

Buddhismus und Moderne in China und Japan

Inaugural-Dissertation
zur Erlangung des Doktorgrades der Philosophie
an der Ludwig-Maximilians-Universität
München

vorgelegt von
Stefan Rohde
aus
Heidelberg

Elektronische Veröffentlichung der Ludwig-Maximilians-Universität
München, 2006

Referent: Prof. Dr. Hans van Ess
Korreferent: Prof. Dr. Rhoderich Ptak
26.7.2004

Vorbemerkung:

Ich danke meinem Doktorvater Herrn Prof. Dr. Hans van Ess.

Weiterhin schulde ich dem Erziehungsministerium Japans und Herrn Prof. Dr. Wolfgang Schamoni Dank für ein eineinhalbjähriges Forschungsstipendium an der Gakugei Daigaku in Tokyo.

Danken möchte ich auch Frau Prof. Dr. Takahashi, Frau Prof. Dr. Sakamoto Hiroko, Frau Huang Ying, Herrn Prof. Dr. Morita Yukio, Herrn Prof. Dr. Rhoderich Ptak, Herrn Prof. Dr. Takeshi Fujii, Herrn Prof. Dr. Kanno Hiroshi, Herrn Furukawa Azuma und Herrn Hara Masato.

Inhalt

Einleitung	1
1.0 Der Nakae Chômin der <i>Geschichte der Philosophie</i>	28
1.1 “Gerechtigkeit und Mitleiden”. Die buddhistische Lehre im Kontext der Philosophie Kants	30
1.2 Nakae Chômins Fortschrittskonzept: Die “Evolution” zur Moral	33
1.3 “Aktivität und Freiheit”	36
2.0 Die Debatte um die Ethik	
2.1 Die sozialdarwinistische Ethik des Katô Hiroyuki	39
2.2 Die antibuddhistische Position Katôs	
2.2.1 Die naturwissenschaftliche Reformulierung der Gesetzmäßigkeit von ‘Ursache und Frucht’	43
2.2.2 Die Zurückweisung der buddhistischen Ethik	
2.2.2.1 Gegen die Voraussetzungslosigkeit von Gut und Böse	45
2.2.3 Das gesellschaftlich definierte “Gute” und “Böse” und seine Sanktionierung	46
2.2.3.1 Der historische Charakter des moralischen Urteilens	47
2.3 Die Replik der Buddhisten	
2.3.1 Zur Frage der Gesetzmäßigkeit von ‘Ursache und Frucht’	48
2.4 Katôs sozialdarwinistische Ethik	
2.4.1 Die Zurückweisung des Handelns zum Nutzen Anderer	50
2.5 Das Zusammenspiel von Eigennutz und Anderennutz bei Terada Fukuhisa	53
2.6 Katôs Buch “Hundert Worte zum Naturgesetz”	54
2.6.1 Die Theorie vom Eigennutz in den “Hundert Worten zum Naturgesetz”	60

3.0	Liang Qichao: Der Buddhismus als die soziale Religion der Evolution	
3.1	Konzeptualisierungen der Evolution	
3.1.1	Die Metapher "Hölle"	64
3.1.2	Die Zurückweisung der Theorie von den drei 'eigennützigsten Geisteshaltungen'	65
3.1.3	Liangs Reformulierung der Theorie vom Eigennutz	66
4.0	Evolutionismus und Buddhismus im japanischen Kontext	69
4.1	Die Biographie Ariga Nagaos	69
4.2	Ariga Nagaos Werk <i>Die Evolution der Religion</i>	71
4.3	Die Stellung der Religion bei Ariga Nagao	73
4.4	Ariga Nagaos Kritik der Kausalität von Ursache und Wirkung	75
4.5	Die Kegon-Lehre bei Ariga Nagao	77
4.6	Die Vereinigung der Gemüter	82
5.0	Die Erfindung des Seelen-Fahrzeugs Kyosawa Manchi und seine Philosophie	
5.1	Die Biographie Kyosawa Manchis	87
5.2	Die Philosophie Kyosawa Manchis	89
5.3	Kyosawa Manchi und Ariga Nagaos <i>Evolution der Religion</i>	91
5.4	Kyosawa Manchis Kritik der Kausalität von Ursache und Wirkung	94
5.5	Die 'Seele' als Grundlage der Kausalität von Ursache und Wirkung	97

6.0	Liang Qichao: 'Freiheit und Aktivität' im Kontext der 'Seele' und des 'wahren Ich'	103
6.1	Die Identität der 'Seele', des 'wahren Ich' und des 'großen Ich'	104
6.1.1	Die Identität der 'So-heit' und des 'wahren Ich'	108
6.2	Die Unterordnung der Philosophie Kants unter die buddhistische Lehre	109
6.3	Das 'große Ich' im Kontext des Nirvana-sutras	111
6.4	Die Partikularität des Mitleidens	115
6.5	Die soziale <i>Karmalogie</i> des Liang Qichao	118
6.5.1	Das 'wahre Ich' in der Perspektive des sozialen Karmas	122
6.5.2	Der 'Geist' als gesamtgesellschaftlicher Begriff der 'Seele'	125
6.6	Liang Qichaos Politologie	130
6.6.1	Die Heiligkeit des Herrschers in der Reformperspektive	132
7.0	Der Herrscher als Buddha: Der buddhistische Antihegelianismus Zhang Taiyans	
7.1	'Werden', Krieg, Evolution	142
7.2	Zhang Taiyans "anti-politischer" Anarchismus	149
7.3	Die Erkenntnisperspektive des Herrschers	157
7.3.1	Das Komplement Ich-/Ichlosigkeit	163
	Schlußwort	170

Einleitung

Auf dem Titelblatt der Nummer 73 (Band 14) der *Zeitschrift das erneuerte Volk* (新民叢報), die von dem bekannten Reformpolitiker, Journalisten und Gelehrten Liang Qichao herausgegeben wurde, ist ein Bild des 6. Patriarchen der buddhistischen Chan-Schule Huineng zu sehen. Die Bildüberschrift lautet: “Der große Reformator der Religion (宗教改革家) der 6. Patriarch”. Unterhalb des Bildes steht der Satz: “Der 6. Patriarch mit weltlichem Nachnamen Lu, mit Vornamen Huineng, ein Mensch aus dem Bezirk Xinxing in Guangdong hat die Chan-Schule erweiternd ausgelegt, war ein großer Reformator des Buddhismus vergleichbar dem Luther des Christentums”. In der Tat dürfte die chinesische Kontroverse um das plötzliche und das graduelle Erwachen, die zum Ende der Tang-Zeit stattfand und deren hauptsächlicher Protagonist Huineng war, kaum mit der Reformation zu vergleichen sein.

Auch gegen Ende der Qing-Zeit (-1911) ist es in China nicht zu einem Schisma in der buddhistischen Kirche gekommen, das eine Rückprojektion auf Huineng gerechtfertigt hätte.

Was die Reform der buddhistischen Gelehrsamkeit angeht, kann von der Reetablierung des sinisierten indischen Buddhismus in China, der sogenannten Schule der ‘Nur-Kognitivität’ (唯識) gesprochen werden. Der chinesische buddhistische Laie Yang Wenhui hat in dieser Hinsicht mit Hilfe des japanischen Gelehrten und Diplomaten Nanjô Bunyu (南条文雄) weitreichende Wirkung entfaltet.

Die Bildunterschrift vom Reformator des Buddhismus Huineng konnotiert nicht die Reetablierung der Schule der ‘Nur-Kognitivität’ in China. Das Bild des Reformators Huineng steht auch nicht ausschließlich im Kontext der Reform der Religion. Die Reform der

Religion, des Buddhismus ist für Liang notwendig, da er von der reformierten Religion die Besserung der Gesellschaft hinsichtlich ihrer Moral und ihrer sozialen Kohärenz erwartet. Huineng ist für Liang als "Reformator" interessant, sofern Liang suggerieren kann, daß Huinengs "Reform" des Buddhismus als eine Reform der Gesellschaft gewirkt hat. Signifikant ist, daß Liang die Besserung der Gesellschaft nicht von dem traditionellen Buddhismus sondern von einem Buddhismus erwartet, der fremde Inhalte, insbesondere die Ethik Kants und den religiösen Szientismus Auguste Comtes aufgenommen hat. Als Anstoß für den intellektuellen Vorgang der Formulierung einer "neuen", mehrfach geprägten Religion kann im Falle Liangs die Lektüre von Nakae Chômins Übersetzung der *Histoire de la Philosophie* von Alfred Fouillée angesehen werden. Diese Übersetzung, die Liang namentlich bei seiner Auseinandersetzung mit Kant erwähnt, enthält unterschiedliche japanische, bzw. chinesische Konzepte, Aspekte der buddhistischen Lehre, Wang Yangmings etc. Sie kann als akkulturierend bezeichnet werden. Neben anderen europäischen Philosophien erscheint in ihr die Philosophie Kants unzutreffend im Lichte der Begrifflichkeit verschiedener ostasiatischer Denkschulen. Inspiriert von Nakaes Zusammenstellung aber nicht beschränkt auf diese hat Liang sein Religionskonzept formuliert.

Von der Wirkung der Religion, insbesondere des Christentums und des Buddhismus auf die Gesellschaft hatte Liang durch das Werk *Die Evolution der Religion* des japanischen Gelehrten und Juristen Ariga Nagao Kenntnis. Von der *Evolution der Religion* heißt es, sie sei in Anlehnung an die Philosophie Herberst Spencers verfaßt worden. In der Tat ist Arigas *Evolution der Religion* ein in weiten Teilen eigenständiges Werk, in dem in Anlehnung an die Geschichte des Christentums die Kraft der Religion, d.h. des Christentums und des

Buddhismus zur sozialen Kohäsion einer Gesellschaft in den Mittelpunkt gestellt wird. Der von Liang Qichao durchgängig vorgetragene Gedanke der moralischen Besserung der Gesellschaft durch die reformierte Religion, ist in Arigas Werk nicht enthalten. Bastid-Bruguière hat in der dankenswerten Abhandlung “Liang Qichao und die Frage der Religion” (梁啟超與宗教問提)¹ darauf hingewiesen, daß Liang Qichao erst in einer späteren Phase seines intellektuellen Wirkens Kenntnis vom Inhalt des Begriffes Religion hatte. Von der Klassifikation des Buddhismus als Religion, die Ariga vornimmt, muß Liang aber schon früh Kenntnis gehabt haben. Arigas Werk *Die Evolution der Religion* ist in einer umfangreichen Liste japanischer Bücher Kang Youweis, des Lehrers Liangs, enthalten. Bastid-Bruguière unterteilt das auf die Religion bezogene Schaffen Liangs in vier Phasen. Phase 1 reicht bis zum Herbst des Jahres 1901, die durch die fehlende Kenntnis des Religionsbegriffs bei Liang zu kennzeichnen sei. Diese zeige sich vor allem darin, daß Liang kein Konzept des Heiligen gehabt habe und sich über die innere Logik der Religion nicht im Klaren gewesen sei. Liang habe in dieser Phase die Religion nicht von allgemeinen Geistesströmungen unterschieden (a.a.O., S. 333). Den Begriff Religion (宗教) habe Liang auf das Christentum beschränkt (a.a.O., S. 332). Was den chinesischen Kontext angeht, sei Liang beim “buddhistischen Studium” (佛學), dem “konfuzianischen Studium” (儒學), bei der “buddhistischen Lehre” (佛教) sowie der “konfuzianischen Lehre” (儒教) verblieben, wenn er auf den Buddhismus und den Konfuzianismus Bezug nahm. Erstere konnotierten das Bücherstudium, letztere den Bereich des Glaubens und des religiösen Gefühls. Jedoch habe Liang auch Inhalte des buddhistischen Glaubens

¹ Bastid-Bruguière, Marianne, 張廣達 (Übers.). 梁啟超與宗教問提. In: 東方學報, 京都第七〇冊 (1998), S. 329-373.

in den Begriff des “buddhistischen Studiums” gefaßt.

Bastid-Bruguières Argumentation erscheint in der Frage der Religion problematisch. Zwar ist es ihr begriffsgeschichtlich gelungen die Verwendung des Begriffs Religion bei Liang formal von der Verwendung der Begriffe “buddhistische Studium” und “buddhistische Lehre” abzutrennen. Gleichzeitig ist es ihr nicht gelungen, zu zeigen, daß Liang, wo er von der “buddhistischen Lehre” spricht, keinen Begriff vom “Heiligen” hat. Das “Heilige”, das in der buddhistischen Lehre angesprochen wird, wäre beispielsweise als bereits in dem Wort “So-heit” (真如) enthalten anzusehen. Von ihm hatte Liang mit Sicherheit spätestens seit seiner Bekanntschaft mit Kang Youwei Kenntnis.

Kurz gesagt, gelingt es Bastid-Bruguière zu zeigen, daß Liang keinen einheitlichen oder stimmigen Religionsbegriff hatte, es gelingt ihr nicht zu zeigen, daß in den Aufsätzen Liangs der Buddhismus als Religion nicht thematisiert wird.

Außerdem vertritt Bastid-Bruguière (a.a.O., S. 339) die Auffassung, die Religion könne als von der Ideologie abgetrennt betrachtet werden. Gerade in der ostasiatischen Moderne der Religion, als deren Repräsentant Liang Qichao gelten kann, stehen religiöse Inhalte oft im direkten Zusammenhang nicht nur mit philosophischen Gedankengängen verschiedener Provinienz, sondern auch mit politischen und sozialen Fragen. Gerade das Anstehen der ideologisierten Religion gegen den Sozialdarwinismus und die an das Religionskonzept anknüpfende Ethik, das im Falle Liang Qichaos vorliegt, läßt die Suche nach der in der Ideologie enthaltenen Religion vielversprechend erscheinen.

Im Zusammenhang mit der Frage nach der Verknüpfung von Religion und Politik steht Bastid-Bruguières (a.a.O., S. 339) Bemerkung, Liang habe bei Katô Hiroyuki und einigen anderen japanischen Autoren

Kenntnis vom Nutzen der Religion für die Politik erhalten. Im Folgenden wird die These vertreten, daß nicht in erster Linie Katô sondern Ariga Nagaos religionssoziologische Werke eine der Voraussetzungen für Liangs Konzept einer spezifisch sozialen Religion waren, die die Kohärenz der Gesellschaft erhöhen und sie moralisch bessern soll.

Bastid-Bruguière legt nicht ausschließlich eine zeitliche Unterteilung von Liang intellektuellem Schaffen bezüglich des Begriffs der Religion vor. Sie teilt außerdem viele wertvolle biographische Informationen² zu Liangs Haltung zum Buddhismus mit. Sie zeigt (a.a.O., 334) auf, daß Liang von Haus aus keinen buddhistischen Hintergrund hatte, mit buddhistischen Inhalten erst im Jahr 1891 während seines Studiums bei Kang Youwei in Berührung kam und Schwierigkeiten hatte, sie zu verstehen. Erst ab dem Jahr 1895 sei sein buddhistisches Wissen unter dem Einfluß von Treffen mit Tan Sitong (譚嗣同), Wang Kangnian (汪康年), Vater und Sohn Wu Dexiao (吳德瀟) und Wu Tieqiao (吳鐵樵) und Xia Zengyou (夏曾佑), der das Buddhismusverständnis Liangs entscheidend geprägt habe (a.a.O., S. 335), beträchtlich erweitert worden. In Shanghai habe Liang mit Sun Baoxuan (孫寶瑄) und Kollegen der Zeitung Shiwu bao über die Gemeinsamkeiten der modernen Naturwissenschaft und der buddhistischen Philosophie gesprochen. Liang habe neben seiner Tätigkeit als Zeitungsmacher Zeit gefunden, die Sutren des *Kleinen Fahrzeugs* zu studieren und den Willen aufgebracht, die Regeln der

² Bastid-Bruguière teilt außerdem wichtige Informationen zu Themen mit, die nicht im Zusammenhang mit dem Thema Religion stehen. Sie weist beispielsweise (a.a.O., S. 341) darauf hin, daß Artikel zur Rechtswissenschaft, den Finanzen, der Verwaltung, die von 1898 bis 1902 in der japanischen Zeitschrift 国家学会雜誌 erschienen sind, nach einander, versehen mit Kommentaren in den chinesischen Zeitschriften 清議報 und 新民叢報 erschienen sind.

buddhistischen Lebensführung zu praktizieren.

Was Liangs Kontakt zum Kreis der japanischen Philosophen angeht, die sich mit Religion befaßt haben, gibt Bastid-Bruguière (S. 341) die wichtige Information, daß Liang im Mai 1899 in Anwesenheit von Katô Hiroyuki, Inoue Enryô und anderen Mitgliedern der japanischen *Studiengesellschaft für Philosophie* auf Einladung des Spezialisten für Religionsphilosophie Anezaki Masaharu (姉崎正治) einen Vortrag zu dem 1899 in Tokyo erschienenen Buch *Religionsphilosophie* (宗教哲学)³ gehalten hat, der in der Zeitschrift *Philosophie* (哲学雑誌) eingehend besprochen wurde. Vor dem besagten Vortrag hatte Liang anlässlich seines Vorworts zu Tan Sitongs *Renxue* (仁学) Kontakt zur philosophischen Studiengesellschaft gehabt. Das Vorwort wurde in der Zeitschrift *Philosophie* mit einem kurzen Vorwort abgedruckt.

Bastid-Bruguière teilt außerdem (a.a.O., S. 342) mit, daß in den Jahren 1899 bis 1900 in der Zeitschrift *Philosophie* eine Diskussion über allgemeine Fragen der Religion stattgefunden hat. Sie zeigt auf, daß im Jahr 1901 im Anschluß an diese Diskussionen Inoue Enryos Aufsatz "Was ich unter Religion verstehe" (余が所謂宗教) erschienen ist, in dem die Religion als ursprüngliche Kraft der Zivilisation des Menschen verstanden wird. Bastid-Bruguière legt nahe, daß Inoues Aufsatz signifikant für Liang Qichaos Religionsverständnis ist. Sie führt diese These aber weder begriffsgeschichtlich aus, noch kontextualisiert sie ein Werk Liangs, das in direktem Zusammenhang mit der japanischen Diskussion stehen würde. Bastid-Bruguière erwähnt nicht die Diskussion um Buddhismus, Sozialdarwinismus und Ethik, die 1894 ebenfalls in

³ In dieses Buch sind die beiden Werke von Hartmanns *Das religiöse Bewußtsein der Menschheit im Stufengang seiner Entwicklung* (1882) und *Die Religion des Geistes* eingegangen (1882).

der Zeitschrift *Philosophie* stattgefunden hat. An dieser Diskussion nahmen u.a. Katô Hiroyuki und Kyosawa Manchi teil. Liang Qichaos Kommentar zum Sozialdarwinismus Katôs kann in ethischer Hinsicht als von der japanischen Diskussion inspiriert angesehen werden. Sie wird in dieser Arbeit (S. 30ff) ausführlich dargestellt. Dank der Ausführungen Bastid-Bruguières steht außer Frage, das Liang von der japanischen Zeitschrift *Tetsugaku* Kenntnis hatte. Aus japanologischer Perspektive wäre die Frage der Kontinuität zwischen der Diskussion um Buddhismus, Sozialdarwinismus und Ethik und der späteren Diskussion um die Religion, in deren Mittelpunkt Bastid-Bruguière den Aufsatz von Inoue sieht, zu erörtern⁴. Dies muß im Rahmen dieser Arbeit unterbleiben.

Nach Auffassung Bastid-Bruguières (a.a.O., S. 340) wendet sich Liang nach 1901 genuin religiösen Fragenstellungen zu, wie dem Bereich des Heiligen, dem buddhistischen “Verlassen der Welt” (出世間). Er trenne das Heilige und die allgemeine soziale Unterweisung von einander ab. Hierzu ist zu bemerken, daß Liang gerade in der Zeit von 1901 bis 1905 in seinen Aufsätzen zu Kant und der Artikelserie “Mein Standpunkt zu Leben und Tod” die Religion, die Ethik und das Soziale im Zuge seiner Rezeption westlichen Gedankenguts mit einander verknüpft. Von der Abtrennung des Heiligen, unter dem bei Liang nicht ausschließlich das Bodhisattva-Ideal sondern vor allem auch der Karma-Gedanke zu verstehen ist, der allerdings vielschichtig vom Buddhismus und der Philosophie Auguste Comtes geprägt ist, kann bei Liang in dieser Phase nur schwerlich die Rede sein.

⁴ Bastid-Bruguière führt außer dem genannten Aufsatz Inoues die folgenden Aufsätze auf: 姉崎正治: “宗教の成立的解釈と伴う宗教考察”; 井上哲次郎: “宗教の将来に関する意見”; 元良勇次郎: “宗教觀念の研究”; 姉崎正治: “宗教なる概念の説明契機”; 村上專精: “未来二十世紀間に於ける宗教觀”.

Bastid-Bruguière spricht desöfteren davon, Liang habe sich erst in Phase 2 (Herbst 1901- Anfang 1905) seines intellektuellen Wirkens der von ihr sogenannten europäischen Definition von Religion zugewandt. Der Leser erfährt (a.a.O., S. 344) was unter der europäischen Definition von Religion zu verstehen sein könnte. Bastid-Bruguière zitiert Liang mit den Worten: “Der Bereich ihrer [der Religion] Macht liegt außerhalb des Leibes, sie stützt sich auf die Seele (靈魂), nimmt die Verehrung (禮拜) zum Ritus (儀式), sie nimmt sich das Verlassen der Welt der Verunreinigungen (塵世) zum Ziel, das Nirvana (涅槃) und das Paradies (天國) sind ihr Höchstes, Glück und Unglück kommender Generationen sind ihre Lehre (法門).” Die obige Definition von Religion kann als religionsphilosophischer Aspekt der von Liang vorgenommenen Reformulierung des Buddhismus verstanden werden, in dem buddhistisches mit christlichem oder wie gezeigt werden wird, buddhistisches mit aus dem evolutionistischen Diskurs in den religiösen Diskurs zurückgeholtem christlichen Gedankengut verknüpft wird. Im Rahmen dieser Arbeit wird gezeigt, daß Liang insbesondere das “Stützen auf die Seele” und das an den Karma-Gedanken anknüpfende “Glück”, bzw. “Unglück” kommender Generationen in den Mittelpunkt seiner sozialen Religion stellt und von den weltabgewandten Aspekten der obigen Definition wie dem “Verlassen der Welt der Verunreinigungen”, dem *Nirvana* und dem christlichen Paradies gerade auch im Hinblick des von ihm ebenfalls auf buddhistischer Grundlage ins Auge gefaßten chinesischen *Bushido* Abstand nimmt.

Bastid-Bruguière referiert (a.a.O., S. 346) außerdem Auffassungen Liangs, die eindeutig dafür sprechen, daß er eine soziale Religion etablieren wollte, die Einfluß auf die Gesellschaft ausübt. Offenkundig im Zusammenhang mit der Rezeption der Philosophie Kants ist Liang

der Auffassung, die Religion sei “das gestaltlose Ding, das inmitten der Freiheit der Menschen vorliegt, einen höheren Rang als sie hat und den Geist in einem Verband zusammenführt.” Dieses unsichtbare Band könne “die eigensüchtigen Begierden bändigen, könne den Streit der Parteien besänftigen.” Ganz im Sinne seiner Hinwendung zum *Bushido* ist Liang außerdem der Auffassung, “die Religion sei der Geist einer Armee”, sie Sorge für Opferbereitschaft und Pflichtgefühl, sie sei die Geisteskraft, die Leiden überkomme.

Nach Bastid-Bruguière gehört es zu den Rätseln des Werkes Liang Qichaos, daß er einerseits die Trennung von Staat und Religion befürwortet, er außerdem Religion mit Aberglaube gleichsetzt und andererseits die Vorzüge der Religion, insbesondere des Buddhismus für das Regieren preist (a.a.O., S. 345). Letzteren spricht er vom Vorwurf des Aberglaubens frei. Unbeschadet der Tatsache, daß (a.a.O., S. 344) bei Liang von der “Abgrenzung des Machtbereichs der Religion und der Politik die Rede ist”, ist kaum anzunehmen, Liang sei der Auffassung, daß die Religion von der Gesellschaft abzutrennen ist, sie keinen Einfluß auf die Gesellschaft nehmen soll. Eine strenge Trennung von Religion und Philosophie, von der Bastid-Bruguière (a.a.O., S. 346) spricht, faßt Liang nur insoweit ins Auge als unter Religion das Christentum zu verstehen ist, das nicht anderweitig, wie zum Beispiel das Seelenkonzept durch Kyosawa Manchi philosophisch oder buddhistisch vermittelt wird. Bastid-Bruguière spricht in diesem Zusammenhang davon, Liang folge einerseits dem Rationalismus Bluntschlis und weiteren rationalistischen Denkern, zu denen sie auch Ariga Nagao zählt.

Auch sei Liang in seinem Artikel “Die Lehre wird nicht um des Respekts vor Kongzi Willen gewahrt” (保教非所以尊孔論) den religionskritischen Ausführungen Katô Hiroyukis gefolgt (a.a.O. 347). Bastid-Bruguière erwähnt nicht, daß Katô zweifelsfrei als

Sozialdarwinist einzuordnen ist und Liang sich diese Geisteshaltung nur solange zu eigen macht, als die Möglichkeit besteht, den Menschen anhand seiner Neigung zum Eigennutz zum Besseren anzuleiten. Liang macht sich die antibuddhistischen Argumente, die Katô vertritt, an keiner Stelle zu eigen. Warum Liang sich den religionskritischen Argumente Katôs aus dessen Werk "Zur sogenannten Religion der Zukunft" (所謂将来の宗教に就いて) angeschlossen hat, bleibt eine offene Frage. Es kann sich höchstens um eine partielle Übereinstimmung Liangs und Katôs handeln. Gleiches dürfte für die Integrierung Kongzis in die Reihe griechischer Philosophen, wie Sokrates, Plato und Aristoteles gelten. Auch hier sind nach Bastid-Bruguière die Werke Katôs "Kongzi und die griechischen Philosophen" (孔子と希臘哲人) sowie "Der besondere Charakter der konfuzianischen Lehre" (儒教の特性) Vorbilder der Argumentation Liangs gewesen. Bastid-Bruguière teilt nicht mit, ob die besagten Werke Katôs zeitlich vor dessen Konversion zum Sozialdarwinismus liegen, von dem noch die Rede sein wird, und welche Stellung beide Werke in Katôs Gesamtwerk einnehmen.

Nach Bastid-Bruguière hat Liang Qichao im Jahr 1902 im Zuge seiner Kenntnis der Soziologie Benjamin Kidds eine affirmative Haltung zur Rolle der Religion in der Gesellschaft eingenommen. Als sozial relevante Religion verstehe Liang in seinem nach Bastid-Bruguière auf Kidd bezogenen Aufsatz "Über den Zusammenhang von Buddhismus und sozialer Ordnung" (論佛教與群治的關係) in erster Linie den Buddhismus. Die Lehre Kongzis sieht er als Pädagogik, das Christentum als für China nicht akzeptabel an. Es ist zu vermuten, daß Liang nicht erst im Jahr 1902, oder zumindest seit seiner Kenntnis von Arigas Werk *Die Evolution der Religion*, von der für einen früheren Zeitpunkt ausgegangen werden kann, den Buddhismus als sozialrelevante Religion verstanden hat. Fraglich

erscheint, ob, wie Bastid-Bruguière (a.a.O., S. 350) ausführt, anstelle der ‘Freiheit’ (自由) für Liang die “Eigenkraft” (自力) zur Debatte stand. Tatsache ist, daß Liang in seinen späteren Aufsätzen zur Philosophie Kants auf die Freiheit der Willensentscheidung in einem insgesamt religiösen Kontext fokussiert.

Phase 3 des auf die Religion bezogenen intellektuellen Schaffens
Liang Qichaos hat Bastid-Bruguière mit “Die politische Ideologie als Religion betrachten (1905 - Oktober 1918) überschrieben⁵. In dieser Phase habe sich Liang vollständig von der Religion abgewandt und sich auch dem Buddhismus nicht mehr gewidmet (a.a.O., S. 354). Das strikte Verständnis von Religion, das bei Bastid-Bruguière an einigen Stellen vorliegt, erweist sich als hinderlich, wo es um die Formulierung eines heuristischen Verständnisses von Religion geht, das das Phänomen der Politisierung von Religion beachtet. Das Sprechen über Politik in der Sprache des Buddhismus wird von ihr (a.a.O., S. 355) referiert, ohne daß es von ihr als religiös verstanden werden kann. Während einer von Bastid-Bruguière referierten Rede, die Liang anlässlich seiner Rückkehr nach China aus Japan am 30.10.1912 im Guangjisi (廣濟寺) in Beijing vor der buddhistischen Vereinigung Chinas gehalten hat⁶, erläutert er nicht die buddhistische Lehre, er setzt ihre Inhalte ins Eins mit politischen Sachverhalten, wo er (a.a.O.) davon spricht, ‘das einzelne Wesen, sollte sich darüber im Klaren sein, daß es eins mit dem Staat ist, sowie es eins mit dem Dharma-Kaya (法身) ist’. Offensichtlich liegt bei Liang an dieser Stelle zwar metaphorische Rede vor, die aber, was ihren religiösen Gehalt angeht, und was Bastid-Bruguière im Grunde (a.a.O., S. 356)

⁵ Zu Liangs Denken nach der Xinhai-Revolution siehe Arita Kazuo (有田和夫). “Shingai kakumei go no Ryô Keichô no shisô“ (辛亥革命後の梁啓超の思想). In: Chûgoku kankei ronsetsu shiryô (中国関係論説資料), 36, 1994, Band 1b.

⁶ 蒞佛教總會歡迎會演説辭, 文集 29, 32-34.

anerkennt, nicht völlig unbeachtlich ist, zumal Liang mit den Worten schließt: “Diese Staatsauffassung haben die Juristen mit unzähligen Worten bedacht und sie doch nicht erschöpfend entfalten können. Betrachte ich ihn [den Staat] aus der Perspektive eines Menschen, der buddhistisch unterwiesen ist, dann ist sie [die Staatsauffassung] in ein einziges Wort zu fassen.” Liang unternimmt offenkundig den Versuch, Buddhismus und Staatslehre ineinander greifen zu lassen, die Staatslehre buddhistisch abzusichern. Nach Informationen Bastid-Bruguières ist es in der Phase von 1905 - 1918 bei dieser Verknüpfung von Buddhismus und Politik geblieben, hat Liang keine weiteren Aufsätze verfaßt, indem der Zusammenhang von Buddhismus und Politik zum Tragen kommt.

In Phase 4, 1918-1929, die Bastid-Bruguière mit “Die Religion im Mittelpunkt der neuen Kultur” überschreibt, hat Liang sich im Herbst des Jahres 1918 während einer Rekonvaleszenzzeit dem Studium von Literatur der “Reinen Land-Schule” (淨道宗) und der “Faxiang-Schule” (法相宗) gewidmet (a.a.O., S. 358)⁷. Letztere hat er auch später noch ein Mal ein Vierteljahr lang intensiv anhand ihres Standardwerkes *Cheng Weishi lun* (成唯識論) studiert (a.a.O., S. 362). Nach seiner Europareise (1918-1920) habe Liang sich unter dem Eindruck der politischen und kulturellen Krise Europas der Herausgabe von Studien zu den chinesischen Denkern Kongzi, Laozi und Mozi sowie von buddhistischen Studien gewidmet, die sich auf Studien japanischer Gelehrter stützten (a.a.O., S. 359). Das Werk “Philologische Studie zum *Dacheng qixin lun* (大乘起信論考證) (1922) bezeuge den populärwissenschaftlichen Charakter der Werke

⁷ Zu buddhistischen Mönchen hat Liang bereits während seiner Exilzeit in Japan Kontakt gehabt. Siehe: Sang, Bing (桑兵). “Ribei zai zhongguo jieshou xifang jindai sixiang zhong de zuoyong” (日本在中國接受西方近代思想中的作用). Liang Qichao ge'an guoji yantaohui shuping (梁啟超個案國際研討會述評). In: *Lishi yanjiu* (歷史研究), 1999.1, S. 167.

Liangs dieser Phase, es sei auf eine möglichst breite Leserschaft angelegt gewesen. Nach Bastid-Bruguière haben die genannten Werke Liangs die Bewegung gegen die Verbreitung des Christentums in China gefördert, die ab dem Jahr 1917 stattfand, da Liangs buddhistische Studien von der Vitalität der einheimischen Religion zeugten. Liangs letzte buddhistische Studie wurde im November des Jahres 1925 veröffentlicht (a.a.O., S. 362).

Zum Karma-Gedanken bekennt sich Liang in einem Brief an seine Tochter Liang Lingxian (梁令嫻) vom 10.7.1925. Wie zu zeigen sein wird, gehört der Karma-Gedanke zu dem grundlegenden buddhistischen Gedankengut, das von Liang auch schon in den Jahren bis 1905 aufgenommen wurde. Nicht ganz überzeugend ist Bastid-Bruguières These, Liang Qichaos buddhistisches Denken folge keiner inneren Logik, er sei von den psychologischen Erfordernissen der jeweiligen Lebenssituation bestimmt. Gerade die Wiederholung seiner affirmativen Haltung zum Karma-Gedanken spricht hiergegen.

Liangs Verständnis des Buddhismus als einer in die Gesellschaft gerichteten und die Situation der Gesellschaft erklärenden Religion wird im Kontext und im Dialog mit der europäischen Moderne formuliert. Der Begriff Moderne indes täuscht eine Kohärenz vor, die weder in China noch in Japan, noch in Europa vorliegt. Tatsächlich hatten es japanische und chinesische Intellektuelle mit einer Vielzahl von geistigen Strömungen und philosophischen Schulen zu tun, die sie nicht wie die Europäer in der historischen Abfolge sondern in sehr kurzem zeitlichen Rahmen zur Kenntnis nehmen mußten. Bemerkenswert ist, daß dabei europäische Konzepte der Moderne miteinander in Konkurrenz standen. So wurde etwa die Naturrechtslehre Jean-Jacques Rousseaus, seine These vom Sozialvertrag, die von Japanern und Chinesen ausführlich behandelt wurde, fast gleichzeitig mit dem Sozialdarwinismus aufgenommen,

dem die biologistisch verbrämte These vom Eigennutz als der ausschließlichen Triebfeder des Handelns des Menschen zu Grunde liegt. Beispielhaft für die Koinzidenz der Naturrechtslehre und des Sozialdarwinismus, die einander entgegen gerichtete sind, ist das Werk Katô Hiroyukis, der eine Konversion von einem konfuzianisch geprägten Verständnis der Naturrechtslehre Rousseaus zum Sozialdarwinismus durchlaufen hat. Charakteristisch für Liang Qichaos Rezeption des Denkens Katôs ist einerseits die Kritik und andererseits die diskursive Strategie, den Sozialdarwinismus ethisch einzufangen, ihn in die Perspektive eines wiederum vielschichtigen, auf dem Buddhismus, Immanuel Kant und Auguste Comte aufbauenden Religionskonzeptes zu rücken. Die von Kant herkommende Ethik, die Liang im Rahmen des buddhistischgeprägten aber nicht mit der buddhistischen Lehre identischen Religionskonzeptes formuliert, kann als unmittelbar gegen den Amoralismus Katôs gerichtet verstanden werden. Gegenüber dem Katôs Sozialdarwinismus bestimmenden Szientismus nimmt Liang keine kritische Haltung ein. Sein Religionskonzept soll Ethik, Religion und Naturwissenschaft versöhnen. Er befindet sich damit in Übereinstimmung mit einem Vertreter der europäischen Moderne, mit Auguste Comte und dessen szientistischer Religion, auf die in einem Kommentar Jiang Guanyuns zu Liangs Werk explizit Bezug genommen wird. Liangs Religionskonzept ist als antisozialdarwinistisch, ethisch und pronaturwissenschaftlich zu verstehen. Außerdem kommt in ihm die von Ariga Nagao japanischerseits vermittelte Idee zum tragen, die Religion müsse der Gesellschaft "nützlich" sein. Was Liangs antisozialdarwinistische Ausrichtung angeht herrscht hierüber in der Literatur keine Übereinstimmung.

In seinem Buch *China and Charles Darwin* fokussiert James Pusey⁸

⁸ Pusey, James Reeve. *China and Charles Darwin*. Harvard University Press,

auf den Einfluß des Darwinismus, wobei er begrifflich nicht zwischen Darwinismus und Sozialdarwinismus unterscheidet, was gerade in Bezug auf den chinesischen Diskurs angezeigt erscheint, da Inhalte der Lehre Darwins, wie Pusey zu Yan Fu (嚴復) referiert, kosmologisch dem Daoismus zugeordnet wurden, während sozialdarwinistische Inhalte in erster Linie aus der buddhistischen und konfuzianischen Perspektive zurückgewiesen, bzw. modifiziert wurden.

Wie Pusey (a.a.O., S. 312) ausführt, hat sich Liang sozialdarwinistische und imperialistische Positionen zu eigen gemacht. Pusey zitiert ihn mit den Worten: “If as the largest race on this planet we are able to build a country fit for evolution, then who will be able to usurp from us the title of the Number One Imperialist Nation on Earth?”⁹ Dieses Zitat fällt in die Frühphase von Liangs editorischer Tätigkeit für die chinesische Zeitschrift *Xinmin Congbao* (新民叢報) in Japan. Pusey untermauert es (a.a.O., S. 313) mit einem weiteren Zitat aus der älteren *Qingyi bao* (清議報), die in China erschienen ist. Beide Zitate sollen den auf die Rasse bezogenen und imperialistischen Gehalt nicht nur einer Äußerung Liang Qichaos sondern seines Diskurses (a.a.O., S. 316) insgesamt nahe legen. Pusey setzt sich eingehend mit Liang auseinander. Er referiert zahlreiche seiner Aufsätze, darunter auch den Aufsatz “Über die Verehrung des Militärischen” (論尚武)⁹, in dem Liang seiner Bewunderung für kriegerische Völker Ausdruck gibt, und den Artikel “Über Aggressivität und Kühnheit” (論進取冒險), die beide in Liangs Werk “Lehre vom erneuerten Volk” (新民說) enthalten sind. Pusey ordnet den Aufsatz “Über die Verehrung

Cambridge and London, 1983.

⁹ “Wenn wir, als die größte Rasse der Welt, in der Lage wären einen Staat aufzubauen, der den Erfordernissen der Evolution entspräche, wer könnte uns dann den Titel imperialistische Nation Nummer Eins auf Erden nehmen?”

des Militärischen” (a.a.O., S. 260 - 266) in den darwinistischen, bzw. sozialdarwinistischen Zusammenhang ein. Er spricht (a.a.O., S. 263) von Liangs “neuer darwinscher Tugend des Zurückschlangens”. In der Tat beklagt Liang in dem besagten Aufsatz das Fehlen eines chinesischen Widerstandsgeistes angesichts ausländischer Aggressionen und führt die auch von Pusey aufgeführten, westlichen und japanischen Beispiele auch für die physische Kampfkraft an. Es ist nicht ganz zutreffend, davon zu sprechen, das “Zurückschlagen” sei bei Liang eine “neue Tugend”. Liang führt nicht nur die Beispiele aus der abendländische Geschichte für eine von der Kriegführung bestimmte Gesellschaftsschicht an¹⁰. Er behauptet, daß es in China ebenfalls eine Kriegerkaste gegeben hat, der von den Kaisern der verschiedenen Dynastien ihre kriegerische Lebensführung durch den Einfluß der Hochkultur genommen worden sei. Dies trifft nach Liang auch für die eigentlich im Krieg über die Han siegreichen Mandschus zu, die im Wege der Assimilierung ihre kriegerischen Tugenden verloren hätten. Die Reetablierung einer Kriegerkaste in China nach dem Vorbild der japanischen *Bushi* ist ein Projekt Liangs. Die Kriegerkaste, wäre aus Liangs Perspektive als die staatstragende Schicht anzusehen. Liangs Argument kann als antimonarchisch und auf die Etablierung einer Republik bezogen verstanden werden, wo er davon spricht, die chinesischen Kaiser seien durchweg Usurpatoren gewesen, die sich auf dem Weg der Assimilierung der Kriegerkaste an die Hochkultur ihres Verdienstes gewissermaßen bemächtigt hätten. Abgesehen von Liangs Projekt der Reetablierung der chinesischen Kriegerkaste sind seine Ausführungen zweifellos von der Lehre

¹⁰ Mit Ausnahme des Beispiels Sparta ist nach der Darstellung Liangs in der abendländische Geschichte nicht von einer totalen Mobilisierung der Gesellschaft sondern von Schichten oder Persönlichkeiten zu sprechen, die die Kriegerkaste bilden, bzw. führen.

Darwins inspiriert aber nicht von ihr bestimmt und nicht als sozialdarwinistisch anzusehen. Die Lebensführung der Kriegerkaste, an die Liang denkt, ist nicht von Anfang an und an sich mit dem Amoralismus des Sozialdarwinismus gleichzusetzen. Was den Vorwurf der rassenbezogenen Argumentation angeht, so spricht Liang in dem besagten zehneitigen Kapitel ein Mal (a.a.O., S. 189) ¹¹ von der "chinesischen Rasse" (支那人種) und ein Mal (a.a.O., S. 191) davon, daß "die Stärke des Staates" von "der Stärke der Rasse" abhängt. Unbestreitbar sind dies Äußerungen, die von einem Sozialdarwinisten rassistischer Prägung stammen könnten. Sie wären nur dann signifikant, wenn sie die Perspektive wären, in die nicht nur das Kapitel "Über die Verehrung des Militärischen" sondern das Gesamtwerk Liangs gerückt wäre. Dies scheint schon für dieses Kapitel zweifelhaft. Liang benennt (a.a.O., S. 186) das Christentum und den Buddhismus als die Religionen, die moralische Festigkeit, bzw. Opferbereitschaft förderten. Die Nennung der beiden Religionen ist im Zusammenhang mit Liangs späterer Formulierung einer gesellschaftlich relevanten Religion ostasiatischer Prägung zu sehen. Liang beendet das Kapitel "Die Verehrung des Militärischen" mit dem folgenden, abgewandelten Zitat aus dem "Buch der Lieder", das wiederum den Einfluß Darwins aber gerade nicht des Sozialdarwinismus bestätigt:

"Im Buch der Lieder heißt es: >Wenn der Himmel Schläge austeilte, nimm keine unterwürfige Haltung ein. (天之方蹶無為夸毗)¹²< Kann sich ein schwaches und rüchgratloses Volk auch nur einen

¹¹ 梁啟超. "論尚武". In: 新民說. 中州古籍出版社, 鄭州, 1998.

¹² Im Original heißt es: "天之方蹶無然泄泄". Chen, Zizhan et al. (陳子展). Shijing zhijie (詩經直解). Fudan daxue chuban she (復旦大學出版社), Shanghai, 1983, Band 2, S. 960.

Tag in der Welt der Evolution aufrecht halten? Wie sollte sich unser Volk, unbeschadet der Tatsache, daß es ihm an zivilisatorischem Wissen mangelt, die barbarische Waffengewalt zu eigen machen, um dann doch gemeinsam mit ihr unterzugehen?
...”

Gerade der letzte Satz belegt, daß Liang unbeschadet seiner affirmativen Haltung zum historischen Beispiel Sparta keine totale militärische Mobilisierung des Volkes anstrebt, sondern die Ausübung des Militärwesens durch eine der Schichten der Gesellschaft, der hierfür Respekt zu teil werden und deren Abwanderung in die Kunst und die Gelehrsamkeit nicht nur nicht betrieben sondern verhindert werden soll. Ebenfalls in Verbindung zur Etablierung eines chinesischen Bushidô steht Liangs Rezeption von Benjamin Kidds Social Evolution.

Wie Mori (1999, S. 209) ¹³ mitteilt, konnten Liang eine Übersetzung ins Chinesische von Timothy Richard und eine Übersetzung ins Japanische von Tsunoda Ryusaku (角田柳作) vorgelegen haben, die beide im Jahr 1899 veröffentlicht wurden.

Pusey widmet Liangs Aufsatz zu Kidd mehrere Seiten. Was Kidd anbelangt, fokussiert er auf den Nutzen der Religion für den Fortschritt. Pusey spricht (a.a.O., S. 285) davon, die “Religion schütze den Fortschritt”. Folgt man der Erläuterung Hofstadters (a.a.O., S. 81), so hat Kidd die Religion nicht in erster Linie als den Motor des Fortschritts betrachtet.

¹³ 森紀子. “梁啟超の仏学と日本“. In: 狭間直樹. 梁啟超 - 西洋近代思想受容と明治日本. みすず書房, 東京 1999.

(Dieses Buch liegt auch in erweiterter, chinesischer Übersetzung mit dem Titel 梁啟超。明治日本。西方. 社會科學文獻出版社, 2001 vor.

Siehe auch die Rezension von Sang, Bing (桑兵). “Liang Qichao de dongxue, xixue yu xinxue - Hazama Naoki << Liang Qichao, mingzhi riben, xifang” (梁啟超的東學, 西學與新學 — 狭間直樹 << 梁啟超。明治日本。西方>>). In: *Lishi yanjiu* (歴史研究), 2002.6, S. 160-166.

Kidd hat erkannt, daß Religionen in Verbindung mit sozial relevantem Verhalten, wie dem Altruismus stehen und, daß dieses Verhalten allerorten an Normen gemessen wird, die nicht rational sind - oder anders gesagt, es gibt nach Kidd keinen Vernunft- sondern einen religiösen Grund für Altruismus. Letzterer steht wiederum unmittelbar im Zusammenhang mit Kidds Zukunftskonzept, gemäß dem altruistischen Handlungen der Mitglieder einer Gesellschaft, die Zukunft dieser Gesellschaft nicht nur fördern, sondern geradezu ihren evolutionären Erfolg in der Zukunft garantieren. Kidds Konzept des religiösen Evolutionismus nennt Hofstadter ¹⁴ eine Mischung aus Obskurantismus, Reformismus, Christentum und Sozialdarwinismus.

Pusey (a.a.O., S. 281-285) sieht Liang, was dessen Rezeption der Lehre Kidds in dem Aufsatz "Die Lehre des Revolutionärs der Evolutionstheorie Kidd" (進化論革命者頡德之學說, 飲冰室合集文集 12, S. 78) angeht, nicht ausschließlich als Evolutionisten. Nach Pusey (a.a.O., S. 281) stimmt Liang Kidds affirmativer Haltung zum Altruismus zu. Liang habe unter dem nationalen Aspekt, der Etablierung Chinas als Nationalstaat, Kidds Altruismus zugestimmt und diesen in die Formel vom Nutzen des Anderen gefaßt (a.a.O., S. 287), unter der in erster Linie das Opfer im nationalen Kampf zu verstehen sei. Liang preise Kidd für dessen Theorie des Todes, die er in seinem Artikel "Meine Position zu Leben und Tod" (余之生死觀), buddhistisch untermauert habe und zu dem Schluß gekommen sei, das Opfer der eigenen Person im Kampf sei "nötig, gut und rational befriedigend" (a.a.O., S. 292).

In der Tat fokussiert Liang in einem Kommentar zu seiner Darstellung der Lehre Kidds auf das Sterben zum Wohl der Gesellschaft. Liang lobt Kidd als denjenigen, dessen Erkenntnis es gewesen sei, daß das persönliche Opfer in der Gegenwart die Garantie für die Zukunft der Gesellschaft

¹⁴ Hofstadter, Richard. Social Darwinism in American Thought 1860 - 1915. University of Philadelphia Press, Philadelphia, 1945, S. 81.

sei.

Liang schließt an einen explizit evolutionistischen Gedankengang an, wo er über das Sterben zum Wohl der Zukunft der Gesellschaft spricht, indem er die These Kidds kommentiert, das Sterben von Individuen im Verlauf der Evolution stelle sicher, daß eine Art sich einer rapide verändernden Umwelt anpassen und damit überleben könne. Derjenige, der sich opfert, stelle das Überleben seiner Gesellschaft in der Zukunft sicher.

Liang referiert (a.a.O., S. 83)¹⁵ die verschiedenen Schulen der chinesischen Philosophie, den Konfuzianismus, den Daoismus und den Buddhismus und gibt jeweils auf das Sterben zum Wohl der Gesellschaft bezogene Lehrinhalte an. Liangs Kommentar zur Lehre Kidds kann als evolutionistisch begründet und religiös motiviert verstanden werden, insbesondere da er (a.a.O.) davon spricht, wenn die Angst vor dem Tod nicht mehr bestehe, könne die Handhabung der Gesellschaft (世運) von Tag zu Tag verbessert werden (日進). Fraglich könnte erscheinen, ob noch von der Reformulierung der Religion unter den Vorzeichen des Evolutionismus gesprochen werden kann. Fraglos ist die Religion bei Liang an die evolutionäre Erkenntnis des Sterbens für das Überleben der Art geknüpft. Gleichzeitig zielt Liangs Kommentar nicht darauf ab, die Gesellschaft als Ganze zu mobilisieren, es geht ihm (a.a.O., S. 83) um die Formulierung einer Elitenethik, eines chinesischen Bushidô, wo er das Sterben für die Zukunft der Gesellschaft mit dem, was Pflicht ist, gleichsetzt. Liang ist der Auffassung, daß der Gedanke, für die Zukunft der Gesellschaft zu sterben, nur der Elite zu vermitteln ist. Sein Rekurs auf die konfuzianische Lehre, die besagt, daß der "Name", der Ruf, dasjenige ist, was den Tod überdauert, läßt daran keinen Zweifel. Liang Qichao nimmt einen Gedanken des Lunyu auf, wo er davon spricht,

¹⁵ 梁啟超. 進化論革命者頡德之學說. 飲冰室文集之十二. S. 83

diese Lehre sei nur den überdurchschnittlichen Menschen (中人以上)¹⁶ nahe zu bringen. Die daoistischen Lehren, die geeignet seien, die Moral, die Sitten und Gebräuche derjenigen zu schädigen, die nicht zur Elite gehören, werden von Liang zurückgewiesen.

