

L. HEFT.

STREIFZÜGE DURCH DIE JAPANISCHE
ETHISCHE LITTERATUR DER
GEGENWART.

VON

DR. L. BUSSE.

EINLEITUNG.

Die grosse Umwälzung, die seit 1868 in Japan auf allen Kulturgebieten vor sich geht, hat natürlich auch die ethischen Anschauungen der Japaner nicht unberührt lassen können. Auch in ihnen zeigen sich die Wirkungen des politischen, socialen und geistigen Umwandlungsprocesses. Die alten ethischen Anschauungen der Japaner waren mit den alten socialen und politischen Zuständen aufs engste verknüpft. Der Buddhismus war durch die Tokugawa-Shogune gestützt und gefördert worden; die Sittenlehre des Confucius schloss sich aufs engste den durch die Feudalzeit geschaffenen Verhältnissen, die sie selbst mit hatte begründen helfen, an.

Mit dem Sturze des Shogunats verlor zunächst der Buddhismus seinen officiellen Halt. Viel zu diesem Sturze beigetragen hatte die geistige Bewegung, die sich an die Namen KADA, MARUCHI, MOTOORI und HIRATA knüpft und in ihren Anfängen bis in das 17. Jahrhundert zurückreicht. Sie war ursprünglich rein litterarischer Natur und verfolgte lediglich litterarisch-historische Zwecke, die Erforschung der japanischen Altertümer. Aber aus der wiedererweckten *Kenntnis* der altjapanischen Geschichte entwickelte sich eine fast schwärmerische *Vorliebe* für dieselbe, entstand eine Geistesströmung, welche sich für die alten Zustände in eben dem Masse begeisterte, als sie den ganz andersgearteten gegenwärtigen Zuständen

abgeneigt war. In politischer Hinsicht verfocht sie lebhaft das Interesse des alten legitimen Kaiserhauses, das überall im Mittelpunkte der alten Geschichte stand, und betrachtete das Shogunat als eine unberechtigte Usurpation. Sie war es, die den unzufriedenen südlichen Clans in dem Kampfe gegen die Tokugawa das Schlagwort: Wiederherstellung der legitimen Mikado-Regierung, lieferte. In litterarischer und religiöser Beziehung richtete sich die Bewegung gegen die chinesische Kultur, den Buddhismus inbegriffen, der sie die nationale Poesie und Religion, wie sie in der shintoistischen Mythologie enthalten ist, entgegenstellte. HIRATA namentlich (1776-1848) unternahm es, den Shintoismus von den chinesischen Beimischungen zu befreien und wieder auf seine alten klassischen Grundlagen zurückzuführen.¹

So half diese Bewegung die Waffen schmieden, denen das Shogunat endlich 1868 erlag.

Der Hass gegen das Shogunat traf den Günstling desselben, den Buddhismus, mit. Der Shintoismus, mit dem Mikado zu neuer Macht gelangt, benutzte dieselbe, um den Buddhismus seiner bisherigen Machtstellung zu berauben, ihm seine Tempel und Einkünfte zu nehmen und ihm auf alle Weise Abbruch zu thun. Es

¹ Vergl. zu dieser Bewegung ausser SAROW, *The Revival of Pure Shintō*, Transactions of the As. Soc. of Japan, vol. III, Appendix; CHAMBERLAIN, *Things Japanese*, London and Tokyo, 1890 p. 158; RATHGEN, *Japans Volkswirtschaft und Staatshaushalt*, Schmoller's staats- und socialwissenschaftliche Forschungen X. 4., Leipzig 1891. p. 57.

trat eine scharfe Trennung zwischen der officiellen Shintō-Religion und dem Buddhismus ein, deren äusserer Ausdruck die Gründung eines speciellen Shintō-Cultusministeriums (*Jingishō*) ist.

Der Confucianismus wird durch die politische Umwälzung weniger betroffen, obwohl die Shintōreform auch gegen ihn gerichtet war. In den siegreichen Samurai, welche das Shogunat niedergeworfen hätten, lebte der Geist der confucianischen Ethik, nach der sie ihre Begriffe von Tugend, Pflicht und Ehre modelten. An ihnen fand daher der Confucianismus einen festen Rückhalt. So haben wir denn zunächst in dieser Periode, die bis etwa 1873 reicht, einen Kampf zwischen Buddhismus und Shintoismus, der zum Nachteil des ersteren ausfällt, und bei dem der Confucianismus auf die Seite des letzteren tritt. Der Buddhismus verliert, der Shintoismus gewinnt, der Confucianismus wahrt seinen Besitz.

Die Situation ändert sich nach 1873.

Neue Factoren erscheinen auf dem Kampfplatze; die europäische Gedankenwelt, die Religion und die Wissenschaft des Westens greifen in die Bewegung ein. Es folgt eine bis etwa 1888/1889 reichende Periode, in der die Einflüsse der europäischen Civilisation sich mit immer zunehmender Gewalt geltend machen.

Die letzten Reste des alten Feudalismus werden beseitigt und das Staatswesen nach europäischem Muster umgestaltet. Die letzten officiellen Hindernisse, die der Ausbreitung des Christentums noch im Wege standen, fallen in dieser Periode, und das Christentum einerseits wie die europäische Wissenschaft und Philosophie andererseits, verbreiten sich in immer zunehmendem Masse.

Vor dem Anprall dieser mächtigen Strömung weicht der Confucianismus zurück. Ihm zumeist schadet die Einführung der westlichen Civilisation. Schon HIRATA hatte sich sehr abfällig über die chinesische Alterweisheit geäußert (SATOW a. a. O. p. 54. 58. 59.) und ihr das Wissen der Holländer als weit besser gegenübergestellt. Der Vergleich mit der europäischen Wissenschaft, namentlich der exacten Wissenschaft, musste allerdings sehr zu Ungunsten der chinesischen Weisheit ausfallen. Mit der chinesischen

Weisheit geriet aber auch der Confucianismus in Misscredit und ward als altfränkisch bei Seite geschoben. Mit der Aufhebung der officiellen Vorrechte des Samuraistandes (1871–1876) und dem Niederwerfen der Samurai im Satsuma-Kriege verlor er überdies die historische Grundlage, auf der er beruht hatte, und damit, wie es eine Zeit lang scheinen konnte, seine Existenzberechtigung.

Auch der Shintoismus empfindet den Einfluss der europäischen Kultur sehr zu seinem Nachteil. In der Zeit der Einführung der Eisenbahnen und der Telegraphen, im Sturm und Drang der politischen, auf Einführung einer constitutionellen Regierungsform abzielenden Bewegung, die bald nach der Umgestaltung des Staatswesens die gebildeten Klassen ergriff, hatte man für den Shintoismus keine Zeit und Beachtung übrig. Niemand kümmerte sich sonderlich um ihn. Der Versuch, ihm von Staatswegen durch eine Reform wieder auf die Beine zu helfen (*Jinja Saishiki*, 2. Aufl. 1875), hatte keinen Erfolg. Der Shintoismus ward, wohl einbalsamiert, in die Ecke gestellt.

Dagegen gewinnt der Buddhismus in dieser Periode langsam wieder Terrain. MURAKAMI SENSŌ führt das in seiner «Geschichte der Entwicklung des Buddhismus in der gesegneten Periode Meiji» («*Meiji Seidai no Bukkyō Enkakushi*») darauf zurück, dass, jemehr man mit den amerikanischen und europäischen Verhältnissen bekannt wurde, man auch immer mehr die Bedeutung der Religion als wichtigen socialen Factors erkannte. Aus dieser Erkenntnis gingen auch die vereinzelt Bestrebungen hervor, die in dieser Zeit, so besonders von FUKUZAWA, gemacht wurden, das Christentum zur Staatsreligion zu erheben, um dadurch den europäischen Staaten näher zu kommen. Die Regierung liess sich hierauf nicht ein, versuchte vielmehr den Shintoismus durch die Reform des *Jinja Saishiki* («Tempel-Ceremonien», Titel der im Auftrage des Mikado von den Shintōgelehrten TOSHIMASA, YASUNAKA und HASHIMOTO ausgearbeiteten Schrift zur Reform resp. Restauration des Shintoismus, vergl. SPINNER, Moderner Shintoismus, Zeitschr. f. Missionsk. u. Religionsw. V. 1. p. 1.) als nationale Religion zu

befestigen. Der Versuch misslang. Gegen das Christentum als eine fremde Religion lehnte sich auch das nationale Empfinden, ferner auch das Selbstbewusstsein der «Studierten» auf, die darüber schon längst hinauszusein vermeinten. Da empfahl sich denn der Buddhismus sowohl als nationale, seit Jahrhunderten eingebürgerte Religion, als auch seiner grossen Dehnbarkeit halber, die ihn wie kaum eine andere Religion zu befähigen schien, sich den Anforderungen der modernen europäischen Wissenschaft geschmeidig anzupassen. Hinzukam, dass jemehr die neue Regierung sich befestigte und die Erinnerung an das Shogunat durch neuere Ereignisse in den Hintergrund gedrängt wurde, umsomehr auch die Missgunst schwand, die den Buddhismus unmittelbar nach der Restauration verfolgt hatte. Immerhin bedeutet der Aufschwung, den der Buddhismus in diesem Zeitraum nimmt, nicht eigentlich eine Vergrösserung der Macht des buddhistischen Clerus. Die buddhistischen Priester als solche haben mit der ganzen Bewegung zu Gunsten des Buddhismus im Grunde wenig genug zu thun; vielmehr als von den Priestern wird die Bewegung von Laien gefördert, die im Buddhismus eine geeignete, allen Ansprüchen am besten genügende Religion sahen.

Das *Jingishō* wird nun (1876) abgeschafft und dafür ein allgemeines Ministerium der geistlichen Angelegenheiten (*Kyobushō*) etabliert.²

Aber neben dem Buddhismus machen doch, ihn weit überflügelnd, auch die westliche Wissenschaft und das Christentum fortwährend Fortschritte, so dass in dieser Periode der Einfluss der europäischen Bildung der überwiegende ist, hinter dem der Buddhismus zurückbleibt, vor dem Confucianismus und Shintoismus zeitweilig gänzlich in den Hintergrund treten.

² Im *Kokushigan* ("Auge [d. i. "Kurzer Abriss"] der nationalen Geschichte") geben SAIGENO, KUME und HOSHINO einer abweichenden Ansicht Raum. Sie behaupten, dass der Buddhismus in dieser Periode zurückgehe. Die Verschiedenheit der Auffassung erklärt sich vielleicht daher, dass einmal im Vergleich zu dem Fortschritt der europäischen Civilisation der des Buddhismus unbedeutend erscheint, dann dem buddhistischen Clerus das erneute Interesse, das man an dem Buddhismus als *System* nimmt, wenig zu Gute kommt.

Wiederum ändert sich um das Jahr 1888/1889 herum die Situation, diesmal entschieden zu Gunsten der zurückgedrängten altnationalen Systeme.

Auf den Rausch der Begeisterung, mit der man alles Europäische angenommen und bewundert hatte, folgt eine starke Ernüchterung und Abkühlung. Die westliche Bildung hat doch die von ihr erhofften Vorteile nicht gleich gebracht, namentlich nicht die ersehnte Gleichstellung mit den Staaten des Westens. Es bildet sich eine aus Selbstbesinnung, Enttäuschung, Abneigung und Besorgnis gemischte, durch die Vertragsrevisionsfrage fortwährend genährte Stimmung aus, deren charakteristischer Hauptzug eine starke Anschwellung des nationalen Selbstbewusstseins im Gegensatz zu allem Fremden ist. Die unbedingte Hochschätzung alles Fremden macht einer kritisch-zurückhaltenden Betrachtungsweise Platz und schlägt vielfach sogar in ihr Gegenteil, in directen Hass gegen die westliche Civilisation, um. Insbesondere richtet sich der Hass gegen das Christentum, aus Gründen, die wir später berühren werden. Der Geschichtsforschung der Zukunft muss es überlassen werden, das verschlungene Gewebe aller der Ursachen, welche diesen Umschwung des nationalen Empfindens hervorriefen, klar auseinanderzulegen. Auf einen Umstand sei indes hier hingewiesen, der es erklärt, warum auch so viele europäisch gebildete, fortschrittlich und vorurteilslos denkende Japaner der Bewegung Vorschub leisten. Die fortschrittliche Bewegung der vorigen Periode, die sich auch politisch in dem Anwachsen des politischen Radicalismus zu erkennen gab, hatte manche höchst bedenkliche Erscheinungen hervorgerufen, Ungeberdigkeit und Zügellosigkeit, Roheit, Mangel an Respect und Missachtung der Autorität. Diesen bedrohlichen Erscheinungen glaubte man durch Wiederbelebung der alten, festgefügtten, auf Autorität und Pflicht basierten Moralanschauungen am besten begegnen zu können.

Die reactionär-nationale Bewegung kommt nun jedem der drei alteingebürgerten Systeme zu Gute.

Der Buddhismus nimmt seit 1888/1889 an Einfluss stetig zu. Von den wichtigsten bud-

dhistischen Zeitschriften der Gegenwart sind die meisten in den Jahren 1888-1892 entstanden. Es entstehen ferner Gesellschaften, die sich die buddhistische Propaganda zum Zweck setzen, wie die *Daidōdan* ("Gesellschaft Gleichgesinnter") mit der Zeitschrift *Daidō Shimpō* (1889, jetzt *Gokoku*), eine andere (*Dendōkwaï*, "Gesellschaft zur Verbreitung der [buddh.] Lehre") unter AKAMATSU RENJŌ mit dem Organ *Dendōkwaï Zasshi* (Zeitschr. d. G. z. V. d. L., gegr. 1888 in Kyōto). Auch die Zeitschrift *Daidō Sōshi* ("Vermischte Nachrichten des grossen Weges"), Organ der *Daidōsha* (Grosse Weg Gesellschaft), die eine Vereinigung des Buddhismus, Confucianismus und Shintoismus anerstrebt, wird im Jahre 1889 gegründet. Gleichfalls nehmen die Bestrebungen der Reformbuddhisten, den Buddhismus zu einem allen religiösen und wissenschaftlichen Ansprüchen genügenden System umzugestalten, seit 1888 greifbarere Gestalt an.

Auch der Confucianismus tritt wieder mehr in den Vordergrund. Seine Sittenlehre von der Achtung vor der Autorität war es ja eben, die man gegen die zunehmende Vervilderung und Zügellosigkeit der jüngeren Generation ins Feld zu führen sich anschickte. Auch die confucianische Litteratur zeigt um und nach 1888/1889 einen erheblichen Aufschwung, der sich in der Gründung neuer Zeitschriften zu erkennen giebt.

Besonders vorteilhaft ist die rückläufige Bewegung aber für die shintoistische, d. h. hier für die ursprüngliche national-japanische Sittenlehre, die mit der nationalen und monarchischen Tradition auf's engste verknüpft ist. Die nationale, in der göttlichen Autorität des Mikado gipfelnde Tradition, die im Shintoismus ihren officiellen Ausdruck findet, wird, wie einst dem Buddhismus und Chinesentum, so jetzt dem Christentum und dem europäischen Geiste als schützender Damm entgegengestellt. Obwohl ihm eine ausgebildete Ethik abgeht, wird der Shintoismus doch durch die Bedeutung, die ihm seine Verbindung mit dem Kaiserlichen Hause giebt, zu einer Macht emporgehoben, die sich gelegentlich auch gegen den Buddhismus und Confucianismus wendet.

Neben Buddhismus, Confucianismus und *Japanismus* (wenn wir die auf Bewahrung der spezifisch japanischen [shintoistischen] sittlichen Anschauungen gerichteten Bestrebungen so nennen dürfen) wirken aber die in der vorausgegangenen Periode in Action getretenen Kräfte, das Christentum und die europäische Wissenschaft und Philosophie, noch, obwohl im Ganzen mit verminderter Stärke, fort, und so bietet denn die Gegenwart ein buntes, stellenweise dramatisch bewegtes Bild des Kampfes der verschiedenartigsten Strömungen. Versuche, das Alte festzuhalten und wiederzubeleben, begegnen sich mit solchen, es umzugestalten und verbessernd weiterzubilden, sowie anderen, auf die Einführung von Neuem, Fremdem abzielenden.

Ich will nun versuchen, eine Uebersicht über die Bestrebungen und Gegenbestrebungen des gegenwärtigen Japan (etwa von 1888 an) auf ethischem Gebiete, wie sie in der Litteratur, in Zeitschriften vornehmlich, dann auch in einzelnen selbständigen Werken, zum Ausdruck kommen, zu geben.⁸ Allerdings muss ich von vornherein bekennen, dass das Bild, das ich zu entwerfen versuche, lückenhaft ist. Die in Frage kommende Litteratur ist so umfangreich, dass sie selbst für einen der japanischen resp. chinesischen Schrift durchaus Kundigen kaum zu übersehen ist. Sie vollständig zu bewältigen übersteigt aber völlig die Kräfte und auch die Mittel des Einzelnen, der auf Uebersetzungen angewiesen ist. Da man sich nicht Alles übersetzen lassen kann, muss man sich mit Auszügen und der Uebersetzung der wichtigsten Erscheinungen begnügen, deren Auswahl man im Wesentlichen der Entscheidung des japanischen Uebersetzers anheimstellen muss. Das japanische Urteil über das was wichtig ist und was nicht, weicht aber leicht von dem des Europäers ab, und so mögen denn in meiner Abhandlung manche wichtige Erscheinungen nicht oder nicht genügend beachtet, andere nicht in die richtige Beleuch-

⁸ Ich bemerke hierbei, dass, da die vorliegende Arbeit als Vortrag für den Winter 1891/1892 in Aussicht genommen war, das Material, auf das sie sich stützt, im Wesentlichen mit dem Jahre 1891 abschliesst. Erscheinungen des Jahres 1892 sind nur ausnahmsweise noch berücksichtigt worden.

tung gerückt sein. Doch hatte ich das Glück, in Herrn H. ŌNISHI, einem früheren Schüler von mir, einen Uebersetzer zu besitzen, der die für seine Aufgabe erforderlichen Eigenschaften, Verständnis für meine Absichten und Urteilsfähigkeit in der Auswahl des Materials, in ausreichendem Masse besass. Er hat mir nicht nur durch Uebersetzungen, sondern auch durch selbständige Berichte und Uebersichten die allerwesentlichsten Dienste erwiesen. Nach ihm hat Herr. K. KANO, gleichfalls ein Schüler von mir, mich durch Uebersetzungen und Berichte, vornehmlich auch durch Sammlung eines umfangreichen statistischen etc. Materials, in dankenswertester Weise unterstützt. Auch Herr S. TACHIBANA, Student der Philosophie im dritten Jahre, hat mir einige Uebersetzungen geliefert. Den genannten Herren fühle ich mich verpflichtet hiermit meinen besten Dank für ihre Dienste auszusprechen. Sehr nützlich waren mir natürlich auch die von der «*Japan Mail*» seit etwa Jahresfrist veröffentlichten monatlichen Uebersichten über die japanische religiöse Litteratur (monthly summaries of the religious press), von denen ich nur bedauere, dass sie erst so spät zu erscheinen anfangen; als die Hauptarbeit bei mir schon gethan war.

Mit Hilfe des von den genannten japanischen Herren übersetzten Materials glaube ich nun in der Lage zu sein, ein wenn auch unvollständiges, so doch im Ganzen zutreffendes Bild von der gegenwärtigen ethischen Bewegung in der japanischen Litteratur entwerfen zu können.

Die japanische ethische Litteratur der Gegenwart lässt sich, mit dem Masse von Willkür, das jeder Classification nun einmal unvermeidlich anhaftet, in 4 Hauptgruppen teilen, nämlich in 1) eine Gruppe, die *buddhistischen*, 2) eine, die *national-conservativen* (confucianischen und shintoistischen) Bestrebungen dient, in 3) *christliche* Litteratur, und 4) eine Gruppe, welche eine selbständige, auf *philosophisch-naturwissenschaftliche* Principien zu basierende Ethik aufzustellen versucht (philosophische Ethik).

I. Gruppe: BUDDHISMUS.

Man kann in der gegenwärtigen buddhistischen Litteratur 2 Strömungen unterscheiden,

eine *mehr conservative*, die den *alten* Buddhismus möglichst rein zu erhalten sucht, und eine *fortschrittlich-reformatorische*, die ihn, nicht ohne Zuhilfenahme europäischer Philosopheme, weiter- und umbilden will (Neuer- oder Reformbuddhismus). Characteristisch für beide ist, dass die Unterschiede der einzelnen Secten zurücktreten und das Bestreben, die verschiedenen Secten zu einem starken Ganzen zusammenzufassen, überall hervortritt. Die mehr conservative Richtung vertreten Zeitschriften wie *Bukkyō* (Der Buddhismus; früher *Nōjūn Zasshi*; gegr. 1889; Jōdosecte); *Jōdo Kyōhō* (Jōdo Doctrin; gegr. 1888; Jōdosecte); *Dendō-kwai Zasshi* (vgl. oben; gegr. 1888; Kyōto;⁴ Shinsecte); *Kyōto Mainichi Shimpō* (Kyōto tägliche neueste Nachrichten; Zeitung, vorm. *Kaimai Shimpō*, noch früher *Kijitsu Shimpō*; gegr. 1888, Kyōto; Shinsecte); *Honzan Geppō* (Monatliche Berichte des Hauptsitzes [d. Shinsecte]; gegr. 1885, Shinsecte); *Honzan Hokoku* (Bericht des Hauptsitzes; gegr. 1885, Kyōto; Shinsecte); *Shinshi* (Bericht der Wahrheit; gegr. 1889; Shinsecte); *Hō no Sono* (Garten des Gesetzes; gegr. 1889, Kyōto; Shinsecte); *Sambōsōshi* (Vermischte Nachrichten der drei Schätze [Buddha, Lehre, Gemeinde]; Organ des *Reichikwai* [Verein für Austausch des Wissens], früher *Reichikwai Zasshi*; gegr. 1874; Shinsecte); *Dentō* (Ueberliefertes Licht; gegr. 1890; Shingonsecte); *Mitsugon Kyōhō* (Mitsugon Doctrin; gegr. 1889; Shingonsecte); *Shimeiyoka* (Ueberschüssige Nebel vom Berge Shimei; gegr. 1881; Hiyeizan [Shiga]; Tendaisecte); *Hōko* (Trommel des Gesetzes; gegr. 1890; Nichirensecte); *Dōjō Shimpō* (Neueste Nachrichten über die Sōdō Doctrin; gegr. 1891, Sōdōsecte, eine Unterabteilung der Zensecte); *Shōhōrin* (Rad des wahren Gesetzes; gegr. 1881, Kyōto; Rinzaisecte, Unterabt. der Zensecte); etc. etc. Keiner bestimmten Secte gehören an Blätter wie *Meikyō Shinshi* (Magazin zur Erläuterung der Lehre; Zeitung; gegr. 1875); *Gokoku* (Hüter des Landes; früher *Dampō*, noch früher *Daidō Dampō* und *Daidō Shimpō*; gegr. 1889; Kyōto, Organ des buddh. christenfeindlichen Vereins *Daidōdan* (s. oben), dessen Motto:

⁴ Wo kein Platz angegeben, ist der Ort des Erscheinens stets Tōkyō.

Habe Ehrfurcht vor dem Herrscher und verehere Buddha [《*Somno Hōbutsu*》]; *Hō no Ame* (Regen des Gesetzes; gegr. 1888, Nagoya); *Hansei Zasshi* (Zeitschrift zur Pflege der Selbstbetrachtung, früher *Hanseikwai Zasshi*; gegr. 1887; Kyōto); *Shin Bukyōgun* (Armee des wahren Buddhismus; gegr. 1892; Kanashima, [Fukuoka]); *Michi no Ishizue* (Grundstein der Lehre; gegr. 1891), u. a. m.

Dem *Reformbuddhismus* dient besonders die Zeitschrift *Keiseihakugi* (Allgemeine Erörterungen über Politik; gegr. 1890, Kyōto), deren Redacteur NAKANISHI GYŪRŌ ist.⁵

Aus der grossen Zahl der *Parteihäupter* und *Führer*, die entweder durch ihre Stellung oder durch ihre litterarische Thätigkeit einflussreich sind, erwähne ich MIURA JITSUGEN (Oberer der Tendaisecte), ASHIDA JITSUGEN (Tendaisecte, Redacteur des *Shimeiyoka*), SHAKU UNSHŌ (Priester der Shingonsecte), KURODA SHINDŌ, (Jōdosecte) AKAMATSU RENJŌ (Begründer der *Dendōkwaï* s.o.), MAYEDA EUN (Lehrer am Daigakurin, e. Seminar d. Shinsecte in Kyōto), SHIMAJI MOKUBAI (Vorsitzender der Buddhistischen Gesellschaft *Reichikwaï* (s.o.); NANJŌ BUNYŌ (Lehrer des Sanscrit an d. Kaiserl. Universität), SAITO BUNSHŌ (Priester; Lehrer am Daigakurin), FUJII GENSHŪ (do.) u. a. m. Die Letztgenannten gehören alle der Shinsecte an. Ausserdem begünstigen und fördern den Buddhismus noch Laien wie OUCHI SEIRAN (Vorsitzender der *Daidōdan*, Red. des „*Dampō*“), General Vicomte TORIO KOYATA, Vicomte MIURA (bis vor Kurzem Präsident der Adelschule), Dr. SASAKI TŌYŌ (Arzt) u. a. Den „*Neuen Buddhismus*“ vertreten vornehmlich INOUE ENRYŌ (Graduierter der Universität, Director der von ihm gegründeten *Tetsugakukwaï* [philosophische Akademie]), NAKANISHI GYŪRŌ (Redacteur der „*Keiseihakugi*“) MATSUYAMA MATSUTARŌ (Mitgl. d. *Dendōkwaï*) u.a. Für Reformbuddhisten gelten auch MURAKAMI SENSŪ (Shinsecte, Lehrer an der Kaiserl. Univ.) YOSHI-

⁵ Auch die Zeitschrift *Tensoku* (Gesetz des Himmels) ist hier zu erwähnen. Früher das Organ des Herrn KATŌ (Praes. d. Universität) und dessen Ansichten vertretend, hat sie ihren Character geändert und vertritt jetzt, als Organ einer mit Herrn INOUE ENRYŌ's Lehranstalt verknüpften philosophischen Gesellschaft, conservative, buddhistische und confucianische Ansichten.

TANI KAKUJU (Shinsecte, Vorgänger Murakami's), FUJISHIMA RYŌN u. a. Die Laien und Reformbuddhisten gehören fast alle der *Tetsugakukwaï* (philosophische Gesellschaft) an.

Ich gebe zunächst die Ansichten eines Vertreters des *alten* Buddhismus.

SHAKU UNSHŌ ist einer der thätigsten Vorkämpfer der buddhistischen Sache. Seine Hauptthätigkeit gilt der buddhistischen Moral, deren Sache er durch ein sehr sittenstrenges vorbildliches Leben (worauf hauptsächlich sein Einfluss beruht), durch Stiftung der Gesellschaft der zehn Tugenden (*Juzenkwaï*), durch eine sehr ausgebreitete Thätigkeit als Redner und Schriftsteller (er verfasste u.a. *Bukkyō Taii* [Abriss des Buddhismus] 1890, *Dai-Nippon Kokkyōron* [Abhandlung über die Landesreligion] 1882), sowie durch Stiftung des *Sōyon*, eines Priesterseminars, auf dem Zöglinge im Buddhismus erzogen und ausgebildet werden, zu fördern sucht. SHAKU UNSHŌ ist ein Priester der *Shingonsecte*,⁶ und die Lehren

⁶ Ueber die *Shingonsecte* (Secte des wahren Wortes), die ihren Ursprung auf *Kōbō Daishi* zurückführt, will ich hier nur kurz bemerken, dass sie zugleich *mystisch* und *eklektisch* ist. Wie HEGEL von seiner Philosophie behauptete, dass sie alle früheren Systeme als aufgehobene Momente in sich befasse, so will auch die *Shingonsecte* in den 10 Stufen des Heilsweges, die sie unterscheidet, die Lehren aller übrigen buddhistischen Schulen, des *Hinayāna* und des *Mahayāna*, und ausserdem auch noch nicht-buddhistische Lehren unterbringen. So finden nicht nur die den buddhistischen Schulen eigentümlichen Lehren, die Ethik des *Dhamma*, die Lehre von den 5 Skandhas und die Nichtexistenz des Ichs, die Kette der 12 Ursachen, das Mitleid, das Princip der fortschreitenden Meditation und Abstraction, sondern auch die confucianischen Vorschriften und die Lehren des Brahmanismus ihren Platz in den 10 Stufen. Als ihr selbst eigentümliche Lehre nimmt die *Shingonsecte* hauptsächlich das „Geheimnis“ der Einheit der *Sankhara* oder „Gestaltungen“, Körper, Rede, und Geist, als des allgemeinen Substrats alles Seins, in Anspruch. Die Erkenntnis dieser Einheit kann erst auf der 10^{ten} und höchsten Stufe, wenn die Meditation bis zu einem mystischen Zustand völliger Abstraction (von allem Object und vom Gedanken selbst) fortgeschritten ist, erreicht werden. Durch sie wird die *Buddhaschaft* erlangt. Dass man schon im Diesseits durch Meditation die *Buddhaschaft* erlangen kann, ist eine weitere der *Shingonsecte* eigentümliche Lehre.—Vgl. *Le Bouddhisme japonais. Doctrines et histoire des 12 grandes sectes bouddhiques du Japon*, par Ryūon Fujishima, Paris 1889. Dasselbe auch englisch von Nanjō Bunyō: *A short History of the 12 Japanese Buddhist sects*. Tōkyō 1886. Die französische Ausgabe ist aber weit reichhaltiger und besser. (*Jap. Bukkyō Jūnishū Kōyō* von Ogurisu Kōchō.)

diser Secte haben denn auch seine Auffassung vom Wesen des Buddhismus beeinflusst. Wie die Shingonsekte ein umfassendes, die Lehren der übrigen Secten in sich schliessendes System aufstellt, so will auch er eine von Secteneinseitigkeit freie Lehre geben. Die successive Abkehr vom „weltlichen Geiste“ auf dem Wege der Contemplation gilt auch ihm als höchstes Ziel. In der Darstellung des Weges, der zu diesem, schliesslich durch mystische Contemplation zu erreichenden Ziel führt, kehren die dem ganzen Buddhismus gemeinsamen Vorstellungen wieder. So geht er auch in der eigentlichen Morallehre nicht über die überkommene Lehre hinaus. Er giebt die bekannten 10 Gebote des Buddhismus; ¹ Nicht tödten ² Nicht stehlen ³ Nicht ehebrechen ⁴ Nicht lügen ⁵ Nicht zoten ⁶ Nicht verleumden ⁷ Nicht betrügen ⁸ Nicht habgierig sein ⁹ Nicht zornig sein ¹⁰ Nicht thöricht (unwissend) sein. Es verdient hervorgehoben zu werden, dass SHAKU UNSHŌ das Bedürfnis fühlt, diese lediglich negativen Verbote durch die Vorschrift positiver Wohlthätigkeit zu vervollständigen.

Neben SHAKU UNSHŌ erscheint MURAKAMI SENSHŌ, ein Priester der Shinsecte und Lehrer des Buddhismus an der Kaiserlichen Universität, als moderner, von der europäischen Philosophie mehr berührter Buddhist. Er gilt daher als ein Vertreter des neuen Buddhismus. In Wahrheit nimmt er zwischen dem alten und neuen Buddhismus eine Mittelstellung ein. Er kennt die europäische Philosophie, folgt ihr aber nur in der Methode systematischer Darstellung, die er auf den Buddhismus anwendet, während er den Inhalt des letztern nicht ändert. Von MURAKAMI SENSHŌ'S Werken erwähne ich «*Sandaishū Tekiyō*» (Compendium der 3 Secten) 1890, «*Bukkyō Ikkwanron*» (Das Grundprincip des Buddhismus) 1891, «*Immyōgaku Zensho*» (Abhandlung über *Immyō* [Buddh. Logik]) 1891, «*Bukkyō ni tsuite Rinri wo soshikisu*» (wörtl. «Ich systematisiere die Ethik im Buddhismus»), in der *Tetsugakukwai Zasshi* (Zeitschrift der philos. Gesellsch.) No 46.

Auf die letztgenannte Abhandlung stützt sich die nachfolgende Darstellung seiner Morallehre.

Obzwar ein Priester der Shinsecte, geht MURAKAMI SENSHŌ doch, ohne sich gerade gegen

sie zu erklären, über den speciellen Sectenstandpunkt derselben⁷ weit hinaus. Er will den allgemeinen Gehalt des Buddhismus in wissenschaftlich-systematischer Weise darstellen.

In der Ethik geht er, was die Substanz der Lehre anbetrifft, nicht über den Buddhismus als solchen hinaus, er giebt vielmehr, wie auch Shaku Unshō, die Lehren des Dhamma. Aber er giebt ihnen einen psychologischen Unterbau, gliedert sie in ein klares, zusammenhängendes System, und unterwirft sie dann einer an den Anschauungen der europäischen Philosophie gebildeten und mit den Hilfsmitteln der begrifflichen Terminologie derselben ausgeführten philosophischen Betrachtung. Er füllt den alten Wein in neue Schläuche, wendet die Methode der europäischen Philosophie auf den Inhalt der buddhistischen Moral an. Dadurch gewinnt die letztere, wie die nachfolgende Darstellung zeigen wird, ungemein an Klarheit und Bestimmtheit. Hierin liegt MURAKAMI'S Bedeutung, hierin wirkt er bahnbrechend, und der Weg, den er eingeschlagen hat, kann, consequent weiterverfolgt, noch zu dem Buddhismus sehr günstigen Resultaten führen.

⁷ Die Shinsecte (Die wahre Secte) ist von *Shinran*, einem Sprössling der Fujiwarafamilie (lebte 1173-1262) gestiftet worden. Er hat ihre Lehre angeblich von *Genku* (Hō-nen), einem der 7 Patriarchen Indiens, Chinas und Japans, überkommen. Die Shinsecte vertritt mit der Jōdosecte die vulgäre leichtere Form des Buddhismus ("Reine Erde," im Gegensatz zum "heiligen Wege," der schwierigeren und complicirteren Form, der die übrigen Secten angehören). Sie ist wohl die verbreitetste und populärste der japanischen buddhistischen Secten. Ihre Doctrin ist practisch nüchtern, ungelehrt, hat aber zugleich ein Prinip der Innerlichkeit und des Glaubens, das den übrigen Secten abgeht. An die Stelle des langen und beschwerlichen Weges des heiligen Lebens und der Meditation, den die übrigen Secten empfehlen, setzt die Shinsecte den Glauben an Buddha. Durch Glauben und Gebet, durch gläubiges Aussprechen des heiligen Namens Buddha's wird die Seligkeit des Nirvana erlangt. Der Mensch ist zu schwach, um aus eigener Kraft zur Seligkeit zu gelangen; durch die Hülfe Buddha's, die er dem Gläubigen gewährt, wird die Buddhasehaft erworben. Um des Principis des Glaubens willen, das sie enthält, hat man die Shinsecte wohl auch die protestantische Secte des Buddhismus genannt. Protestantisch ist auch ihre Verwerfung des asketischen Principis. Es ist nicht nötig, enthaltsam zu sein und sich aller Frauen zu entschlagen. Verlangt wird nur, dass man reines Herzens sei, seine Pflicht thue, im Frieden mit andern lebe und an Buddha glaube. Die Priester dieser Secte dürfen Fisch und Fleisch essen, und heiraten.

Den Inhalt der MURAKAMIS chen Tugend- und Pflichtenlehre bilden, wie schon gesagt, die bekannten 10 Gebote. In seiner Darstellung geht er aber von den drei letzten (Nicht habgierig sein, Nicht zornig sein, Nicht thöricht sein) aus und vervollständigt zugleich das System nach oben und unten. Einleitend bemerkt er, dass er nicht, wie die europäischen ethischen Systeme es thun, was gut und böse ist, untersuchen, sondern nur die von Buddha gegebenen Lehren darlegen wolle. Was gut und böse ist, wissen wir durch Buddha. Nichts weiter ist daher erforderlich, als zu glauben und zu thun was Buddha geheißen hat. Das ist der grosse Vorteil, den der Buddhismus vor andern Systemen der Ethik voraus hat. In dieser Anspruchslosigkeit zeigt sich die Anschauungsweise der Shinsecte; thatsächlich enthält aber MURAKAMI'S Ethik mehr als die von ihm selbst bezeichnete bescheidene Aufgabe.

