

of reason is only to organize experience. Experience is basic data, but men differ from animals since they possess morality. Tasan's man is a concrete, active, and autonomous being who cannot be explained only in terms of universal principles. As a man who, above all, has desire and will, he is the very same man envisioned in pragmatism.

Both *sirhak* and pragmatism take the world as unfinished. This world is governed by danger, accidents, and instability. Through negotiation with the surroundings, man can confirm his own will and try to overcome such situations. There are no absolute criteria for good and evil, these are merely the results of human deeds. In other words, good and evil are results of decisions of the will (Tasan) and, relative concepts, determined according to the degree of satisfaction (James, Dewey). Similarly, truth is the result of human conduct. The Neo-Confucian metaphysical *li* is, for Tasan, a moral concept which comes after concrete, practical conduct. In other words, the absoluteness of God, which guarantees certain unchanging criteria for controlling and directing human conduct, is not permitted in both *sirhak* and pragmatism. For them, the role and function of God is limited. God, who merely presides over men and the world, is not God at all for them. An idealistic or metaphysical God - a God who does not make any difference to men - is not God at all. God who has business with men (James) is God who sympathizes with men in order to secure morality (Tasan). James' God, who is not merely ideal order, but provides the necessary conditions for the world to be meliorated, is basically the same as Tasan's Heaven, who shares himself with men who would be sages.

Abstract

Chöng Yakyong's (pen-name *Tasan*) *sirhak*, a loosely gathered Korean „pragmatism“, can be compared with the American pragmatism of James and Dewey. First, the „pragmatic“ characteristic is the common point of departure for their thoughts, experience and the sense of fact. Second, both refute the prevailing idealistic dualism of the time: it was Neo-Confucianism for *sirhak*, and Cartesianism for pragmatism. Third, they do not pursue ontological explanation of the world existing apart from individual beings; thus such concept as eternal truth is not recognized. Fourth, since the driving force for human conduct is each individual's desire and will, individual man is considered not as a detached epistemic spectator but an active participant in transforming and controlling the nature. Fifth, both understand the world as being unfinished and governed by danger, contingency and uncertainty; everything is in the process of being made, so such entity as absolute goodness has no place in their philosophies. The concept of good and evil is relative only to the degree of satisfying one's will. Likewise, God is conceived as the actively participating being in the affairs of human being.

Ort

Derrida und Nishitani

Rolf ELBERFELD, Wuppertal

I

Der Titel eines Vortrags von Derrida lautet: *Comment ne pas parler?*,¹ d.h. *Wie nicht sprechen?* Denkt man über die Bedeutung dieser Frage nach, so erweist sie sich sogleich als vieldeutig. Ist eine bloße Negation bzw. Ablehnung des Sprechens gemeint? Oder ist hier vielmehr die positive Emphase im Sinne von *Wie könnte ich nicht sprechen!* gemeint, d.h. es soll nicht vermieden werden zu sprechen, vielmehr ist es geradezu notwendig zu sprechen? Oder betont die Frage das *Wie* des Nichtsprechens, die Weise *wie* Nichtsprechen sich vollziehen kann? Mit dieser Frage ist das Spiel der Differenzen eröffnet und das vexierende Umspringen von Bedeutungen wird zum Element des Denkens.

Gerade in diesem Spiel der Differenzen geht es nach Derrida um das „Zerreißen der Präsenz“.² Es geht um ein Zerreißen, oder vorsichtiger formuliert, um eine Erschütterung der Präsenz. Präsenz bezeichnet die substanzielle Grundlage aller Repräsentationen, die sich traditionell in Zeichen vollziehen. Das Zeichen ist nach einem klassischen Modell die Repräsentation oder das Abbild eines unveränderlichen Wesens. Dieses Modell, als der Rahmen allen Sprechens in Form einer Substanzontologie, soll zerrissen bzw. erschüttert werden. Es handelt sich bei diesem Rahmen um das die europäische Philosophie weitgehend bestimmende Präsenz- und Repräsentationsdenkens, das von Heidegger näher bestimmt wurde als ein „vorstellendes Denken“.³ Somit geht es Derrida in der Erschütterung nicht um irgendeinen beliebigen Rahmen, sondern um den, in dem sich der Hauptstrom der europäischen Philosophiegeschichte bewegte.

Indem Derrida eine Destruktion des Zeichens, des Bewußtseins und damit des sprachlichen Diskurses insgesamt initiiert, versucht er an verschleierte und verdeckte Schichten des Denkens zu rühren: „Die Destruktion des Diskurses ist überdies keine einfache Neutralisierung in der Art der Ausstreichung. Sie vermehrt die Wörter, sie schleudert sie gegeneinander und reißt sie in den Abgrund einer endlosen und grundlosen Substitution, deren einzige Regel die souveräne Behauptung des dem

¹ Jacques Derrida, *Comment ne pas parler*, Paris 1987, dt. Wien 1989.

² Derrida, *Die Schrift und die Differenz*, Frankfurt a.M. 1976, ²1992, 440.

³ Vgl. hierzu Weinmayr, *Entstellung. Die Metaphysik im Denken Martin Heideggers. Mit einem Blick nach Japan*, München 1991. Weinmayr arbeitet das Wort „stellen“ als Grundwort der Heideggerschen Metaphysikinterpretation heraus.

Sinn enthobenen Spiels ist. [...] Die Regel des Spiels oder vielmehr das Spiel als Regel wurde bejaht; gleichermaßen die Notwendigkeit, den Diskurs [...] zu überschreiten.“⁴ Neben der Kritik am Logozentrismus spielt für Derrida auch die Kritik am Ethnozentrismus d.h. an der Fixierung auf eine einzige Kultur oder einen einzigen Kulturbereich eine große Rolle in der Destruktion der Metaphysik. „Man kann ganz sicher sagen, daß es nicht zufällig ist, wenn die Kritik des Ethnozentrismus - Vorbedingung der Ethnologie - systematisch und historisch gleichzeitig mit der Auflösung der Geschichte der Metaphysik auftritt. Beide gehören sie ein und derselben Epoche an.“⁵

In seiner Kritik am Logozentrismus und Ethnozentrismus des europäischen Denkens geht es Derrida darum, die Begrenzungen der eigenen Kulturtradition sichtbar zu machen, um sie damit zugleich aufzubrechen. Er arbeitet und denkt gegen die Substanzialisierung, d.h. gegen jede Verfestigung. „Präsenz“ ist dabei ein anderes Wort für Substantialisierung. Das Präsenzdenken ist nach Derrida ein wesentlicher Zug der abendländischen Philosophie. Zugleich zeigt sich aber in der Tradition des Denkens an vielen Stellen ein Nebenstrom, der nicht unmittelbar in die Tradition des Präsenzdenkens einzuordnen ist und somit einen anderen Zugang zum Denken zu eröffnen verspricht.

