

Buchbesprechungen = Comptes rendus = Reviews

Autor(en): [s.n.]

Objekttyp: **BookReview**

Zeitschrift: **Asiatische Studien : Zeitschrift der Schweizerischen
Asiengesellschaft = Études asiatiques : revue de la Société
Suisse-Asie**

Band (Jahr): **63 (2009)**

Heft 3: **Narratologische Untersuchungen zu japanischen Texten**

PDF erstellt am: **04.07.2024**

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

REZENSIONEN / COMPTES RENDUS / REVIEWS

Dōgen: *Shōbōgenzō. Ausgewählte Schriften. Anders Philosophieren aus dem Zen. Zweisprachige Ausgabe. Übersetzt, erläutert und herausgegeben von Ryōsuke Ōhashi und Rolf Elberfeld. Tōkyō u. Stuttgart-Bad Cannstatt: Keio University Press u. Frommann Holzboog, 2006. ISBN 3772823904, 978-3-7728-2390-9. 311 S.*

In den letzten zehn Jahren sind verschiedene deutsche Übersetzungen von Texten aus der *Kana-Shōbōgenzō*-Textgruppe vorgelegt worden. Zu nennen ist neben dem hier besprochenen Band insbesondere die erste deutschsprachige Gesamtübersetzung von Ritsunen Gabriele LINNEBACH und Gudō Wafu NISHIJIMA (MEISTER DŌGEN, 2001–2004). Die dadurch entstandene Möglichkeit, verschiedene Übersetzungen zu vergleichen, wird auch von Ōhashi und Elberfeld ausdrücklich begrüßt. Sie selbst verstehen ihren Beitrag als “Forschungsinstrument, von dem ausgehend die Texte Dōgens in verschiedene Richtungen weiter bearbeitet werden können.” (S.33) Wie im Untertitel bereits anklingt, ist ihr Anliegen dabei die philosophische Rezeption Dōgens, der nach Meinung der Autoren “eine Verwandlung und Neuentwicklung” der europäischen Philosophie anzustossen in der Lage ist (Ōhashi, S. 5) oder zumindest “für ein gegenwärtiges Philosophieren wichtige Anregungen bereit hält.” (Elberfeld, S. 220)

Entsprechend konzentriert sich die Einleitung von Ōhashi (S. 1–31) auf eine Erläuterung und Konkretisierung dessen, was mit Formeln wie “anders Philosophieren” bzw. dem “anderen Denken” (S. 7) gemeint ist; seiner Auffassung nach besteht die besondere Qualität dieses Denkens darin, dass es im Durchgang durch eine vollständige Negation von Denken und Sprache “als ein gleichermassen leib- und herzgebundenes Denken” (S. 7) neu entsteht. Mit anderen Worten, die strikte Anbindung aller Erörterungen an die Lebenspraxis, die Abwesenheit jeglicher bloss theoretischen Reflexion wird als das Besondere herausgestellt, das auch spezifische Formen der Erörterung motiviert. Die den Übersetzungen nachgestellte Einführung von Elberfeld in “*Dōgen und sein Werk*” (S. 211–278) geht in ihrem ersten Abschnitt Gedanken nach, die er bereits in seiner Habilitationsschrift *Phänomenologie der Zeit im Buddhismus* (ELBERFELD, 2004) ausführlich entfaltet hat, und die auf den Grund der genannten existenziellen Gebundenheit zielen: dass nämlich das buddhistische Denken insgesamt seinen Anfang mit der Trauer “über die Nichtigkeit und

Vergänglichkeit aller weltlichen Zusammenhänge” (S. 221) nehme. Die Begriffe dieses Denkens bauen auf dieser Grunderfahrung auf; sie halten sich im Umkreis des menschlichen Erlebens und berücksichtigen dabei Zeitlichkeit nicht nur als äussere Form, sondern als essentiellen Kern alles Wirklichen. (S. 224)

Die neun Texte *Genjōkōan*, *Shinfukatoku*, *Kūge*, *Uji*, *Sansuikyō*, *Soshi-seirai'i*, *Shōji*, *Zenki* und *Kaiinzanmai* bilden den Kern des Bandes. Sie werden zweisprachig im Originaltext (nach der Ausgabe von ŌKUBO, 1969/70) und Übersetzung präsentiert. Auch wenn aus technischen Gründen der Seitenumbruch des japanischen und des deutschen Textes nicht immer übereinstimmt, ist so ein schneller Vergleich möglich.

Eine Begründung für die Auswahl der erwähnten Texte wird nicht gegeben. Die sorgfältig erstellte Übersetzung hält sich eng an die sprachliche Struktur des Originals und folgt dem löblichen Grundsatz, “dass die auch in japanischer Sprache erhöhte Aufmerksamkeit erfordernden Wendungen nicht durchgehend einer flüssigen und allzu glatten Lesbarkeit geopfert werden.” (S. 33) Weniger erfreulich ist, dass sie auch die japanische Gewohnheit beibehält, chinesische Namen und Werktitel in japanischer Aussprache wiederzugeben; allerdings wird die chinesische Umschrift der Namen im Anhang mit weiteren Angaben zur Person gegeben. (S. 291–294) Die Anmerkungen erläutern einzelne Begriffe und problematische Wendungen, lokalisieren Zitate (mit Quellenangaben und Verweisen auf allfällige Übersetzungen), geben Referenzstellen, auf die im Text angespielt wird, in Übersetzung wieder und verweisen manchmal auf weiterführende Literatur. Nur ausnahmsweise werden alternative Interpretationen erwähnt (z. B. S. 51, Fn. 27).

Der 2. Abschnitt von Elberfelds Erläuterungen und der Anhang stellen zahlreiche, für den mit Dōgen und seinen Schriften nicht vertrauten Leser hilfreiche Informationen zur Verfügung. Sie nehmen allerdings nicht auf aktuelle Forschungsliteratur Bezug. Leider erschwert das lückenhafte Inhaltsverzeichnis, das Unterpunkte nicht aufführt, den direkten Zugriff. Enthalten sind eine kurze Biographie (S. 249–254) und ein Überblick von Dōgens Werk (S. 254–278) einschliesslich einer Synopse der in den verschiedenen Fassungen des *Kana-Shōbōgenzō* enthaltenen Faszikel (S. 257–270). Der Anhang gibt Erklärungen zu den Titeln der übersetzten Texte (S. 279–281), zu zentralen Begriffen (S. 282–290) sowie zu Personen und Texten (S. 291–294). Er enthält schliesslich noch eine thematisch gegliederte Auswahlbibliographie (S. 295–306). Ein Sachregister beschliesst den Band.

Die Bewertung des Werkes fällt zwiespältig aus. Die sorgfältige Übersetzung verdient, als Referenz beachtet und diskutiert zu werden; eine genauere

Erläuterung interpretativer Entscheidungen wäre dabei allerdings wünschenswert und der weiteren Debatte förderlich gewesen. Die Erklärungen zu Personen und Begriffen im Anhang sind hilfreich und die Auswahlbibliographie, die unter anderem eine Liste der Gesamt- und Teilübersetzungen des *Shōbōgenzō* enthält, nützlich. Die Erläuterungen repräsentieren die einflussreichste Strömung der philosophischen Dōgen-Rezeption. Auch hier hätte man sich, gerade im Hinblick auf den philosophischen Anspruch, mehr Erwähnung und Diskussion alternativer Deutungen gewünscht. Bei den Anmerkungen sind die genauen Literaturangaben zu loben; inhaltlich ist aber manchmal Vorsicht geboten: Der Text von *Uji* lässt offen, welche Gestalt mit “drei Köpfen, acht Armen” (*sanchō happi* 三頭八臂) gemeint ist. Die von Ōhashi und Elberfeld ergänzten “Wächtergötter” lassen an die Ni‘ō 仁王 denken, die Tempeleingänge bewachen. Diese haben aber nach der üblichen Ikonographie einen Kopf und zwei Arme; sie und Weisheitskönige wie Gosanze myō‘ō 降三世明王 (der gewöhnlich mit drei Köpfen und acht Armen dargestellt) gehören auch sicher nicht zu den “niedrigsten Existenzformen gemäß der buddhistischen Kosmologie” (S. 93). Der Hinweis auf die “memorative Vergangenheitsform” (S. 99; gemeint sind Flexive von *-ki*) ist problematisch, da mindestens potenziell anachronistisch. Dōgen verwendet *-ki* bevorzugt vor *-keri*, und zwar auch für Erzählungen, die sich auf grössere, einen menschlichen Erinnerungszusammenhang übersteigende Zeiträume in entfernter Vergangenheit beziehen. Einleitung und Erläuterung von Ōhashi bzw. Elberfeld enthalten bedenkenswerte Anregungen (vgl. o.), aber ebenso Bekanntes (substantielle Teile des Werküberblicks sind Zitate aus Dumoulin 1959/60) und Redundantes (vgl. den Kommentar zu *Genjōkōan*, S. 10–11 und die Fussnote zur Übersetzung, S. 37). Auch die formale Gestaltung ist inkonsistent: so werden Sanskrit-Wörter kursiv, japanische aber recte wiedergegeben (Ausnahme: *shūshō*, S. 38). Insgesamt hätten mehr philologisch-historischer Ehrgeiz und eine sorgfältigere Gestaltung den Wert dieses Bandes erhöht, der gleichwohl als Referenzübersetzung und Repräsentant philosophischer Dōgen-Rezeption Beachtung verdient.

Christian Steineck

DUMOULIN, Heinrich

1959/60 “Das Buch *Genjōkōan* aus dem *Shōbōgenzō* des Zen-Meisters Dōgen.” In: *Monumenta Nipponica* 15:217–232.

ELBERFELD, Rolf

2004 *Phänomenologie der Zeit im Buddhismus*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.

MEISTER DŌGEN

2001–04 *Shōbōgenzō. Die Schatzkammer des wahren Dharma-Auges*. 4 Bde. Heidelberg-Leimen: Kristkeitz.

ŌKUBO Dōshū 大久保道舟

1969/70 *Dōgen Zenji zenshū* 道元禪師全集. 2 Bde. Tōkyō: Chikuma shobō.

GOTO-JONES, Christopher (Hg.): *Re-politicizing the Kyoto School as Philosophy*. London: Routledge, 2008. ISBN 0-415-37237-2, 978-0-415-37237-4. 206 S.