Es giebt nach ihm drei Kriterien für Gut und Böse. Man kann urteilen. 1) Nach der inneren Beschaffenheit des Geistes. Hiernach kann man guten und bösen Willen, gute und böse Characterbestimmungen (*shinjo*) unterscheiden. Gemeint ist etwa das, was wir Beurteilung nach der Gesinnung des Handelnden nennen. Man kann 2) die Handlungen als solche beurteilen und darnach Tugenden und Laster unterscheiden. Man kann endlich 3) die Folgen der Handlungen beurteilen und auf das von ihnen hervorgebrachte Glück oder Unglück sehen. Gesinnungen, Handlungen und Folgen hängen nun nach MURAKAMI wie folgt zusammen.

1) Die guten wie die bösen *Characterbestimmungen* entspringen aus zwei verschiedenen, in der Geistesbeschaffenheit des Menschen wurzelnden Grundeigenschaften des Characters, von denen jede wieder in zweifacher Weise sich äussert. MURAKAMI bezeichnet sie als *Zan* und *Ki* einerseits und (negativ) *Mu-zan* und *Mu-ki* andererseits. *Zan* und *Ki* sind gut, *Mu-zan* und *Mu-ki* dagegen schlecht. *Zan* und *Ki* bedeuten wörtlich Schamgefühl, wir können sie vielleicht am passendsten mit „Gewissenhaftigkeit“ übersetzen. *Mu-zan* und *Mu-ki* (*Mu* ist negatives Prefix) bedeuten alsdann „Gewissenlosigkeit.“ Gewissenhafte Prüfung unserer Motive und Absichten, das ist wohl der

eigentliche Sinn des *Zan* und *Ki*. Und zwar nach zwei Seiten hin: Vor uns selber, in dem wir stets fragen ob wir mit der beabsichtigten Handlung auch vor uns selbst bestehen können — also Selbstachtung, Selbst-respect (*Zan*); und vor der Meinung anderer, indem wir uns fragen, ob wir vor ihr damit bestehen können — Ehrgefühl, Anstandsgefühl (*Ki*). Hierbei sind alle die besonderen Verhältnisse zu berücksichtigen, welche die confucianische Ethik aufgestellt hat (des Weibes zum Manne, der Kinder zu den Eltern, des Jüngeren (Schülers) zum Aeltern (Lehrer), des Untergebenen zum Herrn, des Freundes zum Freunde). Aus dem Vorhandensein und der Pflege von *Zan* und *Ki* ergeben sich nun 3 gute, aus ihrem Nichtvorhandensein oder ihrer Vernachlässigung (*Mu-zan* und *Mu-ki*) 3 schlechte Characterbestimmungen, nämlich a. nicht habgierig, nicht zornig, nicht thöricht zu sein, b. habgierig, zornig, thöricht zu sein. Zusammen mit den beiden guten Grundeigenschaften des *Zan* und *Ki* haben wir somit 5 *wesentlich* gute Eigenschaften des Characters (*Jinshō-zen*), denen auf der anderen Seite 5 *wesentlich* schlechte Eigenschaften (*Jinshō-aku*) entsprechen.

2) Die ersteren verursachen nun tugendhafte *Handlungen* a. des Körpers b. der Sprache. Hier haben wir nun die bekannte Einteilung a. Nicht tödten, nicht stehlen, nicht ehebrechen; b. Nicht lügen, Nicht schmeicheln, Nicht verleumden, nicht doppelzünftig sein. Dies sind die 7 Cardinaltugenden, denen 7 Todsünden oder Laster (Mord, Diebstahl, Ehebruch, Lüge, Schmeichelei, Verleumdung, Doppelzüngigkeit), die Frucht der schlechten Charactereigenschaften, gegenüberstehen. Alle diese Handlungen sind aber nicht wesentlich, sondern nur *zufällig* gut oder schlecht, weil sie nur die durch gelegentliche Bedingungen hervorgerufenen Äusserungen und Bethätigungen der guten oder bösen Gesinnungen sind. Sie werden daher *Tōki-zen* und *Tōki-aku* genannt. Das Gute (wie das Böse) ist letzten Endes immer im Willen zu suchen (KANT: Es ist nichts absolut gut als allein ein guter Wille).

Die 7 Tugenden zusammen mit den 3 guten Characterbestimmungen machen nun, wie ent-

sprechend die 7 Todsünden mit den 8 schlechten Characterbestimmungen, die 10 Tugenden und 10 Uebel des Buddhismus aus, 3 der Seele, 3 des Körpers und 4 der Sprache.⁸

8) Nach dem buddhistischen Princip von der Kette der Ursachen und Wirkungen, das in der Natur als Causalität, in der moralischen Welt als ausgleichende Gerechtigkeit sich kundgiebt, führen im Lauf der Zeit die guten Gesinnungen und Handlungen notwendig zu *Laust* und *Glück*, die schlechten zu *Leiden* und *Unglück*. Der Schein spricht allerdings dagegen, der Ungerechte triumphiert und der Gerechte leidet. Aber der Mensch durchlebt nacheinander viele Leben, und die Verdienste oder Unthaten des einen Lebens finden in der nächsten Existenz ihren Lohn und ihre Strafe; Leiden und Freuden dieses Lebens mögen die Folgen unserer Handlungen in einer früheren Existenz sein. Insofern stimmt der Buddhismus auch mit dem Utilitarismus überein, der die Handlungen nach ihren Folgen beurteilt, während wir sie bisher mit dem Intuitionismus nach ihrem inneren Werte, unabhängig von ihren Folgen, beurteilt haben. Nach MURAKAMI ist der Buddhismus weder Utilitarismus noch Intuitionismus; er schliesst sie beide in sich. Indes steht MURAKAMI mit seinen Sympathien doch sehr auf der Seite des Intuitionismus. Ebensovienig ist der Buddhismus egoistisch oder altruistisch. Egoismus und Altruismus schliessen sich nicht aus. Doch steht der Altruismus höher. Wahr ist, dass jede gute Handlung letzten Endes auch am vorteilhaftesten für den Handelnden selbst ist. Sieht man daher nur auf die Folgen, so erscheint der Buddhismus egoistisch, da er ja gute oder schlechte Folgen an gute oder schlechte Handlungen knüpft. Sieht man aber auf die Gesinnung, so ist er altruistisch, denn er verlangt, dass die Gesinnung stets altruistisch ohne Rücksicht auf die Folgen für den Handelnden selbst sei. Nur der vulgäre Buddhismus ist egoistisch.

Nirvana, das Endziel alles Handelns, tritt bei MURAKAMI sehr in den Hintergrund, so dass es

⁸ Die Reihenfolge wie auch der Inhalt der einzelnen Moralvorschriften wird in den buddhistischen Texten mitunter verschieden angegeben.

zweifelhaft wird, ob er überhaupt darin das Endziel erblickt.

Neben der nüchternen und besonnenen Klarheit, die seine Darstellung auszeichnet, gefällt bei MURAKAMI besonders auch die ruhig-sachliche und objective Denkweise, welche seine ganze Behandlung der Materie verrät. Wir sehen uns einem vornehm denkenden, offenen Character gegenüber, dessen Ausführungen man mit Vergnügen verfolgt.

Nicht das Gleiche lässt sich von dem folgenden Repräsentanten des Buddhismus behaupten.

Dieselbe Shinsecte, die man um ihres Principes des innerlichen, aller Werkheiligkeit abholden Glaubens die protestantische genannt hat, und die in Murakami einen so liebeswürdigen Vertreter besitzt, hat auch einen Erzjesuiten hervorgebracht in der Person MAYEDA EUN'S.

MAYEDA EUN ist ein Priester der Shinsecte und Lehrer am Daigakurin. Verfasst hat er u. A. «*Shinshū Mondō*» (Katechismus der Shinlehre) 1890; «*Shinshū Dōtoku Shinron*» (Neue Abhandlung über die Ethik der Shinsecte) 1890; «*Shinshū Kyōshi Joron*» (Einführung in die Geschichte der Lehren der Shinsecte) 1891. Im Nachstehenden beziehe ich mich auf das *Shinshū Dōtoku Shinron*.

MAYEDA trägt darin die Lehre der Shinsecte vor. Der Glaube an Buddha genügt. Dieser Glaube ist unzertrennbar verbunden mit dem Gefühl der Dankbarkeit gegen Buddha für seine erlösende That, und dies Gefühl ruft eine Menge gute Werke *in majorem Buddhae gloriam* hervor. Aber nicht sie, sondern die gläubige Gesinnung allein verbürgt die Erlösung. Hiernach findet MAYEDA die speciellen Moralvorschriften des Buddhismus höchst überflüssig. Der Glaube genügt ja. Die Handlungen, die ihm entspringen, sind notwendig gut. Welche besseren Handlungen aber, fragt er, könnten wohl diesem Glauben entspringen als die Bestrebungen, den Buddhismus in der Welt immermehr auszubreiten? Die buddhistische Propaganda ist daher folgerichtig die beste Handlung, die überhaupt gethan werden kann; sie ist das absolut Gute. Gleichgültig ist es dagegen, mit welchen Mitteln die Propaganda betrieben wird. Auch die schlechtesten Mittel werden durch den heiligen Zweck gerechtfertigt.

Doch schränkt MAYEDA dies wieder ein. Im Interesse der buddhistischen Propaganda soll man doch auch die öffentliche Meinung berücksichtigen und nur Handlungen verüben, die diese billigt. Denn würden die Anhänger des Buddhismus Handlungen begehen, welche nach den allgemein geltenden moralischen Anschauungen schlecht sind, so würde das dem Buddhismus sehr schaden. Man sehe sich daher vor und benehme sich so, dass man von der öffentlichen Meinung gelobt wird. Dies Lob kommt dann dem Buddhismus zu gute. MAYEDA's Absicht ist, zu einer thatkräftigen Propaganda für den Buddhismus aufzurufen. Die Propaganda ist in erster Linie gegen das Christentum gerichtet, das MAYEDA hasst. Eine thatkräftige, rücksichtslose Natur, ist er mit dem Pessimismus und der Selbstentsagung des Buddhismus durchaus nicht einverstanden. Er findet vielmehr, dass, da für das Jenseits Buddha vortrefflich gesorgt hat und der Glaube uns dieses Jenseits sichert, wir, ohne uns um das Jenseits zu bekümmern, alle unsere Kräfte dem Diesseits, d.h. der buddhistischen Propaganda und der Eroberung der Welt durch den Buddhismus, widmen können.

In der practischen Nutzenanwendung, die er vom Princip der Shinsecte zwecks aggressiver Propaganda macht, erscheint MAYEDA ETŪ als ein Neuerer. Er ist es aber nur in *negativer* Hinsicht, in der Gleichgültigkeit gegen den speciellen positiven Inhalt des buddhistischen Lehrsystems. Er giebt sich nicht die Mühe, die Lehrsätze und Moralvorschriften des alten Buddhismus, die er gleichmütig fallen lässt, durch neuen *positiven* Inhalt zu ersetzen. Das unterscheidet ihn von den Männern, die aus dem Buddhismus durch positive Umbildung und Ergänzung ein neues, den Anforderungen der modernen Wissenschaft genügendes System machen wollen.

Einige Vertreter dieser *reformatorischen Bewegung* innerhalb des Buddhismus mögen hier angeführt werden.

INOUE ENRYŌ ist vielleicht der typischste Vertreter der Reformbewegung im Buddhismus. Er ist einer der eifrigsten Verfechter der Sache des Buddhismus, den er sowohl wegen seines wertvollen Gehalts, durch den er nach seiner

Meinung das Christentum weit übertrifft, als auch aus politischen Gründen für Japan erhalten wissen will. Um das zu ermöglichen, muss aber der überlieferte Buddhismus reformiert und zu einem den Anforderungen der Wissenschaft der Gegenwart entsprechenden System umgebildet werden. Das ist möglich, weil der Buddhismus kraft seines philosophischen Gehalts besser als irgend eine andere religiöse Weltanschauung mit den Ergebnissen der modernen Wissenschaft und Philosophie übereinstimmt. Von dem philosophisch regenerierten Buddhismus glaubt INOUE, dass er die zukünftige Weltanschauung der Japaner und die Religion des Landes, wenn nicht der Welt, werden und namentlich der Ausbreitung des ihm verhassten Christentums steuern werde. *Diesen* Buddhismus auszubilden und zu verbreiten, betrachtet er als die Aufgabe seines Lebens, für die er unermüdlich thätig ist und mit Wort und Schrift eintritt. Eigens zu diesem Zweck hat er eine buddhistisch-philosophische Akademie (*Tetsugaku-kwan*) geschaffen, deren Director er ist. Seine Philosophie hat er in einer Reihe von Schriften niedergelegt, von denen das grosse (bis jetzt) zweibändige Werk über den Buddhismus, «*Bukkyō-kwatsuron*» (Abhandlung über die Wiederbelebung des Buddhismus) 1887–1891, das bedeutendste ist. Ausser ihm seien hier noch das «*Tetsugaku Yōryō*» (Kern der Philosophie) in 2 Bden, 1887, eine allgemeine Theorie der Ethik («*Rinri Tsūron*») 1887, und eine Darstellung der Philosophie der Shinsecte («*Shinshū Tetsugaku*») erwähnt. Ein speculativer Kopf und durch seine Universitätsstudien—er ist Graduirter der Kaiserlichen Universität—mit der europäischen Philosophie bekannt geworden, benutzt er Ideen der letzteren, um mit ihrer Hülfe den Buddhismus zu einem idealistischen Pantheismus umzugestalten. Zugleich aber bemüht er sich auch, seinen Buddhismus den Nichtgelehrten schmackhaft zu machen. Wie bei seinen Bestrebungen natürlich, gehört INOUE ENRYŌ keiner bestimmten buddhistischen Secte an. Sein Buddhismus ist *eklektisch*. Er enthält neben Elementen, die an die Lehren der Kegon- und Tendaisecte anklängen oder an die Zensecte erinnern, auch solche, die den Lehren der

Jōdo- und Shinsecte entsprechen. Dazu auch der brahmanischen und schliesslich auch der europäischen Philosophie verwandte Ideen.

Das Fundamentalprincip der buddhistischen Sittenlehre ist nach ihm das Streben nach Vereinigung mit dem Absoluten. Dieses Absolute (*Shinnyo*, das absolut Wahre) ist ihm ein absolutes, einheitliches Princip, das allem Wechsel und Werden der Erscheinungen als gemeinschaftliches Substrat zu Grunde liegt. Wir treten vielleicht *INOUE* nicht zu nahe, wenn wir es als Weltseele bezeichnen, obwohl er diesen Ausdruck nicht braucht. Im Gegensatz zu dem beständigen Sein dieses Grundes ist das Sein der in ewigem Wechsel entstehenden, werdenden und vergehenden Dinge ein unreales, so zu sagen zwischen Sein und Nichtsein oscillierendes. Diese Metaphysik, die an die Lehre der Eleaten, an neuplatonische Speculationen, an Spinoza und andere pantheistische Systeme der europäischen Philosophie anklängt, ist nicht die des ursprünglichen Buddhismus. Letzterer hat überhaupt keine eigentliche Metaphysik. Die Frage nach den letzten Gründen der Dinge lehnt er ab; er kennt nur die ewige Verflechtung von Ursache und Wirkung, das unablässige Werden und Wechseln der Dinge, aber keinen absoluten Grund. Alles Sein ist ihm in der empirischen Welt enthalten; die Welt trägt sich selbst, jenseits der endlosen Kette von Ursache und Wirkung giebt es nur das Nirvana, das man durch die Buddhaschaft erreicht und das vom Wechsel erlöst.⁹ Der Buddhismus ist ursprünglich nur Morallehre und sociale Reform. Eine pantheistische Metaphysik hat dagegen der Brahmanismus, der in *Ātman*, dem Einen, Unendlichen, ein absolutes, weltumfassendes Princip besitzt. Mehrfach aber hat der Buddhismus im Laufe der Zeit wieder eine pantheistische Färbung angenom-

⁹ Vgl. OLDENBERG, *Buddha*, 2. Aufl. p. 221. 292. f. u. a. St.; REYS DAVIDS, *Buddhism (Non-Christian religious systems)* p. 87; OLCOTT, *Buddh. Catechism*, p. 19-21; BEAL, *Buddhism in China*, p. 178-180; EITEL, *Three lectures on Buddhism*, p. 46. 54. Auf die Streitfrage, ob *Nirvana* als absolutes Nichts, als positiver Zustand oder als unbestimmter Grenzegriff zu fassen ist, kann hier nicht eingegangen werden. Es ist darüber auf die einschlägige Litteratur (OLDENBERG, MAX MÜLLER, TREXNER, REYS DAVIDS, CHILDERS, EITEL, u. s. w.) zu verweisen.

men. Auf dem Boden des Brahmanismus erwachsen, hat er verschiedentlich sich wieder den pantheistischen Ideenkreisen des letzteren genähert. So lehrt das Werk *Suraṅgama Sūtra*, 705 ins Chinesische übersetzt (*Shen-leng-yen-king*) den Pantheismus. Es existiert nur eine Substanz oder Weltseele, in die Alles zurückkehren soll. Die Individualseelen haben keine selbständige reale Existenz. (BEAL, *Buddhism in China*, p. 224). In China wird Buddha zur göttlichen substanziellen Basis der Welt gemacht und der historische Buddha als das fleischgewordene Absolute betrachtet (so in einem Commentar zu einer chinesischen *Biographie Buddha's* im 7. Jahrh. n. Chr. BEAL a. a. O. p. 181. vgl. auch EITEL, *three lectures*, p. 96). Die unendlich vielen Buddhas, die im Laufe der Jahrhunderte erscheinen—Buddha bezeichnet ja nicht so sehr (wie Christus) eine bestimmte historische Persönlichkeit, als vielmehr einen Zustand, dessen viele, im Princip jeder, theilhaftig werden können—erscheinen als ebensoviele Darstellungen eines gemeinsamen Princip, das nun als ein in ihnen allen sich offenbarendes Wesen gefasst wird, in dem sie alle zu einer Einheit zusammenfliessen. Auch eine theistische Secte hat sich aus dem Buddhismus (in Nepal) entwickelt, die in *Adi Buddha* den Welterschöpfer und speciell den Schöpfer (*Gott Vater*) des historischen Buddha (*Gott Sohn*) erblickt (BEAL a. a. O. p. 184. REYS DAVIDS p. 150. EITEL p. 116).

In Japan haben die *Kegon* und die *Tendai*-secte eine pantheistische Metaphysik ausgebildet, indem ihnen zufolge das *Būta-tathātā*, das Absolute, als der gemeinschaftliche Grund von Materie und Denken allem Dasein inhäriert, überall thätig, Wesen, Kraft und Form zugleich ist.¹⁰ Mit ihnen stimmt *INOUE ENRYŌ* in der Annahme eines absoluten Princip als letzten umfassenden Grundes aller Dinge überein.

Das Absolute ist nun auch zugleich unser innerstes Wesen, der Kern unserer Natur. Aber wie das Licht des Mondes durch Wolken verfinstert wird, so wird auch unser eigenes wahres Wesen verhüllt durch Illusionen, Un-

¹⁰ Vgl. R. FUJISHIMA, *le Bouddhisme japonais* p. XVIII—XXIV. 62f. u. 78f.

wissenheit und Leidenschaften, welche die Folgen unseres endlichen, unvollkommenen Daseins sind. Ziel und Aufgabe des Menschen ist es aber, den wahren Kern seines Wesens, der eins ist mit dem Absoluten, zum Durchbruch zu bringen, um so mit dem Absoluten völlig vereinigt zu werden. Wir erlangen diese Vereinigung durch vollständige Erkenntnis unseres eigenen Wesens, indem wir in unserem eigenen vollständig erkannten Wesen das Wesen des Absoluten und die Wesenseinheit beider erkennen. Wie diese Erkenntnis selbst aus dem tiefsten Innern unseres Wesens (dem «Gewissen») entspringt und uns ein Idealbild menschlichen Handelns (Buddha) zeigt, so bewirkt sie auch in dem, der sich mit ihr durchdrungen hat, eine Wiedergeburt seines ganzen Wesens, vollkommenes Handeln und die völlige Vereinigung mit dem Absoluten. Die Erkenntnis seiner selbst, von der INOUYE hier spricht, ist natürlich keine rationale, wissenschaftlich-psychologische, sondern vielmehr ein intuitives, alle Vernunftkenntnis übersteigendes, durch Contemplation erworbenes Schauen, wie es ähnlich die Zensecte lehrt, und wie wir es in der neuplatonischen Speculation, dem Mysticismus des Mittelalters und mutatis mutandis auch in der «intellectuellen Anschauung» der neueren deutschen Speculation wiederfinden.

Nun ist aber die Erlangung des *Shinnyo* auf diesem Wege nur für geistig besonders starke und befähigte Naturen möglich; für den Durchschnittsmenschen ist dieser Weg (INOUE ENRYŌ bezeichnet ihn als subjective Methode) zu schwer. INOUE benutzt daher die im ganzen Buddhismus übliche Einteilung des Heilsweges in *jiriki* und *tarikī*, d. i. den beschwerlichen Weg, auf dem man durch eigene Kraft, und den leichteren, auf dem man durch fremde (Buddha's) Kraft das Heil erlangt, um seinem oben beschriebenen esoterischen noch einen exoterischen, populäreren Buddhismus, den er die objective Methode nennt, hinzuzufügen. Er ist für alle diejenigen bestimmt, denen die subjective Methode zu schwer ist. Diese mögen, statt aus sich selbst ein Idealbild menschlicher Vollkommenheit zu schaffen, den historischen Buddha, der die sichtbare Ver-

körperung vollkommener Tugend ist, sich zum Vorbild nehmen und darnach handeln. In den heiligen Schriften hat Buddha ausdrücklich gesagt, wie man handeln soll. Der historische Buddha aber ist identisch mit dem absoluten Buddha, ist seine Objectivation im Reiche der Erscheinungen. Wer ihm vertraut, an ihn glaubt und ihn sich zum Vorbild nimmt, wird auch die Seligkeit des *Shinnyo* erlangen. Das *Nembutsu* thut es also schliesslich auch.—Es braucht kaum bemerkt zu werden, dass diese populäre Form von INOUE ENRYŌ's Buddhismus sich an die Lehren der Jōdo- und Shinsecte anlehnt.¹¹

In den gleichen Bestrebungen begegnet sich mit INOUE ENRYŌ auch NAKANISHI GYŪRŌ, der Herausgeber der buddhistischen Monatschrift «*Keiseihakugi*» (1890 in Kyōto gegründet), welche für eins der besten politisch-litterarischen Journale Japans gilt.¹² Er hat bereits eine wechselvolle Vergangenheit hinter sich. Wie auch sein Gesinnungsgenosse MATSUYAMA MATSUTARO (weiland Herausgeber des 1888 gegründeten, jetzt eingegangenen «*Bijou of Asia*», eines buddhistischen Journals in englischer Sprache), war er früher Christ, ist aber wie jener vom Christentum wieder zum Buddhismus zurückgekehrt und einer der eifrigsten Gegner der christlichen Religion geworden. Die Sache des Buddhismus verfocht er gegen das Christentum in der *Shimeī Shimpō* (Nachrichten vom Meer von Tsukushi [*Shimeī chin-jap. Tsukushi no Umi*]). In ihr erschienen von ihm 1886 eine Reihe polemischer Artikel über Religion und Moral, in denen er das Absolute als die Basis aller Religion und das Ziel aller Moral hinstellte, dem Christentum einen baldigen Niedergang prophezeite und die japanische Moral auf eine Verschmelzung von Buddhismus und Confucianismus begründen wollte. Schon damals aber äusserte er, dass der Buddhismus zwar in seinen Grundzügen

¹¹ Nachträglich sei noch bemerkt, dass I. E. kürzlich in einem Artikel im *Dentō* (Shingonsecte) die Notwendigkeit der Reform im Buddhismus auf's neue betont und den baldigen Sieg des Buddh. über das Christentum in Aussicht gestellt hat. (Japan Weekly Mail XVII p. 446.)

¹² Die Zeitschrift behandelt politische, sociale, religiöse, ethische und litterarische Themata in sachlich-wissenschaftlicher Weise.

wahr und tiefbegründet sei, die buddhistischen Priester aber allesamt nichts taugten und nichts verständen. Die dringend nötige Reform des Buddhismus müsse daher von gebildeten Laien in die Hand genommen werden. Buddhismus und Confucianismus, äusserte er in einem anderen Artikel, müssen erneuert, und dann durch Hinzuziehung des Wissens des Westens eine Civilisation eklektischen Characters geschaffen werden. Der Buddhismus ist mit den Ergebnissen der modernen Wissenschaft und Philosophie weit besser verträglich, als das Christentum, dem deshalb ein baldiges Ende prophezeit wird. In den Werken «*Shūkyō Kakumeiron*» (Abhandlung über Reform der Religion) 1889, «*Soshiki Bukkyōron*» (System des Buddhismus) 1890, und «*Shūkyō Taiseiron*» (Abhandlung über die Entwicklung der Religion) 1891, sucht er weiter die Notwendigkeit einer Reform des Buddhismus darzuthun. Von ihm stammt auch das Wort «*Shin Bukkyō*» (Neuer Buddhismus), mit dem man den Reformbuddhismus bezeichnet. Diesen Titel führt auch sein neuestes Werk («*Shin Bukkyōron*» 1892).¹⁸ Auch in diesem Werk verkündet er wieder den nahen Sieg des Reformbuddhismus, der sich in mancherlei Zeichen ankündigt. So unter anderen in HENRY S. OLCOTT'S Versuch, den nördlichen und den südlichen Buddhismus zu vereinigen, in SIR EDWIN ARNOLD'S Gedichten «*The Light of Asia*» und «*The Light of the World*», in denen er, allerdings, nach Ansicht NAKANISHI GYŪRŌ'S, ohne sonderlich etwas vom Buddhismus zu verstehen, Christentum und Buddhismus zu vereinigen sucht, in der Einrichtung des Priesterseminars *Sōyū* durch SHAKU UNSHŌ, in INOUE ENRYŌ'S buddhistischer Universität, in der Förderung des Studiums der vergleichenden Religionswissenschaft an der Kaiserlichen Universität in Tōkyō durch INOUE TETSUJIRŌ, und am *Bungakuryō* (Litteraturanstalt der Shinsecte in Kyōto) durch FUJISHIMA RYŪON, etc.

Der Buddhismus, den er verbreiten will, ist eklektisch, er verschliesst sich keiner Religion und keiner Wissenschaft, nimmt vielmehr die Wahrheiten aller in sich auf und ist daher

¹⁸ Eine Besprechung desselben findet sich in der Japan Daily Mail ('The New Buddhism') vom 31. März dieses Jahres.

selbst die absolute Wahrheit. Das Christentum kann sich mit dem Buddhismus auch nicht im entferntesten messen, wie denn auch die westliche Wissenschaft nur in materieller Beziehung der orientalischen Weisheit überlegen ist, in ideeller Beziehung aber durch diese ergänzt und vertieft werden muss.

Der neue Buddhismus eignet sich die fortgeschrittenen Lehren des entwickelteren nördlichen Buddhismus an, im Gegensatz zu den primitiveren Lehren des südlichen Buddhismus. NAKANISHI'S Buddhismus ist pantheistisch gefärbt (Tendaisecte) wie der INOUE ENRYŌ'S, ist optimistisch und will durchaus practisch sein.

Seine ethischen Anschauungen hat NAKANISHI hauptsächlich im 3ten Buche des *Soshiki Bukkyōron* niedergelegt. Die Wurzel aller menschlichen Thätigkeit ist nach ihm Wille. Der Wille muss sich entwickeln gemäss dem Evolutionsgesetze. Alsdann sind wir glücklich. Unglück ist die Folge einer unvollkommenen, verfehlten Entwicklung. Die richtige Entwicklung des Willens führt zuletzt zur Buddhaschaft. Das Nirvana ist kein leeres Nichts, durch die Verneinung alles Wissens erlangt, sondern ein Zustand positiver Vollkommenheit, den wir durch einen Process fortschreitender Läuterung und Erleuchtung erlangen. Die buddhistische Lehre des Karma, d. h., dass das moralische Verhalten des Menschen in diesem Leben sein Schicksal im nächsten Leben gemäss dem Gesetz von Ursache und Wirkung bedingt, eröffnet eine Aussicht, Egoismus und Altruismus zu versöhnen. Durch diesen über Glück und Unglück des diesseitigen Lebens hinausreichenden Utilitarismus zeigt sich der Buddhismus dem gewöhnlichen Utilitarismus überlegen. Im historischen Buddha besitzt der Buddhismus einen idealen Typus moralischer Vollkommenheit.

Es kann nicht meine Absicht sein, hier eine Kritik der Lehren der Reformbuddhisten zu geben. Ebenso wenig beabsichtige ich, in eine Erörterung über die Frage, wieweit die Ansichten INOUE ENRYŌ'S und NAKANISHI GYŪRŌ'S noch dem Buddhismus entsprechen, einzutreten. Mir will aber scheinen, als sei diesen Bestrebungen, wie geringes Verständnis für das eigentliche Wesen des alten Buddhismus ihre Wortführer auch vielleicht bekunden mögen,

eine innere Berechtigung nicht abzuspochen, und als sei der Reformbuddhismus eine Macht, mit der man früher oder später, mit der namentlich das Christentum wird rechnen müssen. Auch dies, glaube ich, lässt sich sagen, dass, wenn der Buddhismus überhaupt noch eine Zukunft hat—und ich bin der Meinung, dass er sie hat—, sie in der *pantheistischen* Richtung, die INOUE ENRYŌ und NAKANISHI GYŪRŌ eingeschlagen haben, zu suchen ist. Das Verdienst, dies richtig—ich möchte fast sagen, instinctiv—herausgeföhlt zu haben, kann man ihnen jedenfalls nicht abstreiten.

II. GRUPPE: NATIVISTISCH-CONSERVATIVE BESTREBUNGEN.

(CONFUCIANISMUS UND SHINTOISMUS).

In dieser Gruppe fasse ich alle die Bestrebungen zusammen, welche auf eine Wiederbelebung der altnationalen Moral- und Weltanschauung abzielen. Zwar tritt das nationale Princip auch in der vorigen Gruppe, der buddhistischen Litteratur, hervor—wie denn überhaupt ein Zug starken Selbstbewusstseins durch die gesammte japanische Litteratur der Gegenwart hindurch geht—; aber es überwogen dort doch im Ganzen die specifisch buddhistischen Interessen. Hier dagegen treten das nativistische und das conservative Princip, zum Teil in durchaus chauvinistischer Weise, als das charakteristischste Merkmal der ganzen Gruppe in den Vordergrund; hinter ihm treten die trennenden Besonderheiten zurück, ohne freilich ganz zu verschwinden. So kommt es, dass diese Gruppe eine Anzahl an sich erheblich verschiedener Elemente in sich vereinigt. Buddhisten, Confucianisten und Shintoisten (unter diesem Namen fasse ich hier alle Anhänger der ursprünglichen *altjapanischen* Welt- und Lebensanschauung zusammen) sind in ihr vertreten.

Wie schon in der Einleitung bemerkt, ist das Emporkommen dieser Richtung (seit 1888-1889) eine Folge der nationalen Ernüchterung und Selbstbesinnung, die der unkritischen Bewunderung und Annahme alles Fremden gefolgt

ist, und in deren Folgeerscheinungen wir noch mitten inne stehen. Auch habe ich bereits in der Einleitung auf die bedenklichen Erscheinungen, welche die Umwälzung der gesammten staatlichen und socialen Verhältnisse gezeitigt hat, auf den Geist der Zügellosigkeit und Ungeberdigkeit hingewiesen, der an die Stelle der alten Fögsamkeit und Anerkennung der Autorität vielfach getreten ist und namentlich in der jüngerer Generation zu sehr bedenklichen Vorkommnissen geführt hat. Ich hob hervor, dass diese Erscheinungen es erklären, dass selbst modern gebildete und modernen Anschauungen huldigende Männer, dadurch stutzig gemacht, auf die alten religiösen und moralischen Formen, insbesondere auch auf die Lehren des Confucius über den Respect, den der Untergebene dem Vorgesetzten schuldet, zurückgreifen und das monarchische Princip des Shintoismus, das die unbedingte Ehrfurcht vor dem Willen des Herrschers anbefiehlt, wieder in stärkere Erinnerung bringen zu müssen glaubten. Der Kaiser selbst hat Gelegenheit genommen, in einem Erlass diese Tugenden der Väter seinen Unterthanen, speciell der heranwachsenden Jugend, wieder einzuschärfen, und dem Vorgehen des Herrschers schlossen sich viele, sonst höchst modern denkende Männer an. Man verlangte, das Princip der Ehrfurcht vor dem Herrscher zum Fundamentalprincip des Moralunterrichts in den Schulen gemacht zu sehen. So erleben wir das Schauspiel, dass, während auf der einen Seite die Forderungen nach individueller Unabhängigkeit und Freiheit und nach Erweiterung der Volksrechte immer weiter gehen, auf der anderen Seite die Rückkehr zu den alten Sitten und Tugenden mit grösstem Nachdruck gepredigt und gefordert wird.

Die scharfe Betonung des Altnationalen muss nun aber diese ganze Richtung notwendig in einen Gegensatz zum *Fremden* bringen. Das ist auch in der That der Fall, und zwar steigert sich der Gegensatz gegen das Fremde in einzelnen—übrigens nicht so gar seltenen—Fällen bis zum Hass, der sich ganz besonders gegen das Christentum wendet. Das ist verständlich, weil das Christentum in der That in einem sehr scharfen, von den Anhängern desselben nicht

immer offen bekannten Gegensatz zu der nationalen japanischen Moral- und Weltanschauung steht. Auch hat die Abneigung der conservativen Kreise gegen das Christentum insofern eine subjective Berechtigung, als unter denen, welche am lautesten waren in der Erhebung radicaler politischer Forderungen und am eifrigsten mit allem Alten aufzuräumen wollten, sich nicht wenige Anhänger des Christentums befanden.

In der Abneigung gegen das Christentum finden sich nun die verschiedenen Elemente dieser Gruppe zusammen; sie bildet das einigende Band, das sich um ihre sonst erheblich von einander abweichenden Bestrebungen schlingt.

Unter denen, die am eifrigsten für die nationale Moralanschauung eintreten, sind einige buddhistische Priester. Sie gebärden sich als die eifrigsten Anhänger der confucianischen und shintoistischen Lehren. Ueberhaupt liebäugelt der Buddhismus gegenwärtig aus begreiflichen Gründen stark mit dem Shintoismus. An und für sich ist aber die in der Mikado-idee gipfelnde conservative Bewegung dem Buddhismus im Grunde nicht günstig. Ist auch der Hass gegen ihn als Anhänger der Tokugawa verschwunden, so muss doch sein Princip der Trennung von Staat und Kirche den Buddhismus notwendig in einen gewissen Gegensatz zu der conservativ-nationalen Strömung bringen, deren Ziel und Princip die absolute Einheit von Religion, Moral und Politik, wie sie der Grundsatz des Gehorsams gegen den Herrscher als den Sohn des Himmels darstellt, ist. Demgemäss gereicht die nationale Bewegung mehr dem Confucianismus und Shintoismus, als dem Buddhismus zum Vorteil; erstere arbeiten sich aus der Missachtung und Vergessenheit, in die sie in der vorigen Periode gesunken, wieder empor.

Zunächst ist es der Confucianismus, der von den Sinologen lebhaftere Förderung erfährt, und dem die weiten Kreise, die ihre Bildung aus der chinesischen Litteratur und Philosophie geschöpft haben, ihre Sympathie zuwenden. Darlegungen der confucianischen Lehre füllen wieder die Zeitschriften. Die gegenwärtige Litteratur ist voll von Abhandlungen, welche

die Möglichkeit der Wiederbelebung des Confucianismus erörtern. Daran beteiligen sich auch Leute, welche mit der europäischen Wissenschaft und Philosophie wohl bekannt sind. Diese möchten den Confucianismus seines moralischen Gehalts und seiner politischen Brauchbarkeit wegen erhalten wissen, sehen aber zugleich ein, dass er unter den modernen Verhältnissen nur dann lebensfähig erhalten werden kann, wenn er durch die moderne Philosophie regeneriert und ergänzt wird. So entstehen Versuche, einen philosophischen Reform-Confucianismus analog dem Reformbuddhismus, zu begründen. Der Versuch erscheint in der That verlockend, weil der Confucianismus, der selbst keine metaphysische Grundlage hat, eben desshalb sich leicht in ein metaphysisches System als Bestandteil desselben einfügen lässt. Dieselbe Eigenschaft lässt ihn aber auch geeignet erscheinen, sich mit dem Shintoismus zu verbinden, mit dem er in seiner politischen Tendenz im Allgemeinen übereinstimmt. Confucianismus und Shintoismus erscheinen daher im Allgemeinen als Verbündete.