In der Dekonstruktion übernimmt Derrida die Aufgabe, das „Andere“, nicht der Präsenz und Substanzialisierung dienende, an verschiedenen Stellen zum Vorschein zu bringen, wo es eigentlich „schon immer zwischen den Zeilen geschrieben stand“.⁶ Seine Weise mit Texten umzugehen kann dabei nicht feststellend sein, da er andernfalls selber von der Präsenz gestellt würde. Gerade im Spiel der Differenzen versucht Derrida die eingewachsenen und verfestigten Vorstellungen von zentralen Begriffen in Bewegung zu bringen. Er selber setzt sich damit gegen die Tradition des Begriffsdenkens ab, indem er im Durcharbeiten eines Textes nicht Begriffe definiert, sondern Wort-Spuren markiert, wobei die aktuelle Tätigkeit der spielerischen Auseinandersetzung wichtiger ist als das Feststellen eines Ergebnisses. Er betont damit die Weise des Philosophierens, der es nicht um das Feststellen der Wahrheit als einer substantiellen universalen Ganzheit geht, sondern um die *reine Bewegung* der Differenz im *freien Spiel*. Wenn er so das „Andere“ als das Differierende und damit sich Bewegende an verschiedenen Stellen zum Vorschein bringt, so hat dies eine doppelte Bedeutung: Zum einen zeigt er im *Wie* der spielerischen Auseinandersetzung das Aufbrechen jeder Feststellung; zum anderen bringt er durch sein Spiel den durchgearbeiteten Text in neuer Weise ins Spiel. Wahrheit ist so eher verbunden mit

⁴ Derrida, *Die Schrift und die Differenz*, 416f.

⁵ Derrida, *Die Struktur, das Zeichen und das Spiel im Diskurs der Wissenschaften vom Menschen*, in: *Die Schrift und die Differenz*, 1989, 427.

⁶ Derrida, *Grammatologie*, Frankfurt a.M. 1983, 1992, 155.

der freien Bewegung der Sprache als mit der definitiven Macht des Begriffes.

Neben der Wort-Spur *Spiel*, die das Unscheinbare des Spiels im Spielen zum Vorschein bringen soll, findet er immer wieder neue Spuren, die das in der Sprache eigentlich nicht Feststellbare aufzuweisen versuchen: *Differenz (différance)*, *Spur (trace)* und im Anschluß an Platon spricht er vom *Ort (χώρα, lieu)*, der in unserem Zusammenhang von besonderer Bedeutung ist. Das Motiv des Ortes interpretiert er ausgehend vom platonischen Dialog *Timaios*. Dieses Motiv, das im *Timaios* nur kurz auftaucht, wurde in der europäischen Tradition erst im 20. Jahrhundert aufgegriffen, vielleicht gerade weil es gegen den Hauptstrom des metaphysischen Denkens einen ungewöhnlichen Gedanken zum Ausdruck bringt.

Platon unterscheidet in *Timaios* 49a als ontologische Grundkonstitution „die Form eines Vorbildes“⁷ und eine „Nachbildung des Vorbildes“⁸ und fügt hinzu, daß dies als Unterscheidung nicht mehr ausreiche. Es müsse noch eine „dritte Art“⁹ eingeführt werden, um die beiden ersten Momente zu ergänzen. Er fragt dann nach der Kraft einer solchen „dritten Art“ und sagt: „Sie sei allen Werdens bergender Hort wie eine Amme“.¹⁰ Sie ist dasjenige „worin jeweils entstehend jedes von ihnen (den Dingen) erscheint und woraus es wieder entschwindet“ (50a). „Sie tritt aus ihrem eigenen Wesen durchaus nicht heraus. Nimmt sie doch stets alles auf und hat nie in schlechterdings keiner Weise eine irgendwie der Eintretenden ähnliche Gestalt.“ (50b) „So müssen wir dreierlei Arten denken: (1) das, was wird, (2) das, worin es wird, und (3) das, woher nachgebildet das Werdende geboren wird.“¹¹ So ist sie „von allen Formen frei“. Platon nennt sie „ein unsichtbares, gestaltloses, allaufnehmendes Gebilde, das aber auf eine irgendwie höchst unerklärliche Weise am Denkbaren teilnimmt“ (51a). Diese „dritte Art“ nennt Platon „χώρα“, die „immer seiend, Vergehen nicht annehmend, allem, was ein Entstehen besitzt, einen Platz gewährend, selbst aber ohne Sinneswahrnehmung durch ein gewisses Bastard-Denken erfassbar, kaum zuverlässig“ (52b) ist. Der Gedanke ist bei Platon eine kurze Episode und taucht nicht wieder auf.

Innerhalb der abendländischen Philosophiegeschichte ist dieser Gedanke erst seit dem 20. Jahrhundert an wenigen Stellen aufgenommen worden.¹² Insbesondere zu nennen ist Heidegger, der mit seiner Deutung

⁷ παραδείγματος εἶδος.

⁸ μίμημα δὲ παραδείγματος.

⁹ τρίτον γένος, 52a.

¹⁰ πάσης εἶναι γενέσεως ὑποδοχὴν αὐτὴν οἶον τιθῆναι, 49a.

¹¹ τὸ μὲν γιγνόμενον, τὸ δ' ἐν ᾧ γίγνεται, τὸ δ' ὅθεν ἀφομοιούμενον φύεται τὸ γιγνόμενον, 50d.