Der Kontext von Evolutionismus und Religion, bei dem die Religion in "Die Lehre des Revolutionärs der Evolutionslehre Kidd" prima facie dem Evolutionismus nachgeordnet ist, dient insgesamt der Formulierung der chinesischen Elitenethik. Letztere ist wiederum buddhistisch geprägt. Der buddhistische Einfluß ist in "Die Lehre des Revolutionärs der Evolutionslehre Kidd" unbeschadet der evolutionistischen Begründung signifikant vorhanden, wo Liang (a.a.O., S. 83) die buddhistische Lehre als die Lehre abgrenzt, die das Sterben weder als Freude noch als zu Fürchten versteht und ihren Lehrinhalt referiert, der besagt, daß "alle Wesen weder entstehen noch verlöschen" (一切眾生不生不滅). Liangs Kommentar zur Lehre Kidds kann als Teil eines Religionskonzepts verstanden werden, welches, was die Verzahnung von Evolutionismus¹⁷ und Religion, speziell die buddhistische Lehre und das noch zu behandelnde Seelenkonzept angeht, sehr ausgefeilt ist.

Liu (1984, S. 75¹⁸) weist darauf hin, daß Liang sich selbst einen Befürworter des Evolutionismus genannt hat. Unbeschadet dieser Tatsache hat Liang nie dem amoralischen Sozialdarwinismus der Prägung

¹⁶ Im *Lunyu* (論語) "Yongye pian (雍也篇), Nr. 6" heißt es: "Den überdurchschnittlichen Menschen darf man das Hohe zu Gehör bringen. Den unterdurchschnittlichen Menschen darf man das Hohe nicht zu Gehör bringen." Li Yuhua (李浴華) et al. (Hrsg.). *Lunyu, Daxue, Zhongyong* (論語, 大學, 中庸). Shanxi guji chubanshe, Taiyuan 2003, S. 44.

¹⁷ Zu Liangs Position zur Evolution siehe auch: Fröhlich, Thomas. "Das 'Grosse Ich': Religion, Evolution und Entpolitisierung bei Liang Qichao." In: *Oriens Extremus*, 41. Jahrgang, Heft 1/2, 1998/99, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden.

¹⁸ Liu Zhenlan (劉振嵐). "Liang Qichao dui lishi fazhan guilü de tansuo" (梁啟超對歷史發展規律的探索). In: *Lishi yanjiu* (歷史研究), 1984.5

Katôs das Wort geredet. Unter dem Schlagwort "Konkurrenzkampf" versteht Liang die Konkurrenz, die zum Fortschritt in den Bereichen des Wissens (智慧), des Talents (才力) und Moral (道德) durch das Aufeinandertreffen von gebündelten Kräften sozialer Einheiten führt (Liu, a.a.O., S. 64) und nicht den Konkurrenzkampf auf Leben und Tod, auch wenn er es als das "unabwendbare Gesetz referiert, daß der Überlegene siegreich ist und der Unterlegene geschlagen wird" (Liu, a.a.O., S. 66). Die Moral sieht Liang in Anlehnung an Kant und die buddhistische Lehre als die Aktivität des Geistes an, die nicht durch das "unabwendbare Naturgesetz" gefesselt wird (Siehe S. 94).

Puseys Argumentation ist darauf angelegt, nachzuweisen, daß in Liangs Denken der Sozialdarwinismus dominiert. Er führt (a.a.O., S. 247) Liangs Aufsatz "Die Lehre der Autorität des Hedonismus Bentham" (樂利主義泰斗邊沁之學說) an, um nachzuweisen, daß Liang eine Position vertritt, die identisch ist mit dem Sozialdarwinismus Katô Hiroyukis. Dreh- und Angelpunkt ist dabei die Frage, ob es die "Liebe zu dem oder den Anderen" gibt. Katôs Position ist es, daß es diese Liebe nicht gibt, sie generell und ohne Ausnahme eine Verschleierung der Selbstliebe ist. Die Position Liangs (飲冰室合集文集 13, S. 38) ist es, daß es abgesehen von der strategischen, anerzogenen Liebe zu dem Anderen, die natürliche, gemütsbedingte (感情的) Liebe nicht nur zu, wie Liang schreibt gleichrangigen (平等) Wesen wie anderen Menschen gibt, sondern diese auch auf Tiere und sogar die herangezogene Blume erstreckt wird. Die strategische Liebe sei in ungleichen Beziehungen wie zwischen dem Sklaven und dem Sklavenhalter, zu denen Liang keine affirmative Haltung einnimmt, darauf bedacht Gewaltausübung zu verhindern.

Ausdrücklich argumentiert Liang buddhistisch, wo er (a.a.O.) schreibt, daß es die höchste Form der "natürlichen", nicht der strategischen Liebe sei, die sich das Leiden und die Freude aller Wesen (一切眾生) zu eigen macht. Das Verständnis von Liangs Wiedergabe der Position Katôs

wird erschwert durch den Umstand, daß er sie einer Auslegung unterzieht, die zum Guten führen soll, auch wenn sie inhaltlich von Katô abweicht.

Die strategische Liebe zu dem Anderen wird unterminiert durch die Einführung der buddhistischen, sogenannten "natürlichen" Liebe zu dem Anderen, die Liang zweifelsfrei als höherrangig ansieht.

Huang (1972, S. 61) ¹⁹ ist der Auffassung, Liang habe sich in Übereinstimmung mit Katôs Auffassung vom "Recht des Stärkeren" (強權) befunden. Hierzu ist anzumerken, daß Liang die Lehre Katôs zwar referiert, insbesondere Katôs ethisch nicht reguliertem Sozialdarwinismus, der in der von Huang angeführten japanischen Version des Buches *Der Kampf ums Recht des Stärkeren* enthalten ist, aber gerade nicht zustimmt. Zu bezweifeln ist Huangs (a.a.O., S. 56) Auffassung, Katô habe, indem er darwinsche Kategorien auf die internationalen Beziehungen angewandt hat, vor den Gefahren des Imperialismus warnen und Japan zur Stärke mahnen wollen. In der Tat ist Katôs Lehre geeignet, eine aggressive imperialistische Politik zu fördern. Sie hat keinen defensiven Charakter.

Huang spricht (a.a.O., S. 81) davon, Liang habe in dem Aufsatz "Die Lehre des großen Politologen Bluntschli" (政治學大家伯倫知理之學說) ²⁰ Abstand von der Lehre Rousseaus genommen und sich Bluntschlis Auffassung einer starken Zentralregierung zu eigen gemacht.

Huang zitiert Liang mit den Worten, Rousseau sei die Mutter des 19. Jahrhunderts, Bluntschli sei die Mutter des 20. Jahrhunderts. In der Tat fällt diese Bemerkung in einem Kommentar Liangs (a.a.O., S. 89) zu seiner Darstellung der Lehre Bluntschlis, der als die persönliche Auffassung Liangs zu verstehen ist. Liang rückt im Jahr 1903, wie Li (1990, S. 146f) ²¹ mitteilt, von Rousseau ab, dessen Philosophie er

¹⁹ Huang, Philip C. *Liang Ch'i-ch'ao and Modern Chinese Liberalism*. University of Washington Press, Seattle and London, 1972.

²⁰ In: 飲冰室合集文集之十三.

²¹ Li Ping-oue. "Des Considerations de Liang Qichao sur la Theorie de Jean-Jacques Rousseau." In: *Etudes Jean-Jacques Rousseau*. Editions <A L'Écart>, Reims, 1990. Vgl. auch die übrigen, sehr informativen Artikel zu Rousseau und in China in dieser Ausgabe der *Etudes Jean-Jacques Rousseau*.

insbesondere unter dem Aspekt der politischen Gleichheit und Freiheit 1898 und 1901 uneingeschränkt befürwortet hatte. Liang betrachtete die Philosophie Rousseaus 1903 als das "Heilmittel", vermittels dem das politische System des Kaiserreiches zu stürzen war, während er die Staatslehre Bluntschlis ihr gegenüber, was die Förderung der sozialen Ordnung anbelangt, befürwortete.

Nach Komatsuhara (1998,)²² sind einige von Liangs Zeitungsartikeln geprägt von dem Gegensatz 'Freiheit' und 'Determinismus'. Dieser Gegensatz liege, was Liangs Aufsätze zu Rousseau (盧梭學案) und zu Bluntschli (政治大家伯倫知理之學說) angeht, bezüglich des Freiheitsgedankens Rousseaus und der Auffassung vom starken Staat, wie sie von Bluntschli vertreten wurde, vor. Liang hat sich nach anfänglicher Begeisterung für den von Rousseau vertretenen Gedanken der politischen Freiheit des Individuums und für die Staatsform der Republik, nicht aus Überzeugung sondern gemäß dem Erfordernis der Konsolidierung des chinesischen Gemeinwesens dem Etatismus Bluntschlis und der Staatsform der konstitutionellen Monarchie zugewandt.

Die Hinwendung zum Etatismus deutscher Prägung ist nach Komatsuhara (a.a.O., S. 292) eine Gemeinsamkeit zwischen Liang und Katô Hiroyuki. Komatsuhara verweist darauf, daß Liang keine affirmative Haltung zu Katôs Lehre eingenommen hat.

Die Frage nach der Reformulierung des Zusammenhangs von Religion und Gesellschaft bleibt von Liangs Hinwendung zur Lehre Bluntschlis unberührt, da Bluntschli, wie Liang (a.a.O., S. 75) referiert, die gemeinsame Religion als ein Kriterium für das Vorliegen eines Volkes (民族) ansieht. Nicht entgegenstehen muß der Fokussierung auf die Frage des Zusammenhangs von Religion und Gesellschaft die von Bastid-

²² Komatsuhara, Tomoko (小松原 伴子). "Ryô Keichô ni okeru 'jiyû' to 'kokka'" (梁啟超における「自由」と「国家」). In: *Chûgoku kankei ronsetsu shiryô* (中国関係論説資料) 40, 1998, dai ichi bunsatsu jô (第1分冊上), S. 274-294.

Bruguière (宗教問題, S. 342) referierte, an Bluntschli anschließende Auffassung Liangs, je weiter ein Staat sich innerhalb der Evolution entwickelt habe, desto weniger stütze er sich auf die Religion. Liang war der Auffassung, China befände sich erst am Anfang der Evolution. Außerdem ist mit Nakae Chomin zu bedenken, daß Liang die Evolution mit einiger Wahrscheinlichkeit nicht zuletzt als Evolution zur Moral verstanden hat. Zahlreiche seiner Aufsätze zeugen von der Wichtigkeit, die er der Reformulierung des Zusammenhangs von Religion und Gesellschaft beigemessen hat. Liang sieht sie im Zusammenhang mit der Philosophie Rousseaus. Er spricht davon, die Lehre vom Gesellschaftsvertrag (民約) und die Heiligkeit des Herrschers befänden sich im Einklang. Es läge nahe, zu vermuten, Liang schloße sich Rousseaus Auffassung von der *religion civile* an, die dieser in *Du Contrat Social* vertritt²³. In der Tat stellt Liang den Sozialvertrag in einem längeren Aufsatz vor, er kommt aber nicht auf die *religion civile* zu sprechen. Außerdem ist bei Liang nirgends von dem "Gesetzgeber", dem *Legislateur* die Rede, der in Rousseaus *religion civile* eine prominente Stellung einnimmt²⁴. Liangs Religionskonzept ist mit Bezug zum Gesellschaftsvertrag Rousseaus formuliert, es schließt offenkundig aber nicht direkt an ihn an. Es ist innerhalb einer modernistischen

²³ Zu Liangs Rezeption der politischen Philosophie Rousseaus siehe:

Bao, Chengguan (寶成關). "Liang Qichao de minquanguan yu Lusuo zhuquan zai minshuo" (梁啟超的民權觀與盧梭主權在民說).

In: *Lishi yanjiu* (歷史研究), 1994.3, S. 6-9.

²⁴ Von dem *Gesetzgeber* heißt es in dem gleichnamigen Kapitel *Du Contrat Social* (a.a.O., S. 384) unter Bezugnahme auf Machiavelli:

"Diese sublime Vernunft, die sich außerhalb des Bereiches der gewöhnlichen Menschen erhebt, ist diejenige, deren Entscheidungen der Gesetzgeber in den Mund der Unsterblichen legt, um diejenigen durch die göttliche Autorität zu binden, die nicht durch die menschliche Bedachtsamkeit zu binden waren. Aber es kommt weder jedem Menschen zu, die Götter zum sprechen zu bringen, noch dabei glauben zu finden, wenn er sich zu ihrem Übersetzer erklärt. Die große Seele des Gesetzgebers ist das wahre Wunder, das seine Berufung unter Beweis stellen muß." Rousseau, Jean-Jacques. *Oeuvres Complètes*. Bd 3, "Du Contrat Social", "Écrits Politiques". Bibliothèque de la Pléiade, Éditions Gallimard, 1964.

Diskurslandschaft situiert, in der sich die Lehren Rousseaus und Bluntschlis, sowie der Sozialdarwinismus und der Buddhismus entgegenstehen. Liang stimmt mit Bluntschli überein, was die Förderung der sozialen Ordnung angeht, er folgt ihm nicht, was die Rolle der Religion innerhalb der Gesellschaft angeht. In dieser Frage vertritt Liang die Position eines dem Sozialdarwinismus entgegenstehenden Buddhismus, in den die Philosophie Kants, insbesondere was die Freiheit der ethischen Entscheidung angeht, und die religiöse Soziologie Auguste Comtes, was die religiöse Durchdringung des Szientismus angeht, integriert sind.

Liang stützt sich bei seiner Rezeption der Philosophie Kants auf Nakae Chomins *Geschichte der Philosophie* (理学沿革史), einer Übersetzung der *Histoire de la Philosophie* Alfred Fouillées ins Japanische.

Er nimmt das von Nakae in der *Geschichte der Philosophie* geprägte Konzept 'Freiheit und Aktivität' auf und versteht es als eine Eigenschaft des sogenannten 'wahren Ich', das Liang mit der 'Seele' in Eins setzt.

Liangs Ausführungen zu Kant sind hauptsächlich in der Artikelserie "Die Lehre des größten Philosophen der Neuzeit Kant" (近世第一大哲康德之學說) enthalten. Die chinesische Rezeptionsgeschichte dieser Artikelserie belegt, daß Liang die Philosophie Kants nicht stimmig dargestellt hat. Der erste Kritiker der Kantrezeption Liangs war Wang Guowei (王國維) (1877-1927). Wang hielt Liang vor, seine Darstellung der Philosophie Kants sei zu 80 - 90% falsch (Huang Kewu, a.a.O., S. 109)²⁵. Ein weiterer Kritiker der Kantdarstellung Liangs war He Lin (賀麟) (1902-1991). He Lin kritisierte nicht nur Liangs verkürzende und oberflächliche Darstellung der Philosophie Kants, er warf ihm außerdem vor, die von Liang unzureichend verstandene Philosophie Kants vermittle der von ihm nicht vollständig verstandenen buddhistischen Lehre ausgelegt zu haben (Huang, a.a.O., S. 110).

²⁵ Wie Huang Kewu (a.a.O.) darlegt, hatte Wang Guowei von Kants Philosophie nicht nur durch die Lektüre japanischer sondern auch westlicher Werke und insbesondere durch Schopenhauers Kritik der Philosophie Kants Kenntnis. 黃克武. 梁啟超與康德. 中央研究院近代史研究所集刊, 第30期, 民國87.12.

Yu Yingshi ist der Auffassung, die von Liang vorgenommene Ineinsetzung des von Fouillée vermittelten, als kantisch verstandenen 'wahren Ich' (真我), Wang Yangmings 'Wissen um das Gute' (良知) und der buddhistischen So-heit (真如) habe das Verdienst die "Sitten und Gebräuche zu fördern".

He Lins und Wang Guoweis Kritik sowie ihre Auffassung Liangs Kantverständnis sei politisch beeinflusst, kann als Hinweis darauf verstanden werden, daß die besagte Artikelserie Liangs nicht ausschließlich und in erster Linie als möglichst inhaltsgetreue Darstellung der Philosophie Kants verstanden werden kann, sie außerdem politische Aspekte enthält. Yu Yingshi versteht Liangs Kantinterpretation als eine praktische Religion, die im Kontext der buddhistischen Lehre formuliert ist. Huang Kewu (a.a.O., S. 113) weist darauf hin, daß von den chinesischen Kritikern Liangs nicht die Vermittlung der kantschen Philosophie durch japanische Werke, insbesondere durch das Werk *Geschichte der Philosophie* (理学沿革史) von Nakae Chômin berücksichtigt wurde²⁶. Huang zitiert die zutreffende Auffassung des japanischen Wissenschaftlers Miyamura Yukio (宮村志雄), Liang habe sich insbesondere auf das Kapitel 3 der "Geschichte der Philosophie" gestützt. Unbeschadet der Tatsache, daß Liang auch andere Werke mit Bezug zur Philosophie Kants gekannt hat, kann der Einfluß der *Geschichte der Philosophie* als prägend angesehen werden, zumal Liang selbst das Werk

²⁶ Wie Huang (1998, S. 114) mitteilt, hat Liang einige japanischen Werke gekannt, die in Verbindung zu Kant stehen. So das 12bändige Kompendium (石川栄司) zur Ethik *Erläuterungen zu den Werken der Ethik* (倫理学書解説) und darunter Band 7 mit dem Titel "Die Ethik Kants" (康德倫理学). Kenntnis hatte Liang nach Huang (1998, 114) u.a. auch von (野口援太郎) Übersetzungswerk "Abriß der Ethik" (倫理学精義), (山辺知春) und (太田秀穂) *Kritik der Lehren der Ethik* (倫理学説批判). Huang gibt (a.a.O.) außerdem eine Liste der Werke zur Geschichte an, die Liang gekannt hat.

Was Liangs Fähigkeit zur Lektüre japanischer Werke angeht, führt Huang (a.a.O., S. 118, N. 34) das nicht publizierte Werk Liangs "Japanisch-Chinesische Wortkunde" (和文漢讀法) an.

namentlich erwähnt.

1.0 Der Nakae Chômin der *Geschichte der Philosophie*

Als Übersetzer, Autor, Journalist, Herausgeber von Zeitungen und politischer Aktivist war Nakae Chômin, alias Nakae Tokusuke (1841-1901), eine der wichtigsten Persönlichkeiten im Japan der Meiji-Zeit. Nakae war ab dem Jahr 1871 als niederrangiger Vertreter des japanischen Justizministeriums in Frankreich. Nach seiner Rückkehr nach Japan im Jahr 1874 war er drei Monate lang Präsident der Tôkyôter Gaikokugo Gakko. Im Jahre 1881 half er die Zeitung *Tôyô Jiyu Shinbun* ins Leben zu rufen. Im Jahre 1882 übersetzte er in Teilen *Du Contrat Social*²⁷ in den Jahren 1883 und 1886 Veron's *L'Esthétique*, bzw. Alfred Fouillées *Histoire de la Philosophie*. Letztere wurden vom Erziehungsministerium veröffentlicht. Ebenfalls im Jahr 1886 verfaßte er die Bücher *Rigaku Kôgen* (Einführung in die Philosophie) und *Kakumeizen Furansu Niseiki no Koto* (Frankreich 2 Jahrhunderte vor der Revolution). Im Jahre 1887 schrieb Nakae sein Hauptwerk zur politischen Philosophie, das Buch *Sansuijin Keirin Mondo* (3 Betrunkene erörtern Fragen der Regierung). Ebenfalls im Jahr 1887 kam es zu einer Oppositionsbewegung gegen die Revision der Verträge Japans mit den westlichen Mächten, die u.a. die Tätigkeit ausländischer Richter am Obersten Gericht (Taishinin) vorsah

²⁷ Zu Nakaes Übersetzung des *Contrat Social* von Rousseau siehe Nakagawa, Hisayasu. "Le clivage entre J.-J. Rousseau et Nakae Chômin. A propos de la traduction en chinois classique du Contrat social faite par Chômin: Mínyaku-yaku-kai." In: *Etudes Jean-Jacques Rousseau*, Editions <A L'Écart>, Reims, 1988, S. 155-175.

(Yonehara, a.a.O., S. 160) ²⁸. Nakae spielte eine wichtige Rolle beim Abfassen einer Eingabe, in der der Regierung politisches Versagen vorgeworfen und ihr Rücktritt gefordert wurde (a.a.O., S. 162). Er wurde nach dem Erlaß des “Ediktes zur Wahrung der öffentlichen Sicherheit” (Ho an jorei) als einer von 570 politischen Aktivisten aus Tôkyô verbannt. Nakae ging nach Ôsaka, wo er die Zeitung *Shinonome Shimbun* (Das Morgengrauen) gründete, die der Verbreitung der Idee von politischen Mitwirkungsrechten des Volkes im Hinblick auf die Etablierung eines Parlamentes diene. Im Jahr 1888 rief Nakae in dem Leitartikel “Shinmin Sekai” (Die Welt des erneuerten Volkes) zur vollständigen Emanzipation der Burakumin, der niedrigsten Kaste Japans auf. Im Zuge des Inkrafttretens der Verfassung im Jahr 1889 wurde die Verbannung aufgehoben und Nakae kehrte nach Tôkyô zurück. (Tsukui, Hammond, a.a.O., S. 20ff) ²⁹.

In seinen letzten Jahren widmete sich Nakae verstärkt seinen Kindern und dem Studium. Seine kritische Haltung zur Meiji-Gesellschaft behielt er bis zuletzt bei (Kawano, a.a.O., S. 53f) ³⁰.

Was die Frage der Formulierung einer sozialen Religion angeht, interessieren im Hinblick auf den möglichen Einfluß, den Nakae auf Liang Qichao genommen haben könnte, nicht so sehr seine Spätwerke, in denen die Resignation gegenüber der Reform der japanischen Gesellschaft in der Sprache des Buddhismus zum Ausdruck komme (Kawano, a.a.O., S. 53) als sein frühes Werk, die Übersetzung der *L'Histoire de la Philosophie* von Alfred Fouillée ³¹.

²⁸ 米原, 謙. 兆民とその時代. 昭和堂, 京都, 1991.

²⁹ Tsukui und Hammond in: Nakae Chomin. *A Discourse by Three Drunkards on Government*. Weatherhill, New York, Tokyo, 1984, S. 20

³⁰ 河野健二. 東洋のルソー中江兆民. 中央公論社, 東京, 1984.

³¹ Alfred Fouillée (1838-1912) war Universitätsprofessor in Paris, Dozent an École normale von 1872 - 1875 (Ziegenfuss, Werner. *Philosophen-Lexikon*, Walter de Gruyter & Co., Berlin 1949).

In die Übersetzung ist zwischen den Zeilen ein eigenständiger religiös-philosophischer Diskurs eingeschrieben, der von dem zu übersetzenden Original abweicht. Als ein Konzept der sozialen Religion kann die von Fouillée abweichende Verknüpfung von ‘Gerechtigkeit und Mitleiden’ verstanden werden. Sie kann, auch wenn Liang nicht von ‘Gerechtigkeit und Mitleiden’ spricht und Nakae ‘Gerechtigkeit und Mitleiden’ anders als Liang hinsichtlich der buddhistischen und kantischen Konzepte nicht miteinander identifiziert sondern das ‘Mitleiden’ der ‘Gerechtigkeit’ beordnet, als intellektuelle Vorläuferin der von Liang formulierten sozialen Religion gelten, da es ihre Denkvoraussetzung ist, daß die soziale Sphäre von der Religion durchdrungen ist.

1.1 “Gerechtigkeit und Mitleiden”: Die buddhistische Lehre im Kontext der Philosophie Kants

“Gerechtigkeit und Mitleiden” stehen bei Nakae (a.a.O., S. 386) anstelle von Fouilléés Zurückweisung der Idee des “Interesses”, die er der

Fouillée wollte mit seinem “Evolutionismus der Macht der Ideen” (évolutionisme des idées-forces) eine Lehre etablieren, die weit genug gefaßt war, um alle Systeme, insbesondere den Positivismus und den Spiritualismus in Einklang zu bringen. Gegen den mechanistischen Evolutionismus Spencers, gegen seine Theorie der Ideen-Reflexe (idées-reflets) macht Fouillée geltend, daß die Idee, allein durch den Umstand, daß sie zum Bewußtsein kommt, ihrer Verwirklichung entgegen strebt. Die Idee ist gleichzeitig ‘Bemühen’ (effort) und ‘Grund’ (cause). Auf der Grundlage der ‘Macht der Ideen’ konstruiert Fouillée eine voluntaristische Psychologie und eine Metaphysik, die der positiven Wissenschaft eine spiritualistische Dynamik von der Art Leibniz’ beordnet. Zu Fouillée liegt von Guyau, A. vor: *La philosophie et la sociologie d’ A. Fouillée* (Huisman, Denis. *Dictionnaire des Philosophes*. Press Universitaires de France, Paris, 1984)

Philosophie Spencers zuordnet. Dem Interesse setzt Fouillée (a.a.O., S. 487) die Orientierung am “Recht” (droit) entgegen, die den doppelten Bezug Gesellschaft und Individuum hat und die von der Orientierung an dem Gesetz, dem Legalismus zu unterscheiden ist. Für Fouillée ist die

Orientierung am Recht identisch damit, daß ausschließlich der freie Wille, der die Zustimmung zu dem moralischen Prinzip der Rechte und Pflichten enthalte, die ‘Freiheit und die Gleichheit’ und die ‘Selbstlosigkeit und die Brüderlichkeit’ innerhalb der Gesellschaft verwirklichen könne. Zweifellos fußt Fouilléés Argumentation an diesem Punkt auf der Philosophie Kants.

Nakae folgt Fouillée, was die ‘Freiheit und die Gleichheit’ angeht, von der ‘Selbstlosigkeit und der Brüderlichkeit’ ist bei ihm keine Rede. Stattdessen spricht Nakae von ‘Gerechtigkeit und Mitleiden’. Bei der “Gerechtigkeit” handelt es sich um den allgemeinen politischen und sozialen Begriff, das “Mitleiden” ist eindeutig buddhistisch geprägt.³²

Nakae ist der Auffassung, die Gesellschaft könne dahin gelangen, daß die “Gerechtigkeit und das Mitleiden” nicht trügerisch, sondern ‘wahr’ sind:

“Wenn man die ‘wahre Freiheit und Gleichheit’ (真ノ自由平等) und die ‘wahre Gerechtigkeit und das wahre Mitleiden’ (真ノ公平慈悲) erlangen will, dann wird man dies nur können, nachdem man ausschließlich auf der Grundlage der Willensfreiheit des Menschen (意欲ノ自由) sich selbst die höchste Gerechtigkeit des Rechtes zum Ziel gesetzt und [dafür] kontinuierlich und ohne Rast gearbeitet hat.”³³

³² Zum ‘Mitleiden’ siehe: 中村元. 慈悲. 平楽寺書店, 東京, 1994 (1956).

³³ Bei Fouillée heißt es (a.a.O., S. 487f): Si le ressort auquel se confie l’école anglaise était le seul, l’égoïsme aurait beau se transformer, il subsisterait toujours, et aucune nécessité physique ou logique ne pourrait amener

Bei Nakae hängt die ‘Wahrheit’ der ‘Freiheit und Gleichheit’, der ‘Gerechtigkeit und des Mitleidens’ von der Willensfreiheit des Menschen ab, die offenkundig nicht in erster Linie im Zusammenhang mit der Philosophie Rousseaus sondern mit der Philosophie Kants zu sehen ist. Die Perspektive der Philosophie Kants, die Nakae von Fouillée übernimmt, steht im Zusammenhang mit Nakaes (a.a.O., S. 386) Wendung gegen das Fortschrittskonzept, das auf der Kraft des Profits fußt.

“Wenn man sich bei der Lenkung (運) der Welt zum Fortschritt ausschließlich auf die Kraft des Profits stützt und das am Eigennutz orientierte Handeln für nicht abschaffbar ansieht, dann wird man nicht weiter gelangen, als es [das eigennützige Handeln] annehmbarer zu machen; wenn es als zutreffend angesehen wird, daß, wie stark die Kraft des unabwendbaren Gesetzes, das von den äußeren Dingen ausgeht, auch sei, die Menschen in letzter Konsequenz den Gedanken des Eigennutzes nicht aufgeben und auch nicht den Willen aufbringen können, sich dem wahren Gesetz der Gerechtigkeit zuzuwenden, dann wird die besagte Freiheit und Gleichheit im Ergebnis als etwas an der Oberfläche Befindliches angesehen, dann sind die Gerechtigkeit und das Mitleiden nur etwas Schimärenhaftes. (...)”

Nakaes Stellung gegen das profitorientierte Fortschrittsdenken kann als gegen die Lehre des sozialdarwinistischen Gelehrten und Regierungsbeamten Katô Hiroyuki verstanden werden, der sich Liang Qichao in seiner Stellungnahme zu Katôs Hundert Worten zum

l’individu à se désintéresser de soi malgré soi. La volonté libre, reconnaissant en elle-même le principe moral du devoir et du droit, peut seule réaliser dans la société une liberté et une égalité qui ne soient pas apparentes, un désintéressement et une fraternité qui ne soient pas illusoirs.

Naturgesetz anschließt.

Nach der Veröffentlichung von Nakaes “Übersetzung und Erläuterung des Gesellschaftsvertrages” (*Minyaku yakukai*) im Jahre (Meiji 15) 1882 erschien die “Neue Theorie der Menschenrechte” Katos, in der er erstmalig

gegen naturrechtliche Positionen Stellung bezog. Den “Gesellschaftsvertrag”, der in der Teilübersetzung Nakaes gerade erschienen war, nennt Katô “eine bisher nicht dagewesene Irrlehre” (a.a.O., S. 97b, Nakae Chômin zenshû, Band 1, S. 294/295). Da Nakaes Übersetzung der *Histoire* im Jahr (Meiji 19) 1886 erschien, ist es sehr plausibel, daß Nakae die sozialdarwinistischen Positionen Katôs angreift, in deren Mittelpunkt Katôs Theorie des Eigennutzes steht.

Nakaes religiös-philosophischer Diskurs, wie er in der Übersetzung der *Histoire* vorliegt, kann in einer weiteren Hinsicht als Vorläufer des Denkens Liang Qichaos angesehen werden. Obwohl Liang gegen die sozialdarwinistischen Theorien Katôs gesprochen hat, nimmt er ungeachtet der ethischen Aspekte seiner sozialen Religion eine affirmative Haltung zu dem Begriff “Evolution” (進化) ein. Fraglich ist, wie Liang als Ethiker, der die These des *survival of the fittest* im Grunde ablehnt, dem Begriff “Evolution” zustimmen konnte. Nakaes Übersetzungsdiskurs gibt eine mögliche Antwort auf diese Frage. Nakae wendet den darwinistischen Evolutionsbegriff ins Ethische. Er versteht die Zukunft der Menschheit als Evolution zur Moral. Nakaes ethisches Fortschrittskonzept, das er in den Begriff Evolution faßt, belegt das Vorliegen konkurrierender Evolutionsbegriffe spätestens seit der Zeit der Veröffentlichung der *Histoire*.

Liangs Äußerungen zum Begriff “Evolution” reichen in ethischer Hinsicht nicht an Nakaes Ausführungen heran. Sie legen lediglich nahe, daß Liang den Begriff der Evolution auf das in ihm enthaltene Fortschrittskonzept reduziert. Liangs Kenntnis des ethischen Fortschrittskonzeptes Nakaes erklärt, daß er, wo er von Evolution spricht,

nicht ausschließlich und in erster Linie an die These vom *survival of the fittest* gedacht hat.

1.2 Nakaes Fortschrittskonzept: Die “Evolution” zur Moral

Nakaes Fortschrittskonzept ist (a.a.O., Bd 6, S. 384) eine Reinterpretation der Zusammenfassung Fouilléés von der obrigkeitskritischen Theorie Spencers, die das Zurücktreten des Staates ins Auge faßt. Bei Fouillée heißt es:

“Wir bewegen uns auf eine Form [der Gesellschaft] zu, innerhalb der die Obrigkeit auf ein Minimum reduziert sein wird und die Freiheit das Maximum erreichen wird. ...”³⁴

Nakae (a.a.O., Bd. 6, S. 384) reformuliert Fouilléés Ausführungen zu Spencer in Richtung der Transformation der Evolutionstheorie zur Theorie der rousseauschen Freiheitsrechte:

“Außerdem sagt er [Spencer]: In unserer Zeit befindet sich das Volk im kontinuierlichen, nicht abreißen Fortschritt; Was den Umstand angeht, daß in diesem Prozeß die Macht innerhalb der Gesellschaft allmählich, was ihre Ausprägung als das Recht der Regierung angeht, kleiner, was ihre Ausprägung als das Freiheitsrecht [des Einzelnen] angeht, größer wird, so ist genau dies das Gesetz der Evolution.”

Abweichend von Fouillée, der Spencers politische Auffassung vom

³⁴ “Nous marchons vers un forme ou l’ autorite sera reduite au minimum, et la liberte portee au maximum. ...” (a.a.O., S. 486)

Zurücktreten der Regierungsgewalt nicht in den Zusammenhang der Evolution bringt, sieht Nakae die Ausweitung der Freiheitsrechte als identisch mit der Evolution an. Die Letztere formuliert Nakae (a.a.O.) wiederum zu dem Prozeß der moralischen Vervollkommnung um:

“Wenn sie [die Macht innerhalb der Gesellschaft] so [in Übereinstimmung mit dem Gesetz der Evolution] dazu aufsteigt, bei dem sie begrenzenden Schicksal anzulangen, dann wird sich das Wesen der Menschen verändern, dann werden sie keine schlechten Intensionen mehr haben.”

Als “Evolution” ist bei Nakae der in Anlehnung an Fouillée formulierte Vorgang zu verstehen, in dessen Verlauf die so wörtlich “konservative” Orientierung an den überlieferten, gewaltbejahenden Gewohnheiten abgelöst wird, mit denen Nakae den gesetzlichen Formalismus identifiziert. An ihre Stelle trete die Orientierung an der Reform, d.h. an den überlieferten Aspekten, die die Legalität (権理) und die Moral (道義) enthalten. Letztere nennt Nakae, der Fouillée (la loi morale, S. 486) inhaltsgetreu übersetzt, (a.a.O., S. 383) das “Gesetz der Moral” (道德の法律). Die Freiheitsrechte des Einzelnen verknüpft Nakae ohne Bezug zu Rousseau mit dem moralischen Fortschritt der Gesellschaft.

Wo in Nakaes Übersetzung von ‘Freiheit’ die Rede ist, geht es nicht ausschließlich um die politischen Freiheitsrechte; ohne daß es im Japanischen zu einer begrifflichen Differenzierung käme, ist in dem Doppelkonzept ‘Aktivität und Freiheit’ gleichzeitig die Mentalität des Volkes angesprochen. Mit dem Doppelkonzept nimmt Nakae auf die christliche Philosophie und die Zen-Lehre des Rinzai Bezug.

1.3 “Aktivität und Freiheit”

Das Doppelkonzept ‘Aktivität und Freiheit’ (自由活潑) entstammt der zenbuddhistischen Lehre, genauer der Lehre des *Linji lu* (*Rinzai roku*)³⁵. Dort³⁶ bilden die ‘Unbändigkeit’ (活撥撥) und die ‘Eigenständigkeit’ (自由) kein Doppelkonzept. Sie stehen zusammen im Kontext der Frage, was den Schüler an der buddhagemäßen Erkenntnis hindert.

Nakae legt die Inhalte der Lehre Linjis im Hinblick auf die Philosophie Fouilléés als ‘Aktivität und Freiheit’ aus³⁷. Nakaes Auslegung ist akkulturierend. Er unterstellt durch die Wahl des synonymen Konzeptes, daß die ‘Aktivität und Freiheit’ identisch mit der ‘Unbändigkeit’ und der ‘Eigenständigkeit’, erstere schon immer Teil des japanischen Diskurses ist.

Ein Blick in Nakaes Übersetzung der *Histoire* vergegenwärtigt, inwiefern Nakae auf Fouilléé Bezug nimmt, wo er von ‘Freiheit und Aktivität’ spricht. In seiner Übersetzung des Kapitels “Die Moral der christlichen Philosophen” (*Morale des Philosophes Chrétiens*) (Fouilléé, a.a.O. S. 183 ff) schreibt Nakae (a.a.O., Bd. 5, S. 68 ff):

³⁵ Zum *Linji lu* siehe: Demiéville, Paul (trad.). *Entretiens de Lin-Tsi*. Fayard, 1972. Zur Schule des Linji: Fuller-Sasaki, Ruth. Miura, Isshû. *The Zen Dust: The History of the Koan and the Koan Study in Rinzai (Lin-Chi) Zen*. Harcourt, Brace & World, New York, 1966.

³⁶ T. 1985, 自由: S. 497b, S. 498c; 活撥撥: S. 498c, S. 501b.

³⁷ Bei Fouilléé (a.a.O., S. 183ff) ist davon die Rede, das Christentum habe die Liebe aktiver (*plus actif*) und praktischer gefaßt als die orientalischen Traditionen.

“Ausgehend von dem Umstand, daß für die christlichen Gelehrten die ‘freie und aktive’ Liebe der erstrangige Aspekt der Macht Gottes (神徳) ist, ist die ‘freie und aktive’ Liebe auch der erstrangige

Aspekt bei der Erörterung der Tugenden der Menschen. “

Bei Fouillée heißt es:

“Die Idee der freien Liebe in Gott hatte als ihre notwendige Folge die Idee der freien Liebe im Menschen.”³⁸

Im Unterschied zu Fouillée spricht Nakae aber nicht von der ‘freien’, sondern von der ‘aktiven und freien’ Liebe. Anhand des folgenden Abschnitts der *Histoire* kann gezeigt werden, warum Nakae zu dieser Formulierung kommt (a.a.O., S. 184):

“Der Orient neigt zur geduldigen Resignation und zur Demut, der Okzident zum mannhaften Kampf und zur Kühnheit. Die Moral der christlichen Philosophen gibt dem Prinzip der Sanftmut und der Liebe von neuem den Vorrang. Aber es ist eine aktivere und praktischere Liebe, die sich nicht mit der Ruhe abfinden kann, solange sie sich nicht alle anderen Seelen zu eigen und zu ihrem obersten Objekt gemacht hat.”

Als die Kehrseite der “orientalischen” Sanftmut sieht Fouillée die Resignation und die Demut an. Nakae übersetzt diese Passage inhaltsgetreu. Was die geduldige Resignation und die Demut angeht, spitzt Nakae Fouilléés Auffassung zu. Er spricht vom “Sich Beruhigen

³⁸ Im Original heißt es (a.a.O., S. 183: “L’idée de l’amour libre en Dieu avait pour conséquence nécessaire l’idée de l’armour libre dans l’homme.”

in der Unterwerfung” (a.a.O., S. 69). Nakaes Übersetzung läßt keinen Zweifel daran, daß die orientalische Moral um die “aktive und praktische Liebe der christlichen Philosophen, die sich nicht mit der Ruhe abfinden kann”, zu ergänzen ist. Abzugrenzen ist sie von der kämpferischen,

“mannhaft und kühnen” Moral der Okzidentalien.

Die Perspektive der traditionellen orientalischen Moral faßt Nakae abweichend von Fouillée ³⁹ in das Konzept ‘Mitmenschlichkeit’ (仁), dem er (a.a.O., Bd. 5, S. 68f) unbeschadet der Wichtigkeit von ‘Freiheit und Aktivität’ das Doppelkonzept unterordnet:

“Ausgehend von dem Umstand, daß für die christlichen Gelehrten die ‘freie und aktive’ Liebe der erstrangige Aspekt der Macht Gottes (神徳) ist, ist die ‘freie und aktive’ Liebe auch der erstrangige Aspekt bei der Erörterung der Tugenden der Menschen. Dies versteht sich von selbst. Es verhält sich aber so, daß sich auf dem Gipfelpunkt des Guten die *Mitmenschlichkeit* (仁) befindet, auch dies gilt für die Menschheit. Daher wird genau die Handlung der *Mitmenschlichkeit* als der erstrangige Aspekt im Bereich der Lehre von der Moral angesehen. Zu allen anderen Tugendhandlungen kommt es in ihrer Folge.

Morallehren, wie die der orientalischen Länder, sind in der Regel von Kontemplation geprägt. Sie haben vielfach den Charakter von Lehren eines Religionsstifters und sind von der Politik nicht korrumpiert (政治と蒙ムラザル). Da sie so sind, halten sie die Mitmenschlichkeit und die Liebe für die höchste Moral, sind sie die Aspekte, von denen die höchste Autorität herkommt. ...”

³⁹ Bei Fouillée ist (a.a.O., S. 183) im Zusammenhang mit der Moral der orientalischen Völker von “amour” und “douceur” nicht von Menschlichkeit oder Mitmenschlichkeit die Rede.

Dem Diskurs Nakaes stehen Katô Hiroyukis sozialdarwinistische Auffassungen entgegen, die von japanischen Buddhisten zurückgewiesen wurden.

2.0 Die Debatte um die Ethik

2.1 Die sozialdarwinistische Ethik des Katô Hiroyuki

Am Beginn der meiji-zeitlichen Debatte um die Ethik steht Katô Hiroyukis "Neue Theorie der Menschenrechte", in dem er die Grundlagen der Naturrechtslehre, insbesondere die Auffassung, "Freiheit" und "Gleichheit" seien als Aspekte der "Schöpfung" unverletzlich, in Frage stellt. Katô argumentiert, der Glaube an die "Schöpfung" sei mit der naturwissenschaftlichen Kausalität von 'Ursache und Wirkung', die Auffassung von den angeborenen Menschenrechten mit der "natürlichen Auslese" wie die Evolutionstheorie vorsieht, nicht vereinbar.

Katô Hiroyuki (加藤弘之, 1836 - 1916) stammte aus einer Samurai-Familie mittleren Ranges (Davis, a.a.O., S. 10)⁴⁰, er erhielt eine dem westlichem Gedankengut zugewandte Bildung. Ab dem 17. Lebensjahr besuchte er die von Sakuma Shôzan (佐久間象山, 1811 - 1864)⁴¹, einem Verfechter der Öffnung Japans zum Westen, geleitete Schule. Nachdem Sakuma zu Hausarrest in seiner Heimatprovinz verurteilt worden war, mußte Katô seine Studien an einer anderen Schule fortsetzen. Er wechselte an eine von Oki Nakamasu geleitete Schule. Dort begann er mit dem Studium der niederländischen Sprache. Deutsch lernte Katô ab dem Jahr 1860 im Zuge seiner Philosophie- und Jurastudien.

1882 vertritt Katô die Auffassung, daß ausschließlich auf der Grundlage

⁴⁰ Davis, Winston. *The Moral and Political Naturalism of Baron Katô Hiroyuki*. Institute of East Asian Studies University of California, Berkeley, 1996.

⁴¹ Zu Sakuma Shôzan siehe Jansen. *The Cambridge History of Japan*. Vol. 5, S. 241 - 247.

des Kampfes um Rechte eine Gesellschaft den Prozeß des Fortschritts aufrecht erhalten, die Stagnation vermeiden kann, die in der vom Naturrecht vorgesehenen "kampflosen" Übereignung von Rechten angelegt sei.

Katô hat diese dezidiert sozialdarwinistische Auffassung über die Grundlage der Rechte nicht immer vertreten. Während seiner Studienzeit ab dem Jahr 1860, in der Katô Philosophie, Ethik und Rechtswissenschaft studierte, war er von der westlichen Naturrechtslehre, insbesondere der Auffassung überzeugt, daß alle Menschen von Natur aus gleich sind, sie mit gleichen Rechten ausgestattet sind (Davis, 11f). In seinem 1869 veröffentlichten "Plan für eine neue Politik" fordert Katô die Gewährleistung des Rechts auf Leben und des Rechts auf Eigentum. Katô sieht den Menschen (a.a.O.) als das vom "Himmel meist geliebte" Wesen, dem der "Himmel" Freude zuteil werden lassen wollte. Unter den verschiedenen Aspekten der vom 'Himmel' gewährten Natur des Menschen sei der Wunsch nach Freiheit und Unabhängigkeit der Wichtigste. Hinsichtlich der Verwirklichung der Rechte, die sich aus der Natur des Menschen ergeben, sieht Katô (a.a.O.) alle Menschen als gleich an.

Die Frage der Wendung Katôs von der Naturrechtslehre zum Sozialdarwinismus wird von Wakabayashi (1984)⁴² erörtert. Nach Auffassung Wakabayashis war Kato auch in seinem Frühwerk kein Verfechter der Naturrechtslehre, wie sie in dem Gedanken des Sozialvertrages, des *contrat social*, enthalten ist. Im Unterschied zum *contrat social*, der, wie Wakabayashi (a.a.O., S. 488) referiert, die freiwillige Selbsterwerfung von autonomen, berechnenden Individuen unter die Authorität der Regierung vorsieht, sei in Katôs Präsentation

⁴² Wakabayashi, Bob, Tadashi. "Katô Hiroyuki and Confucian Natural Rights, 1861-1870". In: *Harvard Journal of Asiatic Studies*, Volume 44: Number 2, 1984, S. 469-492.

westlichen Gedankenguts insbesondere die japanische, konfuzianische Tradition präsent, die die Unterwerfung des Individuums unter die bestehende Ordnung, insbesondere unter die Vorherrschaft der bestehenden, politischen Elite, bzw. seine Einordnung in die

gesellschaftliche Hierarchie vorsehe, ohne daß ihm eine Wahlmöglichkeit zustünde. Die philosophisch-ethische Grundlage für Katô's Verneinung der Autonomie des Individuums ist nach Wakabayashi (a.a.O., S. 483) die in der Tradition Xunzis stehende konfuzianische Überzeugung, daß der Mensch ein Wesen mit Begierden ist, die, wenn die Zerstörung der sozialen Ordnung vermieden werden soll, zu zügeln sind. Wie Wakabayashi (a.a.O., S. 483) referiert, ist es der Herrscher, der durch Gesetze und Ritus die soziale Ordnung bewahrt, sozialdarwinistische Exzesse verhindert. Katô nehme auf die Frieden und Gerechtigkeit stiftende Rolle des Herrschers Bezug, wo er die Gegnerschaft des Präsidenten Lincoln gegen die Sklaverei aufgreift, er dessen Sieg gegen die Südstaaten als Gerechtigkeit des Himmels versteht. Zweifellos ist Wakabayashi zuzustimmen, wo er Katô's Präsentation der Naturrechtslehre und sein frühes Geschichtsverständnis in den Zusammenhang der konfuzianischen Tradition rückt. Nicht zuzustimmen ist ihm, wo er unterstellt, es habe bei Katô keine Konversion zum Sozialdarwinismus stattgefunden. Katô schreibt in seiner Autobiographie (加藤弘之自叙伝):

“Als ich 47 war, d.h. im Jahr 15 der Meiji-Zeit habe ich das kleine Büchlein ‘Die neue Lehre der Menschenrechte’⁴³ verfaßt. Dies ist ein Werk, in dem sich mein Augenmerk veränderte. Daß

⁴³ Zu den Kritiken der ‘Neuen Lehre der Menschenrechte’ gehören Yano Fumios (矢野文雄) “Katô Hiroyuki shi no shinsetsu wo yomu (加藤弘之氏ノ新説ヲ読ム), Baba Tatsuis (馬場辰猪) “Doku Katô Hiroyuki kun jinken shinsetsu (読加藤弘君人權新説) und Ueki Edajôs (植木枝盛) “Tenfu jinken ben (天賦人權弁). (Komatsuhara, a.a.O., S. 280)

sich mein Augenmerk änderte heißt, (...), daß ich erstmals verstanden hatte, daß die Metaphysik etwas ziemlich Absurdes ist. Mir wurde klar, daß kein Sachverhalt erschöpfend zu erörtern war, wenn man sich nicht auf die Naturwissenschaft stützte. So

begann ich Darwins Theorie der Evolution und die Evolutionsphilosophie Spencers und Heckels zu lesen, so daß sich mein Standpunkt zum Universum und zum Leben des Menschen völlig veränderte.”⁴⁴

Offenkundig ist der Metaphysik, wie Katô sie nicht in völligem Unverständnis der europäischen Tradition versteht, gerade auch der mit dem Konfuzianismus korrespondierende Gedanke zuzuordnen, daß die “Menschenrechte vom Himmel gegeben” sind. Die These, bei Katô habe keine Wendung zum Evolutionismus, d.h. zum Sozialdarwinismus, stattgefunden, ist auf der Grundlage des von ihm Gesagten nur schwer aufrecht zu erhalten.