Indes giebt es unter den Nativisten auch eine Anzahl Fanatiker, die ihre Abneigung gegen *alles* Fremde auch auf den *chinesischen* Confucianismus ausdehnen. Für ihre Abneigung gegen den Confucianismus haben sie, ausser dem chinesischen Ursprung desselben, noch einen tieferen Grund, der, schon bei den Shintō-Reformatoren des vorigen Jahrhunderts hervortretend, das Loyalitätsprincip im Confucianismus betrifft. In der That besteht in Bezug auf diesen Punkt ein tiefer Gegensatz zwischen der chinesischen und der japanischen Auffassung. Zwar stellen beide das Princip der Loyalität in den Vordergrund, aber das japanische Loyalitätsprincip ist *concret* und *individuell*, das chinesische *abstract* und *generell*. Die chinesische Lehre trennt das Kaiserliche Amt von der Person seines Inhabers, in der japanischen Auffassung gehören beide untrennbar zusammen. Der chinesische Kaiser genießt göttliche Verehrung kraft seines Amtes, die Vertretung des Himmels kommt nicht seiner Familie ihres göttlichen Ursprungs wegen zu, sondern ist mit dem Amte, das sie

innehat, verbunden. Der Himmel kann eine andere Dynastie auf den Thron erheben, deren regierende Häupter dann ebenso gut «Söhne des Himmels» sind wie die der früheren Dynastie. Die Dynastien wechseln, die göttliche Verehrung des Thrones bleibt sich immer gleich. Anders in Japan. Hier ist es das Geschlecht, die Dynastie des Mikado, die ihres göttlichen Ursprungs wegen *eo ipso* auf göttliche Verehrung Anspruch hat. Der Mikado empfängt nicht erst seine Weihe durch das Kaisertum, sondern das Kaisertum empfängt vielmehr seine Weihe durch ihn. Die Kaiserwürde ist daher an diese von den Göttern selbst eingesetzte individuelle Dynastie gebunden und kann an kein anderes Geschlecht übertragen werden. Das Princip der *Einzigkeit* des Herrschergeschlechts ist auch, in der Theorie wenigstens, in der japanischen Geschichte stets festgehalten worden. Der Unterschied des japanischen und chinesischen Principes kann etwa mit dem zwischen erblichem Familienadel und dem in Russland beispielsweise üblichen persönlichen Beamtenadel bestehenden Unterschiede in Parallele gestellt werden. Es ist klar, dass die japanische Auffassung das Loyalitätsprincip in seiner denkbar schärfsten und persönlichsten Fassung darstellt.

Das Bewusstsein dieses Unterschiedes ist es nun, das, in Verbindung mit dem chinesischen, also nicht japanischen Ursprung des Confucianismus, die Stocknativisten von der Lehre des chinesischen Weisen trennt und mit Abneigung gegen letztere erfüllt. So stehen auch die alten Gegensätze zwischen Shintoismus (Japanismus) und Chinesentum, die einen HIRATA und andere zu heftigen Ausfällen gegen die chinesische Lehre veranlassten, zum Kampfe wieder auf, und der Gegensatz der beiden Richtungen macht sich gelegentlich auch in der Litteratur bemerkbar, wenn auch die Polemik gegen den Confucianismus vor der Polemik gegen den Europäismus, speciell das Christentum, durchaus zurücktritt.

Der Shintoismus kann natürlich durch die nativistische Strömung nur gewinnen. Der Gewinnst beschränkt sich aber ein Allgemeines auf die Steigerung des Ansehens und des Einflusses des shintoistischen Clerus. Der Inhalt

der shintoistischen *Lehre* ist dadurch nicht berührt worden und hat eine Förderung nicht erfahren. Das ist nicht anders wie natürlich; ja man kann sagen, dass dieselbe Bewegung, die der officiellen Stellung des Shintoismus so sehr zum Vorteil gereicht, eine inhaltliche Reform desselben, eine innere Fortbildung und Vervollkommnung seiner *Lehre* geradezu unmöglich macht. Das Ansehen des reinen Shintoismus beruht ja gerade auf seiner unverfälschten Bewahrung des einfachen altnationalen Glaubens. Der Versuch einer Weiterbildung würde mithin die Reinheit seiner Lehre gefährden und sein Ansehen schmälern. Er würde zum *Ryōbu-Shintoismus* herabsinken, von dem ihn die Shintō-Reformatoren des vorigen und der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts mit grösster Mühe befreit haben. Der Shintoismus begnügt sich daher damit, die altüberkommenen Ideen zu pflegen und für sie Propaganda zu machen oder machen zu lassen. Im Uebrigen wärmt er sich in der Sonne der Kaiserlichen Huld. Die Shintōlitteratur der Gegenwart hat daher auch originelle, der Beachtung werthe ethische Lehren kaum aufzuweisen.

Ich will nun versuchen, die verschiedenen Strömungen und Unterströmungen in dieser Gruppe, deren allgemeinen Character ich im Vorstehenden skizziert habe, in ihren Hauptvertretern zu schildern.

Folgendes sind die hauptsächlichsten *Zeitschriften* dieser Gruppe.

Confucianische Zeitschriften sind die *Shibun-gakkwai Zasshi* (Journal des wahren Weges; gegr. 1889 in Tōkyō) und die *Nippon Kōdō Sōki* (früher *Nippon Kōdōkwai Sōki*, Zeitschrift zur Verbreitung des richtigen Weges, d. i. der japanischen Moral; 1887 in Tōkyō gegründet, führte bis zu diesem Jahre den Titel *Shūshin Zasshi*; sie ist Organ der *Nippon Kōdōkwai*, einer Gesellschaft, die sich die Pflege der nationalen Moral zum Zweck setzt).

Shintō-confucianisch sind *Kokkō* (Licht der Nation, gegr. 1889 in Tōkyō), *Jokan* (chin.) oder (jap.) *Onna Kagami* (Frauenspiegel, gegr. 1891 in Tōkyō), *Yamatodamashii* (Geist von Yama-

to [Japan]; gegr. 1 Jan. 1892 in Tōkyō), *Seikwa* (Auserlesene Blume; gegr. Febr. 1892, Tōkyō). Hierher gehören auch die *Daidō Sōshi* (Vermischte Nachrichten des grossen Weges; 1888 in Tōkyō gegründet, Organ der *Daidōsha*, einer Vereinigung, welche Shintoismus, Buddhismus und Confucianismus zu einer nationalen Religion zu vereinigen strebt), und die Zeitschrift *Tensoku*.

Von *shintoistischen* Zeitschriften seien *Kaminagara* (Die Würde und die Gerechtigkeit der Götter gegr. 1885 in Tōkyō), *Taishakyō Zasshi* (Journal der Lehre der Taishasecte, 1886 in Kitsuki [Shimane] gegründet), *Ōyashinagakwai Zasshi* (Zeitschrift der grossen acht Inseln [=Japan], 1886 in Tōkyō gegründet) und *Shintō* (Shintoismus, 1890 in Tōkyō gegründet), erwähnt.

Von *Persönlichkeiten* nenne ich NAITO CHISŌ (Historiker und chinesischer Gelehrter, bis vor Kurzem Prof. der chin. Phil. an der Kaiserl. Univers.), OKAMOTO KANSUKE (Geschäftsführer der Kurileninselgesellschaft), FUJISAWA NANGAKU, OKAMATSU ŌKOKU, NEMOTO TSŪMEI, KURITA KAN. Die Genannten sind Confucianer. Unter den eigentlichen Shintoisten nehmen Männer wie NISHI SAWANOSUKE (Redacteur von *Kokkō*, *Onna Kagami* und *Seikwa*), AOYAGI KŌHEI, (Red. von *Kaminagara*), MORISHITA KEIZUI, TANAKA RAYŌ (Japanologe), SENKE SOMPUKU, (Mitglied des Herrenhauses), YOSHIMURA MASAMUCHI (Japanologe) u. a., eine hervorragende Stellung ein. Auch Buddhisten wie SHINDŌ TANDŌ und SOJI JITSUZEN erwärmen sich für die shintoistischen-nativistischen Bestrebungen, und ebenso finden wir auch INOUE ENRYŌ unter den Gönnern des Confucianismus. Endlich seien hier noch INOUE TETSUJIRŌ (Prof. an der Kaiserl. Univers.), NOSE EI (Pädagogiker), NISHIMURA SHIGEKI (Beamter im Kaiserl. Haushalt), ŌNISHI HAJIME als solche erwähnt, die, obwohl weder Confucianer noch Shintoisten, doch aus dem einen oder anderen Grunde für die Erhaltung der nationalen Ethik, eventuell in durch moderne Philosophie verjüngter Gestalt, eintreten. NISHIMURA SHIGEKI könnte etwa als Reform-Confucianer gelten.

An die Spitze dieser ganzen Gruppe setze ich billiger Weise den *Kaiserlichen Erlass* vom 30.

Oct. 1890, weil er die allgemeinen positiven Principien darlegt, welche der conservativ-nationalen Bewegung zur Richtschnur dienen. An ihn schliesst sich dann von selbst der Commentar an, den INOUE TETSUJIRŌ—um nur einen aus der grossen Zahl dieser Commentare anzuführen—dazu geschrieben hat.

Der *Kaiserliche Erlass* vom 30. Oct. 1890 stellt sich auf den Boden der altjapanischen Ethik, wenn er die Loyalität gegen den Herrscher als schönste Blüte der japanischen Staatsverfassung feiert, die Unterthanen ermahnt, den Eltern gehorsam, zärtlich und rücksichtsvoll gegen Geschwister, friedlich und verträglich in der Ehe, treu und zuverlässig in der Freundschaft, ehrfurchtsvoll und mässig, freundlich und wohlthätig zu sein; wenn er sie anweist, fleissig und lernbegierig zu sein, ihre geistigen und moralischen Anlagen zu entwickeln, die öffentlichen Interessen zu fördern, die Verfassung zu achten, den Gesetzen des Staates Folge zu leisten und dem Kaiserlichen Hause ehrlich und thatkräftig in allen Nöten beizustehen. Dies Princip (*Tau*), erklärt der Kaiser, ist das von den Vorfahren überlieferte, fehlerlose und für alle Zeiten passende Princip, das er selbst treu befolgen zu wollen verspricht.

Zu diesem Erlasse hat u. a. INOUE TETSUJIRŌ, Prof. an der Kais. Universität, einen *Commentar* verfasst (*Chokugo Engi*, 1891) und diesen in einem Vortrage (siehe auch *Japan Weekly Mail* XVII. 747). erläutert. In INOUE TETSUJIRŌ's Commentar bricht neben dem Gegensatz gegen das Christentum auch der Gegensatz gegen die chinesische Moral, der der schärferen Richtung des Nativismus eigentümlich ist, deutlich hervor.

Wir erfahren von ihm, dass er schon ehe er nach Europa gegangen ist (I. T. war u. a. längere Zeit japanischer Lector am Orientalischen Seminar zu Berlin), denselben Gedanken, den der Kaiserliche Erlass ausspricht, gehabt und desshalb auch jetzt eine Darlegung des Erlasses gegeben hat. Ganz im Sinne desselben fordert INOUE TETSUJIRŌ für den praktischen Unterricht in der Moral in Schulen die Betonung und Einschärfung der altnationalen Moralprincipien des kindlichen Gehorsams, des brüderlichen Gehorsams, der Loyalität und der

Treue, denen er noch die des gemeinschaftlichen Zusammennwirkens und des Patriotismus hinzufügt. Die Moral eines Volkes, sagt er, entwickelt sich langsam im Laufe der Zeit und trägt alsdann den Stempel des Volksgeistes. Sie muss sich dem Volksgeiste anpassen, soll sie wohlthätig auf das Volk wirken und den Niedergang desselben und die Auflösung seiner gesellschaftlichen Ordnung verhindern. Die Moral des Westens, speciell die christliche Moral, passt deshalb nicht für Japan. Der Westen kennt das Princip des Gehorsams und der Loyalität nicht in dem Masse, wie es die japanische Moral verlangt. Daher ist es unmöglich, die Moral des Ostens und die des Westens zu einem harmonischen Ganzen zu vereinigen. Könnten wir das selbst, so würde uns das nicht zum Vorteil, vielmehr nur zum Nachteil gereichen. Das Christentum hat das bedenkliche Princip der Gleichheit aller Menschen aufgestellt. Der Buddhismus steht dem japanischen Empfinden viel näher als das Christentum. Aber auch gegen die chinesische Moral des Confucius und Mencius und ihrer Schule findet INOUE TETSUJIRŌ etwas einzuwenden. Sie haben den Patriotismus zu wenig betont, der von der Moralanschauung der Japaner unzertrennlich ist und den sie im Gegensatz zu den Chinesen immer besessen haben. Letztere haben (METZE), wie auch die Christen, der Philanthropie den Vorzug gegeben oder doch nicht klar genug zwischen beiden unterschieden. Aber die Pflicht, dem Herrscher zu dienen und sein Vaterland zu lieben, geht allen anderen vor.

Von der moralischen Erziehung in den Schulen will INOUE den wissenschaftlichen Unterricht in der Ethik scharf scheiden und letzteren auf die Universität beschränken, ein Gedanke, den schon KATŌ 1887 in einem Vortrage ausgesprochen hat. (HERING: Urteile des modernen «gebildeten» Japans über Religion und Moral. Zeitschr. f. Missionskunde und Religionsw. IV. 2. p. 79.)

Unter denen, welche für die Wiederbelebung des Confucianismus eintreten, finden wir auch wieder INOUE ENRYŌ, den Reformbuddhisten, der in seiner Abhandlung über Ethik dafür Stimmung zu machen sucht. Das Eintreten des Reformbuddhisten für die Sache der con-

fucianischen Ethik ist sehr bezeichnend für die Beängstigung, welche die bedenklichen Zeichen der Zeit in den Gemütern hervorgerufen haben. Die confucianische Ethik soll das Universalheilmittel für alle moralischen Schäden der Zeit sein. Unbeschadet seiner buddhistischen Speculationen zeigt sich INOUE ENRYŌ hier nur darauf bedacht, dieses Heilmittel der Nation zu empfehlen. Er erklärt, er schäme sich des Titels eines Confucianers nicht, und wolle für den Confucianismus eine Lanze brechen. Die jetzige Zeit sei zwar aufgeklärter, aber nicht besser geworden. Ganz im Gegenteil. Die jetzige Generation hat den Mund sehr voll genommen, aber nur sehr wenig von dem ausgeführt, was sie in Aussicht gestellt hatte. Unfruchtbares Speculieren wird dem Nützlichen und Notwendigen vorgezogen; der Sinn für das Schickliche und Geziemende ist abhanden gekommen. Unter dem Einflusse der Phrasen von Freiheit und Gleichheit hat das Volk den Respect vor den Höherstehenden und Tugendhaften verloren. Wir haben einen Fortschritt in materiellen, aber einen Rückschritt in ideellen Dingen. Unser Volk wird immer unbeständiger und unaufrichtiger; egoistisch, vergnügungssüchtig, und unzuverlässig in der Arbeit. Für alle diese Schäden finden sich in den confucianischen Analecten sehr beherzigenswerte Heilmittel, denn Confucius war ein eminent practischer Mann. Freilich will INOUE ENRYŌ nicht Alles was in den Analecten steht, annehmen; eine sklavische Unterordnung unter die confucianischen Vorschriften ist nicht nach seinem Geschmack.

Die Principien des Confucianismus stellt in übersichtlicher Auseinandersetzung dar der als confucianischer Gelehrter sehr angesehene OKAMOTO KANSUKE (Director der Kurilengesellschaft.—«Bankoku Tsūgan», [Institutionen der Welt] 6 vol. 1879, «Kōhonshi» [Kōhon, chin. (corrup.) Aussprache des jap. OKAMOTO, daher etwa mit «Meine Lehre» zu übers.] 1889.) in einer Abhandlung «Shidōgairon» (Allgem. Bemerkungen über das wahre Princip (sc. d. Conf.) in der *Tetsugakukwai Zasshi*, Juli 1887. In dieser die Verbreitung des Confucianismus bezweckenden Abhandlung finden

sich die confucianischen Lehren von der ursprünglich guten Natur des Menschen und der Möglichkeit, aus eigener Kraft seine ideale Natur zu realisieren, die confucianischen Tugenden des Wohlwollens, der Weisheit, der Rechtchaffenheit, der Schicklichkeit, der Treue, die fünf Grundverhältnisse des Weibes zum Manne, der Kinder zu den Eltern, des Jüngeren zum Aelteren, des Dieners zum Herrn und des Freundes zum Freunde, wie auch der Grundsatz des vorbildlichen Lebens und endlich der politische Zweck der Erhaltung des Staates, um den sich die ganze confucianische Ethik dreht.

Bemerkenswerter durch ihre Tendenz ist die folgende Abhandlung «Ueber die japanische Nationaltugend» (*Nippon no kokutoku*) im Journal der pädagogischen Gesellschaft (*Dainihon Kyōiku-kwai Zasshi*). No. 91, 10. Nov. 1889, von NOSE EI. Sie betont das nationaljapanische Princip ungleich schärfer, zeigt auch eine gewisse Eifersucht auf Confucius, indem sie nicht zugeben will, dass die Principien der confucianischen Ethik den Japanern erst von den Chinesen zugekommen seien. NOSE EI versucht zu zeigen, dass die Japaner die fundamentalen Grundsätze, auf denen die confucianische Ethik beruht, schon lange vor Confucius besessen haben. NOSE EI ist ein in der pädagogischen Welt Japans wohlbekannter Schriftsteller, der sich durch eine Reihe ethisch-pädagogischer Arbeiten einen geachteten Namen erworben hat. Von diesen mögen «*Kyōikugaku*» (Pädagogik), 4 vol. 1889, «*Tokuiku Chinteiiron*» (Abhandlung zur Lösung der Frage, wie man zur Tugend gelangt), 1890, «*Jissen Dōtōkugaku*» (Practische Ethik) 3 vol. 1891, hier Erwähnung finden. NOSE EI will keine auf Religion gestützte Moral. Die altjapanische Moral, die den Bedürfnissen der Gegenwart vollkommen genügt, gipfelt in den Grundsätzen der Loyalität gegen den Herrscher, des Gehorsams gegen die Eltern, der Reinheit, Keuschheit und der Ehre. Diese Grundsätze sind urjapanisch und nicht erst vom Confucianismus oder Buddhismus übernommen, Höchstens die Namen entstammen dem Confucianismus, aber doch giebt es für fast alle diese Tugenden auch altjapanische Namen. Es ist im höchsten Grade wichtig, dass in der gegen-

wärtigen Zeit, in der so viele fremde Einflüsse sich geltend machen, die altjapanischen Tugenden, auf denen die nationale Einheit und Macht beruhen, nicht verloren gehen. Sie haben leider seit 1868 bedeutend nachgelassen, obwohl sie besser sind als alles was man dafür eingetauscht hat. Loyalität und Patriotismus, die Grundpfeiler der altnationalen Ethik, müssen wieder zur Grundlage der moralischen Erziehung in den Schulen gemacht werden. Loyalität hat den japanischen Staat erhalten und hat die Japaner vor dem Streben nach Gelderwerb und der Corruption, die man in so vielen anderen Ländern antrifft, bewahrt. Für die Japaner, die der Religion ziemlich kühl gegenüberstehen und an philosophischen Idealen arm sind, ist der Appell an das Gefühl das einzig wirksame Mittel. NOSE warnt aber vor zwei Auswüchsen, vor allzu excentrischer Erregbarkeit und ihren Folgeerscheinungen, der unbedachten Aufopferung des Lebens und der Nichtachtung des Todes,—dem *Yamatodamashi-Geist*, und der üblen Angewohnheit, über Alles zu räsonnieren und sich zu ereifern (*Kogaihan*), welche ein Erbeil des japanischen Samurai ist.

Zwischen den bisher besprochenen Erscheinungen dieser Gruppe und den drei folgenden Publicisten besteht ein wesentlicher Unterschied. Die Abhandlungen der im Vorstehenden aufgeführten Schriftsteller waren alle in einem gewissen akademischen vornehmen Tone gehalten. Das ernste positive Bestreben, einem bestehenden oder drohenden Uebel durch Wiederbelebung alterpropter Grundsätze vorzubeugen, liess die Polemik gegen andere, fremde Ansichten mehr zurücktreten. Der Gegensatz gegen das Fremde, namentlich gegen das Christentum, war zwar überall wahrnehmbar und kam auch vereinzelt zum Durchbruch, aber er war doch mehr untergeordnetes Mittel als Selbstzweck. Die folgende Gruppe von Schriftstellern betrachtet dagegen den Kampf gegen das Christentum als Hauptzweck. Ihrer Verehrung und Hochschätzung für die confucianische oder altjapanische Ethik glauben sie nicht besser Ausdruck geben zu können, als wenn sie alles Andere, vornehmlich das Christentum, mit blind-

der Wut und fanatischem Hass verfolgen. Die hier folgenden Abhandlungen bestehen daher vorwiegend aus wüsten Schimpfereien über das Christentum. Unter den drei Männern, die ich als Repräsentanten dieser streitsüchtigen Richtung anführe, ist der erste, NAITO CHISŌ, jedenfalls die interessanteste Erscheinung, sowohl um der Aufrichtigkeit willen, mit der er seine Gesinnung offen und rücksichtslos ausspricht, als auch wegen der urwüchsigen Grobheit, in der dieser Fanatiker aus Ueberzeugung seinem Hass gegen das Christentum Luft macht.

NAITO CHISŌ, bis vor kurzem Professor der chinesischen Philosophie an der Kaiserlichen Universität, ist ein starrer Conservativer. Seinen conservativen Anschauungen hat er in einem Commentar zu dem Kaiserlichen Erlass (*Chokugo Zokkun*), 1891, und in zahlreichen, in der *Dampō* und Blättern ähnlicher Richtung erschienenen Artikeln Ausdruck gegeben. Als Historiker ist er überdies namentlich durch sein Werk «*Anseikiji*», (Beschreibung der Ereignisse der Periode *Ansei*) bekannt geworden.

Er ist einer der schärfsten, hartnäckigsten und überzeugtesten Gegner des Christentums wie des europäischen Einflusses überhaupt. Geboren und aufgewachsen in Mito, das in der fremdenfeindlichen, auf Wiederherstellung der Mikadoherrschaft und Sturz des Tokugawashogunats gerichteten Bewegung eine so hervorragende Rolle spielte, hält er die conservativen nationalen Ideen, die er damals in sich aufgenommen, auch heute noch in unverminderter Energie und mit der Zähigkeit des Alters fest. Ja sein Hass gegen die Religion und Civilisation des Westens hat sich mit den Fortschritten der letzteren eher gesteigert. Hauptsächlich hasst er das Christentum aus philosophischen und politisch-nationalen Gründen. Als confucianischer Philosoph empfindet er eine unüberwindliche Abneigung gegen alles Uebersinnliche. Der christliche Gott ist ihm ein Monstrum, ein Phantom, eitel Dunst und Rauch, «kein wirklich göttliches Wesen wie *Tenshōkōdaijin*» (*Daidō Shimpō*, 16. Nov. 1889), der Glaube an ihn stupider Aberglaube. Hat NAITO CHISŌ so für das christliche Dogma nur Hohn und Spott übrig, so erweckt die christliche Sittenlehre bei ihm unversöhnlichen, tödtlichen Hass;

und der Gedanke, dass diese durch und durch verderbte Lehre in Japan dauernd Eingang finden könne, macht ihn rabiat. In einem Artikel in der *Daidō Shimpō* (No. 16. Nov. 1889) beschwört er seine Landsleute, sich doch nicht zum Vieh zu erniedrigen, d. h. Christen zu werden. Der Grund, warum er die christliche Sittenlehre mit so tödtlichem Hasse verfolgt, ist nicht schwer zu erraten. Von Alters her, sagt er in dem erwähnten Artikel, haben wir unsere Eltern verehrt und dem Herrscher gehorcht. Kindlicher Gehorsam und Ehrfurcht vor dem Herrscher (Loyalität) sind die Zierden unseres Volkes, die Haupttugenden unserer nationalen Sittenlehre, die der Confucianismus und der Buddhismus auch jederzeit hochgehalten haben. Für den patriotischen Japaner fließen jene beiden Tugenden in eine einzige zusammen, da der göttliche Urahn des Kaisers auch zugleich der Stammvater der ganzen Nation ist. Das Christentum aber will uns diese Tugend nehmen; es stellt seinen imaginären Gott über den Kaiser und untergräbt, wie NAITO in einem anderen Artikel (*Daidō Shimpō* No. 12. Sept. 1889) ausführt, den kindlichen Gehorsam, da die christlichen Söhne ihre den alten vaterländischen Sitten treu bleibenden Väter verlassen. Die Christen, so eifert er, möchten die Ahnentafeln (*ihai*) zerbrechen und dem frommen Ahnencultus ein Ende machen. Ganz besonders erbost sich NAITO CHISŌ auch darüber, dass, während die Japaner es dem Weibe zur Pflicht machen, dem Gatten stets treu und gehorsam zu sein, die Christen so sittlich verwahrlost sind, dass sie der Frau erlauben, sich vom Manne scheiden zu lassen. Entgegen der erhabenen Lehre des Confucius von den fünf Grundverhältnissen des Lebens haben sie die nichtswürdige Lehre von der Gleichheit aller Menschen aufgestellt. Das Christentum ist daher eine nationale Gefahr für Japan, die bekämpft werden muss, umso mehr als die Christen die christliche Propaganda nur als Deckmantel für politische Zwecke benutzen. Ihre eigentliche Absicht ist, Japan, nachdem sie es religiös corrumpt haben, politisch zu vernichten und zu annectieren. In einem weiteren Artikel (*Daidō Shimpō*, Oct. 1889) fordert NAITO dann auch die buddhistischen Priester

auf, sich dem Christentum energisch entgegenzustemmen. Er verlangt, dass die Christen zu Feinden des Vaterlandes erklärt werden. Die Anhänger des Buddhismus müssen alle Verbindung mit ihnen abbrechen. Keine Heirat, keine Freundschaft, kein Verkehr irgend welcher Art mit ihnen! Das Christentum muss ausgerottet und darf nie wieder in Japan geduldet werden. In einem vor Kurzem veröffentlichten, «*Yamatodanashi*» überschriebenen Artikel (es ist der eröffnende Leitartikel der am 1 Jan. 1892 neu gegründeten Zeitschrift «*Yamatodanashi*», deren nativistische Tendenz aus dem Titel genügend erhellt) geht NAITO CHISŌ noch einen Schritt weiter in der Betonung der altangestammten nationaljapanischen Moral. Wir finden in diesem Artikel die in den einleitenden Bemerkungen zu dieser ganzen Gruppe angedeutete Entwicklung, nach der der Nativismus, consequent durchgeführt, schliesslich auch in einen Gegensatz zum Buddhismus und Confucianismus, die ja auch fremden, nämlich chinesischen Ursprungs sind, geraten muss. Wir fanden diesen Gegensatz schon bei INOUE TETSURŌ angedeutet, wir finden ihn nun auch selbst bei einem Confucianer wie NAITO CHISŌ. In dem angezogenen Artikel bemerkt er tadelnd, dass das Princip der Loyalität in China nie so hoch gehalten worden sei als in Japan. Rebellionen waren in China häufig, und chinesische Weise (er nennt TANG von Chang und MUANG von Chō) haben sie gebilligt und unterstützt. Selbst die Lehre des Confucius, so wahr und scharfsinnig sie im Uebrigen ist, steht doch in diesem Punkte weit hinter der altherwürdigen Lehre zurück, die wir Japaner von unseren göttlichen Vorfahren überkommen haben. Das Princip der unbedingten Loyalität ist specifisch japanisch und daher für den Japaner das A und O aller Moral. Es ist die gerechte und vollkommene Lehre unseres grossen himmlischen Stammvaters.

Es ist begreiflich, dass ein Mann wie NAITO CHISŌ, der an dem *Kojiki* festhält wie der eingefleischteste Shintoist, oder wie der orthodoxeste Christ an der Bibel, der wissenschaftlichen Erforschung der alten japanischen Geschichte feindlich gegenübersteht. In einem Artikel in der *Daidō Dampō* vom Mai 1891

spricht er sich denn auch mit scharfen Worten gegen diese verderbliche Neuerung aus.

In einem ganz kürzlich (in *Bukkyō*, Febr. 1892) erschienenen Aufsätze nimmt NAITO CHISŌ sich wieder des Buddhismus an (vgl. *Japan Weekly Mail* XVII p. 319). Ihm ist eben in der Hauptsache Alles recht, was zum Christentume in Gegensatz tritt.

Ich habe bei NAITO CHISŌ etwas länger verweilt, weil er ein typischer, von ehrlicher Begeisterung für die alten Zustände und die alten Sitten erfüllter Vertreter jener immer mehr dahinschwindenden Generation ultraconservativer Männer ist, die am Alten festhalten, weil es eben das Alte ist, und das Neue hassen, weil es neu ist. An ihm ist die ungeheuere Umwälzung der letzten 25 Jahre spurlos vorüber gegangen; fremdartig ragt er in die moderne Welt hinein. In seinem Hasse gegen das Christentum, in dem Kampfe gegen das Eindringen der modernen europäischen Bildung und der fanatischen Verteidigung der alten Ueberlieferungen steht er aber nicht allein da. Zahlreich sind die Aufsätze in Zeitschriften wie *Dampō*, *Taishakyo Zasshi*, *Daidō Sōshi* (vgl. die monthly summaries of the religious press in der *Japan Weekly Mail* XVI und XVII) u. a., welche gegen die europäische Bildung wüthen und die altjapanischen Moralprincipien verherrlichen. So eifert TAKASHIMA KAYEMON in der *Daidō Sōshi* darüber, dass die europäische Bildung die alten guten Sitten verdrängt und die Jugend verderbt habe, die heutige Generation wolle nicht einmal mehr glauben, dass Dai Nippon von der Göttern gemacht sei. Ein anderer liest in der *Dampō* in einem Artikel «*Einige Winke für gedankenlose religiöse Reformer*» (*Japan Weekly Mail* XVI p. 676) Herrn INOUE ENRYŌ gehörig den Text.

Ich will zum Schluss, als Beleg dafür, wie auch der Buddhismus es versteht sich mit der nativistischen Bewegung zu identificieren, noch die Rodomontaden—einen anderen Ausdruck kann man kaum gebrauchen—zweier buddhistischer Priester anführen.

SOJI JITSUZEN ist der eine. Er ist ein Priester der Shinsecte und gehört zugleich dem Vorstände der *Daidōdan*-Gesellschaft (s. o.) an.

Auch an der Redaction des Organs derselben (*Gokoku*, vormals *Dampō*) ist er beteiligt.

In äusserst heftiger Weise tritt er für die Erhaltung der altjapanischen, auf dem Princip der Loyalität und dem Glauben an den göttlichen Ursprung des Kaiserlichen Hauses beruhenden Moralprincipien ein und eifert gegen die westliche Civilisation. Da er nur ausspricht, was sehr viele seiner Landsleute im Innersten ihres Gemüths denken, verdienen seine Auslassungen etwas mehr Beachtung als sie sonst ihrem Gehalt nach beanspruchen könnten. Ich gebe sie daher etwas ausführlicher wieder, und beziehe mich dabei auf einen Artikel über die den Japanern eigentümliche Moral «*Nippon Jimmin tokushuno dōtoku*»), den er in der *Daidō Shimpō* No. 18. 14 Dez. 1889 veröffentlicht hat. Der ganze Aufsatz athmet ein unbändiges nationales Selbstbewusstsein, das aber durch seine Uebertreibung und das gespreizte Pathos, mit dem es vorgetragen wird, ziemlich lächerlich wirkt.

Wir 49 Millionen Japaner,—auf ein paar Millionen zuviel kommt es ihm nicht an—sagt er stolz, müssen eine besondere Moral für uns haben, eine specifisch japanische Moral. Die japanische Moral gipfelt in dem erhabenen Princip der Loyalität gegen den Kaiser. Alle anderen Tugenden — kindlicher Gehorsam, Freundschaft, Liebe, Achtung—sind nur einzelne Zweige und Ausläufer; Stamm und Wurzel ist das Princip der Loyalität. Letzteres ist das höchste und zugleich das Japan ausschliesslich eigentümliche Moralprincip. China, England, Deutschland und Russland sind Monarchieen, aber ihre Herrscher sind aus dem Volke, dessen Gleichen sie waren, hervorgegangen und haben erst im Laufe der Zeit die hervorragende Stellung, die sie jetzt innehaben, erlangt. Sie können daher nicht Gegenstand unbedingter göttlicher Verehrung sein. Der japanische Herrscher dagegen ist göttlichen Ursprungs und sein Ahnher der Stammvater seines Volkes. Erst war der Kaiser, und erst später entstand das Volk, das sein Haus zu beherrschen bestimmt war. Er ist heilig, göttlich. Man mag, ruft SOJI JITSUZEN, diese Ansicht barbarisch schelten, so müssen wir doch an ihr festhalten, unser Vaterland für das beste

und seine sociale Ordnung für die vollkommenste halten und demgemäss bewahren. Ich hasse die Verblendeten, eifert er, die an die westliche Civilisation glauben und den Niedergang unserer nationalen Verfassung gleichgültig mit ansehen. Mit besonderem Eifer wendet er sich auch gegen die Hypothese, dass die Vorfahren der Japaner von den Philippinen herübergekommen seien, und verbietet seinen Landsleuten, solche verderbliche Ansichten zu äussern, selbst wenn sie wissenschaftlich bewiesen werden könnten. Wir Japaner müssen an dem altbewährten Verhältnis von Herrn und Diener festhalten und in der unbedingten Anerkennung des Kaisers als göttlichen Herrn und Gebieters dem Beispiel unserer Vorfahren folgen, die nie—selbst die gewaltigen Tokugawa nicht—ihrem Kaiser gegenüber die Pflicht der Ehrerbietung verletzt haben.

Der Aufsatz schliesst dann mit einem Hinweis auf die Vorteile, die das Festhalten an den alten moralischen Grundsätzen der Nation und namentlich denen, die sich darin auszeichnen, bringen muss. Wenn wir an diesen erhabenen Grundsätzen festhalten, werden wir auch belohnt werden. In Kaiserlichen Tempeln werden wir nach unserem Tode verehrt werden; Rang und Titel werden wir noch nach unserem Tode erhalten, unsere Nachkommen werden zu hohen Stellungen gelangen. An einigen Beispielen weist SOJI dann die segensreichen Folgen der Loyalität nach. Leute, die vor dreissig Jahren noch arme Schlucker, niedrige Samurai waren, bewohnen jetzt, in dieser glänzender Periode *Meiji*, hohe Steinhäuser in der Hauptstadt, haben Titel, Orden und hohen Adelsrang erhalten, weil sie treu am Princip der Loyalität festgehalten haben. Darum muss jedermann einsehen, dass das Princip der Loyalität das höchste, beste, einzigste Princip alles Handelns ist. Wer das aber einsieht, und nicht darnach handelt, ist ein Feigling.—Dieselbe Gesinnung, wenngleich er sie in einem vornehmeren Tone ausspricht hat, zeigt auch

SHINDŌ TANDŌ, ein Priester der Ōbakusecte, einer Unterabteilung der Zensecte, Mitglied der *Daidōdan* und wie SOJI JITSUZEN an der Redaction des *Gokoku* beteiligt. In einem Aufsätze in der *Daidō Shimpō* No. 22, 10. Febr. 1890,

untersucht er die Frage, ob sich das Christentum als Moral für das japanische Volk eigne («*Kirisutokyō no dōtoku wa waga kokumin no dōtoku to nasumi taruka*»). Nach einer Reihe heftiger Angriffe gegen die christliche Religion, die er beschuldigt, eine ganze Anzahl verstandeswidriger Dogmen zu besitzen, wobei er eine für einen buddhistischen Priester bemerkenswerte Kenntnis des Christentums und der Bibel an den Tag legt und einige recht feine Bemerkungen macht, führt er zwei Gründe an, weshalb das Christentum das japanische Volk nicht befriedigen könne. Das Christentum lehrt, dass wir Gott mehr gehorchen sollen als den Eltern, da Gott unser ewiger, der leibliche Vater aber nur unser zeitlicher Vater ist. Die Japaner aber sind gewohnt, Loyalität und kindlichen Gehorsam für die Grundlage aller Moral zu halten. Der zweite Grund ist, dass die Japaner ein viel zu lebhaftes Bewusstsein vom Causalzusammenhang der Dinge haben, als dass sie irgend eine Lehre, die sich nicht völlig vor dem Verstande rechtfertigt, annehmen könnten. SHINDŌ TANDŌ meint also, dass die Japaner für das Christentum zu klug seien. Die Annahme desselben bedeutet ihm eine Degenerierung des nationalen Characters. Ueberhaupt meint er—and er spricht damit nur die innerste Ueberzeugung der grossen Mehrzahl seiner Landsleute aus—, dass die japanische Civilisation zwar in materieller Hinsicht der europäischen nachstehe, in idealer aber ihr ebenbürtig und in vielen Dingen überlegen sei. Er hofft schliesslich auf eine Umgestaltung des Christentums in Japan.