¹² So wäre hier zu nennen A.N. Whitehead, der in seiner intensiven *Timaios*-Rezeption für die Entwicklung seiner Kosmologie dieses Motiv aufnahm. Maaßen setzt die *Chora* mit dem extensiven Kontinuum bei Whitehead gleich: „Wie bei Platon gibt es bei Whitehead

der *Chora*¹³ eine direkte Spur in Richtung Ostasien gelegt hat. Heidegger schreibt an einer Stelle: „In dem Zeitwort *χωρίζειν* liegt ἡ χώρα, ὁ χώρος; wir übersetzen: die Umgebung, die umgebende Umgegend, die einen Aufenthalt einräumt und gewährt. Die Nennworte *χώρα*, *χώρος* gehen zurück auf *χάω* (wovon *χάος*), gähnen, klaffen, sich auftun, sich öffnen; ἡ χώρα als die umgebende Umgegend ist dann 'die Gegend'. Wir verstehen darunter den offenen Bereich und die Weite, worin etwas seinen Aufenthalt nimmt, von woher es herkommt, entkommt und entgegnet.“¹⁴ Diese Deutung der *Chora* trifft einen zentralen Gedanken des späten Heidegger, von dem sich wiederum insbesondere Asiaten angesprochen fühlen.¹⁵ Diese Heidegger-Interpretation könnte auch anregend auf Derrida gewirkt haben und bestätigt die Virulenz dieses Gedankens im Hinblick auf die Auseinandersetzung zwischen östlichem und westlichem Denken.

Die Wort-Spur *Ort* weist auf etwas, das weder ist noch nicht ist, sondern zu der von Platon so genannten „dritten Art“ gehört. Derrida nimmt diesen Gedanken auf und versucht sein eigenes Spiel damit zu erläutern: „Die Kühnheit besteht hierbei darin, diesseits des Ursprungs oder eben auch des Entstehens zurückzusteigen hin zu einer Notwendigkeit, die weder erzeugend ist noch erzeugt und die die Philosophie trägt, die (vor der vergehenden Zeit oder der ewigen Zeit) 'vorangeht' und die Wirkung 'aufnimmt' [...]“¹⁶ „Es geht hier nicht um eine bereits konstituierte Dif-

die *Chora* (bei Whitehead das extensive Kontinuum)“, in: *Die Gifford Lectures und ihre Deutung. Materialien zu Whiteheads „Prozeß und Realität“*, Bd. 2, hrsg. v. M. Hampe und H. Maaßen, Frankfurt a.M. 1991, 227. Im vorliegenden Kontext ist bemerkenswert, daß Whitehead selber seine Philosophie dem asiatischen Denken näher weiß als dem westlichen: „Hinsichtlich dieses allgemeinen Grundsatzes [der Kreativität] scheint sich die organistische Philosophie eher einigen Strömungen des indischen oder chinesischen Denkens anzunähern als dem westasiatischen oder europäischen Denken.“ Whitehead, *Prozeß und Realität. Entwurf einer Kosmologie*, übers. v. H.G. Holl, Frankfurt a.M. 1995, 38. Zudem ist Whitehead schon häufig mit asiatischem Denken verglichen worden z.B. Steve Odin, *Process Metaphysics and Hua-yen Buddhism*, New York 1982.

¹³ Vgl. hierzu auch: Günter Wohlfart, *Das Weise. Bemerkungen zur anfänglichen Bedeutung des Begriffs der Philosophie im Anschluß an Heraklit-Fragment B 108*, in: *Philosophisches Jahrbuch* 98:1, 1991, 25ff.

¹⁴ Heidegger, Gesamtausgabe Bd. 55, *Heraklit*, 335.

¹⁵ Auf diesen Zusammenhang weist Klaus Held hin: „Dieser Zug des Raumgebens der Welt ist meines Wissens in der großen westlichen Denktradition nur einmal ansatzweise zur Sprache gekommen: Platon führt im 'Timaios' als ursprünglichste, aber kaum faßbare Vorbedingung der schönen Ordnung des Erscheinens, also des 'kosmos', die 'chora' ein. [...] Als Geschehen des zurückweichenden Raumgebens ist die *chora* sachlich nichts anderes als jene Leere [im Sinne der ostasiatischen Tradition des Buddhismus, R. E.], welche die Welt selbst ist.“ *Welt, Leere, Natur. Eine phänomenologische Annäherung an die religiöse Tradition Japans*, in: *Philosophie der Struktur - „Fahrzeug“ der Zukunft?*, hrsg. v. G. Stenger u. M. Röhrig, Freiburg/München 1995, 117f. Held versucht also die Leere der ostasiatischen Tradition mit dem Gedanken der *chora* zu deuten.

¹⁶ Derrida, *Chora*, 1987, dt. Wien 1990, 70.

ferenz, sondern, vor aller inhaltlichen Bestimmung, um eine reine Bewegung, welche Differenz hervorbringt. Die (reine) Spur ist die Differenz.“¹⁷

In der reinen Bewegung kommt der Ort, der die Differenz erst sein läßt, zum Vorschein. In reiner Bewegung werden Wort-Spuren hinterlassen, die aber nicht in substantieller Weise das Eigentliche darstellen, sondern sowohl *inhaltlich*, d.h. im Spiel der Bedeutungen innerhalb des Textes, als auch *formal*, d.h. im *Wie* der Auseinandersetzung, den Ort der Differenz *zeigen* sollen.

Derrida ist in den letzten Jahren in wachsendem Maße mit ostasiatischem Denken in Zusammenhang gebracht worden.¹⁸ Diese Affinität ist im Hinblick auf die Themen Derridas zunächst nicht zu erwarten; zudem liegt eine direkte Beschäftigung mit ostasiatischem Denken nicht vor. Um hier vorläufig einen formalen Zusammenhang herzustellen, kann auf folgendes hingewiesen werden: In seinen Aufsätzen *Chora* und *Comment ne pas parler. Dénégations* hat Derrida den *Chora*-Gedanken aus dem Platonischen *Timaios* als Wort-Spur entdeckt. Dieser Gedanke wurde bereits 1926 von Kitarō Nishida (1870-1945), dem Nestor der modernen japanischen Philosophie, als Anregung herangezogen, um eine Logik des Ortes (*basho no ronri*) zu entwickeln.¹⁹ Der Gedanke des Ortes ist der

¹⁷ *Grammatologie*, 109.