In Katôs späteren *Autobiographischen Gesprächen* (経歴談) heißt es:

“Als ich mich in die Lektüre der Bücher der neuen europäischen Gelehrten vertiefte, habe ich dort zum ersten Mal zur Kenntnis genommen, daß die Lehre vom Naturrecht keine Grundlage hat. Außerdem habe ich durch meiner Lektüre der evolutionistischen Bücher von Darwin und Spencer (damals war ich etwa 40 Jahre alt) erfahren, daß der Mensch eigentlich kein besonderes Lebewesen ist, daß der Mensch im Zuge der Evolution entstanden

⁴⁴Zitiert in Huang, Jiahua (黃家華). “Nihon to Chûgoku ni okeru seiô shinkaron no juyô“(日本と中国における西欧進化論の受容). In: *Chûgoku kankei ronsetsu shiryô* (中国関係論説資料), 42, 2000, dai ichi satsu jô (第1分冊上), S. 281.

ist, ...”⁴⁵

Komatsuhara (a.a.O., S. 281) vertritt die Auffassung, daß sich Katô mit dem Eintreten für den Evolutionismus gegen die konfuzianische

Staatsauffassung wandte.

Wakabayashi selbst führt aus, daß die konfuzianische Tradition, auf deren Grundlage Katô naturrechtliches Denken reformuliert hat, ein Gerechtigkeitskonzept und somit eine Ethik enthält. Wakabayashi weist darauf hin, daß gemäß der konfuzianischen Lehre, zwar Abweichungen vom Willen des Himmels, der identisch ist mit der gerechten, also dem Volk zuträglichen Regierung, möglich sind, der Himmel aber zur “Normalität” der Moralität der Regierenden zurückkehrt und unmoralisches Regieren abstrafft. Hiervon ist in Katôs sozialdarwinistischer Phase nicht mehr die Rede. Thema ist nicht mehr die Frage der Moral der Regierenden sondern die von Katô festgeschriebene Unmoral der Regierten, die sich in schrankenlosem Streben nach Eigennutz äußere. Ein konfuzianisches Ethikkonzept wie das der “anständigen Ehefrau” wird von Kato ausdrücklich dem Streben nach Ansehen und damit dem Eigennutz zugeordnet. Das Volk aus Katôs sozialdarwinistischer Perspektive verdient konfuzianisch gesprochen den gerechten Herrscher, der soziale Ordnung durch die Zügelung der Begierden schafft, nicht mehr, da die Unfähigkeit des Volkes zum Verzicht als erwiesen gilt. An dieser Abkehr von der konfuzianischen Ethik der Regierenden ändern Katôs Respektsbekundungen für Konfuzius, die Wakabayashi anführt, nichts. Wakabayashi hätte ausführen müssen, daß die vereinzelt, affirmativen Stellungnahmen Katôs zum Konfuzianismus (a.a.O., S. 471) gegenüber seinem voluminösen sozialdarwinistischen Werk überwiegen.

Der evolutionistischen Rechtstheorie wandte sich Katô in den siebziger

⁴⁵ Komatsuhara, a.a.O., S. 280.

und achtziger Jahren des 19. Jahrhunderts zu. Er machte sich sozialdarwinistisch geprägte, nationalistische Auffassungen so weitgehend zu eigen, daß er seine frühen, naturrechtlich geprägten Werke verbieten lassen wollte. Grundlage seiner Konvertierung zum Sozialdarwinismus war die Lektüre deutscher und österreichischer

sozialdarwinistischer Literatur, in der affirmativ zum “Kampf ums Überleben”, insbesondere zwischen den Rassen und Nationen Stellung genommen wird (Davis, a.a.O., S. 17). Seine These, “Rechte” seien immer ein Ergebnis des “Kampfes um das Recht” schließe an Rudolf Iherings “Der Kampf um das Recht” und “Der Zweck im Recht” an (Davis, a.a.O., S. 29).

2.2 Die antibuddhistische Position Katô

2.2.1 Die naturwissenschaftliche Reformulierung der Gesetzmäßigkeit von ‘Ursache und Frucht’

Mit der buddhistischen Lehre setzt sich Katô in dem Artikel “Die auf ‘Ursache und Frucht’ basierende Retribution von ‘Gutem’ und Schlechtem’, wie sie in der buddhistischen Lehre thematisiert wird, entspricht nicht der Wahrheit”⁴⁶ auseinander.⁴⁷

In diesem im Jahr 1895 (Meiji 28) im Band 10 der Zeitschrift *Tetsugaku* erschienenen Artikel argumentiert Katô - der Titel des Artikels legt es

⁴⁶ 加藤弘之. ”仏教ニ所謂善惡ノ因果応報ハ真理ニアラス”. In: 哲学雑誌, 第十卷, 明治 28.

⁴⁷ Die von Katô ausgelöste Debatte mit japanischen Buddhisten ist im Rahmen dieser Arbeit von Interesse, weil auch Liang von ihr Kenntnis haben mußte (vgl. S. 7). Liangs affirmative Haltung zum Karma-Gedanken und damit zur Kausalität von ‘Ursache und Frucht’ steht im Kontext der szientistisch-sozialdarwinistischen Zweifel, die von Katô vorgebracht wurden.

nahe - gegen die Richtigkeit der Lehre von 'Ursache und Frucht'. Die Lehre von 'Ursache und Frucht' ist in der buddhistischen Lehre enthalten. Sie ist älter als diese, sie wurde in der Zeit der "Alten Upanisaden" etabliert (Indo bukkyou, Band 1, S. 6⁴⁸) und sukzessive in die

buddhistische Lehre integriert. 'Ursache und Frucht' sind geknüpft an den sogenannten 'Kreislauf von Leben und Tod', an die Reinkarnationslehre.

Katô bestreitet die Kausalität von 'Ursache und Frucht' mit dem Argument, moralisch richtige Handlungen verursachten nicht notwendig ein Leben in Wohlstand und Glück, moralisch verwerfliche Handlungen nicht notwendig Unglück (a.a.O. S. 424, 425). Er ist der Auffassung, daß Kausalität identisch ist mit der mathematisch-naturwissenschaftlichen Kausalität, die mit der Frage von Gut und Böse nichts zu tun habe.

2.2.2. Die Zurückweisung der buddhistischen Ethik

2.2.2.1 Gegen die Voraussetzungslosigkeit von Gut und Böse

Abgesehen davon, daß Katô die Kausalität von 'Ursache und Frucht' bestreitet, kritisiert er die gleiche Auffassung von "Gut" und "Böse". Katô unterstellt, die buddhistische Lehre sehe das 'Gute' und das 'Böse' als voraussetzungslos vorgegeben an. "Gut" und "Böse" sind aus buddhistischer Perspektive geknüpft an den den Vorgang der Vergeltung von Handlungen. Katô ist der Auffassung, die Sanktionierung von Handlungen laufe gemäß der buddhistischen Lehre als ein Prozeß ab, in dessen Verlauf sich die menschlichen Handlungen ohne weiteres - Katô schreibt "von selbst" (自然) als dem als vorgegeben betrachteten 'Guten',

⁴⁸ 梶山雄一 . インド仏教思想史 . In: 岩波講座, 東洋思想, 第八巻, インド仏教 1. 岩波書店, 東京, 1998.

bzw. 'Bösen' übereinstimmend erweisen und die entsprechenden Früchte zeitigen (a.a.O., S. 424, 425).

Katô wendet sich mit der These vom sozialen Charakter der Sanktionierung gegen die erstere buddhistische Auffassung.

2.2.3 Das gesellschaftlich definierte "Gute" und "Böse" und seine Sanktionierung

Aus Katô's Sicht findet eine Sanktionierung von Handlungen auf der Grundlage des "Guten", bzw. "Bösen" in Wahrheit nicht statt. "Gut" und "Böse" sind seiner Ansicht nach gesellschaftlich definiert, das moralische Urteilen ist in den Kontext der Gesellschaft eingebunden. Das der Gesellschaft Vorteilbringende sei identisch mit dem "Guten", das Abträgliche identisch mit dem "Bösen" (a.a.O., S. 426, 427). Die Moral sieht Katô als ein Werkzeug zur Organisation, Aufrechterhaltung und zur Förderung des Fortschritts der Gesellschaft. ⁴⁹

⁴⁹ Wenn der Sozialdarwinismus als eine besondere Ausprägung der Moderne angesehen werden kann, ist Katô deren beispielhafter Vertreter.

Mazrui sieht den Sozialdarwinismus als die Quelle westlicher Modernisierungstheorien. Mazrui hat (1968) in einem kurzen Aufsatz darauf hingewiesen, daß die These von der Modernisierung, der die Gesellschaften der verschiedenen Menschheitskulturen unterworfen seien, starke Wurzeln in der Evolutionstheorie Darwins, bzw. deren Ablegern, dem Evolutionismus und dem Sozialdarwinismus hat. Mazrui sieht einen Übergang von sozialdarwinistischen Rassentheorien zu den Modernisierungstheorien seiner Zeit.

Er sieht (a.a.O., S. 75f) eine Wende vom rassistischen Determinismus, der den Afrikanern eine biologische Unterlegenheit zuwies, hin zu einem kulturellen Determinismus, der die Fähigkeit zur Assimilierung an den europäischen Lebensstil vorsah, sodaß m.E. afrikanische Gesellschaften auf dem Weg der kulturellen Assimilierung, d.h. der Modernisierung, in der Lage gesehen wurden, zum Westen aufzuschließen. Aus der kulturalistischen Perspektive wurde der

Unter Bezugnahme auf die Frage der Naturwissenschaftlichkeit, die erkenntnistheoretische Grundlage Katô's, sagt Katô, die Moral sei abgesehen von ihrer sozialen Prägung naturwissenschaftsgemäß. Hierunter versteht er, daß die Moral sich so wörtlich "auf die Kraft einer gewissen Zahl von Menschen stützt" (a.a.O., S. 424). Offenkundig ist für Katô die Anzahl der Menschen das Kriterium des moralischen Urteilens. Anders gesagt entscheidet die Mehrheit darüber, welche Handlung als 'gut', welche als 'böse' anzusehen ist. Dabei kommt es nach Katô zu Irrtümern. In Zeiten des moralischen Niedergangs einer Gesellschaft würden Handlungen, die der Gesellschaft eigentlich nützten und als 'gut' einzuordnen wären, von der Gesellschaft, also von der Mehrheit ihrer Mitglieder nur mit geringem Vertrauen honoriert (a.a.O., S. 428).

2.2.3.1 Der historische Charakter des moralischen Urteilens

Wann eine eigentlich für die Gesellschaft vorteilhafte Handlung falsch sanktioniert wurde, kann mittels der Theorie Katô's letztlich nur im Nachhinein entschieden werden. Katô's Theorie ist ausschließlich zur historischen Bewertung von Handlungen geeignet.

Diese Ausrichtung bestätigt Katô's Bemerkung, es sei eine Angelegenheit der Geschichtswissenschaft die Retributionsvorgänge von Gesellschaften unterschiedlichen Entwicklungsstandes zu untersuchen. Als weitere westlichen Welt das höchste Entwicklungsniveau zugewiesen, das andere Kulturen erreichen konnten und, da die Modernisierung deterministisch aufgefaßt wurde, erreichen mußten.

(Mazrui, Ali, A. "From Social Darwinism to Current Theories of Modernization: A Tradition of Analysis." in World Politics, Vol. XXI, October 1968, Nr. 1.)

wissenschaftliche Disziplinen, die mit diesem Thema befaßt seien, gibt Katô die Anthropologie und die zu seiner Zeit als gültig erachtete Rassenkunde (人種学) an (a.a.O., S. 429). Katô führt methodisch nicht weiter aus, wie er die Sanktionierung von Individualhandlungen in den

unterschiedlichen Gesellschaften analysieren will. Er gibt lediglich an, daß zwischen zivilisierten, barbarischen, offenen und abgeschlossenen Gesellschaften differenziert werden soll.

Katô kommt es darauf an, daß die von ihm formulierte Theorie im Unterschied zur buddhistischen Lehre keinen auf die gesamte Menschheit bezogenen, einheitlichen Retributionsvorgang etabliert, sondern den differenzierenden Blick auf die Einzelgesellschaft zuläßt (a.a.O., S. 428) und damit auch die Abgrenzung der eigenen Gesellschaft gegenüber anderen vorsieht. Katôs Theorie befindet sich damit ein weiteres Mal im Widerspruch zur buddhistischen Lehre. Sie ist als sozialdarwinistische Lehre mit positivistischen Zügen zu verstehen.

2.3 Die Replik der Buddhisten

2.3.1 Zur Frage der Gesetzmäßigkeit ‘Ursache und Frucht’

Von Seiten der buddhistischen Kirche wurde gegen Katôs Theorie, insbesondere gegen seinen Versuch argumentiert, die Gesetzmäßigkeit ‘Ursache und Frucht’ zu widerlegen und an ihrer Stelle die reinnaturwissenschaftliche Kausalität von ‘Ursache und Wirkung’ zu etablieren.

Im Jahre 1898 verfaßt Kyojawa Manchi in der Zeitschrift *Tetsugaku* den Artikel “Weitere Fragen an Professor Katô zur Theorie der von

Ursache und Frucht bestimmten Vergeltung von Gutem und Bösem”⁵⁰.
In diesem Artikel nimmt Kyozaawa ausführlich zur ethischen Relevanz der buddhistischen Lehre Stellung. Dabei läßt sich Kyozaawa nicht auf

die von Katô geführte Grundlagendiskussion ein, ob das ‘Gute’, bzw. das ‘Böse’ voraussetzunglos seien. Er läßt sich auf Katôs Argumentationsstil nur insofern ein, als daß er über den Vorgang der Vergeltung von ‘guten’, bzw. ‘schlechten’ Handlungen nicht aus der religiösen, buddhistischen und anders als in *Shûkyô tetsugaku gaikotsu kôgi* nicht aus dem erkenntnistheoretischen Blickwinkel, sondern wie Katô aus der sozialen Perspektive spricht.

Kyozaawa betrachtet das ‘Gute’, bzw. ‘Böse’ aus dem Blickwinkel der gesellschaftlichen Stabilität. Voraussetzung für diese ist nach Kyozaawa, daß vom Einzelnen Verantwortung für Handlungen übernommen wird. Dies sei nur gewährleistet, solange es festgelegte Sanktionen gäbe. Kyozaawa führt an dieser Stelle nicht aus, wie aus seiner Sicht Sanktionen ablaufen sollen. Der Verzicht auf Sanktionen führt aus seiner Sicht zum Zerfall der gesellschaftlichen Ordnung. Da Katôs Theorie darauf ausgelegt sei, die Vergeltung von guten, bzw. bösen Handlungen abzuschaffen, sei sie schädlich für die Gesellschaft (a.a.O. 928). In dem früheren Artikel “Fragen an Professor Katô” (*Tetsugaku*, ken 10, Nr. 202; 8.10.28) nimmt Kyozaawa ebenfalls zur Lehre von ‘Ursache und Frucht’ Stellung. Auch in diesem Artikel bezieht er sich auf die gesellschaftliche Wirksamkeit dieser Lehre und thematisiert die Frage ihrer erkenntnistheoretischen Gültigkeit anders als in seinem Werk *Shûkyô tetsugaku gaikotsu kôgi* nicht.

⁵⁰ 清澤満之. “善悪の因果応報に付いて再び加藤先生に質す“.
In: 哲学雑誌, 第五巻, 明治 28.

2.4 Katô's sozialdarwinistische Ethik

2.4.1 Die Zurückweisung des Handelns zum Nutzen des Anderen

Im Rahmen der These vom evolutionären Kampf als Grundlage des Fortschritts, wendet sich Katô gegen das buddhistische Konzept des 'Handelns zum Nutzen des Anderen' (利他).

Katô versteht unter dem 'Handeln zum Nutzen anderer' altruistisches Handeln im allgemeinen Sinn, das Aufgeben von Besitzständen und Vorteilen jedweder Art zu Gunsten anderer Menschen. Nach Katô ist der Gedanke abwegig, daß es das genuine 'Handeln zum Nutzen anderer' gibt. Aus Katô's Sicht ist der Mensch ein, so wörtlich, eigennütziges Tier, das die erkämpften Vorteile freiwillig nicht aufgibt. Im Zusammenhang mit der Sklaverei in Nordamerika schreibt Katô (強者の権利の競争, Meiji 26, 144f):

“Obwohl es in Europa so gekommen ist, daß wegen verschiedener Umstände die Spuren der Sklaverei verlöscht sind, ist in Nordamerika ein neuer Sklave aufgekommen. Welcher ist nun der neue Sklave? Es ist der in Afrika geborene Schwarze. Der neue Sklave ist von den Sklaven Europas des Altertums insofern zu unterscheiden, als es der vollständig einer anderen menschlichen Rasse angehörige Schwarze ist, und da die Weißen Amerikas ihn deswegen großen Teils als nicht der gleichen Menschheit angehörig betrachten, ihn geradezu als eine Art Tier ansehen, ist dieser Umstand, der die Grausamkeit und Gefühllosigkeit der Behandlung

[der Schwarzen] verursacht hat, mit Sicherheit nicht mit der Behandlung der weißen Sklaven [im europäischen Altertum] zu vergleichen. Obwohl es sich so verhält, ist sie [die Behandlung der Schwarzen] der christlichen Lehre, die die Weißen ehren, vollständig entgegengesetzt und obwohl sie [die Behandlung der

Schwarzen] daher in der Tat wie eine Merkwürdigkeit wirkt, so sind wir Menschen [eben] ganz und gar eigennützige Tiere. Daß wir, sobald der eigene Nutzen nicht gegeben ist, sicherlich andere Menschen nicht lieben, ist ein Umstand, der sich im Einklang mit dem Naturgesetz befindet. Es ist offenkundig, daß selbst wenn die christliche Lehre einen beliebig großen Einfluß in den Köpfen der Weißen hätte, sie, sobald es an diesen Punkt [des Eigennutzes] kommt, nicht die geringste Wirkung hat.”

Der zentrale Aspekt des Denkens Katôs, der von Davis sogenannte politische und philosophische Naturalismus kommt in dem zitierten Abschnitt aus Katôs “Der Kampf ums Recht des Stärkeren” voll zum Tragen. Die Sklaverei wird als ein Phänomen betrachtet, daß sich im Einklang mit der Natur des Menschen befindet, die aus Katôs Sicht die Natur eines Tieres ist.

Katô wiederholt und veranschaulicht das Argument gegen das Handeln zum Nutzen anderer/die Menschenliebe in Bezug auf die Frage, ob es Handlungen gibt, die zum Nutzen eines Landsmanns unter Verzicht auf den eigenen Nutzen vorgenommen werden. Katô schreibt (a.a.O., S. 223):

“... Ich denke, daß, was die Frage der Landsmannschaft angeht, sich Landsleute zwar in Liebe verbunden sind, aber das Gefühl der Liebe mit Sicherheit nicht durch die landsmannschaftliche Beziehung aufkommt. In den meisten Fällen kommt es dadurch

auf, daß man einen bestimmten Nutzen gemeinsam hat. Obwohl es so ist, daß man den Anderen dann sehr liebt, sobald das, was den eigenen Nutzen ausmacht, mit dem, was den Nutzen des Anderen ausmacht, identisch ist, ist es eine Seltenheit, daß das Gefühl der gegenseitigen Liebe aufkommt, sobald das, was den

Nutzen ausmacht, nicht übereinstimmt. Dies ist meine Begründung dafür, daß Handlungen, die zum Nutzen Anderer stattfinden, notwendig von der auf den Eigennutz bedachten Geisteshaltung verursacht werden.”

In dem obigen Abschnitt ist Katô's Theorie vom "Eigennutz" *in statu nascendi* enthalten. Katô's Auffassung ist es, daß Handlungen zum Nutzen anderer aus keinem anderen Grund als dem Streben nach eigenem Nutzen stattfinden. Katô widerspricht der These, daß altruistische Handlungen altruistische Motive zur Grundlage haben. Es ist offenkundig, daß Katô die These, es gäbe genuin altruistische Handlungen widerlegen will. Es versteht sich fast von selbst, daß er mit dieser Argumentation in Beweisnot gerät, da es nicht möglich ist, für jede altruistische Handlung die am Eigennutz orientierte Motivation nachzuweisen oder überhaupt zu beweisen, daß es keine altruistischen Handlungen gibt.

Katô's Lehre kann als eine naturwissenschaftlich orientierte Rhetorik betrachtet werden, der die Kausalität von 'Ursache und Wirkung' zu Grunde liegt. An die Widerlegung der Lehre von 'Ursache und Frucht' schließt Katô's Behauptung der naturwissenschaftlichen Richtigkeit des evolutionären Kampfes an, die er in ethischer Hinsicht als Theorie vom "Eigennutz" ausführt.

Gegen das von Katô vorgetragene Konzept des "Eigennutzes" richtete Terada Fukuhisa sein buddhistisch inspiriertes Konzept der Komplementarität von "Eigennutz" und "Anderennutz".

2.5 Das Zusammenspiel von Eigennutz und Anderennutz bei Terada Fukuhisa

Terada Fukuhisa (寺田福壽) hat Katos Argumentation das am Ergebnis der Handlung ausgerichtete Argument von der Komplementarität des Eigennutzes und des Anderennutzens entgegengesetzt.

Terada (*Tetsugaku*, Daikyūken, Meiji 27, S. 273)⁵¹ läßt die Frage außer Acht, ob es genuines Handeln zum Nutzen anderer gibt. Er setzt voraus, daß Handlungen immer zwei Aspekte enthalten: Die Aktivitäten eines Bauern, Handwerkers oder Geschäftsmannes, die für ihn selbstverständlich zum eigenen Nutzen stattfinden, müssen gleichzeitig der Gesellschaft Nutzen bringen.

Die Berücksichtigung des ‘Nutzens der Anderen’ bei hauptsächlichlicher Ausrichtung am eigenen Nutzen sieht Terada als niederrangige Ethik, Terada spricht von der Ethik der “Gemeinen” (凡夫).

Dieser Ethik gegenüber höherrangig sei die Ethik der “Vornehmen” (士君子), der Elite (長者). Zu ihr gehören nach Terada die Mönche (僧侶), die Beamten (官員), die Mediziner (医者) und die Gelehrten (学者). Die Ethik der Elite sei von der Ethik der Gemeinen zu unterscheiden. Was ihre Lebensführung angeht, orientierten sich ihre Mitglieder nicht hauptsächlich an ihrem eigenen Nutzen, sondern am Nutzen ihrer Mitmenschen. Als Nebenaspekt ihrer Tätigkeit sollen sie eine Entlohnung erhalten. Terada spricht (a.a.O. 274) von “der Kleidung und dem Essen,

⁵¹ 寺田福壽. 加藤博士ノ強者ノ權利ノ競争ヲ讀テ佛教上ヨリ所感ヲ述ベ且ツ質疑スル所アリ

das in der Moral enthalten“ sei.

Im Rahmen dieser Arbeit kann nicht der Frage nachgegangen werden, an welche traditionellen Auffassungen Teradas Elitenethik anknüpft. Beachtenswert ist, daß er dem von Katô vorgetragenen Konzept Eigennutz ein Ethikkonzept der Komplementarität von Eigennutz und Anderennutz

entgegenstellt, das mit Blick auf die Gewichtung von Eigennutz und Anderennutz in der Lebensführung hierarchische Differenzierungen zuläßt. Auf der Grundlage von Teradas Ethikkonzept ist ein Spektrum von ethischem Handeln möglich, das von einer weitgehenden Ausrichtung am Eigennutz bis zur fast vollständigen Ausrichtung am Nutzen der Anderen reicht.

Liang Qichaos soziale Religion korrespondiert insofern mit Teradas Ethikkonzept, als Liang ebenfalls eine affirmative Haltung zum Eigennutz bei gleichzeitiger Berücksichtigung des Nutzen des Anderen einnimmt, er die buddhistische Lehre nicht durch das Phänomen Eigennutz in Frage gestellt sieht (Vgl. S. 66).

Katô hat seine Ethik des Eigennutzes in dem späteren Werk, “Hundert Worte zum Naturgesetz”, weiter ausgeführt und präzisiert.

2.6 Katôs Buch “Hundert Worte zum Naturgesetz”

Die “Hundert Worte zum Naturgesetz” sind im Jahr Meiji 32 (1899) erschienen ⁵². Das dreihundert Seiten starke Werk besteht aus einer Reihe von 100 Artikeln zu verschiedenen Themen wie beispielsweise zur Lehre von ‘Ursache und Frucht’, zu Mischehen zwischen Angehörigen unterschiedlicher Rassen, zum Wahlrecht der Frau, zur Geschichtswissenschaft, zum bevorstehenden Ende der buddhistischen

⁵² 加藤弘之. 天則百話. 博文館蔵, 東京 1899.

Kirche, zur Reform der Religion, zu Kongzi, zur Glaubensfreiheit, um nur einige wenige Beispiele zu geben. Eine systematische oder thematische Anordnung der hundert Artikel ist nicht erkennbar, die Abfolge wirkt willkürlich. Als der rote Faden, der die Artikel miteinander verbindet, kann das evolutionistische Gedankengut angesehen werden,

das schon Katôs frühere Bücher und Aufsätze prägt. Das Wort "Naturgesetz" im Titel des Buches steht für diesen Evolutionismus.

Die Auseinandersetzung mit der buddhistischen Lehre und der buddhistischen Kirche nimmt breiten Raum in den "Hundert Worten zum Naturgesetz" ein, Katô treibt hier die Polemik gegen die buddhistische Kirche auf die Spitze. In dem Artikel "Die Buddhisten sind mit den Vorbereitungen für die eigene Auslöschung beschäftigt" spricht er (a.a.O. S. 44) davon, daß verkommene Mönche Ehefrauen und Konkubinen hätten, daß die höchsten buddhistischen Kleriker das Geld, das die Gläubigen unter Entbehrungen gespendet haben, um ins reine Land zu gelangen, für unzüchtige Zwecke verwendeten. Die Veruntreuung von Spendengeldern und vor Gericht ausgetragene Streitigkeiten zwischen Mitgliedern der buddhistischen Gemeinde bewertet Katô polemisch als Vorbereitung der buddhistischen Kirche, sich selbst auszulöschen.

In dem Artikel "Über die Verbesserung der Religion" ist die buddhistische Kirche ein weiteres Mal das Ziel der Kritik. Katô fordert die Einrichtung eines Regierungsamtes, daß so wörtlich für die "Korrektur der Verkommenheit der buddhistischen Kirche, für die Verbesserung des Lebenswandels der buddhistischen Gläubigen" sorgen soll.

Katô stellt seine Vorwürfe in den Zusammenhang der Kritiken, die zu Bakufu-Zeiten⁵³ von Seiten konfuzianischer Gelehrter an der buddhistischen Kirche geübt worden seien. Damals wurden, so Katô,

⁵³ Unter *Bakufu* ist die Shogunatsregierung der Tokugawa zu verstehen, die der Meiji-Zeit unmittelbar vorausging. Näheres hier zu siehe Jansen, *The Cambridge History of Japan*, Bd. 5, S. 139ff.

die Buddhisten als Vagabunden bezeichnet. Er übertrumpft diese Polemik mit der Behauptung, die Buddhisten seien nicht nur Vagabunden, sondern Auführer, die die Gesellschaft "vergifteten". Angesichts der Gegnerschaft Katos gegen die buddhistische Kirche nimmt es Wunder, daß er für die Korrektur des Lebenswandels der Buddhisten, insbesondere der Kleriker

eintritt und nicht die Abschaffung der buddhistischen Kirche fordert. Katô will ihre Reform, da er den Buddhismus als die Religion der so wörtlich "Menschen ohne Wissen", der breiten Masse des Volkes etablieren will. Ihr soll er Richtschnur der Lebensführung sein. Katô weist dem Buddhismus damit die Rolle zu, die er in den christlichen Gesellschaften vom Christentum erfüllt sieht. Das Christentum lehnt Katô ab, da er es als ernste Bedrohung des japanischen 'Nationalgeistes' (国体) sieht. An die Reform des Buddhismus knüpft Katô keine Reformulierung der buddhistischen Lehre. Die Disziplinierung des buddhistischen Klerus hat für Katô offenkundig den Sinn, die Akzeptanz des Buddhismus bei der breiten Masse der Bevölkerung zu erhöhen. Letztere kommt aus seiner Sicht ohne die Reform der Lehre aus.⁵⁴ Intellektuellen, die diese Reform fordern könnten, teilt Katô mit, sie hätten sich an der 'Erschließung von Wissen' (開明) zu beteiligen, worunter er die Erschließung von naturwissenschaftlichem, insbesondere evolutionsbezogenem Wissen versteht. Dem von Katô als Volksglauben angesehenen, buddhistischen Glauben und dem christlichen Glauben setzt er (a.a.O. S. 69) den von ihm als Eliteglauben konzipierten "wissenschaftlichen Glauben" entgegen, der darin bestehe, einen Gegenstand vollständig zu erforschen, die Methoden vollständig auszuschöpfen, die Verfahren des Experiments anzuwenden und daran

⁵⁴ Katô nimmt an diesem Punkt wiederum eine Haltung ein, die Liang Qichao entgegen gesetzt ist. Liang lehnt das naturwissenschaftliche Fortschrittskonzept nicht ab, er fordert aber seine Integration in eine reformierte buddhistische Lehre.

zu "glauben", daß so ermittelte naturwissenschaftliche Gesetze zu akzeptieren sind.

Katô's Versuche, die buddhistische Lehre mit naturwissenschaftlich angehauchten Argumenten zu widerlegen sind offenkundig nicht

gegen den Buddhismus in der von Katô befürworteten Funktion als Volksreligion gerichtet. Mit seinen Polemiken gegen die buddhistische Lehre kämpft Katô um die japanische intellektuelle Elite. Sie will er auf die Seite des Evolutionismus und weg von der buddhistischen Lehre bringen.

Terada Fukuhisas Ethikkonzept ist dagegen sowohl auf das Volk, als auch auf die Elite bezogen. Es sieht vor, daß im Verlauf des Übergangs von der Volksethik zur Ethik der Elite eine Verschiebung vom eigennützigem Handeln zum Handeln zum Nutzen des Anderen stattfindet. Katô's Ausführungen in dem Artikel "Die Aufgabe des Gelehrten" belegen, daß es ihm um die Diskreditierung der buddhistischen Lehre in der Elite geht. Katô unterscheidet hier zwischen den traditionellen Gelehrten zenbuddhistischer Prägung und den Philosophen. Die intellektuellen Aktivitäten ersterer spielen sich nach der Auffassung Katô's abseits von der Gesellschaft ab. Von Letzteren sei gefordert (a.a.O. S. 168), daß sie zum Nutzen der Gesellschaft beitragen. Das "philosophische Gesetz" (哲理), das die Philosophen erforschten, sei die Grundlage für den Fortschritt der Gesellschaft. Demgemäß nähmen sie den wichtigsten Platz innerhalb der Gesellschaft ein, ihnen werde der Respekt aller zuteil.

55

⁵⁵ Offenkundig nimmt Katô an dieser Stelle Bezug zu Platon, "Der Staat", II, S. 151ff, V, S.443 - VI, S. 527. (Platon, "Der Staat". In: *Werke in acht Bänden*, Viertes Band, Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt, 1971)

In polemischer Abgrenzung schreibt Katô, die Auffassungen der japanischen Philosophen seiner Zeit stimmten mit den Gelehrten zenbuddhistischer Prägung überein. Sie hielten sich entfernt von der Gesellschaft auf und könnten auch nicht ein wenig zu ihrer Reform beitragen. Ihnen sei der Respekt der Gesellschaft gleichgültig, sie seien als verkommene Konfuzianer anzusehen (a.a.O. S. 166). Kato moniert weiter, daß es gerade die weltfremden Gelehrten sind, die sich in profane Angelegenheiten einmischten, Ämter anstrebten. Als Adressat der Kritik Katôs könnte Nakae Chômin in Frage kommen, der die zenbuddhistisch vorgeprägte 'Aktivität und Freiheit' mit der konfuzianischen 'Mitmenschlichkeit' verknüpft hat.

Katôs Ausführungen belegen, daß er buddhistische Gelehrte aus dem von ihm konzipierten Stand der Philosophen, den er ohne jeden Zweifel als die Elite der japanischen Gesellschaft ansieht, ausnehmen will. Hierfür spricht auch seine ablehnende Haltung gegen die Übernahme von Ämtern durch Buddhisten.

Da Katô streng zwischen dem naturwissenschaftlichen Glauben der Elite und dem Volksglauben unterschieden wissen will, er zwischen beiden keine Verbindung vorsieht, ist es innerhalb seiner Argumentation nicht abwegig, den Buddhismus als Volksglauben zuzulassen und gleichzeitig die buddhistische Lehre, da sie als Religion der Elite in Frage kommt, als philosophisch unrichtig zurückzuweisen. Katô ist offenkundig der Auffassung, daß es unerheblich ist, woran das Volk glaubt, solange der Glaube das Leben der Menschen in geordnete Bahnen lenkt und er nicht gegen das verstößt, was Katô den 'Nationalgeist' (国体) Japans nennt.

In der für die Religion der Elite relevanten Frage der philosophischen Richtigkeit, die nach Katô gemäß der Evolutionstheorie zu bestimmen ist, argumentiert er in aller Schärfe gegen die buddhistische Lehre.

Katô spricht in den 'Hundert Worten' gegen das von der buddhistischen Lehre vorgesehene 'große Mitleiden'. Er vertritt eine Auffassung, die

klar Nakae Chômins Konzept 'Gerechtigkeit und Mitleiden' widerspricht. Nicht nur kann es innerhalb der Menschenwelt nach Katô das "Mitleiden" nicht geben, die Ausdehnung des Mitleidens auf die Tierwelt, wie sie von der buddhistischen Lehre gefordert werde ⁵⁶, weist Katô zurück (a.a.O. S. 28). Er spricht davon, daß das "Mitleiden" gegenüber Tieren zur Verhinderung zivilisatorischer Prozesse und zur Auslöschung der Menschheit führen würde, wenn die buddhistische Lehre an diesem Punkt beachtet würde.

Was die Menschenwelt, insbesondere die Beziehungen der Völker angeht, so steht es für Katô außer Frage, daß die Völker, die sich überlegenes Wissen aneignen konnten, die Völker, die im Bereich des Wissens unterlegen sind, vertreiben, auslöschen, unterwerfen oder versklaven werden. Katô versteht genau dies (a.a.O. S. 29) als den Prozeß der Zivilisation.

Signifikant ist in diesem Zusammenhang Katôs Position zu Kants Werk "Vom ewigen Frieden". Er geht (Kapitel 46) nicht davon aus, daß es zum ewigen Frieden zwischen den Völkern kommen könne. Katô gibt damit nicht einen allgemeinen Pessimismus hinsichtlich der Friedensfähigkeit der Völker kund. Er sieht den Krieg als einen wichtigen Katalysator des Fortschritts, was die sogenannten nichtzivilisierten und die zivilisierten Völker angeht.

In Umkehrung des buddhistischen Gedankens, zum Nutzen anderer zu handeln, sieht Katô es als ein in individueller wie kollektiver Hinsicht gültiges Naturgesetz an, daß anderen Schaden zugefügt wird. Er gerät mit der Formulierung des Gesetzes der gegenseitigen Schädigung insofern in argumentative Schwierigkeiten, als daß dieses Gesetz, wenn es die von ihm geforderte naturwissenschaftliche Gültigkeit haben soll, nicht ausschließlich gegenüber Angehörigen fremder Völker sondern auch

⁵⁶ Leider konnte nicht herausgefunden werden, von wem die weitgehende Position zum 'Mitleiden' vertreten wurde.

gegenüber Angehörigen des eigenen Volkes gelten muß. Er entledigt sich dieses Problems, indem er ein Volk als ein Individuum setzt. Diese kollektive Individualität heißt 'großes Ich' (大我). Nach Katô ist die 'Schädigung des Anderen' innerhalb dieses 'großen Ichs' nicht zulässig. Er führt das 'große Ich' auf dem Weg der Setzung ein. Er trägt kein Argument vor, das mit der von ihm geforderten mathematisch-logischen Notwendigkeit auf eine wie auch immer vorzustellende kollektive Individualität schließen ließe. Bei Katôs Setzung des 'großen Ichs' könnte die juristische Gedankenwelt Pate gestanden haben. Offenkundig steht das 'große Ich' bei Katô in keiner Verbindung zu Rousseaus *Gesetzgeber*, dem dieser den Beinamen 'große Seele' (grande âme) gibt, dessen Übersetzungswort das 'große Ich' hätte sein können.

Es wäre der Frage nachzugehen, ob der Gedanke des kollektiven Ichs eine Übersetzung des westlichen Konzepts "Staat" in die Sprache der japanischen Evolutionsphilosophie ist, das 'große Ich' der vom juristischen Kopf auf die sozialdarwinistischen Beine gestellte 'Staat' ist. Der 'Staat' wie das 'große Ich' enthalten den Gedanken der Individualität, die anderen Individualitäten als handlungsfähige Entität gegenüber steht. Im Fall des Staates ist die auf gleichgeordnete Individuen bezogene Handlungsfähigkeit völkerrechtlicher und damit auch im Zeitalter des kolonialen Völkerrechts, rechtlich gebundener Natur. Diese rechtliche Bindung ist im Konzept des 'großen Ichs', das ausschließlich den Gedanken der Nichtschädigung von Mitgliedern des Kollektivs enthält, nicht vorgesehen. Das 'große Ich' wie Katô es konzipiert, ist außerdem als sozialdarwinistische Umformulierung eines buddhistischen Konzepts zu verstehen. Das Wort entstammt dem *Nirvana-sutra*. Es wird von Katô seines Gehaltes beraubt und mit evolutionistischem Gehalt gefüllt.

2.6.1 Die Theorie vom Eigennutz in den “Hundert Worten zum Naturgesetz”

In dem Buch “Hundert Worte zum Naturgesetz” präzisiert Katô die Theorie vom eigennützigem Handeln. Die “Schädigung des Anderen” wird von Katô eingeschränkt. Er qualifiziert sie als eine Handlung, die, auch wenn sie von Menschen vorgenommen wird, auf einem niederen biologischen Niveau stattfindet.

Er unterscheidet (a.a.O. 283) zwischen drei eigennützigem Geisteshaltungen, der ‘unbegrenzt-eigennützigem Geisteshaltung’, der ‘begrenzt-eigennützigem Geisteshaltung’ und der ‘in der Gestalt veränderten, eigennützigem Geisteshaltung’.

Die ‘unbegrenzt-eigennützigem Geisteshaltung’ ordnet er den niederen Lebewesen zu. Ihr gemäß zu handeln, hieße nach Kräften eigennützige Ziele zu verfolgen, ohne daß dabei auf andere Lebewesen Rücksicht genommen wird. Die ‘unbegrenzt-eigennützigem Geisteshaltung’ sieht die gewaltsame Schädigung anderer vor. Letztere ist nach Katô im Falle der ‘begrenzt-eigennützigem Geisteshaltung’, die er den höheren Lebewesen zuordnet, nicht mehr anzutreffen.

Die dritte ‘in der Gestalt veränderte, eigennützigem Geisteshaltung’ ist nach Katô in der Hauptsache der Menschenwelt zuzuordnen, vereinzelt komme sie auch bei den höheren Lebewesen vor. Wenn gemäß der ‘in der Gestalt veränderten, eigennützigem Geisteshaltung’ gehandelt wird, werde prima facie zum Nutzen anderer gehandelt. Dies wäre aus der Perspektive Katôs der Aspekt, den die buddhistische Ethik als das ‘Handeln zum Nutzen anderer’ sieht. Motiviert ist sie seinem Verständnis nach nicht eigentlich durch den Nutzen, der einem anderen Menschen gestiftet wird. Wer zum Nutzen Anderer handelt, handelt tatsächlich zum eigenen seelischen oder dinglichen Nutzen. Gemäß der Theorie Katôs wird nicht bewußt der eigene Nutzen ins Auge gefaßt, während

zum Nutzen Anderer gehandelt wird. Er ist (a.a.O. 286) der Auffassung, die 'in der Gestalt veränderte, eigennützige Geisteshaltung' sei im Verlauf der Evolution zu einer Erbanlage des Menschen geworden, die an Kinder und Kindeskinde weitergegeben werde. Der Mensch sei nicht in der Lage, diese am Eigennutz orientierte Disposition zu reflektieren, während er zum Nutzen anderer handelt. Gemäß der deterministischen Lehre Katôs ist es ausgeschlossen, daß der Handelnde sich hinsichtlich seiner Motivation selbst überprüft. Die altruistische Handlung wäre die perfekte psychobiologische Selbsttäuschung.

Katô faßt das Konzept 'Eigennutz' sehr weit. Die Freude, die derjenige empfinden mag, der zum Nutzen eines anderen Menschen handelt, gehört nach Kato (a.a.O. 285) zum 'seelischen Nutzen'. Die Aussicht auf diese Freude und nicht etwa das Mitleiden, wie es die buddhistische Lehre vorsieht, versteht Katô als die eigentliche Ursache des Handelns zum Nutzen anderer. Er läßt unerwähnt, daß Handlungen, die anderen nützen, in der Regel ein persönliches Opfer mit sich bringen. Wenn die Aussicht auf Freude als die eigentliche Ursache für altruistisches Handeln angesehen wird, hätte sie gegen das zu bringende Opfer abgewogen werden müssen. Bei Katô findet dieser Aspekt keine Beachtung.

Zweifellos ordnet er die Freude des Gebenden dem Eigennutz zu, um den Gedanken, es könnte aus uneigennütigen Motiven zum Nutzen anderer gehandelt werden, ad absurdum zu führen. Die Behauptung, die Orientierung am Eigennutz sei ein Aspekt der Vererbung des Menschen, trägt Katô wie an vielen Stellen seiner naturwissenschaftsbezogenen Argumentation ohne die von ihm geforderte naturwissenschaftliche Beweisführung vor.

Direkt auf die von Terada Fukuhisa vorgeschlagene Ethik ist Katôs Stellungnahme gegen die traditionelle Ethikkonzepte des 'Vornehmen' (君子), des 'pietätvollen Kindes' (孝子) und der 'anständigen Ehefrau' (貞婦) bezogen.

Bei Terada ist das Konzept des 'Vornehmen' geknüpft an die Lebensführung, die am Handeln zum Nutzen anderer ausgerichtet ist. Terada spricht wie gesagt, von "der Kleidung und dem Essen, das in der Moral enthalten" sei.

Aus der Sicht Katôs haben Menschen, die als 'Vornehme', 'pietätvolle Kinder' und 'anständige Ehefrauen' gelten, das eigennützige Ziel einen guten Ruf zu erwerben, geschickt durch altruistisches Handeln bemäntelt. Die genannten Konzepte sind für ihn ethischgehaltlose sprachliche Embleme.

Im Unterschied zu Terada, der einen vom Eigennutz zum Anderernnutz reichenden, abgestuften, ethischen Bezugsrahmen formuliert hat, dem der Einzelne seine Lebensführung zuordnen kann, spricht Katô unter den Vorzeichen des Evolutionismus darüber, daß ethisches Handeln nicht möglich ist. Aus seiner Perspektive gesprochen, läßt Terada die Frage, was Ethik unter der Voraussetzung der Gültigkeit der Evolutionstheorie sei, unbeantwortet.

Was Terada, dessen Entwurf einer Ethik aus heutiger Sicht im Unterschied zu Katôs Amoralismus fraglos überzeugt, nicht geleistet hat, ist, eine Ethik zu formulieren, die eine Orientierung für die Menschen hätte sein können, die sich in einer vom Evolutionismus bestimmten Lebenslage befinden. Terada hätte sich die Frage stellen müssen, welche Haltung der Mensch angesichts der evolutionären Vorgänge einnehmen kann. Seine Ethik, die einen Übergang zwischen Eliten- und Gemeinenethik vorsieht, berücksichtigt diese Frage nicht. Sie ist zu wenig an der Tatsächlichkeit der Evolution ausgerichtet. An diesem Punkt setzt der chinesische Gelehrte und Reformpolitiker Liang Qichao an. Liang, der die sozialdarwinistische Ethik Katos zurückwies, sieht die Evolution aus der Perspektive der buddhistischen Lehre als "Hölle".

3.0 Liang Qichao: Der Buddhismus als soziale Religion der Evolution

3.1 Konzeptualisierungen der Evolution

3.1.1 Die Metapher "Hölle"

Liang faßt die Zuspitzungen des evolutionären Überlebenskampfes, die bis zur Tötung des Konkurrenten reichen, (新民說, a.a.O. S. 104)⁵⁷ in die der buddhistischen Lehre entstammenden Metapher "Hölle", die gleichzeitig für sein Konzept der Elitenethik steht:

"Buddha sagt, wer, wenn nicht ich sollte sich in die Hölle begeben. Wollte Buddha mit dieser Lehre nicht dafür sorgen, daß die Wesen die Hölle verlassen? Und dieses Unterfangen mußte damit beginnen, daß er sich selbst in die Hölle begab."

An die Übertragung des Prozeßes der Evolution in die Metaphorik der buddhistischen Lehre schließt bei Liang die auf den Prozeß der Evolution bezogene Ethik an. Liang setzt sich im Verlauf seiner Argumentation mit Katô's Konzept 'Eigennutz' auseinander, das dem 'Mitleiden' entgegensteht. Liang weist Katô's Lehre von den "drei eigennützigen Geisteshaltungen" zurück und bringt den Eigennutz als psychosoziale Tatsache in die Perspektive der buddhistischen Lehre, indem er ihn als ein sogenanntes 'Hilfsmittel' betrachtet, vermittels dem die buddhistische Lehre den Menschen nahe zu bringen ist.

⁵⁷ 梁啟超. 新民說. 中州古籍出版社, 鄭州, 1998.

3.1.2. Die Zurückweisung der Theorie von den drei ‘eigennützigen Geisteshaltungen’

Liang hat Katos Theorie von den drei eigennützigen Geisteshaltungen in einem Artikel “Hundert Worte zum Naturgesetz des Dr. Katô” (新民叢報 Nr. 21 [Band 4], 51-61) ausführlich vorgestellt und kommentiert.

Der Artikel enthält eine fast wörtliche Übertragung des Abschnitts Nr. 94 aus Katos “Hundert Worte zum Naturgesetz”. In dieser Übertragung gibt es auf den ersten Blick keine signifikanten Abweichungen von Katôs Original. Aufschluß über Liangs Haltung zu Katôs Theorie gibt ein Kommentar am Ende des Artikels. Dort schreibt Liang bezüglich der Person Katôs, daß dieser in Japan hochumstritten sei, er von den Einigen als Gelehrter verehrt werde, der westliche Lehren weiterentwickelt habe und von Anderen als der öffentliche Feind der Gerechtigkeit (正義), als ein Verbrecher an der Humanität (人道) angesehen werde. Liang schreibt weiter, Katô sei der japanische Gelehrte, dessen Ruf am stärksten in Frage gestellt worden sei. Er distanziert sich von Katôs Theorie des Eigennutzes⁵⁸:

“Die Geisteshaltung der Liebe zu den Anderen ist in der Tat die Grundlage, auf der die menschlichen Gemeinschaften etabliert werden. Man hegt und pflegt sie [die Menschenliebe] täglich, man fürchtet, sie werde nicht gedeihen. Zu welchem Zweck sollte man sie vernachlässigen. Derjenige, der die Lehre verbreitet, sie sei ein Nebenaspekt der eigennützigen Geisteshaltung, fürchtet nicht nur, die Menschheit wisse nicht um den Eigennutz, er lehrt den Affen ein weiteres Mal, auf Bäume zu klettern. Daher sind

⁵⁸ Zu Liangs Zurückweisung der Lehre Katôs siehe auch Satô Yutaka (1998), S. 163b und S. 164a. (佐藤, 豊. 梁啟超と功利主義 - 加藤弘之「道徳法律進化の理」に関連して. In: 中国 - 社会と文化, Nr. 13, 1998.6, S. 154 - 170)

solche Lehren am wenigsten geeignet, im heutigen China in die Tat umgesetzt zu werden.”

Im folgenden Abschnitt wiederholt Liang seine Distanzierung deutlicher:

“Wenn alle diejenigen, die das Eine oder Andere seiner [Katôs] Lehre aufnehmen, deshalb zügellos werden und die von ihm erstgenannte tiergleiche, eigennützige Geisteshaltung wahren und sie auf Katôs Anhänger anwenden, dann wird Katô daran auch nicht ungeingeschränkt Gefallen finden.”

3.1.3 Liangs Reformulierung der Theorie vom Eigennutz

Entgegen seiner eindeutigen Stellungnahme gegen die Lehre Katôs, spricht Liang ihr im gleichen Artikel eine gewisse Berechtigung zu:

“Aber Katôs Auffassung hat auch ihre Berechtigung. Er hat gesehen, daß die heutige Menschheit sich nicht dabei beruhigen kann, den `Nutzen des Anderen` zu üben. Es ist weniger angebracht, sich dieser Tendenz entgegenzustellen und sie einzuschränken, als mit ihr zu gehen und sie zu leiten.”