Nicht mehr als eigentliche Confucianer sind diejenigen zu bezeichnen, welche zwar die confucianische Sittenlehre oder doch einzelne Bestandteile derselben festhalten, sie aber zugleich durch moderne philosophische oder durch christliche Ideen ergänzen und umgestalten möchten. Sie stehen zwischen dieser und der dritten und vierten Gruppe, indem sie zwischen Confucianismus und Christentum oder zwischen Confucianismus und Philosophie zu vermitteln suchen. Ich nenne als Vertreter

dieser Besterbungen ŌNISHI HAJIME und NISHIMURA SHIGEKI.

Der erstere, Ōnishi, bekennt sich zu einem Standpunkt, der im Ganzen sich mit dem des freisinnigen protestantischen Christentums decken dürfte, zugleich aber doch auch, wie bei einem Graduierten der Universität im philosophischen Kursus natürlich, auf philosophische Anschauungen gegründet ist. Seine Ansichten über den Confucianismus hat er in einem Artikel «*Confucianismus und practische Moral*» («*Jukyō to jitsusaiteki dōtoku*») in der *Rikugō Zasshi* No. 130 u. 131, Oct. u. Nov. 1891, niedergelegt. Er erwähnt darin, dass man in letzter Zeit angefangen habe, der confucianischen Ethik wieder mehr Beachtung zu schenken und nach langer Vernachlässigung jetzt wieder Vorzüge in ihr zu entdecken anfangen. Auf Grund dieser Vorzüge empfehle man sie jetzt als Heilmittel für die moralischen Schäden der Zeit. Hierin ist man nun nach ŌNISHI'S Ansicht etwas zu weit gegangen. Er legt sich daher die Frage vor, wie weit eine Wiederbelebung der confucianischen Ethik möglich sei. Er findet, dass der Wert des Confucianismus in seiner practischen Seite liege, in dem genauen Eingehen auf die Verhältnisse des practischen Lebens, sowie in der moralischen Disciplin, die er enthält. Hierin ist er den westlichen Moralsystemen entschieden überlegen. Letztere sind zu theoretisch. Dagegen ist es die schwache Seite des Confucianismus, dass er ohne eigenliche theoretisch-speculative Grundlage ist. Er ist zu positivistisch, zu beschränkt. Beides, practischer Inhalt und theoretische Grundlage, gehören aber unzertrennbar zusammen. Die Moral bedarf einer speculativen Grundlage, welche die allgemeinen Principien des idealen Handelns aufstellt, den Wert der einzelnen speciellen Moralvorschriften bestimmt und überkommene Anschauungen berichtigt. Es ist daher unmöglich, den Confucianismus in seiner alten Form völlig wieder zu restituieren. Man wird vielmehr zuerst die allgemeinen Grundsätze alles Handelns speculativ entwickeln und darnach dann beurteilen müssen, was vom Confucianismus noch brauchbar ist und was nicht. Als noch brauchbare Elemente betrachtet ŌNISHI u. a. die moralische Uebung und Disciplin, auf

die der Confucianismus besonderes Gewicht legt, sowie den «idealen Menschen» des Confucius. Eine speculative Grundlage selbst giebt ŌNISHI nicht; er denkt sie sich aber wohl im Sinne seiner philosophisch-christlichen Weltanschauung.

NISHIMURA SHIGEKI, Beamter im *Kunaishō* (Kaiserl. Haushalt) und Director der *Kazoku Jōgaku* (Adelstöchterschule) lässt sich kurz als Reformconfucianer bezeichnen. Er war ursprünglich Anhänger der confucianischen Lehre und gründete als solcher die *Shūshin Gakusha* (Gesellschaft zur Pflege der Tugend), die jetzt den Namen *Nippon Kōdōkai* (Gesellschaft zur Verbreitung des [Tugend-] Weges) führt und an 3500 Mitglieder stark ist. Deren Präsident ist er noch.

Das Studium der europäischen Philosophie, namentlich der Lehren COMTE's SPENCER's, BENTHAM's, u.a. hat aber einen Wandel in den Ansichten NISHIMURA SHIGEKI's hervorgebracht. Er stellt nun eine eklektische Morallehre auf, deren Hauptbestandteil aber doch der Confucianismus bildet. Seine Ansichten hat er bereits 1886 in einem Buche «*Nippon Dōtokuron*» (Abhandlung über japanische Ethik) niedergelegt. Christentum und Buddhismus verwirft er, weil sie auf religiöser Grundlage beruhen. Namentlich steht das in barbarischer Zeit gegründete und entwickelte Christentum nicht auf der Höhe der gegenwärtigen Wissenschaft. In dieser Beziehung ist ihm der Confucianismus weit überlegen, da er nur practische Vorschriften giebt ohne sich um metaphysische Speculationen zu kümmern. Der Wiederbelebung des Confucianismus stehen aber auch verschiedene Schwächen desselben hindernd im Wege. Der Confucianismus ist sehr vorteilhaft für die höheren Stände, deren Bedürfnisse er allein berücksichtigt, aber unvorteilhaft für die unteren Klassen. In der unbedingten Verehrung des Alters, in der Ungleichheit von Frau und Mann, die er statuiert, ist er zu conservativ. Die westliche Philosophie leidet zwar an diesen Fehlern nicht, besitzt dafür aber andere Schwächen. Sie ist viel zu theoretisch und besitzt nicht die Kunst der practischen moralischen Disciplin, wie sie der Confucianismus hat. Sie ist ferner zu skeptisch, und endlich giebt es

nicht ein, sondern eine verwirrende Anzahl verschiedener Systeme, zwischen denen man wählen soll. NISHIMURA kommt nun zu dem Ergebnis, dass bei der Aufstellung einer ethischen Theorieman den Confucianismus als Hauptbestandteil verwenden, seine Nachteile aber durch die europäische Philosophie ausbessern müsse. Er giebt einige Gesichtspunkte an, nach denen zu verfahren sei. Die Moralprincipien müssen übereinstimmen mit den Gesetzen der Natur, müssen den Character veredeln, die Familienmitglieder harmonisch zusammenbringen, die nationale Sicherheit gewährleisten, den socialen Frieden sichern. Auf diese Bedingungen basiert er die 5 Cardinaltugenden, die er als Richtschnur alles guten Handelns hinstellt, wobei aber die Gesetze der Natur nicht als Grund einer speciellen Tugend erscheinen, während andererseits eine der Tugenden ihre Begründung in den angegebenen Bedingungen nicht findet. Die 5 Cardinaltugenden sind ¹ seinen eigenen Character zu veredeln, ² für sein Haus zu sorgen, ³ für den Heimatsort, ⁴ für das Vaterland, ⁵ für die Menschheit thätig zu sein. Den oben angegebenen Bedingungen entspricht die confucianische Sittenlehre am meisten, daher sie auch, nach Verbesserung ihrer Fehler, als Grundlage der japanischen Moral zu betrachten ist.

Im Anschluss an die Schilderung der Bestrebungen, die altjapanische Morallehre zu erhalten oder neu zu beleben, seien hier noch einige kurze Bemerkungen über den *eigentlichen Shintoismus* der Gegenwart gestattet. Wie oben bereits bemerkt, entsprechen die conservativ-nativistischen Anschauungen denen, welche der Shintoismus immer vertreten hat und naturgemäss vertreten muss. Die ganze Bewegung muss daher dazu dienen, seine Macht und seinen Einfluss zu erhöhen. Dass aber die nativistische Bewegung kein neues Leben in ihm entfacht hat, ist gleichfalls schon bemerkt worden. Eine eigentliche Ethik hat der Shintoismus nie besessen, er kennt nur die Verehrung des Kaisers und die Verehrung der Vorfahren. Auch das Princip der Reinigung, das man etwa als ethisches Princip anführen

könnte, hat er nicht verstanden mit einem wirklichen ethischen Inhalte zu erfüllen. Was die Shintoisten an ausgebildeten ethischen Grundsätzen besessen haben, haben sie immer aus dem Confucianismus oder Buddhismus entlehnt. (*Ryōbu-Shintoismus*). Der *Ryōbu-Shintoismus* wurde durch KŌBŌ-DAISHI (774-835) begründet, der aus Shintoismus, Confucianismus und Buddhismus sich ein System zurecht machte. Durch YOSHIDA KANETOMI, DEKUCHI NOBUYOSHI und YAMASAKI ANSAI wurden im 15. und 17. Jahrhundert noch drei andere, mit buddhistischen und confucianischen Lehren verschiedener Art durchsetzte Shintōsysteme begründet, worüber SATOW, *The revival of Pure Shintō* a. a. O. p. 2 u. 3 nachzulesen ist. Durch die Bemühungen KADA's (1669—1736) MABUCHI's (1697—1769), MOTOORI's (1730—1801) und HIRATA's (1776—1843) (— SATOW a. a. O.) wurde der Shintoismus von den chinesisch-buddhistischen Einflüssen (bis zu einem gewissen Grade) gereinigt und auf seine alten klassischen Grundlagen zurückgeführt. Gegen die chinesische Weisheit machten die Genannten dieselben Gründe geltend, die wir auch bei den Modernen, bei INOUE TETSUJIRŌ und NAITO CHISŌ gefunden haben: dass die Chinesen das Princip der unbedingten Loyalität, welches das Auszeichnende der japanischen Moral ist, nicht kennen, dass sie so und so oft Rebellen gegen ihre Kaiser gewesen sind (SATOW a. a. O. p. 13. 23. 24. u. a.). Auch der Buddhismus wird von ihnen verworfen (SATOW p. 51. 84. u. a.). Die Wiederherstellung des reinen Shintoismus hat nun der weiteren Ausbildung ryōbu-shintoistischer Systeme entgegengewirkt, hat damit aber zugleich, wie schon in den einleitenden Bemerkungen zu dieser ganzen Gruppe kurz erwähnt worden, den Shintoismus alles lebendigen Inhalts beraubt. Seit 1868 ist er denn auch ziemlich stationär geblieben. Die von der Regierung in den 70er Jahren vorgenommene Reform beschränkte sich, wie Pfarrer SPINNER S. Z in unserer Gesellschaft berichtet hat («*Moderner Shintoismus*, in der bereits genannten Missionszeitschrift V. 1. p. 1, vgl. auch den Bericht über die Sitzung vom 1. Mai 1887 in den «*Mitteilungen*» Heft 42. p. 78. 79), ausschliess-

lich auf die Neuordnung des Tempelceremoniells, ohne ihm irgend einen neuen ethischen Inhalt hinzuzufügen. Die Sectenbildung hat zwar auch nach HIRATA nicht ganz geruht, augenblicklich scheint sie aber zum Stillstand gekommen und der Shintoismus innerlich abgestorben zu sein. Ich könnte daher meine Bemerkungen über ihn hiermit beschliessen. Da aber über den gegenwärtigen Shintoismus so sehr wenig bekannt ist, so will ich das Wenige, was ich darüber in Erfahrung gebracht habe—meine Information ist hier allerdings ganz besonders dürftig geblieben—hier kurz anführen.

Der Shintoismus zerfällt zur Zeit in 10 grössere Secten, von denen einige wieder in Untersecten zerfallen. Von diesen repräsentieren in erster Linie die *Shintō Honkyoku*, die *Shingukyō* (Isetempel), die *Taishakuyō* (Izumotempel), und die *Shinshūkyō* (gestiftet von einem Abkömmling der *Nakatomi*-familie) den reinen Shintoismus, während in der *Taiseikyō* (gestiftet von HIRAYAMA SHŌSAI), der *Mitakekyō*, der *Kurozumikyō* und der *Shūseiha* chinesisch-philosophische und buddhistische Elemente mit shintoistischen vermischt sind. *Fusōkyō* und *Jikkōkyō* endlich gehören dem ganz vulgären Shintoismus an; erstere widmet sich besonders der Verehrung des Fuji. Die Priester dieser Secten haben aber, ebenso wie die der *Taiseikyō* und der *Kurozumikyō*, durch ihren persönlichen Wandel und ihre practische Propaganda einen grossen Einfluss in der Bevölkerung. Vom Standpunkte der theoretischen Ethik aus können aber nur einige wenige von den genannten Secten auf Beachtung Anspruch machen. Die *Shintō Honkyoku* (vor 1882 *Shintō Jimukyoku* genannt) umfasste bis 1882 den gesammten Shintoismus mit Ausnahme der *Kurozumi* und *Shūsei* Secten, die schon vorher unabhängig waren. Der Name *Shintō Honkyoku* (Shintō-Hauptamt) ward im Jahre 1886 angenommen. Die Morallehre der *Shintō Honkyoku* beruht auf dem Kaiserlichen Erlass von 1869, der die Einheit von Staat und Kirche scharf betont und den Shintō-Priestern anbefiehlt, die Verbreitung der Lehren der Vorfahren, also der altjapanischen Principien, sich angelegen sein zu lassen, sowie auf

drei im Jahre 1872 erlassenen, übrigens auch den Buddhisten zugegangenen Artikeln. Sie befehlen 1) Die Götter zu verehren und das Vaterland zu lieben, 2) Den Gesetzen des Himmels und denen der menschlichen Natur zu folgen, 3) Dem Kaiser treu zu dienen und seinen Willen zu befolgen. Demnach vertritt die *Shintō Honkyoku* das altjapanische Princip der Loyalität und der Verehrung der Vorfahren. Von den übrigen Secten, deren ich Erwähnung that, hat meines Wissens in neuerer Zeit nur eine, die *Kurozumisecte* (gegründet von KUROZUMI SAKYO 1780–1850), eine in gewisser Weise originelle und daher der Beachtung werthe Moraltheorie entwickelt. Ueber diese ist in der *Japan Weekly Mail* XII. p. 150–152 ein gut orientierender Aufsatz, auf den Herr Dr. WERRER mich gütigst aufmerksam machte, erschienen. In demselben sind auch die Titel zweier die Lehren der Secte enthaltenden Werke (Das ABC des Weges. Kurze Erläuterung der sieben Gebote) angegeben. Darnach erscheint die Morallehre der Secte als eine Mischung von Shintoismus, chinesischer Philosophie und Buddhismus. Chinesisch ist die Unterscheidung von *Yōki* und *Inki* oder *Yang* und *Ying*, des guten (männlichen) und schlechten (weiblichen) Princip. Als der Urquell des positiven, gesunden Princip wird aber *Amaterasu*, die Sonnengöttin, betrachtet. Die menschliche Seele ist ein Ausfluss der Sonne. Wie auch bei Confucius, ist die menschliche Natur an sich gut; die Seele ist erfüllt mit dem gesunden positiven Princip. Sie kann aber vom Wege abirren und dem verderblichen Princip anheimfallen. Alsdann ist eine Regenerationskur notwendig, die den Menschen wieder mit dem positiven Geiste erfüllt und dadurch heilt. Sie besteht in der Bekämpfung der selbstischen Gesinnungen und Lüste, in dem festen, dankbaren Vertrauen auf *Amaterasu* und in einer Art Comtemplation, die an buddhistische Vorbilder erinnert. Der Erfolg ist, dass unsere Seele mit *Amaterasu* vereinigt wird und gesundet. So wird ein Zustand positiver Gesundheit erlangt, der sich sehr wesentlich von dem buddhistischen Nirvana unterscheidet. Der positive, gesunde Geist teilt sich sogar auch dem Körper mit und heilt dessen Krankheiten

und Gebrechen. Die Kurozumilehre ist daher auch eine Heilslehre im medizinischen Sinne, die Wunderkuren vollführt. Was ich sonst noch über die Secte in Erfahrung gebracht habe, deutet auf einen pantheistischen Hintergrund ihrer Lehre hin. Alle Götter sind Erscheinungsweisen eines absoluten Princip. Als solches erscheint die Sonne, die (ähnlich wie das Centralfeuer der Pythagoräer) als der Urquell betrachtet wird, von dem alles Licht und Leben ausstrahlt.—Die gegenwärtigen Häupter der Secte sind MORISHITA KEIZUI, KUROZUMI SOROKU, KUROZUMI SŌKEI und KATAOKA SEITEN. Von einer Fortentwicklung der Lehren der Secte oder Verbreitung derselben in der gegenwärtigen ethischen Litteratur ist mir nichts bekannt geworden. Bei den Japanern gilt die *Kurozumisecte* als verkappter Buddhismus. Ueberhaupt dürfte die Shintō-presse ausser den gekennzeichneten allgemeinen Ideen kaum eine originelle der Erwähnung werthe ethische Lehre aufzuweisen haben. Bemerkte sei noch, dass, wie bei der Armut des gegenwärtigen Shintoismus an eigenen Ideen nicht anders zu erwarten, in der shintoistischen Litteratur der Gegenwart auch der Confucianismus eine Rolle spielt. Im Ganzen geht der Shintoismus mit dem Confucianismus Hand in Hand; nur den späteren Confucianismus, den sie für corrupt halten, verwerfen die strengen Shintoisten durchaus. Dass der Shintoismus zur Zeit noch politisch sehr einflussreich ist, hat die kürzlich erfolgte Enthebung des Universitätsprofessors KUME von seinem Posten anlässlich eines von ihm in der historischen Zeitschrift *Shikai* veröffentlichten Aufsatzes über Shintoismus, in dem er die Mythologie des Shintoismus auf Grund historischer Studien angriff, eindringlich gezeigt; lebendiges Leben aber pulsiert nicht mehr in seinen Adern.

III. GRUPPE: CHRISTLICHE ETHIK.

Indem ich zu dieser Gruppe übergehe, bemerke ich im Voraus, dass es nicht meine Absicht sein kann, hier eine auch nur annähernd erschöpfende Schilderung von dem gegenwärtigen Stande der christlichen Bewegung in Japan als

solcher zu geben. Einmal verbietet das schon der immer noch zunehmende Umfang der christlichen Litteratur, dann aber enthält diese Bewegung sehr vieles, das ich vom Standpunkte meines speciellen Themas aus unbeschadet bei Seite lassen kann. Soweit die christliche Litteratur nur die Ansichten der fremden Missionare wiedergibt, sei es dass die Missionare die Artikel selbst schreiben, oder auf ihre Tendenz einen entscheidenden Einfluss ausüben, kann sie nicht als zur eigentlich japanischen Litteratur gehörig bezeichnet werden und steht mithin ausserhalb meines Themas. Die Verschiedenheiten des dogmatischen Bekenntnisses sodann, wie sie in den verschiedenen christlichen Zeitschriften zu Tage treten, interessieren uns nicht, da wir es hier nur mit der ethischen christlichen Litteratur zu thun haben. Ich begnüge mich daher hinsichtlich dieses Punktes mit dem allgemeinen Hinweis, dass die drei christlichen Hauptbekenntnisse, das römisch-katholische, griechisch-katholische und protestantische Bekenntnis, alle durch Zeitschriften in Japan vertreten sind.

Das Hauptorgan der Römisch-Katholischen ist die 2 mal monatlich erscheinende *Kākyō Gakujutsu Zasshi* (Katholische wissenschaftliche Zeitschrift, früher *Kōkyō Zasshi*; gegr. 1889 in Tōkyō), das Hauptorgan der Griechisch-Katholischen die Monatsschrift *Seikyō Shimpō* (Zeitschrift für Griechisches Christentum), die bereits seit 1880 in Tōkyō erscheint und eine bedeutende Auflage hat.

Die protestantischen Secten sind wie folgt vertreten. Die Presbyterianer hauptsächlich durch die *Jogaku Zasshi* (Frauenjournal; gegr. 1889 in Tōkyō), die *Nippon Hyōron* (Japanische Revue; gegr. 1890, Tōkyō), die *Seisho no Tomo Geppō* (Monatl. Mitteilungen des Bibelfreundes; gegr. 1888, Tōkyō), die *Inochi* (Leben; früher *Fukuin Geppō*, gegr. 1890 in Tōkyō) und die *Fukuin Shimpō* (Evangelium-Nachrichten; gegr. 1891, gleichfalls in Tōkyō). Die Hauptorgane der Congregationalisten sind die *Rikugō Zasshi*¹⁴

¹⁴ Die *Rikugō Zasshi* bringt übrigens ausser theologischen auch philosophische und litterarische Aufsätze. Sie dient zwar in erster Linie christlichen Interessen, schliesst aber auch Beiträge von Nicht-Christen, sofern sie nur nicht eine direct christenfeindliche Tendenz verraten, durchaus nicht

(Universum, gegr. 1880, Tōkyō), die *Dōshisha Bungaku Zasshi* (Dōshisha litterarisches Magazin; gegr. 1887 in Kyōto), die *Dendō Geppō* (Monatliche Missionsberichte; gegr. 1890 in Kyōto) und die 4 mal monatlich erscheinende *Kirisutokyō Shimbun* (christliche Zeitung; gegr. 1881 in Tōkyō), die einzige christliche Zeitung. Die Episcopalkirche ist durch die *Kōkwaï Geppō* (etwa: Monatliche Berichte der Gemeindeversammlung; 1889 in Tōkyō gegründet; früher *Aino Idzumi*), die deutsche liberale Theologie durch die Zeitschrift *Shinri* (Wahrheit; gegr. 1889 in Tōkyō) vertreten. Die Zeitschrift *Shūkyō* (Religion, gegr. 1890, Tōkyō) giebt die Ansichten der Unitarier, die *Jiyū Kirisutokyō* (Freies Christentum; 1891 in Tōkyō gegr.) die der Universalisten wieder. Endlich mag noch die *Gokyō* (Hüter der Religion; gegr. 1891, Tōkyō) als Methodistenorgan genannt werden.

Bei der Erwähnung der Namen der führenden Männer kann ich mich auf das protestantische Bekenntnis beschränken, weil die protestantischen Convertiten die einzigen sind, die mit bedeutenden eigenen schriftstellerischen Leistungen hervorgetreten sind. Im protestantischen Bekenntnis ragen durch litterarische Productionen oder auch durch ihre sociale Stellung hervor folgende Männer:¹⁵ NAKASHIMA NOBUYUKI, der frühere Präsident des Abgeordnetenhauses, UYEMURA MASAHISA (Pastor und Prof. der Pastoraltheologie und Ethik an der Missionsschule *Meiji Gakuin*; Red. d. *Nippon Hyōron*), IWAMOTO ZENJI (Red. des *Jogaku Zasshi*, Director der *Meiji Jogakkō* [Mädchenschule]), IBUKA KAJINOSUKE (Vicedirector des *Meiji Gakuin* und Pastor), MANO BUNJI (Prof. am Engineering College der Kaiserl. Univ.). Die Genannten sind Presbyterianer. Unter den Methodisten seien

aus. Der wissenschaftliche Ruf der einmal monatlich erscheinenden Zeitschrift ist ein sehr hoher, und sie bringt Beiträge aus den Federn der angesehensten Gelehrten und Schriftsteller Japans. Begründet wurde sie durch UYEMURA MASAHISA und KOZAKI HIMONICHI. Der gegenwärtige Leiter der Zeitschrift ist YOKOI TOKIO. Die Stellung der *Rikugō Zasshi* zur Secte der Congregationalisten ist eine ziemlich freie und unabhängige.

¹⁵ Absolute Vollständigkeit wird hier ebensowenig wie bei den früheren Aufzählungen von Zeitschriften und Personen beabsichtigt.

HONDA YŪICHI (Pastor und Red. des *Gokyō*) und TSUDA SEN (Landwirtschaftler und Red. der *Nōgyō Zasshi* [Landwirtschaftl. Zeitschrift]) genannt. Unter den Congregationalisten ragen KOZAKI HIRONICHI (Pastor und Director der *Dōshisha* in Kyōto), SHIMADA SABURŌ (Mitglied des Reichstages und Red. der *Mainichi Shimbun* [Tägl. neueste Nachr.]), SHIMOMURA KŌTARŌ (Prof. an der *Dōshisha*), MORITA KUMATO (dgl.), HARADA TASUKU (Pastor), EBINA DANJŌ (Pastor, Präsident der christl. Gesellschaft *Dendōkwaisha* [Predigtgesellschaft], Red. der *Dendō Geppō*), TAKASHIMA GORŌ (Verfasser vieler Abhandlungen über buddhistische und christliche Religion), WADAGAKI KENZŌ (Secretär und Prof. an der Kaiserl. Univ.) hervor.

Des Weiteren sind zu erwähnen eine Anzahl liberal, zum Teil sogar sehr radical denkender christlicher Japaner, die teils, wie MINAMI RYŌ, MARUYAMA TSŪICHI (Redacteurs der *Shinri*), MUKAI GUNJI, OGAWA NAOYOSHI, AKASHI HANTARŌ und INOUE BUNJIRŌ dem deutschen evangel. Protestantismus, teils, wie NISHIMURA KENZO (KŌ EIZO) und TAKATA TARO (Redacteurs des *Shūkyō*) den Unitariern, teils, wie YOSHIMURA SHŪZŌ (Red. d. *Jiyū Kirisutokyō*) den Universalisten angehören. In Verbindung hiermit sind eine Anzahl Namen zu nennen, deren Träger eigene, unabhängige, zugleich durchaus freisinnige christliche Anschauungen vertreten, sich wohl auch förmlich und officiell von aller Sectengemeinschaft losgesagt haben, wie z. B. KATO KAKU. Zu dieser Gruppe freisinniger Theologen gehören auch einige Personen, deren Namen in letzter Zeit besonders viel genannt worden sind, wie YOKOI TOKIO (Pastor und Red. d. *Rikugō Zasshi*), und KANAMORI TSŪRIN. Auch ŌNISHI HAJIME (Graduierter der Kaiserl. Univ.) und NAKASHIMA RIKIZŌ (Dozent der Ethik a. d. Kaiserl. Univ.) sind als freisinnig denkende japanische Christen zu erwähnen. Von den liberalen Christen sind sehr viele auch Mitglieder der *Tetsugakukwai* (philos. Gesellsch.), und ebenso viele Graduierte der Kaiserl. Universität.

Die Einführung des Christentums in Japan ist aus sehr verschiedenen Gründen von Japanern befürwortet worden. Aus *politischen* em-

pfahl es einst Herr FUKUZAWA, weil er glaubte, dass Japan als christliches Land leichter die politische Gleichstellung mit den Staaten Europas und Amerikas erlangen könne (HERING. Urteile des modernen «gebildeten» Japans über Religion und Moral. Zeitschr. f. Missionsk. u. Religionsw. IV. 1. p. 2-7.). In demselben Sinne sollen angeblich schon 1873 Mitglieder der Iwakura-Gesandtschaft den Prof. v. GNEIST gefragt haben, ob er die Einführung des Christentums in Japan für politisch zweckmässig halte. Aus *socialen* Gründen sprach sich Prof. M. TOYAMU (Dekan der philos. Facultät d. K. Univers.) vor mehreren Jahren für die Christianisierung des Landes aus. Er glaubte durch das Christentum die sociale Reform, die der Frau eine bessere Stellung verschaffen und die verschiedenen Gesellschaftsklassen einander näher bringen sollte, beschleunigen zu können (HERING a. a. O. p. 7-9). Aehnliche Gründe mögen es auch gewesen sein, welche die Grafen OKUMA und INOUE sowie die Herren HARA ROKURŌ und SHIBUSAWA EIICHI seiner Zeit bewogen, Gelder für die Gründung einer christlichen Universität in Kyōto unter NISIMA zu zeichnen. Heute sind diese Bestrebungen wohl eingeschlafen und von den Genannten dürfte zur Zeit kaum einer noch ernstlich für die Förderung des Christentums einzutreten gewillt sein.

Weit nachhaltigeren Erfolg hatten die Bestrebungen derer, die das Christentum um seiner selbst willen, wegen seines von ihnen geschätzten moralischen Wertes, förderten und auch selbst annahmen. Nur mit ihren, und zwar auch nur mit ihren *ethischen* Ansichten haben wir es hier zu thun. Auch über die christliche Ethik kann ich mich aber im Allgemeinen kurz fassen. Denn so weit auch die verschiedenen christlich-japanischen Secten in ihren dogmatischen Anschauungen von einander abweichen, in der Ethik sind sie doch enig. Sie betrachten alle die Person Christi als das vorbildliche Beispiel eines vollkommenen Characters, und seine Sittenlehre, die christliche Ethik, als die Grundlage aller Moral. Die christlich-japanische ethische Litteratur, wie sie durch die angeführten Zeitschriften und durch einzelne selbständige Werke vertreten ist, lässt sich daher in Kurzen dahin caracte-

risieren, dass sie eben die christliche Sittenlehre zum Ausdruck bringt. Damit ist Alles gesagt.

Besondere Beachtung verdient indes vom Standpunkte unseres Themas aus noch die Gruppe von Leuten, deren Bestrebungen auf die Schaffung eines von Dogmen und Sectenunterschieden freien, vernunftgemässen und zugleich *nationalen*, eines *japanischen* Christentums, gerichtet sind. Diese Leute—KANAMORI, Yokoi u. a.—stehen in einem gewissen Gegensatz zu den fremden Missionen, sie vertreten, einige von ihnen wenigstens, gewissermassen innerhalb des Christentums das Antifremdenelement, und der Chauvinismus einiger unter ihnen steht hinter dem der Confucianer und Buddhisten nicht zurück. Andererseits stehen sie sämtlich im Gegensatz zu den Gegnern der Christentums, denen gegenüber sie die politische Harmlosigkeit der christlichen Morallehre und ihre Vereinbarkeit mit den Pflichten der Loyalität und des Patriotismus darzuthun suchen.

Wie wir in der zweiten Gruppe gesehen haben, schleudern die konservativen Heisssporne wie NARRO CHRISŌ gegen die christliche Sittenlehre mit Vorliebe den Vorwurf, dass sie staatsgefährlich sei, da sie den unbedingten Gehorsam gegen den Kaiser aufhebe zu Gunsten eines Götzenphantoms, und den kindlichen Gehorsam der Kinder gegen die Eltern untergrabe. Mit diesem Vorwurf müssen die japanischen Christen, und ganz besonders diejenigen, welche selbst das nationale Princip so sehr betonen, sich auseinandersetzen.

Unter denen, welche für die Christianisierung Japans im Sinne eines nationalen aufgeklärten Christentums thätig sind, nimmt.

Yokoi TOKIO eine hervorragende Stellung ein. Er hat sich durch eine Anzahl theologischer Werke («*Kirisutokyō Shinron*» [Neue Abhandlung über das Christentum], «*Kami no Kengen*» [Offenbarung Gottes], «*Yohanden Shūchū*» [Commentar zur Lehre des Johannes-Evangeliums]), sowie durch eine Reihe von Artikeln in der *Rikugō Zasshi* (deren Redacteur er ist), welche für die Gründung einer japanischen Nationalkirche Stimmung machen, in weiteren Kreisen bekannt gemacht. Neuerdings ist sein Name wieder in Verbindung mit dem in dog-

matischer Beziehung noch radicaleren KANAMORI, dessen theologische Ansichten YOKOI in der *Rikugō Zasshi* No. 127 Juli 1891 und dessen Buch «*Nihon Genkon no Kirisutokyō narabini Shōrai no Kirisutokyō*» (Gegenwart und Zukunft des Christentums in Japan) er im *Kokumin no Tomo* (Freund der Nation) No. 123, Juli 1891, recensierte, wieder viel genannt worden.

Uns ist er besonders interessant durch seinen Versuch, die christliche Religion gegen die Angriffe der Confucianisten und Shintoisten, dass sie die Loyalität und den kindlichen Gehorsam untergrabe, in Schutz zu nehmen. In einem dieses Thema behandelnden Aufsätze in der *Rikugō Zasshi* No. 109. Jan. 1890 (Das Christentum in seinem Verhältnis zur Loyalität und zum kindlichen Gehorsam (*Chūhō to Kirisutokyō*)) behauptet er und belegt durch Bibelstellen, dass die christliche Sittenlehre den Gehorsam gegen die Eltern ebensogut lehre wie der Confucianismus. Er beruft sich auf das 4^{te} Gebot: Du sollst deinen Vater und deine Mutter ehren, sowie darauf, dass Christus den Pharisäern gegenüber (Matth. XV. 4. f.) den Ungehorsam gegen die Eltern getadelt hat. Ebensowenig wie den kindlichen Gehorsam taste das Christentum die Loyalität an. Christus hat gelehrt, dem Kaiser zu geben was des Kaisers ist. Er citiert sodann Eph. V. 1-3, Röm. XIII. 1-6 und den ersten Brief Petri (II. 17, 18), um zu zeigen, dass auch die Jünger und Apostel die Pflicht der Loyalität gegen den Herrscher durchaus anerkannt hätten. Zwar besteht ein Unterschied zwischen der Loyalität nach Confucius und der christlichen Loyalität, insofern dort alle Moral auf dieser Tugend beruht, hier dagegen die Loyalität wie alle Tugend erst die Frucht des christlichen Lebens in Gott ist; aber in der Anerkennung der Pflicht der Loyalität steht das Christentum hinter der altjapanischen und der confucianischen Lehre nicht zurück. Mit obiger Unterscheidung deutet Yokoi TOKIO einen thatsächlichen Unterschied zwischen der christlichen und der altjapanischen Pflichtenlehre an, ohne ihn bestimmt genug zu bezeichnen. Der Unterschied lässt sich im Sinne der Yokoi'schen Ausführungen dahin

präcisieren, dass für den Confucianismus und ganz besonders für die altjapanische Ethik die Loyalität die Grundlage aller Moral und daher eine unbedingte und absolute Pflicht ist, während in der christlichen Ethik, in der der Gehorsam gegen den Herrn bei jedem Einzelnen erst die Frucht einer vom Geiste Christi erfüllten Gesinnung ist, auch das Mass desselben durch das religiöse Gewissen des Einzelnen notwendig bestimmt werden muss. Die Verpflichtung, dem Herrscher zu gehorchen, ist hier also nicht das Primäre, sondern etwas Secundäres, Abgeleitetes; sie besteht folglich nicht unbedingt und ausnahmslos. Diesen doch recht erheblichen Unterschied hätte Yokoi bestimmter und klarer hervorheben sollen. Gegen Schluss der besprochenen Abhandlung deutet er wiederum, aber auch diesmal unbestimmt genug, auf ihn hin, indem er behauptet, dass, obzwar das Princip der Loyalität und des Gehorsams unverändert stehen bleibe, doch die Art und Weise ihrer Ausübung sich den jeweiligen socialen Verhältnissen anpassen müsse. Bestimmter sagt er in einem Aufsätze über die Frage, wie das japanische Volk zur Tugend zu erziehen sei («*Nippon jimmín no tokuiku mondai*») in der *Rikugō Zasshi* No. 122. Febr. 1892: «Wir erblicken unser moralisches Ideal nicht in der Feudalzeit». In demselben Aufsätze spricht er sich auch dahin aus, dass, wie in der Feudalzeit die Moral auf dem Glauben an die 4 *Sho* und 5 *King* beruhte, welchem Glauben gemäss der Herrscher und die Eltern verehrt wurden, so jetzt die Moral auf die christliche Religion und insbesondere auf den Glauben an das Vorbild des vollkommenen Characters Christi basiert werden müsse.

In der practischen Moral betont Yokoi (mit KANAMORI) die Wichtigkeit des Beispiels. Vorbildlicher moralischer Lebenswandel ist besser als alles Lehren.—Es verlohnt sich, noch einmal auf die Thatsache zurückzukommen, dass Yokoi die Verschiedenheit der christlichen Auffassung der Loyalitätspflicht von der altjapanischen zwar zugiebt, aber nicht in ihrer ganzen Schärfe hervorhebt. Er scheint geneigt zu sein, den Unterschied beider Auffassungen für geringer zu halten als er thatsächlich ist. Diese Neigung erklärt sich aus der anderen, von ihm gleich-

falls verfochtenen Tendenz, ein nationales, specifisch japanisches Christentum, ein Christentum das sowohl christlich als nationaljapanisch ist, zu schaffen. Yokoi hat ein mindestens ebenso stark ausgeprägtes nationales wie christliches Bewusstsein. Ersteres ercheint bei ihm sogar stark chauvinistisch gefärbt, und es treten bei ihm Anschauungen zu Tage, die, obwohl in veränderter Form, an die Ideen der enragiertesten buddhistischen, confucianischen und shintoitischen Chauvinisten erinnern. In einen Aufsätze über das zukünftige Christentum in Japan (*Nippon shōraino Kirisutokyō*) in der *Rikugō Zasshi* No. 114. Juni 1890 setzt er den fremden Missionaren mit nicht misszuverstehenden Worten den Stuhl vor die Thür und erklärt ihnen, dass, nachdem nun 30 Jahre lang in Japan missioniert sei, man nun allnachgerade ohne sie fertig werden könne. Man wisse jetzt so ziemlich, was an dem amerikanischen und europäischen Christentum Gutes und Schlechtes sei; es sei Zeit, dass die Japaner sich von dem europäischen und amerikanischen Einfluss frei machten und ein Christentum japanischen Stils schafften. Dieses Christentum denkt er sich als die Religion der Zukunft, welche alle Vorzüge des Christentums mit denen des Confucianismus und des Buddhismus in sich vereinige. Ausdrücklich will er sein japanisches Zukunftschristentum auf buddhistisch-confucianischer Grundlage errichten und es überall den japanischen Verhältnissen annähern. Dieses Christentum soll dann aber nicht auf Japan beschränkt bleiben. Es wird sich zu einer Weltreligion auswachsen. Japan ist berufen, eine Weltreligion zu schaffen. Seine Bevölkerung eignet sich am besten für diese Aufgabe, weil sie den Dogmen, welche das europäische religiöse Denken seit Jahrhunderten gefangen halten, freier und unabhängiger gegenübersteht.