¹⁸ Robert Magliola, *Derrida On the Mend*, Purdue University Press 1984. Dies ist wohl die erste ausführliche Studie zu Derrida im Vergleich mit Nagarjuna, Chan-Buddhismus und anderen buddhistischen Schulen. David Loy, *The Clôture of Deconstruction: A Mahayana Critique of Derrida*, in: *International Philosophical Quarterly*, 27:1, 1987, 59-80. Harold Coward, *Derrida and Indian Philosophy*, New York 1990. Coward setzt Derrida mit den indischen Denkern Bhartrhari, Sankara, Aurobindo und Nagarjuna in Verbindung und schreibt: „One part of the thesis of this book ist that Derrida's philosophy provides a challenging and creative bridge between traditional Indian and modern Western philosophy“, 8f. *The Journal of Chinese Philosophy* betitelte 1990 (17:1) eine Nummer mit *Derrida and Chinese Philosophy*. Darin sind u.a. folgende Ausätze zu finden: Chung-Ying Cheng, *A Taoist Interpretation of 'Differance' in Derrida*; Chi-Hui Chien, *'Theft's Way': A Comparative Study of Chuang Tzu's Tao and Derridean Trace*; Steve Odin, *Derrida and the Decentered Universe of Ch'an Buddhism*; Robert Magliola, *Differentialism in Chinese Ch'an and French Deconstruction: Some Test-Cases from the Wu-Men-Kuan*. Weitere Aufätze sind: Kenneth Libermann, *The Grammatology of Emptiness: Postmodernism, the Madhyamaka Dialectic, and the Limits of the Text*, in: *International Philosophical Quarterly* 31, 1991, 435-448. Harold C. Coward, „*Speech versus Writing*“ in *Derrida and Bhartrhari*, in: *Philosophy East and West*, 41:2, 1991, 141-162. Bimal Krishna Matilal, *Is Prasanga a form of Deconstruction?*, in: *Asiatische Studien*, 46:1, 1992, 280-296. Cai Zongqi, *Derrida and Seng-Zhao: Linguistic and Philosophical Deconstructions*, in: *Philosophy East and West*, 43:3, 1993, 389-404. Tao Zhijian, *Dao, Logos and Differance*, in: *Tao - Rezeption in Ost und West*, hrsg. v. Adrian Hsia, Berlin 1994, 113-123. Cai Zong-qí, *Derrida and Madhyamaka Buddhism: From Linguistic Deconstruction to Criticism of Onto-theologies*, in: *International Philosophical Quarterly*, 33:2, Nr.130, 1993, 183-196.

¹⁹ *Nishida Kitarō zenshū* (Kitarō Nishida Gesamtausgabe), Tōkyō 1988f., Bd. 4 *Hataraku mono kara miru mono e* (Vom Wirkenden zum Sehenden). Vgl. auch: Rolf Elberfeld,

entscheidende Wendepunkt in der Philosophie Nishidas und damit sehr wichtig für die Begründung einer *ostasiatischen* Philosophie. Auch Derrida nimmt diesen Gedanken auf und gelangt in seiner Interpretation der *Chora* - aber nicht nur dort - in eine eigentümliche Nähe zum ostasiatischen Denkens, wobei hier vor allem an den Daoismus und Zen-Buddhismus zu denken ist.

II

Die Logik des Ortes, die von Nishidas Schüler Nishitani als „epochemachend“ bezeichnet wird, ist für die Entwicklung einer ostasiatisch geprägten Philosophie von hervorragender Bedeutung. Nishitani, der bei Heidegger studierte, entwickelt diesen Gedanken in verschiedenen Phasen seines Denkens weiter und bringt ihn u.a. in eine Auseinandersetzung mit der Philosophie Hegels. Diese Auseinandersetzung versteht sich im Anschluß an Heidegger auch als eine Destruktion der metaphysischen Tradition in Europa. Der Versuch einer Destruktion der Metaphysik bei Nishitani geht allerdings - im Unterschied zu Derrida - von einer ostasiatischen Grunderfahrung und dem Versuch einer philosophischen Versprachlichung dieser Erfahrung aus. Auch Derrida geht es um die Destruktion der Metaphysik, wobei er versucht, bisher vernachlässigte bzw. vergessene Motive des europäischen Denkens gegen die Tradition der Metaphysik (im Sinne einer Feststellungsgeschichte) geltend zu machen. Somit verläuft zum einen eine Linie von Heidegger nach Japan, wo versucht wird, europäisches Denken, von einer Logik des Ortes aus, auf seine verborgenen Schichten hin zu destruieren, und zum anderen eine Linie nach Frankreich, die sich zwar umschreibt zur Dekonstruktion, aber dennoch die inneren Motive einer Destruktion der Metaphysik weiter verfolgt. Sowohl Nishitani als auch Derrida geht es um eine Kritik am Hauptstrom des europäischen Denkens und den damit einhergehenden Entscheidungen für einen Ort des Denkens und der Wahrheit.

Um die Philosophie des Ortes bei Nishitani in Kürze vorzustellen, greife ich insbesondere auf einen Text zurück, in dem Nishitani eine Auseinandersetzung mit Hegel versucht. Der Aufsatz trägt den Titel *Prajñā und Vernunft*, womit er je ein Grundwort des östlichen und des westlichen Denkens in den Vordergrund stellt.²⁰ Nishitani wählt Hegel als Ausgangspunkt für seine Auseinandersetzung, weil seine Philosophie als Gipfelpunkt der europäischen Metaphysik gilt. In seiner Ausein-

„Lieu“. Nishida, Nishitani, Derrida, in: Revue Philosophique De Louvain, Tome 92, Numéro 4, 1994, 474-494 und ders., *Kitarō Nishida (1870-1945). Moderne japanische Philosophie und die Frage nach der Interkulturalität*, Amsterdam 1998.

²⁰ *Hannya to risei (Prajñā und Vernunft)*, Nishitani Keiji *chosakushū* (Gesammelte Werke Keiji Nishitani, Bd.13, Tōkyō 1988, 31-95.

dersetzung versucht Nishitani den „Ort“ Hegels von seinem eigenen ostasiatischen „Ort“ her aufzuweisen und zu kritisieren.