Der obige Abschnitt läßt keinen Zweifel daran, daß Liang den Eigennutz als eine psychosoziale Tatsache ansieht, gegen die sich zu stellen aussichtslos wäre. Liang spricht davon, die Tendenz der Menschheit zum Eigennutz bedürfe der Anleitung. Im folgenden Abschnitt (a.a.O. 59) konkretisiert Liang, wie er sich diese Anleitung denkt:

“Wenn wir nur der Religion folgen, dann können wir einen guten Namen erlangen und unser Herz wird hocheufreut. Dies ist in der Tat das `subtile Tor` der Lehre, das die Wesen rettet. Verfolgt man seinen Ursprung zurück, dann kommt es von nichts anderem als der eigennützigen Geisteshaltung. Wenn es die eigennützige Geisteshaltung nicht gibt, dann gibt es auch für einen Heiligen keinen Weg, seine Lehre ins Werk zu setzen.”

Anleitung für die auf den Eigennutz ausgerichtete Geisteshaltung erwartet Liang von der Religion ⁵⁹. Als Akt des Eigennutzes versteht Liang, daß derjenige, der im Einklang mit den ethischen Vorgaben der Religion handelt, einen guten Ruf erlangt. Die diesbezügliche Freude ist eindeutig auf den Erwerb des guten Rufes bezogen und hängt nicht damit zusammen, daß sich der Mensch in Übereinstimmung mit der Religion gebracht hat. Liang sieht die Religiosität und das Soziale in einer Wechselbeziehung. Der soziale Status bestätigt die Richtigkeit der religiösen Lehre und ist gleichzeitig die Frucht der Anstrengung des Einzelnen, sich in Übereinstimmung mit der religiösen Lehre zu bringen. Diese protestantisch-anmutende Auffassung von der Beziehung zwischen dem Religiösen und dem Sozialen formuliert Liang ausgehend von - aber in Umkehrung der Lehre Katôs.

Daß Liang von Katô abweicht, belegt der korrespondierende Abschnitt aus Katôs Original:

“Da wir, wenn wir zum Nutzen anderer handeln, auf diese Weise einen guten Namen erlangen, kommt es dahin, daß wir von selbst der Religion folgen. Was für eine Handlung zum Nutzen anderer

⁵⁹ Satô Yutaka spricht (a.a.O., S. 168) davon, Liang habe seine Auffassung vom Eigennutz von Katô Hiroyuki übernommen. Die obige Textstelle belegt, daß Liang auf Katô antwortet, sich Katô aber nicht anschließt.

es auch sein mag, verfolgt man sie bis zu ihrem Ursprung zurück, so wird nichts anderes als die eigennützige Geisteshaltung zum Vorschein kommen.”

Bei Katô ist keine Rede davon, daß die Orientierung am Eigennutz in Verbindung zur Religion steht. Er argumentiert in die entgegengesetzte Richtung. Die Anstrengung, die der Einzelne aufbringt, um sich in Übereinstimmung mit der Religion zu bringen, ist nach Katô ausschließlich auf den persönlichen Vorteil gerichtet. Aus der Sicht Katôs gibt es keine wechselseitige Bestätigung der Religion und des Eigennutzes. Erstere sieht er als einen Deckmantel für die am Eigennutz orientierte Geisteshaltung. Liang wendet Katôs Argumentation ins Gegenteil und informiert den Leser ausdrücklich über diese Abweichung vom Originaltext:

“Obwohl Katôs Absicht, als er seine Theorie aufstellte, nicht unbedingt in dieser Hinsicht lag, kann ich, wenn ich sein Buch lese, nicht umhin, diesen Standpunkt zu entwickeln. Im Allgemeinen ist es so, daß die Lehren, auf deren Grundlage eine Schule etabliert wird, einen Kern Wahrheit enthalten. Da sie ihn enthalten, ist keine von ihnen, wenn man sie zum Guten liest, ungeeignet, sie als Hilfsmittel zur Förderung der Moral zu verwenden. Sagt Kongzi nicht “Unter drei Menschen, die auf der Straße gehen, ist mit Sicherheit mein Lehrer”. Warum sollte man das, was Katô lehrt, unbedingt für eine Krankheit halten? “

Liang liest die Lehre Katôs zum Guten. Diese Haltung, die Liang in Bezug auf das Lesen der Lehre Katôs einnimmt, stimmt mit seiner Haltung zum Eigennutz als einer psychosozialen Tatsache überein.

4.0 Evolutionismus und Buddhismus im japanischen Kontext

Liangs Werk steht ein weiteres Mal im Zusammenhang mit der evolutionistischen Moderne, wo er das Konzept der 'Seele' (靈魂) aufgreift, das im zeitgenössischen Kontext Liangs weder einer der Traditionen Chinas entstammt, noch ausschließlich im Zusammenhang des Christentums steht. Bei dem Seelenkonzept, das in Liangs Werk verschiedentlich thematisiert wird, handelt es sich um ein ursprünglich von der westlichen, christlichen Gedankenwelt inspiriertes Konzept, dessen religiöser Gehalt durch seine Einordnung in die evolutionistische Geschichtsauffassung verloren geht, welches aber durch die scholastische Einordnung in den buddhistischen Kontext religiös in Ostasien bedeutsam wird. Für die evolutionistische Sicht der Seele steht Ariga Nagaos Religionssoziologie, für ihre Reformulierung im buddhistischen Kontext die religiöse Philosophie des Kyosawa Manchi. Wie an anderer Stelle ausgeführt wird, greift Liang das evolutionistisch und buddhistisch vorgeprägte Seelenkonzept auf und ordnet es unter Bezugnahme zu dem ihm zeitgenössischen christlichen Denken in sein Religionskonzept ein.

4.1 Die Biographie Ariga Nagaos

Ariga Nagao (1860-) war ein Absolvent des Philosophischen Seminars der Universität Tōkyō (*Who's Who Hakushi in Great Japan*, S. 42, 43)⁶⁰. Im Jahre 1882 wurde er Bungakushi (文学士). Fünf Jahre später wurde er mit der Redaktionsabteilung der Tōkyō-Universität betraut. Gleichzeitig war er Assistenzprofessor und unterrichtete

⁶⁰ Iseki, K.R. *Who's Who Hakushi in Great Japan* (1888-1920), Hattensha, Tokyo, 1921. Die biographischen Angaben in diesem Werk liegen in englischer und japanischer Sprache vor.

Geschichte. Im Jahre 1886 setzte Ariga seine Studien als Selbstzahler in Europa fort. Er studierte Psychologie an der Deutschen Universität in Berlin und besuchte die Staatsrechtsvorlesungen Steins in Österreich⁶¹. Nach seiner Rückkehr wurde er zum Sekretär des Kronrates (樞密院書記官)⁶² und zum Privatsekretär des Präsidenten (議長密書官) ernannt. Er wurde nacheinander Sekretär des Kabinetts (內閣書記官) und Privatsekretär des Premierministers (總理大臣密書官).

Als Japan im Jahr 1894 Krieg gegen China führte, wurde Ariga mit der Untersuchung von Kriegsangelegenheiten beauftragt. Im Oktober des selben Jahres wurde er Frontberater des Generalstabes der zweiten Armee in Fragen des internationalen Rechts.

Nach dem Krieg reiste Ariga erneute nach Europa und veröffentlichte in Paris in französischer Sprache ein Essay zum Thema "Internationales Recht und der Japanisch-Chinesische Krieg". Ariga wurde nach seiner Rückkehr nach Japan Dozent für internationales Recht am kaiserlichen Militärcollege und Direktor der japanischen Rot-Kreuz-Gesellschaft. Im Jahr 1899 wurde er Professor an der Waseda-Universität und Direktor des Untersuchungsamtes des kaiserlichen Haushaltssystems (帝室制度調査局主事).

Im Jahr 1900 erhielt er den Titel Doktor der Rechtswissenschaften (法学博士), im Jahr 1911 wurde er Doktor der Geisteswissenschaften (文学博士).

Während des Japanisch-Russischen Krieges war Ariga Frontberater der japanischen Armee für internationales Recht.

Nach 1913 war er Rechtsberater des chinesischen Präsidenten Yuan

⁶¹ Zu Lorenz von Steins Kontakten zu Meij-Japan siehe: Nawrocki, Johann. "Der japanische Nachlaß Lorenz von Steins." in *Oriens Extremus*, Bd. 36, 1993, S. 83-112.

⁶² Zum Kronrat siehe Jansen, Marius B. *The Cambridge History of Japan*. Volume 5, "The Nineteenth Century", Cambridge University Press, New York, 1989, S. 663.

Shikai. Letztere Position ist besonders im Hinblick auf Arigas Rolle hinsichtlich der Politik Japans gegenüber China, insbesondere was die im Jahr 1915 erhobenen 21 Forderungen angeht, von Interesse. Im Rahmen einer rechtshistorischen Themenstellung könnte der Zusammenhang von Arigas völkerrechtlicher und seiner politischen Tätigkeit erörtert werden ⁶³.

4.2 Ariga Nagaos Werk *Die Evolution der Religion*

Die Kompilierung und Veröffentlichung der “Evolution der Religion” (宗教進化論) im Jahre 1883 (Meiji 16) fällt in die Frühzeit der publikatorischen Tätigkeit Arigas nach dem Ende seiner Studien an der Tôkyô-Universität. Das Buch gehört zu der Trilogie, die den Titel “Soziologie” (社会学) trägt. Weitere Bände dieser Trilogie sind die “Evolution des Sippensystems” (族制進化論, 1884, Meiji 17) und die “Evolution der Gesellschaft” (社会進化論, 1886, Meiji 19). In der “Evolution der Religion” schreibt Ariga in Anlehnung an Spencer die Geschichte der Entwicklung der Religion. Von der

⁶³ Was die Publikationen Arigas angeht, so veröffentlichte er außer den genannten Büchern und dem völkerrechtlichen Essay eine Abhandlung zur chinesischen Kultur (文学論, bzw. 支那正観), Geschichtsbücher zur Geschichte Japans und zur Geschichte des Westens (大日本歴史, 西洋歴史), Geschichtsbücher zur modernen Diplomatie (近世外交史, 最近三十年外交史), ein rechtswissenschaftliches Unterrichtsbuch (法制教科書), Abhandlungen zum internationalen Kriegsrecht (戦時国際公法, 万国戦時公法), “Rechtsbestimmungen zum Krieg der zivilisierten Staaten” (文明戦争法規), Abhandlungen zum imperialen Staatsrecht (帝国憲法法規), zum Verwaltungsrecht (行政学) und zur Verantwortung der Minister (大臣責任論) und zur Mandats Herrschaft in Manzhou (満洲委任統治). Sie sind im Rahmen der Themenstellung Reformulierung des Zusammenhangs von Religion und Gesellschaft nicht zu berücksichtigen.

“Evolution der Religion” ist bei Spencer nicht die Rede. Wahrscheinlich ist, daß Ariga den Begriff geprägt hat.

Teil 1 und 2 der “Evolution der Religion” sind weitgehend eine Übersetzung von Herbert Spencers “The Principles of Sociology” (社会学原理) und “The Data of Sociology” (社会学材料集) (宗教進化論, a.a.O., S. 2). Ariga weicht von Spencer allerdings da ab, wo er Inhalte, die mit den Staaten Ostasiens, d.h. hauptsächlich China und Japan in direktem Zusammenhang stehen, ausführlich erörtert.

Der dritte Teil, in dem es um das Gesetz des Aufstiegs und des Verfalls einer Religion geht, hat Ariga, wie er selbst mitteilt, eigenständig und ohne Bezug zu Spencer verfaßt.

In Teil 1 und 2 geht es hauptsächlich um die Frage der Leib-Seele-Trennung, um die Frage, ob die Seelen der Verstorbenen den Leib verlassen, ob sie zurückkehren, ob ein Gespräch mit ihnen möglich ist und angrenzende Themen. Der Inhalt der Übersetzung ist durchgängig naturwissenschaftlich. Die Auffassung, der menschliche Geist und der Leib seien getrennte Entitäten (体), werden als Aberglauben zurückgewiesen.

Prima facie ist Arigas Annahme, der Geist bleibe nach dem Sterben des Leibes lebendig, nicht gegen die christliche Lehre gerichtet.

Im Unterschied zu Spencer, der (in Principles of Sociology I, S. 169) von “Seelen” (souls), “Geistern” (ghosts, spirits), und “Dämonen” (demons) spricht, ist bei Nagao fast ausschließlich von dem menschlichen “Geist” (魂魄) die Rede.

In Arigas Übersetzung werden nicht Inhalte der christlichen Lehre sondern Auffassungen verschiedener Völker aus allen Erdteilen zurückgewiesen, die darauf zielen, daß der “Geist” mit dem Ableben des Leibes nicht stirbt. Hauptsächlich kommen dabei die Auffassungen von Naturvölkern, wie z.B. den australischen Aboriginees oder den sibirischen Yakuten in den Blick. Ungeachtet dieser Ausrichtung der

Argumentation Spencers ist seine Kritik auch auf das Christentum bezogen. Spencer zitiert einen Kirchenmann, der gleichzeitig die Evolutionslehre und die christliche Lehre, "Gott habe den Menschen aus dem Erdenstaub geformt und ihm Leben eingehaucht" vertreten habe. Spencer legt nahe, der besagte Christ schlieÙe, da er Konzepte akzeptiere, die sich widersprächen, an die Auffassungen an, die in den von ihm sogenannten primitiven Gesellschaften vertreten würden. In Ariga Nagaos "Evolutionstheorie der Religion" wird der christliche Kirchenmann, den Spencer zitiert, nicht erwähnt. Es besteht jedoch kein Zweifel daran, daß Arigas Zurückweisung der Auffassung vom nichtsterblichen Geist des Menschen die Kritik am Christentum enthält. Die Inkompatibilität, die zwischen dem naturwissenschaftlichen Verständnis des Menschen und der überlieferten Auffassung vom nichtsterblichen Geist des Menschen besteht, wird nach Ariga im Verlauf der Evolution der Religion aufgelöst. An deren Ende werde erkannt, daß die Religion keine gültigen Konzepte hervorbringt.

4.3 Die Stellung der Religion bei Ariga Nagao

Die Religion ist bei Ariga dem Bereich des Sozialen weder vor- noch übergeordnet, noch räumt er ihr eine von ihm abgegrenzte Stellung ein. Am Ende der Evolution der Religion, das Ariga zum Zeitpunkt der Niederschrift der "Evolution der Religion" für gekommen hält, wird die Religion aus seiner Sicht integriert in die sogenannten "Vernunftgesetze" (道理)⁶⁴. Unter ihnen (社会進化論,

⁶⁴ An dieser Stelle wird 道理 in Anlehnung an das von Ariga Nagao (有賀長雄) und Inoue Tetsujirô (井上哲次郎) verfaßte meiji-zeitliche Wörterbuch *Wortschatz der Philosophie* (哲学字彙) (東洋館, 東京明治17) mit "Vernunftgesetz"

S. 502) ist das Folgende zu verstehen:

“... In einer Welt, in der die Vernunftgesetze vereinigt sind, werden die Handlungen des Einzelnen gegenüber der Gesellschaft gemäß den tatsachenbezogenen Gesetzen, die von der Soziologie erforscht wurden, festgelegt; die Aspekte, die den Aufschwung der Gesellschaft beschädigen, werden entfernt; das Eintreten für diejenigen, die ihm nützen, muß unbedingt eine Angelegenheit aller sein.”

Ariga faßt im obigen Abschnitt die Verknüpfung verschiedener für den Aufschwung der Gesellschaft relevanter “Vernunftgesetze” zu einem Ganzen zusammen. Er folgt an diesem Punkt dem Vorhaben Spencers, der in *First Principles of Synsthetic Philosophy* die “Wahrheiten” (truths) der Philosophie und der Naturwissenschaften zusammenführen will.⁶⁵ Ariga weicht von Spencer ab, wo er davon spricht, die “Vereinigung der Vernunftgesetze” würde direkt in das Leben der Menschen, in ihr Handeln eingreifen. Aufgabe der Philosophie ist es nach Ariga, die verschiedenen “Vernunftgesetze”, so auf einander abzustimmen, daß ein kohärentes Konzept zu Stande kommt. Ariga spricht vom “Abstimmen” (調和). Das “Abstimmen” ist ein Harmonisieren, das an einem genau festgelegten Ziel, nämlich

wiedergegeben. In dem besagten Wörterbuch wird das englische Wort “reason” (S. 105) mit 道理 und 理性 und das deutsche Wort “Vernunft” (S. 133) mit 理性 wiedergegeben.

⁶⁵ In seiner Einführung zu Spencers *The Principles of Sociology* schreibt Jonathan H. Turner: “Herbert Spencer was a grand theorist, seeking to unify all of the sciences and ethics under a common set of theoretical principles that were loosely derived from the physics of his time and outlined in *First Principles*. (Spencer Herbert. *The Principles of Sociology*. Transaction Publishers, London, 2002, S. vii)

dem permanenten Aufschwung der Gesellschaft ausgerichtet ist. Die Aspekte, die abzustimmen sind, werden diesem Ziel untergeordnet. Philosophie hat stattzufinden, sofern sie diesem Ziel dient. Die Religion teilt das Schicksal der Philosophie. Ihr legt Ariga auf, sich von der für das Leben des Menschen relevanten Orientierung zum konzeptionellen Rohmaterial zu wandeln, das die Arbeit der Philosophen speist. Die Religion ist aus Arigas Sicht die konzeptionelle Fugenmasse, die die Gesellschaft zusammenhält⁶⁶.

4.4 Ariga Nagaos Kritik der Kausalität von Ursache und Wirkung

Unbeschadet der Tatsache, daß Ariga die Religion dem Aufschwung der Gesellschaft unterordnet, stützt er sich auf einen Zweig der buddhistischen Lehre, die Kegon-Lehre (華嚴), die er offenkundig nicht zur Religion rechnet, sondern als eine metawissenschaftliche Perspektive ansieht. Der Kegon-Lehre entstammt Arigas Auffassung, die Kausalität von Ursache und Wirkung sowie die Tatsache, daß es eine menschliche Gesellschaft gibt, sei ausschließlich als eine Tatsache des Geistes zu betrachten. An diese Auffassung schließt eine Kritik der Kausalität von Ursache und Wirkung an:

⁶⁶ Auch Zhang Taiyan war Arigas Argumentation aus *Die Evolution der Religion* bekannt. Es kann angenommen werden, daß Zhangs Religionskonzept in Abgrenzung zu Ariga formuliert ist. (Kobayashi, Takeshi 小林武. 章炳麟と姉崎正治 — 『瘡書』より『齊物論釋』にいたる思想的關係 “Chang Ping-lin and Anezaki Masaharu: Their philosophical relationship from the Ch’iu-shu to the Ch’i-wu Lun Shih”. In: *Tôhōgaku* 東方学, 第百七輯, S. 92, Tôhō Gakkai 東方学会, Tokyô, 2004.

“Wenn man darüber nachdenkt, was das Prinzip von Ursache und Wirkung im Ergebnis ist, dann hat das, was sich zwischen Himmel und Erde befindet, wenn man es Ursache, wenn man es Wirkung nennt, keine Tatsächlichkeit.

Selbst wenn der Gegenstand A, die Ursache für den Gegenstand B ist, so liegt die Verknüpfung zwischen der Ursache und dem Ort, auf den sie sich bezieht, nicht bei dem Gegenstand A und sie liegt auch nicht bei dem Gegenstand B. Sie liegt ausschließlich als Beziehung zwischen den beiden Gegenständen A und B vor. Diese Beziehung ist gestaltlos. Auf welcher Grundlage soll man wissen, daß sie [diese Beziehung] existiert? Es ist ausschließlich etwas, was im Geist (心) des Menschen vorliegt; kann es [eingedenk dessen] als etwas angesehen werden, das im Bereich der Tatsachen und der Gegenstände vorliegt? (社会進化論, S. 482)

Die Zuordnung zu den mentalen Tatsachen ist (a.a.O., S. 483) nicht ausschließlich Mittel der Abgrenzung von ‘Ursache und Wirkung’ sondern auch Grundlage der Etablierung der “Vereinigung der Vernunftgesetze”:

“Nicht nur das Gesetz von Ursache und Wirkung, auch unser Gedanke, daß es so etwas wie die Gesellschaft gibt, ist ausschließlich eine Angelegenheit unserer Geisteshaltung.“

Ariga betrachtet die Erkenntnis, daß die Gesellschaft ausschließlich eine Angelegenheit der Geisteshaltung ist, als den Durchbruch zur Tatsächlichkeit der Gesellschaft. Diese Auffassung Arigas steht, wie im Folgenden zu zeigen ist, im Zusammenhang der buddhistischen

Kegon- (華嚴) Lehre ⁶⁷.

4.5 Die Kegon-Lehre bei Ariga Nagao

Der folgende Abschnitt (宗教進化論, S. 472) belegt, daß Ariga unmittelbar auf die Kegon-Lehre Bezug nimmt:

“... man vergegenwärtige sich auch die Tatsache, daß er [Shakyamuni] zu Beginn nicht Kegon gelehrt hat, weil der ‘Ansatz’ (根機) [der buddha-gemäßen Erkenntnis der Wesen] zu gering war; weil [Kegon] dafür nicht geeignet gewesen wäre, lehrte er ein weiteres Mal die Lehre des ‘kleinen Fahrzeugs’.”

Der obige Abschnitt darf wohl als Zusammenfassung des folgenden

⁶⁷ Die Zuordnung alles Tatsächlichen zur Geisteshaltung ist dort in das Wort “Die drei Bereiche sind ausschließlich unsere Geisteshaltung” (三界唯心) gefaßt. Gemäß der buddhistischen Lehre ist zwischen drei unterschiedlichen Lebensbereichen zu unterscheiden, denen unterschiedliche Lebensformen zugeordnet werden.

Zu den drei Bereichen gehört der “Bereich der Begierden”. Ihm sind die Wesen der Hölle, die sogenannten Hungergeister, die Tiere, die Menschen und die niederrangigen Götter zugeordnet.

Im Bereich der “Gestalt” (色界), der Tatsächlichkeit des Sehens, Hörens, Riechens, Schmeckens und Fühlens werden die Götter mittleren Ranges angenommen.

Die Götter hohen Ranges werden in dem Bereich der “Gestaltlosigkeit”, dem Bereich angenommen, indem das Sehen, Hören, Riechen, Schmecken und Fühlen keine Tatsächlichkeit hat. (鎌田茂雄, 上山春平. 無限の世界観 <華嚴>. 角川文庫ソフィア, 仏教の思想 6, 1996, S. 282).

Abschnitts des Huayan- (Kegon-)Werks *Huayan jing tanxuan ji* (T. 1733) angesehen werden. Dort heißt es (a.a.O., S. 112a) über das Lehren Buddhas:

“... beim ersten Lehren im Hirschgarten lehrte er [Buddha] [den mit] den ‘kleinen’ ‘kognitiven Ansätzen’ (根[-機]) [ausgestatteten Menschen] das ‘Gesetz’ (法) des ‘kleinen Fahrzeugs’. Er zeigte auf, daß die ‘Gegenstandsbereiche des Geistes’ (心境) allesamt vorhanden (有) sind.

Beim zweiten Lehren lehrte er den [mit den] ‘mittleren’ ‘kognitiven Ansätzen’ [ausgestatteten Menschen] das ‘große Fahrzeug’ der ‘Merkmale der Gegenständlichkeit’ (法相). Er zeigte auf, daß die Gegenstandsbereiche ‘leer’ (空) sind, es im Geist das ‘Gesetz’ (道理) der ‘Nur-Kognitivität’ (唯識) gibt. Da die ‘kognitiven Ansätze’ [dieser Menschen] ebenfalls schwach sind, konnte er [Buddha] sie nicht in die ‘wahre Leere’ (真空) ‘ohne Unterschied’ (平等) einführen. Daher erfand er diese Lehre [von den Merkmalen der Gegenständlichkeit].

Beim dritten Lehren lehrte er für die Menschen, die mit überlegenen (上) ‘kognitiven Ansätzen’ ausgestattet sind, das ‘große Fahrzeug’ der ‘Merkmalllosigkeit’ (無相), diskutierte, daß die ‘Gegenstandsbereiche des Geistes’ allesamt ‘leer’ und ‘ohne Unterschied’ (平等一味) sind.”

Wo Ariga davon spricht, Buddha habe ein weiteres Mal eine Lehre des ‘kleinen Fahrzeugs’ gelehrt, nimmt er offenkundig darauf Bezug, daß gemäß dem obigen Abschnitt die Lehre von der ‘Nur-Kognitivität’ (唯識)⁶⁸ der Gegenstandsbereiche Menschen mit “schwachem”

⁶⁸ Zur Lehre von der ‘Nur-Kognitivität’ siehe:

‘kognitiven Ansatz’ gelehrt werde. Bei Ariga heißt es, der “kognitive Ansatz” sei zu gering.

Der Lehre von der ‘Nur-Kognivität’ wird eine Stellung zwischen dem ‘kleinen Fahrzeug’ und dem sogenannten ‘durchgängigen Fahrzeug’ (一乘) zugewiesen, für das gemäß dem *Huayan jing tanxuanji* (T. 1733, a.a.O., S. 112c) die Huayan-Lehre steht:

“... wenn es ‘Wesen’ gibt, deren ‘kognitive Natur’ des ‘durchgängigen Fahrzeugs’ in dieser Generation reif ist, dann sehen sie zum ersten Mal den Buddha unter dem Bodhi-Baum (樹王), in der ‘in der Lotusblüte aufgehobenen Welt’ (華藏界), gestützt auf die ‘Versenkung der Spiegelungen im Meer’ (海印定) ausschließlich den Bodhisattvas den ‘Teil des Gesetzes’ (法門) lehren, der vollständig (無盡圓滿) und durchgängig ist (自在無礙)...”

Es läge nicht mehr im Rahmen dieser Arbeit, die einzelnen Konzepte der buddhistischen Lehre zu erläutern, die im obigen Abschnitt enthalten sind.

Signifikant für die Bestimmung des ‘durchgängigen Fahrzeugs’ als die Kegon-Lehre ist, daß Buddha gestützt auf die ‘Versenkung der Spiegelungen im Meer’ (Kamata, Ueyama, S. 180) in der ‘Welt, die in der Lotosblüte aufgehoben ist’, lehrt. Beide Aspekte stehen zweifelsfrei für die Kegon-Lehre. Sie sind im obigen Abschnitt Grundlage des Lehrens des ‘durchgängigen Fahrzeugs’.

Ariga formuliert, wo er davon spricht, die Gesellschaft liege ausschließlich im Geist des Menschen vor, eine Soziologie aus dem

横山紘一. 唯識の哲学. セーラ叢書 23, 平楽寺書店, 東京 1994.

_____. 唯識とは何か「法相二券抄」を読む. 春秋社, 東京 1986.

_____. 唯識思想入門. Regulus Library 66, 東京 1998.

Blickwinkel der Kegon- (Huayan-)Lehre. Er nimmt, wo er seine Argumentation an das *Huayan jing tanxuan ji* anlehnt, zwischen dem ‘kognitiven Ansatz’ (根機) des ‘kleinen Fahrzeugs’ und der mit dem ‘durchgängigen Fahrzeug’ identifizierten Kegon-Lehre unterscheidet, eine Position zur Rangabstufung der buddhistischen Lehren ein, die der Huayan-Lehre, die im *Tanxuan ji* für das ‘durchgängige Fahrzeug’ und nicht für das ‘große Fahrzeug’ steht, den höchsten Rang zumißt. Ariga nimmt, was die Rangabstufung der buddhistischen Lehren angeht, offenkundig die Partei der Kegon- (Huayan-) Lehre.

Herauszufinden wäre, warum Ariga ihr den höchsten Rang zumißt. Zu prüfen wäre die Vermutung, daß die Kegon-Lehre im gelehrten Diskurs der Meiji-Zeit eine prominente Stellung eingenommen hat, Ariga sich ihr aus diesem Grund anschließt. Leider liegen zu diesem Thema keine Arbeiten vor. Der Umstand, daß Ariga konzeptionell ausschließlich die These “Die drei Bereiche liegen ausschließlich im Geist vor” (三界唯心) aufnimmt, ist ein Anhaltspunkt dafür, daß er in in erster Linie Bezug auf sie nimmt, um die Theorie der Evolution der Religion mit einer vorherrschenden Ausrichtung der japanischen Gelehrtenschaft zu verknüpfen, es nicht sein Interesse ist, eine Soziologie zu formulieren, die sich vollständig in Übereinstimmung mit der Kegon-Lehre befindet.

Für diese Vermutung spricht, daß Ariga in der folgenden Passage (宗教進化論, S. 472 ⁶⁹) signifikant von der buddhistischen Lehre abweicht:

⁶⁹ Kapitel 2 (“Die Situation im Zeitalter der Aufstieg der Patriarchen und der Kirche) Unterkapitel 1 (“Die Reihenfolge des Wandels vom Zeitalter der Geister zum Zeitalter der Dogmen”)

“Obwohl es so ist, daß einige Menschen sagen, Shakya sei jemand gewesen, der vermittle der ‘Leere’ und dem ‘stillen Verlöschen’ die Grundlagen der Lehre gelegt hat, [sagen sie] er sei jemand gewesen, der sich nicht auf die Macht eines Gottes habe stützen wollen. Dagegen sprechen die Tatsachen. Wie man es auch dreht und wendet, so ist zu sagen, daß Shakya auch zu denen gehörte, die im Bereich der Menschen in die Welt geboren wurden, weil sie den Befehl Indras erhalten hatten, die Wesen zu retten. Daß vermittle der ‘Leere’ und dem ‘stillen Verlöschen’ die Grundlagen der Lehre gelegt wurden, ist eine Angelegenheit späterer Generationen.”

Im Gegensatz zu dem obigen Abschnitt wird Indra von der buddhistischen Lehre als Schutzgottheit Shakyamunis angesehen, die seiner Lehre folgt. Indra wird nicht als eine Gottheit gesehen, die Shakyamuni den Befehl gegeben hat, die Wesen zu retten. Wie kommt Ariga zu dieser offenkundig falschen Darstellung der buddhistischen Lehre?

Indem Ariga Shakyamuni Indra nachordnet, rückt er die buddhistische Lehre in einen Kontext, in der der religiöse Lehrer Shakyamuni im Verhältnis der Abhängigkeit zu einer Gottheit steht. Diese von Ariga formulierte Konstellation ist der christlichen Lehre nachempfunden.

4.6. Die Vereinigung der Gemüter

Der folgende Abschnitt (a.a.O., S. 472) gibt Auskunft darüber, warum Ariga den Buddhismus in den Kontext des Christentums hat bringen wollen:

“Zu dieser Zeit war Jesus in Syrien aktiv und lehrte den Weg der Nächstenliebe, um die Gemüter der Menschen von neuem zu vereinigen ...”

Es geht um die ‘Vereinigung der ‘Gemüter der Menschen’. Was sie angeht, versteht er die christliche Lehre - möglicherweise Spencer folgend - als beispielhaft. Den zeitlichen Abstand zwischen Jesus und Shakyamuni läßt Ariga unberücksichtigt. Ihm geht es um die Gleichartigkeit des sozialen Vorgangs der ‘Vereinigung der Gemüter der Menschen’ (a.a.O., S. 472), den er als die Ursache dafür angibt, daß Shakyamuni gelehrt hat:

“Damals hat Shakya das ‘Nicht-Töten’, ‘Nicht-Rauben’, ‘Nicht-Lügen’ und die ‘Nicht-Promiskuität’ gelehrt, um [den Mißstand] zu korrigieren, daß die Menschen der damaligen Zeit sich den Begierden hingeeben hatten; daß er dabei im Sinn hatte, die Gemüter der Menschen an einem einzigen Ort zusammenzuführen, steht außer Zweifel.”

Der folgende Abschnitt (a.a.O.) belegt, daß die ‘Vereinigung der Gemüter’ für Ariga identisch ist mit der Vereinigung der Gesellschaft:

“Ich würde nur sagen, daß die [buddhistische] Lehre, die entstand, um die damalige Gesellschaft zu vereinigen, gelehrt

wurde, indem sich auf die Götter und Buddhasgestützt wurde,
die niederrangiger als Indra sind;...”

Die Formulierung der religiösen Lehre zur Vereinigung der Gemüter der Menschen und der Gesellschaft ist für Ariga keine einmalige, historische Angelegenheit. Sie findet gemäß seinem Evolutionskonzept immer dann statt, wenn die Gesellschaft neu zu formieren ist. Ariga sieht eine evolutionshistorische Parallele zwischen der buddhistischen und der christlichen Lehre. Nach Ariga wurden die Lehre Shakyamunis und die christliche Lehre am Übergang vom “Zeitalter der streitenden Reiche“ zur Gesellschaftsformation “religiöses Sippensystem” (宗教進化論, S. 7) in der westlichen, bzw. der asiatischen Hemisphäre formuliert. Es kann angenommen werden, daß Ariga den Gedanken, die Gesellschaft werde nach einer Krise auf der Grundlage der Religion neu ausgerichtet, einer partikularen Interpretation der Geschichte des Christentums entlehnt.

Signifikant für die Frage der Stellung der buddhistischen Lehre im Verlauf der Evolution der Gesellschaft ist, daß Ariga ihre Formulierung in der Zeit der Neuformierung der Gesellschaft nach deren Auflösung im Zeitalter der “streitenden Reiche” stattfinden läßt. Ariga betrachtet die buddhistische Lehre als eine Religion, die in Zeiten der Krise die Gesellschaft stabilisiert, indem sie die “Gemüter der Menschen” zusammenführt.

Die Positionierung der buddhistischen Lehre in der Krise der Gesellschaft, im Übergang von einer Gesellschaftsformation zu der Folgenden, wiederholt Ariga bezüglich des Übergangs von der Zeit der “Herrschaft auf der Grundlage des Dogmas” zu der Zeit der “Ausschließlichkeit der Geisteshaltung” (唯心) (宗教進化論, S. 486-500), der in der Jetztzeit des Abfassens des Evolutionskonzepts Arigas von statten gehen soll (社会進化論, S. 485).

Nach Ariga wird das religiöse Dogma formuliert, um die Beziehungen der Menschen auf eine neue Grundlage zu stellen, die im "Zeitalter der streitenden Reiche", das nach dem Zusammenbruch der Verknüpfung von Macht und Religion auftritt, die der Alleinherrscher ausgeübt hat, Schaden genommen haben (宗教進化論, S. 475). Als beispielhaft für die dogmatische Orientierung sieht Ariga die Ethik der buddhistischen Lehre und die christliche Nächstenliebe an (a.a.O., S. 476). Ariga führt den Übergang zum Zeitalter des Dogmas in der Hauptsache anhand der Geschichte des Christentums im römischen Reich aus. Die Etablierung des Königreichs Asokas auf buddhistischer Grundlage sieht Ariga als historische Parallele zur Entwicklung des Christentums zur Staatsreligion des römischen Reiches an.

Arigas Evolutionskonzept ist als nicht deterministisch zu betrachten, wo er abgesehen von der Organisation der Gesellschaft auf der Grundlage eines religiösen Dogmas einen zweiten Weg zur Wiederherstellung der sozialen Beziehungen nach dem "Zeitalter der streitenden Reiche" angibt. Dieser zweite Weg, der insbesondere von China auf der Grundlage der konfuzianischen Lehre beschritten worden aber auch in der japanischen Gesellschaft angelegt sei, sei die Etablierung eines nicht religiösen sondern sozialen Dogmas - nicht auf der Grundlage göttlicher Autorität (神威), die Shakyamuni und Jesus zu eigen gewesen sei, sondern auf der Grundlage der Macht (威力) des Ältesten der Sippe (族長の威力) (社会進化論, S. 481f).

Ariga erörtert die Evolution des chinesischen und des japanischen Sippensystems in Band 3 der Trilogie. Dort vertritt er (a.a.O., S. 309) die Auffassung, die Europäer hätten sich bereits im 16. Jahrhundert im Zuge der von ihm sogenannten "Revolution der Religion" (宗教革命) von dem Dogma der christlichen Kirche gelöst, sie seien ausschließlich nominal Christen. Unter der "Revolution der

Religion” ist bei Ariga offenkundig die Reformation zu verstehen. Da Ariga die historische Parallelität der Entwicklung der christlichen und der buddhistischen Lehre annimmt, wäre nach dem Zeitpunkt zu fragen, an dem letztere in Zweifel gerät. Ariga gibt entgegen der Logik seiner Argumentation kein historisches Datum an, ab dem sie als ungültig zu betrachten wäre. Gleichwohl ist er der Auffassung, daß die buddhistische Lehre keine Grundlage mehr sein kann. Aus Arigas Sicht sind alle Religionen fragwürdig geworden. Sämtliche östlichen und westlichen Lehren, die konfuzianische Lehre, die buddhistische Lehre, die Shintô-Lehre und das Christentum sind für ihn (a.a.O., S. 309) zweifelhaft. Ausschließlich die “Vernunftgesetze” (道理) sieht er als tragfähig an.

Die buddhistische Lehre ist für Ariga Grundlage im Übergang vom Zeitalter der “streitenden Reiche” zum Zeitalter des “Dogmas”. Sie ist es nicht im Übergang vom Zeitalter des “Dogmas” zum Zeitalter des “durchgängigen Vernunftgesetzes”. Letzteres ist nicht identisch mit der buddhistischen Lehre, auch nicht partiell mit der Kegon-Lehre. Ariga nimmt ausschließlich die Kegon-These auf, die besagt, sämtliche Tatsachen und Gegenstände seien ausschließlich auf der Grundlage der Geisteshaltung des Menschen vorhanden. Alle anderen Inhalte der Kegon-Lehre, insbesondere diejenigen, die auf den Heilsweg gerichtet sind, läßt er unberücksichtigt. Außerdem sieht Ariga das zu formulierende “durchgängige Vernunftgesetz” nicht als identisch mit der Kegon-These an:

“Übrigens muß, außer daß die Gesellschaft allgemein als zur Geisteshaltung gehörig betrachtet wird, unbedingt das heute häufige Aufeinanderprallen von ausschließlich individuellen ‘Ideologien’ (思想) gestoppt werden. Es sollte dahin kommen, daß erforscht wird, ob man sich auf eine bestimmte Ideologie

stützen soll, in welcher Hinsicht man sich auf sie stützen und in welcher Hinsicht man sich nicht auf sie stützen soll. Dies wäre allmählich der Beginn der Vereinigung der Gemüter der Menschen auf der Grundlage der ‘Vernunftgesetze’ (道理).”

Ariga vollzieht im obigen Abschnitt den Übergang von der philosophischen Einordnung der Gesellschaft als eine Angelegenheit der Geisteshaltung hin zur Vereinigung der Gemüter. Sie ist als die Ideologie zu verstehen, die die Vereinigung der Gemüter der Menschen unter dem Aspekt des permanenten Aufschwungs betreibt. Aus der Kegon-Erkenntnis, daß alle Tatsachen, auch die Gesellschaft ausschließlich eine Angelegenheit der Geisteshaltung sind, zieht Ariga den Schluß, daß genau diese Geisteshaltung für die Gesellschaft nutzbringend auszurichten ist. Die Formulierung der zum jeweiligen historischen Zeitpunkt richtigen Ausrichtung wäre das “durchgängige Vernunftgesetz”. Es wäre im Unterschied zur buddhistischen und christlichen Lehre kein Dogma, da nicht die Gesellschaft der Lehre, sondern die Lehre der Gesellschaft untergeordnet wird.

Zu fragen wäre, wie Arigas Begriff der “Gesellschaft” philosophisch einzuordnen wäre. Im Unterschied zum “durchgängigen Vernunftgesetz” wäre sie kaum als ideologisches Konzept anzusehen. Gleiches kann vom “permanenten Aufschwung” gesagt werden. Die “Gesellschaft” und der “permanente Aufschwung” können als die an sich inhaltslosen Anknüpfungspunkte verstanden werden, in deren Hinsicht die einander abwechselnden “Vernunftgesetze”, die eigentlichen Ideologeme, formuliert werden. Bezogen auf die Stellung der “Gesellschaft” in der Geschichte des intellektuellen Austauschs zwischen Europa und Ostasien könnte weiter gefragt werden, ob die “Gesellschaft” nicht im Zusammenhang der europäischen Philosophie der *Ideale* zu sehen ist, ob Ariga mit der “Gesellschaft” auf der

Grundlage der Kegon-These von der “Ausschließlichkeit der Geisteshaltung” einen diskursiven Bezug formuliert, der in der europäischen, metaphysischen Philosophie von den *Idealen* hergestellt wird.

Arigas Soziologie wurde zum Ausgangspunkt der scholastischen Reformulierung der buddhistischen Lehre, die von Kyosawa Manchi vorgenommen wurde. Kyosawa führt das von Ariga profanierte Seelenkonzept auf epistemologischer Grundlage zurück in den religiösen Kontext.

5.0 Die Erfindung des Seelen-Fahrzeugs, Kyosawa Manchi und seine Philosophie

5.1 Die Biographie Kyosawa Manchis

Kyosawa Manchi wurde im Jahr 1863 in Nagoya geboren ⁷⁰. Er besuchte im Alter von 12 Jahren die “Englische Schule” des Bezirks Aichi. Im Jahr 1877 gab Kyosawa seine Studien auf und wechselte zur örtlichen Schule für Medizin, die er ebenfalls kurz darauf wieder verließ. Im Februar des Jahres 1878 wurde Kyosawa in Kyôtô im Kakuon ji (覚音寺) als Novize ordiniert und im März in die englische Schule des Higashi Honganji (東本願寺) aufgenommen. Im Jahr 1881 wurde Kyosawa nach Tôkyô beordert, wo er sich 1882 für den Vorbereitungskurs der Tôkyô-Universität immatrikulierte. Im Jahr 1883 schrieb er sich für das Fach Philosophie ein. Nach Studienabschluß verblieb er an der Tôkyô-Universität und

⁷⁰ Die folgenden Informationen entstammen der tabellarischen Biographie Kyosawas aus: 脇本平也: “清沢満之” in: 浄土仏教の思想, 第十四巻, 講談社, 東京, 1992, S. 186-191.

spezialisierte sich auf Religionsphilosophie. Gleichzeitig lehrte er an einer Oberschule französische Geschichte und hielt später Vorlesungen über Psychologie, Ethik und “reine Philosophie” (純正哲学).

Im Jahr 1888 wurde Kyosawa Leiter einer Schule in Kyôto. Im Jahr 1890 gab er sein Amt als Schulleiter auf und begann ein Leben der Enthaltbarkeit. Er studierte die Werke der Jôdo shinshû (浄土真宗), speziell das Tanishô (歎異抄).

Im August des Jahres 1893 präsentierte Kyosawa die englische Übersetzung des *Shûkyô tetsugaku gaikotsu* (宗教哲学骸骨), “The Skeleton of Philosophy of Religion” auf der Weltversammlung der Religionen in Chicago. Im Jahr 1895 beendete Kyosawa sein “Manuskript des Skelets der Philosophie der Schulen, die sich auf die Kraft des Anderen stützen” (他力門宗教哲学骸骨梓試稿). Gemeinsam mit Nanjô Bunyu (南条文雄) und Murakami Senshō (村上專精) verfaßte Kyosawa eine Eingabe zur Reform des Tempelwesens. Im Jahr 1897 wurde er als Hauptinitiator einer Bewegung zur Erneuerung der Ôtani-Schule (大谷派) strafweise aus dem Orden ausgeschlossen. Im Jahr 1898 wurde der Ausschluß aufgehoben. Im Jahr 1899 veröffentlichte Kyosawa die “Initiation des auf die Kraft des Anderen gestützten Glaubens (他力信仰の発得). Im selben Jahr wurde Kyosawa Berater des Vorsitzenden der Ôtani-Schule. Im Jahr 1901 veröffentlichte er die Zeitschrift “Bereich des Geistes” (精神界). Im April des Jahres 1903 wurde das Manuskript seines Buches “Mein Glaube” (我信念) fertiggestellt, bevor Kyosawa im Juni des Jahres 1903 verstarb.

5.2 Die Philosophie Kyosawa Manchis

Eines der Hauptwerke Kyosawas ist das von ihm selbstironisch so genannte *Skelet der Philosophie* (1892). Nach Mineshima ⁷¹ (a.a.O., S. 51) hielt Kyosawa das Werk für nicht vollendet und gab ihm deshalb den Namen Skelet. Kyosawa habe es dem Leser überlassen, dem Werk "Haut und Fleisch" hinzuzufügen. Zu diesem Werk liegt eine Ergänzung, eine später veröffentlichte Vorlesungsmitschrift vor, die *Vorlesung zum Skelet der Philosophie* (宗教哲学骸骨講義) (1893).

Religion sei nach Kyosawa der Einklang zwischen dem Begrenzten (有限) und dem Unbegrenzten (無限), die Verwirklichung des Begrenzten gegenüber dem Unbegrenzten und die selbstgewahrwerdende (自覚) Rückkehr (還元) des Unbegrenzten zum Ursprung (Mineshima, S. 55) im Herzen des Menschen ⁷².

Die Religionsphilosophie sei die Wissenschaft (学), die vermittelt der Vernunft des Menschen (道理心/the intellectual faculty or reason) das "Prinzip" (原理/principle, Mineshima, S. 55) erforscht, das alle Religionen miteinander verbindet, wobei die Vernunft, die eigentlich auf das Begrenzte ausgerichtet ist, im Wege der Etablierung der Philosophie durch die Erforschung des Unbegrenzten in Beziehung zu ihm trete (Mineshima, S. 57). Die religiöse Geisteshaltung werde sich des Unbegrenzten gewahr, indem sie es verinnerliche. Die philosophische Geisteshaltung nähere sich dem Unbegrenzten forschend. Sofern Zweifel in Glaubensfragen vorliegen, ist nach Kyosawa auf die philosophische Methode zurückzugreifen

⁷¹ 峰島旭雄. 明治における西洋哲学の受容と展開. In: 早稲田高学, Nr. 205, 1968 (昭和 43.12).

⁷² Der an dieser Stelle offenkundig vorliegende Einfluß der Kegon-Lehre wird von Mineshima nicht erwähnt.

(Mineshima, S. 57). Sofern der Glaube und die Vernunft einander entgegenstünden, sei der Glaube aufzugeben und bei der Vernunft Halt zu suchen. Die Vernunft könne aber nicht den Glauben ersetzen, sie stütze ihn.

Kyosawa räumt der Religionsphilosophie und der Ethik den Vorrang vor der Sozialphilosophie, der politischen Philosophie und der Philosophie der Erziehungswissenschaft ein (Mineshima, S. 53). Aus Kyosawas Sicht sind sie Hilfswissenschaften der Religionsphilosophie und der Ethik. Im Verhältnis der beiden Letzteren habe die Religionsphilosophie den Vorrang, da 'sie sich über die Vergangenheit, die Gegenwart und die Zukunft erstrecke', da 'sie den 'großen Weg' (大道) aufzeige, der 'in den Generationen (世) des Herzens angelegt' sei, während 'die Ethik den alltäglichen Weg lehre, der im Leben des Menschen angelegt' sei.

In der *Vorlesung zum Skelet der Philosophie* spricht Kyosawa für seine Begriffe auf der Ebene der Hilfswissenschaften wo er Bezug zu Arigas Darstellung der Philosophie Spencers nimmt. Er erwähnt das Werk *Die Evolution der Religion*. Kyosawa schreibt (a.a.O. Band 宗教, S. 106) ⁷³:

“... Es gibt zwei Disziplinen, die die Religion erforschen. Eine wird Religionsphilosophie, eine wird Religionswissenschaft genannt. Die Erstere erforscht die Grundlagen, die mit sämtlichen Religionen zusammenhängen. Die Letztere erforscht die Phänomene im Bereich der Religionen. Die vergleichende Religionswissenschaft gehört zur Letzteren. “Die Evolution der Religion” von Spencer gehört auch zu ihr [der Religionswissenschaft].”

⁷³ 清澤滿之. 清澤滿之全書. 第二卷, 宗教. 有光社, 東京, 1934.

5.3. Kyosawa Manchi und Ariga Nagaos Evolution der Religion

Inhaltlich setzt sich Kyosawa mit der *Evolution der Religion* auseinander, wo er (a.a.O., S. 106) verschiedene Auffassungen zum Ursprung der Religion referiert. Kyosawa spricht gegen eine Auffassung, die in der *Evolution der Religion* enthalten ist. Er weist die Annahme zurück, der Ursprung der Religion sei das “abwegige Denken primitiver Völker”. Wörtlich ist einige Male von “barbarischen Menschen” ([野]蛮人) die Rede. Im Original heißt es “primitive Menschen” (primitive men). Kyosawa weist dies mit dem Hinweis zurück, Menschen, wie Shakyamuni, Christus und Kongzi, die in der Geschichte in religiöser Hinsicht Kraft entfaltet hätten, seien die herausragenden Menschen ihrer Gesellschaft, also gerade keine “barbarischen Menschen” gewesen.