Das Bestreben, das Christentum und die nationalen Religionen zu einer Weltreligion zu vereinigen, setzt nun natürlich die Ueberzeugung voraus, dass die zu vereinigenden Teile nicht unvereinbar sind, und so wird es erklärlich, dass Yokoi, von der Tendenz der Vereinigung beherrscht, die trennenden Unterschiede in der Ausgestaltung der moralischen Grund-

deen im Christentum und der altjapanischen Moral zu verkleinern geneigt ist.

Viel schärfer betont und offen eingestanden werden dagegen diese Unterschiede von

KOZAKI HIRONICHI, Pastor und Director der *Dōshisha* Schule in Kyōto (Werke: «*Seikyō Shinron*» [Neue Abhandlung über das Verhältniss von Staat und Kirche], «*Shinkō no Riyū*» [Motive des Glaubens], «*Sammi Ittai no Setsu*» [Lehre von der Dreieinigkeit]). KOZAKI scheut sich nicht, alle Consequenzen, die sich aus dem Gegensatz der christlichen und der altjapanischen Pflichtenlehre ergeben, auch zu ziehen. Er bricht offen mit dem altjapanischen Princip der unbedingten, auf der göttlichen Abstammung des Herrschers beruhenden Loyalität, und substituirt ihm den modernen Staatsgedanken. Er bricht mit dem Princip des unbedingten Gehorsams des Dieners gegen den Herrn, der Frau gegen den Mann, der Kinder gegen die Eltern, and erkennt ausdrücklich an, dass es Fälle gebe, wo der Ungehorsam zur Pflicht wird. In dem Buche «*Seikyō Shinron*» wendet KOZAKI sich gegen den Confucianismus und Buddhismus und tritt für das Christentum ein, das allein eine den heute in Japan bestehenden staatlichen und socialen Verhältnissen entsprechende Sittenlehre darbiete.

Den Confucianismus characterisiert er im 8. Kapitel des *Seikyō Shinron* als eine politische Doctrin, deren Endzweck die Wohlfahrt des Staates ist. Ihr zufolge hat alle individuelle Tugend nur Wert in Verbindung mit dem Staate. Die 5 Grundverhältnisse, auf denen die confucianische Tugendlehre beruht, zeigen mit Ausnahme vielleicht des letzten Verhältnisses (Freund und Freund) alle die Unterscheidung zwischen Höherem und Untergebenem. Ergebenheit und Gehorsam gegen den Höheren ist daher die fundamentale Tugend des Confucianismus; der Herrscher ist Gegenstand unbedingter Verehrung und unbedingten Gehorsams.

KOZAKI findet in diesen Eigenschaften des Confucianismus manches Empfehlenswerte. Es ist ein Vorzug des Confucianismus, dass er practisch ist und mystischer Speculation abgeneigt. Denn indem er auf Speculation

verzichtet, lehrt er wenigstens nichts Falsches, wie der Brahmanismus und der Buddhismus. Es empfiehlt ihn ferner sein practischer Optimismus gegenüber dem Pessimismus des Buddhismus. Endlich beschränkt sich der Confucianismus nicht darauf, Tugend zu lehren, sondern betont auch die Notwendigkeit des vorbildlichen Wirkens.

Trotzdem hält KOZAKI es für unmöglich, den Confucianismus wieder zu beleben. Seine Vorzüge sind auch seine Schwächen. Im 5. und 6. Kapitel seines Werkes entwickelt er die Gründe, weshalb der Confucianismus mit den heutigen Verhältnissen und Anschauungen unvereinbar ist. Er ist zu optimistisch, betrachtet den Menschen als von Natur gut und übersieht ganz den im Menschen tief eingewurzelten Hang zum Bösen. Daher ist auch der vollkommene Herrscher, den sich der Confucianismus construiert, eine Fiction. Den modernen Anschauungen widerstreitet es, den Herrscher als ein göttliches Wesen voll absoluter Autorität zu betrachten; er ist ein Mensch und kann als solcher auch sehr fehlerhaft sein. KOZAKI erklärt daher ganz offen, dass die alte Art der Verehrung des Herrschers durch das moderne, dem Verfassungsstaate Japan besser angemessene Princip des Patriotismus und der Verehrung des Herrschers als Repräsentanten der Staatsidee ersetzt werden müsse. In ähnlicher Weise wendet er sich gegen die übrigen confucianischen Tugenden. Die durchgängige Scheidung in Herrn und Diener widerspricht den heutigen politischen Anschauungen und muss durch die Unterscheidung in Regierung und Unterthanen ersetzt werden. Die confucianische Unterordnung der Frau unter den Mann ist unverträglich mit der modernen Civilisation; eine unbedingte Pflicht der Unterordnung kann es für die Frau heutzutage nicht mehr geben. Auch muss die Monogamie als das einzige wahrhaft sittliche Eheverhältnis zum ausschliesslichen Princip erhoben werden. Von einer unbedingten Unterwerfung der Kinder unter die Autorität des Vaters kann gleichfalls heutzutage keine Rede mehr sein. Nach KOZAKI giebt der Confucianismus den Eltern zu viele Rechte und spricht zu wenig von ihrer Verantwortlichkeit. KOZAKI denkt hier wohl hauptsächlich

an die Fälle, wo Eltern ihre Kinder zu im christlichen Sinne unmoralischen Handlungen (Verkauf an Bordelle) zwingen. Ueberhaupt, meint unser Autor, geht es nicht mehr an, die individuelle Moral auf die staatliche Ordnung zu gründen; vielmehr beruht die letztere auf der freien Sittlichkeit der Einzelnen. Den Confucianismus können wir daher, obwohl er keineswegs wertlos ist, heutzutage nicht mehr brauchen. Die Klassiker des Confucianismus mögen weiterstudiert werden, etwa wie man in Europa noch die lateinischen und griechischen Klassiker studiert. Was wir aber brauchen, ist eine Moral, die auf die freie sittliche Entfaltung des Einzelnen abzielt.

Der Buddhismus, an den als an eine in der Nation eingebürgerte Lehre man zunächst denken könnte, kann sie nicht liefern, weil er abgewirtschaftet hat. Begründen thut KOZAKI dieses Urteil nicht weiter. Philosophische Ethik ist nicht autoritativ und wirksam genug; sie wendet sich mehr an den Verstand als an das Gemüt, und packt daher nicht genügend. Insbesondere können COMTE und SPENCER wohl ethische Theorien aufstellen, aber keine practisch brauchbare Sittenlehre, die sich als eine Lebensmacht erweist, hervorbringen. Auch der Apell an die Ehre, an das Anstandsgefühl, genügt nicht, weil dieser Halt sich in den Versuchungen des Lebens zu leicht als zu schwach erweist. Nur eine Sittenlehre, die auf religiöser Grundlage beruht, kann allen Anforderungen practischer Brauchbarkeit genügen und ist daher für Japan unumgängliches Erfordernis. Die Meinung, dass die Japaner keine religiösen Bedürfnisse haben, ist grundfalsch. Die Religion aber, welche allein der heutigen politischen und socialen Lage entspricht, ist die christliche. Die christliche Religion und die christliche Moral allein geben uns alles was wir brauchen.

Dass Christentum und Patriotismus sehr wohl vereinbar sind, führt KOZAKI in einem Aufsätze über Christentum und Nationalität (*Kirisutokyo to kokuminshugi*) in der *Rikugō Zasshi* No. 109. Januar 1890, aus.

Auf Religion, und zwar, wenn das auch nicht ausdrücklich gesagt wird, auf die christliche Religion will auch

SHIMADA SABURŌ, der bekannte Führer der *Kaishin-tō*, Mitglied des Reichstages und Redacteur der *Mainichi Shimbun* (Tägliche Neueste Nachrichten), die Ethik gründen. Ich erwähne ihn hier noch, weil bei ihm in der Frage nach dem Verhältnis des Christentums zum Confucianismus eine dritte Tendenz zu Tage tritt. Ausgehend von der Betrachtung—ich beziehe mich auf einen Aufsatz über das Verhältnis von Theismus und Moral (*Yūshinron to dōtoku to no kwankei*) in der *Rikugō Zasshi* No. 73. 1888—, dass alle Ethik insofern von der Existenz der Gesellschaft abhängig ist, als erst, wenn es Verhältnisse von Wesen zu einander giebt, es moralisches und unmoralisches Verhalten geben kann, während für ein ganz allein existierendes Wesen dieser Unterschied bedeutungslos sein würde; hält er es doch für verkehrt, die Ethik einfach als ein künstliches Product der gesellschaftlichen Verhältnisse anzusehen. Er betont den Unterschied von gesetzmässig und moralisch. Böse Gedanken, die das Individuum für sich behält ohne sie in Thaten umzusetzen, werden vom Gesetze nicht bestraft, sind aber dennoch moralisch schlecht. Nach der oben gegebenen Erklärung muss alle Schlechtigkeit auf einem Verhältnis des Menschen zu anderen, mindestens einem anderen Wesen beruhen. In dem angezogenen Falle, wo der Mensch seine Gedanken für sich behält, kann dies andere Wesen nicht ein anderer Mensch sein; es muss vielmehr ein Wesen sein, das auch die verborgensten Gedanken der Menschen kennt und durch sie beleidigt oder erfreut wird: der Himmel oder Gott. Und nun behauptet SHIMADA SABURŌ, dass dies auch die Lehre des Confucius gewesen sei. Indem er die gelegentlichen Äusserungen des chinesischen Weisen über die Macht des Himmels und der Vorsehung—Ansätze zu einem Theismus, die sich bei Confucius in der That finden—betont und von der politisch-nüchternen Seite des Confucianismus absieht, construiert er sich einen Confucianismus eigener Façon zurecht, der nun in schönster Uebereinstimmung mit dem Theismus des Christentums sich befindet. Auch Confucius gründete die Moral auf einen religiösen Grundgedanken!

Die drei Vertreter der christlichen Ethik, deren Meinungen ich im Vorstehenden kurz

zu skizzieren versucht habe, repräsentieren drei verschiedene, unter den christlichen Japanern verbreitete Ansichten über die Stellung, welche das Christentum gegenüber den altjapanischen Systemen, insbesondere dem Confucianismus, einnimmt. KOZAKI, in dieser Frage am radikalsten denkend, scheidet scharf und bestimmt das Alte und das Neue, und verlangt, dass das erstere dem letzteren Platz mache. YOKOI will beide vereinigen, indem er das Christentum dem Confucianismus annähert, SHIMADA versucht das gleiche Ziel durch das entgegengesetzte Manöver, indem er in den Confucianismus einen Theismus hineininterpretiert, zu erreichen. Nach ihm haben erst die späteren Confucianer, die den Confucianismus falsch verstanden haben, die göttliche Verehrung von Menschen eingeführt, um die sociale Ungleichheit zu befestigen. Der liberale Politiker begnügt sich mit dieser Andeutung, aus der aber sein aufgeklärter Standpunkt gegenüber den Prätensionen des Shintoismus und des Confucianismus deutlich genug hervorgeht.

IV. GRUPPE: PHILOSOPHISCHE ETHIK.

Diese vierte und letzte Gruppe umschliesst eine ganze Reihe von Versuchen, die Ethik unabhängig von Religion und Tradition auf wissenschaftlicher Grundlage aufzubauen. Es lassen sich in ihr zwei Tendenzen unterscheiden, eine naturwissenschaftliche, welche die Ethik aus Naturwissenschaft, aus Physik und Biologie herleiten will, und eine mehr philosophische, welche sie durch die Mittel der philosophischen Speculation begründen will.

Von Zeitschriften sind hier in erster Linie zu nennen die *Tetsugaku Zasshi* (Zeitschrift für Philosophie, gegr. 1887, Tōkyō), das Organ der philosophischen Gesellschaft, und die *Gakushikwaiin Zasshi* (Journal der Mitglieder des Graduiertenclubs, 1881 in Tōkyō gegr.). Die *Dainihon Kyōikukai Zasshi* (Zeitschrift der pädagog. Gesellsch. Japans, 1883 gegr, Tōkyō), die *Kyōiku Hōchi* (Pädagogische Notizen, 1885 in Tōkyō gegr.) und *Kyōiku Jiron* (Pädagogische Zeitgespräche, gegr. 1890 in Tōkyō) dienen in

erster Linie pädagogischen, die *Kokkagakkwai Zasshi* (Zeitschrift der staatswissenschaftlichen Gesellschaft, gegr. 1887, Tōkyō) staatswissenschaftlichen Interessen. Philosophische Aufsätze enthalten auch *Ajia* (Asien; früher *Nihonjin* gegr. 1888 Tōkyō), *Kokumin no Tomo* (Freund der Nation, 1887 in Tōkyō gegr.), sowie die schon an anderer Stelle genannten *Tensoku, Rikugō Zasshi* u.a. Die der Beachtung werthen japanischen Philosophen (im europäischen Sinne) sind zum grössten Teil in dieser Gruppe, andere, wie INOUE TETSUJIRŌ, NISHIMURA SHIGEKI, TOYAMA MASAKAZU, in anderem Zusammenhange genannt. Von anderen mögen noch FUKUZAWA YUKICHI, Der bekannte Besitzer der *Keiōgijuku*-Universität, TOKUTOMI JICHIRO, Red. d. *Kokumin no Tomo*, und MIYAKE YŪJIRŌ, Red. d. *Ajia*, hier Erwähnung finden.

Im Allgemeinen muss von dieser ganzen Gruppe gesagt werden, dass in ihr die Leistungen den hochfliegenden Plänen, die ihre Vertreter hegen, sehr wenig entsprechen. Und das, trotzdem gerade zu dieser Gruppe eine ganze Anzahl der besten und scharfsinnigsten Köpfe gehören. Der Grund ist in der Schwierigkeit der Aufgabe und der im Vergleich dazu ungenügenden wissenschaftlichen Ausbildung der Aspiranten zu suchen. Auch machen sich gerade hier einige bei japanischen Jüngern der Wissenschaft nicht seltene Mängel der wissenschaftlichen Arbeitsweise empfindlich fühlbar. Es fehlt teils an der nötigen Sachkenntnis, an der erforderlichen Einsicht in die Natur der zu behandelnden Probleme, infolgedessen allerhand Lösungsversuche unternommen werden, die den Kern der Sache gar nicht treffen; teils an der nötigen Gründlichkeit in der Behandlung derselben, an der Zucht und Schulung des Denkens, welche jedes Problem systematisch und nach allen Seiten hin durcharbeitet, und die allein Fehler wie die Verwechslung blosser Aehnlichkeit mit Gleichheit, den unvorsichtigen Gebrauch von Analogien und vorschnelles Generalisieren auf Grund unzulänglicher Beobachtungen—Fehler, denen japanische Gelehrte leicht erliegen—vermeiden kann. Ein weiterer Mangel ist die oft zu Tage tretende Unselbständigkeit des Denkens, die hier, wo die Forscher sich auf

einem ihnen verhältnissmässig neuen und ungewohnten Terrain bewegen, besonders bemerkbar wird. Man lehnt sich an allerhand philosophische Autoritäten an, ohne aber immer im Stande zu sein, die Gedanken des fremden Autors durch selbständige Reproduction derselben sich zum vollen geistigen Besitz zu machen. Eine Folge des Fehlens selbständiger originaler Denkarbeit ist auch die allen, welche mit dem wissenschaftlichen Leben in Japan Fühlung gewonnen haben, hinlänglich bekannte Neigung so vieler Japaner zu oberflächlichem Eklekticismus, einem Eklekticismus, der durch äusseres Aneinanderfügen verschiedener Gedankenrichtungen ohne organisches Ineinanderverarbeiten derselben etwas Vollkommeneres, Wahres zu schaffen vermeint. Im Allgemeinen stellen sich die Japaner die Sache viel zu leicht vor und haben von den Schwierigkeiten derselben und den Anforderungen, die sie an den Bearbeiter stellt, nur eine sehr ungenügende Vorstellung. Es fehlt ja nicht an sehr erfreulichen Versuchen gründlicher und systematischer Bearbeitung einzelner ethischer Probleme, welche eine wahrhaft wissenschaftliche Behandlung der Ethik anzubahnen geeignet sind; aber gerade die umfassenden, weitausschauenden Versuche, das Ganze der Ethik erschöpfend darzustellen, leiden mehr oder weniger an den erwähnten Fehlern und Mängeln. Das gilt besonders von der naturwissenschaftlichen Gruppe, der eine Anzahl hervorragend befähigter Gelehrter angehören. Dementsprechend weist sie manchen geistreichen und scharfsinnigen Gedanken auf, dessen richtige Verwertung und Verwendung aber meist an den geschilderten Uebelständen scheitert. Die Beispiele, die ich geben werde, und die ich zugleich, da ich mich hier auf eigenem Gebiete bewege, mit einigen kritischen Bemerkungen begleiten will, werden dies Urteil bestätigen. Die ganze naturwissenschaftliche Gruppe ist, wie noch vorausgeschickt werden mag, stark von SPENCER beeinflusst.

Als typischer Vertreter der Tendenz der Gruppe mag KIKUCHI KUMATARŌ («*Dōtoku Shinron*») [Neue Abhandlung der Ethik] 1888, Ueber «*Rigakushu*» *Kyōikukai Zasshi* No. 88.

1890.) an die Spitze derselben gestellt werden. Sein Ziel ist die Begründung einer umfassenden Wissenschaft, die er *Rigakushu* nennt. Der Name stammt nicht von ihm, sondern von Herrn SUGIURA SHIGETAKE (Verf. von «*Nihon Kyōiku Genron*») [Grundsätze der Erziehung in Japan], 1887, «*Tentaidōshi Kyōiku Ronsan*» [Pädagogische Aufsätze] 1890, «*Rinrishō*» [Handbuch der Ethik] 1891). *Rigakushu* bedeutet etwa «Religion innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft». Da aber von Religion in der *Rigakushu* KIKUCHI's und SUGIURA's überhaupt nichts vorkommt, und *Ri*, die Vernunftprinzipien, zugleich die der Natur der Dinge innewohnenden Gesetze bedeutet, also auch für unseren Ausdruck «Naturgesetze» gebraucht werden kann, so können wir *Rigakushu* zwar philologisch ungenau, aber doch dem Sinne nach richtig kurzweg als naturwissenschaftliche Weltanschauung bezeichnen.

In einem im April 1888, in dem Cyclus populär-wissenschaftlicher Vorträge, welche die hiesigen Deutschen im Winter 1887/1888 veranstaltet hatten, gehaltenen Vortrage über «Verstandesbildung und Moral» hatte Herr DR. O. HERING die genannten Vertreter der *Rigakushu* angegriffen. Sie haben darauf geantwortet, und namentlich Herr KIKUCHI auf seine weiteren Veröffentlichungen in Sachen *Rigakushu* hingewiesen (HERING: a.a.O. X. 2. p. 81–83.) Inzwischen hat nun Herr KIKUCHI in der *Kyōikukai Zasshi*, dem Organ der hiesigen pädagogischen Gesellschaft, eine ausführlichere Abhandlung über *Rigakushu* publiciert, auf der die nachfolgende Darstellung beruht.

Herr KIKUCHI stellt der *Rigakushu* ein hohes Ziel.

Diese Wissenschaft, die er zum ersten Male bewusst formuliert zu haben sich schmeichelt, soll die Gesetze, welche die Wirksamkeit der socialen Kraft regulieren, und damit die Gesetze der Moral unabhängig von religiösen oder metaphysischen Annahmen über die letzten Gründe der Dinge, erforschen. Sie untersucht die Natur der socialen Kräfte, stellt die Principien des individuellen Handelns fest, bestimmt die Grundsätze der Politik und auch die Regeln des internationalen Verkehrs.

Also eine Sociologie, Staatswissenschaft und Ethik auf empirischer, genauer positivistischer Grundlage.

Die Methoden der Forschung und Kriterien der Beurteilung sind der Naturwissenschaft zu entnehmen; wie KIKUCHI höchst bezeichnend sagt, ist die einzige für die *Rigakushu* nötige Voraussetzung der Glaube an das Naturgesetz.

Näher baut sich die *Rigakushu* wie folgt auf.

Alle Phänomene sind Manifestationen von Kräften. Folglich sind auch die socialen Phänomene Manifestationen von Kräften. Um sie zu erklären, müssen wir mithin die Gesetze nach denen die socialen Kräfte wirken, erforschen. Nun handeln Physik und Mechanik von den Gesetzen der Wirkungsweise der Kräfte im Allgemeinen. Da nun das Allgemeine, hier Physische, das Besondere, hier Sociale bzw. Ethische, einschliesst, und zwischen physischer und socialer Kraft eine grosse Aehnlichkeit besteht, so werden wir die physikalischen Wissenschaften mit Nutzen zur Erklärung der socialen Phänomene heranziehen und diese nach Analogie physikalischer Phänomene erklären.

Näher sind es nun die folgenden Naturgesetze, von deren Anwendung auf die Sociologie KIKUCHI sich viel verspricht: Das Gesetz der Erhaltung der Kraft, mit seinem Complement, dem Princip der Umsetzung von potentieller in kinetische Energie und vice versa, und das allgemeine Causalgesetz. Er erwähnt auch noch die Bewegungsgesetze und die biologischen Gesetze, ohne indes im Folgenden weitere Anwendung davon zu machen. Dagegen nutzt er das Gesetz der Erhaltung der Kraft in kühnster Weise aus. Dies Gesetz, nach welchem keine Kraft wirkungslos verloren gehen kann, zeigt sich auch in der moralischen Welt. Auch hier geht keine gute, keine böse That wirkungslos verloren, sondern führt mit Naturnotwendigkeit zu entsprechenden guten und bösen Wirkungen.

Das buddhistische Princip von der Vergeltung jeder That im Zusammenhange der Kette der moralischen Ursachen und Wirkungen bedeutet für die moralische Welt dasselbe, oder ist vielmehr seinem Wesen nach dasselbe, was in der Natur das Causalgesetz und das Princip der Erhaltung der Kraft ist. Dass eine böse Handlung vorü-

bergelien könne ohne schlechte Folgen zu bewirken, ist gerade so unmöglich, als dass Kraft vernichtet werde, oder dass Wasser den Berg hinanlaufe. Ebenso bewährt sich die Anwendung des Grundsatzes der Umsetzbarkeit von potentieller in kinetische Energie und umgekehrt auf die social-moralische Welt.

Titel, Ansehen, Kredit, Eigentum lassen sich als aufgespeicherte Energie betrachten. Sie sind die Resultate vorausgegangener Kraftaufwendung. Mit derselben Notwendigkeit, mit der kinetische Energie sich in potentielle von bestimmter Intensität, aus der sie wieder ausgelöst werden kann, umsetzt, setzt sich auch die Arbeit im Dienste des Vaterlandes in Titel und Würden, der Erwerbsfleiss in Kredit und Eigentum um. Dass diese Dinge wirklich als latente Energieen aufzufassen sind und sich demgemäss wieder in wirkende Kraft umsetzen lassen, beweist KIKUCHI durch Beispiele, wie: Wenn ein Mann mit bekanntem Namen und aus angesehener Familie, und ein armer Student in Wettbewerb, etwa um eine Stellung treten, wird der erstere ohne Zweifel siegen, weil sein angesehener Name eine sociale Energie, von seinen Vorfahren aufgespeichert, repräsentiert, die er in wirkende Kraft umzusetzen vermag. Er weist ferner auf Beispiele wie die Napoleonten und den japanischen Kaiser hin, der in sich die ganze von den japanischen Herrschern von JIMMU TENNŌ an aufgespeicherte sociale Kraft, auf der seine Macht beruht, repräsentiert. Auf Grund dieser wissenschaftlichen Erkenntnis rath KIKUCHI seinen Landsleuten an, fleissig aufzuspeichern.

Die Leute endlich, die ihre Kraft unrichtig anwenden und so um die Erfolge ihrer Bemühungen betrogen werden, sind zu bedauern. Der Grund ihres Misserfolges ist aber in ihrer Unkenntnis der *Rigakushu* zu suchen. Wer *Rigakushu* kennt, weiss auch, dass die Wirkungsweise jeder Kraft von den bedingenden Umständen abhängt. Das sind im socialen Leben die socialen und politischen Verhältnisse. Er wird daher seine Wirkungsweise den gegebenen Verhältnissen anpassen und dann auch Erfolg haben.

Für den oberflächlichen Beobachter mag die *Rigakushu* vielleicht etwas Bestechendes haben;

dem schärfer Prüfenden stellt sie sich als eine Zusammenstellung rechter Gemeinplätze dar, die mit der Miene hoher Wissenschaftlichkeit vorgetragen werden. Der Hauptfehler der ganzen Darstellung freilich, der durchaus missglückte Versuch, ethische Grundsätze aus naturwissenschaftlichen Daten zu gewinnen, darf KIKUCHI nicht allzu hoch angerechnet werden, da er ihn mit einer weitverbreiteten, erst jetzt mehr und mehr verschwindenden Richtung teilt.

Es ist noch nicht lange her, dass man, von der Allmacht der Naturwissenschaft überzeugt, die Phänomene des geistigen Lebens und so auch die Grundsätze der Moral mit den Mitteln der Naturwissenschaft und aus naturwissenschaftlichen Thatsachen erklären wollte. Die Gegenwart ist von diesen Versuchen stark ernüchtert zurückgekommen, weil sie sich von der spezifischen Differenz der beiden Gebiete, die eine wirkliche Erklärung der Erscheinungen des einen aus denen des andern unmöglich macht, überzeugt hat. Zwischen *Dingen* und *Thatsachen*, welche *sind* und *geschehen*, *Wahrheiten*, welche *gelten*, und *Werten*, welche *Wert haben*, mit peinlichster Genauigkeit zu unterscheiden, gilt jetzt mit Recht als erstes Erfordernis einer wahrhaft philosophischen Erkenntnis der Welt. Die Naturwissenschaft hat es nun mit der Erklärung von Dingen und Thatsachen zu thun. Sie setzt zwar, wie alle Wissenschaft, die Gültigkeit allgemeinnotwendiger (logischer, mathematischer, metaphysischer) Wahrheiten voraus und benutzt sie zur Erklärung der Dinge und Thatsachen, überlässt aber die wissenschaftliche Untersuchung dieser Wahrheiten selbst andern Wissenschaften. Noch weniger kümmert sich die reine Naturwissenschaft um den Wert oder Unwert, den die von ihr untersuchten Dinge für den Menschen haben mögen. Von der Lust und dem Schmerz, welche die Vorgänge des mechanischen Naturgeschehens in den Geschöpfen hervorrufen, von der Schönheit oder Hässlichkeit der Naturproducte, von dem Guten und Bösen in der Welt sieht die Naturforschung (obzwar nicht der Naturforscher) vollständig ab. Ihr sind die Dinge nichts weiter als blosser Gegenstände der Untersuchung; ihre Absicht

geht auf das blosser verstandesmässige Begreifen. Vom naturwissenschaftlichen Standpunkt aus betrachtet löst die Welt sich in ein gleichgültiges Spiel von Dingen und Ereignissen auf, das sich beschreiben und berechnen lässt. Innerhalb bestimmter Grenzen ist dies Weltbild, welches die Naturwissenschaft entwirft und, als reine Naturwissenschaft, entwerfen *muss*, auch völlig berechtigt. *Falsch* wird es erst, wenn man es unternimmt, das Bild, statt es für das auszugeben, was es ist, nämlich die Darstellung *einer Seite* der Wirklichkeit, zu einer *philosophischen Weltanschauung* aufzubauschen und es als den erschöpfenden Ausdruck des Gesamtinhalts des *Weltganzen* hinzustellen, wie es seitens des modernen Materialismus geschieht. Um das zu können, müsste man entweder das Vorhandensein alles dessen, was *nicht* blosses mechanisches Geschehen ist,—Wahrheiten und Werte—einfach leugnen, oder es auf solches Geschehen zurückführen. Ersteres ist absurd und selbstmörderisch zugleich, letzteres unmöglich wegen der Verschiedenheit der in Betracht kommenden Wirklichkeitsfactoren. Man versuche es, sich die *logischen* Unterschiede von Wahrheit und Irrtum auf mechanisches Geschehen, etwa auf physikalische Prozesse, zurückgeführt zu denken! Der mechanische Vorgang würde natürlich gerade das, was aus ihm erklärt werden soll, völlig unerklärt lassen. Der der Wahrheit entsprechende Vorgang enthielte an sich, als blosser thatsächlicher Vorgang, nichts, aus dem seine Wahrheit, d. i. die Denknöwendigkeit seines Geschehens, hervorginge, und noch weniger würde der dem Irrtum entsprechende Vorgang, der ja genau dieselbe Wirklichkeit besitzt, wie der «wahren», in der Thatsächlichkeit seines sich Ereignens irgend etwas enthalten, das auf Irrtum schliessen lassen könnte. Blosser Thatsachen sind weder wahr noch falsch; sie *sind* eben. Es folgt, dass der *logische* Unterschied von Wahr und Falsch mit den zwischen realen Dingen und thatsächlichen Vorgängen bestehenden Unterschieden unvergleichlich ist und daher auch nicht aus den letzteren abgeleitet werden kann. Dasselbe gilt aber auch von den moralischen und ästhetischen Distinctionen. Nicht einmal die einfachste

Empfindung von Lust und Schmerz lässt sich aus den mechanischen Vorgängen in der unorganischen und organischen Natur begreiflich machen. Wenn man, getäuscht dadurch, dass die moralischen Werte (die allein uns hier interessieren) ja nicht ausserhalb aller Wirklichkeit stehen sondern zum Verbande der gegebenen Wirklichkeit gehören, dass sie in durchgängigem Zusammenhang mit dem allgemeinen Mechanismus der Geschehens stehen und die Möglichkeit ihres Eintrittes an ganz bestimmte Bedingungen geknüpft ist, diese Bedingungen mit erzeugenden Ursachen verwechselt und geglaubt hat, aus ihnen die moralischen Werte *ableiten* zu können, so war das eben eine durch ungenaues Denken verursachte Täuschung. Nichts bleibt übrig, als die Welt der Werte als einen ursprünglichen und nicht weiter ableitbaren Bestandteil der Wirklichkeit zu fassen, der zwar der Zeit nach später und erst nachdem die Bedingungen, an welche der Zusammenhang der Wirklichkeit seinen Eintritt geknüpft hat, realisiert sind, in die Erscheinung tritt, aber nicht aus jenen hervorgeht. Eine philosophische Betrachtungsweise wird daher die beiden Gebiete zunächst für sich entwickeln und erst nachträglich, in einer letzten, abschliessenden Betrachtung, sie zu dem umfassenden Ganzen einer einheitlichen Weltanschauung zu vereinigen suchen. Die Versuche aber, das Ethische als selbstverständliches Erzeugnis des Naturgeschehens aus ihm abzuleiten, müssen notwendig stets scheitern.

Der überredende Schein des Gelingens, welchen manche dieser Versuche erwecken, beruht auf einer durch Sachkenntnis hervorgerufenen und erklärlichen Täuschung, nämlich der Verwechslung der formalen Bedingungen, an die die Äusserung des Ethischen geknüpft ist, mit dem Wesen des Ethischen selbst. Indem man die ersteren fälschlich für das letztere ansah, glaubte man eine Deduction des Ethischen aus naturwissenschaftlichen Thatsachen gegeben zu haben, während man in Wahrheit nur einige äussere formale Bestimmungen, die mit dem eigentlichen Wesen des Ethischen noch garnichts zu thun haben, deduciert hatte.

Oder, wo am Ende der Deduction das Ethische wirklich zum Vorschein kommt, ist es nur

scheinbar aus den vorausgeschickten naturwissenschaftlichen Thatsachen gewonnen, in Wahrheit *erschlichen* worden. Ich denke hierbei natürlich nicht an eine absichtliche Täuschung, vielmehr an eine Selbsttäuschung, der wir in Untersuchungen so subtiler und complicierter Natur leicht zur Beute fallen. Wie der materialistische Physiolog allen Ernstes sich einbildet, dass, wenn man die Bewegungen der Gehirnfasern bis in ihre feinsten und compliciertesten Verzweigungen hinein verfolgt, sie schliesslich von selbst in Empfindungen sich verwandeln, während in der That der Unterschied auch der feinsten und zartesten mechanischen Bewegung und des psychischen Geschehens noch immer gleich gross bleibt, so redet auch mancher Moralphilosoph sich ein, dass, wenn die natürlichen und socialen Verhältnisse immer complicierter werden, aus ihnen das Moralische schliesslich als selbstverständliche Folge derselben von selbst hervorgehen müsse. Was die Täuschung so sehr erleichtert, ist der Umstand, dass der Philosophierende ja die Kenntnis dessen, was er ableiten will, schon in die Untersuchung mitbringt, und nun unwillkürlich, während er sich und andern ganz unbefangen vorlügt, ganz *voraussetzungslos* zu verfahren, aus dieser Kenntnis geschöpfte, auf dem Standpunkte voraussetzungsloser Empirie, den er einzunehmen sich rühmt, aber ungehörige Voraussetzungen ohne es zu bemerken in die fortschreitende Untersuchung einfügt. So entsteht der Schein, als habe man, was man selbst an irgend einer verborgenen Stelle in die Dinge hineingeschmuggelt hat, aus ihnen wirklich abgeleitet. Es gehört in der That mitunter eine haarscharfe Analyse des Denkens dazu, in so complicierten Dingen die oft fast unerkennbar feinen Unterschiede klar und bestimmt festzuhalten und sich vor derartigen Subreptionen zu bewahren. Ein Taschenspielerkunststück bleibt eine derartige, auf Nachlässigkeit des Denkens und Missbrauch des *principium identitatis indiscernibilium* beruhende «Ableitung» deshalb doch, das einer tiefer eindringenden Untersuchung nicht Stand halten kann.

Wenn man die Schriften der Vertreter dieser Richtung, z. B. SPENCER'S, aufmerksam durchliest, wird man fast immer den Punkt

genau bestimmen können, wo die Continuität in der Entwicklung abbricht und das Ethische durch Erschleichung eingeführt, richtiger eingeschmuggelt wird. Bei der *Rigakushu* KIKUCHI's ist dieser Nachweis ganz besonders leicht, weil in ihr die Grundzüge des ganzen Standpunktes gewissermassen nackter und naiver, ohne durch eine Fülle gelehrter Thatsachen verdeckt zu sein, sich zeigen, und die Täuschung eine ziemlich plumpe ist.

Schon die ganze Voraussetzung, von der KIKUCHI ansieht, dass die socialen Kräfte Besonderheiten der physischen seien, die Sociologie daher eine Unterabteilung der Physik sei, ist eine durch nichts bewiesene *petitio principii*, deren einziger Beweisgrund bei KIKUCHI «der Glaube an das Naturgesetz» ist. Der Verfasser muss selbst zugestehen, dass die socialen Erscheinungen doch in vieler Beziehung von den physischen sehr verschiedenen sind und zwischen beiden nur eine gewisse Aehnlichkeit besteht, die eine Auffassung der einen nach Analogie der anderen zulasse. Seine Pflicht wäre es demnach gewesen, zunächst zu untersuchen, ob die Aehnlichkeit beider Gebiete wirklich so gross ist, dass sie den Gebrauch der Analogie zulässt. Mit Analogieen kann man nicht vorsichtig genug sein, und Analogieschlüsse sind nur dann zulässig, wenn die analoge Natur der in Frage kommenden Erscheinungen schon feststeht.

Die Anwendung der naturwissenschaftlichen Analogie im Gebiete des Ethischen durch KIKUCHI zeigt aber gerade den grossen Unterschied der beiden hier zusammengeworfenen Gebiete.

Aus der mechanischen Causalität und der Erhaltung der Kraft leitet er ab, dass jede gute That gute, jede böse That böse Folgen haben müsse! Hier haben wir nun den Schmuggel. Unberechtigt und eingeschmuggelt sind die Ausdrücke *Gut* und *Böse*. Das Naturgesetz heftet zwar an jede Kraftäusserung eine Wirkung und bestimmt auch das Mass, die Grösse derselben, verhält sich aber völlig gleichgültig gegen die moralische Qualität von Ursache und Wirkung. Würde sich an jede gute That eine böse Folge von bestimmter Intensität, und an jede böse That eine gute Folge knüpfen, so würde auch diese Form des Causalzusammen-

hanges vom naturwissenschaftlichen Standpunkt aus sehr wohl möglich, obwohl vom moralischen Standpunkt aus *absurd* sein. Was uns nötigt, die moralische Causalverknüpfung im Sinne einer Vergeltung des Bösen und Belohnung des Guten als notwendig anzusehen, ist nicht unser theoretisches Wissen von der Existenz eines Causalzusammenhanges überhaupt, sondern unsere Ueberzeugung von der Gerechtigkeit, die im Weltenbaue waltet. Hieraus schöpfen wir das Verständnis für diese Seite des Zusammenhanges von Ursache und Wirkung. Auch SCHILLER singt: «Böses Werk muss untergehen, Rache folgt der Frevelthat», aber er fügt als Begründung hinzu «denn gerecht in Himmelshöhen waltet des Kroniden Rat», solchergestalt eine ethische Begründung einer ethischen Thatsache gebend. KIKUCHI dagegen hält sich an das Gesetz der Erhaltung der Kraft, aus dem er zwar das Moralische nicht ableiten kann, mit dem er es aber verwechselt.

