geist ihrer selbst. Alles Seiende hat in diesem Sinne den Geist des Sich-Apperzipierenden.` In diesem Sinne ist alles Seiende in einer organischen Einheit, in der es keine diskriminierende Unterscheidung von Ich und anderen, von Selbst Nicht-Selbst gibt.

Es ist wichtig, hier Folgendes zu bemerken, dass mit der Idee der universellen Einheit aller Seienden die Idee der „*Logik der Selbst-Negation*“ aktuell ist. Wir sehen die Welt und seienden

Dinge im Ort der Tiefe der Anschauung durch den Geist unserer selbst. Wir versetzen uns ins Wesen der seienden Dinge hinein und bilden darin einen gemeinsamen Ort der seienden Dinge. Mitten in diesem Aktus geht es unserem da-seienden Selbst darum, unsere Anhänglichkeit an einer bloß, egozentrierten Empirie durch und durch zu bewältigen. Je intensiver der Aktus ist, desto weiter öffnet sich unser Selbst zur Welt und zu den seienden Dingen. Die Idee der universellen Einheit basiert auf dem Prinzip, einer grundsätzlichen Negation der egozentrierten Empirie. Wang-Yangming erläutert die Relevanz der Auflösung der egozentrierten Begierde und der egozentrischen Orientierung des Willens. Nishida erläutert, dass ein falsches Ich, das auf dem egozentrierten Willen basiert, scharf und gründlich abgelöst werden soll. Die beiden gründen sich auf dem gemeinsamen Geist. Wang Yangming: „Der Geist (xīn 心) ist zugleich das Prinzip aller Dinge (lǐ 理)“. Basierend darauf sagte er:

„Der Geist, der sich von ego-zentrierter Orientierung losgelöst hat, entspricht dem Prinzip des Idealen (tiān-lǐ 天理).“<sup>58)</sup> „Wenn es im Geist keinen Schatten zur Ausübung der egozentrierten Begierde gibt, entspricht dieser Geist dem Prinzip des Idealen (tiān-lǐ 天理).“<sup>59)</sup>

Dazu eine parallele Idee Nishidas:

„Eine unwandelbare Wahrheit wird erreicht, erst wenn wir unser subjektives und subjektivistisches Selbst auflösen, indem unser Selbst seiende Dinge samt unser Selbst objektiv einsehen können. Zusammengefasst lässt es sich wie folgt darstellen: Das Vertiefen unseres erkennenden Wissens ist zugleich die Vereinigung unseres Wissensinhaltes mit der objektiven Einheit der Natur.“<sup>60)</sup> „Im Ort, wo wir unsere subjektivistisch illusionäre Projektion durch und durch auslöschen, können wir uns mit dem Wesen der seienden Dingen vereinigen. Dort, wo dieser Aktus der Selbst-Negation vollzogen wird, können wir Postulate unseres wahrhaften Willens (zum Erachließen der Wahrheit) erfüllen, indem wir unser wahres Selbst einsehen können.“<sup>61)</sup>

#### *Zum Werdegang eines wahren Selbst — Vermittelt durch „selbst-kritische Negation“*

Das Einsehen des Wesens der Dinge bedeutet eigentlich, dass das Selbst sich (samt seiner Egozentrik) auflöst. Erst dann wird ermöglicht, „sich ins gesehene Ding hinein zu versetzen“ (Nishida) und den „(selbsttätigen) Geist zu vollbringen“ (Wang Yangming). Den beiden Denksystemen liegt das Prinzip der „*Logik der Selbst-Negation*“ zugrunde. Ihr Grundgedanke der universellen Einheit alles Seienden ist *nicht* daran orientiert, das Ich jedweder Art auf der eigenen

<sup>58)</sup> 伝習録, 上 95, Wang Yangming, Gesamtausgabe, Bd. 1, S. 146.

<sup>59)</sup> ebenda 上 95, Wang Yangming, Gesamtausgabe, Bd. 1, S. 85.

<sup>60)</sup> Nishida, *Über das Gute*, S. 117.

<sup>61)</sup> ebenda, S. 192.

einen Seite festzustellen und darauf basierend die Welt und seienden Dinge als *Gegenstand* des eigenen Denkens zu betrachten, sich in den gegebenen Gegenstand hineinzufühlen u.s.f. Ihr Grundgedanke ist nicht ein solcher, Dinge der Welt von *ihrer Außenseite anzuschauen* und *davon ausgehend* eine Einheit von sich und dem gesehenen Gegenstand zu bilden. Im Gegensatz dazu orientieren sich jene Denksysteme daran, die Welt und die seienden Dinge *von ihrer Innenseite zu betrachten*, indem sich das denkende Selbst *von der Innenseite* mit dem gegebenen Seienden vereinigt. Sie streben danach, sich samt ihrer Egozentrik zu leugnen, Begierden zu verlöschen zu lassen, indem sich das Selbst in eine der Dimensionen der Welt und der seienden Dinge umwandelt. Auf diesem Weg richtet man sich *niemals* nach einer *unerhörten Selbst-Affirmation* oder *Ego-Realisation*. Man tut das Gegenteilige, nämlich eine gründliche Selbst-Negation, wodurch der Mensch mit der Welt und den seienden Dingen ein wahres Selbst mit seinem Geist unerhört verwirklicht. Dazu gehört das Postulat, daß sich ein seiendes Selbst stets (in einer permanenten Selbst-Korrektur) in ein anderes Selbst umwandeln kann soll. Erst wenn man diesen Aktus der Selbst-Umwandlung vollzieht, es denkbar, dass man ein wahrhaftes Selbst in sich entdeckt. Zur Vollziehung dieses Aktus gehört eine unentbehrliche Bedingung, nämlich: die „Ehrlichkeit“ und „Vollziehung der wahrhaften Ehre“. Dies ist synonym mit dem „Vollbringen des Geistes“ bei Wang Yangming; bei Nishida ist es synonym mit der Ausübung des „Sich-Hineinversetzens ins Andere (und des Anschauens der Dinge und der Welt, aus der Perspektive der umfassenden Welt des universellen Ganzen)“. Dem System ihres Denkens liegt folgendes Prinzip zu Grunde: Wissenschaft dient nicht dem Zweck der Ansammlung des bloßen Wissens. Sie dient dem Zweck des Ergründens des Wissens. Und zugleich steht sie zur unerhörten Fortbildung einer Persönlichkeit. Das Wissen und das Handeln sind in diesem Sinne in einer Einheit. Die beiden Gebiete lassen sich nicht trennen. Das **Erkennen** eines **wahrhaften Selbst** ist das **Werden** eines **wahrhaften Selbst**. Wir können wissen, was das wahre Selbst ist, erst wenn wir realisieren, daß wir uns als ein wahrhaftes Selbst entwickeln können. Diese Denkungsart repräsentiert die Position des vereinigten Denkens und Handelns im Leben. Eine duale Abgrenzung von Wissen als Wissen und Praxis als Praxis ist in der Denkungsart der abendländischen Kultur im allgemeinen bemerkbar. Das Streben nach dem vereinigten Denken und Handeln in der Philosophie Nishidas und Wang Yangmings zeigt sich als ein klares Merkmal, welches sich eindeutig in der Denkweise der ostasiatischen Kultur zeigt.