Der Gedanke, die Religion entstamme dem abwegigen Denken primitiver Völker, steht in Arigas Übersetzung im Zusammenhang mit seiner Zurückweisung des Glaubens, der Geist des Menschen sterbe nicht. Dieser mit der Religion identifizierte Glaube stamme aus der Vorzeit des Denkens der Menschheit⁷⁴.

Im Kontext der Zurückweisung der These, der Geist des Menschen sterbe nicht, stehen die Worte ‘Geist’ (魂魄) und ‘Seele’ (靈魂). Ariga unterscheidet inhaltlich nicht zwischen dem Geist und der Seele. In den Kapitelüberschriften der *Evolution der Religion* heißt es durchgängig “Geist”. Ansonsten steht im gleichen inhaltlichen Zusammenhang einige Male das Wort ‘Seele’ (Zum Beispiel

⁷⁴ In der “Evolutionstheorie der Gesellschaft” (社会進化論) modifiziert Ariga diese Auffassung insofern, als er (a.a.O., S. 214) davon spricht, es sei nicht angemessen, den von ihm sogenannten abwegigen Kult (敬信, 礼拝) der Urmenschen Religion zu nennen. Damit von Religion, die er als Totenverehrung (祭祀) und ‘Glauben’ (信仰), definiert, die Rede sein könne, müsse eine elaborierte Theorie vorliegen. Aus Gründen der Konsistenz will Ariga nicht zwischen Kult und Religion unterschieden wissen.

宗教進化論, S. 69).

Bei Kyosawa ist durchgängig von der 'Seele' und nicht vom 'Geist' die Rede. Kyosawa schließt sich Arigas Übersetzung der *Principles of Sociology* an, wo er Arigas Kritik der These, der Geist der Verstorbenen habe eine Gestalt übernimmt. In dem Kapitel "Über die Seele" (靈魂論) unterscheidet Kyosawa (a.a.O., S, 22f) zwischen den "Lehren, die behaupten, die Seele habe eine Gestalt" (靈魂有形說) und den "Lehren, die behaupten, die Seele habe keine Gestalt" (靈魂無形說). Zu Ersteren heißt es:

"Sie sind als überaus unaufgeklärte Lehren anzusehen. Es sind diejenigen, die hinsichtlich der Seele davon ausgehen, sie habe eine Gestalt. (...)

Einige behaupten, die Seele sei vollständig identisch mit dem lebenden Menschen., (...)

Einige behaupten, die Seele sei die [menschliche] Jade (人玉), einige, sie sei wie ein Ei anzusehen. Andere sehen den Schatten, sehen die Atmung, das Herz oder die Erscheinungen des Traumes für die Seele an.

Andere behaupten, wenn sie über die Aktivität der Seele sprechen, sie bewege sich weg, wenn der Mensch stirbt, sie ginge zu einem anderen Ort, und nachdem sie weggegangen sei, kehre sie mehrmals zurück. (...) Wenn sie zurückkehre, bemächte sie sich des Leibes anderer Menschen.

Andere behaupten, die Seele von Menschen, die am Leben sind, verlässe den Leib während des Schlafens, wandelte an anderen Orten. Wenn die Atmung abbräche, in Fällen der Epilepsie verlässe sie den Leib und sei an anderen Orten anwesend.

Es gibt außerdem Lehren, gemäß denen sie zum Himmel aufsteigt, bzw. in die Erde einfährt. (...)

Solcherlei Lehren nehmen alle von der Seele an, sie hätte einen gestalthaften Leib.”

Die These, die ‘Seele’ habe eine Gestalt weist Ariga (宗教進化論, S. 121f) als Aberglauben (妄信) zurück. Ariga spricht (a.a.O., S. 122) davon, es gäbe viele Beweise dafür, daß es eine Auffassung des Menschen auf der Stufe des Urmenschen sei, der Geist der Verstorbenen habe eine Gestalt, die sich nicht von dem Leib der Lebenden unterscheide. In Übereinstimmung damit heißt es bei Kyosawa im obigen Abschnitt, es werde behauptet, die Seele sei vollständig identisch mit dem lebenden Menschen.

Im Zusammenhang mit der Aufzählung der Gründe für das Entstehen des Glaubens, der Geist der Verstorbenen habe eine Gestalt, führt Ariga (a.a.O., S. 131) die Auffassung an, die Seele werde fälschlich als identisch mit dem Herzen betrachtet. Kyosawa übernimmt diese Formulierung fast wörtlich. Gleiches gilt für die von Kyosawa referierten Gedanken, die Seele sei identisch mit der Atmung, bzw. mit dem Licht für die Toten. Bei Ariga heißt es (a.a.O.):

“Wenn der Mensch gestorben ist, so ist es augenfällig, daß der Unterschied zwischen Leben und Tod der Umstand ist, daß die Atmung aufgehört hat. (...) Daher handelt es sich um einen häufigen Aberglauben, wenn gesagt wird, die Seele sei identisch mit der Atmung.”

“Der lebendige Leib hat Wärme. Der tote Leib hat keine Wärme. Daher ist der Umstand, daß angenommen wird, der Geist der Verstorbenen sei etwas, was Wärme hervorbringt, was Feuer ist (a.a.O., S. 133) der Grund dafür, daß der Volksglaube unseres Landes annimmt, der Geist der Verstorbenen hätte die

Gestalt von etwas, das ‘menschliche Jade’ genannt wird, was den Tod Leib verließ und sich entfernte.”

Wie die angeführten Beispiele entstammen weitere Auffassungen, die Kyosawa referiert, der *Evolution der Religion* (a.a.O., S. 37, S. 55, S. 142). Es besteht kein Zweifel daran, daß Kyosawa unmittelbar auf Ariga Bezug nimmt und sich Arigas Zurückweisung der These, der Geist der Verstorbenen habe eine Gestalt, anschließt.

Bei Ariga stimmt diese Position mit seiner durchgängigen Zurückweisung der These von der Nicht-Sterblichkeit des Geistes überein. Kyosawa nimmt zu ihr dagegen eine affirmative Haltung ein. Er formuliert ((*宗教哲学骸骨講義*), S. 23) in Abgrenzung zu der Annahme, der Geist der Verstorbenen habe eine Gestalt, sein Konzept der “Gestaltlosigkeit der Seele” (*靈魂無形説*).

5.4 Kyosawa Manchis Kritik der Kausalität von Ursache und Wirkung

Kyosawas kritische, bzw. affirmative Bezugnahme zu Arigas Soziologie steht im Zusammenhang mit dem intellektuellen Milieu des philosophischen Aufbruchs der Meiji-Zeit. Kyosawa trat im Jahr 1882 in die Tōkyō-Universität ein. Er hörte westliche, indische und chinesische Philosophie und Biologie, darunter auch die Hegelvorlesung des Harvardphilosophen E.F. Fenollosa, dem ersten ausländischen Dozenten der Tōkyō-Universität (Wakimoto, a.a.O., S. 32).

Kyosawa war im Jahr 1884 als Student der Literatur und Philosophie Sekretär der philosophischen Studiengesellschaft. der Tokyo-

Universität. Er hat die Nummern 1-5 der Zeitschrift *Tetsugakukai zashi* (Zeitschrift der philosophischen Studiengesellschaft) redigiert. Ariga war als Lehrer ebenfalls Mitglied dieser philosophischen Studiengesellschaft. Katô Hiroyuki war ihr Vorsitzender ⁷⁵. Innoue Enryô, Innoue Tetsujiro, Nishimura Shigeki und Nishi Amane waren ebenfalls Mitglieder dieser Gesellschaft. Über die damalige intellektuelle Atmosphäre am Philosophischen Seminar der Tôkyô-Universität gibt der Aufsatz "Zur Notwendigkeit der Philosophie sowie zur Entstehung dieser Studiengesellschaft" (哲学の必要を論じて本会の沿革に及ぶ) Auskunft, der in der Gründungszeitschrift vom Februar 1887 abgedruckt ist:

"Bei uns in Ostasien gibt es eine im Westen noch nicht studierte Philosophie, die gewiß eine Zukunft hat. Wir sind der Auffassung, daß in ihr selbst eine neue Sicht enthalten ist. Wenn wir sie heute in unserem Land studieren und mit der westlichen Philosophie vergleichen und gegenüberstellend illuminieren, wenn wir später dahin gelangen, die Vorzüge beider Philosophietraditionen aufzunehmen und eine neue Philosophie zu formulieren, dann wird dies nicht nur uns, sondern ganz Japan zur Ehre gereichen." (Wakimoto (脇本), 1992, S. 33f)

Das "gegenüberstellende Illuminieren", von dem im obigen Abschnitt die Rede ist, ist in Kyosawas *Tetsugaku gaikotsu kogi* auf den Zusammenhang zwischen naturwissenschaftlichinspiriertem Denken und der Religionsphilosophie bezogen. Kyosawas affirmative Haltung zur evolutionistischen Philosophie Spencers wird von Mineshima

⁷⁵ Katô war auch Kanzler der imperialen Universität Tokyô (Huang Jiahua, a.a.O., S. 280)

(Showa 43, 1968, S. 46) angedeutet. Mineshima referiert Kyosawa (a.a.O.) mit der Auffassung die synthetische Philosophie Herbert Spencers habe einen höheren Stellenwert als der Positivismus Comtes, da Spencer das Universum als organisiertes System verstehe, die Evolution (進化) und die Regression (退化) vorsehe. Mit dem Begriff der Regression, der ebenfalls in den Diskurs Liang Qichaos eingegangen ist, reformuliert Kyosawa Spencers Evolutionismus in Richtung der besagten ostasiatischen Philosophie, die bei Kyosawa auf die buddhistische Lehre gestützt ist.

Kyosawa nimmt die evolutionstheoretische Kritik an der These, die Seele habe eine Gestalt auf, und grenzt die evolutionstheoretische Behauptung ab, es gäbe keine gestaltlose Seele. Sein Konzept der "Gestaltlosigkeit der Seele" wird von einem erkenntnistheoretischen Argument gestützt.

Für Kyosawa hängt die Gültigkeit des Kausalitätskonzeptes von 'Ursache und Wirkung' davon ab, daß eine Grundlage vorliegt, die die 'Ursache' und die 'Wirkung' verknüpft. Diese Grundlage ist bei Kyosawa die (gestaltlose) 'Seele'.

In Anlehnung an die biologische Evolutionstheorie sieht er die 'Seele' als etwas, das vererbt wird. Im Anklang an die Kritik der Kognitivität des Menschen, wie sie in der buddhistischen Lehre enthalten ist, versteht er die Seele als die 'Kognitivität des menschlichen Geistes, die nicht verlöscht' (心識不滅). Kyosawa rückt das naturwissenschaftlichgestützte Verständnis von der Seele in den Horizont der Religion. Sein Konzept ist in Übereinstimmung mit seiner Forderung nach der Verknüpfung von Religion und Vernunft und im Unterschied zu Arigas Evolutionskonzept erkenntnistheoretisch geprägt.

Erschwert wird das Verständnis der Argumentation Kyosawas durch den Umstand, daß das Konzept 'Ursache und Wirkung' bei ihm nicht ausschließlich die wissenschaftstheoretische Annahme enthält,

für jede Wirkung liege mindestens eine Ursache vor. Letztere nimmt er am Beispiel der Evolution und der Physiologie des Menschen auf. Wo Kyosawa von 'Ursache und Wirkung' spricht, sagt er gleichzeitig, daß Handlungen, Worte und Gedanken, die in der Vergangenheit stattgefunden haben, zu einer Sanktionierung in der Gegenwart anstehen, sofern die Bedingungen hierfür reif sind. Tatsache ist, daß das Japanische und das Chinesische keine unterschiedlichen Begriffe für 'Ursache und Wirkung' und das buddhistische Konzept 'Ursache und Frucht' haben, was diese doppelte Bezugnahme erleichtert.

5.5 Die 'Seele' als Grundlage der Kausalität von 'Ursache und Wirkung'

Die Gültigkeit der Kausalität von 'Ursache und Wirkung'/'Ursache und Frucht' hängt nach Kyosawa (a.a.O., S. 34) davon ab, daß die 'Seele' als ihre Grundlage angenommen werden kann.

“Hinsichtlich des Wandels der Welt gibt es ein wichtigstes Prinzip (原理), das Prinzip der 'durchgängigen Stütze'. Es ist dasjenige, was als Grundlage dafür angenommen wird, daß, was den [evolutionären] Wandel der Welt angeht, zweifelsfrei die 'durchgängige Stütze' besteht, die die Zustände des Vorher und des Nachher mit einander verbindet.”

Im obigen Abschnitt sieht Kyosawa die 'durchgängige Stütze' als dasjenige, was das Vorher und das Nachher, das im Verlauf des Wandels der Welt auftritt, verbindet. Der "Wandel der Welt" ist bei Kyosawa auf die Evolution bezogen. 'Die durchgängige Stütze' steht

an dieser Stelle im Zusammenhang der naturwissenschaftlichen Evolutionstheorie. In einem der folgenden Abschnitte (a.a.O., S. 35) präzisiert Kyosawa, daß er die These von der ‘durchgängigen Stütze’ im Zusammenhang eines ‘durchgängig gültigen’ Gesetzes sieht:

“Wenn man annehmen wollte, daß es, was den Wandel der Welt angeht, das Prinzip der durchgängigen Regelhaftigkeit nicht gäbe, dann könnte das Gesetz der Wissenschaft nicht vollständig sein.”

Wenn es im obigen Abschnitt heißt, das Gesetz der Wissenschaft könne nicht vollständig sein, sobald das Prinzip der durchgängigen Regelhaftigkeit abgelehnt werde, ist darunter im Kontext nichts anderes zu verstehen, als daß die Wissenschaft von der Evolution nur dann zu etablieren ist, wenn die Evolution einer bestimmten Gesetzmäßigkeit folgt. Kyosawa führt in der unmittelbar folgenden Passage (a.a.O., S. 35) in diesen an der Naturwissenschaft orientierten Kontext die buddhistische Lehre ein. Wissenschaft ist nun nicht mehr zweifelsfrei als Naturwissenschaft zu identifizieren. Wissenschaft wäre alles, was auf einer wie auch immer zu verstehenden Gesetzmäßigkeit, zum Beispiel der Lehre von ‘Ursache und Frucht’ fußt. Gerade sie führt Kyosawa, wie der folgende Abschnitt belegt, im Zuge der Wendung seiner Ausführungen zur buddhistischen Lehre aber nicht ein. Kyosawa präsentiert die Gesetzmäßigkeit, in die die buddhistische Übung verwoben sei, als die Kausalität von ‘Ursache und Wirkung’. Seine Wortwahl, die exakten Übersetzungsbegriffe für ‘Ursache (原因) und Wirkung’ (結果), die von dem homonymen Begriffspaar eindeutig zu unterscheiden sind, und die nicht im Zusammenhang der buddhistischen Lehre stehen, läßt daran keinen Zweifel.

Bei Kyosawa ist die Wendung der naturwissenschaftsbezogenen These von der Gesetzlichkeit als der Voraussetzung für Wissenschaft, die er in Richtung der buddhistischen Lehre vornimmt, verknüpft mit einer gleichzeitigen Rückwendung des buddhistischen Lehrinhalts, der Lehre von ‘Ursache und Frucht’ in den naturwissenschaftsbezogenen Diskurs. Signifikant ist, daß Kyosawa (a.a.O., S. 35) als Grundlage sowohl der buddhistischen Lehre als auch der naturwissenschaftlichen Kausalität die ‘Seele’ annimmt:

“Außerdem hängt die Begründung dafür, daß es eine Wirksamkeit des Befolgens der Regeln, der Verbesserung der Lebensführung gibt, davon ab, daß es im Ergebnis, da eine Ursache (原因) vorliegt, gewiß die Wirkung (結果) der ‘Nicht-Bewegung’ (不動) [des Herzens] gibt. Angenommen es gäbe keine Ursachen, aber Wirkungen oder es gäbe Ursachen aber keine Wirkungen, wer wollte die Regeln befolgen und die Lebensführung verbessern. Damit die Notwendigkeit von ‘Ursache und Frucht’ etabliert werden kann, muß eine ‘durchgängige Stütze’ vorliegen, die den Zustand des Vorher und des Nachher verbindet. Da, wenn man diese durchgängige Stütze als nicht vorliegend annehmen würde, die Ursache und die Wirkung nicht miteinander verknüpft sind, ist es selbstverständlich, daß die Kausalitätsbeziehung nicht bestehen kann. Daher muß als die Grundlage des Wandels die Verknüpfung durch die ‘durchgängige Stütze’ angenommen werden, womit das Vorliegen der ‘Seele’ (靈魂) en passant ein weiteres Mal festgelegt wäre.”

Im obigen Abschnitt behauptet Kyosawa, die kausale Verknüpfung zwischen ‘Ursache und Wirkung’/‘Ursache und Frucht’ komme

ausschließlich auf der Grundlage der 'Seele' zu Stande. Fraglich ist, wie Kyosawa zu dieser Annahme kommt. Es versteht sich nicht von selbst, daß die 'Seele' die Voraussetzung für das Zustandekommen des Kausalverhältnisses ist. Warum sollte der kausale Übergang nicht einfach zwischen Ursache und Wirkung/Frucht stattfinden? Warum ist Kyosawa überzeugt, die 'Seele' müsse seine Grundlage sein?

Kyosawa nimmt eine Argumentation auf, die gleichzeitig erkenntniskritisch und religiös ist. Wo er davon spricht, die Kausalbeziehung werde ausschließlich durch die 'Seele' hergestellt, schließt er an Hermann Lotzes⁷⁶ Kritik der Kausalität von 'Ursache und Wirkung' an, die dieser in dem Buch "Grundzüge der Religionsphilosophie", einer Sammlung von Vorlesungsdiktaten, vorträgt. Jene besagt, daß das Kausalverhältnis nur dann zu Stande kommt, wenn das von Lotze sogenannte "Mittelwesen M", mit dem er im Verlauf seiner Argumentation den 'Gott der beständigen Assistenz' identifiziert, die Verknüpfung herstellt. Kyosawa weicht von Lotze ab, wo er an Stelle des 'Gottes der beständigen Assistenz'

⁷⁶ Hermann (Rudolf) Lotze (1817-1881) war Professor für Philosophie und Medizin. In der Tradition Leibniz' und Kants versuchte Lotze in seiner Metaphysik die mechanistische Naturauffassung, die er gegen Vorstellungen von Lebenskraft (Vitalismus) vertrat, mit der Religion in Einklang zu bringen. Wie Kant war Lotze der Ansicht, daß nicht Kosmologie, sondern Ethik den Zugang zur Gotteserkenntnis eröffnet. Die Ethik steht nach Lotze außerhalb der Naturerkenntnis. Das nach dem Guten strebende menschliche Bewußtsein gebe dem Naturgeschehen erst seinen Sinn. Lotzes Philosophie ist der Leibnizschen Monadentheorie und deren "Spiritualismus" verwandt. Nicht "Stoff" oder "Idee", sondern nur der "persönliche Geist Gottes und die Welt der persönlichen Geister", die Menschen, seien das "wahrhaft Wirkliche". (Mittelstraß, Jürgen. *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie*. Bd. 2, S.714, Metzler, Stuttgart, 1995.

von der 'Seele' spricht ⁷⁷.

Grundlage des Seelenkonzeptes Kyosawas ist Lotzes wissenschaftstheoretische Kritik an der Kausalität von 'Ursache und Wirkung'. Aus der Sicht Kyosawas koinzidiert die Kritik der *Causa transiens* mit der Kritik der Kausalität des buddhistischen Nexus 'Ursache und Frucht'.

Diese Auffassung Kyosawas kann als ein die Religion affirmierendes Argument angesehen werden, das gegen einen naturalistischen Aspekt des referierten evolutionistisch-sozialdarwinistischen Diskurses Katô Hiroyukis, der Zurückweisung der Kausalität von 'Ursache und Frucht' gerichtet ist.

Katô stellt die Kausalität von 'Ursache und Frucht' in Frage. Gegen sie grenzt er die von ihm als wissenschaftlich korrekt betrachtete Kausalität von 'Ursache und Wirkung' ab.

Kyosawa nimmt den Aspekt der Kritik bei Lotze - nicht bei Katô - auf und richtet ihn gegen beide Kausallehren. Beide seien unvollständig. Der gegen 'Ursache und Frucht' gerichteten Kritik Katôs ist die Spitze abgebrochen, da nicht nur die Lehre von 'Ursache und Frucht' sondern auch die Lehre von 'Ursache und Wirkung' ergänzungsbedürftig ist.

Kyosawa hat, dadurch daß er 'Ursache und Frucht' und 'Ursache und Wirkung' in Eins setzt, 'Ursache und Frucht' auf der Grundlage des Seelenkonzeptes reaffirmiert, die Soziologie Arigas, die die Gültigkeit der Religion in Zweifel zieht, der Religion nachgeordnet.

Da die Kausalität von 'Ursache und Frucht' die Grundlage der buddhistischen Ethik ist, hat Kyosawa gleichzeitig die religiöse Ethik gegenüber der sozialdarwinistischen Ethik, wie sie von Katô Hiroyuki vertreten wird, verteidigt. Die gegen den Evolutionismus gerichtete Reetablierung der buddhistischen Kausalität von 'Ursache und Frucht'

⁷⁷ Auf die Philosophie Lotzes wird an dieser Stelle nicht näher eingegangen.

kann als eine der Denkvoraussetzungen für Liangs soziale Religion verstanden werden.

Bastid-Bruguière (宗教問題, S. 351) sieht Kyosawa als Vordenker Liangs, was dessen Spiritualismus (精神主義) angeht. Die These von der Unsterblichkeit der Seele sieht sie offenkundig im Hinblick auf die im folgenden zu erörternde Kantrezeption Liangs als eine christliche, dogmatische Voraussetzung des Diskurses Liangs. Bastid-Bruguière erwähnt nicht, daß die 'Seele' bei Liang außerdem noch zweifach vom Evolutionismus Arigas und von der buddhistischen Reformulierung Kyosawas geprägt ist, das ursprünglich christliche Konzept erst durch diese beiden Bezüge für Liang akzeptabel wird, der generell, was Bastid-Bruguière auch so sieht, eine gegenüber dem Christentum kritische Haltung einnimmt..

Im Rahmen der Diskussion der philosophischen und religiösen Grundlage nimmt Liang auf die von Nakae Chômin vermittelte Philosophie Kants Bezug. Er nimmt das von Nakae geprägte Konzept 'Freiheit und Aktivität' auf und versteht es als eine Eigenschaft des sogenannten 'wahren Ich', das Liang mit der von Kyosawa in den religiösen Diskurs zurückgeführten 'Seele' in Eins setzt.

6.0 Liang Qichao: 'Freiheit und Aktivität' im Kontext der 'Seele' und des 'wahren Ich'

'Freiheit und Aktivität' bestimmt Liang (a.a.O., S. 16) ⁷⁸ als die von Kant herkommende Entscheidung zum guten, bzw. schlechten Handeln. Liang schreibt:

“Was ist unter 'Aktivität und Freiheit' zu verstehen? [Es ist darunter zu verstehen,] daß es in jedem Fall die von mir getroffene Entscheidung ist, ob ich ein guter oder ein schlechter Mensch sein will.”

Liang fokussiert auf das 'wahre Ich' als dasjenige, das die Entscheidung zwischen gut und böse trifft. Bei Liang heißt es (a.a.O., S. 16) zum 'wahren Ich':

“Das 'wahre Ich' von uns Menschen ist nicht etwas, das die Augen unseres Leibes sehen können. Wenn man die Gesetzmäßigkeit der Moral [bis an ihren Ursprung] zurückverfolgt, dann sieht man, daß es würdig, weit aus den Erscheinungen herausragend, außerhalb von ihnen etabliert ist. Im Ergebnis muß dieses 'wahre Ich' dauernd 'aktiv (活潑) und frei' (自由) sein und nicht wie der fleischliche Leib im unabwendbaren Gesetz eingegrenzt sein. Es ist offenkundig, was 'aktiv und frei' heißt. Ob ich ein guter Mensch oder ein schlechter Mensch sein will, hängt von meiner Wahl ab.

Kommentar [Liangs]: Aus diesem Grund ist der Mensch frei. “

Liang bleibt mit seinen Ausführungen zur 'Aktivität und Freiheit'

⁷⁸ 近世第一大哲康德之學說. In: 新民叢報第二十六號, Bd 5.

und zum 'wahren Ich' im Rahmen dessen, was Nakae vorgegeben hat. Er weicht von Nakaes Übersetzungsdiskurs ab, wo er das 'wahre Ich' mit der 'Seele' (靈魂) und dem 'großen Ich' identifiziert.

6.1. Die Identität der 'Seele', des 'wahren Ich' und des 'großen Ich'

In Nakaes Übersetzung der *Histoire* liegt diese Identifizierung nicht vor. Liang sieht die 'Seele' bei Kant als der christlichen Lehre zugehörig an. Er referiert drei Aspekte der Herkunft aller Dinge (本原); die 'Seele' (魂), die Welt (世界) und den Geist, den "Herrn der Schöpfung, also Gott. Kant sei der Auffassung, die 'Seele' und die Welt entstammten dem Geist. Im Unterschied zu Kyosawa, bei dem der Bezug zum Christentum durch Ariga und Lotze vermittelt wird, benennt Liang die 'Seele' als zur christlichen Lehre gehörig. Die 'Seele' steht bei ihm an dieser Stelle außerdem nicht im Kontext der Kausalität von 'Ursache und Frucht'. Er sieht sie im Kontext der buddhistischen Lehre, wo er sie als die Grundlage der 'Vorstellungen' versteht, wie das chinesische Wort (意識) im Zusammenhang mit der Auslegung der Philosophie Kants zu übersetzen wäre. Im Kontext der buddhistischen Lehre, den Liang im Rahmen seiner Kanteinführung durchgängig aufnimmt, steht das betreffende chinesische Wort für die Geistestätigkeit des Menschen, die die der buddhistischen Lehre gemäße Erkenntnis verstellt.

Die 'Seele' ist gemäß dem Kantverständnis Liangs die Grundlage der 'Unwissenheit'. Folgerichtig nimmt Liang (a.a.O., S. 12) an, die "Beschaffenheit" (狀) der 'Seele' sei der Erkenntnis entzogen. Wäre dem nicht so, könnte das "Vorstellen" Kenntnis von der 'Unwissenheit'

erlangen, wäre die Unterscheidung von Nicht-Kenntnis und Erkenntnis ad absurdum geführt. Gleichzeitig wäre die buddhistische Übung, die zur Erkenntnis führen soll, obsolet.

Zu fragen ist in diesem Zusammenhang, ob Liangs Konzept tatsächlich wie Huang (1998, S. 134) es sieht, "erkenntnistheoretisch optimistisch" ist. Huang kommt (a.a.O., S. 137) zu diesem Ergebnis, weil Liang das auf Grund der Interpretation Fouilléés als kantisch betrachtete 'wahren Ich' (真我) und das 'Wissen um das Gute' (良知), ein Konzept Wang Yangmings, für identisch hält. Nach Huang übt die Philosophie Wang Yangmings einen größeren Einfluß als die buddhistischen Lehre aus. Tatsächlich ist der Einfluß der buddhistischen Lehre aus Liangs Konzept einer sozialen Religion kaum hinweg zu diskutieren. Offenkundig sieht Liang die 'So-heit' als der Erkenntnis zugänglich an. Gleichzeitig ist sie kaum anders als an die buddhistische Übung geknüpft zu verstehen. Zutreffend könnte es sein, anzunehmen, daß Liangs Konzept eine religiöse, nicht philosophische, Zwischenstellung zwischen dem von Huang gesehenen erkenntnistheoretischen Optimismus und Kants erkenntnistheoretischem Pessimismus einnimmt, demgemäß das 'Ding an sich' der Erkenntnis entzogen ist.

Liang folgt dem Weishi-Gedankengut, wo er die 'Seele' abgesehen davon, daß er sie als Grundlage der Unwissenheit ansieht, gleichzeitig als Grundlage der Erkenntnis versteht. Der Übergang von der Unwissenheit zur Erkenntnis ist nach Liang die "Wendung" (轉)⁷⁹,

⁷⁹ Zur Wendung (轉) der Grundlage siehe Sponberg, Alan. "The Trisvabhava Doctrine in India & China: A Study of Three Exegetical Models."

Zum Alaya-vijnana, der Grundlage, die nach Auffassung der Weishi-Schule "gewendet" wird, siehe Schmidhausen, Lambert. *Alayavijnana: On the Origin and the Early Development of a Central Concept of Yogacara Philosophy*. International Institute of Buddhist Studies, Tokyo, 1987.

Zu der an die Frage des Alaya-vijnana anschließenden Diskussion um die

die ebenfalls in Bezug auf die Seele in der Argumentation Kyosawa Manchis enthalten ist. Liang faßt sie in eine Formulierung die der Lehre von der Nur-Kognitivität, (a.a.O., S. 16) dem ‘Wenden der Kognitivität zur Erkenntnis’ (轉識成智)⁸⁰ angenähert ist:

“Daher wendet er [der Schüler des Weges Buddhas] die Kognitivität zur Erkenntnis.”

Als die Grundlage, die “gewendet” wird, versteht Liang die ‘Seele’. Die folgende Passage (a.a.O., S. 16), in der Liang sein Konzept als die in der Tradition Zhu Xis stehende Reformulierung der chinesischen Philosophie vorstellt, belegt dies:

“Die Konfuzianer der Song wollten mittels dieses Grundsatzes die chinesische Philosophie organisieren. Daher arbeitete Zhu [Xi] den Aspekt der Gesetzmäßigkeit des Verstehens (義理) und den Aspekt des Wesens des *Qi* heraus. Sein Kommentar zum Buch *Daxue* lautet: ‘Die erkennende Moralität ist etwas, was der Mensch von Anfang an hat. Und, wenn die ‘Seele’ (魂) nicht getrübt ist, dann, weil sie alle Gesetzmäßigkeiten aufgenommen hat und sich in keinem Widerspruch zu irgend einem Sachverhalt befindet’⁸¹.

“reine” 9. Kognition, amala-vijnana, siehe Paul, Diana. *Philosophy of Mind in Sixth Century China*. Stanford, 1984.

⁸⁰ Im 成唯識論, T. 1585, S. 56b heißt es: 智雖非識而依識轉.

Der Cheng Weishi lun liegt in einer Übersetzung von Wei Tat vor:
Wei Tat. *Ch’ eng wei-shih lun*. The Ch’ eng wei-shi lun Publ. Committee, Hong Kong, 1973.

⁸¹ Zhuxis Kommentar zum Daxue ist abgedruckt in: Gardner, Daniel. K. *Chu Hsi and the Ta-hsueh. Neo-Confucian Reflection on the Confucian Canon*. Harvard University Press, Cambridge and London, 1986, S. 136.

Kommentar [Liangs]: Genau das versteht Buddha unter der So-heit, versteht Kant unter dem wahren Ich.

Nur wenn sie [die 'Seele'] von dem *Qi*, das sie durchsetzt hat, in Fesseln geschlagen, von den menschlichen Begierden überdeckt ist, dann ist sie zu Zeiten verdunkelt.

Kommentar [Liangs]: Genau das versteht Buddha unter der Unwissenheit, versteht Kant unter dem Ich der Erscheinungen.”

Reformulierung der chinesischen Philosophie heißt bezogen auf Liangs Argumentation, daß die 'Seele' als Grundlage von sowohl der Unwissenheit als auch der Erkenntnis, hinsichtlich der Erkenntnis begrifflich dreifach ausdifferenziert wird. Die zur Erkenntnis gewendete 'Seele' sei identisch mit der buddhistischen 'So-heit', dem 'wahren Ich'⁸² und dem 'großen Ich'. Auf den ersten Blick erscheint es abwegig, daß die 'Seele' und alle drei Aspekte miteinander übereinstimmen sollten. Die 'Seele' stimmt mit ihnen überein, sofern es sich um die zur Erkenntnis gewendete Seele handelt. Ist von der in 'Unwissenheit' befindlichen Seele die Rede, so könnte im Rahmen des Konzeptes Liangs ausschließlich vom 'Vorstellen', vom 'Ich der Erscheinung' die Rede sein.

⁸² Mit dem 'wahren Ich' nimmt Liang direkt Bezug auf Nakae Chômins Rezeption der Philosophie Kants. Bei Nakae ist in der Übersetzung der *Histoire* (a.a.O., Bd. 6, S. 181-186) ausführlich vom 'wahren Ich' als dem Übersetzungswort für Fouilléés 'vrai moi' die Rede.

6.1.1 Die Identität der ‘So-heit’ und des ‘wahren Ich’

Was die von Liang behauptete Identität der ‘So-heit’ und des ‘wahren Ich’ angeht, so erläutert Liang sie (a.a.O., S. 17) wie folgt:

“Kommentar [Liangs]: In der Lehre Buddhas gibt es die sogenannte ‘So-heit’ (真如). Sie ist identisch mit von Kant sogenannten ‘wahren Ich’. Sie ist etwas, was ihrem Wesen nach ‘frei’ ist. In der Lehre Buddhas gibt es die sogenannte ‘Unwissenheit’. Die ‘Unwissenheit’ ist identisch mit dem von Kant sogenannten ‘Ich der Erscheinung’. Es ist in die Fesseln des unabwendbaren Gesetzes geschlagen und ist seinem Wesen nach nicht ‘frei’.”

Liang erläutert im obigen Abschnitt den Zusammenhang zwischen der ‘Freiheit’ und dem ‘wahren Ich’. Die ‘Freiheit’ versteht er in Anlehnung an Kants Philosophie als die Freiheit zur Entscheidung in der Frage der Moral. Liangs Konzept der politischen Freiheit⁸³ ist der Freiheit des Denkens, unter der Liang in erster Linie die Freiheit der ethischen Entscheidung versteht, klar nachgeordnet. Nach Liangs Auffassung ist die Freiheit des Denkens die “Mutter aller Freiheiten”, der politischen, religiösen und nationalen Freiheit. Die körperliche

⁸³ Wie Satô Shinichi (a.a.O., S. 152) referiert, unterteilt Liang die ‘Freiheit’ unter dem Gesichtspunkt der sozialen Evolution in die von ihm sogenannte “barbarische Freiheit” und in die “zivilisatorische Freiheit”, die auf den Eingriff in die Freiheit des Anderen verzichtet. Widersprüchlich erscheinen Satôs (a.a.O., S. 151) Ausführungen, wo er davon spricht, Liang habe abgesehen von der besagten Unterteilung ausschließlich das Recht des Stärkeren im evolutionären Überlebenskampf akzeptiert und das Naturrecht abgelehnt. Hier sieht Satô eine Übereinstimmung zwischen Liang und Katô Hiroyuki, die so nicht vorliegt. (佐藤慎一. “進化と文明---近代中国における東西文明比較の問題について.” In: 東洋文化, Nr. 75, 東京大学, 東洋文化研究所, 1995, S. 123-165)

Freiheit ist nach Liang lediglich die “kleine Freiheit”, die Freiheit des Geistes nennt Liang die “große Freiheit”. Der Einfluß Kants wird deutlich, wo Liang davon spricht, daß “die Wahrheit zum Maßstab”, unabhängig nachgedacht, gewiß nicht blind Gefolgschaft geleistet werden dürfe und der Vernunft freies Spiel gewährt werden müsse, wenn man wirklich bei der Freiheit des Denkens anlangen wolle (Bao, Chengguan, a.a.O., S. 11)

Liang formuliert keinen eigenständigen Freiheitsgedanken, der mit der buddhistischen Ethik zusammenhinge. Er spricht lediglich davon, die ‘So-heit’ sei ihrem Wesen nach ‘frei’. Es drängt sich die Vermutung auf, Liang ordne die buddhistische Lehre im Stile einer Klassifikation (判教) der Philosophie Kants nach. Liang selbst verneint dies, was den Aspekt der Universalität der Rettung der Wesen angeht..

6.2 Die Unterordnung der Philosophie Kants unter die buddhistische Lehre

In der Frage der Universalität der Rettung der Wesen, die Liang als die ‘Grundlage’ (體) der buddhistischen Lehre versteht, ordnet er (a.a.O., S. 17) die Philosophie Kants der buddhistischen Lehre nach:

“Kommentar [Liangs]: Die von Buddha gelehrt ‘So-heit’ ist die Grundlage, die allen Wesen gemeinsam ist. Es ist nicht so, daß jeder Mensch jeweils eine ‘So-heit’ hätte. Kant aber ist der Auffassung, daß jeder Mensch jeweils ein ‘wahres Ich’ hat. An diesem Punkt stimmt Kant nicht [mit der buddhistischen Lehre] überein. Buddha lehrt: Solange ein [einziges] Wesen

nicht zur Buddha-schaft gelangt ist, gelange ich nicht zur Buddha-schaft, da er die Grundlage als ein und dieselbe ansieht. (...)

Die Erkenntnis des 'wahren Ich' ist aus Liangs Sicht der Erkenntnis der 'So-heit' ausschließlich im Hinblick auf die Frage der Universalität der Rettung der Wesen nachgeordnet:

“Kommentar [Liangs]: ... Der Spalt, der sie noch von ihr [der buddhistischen Lehre] trennt, ist, daß Buddha sagt, daß dieses 'wahre Ich' eigentlich das 'große Ich' ist. Allen 'Wesen' ist diese Grundlage gemeinsam. Sie hat nicht das Merkmal der Differenziertheit [eines individuellen Ich]; Kants Ausführungen reichen nicht an sie heran.”

Liang spricht im obigen Abschnitt (a.a.O., S. 14) über das 'große Ich' als die gemeinsame ethische und religiöse Grundlage der Wesen. Er ordnet die Philosophie Kants unter dem Aspekt der Universalität der buddhistischen Lehre nach.

Im zeitgenössischen japanisch-chinesischen Diskurs steht Liangs Verständnis vom 'großen Ich' gegen Katôs sozialdarwinistische Lesung dieses Konzeptes.

6.3 Das ‘große Ich’ im Kontext des Nirvana-sutras

Das ‘große Ich’ ist ursprünglich ein Konzept des *Nirvana-sutra* (Mahaparinirvana-sutra, 南本大般涅槃經, T. 375)⁸⁴. In dem Werk werden das ‘wahre Ich’ und das ‘große Ich’ nicht mit einander identifiziert. Liangs Auffassung, beide seien miteinander identisch, entstammt nicht diesem Werk. Das ‘wahre Ich’ ist bei Liang zweifellos Nakae Chomins Übersetzungswort für Fouilléés *vrai moi*. Unbeschadet dieser Tatsache gehört das ‘wahren Ich’ des *Nirvana-sutras* zum religiösen Hintergrund der Ausführungen Nakaes und Liangs zur kantschen Subjektsphilosophie. Insbesondere von Nakae, der den Buddhismus studiert hat, kann angenommen werden, daß er Kenntnis vom Konzept des ‘wahren Ich’, wie es im *Nirvana-sutra* vorliegt, hatte. Was Liang angeht, kann diese Kenntnis nicht vorausgesetzt werden.

Die Annahme des ‘wahren Ich’ kollidiert prima facie mit der von der buddhistischen Lehre als gültig angesehen Auffassung von der ‘Ichlosigkeit’ alles Vorhandenen. Im *Nirvana-sutra* wird die Korrelation beider Geisteshaltungen in der folgenden Gatha (T. 375, S. 838a1ff) präzisiert:

“Nun trat der Bodhisattva Maha-Kasyapa vor Buddha hin und
pries Buddha mit einer Gatha:
Der mitleidende, große, heilende König der Menschheit,

⁸⁴ Zum Mahaparinirvanasutra siehe:

Waldschmidt, Ernst. “Beiträge zur Textgeschichte des Mahaparinirvanasutra”.
Göttingen, 1939. In: *Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen*.

_____. Die Überlieferung vom Lebensende des Buddha: Eine
vergleichende Analyse des Mahaparinirvanasutra und seiner Textentsprechungen.

1. Teil, Vorgangsgruppe 1-4, Göttingen, 1944.

2. Teil, Vorgangsgruppe 5-6, Göttingen, 1948.

sein Leib und seine Erkenntnis sind gleichermaßen still;
im Gesetz der 'Ich-losigkeit' gibt es das 'wahre Ich',
daher verbeugen wir uns vor dem Höchstverehrten;
wenn beide Geisteshaltungen ['Ich-losigkeit' und 'wahres Ich']
eingenommen sind, sind beide nicht zu unterscheiden;
von beiden Geisteshaltungen, ist die Erste die Schwierige,
sich nicht selbst gerettet haben und erst die Anderen retten,
ich verbeuge mich vor der Geisteshaltung die zuerst
eingenommen wird, ...”

In der obigen Gatha wird die 'Ich-losigkeit' als die Rettung der Wesen, der 'Anderen' verstanden. Sie wird mit besonderer Ehrerbietung bedacht. Als die 'Schwierige' von beiden Geisteshaltungen ist sie dem 'wahren Ich' was die buddhistische Übung angeht, klar vorgeordnet. Dennoch ist das 'wahre Ich' der 'Ich-losigkeit' nicht einfach nachgeordnet. Das 'wahre Ich', das im Gesetz der 'Ich-losigkeit' enthalten ist, ist in der obigen Gatha auf den Buddha, den Höchstverehrten bezogen. Wie Buddha, die Geisteshaltung des 'wahren Ich' im Rahmen der Übung der 'Ich-losigkeit' einnimmt, wird nicht mitgeteilt.

Der Umstand, daß das *Nirvana-sutra* das 'wahre Ich' als die Geisteshaltung des Buddha sieht, die am Ende äonenlanger Übung steht, es das 'wahre Ich' nicht auf den profanen Menschen bezieht, grenzt die Lehre des *Nirvana-sutra* von Liangs Philosophie ab. Bei Liang ist das 'wahre Ich' nicht an die Buddha-schaft geknüpft. Die ethische Entscheidung zwischen 'gut' und 'böse' wird gemäß der von Fouillée und Nakae vermittelten Kant-Interpretation Liangs vom 'wahren Ich' eines jeden Menschen unabhängig davon getroffen, ob die buddhistische Übung gepflegt wurde oder wird. Da Liang das 'wahre Ich' in Anlehnung an Kant ausdrücklich als Träger der

Entscheidung für die 'gute' und die 'böse' Handlung ansieht, er nicht annimmt, das 'wahre Ich' sei identisch mit der Buddha-schaft, weicht sein Verständnis des 'wahren Ich' signifikant vom *Nirvana-sutra* ab.

Liang sieht das 'wahre Ich' und das 'große Ich' als identisch an. Hiervon ist im *Nirvana-sutra* nicht die Rede. Es enthält Ausführungen zum 'großen Ich' (T. 375, S. 746f). Liangs These, das 'große Ich' sei die gemeinsame Grundlage aller Menschen, die das von Katô profanierte Konzept in den Zusammenhang der Ethik Kants und des Buddhismus zurückführt, steht jedoch in keinem inhaltlichen Zusammenhang zu ihnen. Letzterer liegt bezüglich des folgenden Abschnitts des *Nirvana-sutra* (a.a.O., S. 769c) vor, in dem es begrifflich ausschließlich um das 'Ich' geht:

“Diese Buddha-Natur ist tatsächlich nicht das 'Ich'. Da sie identisch mit dem Menschen ist, nenne ich sie 'Ich'. Vortrefflicher, der 'So-gekommene' stützt sich auf die Umstände, daher lehrt er die 'Ich-losigkeit' als 'Ich'. Tatsächlich gibt es das 'Ich' nicht. (...).

Vortrefflicher, er stützt sich auf die Umstände, daher lehrt er das 'Ich' als 'Ich-losigkeit', denn tatsächlich gibt es das 'Ich', es ist identisch mit der Welt, ...”

Das 'Ich' wird im obigen Abschnitt unter dem Gesichtspunkt der Annahme eingeführt, die 'Buddha-Natur' sei nicht identisch mit der 'Ich-losigkeit' (a.a.O., 769c7f). Gleichzeitig wird gesagt, die Buddha-Natur sei nicht identisch mit dem 'Ich'. Mit diesem Argument wird der Umstand berücksichtigt, daß der profane Mensch die Buddha-Natur nicht erkennen kann (a.a.O., 769c8f). Es soll vermieden werden, daß die Menschen zu der nihilistischen Auffassung (斷見) gelangen

(a.a.O., 769c9f), alles (das Ich des Menschen eingeschlossen) sei nichtig. Das 'Ich' wäre im Zusammenhang dieses Arguments in der Sprache der buddhistischen Lehre als ein sogenanntes Hilfsmittel zu verstehen. Das Ich wird unbeschadet der Annahme, es sei nicht identisch mit der Buddha-Natur, als ein Aspekt der Buddha-Natur angesehen.

In der Ich-Perspektive der 'Buddha-Natur' steht die 'Ich-losigkeit' als Hilfsmittel gegen das profanierende Verständnis. In der Perspektive der 'Ich-losigkeit' steht das 'Ich' als Hilfsmittel gegen das profanierende, das nihilistische Verständnis. Die Verknüpfung zwischen dem 'Ich' bzw. der 'Ich-losigkeit' mit dem jeweils gegenteiligen Hilfsmittelkonzept, liegt bei Liang Qichao nicht vor.

Liangs These vom 'großen Ich' als der Grundlage aller Menschen stimmt mit der Auffassung des *Nirvana-sutra*, das 'Ich' sei identisch mit der Welt überein. Enthalten ist in seinem Argument nicht die komplementäre Perspektive der 'Ich-losigkeit'. Liang fokussiert gegenüber dem *Nirvana-sutra* auf den 'Ich'-Aspekt.

Liangs Identifikation von 'wahrem Ich' und 'großem Ich' rückt sein Religionskonzept in die universalistische, buddhistische Perspektive. An diese buddhistische Universalisierung schließt die Partikularisierung des buddhistischen 'großen Mitleidens' an, die es weg von der universalistischen Religion und hin zur partikularen Sozialethik führt. Von der Partikularität des 'Mitleidens' ist bei Liang unbeschadet der Tatsache auszugehen, daß er es Nakas Fortschritt der Moral folgend mit dem sozialen Fortschrittskonzept verknüpft, welches besagt, daß der von Katô konzipierte 'Eigennutz' im Zuge der Steigerung des Mitleidens gemindert wird.

6.4 Die Partikularität des Mitleidens

Liang faßt (a.a.O. S. 61) einen Prozeß der Minderung des Eigennutzes ins Auge, indem er das 'Mitleiden' sukzessive auf die sozialen Einheiten Familie, Dorf, Staat sowie die Menschheit und die Wesen des Universums erweitert und so eine Verbindung seines Konzepts des Mitleidens zum buddhistischen 'großen Mitleiden' herstellt:

“Wenn die Menschen ihre in der Gestalt veränderte, eigennützige Geisteshaltung (唯心的變形愛己心) erweitern und aufhellen, dann ist es am Anfang so, daß sie die Menschen, denen sie in der Familie verwandtschaftlich verbunden sind, als eine Einheit ansehen. Allmählich ist es dann möglich, daß sie ein Dorf als eine Einheit ansehen. Hat sich dieser Prozeß vertieft, sehen sie einen Staat als eine Einheit an. Im Weiteren sehen sie die Welt und dann alle Wesen als eine Einheit an. (...) Immer dann, wenn ich ein Dorf, ein Land, die Welt, die Wesen als eine Einheit sehe, dann werde ich, sobald ich deren Leiden sehe, ohne Unterlaß selbst leiden, werde ich, sobald ich ihre Freude sehe, mich ohne Unterlaß freuen, so wie es im Buch der Wandlungen heißt:

‘ Glück und Unglück werden mit dem Volk geteilt’⁸⁵ (吉凶與民同患), wie es im *Vimalakirti-nirdesa* heißt: ‘ Die Wesen sind krank, daher bin ich krank’ (眾生病是故我病)⁸⁶. Da sich dies nach reiflicher Prüfung so verhält, will ich den Eigennutz nicht. Wenn das Selbst den Eigennutz will, dann muß es das Dorf, den Staat, die Welt und die Wesen im Sinn haben (思). Auf dieser Grundlage wird das Leiden abgeschafft und die Freude hervorgebracht. Wenn ich dem zuwider handele, dann werde ich

⁸⁵ 黃壽祺, 張善文. 周易譯註. 上海古籍出版社, S. 556.

⁸⁶ T. 475, 544b: “以一切眾生病是故我病“

in Zukunft über die Maßen leiden. Wenn man nach reiflicher Prüfung zu diesem Ergebnis kommt, wie sollte der Eigennutz dann eine Krankheit sein?”

Im obigen Abschnitt formuliert Liang seine Theorie der sukzessiven, über verschiedene Stadien reichenden Rückführung der eigennütigen Geisteshaltung. Der argumentative Dreh- und Angelpunkt dieser Rückführung ist die Ausrichtung des Eigennutzes auf eine soziale Einheit. Sie entstammt bei Liang der konfuzianischen Lehre, dem *Daxue*. Sie koinzidiert mit der partikularen Perspektive des Mitleidens. Liang schreibt:

“Wenn das Selbst den Eigennutz will, dann muß es das Dorf, den Staat, die Welt und die Wesen im Sinn haben.”