Die «nahe Verwandtschaft», die KIKUCHI zwischen der Lehre von der Vergeltung und dem Causalgesetze erblickt, löst sich daher bei näherer Betrachtung dahin auf, dass der Zusammenhang von Verdienst und Lohn, Vergehen und Strafe zwar den Causalzusammenhang überhaupt als die allgemeine Bedingung, an die sein Auftreten geknüpft ist, voraussetzt, nicht aber aus ihm als die selbstverständliche Folge desselben von selbst hervorgeht. KIKUCHI's Verwechseln dieses Unterschiedes ist eine aus mangelhaftem Nachdenken entsprungene Confusion.

Die Beispiele, die KIKUCHI zum Beweis der nahen Verwandtschaft beider anführt, beweisen in der That, wie ein wenig Nachdenken zeigt, das gerade Gegenteil! Er sagt: Dem selben Gesetz der Causalität gemäss erzielt ein reichliches Diner einen vollen Bauch, fleissige Arbeit Geld, aufopfernde Thätigkeit im Dienste des Vaterlandes Ehre, Titel u. s. w. Natürlich ist nur das erste naturgesetzlich notwendig und wird daher immer eintreten, während die Wirkung der letzteren Kräfte, da sie von anderen Factoren abhängig ist, leider durchaus nicht immer eintritt. Ebensowenig Glück hat KIKUCHI mit seinem Beispiel vom gebrannten Kinde, das das

Feuer fürchtet und ebenso die Strafe. Das Kind versteht vielmehr besser als Herr KIKUCHI zu unterscheiden zwischen natürlichem und moralischem Causalzusammenhang. Es weiss ganz genau, dass wenn es den Finger wieder in das Feuer steckt, der Finger *sicher* schmerzen wird, während der Wiedereintritt der Strafe bei Wiederholung des bestraften Vergehens ihm keineswegs eben so sicher ist.

Mit dem Princip der Umwandlung kinetischer Energie in potentielle und umgekehrt glückt es Herrn KIKUCHI auch nicht recht. Es ist ja sicher gestattet und auch nützlich, Titel, Reputation, Kredit und Eigentum nach physikalischer Analogie als *latente* Kraft zu betrachten. Man muss sich aber dabei bewusst bleiben, dass man den physikalischen Ausdruck nicht im eigentlichen sondern nur im bildlichen Sinne anwendet und anwenden darf. Der Unterschied zwischen beiden ist, dass physikalische Kraft sich immer gleich bleibt und zwar gehemmt, aber durch keine Macht der Erde vermindert werden kann, während Titel, Kredit, selbst Eigentum nur einen sog. Affectionswert haben und, z. B. wenn die Titel abgeschafft werden und das Eigentum aufgehoben wird, vollständig entwertet werden können. Sie gleichen Actien, deren Wert vom Kurs abhängig ist, während die physikalische Kraft dem baaren Golde zu vergleichen ist. Während ferner kinetische Energie sich stets in ein entsprechendes Mass potentieller Energie umsetzt, giebt leider patriotisches Wirken durchaus nicht immer Titel und Würden, und Erwerbflieiss nicht immer Kapital, während andererseits Titel und Würden auch ohne entsprechende Leistung vergeben und Kapital und Kredit mühelos gewonnen werden. Diese Beispiele zeigen, dass die physikalische Analogie hier nur sehr bedingten Wert hat und mit grosser Vorsicht verwandt werden muss.

Wollten wir aber selbst die Analogie für die erwähnten socialen Erscheinungen gelten lassen, so hätten wir für die *Ethik* damit noch garnichts gewonnen. Der *moralische* Wert der Erscheinungen ist nach ganz anderen Grundsätzen zu bemessen. Schon dass wir überhaupt der Aufspeicherung von socialer Energie einen *Wert* zuschreiben, ist aus dem physikalischen Princip, das gegen

die mit seiner Wirksamkeit verknüpfte Lust und Unlust ganz gleichgültig ist, garnicht ableitbar. Die *moralische* Beurteilung aber hat vollends mit der Umsetzung von Energie nichts zu thun. Dass der Vornehme den armen Studenten in Folge seiner grösseren socialen Kraft im Wettbewerb schlägt, ist zum Glück doch nicht absolut notwendig und auch nicht immer der Fall. Geschieht es, so halten wir es für ungerecht, und diese moralische Beurteilung kann so wenig auf das Gesetz der Umwandlung der Kraft gegründet werden, dass sie ihm vielmehr entgegensteht. Ebenso ist es, physikalisch betrachtet, einerlei, ob das Vermögen, das die sociale Energie repräsentiert, von den Vorfahren zusammengestohlen, in der Lotterie gewonnen oder durch ehrliche Arbeit erworben ward, während für die moralische Beurteilung des Wertes der socialen Kraft dies von allererheblichster Bedeutung ist.

Diese Beispiele, die sich aus KIKUCHI's eigenem Werk leicht vermehren liessen, zeigen, dass wir mit unseren Vorstellungen von naturwissenschaftlichen Gesetzen an das eigentlich Moralische garnicht herankommen, letzteres also auch nicht aus naturwissenschaftlichen Gesetzen ableiten können.

Nach Allem scheint mir die *Rigakushu* ein völlig hoffnungsloses Unternehmen zu sein, das höchstens das Verdienst in Anspruch nehmen kann, die Gedankenlosigkeit des Planes, Ethik auf Physik, Chemie, Astronomie, Biologie und Physiologie zu gründen, klar zu beweisen.—

Stark von SPENCER und der DARWIN'schen Entwicklungslehre beeinflusst ist

KATŌ HIROYUKI, Präsident der Kaiserlichen Universität zu Tōkyō, sowie Vorsitzender der *Tetsugakukai* und des *Gakushikwaiin* (Club der Graduierten); Mitglied des Herrenhauses.

Das Entwicklungsprincip, der Kampf ums Dasein und das Recht des Stärkern (*Kyōsha no Kenri*), sind bei ihm Ausgangs- und Schlusspunkt jeglicher Betrachtung. Namentlich das Recht des Stärkern wird er nicht müde zu predigen. Im Kampfe um das Dasein behauptet sich der Stärkere. Natürlich darf man, wenn man vom Recht des Stärkern spricht, nicht an Recht im ethischen Sinne=gerecht, billig, den-

ken; Recht heisst im evolutionistischen Sinne soviel wie Macht, Kraft.

Vor mehreren Jahren hat KATŌ einmal eine practische Anwendung seiner Lieblingstheorie vorgeschlagen. Als die Frage nach dem Moralunterricht in den Schulen immer brennender wurde, machte er in einem Vortrage über die Methode des Moralunterrichts (1887) den Vorschlag, sämtliche Religionen, Buddhismus und Confucianismus, Christentum und Shintoismus, zum Wettbewerb in den Schulen zuzulassen, um so die Güte einer jeden festzustellen. Als die beste werde sich diejenige Religion herausstellen, welche die besten Früchte zeitige; die Erfolge einer jeden sollten durch eine vergleichende Statistik festgestellt und die beste Religion dann angenommen werden (HERING a. a. O. IV. 2. p. 77-81).

Seine philosophisch-ethischen Ansichten hat KATŌ in einer Reihe meist im *Tensoku* erscheinener Aufsätze (*«Kyōsha no kenri to dōtoku hōritsu no kwankei»* [Dass Recht des Stärkeren in seiner Beziehung zu Moral und Recht], *Tetsugakukwai Zasshi* No. 21. u. 22. 1888; *«Kyōsha no kenri no teigi»* [Definition des Rechts des Stärkeren] *Tensoku* I. No. 5. 1889; *«Kyōsha no kenri to jiyūken tonō kwankei»* [Das Recht des Stärkeren in seinem Verhältnis zur Freiheit], *Tensoku* I. No 6; 1889; *«Rinki no shimpo hattatsu wa koton kyōsha no kenri no shimpo hattatsu ni inyu su»* [Fortschritt und Entwicklung der Moral hängt hauptsächlich von dem Fortschritt und der Entwicklung des Rechts des Stärkeren ab], *Tensoku* I. No. 7. 1889,) niedergelegt. Neuerdings hat er seine Arbeiten unter dem Titel *«KATŌ HIROYUKI Kōronshū»* (KATŌ HIROYUKI's Reden und Aufsätze) in Buchform zusammengefasst. Von früheren Arbeiten seien *«Jinken Shinsetsu»* (Neue Lehre vom Menschenrecht), 1882, und der schon erwähnte Vortrag über Erziehung (*«Tokuiku Hohōan»* «Gedanken über die Methode der Erziehung zur Tugend») genannt. KATŌ's Ansicht über Ethik ergibt sich aus der Anwendung des Entwicklungsprinzips auf die Moral.

Auch sie ist der Entwicklung unterworfen, und ändert sich und unterliegt dem Recht des Stärkeren. Sie passt sich den jedesmal bestehenden

Verhältnissen an, und diejenige Moral, die das am besten vermag, ist die jedesmal herrschende, nach dem Recht des Stärkeren. So war die confucianische Moral mit ihren Verhältnissen des Dieners zum Herrn, des Weibes zum Manne, beim Aufkommen dieser Moral den in China herrschenden socialen Zuständen am besten angepasst, während den europäischen und auch den heutigen japanischen Zuständen die europäische Moral, einschliesslich der christlichen, besser entspricht. Denn den herrschenden Klassen gegenüber, deren Interessen die ganze confucianische Ethik diente, sind die beherrschten Klassen erstarkt; die Folge dieser Erstarkung ist ihre Freiheit, die somit selbst aus dem Recht des Stärkeren hervorwächst; und dieser Freiheit trägt die europäische Moral mehr Rechnung.

Es gibt mithin nicht eine, sondern viele Moralen; die moralischen Anschauungen sind einem fortwährenden Umwandlungsprocess unterworfen, gut und schlecht haben keine absolute, sondern nur relative, sich fortwährend ändernde Bedeutung. Mit alle diesem sagt KATŌ natürlich, wie er selbst sehr wohl weiss und ausspricht, nichts Neues. Derselbe Gedanke ist schon wiederholt von europäischen Gelehrten und Ungelehrten ausgesprochen worden, ohne dadurch, wie ich hinzufügen will, richtiger zu werden.

KATŌ's Unternehmen giebt sich als ein Versuch, ethische Wertbestimmungen aus der Entwicklung der Thatsachen mit Zuhülfenahme des alle Entwicklung begleitenden Grundsatzes des Rechts des Stärkeren herzuleiten. Auch hier sollen also wieder ethische Werte aus blossen Thatsachen abgeleitet werden.

Die Gültigkeit des Entwicklungsprinzips für den gesammten Inhalt der Wirklichkeit lässt sich seit DARWIN's genialer Anwendung dieses Grundsatzes nicht mehr bestreiten. Fast alle Wissenschaften haben den Entwicklungsgedanken sich zu Nutze gemacht und damit glänzende Erfolge erzielt. Nicht zufrieden damit, hat man aber auch versucht, dem Entwicklungsprinzip eine über seine wahre Gültigkeitssphäre weit hinausgehende Bedeutung, die Bedeutung eines Universalprinzips zu geben, und es auf Gebiete anzuwenden, die ihm notwendig entzof

gen bleiben müssen. Eine förmliche Sucht, Allem eine verwickelte Maschinerie seines Entstehens unterzulegen und Alles und Jedes als Resultat einer langen Entwicklung anzusehen, hat sich der Gemüter bemächtigt und hat zu einer Uebertreibung und Ausartung des Entwicklungsprincips geführt, gegen die eine besonnene Philosophie notwendig Einsprache erheben muss.

Schliesslich kann doch nicht Alles bloss Entwicklung sein und aus Entwicklung hervorgehen; nicht nur muss etwas da sein, das sich entwickelt, es muss auch Principien geben, nach denen es sich entwickelt. Schon der Naturforscher hebt seine Naturgesetze aus dem endlosen Strom der Entwicklung heraus und stellt sie als unveränderliche, alles Sein und Werden ewig beherrschende Notwendigkeiten hin. Mit bestreitbarem Recht, da die Naturgesetze, die nur das thatsächliche Verhalten der Dinge ausdrücken, nicht denknotwendig sind. Es ist denkbar, dass sie selbst im Laufe der Entwicklung Aenderungen erleiden. Anders steht es mit den *denknotwendigen* Wahrheiten, deren Gegenteil *undenkbar* ist. Sie tauchen nicht in den Strom der Entwicklung unter, entstehen nicht aus ihm, sondern stehen ewig und sich selbst gleich, wie die Ideen PLATO's, über aller Entwicklung. Eine *Entwicklung* der Wahrheit giebt es nicht; was man dafür ausgegeben hat, ist die *Erkenntnis* der Wahrheit, die allerdings, als ein psychischer Vorgang, entsteht und sich fortschreitend entwickelt, und die man mit der Wahrheit selbst verwechselt hat. Die *Gültigkeit* der Wahrheit selbst ist aber von ihrer *Wirklichkeit*, d. h. von ihrem Vorkommen als wirklicher Gedanke im erkennenden Geiste, gänzlich unabhängig; sie kann von uns erkannt und anerkannt, aber nicht geschaffen werden. Denknotwendige Wahrheiten sind ewige Notwendigkeiten, denen alles Bestehende notwendig genügen muss, die daher nicht selbst wieder aus dem Fluss des Geschehens *abgeleitet* werden können.

Ist nun die Gültigkeit der «Werte» ebenso unabhängig von dem Fluss des Geschehens und dem stetigen Wechsel aller Dinge? Bei der Untersuchung dieser Frage muss man sich

zunächst wieder vor dem Fehler hüten, die *thatsächliche Realisierung* von Werten in *Erkenntnis* und *Handeln* mit der *Gültigkeit* der Werte selbst, das was *ist* mit dem was *sein soll* zu verwechseln. Ueber die Abhängigkeit des Ersteren von den Bedingungen der Entwicklung, speciell auch dem «Rechte des Stärkeren», herrscht kein Streit. Erst im Laufe der Entwicklung werden die Werte erkannt und verwirklicht. Dagegen hat sich die überwiegende Mehrzahl der Philosophen stets dagegen gesträubt, auch den *Inhalt* der Werte selbst, ihre *Bedeutung* und *Gültigkeit* von dem wechselvollen Gang der Entwicklung abhängig zu machen. Dies aber will eben KATŌ, wenn ich ihn nicht ganz missverstehe, und wollen mit ihm die Fanatiker des Evolutionismus. Die Bedeutung und Gültigkeit der Werte, speciell der moralischen Werte, das Wesen von Gut und Schlecht soll aus der Entwicklung der Dinge allererst hervorgehen und mit ihr auch sich ändern. Da man sich bei Wertbestimmungen nicht auf evidente Denknotwendigkeiten berufen kann, kann man den Beweis gegen die Ableitung der moralischen Werte aus blossen Thatsachen nicht *direct* führen. Wir können ihn nur *indirect* führen, indem wir das evolutionistische Princip annehmen und in seine Consequenzen entwickeln, um zu sehen, ob sich wirklich irgend welche ethische Bestimmungen aus ihm ergeben. Wobei wir uns aber vor unberechtigtem Einschmuggeln von Ideen, die nicht mit logischer Notwendigkeit aus dem Princip selbst folgen, hüten müssen.

Das «*Recht des Stärkeren*»—passender wäre *Gesetz* des Stärkeren, weil der Ausdruck «*Recht*» bereits ein Werturteil enthält, das im Anfange einer Untersuchung, die sich ihres rein empirischen Verfahrens rühmt, eine ganz unberechtigte *petitio principii* ist—, also das «*Recht des Stärkeren*» bedeutet, in einfachster Form, dass unter widerstreitenden Gewalten jedesmal die stärkste sich behauptet. Im Reiche des Lebendigen, in dem die mechanische Kraft nicht allein entscheidet, besteht die Stärke in der Angemessenheit an gegebene Bedingungen; das ist das Stärkste, dessen Natur den vorhandenen Existenzbedingungen am besten angepasst ist. Das gilt nicht nur vom Kampf ums Dasein der

Geschöpfe, sondern auch vom Kampfe der Meinungen, Grundsätze, Sitten, socialen und politischen Lebensformen. Wer mithin das moralisch Gute auf das Recht des Stärkeren zurückführt, muss *Gut* notwendig als Angemessenheit an alle vorhandenen Bedingungen definieren und das Stärkste um seiner Stärke willen auch für das (jedesmal) Beste halten. Unter den Bedingungen, denen das Stärkste, um das Stärkste zu sein, entsprechen muss, bleibt zwar ein Teil sich stets gleich (dazu gehören z. B. die denknotwendigen Wahrheiten, denen alles Bestehende, um überhaupt bestehen zu können, conform sein muss, sowie thatsächliche unveränderliche Bedingungen, wie z. B. der Stoffwechsel als allgemeinste Bedingung des organischen Lebens), ein anderer Teil aber ist fortwährendem Wechsel unterworfen, und damit ändert sich auch die Grundlage der "Stärke" fortwährend. Was heute das Stärkste ist, weil es den heute bestehenden Bedingungen am besten entspricht, hört es morgen auf zu sein, weil es den veränderten Bedingungen nicht mehr entspricht. Was heute Wert hat, hat morgen keinen mehr, was jetzt gut und trefflich ist, wird vielleicht kurz darauf verabscheuungswürdig. Erschöpft sich der Begriff des Guten in dem Recht des Stärkeren, so ist die unausweichliche Consequenz dieses Gedankens in der That die, dass es nichts *unbedingt* Gutes oder Schlechtes gibt, sondern die Bedeutung dieser Begriffe fortwährend wechselt, wie die Zustände wechseln, auf denen sie beruhen. Bleibt man aber bei diesem Resultat unentwegt stehen, ohne sich durch Inconsequenzen ihm wieder zu entziehen, so muss man noch einen Schritt weiter gehen und sagen, dass diese Relativierung der Begriffe (moralisch) Gut und Schlecht im Grunde eine Aufhebung derselben, die Negierung aller Werturteile bedeutet. Ist das jedesmal Stärkste *darum* auch das Beste, so muss man, wie HEGEL einst alles was ist, für vernünftig erklärte, so alles was ist, auch jedesmal für gut halten. Denn da es *ist*, so ist es eben das stärkste; wäre es nicht das stärkste, so würde es ja nicht sein, sondern ein Anderes würde an seiner Statt sein.

Nun leuchtet aber ein, dass, wenn wir hier von «*Gut*» sprechen und etwas wegen seiner

formalen Angepasstheit an irgend welche Bedingungen für «*gut*» erklären, wir diesen Ausdruck in einem Sinne gebrauchen, der mit dem, was wir für gewöhnlich unter «*gut*» verstehen, ausser dem Namen nichts mehr gemein hat. Es wäre daher logischer und besser, wenn wir den Ausdruck überhaupt fallen liessen und uns darauf beschränkten, das seinen Bedingungen angemessenste nur das «*Stärkste*», was es thatsächlich *allein* ist, zu nennen. Durch die ganz grundlose Einschiebung des Wortes «*gut*» bringen wir nur eine verwirrende Zweideutigkeit in unsere Betrachtung hinein. Denn nun entsteht die Gefahr, den hier gebrauchten ganz *formalen* Begriff gut (formale Anpassung) mit dem *materialen* Begriff gleichen Namens (wertvoller Inhalt) zu verwechseln und den letzteren unbemerkt für den ersteren einzusetzen, woraus denn der trügerische Schein entsteht, als sei der Begriff «*gut*» im *materialen* Sinne aus dem Begriff der Stärke «*abgeleitet*» worden. Hütet man sich vor solcher Verwechslung und Erschleichung, und braucht das Wort gut nur in der hier allein berechtigten Bedeutung =stark, d. h. irgendwelchen Bedingungen angepasst, so kommt man auf die Betrachtungsweise, die wir weiter oben die «*naturwissenschaftliche*» nannten, für die so etwas wie gut oder schlecht, schön oder hässlich, überhaupt nicht existiert. Denn vom Standpunkt dieser Auffassung des Begriffes gut ist auch eine Seuche, die den vorhandenen Zuständen (Missernte, Schmutz etc.) völlig angemessen ist, eine ekelhafte Krankheit, die dem Zustande des durch Ausschweifungen ruinierten Körpers völlig conform ist, «*gut*.» Stellte nun die Welt nichts weiter vor als einen in endloser Variation sich wiederholenden Process der Anpassung von Verhältnissen an wechselnde Bedingungen, so wäre die naturwissenschaftliche Betrachtungsweise die einzig mögliche. Wert oder Unwert käme aber diesem völlig gleichgültigen Schauspiel nicht zu und liesse sich durch keinen noch so verzwickten Process aus ihm herausdestillieren. Die Werte, welche wir der Weltentwicklung thatsächlich zuschreiben, können daher ihrem Wesen und ihrer Bedeutung nach nicht aus dem Princip des Stärkern und der blossen Anpassung an irgend welche Bedingungen

entspringen, sondern müssen auf einem anderen Grunde beruhen. Um es kurz zu sagen: Die bloße Anpassung an irgendwelche Bedingungen überhaupt genügt nicht, um etwas wertvoll zu machen. Die Bedingungen, denen es angepasst ist, müssen an sich selbst wertvoll sein, müssen einen inhaltvollen, auf *Lust* und *Leid* bezogenen, von uns *erlebbar* und *genießbar* Wert haben. Um dieses *unbedingt wertvollen* Inhaltes willen nennen wir dann auch das, was ihm angepasst ist, wertvoll und gut. Dass nun diese, die eigentlichen Werte, von dem Princip des Stärkeren gänzlich unabhängig sind, bedarf kaum der Erwähnung. Unsere Schätzung derselben geschieht vielmehr nach einem seinem Wesen nach von aller Entwicklung, ja von seiner eigenen Wirklichkeit ganz unabhängigen *idealen* Massstabe. Wir entwerfen uns ein Idealbild der Wirklichkeit, welches alle unsere aus Lust- und Leidgefühlen entsprungenen Wertbegriffe, darunter in erster Linie auch unsere Begriffe von moralischer Vollkommenheit, in sich vereinigt, und das nun die idealen Bedingungen darstellt, denen die Wirklichkeit genügen muss, um Wert zu haben.

Der Inhalt dessen, was wir als Ideal aufstellen, mag bis zu einem gewissen Grade von den Zufälligkeiten der Entwicklung und dem Recht des Stärkeren abhängig sein, genau so wie auch das was wir im Gebiete des theoretischen Erkennens für wahr halten. Der unbedingte Wert des wahren Ideals, das auf Lust und Unlust und den moralischen Sinn bezogen wird, wird aber dadurch so wenig alteriert, als die unbedingte Gültigkeit der Wahrheit durch die Irrtümer der Menschen. So wie der Gang der Entwicklung wohl den Irrtum zur Herrschaft bringen, ihn aber dadurch nicht zur Wahrheit machen kann, so kann nach dem Recht des Stärkeren wohl auch das Schlechte herrschen, aber nicht gut dadurch werden. Nie wird es eine Entwicklung dahin bringen, das was allen Menschen Leid bringt, wertvoll zu machen. In diesem Sinne ist daher die Gültigkeit der Werte völlig unabhängig davon, ob der vom Gesetz des Stärkeren beherrschte Gang der Entwicklung sie verwirklicht oder nicht. KANT hat ganz Recht, wenn er vom Sittengesetze behauptet, dass sei neAutorität auch dann noch

dieselbe bleiben würde, wenn niemals jemand darnach handelte. Die Unbedingtheit des Wertes des Ideals giebt uns nun allererst ein Mittel an die Hand, den Wert jeder einzelnen Handlung, Sitte, Lebensform etc. je nach dem Grade, in dem sie dem Ideal entspricht, zu beurteilen, und einen Massstab, nach dem wir die verschiedenen nach dem Gesetz des Stärkeren sich ablösenden Kulturstufen mit einander vergleichen können. So nur können wir auch von einem *Fortschritt* in der Entwicklung sprechen. An sich ist es theoretisch nicht notwendig, dass ein Fortschritt stattfindet. Das Recht des Stärkeren könnte in launenhaftem Spiel bald mehr bald weniger vollkommene Stufen in regelloser Abfolge heraufführen. Die Gültigkeit der Werte würde auch dann noch dieselbe bleiben, dann aber eine unerfüllbare Forderung darstellen, oder eine solche, deren Realisierung dem Zufall überlassen ist. Zieht man dieser unbefriedigenden Ansicht die andere eines Fortschrittes in der Entwicklung vor, so muss man annehmen, dass dieselbe Ursache, welche der letzte Grund aller Werte ist, auch das Verlangen nach ihnen in das menschliche Gemüt hineingelegt hat, wodurch dann die Werte selbst zu den Bedingungen gehören würden, denen die Formen der Kultur (Recht, Sitten, sociale Institutionen etc. etc.) sich anpassen müssen, um nach dem Rechte des Stärkeren sich behaupten zu können, und dem sie nach demselben Princip mehr und mehr entsprechen. Das wäre denn eine teleologische, das "Recht" des Stärkeren allererst begründende Interpretation des Grundsatzes des Stärkeren, deren weitere Ausführung wir der Religionsphilosophie überlassen müssen. Auf dem Boden des KATŌ'schen Principes ist alles dies, die Wertbeurteilung und Vergleichung der einzelnen Stufen untereinander, wie der Begriff eines Fortschrittes, absolut unmöglich; wer sich zu ihm bekennt, muss daher auch consequent sein und darf davon nicht sprechen. Thut er es dennoch, wie es KATŌ thatsächlich passiert, so ist das eben eine Inconsequenz. *Ableiten* lassen sich alle diese Bestimmungen aus dem "Rechte des Stärkeren" nicht.

Den Widerspruch zwischen KATŌ's practischer Beurteilung von Zuständen und seiner Theorie aufzuzeigen, ist nicht sehr schwer. Würde heute jemand in Japan die Monarchie stürzen und die Republik einführen, so würde KATŌ zweifelsohne zu denen gehören, die solchen rebellischen Act auf's schärfste verurteilen. Nach seiner Theorie müsste er aber die Republikanisierung Japans, falls sie sich nur mit Erfolg durchsetzt, für gut halten. Denn sie hat das Recht des Stärkeren für sich, und KATŌ sagt selbst (*Tensoku* vol. I. No. 7.), dass keine ethische Theorie dem Gesetz des Stärkeren entgegen sein könne. Ein Gefühl von dieser bedenklichen Consequenz seiner Theorie scheint KATŌ auch zu haben, wenn er am Schluss seines Artikels über die Abhängigkeit des Fortschritts der Moral von dem Fortschritt des Rechts des Stärkeren (*Tensoku* vol. I. No. 7.) seine Landsleute ermahnt, nicht zu voreilig zu sein und nicht, nachdem sie die Ethik des Feudalismus aufgegeben, in das entgegengesetzte Extrem zu fallen, über den Rechten die Pflichten gegen den Souverän zu vergessen; eine an sich höchst berechnete, auf Grund der KATŌ'schen Theorie vom Recht des Stärkeren aber durchaus unberechtigte Ermahnung.

KATŌ's Ausführungen haben eine Menge von Entgegnungen in der japanischen Litteratur hervorgerufen, die sein Princip von den verschiedensten Standpunkten aus bekämpfen. KATŌ selbst ist aber offenbar von seinen Kritikern wenig erbaut gewesen, denn er klagt über sie im *Tensoku* VI. No. 2. und fordert die Gegner auf, ihm wissenschaftliche Gründe entgegenzustellen. Darauf wieder antwortet ihm ŌNISHI HAJIME in der *Tetsugakukwai Zasshi* No. 39. 1890 sehr scharf, dass er zu einer solchen Forderung gar kein Recht habe, da er selbst seinen eigenen Standpunkt noch nicht in wissenschaftlicher Weise fixiert habe. Niemand wisse eigentlich, was er wolle. Eine wissenschaftliche Kritik seines Standpunktes könne daher einstweilen nicht gegeben werden. Nach meiner oben gegebenen Besprechung der KATŌ'schen Theorie kann ich dies Urteil ŌNISHI's nicht unterschreiben, es sei denn, dass ich KATŌ's Ausführungen völlig missverstanden habe. ŌNISHI wendet dann noch gegen KATŌ ein, dass die blosse

entwicklungsgeschichtliche Betrachtung der Moral nicht genüge, sondern durch eine kritische ergänzt werden müsse. Hierzu aber sei, bemerkt auch er, ein Kriterium, ein absoluter Massstab nötig, ohne den überhaupt keine Beurteilung, also auch die KATŌ'sche nicht, möglich sei, mit dem aber der absolute Relativismus KATŌ's aufgehoben werde.

Von Interesse ist auch noch ein Einwand, den IWAMOTO ZENJI, Director der *Meiji Gakuin* und Redacteur der *Jogaku Zasshi*, in derselben Zeitschrift macht. IWAMOTO ZENJI ist Christ und ein eifriger Verfechter der Sache der Emancipation der Frauen in Japan, der auch sein Journal sich widmet. Er ist KATŌ's eifriger Gegner in der Frage der Bordelle, die er abschaffen, KATŌ dagegen als unvermeidliches Uebel erhalten wissen will. Von dieser Frage geht denn auch IWAMOTO's Entgegnung aus. Er bemerkt, und zwar mit vollem Recht, dass vom Standpunkte des KATŌ'schen Evolutionismus aus ein notwendiges Uebel eine *contradictio in adjecto* sei, da, was unvermeidlich ist, doch den Verhältnissen unzweifelhaft angepasst, also stark, und nach dem Rechte des Stärkeren auch gut ist. Er wirft seinem Gegner dann weiter vor, gut mit nützlich zu verwechseln. Im Uebrigen ist die Entgegnung zu sehr vom specifisch christlichen Standpunkte aus gehalten, als dass wir hier weiter auf sie eingehen könnten.—

Auf Naturwissenschaft und Induction will auch MOTORA YŪJIRO, Professor an der Kaiserlichen Universität, und Verfasser eines Buches über Psychologie (*«Shinrigaku»*, 1891) die Ethik gründen. Er will keine Ethik selbst, sondern nur Anleitung geben, wie man es anfangen müsse, eine wissenschaftliche Ethik aufzustellen. Derartige Betrachtungen, wie man zu Werke gehen müsse, wenn man etwas zu Stande bringen wolle, anstatt dieses etwas selbst zu schaffen, sind zur Zeit sehr beliebt in Japan. Alles schreibt *«Prolegomena»*. MOTORA vertröstet uns indessen auf sein Buch über Ethik, das er in Arbeit habe.

Jene Anleitung nun ist in einem *«Ist Ethik eine philosophische oder eine naturwissenschaftliche Disciplin?»* (*«Rinrigakuwa tetsugaku ka hata kwagaku ka»*) betitelten Aufsätze in der *Rikugō*

Zasshi No. 117. 1890 enthalten. MOTORA unterscheidet darin zwischen Philosophie und Naturwissenschaft (*Science*). Die erstere ist deductiv und dogmatisch, die letztere inductiv und wissenschaftlich (kritisch). Die Ethik, die zur Zeit noch immer philosophisch behandelt wird, muss auf Naturwissenschaft gegründet werden. Ethik ist «*Shakurawaku*», Lehre von den Sitten und Gebräuchen. Sie muss auf einer vergleichenden Kenntnis der Sitten und Gebräuche aller Völker und Zeiten, also auf breitester empirischer Grundlage aufgebaut werden. Erste Bedingung ist mit- hin die Zusammenbringung eines umfassenden Thatsachenmaterials. Das Material schliesst nach MOTORA sowohl die sich auf die Aüsserlichkeiten des Verkehrs beziehenden Gebräuche, als auch auf religiöse Ansichten, den Selbsterhaltungstrieb und Gefühle wie Gerechtigkeit und Sympathie sich beziehende Sitten ein. Aus diesem Material soll nun nach dem bewährten und in Japan so sehr beliebten Grundsatz «Prüfet Alles und behaltet das Beste» das Ethische gewonnen werden. Der Verfasser gesteht aber selbst zu, dass die Zusammenbringung des Materials nicht genügt, sondern zur wissenschaftlichen Bearbeitung desselben auch transcendente Ideen nötig sind. Als Beispielsolcher führt er PLATO'S Ideen, KANT'S Noumena und BUDDHA'S Nirvana an. In den Schulen will MOTORA neben Pflichten und Maximen hauptsächlich gute Sitten gelehrt wis- sen.

Eine instructive Kritik des MOTORA'schen Standpunktes hat ONISHI HAJIME in der *Tetsu- gakukwai Zasshi* No. 44. Oct. 1890 gegeben. Gegen MOTORA'S Unterscheidung von Philosophie und Naturwissenschaft bemerkt er, mit Recht, dass in allen Wissenschaften die deductive wie die inductive Methode zur Anwendung gelange, und es eine bloss inductive Wissenschaft gar nicht gebe. Die vergleichende Betrachtung der Sitten und Gebräuche aller Zeiten und Völker, behauptet er ferner, zeige uns nur, wie *thatsächlich* gehandelt wird, nicht aber, wie gehandelt werden *solle*. Hierauf aber komme es an, und die Kenntnis, wie gehandelt werden soll, verschaffe uns erst die Möglichkeit, das gesammelte Thatsachenmaterial kritisch zu beurteilen und zu verwerten. Die transcendenten Ideen, die der

Verfasser vage geung andeute, könnten dies Kriterium nicht ersetzen.