Nishitani benutzt in seinen späteren Texten als Ausgangspunkt oft einen Spruch oder ein Kōan aus der Tradition des Zen-Buddhismus. Auch der genannte Text beginnt mit einem Kōan: „Hochhalten einer Blume - ein kleines Lächeln“.²¹ Er fragt im Anschluß an dieses Kōan nach dem Ort des genannten Geschehens und versucht zur Sprache zu bringen, wie im Hochhalten der Blume sich das Entstehen von Welt *erweist*. In dem winzigen Ereignis des Hochhaltens einer Blume und dem kleinen Lächeln erweist sich die Ebene des Prinzipiellen und Allgemeinen (li, 理) selber als etwas, das nur in seiner lebendigen Realisation wirklich ist. Hier erweist sich das Überzeitliche im Sinne des Prinzipiellen gerade nicht in der Formalisierung, sondern in höchster Konkretion mittels einer kleinen Tat. „Im Ereignis des Hochhaltens einer Blume offenbart sich - in jenem Da-Ort (genjō, 現場) und in jener Da-Zeit (genji, 現時) - der *dharmadhātu* des Prinzips (rihō, 理法)²² selbst als eine Tatsache (jijitsu, 事實); es ist das „sich Ereignen“ (genki, 現起) dieser Wahrheit in dieser Welt. Darüberhinaus ist es das in gleichzeitiger Übereinstimmung mit dem Hochhalten einer Blume sich ereignende Entstehen (genki) einer neuen Welt (atarashiku sekai), d.h. es ist das Entstehen im Da von Zeit und Ort (tokoro, 處) der Welt.“²³ Das Erfassen der Wahrheit in höchst formalisierter Weise innerhalb der Logik - die bei Hegel die Form einer konkreten Logik annimmt - kehrt sich im Hochhalten einer Blume gewissermaßen um und wird in einer einzigen konkreten Tat leibhaftig realisiert. „In der Lehre des Buddhismus nennt man allgemein das Ereignis, in dem der *dharmadhātu* des Prinzips als ein [konkretes] Ereignis erscheint, ‘das sich Ereignen der treffenden Tat’ (ki, 機). Das Entstehen im Da von Welt überhaupt, ist das Hervorgehen des sich Ereignens der treffenden Tat in diesem Ort als das absolute Ganze und ist zudem das Erscheinen der alles umfassenden sich ereignenden treffenden Tat im Da (zenkigen, 全機現).“²⁴ Von diesem Ort aus, den er näher bestimmt als

²¹ Kōan 6 aus dem *Mumonkan*, der Kōan-Sammlung des chinesischen Zen-Meisters Wumen.

²² Dieser Terminus stammt aus der Schule des chinesischen Huayan-Buddhismus. In dieser Schule werden vier Ebenen des Absoluten (*dharmadhātu*) unterschieden: 1. die Ebene der Tatsachen (chin.: shi 事), 2. die Ebene der Prinzipien (chin.: li 理), 3. die Ebene der Durchdringung von Prinzip und Tatsachen (chin.: lishiwuai 理事無礙), 4. die Ebene der Durchdringung von Tatsachen und Tatsachen (chin.: shishiwuai 事事無礙). Nishitani spielt auf die zweite Ebene an und sieht im angegebenen Beispiel die vierte Ebene erreicht, auf der unmittelbar durch eine Tat alle anderen Ebenen in ihrer Wahrheit zugleich erwiesen werden. Zur Huayan-Schule vgl.: Garma C. C. Chang, *Die buddhistische Lehre von der Ganzheit des Seins*, München 1989; Rolf Elberfeld, *Fazang (643-712) - Der goldene Löwe. Zur Philosophie der Huayan-Schule*, in: *Minima Sinica*, 2:1997, 38-60.

²³ A.a.O., 34 f.

²⁴ A.a.O., 35.

den Ort der treffenden Tat, versucht Nishitani das grundlegende Interesse Hegels in den Blick zu bringen und zu vertiefen. Das Interesse Hegels liege darin, „das Wissen des Ganzen in den Bereich des ‘Begriffs’ zu erhöhen und die in den Sachverhalten enthaltene Struktur bis zur begrifflichen Struktur zu rekonstruieren“.²⁵ Dieses Wissen ist allerdings weder ein Wissen im Sinne einer alltäglichen Erfahrung noch ein Wissen im Sinne eines naturwissenschaftlich objektiven Wissens. Für Hegel ist der Begriff das „Konkrete und Reichste“²⁶ bzw. das „schlechthin Konkrete“²⁷. Im Begriff, der sich selber in der dialektischen Logik entfaltet, durchdringen sich konkretes Dasein und allgemeine Logik, so daß der Ort der Wahrheit das Erkennen der Übereinstimmung des Begriffs mit dem Dasein ist. Dieses absolute Wissen ist zugleich das reine Selbstbewußtsein als das menschliche Ich und die Selbstentwicklung des Absoluten, d.h. Gottes selber. Von hier aus bleibt für Nishitani eine grundlegende Frage zurück: „Wie diese Seiten zu einer Sache verbunden werden, bleibt unerörtert. Die Verbindung des menschlichen und des göttlichen Standpunktes im Wissen bleibt damit als ein im Grunde nicht erhellter Ort zurück.“²⁸ Auch das absolute Denken Hegels bleibt für Nishitani durchaus an den Standpunkt des *Denkens* gebunden, das zwar Konkretes und Allgemeines im *Denken des Denkens* vereinigt, aber nicht zurückkehrt in den Ort der „treffenden Tat“ und damit zum *nichtwissenden* Wissen. Das nichtwissende Wissen als der Ort der Leere (skrt.: śūnyatā, jap. kū, 空) ist der je und je leibhafte *Erweis* der Wahrheit, dem kein Denken mehr anhaftet. „Śūnyatā ist der Ort, wo jeder von uns sich in seiner eigenen Realität, seiner Soheit, realisiert als der konkrete und ganze Mensch, der er ist, was nicht nur seine Persönlichkeit mit einschließt, sondern auch seinen Leib; und ist zugleich der Ort, wo alle Dinge, die uns umgeben, sich in ihrer eigentlichen Realität und Soheit vergegenwärtigen.“²⁹ Schlagend bringt er den dimensionalen Unterschied mit einem Kōan zum Ausdruck: „Sitzen auf einem hundert Meter hohen Stab - einen Schritt vorwärts gehen“.³⁰ Anders ausgedrückt könnte dies folgendermaßen auf den philosophischen Ort Hegels bezogen werden: Denkend die Einheit von Sein und Denken erfaßt - einen Schritt vorwärts gehen. Dieser Schritt reißt das absolute Wissen in die Differenz des Hier-und-Jetzt-Ortes, wodurch das absolute Wissen in seinem Ursprung konkret in der und durch die „treffende Tat“ handelnd *erwiesen* wird. Der Ort dieses Ursprungs ist zugleich der Ort des nichtwissenden Wissens. Der Schritt über die Spitze des Stabes hinaus ist der Schritt

²⁵ A.a.O., 53.

²⁶ Hegel, *Werke*, Suhrkamp TB, Bd.6, 295.

²⁷ Hegel, Bd. 8, 307.