Liang greift ferner das ‘Mitleiden’ auf, wo er sagt:

“Immer dann, wenn ich das Dorf, den Staat, die Welt, die Wesen als eine Einheit sehe, dann werde ich, sobald ich deren Leiden sehe, ohne Unterlaß selbst leiden.”

Liang inszeniert eine Lehr- und Gesprächssituation, in der Buddha, repräsentiert durch die Figur des buddhistischen Laien Vimalakirti die “Krankheit” Eigennutz annimmt, um zu lehren. Die augenscheinliche Partikularisierung des Mitleidens wäre demnach keine Abkehr vom universellen Mitleiden, wie es die buddhistische Lehre vorsieht, sondern das Sprechen über das Mitleiden aus der Perspektive der “Krankheit” Eigennutz, die im Prozeß der Konvergenz von Eigennutz und Mitleiden nach und nach geheilt werden soll. Liang spricht davon, daß das Mitleiden allmählich auf die Menschheit und auf alle Wesen ausgeweitet wird. Die Universalität des ‘Mitleidens’ steht für eine höhere Wertigkeit, da

das Mitleiden mit der Familie, dem Dorf und dem Staat als Vorstufe zum Mitleiden mit der Menschheit und im letzten Schritt zum Mitleiden mit den Wesen des Universums angesehen wird.

Die Frage, ob das universelle Mitleiden auf der Position des höchsten Mitleidens gleichzeitig gegenüber den anderen Stufen des Mitleidens am leichtesten abdingbar ist, ist an dieser Stelle nicht zu erörtern. Die Übung des "universellen Mitleidens" ist nach Liang eine Angelegenheit des Einzelnen, sozial verpflichtend ist sie nicht.

Ebenfalls als soziale Reformulierung eines buddhistischen Konzepts kann Liangs *soziale Karmalogie* verstanden werden, die er in dem zweiteiligen Aufsatz "Mein Standpunkt zu Leben und Tod" (余之生死觀)⁸⁷ (新民叢報, Nr. 59, Jahrgang 3, Nr. 11, S. 2f) darlegt.

⁸⁷ Nach Bastid-Bruguières Auffassung (宗教問題, S. 351, S. 371 N118) entstammt der Titel "Mein Standpunkt zu Leben und Tod" (余之生死觀) dem vorgehenden Aufsatz "Tod und Religion sowie Philosophie" (死と宗教及哲学) von Ôtsuka Yasuharu (大塚 保治), der in Nr. 207 (1904.5) der Zeitschrift *Philosophie* abgedruckt ist.

Bastid-Bruguière ist (a.a.O.) weiterhin der Auffassung, Liangs Aufgreifen des Karma-Gedankens schließe an die vorgehende Diskussion in der Zeitschrift *Philosophie* an. Bastid-Bruguière gibt (a.a.O.) keine konkreten inhaltlichen Bezugspunkte zwischen Liangs Aufsatz und den Aufsätzen der Zeitschrift *Philosophie* an.

6.5 Die soziale Karmalogie des Liang Qichao

In dem besagten Artikel ordnet Liang die 'Seele' dem 'Geist' zu. Die 'Seele' steht hier nicht im Zusammenhang der Philosophie Kants oder der christlichen Lehre, sondern im Zusammenhang des buddhistischen Karma-Gedankens.

“Dieses nicht sterbende Wesen nennen einige Seele, andere nennen es nicht Seele. Einige heißen es einen Aspekt, einige heißen es die Gesamtheit. In der Tat ist es dasselbe, worauf man sich bezieht. (...) Ich möchte diesem Wesen einen vorläufigen Namen geben und nicht seinen Aspektgehalt, sondern seinen allgemeinen Gehalt aufnehmen. Daher gebe ich ihm nicht den Namen Seele, ich gebe ihm den Namen Geist (精神).”

Liang präzisiert den 'Geist' (a.a.O.) als das *Karma*:

“Die buddhistische Lehre nennt sie [die Grundlage (主体)] nicht 'Seele'. Sie nennt sie 'Karma'. Die alten [indischen] Lehren sagen jeweils etwas anderes, wenn sie von der 'Seele' sprechen, aber sie sagen übereinstimmend, daß es ein 'göttliches Ich' (神我) gibt. Das Ich ist das, was durch den 'Kreislauf von Leben und Tod' geschickt wird, Das 'göttliche Ich' ist dasjenige, was [es] durch den 'Kreislauf von Leben und Tod' schickt. Die buddhistische Lehre ist der Auffassung, daß, wenn man die Befreiung anstrebt, indem man so [wie die alte indische Lehre] dem kleinen [individuellen] Ich verhaftet bleibt, man im Gegenteil Fesseln anlegt. Daher weist die buddhistische Lehre sie [die Lehre vom kleinen Ich und vom göttlichen Ich]

zurück und stellt die These vom *Karma* auf. (...)

Buddha lehrt, daß alle Gegenständlichkeiten nicht beständig sind. Von *Ksana* zu *Ksana* werden sie hervorgebracht, verlöschen, werden gespeichert und bleiben nicht. Einzig ist in ihnen etwas Wesenhaftes enthalten (...) und dieses eine Wesenhafte heißt *Karma*.”

Liang spricht davon, die buddhistische Lehre habe gegenüber der alten indischen Lehre eine Wendung von der Orientierung an der Korrelation von Ich und göttlichem Ich hin zum Karma-Gedanken vollzogen.

Liangs Ausführungen können als gegen die Behauptung Ariga Nagaos gerichtet verstanden werden, Shakyamuni habe von Indra, dem ‘göttlichen Ich’ den Befehl erhalten, die Wesen zu retten. Gegenüber Arigas Soziologie reetabliert Liang Shakyamuni in seiner religiösen Rolle als Retter der Welt.⁸⁸

Es war davon die Rede, daß Liang gegenüber der Perspektive des *Nirvana-sutra* auf den Ich-Gedanken in Gestalt des ‘großen Ich’ und des ‘wahren Ich’ fokussiert, er kein Argument zur ‘Ich-losigkeit’ macht. Bei Liang ist der Ich-Aspekt überdies geknüpft an das von den vorherigen Generationen aufgenommene gute oder schlechte Karma. Letzteres betrachtet Liang (a.a.O., S. 6) als den nichtsterblichen, wesenhaften Aspekt des Menschen⁸⁹:

⁸⁸ Außer Zweifel steht, daß Liang mit der Soziologie Arigas vertraut war. In der *Xinmin Congbao* (新民叢報, Band 4, Nr. 22, S. 68) wird Ariga in der Rezension der von Zhang Taiyan (1902) ins Chinesische übertragenen Übersetzung des von 遠藤隆吉 (1900) ins Japanische übersetzten Buches *Soziologie* (社会学) von F.H. Giddings (Bastid-Bruguière, 宗教問題, S. 349, 371 N 105) als prominenter, auf Spencer spezialisierter Soziologe vorgestellt.

⁸⁹ Der Karma-Gedanke ist ebenfalls in Liangs Verständnis dessen, was Geschichte ist, eingegangen. Wie Liu Zhenlan (a.a.O., S. 73) mitteilt, sieht Liang das kollektive Karma als die Kraft an, die die Geschichte in Gang hält.

“Die Kraft des Karma seiner Großväter und seines Vaters, das Ich nimmt sie auf und was es in den Jahrzehnten ab der Empfängnis, der Geburt, der Schwäche des Kindes, der Manneskraft und des Alters an vielfältigen Karma-Einflüssen der Gesellschaft seiner Gegenwart aufnimmt, haben seine Großväter und sein Vater nicht aufgenommen. Das Ich vereinigt sie und hernach hat das Ich seinen besonderen Charakter. In den Jahrzehnten [des Lebens] bringt das Ich jeden Tag seinen besonderen Charakter zur Geltung, um gute oder schlechte, bewußte oder unbewußte Werke zu schaffen und sie an die Gesellschaft seiner Gegenwart als *Karma*-Einfluß weiterzugeben. Wenn ich sterbe, bringe ich das, was ich von meinen Vorvätern, was ich von der gegenwärtigen Gesellschaft erhalten habe und den mir eigenen besonderen Charakter zur Geltung, vereinige die drei Aspekte und vererbe sie meinen Kindern. Daß meine Kinder sie ihren Kindern und meine Enkel sie ihren Enkeln vererben, verhält sich genauso. Genauso wie die Menschen der vorherigen Generation, der jetzigen Generation und der kommenden Generation sie ihren Kindern und Enkeln vererben. Eben darunter ist zu verstehen, daß es [das *Karma*] nicht verlöscht, sondern sich wandelt. (...)

Die ist der Grund für den großen Einfluß jener Heiligen und Heroen sowie der großen Verbrecher auf die Geschichte einer Gesellschaft, eines Staates, dafür, daß sie nach hunderten und tausenden Jahren noch deren Früchte ißt und dies noch nie ein Ende fand. Außerdem verhält es sich nicht nur mit jenen [Heiligen, Heroen und großen Verbrechern] so. Auch das feine *Karma* der vielen durchschnittlichen Menschen der Gesellschaft vereinigt sich mit ihm [dem *Karma* der Heiligen, Heroen und

großen Verbrecher], dringt in die Atmosphäre der Gesellschaft ein und vermag sie durch eigene Kraft zu transformieren. Das ist es, was ich meine, wenn ich sage, daß die unermeßlich vielen Menschen der Vergangenheit, ob sie nun klug, dumm, heilig oder schlecht waren, allesamt etwas haben, was besteht und nicht stirbt.”

Die Vererbungslehre ist bei Liang die Metapher für den Vorgang der Weitergabe und Transformation des *Karma* über die Generationen. Inhaltlich erläutert Liang den Zusammenhang zwischen individuellem und kollektivem *Karma*. Individuell ist das *Karma*, das der einzelne Mensch abgesehen von dem von den Vorvätern übernommenen *Karma* hat. Dieses individuelle *Karma* wird Teil des *Karmas* der Menschheit. Es ist im Ergebnis kollektiver und nicht individueller Natur. Da seine Natur kollektiv und generationenübergreifend ist, ist es nicht nur ‘wesenhaft’, es ist ein Wesen, es ist das ‘große Ich’. Liang nennt den Menschen als Individuum das ‘kleine Ich’. Es sei identisch mit dem Leib und sterbe (a.a.O., Nr. 60, S. 7):

“Wir alle sterben. Wir alle sterben nicht. Was stirbt, ist unser individueller Leib, was nicht stirbt, ist unser kollektiver Leib.”

Nach Liangs Auffassung bestimmen die Handlungen des einzelnen Menschen das *Karma* des Kollektivs. Als dasjenige, das die Handlungen bestimmt, ist gemäß seinen Ausführungen das ‘wahre Ich’ zu verstehen. Ihm kommt in Anlehnung an die Philosophie Kants die Entscheidung darüber zu, ob ‘gut’, bzw. ‘böse’ gehandelt wird.

6.5.1 Das ‘wahre Ich’ in der Perspektive des sozialen Karmas

Die Frage des ‘wahren Ich’ ist für Liang so bedeutsam, daß er sie erneut im Rahmen seiner Rezeption des Buches *The Making of a Man* des amerikanischen Pastors der methodistischen Kirche James Wideman Lee (1849-1919)⁹⁰ thematisiert. Dessen Buch lag Liang Qichao als Übersetzung des japanischen, christlichen Intellektuellen Takahashi Gorô⁹¹ von 1893 (Meiji 26) vor, die den Titel

⁹⁰ Bastid-Bruguière 宗教問題, S. 351.

⁹¹ Takahashi Gorô (1856 - 1935) war ein wichtiger, christlich geprägter Intellektueller der Meiji-Zeit. Im Mai des Jahres 1880 betrat Takahashi mit dem *Shintô shinron* (神道新論) die Bühne der Öffentlichkeit. Im August des selben Jahres veröffentlichte er das Buch *Butsudô shinron* (仏道新論). Im gleichen Jahr erschien die christliche Zeitschrift *Rokuga zashi* (六合雜誌) zu der Takahashi Beiträge verfaßte. Im Jahre 1887 veröffentlichte er Arbeiten zur Philosophie und Literatur und machte sich einen Namen als Kritiker. Im Jahre 1888 veröffentlichte er das Buch *Joken shinsetsu* (女權真説) (Die wahre Lehre der Rechte der Frau) und die Übersetzung *Kiristokyô fu haibutsuron* (基督教不廢物論) (Über die Unabdingbarkeit des Christentums). Als Inoue Tetsujiro im Jahr 1893 das Buch *Kyôiku to shûkyô to no shôtotsu* (教育と宗教の衝突) (Der Konflikt zwischen Erziehung und Religion) veröffentlichte, indem er das Christentum vom nationalistischen Standpunkt aus angriff, verfaßte Takahashi in der Zeitschrift *Kokumin no yû* (国民の友) die Replik mit dem Titel “Gi tetsugakusha no daihi ron” (偽哲学者の大僻論) (Die großen Irrtümer der falschen Philosophen). Im Jahre 1903 veröffentlichte Takahashi das Buch *Shakaishugi katsuben* (社会主義活弁) (Verteidigung der Lebendigkeit des Sozialismus). Im Jahre 1910 die “Morgendämmerung der neuen Philosophie” (*Shin tetsugaku no shokô*) (新哲学の曙光), im Jahre 1912 “Leben und Tod Christus” (*Kiristo kassatsu ron*) (基督活殺論). Abgesehen von eigenständigen Werken veröffentlichte Takahashi auch Übersetzungen, so im Jahre 1898 eine Übersetzung von Byrons *Childe Harold's Pilgrimage*, im Jahre 1904 eine Übersetzung von Goethes *Faust* und im Jahre 1907 von Kalidasas *Abhijnana-sakuntala*.

“Lebensphilosophie” (人生哲学) trägt.

In einer Passage, die in *The Making of a Man* nicht enthalten ist, heißt es zum ‘wahren Ich’:

“... . Der Hauptgesichtspunkt ist das ‘wahre Ich’. Der Nebengesichtspunkt ist das Stoffliche, das Materielle. Letzteres ist das ‘Nicht-Ich’. Obwohl das Ich des ‘Nicht-Ich’ nicht untergeht, ist es beständig im Fluß. Das Ich des ‘wahren Ich’ geht ebenfalls nicht unter, aber es befindet sich nicht im Fluß. Woran erkennt man das ‘wahre Ich’? Man erkennt es daran, daß man sich selbst bewußt ist, man selbständig entscheidet und dies aus eigenem Antrieb geschieht. Der Wille aus eigenem Antrieb, sich selbst bewußt zu sein, selbstständig zu entscheiden, ist ein beständig vorhandener.

Das beigeordnete Ich des ‘Nicht-Ich’ der Jahrzehnte des Lebens von uns Menschen, es wandelt sich von Augenblick zu Augenblick und geht von dannen. Im Alter von siebzig, achtzig Jahren sind die Elemente, die sich im Körper befinden, fern. Es ist nichts Stoffliches mehr, das in der Kindheit angesammelt wurde, übrig. Das Eine, was in der Zeitspanne bewahrt werden kann, heißt: ‘Durchgängiges Ich’. Mit diesem ‘Ich’ ist gemeint, daß sein [des Menschen] Wissen und seine Erfahrung jeden Tag zunehmen, daß seine Hoffnung und seine Liebe jeden Tag reicher werden. Wenn die alten Männer um den Herd sitzen und mit ihren Kindern und Enkeln über die Erfahrungen ihrer Kindheit sprechen, dann ist das davon offenkundig nicht nur nicht unterschieden, es ist seine sichtbarste Ausprägung.

Takahashi setzte seine Übersetzungstätigkeit in der Taisho-Ära fort. In seinen späten Jahren lehrte er an der Komazawa-Universität englische Literatur. 日本近代文学館. 日本近代文学大事典. 講談社, 東京, 1977, S. 279f.

Dieses Etwas - es gibt nichts, womit man es benennen könnte.
Wollte man es benennen, müßte man es 'Seele' nennen."

Im obigen Abschnitt wird die 'Seele', das "durchgängige Ich", das 'wahre Ich' in Eins gesetzt und in den sozialen Horizont der intergenerationellen Erfahrung gerückt.

Die Frage, woher die Freiheit des 'wahren Ich' zur ethischen Entscheidung kommt, wäre aus der *Karma*-Perspektive der Lehre Liangs nicht zweifelsfrei zu beantworten. Sie könnte ein Aspekt des *Karma* sein, das von dem Einzelmenschen aufgenommen wird. Nach Halbfass (2000, S. 102)⁹², der einräumt, daß die Freiheit in einem Spannungsverhältnis zur Kausalität des Karma steht, ist diese Auffassung nicht zutreffend. Buddha habe die Möglichkeit der freien Entscheidung als Voraussetzung religiösen und sittlichen Strebens und speziell als Bedingung der Möglichkeit des von ihm gelehrteten Weges postuliert.

Gemäß der *Karma*-Lehre Liangs zeitigt die Freiheit des Ich als 'gute' oder 'böse' Handlung das *Karma* des kollektiven Wesens der Menschheit, das Liang in das Wort 'großes Ich' faßt. Im Unterschied zum *Nirvana-sutra* sieht Liang das 'Ich', die 'Ich-losigkeit' nicht in einem antithetisch-komplementären Zusammenhang.

Das 'große Ich' ist nicht ausschließlich auf die gesamte Menschheit bezogen. Nach Liang ist jede Sippe, jeder Staat, die Welt und wie er bezugnehmend auf die Huayan- (Kegon-) Lehre sagt, das 'große vollständige Meer der Buddha-Natur' (大圓性海) das 'große Ich'.

Jede der Ansammlungen von Menschen, die Liang als Gesellschaften versteht, hat ihr eigenes *Karma*, das ihre Mitglieder aufgenommen haben und mit *Karma* anreichern.

⁹² Halbfass, Wilhelm. *Karma und Wiedergeburt im indischen Denken*.
Heinrich Hugendubel Verlag (Diederichs), Kreuzlingen, 2000.

Nach Bastid-Bruguière (宗教問題, S. 352f) ist die Religiosität, die Liang in “Mein Standpunkt zu Leben und Tod” zum Ausdruck bringt, rationaler und emotionaler Art, sie sei kein Streben nach dem Absoluten, sie enthalte keine Gedanken zur “Heiligkeit” oder “Transzendenz”, Begriffe in denen Bastid-Bruguière so etwas wie das genuin Religiöse faßt. Es ist kaum zu bestreiten, daß Liangs soziologische Programmatik wie auch sein Seelenkonzept rationale Züge trägt. Es ist andererseits ebenfalls kaum zu bestreiten, daß der Karma-Gedanke bei Liang religiöser Natur ist, die Vererbung von ‘guten’, bzw. ‘schlechten’ Taten ist eine Glaubensfrage. Liang versucht, Rationalität und Religion ineinander greifen zu lassen, auch wenn ihm dies nicht immer überzeugend gelingt.

6.5.2 Der ‘Geist’ als gesamtgesellschaftlicher Begriff der ‘Seele’

Liangs Auffassung, der ‘Geist’ sei gegenüber der ‘Seele’ der allgemeinere Begriff (Vgl. S. 111) kann anhand des Aufsatzserie “Die buddhistische Theorie des ich-losen Kreislaufs von Leben und Tod” (佛教之無我輪回論. In: 新民叢報第三年第二十三, Bd. 12 u. Bd. 13) erläutert werden. Der Autor dieser Aufsatzserie ist Jiang Guanyun (蔣觀雲). Bezugnehmend auf Liangs Aufsatzserie “Mein Standpunkt zu Leben und Tod” (余之死生觀)⁹³ schreibt Jiang:

“Der Hausherr der Kammer, in der Eis getrunken wird (飲冰室主人), [i.e. Liang Qichao] hat den ‘Standpunkt zu Leben und Tod’ und eine Auslegung des buddhistischen Kreislaufs von Leben und Tod verfaßt. Jeder der, der sie zu lesen gedenkt

⁹³ 新民叢報第三年第十二號.

und ein wenig in der Lage ist, nachzudenken, stößt auf eine schwierige Frage. Die Frage lautet: Wenn es kein Ich gibt, auf welcher Grundlage wird dann der Kreislauf von Leben und Tod in Gang gehalten.”

Jiang wendet sich der Frage nach dem Ich vor dem Hintergrund seiner Haltung gegen die nihilistische These vom ‘abschneidenden Verlöschen’ (斷滅) zu. Jians Auffassung ist es, daß die religiöse Übung nur auf der Grundlage der Aktivität des Ich stattfinden könne, die Verblendungen des Ich Gegenstand der religiösen Übung sein müßten. Jiang, der von sich schreibt, er sei ein Anhänger der Schule der ‘Nur-Kognitivität’ (唯識), rekuriert auf das ‘Geist-Ich’ (神我/ purusa), wie es von der Sâmkhya-Schule ⁹⁴ formuliert wurde, um seine Auffassung zu stützen.

Was die Allgemeinheit des Begriffs ‘Geist’ gegenüber der ‘Seele’ angeht, kann gezeigt werden, daß Liang, wo er (Vgl. S. 117) den “Geist” (精神) ⁹⁵ als den allgemeineren Begriff für die ‘Seele’ angibt, den ideengeschichtlich bedeutsamen Schritt von der Lehre Kongzis zu einer an die Philosophie Auguste Comtes ⁹⁶ angelehnten Auffassung vom sozialen Karma vollzieht ⁹⁷. Zum Thema “Das Weiterleben [des

⁹⁴ Zur Samkhya-Schule siehe Lusthaus, Dan. *Samkhya*. In:
<http://www.acmuller.net/yogacara/schools/samkhya-uni.htm>

⁹⁵ Keine Belege konnten für die Vermutung gefunden werden, daß Liang und Jiang mit dem Begriff ‘Geist’ auf die Philosophie Hegels Bezug nehmen.

⁹⁶ Zu Comte siehe: Gouhier, Henri. *La jeunesse d’ Auguste Comte et la formation du positivisme*. Vrin, Paris, 1933.

⁹⁷ Von Comtes Philosophie wendet sich Liang nach seiner Europareise (1920) als einer rein materialistischen Lehre ab, die den freien Willen des Menschen unterdrücke, ausschließlich auf die Naturwissenschaft gestützt, ein rein mechanistisches Menschenbild etabliere. (Liu Zhenlan, a.a.O., S. 77)

Menschen] in den Kindern und Kindeskindern” (子孫為壽命説) referiert Jiang die Lehre Kongzis als die Lehre, gemäß der gute, wie schlechte Handlungen nicht nur an dem Urheber sondern auch an dessen Kindern und Enkelkindern zu vergelten sind. Mit der Lehre Kongzis kontrastiert Jiang ⁹⁸ Auguste Comtes Lehre von dem “gesellschaftlichen Weiterleben” (人群壽命説) des Menschen. Comte habe den ‘Weg des Menschen’ (人道) als von ‘allgemeiner’ (結合性) und ‘ewig perpetuierender Natur’ (永續性) betrachtet. Jiang referiert Comte (a.a.O., Teil 5, S. 81) mit der Auffassung, der gegenwärtige ‘Weg des Menschen’ sei von alters her übermittelt. Der ‘Weg des Menschen’ werde nicht so sehr von der Kraft (力) der gegenwärtig lebenden Menschen als von der Kraft der Verstorbenen gebildet. Die Verstorbenen und die Lebenden hätten eine gemeinsame Wirklichkeit. Dies sei der Grund dafür, daß der ‘Geist der Menschheit’ nicht sterbe.

Der ‘Geist’, der sich nach Jiang in einem individuellen Menschen verwirklicht, müsse sich mit dem ‘Weg des Menschen’ verbinden, damit es zu Verdiensten um die Menschheit kommen könne und dem Fortschritt (進歩) der Gesellschaft Dienste erwiesen werden können. Der Mensch, der für die Entwicklung des ‘Weges des Menschen’ arbeite, sei ein Mensch, der auf ewig nicht sterbe. Der Mensch habe eine leibliche Existenz und die Existenz des ‘Geistes der Gesellschaft’ (社会精神之生存)⁹⁹. Diese sei identisch damit,

⁹⁸ 佛教之無我輪回論, Teil I 5. In: 新民叢報第三年第二十三, Bd. 1, S. 80ff.

⁹⁹ Im Rahmen der Darstellung der Philosophie Comtes ist in Nakae Chômins Übersetzung der *Histoire* (a.a.O., Bd. 6, S. 238) ein Mal vom ‘sozialen Geist’ (群神) aber nicht vom Geist der Gesellschaft die Rede. Da Jiang Guanyuns Argumentation vergleichsweise eng an Comtes *Système de Politique Positive* angelehnt ist, ist anzunehmen, daß Jiang auf eine andere japanische Quelle Bezug nimmt.

daß der Mensch seinen Leib für den Fortschritt der Gesellschaft opfere. Alle anderen ‘Geisteshaltungen der Liebe’ (愛心) schloßen daran an, strebten nach dem Nutzen der Gesellschaft und vereinigten die Individualität in dem einen ‘großen, gesamtgesellschaftlichen Geist’ (社會合同之一大精神). Jiang greift Auguste Comtes Gedanken des Patronats der Toten über die Lebenden auf und erweitert ihn in Richtung des von Liang Qichao konzipierten chinesischen Bushidô, der Elitenethik, die das individuelle Opfer zum Nutzen der Gesellschaft vorseht.

In seinem Buch *Système de Politique Positive, ou Traité de Sociologie, Instituant la Religion de l’Humanité* heißt es (a.a.O., S. 36)¹⁰⁰ bei Comte zum Patronat der Toten über die Lebenden:

“Hierin sieht man, wie die Lebenden in zweifacher Hinsicht unter dem unabänderlichen Patronat der Toten stehen, die gleichzeitig ihre Beschützer und Vorbilder sind. Ausschließlich jene können die Menschheit repräsentieren, die wesentlich in ihrer Gemeinschaft besteht; ...”

Bei Comte heißt es (a.a.O., S. 77) im Unterschied zu Jiang, der im Sinne einer “sozialen Karmalogie” das Aufbewahren der Handlungen der Toten in den Lebenden postuliert, ‘ die Gemeinschaft der Toten regiere direkt die Gedanken und die Gefühle der Lebenden.’

Übereinstimmung besteht zwischen Comte (a.a.O., S. 105f) und Jiang, was die ewige Gegenwart des von den Toten Hinterlassenen Schaffens angeht:

¹⁰⁰ Comte, Auguste. *Système de Politique Positive, ou Traité de Sociologie, Instituant la Religion de l’Humanité*. Tome Deuxième, Contenant la Statique Sociale ou le Traité Abstrait de l’Ordre Humain. Libraire des Corps des Ponts et Chaussées et des Mines, Paris, 1852.

“Homer, Aristoteles, Dante, Descartes, etc. hören niemals auf in jedem Gehirn, das in der Lage ist, sie aufzunehmen, wiedergeboren zu werden, um hier diejenigen Resultate zu produzieren, die höherrangig sind, als diejenigen des objektiven Lebens.

Die ist die grundsätzliche Weise, der folgend die Toten die Lebenden mehr und mehr regieren, ...”

Zu unterscheiden sind Jiang und Comtes Argumentationen was die naturwissenschaftliche Positivität, was die biologische Reinkarnation der Toten in den Lebenden angeht. Hier argumentiert Comte (a.a.O., S. 103) im Unterschied zu Jiang konsequent biologistisch:

“Wenn die inkorporierende Seele zur Genüge eines der Gehirne, das sie reinkarnieren läßt, bessern konnte, nimmt sie an der Dauer teil, die es [das Gehirn] erlangt. Im Rahmen dieser Abfolge von Auferstehungen, ist die Unsterblichkeit des Subjekts, ohne daß sie jemals absolut werden könnte, keinen anderen allgemeinen Grenzen unterworfen, als denjenigen der Dauer, die dem großen Wesen gemäß der Gesamtheit von Ordnung, die es enthält, zugemessen sind.”

Jiangs Rekurs auf den ‘Geist der Gesellschaft’ kann als religiöse und sozialphilosophische Reformulierung der Reinkarnationslehre Comtes verstanden werden.

Jiang Guanyun und mit ihm Liang Qichao haben, was den ‘Geist der Gesellschaft’ angeht, den gegenüber der ‘Seele’ allgemeineren Begriff formuliert. Die ‘Seele’ konnotiert bei Liang (siehe S. 126) im Kontext der konfuzianischen Lehre, den auf die Familie, bzw. die Nachkommenschaft einer Familie bezogenen Vorgang der

intergenerationellen Sanktionierung. Letztere wäre gegenüber dem gesamtgesellschaftlichen Karma, das in dem 'Geist der Gesellschaft' inkarniert, als ein individueller Vorgang zu verstehen.

Bei dem 'Geist der Gesellschaft' handelt es sich um das Patronat aller Toten über die Lebenden. Es ist universell, wo sich die chinesische Gesellschaft, der chinesische 'Weg des Menschen', die Hinterlassenschaft fremder Kulturen aneignet. Es ist partikular, wo es die Unterscheidung des Geistes der chinesischen Gesellschaft gegenüber dem Geist anderer Gesellschaften ermöglicht. Gegenüber Comtes 'großem Wesen' bleibt der 'Geist der Gesellschaft' ein Konzept mit ausgeprägt partikularen Zügen. Jiang und Liang weichen, was das Zulassen von Partikularität angeht, erkennbar von Comte ab. Die Grundlage des 'Geistes der Gesellschaft' ist bei Jiang wie bei Liang die Karma-Lehre, die im chinesischen Kontext in erster Linie von der buddhistischen Lehre tradiert wird. Korrespondierend zur sozio-religiösen Affirmation der Karma-Lehre sieht Liang, was den Bereich der Politik angeht, den Dalai-Lama als Vorbild für den Kleriker als Regenten.

6.6 Liang Qichaos Politologie

Liangs *soziale Karmalogie* kann als mit der von ihm formulierten Politologie verknüpft angesehen werden, wo er davon spricht, in der Zukunft würden die Grenzen zwischen den Staaten und den Sippen hinfällig. Die Aufhebung der Grenzen zwischen den Staaten und den Sippen kann als die sukzessive Ausweitung des Mitleidens, bzw. die Verminderung des Eigennutzes verstanden werden, von der Liang im Rahmen seines moralischen Fortschrittskonzepts spricht.

In seinem Aufsatz: “Die Lehre des Meisters Mozi (子墨子學說, 新民叢報, Bd. 10, 第三年第五號, S. 21) heißt es ¹⁰¹:

“Um es auf das Wesentliche zu bringen, ist Mozis Regierungskunst keine Lehre für den Staat, sondern eine Lehre für die Welt, eine Lehre der ‘Gesellschaftsbildung’ (社會主義). Er [Mozi] sagt: ‘Unter dem Himmel gibt es weder kleine noch große Staaten; sie sind alle Staaten des Himmels. Unter den Menschen gibt es weder Erwachsene noch Unerwachsene, sie sind alle Diener des Himmels’. ¹⁰² Weiter sagt er: ‘Der Staat der anderen Menschen ist wie der eigene Staat anzusehen; die Sippe der anderen Menschen ist wie die eigene Sippe anzusehen.’ ¹⁰³ Die Begrenzung des Staates und die Begrenzung der Sippe vollständig zu zerstören und sie [den Staat und die Sippe] in die ‘Große Einheit’ zurückzuführen, ist Mozis grundlegende, gesetzmäßige Ausrichtung. ...”

Liang spricht im obigen Abschnitt davon, die Lehre Mozis sei eine Lehre der ‘Gesellschaftsbildung’. Mit dem chinesischen und japanischen Wort wird geläufig das westliche Wort *Sozialismus* übersetzt. An der betreffenden Stelle wird es bei Liang richtiger mit ‘Gesellschaftsbildung’ wiedergegeben, da Liang nicht auf die Vergesellschaftung von Eigentum abstellt, sondern den Vorgang, in dem Gesellschaften formiert werden, in den Blick nimmt.

Die ‘Lehre der Gesellschaftsbildung’, von der Liang spricht, kann als die in den Horizont der Philosophie Rousseaus gerückte Lehre Mozis verstanden werden. Im Folgenden spricht Liang davon, die

¹⁰¹ Zu Liangs Position zu Mozi siehe auch Satô, Yutaka (a.a.O., S. 167).

¹⁰² 孫詒讓. 墨子閒話. In: 諸子集成, Vol. 4, 上海書店, 上海, 1986, S. 12.

¹⁰³ 墨子閒話, a.a.O., S. 63.

Lehre vom Gesellschaftsvertrag (民約) und die Heiligkeit des Herrschers befänden sich im Einklang:

“Was heute die “Lehre der Gesellschaftsbildung” heißt, hat die ‘Freiheit’ und die ‘Gleichheit’ als ihren Geist und kommt nicht umhin, das legale Eingreifen zum Mittel der Regierung zu nehmen. Warum Mozis Lehre von der Etablierung des Staates auf der Grundlage des Gesellschaftsvertrages und die Lehre von der Heiligkeit der Macht des Herrschers sich im Einklang befinden und einander nicht widersprechen ist eindeutig. ...”

Liang spricht davon, die Etablierung des Staates auf der Grundlage des Gesellschaftsvertrages und die Lehre von der Heiligkeit der Macht des Herrschers befänden sich nicht im Widerspruch. Wie kommt Liang zu dieser Auffassung? Er faßt die Reform des chinesischen Kaisertums ins Auge, die er als eine Frage der Heiligkeit des Herrschers diskutiert.

6.6.1 Die Heiligkeit des Herrschers in der Reformperspektive

Liang sagt (子墨子學說, S. 18) in Bezug auf den “Heiligen”, wie ihn die Lehre Mozis vorsieht:

“Die Schule des Mozi hat nicht klar gesagt, daß durch den Heiligen (鉅子) in die Politik eingegriffen werden soll. Aber sie sagt, daß der Heiligste (賢者) auf der Welt zum Sohn des Himmels gewählt werden soll. Warum spricht die Schule des

Mozi mit Notwendigkeit von dem Heiligsten? Er ist derjenige, dessen Vertrauen auf die Lehren, die da sind der Respekt vor dem Himmel (尊天), das Wissen um die Geister (明鬼), die allgemeine Liebe (兼愛), die Friedfertigkeit (非攻) und die Genügsamkeit (節用) am stärksten ist, und der sie mit der größten Kraft in die Tat umsetzt. Jener Heilige ist der Mensch, der diese Voraussetzungen am besten erfüllt. ... Das Gesetz, das diesen Status des "Heiligen" vererbt, ist zur Hälfte auf die Ernennung des Amtsvorgängers und zur Hälfte auf die Bestätigung der Würdenträger der Schule des Mozi gestützt.

...

Ist dieses System im Ergebnis der Bewegung des Fortschritts der Welt angemessen? Jedenfalls sind die Päpste des Christentums und die Dalai Lamas der buddhistischen Lehre seine vorgehenden Bestätigungen."

Liangs Ausführungen zum Dailai Lama und den Päpsten, die ausdrücklich im Zusammenhang des Gesellschaftsvertrages Rousseaus stehen, können als die religiöse Reformulierung des rousseauschen *Gesetzgebers* verstanden werden. Die Wahl des politischen und religiösen Oberhauptes erfolgt nach Liang auf Lebenszeit. Nachdem sie stattgefunden hat, sind außer der Selbstbeschränkung durch die religiöse Eignung des Herrschers keine Beschränkungen der Macht des Herrschers vorgesehen. Nach Liang sieht das Buch Mozi außerdem vor, daß die politische Gewalt auf regionaler Ebene durch Wahlen eingesetzt werde.

Offensichtlich ist Liang der Auffassung, daß vermittels dieses Systems, der wenn auch langwierige Übergang Chinas vom Kaisertum zu einem System bewerkstelligt werden kann, das sich nicht im Widerspruch zur Philosophie Rousseaus befindet.

Liang betrachtet Mozis Philosophie als eine Lehre zur Etablierung eines Staates auf der Grundlage eines Vertrages. Folgt man Liangs Ausführungen, sieht diese moistische Variante des rousseauschen Gesellschaftsvertrages vor, daß ein Gremium über die religiöse Eignung eines Anwärters auf die Herrschaft befindet.

Liangs Reformkonzept der Wahl des Herrschers wäre als ein Konzept der "religiösen Politologie" zu verstehen, da es den Vorgang der Findung des Herrschers unter Berücksichtigung der Heiligkeit des Herrschers zu einer Angelegenheit der Gesellschaft macht, die durch das entsprechende Gremium vertreten wird. Fraglich wäre, inwiefern die Heiligkeit durch die profanen Vorgänge, die mit der Wahl einhergehen, nicht als hinfällig betrachtet werden müßte. In diesem Fall spreche Liang nicht als "religiöser Politologe", die Frage der Heiligkeit wäre ein religiöser Vorwand, um ein politisches Reformkonzept vorzustellen.

Liang nimmt eine affirmative Haltung zum Amt des Dalai Lama ein. Ein kurzer Blick in die Geschichte der Findung des Dalai Lama vergegenwärtigt, daß für dieses Amt religiöse Vorgänge, wie das Befragen von Orakeln und das Loseziehen vorgesehen sind.

Tatsächlich war für die Bestimmung des Dalai Lama in einigen Fällen nicht der religiöse Vorgang, sondern die Bestechung hoher Beamter ausschlaggebend, ohne daß dieser Umstand, der vor dem Gewählten allerdings geheim gehalten wurde, etwas an der religiösen Eignung des Anwärters geändert hätte (Nakamura/Wiener, 1964, S. 321).

Liang konnte mit Blick auf die Geschichte der Findung des Dalai Lama, die ihm mit einiger Sicherheit nicht unbekannt war, der Auffassung sein, daß jene durch Korrumpierungen des Auswahlverfahrens nicht zu Fall gebracht wird.

Die Heiligkeit des Herrschers würde dann nicht durch das Verfahren der Wahl, sondern ausschließlich durch dessen Amtsführung bezeugt.

Ausgeschlossen ist bei Liang die Vererbung des Herrschernimbus. Der Amtsinhaber hat, was seinen Nachfolger angeht, nur ein Vorschlagsrecht, dem wiederum ein Gremium zustimmen muß.

Liangs Konzept, den Dalai Lama in der Position des Herrschers zu sehen, kehrt die von David M. Farquhar (1978)¹⁰⁴ gesehene qingzeitliche Perspektive des Kaisers als Bodhisattva um. Nicht der Herrscher ist klerikal interessiert, der Kleriker wird ohne daß die Frage der ethnischen Identität¹⁰⁵ des Dalai Lama als Tibeter zum Tragen käme, als Politiker gesehen.¹⁰⁶

Es war davon die Rede, daß die Heiligkeit des Herrschers bei Liang in seiner Verbindung zum "Himmel", in dem Wissen um den "Willen des Himmels" zu sehen ist. Was aber ist der "Wille des Himmels"? Als "Wille des Himmels" im 20. Jahrhundert ist die von Liang religiös verstandene Pflicht eine Gemeinschaft von Staaten zu bilden, zu verstehen. Dies ergibt sich aus dem Umstand, daß alle Staaten und nicht ausschließlich China "unter dem Himmel befindlich" sind und aus der Auffassung Liangs, die Lehre Mozis sei nicht auf den Staat sondern auf die Welt bezogen und gleichzeitig eine Lehre der 'Gesellschaftsbildung'.

¹⁰⁴ In: Harvard Journal of Asiatic Studies, Volume 38: Number 1, Harvard-Yenching Institute, Cambridge, Massachusetts, 1978.

¹⁰⁵ Die Frage der ethnischen Identität wird von Elliott (2001) in Bezug auf die Manchuren diskutiert (Elliott, Marc. C. The Manchu Way. Stanford University Press, Stanford 2001).

¹⁰⁶ Farquhar argumentiert gegen die Annahme, der Buddhismus sei von den Qing-Herrschern ausschließlich politischen Zielen untergeordnet worden. Nach Farquhar (a.a.O., S. 22) hatten die Qing-Kaiser ein religiöses, nicht ausschließlich ein politisches Interesse am Buddhismus. Dagegen ist Elliott (2001, S. 26) der Auffassung, das Auftreten der Qing-Kaiser, beispielsweise als Schutzherrn des tibetischen Buddhismus habe ausschließlich politischen Zwecken gedient.

Den Herrscher Chinas im 20. Jahrhundert sieht Liang als denjenigen, der den Willen des Himmels, d.h. die Umstände fördert, die in Richtung der Bildung einer internationalen Gemeinschaft wirken.

Liang formuliert Rousseaus Gedanken des Gesellschaftsvertrages als ein religiöses und soziales Konzept, das an die Tradition des chinesischen Kaisertums anknüpft, sie gleichzeitig ablöst und außerdem die Auslegung des 'Willens des Himmels' für das 20. Jahrhundert enthält, das Liang als die Zeit versteht, in der China sich als Staat unter Staaten und nicht mehr als ein Reich mit Peripherie zu etablieren hat.

Als Gegenkonzept zu Liang Qichaos mit dem Seelenkonzept verknüpfter *soziale Karmalogie*, der Hierarchie sozialer Entitäten, der affirmativen Haltung zum Fortschritt, kann Zhang Taiyans religiöse Politologie verstanden werden, die die buddhistische Lehre, insbesondere ihre Erkenntnistheorie zur Grundlage hat. Zhang fokussiert auf der Heiligkeit des Herrschers und seiner Fähigkeit zur Lenkung der Gesellschaft. Die Heiligkeit des Herrschers bei Zhang steht gegen das von Liang formulierte Bodhisattva-Ideal, das in dessen Gedanken, der Buddha begeben sich in die Hölle, um sie zu einem Ort der Freude zu machen, um sie auszuschnücken, gipfelt. Zhang polemisiert (国家論, a.a.O., S. 100)¹⁰⁷ gegen Liangs Haltung. Er schreibt:

“Die Aufschneider, die den Zeitläuften folgen, führen beständig das Wort “Wenn ich mich nicht in die Hölle begeben, wer soll sich dann in die Hölle begeben” im Munde. Hier sind zwei Punkte mit einander unvereinbar. Ein Wesen, das zum großen Erwachen (大覺有情) gelangt ist, richtet sein Trachten darauf,

¹⁰⁷ 黃夏年 (Hrsg.). 章太炎集. In: 近現代著名學者佛學文集. 中國社會科學出版社, 北京, 1995.

alle Wesen zu retten. Sobald es die Bereiche der Bitternis (苦趣) hat verlassen können, lehnt es es nicht ab, sich auf die schlechten Wege (惡道) zu begeben. Auf jeden Fall hat es noch nie andere Menschen auf die schlechten Wege geführt. Mit den Angelegenheiten des Staates verhält es sich anders. Wird man eine völkische Revolution durchführen? Wird man eine politische Revolution durchführen? Wird man eine soziale Revolution durchführen? Auf jeden Fall wird sie nicht erfolgreich sein, indem ein Einzelner sich ans Messer liefert. Ich mache den Anfang und mir folgend liefern sich Hunderttausende ans Messer. Ich begeben mich also nicht allein in die Hölle, es wird immer so sein, daß Menschen sich mit mir dorthin begeben. Wenn man nur das Wort als Erhabenheit des Namens im Munde führt, inwiefern ist das von den Raubzügen eines Räubers zu unterscheiden?"

Zhang Taiyans Ausführungen verdeutlichen noch ein Mal das Dilemma, in dem sich die chinesische, buddhistische Politologie zu Beginn des 20. Jahrhunderts befand. Einerseits war die Ethik der Elite durch den Bezug zum Buddhismus zu reformulieren und zu stärken. Andererseits standen religiöse Inhalte, wie die von Zhang referierten, im offenen Konflikt zu einer Elitenethik, die nicht nur das persönliche Opfer vorsah, sondern es auch der Mitwelt abverlangte. Liang Qichao ist diesem Dilemma begegnet, indem er ein buddhistisch-inspiriertes, in die Gesellschaft gerichtetes Religionskonzept formuliert hat, das nicht mehr identisch mit der buddhistischen Lehre ist. Zhang beschreitet, wie in der obigen Passage bereits angedeutet ist, einen anderen Weg. Er führt nicht buddhistische Inhalte in den weltlichen Diskurs ein. Er betrachtet die profane Welt religiös und philosophisch, nicht in erster Linie politisch, aus der Perspektive des

buddhistisch-daoistischen Heiligen. Ihn sieht er die Heiligkeit wahren und gleichzeitig die Welt ordnen. Zhang formuliert kein in die Gesellschaft gerichtetes Religionskonzept, sondern ein Konzept, indem die Einheit von Religion und Politik unter der Maßgabe der Religion behauptet wird.

Dabei hat die Religion, hat der Buddhismus in Zhangs intellektuellem Leben nicht immer eine hervorragende Rolle gespielt ¹⁰⁸. Wie Tang Wenquan (1980, 322f) ¹⁰⁹ ausführt, wurde Zhang im Jahr 1894 von seinem Freund Xia Zengyou vorgeschlagen, Sutren zu lesen. Zhang hat sich darauf hin mit dem Lotus-, dem Huayan- und dem Nirvana-sutra beschäftigt, “war aber nicht in der Lage, sie vertiefend zu studieren.” Im Jahre 1897 riet Song Ru Zhang zum Studium der buddhistischen Sanlun-Literatur, mit der sich Zhang nicht anfreunden konnte. Als Grund für Zhangs reservierte Haltung gegenüber dem Buddhismus gibt Tang (a.a.O., S. 324) Zhangs Beschäftigung mit der Politologie Xunzis an, die für die philosophischen Implikationen des Buddhismus keinen Raum gelassen habe. Als Beleg für seine These gibt Tang das von Zhang verfaßte *Qiushu* (九書) an. Im *Qiushu* geht Zhang Taiyan nur an wenigen Stellen, in den Kapiteln “Tongchen” (通識), “Gongyan” (公言) und “Gangu” (榦蠱) auf die buddhistische Lehre ein. Bedeutsam ist Zhangs Kritik im Kapitel Gongyan, in dem er entgegen seiner späteren anti-evolutionistischen Ausrichtung die buddhistische und die christliche Lehre als Hindernisse für das Verständnis der Evolutionstheorie versteht. Im

¹⁰⁸ Zu Zhangs intellektueller und politischer Entwicklung bis zum Jahr 1906 siehe Weber Jürgen. “Revolution und Tradition, Politik im Leben des Gelehrten Chang Ping-Lin (1869-1936) bis zum Jahre 1906”. In: *Mitteilungen der Gesellschaft für Natur und Völkerkunde Ostasiens*, Hamburg, 1986.

¹⁰⁹ Tang Wenquan (唐文權). “Xinhai geming qian Zhang Taiyan de Foxue sixiang” (辛亥革命前章太炎的佛學思想). In: *Zhongguo zhixue* (中國哲學), di ba ji (第八輯), S. 322-355, 1980.

Kapitel "Gangu" ist der Metaphysikvorwurf enthalten, den Zhang auf das *Nirvana-sutra* richtet.

Als weiteren Grund für Zhangs anfänglich ablehnende Haltung gegenüber dem Buddhismus gibt Tang (a.a.O., S. 325) die Gegenstellung von Alttext- und Neutextgelehrten an ¹¹⁰. Zu Letzteren gehörten Gong Zizhen, Wei Yuan, Kang Youwei und Liang Qichao, die Neutextgelehrte waren und gleichzeitig buddhistische Studien der Alttextgelehrsamkeit entgegen setzten. Nach Tangs Auffassung hat sich der Alttextgelehrte Zhang im Unterschied zu Kang und Liang bei seinen Bemühungen um politische Reformen nicht auf die buddhistische Lehre gestützt. Ausdrücklich kritisiert wird von Zhang Kangs und Liangs Vorgehen, die politische Gleichheit zwischen Herrscher und Minister, Vater und Sohn sowie Mann und Frau auf die buddhistische Lehre zu stützen. Nach Zhangs Interpretation, richtete Shakyamuni den Gleichheitsgedanken gegen die brahmanische Auffassung von der Vierstufigkeit der Menschheit, unterstrich er in religiöser Hinsicht die gleiche Befähigung zur Buddhaschaft aller Wesen. Erst im Juni des Jahres 1906 nach seiner Gefängnishaft schließt sich Zhang dem politischen Verständnis des buddhistischen Gleichheitsgedankens an, als er während der Willkommensfeier für die chinesischen Austauschstudenten in Tokyô

¹¹⁰ Kondôkuni Yasu sieht Zhang als einen Alttextgelehrten, der die traditionell apolitische Haltung dieser Schule fortsetzte, also im Grunde ein apolitischer Denker war, und sich gegen Bestrebungen von Neutext-Gelehrten richtete, der Shidafu-Klasse (士大夫) abgesehen von dem Recht auf politische Meinungsäußerung auch tatsächlichen wirtschaftlichen und politischen Einfluß zu verschaffen.

Kondôkuni Yasu (近藤邦康). "Shô Heirin ni okeru kakumei shisô no keisei" (章炳麟における革命思想の形成). In: Sôritsu ni jû nen kinen ronshû 4 (創立二十年記念論集). Tôkyô Daigaku, Tôyô bunka kenkyu shô (東京大学、東洋文化研究所), Tôkyô, 1962.3, 209.

die Mandschu-Politik gegenüber der Han-Bevölkerung Chinas als gegen den buddhistischen Gleichheitsgedanken gerichtet versteht (Tang, a.a.O., S. 328).