Re-politicizing the Kyoto School as Philosophy could be regarded as a follow-up to Christopher Goto-Jones' *Political Philosophy in Japan – Nishida, The Kyoto School and Co-Prosperity* (2005). In this work, Goto-Jones tries to contextualize the “intrinsically nationalistic” (Jan van Bragt) wartime philosophy of Japan's foremost philosopher and founder of the Kyōto School, Nishida Kitarō (1870–1945), within the wider range of his (pre-war) thought to show that Nishida was not a nationalist but a philosopher of “dissent”, “speaking truth to power” against the authorities of an imperialist-militarist Japan. Goto-Jones places his study on Nishida right in the context of the debate on the intellectual participation of the Kyōto School in the Pacific War. This debate was set off in the 1990s when historians of Japanese thought – Pierre Lavelle, Harry Harootunian – first addressed the ideological implications of the philosophy of Nishida and his school declaring that their “political commitment” was to be placed amidst the ideological rhetoric of cultural nationalism. The number of critics of Kyōto School philosophy remained, however, very limited. The vast majority of scholars – Michiko Yusa, Ueda Shizuteru, Bret Davis, Graham Parkes, to name but a few – have tried to depict Nishida and his thought as liberal, multicultural, dissident, etc. In his recent book *Re-Politicizing the Kyoto School as Philosophy*, Goto-Jones does very much the same, even though he claims a more profound approach.¹ He focuses less on Nishida than on a wider range of philosophers (Tanabe Hajime, Nishitani Keiji, Kuki Shūzō, Tosaka Jun)

1 Though not quite: grave methodological inconsistencies, contradictory assumptions and inaccuracies in *Political Philosophy in Japan – Nishida, The Kyoto School and Co-Prosperity* make it formally as well as philosophically a rather poor document of Nishida apologia.

which students of modern Japanese intellectual history ought to appreciate. The variety of topics and range of contributors, however, does not spare this book a positioning within the frame of Kyōto School apologia. Before I discuss the book's crucial shortcomings, I shall first point out some of its less problematic features – its formal aspects:

This anthology, published in the *Routledge/Leiden Series in Modern East Asian Politics and History*, classifies nine contributors – historians of Japanese thought, philosophers, religious scholars – into three sections: “Framing the political philosophy of the Kyoto School”, “Political concepts in the philosophy of the Kyoto School” and “The Kyoto School and traditions of political philosophy”. Although I find it difficult to distinguish the political concepts applied by a certain group of people or “school” from the tradition it was created in, this classification of various aspects of the Kyōto School's political thought may make sense regarding its complexity. It is of advantage that each author is introduced with a short note on his/her background, which adds a bit of personal colour. Furthermore, students of the history of Japanese thought will be glad to know that the appendix supplies an index of names and keywords.

While reading *Re-Politicizing the Kyoto School as Philosophy*, I could not help but think that one really ought to write a book about the *discourse on* the Kyōto School's philosophical involvement in the militant Japanese state of the 1930s/40s. In fact, that discourse should become a topic in a long overdue debate on *how to debate*. The details: the early 1990s critics of the Kyōto School's authoritarian ideology have meanwhile been silenced or – considering Graham Parkes' “fascism from the left”-reproach, that did not grant leeway for rational debate, – have, understandably so, preferred to remain silent.² Indeed, the McCarthy-esque rhetoric against historians of Japanese and Buddhist thought, namely Pierre Lavelle, Bernard Faure, Leslie Pincus, Najita Tetsuo and Harry D. Harootunian, left the bystander at the sidelines with some sinister feelings. How much worse must it have been for those actually accused! Today, one can easily claim that the debate is over; the apologists of the Kyōto School won. Or, as James Heisig complacently remarks in the foreword to *Re-politicizing the Kyoto School as Philosophy*: “Today, after more than 25 years, the focus of the discussion has begun to shift to larger and more widely engaging problems” expressing his relief on the successful stifling of political criticism that the aforementioned authors had directed towards Nishida, Tanabe or Nishitani.

2 For Parkes' attacks on the critics see PARKES, 1997.

But when one side seems to have successfully concluded a debate, truth and impartiality (suggesting *Wissenschaftlichkeit*) often do not prevail (the *Historikerstreit* in Germany, the totalitarianism debate of the late 90s/early 00s, the case of Heidegger in France and Germany). Indeed, as in the case of the “war on the Kyoto School” (J. Maraldo), the hypothesizing and insinuating philosophical analyses of the Kyōto School’s advocates represented in Goto-Jones anthology reveal as much about the critics’ *own* ideological implications as the authors’/ texts’ they are supposed to investigate. Much insight into this predicament can be gained from the main thesis of *Re-politicising the Kyoto School as Philosophy*: Goto-Jones contends that the existing approaches to the Kyōto School *fail to take it seriously as a school of philosophy* and focus instead “on historical debates about the alleged complicity of the School’s members with the Imperialist Regime in Japan.” (blurb info). This “shift in the emphasis”, which is supposed to encourage “the search for the politics of the Kyōto School *qua* philosophy” (p. xvii), is, however, not as innocuous as it might seem. A question to be raised is: Does the de-historization of (political) philosophy really contribute to taking it more seriously *as philosophy*? To me, this is a very idealist-romanticist and, fortunately, widely overcome appeal: please do not infiltrate the lofty speculation of philosophy with the dirty laundry of *Realpolitik*. Or, if you do, then at least be sympathetic to its cause.

The obsession with ‘purity’ – of a discipline, here: philosophy – is symptomatic for the advocates of the Kyōto School-thought today as well as for the School’s protagonists during the Pacific War. According to the Kyōto School, purity, whether explicit as in Nishida’s notion of “pure experience” (*junsui keiken*) or implicit as in all subsequent rhetorics of aboriginality and the enthusiasm for “principles”, is the standard for the ontological dignity of a concept. It does not come as a surprise then that the contribution of the Kyōto School’s thinkers to actual, “really existing” world politics – the dirty laundry of philosophy – remains poor, if not simply banal. Criticism of the political economy and its categories, the addressing of concrete social problems, an analysis revolving around the notion of freedom, say, are completely absent. Not to speak of a self-reflective thematization of the ideological dimension of the contemporary Japanese state. On the contrary, the main characteristics of Tanabe’s, Nishida’s, and Nishitani’s political thought endorse a historical-metaphysical deontology in which the state is the moral category *per se* and the nation the self-realization of the individual (see for example Tanabe’s *Logic of National Existence*, written in 1939), a pre-established harmony is the true force of history (see for example Nishida’s *Towards a Philosophy of Religion with Pre-*

established Harmony as a Guide, written in 1944), or self-denial is the way to an enlightened national community (see Nishitani's *Worldview and View On The Nation*, written in 1941). The reader of the texts in question might actually remain unaware of the contemporary wars against China and, subsequently, other Asian nations, were it not for some vague and scattered allusions to the alleged potential of a war to "self-formation" (*jiko keisei*).³

Even Goto-Jones himself provides some cautious hints of his own dissatisfaction with the more specific aspects of political philosophy at the Kyōto School. Regarding the way in which a new method of history could be established, he states that "Nishida and Nishitani are rather vague on this issue [...]" and also "naive" (p. 10). Needless to say that this insight does not prevent Goto-Jones from demanding of the Cambridge School, whose dominant Eurocentric position he criticizes, to "learn a lesson" (p. 15) from those very same philosophers, "*people clearly not ourselves*" (ibid.). What could this lesson be? What are the non-, if not anti-European contributions to political philosophy as embodied by the representatives of the Kyōto School? The reader's expectations are rather high here. Goto-Jones' answers: "The great contribution of the war-time Kyōto School to the history of political philosophy is to call attention to the need for an awareness of them in the history of philosophy" (p. 20): a response undistinguishable from sheer tautology.

The poverty of (this) philosophy aside – I cannot see how contributors such as Bret Davis or Yumiko Iida take Japanese thought *seriously as philosophy*. On the contrary: the argument that Nishitani could not have been a "cultural purist" because his thought draws on Buddhism which is an "international" phenomenon (p. 30), is marvellously ignorant of the deep ideological complicity of Nichirenism in ultranationalist Japan of the 1930s, not to mention the inherent nationalist tendency of Buddhism which people like Ichikawa Hakugen, Brian Victoria and the already disavowed Faure and Lavelle (among others) have pointed out. To take something seriously means to take the problematics it raises into account. Although Davis states that his "analysis [...] aims to be both critical and sympathetic" and that he wishes to "both throw out the bath water and yet

3 The wide-spread argument that Japan's war in Asian countries was merely a "reaction" against Western colonization and hegemony, and that Japan should have been conceived as a liberating force (see for example Ueda Shizuteru) – which, by the way, was an official statement –, is an incredibly cynical attitude towards people who suffered from the Japanese invasion. This problematic aside: Not once did the Kyōto School philosophers in any of their work express their solidarity with, or show concern for, the peoples their country allegedly "liberated" from Western imperialism.

preserve the baby of [Nishitani's] thought" (p. 26), we are left with the baby *and* a tub full of water.⁴ Nothing in his text suggests a symptomatic reading of Nishitani's wartime prose.⁵ Iida, too, gets immersed in the terminology of the wartime ideologues to such an extent that her contribution reads like an extension of Nishitani's *Sekaikan to kokkakan* (Worldview and View of the Nation). Although she tries to distance herself from the subject of her investigation ("Nishitani endorses/emphasizes/sees/argues", pp. 88–89), her language betrays her sympathy for the Kyōto philosopher: not once in her re-narration of Nishitani's onto-theology does she make a critical comment. Ironically, by doing so, Iida certainly does not take Nishitani's philosophy seriously.

It is Graham Parkes who has found his vocation in "standing up" against "attitudes in the contemporary academy", as he calls them. Again the inclination arises to ask *who represents* the contemporary academy when dealing with the Kyōto School. Parkes does not elaborate on this problem but he prompts the reader to feel an urge to "do something about it".⁶ After all, the legacy of the Kyōto School philosophy is at stake here, and Parkes is prepared to put some things at risk. These things, however, are crucial for an analytic and balanced discourse. Let me present the details.

Unlike Goto–Jones who acknowledges the problematic of nationalism in the Kyōto School context, in Parkes' bizarre vision, Nishida and the national aesthetic Kuki Shūzō are depicted as "definite internationalists" (the qualifier reveals the degree of his certainty regarding this declaration: he is not sure himself). Although this sounds consequential – Rolf Elberfeld maintains that Nishida was an advocate of "interculturalism" (and forgets to mention that

4 The idiom of "throwing out the baby with the bath water" has been widely used by the advocates of Nishida philosophy such as Yusa Michiko. What Davis and she forget, though, could be summarized by Slavoj Žižek's critical understanding of the idiom: "that the water was originally pure, that all the dirt in it comes from the baby. What one should do, rather, is to throw out the baby before it spoils the crystalline water with its excretions, so that, to paraphrase Mallarmé, *rien que l'eau n'aura eu lieu dans le bain de l'histoire.*" (ŽIZEK, 2008).

5 A "symptomatic reading" according to Louis Althusser ideally exposes the "unsaid" of the text and focuses on issues the text omits, excludes, and/or includes. Its aim is to uncover the ideological function of a text, thereby rejecting meaning as self-evident, "natural" or restricted to the author's intention. Especially in the case of the Kyōto School's wartime writings, this seems not just an optional but a very useful strategy.

6 One cannot help but feel reminded of examples in recent history when a similar rhetoric was used to phantasmagorically invent an "enemy" that something had to be "done about". Parkes doesn't seem to mind the association.