ONISHI'S Kritik muss ich mich in sofern anschliessen, als auch ich finde, dass MOTORA mit der Heranziehung «transcendenter» Ideen einen Gedanken nur streift, der, schärfer durchgedacht, seinen Standpunkt wesentlich verändert haben würde, und der übrigens auch in WUNDT'S Ethik, an die sich der Verf. zum Teil anlehnt, ungleich schärferen Ausdruck findet (WUNDT, Ethik, Stuttgart 1886. p. 12. u. 13); der Gedanke, dass selbst das umfangreichste Material uns nichts hilft, wenn wir kein Mittel besitzen, das Gute und Schlechte in ihm zu sondern. Ein Kriterium der Beurteilung ist nötig, und dieses können wir nicht aus den blossen Thatsachen entnehmen, sondern müssen es ihnen entgegenbringen. Wie im theoretischen Erkennen jede Induction feste Regeln des Denkens voraussetzt, die sich nicht wieder aus Induction herleiten lassen, so setzt auch alle practische Beurteilung feste Kriterien der Beurteilung voraus. Diese sind in unserem Falle nicht transcendente Ideen, sondern die moralischen Begriffe des Guten und Schlechten. Diese Kriterien durch Induction aus dem Thatsachenmaterial herauszudestillieren, geht nicht an; der täuschende Schein der Möglichkeit solches Verfahrens rührt, wie gezeigt, daher, dass man das Wissen, das man thatsächlich schon besitzt, unbemerkt in den Gedankengang einschmuggelt. MOTORA hat in No. 45 der *Tetsu- gakukwai-Zasshi*, Nov. 1890 eine Replik gegen ONISHI veröffentlicht, in der es ihm aber nicht gelungen ist, den Haupteinwand: Ohne *vorausgehende* moralische Kriterien keine kritische Beurteilung des Thatsachenmaterials, zu entkräften.—

Die Reihe der mehr *philosophischen* ethischen Versuche eröffne ich mit dem «*Rinri-sho*», einem zum Gebrauch in der obersten Klasse der Gymnasien und Normalschulen bestimmten, auf Veranlassung des früheren Unterrichtsministers MORI ARINORI 1888 im Unterrichtsministerium (*Mombushō*) ausgearbeiteten Lehrbuches der Ethik. Dies Buch darf hier nicht unerwähnt bleiben, weil es die Gesichtspunkte enthält, nach denen einst die Regierung, soweit sie durch das Unterrichtsministerium vertreten

war, den Moralunterricht erteilt wissen wollte. Es giebt die damals officiell sanctionierte Ethik, die Ethik des *Mombushō*. Das Schicksal dieses Lehrbuches vergegenwärtigt so recht den Umschwung der Dinge seit 1889. Das damals vom Unterrichtsministerium gebilligte oder vielmehr gelieferte Lehrbuch enthält eine philosophisch aufgeklärte, auf europäischer Philosophie, speciell die SPENCER's, dessen Bewunderer und persönlicher Freund der verstorbene Minister MORI war, beruhende Ethik, in die allerdings die altjapanischen Tugenden geschickt verflochten sind. Das Lehrbuch war aber ein todtborenes Kind, da es zu einer Zeit erschien, wo die Hochflut der Begeisterung für die europäische Civilisation schon vorüber und die rückläufige Bewegung im Vordringen begriffen war. Mit der Ermordung MORI's (11. Februar 1889,) die selbst eine Folge dieser rückläufigen Strömung ist, verschwand das Lehrbuch aus den Schulen. Die conservative Reaction eiferte gegen die neue Moral, mit dem Erfolg, dass heutzutage, wie im zweiten Abschnitt gezeigt, selbst philosophisch gebildete Japaner sich für eine auf altjapanische Principien gegründete nationale Ethik aussprechen. Zur Zeit ist die *Mombushō* Ethik als Lehrbuch aus den Schulen völlig verschwunden, an ihre Stelle sind das *Rongo* (*Lu-Yu*, die Confuc. Analecten), das *Shōgaku* (die kleine Weisheit, von dem chin. Philosophen CHU HI) und das *Dai-gaku* (*Ta Hēo*, die grosse Gelehrsamkeit, von TSANG SIN, einem Schüler des Confucius), also die confucianische Ethik, getreten. Die *Mombushō*-Ethik des Ministers MORI wird nur noch als Referenzbuch zum Gebrauch für Lehrer, aber auch nur sehr vereinzelt, benutzt.¹⁶

Dass nun die *Mombushō*-Ethik als Lehrbuch aus den Schulen verschwunden ist, ist an sich nicht zu bedauern, weil sie dazu nicht geeignet war. Sie ist ein in seiner Art vortreffliches, auch wissenschaftlich tüchtiges Buch, das aber an zwei Fehlern leidet, die es zum Lehrbuch ungeeignet machen. Einmal laufen, was in

¹⁶ Als Referenzbücher dienen, um dies hier noch anzuschliessen, vorwiegend folgende Werke: FRANCK, *Éléments de morale*, übers. v. Kamatsu; JANET, *Éléments de morale*, übers. v. Okada; FRICKE, *Lehrbuch der Ethik*, übers. v. Matsuda, und NOSE EI's "Practische Ethik" ("*Jissen Dō-tokugaku*").

einem Lehrbuch nicht der Fall sein darf, die wissenschaftlich-theoretische und die pädagogisch-practische Seite der Ethik, das *Morallehren* und das *Moralpredigen*, fortwährend durcheinander. Sodann sind in der wissenschaftlichen Darstellung ganz unvereinbare Dinge ganz friedlich zusammencompilirt. Die auf SPENCER und MILL zurückgehenden evolutionistischen und utilitaristischen Gesichtspunkte wechseln mit intuitionistischen, mit Appellen an das Gewissen und Pflichtgefühl und Ermahnungen zur Tugend friedlich ab. Und zwar in einer Weise, dass man den Eindruck erhält, als sei das Buch nicht von einem, sondern von mehreren Verfassern geschrieben. Thatsächlich ist nun das Werk von NOSE EI im Auftrage und unter der Aufsicht des Ministers MORI ausgearbeitet worden. NOSE EI hat seine eigenen, im zweiten Abschnitt erwähnten Ansichten der SPENCER-MORI'schen Philosophie hier unterordnen müssen, hat aber vielleicht versucht, davon so viel hineinzupracticieren als ihm möglich war. Vor der Veröffentlichung ist das Buch dann Gelehrten wie SHIGENO, NAKAMURA, SUEMATSU KENCHO, zur Begutachtung vorgelegt, und es ist nicht ausgeschlossen, dass auch diese noch Zusätze hineingebracht haben. Auf diese Weise würde sich allerdings der ungleichmässige Character des Buches unschwer erklären.

Das Werk beginnt mit einer Definition von Gut und Schlecht, die im SPENCER'schen Sinne als Angemessenheit oder Unangemessenheit an ein bestimmtes Ziel definiert werden. Es werden dann nähere und entferntere Ziele unterschieden und ein letztes Ziel, dem alle anderen unterzuordnen sind, als *summum bonum* aufgestellt. Es ist der vollkommene, völlig vernunftgemäss handelnde Mensch; das vernunftgemässe Leben. Dieses Ziel ist nun rein formal und erwartet von anders woher seine inhaltliche Bestimmung. Das Buch lehnt es aber ab, zu sagen, worin das Gute bestehe; die Ethik habe nur zu zeigen, wie das Gute erlangt werden könne. Thatsächlich wird aber doch ein Inhalt gegeben und vielmehr das Mittel, ihn zu realisieren, der Kraft und Einsicht des Einzelnen überlassen. Aus der Thatsache, dass der Mensch ein geselliges Wesen ist, wird

geschlossen, dass die Menschen sich gegenseitig unterstützen müssen. Der Einzelne fördert sein eigenes Wohl am besten, wenn er für das Gesamtwohl thätig ist, denn sein eigenes Wohl hängt von jenem ab. Arbeitsteilung und Zusammenwirken ergeben sich hieraus als vernunftgemässe Principien des Handelns. Von dem hier entwickelten durchaus utilitaristischen Gesichtspunkt wird aber im Folgenden abgewichen, und das Handeln im Dienste des Gesamtwohls zur moralischen Pflicht gemacht; im 2. Kap. wird behauptet, der Mensch solle nicht nach Glückseligkeit sondern nach Vernunft streben; er solle sich aufopfern für die Gesamtheit. So soll also der Mensch nach Vernunft, nicht nach Glückseligkeit streben, während das vernunftgemässe Leben, wie es vorhin entwickelt ist, eben auf die Forderung des eigenen Wohles ausgeht. Im 3. Kap., das viele feine und treffliche Gedanken enthält, werden die Triebe, die körperlicher, und die Begierden, die geistiger Natur sind, behandelt, und gesagt, dass sie an sich weder gut noch schlecht, letzteres vielmehr erst werden, wenn sie ihre Grenzen überschreiten und der Erhaltung des Lebens (es wird nicht gesagt, ob des eigenen oder fremden) schädlich werden. Als Ziel wird ihnen das Gesamtwohl gesetzt und wieder ganz unvermittelt der Pflichtbegriff eingeführt. Bei der Erörterung der Gefühle (Sympathie, Liebe) geht die Erklärung in die Ermahnung über und wird dem Leser Liebe und Gehorsam gegen den Kaiser zur Pflicht gemacht. Die moralischen Gefühle, die von den intellectuellen und den ästhetischen unterschieden werden, werden im intuitionistischen Sinne als dem Menschen angeboren, als natürliche Veranlagung desselben bezeichnet und nun daraus die Verpflichtung altruistischen Handelns abgeleitet, was zu der utilitaristischen Begründung im ersten Kap. nicht stimmt. Nachdem dann im 4. Kap. der Wille wenig erschöpfend behandelt und das Problem der Willensfreiheit nur gestreift ist, wird Kap. 5 wieder das Gewissen als Fundament der Ethik abgelehnt und zum utilitaristischen Standpunkt: Erhaltung und Förderung des eigenen Lebens und Wohlseins bedingt durch Förderung der Wohlfahrt der Gesamtheit, zurückgekehrt und nun im Anschluss an

MILL und SPENCER behauptet, dass dieser Standpunkt den Intuitionismus einschliesse. Zwar wird für die *Gegenwart* eine Verschiedenheit zugegeben da in der *Gegenwart* Tugend und Glückseligkeit nicht zusammenfallen. Das liegt aber, wie gleichfalls im Anschluss an SPENCER ausgeführt wird, an den gegenwärtig noch unvollkommenen socialen Zuständen. Die Ethik stellt ein Ideal der Zukunft auf. Zukünftig wird die Gesellschaft so vollkommen organisiert sein, dass in ihr Tugend und Glückseligkeit stets zusammenfallen und das Streben nach Glückseligkeit mit dem Streben nach Tugend identisch wird.—

Ein weiterer Versuch, ein umfassendes ethisches System auf philosophisch-speculativer Grundlage aufzuführen, ist mir nicht bekannt geworden. Dagegen sind in den letzten Jahren eine Anzahl Einzeluntersuchungen über bestimmte moralische Probleme erschienen, von denen einige durch Genauigkeit und Gründlichkeit sich vorteilhaft auszeichnen. Einige wenige Beispiele mögen auch diese Klasse der ethischen litterarischen Erscheinungen charakterisieren. Es ist bemerkenswert, dass die besten Köpfe unter diesen philosophischen Forschern Christen sind. Sie lehnen sich fast alle an europäische und amerikanische Philosophen, wie NOAH PORTER, JANET, KANT, LOTZE, an, verstehen es aber zugleich, ihre Gedanken selbständig zu entwickeln.

MORITO KUMATO, Christ und Prof. am Dōshisha Colleg, versucht in einem Artikel in der *Rikugō Zasshi* No. 81. Sept. 1887 (『*Dōtoku no hyōjun narabi kōriha no dōtokuron o hiyosun*』, Das Grundprincip der Moral und Kritik der utilitaristischen Ethik) die Grundlage aller Moral zu entwickeln und eine Kritik des Utilitarismus zu geben. Der erste, positive Teil des Aufsatzes ist, philosophisch betrachtet, der schwächste. Die Förderung des Wohles der gesamten Menschheit wird als im Willen begründete Gewissenspflicht hingestellt. Die Erfüllung dieser Pflicht ist die Liebe, die Quelle aller Tugenden. Gegen das utilitaristische Princip, die Handlungen nach den Folgen zu schätzen, führt er das bekannte Argument in Feld, dass man dann böswillige Handlungen, die, wie es oft geschieht, zum Segen der Menschheit ausschlagen,

für moralisch gut halten müsste. Als Autoritäten citiert er : J. EDWARD : Treatise on Virtue ; C. FIRMEY : Sytematic Theology ; M. HOPKIN : Moral Science and the Law of Love ; J. FAIRCHILD : Moral Philosophy ; NOAH PORTER : Moral Science ; Bishop BUTLER : Sermons on Human Nature ; KANT'S Ethik und LOTZE'S Grundzüge der practischen Philosophie und Mikrokosmos.

Weit schärfer und scharfsinniger als MORITA KUMATO'S Untersuchung ist die Monographie von HARADA TASUKU (Christ und Pastor, auf der Dōshishaschule und in Amerika ausgebildet) über den Ursprung des Gewissens (《*Ryōshin no hongen*》) in der *Rikugō Zasshi* No. 85. 86. 1888. Gegen die evolutionistische Ableitung des Gewissens aus accumulierten Erfahrungen über die nützlichen und schädlichen Folgen der Handlungen, und Vererbung, macht er geltend, dass der Evolutionismus zwar behauptete, aber nicht wirklich zeige, dass und wie das Gewissen aus niederen Trieben und Instincten herauswachse. Aus Nützlichkeiterfahrungen kann man wohl Gewohnheit und auf Furcht und und Selbsterhaltungstrieb gegründeten Gehorsam, niemals aber die freie Anerkennung des Rechts der Autorität und der Verpflichtung, ihr gemäss zu handeln, ableiten, obwohl es an passenden Phrasen und Redensarten darüber natürlich nicht fehlt. Natürlich entwickelt sich das Gewissen, und natürlich ist seine Entwicklung von allerhand Umständen beeinflusst. Dies darf man aber nicht dahin missverstehen, dass das Gewissen selbst aus ihnen *hervorgehe*. In aller Entwicklung, führt der Verf. im Anschluss an LOTZE aus, muss schliesslich etwas sein, *das sich entwickelt*, und das ist hier der unsprüngliche moralische Kern, der nicht selbst, sondern dessen Formen der Ausgestaltung nur durch die Entwicklung bedingt sind. Die moralischen Handlungen nehmen daher in verschiedenen Zeiten und Ländern sehr verschiedene Gestalt an, der Kern aller Moral aber, das Pflichtbewusstsein, bleibt sich immer gleich. Dass das Gewissen mit Nützlichkeitsrücksichten garnichts zu thun hat und also auch nicht aus ihnen hergeleitet werden kann, belegt der Verfasser schliesslich durch einige sehr geschickt gewählte Beispiele :

LUTHER auf dem Reichstage zu Worms, der, das Verderben vor Augen, ausruft : Hier stehe ich, ich kann nicht anders, Gott helfe mir Amen ; die römische Schildwache zu Pompeji, die sich lieber von den Aschenmassen des Vesuvs begraben lässt als ihren Posten zu verlassen, an den die Pflicht sie bindet. Triumphierend ruft er den Gegnern zu : Kann der Evolutionismus eine angemessene Erklärung derartiger Phänomene geben ?

Ich schliesse die Betrachtung dieser Gruppe mit einer kleinen, sehr sorgfältigen und klaren Studie

NAKASHIMA RIKIZŌ'S, die im *Kokumin no Tomo*¹⁷ No. 136. Sept. 1891. erschienen ist. Der Verfasser, der, in America und auch in Deutschland ausgebildet, sich durch seine Doctordissertation (Yale College, New Haven) 《KANT'S doctrine of the thing-in-itself》, sowie eine Reihe kleinerer Abhandlungen (zum Teil unter dem Pseudonym B. D. Ph. D.) vorteilhaft bekannt gemacht hat, untersucht in dieser, 《Was bedeutet die Veränderlichkeit der Moral (《*Nani-oka dōtoku no henshin to yūya*》) betitelten Abhandlung die Frage nach dem Wechsel der Moralprincipien. Davon ausgehend, dass Moralisten wie CUDWORTH, KANT, JANET und andere die absolute Unveränderlichkeit der Moral vertreten, die Evolutionisten wie SPENCER und ALEXANDER dagegen die stete Veränderlichkeit derselben lehren, fragt er : Wie sind diese widersprechenden Ansichten zu vereinigen ? Seine Ansicht hierüber gleicht der von HARADA vertretenen. Die Lösung des Problems erblickt er in der Unterscheidung der Intention der Handlung oder des *Willens*, und der *Ausführung*. Die moralische Qualität des ersteren bleibt sich immer gleich. Immer ist das Wollen gut, das dem Gebote des Gewissens entspricht und dessen Intention wohlwollend

¹⁷ Der *Kokumin no Tomo* (Freund der Nation) ist ein 1887 gegründetes, 3 mal monatlich in Tōkyō erscheinendes, politischen, socialen und litterarischen Problemen und Kritiken gewidmetes Journal. In religiösen Fragen ist es gänzlich unparteiisch. Dem Christentum steht es eher sympathisch als feindselig gegenüber. Es ist wohl die populärste und gelesenste japanische Zeitschrift, mit einer (jährlichen) Auflage von 408000! Redacteur ist T. TOKUTOMI, zwar, soviel mir bekannt, nicht Christ, aber auf der Dōshisha Schule ausgebildet.

ist, schlecht das, welches übelwollend und gewissenlos ist. Die *Form* der Moral bleibt sich so durch alle Zeiten hindurch gleich. Dagegen ändert sich der *Inhalt*, d. h. das, was wir für den Inhalt unseres Gewissens ansehen, nach Zeit und Umständen, namentlich im Verhältnis zu der fortschreitenden intellektuellen Aufklärung über Bedeutung und Zweck des Lebens. Durch Aufklärung über die wahren Ziele des Lebens kann man, das Pflichtbewusstsein und den guten Willen vorausgesetzt, hier noch auf grossen Fortschritt rechnen. Beim Unterricht in Schulen ist es von grösster Wichtigkeit, bei historischen Beispielen zwischen der Intention und der Ausführung der Handlung streng zu unterscheiden. So kann man z. B. bei den Leuten, die vor der Restauration sich für die Sache der Vertreibung der Fremden aufopfert, ihren Patriotismus sehr lobenswert finden, muss aber die Art, wie er sich äusserte, ihr Ziel, als verkehrt und heute nicht mehr zulässig bezeichnen. Ebenso wird ein verständiger Lehrer zwar die Treue und Ergebenheit der 47 Rōnin preisen, zugleich aber nicht verfehlen, vor der Nachahmung ihres Unternehmens als mit den heutigen Verhältnissen unvereinbar zu warnen. Zum Schluss ermahnt NAKASHIMA seine Landsleute, die durch die Europäisierung des Landes veränderten Verhältnisse auf ihr moralisches Empfinden zurückwirken zu lassen und aus ihnen neuen Inhalt zu schöpfen, namentlich mehr sociale Moral, wie Disciplin, Ordnungssinn, Zusammenwirken, und ebenso mehr *positive* anstatt der bisherigen negativen Moral zu pflegen.

Hiermit beschliesse ich meinen Bericht über die japanische ethische Litteratur der Gegenwart. Trotz seiner Unvollständigkeit zeigt er, denke ich, doch, dass gegenwärtig eine rege Thätigkeit auf dem Gebiete der Ethik in Japan herrscht und ethische Fragen das Nachdenken der Gebildeten der Nation in hohem Grade eschäftigen. Ueber die Aussichten, welche die

verschiedenen zur Zeit sich bekämpfenden Richtungen in der Zukunft haben, wage ich auch nicht einmal eine Vermutung aufzustellen. Nur dies Eine lässt sich mit Bestimmtheit sagen, dass eine Morallehre, die je in Japan festen Fuss fassen will, zwei Bedingungen würdigen müssen. Sie muss Fühlung haben mit dem Denken und Empfinden des Volkes, und muss in Uebereinstimmung sein mit der wissenschaftlichen Erkenntnis der Zeit. Durch Geheimräte und Professoren lässt sich keine Ethik machen; jede wahrhaft fruchtbare Moral wurzelt in der Volksseele, aus deren Tiefen sie ihre stärkste Kraft schöpft. Aber andererseits wird der Rationalismus der aufgeklärten Japaner doch nur diejenige Moral anerkennen die sich durch ihre Uebereinstimmung mit den Ergebnissen der wissenschaftlichen Forschung empfiehlt. Ob nun die japanische Moral der Zukunft sich langsam durch die Bemühungen vieler aus den vorhandenen Elementen entwickeln oder durch die reformatorische That eines Einzelnen begründet werden wird, ist eine weitere Frage, zu deren sicherer Beantwortung uns alle Daten fehlen. Ich halte das Erste für wahrscheinlicher, denn die Zeit, da durch einzelne Persönlichkeiten die Weltanschauungen und Sittenlehren ganzer Völker bestimmt wurden, ist dahin. Wer das heutzutage noch unternehmen wollte, müsste über schier übermenschliche Kräfte des Geistes und Characters verfügen, müsste die höchste Fähigkeit speculativen Denkens mit der grössten Tiefe moralischen Empfindens und der gewaltigsten Kraft der Begeisterung und des Willens verbinden. Er müsste KANT und LUTHER in einer Person sein.

Hoffen wir, dass die moralische Entwicklung des japanischen Volkes gesunde Bahnen einschlägt, und dass es ihm nie an Männern fehlen möge, welche fähig und gewillt sind, ihre intellektuellen und gemüthlichen Fähigkeiten der grossen Aufgabe zu widmen. Einige der besprochenen Erscheinungen lassen ja zum Glück diese Hoffnung als nicht ganz unberechtigt erscheinen.

TABELLE I.
Zeitschriften.¹

Name der Zeitschrift.	Zeit der Gründung.	Ort des Erscheinens.	Art des Erscheinens.	Auflage. ²	Redacteur.	Bemerkungen über Character und Tendenz.
I. BUDDHISTISCHE.						
† <u>Gokoku</u> (Hüter der Nation; vorm. Daidō Shimpō, Daidō Dampō und Dampō.)	März 1889	Kyōto	Monatl.	† 57.607	Ōuchi Seiran	Buddhistisch, ohne d. Confucianismus auszuschliessen. In socialen und politischen Fragen conservativ und national gesinnt. In religiösen Fragen anti-christlich. Die Zeitschrift ist Organ der Daidōdan-Gesellschaft (s. Text p. 442). Vorsitzender derselben ist Ōuchi Seiran. An der Leitung der Gesellschaft und der Redaction des Gokoku sind ferner beteiligt u. a. Tatsumi Kojirō, Nakanishi Gyūrō, Ogurisu Kōchō, Mayeda Eun, Soji Jitsuzen, Shindō Tandō.
† <u>Hansei Zasshi</u> (Zeitschrift zur Pflege der Selbstbetrachtung; vorm. Hanseikwai Zasshi.)	Nov. 1887	„	„	26.326	E. Sasaki	Journal der Gesellschaft Hanseikwai (Ges. z. Pflege d. Selbstbetr.), ursprüngl. ein buddh. Temperenzverein, erörtert alle auf den Buddh. bezügl. Fragen.
† <u>Keiseihakugi</u> (Allgemeine Erörterungen über Politik.)	Nov. 1890	„	„	16.550	Nakanishi Gyūrō	Verficht den 'Neuen Buddhismus' und behandelt politische, sociale, religiöse, ethische und litterarische Fragen vom Standpunkte der modernen Wissenschaft und Philosophie aus.
† <u>Hō no Ame</u> (Regen des Gesetzes)	Febr. 1888	Nagoya	„		D. Ito	
† <u>Sambōsōshi</u> (Vermischte Nachrichten über die 3 Schätze [Buddha, Lehre u. Gemeinde]. vorm Reichikwai Zasshi.)	Apr. 1884	Tōkyō	„	† 11.041		Shinsecte. Das Blatt wird von der Reichikwai Gesellschaft (Ges. für Austausch des Wissens) unter Leitung Shimoji Mokurai's herausgegeben. Es gehört zu den führenden Blättern des Buddhismus.
† <u>Shinshi</u> (Bericht der Wahrheit)	Apr. 1889	„	„	18.056	R. Nakayama, R. Hiramatsu	Shinsecte.
† <u>Dendōkwaizasshi</u> (Zeitschrift der Gesellsch. zur Verbr. d. buddh. Lehre.)	Juni 1888	Kyōto	„	13.142		Shinsecte. Die Dendōkwaizasshi, deren Organ die Zeitschrift ist, wurde von jungen Anhängern d. Buddhismus gegründet. Präsident ist Akamatsu Renjō, der mit M. Matsuyama und anderen auch die Herausgabe der Zeitschrift leitet. Vgl. Text p. 442.
† <u>Shimeiyoka</u> (Ueberschüssige Nebel vom Berge Shimei.)	Jan. 1888	Hiyeizan	„	† 17.615	J. Ashizu	Tendaisecte.
† <u>Dentō</u> (Ueberliefertes Licht.)	Juli 1890	Kyōto	„	18.359		Shingonsecte.
† <u>Mitsugon Kyōhō</u> (Bericht über d. M. Doctrin)	Juli 1889	Tōkyō	„	34.799	S. Uchiyama	Shingonsecte.
† <u>Bukkyō</u> (Buddhismus; vorm. Nōjun Zasshi.)	März 1889	„	2mal monatl.			Jōdosecte. Die Zeitschrift wird von der Bukyō Gakukwai, einer das Studium des Buddh. pflegenden Gesellschaft der Jōdosecte herausgegeben. Haltung ähnlich der der Hansei Zasshi, Populär.

¹ Die Tabelle beabsichtigt lediglich eine Liste der *wichtigsten* zu dem Thema des Textes in Beziehung stehenden Zeitschriften in übersichtlicher Zusammenstellung zu geben, ohne auf Vollständigkeit Anspruch zu machen. Das gesamte Material zu dieser und der folgenden Liste ist von Herrn K. KANŌ beschafft worden; einige Ergänzungen verdanke ich Herrn Pfarrer R. MINAMI. Für die Uebersetzung der japanischen Namen bin ich ausser dem genannten Herrn KANŌ auch Herrn Dr. K. A. FLORENZ zu Dank verpflichtet.

² Die Zahlen der Auflage sind die auf den Polizeikämtern aufgegebenen; die mit einem † Bezeichneten stammen aus dem Jahre 1890; die übrigen beziehen sich auf das Jahr 1891. Bei vielen Zeitschriften, namentlich den in entfernten Plätzen erscheinenden, sowie den nur den Mitgliedern zugehenden Vereinsorganen, konnte ich die Auflage nicht ermitteln. Zum richtigen Verständnis der Zahlen muss noch bemerkt werden, dass die Japaner als Auflage die Gesamtzahl der in einem Jahre abgesetzten Exemplare bezeichnen. Um die monatliche, wöchentliche etc. (mit der Anzahl der Abonnenten zusammenfallende) Auflage zu erhalten, muss man folglich die Zahlen durch 12, 52 etc. dividieren.

³ Die mit einem † versehenen Zeitschriften wenden ethischen Fragen besondere Aufmerksamkeit zu. Die besonders einflussreichen Zeitschriften sind unterstrichen.

Name der Zeitschrift.	Zeit der Gründung.	Ort des Erscheinens.	Art des Erscheinens.	Auflage.	Redacteur.	Bemerkungen über Character und Tendenz.
† <i>Jōdo Kyōhō</i> (Bericht über d. Jōdo Doctrin).	Nov. 1888	Tōkyō	3 mal monatl.	88.429		Jōdosecte.
† <i>Bukkyō Kōron</i> (Allgem. Betrachtungen über d. Buddh; vorm. Bukkyō Shinundō).	Oct. 1891	Kyōto	2 mal monatl.	26.510		Jōdosecte.
† <i>Shōkōrin</i> (Rad des wahren Gesetzes).	Dez. 1891	„	Monatl.	25.068		Rinzaisecte (Unterabt. d. Zensecte).
† <i>Sōdō Fushūkwai Zasshi</i> (Zeitschr. d. S. F.).	Dez. 1887	Tōkyō	„	9.186		Sōdōsecte „ „
† <i>Sōdōshū Seigi</i> (Wahrer Denker der S. Secte).	März 1891	„	„	6.784		„ „ „
† <i>Dai-ichi-gi</i> (Fundamentalprincip).	Apr. 1890	„	„	10.545		„ „ „
† <i>Dōjō Shimpō</i> (Neue Nachr. üb. d. Lehren d. Sōdōsecte).	Febr. 1091	„	„	29.824		„ „ „
† <i>Hōko</i> (Trommel des Gesetzes).	Aug. 1890	„	3 mal monatl.	44.995		Nichirensecte.
† <i>Shinseishi</i> (Bericht üb. die wahrh. Rechtschaffenheit).	März 1890	„	Monatl.			„
<i>Kokoro no Kagami</i> (Spiegel des Herzens).	Febr. 1890	„	„	7.679	R. Nakayama	Shinsecte.
<i>Hō no Sono</i> (Garten des Gesetzes).	Mai 1889	Kyōto	„	24.894		
<i>Hō no Shiori</i> (Wegweiser des Gesetzes).	März 1889	„	2 mal monatl.			
<i>Fukyōkwaishū</i> (Berichte d. Ges. z. Verbr. d. Rel.).	Aug. 1889	Taisekiji (Shizuoka)	Monatl.	17.127		
<i>Hōwakwaishū</i> (Berichte des Predigtclubs).	Juli 1891	Kyōto	„			
<i>Nippon no Kokkyō</i> (Landesreligion; vorm. Bukkyō Shūhō).	Aug. 1891	Mitsuke (Shizuoka)	„	11.043		
<i>Kunshūkwai Hōkoku</i> (Mitteil. d. Kunshūclubs).	Juni 1890	Fushimi (Kyōto)	halbjährig			
<i>Kyūshū Bukkyōgun</i> (Armee des Buddhismus in Kyūshū).	Juli 1891	Kyōto	vierteljährlich			
<i>Juzen Hōkutsu</i> (Schatzhöhle der 10 Tugenden).	März 1890	Tōkyō	Monatl.			
<i>Oshie no Tomo</i> (Freund d. Lehre).	Apr. 1890	Oyama (Nagano)	„			
<i>Hōrin</i> (Wald des Gesetzes).	Apr. 1890	Fukuoka	2 mal monatl.			
<i>Kyūsei no Hikari</i> (Licht der Welterlösung).	Apr. 1890	Nagaoka (Niigata)	„			
<i>Tenbōrin</i> (Drehung des Rades des Gesetzes).	Juni 1890	Yamaguchi	„			Jōdosecte.
<i>Hō no Rai</i> (Donner des Gesetzes).	Juni 1890	Matsuyama (Ehime)	Monatl.			
<i>Hana no Sono</i> (Blumengarten).	Juni 1891	Kyōto	„			
<i>Hō no Umi</i> (Ocean des Gesetzes).	Sept. 1891	Iida (Ōita)	„			
<i>Shiguetsu</i> (Nach dem Monde weisend).	Jan. 1892	Ōsaka	„			
<i>Shūkyō no Shinri</i> (Wahrheit der Religion).	Jan. 1892	Kitayama (Hyōgo)	„			
<i>Zeshinshū</i> (Die wahrhafte Shinsecte).	Jan. 1890	Tōkyō	„	6.647		
<i>Michi no Tomo</i> (Freund der Norm).	Febr. 1890	Nagoya	„			
<i>Kyūseison</i> (der erhabene Welterlöser).	Apr. 1890	Tōkyō	„			
<i>Kyōkai</i> (Ocean der Lehre).	Apr. 1890	„	„			
<i>Kwaiben</i> (Energische Züchtigung).	Aug. 1891	Chidachi (Aichi)	„			
<i>Kokoro</i> (Geist).	Sept. 1890	Ise (Hyōgo)	„			
<i>Hōzō</i> (Archiv des Gesetzes).	Oct. 1891	Kyōto	„			
<i>Hōkokwai</i> (Zeitschr. d. Ges. d. Trommel d. Gesetzes).	Nov. 1891	Minashiro (Tochigi)	Alle 2 Monatl.			
<i>Sambō</i> (Die drei kostbaren Dinge [sc. Buddha, Gesetz, Gemeinde]).	Nov. 1891	Tsuyama (Okayama)	Monatl.			
<i>Kyōshū Zasshi</i> (Freund der Lehre).	Juli 1888	Ōsaka	„			

Name der Zeitschrift	Zeit der Gründung.	Ort des Erscheinens.	Art des Erscheinens.	Auflage.	Redacteur.	Bemerkungen über Character und Tendenz.
<i>Hō no Tomo</i> (Freund des Gesetzes).	März 1888	Nakano	Monatl.			
<i>Kyōgakushi</i> (Religionswissenschaftl. Berichte).	Mai 1889	Kyōto	2 mal monatl.			
<i>Shinrin Akatsuki</i> (Morgendämmerung der Wahrheit).	Juni 1889	NishiShida (Osaka)	Monatl.			
<i>Daihi no Tomo</i> (Freund des grossen Mitleids).	Sept. 1889	Kobe (Hyōgo)	"			
<i>Fujin Zasshi</i> (Zeitschrift für Frauen; vorm. Fujinkyō-kwai Zasshi).	März 1888	Tōkyō	"			
<i>Shishō</i> (Der Löwenkönig [Simharāja]).	Juni 1891	"	3 mal monatl.	5.649	C. Tanaka	Nichiren.
<i>Hōwa</i> (Kanzelreden).	Sept. 1888	"	Monatl.	36.776		
<i>Hō no Tomoshibi</i> (Leuchte des Gesetzes).	Jan. 1890	"	"			
<i>Kōtoku no Motoi</i> (Grundlage des tugendsamen Wandels).	Febr. 1890	Nara	Alle 2 Monatl.			
<i>Makoto no Hikari</i> (Licht d. Wahrheit).	Juli 1890	Kobe (Hyōgo)	Monatl.			
<i>Dōgaku</i> (Führer zum Wissen).	Aug. 1890	Kōyasan (Wakayama)	"			
<i>Howajirairoku</i> (Bequeme Anleitung zur Anfertigung von Predigten).	Nov. 1890	Nakamiki (Niigata)	"			
<i>Itokukwai Zasshi</i> (Zeitschrift des Tugendbundes).	Nov. 1889	Okazaki (Aichi)	"			
<i>Bukkyō Shinrishi</i> (Sammlung der buddh. Wahrheiten).	Apr. 1891	Ōmori (Toyama)	"			
<i>Kōzenkwaishi</i> (Magazin des Kōzenclubs).	Febr. 1892	Kyōto	Wöchentl.			
<i>Oshie no Tsuyu</i> (Tau der Lehre).	Febr. 1892	Ōsaka	Monatl.			
<i>Kyōkwaishi Hōchi</i> (Mitteilungen der Gesellsch. z. Pflege d. Religion).	Jan. 1891	Tōkyō	"	1.897		
<i>Shidōkwaishi Hōkoku</i> (Mitteilungen der Gesellschaft des höchsten Tugendpfades).	Nov. 1889	Otsu (Shiga)	Alle 2 Monatl.			
<i>Dōwa</i> (Discourse über Religion).	Aug. 1890	Mito (Ibaraki)	"	1.189		
<i>Takuzenkwaishi Zasshi</i> (Magazin d. T.-Clubs).	Apr. 1889	Ichimida (Miye)	Monatl.			
<i>Bukkyō no Kwaiten</i> (Umwälzung d. Buddh.).	Sept. 1891	Nagoya	2 mal monatl.			
<i>Yōrō no Hana</i> (Blume von Yōrō).	Aug. 1891	Yōrō (Gifu)	Monatl.			
<i>Michi no Ishizue</i> (Grundstein d. Lehre).	Mai 1891	Nishi Nakashizu (Kyōto)	"	13.338		
<i>Gohōkwaishi</i> (Zeitschr. d. Ges. z. Bewahrung der Lehre).	Apr. 1891	Fukui	"			
<i>Shin Bukkyōgun</i> (Armee des wahren Buddhismus).	Sept. 1891	Kanashima (Fukuoka)	"	3.279		
<i>Zen no Michibiki</i> (Führer zur Tugend).	Juni 1890	Kume (Yamaguchi)	"			
<i>Jokyōkwaishi Zasshi</i> (Magazin des religiösen Frauenvereins).	Mai 1891	Fimeji (Hyōgo)	"			
<i>Shōnen</i> (Die Jugend).	Jan. 1889	Tōkyō	"	1.438		
<i>Kwatsu - Tenchi</i> (Lebendiger Himmel und Erde).	Dez. 1891	Hamamatsn (Shizuoka)	"	7.968		
<i>Kyōjūnkwaishi Zasshi</i> (Zeitschrift der Gesellschaft zur gegenseitigen Anshülfe durch Rat).	Sept. 1887	Kanazawa (Ishikawa)	"			
<i>Nissū Shinpō</i> (Nachrichten der Nichi [ren] secte).	Nov. 1885	Tōkyō	6 mal monatl.			
<i>Honzan Geppō</i> (Monatl. Bericht des Hauptsitzes [sc. d. Shinsecte]).	Juni 1885	Kyōto	Monatl.	47.564		Nichirensecte. Shinsecte.
<i>Honzan Hōkoku</i> (Bericht des Hauptsitzes).	Juni 1885	"	"	112.764		Shinsecte.
<i>Dendō Sōshi</i> (Verm. Nachr. z. Verbr. d. Lehre).	Febr. 1892	Tōkyō	"			
<i>Meikyō Shinshi</i> (Magazin z. Erläuterung der Lehre).	Jan. 1875	"	Jeden 2 ten Tag.	257.891		Buddh. Zeitung ersten Ranges.