²⁸ Nishitani, *Hannya to risei*, 58f.

²⁹ Keiji Nishitani, *Was ist Religion?*, Frankfurt a.M. 1982, 162.

³⁰ Kōan 46 des *Mumonkan*.

vom Aufweis zum Erweis, vom absoluten Wissen zum nichtwissenden Wissen.

In diesem Sinne ist der Ort des nichtwissenden Wissens der Ort von Entstehen und Vergehen, der sich selber dabei im Ursprung verbirgt. „Absolutes-Nichts-zugleich-absolutes-Sein. In diesem Sinne ist er die Grundlage aller Verneinung und Bejahung. Im Ort des ‘zugleich’ (jap.: soku, 即) ist die absolute Verneinung das Sein allen Seins. Er ist das ‘Ding’, das alle Dinge sein läßt, oder vielmehr ist es die sein lassende ‘Kraft’ (chikara) [...] Der Ort der Kraft ist der Ort des ‘zugleich’, in dem die absolute Verneinung als solche die absolute Bejahung ist. Wenn wir den Ort des ‘zugleich’ ‘Leere’ (jap.: kū, skrt.: śūnyatā) nennen, so ist dieser Ort der Leere gleichzeitig der Ort des Wissens. [...] Die Dinge sind Ding ‘werdender’ Ort (mono ga mono ni ‘natte iru’ ba 場) und dadurch, daß sie ununterbrochen Ding werden, sind sie auch Ort. [...] In diesem Ort sind ‘Sein’, ‘Werden’ und ‘Tun’ eins. [...] Sein, Wissen und der Wissensakt entstehen ursprünglich in einem Ort. Dieser Ort wird ‘Leere’ genannt.“³¹ Der ganze Welt-Zusammenhang manifestiert sich in jedem Augenblick und an jedem Ort als Leere. Diese Leere ist weder, noch ist sie nicht, sondern sie erweist sich je in der treffenden Tat. Der Charakter dieser Tat kann näher bestimmt werden: „Auf dem Feld der Leere nimmt all unsere Aktivität den Charakter des Spiels an.“³² „Arbeit wie Spiel realisieren sich ursprünglich und fundamental als schlechthiniges *Tun* in dem, was der Buddhismus ‘Spiel’-*samadhi* (yugesanmai, 遊戯三昧, Spiel-Erwachen) nennt.“³³ Von der „Philosophie der Leere“ wird die philosophische Tradition des Abendlandes anders und neu in den Blick gebracht und kann so einer Destruktion unterzogen werden. Erst in diesem Rückgang in den Ursprung beginnt der Dialog und die Begegnung mit dem Anderen.

III

Es geht also weder um Sein noch um Nichts. Derrida umkreist dieses Unscheinbare durch Worte wie *différance* (Differänz), *trace* (Spur), *jeu* (Spiel), *lieu* (Ort). Nishida und Nishitani tun das selbe mit Worten wie *Reine Erfahrung* (junsui keiken), *Ort* (basho, tokoro), *absolutes Nichts* (zettai mu), *Leere* (ku). Diese Grundworte weisen in ein unscheinbares Phänomen. Unscheinbar deswegen, weil ein wesentliches Moment dieses Phänomens die eigene Verbergung in der Selbstmanifestation ist. Wenn es aber ein *Phänomen* sein soll, so gehört es doch irgendwie zum Sein. Hier scheint der Grundwiderspruch auf, dem sowohl die Denker der Kyōto-Schule als auch Derrida ausgesetzt sind. Wenn das zu Sagende

³¹ Nishitani, *Hannya to risei*, 93f.

³² Nishitani, *Was ist Religion?*, 379f.

³³ Nishitani, *Was ist Religion?*, 381.

außerhalb der Frage nach dem Sinn von Sein liegt, so ist es in keiner Weise zugänglich. Aber der Sinn von Sein konstituiert sich niemals ohne „es“. So ist die Gegebenheit von Seiendem zugleich auch immer schon das Aufscheinen des Verborgenen und Unscheinbaren. Im Buddhismus wird dies verdichtet in einem Wort aus dem Herz-Sūtra zum Ausdruck gebracht: „Erscheinung ist zugleich Leere, Leere ist zugleich Erscheinung“ (色即是空, 空即是色). Sowohl Derrida als auch die Denker der Kyōto-Schule betonen, daß dieses im ausgezeichneten Sinne Nicht-gegebene kein Jenseitiges ist, sondern, um einen Zugang zu eröffnen, gilt es vielmehr „diesseits des Ursprungs zurückzugehen“.

Wie kann dies geschehen: „Diesseits des Ursprungs zurückgehen“? Derrida und Nishitani versuchen es beide auf ihre Weise, ausgehend von ihrem kulturellen Hintergrund. Beide ringen dabei auf ihre Weise mit der Sprache. Derrida versucht dem Schreiben bzw. der Sprache ein Spiel zu geben, um dem Präsenz- und Repräsentationsdenken, dem europäischen Logozentrismus und der Substanzialisierung der Wahrheit zu entkommen. Er stammt aus einer Tradition der Sprache, in der die gesprochene Sprache im Sinne des Logos als das Medium der Wahrheit stark im Vordergrund stand und steht. Nishitani hingegen stammt aus einer Tradition der Sprache, in der das Medium der Sprache ungeeignet erscheint für die Realisation der Wahrheit. Besonders der Zen-Buddhismus, von dem Nishitani wesentlich beeinflusst ist, lehnt jede feststellende Versprachlichung im Hinblick auf die Erfahrung des Erwachens ab. Zen ist eine *Überlieferung unabhängig von (heiligen) Schriften* (furyū-monji, 不立文字) die sich *unmittelbar von Herz-Geist zu Herz-Geist* (ishin-denshin, 以心傳心) vollzieht und in der „*der Weg der Worte abgeschnitten ist*“ (gengo-dōdan, 言語道斷). Das heißt, Nishitani geht aus von einer Tradition, in der die Sprache *nicht* von vornherein als eigentliches und fast ausschließliches Medium der Wahrheit anerkannt ist. Er versucht somit eine *vorphilosophische* und *vorprädikative* Erfahrung für die Philosophie fruchtbar zu machen. So entdecken beide für sich Entgegengesetztes. Derrida will dem all zu festen Logozentrismus entkommen, indem er spielerisch den Ort der Differenz zum Ort seines Philosophierens macht, das sich aber als solches weiterhin im Medium des Textes und der Schrift (*écriture*) entfaltet. Nishitani will dem unmittelbaren Erlebnis im Zen-Buddhismus eine neue Dimension erschließen, indem er Zen-Buddhismus und *zugleich* Philosophie denkend in eine Auseinandersetzung zu bringen versucht. Sowohl Derrida als auch Nishitani versuchen den *denkenden* Erweis.