“interculturality” can very well co-exist with an ultranationalist agenda)⁷ – Parkes goes a step further. His motivation is not, e.g., a “context”-reading or the weak apology of the censorship-argument.⁸ He goes right to the other extreme by arguing that the Kyōto School thinkers stood for a radical anti-war, anti-nationalist, yes, internationalist position. It makes one wonder whether he will not end up arguing that Tōjō Hideki was, in fact, a liberal democrat. Ironically, the arguments by which he tries to convince us of Nishida’s “internationalism” – “[...] each nation displays its own distinctive characteristics, and contributes to world philosophy” (p. 164)⁹ –, his strong rejection of imperialism can be found in war minister Araki Sadao’s and even in Tōjō’s own terminology: “It is entirely superficial to consider Japan a militaristic or imperialistic country. Such an idea can only be had by someone who does not know Japan takes up arms only in the struggle for peace.”¹⁰ And in Tōjō Hideki’s view, “Japan had set itself to create in Greater East Asia ‘governments which would be in accordance with the desires of its inhabitants, as was the government of Manchuko.’”¹¹ Similar statements can be found in Nishida’s work *The Principle of the New World Order* from 1943.¹² Even though it is evident that Nishida was far from

7 ELBERFELD, 1999.

8 This argument states that Nishida and his fellow intellectuals of the day were under incessant pressure from the government officials to write according to official state propaganda. This is clearly not the case. Nishida as the foremost philosopher of the Kyōto School was himself involved in organizations such as the Shōwa Research Association (*Shōwa kenkyūkai*) founded in 1933 and the Research Group on National Policy (*kokusaku kenkyūkai*) which both supported the government’s ultranationalist agenda. He also had the extraordinary honor of winning the Cultural Medal (*bunka kunshō*), the highest official academic decoration, in 1940, and was invited to give the so-called “New Year’s lecture” (*gokōsho hajime*) in front of Emperor Hirohito in 1941. He had a deep and friendly personal relationship with Prime Minister Konoe Fumimaro who valued Nishida’s thought and considered it for his own policy. One ought to ask whether or not Nishida himself was actively involved in compiling the very criteria for censorship. Considering his commitment to the work of various official think tanks as well as his personal connections to state officials, not to speak of his reputation as a highly respected scholar, the question ought to be raised again. No doubt, Nishida was the state philosopher of ultranationalist Japan *per se*. For an informative overview of Nishida’s personal political activism, see KRACHT, 1985.

9 NISHIDA, 1992:141.

10 ARISAKA, 1996:91 (footnote).

11 Ebd.

12 “The idea of each nation/people realizing itself while transcending itself to form one world does not negate or slight [the characteristics of] each nation/people. On the contrary, it is by each nation returning to itself and affirming its own world-historical mission, and by uniting

supporting a “racial” understanding of the nation, his Emperor worship and universal conceptual hypostasis of “Japanese culture” as “(absolute) contradictory self-identity” establishes him as a representative of the ideological narrative of cultural nationalism.¹³

Taking the thought of the Kyōto School *seriously as philosophy* also requires a minimal understanding of the philosophy one disavows by way of comparison, here, the Western (European) tradition. In Graham Parkes’ article, this insight is missing: “[...] there is a tendency in Western philosophy to think of [the human self] as some kind of mental substance (Descartes’ idea of *res cogitans*, a thinking thing, is *paradigmatic*), as something independently subsistent; whereas for the East-Asian traditions the self is regarded as empty of any inherent ‘nature’ and as relational through and through.” (p. 162). Whether Descartes had really thought of the *res cogitans* as “independently subsistent” is highly questionable. It is less questionable, though, that this simplistic dualism could have been avoided if Parkes had read and understood some of the classics of post-Cartesian philosophy, for example, the project of Kant’s *Critique of Pure Reason* (I refer to the “Paralogisms of Pure Reason” in the *Transcendental Dialectics*), Hegel’s dialectics of self-consciousness in the *Phenomenology of Spirit* or Marx’ and Engels’ dismissal of human consciousness as “‘substance’ and ‘essence of Man’” in *The German Ideology*¹⁴ In this argument, the reductionist dichotomy of West vs. East in terms of “different ways of thinking” can easily be refuted: in the “Western” tradition, the idea of thought-as-substance was ruled out after the Age of Enlightenment and finally in Kant, and it is uncertain whether the “East Asian tradition” has not resuscitated the substantialization of consciousness in someone as “paradigmatic” as Nishida in his *Logic of Place*.

Parkes’ ideological framework, which attempts to label itself as “single-mindedness”, is not unique in U.S. academia. It can also be found in the odd work by an almost obscurantist author, David Williams, whom Parkes excessively quotes. Williams launched the thesis that the intellectuals of the Kyōto

with other such nations, that a unified world is attained.” NISHIDA, 1979:431. Translation by ARISAKA, 1996:103.

13 As Pierre Lavelle has shown in his thorough study “The Political Thought of Nishida Kitarō”. See LAVELLE, 1994.

14 MARX/ENGELS, 1932:28 (my translation). It is also symptomatic that Parkes dismisses “Western philosophy” as such without even making a concrete reference to specific texts. The inaccurate “philosophers like Kant or Hegel”-reproach in its unspecificity is revealing the superficiality which Kant and Hegel are met with.

School were “coherent, rational and credible”¹⁵ in their defense of the war. He then celebrates the agenda of Japanese ultranationalism as a justified reaction to the “white race” – Americans and Europeans. His revisionist and racist view has never been taken too seriously, and even Kyōto School advocates like James Heisig only shrug their shoulders. But where Williams is prepared to admit that Nishida et al. *were* nationalists, Parkes gets hopelessly lost in the messy enterprise of proving their internationalism. After labelling Nishida an internationalist thinker, he depicts Kuki Shūzō as, if not internationalist, at least, not nationalist (and thereby forgets his initial plan to inform the reader of the “definite internationalism” of the Kyōto School). Kuki is a good example, indeed, of how disinterestedness in politics, especially in its materialistic form in *Realpolitik*, does not prevent its philosophical assumptions from being highly political, i. e. ideologically representable. But Parkes misses the point. He accuses Leslie Pincus and Peter Dale of a “perversely” unjustified translation of the term “*minzoku*” as “folk” (which suggests a strong racial connotation), when it should have been “people” (the “neutral” term, pp. 165–170). Apart from the unnecessary hostile and aggressive tone against Kuki’s critics, Pincus and Dale, the problematic is different. Kuki’s direct linking of a political concept like “*minzoku*” (people, race, ethnic population, folk) to an aesthetic concept like “*iki*” (Japanese elegance, *esprit*) is symptomatic of the ontologization, and therefore validation, of a “national spirit” by way of essentialization. Parkes’ point is that Kant and Hegel also refer to examples in the German tradition and “no one accuses them of being nationalistic” (p.166) when they talk about art, so why then should Kuki not refer to his, the Japanese, tradition? Apart from not being quite sure whether this is truly the case – I refer to practically the whole project of “post-colonial studies” –, Parkes misses the point again. When Kant discusses art in his *Critique of Judgement* or Hegel in his lectures on *Aesthetics*, they are referring to something completely different than Kuki. Both are very careful not to ontologize a particular aesthetic pattern as the carrier of a national spirit, quite the contrary: Kant writes about beauty, the sublime, and its reconciliatory effect in humans torn between nature and freedom, and Hegel attempts to locate art as a form of the Absolute Spirit within the triad of art, religion and philosophy in its progress through world history. Both Kant and Hegel refrain from “Prinzipienphilosophie”, something that Kuki fully embraces with his notion of “*iki*”.

To conclude: Parkes certainly abstains from taking the thinkers he reflects upon – Nishida, Kuki and Nishitani – seriously. On the contrary, he commits the

15 WILLIAMS, 2004:17.

typical mistake of all determined anti-”Eurocentrists” – his all-affirmative stance towards Japanese thought repeats the very Eurocentristic approach he so ardently despises: the unwillingness to expose the Japanese philosophers in question to any criticism whatsoever belittles or even slights them. They are rendered *unfit* for criticism, an attitude that expresses the ideological impetus of infantilizing the Other, here, Japan. This double standard establishes European thought as the *true* Master-Signifier in Parkes’ ideological universe.

So what can be said about Goto-Jones’ claim in *Re-Politicizing the Kyoto School as Philosophy* that the authors compiled in this anthology take the Kyōto School *seriously as philosophy*? Not much, I fear. There are, however, two exceptions. One exception that actually deals with a particular philosophical problematic is Matteo Cestari’s article about “The individual and individualism in Nishida and Tanabe”. He argues that the sheer abstraction of logicism underlying the conception of the individual in Nishida cannot prevail as an indispensable component of the “nation”: “Why must a nation use the individual creation as the medium, if in Nishida’s logic the medium cannot be identified with anything in particular, but it must be Absolute Nothingness?” (p. 57). The other exception is Harry Harootunian’s most interesting portrait of Tosaka Jun as a “Japanese Georg Lukács” (“Time, everydayness and the spectre of fascism: Tosaka Jun and philosophy’s new vocation”) in which a previously under-exposed aspect of time is interpreted in Tosaka’s “desire to unveil what lay hidden [in everydayness and historicism]” through his concern “with revealing the mysterious side of commodity form and the contradictions it sheltered” (p. 108). These are the truly daring philosophical approaches. The tiresome meta-discussions about the relevance of the Kyōto School for world philosophy or Naoki Sakai’s surprisingly uninspired (if somewhat still necessary) “criticism” of the East-West-dichotomy do not reflect the philosophical potential that lies in the symptomatic reading of the texts in question. The fact that this potential serves to criticize them undoubtedly proves their relevance. Unfortunately, most of the texts in *Re-politicizing the Kyoto School as Philosophy* have not even come close to this objective. The fate that therefore most probably awaits this book is the ironic turn against itself: not being taken seriously as philosophy.

Elena Lange

ARISAKA, Yoko (有坂陽子)

1996 “The Nishida Enigma”: “The Principle of the New World Order”. In: *Monumenta Nipponica* 51.1:81–105.

ELBERFELD, Rolf

1999 *Kitarō Nishida (1870-1945). Moderne japanische Philosophie und die Frage nach der Interkulturalität.* Amsterdam: Rodopi. (Studien zur interkulturellen Philosophie 10).

KRACHT, Klaus

1985 “Nishida (1870–1945) as a Philosopher of the State”. In: Gordon Daniels (Hg.), *Europe Interprets Japan.* London and New York: Routledge 1995: 198–203.

LAVELLE, Pierre

1994 “The Political Thought of Nishida Kitarō”. In: *Monumenta Nipponica* 49.2: 139–165.

MARX, Karl, ENGELS Friedrich

1932 *Historisch-kritische Gesamtausgabe: Werke, Schriften, Briefe.. V.* Adoraskji (Hg.). Abt. 1, Bd. 5. Berlin: Marx-Engels-Verlag.

NISHIDA Kitarō 西田幾多郎

1979 *Nishida Kitarō Zenshū* 西田幾多郎全集. Abe Yoshishige 阿部能成 et al. (Hg.). Bd. 12. Tōkyō: Iwanami 1979.

1992 *An Inquiry into the Good.* New Haven: Yale University Press.

PARKES, Graham

1997 “The Putative Fascism of the Kyoto School and the Political Correctness of the Modern Academy”. In: *Philosophy East and West* 47.3:3053–36.

ZIZEK, Slavoj

2008 *In Defense of Lost Causes,* London and New York: Verso.

WILLIAMS, David

2004 *Defending Japan's Pacific War. The Kyoto School Philosophers and Post-White Power.* London and New York: RoutledgeCurzon.

HEIN, Ina: *Under Construction. Geschlechterbeziehungen in der Literatur populärer japanischer Gegenwartsautorinnen.* München: Iudicium Verlag, 2008. ISBN 987-3-89129-532-8. 381 S.