Name der Zeitschrift.	Zeit der Gründung.	Ort des Erscheinens.	Art des Erscheinens.	Auflage.	Redacteur.	Bemerkungen über Character und Tendenz.
<i>Kyōto Mainichi Shimpō</i> (Kyōto tägl. neueste Nachrichten; vorm Kijitsu Shimpō und Kaimei Shimpō).	Mai 1883	Kyōto	Täglich	420.472		Buddh. Zeitung ersten Ranges. der Shinsecte angehörig.
II. CONFUCIANISCHE UND SHINTOISTISCHE.						
<i>Shibungakukwai Zasshi</i> (Zeitschr. d. Vereins für Confucianismus.)	Juli 1889	Tōkyō	Monatl.	† 8.262		Confucianisch.
† <i>Nippon Kōdō Sōki</i> (Journal für Verbreitung der Moral in Japan. vorm. Shūshin u. N. Kōdōkwaï Z.)	Oct. 1889	"	"		A. Yamada	Confucianisch. Organ der Nippon Kōdōkwaï, deren Präsident Nishimura Shigeaki ist (s. Text p. 462). Beschäftigt sich ausschliesslich mit ethischen Problemen.
<i>Jokan</i> (Onna Kagami) (Frauen-Spiegel.)	Aug 1891	"	"		S. Nishi	Shintō-Confucianisch.
† <i>Yamatodamashii</i> (Geist von Yamato [Japan].)	Jan. 1892	"	2 mal monatl.			" "
† <i>Saikwa</i> (Auserlesene Blume.)	Febr. 1892	"	Monatl.		S. Nishi	" "
† <i>Kōkkō</i> (Leuchte der Nation.)	Aug. 1889	"	2 mal monatl.	40.869	S. Nishi	" "
† <i>Kaminagara</i> (Würde und Gerechtigkeit der Götter, früher Kwaitzu Zasshi.)	Aug. 1885	"	"	21.924	K. Aoyagi	Shintoistisch.
<i>Misogikyōkwaï Zasshi</i> (Zeitschrift der religiösen Gesellschaft der Lehre der Reinigung.)	Dez. 1889	"	Monatl.			"
<i>Misogikyō Seinenkwaï Zasshi</i> (Zeitschr. d. jugendl. rel. Ges. d. Lehre d. Rein.)	April 1890	"	"	2.049		"
<i>Taishakyo Zasshi</i> (Magazin der Lehre der Taishasecte.)	Mai 1886	Kitsuki (Shimaue)	"			"
<i>Yamatodamashii</i> (Geist von Yamato; vorm. Shūtoku Zasshi.)	Jan. 1888	Hiroshima	"	8.816		"
<i>Shōkō Shinshi</i> (Der eifrige Propagandist.)	Oct. 1890	Kiyamachi (Ehime)	"			"
<i>Kwaitei Shinshi</i> (Magazin für Reform.)	Dez. 1891	Shimizu-machi (Shizuoka)	"			"
<i>Yamatodamashii Shinshikwaï Zasshi</i> (Magazin der Gesellschaft zur Erweckung des Geistes von Yamato [Nationalbewusstseins].)	Jan. 1881	Yokura (Fukushima)	"			"
<i>Kōdō</i> (Norm.)	Sept 1891	Kagoshima	"	2.466		"
<i>Nihongikwaï Zasshi</i> (Zeitschr. d. Gesellsch. z. Bewahrung d. nationalen Principien.)	Jan. 1892	Matsuyama (Ehime)	"			"
<i>Kōdō no Shiori</i> (Merkzeichen des richtigen Weges; vorm. Gi.)	Dez. 1890	Tōkyō	"			"
<i>Kanshigaku</i> (Kanshigaku [Wahr- sage] Kunst.)	Jan. 1891	"	"		B. Kishima	"
<i>Ōyashimagakwaï Zasshi</i> (Zeitschrift der Gesellschaft der grossen 8 Inseln [= Japan].)	Juli 1886	"	"	15.195	N. Uozumi	"
<i>Shintō</i> (Shintoismus.)	Nov. 1890	"	"	15.796		"
<i>Kōgaku Zasshi</i> (Zeitschrift der Kaiserlichen Wissenschaft.)	Mai 1892	Yamagata	"			"
<i>Kokufūgakwaï Zasshi</i> (Magazin d. Vereins zur Pflege der Wissenschaft der Landes-sitten.)	Juni 1892	Fukushima	"			"
<i>Shūri</i> (Göttliche Vernunft.)	Mai 1892	Saitama	"			"
<i>Meijikwaï Sōshi</i> (Vermischte Nachrichten d. Vereins der aufgeklärten Regierung.)	Dez. 1888	Tōkyō	"			Nativistisch.

Name der Zeitschrift.	Zeit der Gründung.	Ort des Erscheinens.	Art des Erscheinens.	Auflage.	Redacteur.	Bemerkungen über Character und Tendenz.
<i>Aoyama Hyōron</i> (Aoyama Revue).	März 1890	Tōkyō.	Monatl.	2.222	Matsushima	Protestantisch (Episcop.)
† <i>Gokyō</i> (Hüter d. Religion).	Juni 1891	"	Wöchentl.		Y. Honda T. Hiraiwa	" (Can. Method.)
<i>Kirisutokyō Zasshi</i> (Christliche Zeitschrift.)	Jan. 1890	"	Monatl.	3.239	Uyematsu	Protestant. (Church of Christ.)
<i>Shinkō no Tomo</i> (Freund des Glaubens).	Oct. 1891	"	"		Sōtome	" (Baptist.)
† <i>Shūkyō</i> (Religion; vorm Unitarian.)	März 1890	"	"	6.591	Kawamoto	" (Unitar.)
† <i>Jiyū Kirisutokyō</i> (Freis. Christentum.)	Sept. 1891	"	"	4.650	S. Yoshimura	" (Universal.)
† <i>Shinri</i> (Wahrheit.)	Oct. 1889	"	"	ca 4.000	T. Maruyama Z. Minami	" (Deutsche allg. evang. prot. Miss.)
<i>Tōkyō Fujin Kyōfukwai Zasshi</i> (Magazin der Tōkyō Gesellsch. z. Verbess. d. Looses d. Frauen.)	März. 1888	"	"		Z. Iwamoto	" (Organ d. gen. Vereins.)
<i>Kōkyō Gakujutsu Zasshi</i> (Kathol. wissenschaftl. Zeitschrift; vorm. Kōkyō Z.)	Nov. 1889	"	2 mal monatl.	7.806		Römisch Katholisch.
<i>Seikyō Shimpō</i> (Zeitschr. für griech. Christentum)	Dez. 1880	"	Monatl.	14.250	F. Horie, Nakai	Griechisch Katholisch.
IV. PHILOSOPHISCHE.						
† <i>Tetsugaku Zasshi</i> (Zeitschrift für Philosophie; vorm. Tetsugakukwai Z.)	Febr. 1886	"	"	13.200		Die Zeitschrift besitzt einen unabhängigen philosophischen Character. Begründet durch Angehörige der Kaiserl. Universität in Tōkyō, ist sie das Organ der "philosophischen Gesellschaft," der größten derartigen Vereinigung in Japan, deren Mitglieder fast sämtlich akademisch gebildet sind. Präsident der Gesellschaft ist Katō Hiroyuki, der Präsident der Univors.; Vicepräsident Prof. Toyama Masakazu, Dekan der philos. Fakultät d. Univ.
† <i>Tensoku</i> (Himmelsgesetz).	März 1889	"	"	31.249		Früher das Organ, in dem Herr Katō seine Ansichten niederlegte, ist die Zeitschrift jetzt das Organ der Tetsugaku kenkyūkai (Gesellschaft für philosophische Forschung), einer mit Herrn Inouye Enryō's Akademie verbundenen Gesellschaft, deren Präsident Katō, deren Vicepräsident Inouye Enryō ist. Die Haltung der Tensoku ist jetzt conservativ und dient buddh. und confuc. Interessen, (s. Text p. 444).
† <i>Gakushikwaiin Zasshi</i> (Zeitschrift des Clubs der Graduierten [der Univors.]).	Jan. 1881	Tōkyō	Monatl.			Da die Zeitschrift vom Club der Graduierten, der alle Facultäten umfasst, herausgegeben wird, enthält sie Abhandlungen aus allen Wissenschaften, darunter auch viel philosophische. Unter den eigentlich ethischen Arbeiten stammen die meisten von Nishimura Shigeki.
<i>Kokkugakkwai Zasshi</i> (Zeitschrift der staatswissenschaftl. Gesellsch.)	März 1887	"	"			Die Zeitschrift bringt in erster Linie Aufsätze über staats- und socialwissenschaftliche Themata, enthält aber mitunter auch Artikel philosophischen Inhalts.

Name der Zeitschrift.	Zeit der Gründung.	Ort des Erscheinens.	Art des Erscheinens.	Auflage.	Redacteur.	Bemerkungen über Character und Tendenz.
† <i>Dainihon Kyōikukai Zasshi</i> (Zeitschrift der pädagogischen Gesellschaft Japans)	Nov. 1888	Tōkyō.	Monatl.			Als Organ der pädagogischen Gesellschaft (Präsident Tsuji Shinji, Vice - Unterrichtsminister) behandelt die weitverbreitete Zeitschrift hauptsächlich pädagogische Fragen. Bei dem nahen Zusammenhang der pädagogischen mit den Problemen der Philosophie sind aber auch philosophische, namentlich ethische und psychologische Beiträge in ihren Spalten häufig zu finden.
<i>Kyōiku Hachi</i> (Pädagogische Notizen)	Apr. 1885	„	Wöchentl.	31.112		Pädagogik, gelegentl. auch philos. Artikel.
<i>Kyōiku Jiron</i> (Päd. Zeitgespräche)	Nov. 1890	„	3 mal monatl.	136.430		„ „ „
† <i>Ajia</i> (Asien; vorm Nihonjin)	Apr. 1888	„	Wöchentl.	158.105	J. Shiga.	Die Zeitschrift ist durch Leute wie J. Sugiura, Y. Miyake, J. Shiga, I. Tanahashi u. a. in die Höhe gebracht worden. Non diesen sind Miyake (Verf. einer kritischen Vergleichung der versch. philosophischen Systeme, sowie eines Werkes über das Wahre, Gute and Schöne im japanischen Volke) und Shiga, der gegenwärtige Redacteur (Verf. d. Nanjō Kiji, Ber. über d. Südsee) die bedeutendsten. Die Tendenz des Blattes ist nativistisch, sein Motto „Kokusui hoson“ („Erhaltung des Wohlstandes des Staates“). Ihres heftigen Tones halber ist die Zeitschrift schon wiederholt suspendiert worden. Sie enthält politische, nationalökonomische, literarische, religiöse und philosophische Aufsätze.
† <i>Kokumin no Tomo.</i>	Febr. 1887	„	3 mal monatl.	408.721	J. Tokutomi	Die Zeitschrift behandelt dieselben Gegenstände wie die Ajia; sie ist aber, obwohl religiös völlig unparteiisch, doch dem Christentum freundlich gesinnt und nimmt auch Beiträge von Christen bereitwillig entgegen. Der Redacteur, Tokutomi (Verf. eines Werkes über 'das zukünftige Japan') hat seine Ausbildung auf der (christl.) Dōshisha Schule genossen, hat aber später mit seinem Vater zusammen eine confucianische Schule in Kumamoto gehalten. Die Christen halten ihn nicht für den ihren, die Nativisten aber verleugnen ihn gleichfalls. Der Kokumin no Tomo ist wohl die populärste und gelesenste Zeitschrift Japans. (Text p. 486).

TABELLE II.

Personen.⁵

Name.	Character.		Werke. ⁶
I. BUDDHISTEN.			
	Secte.		
<u>MURA JITSUGEN</u>	Tendai	Oberpriester.	
<u>MURATA ZARUJUN</u>	"	Priester.	
<u>OKUDA KWANSHŌ</u>	"	"	
<u>SAGIYA JIKUN</u>	"	"	
† <u>ASHIZU JITSUGEN</u> ⁷	"	"	; Red. d. 'Shimeiyoka'
			<i>Nippon Shūkyō Mirai</i> (Bericht über d. Zukunft d. Relig. in Japan) 1889; <i>Tōyō Shin Buppō</i> (Neuer Buddhismus d. Orients) 1890; <i>Sak-kwatsu Jizairon</i> (Ueber d. Freiheit im Leben wie im Tode) 1890.
<u>BESHO EIGAN</u>	Shingon	"	
† <u>SHAKU UNSHŌ</u>	"	"	<i>Bukkyō Tai</i> (Grundriss des Buddh.) 1890; <i>Dai Nippon Kokkyōron</i> (Abhandl. über die Landesreligion) 1882.
<u>TAKASHI DAIRYŌ</u>	"	"	
<u>UYEDA HENJŌ</u>	"	"	
<u>KONGŌ YŪSHŌ</u>	"	"	
<u>UYENO SŌKEN</u>	"	"	
⁸ <u>DOKI HŌRYŌ</u> ⁸	"	"	
<u>NOGAMI UNKAI</u>	Jōdo	"	
<u>YAMASHITA GENYŪ</u>	"	"	
<u>KAMIYA DAISHŪ</u>	"	"	
† <u>KURODA SHINDO</u>	"	"	
<u>HORIUCHI SEIN</u>	"	"	; Red. v. 'Jōdokyōho'
<u>HINO BEIZUI</u>	"	Oberpriester	
<u>KOBAYASHI NITŌ</u>	Nichiren	Priester.	
<u>KUBOTA NIKKI</u>	"	"	
<u>TRUGAWA NISSAI</u>	"	"	
<u>KOBAYASHI NISSHO</u>	"	"	
<u>FURUGA NISHIN</u>	"	"	
<u>TANAKA CHIGAKU</u>	"	"	Red. d. 'Shishio'
<u>OHINO DOKUN</u>	Rinzai	Oberpriester (d. Sōkokuji Abt. d. Secte)	
<u>YURI TEKINUI</u>	"	Priester.	
<u>ABHI KYŌDO</u>	"	Oberpriester (d. Myōshinji Abt. d. Secte)	
<u>SHAKU SHŪEN</u> (KOGAKU)	Hinshai.	Oberpriester (d. Yengakuji Abt. d. Secte) gilt als "Neuer Buddhist."	<i>Seirontō shi</i> (Beschreibung der Insel Ceylon) 1890; <i>Seinan no Bukkyō</i> (Südwestl. Buddh.) 1890.
<u>KUROKAMI BAINEN</u>	Sōdo. (Unterabt. d. Zens.)	Oberpriester (d. Sōdo Abt. d. Secte.)	
<u>MORITA GOYU</u>	"	Priester.	
† <u>HARA TANZAN</u> ⁹	"	"	
<u>NIHITANI BOKUZAN</u>	"	"	
<u>KŌ BANJŌ</u>	Ōbaku. (Unterabt. d. Zens.)	"	
<u>HAYASHI DŌEI</u>	"	"	
<u>TADARA KWANRIN</u>	"	Oberpriester (d. Ōbaku Abt. d. Secte).	

⁵ Die Note¹⁾ zu Tabelle I gilt auch für diese Liste. Die Einseitigkeiten der Classification habe ich dadurch auszugleichen gesucht, dass ich Personen, die zu mehreren Gruppen Beziehungen haben, auch an mehreren Stellen genannt habe. Einige stehen in der Liste in einer anderen Rubrik, als im Text.

⁶ Es sind nur Bücher genannt; Artikel in Zeitschriften haben in diese Liste keine Aufnahme gefunden.

⁷ Die bedeutenderen Vertreter sind unterstrichen. Die mit einem † versehenen haben sich besonders mit ethischen Fragen beschäftigt.

⁸ Die mit ⁸ bezeichneten sind Mitglieder der *Tetsugakukai* (philos. Gesellsch.).

⁹ † am 27 Juli dieses Jahres. War früher Dozent d. Buddh. an d. Kaiserl. Universität.—Die mit einem † versehenen Personen sind Mitglieder des *Gakushūkwan*, (Clubs d. Graduirten d. Universität).

Name.	Character.		Werke.
	Secte.		
† SHINDŌ TANDŌ	Ōbaku. (Unterabt. d. Zens.)	Priester (d. Ōbaku Abt. d. Secte). Mitgl. d. Daidōdan, Red. am 'Gokoku.'	
° † SHIMAJI MOKURAI	Shin.	Priester; Vors. d. Reichikwai.	<i>Sangoku Bukkyō Ryakushi</i> (Kurze Gesch. d. Buddh. in d. 3 Ländern [sc. Indien, China, Japan]); 3 Bde, 1891.
† AKAMATSU RENJŌ	"	Priester; Gründer der Dendō- kwai.	
SHICHIRI GŌJUN	"	Priester.	
HARAGUCHI SHINSEN	"	"	
KUSUNOKI SENRYŪ	"	"	
HOSOKAWA SENGAN	"	"	
TADA KENJŪ	"	"	
° §§ NANJIŌ BUNYŪ ¹⁰	"	"	A short History of the 12 Japanese Buddhist sects. 1886. (Uebers.); Catalogue of the Buddhist Tripitaka 1883.
FUJISHIMA RYŌON	"	" Dir. des Bungakuryō (buddh. Litteraturanstalt in Kyōto.)	<i>Le Bouddhisme japonais.</i> Paris 1889 (Uebers.).
OGURISU KŌCHŌ	"	Priester.	<i>Ranakyō Enkaku</i> (Entwickl. d. Lamaismus) 1877; <i>Bukkyō Jūishū Kōyō</i> (Grundriss d. Ge- schichte der 12 Secten) 2 Bde, 1886.
† SOJI JITSUSEN	"	" z. Vorst. d. Daidōdan gehörig; e. d. Directoren d. Daigakurin (Lehranstalt d. Shinsecte in Kyōto) Red. am 'Gokoku.'	
† SAITŌ BUNSHŌ	"	Priester; Prof. a. Daigakurin.	<i>Bukkyō Wakumon</i> (Katechismus d. Buddh.) 1889.
FUJII GENSHU	Shin	Priester. Prof. a. Daigakurin.	
° § TOKUNAGA MITSUYUKI	"	"	
ISHIKAWA SHUNDAI	"	"	<i>Bukkyō In</i> (Einl. in d. Buddh.)
° KIRARA KŌYŌ	"	"	<i>Tōyō Shinshin Immyō</i> (Allerneueste Logik des Ostens) 1889.
YAMAMOTO KWANTSŪ	"	"	
° † YOSHIDA KAKUJU	"	" (früher Doz. a. d. K. Univ.)	<i>Bukkyō Sōron</i> (Allg. Theorie d. Buddh.) 1890; <i>Meiji Shoshū Kōyō</i> (Elemente der Lehren d. versch. Secten i. d. Periode Meiji) 1890.
MAYEDA EUN	"	Neuer Buddh., Priester, Prof. a. Daigakurin	<i>Shinshū Mondō</i> (Katechism. d. Lehre d. Shinsecte) 1890; <i>Shinshū Dōtoku Shinron</i> (Neue Abh. über d. Ethik d. Shinsecte) 1890; <i>Shinshū Kyōshū Joron</i> (Einl. i. d. Gesch. d. Lehren d. Shinsecte).
° † MURAHAMI SENSHŌ	"	Neuer Buddh., Director d. Ōtani- kyōko (Lehranst. d. Ober- priesters Ōtani in Tōkyō), Doz. d. Buddh. a. d. Kais- Univ.	<i>Sandaishū Tekiyō</i> (Compendium d. 3 Secten) 1890. <i>Bukkyō Ikkwanron</i> (Abh. über d. Grundprincip d. Buddh.) 1891; <i>Immyōgaku Zensho</i> (Abhandl. über [buddh.] Logik) 1891. <i>Meiji Seidai no Bukkyō Enkakushi</i> (Gesch. d. Entw. d. Buddh. i. d. ges. Per. Meiji).
° OTA TORUNŌ	"	Neuer Buddh., Priester.	<i>Sōmuro Bukkyō Jijō</i> (Lage des Buddh. in Siam) 1890; <i>Daijō Kishinron Waga</i> (Japan Com- mentar z. Daijō Kishinron [Discuss. über d. Erweckung z. Glauben an d. Mahayāna])
KIYABATAKE DŌRYŌ	"	"	<i>Hōkai Dokudan</i> (Meine [wörtl. Persönl.] Weltanschauung) 1889.
° § INOUYE ENRYŪ	Unabhängig.	" Dir. d. Tetsu- gakukwan.	<i>Tetsugaku Yōryō</i> (Kern d. Philosophie) 2 Bde 1887; <i>Bukkyō Kwatsuron</i> (Abh. über d. Lebensprincip d. Buddh.) 2 Bde (bis jetzt) 1887-1891. <i>Rinri Tsūron</i> (Allgem. Theorie der Ethik) 2 Bde 1887; <i>Shinshū Tetsugaku</i> (Philosophie d. Shinsecte) 1892.
† NAI AN-SHI GYŪRŌ	"	Neuer Buddh. Red. d. 'Keiseiha- kugi.'	<i>Shūkyō Kakumeiron</i> (Essay üb. d. Reform d. Re- ligion) 1886; <i>Soshiki Bukkyōron</i> (System d. Buddh.) 1890; <i>Shūkyō Taiseiron</i> (Allgem. Abhandl. üb. d. Bewegung d. Religion) 1891; <i>Shin Bukyōron</i> (Der neue Buddhismus) 1892.

¹⁰ Die mit § bezeichneten Personen sind *Gakushi* (Graduierte d. Univ.); die mit §§ führen den Titel *Hakushi* (Professor)

Name.	Character.		Werke.
	Secte.		
MATSUYAMA MATSUTARO	Unabhängig.	Neuer Buddh., Mitgl. d. Dendō-kwai; weil. Red. d. 'Bijou of Asia.'	
SUGE RYŌHŌ	"	Neuer Buddh.	<i>Tetsugaku Ronbō</i> (Grundriss d. Philosophie) 1887; <i>Rinri Yōron</i> (Skizze d. Ethik).
† OUCHI SEIRAN	"	Erster Vorsitz. der Daidōdan.	<i>Bukkyō Taii</i> (Grundriss d. Buddh.) 1880; Viele Abhandl. üb. d. Buddh.
° TORIO KOYATA	"	Vicomte. General. Mitgl. d. Oberk.	<i>Mushiron</i> (Abh. über Atheismus); <i>Butsudō Honron</i> (Grundprincip d. Buddh.) 1885.
° SABAKI TŌYŌ	"	Arzt.	<i>Shubutsuron</i> (Abhandl. über d. Glauben an Buddha).
II. CONFUCIANER UND SHINTOISTEN.			
Confucianer.			
† NAITO CHISŌ		Historiker u. chin. Gelehrter. weil. Prof. d. chin. Phil. an d. K. Univ.	<i>Chokugo Zokkun</i> (Populäre Erläuterung d. Kaiserl. Erlasses) 1891; <i>Anseiki</i> (Gesch. d. Ereignisse d. Periode Ansei) u. a. hist. Werke.
† OKAMOTO KANBUKE		Erster Director d. Kurileninsengesellsch.	<i>Bankoku Tsūgun</i> (Institutionen d. Welt); <i>Kōhonshi</i> (Herrn Okamoto's Ansicht [Kōhon chin. = Okamoto]) 1889. <i>Kōdō Shinsetsu</i> (Neue Meinung über d. Moral).
† FUJISAWA NANGAKU OKAMATSU ŌKOKU TANAHASHI DAIBAKU NEMOTO TRUMEI KURITA KAN		Historiker	<i>Chokugō Jutsugi</i> (Auseinanders. d. Kais. Erl.) Versch. archaeol. u. hist. Werke.
Sonstige Freunde und Gönner des Confucianismus.			
† NISHIMURA SHIGEKI (s. IV.)			
† INOUE ENRYŌ (s. I.)			
Conservative Ethiker. (Nativisten)			
† SOJI JITSUSEN (s. I.)			
† SHINDŌ TANDŌ (s. I.)			
† NOSE EI (s. IV.)			
† INOUE TETSUJIRŌ (s. IV.)			
Shintoisten.			
† NISHI SAWANOSUKE	Shintō Hon-kyoku.	Priester. Red. v. 'Kokkō' 'Onnaka-gami' u. 'Seikwa.'	
ŌTE FUSAHIKO	"	Priester.	
† AOYAGI KŌHEI	"	Red. v. 'Kaminagara'	<i>Hakujū Tetsui</i> (Eiserner Hammer zur Zerschmetterung der falschen [Lehren]).
ŌKUBO YOSHIIJI	"	"	<i>Shintō Gwaku Mondō</i> (Katech. zur Erl. d. Schwierigkeiten d. heil. Buches).
ŌHATA HIROKUNI	"	"	
TANAKA RAISŌ	Shingu.	Oberpriester der Shingu u. Fusōsecte. Japanologe.	
OYAMADA KAHEI	"	Priester.	
MATSUMOTO SEITAI	"	"	
MURATA KIKOMASA	"	"	
OCHIAI CHOKURYŌ	"	"	
KANDA SOKUIN	"	"	
FUJIOKA YOSHIKARA	"	"	
YAMANOUCHI HŌHEI	"	"	
† SENKE SONFUKU	Taisha.	Mitglied d. Herrenhauses.	<i>Daidō Yōgi</i> (Skizze des grossen Weges); <i>Kuni no Mahashira</i> (der wahre Pfeiler des Landes); polit. Schrift über die Verfassung) 2 Bde.

Name.	Character.		Werke.
	Secte.		
<u>KANEKO ARISATO</u>	Taisha.	Priester.	
<u>MOTOORI HŌEI</u>	"	" Dichter und Japanologe.	
<u>HOSOKAWA SHUSUI</u>	"	"	
<u>KANISHIRO NAOMI</u>	"	"	
† <u>YOSHINURA MASAMOCHI</u>	Shinshū.	Oberpriester d. Secte.	
<u>HONJŌ MUNETOKE</u>	Taisei.	"	
<u>MURAKOSHI TETSUZEN</u>	"	"	
<u>HIGASHIMIYA CHIWAKE</u>	"	"	
<u>ISOBE SAISHIN</u>	"	Oberpriester d. Secte.	
† <u>MORISHITA KEIZUI</u>	Kurozumi.	Priester.	<i>Kurozumikyō Shinri Gairon</i> (Umriss der Kur. Lehre) 1884.
<u>KUROZUMI SHŌTOKU</u>	"	Oberpriester d. Secte.	
<u>KUROZUMI SŌKEI</u>	"	"	
<u>KATAOKA SEITEN</u>	"	"	
<u>NIITA KUNIMITSU</u>	Shūsei.	Priester.	<i>Shuseiha Genyu-ki</i> (Bericht üb. d. Urspr. d. Sh.)
<u>NOKANO NISHIZAIMON</u>	"	"	
<u>ANDŌ KATEI</u>	"	"	
<u>HIDA ZUISHŪ</u>	"	"	
<u>KŌ SESSŌ</u>	Mitake.	Oberpriester d. Secte.	
<u>SHIMOYAMA ŌSURE</u>	"	Priester.	
<u>KISHIMA BUNROKU</u>	"	" Red. d. 'Kanshi-gaku.'	
<u>TSANO TSUNEHIKO</u>	"	Priester.	<i>Honkyō Shinrigaku</i> (Einheimische Theologie. 1883, <i>Honkyō Shinrizu</i> (Tafel der göttl. Gesetze mit Anmerkungen.)
<u>NISHINO SHŌYEN</u>	Fusō.	"	
<u>SHIBATA HANAMORI</u>	Jikkō	" Gründer der Secte. Japanologe.	
<u>HARA KUEMON</u>	"	"	
<u>IASATO TEI</u>	"	"	
<u>ISHIMARU CHUIN</u>	"	"	
<u>SHIDŌ SEIKYO</u>	"	"	
III. CHRISTEN.			
† ° <u>KOZAKI HIRONICHI</u>	Congreg.	Pastor ; Director d. Dōshisha	<i>Seikyō Shinron</i> (Neue Abhandlung über das Verh. von Staat und Kirche); <i>Shinkō no Riyū</i> (Motive des Glaubens) 1889; <i>Sammi Ittai no Setsu</i> (Die Lehre der Dreieinigkeit) 1891.
† <u>YOROI TOKIO</u>	"	" , Red. d. 'Rikugō Zasshi' und 'Kirisutokyō Shimbun.'	<i>Kirisutokyō Shinron</i> (Neue Abhandlung üb. d. Christent.); <i>Kami no Kengen</i> (Offenbarung Gottes); <i>Yohanden Shūchū</i> (Commentar zur Lehre des Johannesvangeliums).
<u>EBINA DANJŌ</u>	"	" , Vors. d. Dendōkwaisha u. Red. d. 'Dendō Geppō'	<i>Petero Mae-nochi no Fumi Chushaku</i> (Comment. z. 1. u. 2. Brief Petri).
<u>UKITA KAZUTSUMI</u>	"	" Prof. a. Dōshisha.	
<u>HARADA TASUKU</u>	"	"	
<u>TSUNASHIMA KAKICHI</u>	"	"	
<u>SHIMADA SABURŌ</u>	"	Mitgl. d. Abgeordneten., Red. d. 'Mainichi Shimbun' (polit. Zeitung.)	<i>Kaikoku Shimatsu</i> (Eröffnung des Landes. Anfang und Ende [d.i. Vollständige Darstellung]) 1887.
<u>MİYAKAWA TSUNETERU</u>	"	Pastor.	
<u>ICHIHARA SEIKŌ</u>	"	"	
<u>MORITA KUMATO</u>	"	Prof. a. Dōshisha	
<u>IDE YOSHIHISA</u>	"	Pastor (i. Takasaki)	
<u>YUASA KICHIRO</u>	"	Prof. a. Dōshisha	
<u>SHIMOMURA KŌTARŌ</u>	"	" " "	
<u>MATSUYAMA TTKAKICHI</u>	"	" " "	
<u>BAN NAONOSUE</u>	"	Nationalökonom.	

Name.	Character.		Werke.
	Secte.		
<u>TAKAHASHI GORŌ</u>	Congreg.	Schriftsteller	<i>Bukkyō Shinron</i> (Neue Abhandl. üb. Buddh.) 1880; <i>Shintō Shinron</i> (Neue Abhandl. über Shintoismus) 1880; <i>Shokyo Benron</i> (Die religiösen Systeme der Welt); <i>Indo Shi</i> (Geschichte Indiens); <i>Sōseiki Chūso</i> (Commentar zur Genesis) 1889; <i>Butsūdō Shinkai</i> (Neue Erklärung der Lehre Buddha's).
<u>MIYAKE KŌKICHI</u>	"	Pastor	
§§ <u>WADAGAKI KENZŌ</u>	"	Prof. u. Secret. d. Kais. Univ.	
<u>MATSUMURA KAISEKI</u>	"		
°† <u>NAKASHIMA RIKIZŌ</u> (s. IV.)	"		
<u>UYEMURA MASAHISA</u>	Presbyt.	Past. Red. v. 'Fukuin Shimpō' u. 'Nippon Hyōron,' Prof. n. Meiji Gakuin.	<i>Shinri Ippan</i> (Grundzüge der Wahrheit)
† <u>IWAMOTO ZENJI</u>	"	Dir. d. Meiji Jogakkō; Red. d. 'Jogaku Zasshi' u. 'Tōyō Fujin Kyōfukwai Z.'	
<u>INUKA KAJINOSUKE</u>	"	Pastor, Director d. Meiji Gakuin.	
<u>HATTORI AYAO</u>	"	Pastor	
<u>YOSHIOKA KŌKI</u>	"	"	
<u>TAMURA NAOMI</u>	"	"; Red. d. 'Inochi'	<i>Jidō Michishirube</i> (Führer für Kinder) <i>Beikoku Fujin</i> (Amerikanische Frauen).
<u>OSHIKAWA HŌGI</u>	"	"	
°§ <u>KIMURA SHUNKICHI</u>	"	Physiker.	
<u>OHMI GENICHIRO</u>	"	Director des Higashiyama Gakuin (Kyōto)	
<u>MIYATA TETSU</u>	"	Pastor (Morioka)	<i>Yamiji no Tomoshibi</i> (Leuchte auf dunklen Wegen)
<u>OKUNO MASATSUNA</u>	"	"; Red. v. 'Seisho no Tomo Geppō'	
<u>OISHI TAMOTSU</u>	"	Red. v. 'Fukuin Shuhō.'	
<u>TOGAWA ANTAKU</u>	"	Pastor; Red. v. 'Fukuin'	
<u>NAKASHIMA NOBUYUKI</u>	"	Vorn. Präs. d. Abgeordneten.	
<u>MIYAKE KINGO</u>	"	Prof. an d. landwirtsch. Akademie zu Sapporo.	
§§ <u>MANO BUNJI</u>	"	Prof. am Engineering College d. K. Univ.	
<u>MINOMIYA ANJI</u>	"	Pastor, (Yokohama)	
<u>HAOTOME TOYOAKI</u>	Episcop.	Pastor Red. d. 'Kōkwa Geppō.'	
<u>TAI SEICHI</u>	"	"	
<u>HONDA YŌICHI</u>	Method.	"; Red. d. 'Gokyō'	
<u>KURIMURA SAKACHI</u>	"	"	
<u>MAMAKA HATANOSUKE</u>	"	"	
<u>YAMADA TORANOSUKE</u>	"	"	
<u>OGATA SENNOBUKE</u>	"	"	
<u>ICHIJAKA KAMEJI</u>	"	"	
<u>TRUDA SEN</u>	"	Landwirtschaftler; Red. d. 'Nō-gyō Zasshi' (Landwirtsch. Zeitung)	<i>Sake no Gai</i> (Die Schädlichkeit des Sake).
<u>HIRAIWA GIRO</u>	(Nippon = Canad.) Meth.	Pastor; Red. d. Gokyō	
<u>KOBAYASHI KŌTAI</u>	"	"	
<u>TAKATA TARŌ</u>	Unitarier.	Red. d. 'Shūkyō'	
° <u>NISHIMURA KENZO</u> (Kō Eizo)	"	"	
<u>KANDA SAICHIRO</u>	"	"	
<u>YOSHIMURA SHŪZŌ</u>	Universalist.	Red. d. 'Jiyū Kirisutokyō.'	
<u>MARUYAMA TŌICHI</u>	Deutsche Prot.	Pastor; Red. d. 'Shinri'	
<u>MINAMI RYŌ</u>	"	"	
<u>MURŌ GUNJI</u>	"	Lehrer an d. Landw. Hochschule	
<u>OGAWA NAOSHI</u>	"	"	
<u>AKASHI HANTARŌ</u>	"	"	
<u>HORIE FUKU</u>	Griech. Kath.	Red. d. 'Seikyō Shimpō.'	
† ° <u>KANAMORI FACHIN</u>	Unabhängig.		<i>Nihon Genkon no Kirisutokyō narabini Shōrai no Kirisutokyō</i> (Das gegenwärtige und das zukünftige japanische Christentum) 1891.
<u>KATŌ KAKU</u>	"		<i>Ruteruden</i> (Biographie Luthers) 1888; <i>Kirisuto</i> (Christus) 1899.
<u>WATABE TORAJIRŌ.</u>	"		

Name.	Character.	Werke.
IV. PHILOSOPHEN.		
§§†° <u>KATŌ HIROYUKI</u>	Präsident d. Kais. Univers., Vorsitzender der Tetsugakukwai und des Gakushikwaiin; Mitglied d. Herrenhauses. Evolutionist.	<i>Jinken Shinsetsu</i> (Neue Lehre der Menschenrechte) 1882; <i>Tokuiku Hohōan</i> (Gedanken über die Methode der Erziehung zur Tugend) 1887; <i>Katō Hiroyuki Kōronshū</i> (K. H.'s Vorträge und Abhandlungen) 1891.
†† <u>NISHIMURA SHIGEKI</u>	Rat im Kaiserl. Haushalt; Director d. Kwazoku Jogakkō. Vorsitzender der Kōdokwai. Eklektiker mit starker Hinneigung zum Confucianismus in ethischen Fragen.	<i>Nippon Dōtokuron</i> (Abhandlung über japanische Ethik) 1886.
<u>FUKUZAWA YUKICHI</u>	Besitzer der Keiōgijuku (Fukuzawa)-Universität. Freidenker.	<i>Hinkōron</i> (Ueber moralischen Wandel), 1885.
§§°† <u>TOYAMA MASAOKAZU</u>	Dekan d. philos. Facultät d. Kaiserl. Univ. und erster Prof. das.; Vicepräsident d. Tetsugakukwai; Mitglied d. Herrenhauses. Evolutionist.	<i>Shakwai Kairyō to Yesūkyō to no kankei</i> (Das Verhältnis der socialen Reform zur Religion Jesu) 1886.
†§§° <u>INOUE TETSUJIRŌ</u>	Prof. a.d. Kaiserl. Univ. Pantheist mit Hinneigung zum Buddh. In der Ethik conservativ.	<i>Chohugo Engi</i> (Commentar z. Kaiserl. Erlass) 1891.
<u>SUGIURA SHIGETAKE</u>	Pädagogiker; Positivist. In pädagog. Beziehung conservativ.	<i>Nihon Kyōiku Genron</i> (Principien d. Erziehung in Japan) 1887; <i>Tendaidōshi Kyōikuronan</i> (Sammlung der pädag. Essays des Herrn Tendaidōshi [nom de plume f. S. Sh.]) 1890; <i>Rinrishi</i> (Handbuch d. Ethik.) 1891.
†§§° <u>MOTORA YŪJIRO</u>	Prof. a.d. Kaiserl. Univers. Empiriker.	<i>Shinrigaku</i> (Psychologie) 1891.
†§° <u>ŌNISHI HAJIME</u>	Freisinnig christl. Philosoph.	
<u>TOKUTOMI JICHIRO</u>	Red. d. 'Kokumin no Tomo' u.d. 'Kokumin Shimbun' (pol. Zeitung).	<i>Shōrai no Nippon</i> (Das zukünftige Japan), 1886.
<u>KIRUCHI KUMATARŌ</u>	Positivist.	<i>Dōtoku Shinron</i> (Neue Theorie der Moral) 1888.
†° <u>NAKASHIMA RIKIZŌ</u>	Prof. a.d. Kaiserl. Univers. Dr. phil. (Yale College, New Haven). Freisinnig christl. Philosoph.	Kant's doctrine of the thing-in-itself, J.-D. 1889.
†§° <u>MIYAKE YUJIRŌ</u>	Journalist ('Ajia'); conservativ.	
† <u>NOSE EI</u>	Pädagogischer Schriftsteller. Conservativer Ethiker.	<i>Kyōikugaku</i> (Pädagogik), 4 Bde 1889; <i>Tokuiku Chinteiron</i> (Ueber die Beilegung der Streitfrage, wie man zur Tugend erzieht.) 1890; <i>Jissen Dōtokugaku</i> (Practische Ethik) 1891.