Der Terminus *Erweis* ist hier im strengen Sinne zu verstehen. Es können drei verschiedene Ebenen unterschieden werden im Hinblick auf die Wahrheit: Hinweisen - Aufweisen - Erweisen. Diese drei Grundweisen markieren einen jeweils unterschiedlichen Bezug zur Wahrheit. Dieser Bezug läßt sich in jeweils unterschiedlichen Medien denken wie z.B.

Kunst, Religion und Philosophie. In der Philosophie ist dabei das Medium der Sprache von überragender Bedeutung. Wie läßt sich der unterschiedliche Bezug zur Wahrheit beim Hinweisen, Aufweisen und Erweisen in der Region der Sprache näher bestimmen? Das *Hinweisen* ist verbunden mit dem alten Repräsentationsdenken, bei dem das sprachliche Zeichen hinweist auf substantiell Wahres, das selber nicht im Zeichen gegeben ist (Platon, Aristoteles). Das *Aufweisen* spricht aus der Sache, hebt das sprachlich Aufgewiesene in einen allgemeinen Horizont des Wahren und ist in diesem Sinne Phänomenologie (Hegel, Husserl, der frühe Heidegger). Das *Erweisen* läßt das Wahre nur jeweils aufscheinen im Vollzug der reinen Bewegung als die jeweils sich ereignende treffende Tat, ohne es feststellen zu wollen. Es ist die jeweilige leibhafte Realisation der Wahrheit im Ort des Hier-und-Jetzt. Dieser Erweis kann sich auch sprachlich vollziehen, wobei im Erweis die Wahrheit nicht festgemacht werden kann, sondern je und je neu hervorgebracht und erwiesen werden muß. Somit ist der Erweis wesentlich auf die Übung verwiesen, in der sich und mit der sich der Erweis selber erweist.

Der Erweis ist wesentlich als, oder im *Spiel* möglich. Das Spiel ist nicht nur in der westlichen Philosophie bei namhaften Vertretern von großer Bedeutung (Heraklit, Schiller, Nietzsche, der späte Heidegger), sondern spielt auch im ostasiatischen Denken eine große Rolle (z.B. bei Zhuangzi, oder im Buddhismus in dem Wort *yugesanmai*, Spiel-Erwachen). Spielend kann versucht werden, gegen die Verfestigung der Wahrheit zu denken und zu handeln. Erst dann, wenn etwas in sein Spiel kommt, glänzt das Unscheinbare, das selber weder Sein noch Nichts ist. Spiel ist die Erschütterung der Präsenz durch das Unscheinbare, das selber nicht erscheint. Dieses Unscheinbare ist die unsichtbare Minimalität, die das *Ganze* in die Differenz bringt.

Derrida entzieht sich einer bloß formal begrifflichen Kritik, denn er selber stellt nichts fest, seine Weise des Sprechens ist das Spiel mit Texten. Er bringt die Texte ins Spiel und damit in Bewegung. Dies soll aber nicht heißen, daß Derrida nicht kritisierbar wäre, nur ist in der Kritik darauf zu achten, daß sie den Ansatz des Derridaschen Denkens trifft. Ein guter Ansatzpunkt scheinen mir hierfür verschiedene Traditionen des asiatischen Denkens und Erfahrens zu sein. Die Weise seines Spiels aufnehmend, können Derridas Texte und sein Denken selber ins Spiel gebracht werden und so in neuen Spielräumen neue Bezüge entstehen. Durch das ins Spiel Bringen der Derridaschen Sache in einem asiatischen Kon-text ergibt sich eine neue Spur. Es ist nicht zufällig, daß sowohl Derrida als auch Nishida - fünfzig Jahre vorher - in der Platon-Stelle im *Timaios* einen Ansatzpunkt fanden. Sowohl den Denkern der Kyōto-Schule als auch Derrida geht es um etwas, das in der philosophischen Tradition lange nicht wirksam werden konnte. Die philosophische Tradition ist auch im engeren Sinne nicht mehr nur auf das Abendland

beschränkt. Es stellt sich jedoch die schwierige Frage, warum gerade an zwei so verschiedenen Wegmarken diese Nähe entsteht? Auf der einen Seite die Heideggersche und die neuere französische Philosophie, auf der anderen Seite die Kyōto-Schule und andere japanische Strömungen. Auf der einen Seite die Tradition der europäischen Philosophie, auf der anderen Seite die asiatische bzw. ostasiatische Tradition. Die Frage nach dieser Nähe und ihren Möglichkeiten bleibt bestehen. In dem weit gespannten Raum zwischen Ost und West bleibt noch so mancher Spielraum unentdeckt.

Abstract

In his works *Chora* and *Comment ne pas parler. Dénégations* Derrida used the metaphor *chora* from Plato's *Timaios* (49a ff.) to continue his struggle with the metaphysics of presence. In 1926 Nishida, the founder of the Japanese Kyōto-school, used the same metaphor to create a new foundation of philosophy. Nishitani, a disciple of Nishida, depends on the attempt of Nishida in close connection to zen-buddhist experiences. Derrida tries to show the limits of language within the game of language. Nishitani starts from an experience beyond language but tries to make it clear in the game of language. Derrida tries to deconstruct the limits of western thinking within the dimension of language, Nishitani tries to open up the zen-buddhist tradition for philosophy. Both try to open up a new dimension of *thinking*, which is not bound to substantialized truth.