Die 2008 publizierte Dissertation *Under Construction. Geschlechterbeziehungen in der Literatur populärer japanischer Gegenwartsautorinnen* der Literaturwissenschaftlerin Ina Hein behandelt die Konstruktion von Geschlechterbeziehungen in der japanischen Gegenwartsliteratur. Im ersten Teil leistet die Autorin eine theoretische Aufarbeitung der Gender Studies und der japanischen

Geschlechterdiskurse und schafft damit eine solide Grundlage für deren – längst fällige – Erschließung für die deutschsprachige Japanologie. Das abschliessende Kapitel gibt in knapper Form einen informationsreichen Überblick über die gegenwärtige Forschungslage in und ausserhalb Japans. Der zweite Teil umfasst Textanalysen von vier sehr heterogenen Texten japanischer Gegenwartautorinnen: Ochiai Keiko, Mori Yōko, Yamada Eimi und Yoshimoto Banana. Anhand von Textbeispielen wird untersucht, ob die neuere Unterhaltungsliteratur Japans die bestehenden Bilder von Männlichkeit und Weiblichkeit widerspiegelt, oder ob sie als ein Spielraum für den Entwurf neuer Bilder von “Geschlecht” und Geschlechterbeziehungen eine Möglichkeit darstellt, die Grenzen der konventionellen Geschlechterordnung zu überschreiten. Die Untersuchung der Geschlechterrollen wird auf Protagonistinnen wie Protagonisten angewendet, was die Diskussion spannend macht und bereichert.

Ein besonderes Verdienst der Arbeit besteht in der Wahl des Gegenstandes: Hein geht nämlich der Frage nach Repräsentationen von Männlichkeit, Weiblichkeit und dem Verhältnis der Geschlechter in *populärliterarischen* Werken aus den 1970er und 1980er Jahren nach. Im Gegensatz zu der “reinen Literatur” (*jūbungaku*), die bereits Untersuchungsgegenstand verschiedener Analysen ist, stand die Unterhaltungsliteratur lange unter Verdacht, als Teil einer Konsumkultur den vorherrschenden Diskurs zu repräsentieren. Dieser Annahme widerspricht Hein mit ihrer These, dass auch innerhalb der populären Literatur neue, unkonventionelle Entwürfe von Geschlecht und Geschlechterbeziehungen möglich seien.

Gerade dieses Spannungsfeld zwischen (kommerziellem) Zwang zur Anpassung und kritischem Potential ist es, das die Ausgangsbasis für die vorliegende Studie bildet. Das übergeordnete Erkenntnisinteresse liegt daher letztendlich in der Frage, wie subversiv die hier ausgewählten Werke mit dem Thema der ‚Geschlechterbeziehungen‘ umgehen (S. 16).

Gender Studies sind keine methodisch einheitliche Disziplin, was die Klärung verschiedener Begrifflichkeiten unumgänglich macht. Dies leistet der erste Teil des vorliegenden Werks auf eine pragmatische und anschauliche Weise. Ina Hein versteht die Geschlechterforschung denn auch eher im Sinne einer möglichen Perspektive, was ihr eine offene Herangehensweise an die literarischen Werke erlaubt, die sie im Folgenden analysiert. Basierend auf der Grundannahme einer “postmodernen Reflexivität” analysiert die Autorin in einer multiperspektivischen Herangehensweise die Inszenierung von Geschlecht und die dazu verwendeten Strategien. “‘Geschlecht’ ist nicht einfach da, sondern

wird über den Diskurs (bzw. auch entsprechende Repräsentationen) erst ‘gemacht’” (S. 35). Gender Studies sind – wie der Titel des Werks bereits impliziert – *under construction*. Durch die Schaffung einer methodischen Ausgangsbasis macht die Autorin die Ergebnisse der Geschlechterforschung für ihr Untersuchungsziel fruchtbar.

Die methodische Diskussion ergänzt sie mit einem Kapitel zu den Geschlechterdiskursen in der japanischen Moderne, das den Zeitraum von der Meiji-Restauration bis zur Gegenwart umspannt. Neben dem steten Austausch zwischen Japan und dem Westen war die Auseinandersetzung mit den herkömmlichen Geschlechterrollen stark von der japanischen Frauenbewegung mitgetragen. Dies manifestierte sich in einer wachsenden literarischen und theoretischen Produktion aus der Feder von Frauen. Mit diesem Exkurs über die sich wandelnden Geschlechterdiskurse und deren literarischer Repräsentation erfüllt die Autorin ein Forschungsdesiderat. Sie thematisiert neben dem Wandel der inhaltlichen Schwerpunkte auch den schwierigen Umgang mit von Frauen verfasster Literatur und arbeitet diesen kritisch auf. So stellt sie die paradoxe Situation zur Diskussion, dass japanische Autorinnen einerseits an eine bis an die Anfänge der japanischen Literatur zurückreichende weibliche Schreibtradition anknüpfen konnten – sie aber gleichzeitig lange Zeit vom literarischen Kanon abgeschnitten waren aufgrund der Kategorisierung als Frauenliteratur (*joryū bungaku*).

Wie spiegeln sich die Veränderungen der Arbeitsbedingungen, das wachsende Selbstbewusstsein von Frauen und die kritische Auseinandersetzung mit der “tradierten” Rolle als Ehefrau und Mutter in der Populärliteratur der 1970er- und 1980er-Jahre? Und – hier trägt die Autorin einer neueren Tendenz innerhalb der Gender Studies Rechnung, die explizit auch die Geschlechterkonstruktion der männlichen Protagonisten thematisiert und so die Gender Studies auch inhaltlich erweitert – welche Modelle von Männlichkeit werden anhand der männlichen Protagonisten konstruiert? Entsprechen die in den analysierten Erzählungen von Ochiai Keiko, Mori Yōko, Yamada Eimi und Yoshimoto Banana dargestellten Geschlechterrollen der gängigen Norm oder wird in diesen Werken Raum geschaffen für neue Entwürfe?

Ausgehend von der im ersten Teil thematisierten Problematik analysiert die Autorin im zweiten Teil ihrer Dissertation vier – sehr unterschiedliche – Werke von bekannten japanischen Gegenwartsautorinnen darauf hin, wie Geschlecht und Geschlechterbeziehung dargestellt werden, und in welcher Absicht dies geschieht: Mori Yōkos *Onnazakari* (1984), Ochiai Keikos *Ai suredo hitori* (1978), Yamada Eimis *Beddotaimu aizu* (1985) und Yoshimoto Bananas *Kitchin*

(1988). Dabei handelt es sich um eine sehr heterogene Auswahl, wodurch das Spektrum breit gehalten und die Vielfalt der Perspektiven gewährleistet werden soll. Unter der Leitfrage, ob in der japanischen Unterhaltungsliteratur unkonventionelle, dem herrschenden Diskurs entgegengestellte oder ihn unterlaufende Geschlechterbilder entworfen, und auf welche Weise diese konstruiert werde unterzieht die Autorin die ausgewählten Werke der vier Autorinnen einer im Hinblick auf vorgängig herausgearbeitete Herangehensweise gründlichen Analyse. Dass sie hier nicht auf ein systematisches Analyseraster zurückgreift, kann als Mangel empfunden werden, ermöglicht jedoch auch eine pluralistische Darstellung unter der Berücksichtigung der unterschiedlichen Perspektiven der vier Autorinnen.

Im Resümee greift die Autorin die Gemeinsamkeiten und Unterschiede der besprochenen literarischen Werke auf und wagt den Versuch einer "Folie" – wobei sie treffend abschliesst mit dem Unterkapitel "Under Construction". In diesem vergleichenden Teil setzt Hein die in den Einzelanalysen gewonnenen Erkenntnisse zueinander in Beziehung. Während bei Mori Yōko die herrschende Geschlechterordnung nicht in Frage gestellt und durch die Dichotomisierung von "Männlichkeit" und "Weiblichkeit" sogar eher gefestigt wird, überschreitet Yoshimoto Banana die Binarität durch die Androgynität vieler ihrer Figuren. Yamada Eimi hingegen beschreibt sogar eine stärkere Form des traditionellen Geschlechterverhältnisses, obwohl ihre Protagonistin eingangs als dominant und cool, von der traditionellen Frauenrolle deutlich abweichend gezeichnet ist. Im Hinblick auf die Männerrollen versucht sie in der Darstellung eines "ethnisch Anderen" einen Gegenentwurf des bestehenden Männerbildes, der jedoch Züge einer grotesken Überzeichnung aufweist. Bei der feministischen Schriftstellerin Ochiai Keiko hingegen sind die Männerfiguren gegensätzlich angelegt und verkörpern somit die Extrempositionen des Männlichkeitsspektrums. Die Protagonistin durchbricht das Paradigma der herrschenden Geschlechterrolle durch ihre Wahl der Unabhängigkeit. Interessant ist hierbei der Wandel des Familienbildes, das zunächst aus der Sicht der Ehefrau und Mutter kritisiert, bei Ochiai zurückgewiesen, bei Yamada Eimi subversiv umgangen und bei Yoshimoto Banana schliesslich aus einer mädchenhaften Perspektive als (Fantasie)Ort der Wärme und Geborgenheit beschrieben wird. Dieser Verlauf weg vom aktiven Zurückweisen der traditionellen Geschlechterrolle hin zu einer Konsumhaltung, mit der die durch die fortbestehenden Geschlechterrollen gewährleisteten Annehmlichkeiten weiterhin gerne in Anspruch genommen werden, legt die Vermutung nahe, dass auch in einer die Geschlechterverhältnisse unterlaufenden Hybridität die tradierten Rollenmuster hartnäckig weiter-

bestehen. So kommt auch die Autorin zum Schluss, dass die Strategien der literarischen Repräsentation der Geschlechterverhältnisse “verhältnismässig innovativ” (S. 322) sind, diese jedoch “nicht in Frage gestellt oder gar demontiert” (ebd.) werden.

Ich habe die Arbeit mit grossem Vergnügen gelesen und meinen innerlichen Hut gezogen vor der Verfasserin, weil sie sich mit ihrer Aufarbeitung des Gender-Diskurses für die neuere japanische Literatur einer schwierigen, aber schon lange fälligen Aufgabe angenommen und diese mit Bravour gemeistert hat.

Daniela Tan

KÖHN, Stephan: *Traditionen idealisierter Weiblichkeit. Die “Kostbare Sammlung von Vorbildern weiblicher Weisheit” (Joyō chie kagami takaraori) als Paradebeispiel edo-zeitlicher Frauenbildung. Mit einer Edition des Textes auf CD-ROM.* Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2008. ISBN (10): 3447058110. ISBN (13): 978-3447058117. 381 S.

Stephan Köhn legt mit diesem Buch erstmalig für den deutschen Sprachraum eine vollständige Übersetzung eines Bildungsbuches für Frauen aus dem vormodernen Japan vor und ermöglicht mit der beigefügten Edition dem interessierten Leser gleichzeitig einen Einblick in das Originalwerk und die konzeptionelle Gestaltung eines Buches aus der Edo-Zeit.

Das *Joyō chie kagami takaraori* erschien 1769 in Ōsaka bei einem Verlag, der sich Köhn zufolge auf Titel aus dem Bildungsbereich spezialisiert hatte. (S. 45–48, 340–1) Es handelt sich bei diesem Werk um eines “der – gemäß den einschlägigen Bibliographien – mit Abstand umfang- und facettenreichsten Lehrbücher, die in der Edo-Zeit für die Erziehung junger Mädchen und Frauen überhaupt gedruckt worden waren [...]” (S. 5). Mit diesem Umstand sowie der bisher nur geringen Beachtung für das Thema Bildung und Erziehung der Frau im vormodernen Japan – sowohl in der japanischen als auch der deutschen Forschung –, wie auch durch die von ihm gesehene Notwendigkeit, sich von einer gewissen inhaltlichen Vorauswahl japanischer Editionsreihen zu lösen, begründet Köhn seine Wahl für die Erschliessung und Bearbeitung dieses Werkes.