Im Jahr 1899, in dem Artikel "Die Argumentation der Konfuzianer ist wahr" (儒術真論), der als Anhang in seinem Buch *Lehre der Bakterien* (菌說) enthalten ist, kritisiert Zhang buddhistisches Denken, insbesondere dasjenige, das in Tan Sitongs Buch *Renxue* (仁學) enthalten ist. Zhang greift bei seiner Kritik auf naturwissenschaftliches Denken und auf zahlreiche Sutren zurück. Er attackiert buddhistisches Denken auf der Grundlage der buddhistischen Lehre, wie Tang (a.a.O., S. 326) es formuliert. Bekanntlich hat Zhang sich der buddhistischen Lehre während seiner dreijährigen Gefängnishaft zugewandt, hat das *Yogacara-bhumi-sastra*, den *Cheng weishi lun* (成唯識論) und den *Yinming lun* (因明論) gelesen.

Tang sieht (a.a.O., S. 328) als einen wichtigen Grund für Zhangs Hinwendung zum Buddhismus die Purifikation der Moral. Aus Tangs Sicht hat Zhang wie keiner der zeitgenössischen Denker Chinas die moralische Erneuerung ins Auge gefaßt. Tangs Ausführungen belegen, daß Zhang nicht allgemein von der Verbesserung der Moral sprach, letztere in einem eminent politischen Zusammenhang stattfinden sollte, da Zhang in einer Hinsicht, die mangelnde Moral beim Umsturz des Mandschu-Regimes anprangerte und in anderer Hinsicht auch seine politischen Opponenten Kang Youwei und Liang Qichao moralisch abqualifizierte. In dritter Hinsicht richtete sich Zhangs Kritik gegen die chinesischen Studenten in Japan, die seiner Ansicht nach "nach Berühmtheit strebten und auf den Eigennutz fixiert waren." Tangs Ausführungen legen nahe, daß es Zhang in erster Linie um diese Studenten und den revolutionären Kampf ging, als er die Religion und insbesondere den Buddhismus die Quelle der Moral nannte.

Nach Zhang hatte die moralische Erneuerung unter der Maßgabe der *Weishi*- (唯識) und der *Huayan*-Schule (華嚴) stattzufinden, da beide Schulen sowohl die “gestaltliche” als auch die “gestaltlose Welt” als “Trugbilder” verstünden (a.a.O., S. 331). Der entscheidende Punkt hierbei ist, folgt man den Ausführungen Tangs, daß auf der Grundlage der Erkenntnis des Trugbildcharakters der Welt und des Menschen das persönliche Opfer ins Auge gefaßt werden kann. Die Hinwendung zu einer Kultur der Opferbereitschaft ist in Zhangs Argumentation offensichtlich gewichtiger als die von Tang ebenfalls referierte, von Zhang angenommene Kompatibilität des *Weishi*-Gedankenguts mit dem naturwissenschaftlichen Denken.

Ein wichtiger Anknüpfungs- und Abgrenzungspunkt für Zhangs Philosophie, die in der Affirmation des Ich des Herrschers gipfelt, ist das evolutionäre Denken, als solches versteht Zhang nicht nur die Lehre Darwins und die diversen Sozialdarwinismen sondern auch Hegels Philosophie. Zhang sieht Hegel geradezu als einen Vordenker des Evolutionismus.

7.0 Der Herrscher als Buddha: Der buddhistische Antihegelianismus Zhang Taiyans 7.1 'Werden', Krieg, Evolution

Zhang ¹¹¹ etabliert sein philosophisches Konzept unter Bezugnahme auf und in Abgrenzung zur Philosophie Hegels. Zu Letzterer schreibt Zhang (五無論, a.a.O., S. 76) ¹¹²:

“Betrachtet man Hegels Lehre, die zum Inhalt (義) hat, daß die Gesetzmäßigkeiten Sein (有), Nichts (無) und Werden (成), der Zweck (目的) sind, auf den das Universum hinarbeitet, so gilt dieses nur für denjenigen, der sich mit diesem Zweck identifiziert. Angenommen das Universum liegt vor und das Nicht-Vorhandene (無) ist Gegenstand der Erkenntnis (所知), dann hat das Sein keinen Zweck. Angenommen das Universum liegt vor, und das Vorhandene (有) ist Gegenstand der Erkenntnis (所知), wie könnte die affirmative Haltung zu den flüchtig eingerichteten leiblichen Entitäten dazu führen, daß das volatile Leben die Wesen durch die Selbstvertilgung (自蠹) etabliert? Vergleicht man es mit der lebenslangen Schädigung durch den Bandwurm, mit der [von ihm verursachten] permanenten Gier nach Essen, so ist das Eilige [das Essen] eine Eigenschädigung, Wenn nun der Zweck des Universums gerade darin liegt, von sich aus seine Existenz

¹¹¹ Zu Zhang Taiyan siehe die ausführliche Bibliographie von Kobayashi. Kobayashi, Takeshi (小林, 武). “Shô Heirin kenkyû bunkan mokuroku (章炳麟研究文獻目錄). In: Chûgoku kankei ronsetsu shiryô (中国關係論說資料), 40, 1998, dai ichi bun satsu, jô (第1分冊, 上).

¹¹² 黃夏年 (Ed.). 章太炎集. In: 近現代著名學者佛學論文集. 中國社會科學出版社, 北京, 1995.

zu zerstören, wie sollte das Werden dann erfreulich sein? Der Heilige (丈夫), der die Angelegenheiten regelt, sollte jemand sein, der dahin gelangt, Mitleid gegenüber dem Universum zu haben und sollte nicht ein vom Universum Getriebener sein.”

Zhang faßt das Konzept “Werden” der Philosophie Hegels in polemischer Abgrenzung in die Metapher des Bandwurms, der im Menschen die Eßgier erregt und ihn gleichzeitig schädigt. Das ‘Werden’ steuert nach Zhang nicht auf das Aufheben im Sein zu, wie in Übereinstimmung mit der Philosophie Hegels angenommen werden müßte. Am Beginn des ‘Werdens’ sieht Zhang das Abfallen vom Sein.

Jiang versteht (a.a.O., S. 238f) ¹¹³ Zhangs These der Korrelation alles Seienden, die bei Zhang vorliegende Ablehnung der Regelmäßigkeit des Gangs der Dinge gegenüber der hegelschen Zielgerichtetheit als einen (im Grunde antimetaphysischen) Relativismus und Nihilismus, der im ethischen Bereich durch das zweifellos buddhistische Postulat “Alle nehmen sich den Nutzen der Wesen zum Anliegen” und “Sich die Geisteshaltung der Leute auf der Straße zur Geisteshaltung machen” aufgefangen werde.

Zurückgewiesen wurde von Zhang die im kontemporären Japan vorgetragene Hegelinterpretation, die den sogenannten “Speicher des So-gekommenen’ (如來藏), wie er in Mamings *Dacheng qixin lun* (大乘起信論, “Die Förderung des Vertrauens in das große Vehikel”) enthalten ist, mit Hegels ‘absolutem Geist’ in Eins setzte. Nach Jangs (a.a.O., S. 267) Erläuterung richtete sich Zhang in erster Linie dagegen, daß die buddhistische ‘So-heit’, das eigentliche Wesen, das dem Universum im Wandel inhäriert, mit Hegels ‘absolutem Geist’ in Eins gesetzt wird. Letzteren habe Zhang als den von der Eigentlichkeit

¹¹³ 姜義華. 章太炎平傳. In: 國學大師叢書. 百花洲文藝出版社, 南昌, 1995.

der stofflich-vorliegenden Welt abgetrennten Schöpfer der Welt zurückgewiesen. Zhang habe die Position der Schule der 'Nur-Kognitivität' (唯識) der Wesen vertreten. Wenn man argumentiere, abgesehen von der Kognitivität gäbe es eine gesonderte So-heit, dann sei das ebenso falsch, wie die Annahme, das Vorhandene und das Nicht-Vorhandene seien Tatsachengegenstände.

Unbeschadet der Gegenstellung Zhangs zu Hegel ist seine buddhistische Philosophie nicht als einfacher Anti-Hegelianismus anzusehen. Sie kann als ein Anti-Hegelianismus verstanden werden, in den der von Hegel gesehene Zusammenhang zwischen Sein und Nichts aufgenommen und buddhistisch interpretiert ist. Dieser "hegelianische" Anti-Hegelianismus ist verknüpft mit Zhangs politischer Philosophie, wie im Folgenden gezeigt wird.

Im Zuge seiner Zurückweisung des 'Werdens', nimmt Zhang (a.a.O., S. 77) Bezug auf die Philosophie Heraklits.

Im Unterschied zu Hegel, der Heraklits Begriff des 'Werdens' (Wissenschaft der Logik, Band 1, S. 84) von der buddhistischen, wie Hegel schreibt, einseitigen Abstraktion des Seins und des Nichts - "das Sein ist, und das Nichts ist gar nicht" als den "höheren totalen Begriff" abgrenzt, nimmt Zhang auf Heraklit Bezug, indem er den Krieg mit dem 'Werden' in Eins setzt:

"Ein Wort des Gelehrten Heraklit aus Kleinasien lautet: 'Der Kampf ist der Vater aller Wesen, ist der Herrscher der Wesen. Würde der Kampf einen Tag lang ruhen, verlöschte das Universum.' Sein Wort ist zwar widersinnig, aber es entspricht den Tatsachen."

Zhang rückt die These Heraklits in die Perspektive der buddhistischen Lehre, wo er unmittelbar anschließend an die obige Passage das Ich

als die Ursache des Kampfes versteht:

“Wenn die Wesen keinen Ich-Standpunkt haben, dann kommen sie nicht ins Leben. Wenn sie keinen Ich-Standpunkt haben, dann töten sie nicht. Das Leben und der Ich-Standpunkt kommen zusammen und das Töten folgt ihnen. Aber nicht nur Letzteres trifft zu: Die verschiedenen Arten [von Wesen] sind eigentlich nichts anderes als eine einzige, durchgängige Geisteshaltung (心). Weil Verwirrung besteht, werden Unterschiede gesehen. Weil dieser Ich-Standpunkt sich zu isolieren vermag, schafft sich das Gestaltlose eine äußere Ausdehnung und entwickelt die Kraft widerständig zu sein.

¹¹⁴ Als Folge hiervon beginnt es sich zu verfestigen und die Individuen kommen auf dieser Grundlage ins Leben. Daher steht, wenn das Töten bevorsteht, das Gesetz des Lebens dahinter bereit. Wenn die Geisteshaltung des Tötens nicht vorhanden ist, dann gibt es auch nicht den Bereich, in dem etwas ins Leben gebracht werden könnte. Wie wäre diese Auffassung zu erläutern? Es ist eine Tatsache, daß alle Wesen, die eine Gestalt haben, allesamt sich selbst verteidigen und gegen andere Widerstand leisten. Auf einer Stelle befinden sich keine zwei Wesen. Das Staubkorn und das wilde Pferd, sie enthalten einander nicht. Auch, was die gestaltlose, differenzierende Geistestätigkeit angeht, läßt sie nicht zu, daß innerhalb eines Augenblicks gleichzeitig zwei Gedanken aufkommen. Dies sind Belege dafür, daß Andersartiges zurückgewiesen wird, daß gegenseitiges Töten stattfindet. Die Abgegrenztheit des Gegenständlichen, die Individualität des

¹¹⁴ Die entsprechende Auffassung Hegels wird von Nakae Chômin (a.a.O., Bd. 6, S. 294) ins einer Übersetzung der *Histoire* referiert.

Menschen, dasjenige, was gesetzmäßig von selbst so ist, kommt durch das Töten ins Leben.”

Wo Zhang den “Kampf” als eine Frage der Selbstetablierung des Ich sieht, legt er nicht ausschließlich und in erster Linie die Philosophie Heraklits aus. Der eigentliche Gegenstand der Auslegung, der Grund, warum Zhang überhaupt spricht, ist die Evolution¹¹⁵, die er wiederum mit dem hegelianischen ‘Werden’ gleichsetzt¹¹⁶.

Als den Beginn der Evolution, als den Anfang der Welt sieht Zhang

¹¹⁵ Kobayashi (1991, S. 114) ist der Auffassung, Zhang Taiyan habe zur Theorie der sozialen Evolution in den Jahren 1902 (與吳君遂書) und 1933 (歷史之重要, “制言“, 第五期) eine affirmative Haltung eingenommen. Kobayashi legt (a.a.O.) nahe, daß Zhang biographisch kontinuierlich der Evolutionstheorie zugestimmt und lediglich den Utilitarismus und den Materialismus der Theorie von der sozialen Evolution zurückgewiesen hat. Kobayashi teilt nicht mit, wie sich Zhangs vermeintliche Zustimmung zur Theorie der sozialen Evolution mit dessen Fundamentalkritik an der der Evolutionstheorie z.B. in “Die Widerlegung der Evolutionstheorie” (俱分進化論) vereinbaren läßt (Kobayashi, Takeshi 小林武. 章炳麟の歴史叙述を

めぐって “On Chang Ping-lin: Through his descriptive form of history”
In: *Tôhōgaku* 東方学, 第八十二輯, S. 103-117, Tôhō Gakkai 東方学会, Tokyô, 1991)

¹¹⁶ Zhangs Philosophie ist nicht vollständig gegen die westliche Philosophie gerichtet. Wie Kobayashi (2004) ausführt, kommuniziert Zhang punktuell mit Schopenhauer und Hartmann. Nicht zutreffend wäre die Auffassung, Zhangs Werk hätte starke Wurzeln in den besagten Philosophien. Sie ist ihnen gegenüber lediglich punktuell offen. (Kobayashi, Takeshi 小林武. 章炳麟と姉崎正治 — 『煇書』より『齊物論釋』にいたる思想的關係 “Chang Ping-lin and Anezaki Masaharu: Their philosophical relationship from the Ch’iu-shu to the Ch’i-wu Lun Shih”. In: *Tôhōgaku* 東方学, 第百七輯, S. 90-104, Tôhō Gakkai 東方学会, Tokyô, 2004.)

im obigen Abschnitt die Abgrenzung des individuellen Ich aus der

“einen, durchgängigen Geisteshaltung” an ¹¹⁷. Signifikant ist, daß Zhang die Abgrenzung des Ich vom Anderen als einen Gewaltakt versteht. ¹¹⁸ Das Gestaltlose, die differenzierende Geisteshaltung wird gegenüber einem wie auch immer vorzustellenden Anderen “widerständig” und etabliert sich. Diese Etablierung finde statt, da Verwirrung vorliege. Zhang gibt keine Auskunft darüber, wie der “eine, durchgängige Geist” in Verwirrung mit sich selbst gerät. Die Etablierung des Ich ist aus seiner Sicht identisch mit dem Töten. Als Beleg für diese Annahme führt Zhang seine Beobachtung an, es könnten im Zusammenhang der differenzierenden Geisteshaltung nicht zwei Gedanken gleichzeitig aufkommen. Ein Gedanke herrsche vor und schließe alle anderen Gedanken aus, “töte” sie. Zu betonen ist, daß es bei Zhang nicht um die Frage der mentalen Vorbereitung von Tötungshandlungen, sondern, so darum geht, daß gegenüber einer

¹¹⁷ Zhang übt Kritik an der Evolution aus einer religiösen Perspektive. Nach Zhang ist die naturwissenschaftliche Erkenntnis, daß die Evolution stattfindet, korrekt. Dies ändert nichts daran, daß die Evolution als solche als ein Abfallen vom ‘Sein’ zu verstehen ist. Wang Hui (2004, Band 2a, S. 1035-1039) vertritt die Auffassung, daß Zhang nicht die Evolution sondern die Evolutionstheorie als ein etabliertes Axiom (公理) kritisiert.

Wang Hui (王暉). *Xiandai Zhongguo sixiang de xingqi* (現代中國思想的興起). 4 Bände: 1a-2b, 1683 S., Sanlian shudian (三聯書店), Beijing, 2004.

¹¹⁸ Matsushiro (1995, S. 104) versteht Zhangs Position zur Evolutionstheorie als eine Abwandlung derselben, gemäß der der evolutionäre Prozeß von der menschlichen Geistestätigkeit (意識) beeinflusst wird. Matsushiro teilt nicht mit, daß Zhangs die Evolution aus einer fundamentalkritischen Position betrachtet. Wenn Zhang eine Evolutionstheorie formuliert, dann ist sie zweifelsohne als Anti-Evolutionstheorie zu verstehen. (Matsushiro, Naoe 松代尚江. “Sho Heirin no mushinron” 章炳麟の無神論. In: *Chûgoku kankei ronsetsu shiryô* 中国關係論說資料 37, dai ichi bunsatsu zôkan 第1分冊增刊, 1995)

Unzahl von Gedankenmöglichkeiten nur ein einziger zu einer kleinst anzunehmenden Zeitspanne gedacht werde. Die intellektuellen Wurzeln dieser Auffassung Zhangs liegen mit einiger Sicherheit in der buddhistischen Lehre von den mentalen 'Samen', wie sie von der Schule der 'Nur-Kognitivität', mit deren Werken Zhang vertraut war, gelehrt wird. Das Zurückweisen des Andersartigen, das die Innenwelt des Menschen konstituiert - hat nach Zhang seine Entsprechung in der Außenwelt. Auf einer Stelle sind keine zwei Wesen zu finden sagt Zhang. Wesen leisten einander Widerstand, töten einander. Der Mensch hat Teil an der Evolution insofern er sein individuelles Ich, sein Dorf, sein Volk, seinen Staat gegen konkurrierende Menschen, Dörfer, Völker und Staaten abgrenzt und als Folge dieser Ich-Abgrenzung Auseinandersetzungen und Kriege entstehen. Liang Qichaos Etablierung sozialer Entitäten, das 'große Ich' der Sippe, des Staates und der Welt sind aus Zhangs Perspektive zurückzuweisen. Aus der Erkenntnis, das Dorf, das Volk und der Staat seien Ich-Konzepte, folgt Zhang Taiyans Negation eben dieser Konzepte aus der Perspektive der buddhistischen Lehre, die Zhangs Philosophie in die Nähe des Anarchismus zu rücken scheint. Unbeschadet der Zurückweisung der sozialen Entitäten Dorf, Volk und Staat vertritt Zhang keine anarchistische Position.

7.2 Zhang Taiyans “antipolitischer” Anarchismus

Zhang ordnet den Anarchismus¹¹⁹ einer Sphäre zu, die als die Kehrseite des Politischen, die in diesem Sinn als “antipolitisch” aber nicht als apolitisch verstanden werden kann. Diese Sphäre wäre die Heiligkeit des Herrschers. Zu ihr gehört Zhangs buddhistische Reformulierung anarchistischer Auffassungen. Zhangs buddhistischer Anarchismus ist “antipolitisch”, insofern er in der profanen Welt nicht zu praktizieren ist. Er ist nicht apolitisch, insofern er zur Geiseshaltung des Herrschers gehört, der gleichzeitig ein Buddha ist, und der nach Zhang mit der Ordnung der Welt beauftragt ist, also politisch wirkt.

Das Thema der Einzelne als Herrscher greift Zhang bereits in dem Aufsatz “Die Vereinzelung verstehen” (明獨) aus dem Jahr 1894 auf (Zhu Weizheng, Jiang Yihua, *Zhang Taiyan xuanji*, Shanghai, 1981, S. 1).

Zhang wiederholt die Perspektive des Einzelnen als Regierendem verschiedentlich in Aufsätzen des Jahres 1906 und in seiner *Erläuterung des Kapitels ‘Über das Angleichen der Wesen’* aus den Jahren 1910/11.

Es wäre der heilige Herrscher, der nach Zhang befugt wäre, eine anarchistische Politik in die Tat umzusetzen, nicht aber die Profanen. Deren Versuch, den buddhistischen Anarchismus in der Tagespolitik zu praktizieren würde in die Katastrophe führen:

¹¹⁹ Zhang hatte Kenntnis der anarchistischen Lehren. Jiang (1995, S. 115, 117) erwähnt, daß Zhang Taiyan Errico Malatestos Buch mit dem Titel “Anarchie” (無政府主義) übersetzt und in einem in der Minbao (民報) erschienenen Vorwort gelobt hat.

“Die verehrten und herausragenden, einsam übenden Herrn, sie raten dazu, zu lernen, wie man das Leben nicht perpetuiert. Sie hoffen, daß die Menschheit, die Wesen und die Welt, das alles verschmölze und zum Stillstand komme und man nicht der Auffassung anhänge, die Evolution sei eine freudige Angelegenheit. Ach! Die Erkenntnis des Menschen ist ohne Grenze, aber die Angelegenheiten der Menschen werden durch Zeit und Raum begrenzt. Heute im Sprung zu den ‘fünf Nicht-Vorhandenen’ zu gelangen, ist nicht möglich. Nehmen wir besser das Begrenzte zur Anfangsstufe, die sogenannte Übung des hinkenden Esels. Daß man nicht die Übung des hinkenden Esels absolvieren will und dabei nicht erfolgreich sein wird, wird dazu führen, daß die Menschheit noch mehr zu bedauern ist.” (a.a.O., S. 79)

Zhang sieht diejenigen, die zum tagespolitischen Anarchismus anleiten wollen, ironisch als “einsam Übende”, also als Buddhisten, die mit der Gesellschaft nicht in Berührung kommen. Zhang selbst, schlägt, was die Tagespolitik angeht, eine Politik der kleinen Schritte vor, die “Übung des hinkenden Esels” wie er es nennt.

Tang Wenquan (a.a.O., S. 344) ist der Auffassung, im Jahr 1907 habe Zhangs eigentlich in die Welt gerichtetes buddhistisches Denken eine Wendung zur nihilistischen Weltflucht erfahren. Ausschlaggebend hierfür sei Zhangs Desillusion gegenüber insbesondere dem westlichen, politischen Gleichheitsgedanken und seine Unzufriedenheit mit Sun Zhongshan und der Tongmenghui gewesen. Tangs Argumentation greift an diesem Punkt etwas zu kurz. Anzunehmen, Aufsätze wie die “fünf Nicht-Vorhandenen” und “Über den Staat” seien Reflexe der tagespolitischen Ereignisse oder

persönlicher Beziehungen, verkennt, daß in Zhangs Werk die Dualität von Profanität und Heiligkeit vorliegt.

Der Herrscher, der sich ungeachtet seiner "buddhistisch-anarchistischen" Erkenntnis in der Welt der Profanen befindet, die er zu ordnen hat, hat mit "verblendeten" Konzepten, wie dem 'Staat', der 'Menschheit' etc. umzugehen und sie politisch zum Wohl seines Volkes, aber auch der Menschheit insgesamt zu gebrauchen.

In Frage zu stellen ist die von Zhang Wentao (1987, S. 15)¹²⁰ vorgelegte Deutung, wonach Zhang in dem Aufsatz die "Fünf Nicht-Vorhandenen" anarchistisch und nihilistisch argumentiert. Zhang Wentao gibt Auskunft darüber, daß Zhang Taiyan im Jahr 1907 zusammen mit Liu Shipei, dessen Frau He Zhen und Kotoku Shusui an den "Freitagsversammlungen" teilgenommen hat, die anarchistisch geprägt waren. Der Umstand der Teilnahme, bzw. Zhangs Umgang mit Anarchisten wird die Zuordnung des Aufsatzes "Über die fünf Nicht-Vorhandenen" zum Anarchismus nicht zuletzt deshalb kaum hinreichend begründen, weil Zhangs "anarchistische" Phase sehr kurz gewesen ist, er, nachdem er mit Liu Shipei in Streit geraten war, den Anarchismus "wenn nicht töricht, so verleumderisch" genannt hat (a.a.O., S. 17), ein Wort, das wiederum auf die tagespolitische Perspektive der Profanen zu beziehen ist. Interessant, aber nicht belegt ist die (a.a.O., S. 15) These Zhang Wentaos, "Über die fünf Nicht-Vorhandenen" sei von japanischen Buddhisten inspiriert.

Zhang Wentao informiert (a.a.O., S. 17) darüber, daß Zhang Taiyan den Aufsatz "Über den Staat" (國家論) während einer Sitzung der "sozialistischen Studiengesellschaft" als Vortrag gehalten hat. Zhang Wentao ist der Auffassung, dieser Aufsatz befinde sich im Einklang mit dem Anarchismus. Das von Zhang Wentao zitierte Wort Zhang Taiyans, 'der Staat sei das Niedrigste', zielt allerdings nicht auf die

¹²⁰ 張文濤 . 黑旗之夢, 無政府主義在中國 . 江西人民出版社, 南昌, 1987.

Abschaffung des Staates, sondern auf seine Entheiligung. Der Staat

ist aus der Perspektive Zhangs ein gültiges Konzept, das der chinesische Herrscher im Kampf gegen die Fremdherrschaft der Mandschu, bzw. den Kolonialismus einzusetzen hat, dessen absolut gesetzte Gültigkeit, er in Übereinstimmung mit seiner buddha-gemäßen Erkenntnis aber zurückweist. Diese Interpretation stimmt mit Jangs (a.a.O., S. 116) Auffassung überein, die besagt, Zhang habe den Staat als eine Maschine angesehen, vermittle der gegen den Imperialismus vorgegangen werden konnte.

Zhang Taiyan sieht den Staat (a.a.O., S. 100) als ein Konzept der Formation (衆力集成) des Volkes im tagespolitischen Prozeß. Er listet die aus seiner Sicht wichtigsten Staatslenker der Geschichte auf. Berücksichtigt man, daß er die Formation des Volkes als deren eigentliche Tätigkeit ansah, dann wirkt die Liste, die von Yao über Dschingis Khan, Washington, Napoleon und Bismarck reicht nicht willkürlich oder intellektuell naiv. Zhang abstrahiert von den Lehren, die die von den betreffenden politischen Führern vertreten wurden, in Richtung auf die Frage der Formation des Volkes. Unter diesem Aspekt versteht Zhang die Genannten als historisch herausragend. Zhang listet Bakunin und Kropotkin ebenfalls unter dem Aspekt der Formation auf. Zhangs Affirmation des russischen Anarchismus wäre ausschließlich auf den Vorgang der Formation des Volkes zu beziehen, die aus seiner Sicht von Bakunin und Kropotkin betrieben wurde. Sie wäre nicht auf deren Anarchismus zu beziehen, da dieser, wie Zhangs selbst schreibt, partikular das russische Volk gegen andere Völker, wie beispielsweise das chinesische Volk formiert. Die Perspektive des buddhistischen Anarchismus dagegen würde die Ordnung der Welt, nicht die Formation eines partikularen Volkes ins Auge fassen. Analog zu seiner affirmativen Haltung zum Staat stimmt Zhang in der Frage der Formation des Volkes der profanen,

tagespolitischen Perspektive zu, die er aus der Perspektive der

Heiligkeit zurückweist, die im Unterschied zum kontemporären russischen Anarchismus den buddhistischen Anarchismus enthält.

Jiang sieht bei Zhang (a.a.O., 1995, S. 226) eine Skepsis gegenüber dem kontemporären Parlamentarismus, dem Wirtschaftsleben¹²¹, eine Verzweiflung gegenüber der Organisation der Gesellschaft am Werk, die typisch für die exilchinesische Jugend gewesen sei. Dessen unbeschadet zeigt Jiang (a.a.O., S. 232) anhand Zhangs Zurückweisung der Unterscheidung von Zivilisation und Barbarei auf, daß Zhang nicht für eine anarchistische Tagespolitik eintritt. Zhang ordne die obige Unterscheidung dem kolonialen Diskurs zu, der die 'Autokratie' aus politischem Kalkül undifferenziert als barbarisch und die 'Anarchie' als Gipfel der Zivilisation betrachte. In Jangs Zitat kommt Zhangs Mißtrauen gegenüber dem tagespolitischen Anarchismus zum Tragen, den er insbesondere mit Blick auf Rußland als ein Mittel des Kolonialismus betrachtet. Gleichzeitig zeigt Jiang auf, daß Zhang weder die Herrschaftsform der Autokratie noch der Anarchie in jedem Fall ablehnt: "Man muß nur darauf achten, was der Seelenlage der Mitmenschen entspricht, ob es nun die Autokratie ist, der Legalismus, die Anarchie, es gibt nichts, was nicht ginge."

Die Entscheidung darüber, welche Herrschaftsform in der profanen Staatengesellschaft nicht zuletzt unter dem Aspekte der Formation des Volkes adäquat ist, wird aus der Perspektive Zhangs von dem Menschen getroffen, der zur buddha-gemäßen Erkenntnis gelangt ist. Er überprüft die Seelenlage des Volkes. Nicht umgekehrt gesteht Zhang dem Volk das Recht zu, eine der Herrschaftsformen zu wählen. Zhangs Philosophie scheint widersprüchlich, da er einerseits soziale Entitäten als Ich-Konzepte identifiziert und zurückweist und

¹²¹ Zu Zhangs ablehnender Haltung zum Parlamentarismus, zu seinen Auffassungen zur Wirtschaft siehe Wang Hui (2004, Bd. 2a, S. 1064-1067).

andererseits gegen die Regierungslosigkeit argumentiert.

Unbeantwortet ist die Frage, welche soziale Ordnung, was für eine Regierung Zhang ins Auge faßt. Nach Zhang kommt dem Herrscher, der gleichzeitig ein Buddha, einer ist, der der Welt Mitleid entgegen bringt, aber kein von der Welt Getriebener ist, diese Aufgabe zu. Es kann kein Zweifel daran bestehen, daß Zhang tatsächlich über den Herrscher, als der das politische Handelnden bestimmenden Person spricht. Kondokuni Yasu gelangt (1985) zu der Auffassung, Zhang habe gerade, was seinen Bezug zur buddhistischen Lehre angeht, nur insofern politologisch argumentiert, als daß er die Geisteshaltung des Bodhisattva als Voraussetzung für die Selbstopferung des Revolutionärs im Kampf gegen die Mandschu, bzw. den Kolonialismus angesehen habe. Zhang habe eine individuelle Ethik des Revolutionärs verfaßt, die in dem Wort "Nach dem Erfolg erfolgt der Rückzug" (*Hitori nihonjin no me kara mita Sho Heirin no shiso*, S. 269) des Revolutionärs aus der Politik zusammenzufassen sei. Dies trifft nicht vollständig zu. Zhang hat die Person des Herrschers als denjenigen, der Aggressionen von Außen abwendet und das Expansionsstreben des eigenen Volkes reguliert, verstanden. Er hat seine Argumentation offenkundig nicht auf den Bodhisattva-Revolutionär begrenzt. In Frage gestellt werden könnte, daß Zhang bei seinen Ausführungen an den Alleinherrscher dachte. Immerhin forderte Zhang den Sturz des Kaiserreiches der Qing und Bürgerrechte gerade für die chinesischen Bauern. Gleichzeitig lehnte Zhang die parlamentarische Demokratie mit dem Hinweis auf die seiner Auffassung nach unvermeidliche Korruption und, wie Kondokuni (1962.3, S. 214) schreibt, aus Furcht vor der Spaltung Chinas in einem vom Gegensatz zwischen Reformern und Monarchisten geprägten Parteienstaat ab. An Stelle der politischen Partei steht bei Zhang die Studiengesellschaft (學會), die nicht parteilich aber gemeinnützig sein soll. Gegenstand der Arbeit der

Studiengesellschaft ist nicht ein politisches Programm, sondern eine

Lehre (教), die sowohl sakralen als auch profanen Charakter haben kann. Schon zur Zeit der *Hundert Tage Reform* will Zhang 'das Volk vermittlems der Lehre und den Staat vermittlems des Volkes schützen' (Kondokuni, a.a.O.). Zhang hat sich mit der Formulierung der Lehre bis in die späteren Jahre der *Auslegung über das Angleichen der Wesen* (齊物論釋) beschäftigt, die sowohl buddhistisch als auch daoistisch geprägt ist.

Zhang hat (1908) in dem Artikel "Für und Wider des Parlamentarismus" den Entwurf eines Rechtsstaates vorgelegt. Einer der Kernpunkte (Jiang 1995, S. 123) dieses Entwurfes ist es, daß der Regierung die Kompetenz zur Rechtsetzung entzogen und sie historisch versierten Rechtsgelehrten übertragen wird. Die Arbeit dieser Rechtsgelehrten würde gemäß der von Kondokuni referierten Argumentation Zhangs wiederum in einer Studiengesellschaft stattfinden.

Zhang hat es nach der erfolgreichen Revolution des Jahres Xinhai (1911) abgelehnt, daß die Gesellschaftssysteme der USA und Frankreichs auf China übertragen werden (Jiang, a.a.O., S. 278). Für China lehnte Zhang das föderale System ab, da es seiner Auffassung nach zum Zerfall Chinas führen würde. Das französische Präsidialsystem sah er als für China ungeeignet an ¹²², da der in

¹²² Im Unterschied hierzu Takata, Atsushi (1973, S. 187f). Takata zitiert das Statut der "Vereinigten Partei Chinas" (中華民國聯合會) aus dem Jahr 1912. Zhang Taiyan war der Vorsitzende dieser Partei. Nach Takata heißt es im Statut, in China sei eine dem französischen System ähnliche Regierungsform zu etablieren.

Takata, Atsushi (高田 淳). "Zhang bing-lin after the 1911 Revolution" (辛亥革命後の章炳麟). In: Tōyō bunka kenkyū sho kiyo (東洋文化研究所紀要), no. 60 (第六十冊), Tōkyō daigaku, Tōyō bunka kenkyū sho, Tōkyō, 1973, S. 177-309.

China ausgeprägte Lokalpatriotismus zur Bildung regional bestimmter Machtcliquen geführt hätte.

Von der Autokratie spricht Zhang im Jahr 1911 anders als im Jahr 1906 nicht als einer möglichen Regierungsform ¹²³. Zhang wendet sich (Jiang, a.a.O., S. 280) gegen die Versuche unter Bezugnahme auf japanisches Recht das Recht des chinesischen Staates zu reformieren. Er fordert von der neuen chinesischen Elite, daß sie den chinesischen Sitten und Gebräuchen Geltung verschaffe.

Nicht in Zweifel steht, daß Zhang sich im Zusammenhang mit seinem Widerstand gegen Yuan Shikai gegen die Autokratie wendet (Jiang, a.a.O., S. 293), gegen die er sich früher nicht eindeutig ausgesprochen hatte.

Könnte es sich bei Zhangs Rekurs auf den Herrscher, als den Einzelnen, um so etwas wie romantische Ironie, um ein nicht mehr ernst gemeintes Festhalten an einem, wenn nicht dem wichtigsten Aspekt der chinesischen Kultur handeln?

Zhangs Werk spricht, was den Ernst des Arguments angeht, gegen die Vermutung der Ironie, was die These vom Herrscher mit buddhagemäßer Erkenntnis angeht.

In Zhangs Philosophie, wie sie u.a. in der *Erläuterung des Kapitels 'Über das Angleichen der Wesen'* (齊物論釋) ¹²⁴ enthalten, ist, geht es durchgängig um den Einzelnen, der zur buddhagemäßen Erkenntnis gelangt und mit der Herrschaft betraut ist.

¹²³ Für eine anti-autokratische Haltung Zhangs spricht, daß das Statut der "Vereinigten Partei Chinas" (1912), deren Vorsitzender Zhang war, ein Anklagerecht des "Kontrollhofes" (糾察院) gegen den Präsidenten vorsah. (Takata, a.a.O., S. 188)

¹²⁴ Zur Übersetzung von 齊物 mit 'Angleichen der Wesen', siehe 陳鼓應. 莊子今注今譯 中華書局 北京, 1988, S. 32. Zum Gehalt von 齊物論 siehe Chen, Shaoming (陳少明). "Der dreifache Gehalt von 'qiwu' ("齊物"三義). In *Zhongguo zhexue shi* (中國哲學史) 2001.4, S. 40-46.

Im kognitionstheoretischen Teil seiner Philosophie spricht Zhang aus der Perspektive des zur buddhagemäßen Erkenntnis gelangten Herrschenden. Er legt dar, wie er die Welt sieht, wie er die sozialen Entitäten, den Staat, das Dorf versteht,.

7.3 Die Erkenntnissperspektive des Herrschers

Zhang versteht (人無我論, a.a.O., S. 53)¹²⁵ die Annahmen als verblendet, die besagen, das Ich sei dasjenige, das auf ewig Bestand hat, es sei dasjenige, was feststehe, was nicht zerstörbar sei¹²⁶. Die sozialen Entitäten, wie den Staat und das Dorf sieht Zhang als Varianten dieser Konzeptualisierung des Ich. Zhang widerlegt sie. Der Schaden, den die falschen Konzeptualisierungen des Ich bewirkten, sei begrenzt, da ihnen keine Tatsächlichkeit zukomme. Zhang läßt im Rahmen seines buddhistischen Diskurses den Staat als Mittel der Politik zu. Wichtig ist, daß Zhang eine Haltung einnimmt, die kritisch gegenüber dem Herrscher als Machtpolitiker ist. Zhang sieht den Herrscher, der sich als ein Techniker der Macht erweise, gerade mit Laozi und Zhuangzi als entlarvt an (Tang Wenquan, a.a.O., S. 349f, 353f). Zhang faßt das Konzept des Buddha/Herrschers (a.a.O., 99. 4)¹²⁷ in das Wort “Innere Heiligkeit, äußere Lehre” (內外聖哲), das an das Zhuangzi-Konzept ‘Innere Heiligkeit, äußere Regentschaft’ (內聖外王)¹²⁸ angelehnt ist. Die “innere Heiligkeit” ist auf die buddha-gemäße

¹²⁵ 黃夏年 (Hrsg.). 章太炎集. In: 近現代著名學者佛學文集. 中國社會科學出版社, 北京, 1995.

¹²⁶ Zur Ich-losigkeit bei Zhang siehe auch Tang Wenquan, a.a.O., S. 334f.

¹²⁷ 齊物論釋定本, in: 章太炎全集 (六).

¹²⁸ Das Konzept “innere Heiligkeit, äußere Regentschaft” entstammt dem Kapitel

Erkenntnis des Herrschers bezogen. Mit der “äußeren Lehre” ist das angesprochen, was der Herrscher als Gesetze und Riten hinterläßt:

“Alle Aufzeichnungen in den Annalen “Frühling und Herbst” über die früheren Könige legen deren Handlungen im Detail dar, damit das Volk sie nicht vergißt. Beispielhaft werden die Gesetze und Riten aufgeschrieben, damit die später Geborenen sich auf sie stützen können und unangebrachte Veränderungen bemerken. Was der Heilige im Sinn hatte, hat dabei sein Bewenden.”

Was der Herrscher an Gesetzen und Riten formuliert, muß aus der Sicht Zhangs (a.a.O., S. 99) nicht mit seiner Erkenntnis übereinstimmen:

“Shakyamuni wird Allwissender genannt. Was die in die Welt gerichtete Wahrheit angeht, so lehrte er sie nur, um den alten Lehren des Brahmanenlandes (梵土) [Indiens] zu folgen. Geschichte, Kosmologie und anderes sind vielfach nicht zutreffend, was als der Aspekt “Innere Heiligkeit - äußere Lehre”, was als der Unterschied zwischen der Spur, die der Wagen hinterläßt und der Spurung des Wagens anzusehen ist.”

Der Herrscher nimmt die in seinem Land althergebrachten Lehren auf. Er handelt dabei nach Zhang nicht als Traditionalist, der gemäß

Tianxia (天下) des Buches Zhuangzi (陳鼓應, a.a.O., S. 855f). Chen Guying zitiert Liang Qichao (a.a.O., S. 861) mit den Worten: ‘Das Wort ‘innere Heiligkeit und äußere Regentschaft’ enthält die chinesische Gelehrsamkeit insgesamt. Seine Lehre sorgt für die innere Kultivierung und dafür, daß nach außen die Gesellschaft geordnet wird.’

der Überlieferung regiert, um die Überlieferung zu wahren. Nach

Zhang (a.a.O., S. 101. 3) ist die in die Welt gerichtete Lehre des Heiligen/Herrschers am Nutzen der Menschen ausgerichtet. Seine innere Heiligkeit sieht Zhang als das Nirvana an, das nicht mitzuteilen, sondern zu bewahren ist:

“Wenn man das, was durch das Kapitel ‘Über das Angleichen der Wesen’ [des Buches Zhuangzi] wirksam wird, sucht, so ist es, das im Inneren der Abglanz des Nirvana (寂照) bewahrt und nach Außen den Menschen (有情) genützt wird. Solange die Menschheit noch nicht gerettet ist, sind Zivilisation (文) und Barbarentum (野) noch von einander geschieden, und jedes [Volk] verbleibt im Rahmen seines althergebrachten [Konzepts kollektiven] Nutzens und hat außerdem keine Ambitionen.”

Den Nutzen, den der Herrscher den Menschen zu bringen hat, qualifiziert Zhang im obigen Abschnitt, als den Nutzen, den er den Menschen bringt, die unter seiner Herrschaft stehen. Den Nutzen bezieht Zhang nicht auf die gesamte Menschheit sondern auf das jeweilige, partikulare Volk, das wie es oben heißt, “im Rahmen seines althergebrachten Nutzens” verbleibt und “außerdem keine Ambitionen” hat.

Aus Zhangs Sicht hat die Bescheidung des Volkes, die er als den eigentlichen Nutzen ansieht, Vorrang sogar vor der Heiligkeit und der buddha-gemäßen Erkenntnis des Herrschers.

Bezogen auf das evolutionistische Argument, die Lebewesen streben danach, ihren Bereich weitestgehend auszudehnen, schreibt Zhang (a.a.O., S. 100. 13f):

“Die Wesen (物) setzen sich selbst ihr Maß (量). Wenn sie ihre Vorteile (益) vergrößern wollen, ist es vorzuziehen, von der Heiligkeit abzusehen und die Erkenntnis aufzugeben und nicht den Nachbarn schädigen zu lassen.”

Zhang spricht im obigen Abschnitt über den Fall, daß das Volk nicht im Rahmen des althergebrachten Konzepts des kollektiven Nutzens verbleibt, sondern Letzteren auf Kosten des Nachbarvolkes erweitern will. In diesem Fall hat der Herrscher die an der Heiligkeit und der religiösen Erkenntnis ausgerichtete Haltung aufzugeben und zu verhindern, daß das Nachbarvolk geschädigt wird.

Als Adressat dieser Auffassung Zhangs kommt nicht ausschließlich und in erster Linie der Herrscher Chinas in Frage. Ihn sieht Zhang in der Gefahr, sich den Anarchismus zu eigen zu machen, das ihm von kolonialer Seite, Zhang erwähnt Rußland, nahe gebracht werde.

Die Verhinderung der evolutionistischen Ausdehnung des Volkes kommt nicht dem chinesischen, sondern den Herrschern der Kolonialstaaten, insbesondere Japans zu. Wie Wang Zhongluo (a.a.O., S. 123f) mitteilt, steht Zhangs Auffassung im Zusammenhang mit dem Einmarsch der acht Alliierten in Beijing im Jahre 1900.

Als ein Beleg für die affirmative Haltung Zhangs zum politischen ‘Ich’ Herrscher kann angesehen werden, daß für Zhang die Expansion vom Volk und nicht vom Herrscher ausgeht. Das Volk verhält sich aus seiner Sicht in Übereinstimmung mit der Evolution, die aus der Sicht des Heiligen als verblendet zu betrachten ist. Diese Auffassung Zhangs, die aus der Heiligkeit des Herrscher folgt, kann als affirmative Haltung zur Fokussierung der Herrschaft auf die Person des Herrschers verstanden werden. Er nimmt die Regulierung des Volkes als eine Pflicht auf sich. Er ist dem Volk nicht Rechenschaft schuldig¹²⁹. Er

¹²⁹ Kondokuni Yasu (1962, S. 236) beschreibt das Verhältnis des Herrschers zum

wird weder vom Volk noch von einem Gremium gewählt, wie Liang Qichao es in Anlehnung an die Lehre Mozis vorschlägt. Zhangs Position kann nicht in erster Linie als traditionalistisch verstanden werden. Er ordnet Traditionalismen, wie die altindischen Lehren, die Shakyamuni aufgenommen habe, die Zhang für nicht korrekt hält, den weltlichen Lehren des Herrschers zu und grenzt sie von der Heiligkeit des Herrschers ab. Letztere enthält nicht die Trennung von Religion und Politik (a.a.O., S. 98. 12f):

“Politik und Religion von einander abzugrenzen, dieses gegen jenes abzuwägen, sind allesamt Reden, die den Bereich des Gestalthaften (形) verlassen.”

Zhang spricht davon, die Trennung von Religion und Politik sei nicht auf die ‘Gestalt’ bezogen. Sein Argument steht nicht im Zusammenhang mit seiner generellen antimetaphysischen Haltung, seiner Opposition gegen das Argument, es gäbe das Übersinnliche, das außerhalb des Gestalthaften anzusiedeln wäre. Seine Kritik, die Trennung von Religion und Politik ließe das ‘Gestalthafte’ außer Acht, steht im Zusammenhang mit seinen Ausführungen zum Herrscher. In dessen Person, die nicht ausschließlich Geist, sondern gleichzeitig leibliche Gestalt ist, sieht er Religion und Politik vereinigt. Problematisch an Zhangs Argumentation ist, daß notwendig nicht

Volk als den Zusammenhang von “Vereinzelung” (獨) und “Gesellschaftsbildung” (群). Die “Gesellschaftsbildung” komme durch die “Vereinzelung” zustande, insofern der Revolutionär, der für Zhang identisch sei mit dem Heiligen, dem Religionsstifter, das politische System verneine, den Weg des Eremiten wähle und den ideologischen Wandel formuliere, der der Revolution vorausgeht. Gleichzeitig wirke die “Vereinzelung” “gesellschaftsbildend”, da die Praxis der Rettung der Wesen zwingend zur Abschaffung sozialer Antagonismen führe.

ausschließlich die Auffassung von der sozialen Entität, vom Staat, vom Dorf, als “verblendet” zu betrachten ist. Auch das Regieren an sich wäre als “verblendet” zu betrachten, sobald es im Hinblick auf die Abgrenzung des Anderen, die Zhang unter den Vorzeichen des Kolonialismus für unvermeidlich hält, stattfindet. Zhang sieht den Herrscher als denjenigen, der zur buddha-gemäßen Erkenntnis gelangt ist. Er ist nicht der Auffassung, der Herrscher könne seine Landsleute oder die Menschheit zu dieser Erkenntnis führen. Nach Zhang moderiert der Herrscher die Verblendungen, die in der Welt bestehen, darunter in erster Linie das Konzept ‘Staat’. Er hält die Abgrenzung ‘Staat’ aufrecht oder vertieft sie als kriegführender Herrscher, sofern es die Umstände, wie beispielsweise der Kolonialismus erfordern.¹³⁰ Der Herrscher handelt nach Zhang ungeachtet seines Umgangs mit der Verblendung Staat als ein Mensch mit buddha-gemäßer Erkenntnis, da er, sobald es die Umstände nicht erfordern, die Abgrenzung ‘Staat’ so weit wie möglich zurücknimmt. Als die dem Handeln des Herrschers zu Grunde liegende Geisteshaltung formuliert Zhang unter Bezugnahme auf und in Abgrenzung von der Philosophie Hegels das Komplement “Ich-/Ich-losigkeit”.

¹³⁰ Die politische Umsetzung der religiösen Philosophie Zhang Taiyans läßt an John K. Fairbanks Charakterisierung der Stellung des Kaisers denken: “He was conqueror and patriarch, theocratic ritualist, ethical exemplar, lawgiver and judge, commander-in-chief and patron of arts and letters, and all the same time administrator of the empire.” (Zitiert in Kahn, Harold. *Monarchy in the Emperor’s Eyes. Image and Reality in the Ch’ien-lung Reign*. Harvard University Press, Cambridge, 1971, S. 4).

7.3.1 Das Komplement Ich-/Ichlosigkeit

Die Kognitivität des Herrschers ordnet Zhang den von ihm für identisch gehaltenen Konzepten “reiner Speicher des So-gekommenen” und “wahrer Herrscher” zu, der der Lehre Zhuangzis entstammt. Ersteres enthält das antithetische Komplement Ich/Ichlosigkeit des *Nirvana-sutras* und der *Yogacara*-Literatur.

Der Zusammenhang zwischen dem Ich und der Ichlosigkeit (人無我論, S.63) steht bei Zhang in der Perspektive der Komplementarität des Vorhandenen und des Nicht-Vorhandenen, wie sie im Kommentar zum *Yogacara-bhumi-sastra Xianyang shengjiao lun* (顯揚聖教論) enthalten ist:

“Die beiden Merkmale des Wesens der Leere, das Nicht-Vorhandene und das Vorhandene sind erstens nicht Merkmale des Vorhandenen, da

[1.] die beiden Ich (das Ich des Menschen und das Ich der Gegenstände) nicht vorhanden sind.

Zweitens sind sie nicht Merkmale des Nicht-Vorhandenen, da

[2.] beide Ich-losigkeiten vorhanden sind. Warum ist dies so?

[3.] Daß beide Ich nicht vorhanden sind, ist identisch damit, daß die doppelte Ich-losigkeit vorhanden ist.

[4.] Daß es die doppelte Ich-losigkeit gibt, ist identisch damit, daß beide Ich nicht vorhanden sind (T. 1602, S. 553b).