Philosophischer Sinismus: Herder, Hegel, Karl Marx und Max Weber

Adrian HSIA, Montreal

Unsere Wahrnehmung und Erfassung der Welt erfolgt in Schemata. Wir haben feste Begriffe von unseren Kenntnissen. Hören wir das Wort Stein, so haben wir eine genaue, fast bildliche Vorstellung von diesem Gegenstand. Doch unser Begriff ist von direkter und indirekter Erfahrung geprägt, die wiederum von der Umwelt abhängt. Im Umgang mit der Kultur lernen wir, Mannigfaltigkeit und Vielschichtigkeit zu akzeptieren. Die deutsche Sprache hat ein Wort, das genau diesen Rezeptionsvorgang umschreibt: das Wort „Aneignung“. Doch der Mensch ist nicht unbegrenzt aneignungsfähig. Wenn ein Begriff im Auffassungsvermögen eines einzelnen oder eines Kollektivs in der Eindimensionalität und Einfältigkeit verharret, entsteht ein Stereotyp. Wenn beispielsweise andere Völker in dieser eindimensionalen Art wahrgenommen werden, so ist das Resultat: der Deutsche ist blond und blauäugig, der Chinese ist nicht fähig, den R-Laut auszusprechen, der Kanadier ist Holzfäller, der Amerikaner ist unkultiviert und naiv und vieles andere mehr. In diesem Zusammenhang ist auch eine Reihe von Adjektiven entstanden wie etwa „yellow“ im Englischen, was Feigheit impliziert, oder „schlitzäugig“, was verschlagen bedeuten kann, oder „chinois“ im Französischen, was, laut *Larousse*, die Nebenbedeutung „complicqué, bizarre, qui subtilise à l'excès“ haben kann; das Verb „chinoiser“ bedeutet dann „ergoter, chicaner“. Jede Sprache und jede Kultur ist voller solcher Beispiele. In Frankreich kann man u. a. wie eine „vache espagnol“ sprechen und „une querelle d'Allemand“ haben, in Deutschland benutzt man Ausdrücke wie die „französische Krankheit haben“; auf Englisch sagt man schlechthin „excuse my French“, während die Deutschen nie Spanisch, die Engländer nie Griechisch und die Franzosen nie Chinesisch verstehen können. Schenken wir solchen Klischees Glauben, dann würden wir solche Konstrukte wie „weiße“ und „gelbe“ Rassen akzeptieren. Darauf kommen wir zurück.

Katalogisierung, Schematisierung, Systematisierung und Kategorisierung sind aber notwendige Bestandteile unseres Denk- und Lernprozesses. Mit diesen Methoden eignen wir uns Fremdes an. Bei der Begegnung mit etwas Fremdem hat der Mensch drei grundsätzliche Möglichkeiten: 1. Er idealisiert das Fremde und verleiht ihm utopische Züge, so zum Beispiel die Konfuzius-Rezeption durch die Jesuiten; 2. Er romantisiert es, indem er es mit märchenhaften, in jedem Falle unrealen Zügen versieht, wie im Falle der Chinoiserie, bzw. er dämonisiert und animalisiert.

Schriften der
Académie du Midi

Band IV

Co-published by the
Centre for Translation Studies
Hong Kong, Polytechnic University

Komparative Philosophie

Begegnungen zwischen
östlichen und westlichen Denkwegen

Herausgeben von

ROLF ELBERFELD · JOHANN KREUZER
JOHN MINFORD · GÜNTER WOHLFART

Wilhelm Fink Verlag

Die Deutsche Bibliothek - CIP-Einheitsaufnahme

Komparative Philosophie : Begegnungen zwischen östlichen und westlichen Denkwegen / hrsg. von Rolf Elberfeld ... - München : Fink, 1998

(Schriften der Académie du Midi ; Bd. 4)
ISBN 3-7705-3349-6

Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der fotomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung, vorbehalten. Dies betrifft auch die Vervielfältigung und Übertragung einzelner Textabschnitte, Zeichnungen oder Bilder durch alle Verfahren wie Speicherung und Übertragung auf Papier, Transparente, Filme, Bänder, Platten und andere Medien, soweit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestatten.

ISBN 3-7705-3349-6
© 1998 Wilhelm Fink Verlag, München
Herstellung: Ferdinand Schöningh GmbH, Paderborn

Inhalt

Editorial	8
Einleitung: Günter WOHLFART Interkulturelle Inkompetenz. Eine Glosse über die deutsche Philosophenprovinz	9
Ana AGUD Freedom and Liberation (<i>mokṣa</i>). Contrast and affinity between two related notions of Eastern and Western Philosophy and Religion	19
Kōgaku ARIFUKU Fichte und Nishida. Intellektuelle Anschauung versus handelnde Anschauung	25
In BANG The Metamorphosis of the Dragon. A hermeneutic approach to interpreting the dragon image in the chinese text of the <i>Yijing</i>	39
Chung-ying CHENG A Theory of Confucian Selfhood: Self-Cultivation and Free Will in Confucian Philosophy	51
Haechang CHOUNG Reading <i>Sirhak</i> Pragmatically	87
Rolf ELBERFELD <i>Ort</i> . Derrida und Nishitani	107
Adrian HSIA Philosophischer Sinismus: Herder, Hegel, Karl Marx und Max Weber	119
Johann KREUZER Über einige Motive bei Meister Eckhart und das „Hereinkommen auf den Markt mit offenen Händen“	141
Wolfgang KUBIN Von der Traurigkeit eines Chinesenmenschen. Versuch einer Grundlegung	159

John MINFORD The Slow Boat From China: The <i>Stone's</i> Journey to the West	171
Hans-Georg MÖLLER Die Konstruktion des Unsagbaren. Ein Ost-West Vergleich	181
Robert Cummings NEVILLE Motif Analysis East and West	197
Graham PARKES Nietzsche und Zhuangzi: Ein Zwischenspiel	213
Sandra B. ROSENTHAL & Rogene A. BUCHHOLZ Experimental Inquiry and Experiencing Nature Religiously: The Converging Paths of Pragmatism and Buddhism	223
Josef SIMON Philosophie, Kunst und Religion bei Hegel. Zum Problem des Vergleichs der Strukturen europäischen und östlichen Denkens	231
Andreas SPEER <i>Theologia philosophica</i> und <i>scientia divina</i> - Komparatistische Anmerkungen zu einem Differenzkapitel im West-Ost-Vergleich	263
Rolf TRAUZETTEL Abendländische und chinesische Mystik: Komparatistische und kontrastive Thesen	243
Christian WENZEL The Jump of a Frog. An Interpretation of a Haiku by Bashō	271
Günter WOHLFART Wordless Teaching - Giving signs: Laozi and Heraclitus - A Comparative Study	281
Zu den Autorinnen und Autoren dieses Bandes	299
Informationen zur <i>Académie du Midi</i>	300

來 有
不 朋
亦 自
樂 遠
乎 方

Freunde zu haben, die aus fernen Gegenden kommen:

Ist das nicht auch Grund zur Freude?

Konfuzius 孔子