Auf eine kurze Einleitung folgen in Kapitel 1 einige bibliographische Vorbemerkungen zur “Kostbaren Sammlung von Vorbildern weiblicher Weis-

heit", in denen Köhn u. a. aufzeigt, dass es sich bei diesem Werk um eine überarbeitete und erweiterte Fassung eines bereits 1712 erschienenen und 1729 nachgedruckten Titels aus dem gleichen Verlag handelt.

Kapitel 2 ist den Frauenbildungsbüchern und ihrem kulturhistorischen Kontext gewidmet. Köhn versucht, durch "ein[en] ausführliche[n] Blick auf die Entstehungsgeschichte des Lehrbuchs in Japan, auf den Transformationsprozess zu einer vormodernen Bildungsgesellschaft, auf die gesellschaftliche Stellung der Frau und auf die möglichen Verfasser von Frauenbildungsbüchern [...] Aufschluss" über "deren Funktion und Nutzen für die damaligen Rezipientinnen" zu erhalten (S. 5).

Den Hauptteil des Buches bildet die mit zahlreichen Annotationen versehene Übersetzung des *Joyō chie kagami takaraori* in Kapitel 3. Köhn löst das Problem des in drei horizontale Spalten geteilten Textes, wobei jede Spalte einen anderen Inhalt hat, dahingehend, dass er zunächst den Vorspann samt Inhaltsverzeichnis und anschliessend zunächst die obere, dann die mittlere und zum Schluss die untere Textspalte übersetzt.

Im 4. Kapitel greift der Autor nochmals einige der behandelten Themenbereiche auf und versucht, der heutigen Leserin / dem heutigen Leser durch ausführliche Erläuterungen einige der aus Sicht des heutigen Lebensalltags doch z. T. schwer verständlichen Inhalte des Buches näherzubringen.

Im abschliessenden Resümee fasst Köhn die vorhergehenden Kapitel nochmals kurz zusammen und zeigt in einer knappen Gegenüberstellung von Abschnitten aus der "Kostbaren Sammlung von Vorbildern weiblicher Weisheit" mit deutschsprachigen Publikationen zur Frauenbildung aus dem 17. und 18. Jahrhundert inhaltliche Parallelen auf und verweist damit auf Anknüpfungspunkte für zukünftige komparative Forschungsarbeiten.

Interessant und zukunftsweisend für kommende Projekte ähnlicher Art ist die Lösung des Problems der Gesamtseitenzahl des Buches in Bezug auf die Edition des Textes. Die Wahl fiel auf eine beigelegte CD-ROM, auf der sich zwölf Dateien im pdf-Format befinden, welche in direkter Gegenüberstellung die Seiten des Originals mit der Transkription verbinden und bei Bedarf ausgedruckt werden können. Damit erweitern sich die 375 Seiten des Buches um 491 Seiten, von denen jedoch 245 mit den Abbildungen der Originalseiten gefüllt sind. Es bleibt zu hoffen, dass der Datenträger eine mit dem Buch korrespondierende Haltbarkeitsdauer besitzt. Soweit der formale Aufbau.

Die Rezension einer Übersetzung, auch wenn sie in diesem Fall durch eine längere Hinführung zum Gegenstand und anschliessende Erläuterungen begleitet wird, und allein schon deshalb nicht nur als blosse Übersetzung gesehen werden

kann, ist immer schwierig, da Übersetzer meist ein Publikum intendieren und dementsprechend den Abstand zwischen Ausgangstext und Zieltext zugunsten einer entsprechenden Verständlichkeit wählen. Auch sind die im Werk selbst vorgestellten Wissens- bzw. Themenbereiche von einer solchen Bandbreite, dass es schlechterdings unmöglich ist, mit allen vertraut zu sein und sich dazu zu äussern, weshalb der Rez. hier nur einige der Punkte ansprechen möchte, die ihm beim Lesen des Werkes als anmerkwürdig oder problematisch aufgefallen sind.

Es beginnt bei der Wahl der Sinnschriftzeichen (*kanji*) für die Einbandgestaltung. Wenn man die Zeichen, wohl in Nachahmung eines Titelaufklebers edo-zeitlicher Bücher, am linken Rand des Einbands senkrecht anordnet, dann sollte man auch die im Original verwendeten Zeichen nutzen, selbst wenn es sich dabei um Varianten (*itaiji*) handelt. So müsste an dieser Stelle 寶 für den Titelbestandteil *takara* anstatt 寶 stehen (vgl. Einband und Abb. S. 50).

Den Titel des Werkes, *Joyō chie kagami takaraori* 女用智惠鑑寶織, übersetzt Köhn mit “Kostbare Sammlung von Vorbildern weiblicher Weisheit”, obwohl das Wort *shū* 集, das gewöhnlich mit “Sammlung” übersetzt wird, gar nicht vorkommt. Zwar verweist Köhn auf die Vorarbeiten von Esther Rühl zur Thematik vormoderner Frauenbildungsbücher in Japan – so z. B. in einer gleich doppelte Verwendung findenden Fussnote (s. Fn 12 S. 4 und Fn 1 S. 12) – und erwähnt auch im Vorwort die gemeinsame Zusammenarbeit an dem Katalog zur Sammlung edo-zeitlicher Holzblockdrucke des japanologischen Seminars der Universität in Frankfurt am Main, aus der auch das von Köhn bearbeitete Buch stammt. Die Abweichung von der darin bereits 2003 publizierte Übersetzung des Titels¹, “Schatz-Gewebe der Vorbilder an Weisheit für Frauen”, begründet er aber nicht. Gleiches gilt auch für die Lesung des Verlegernamens 柏原屋, im Frankfurter Katalog als Kashiwabaraya, bei Köhn als Kashiwaraya übersetzt.

Ähnlich interpretierend wie bei der Übersetzung des Titels verfährt Köhn bei einer ganzen Reihe von Werktiteln und Kapitelüberschriften. Das *Onna chōhōki* 女重寶記, die gewichtigen (oder wichtigen) Aufzeichnungen für Frauen, wird zum “Grossen Ratgeber für Frauen” (S. 316), das *Retsujoden* 列女傳, die Überlieferungen einer Reihe von Frauen, wird zu den “Überlieferungen willensstarker Frauen” (S. 18), oder der Abschnitt *Onna shorei shū* 女諸礼集, Sammlung allerlei (oder verschiedener) Riten für Frauen, wird zur “Sammlung richtiger Umgangsformen für Frauen” (S. 151).

1 MAY, Ekkehard, Martina SCHÖNBEIN und John SCHMITT-WEIGAND (Hrsg.): *Edo bunko* 江戸文庫 – die Edo-Bibliothek, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag 2003 (Bunken 8):138.

Ein weiterer Punkt, der beim Lesen auffiel, ist die Verwendung der Pinyin-Umschrift mit Tonzeichen für chinesische Namen, Orte, Titel etc. Dies mag in den Kapiteln, die der Forschung gewidmet sind, durchaus seine Berechtigung haben, wobei das Fehlen der Tonzeichen in den Fussnoten verwundert; für den Übersetzungsteil findet der Rez. aber beide fehl am Platz. Ein Beispiel zur Illustration: Im Abschnitt zu den *Vorbildern weiblicher Weisheit* (S. 223), im Absatz, in dem es darum geht, dass ein guter Charakter bei einer Frau wünschenswerter sei als äussere Schönheit, übersetzt Köhn einen Satz folgendermassen: “Obwohl Mómǔ, die spätere Gattin des ersten chinesischen Kaisers Huáng Dì, ^[16u] alles andere als eine Schönheit war [...]”. Im Original Blatt 15u und 16u (Edition S. 58 u. 62, Transkription S. 59 u. 63) steht: 中華(もろこし)の黄帝(くわうてい)の後(きさき)摸母(もぼ)は容(かたち)醜(みにく)けれども² *Morokoshi no kuwautei [kōtei] no kisaki Mobo ha katachi miniku keredomo*, also etwa “obwohl Mobo, die Gattin des Gelben Kaisers von China von unansehnlicher Gestalt war”. Abgesehen davon, dass weder vom “ersten” Kaiser noch von dessen “späterer” Frau die Rede ist, werden die edo-zeitlichen Leserinnen die Namen bestimmt nicht in chinesischer Aussprache, sondern entsprechend den Lesehilfen der Sinnschriftzeichen aufgenommen haben. Zur damaligen Zeit war wohl kaum jemand in Japan des gesprochenen Chinesisch mächtig, schon gar nicht Frauen aus der Mittel- und Unterschicht der Händler und Handwerker, die Köhn als Zielgruppe des Werkes ansieht (S. 49). Genau diesen Eindruck kann aber der heutige Leser bei dieser Form der Übersetzung gewinnen.

Ein anderes Beispiel für potentielle Missverständnisse bei heutigen Lesern ist die – vom Übersetzer sicherlich gut gemeinte – Umrechnung verschiedener Massangaben in heute gebräuchliche Einheiten. So z. B. bei den Kimonoschnittmustern und der Duftkissenherstellung (S. 169 ff). Warum nicht bei den im Original verwendeten *shaku* 尺 und *sun* 寸 und den dafür eingeführten Übersetzungen Fuss und Zoll bleiben? Bei der Übersetzung in zeitgenössische Masseinheiten liessen sich vielleicht auch solche befremdlich wirkenden Angaben wie “11,25 Gramm Gewürznelke” und “3,75 Gramm Moschus” (S. 172) vermeiden.

Befremdend wirkt auch die Art und Weise, wie die aus dem Originalwerk übernommenen Illustrationen verkleinert und verzerrt an vielen Stellen in die Übersetzung gleichsam “hineingequetscht” wurden (z. B. S. 58, 119, 173, 204–5

2 Die Lesehilfen (*furigana*) der Sinnschriftzeichen wurden hier vom Rez. in Klammern hinter die Sinnschriftzeichen gesetzt.

usw.). Vieles ist nur bei genauem Hinsehen zu erkennen und ein Ausdrucken der Edition für die Betrachtung eigentlich unumgänglich. So erklärt sich vielleicht aber, dass der Inhalt von Abb. 3 (S. 8) nicht mit der Quellen-Erläuterung übereinstimmt. Die Adresse des Verlagshauses im Kolophon/Impressum (*okuzuke*) zwischen Druckdatum und Verlegernamen lautet lediglich “Shinsai-bashi suji Junkemachi”. Hier liegt wohl eine Verwechslung mit der Adressangabe in den Verlagsanzeigen (Edition, S. 490, Blatt 173u) vor.

Gerne hätte der Rez. erfahren, woher die Preisangabe für das Buch von vier *monme* Silber, die Köhn auf Seite 49 anführt, stammt. Nutzt er sie doch für die Abschätzung eines potentiellen Käufer- und Leser/innen/kreises. Auf die Untersuchung edo-zeitlicher Bestandskataloge von Privatbibliotheken, den Vergleich verschiedener Exemplare mit eventuellen Notizen von Vorbesitzern – zumindest deren Namen findet man häufig auf den rückseitigen Einbänden – etc., um konkrete Beispiele für Besitz und Verwendung dieses Lehrbuchs zu finden, verzichtet Köhn leider.

Da die Edition ein wichtiger Bestandteil des Buches ist, zum Abschluss auch noch einige Anmerkungen zu ihr. Gelegentlich fehlende oder inkorrekte Lesehilfen der Sinnschriftzeichen oder fehlende Sinnschriftzeichen selbst, fehlende oder zuviel gesetzte Wortauslautsilben (*okurigana*), beim Schreiben durch das Textprogramm nicht in Sinnschriftzeichen umgewandelte Silbenschriftzeichen etc. sind bei einer umfangreichen Edition scheinbar nicht zu vermeiden (siehe z. B. Ed. S. 5, Zeile 1: die Lesung des Names der Person lautet Takachika たかちか, nicht wie hier angegeben Tatsuchika たつちか; Ed. S. 45 untere Textspalte Z. 1: es fehlen die *furigana* für 目録; Ed. S. 53: Gedicht rechts oben, letztes Zeichen, im Original steht 舟 statt 船, Gedicht zweite Reihe Mitte, Z. 3: im Original steht 水 statt みず, u. Tsp. vorletzte Z.: das Zeichen 囿 fehlt in der Edition; Ed. S. 63, o. Tsp., Z. 4 und 14: im Original steht 事 statt wie hier こと; Ed. S. 91, m. Tsp., Z. 2: nach 客 fehlt と, Z. 3: es fehlt das に zu Beginn, Z. 5: nach ひぎを ist ein と zu viel; usw., usw.).

Problematisch ist es aber, wenn solche Ungenauigkeiten in die Übersetzung hineinwirken. So steht im Original Blatt 18 u (Ed. S. 70) in der o. Tsp., Z. 11: 命は七十七なり (*meu [myō] ha nanajūnana nari*) also etwa “[Ihr] Leben ist 77 [Jahre lang].” In der Edition S. 71 findet sich 命は八十七なり (*meu [myō] ha hachijūnana nari*) und dementsprechend lautet die Übersetzung “Ihre Lebenszeit beträgt 87 Jahre.” (S. 76) Genauso problematisch ist es, wenn korrekt transkribiert wurde, sich dann aber für eine andere Schreibweise in der Übersetzung entschieden wird, wie im Fall des “Kifune-Schreins” (S. 61), der sich im

Original als きぶね *Kibune* findet (Ed. S. 36, Blatt 10o, Z. 3), eine auch heute gebräuchliche Lesung.

Zudem ist die Transkription für Sinnschriftzeichen und Silbenschriftzeichen nicht immer einheitlich. Das Suffix der japanischen Kardinalia *-tsu* wird z. B. einmal als っ (Ed. S. 76–7, m. Tsp., Z. 10), ein anderes Mal als っ (Ed. S. 78–79, m. Tsp., Z. 4) wiedergegeben. Das Sinnschriftzeichen für “Land” *kuni*, oder hier in seiner sinojapanischen Lesung *koku*, wird einmal als 国 (Ed. S. 60–1, o. Tsp., Z. 2) und dann wieder als 國 (Ed. S. 68–9, o. Tsp., Z. 2) transkribiert, wohlgermerkt bei gleicher Verschreibung im Originaltext.

Für die Edition hätte sich der Rez. zudem gewünscht, dass, unabhängig davon, ob einige Seiten des Originals schon als Abbildung im Hauptwerk Verwendung gefunden haben oder nicht, alle Bestandteile des Buches aufgenommen werden, d. h. auch der Einband mit den Titelaufklebern in Farbe(!), das Innentitelblatt (*mikaeshi*), die einseitige Farbabbildung, das Kolophon und der rückwärtige Einband, und zwar alles in Originalgrösse. Gerade eine digitale Edition bietet doch die Möglichkeit, bisher bestehende Grenzen im herkömmlichen Buchdruck zu überschreiten.

Die hier aufgeführten Punkte verstellen in ihrer Auswahl möglicherweise den Blick auf das vom Autor/Übersetzer vorgelegte Gesamtwerk, nämlich die Erschliessung von 245 Seiten unediertem Text und seine kommentierte Übersetzung. Jeder der sich schon einmal mit der Edition edo-zeitlicher Texte oder Bücher beschäftigt hat, weiss um die Schwierigkeiten und Hindernisse, die auf fast jeder Seite lauern. Deshalb sollten die Anmerkungen des Rez. auch nicht als generelle Kritik an dem Werk verstanden werden, sondern werden vielleicht zum Anlass, sich bei kommenden Editionsprojekten etwas mehr Zeit zu nehmen. Die Käufer eines Buches haben ein Anrecht darauf, dass es handwerklich gut gemacht ist.

Christian Dunkel

MEYER, Harald (Hg.). *Wege der Japanologie. Festschrift für Eduard Klopfenstein*. Münster, Berlin, Hamburg, Zürich: LIT Verlag 2008. [Anhang: Schriftenverzeichnis Eduard Klopfenstein]. ISBN 978-3-03735-171-0. 426 S.

Eine besondere Zierde dieser Festschrift ist ein Originalbeitrag des Nobelpreisträgers für Literatur, Ōe Kenzaburō, in japanischer Sprache sowie in deutscher

Übersetzung. Der Herausgeber hält im Vorwort fest, dass die Begegnungen und die zwei Zürcher Auftritte mit dem Literatur-Nobelpreisträger Meilensteine in Klopfensteins Lebenslauf seien. Die Frontispiz-Aufnahme zeigt ihn im Vorgespräch mit Ōe.

Das Buch setzt also ein mit Ōes Erläuterungen anlässlich seiner Lesung aus dem Roman *Tagame Berlin–Tokyo* am 16. September 2005 im Zürcher Literaturhaus. Anschliessend schenkte Ōe seinem Gesprächspartner und Übersetzer das mit einer Widmung versehene Vortragsmanuskript (Reproduktion der ersten und letzten Seite im Buch). Ōe präsentiert und erläutert darin sein 2005 auf Deutsch erschienenes Werk wie folgt: “Die Hauptpersonen sind ein Zweige-spann bestehend aus einem älteren Schriftsteller namens Kogito und einem ungefähr gleichaltrigen Filmregisseur Gorō. Ihre Beziehung ist auf gegenseitige Ergänzung angelegt. Sie sind zwar Freunde, aber zeitweise keimen in ihrem Innern doch auch Gefühle der Abneigung gegeneinander auf.” Ōe erinnert daran, dass ein amerikanischer Literaturkritiker eine solche Männerbeziehung als ein “pseudo-couple” bezeichnet hat. Dieses Pseudo-Paar fällt wegen Gorōs Selbstmord auseinander. Kogito schildert, wie Gorō eine Apparatur hinterlässt, ein Tonaufnahmegerät, das er als Schildkäfer (*tagame*) bezeichnet, und mit dessen Hilfe er das Gespräch mit dem toten Freund fortsetzt. Eine höchst instruktive Anleitung zur Lektüre!

Darauf folgen 19 wissenschaftliche und essayistische Beiträge, dargebracht von Freunden, Kollegen und Schülern aus Bulgarien, Deutschland, Frankreich, Japan, Österreich und der Schweiz. Manche darunter sind sehr persönlich gehalten und können ebenso als Gespräch oder freundschaftliche Kontaktnahme unter Fachvertretern gelesen werden.

Prof. Lisette Gebhardt (Frankfurt) gibt ein lebendiges Zeitbild unter dem Titel *Überlegungen zur zeitgenössischen japanischen Literatur*. Der Aufsatz beginnt mit der Definition von J-Bungaku, d. h. einer aktuellen, zeitgenössischen japanischen Literatur, leicht konsumierbar für junge Grossstädter, “ohne die vielfach empfundene Sperrigkeit der Klassiker, ohne das Philosophische, Politisch-Engagierte der Nachkriegsliteratur.” Unter dem Zwischentitel “Buchführer, Buchverführung: Der «Da Vinci–Code»” spezifiziert die Autorin die auffällige Covergestaltung und die Mode des Phantastischen/Okkulten. Ein Überblick über die verschiedenen Literaturzeitschriften hinterlässt den Eindruck, Literatur gehöre zu einer Gesellschaft, deren Bildungsstandard sich gewandelt hat. Literatur ist nicht mehr Pflichtprogramm, sondern scheint, zurückgestuft in die Sparte “Unterhaltung”, in Konkurrenz zu andern Unterhaltungsmedien zu stehen. Frau

Gebhardt schliesst ihre feinstrukturierte Übersicht über die zeitgenössische japanische Literatur mit dem Hinweis: “Engagierte Einführungen in das Schreiben zeitgenössischer Autoren und Autorinnen, wie sie Eduard Klopfenstein (1993) und Siegfried Schaarschmidt (1985) für die Literatur der 1970er/1980er Jahre anfertigten und als Leitlinie einer Kanonisierung zur Verfügung stellten, haben momentan Seltenheitswert.” Und folgerichtig erwähnt sie auch in den bibliographischen Angaben den von Klopfenstein zusammengestellten Band *Mondscheintropfen: Japanische Erzählungen 1940–1990*.

Einen direkten Bezug zum Jubilar stellt ebenfalls Prof. Peter Pantzer (Bonn) her mit dem Beitrag “*Eine Nacht auf dem Berg Rigi*.” – *Ein Poet aus Japan in der Schweiz*. In essayistischer Manier schildert Pantzer seine Kontakte mit der Zürcher Japanologie und im Besonderen mit seinem Kollegen Klopfenstein. Dabei erinnert er sich an einen japanischen Arzt, der nach dem Abschluss seines Studienaufenthaltes in Europa eine Bildungstour unternahm und im September 1924 in die Schweizer Alpen reiste. Dieser Mediziner namens Saitō Mokichi war literarisch bewandert und verfasste Gedichte und Essays. Einer von drei Essays mit dem Titel “*Eine Nacht auf dem Berg Rigi*” wird hier von Pantzer ins Deutsche übertragen. Als Tanka-Verfasser ist Saitō in die Literaturgeschichte eingegangen, und Pantzer zitiert die Verse, die er am 24. oder 25. September in sein Notizbuch gekritzelt hat: “In Zürich / Segantinis Kunst zu sehen, / wie beglückend! / Jetzt wird mich die Reise / auf die Rigi führen.”

Prof. Stanca Scholz-Cionca (Trier) versteht ihren Beitrag als Hommage an den Herausgeber Klopfenstein, der in seine *Japan-Edition* das *Graskissen-Buch* von Natsume Sōseki aufgenommen hat. Sie erinnert an eine Autofahrt im Wagen des Jubilars, zusammen mit dem Nō-Spezialisten Nishino Haruo, von München nach Zürich. Einige Jahre nach dieser Reise veröffentlichte Nishino Haruo das *Nō Kusamakura*, das auf Natsume Sōsekis Roman basiert. Das 1906 entstandene *Graskissen-Buch* ist ein lyrisch gefärbter Reisebericht mit kunsttheoretischen Reflexionen, die im Grunde zum Nō hindrängen. Die Übersetzung von elf Szenen dieses neu geschriebenen Nō-Spiels – heutzutage eine Seltenheit – bietet eine stimmungsvolle Kombination von Chor und Sologesang zwischen Frau und Mann. Als Motto tönt es aus dem Chor: “Was kann uns aus dieser unwirtlichen Welt, aus dem rauen Dasein befreien, uns den Anschein von Glück vorspiegeln? Nur die Dichtung, das Malen, die Musik, die Künste.”

Prof. Sepp Linhart (Wien) erörtert ebenfalls japanische Theatertradition unter dem Titel *Ken-Tanzstücke im Kabuki von 1847–1879*. Linhart erforscht seit Jahren die Kulturgeschichte des Ken-Spiels und betrachtet hier die Ken-Tanzzwischenstücke in den Kabuki-Theatern Edos ab 1847; im Besonderen

erwähnt er das Stück *Yoshitsune senbon zakura*, worüber Eduard Klopfenstein ein grundlegendes Buch vorgelegt hat. Seitdem sind eine Reihe Ken-Tanz- und Gesang-Zwischenstücke in den Kabuki-Theatern Edos dokumentiert. Die Ken-Stücke regten auch bildende Künstler zur Gestaltung an, speziell für Holzschnitte. Sechs Reproduktionen aus der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts mit jeweils drei tanzenden, diskutierenden Schauspielern sind hier wiedergegeben.

Um eine Zeichensprache geht es auch im Beitrag von Prof. Franziska Ehmcke (Köln): *Eine kleine Betrachtung des Grazer Stellschirms 'Ōsaka-zu byōbu' aus kultursemiotischer Perspektive*. Im Grazer Barockschloss Eggenberg befindet sich ein japanischer Paravent, worauf eine seltene Abbildung des Ōsaka-Schlusses zur Zeit der Toyotomi zwischen 1598 und 1606 zu sehen ist. Der Grazer Paravent kann als "Text" gelesen werden. Im Fokus steht die Schlossanlage mit dem an Grösse alles überragenden Schlossturm. Buddhistische und shintoistische Heiligtümer schliessen sich an. Alle Tempel und Schreine standen mit Ausnahme des Byōdō-in in enger Beziehung zu den Toyotomi. Die Heiligtümer sind erheblich kleiner als das Schloss, das Symbol der Macht. Frau Ehmcke erklärt dies damit, dass die Religion zur Zeit der Toyotomi nur noch eine untergeordnete Rolle spielte.

Metaphern und Symbole sind zentral in *Male Characters in the Japanese Fairy Tale: Classification and Analysis* von Dr. Gergana Petkova (Sofia, Bulgarien). Die Autorin teilt mit, dass sie sich im April 2000 für ihre Untersuchungen zu japanischen Märchen an die Universität Zürich wandte, in Gedanken an Max Lüthi und Rudolf Schenda. Sie war sehr erfreut, dass Prof. Klopfenstein ihr Projekt befürwortete. Frau Petkova konzentriert ihre Untersuchung auf die Rolle der Männer. Nebst japanischer Märchenforschung stellt sie auch Vergleiche an mit europäischen Stoffen, zum Beispiel mit Texten aus den Grimmschen *Kinder- und Hausmärchen*. In ihren theoretischen Aussagen bezieht sie ein weites Spektrum von Autoren (und Sprachen) ein: Max Lüthi, den Russen Vladimir Propp, Joyce Thomas, Lutz Röhrich, August Nitschke und Rudolf Schenda. Unter japanischen Volkskundlern nennt sie neben Yanagida Kunio auch Seki Keigo und Ueda Bin. Die Autorin betont, dass ihre Kombination von literarischen, folkloristischen, anthropologischen und psychologischen Gesichtspunkten zu einem tieferen Verständnis der Volksliteratur, d. h. von vorliterarischen Phänomenen beiträgt.

Dr. Simone Müller (Zürich) betitelt ihren höchst aufschlussreichen Aufsatz mit *Faszination eines universalistischen Denkers: Gedanken zu Jean-Paul Sartres Wertschätzung in Japan*. Jean-Paul Sartre und Simone de Beauvoir kamen im Herbst 1966 zu einer Vortragsreise nach Japan. Nicht nur japanische

Intellektuelle, sondern auch eine breite Öffentlichkeit interessierten sich für den französischen Schriftsteller. Sartres Werke wurden neu aufgelegt. Seine drei Vorträge wurden in kürzester Zeit ins Japanische übersetzt und veröffentlicht. Die drei Referate handelten von der Rolle und der Funktion der Intellektuellen. Frau Müller weist darauf hin, dass Sartre in Japan anders gelesen werde als in Frankreich. Unter Franzosen gilt Sartre als Literat, unter Japanern als Denker. Auch in andern asiatischen Ländern wurde Sartre positiv rezipiert, beispielsweise in China, Korea und in Vietnam. Das wichtigste Merkmal Sartres ist sein universalistisches Denken und sein Bemühen um kulturübergreifende Verständigung. Sartre war immer auf der Suche nach dem Gemeinsamen, dem Mitteilbaren in den verschiedenen Kulturen. Frau Müller erwähnt ein Gespräch zwischen Sartre und dem Kulturhistoriker Katō Shūichi. Auf Katōs Frage, was ihn in den bisherigen zwei Wochen seines Japanaufenthaltes am meisten beeindruckt habe, antwortet Sartre: "Der Umstand, dass ich fast überhaupt kein Fremdegefühl habe. Das heisst, das Verhältnis, das ein Reisender üblicherweise zum Ausland hat, dass er heimkehrt, ohne dieses Land zu verstehen und daheim über dessen Mystik berichtet, dieses Verhältnis hatte in mir keinen Platz zu entstehen." Nicht etwa Mystik, sondern eine universalistische Denkart entdeckte Sartre in japanischer Literatur, und anlässlich einer Pressekonferenz betonte er, er habe Japan über seinen Lieblingsschriftsteller Tanizaki Jun'ichirō kennen gelernt.

Von einer gänzlich entgegengesetzten Begegnung berichtet der Beitrag der japanischen Germanistin Prof. Hiroko Masumoto (Himeji, Japan). Sie befasst sich mit einem letztlich missglückten Versuch, europäisch-japanische Verbindungen herzustellen: "*Friedrich Dürrenmatt liest Yasushi Inoue*": *Zum Vortrag Dürrenmatts über den japanischen Schriftsteller*. Die Autorin schildert gleich zu Beginn eine seltsame Situation. Im Jahre 1985 fanden in Berlin Festspiele statt. Friedrich Dürrenmatt (1921–1990) und Inoue Yasushi (1907–1991) waren eingeladen, und Dürrenmatt sollte den japanischen Schriftsteller vorstellen. Dürrenmatt war nie in Japan gewesen, hatte auch kein besonderes Interesse für japanische Kultur, und sein Referat "Einführung Yasushi Inoue" ist der einzige erhaltene Text, in dem er sich mit japanischer Literatur auseinandersetzt. Sein Vortrag beginnt folgendermassen: "Die Aufgabe, in die ich hineingelistet worden bin, ist nicht leicht. Ich soll einen Dichter einführen, von dem ich nur vier Bücher kenne: *Der Stierkampf*, *Das Jagdgewehr*, *Die Bergazaleen auf dem Hira-Gipfel* und den Gedichtband *Eroberungszüge*. Sie wurden mir mit zwei weiteren Büchern vor drei Wochen zugeschickt, mit einer Abhandlung über den Dichter, damit ich mich informieren könne. Die Abhandlung habe ich nicht ge-

lesen. Ich halte mich an die vier Bücher, die ich gelesen habe.” Frau Masumoto zeigt nun, wie Dürrenmatt die Texte kaum analysiert, sondern seine vorgefassten Meinungen und sein völlig rudimentäres, auf den 2. Weltkrieg fixiertes Japanbild hineinprojiziert – eine total verpasste Gelegenheit interkultureller Kommunikation!

Prof. Wolfgang Schamoni (Heidelberg) vermittelt in seinem Aufsatz ein interessantes Bild der japanischen Romantik. Er stellt den Schriftsteller Kitamura Tōkoku (1868–1894) vor und übersetzt und interpretiert dessen *Manba* (Rundumschlag). Der Text ist in sechs Abschnitte gegliedert. Die erste Szene spielt in einem Teil Tōkyōs, wo das kulturelle Chaos der Zeit besonders auffällig war. Darin die rhetorische Frage: “Ist dies nicht der Grund, warum es in der heutigen Zeit keine ernsten und erhabenen Gedichte mehr gibt!” Die folgenden Abschnitte postulieren, die Gegenwart befinde sich in einem von aussen angestossenen Übergang; Philosophie, Literatur, Musik verkämen zu Unterhaltung; nur Dichter seien eine Alternative zur Gegenwart. Gemäss Kitamura ist der Dichter mehr als einer, der nur Gedichte schreibt. Er ist einerseits Sprecher der Nation, schweift aber gleichzeitig in geheimnisvoller Ferne umher. Kitamuras *Manba* ist mit seinem hohen Ton und seiner verzweifelten Ironie ein eindrückliches Dokument seiner Epoche.

Komura Jutarō und der Russisch-Japanische Krieg: Zur Rezeption eines “grossen Mannes” der Meiji-Zeit in der japanischen Geschichtsschreibung und Literatur. So lautet der Beitrag des Herausgebers Prof. Harald Meyer (Bonn). Meyer beginnt seinen Aufsatz wie folgt: “2005 – im Jahr der Emeritierung unseres Jubilars – jährte sich das Ende des Russisch-Japanischen Kriegs zum 100. Mal.” Der Meiji-Diplomat und Aussenminister Komura Jutarō wurde 1855 in der abgelegenen Burgstadt Obi im Süden von Kyūshū geboren. So fielen 2005 für die lokale Bevölkerung zwei Jubiläen in dasselbe Jahr: Der Friedensvertrag von Portsmouth, an dem Komura massgeblich beteiligt war, jährte sich zum 100. Mal und sein Geburtsjahr zum 150. Mal. Der Autor definiert seine Arbeitsweise zum Thema Historie mit einem Ausspruch von Aristoteles: Das Erzählen dessen, was geschehen ist, sei Aufgabe des Geschichtsschreibers, während der Dichter erzähle, was geschehen könnte. In der Folge werden in kurzen Abschnitten Darstellungstendenzen in Biographien und Geschichtswerken zu Komura Jutarō beleuchtet. Es geht Meyer, neben der Darstellung einer historischen Persönlichkeit, um das, was er in einem Zwischentitel so formuliert: “Abgrenzung der Geschichtsschreibung innerhalb des Wissenschaftssystems von der Geschichtsdarstellung innerhalb des Literatursystems.” Ein höchst interessantes Unterfangen. Beigefügt sind zwei seltene Photographien aus Privatbesitz.

Es ist nicht möglich, hier in gleicher Ausführlichkeit auf alle weiteren Beiträge einzugehen. Doch sollen wenigstens die Titel und Autor(inn)en genannt werden.

Ein Stichwort, das für die ganze Festschrift seine Gültigkeit hat, liefert der Aufsatz von Frau Prof. Masako Satō (Tokyo): *Wie man das Wasser überschreitet und die andere Welt erreicht – Die Brücke in der japanischen Kultur*.

Einem Thema der Volksreligion widmet sich der Aufsatz von Prof. Josef A. Kyburz (Paris): *Wie der Taishaku-ten von Shibamata zum Vorschein kam – und was er zum Vorschein bringt*.

Dr. Hiroomi Fukuzawa (Berlin) befasst sich mit der Frage *Jitsugaku (realitätsbezogene Wissenschaft) als Keim der Moderne in der Edo-Zeit?*

Eine andere Sicht auf die Endphase der Tokugawa-Herrschaft bietet *Ein Geschichtsspiegel der Edo-Zeit: 'Das Nippon nisen-nen sode kagami'* von Prof. Reinhard Zöllner (Bonn, vormals Erfurt).

Prof. Victoria Eschbach-Szabo (Tübingen) erörtert das Klischee des einsamen Forschers in ihrer biographischen Notiz *Philipp Franz von Siebold und seine japanische Liebe*.

Die Untersuchung von Prof. Mioko Torimitsu (Hiroshima), die von Dr. Heinrich Reinfried (Zürich) ins Deutsche übertragen wurde, trägt den Titel *Die Rezeption Pestalozzis sowie der Wandel im Pestalozzi-Bild im japanischen Bildungswesen des 20. Jahrhunderts*.

Zwei weitere Abhandlungen geben Einblick in das Werk japanischer Schriftstellerinnen des 20. Jahrhunderts: Dr. Diana Donath (Köln): *Sono Ayako – eine katholische Autorin zwischen Sozialkritik und Glaubensfragen*, sowie Dr. Maya Mortimer (Genf): *A Journey through the Labyrinth. Two Texts by Nogami Yaeko*.

Schliesslich macht sich Prof. Tomoya Watanabe (Tessin, vormals Osaka) in seinem Aufsatz *Tradition versus Innovation im japanischen Theater* Gedanken über das spezifisch Japanische, im Unterschied zum deutschen Theater.

Im Ganzen gesehen ein äusserst gehaltvoller und abwechslungsreicher Band. Die Liste der Artikel legt Zeugnis ab von der grossen Spannweite des Fachs Japanologie, die sich im Übrigen auch im Publikationsverzeichnis des Jubilars spiegelt.

Elise Guignard

Narrīnai: Text and Translation. Translated by N. Kandasamy Pillai. Presented by Kannan M. and V. Arasu. IFP – Publications hors série 7. Pondichéry 2008. ISBN: 978-81-8470-165-4. Pp. xxxii + 284.

The book contains a translation of the classical Tamil text *Narrīnai* prepared by N. Kandasamy Pillai (1898–1977) when he was working for the Institut Français de Pondichéry between 1962 and 1967. The typed manuscript of the translation has been preserved in the library of that institute, where it has been consulted and, as the editors claim, pillaged by many scholars. Therefore the editors considered it their duty to publish it so that Kandasamy could receive the credit which was his due. This publication brings the total of recent translations of the *Narrīnai* to four. Beside the one by Kandasamy there are (in order of appearance): *Narrinai (An Anthology of Amour)*. Translated by A.V. Subramanian. Thanjavur 1989; *The Narrīnai Four Hundred*. Translated by Dr. A. Dakshinamurthy. Chennai 2001; and Eva Wilden, *Narrīnai: A Critical Edition and an Annotated Translation of Narrīnai*. Vols I–III. Chennai-Pondicherry 2008. It is therefore a good time to take stock of the situation.

The four translations can be divided into two categories. The ones by Kandasamy and Wilden present what the former characterizes as “linguistic” translations, while the other two, by Subramanian and Dakshinamurthy, are more or less free, poetic renderings of the Tamil texts. What has been labelled a linguistic translation is ideally a literal translation or paraphrase which makes visible the grammatical relations between the words and accounts for possible idiomatic and metaphorical meanings in their usage. Unfortunately, the two examples of such translations, by Kandasamy and Wilden, are far removed from this ideal. More than once the result is just a garbled English text. As to the two poetic translations, I do not want to comment on their poetic character per se. What should be noted, though, is that the relationship between the Tamil text and the translation is often hard to find, so that one may wonder why they have been published by scholarly presses. Coming to the latter point, namely the scholarly quality of the translations, all four translations suffer from a complete lack of interest in philological problems on the part of the respective authors. In what follows I will try to make this clear by two examples.

The first example is poem 8, for which I will quote in full Kandasamy’s translation (without the line numbers but with the punctuation marks):

Whose daughter is the maiden with cooling eyes of delightful streaks suffering from subdued pain, waist, where leafy garment of variegated flowers; dangle, and body like a

precious gem? Long live her father! She made us suffer. May the mother who begot her, get the value of, *Toṇṭi* of *Poraiyan* of strong chariots, where those who reap, reaping, those who give getting, mire smeared, eye like blue lily of lovely strong stalk flowers in the stalks.

In this connection I would like to draw attention to the sentence “*Toṇṭi* ..., where those who reap, reaping, those who give getting, ... blue lily of lovely strong stalk flowers in the stalks”. The English is unclear. Wilden’s translation may be read as an attempt to correct Kandasamy’s: “*Toṇṭi*, [the city] of *Poraiyan* with firm chariot,/ where, as cutters cut [and] carriers receive [the harvest],/ blue water-lilies flower in [hay-]heaps like eyes,/ with beautiful strong stems spread in the cool mud,/ in the wide paddy field.” As I will show, her translation is as imprecise and misconstrued as Kandasamy’s. At this point already I want to mention the brackets around “and” in “cutters cut [and] carriers receive”; the word, however, is actually found in the text. Turning to the “poetic” translations, in Subramanian’s the chariot and mud/mire have disappeared altogether: “Tondi ..., Where among the paddy sheaves/ Harvested by the farmer,/ And carried by his men,/ Blooms a lovely *neytal*/ Dark as a maiden’s eyes.” The one by Dakshinamurthy is too free and has so completely ignored the word order of the original that it need not be quoted here.

All four translations seem to ignore the grammatical problem offered by the two verbal participles *arintu* and *perru* in the 6th line of the poem: *arivaṇar arintum taruvaṇar perrum* (the final *-m* is part of the copulative construction *-um ... -um*). Unless we are dealing with concessive constructions here, which is highly unlikely, the syntax demands that their subjects, *arivaṇar* and *taruvaṇar* respectively, are also the subjects of the verb which completes the clause formed by these dependent participles. In the text used by Kandasamy, and presumably by Subramanian and Dakshinamurthy as well, the first verb which comes into consideration is the participle *pūkkun* in line 8 in the phrase *pūkkun ... toṇṭi*, “*Toṇṭi* ... in which the *neytal* blooms”. With this text the syntactic problem seems unsolvable. One of the merits of Wilden’s book is that it offers variant readings which she has culled from various manuscripts and editions. These variants include the relative participle *tāya* for *tāy* in line 7, *taṇcēru tāy[a] maṭaṇuṭai nōṇrāt*. The last two phrases, *maṭaṇuṭai nōṇrāt*, describe the *neytal* flower, “which is beautiful and has a strong stalk”. Wilden construes *taṇcēru tāya* with the *neytal*, or its stem, as well, which is “spread in the cool mud”. This, however, does not solve the riddle mentioned above concerning the verbal

participles. A possible way out is to construe *tāya* with *Toṇṭi* in line 9¹ and to take both *arivaṇar* and *taruvaṇar* as its subjects. Before providing a possible translation of the phrase I would like to note that the fact that the field is muddy makes it highly unlikely that we are dealing with a description of the process of harvesting the paddy; rather we seem to deal with the transplanting of the young paddy plants.² A possible translation then is: “*Toṇṭi*, ... where in the fields (various people) splash through the mud: people taking out (the tiny paddy shoots) as well as those who take over (these shoots) and distribute them again”. The point of the description of *Toṇṭi* is that the *neytal* flowers retain their attractiveness even after they have been plucked and have ended up on a big heap (*pōrvu*) of the paddy plants.

The second example is *Narriṇai* 6, Kandasamy’s translation of which runs as follows:

If I could get one who could approach and say to the young maiden of verveless sallow resembling the fibre peeled porous thick stalk of lily growing in water, spotted waist, broad, blue lily like, prominent, beautiful cooling eyes, broad shoulders, she would not say “who is he?”, when it is told “we have come”; she of the black manifold luxuriant tresses smelling the woods of valorous archer Ōri, where the curve nosed fruits produced by the wayside *kumil*, become food to the jumping young deer, will be greatly bewildered.

I do not think that it is necessary to comment on the English, which is difficult to follow and curiously unidiomatic. What I would like to comment on is that in this translation the order of the sentences of the original has been completely and quite unnecessarily turned around. The same is seen in Wilden’s translation: “If only [we] could get someone going to reach the little woman ... [and] say [to her] ‘we have come (line 11),’ she would be very bewildered (line 11), ... she who doesn’t say ‘who is he? (line 6)’”. As I see it, however, the construction of the poem is: *kuṛumakaṭ* [4] *keytac ceṇru ceppunark perinē* [5] *yivar yār enkuvaḷ*

- 1 For the distance between the relative participle *tāya* and the head noun *toṇṭi* assumed here, see “The Weaver Bird in Old Tamil Caṅkam Poetry: A Critical Essay on the Method of Translating Classical Tamil Poetry”. *Studien zur Indologie und Iranistik* 21 (1997), esp. pp. 299–300.
- 2 Similarly in *Narriṇai* 400, in which large fish are described swimming in the inundated fields near the *cūṭṭu* piled up by the *arivaṇar*. For *cūṭṭu* the *Dravidian Etymological Dictionary*. Oxford 1961, no. 2248 mentions, among other meanings, “bundle, sheaf of transplanted rice”. I fail to understand Wilden’s translation of this passage: “fish are leaping near the ornaments(?) put [there] by the cutters” (the question mark after the translation of *cūṭṭu* with “ornaments” is Wilden’s).

allaṅ [6] ... *perumpēturuvaḷ yāṁ vantaṅam eṇavē* [11], “If we could have got someone to go to the girl (to announce our arrival), she would not have asked ‘Who is that?’, but have worried greatly instead, because we had to come (along a path with many distractions).” It should be noted that in this case Dakshinamurthy seems to have interpreted the construction of the poem correctly, although it is difficult to agree with him when he takes (y)ivar in *yivar yār eṅkuvaḷ allaṅ* as referring to the messenger(s): “If we get someone who will ... inform her ... , she will never question their bonafides; instead, she will turn mad with joy on hearing of our coming”. In the case of the other poetic translation, the one by Subramanian, it is extremely difficult to recognize anything of the original text: “She gets worried, she is apt to start at the slightest sound/ To herself muttering, ‘Can it be the one for whom I wait?’/ Now I wish that I can find someone who can go/ And apprise her of my arrival and put her mind at peace/ How I pray for such a friend, a messenger in need/ Who can fill the anguished girl with delight at my coming!” Apart from everything else, in this translation the point of the poem is lost completely.

The two poems discussed above have been randomly chosen. However, the picture did not improve after some more checks. As far as poetic translations are concerned, the *Narriṅai* has not been very lucky. A.V. Subramanian and A. Dakshinamurthy clearly do not stand up to A.K. Ramanujan. As for faithful translations, and this is of course the basic problem, I am afraid little progress has been made since the one by Kandasamy. Personally, I wish that the idea of a “linguistic” translation, introduced by Kandasamy and perfected into what I consider to be a complete travesty by Wilden, would be abandoned altogether. The two examples discussed here have failed to convince me of the usefulness of this type of translation. Furthermore, one would wish that future translators are more critical and evince more philological rigour in the face of problems. Since Kandasamy’s time, we have got the disposal of good grammars, dictionaries, and indexes, which should be made use of. Furthermore, I have my doubt about the ambition to try to finish the translation of all the 400 poems of the *Narriṅai* in only a few years. Easy poems are rare and one will come across many poems which remain a mystery even after returning to them for the tenth time. To put a question mark after an incomprehensible translation, as is often done by Wilden, and leave it to the reader to find out what the problem is, is no solution.

Herman Tieken