Zhang referiert die These vom Ich der ‘Ichlosigkeit’ anhand einer Variante der sogenannten “Vier-Satz”-Logik, die auf Nagarjuna zurückgeht. Die These des Satzes 1 ist, daß das Vorhandene und das Nichtvorhandene unter dem Aspekt der Ichlosigkeit des Menschen

und der Gegenstände nicht Merkmale des Vorhandenen seien. Auch

das Vorhandene sei nicht Merkmal des Vorhandenen. Interessanterweise ist die Ichlosigkeit auch das Kriterium dafür, daß das Nichtvorhandene nicht Merkmal des Vorhandenen ist. Es ist demnach nicht selbstevident, daß das Nichtvorhandene nicht Merkmal des Vorhandenen ist. Hinzu kommen muß die doppelte Ichlosigkeit. Ab dem Satz 2 geht es um die These, das Vorhandene und das Nichtvorhandene seien nicht Merkmale des Nichtvorhandenen, was unmittelbar evident scheint, da das Nichtvorhandene eigentlich keine Merkmale, weder des Vorhandenen noch des Nichtvorhandenen haben kann. Auch hier wird wiederum auf die doppelte Ichlosigkeit rekurriert.

Auf die logischen Probleme der 4-Satz-Logik wird von Katsura (1988, S. 164) ¹³¹ hingewiesen. Das von Zhang referierte 4-Satz-Konzept entspricht der als "devianter Logik" kritisierten 4-Satz-Logik nicht ganz. Satz 3 und Satz 4 sind wie von Katsura (a.a.O.) bezüglich der allgemeinen 4-Satz-Logik referiert tautologisch. Davon abgesehen besteht zwischen Satz 1 und den nachfolgenden Sätzen kein logischer Zusammenhang. Die Frage, inwiefern die doppelte Ichlosigkeit das Vorhandene als Vorhandenes und das Nichtvorhandene als Nichtvorhandenes qualifiziert, steht in keinem logischen Zusammenhang zu der Frage, inwiefern Auffassungen, wie die der doppelten Ichlosigkeit, um die es ab dem Satz 3 geht, als Vorhandenes zu betrachten sind. Zhang referiert eine Konzeptualisierung der 4-Satz-Logik, die weniger als logische Formel, denn als Zusammenstellung verschiedener Thesen zu verstehen wäre.

Zhangs Auffassung, beide Ichlosigkeiten seien vorhanden und nicht nicht vorhanden, die Zusammenfassung seiner Lehre in der Formel "Nicht-vorhanden aber vorhanden" kann als Gegenkonzept zu Hegels

¹³¹ 桂紹隆. インド人の論理学. 中央新書 1442, 東京 1998.

Konzept des Werdens verstanden werden. Die Vereinigung von Sein und Nichts, das Werden, von dem Hegel (a.a.O.) spricht, zerstört sich und wird nach Hegel in dem umfassenden Sein aufgehoben. Bei Zhang zerstört sich die antithetische Koinzidenz von Vorhandenem und Nicht-Vorhandenem nicht, sie ist komplementär. Das Nichtvorhandene wie das Vorhandene werden als Aspekte der Leere angesehen.

Zhangs buddhistische Philosophie kann als Antwort auf Hegels Kritik der buddhistischen Philosophie verstanden werden. Hegel ist (a.a.O., Bd. 2, S. 84) ¹³² der Auffassung, die buddhistische Philosophie sehe gleich der Philosophie des Parmenides das Werden nicht vor, sie enthalte ausschließlich den Gedanken "das Sein ist, und das Nichts ist gar nicht". Im Folgenden spricht Hegel davon, Sein und Nichts würden von den 'populären, orientalischen Sprüchen', wie er polemisch schreibt ¹³³, "in der Zeit auseinandergehalten, als in ihr abwechselnd vorgestellt, nicht aber in ihrer Abstraktion gedacht, und daher auch nicht so, daß sie an für sich dasselbe sind." In Zhangs Formel "Nicht-vorhanden aber vorhanden" ist die Gleichzeitigkeit von Sein und Nichts enthalten, von der Hegel annimmt, das orientalische Denken sehe sie nicht vor. Zhang nimmt Hegels Gedanken der Gleichzeitigkeit von Sein und Nichts auf und formuliert ihn nicht dynamisch am Werden ausgerichtet sondern statisch komplementär. Der referierte Zusammenhang zwischen dem Vorhandenen und der doppelten Ich-losigkeit steht für das Argument der Ich-losigkeit.

¹³² Hegel, G.W.F. *Wissenschaft der Logik I*. Werke 5, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, Frankfurt a.M., 1986.

¹³³ Im zeitgenössischen Kontext der Philosophie Hegels wäre zu prüfen, ob sich Hegels Polemiken (siehe auch *Wissenschaft der Logik I*, S. 99) gegen das ostasiatische Denken gegen buddhistisch- oder brahmaistisch beeinflusste Gelehrte oder Philosophen in Deutschland richten. Hegel erwähnt verschiedentlich F.H. Jacobi.

Komplementär zu ihr steht bei Zhang die These vom ‘Ich’, die Zhang im Zusammenhang des Nirvana-sutra vorträgt ¹³⁴. Im *Qiwu lun shi dingben* heißt es in einem Kommentar zum Haupttext (a.a.O., S. 72):

“... Einzig im *Nirvana-sutra* heißt es, das Ich sei vorhanden. Erst wenn die beiden Ich [das Ich der Gegenständlichkeit und das Ich des Menschen] ausgelöscht sind, scheint die Reinheit der Eigennatur auf. Aus diesem Grund ist sie [die Lehre des *Nirvana-sutra*] von der Lehre des abschneidenden Nichts (斷無) unterschieden.”

Weiter heißt es (a.a.O.):

“... Die Lehre, das Ich sei vorhanden, die im *Nirvana-sutra* enthalten ist, zielt auf die ‘Buddha-Natur’, d.h. den ‘reinen Speicher des So-gekommenen’.”

Zhangs Auffassung das Ich sei identisch mit dem ‘reinen Speicher des So-gekommenen’ ist ein fast wörtliches Zitat des *Nirvana-sutra*. Dort heißt es (T. 375, 646a18):

¹³⁴ Kobayashi (1995) vertritt die These, daß das Ich-Konzept Zhangs, unter dem Kobayashi Zhangs Auffassung zum ‘Einzelnen’ (獨) versteht, in direktem Zusammenhang zu Zhangs affirmativer Haltung zum ‘fahrenden Rittertum’ (任俠) steht. Kobayashi führt keinen schlüssigen Beweis dieser These. Auf Zhangs Bezug zum Ich-Konzept des *Nirvana-sutras* kommt Kobayashi nicht zu sprechen.

Kobayashi, Takeshi (小林 武). “The Idea of Self-consciousness Seen in Chang Ping-lin - Jen hsia in the late Ch’ing (IV)” (章炳麟における<我>の意識—清末の任俠 (IV)). In: 中国関係論説資料, 37, 1995, 第1分冊上, S. 155-169.

“Guter, von den Abwegigen lehren einige, das Ich sei beständig, lehren einige, das Ich verlösche abschneidend. Der So-gekommene folgt dem nicht. Er lehrt, daß das Ich vorhanden ist und lehrt, daß das Ich nicht vorhanden ist. Dies wird der mittlere Weg genannt. Wenn die Lehre vom Vorhandensein des Ich, für den mittleren Weg der Lehre Buddhas gehalten wird, dann haben alle Wesen allgemein die Buddha-Natur.”

Zhang spricht gegen die Auffassung vom ‘abschneidenden Nichts’, gegen die Auffassung, die “Reinheit der Eigennatur”, die identisch mit der “Buddha-Natur” ist, sei nicht vorhanden.

Im *Nirvana-sutra* wird die Auffassung, das Ich “verlösche abschneidend” den “abwegigen” Lehren zugeordnet, die nicht mit der buddhistischen Lehre vereinbar sind.

Die dem *Nirvana-sutra* entstammende Affirmation des Ich ist bei Zhang im Zusammenhang des von Kato Hiroyuki evolutionistisch postulierten und von Liang Qichao in die religionsphilosophische Grundlagendiskussion gebrachten “großen Ich” ein Konzept, das gleichzeitig politisch, religiös und erkenntnistheoretisch begründet ist. Zhangs Konzeptualisierung des ‘Ich’ kann als buddhologische Zusammenfassung des bisherigen japanischen und chinesischen Diskurses, der sich um den Zusammenhang von Buddhismus und Evolution dreht, verstanden werden.

Zhangs Philosophie ist als ein religiöser “Antihegelianismus” zu verstehen, der erkenntnis- und handlungsmäßig auf den Buddha/Herrscher fokussiert ist, im Grunde ausschließlich für ihn gilt ¹³⁵, da der profane Mensch noch nicht zur vollständigen Erkenntnis

¹³⁵ Fraglich ist, ob Zhang die Affirmation des Ich durch den Herrscher der Philosophie Fichtes entlehnt, ihn als ein “Ich” versteht, das alles erschafft, wie Tang Wenquan es (a.a.O., S. 336) sieht. Der buddhistische Gehalt der Ausführungen

gelangt ist und demzufolge den Zusammenhang zwischen Ich und Ich-losigkeit, Vorhandenem und nicht Vorhandenem nicht kennen kann. Zweifelhaft erscheint Kondokuni Yasus (1962, a.a.O., S. 243) These, nach Zhang sei ausschließlich das individuelle Ich eines Menschen zu etablieren, der zu den Unterdrückten zählt. Kondokuni gibt ein politisches Kriterium für eine aus Zhangs Sicht in erster Linie religiöse Frage an, der politische Überlegungen nachgeordnet sind. Selbstverständlich wendet sich Zhang gegen die Unterdrückung des chinesischen Volkes, insbesondere der Han-Bevölkerung während der End-Qingzeit, gleichzeitig ist Zhang nicht der Auffassung, die politische Etablierung des Ich der Unterdrückten würde in kosmologischer Hinsicht, also was den Zusammenhang von Ich-Etablierung und Evolution angeht, zu einer Beruhigung leidvoller Vorgänge führen. Für Zhang steht in religiöser Hinsicht die Etablierung des Ich zur Diskussion, die stattfindet, indem vom profanen Ich abgesehen wird. Zhangs Ausführungen sprechen, auch was ihre buddhistische Logik angeht dafür, daß er diese Etablierung des Ich nicht dem Gros, auch nicht den Unterdrückten unter seinen Mitmenschen, zugesteht - aus buddhistischer Sicht ist zwar jeder Mensch zur Buddha-schaft befähigt, langt bei ihr aber erst nach äonenlanger religiöser Übung an. Zhangs Ausführungen sprechen dafür, daß er die Etablierung des Ich ausschließlich dem zur buddhagemäßen Erkenntnis gelangten Herrscher zugesteht.

Zhangs Konzept wirft Fragen für den Bereich der Politik auf. Wem soll der Buddha/Herrscher verantwortlich sein, auf welchem Weg soll er Herrscher werden? Zhang schweigt zu diesen Fragen. Ohne Zweifel war er ein Kritiker des Parlamentarismus. In dem Artikel “Die fünf Nicht-Vorhandenen” vertritt er die Auffassung, das

Zhangs ist zu ausgeprägt, die antithetische Komplementarität von Ich-losigkeit und Ich zu augenfällig, als daß der Rekurs auf Fichtes Philosophie anzunehmen wäre.

Parlament sei das Organ des Staates, das das Volk verдумme¹³⁶. Zhang fordert in diesem Aufsatz eine direkte Kontrolle des Parlaments durch das Volk (Jiang Yihua, 1995, S. 115), ohne mitzuteilen, wie diese Kontrolle von statten gehen soll. Zhangs Schweigen zu den Fragen politischer Abläufe, muß nicht als apolitischer Zug seiner Philosophie zu verstehen sein. Es wäre möglich, daß Zhang der Auffassung war, daß das Wesentliche zu diesen Fragen in der chinesischen Überlieferung enthalten ist, es zusätzlichen Ausführungen seinerseits nicht bedarf.

Als der Aspekt, der Zhangs Argumentation als vormodern ausweist, wäre seine Rückführung politischer Fragestellungen zur religiösen Erkenntnis des Herrschers anzusehen, der für keinen anderen der vorgestellten japanischen und chinesischen Denker des ausgehenden 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts vorliegt. Kyosawa fordert die vernunftgemäße Formulierung von Inhalten der Religionsphilosophie. Diese steht bei Zhang nicht im Vordergrund. Der Herrscher ist aus Zhangs Sicht die Inkarnation der Religion, nicht aber ihr vernunftorientierter Exeget. Eine weltliche Begründung seiner Macht formuliert Zhang im Unterschied zu Liang Qichao nicht.

¹³⁶ Zhang verstand die politische Partei in erster Linie als moralische Institution, Macht und Moral waren für ihn nicht zu trennen. Dies mag der Grund dafür gewesen sein, daß er ungeachtet seiner Skepsis gegenüber dem Parlamentarismus selbst Vorsitzender einer Partei wurde. (Takata, a.a.O., S. 187-193)

Schlußwort:

Sowohl Zhangs religiöse Politologie als auch Liangs soziale Karmalogie werden im Kontext des Evolutionismus etabliert. Im Unterschied zu Liang nimmt Zhang bezogen auf die politischen Fragestellungen seiner Zeit eine religiöse Perspektive ein, die auf den Herrscher fokussiert ist, der die Heiligkeit wahrt und gleichzeitig die Gesellschaft ordnet. Zhangs Religiosität und seine Politologie ist geprägt von der Dualität Heiligkeit/Profanität. Diese Dualität liegt bei Liang Qichao nicht vor.

Das eigentlich interessante religiöse Phänomen bei Liang ist seine Übereinstimmung mit Auguste Comte, d.h. die Einführung der Religion in das biologistische Denken auf der Grundlage der Reinkarnationslehre. Abgesehen von diesem Aspekt kann Liangs buddhistischinspirierter Diskurs als eine soziale Religion mit rationaler Grundlage verstanden werden. Bei Liang ist das *Karma*-Konzept Grundlage der rationalen historischen Auslegung. Liang betrachtet die Situation der chinesischen Gesellschaft als eine Folge der Handlungen und Unterlassungen vorheriger Generationen.

Liang formuliert, was den individuellen Aspekt, den karmaverursachenden Menschen, angeht, eine oder besser mehrere rationale Grundlagen. Offenkundig in Anlehnung an Kyosawa Manchi ist bei Liang die 'Seele' der Aspekt des menschlichen Geistes, dem das Schaffen und das Aufbewahren des individuellen *Karma* zugerechnet wird. Im Unterschied zu Kyosawa identifiziert Liang die 'Seele' mit dem 'wahren Ich' der freien Willensentscheidung, das er der Kantauslegung Nakae Chōmins entnimmt. Da er die 'Seele' und das 'wahre Ich' im Zusammenhang mit dem *Karma*-Gedanken in Eins setzt, hat Liangs Argumentation ausgeprägte Züge einer

rationalen, ostasiatischen sozialen Religion, die eine gewisse Distanz zum Buddhismus aufweist, ohne ihn aber nicht denkbar ist. Auch die Ethik Kants bedarf bei Liang der durch Kyosawa vermittelten buddhistischen Grundlage. Liang geht, was die Wichtigkeit der buddhistischen Lehre angeht, wesentlich weiter als Nakae, der zwar das buddhistische ‘Mitleiden’ als ein religiöses Konzept abweichend von Fouillée einführt, dessen Übersetzungsdiskurs aber kein eigenständiges Religionskonzept enthält. Der Nakae Chômin der *Rigaku enkakushi* bleibt gegenüber dem Erneuerer der Religion Liang Qichao ein Ethiker. Nakae, Kyosawa und Liang haben Anteil an einer ostasiatischen Moderne der Religion, die als ein komplexes Zusammenspiel von Religion, Ethik, und Rationalität vorliegt.

Literaturverzeichnis:

Ariga, Nagao, Inoue Tetsujirô (有賀長雄, 井上哲次郎). *Tetsugaku Jii* (哲学字彙). Tôyô kan (東洋館), Tôkyô, 1884 (明治17).

Ariga, Nagao (有賀長雄). *Shûkyô shinka ron* (宗教進化論). Tôyô kan (東洋館), Tôkyô, 1883 (明治16).

_____. *Shakai shinka ron* (社会進化論). Mashikoya shoten (増子屋書店), Tôkyô, 1886 (明治19).

_____. *Zokusei shinka ron* (族制進化論). Mashikoya shoten (増子屋書店), Tôkyô, 1884 (明治17).

_____ (Übers.). Bowen, Francis (Verf.). *Kinsei tetsugaku* (近世哲学). Kôdô shoin (弘道書院), Tôkyô, 1877 (明治 10)

Arita, Kazuo (有田和夫). “Shingai kakumei go no Ryô Keichô no shisô” (辛亥革命後の梁啓超の思想). In: *Chûgoku kankei ronsetsu shiryô* (中国関係論説資料), 36, 1994, Band 1b.

Bao, Chengguan (寶成關). “Liang Qichao de minquanguan yu Lusuo zhuquan zai minshuo” (梁啟超的民權觀與盧梭主權在民說). In: *Lishi yanjiu* (歷史研究), 1994.3, S. 6-9.

Bastid-Bruguière, Marianne, 張廣達 (Übers.). 梁啟超與宗教問提. In: *東方學報*, 京都第七〇冊 (1998), S. 329-373.

Chen, Guying (陳鼓應). *Zhuangzi jinzhū jinyi* (莊子今注今譯). Zhonghua shuju (中華書局), Beijing, 1988.

“Cheng weishi lun” (成唯識論) (Xuanzang). T. 1585.

Chen, Shaoming (陳少明). “Der dreifache Gehalt von ‘qiwu’ (‘齊物’三義). In: *Zhongguo zhexue shi* (中國哲學史) 2001.4, S. 40-46.

Chen, Zizhan et al. (陳子展). *Shijing zhijie* (詩經直解). Fudan daxue chuban she (復旦大學出版社), Shanghai, 1983, 2 Bände.

Comte, Auguste. *Système de Politique Positive, ou Traité de Sociologie Instituant la Religion de l'Humanité*, Tome Deuxième, Contenant la Statique Sociale ou le Traité Abstrait de l'Ordre Humain. Libraire des Corps des Ponts et Chaussées et des Mines, Paris, 1852.

Davis, Winston. *The Moral and Political Naturalism of Baron Katō Hiroyuki*. Institute of East Asian Studies University of California, Berkeley, 1996.

Demiéville, Paul (trad.). *Entretiens de Lin-Tsi*. Fayard, 1972.

Elliott, Mark, C. *The Manchu Way. The Eight Banners and Ethnic Identity in Late Imperial China*. Stanford University Press, Stanford, 2001.

Farquhar, David, M. "Emperor as Bodhisattva in the Governance of the Ch'ing Empire". In: *Harvard Journal of Asiatic Studies*, Volume 38: Number 1. Harvard-Yenching Institute, Cambridge, Mass., 1978.

Fouillée, Alfred. *Histoire de la Philosophie*. Paris, Libraire Ch. Delagrave, 1875.

Fröhlich, Thomas. "Das 'Grosse Ich': Religion, Evolution und Entpolitisierung bei Liang Qichao." In: *Oriens Extremus*, 41. Jahrgang, Heft 1/2, 1998/99, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden.

Fuller-Sasaki, Ruth. Miura, Isshū. *The Zen Dust: The History of the Koan and the Koan Study in Rinzai (Lin-Chi) Zen*. Harcourt, Brace & World, New York, 1966.

Gardner, Daniel. K. *Chu Hsi and the Ta-hsueh. Neo-Confucian Reflection on the Confucian Canon*. Harvard University Press, Cambridge and London, 1986, S. 136.

Gouhier, Henri. *La jeunesse d' Auguste Comte et la formation du positivisme*. Vrin, Paris, 1933.

Halbfass, Wilhelm. *Karma und Wiedergeburt im indischen Denken*. Heinrich Hugendubel Verlag (Diederichs), Kreuzlingen, 2000.

Hazama, Naoki (狭間直樹) et al. *Liang Qichao - Seiyô kindai shisô juyô to Meiji Nihon* (梁啟超 - 西洋近代思想受容と明治日本). Misuzu shobô (みすず書房), Tôkyô, 1999.

Hazama, Naoki (狭間直樹) et al. *Liang Qichao, Mingzhi riben, xifang.* (梁啟超。明治日本。西方). 社會科學文獻出版社, 2001.

Hegel, G.W.F. *Wissenschaft der Logik I. Werke 5, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, Frankfurt a.M., 1986*

Hofstadter, Richard. *Social Darwinism in American Thought 1860 - 1915.* University of Philadelphia Press, Philadelphia, 1945, S. 81.

Huang, Jiahua (黃家華). “Nihon to Chûgoku ni okeru seiô shinkaron no juyô” (日本と中国における西欧進化論の受容). In: *Chûgoku kankei ronsetsu shiryô* (中国関係論説資料), 42, 2000, dai ichi satsu jô (第1分冊上)

Huang, Kewu (黃克武). “Liang Qichao yu Kangde” (梁啟超與康德). *Zhongyang yanjiuyuan jindaishi yanjiusuo jikan* (中央研究院近代史研究所集刊), Nr. 30 (第30期), 1998.12 (民國87.12).

Huang, Philip C. *Liang Ch'i-ch'ao and Modern Chinese Liberalism.* University of Washington Press, Seattle and London, 1972.

Huang, Shouqi (黃壽祺), Zhang Shanwen (張善文). *Zhouyi yizhu* (周易譯註). Shanghai guji chubanshe (上海古籍出版社), Shanghai .

Huang, Xianian (黃夏年) (Hrsg.). *Zhang Taiyan ji* (章太炎集). In: *Jinxiandai zhuming xuezhe foxue lunwenji* (近現代著名學者佛學論文集). Zhongguo shehui kexue chubanshe (中國社會科學出版社), Beijing, 1995.

“Huayan jing tanxuan ji” (華嚴經探玄記) (Fazang), T. 1733.

Huisman, Denis. *Dictionnaire des Philosophes.* Press Universitaires de France, Paris, 1984.

Iseki, K.R. *Who's Who Hakushi in Great Japan (1880-1920)*, Hattensha, Tokyo, 1921.

Jansen, Marius B. *The Cambridge History of Japan*. Volume 5, "The Nineteenth Century", Cambridge University Press, New York, 1989, S. 663.

Jiang, Guanyun (蔣觀雲). "Fojiao zhi wuwo lunhui lun" (佛教之無我輪回論). In: *Xinmin Congbao* (新民叢報) di san nian, di ershisan hao (第三年第二十三號), Bd. 12 u. Bd. 13.

Jiang, Yihua (姜義華). Zhang Taiyan pingzhuan (章太炎平傳). In: *Guoxue dashi congshu* (國學大師叢書). Baihuazhou wenyi chubanshe (百花洲文藝出版社), Nanchang (南昌), 1995

Kajiyama, Yûichi (梶山雄一). "Indo bukkyô shisô shi" (インド仏教思想史). In: *Iwanami kôza* (岩波講座), tōyō shisô (東洋思想), dai hachi ken (第八卷), Indo bukkyô 1 (インド仏教 1), Iwanami shoten (岩波書店), Tōkyō, 1998.

Kamata, Shigeo (鎌田茂雄), Ueyama, Shunhei (上山春平). "Mugen no sekai kan < Kegon >" (無限の世界観<華嚴>). Katsugawa bunko sofia (角川文庫ソフィア) In: *Bukkyô no shisô*, Bd. 6 (仏教の思想). Tōkyō, 1996.

Kahn, Harold. *Monarchy in the Emperor's Eyes. Image and Reality in the Ch'ien-lung Reign*. Harvard University Press, Cambridge, 1971.

Katô Hiroyuki (加藤弘之). "Bukkyô ni iwayuru zen aku no inga ôhō ha shinri ni arazu (仏教ニ所謂善悪ノ因果応報ハ真理ニアラス). In: *Tetsugaku zasshi*, dai jû ken (哲学雑誌, 第十卷), Tōkyō, 1895 (明治 28).

_____. *Tensoku Hyakuwa* (天則百話). Hakubunkan (博文館蔵), Tōkyō, 1899 (明治 32).

_____. *Katô Hiroyuki jijôden* (加藤弘之自叙伝). Tokyo, Daikûsha (大空社), 1991.

Katsura, Shōryū (桂紹隆). *Indojin no rinri gaku* (インド人の論理学). Chûō shinsho 1442 (中央新書), Tōkyō, 1998.

Kawano, Kenji (河野健二). *Tōyō no Rusō Nakae Chōmin* (東洋のルソー 中江兆民). Chûō kōron sha (中央公論社), Tōkyō, 1984.

Kobayashi, Takeshi. "On Chang Ping-lin: Through his descriptive form of history."

In: *Tôhōgaku* 東方学, 第八十二輯, S. 103-117, Tôhō Gakkai 東方学会, Tokyō, 1991

Kobayashi, (小林, 武). "Shō Heirin kenkyū bunken mokuroku (章炳麟研究文献目録). In: *Chūgoku kankei ronsetsu shiryō* (中国関係論説資料), 40, 1998, dai ichi bun satsu, jō (第1分冊, 上).

Kobayashi, Takeshi (小林, 武). "The Idea of Self-consciousness Seen in Chang Ping-lin - Jen hsia in the late Ch'ing (IV)" (章炳麟における<我>の意識—清末の任侠 (IV)). In: *中国関係論説資料*, 37, 1995, 第1分冊上, S. 155-169.

Kobayashi, Takeshi (小林, 武). 章炳麟と姉崎正治 —『愼書』より『齊物論釋』にいたる思想的関係 "Chang Ping-lin and Anezaki Masaharu: Their philosophical relationship from the Ch'iu-shu to the Ch'i-wu Lun Shih". In: *Tôhōgaku* 東方学, 第百七輯, S. 90-104, Tôhō Gakkai 東方学会, Tokyō, 2004.

Komatsuhara, Tomoko (小松原 伴子). "Ryō Keichō ni okeru 'jiyū' to 'kokka'" (梁啟超における「自由」と「国家」). In: *Chūgoku kankei ronsetsu shiryō* (中国関係論説資料) 40, 1998, dai ichi bun satsu jō (第1分冊上), S. 274-294.

Kondōkuni Yasu (近藤邦康). "Shō Heirin ni okeru kakumei shisō no keisei" (章炳麟における革命思想の形成). In: *Sōritsu ni jū nen kinen ronshū* 4 (創立二十年記念論集). Tōkyō Daigaku, Tōyō bunka kenkyū shō (東京大学、東洋文化研究所), Tōkyō, 1962.3.

Kyosawa, Manchi (清澤滿之). "Zen aku no inga ōhō ni tsuite futatabi Katō sensei ni tadasu" (善悪の因果応報に付いて再び加藤先生に質す). In: *Tetsugaku zasshi*, dai go ken (哲学雑誌, 第五卷), Tōkyō, 1895 (明治28).

_____ . Kyosawa Manchi zen shū (清澤滿之全書). Dai ni ken, shūkyō (第二卷, 宗教). Yukōsha (有光社), Tōkyō, 1934.

Levenson, Joseph, R. *Liang Ch'i-ch'ao and the Mind of Modern China*. Cambridge/Mass., 1959.

Li Ping-oue. "Des Considerations de Liang Qichao sur la Theorie de Jean-Jacques Rousseau". In: *Etudes Jean-Jacques Rousseau*. Editions <A L'Écart>, Reims, 1990.

Li Yuhua (李浴華) et al. (Hrsg.). *Lunyu, Daxue, Zhongyong* (論語, 大學, 中庸). Shanxi guji chubanshe, Taiyuan 2003.

Liang Qichao (梁啟超). "Lun shangwu" (論尚武). In: *Xinmin shuo* (新民說). Zhongzhou guji chubanshe (中州古籍出版社), Zhengzhou (鄭州), 1998.

_____. "Jinhua lun gemingzhe Jide zhi xueshuo" (進化論革命者頡德之學說). In: *Yinbingshi heji wenji zhi shier* (飲冰室合集文集之十二), Zhonghua shuju (中華書局), Beijing, 1988.

_____. "Zhengzhixue dajia Bolunzhili zhi xueshuo" (政治學大家伯倫知理之學說). In: *Yinbingshi heji wenji zhi shisan* (飲冰室合集文集之十三). Zhonghua shuju (中華書局), Beijing, 1988.

_____. "Kaiming zhuanzhi lun" (開明專制論). In: *Yinbingshi heji wenji zhi shisan* (飲冰室合集文集之十七). Zhonghua shuju (中華書局), Beijing, 1988.

_____. "Jinshi di yi dazhe Kangde zhi xueshuo" (近世第一大哲康德之學說). In: *Xinmin congbao* (新民叢報), Bd. 5, di ershiliu hao (第二十六號).

_____. "Yu zhi shengsi guan" (余之生死觀). In *Xinmin congbao* (新民叢報), Bd. 11, 3. Jahrgang, Nr. 12. (第三年第十二號) und *Xinmin congbao* (新民叢報) Bd. 11, 3. Jahrgang, Nr. 20 (第三年第二十號).

_____. "Lun fojiao yu qunzhi zhi guanxi" (論佛教與群治之關係). In: *Xinmin congbao* (新民叢報), Bd. 4, Nr. 23 (第二十三號), 1902 (光緒 28.12).

_____. "Zi Mozi xueshuo" (子墨子學說), In: *Xinmin congbao* (新民叢報), 3. Jahrgang, Bd. 10, Nr. 5 (第三年第五號).

_____. "Jiateng boshi tianze baihua" (加藤博士天則百話). In: *Xinmin congbao* (新民叢報), Nr. 20, 1902 (光緒28.1).

Liu, Zhenlan (劉振嵐). "Liang Qichao dui lishi fazhan guilü de tansuo" (梁啟超對歷史發展規律的探索). In: *Lishi yanjiu* (歷史研究), 1984.5.

Lunyu (論語) siehe: Li Yuhua (李浴華).

Lusthaus, Dan. *Samkhya*.

In: <http://www.acmuller.net/yogacara/schools/samkhya-uni.htm>

Malatesta, Errico. *Anarchie*. Karin Kramer Verlag, Berlin, 1975.

Matsushiro, Naoe 松代尚江. "Sho Heirin no mushinron" 章炳麟の無神論. In: *Chûgoku kankei ronsetsu shiryô* 中国関係論説資料 37, dai ichi bunsatsu zôkan 第1分冊 増刊, 1995.

Mazrui, Ali, A. "From Social Darwinism to Current Theories of Modernization: A Tradition of Analysis." in *World Politics*, Vol. XXI, October 1968, Nr. 1.

Melzer, Arthur, M. *The Natural Goodness of Man. The System of Rousseau' Thought*. The University of Chicago Press, Chicago and London, 1990.

Mineshima, Hideo (峰島旭雄). *Meiji ni okeru seiyô tetsugaku no juyô to tenkai* (明治における西洋哲学の受容と展開). In: *Waseda kôgaku* Nr. 205 (早稲田高学), 1970.12 (昭和 43.12).

Mori, Noriko (森紀子). "Ryô Keichô no Butsugaku to Nihon" (梁啟超の仏学と日本). In: Hazama Naoki (狭間直樹). *Ryô Keichô - Seiyô kindai shisô juyô to Meiji Nihon* (梁啟超 - 西洋近代思想受容と明治日本). Misuzu shobo (みすず書房), Tokyo, 1999.

Nakae Chômin (中江兆民). *Nakae Chômin zenshu* (中江兆民全集). Iwanami shôten (岩波書店), Tôkyô, 1983.

Nakagawa, Hisayasu. "Le clivage entre J.-J. Rousseau et Nakae Chômin. A propos de la traduction en chinois classique du Contrat social faite par Chômin: Minyaku-yaku-kai." In: *Etudes Jean-Jacques Rousseau*, Editions <A L'Écart>, Reims, 1988, S. 155-175.

- Nakamura, Hajime (中村元). *Jihi* (慈悲). Heirakuji shoten (平樂書店), Tôkyô, 1994 (1956).
- Nakamura, Hajime, Wiener, Philip. *Ways of Thinking of Eastern Peoples, India, China, Tibet, Japan*. University of Hawai Press, Honolulu, 1964.
- “Nanben daban niepan jing” (南本大般涅槃經) (Huiyuan), T. 375.
- Nawrocki, Johann. “Der japanische Nachlaß Lorenz von Steins.” in *Oriens Extremus*, Bd. 36, 1993, S. 83-112.
- Nihon kindai bungaku kan (日本近代文学館). *Nihon kindai bungaku daijiten* (日本近代文学大事典). Kodansha (講談社), Tokyo, 1977.
- Paul, Diana. *Philosophy of Mind in Sixth Century China*. Stanford, 1984.
- Platon, “Der Staat”. In: *Werke in acht Bänden*, Vierter Band, Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt, 1971.
- Pusey, James Reeve. *China and Charles Darwin*. Harvard University Press, Cambridge and London, 1983.
- Rousseau, Jean-Jacques. *Oeuvres Complètes*. Bd 3, “Du Contrat Social”, “Écrits Politiques”. Bibliothèque de la Pléiade, Éditions Gallimard, 1964.
- Sang, Bing (桑兵). “Ribei zai zhongguo jieshou xifang jindai sixiang zhong de zuoyong” (日本在中國接受西方近代思想中的作用). Liang Qichao ge'an guoji yantaohui shuping (梁啟超個案國際研討會述評). In: *Lishi yanjiu* (歷史研究), 1999.1, S. 167.
- Sang, Bing (桑兵). “Liang Qichao de dongxue, xixue yu xinxue - Hazama Naoki <<Liang Qichao, Mingzhi riben, xifang>>” (梁啟超的東學, 西學與新學 — 狭間直樹 <<梁啟超。明治日本。西方>>”. In: *Lishi yanjiu* (歷史研究), 2002.6, S. 160-166.
- Satô, Shinichi (佐藤慎一). “Shinka to bunmei ---- kindai chûgoku ni okeru tôzai bunmei hikaku no mondai ni tsuite” (進化と文明---近代中国における東西文明比較の問題について) In: *Tôyô bunka* (東洋文化), Nr. 75, Tôkyô daigaku (東京大学), Tôyô bunka kenkyû sho (東洋文化研究所), 1995, S. 123-165.

Satô, Yutaka (佐藤 豊). "Ryô Keichô to kori shugi - Katô Hiroyuki 'Dôtoku hôritsu shinka no ri' ni kanren shite" (梁啟超と功利主義 - 加藤弘之「道德法律進化の理」に関連して. In: *Chûgoku - Shakai to bunka* (中国 - 社会と文化), Nr. 13, 1998.6, S. 154 - 170.

Schmidhausen, Lambert. *Alayavijnana: On the Origin and the Early Development of a Central Concept of Yogacara Philosophy*. International Institute of Buddhist Studies, Tokyo, 1987.

Spencer Herbert. *The Principles of Sociology*. Transaction Publishers, London, 2002.

Sponberg, Alan. "The Trisvabhava Doctrine in India & China: A Study of Three Exegetical Models."

Ströber, Eveline. *Von der Evolution zur Erlösung: Zum frühen philosophischen Denken Chang T'ai-Yens (1868-1936)*. Bonn, 1990.

Sun, Yirang (孫詒讓). "Mozi xianhua" (墨子閒話). In: *Zhuzi jicheng* (諸子集成), Vol. 4. Shanghai shudian (上海書店), Shanghai, 1986.

Takahashi, Gorô (高橋五郎). *Jinsei tetsugaku* (人生哲学). Ichinisan kan (一二三館), Tôkyô, 1893 (明治26).

Takakusu, Junjirô und Watanabe K. *Taishô shinshû daizôkyô* (大正新修大蔵経). Taishô Issai Kankôkai. Tôkyô, 1914-1922.

Takata, Atsushi (高田 淳). "Zhang bing-lin after the 1911 Revolution" (辛亥革命後の章炳麟). In: *Tôyô bunka kenkyû sho kiyo* (東洋文化研究所紀要), no. 60 (第六十冊), Tôkyô daigaku, Tôyô bunka kenkyu sho, Tôkyô, 1973, S. 177-309.

Tang Wenquan (唐文權). "Xinhai geming qian Zhang Taiyan de Foxue sixiang" (辛亥革命前章太炎的佛學思想). In: *Zhongguo zhexue* (中國哲學), di ba ji (第八輯), S. 322-355, 1980.

Terada, Fukuhisa (寺田福壽) "Katô Hakushi no kyôsha no kenri no kyôsô wo dokute bukkyô jô yori shokan wo nobe katsu shitsugi suru tokoro ari" (加藤博士ノ強者ノ權利ノ競争ヲ讀テ佛教上ヨリ所感ヲ述ベ且ツ質疑スル所アリ). In: *Tetsugaku zasshi* (哲学雑誌), dai kyûken (第九卷), 1894 (明治27)

Tsukui und Hammond. *A Discourse by Three Drunkards on Government*. Weatherhill, New York, Tokyo, 1984.

Wakabayashi, Bob, Tadashi. "Katô Hiroyuki and Confucian Natural Rights, 1861-1870". In: *Harvard Journal of Asiatic Studies*, Volume 44: Number 2, 1984, S. 469-492.

Wakimoto, Heiya (脇本平也). "Kyosawa Manchi" (清沢満之). In: *Jôdô bukkyô no shisô* (浄土仏教の思想), dai jûyon ken (第十四巻), Kôdansha (講談社), Tôkyô, 1992.

Waldschmidt, Ernst. "Beiträge zur Textgeschichte des Mahaparinirvanasutra".

Göttingen, 1939. In: *Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen*.

_____. Die Überlieferung vom Lebensende des Buddha: Eine vergleichende Analyse des Mahaparinirvanasutra und seiner Textentsprechungen.

1. Teil, Vorgangsgruppe 1-4, Göttingen, 1944. 2. Teil, Vorgangsgruppe 5-6, Göttingen, 1948.

Wang Hui (王暉). *Xiandai Zhongguo sixiang de xingqi* (現代中國思想的興起). 4 Bände: 1a-2b, 1683 S., Sanlian shudian (三聯書店), Beijing, 2004.

Weber Jürgen. "Revolution und Tradition, Politik im Leben des Gelehrten Chang Ping-Lin (1869-1936) bis zum Jahre 1906". In: *Mitteilungen der Gesellschaft für Natur und Völkerkunde Ostasiens*, Hamburg, 1986.

"Weimojie suo shuo jing" (維摩詰所說經) (Kumarajiva), T. 475.

Wei Tat. *Ch' eng wei-shih lun*. The Ch' eng wei-shi lun Publ. Committee, Hong Kong, 1973.

Wideman-Lee, James. *The Making of a Man*. Cassell Publishing Company, New York, 1892.

"Xianyang shengjiao lun" (顯揚聖教論) (Asangha/Xuanzang), T. 1602.

Yokoyama, Kôitsu (横山紘一). "Yuishiki no tetsugaku" (唯識の哲学). In: *Sera sossho* 23, Herakuji shoten (平樂寺書店), Tokyo, 1994.

Yokoyama, Kôitsu (横山紘一). *Yuishiki to ha nanika 'hossô ni ken shô' wo yomu* (唯識とは何か「法相二券抄」を読む). Shunjû sha (春秋社), Tôkyô, 1986.

_____ . “Yuishiki shisô nyûmon” (唯識思想入門). In: *Regulus Library 66*, Tôkyô, 1998.

Yonehara, Ken (米原, 謙). *Chômin to sono jidai* (兆民とその時代). Shôwadô (昭和堂), Kyôtô, 1991.

Zhang, Wentao (張文濤). *Heiqi zhi meng, wuzhengfu zhuyi zai zhongguo* (黑旗之夢, 無政府主義在中國). Jiangxi renmin chuban she (江西人民出版社), Nanchang, 1987.

Zhang, Taiyan (章太炎). “Qiwu lun shi dingben” (齊物論釋定本). In: Wang Youwei (王有為) (Hrsg.). *Zhang Taiyan quanji* (章太炎全集). Shanghai renmin chuban she (上海人民出版社), Shanghai, 1985.

“Zhenzhou Linji Huizhao chanshi yulu” (鎮州臨濟慧照禪師語錄) T. 1985.

Zhu, Weizheng (朱維錚), Jiang, Yihua (姜義華), *Zhang Taiyan xuanji* (章太炎選集), Shanghai Renmin chubanshe (上海人民出版社), Shanghai, 1981.

Ziegenfuss, Werner. *Philosophen-Lexikon*, Walter de Gruyter & Co., Berlin 1949).

Begriffsglossar:

Bungaku hakushi 文学博士

Byôdô/pingdeng 平等

Daiga/dawo 大我

Dajue youqing 大覺有情

Dayuan xinghai 大圓性海

Dôgi 道義

Dôri/daoli 道理

Dôtoku no hôritsu 道德の法律

Duanjian 斷見

Duanwu 斷無

Edao 惡道

Genri/yuanli 原理

Gichô hishokan 議長密書官

Higashi honganji 東本願寺

Hô/fa 法

Hôan jôrei 保安条例

Hôgaku hakushi 法学博士

Hômon/famen 法門

Hongen/benyuan 本原

Hôsô/faxiang 法相

Huobobo 活撥撥

Isshô/yicheng 一乘

Iyoku no jiyû 意欲ノ自由

Jianai/kenai 兼愛

Jihi 慈悲

Jiyu/ziyou 自由
Jiyu kappatsu 自由活潑
Jizai muai/zizai wuai 自在無礙
Jizhao 寂照
Jôdo shinshû 淨土真宗
Junsei tetsugaku 純正哲学
Kaiintei/haiyinding 海印定
Kakuonji 覺音寺
Kegon/Huayan 華嚴
Kenri 權理
Kezôkai/huazangjie 華藏界
Kokumin no yû 國民の友
Kokutai 国体
Konki/genji 根機
Konpaku/hunpo 魂魄
Kôshi/Xiaozi 孝子
Kunshi/Junzi 君子
Kuqu 苦趣
Minbao 民報
Minyaku/minyue 民約
Mugen/wuxian 無限
Mukin genman/wujin yuanman 無盡圓滿
Naikaku shokikan 內閣書記官
Neisheng waiwang 內聖外王
Neiwai shengzhe 內外聖哲

Otaniha 大谷派
Qiwu 齊物
Qingyi bao 清議報
Reikon/Linghun 靈魂
Reikon mukei setsu 靈魂無形說
Reikon yûkei setsu 靈魂有形說
Risei/lixing 理性
Rokuga zashi 六合雜誌
Rulai zang/nyôrai zô 如來藏
Sankai isshin/sanjie weixin 三界唯心
Seigi/Zhengyi 正義
Seishinkai 精神界
Shakai gaku 社会学
Shehui zhuyi/shakai shugi 社會主義
Shinka/jinhua 進化
Shinkyô/xinjing 心境
Shinmin sekai 新民世界
Shin no jiyû byôdô 真ノ自由平等
Shin no kôhei jihi 真ノ公平慈悲
Shinonome Shinbun 東雲新聞
Shinshiki fumetsu/xinshi bu mie 心識不滅
Shisô/sixiang 思想
Shizen 自然
Shûkyô kakumei/zongjiao geming 宗教革命
Somitsuin shoki kan 樞密院書記官

Sori daijin hishokan 總理大臣密書官

Taika/tuihua 退化

Taishinin 大審院

Teifu/Zhenfu 貞婦

Teishitsu seido chôsakyoku shuji 帝室制度調查局主事

Tôyô jiyû shinbun 東洋自由新聞

Wuzhengfu zhuyi/museifu shugi 無政府主義

Xinmin congbao 新民叢報

Yili 義理

Youqing 有情

Yûgen/youxian 有限

Yuishiki/weishi 唯識

Yuishin/weixin 唯心

Zhenru/shinyû 真入

Zhuangyan/shôgon 莊嚴

Zhuanshi chengzhi 轉識成智

Zokuchô no iryoku 族長の威力

Bukkyô ni iwayuru zen aku no inga ôhô ha shinri ni arazu 仏教二所謂善惡

Butsudô shinron 仏道新論

Cheng weishi lun 成唯識論

Dacheng qixin lun 大乘起信論

Gi tetsugakusha no daihi ron 偽哲学者の大僻論

Guojia lun 国家論

Huayan jing tanxuan ji 華嚴經探玄記

Jinhua lun geming zhe Jide zhi xueshuo 進化論革命者頡德之學說

Jinken shinsetsu 人權新說

Jinshi di yi dazhe Kangde zhi xueshuo 近世第一大哲康德之學說

Jinsei tetsugaku 人生哲学

Joken shinsetsu 女權真說

Kaiming zhuanzhi lun 開明專制論

Kakumeizen Furansu niseiki no koto 革命前フランス二世紀のこと

Kinsei tetsugaku 近世哲学

Kiristo kassatsu ron 基督活殺論

Kiristokyô fu haibutsuron 基督教不廢物論

Kyôiku to shûkyô to no shôtotsu 教育と宗教の衝突

Kyôsha no kenri no kyôsô 強者の権利の競争

Leli zhuyi taidou bianxin zhi xueshuo 樂利主義泰斗邊沁之學說

Linji lu 臨濟錄 (Siehe Zhenzhou Linji Huizhao chanshi yulu)

Lun fojiao yu qunzhi zhi guanxi 論佛教與群治之關係

Lun qinqu maxian 論進取冒險

Lun shangwu 論尚武

Minyaku yakukai 民約訳解

Mozi xianhua 墨子閒話

Nanben daban niepanjing 南本大般涅槃經
Qiwu lun shi dingben 齊物論釋定本
Ren wuwo lun 人無我論
Rigaku enkaku shi 理学沿革史
Rigaku kôgen 理学講言
Sansuijin keirin mondo 三醉人經綸問答
Shakai gaku zairyô shû 社会学材料集
Shakai shinka ron 社会進化論
Shakaishugi katsuben 社会主義活弁
Shin tetsugaku no shokô 新哲学の曙光
Shintô shinron 神道新論
Shorai no Nihon 将来の日本
Shûkyô shinka ron 宗教進化論
Shûkyô tetsugaku gaikotsu 宗教哲学骸骨
Shûkyô tetsugaku gaikotsu kogi 宗教哲学骸骨講義
Tanishô 歎異抄
Tarikimon shûkyô tetsugaku gaikotsu shikô 他力門宗教哲学骸骨試稿
Tariki shinkô no hatsutoku 他力信仰の発得
Tensoku Hyakuwa 天則百話
Tetsugaku Jii 哲学字彙
Tetsugaku no hitsuyô wo ronjite honkai no enkaku ni oyobu 哲学の必要を
論じて本会の沿革に及ぶ
Tetsugaku zasshi 哲学雑誌
Waga shinnen 我信念
Weimojie suoshuo jing 維摩詰所説經
Wuwu lun 五無論

Xianyang shengjiao lun 顯揚聖教論

Xinmin shuo 新民說

Yinbingshi heji wenji 飲冰室合集文集

Yu zhi shengsi guan 余之生死觀

Zhengzhixue dajia Bolunzhili zhi xueshuo 政治學大家伯倫知理之學說

Zhenzhou Linji Huizhao chanshi yu lu 鎮州臨濟慧照禪師語錄

Zi Mozi xueshuo 子墨子學說

Zen aku no inga ôhô ni tsuite futatabi Katô sensei ni tadasu 善惡の因果応報
に付いて再び加藤先生に質す

Zoku ichinen han 続一年有半

Zokusei shinka ron 族制進化論

Glossar der im Text erwähnten Namen:

Ariga, Nagao 有賀長雄

Bolunzhili (Bluntschli) 伯倫知理

Katô Hiroyuki 加藤弘之

Kyosawa Manchi 清沢満之

Liang Qichao 梁啟超

Makino Sairyû 牧野再龍

Murakami Senshō 村上專精

Nanjō Bunyû 南条文雄

Nakae Chōmin 中江兆民

Ogata Koreko 緒方惟子

Sakuma Shōzan 佐久間象山

Tanaka Kenu 田中毛野

Takahashi, Gorō 高橋五郎

Terada, Fukuhisa 寺田福壽

Tokutomi Sone 徳富蘇峰

Tsunoda Ryūsaku 角田柳作

Uemura Masahisa 植村正久

Yan Fu 嚴復

Zhang, Taiyan 章太炎

Lebenslauf



Name: Stefan Rohde
Geburtsdatum: 24.5.1967
Geburtsort: Heidelberg

Schulbildung: Grundschule: 1973 - 1977
Gymnasium: Juli 1977 -
Juli 1986
Abitur: 5. Juni 1986
Fremdsprachen: Englisch, Latein, Französisch

Studium: Wintersemester 1986/87 - Sommersemester 1996
an der Universität Heidelberg

Studienfächer: Hauptfach: Moderne Sinologie
1. Nebenfach: Klassische Sinologie
2. Nebenfach: Rechtswissenschaft

Auslandsaufenthalt: September 1988 - Juni 1989:
Stipendiat der Universität Heidelberg an der
1. Fremdsprachenuniversität Beijing.
September 1989 - Februar 1990:
Teilstipendium des Inter University Program
Taibei, Taiwan.

Magisterarbeit: "Perspektiven der Betrachtung des Dharma (1895-
1922)"

Studienabschluß: 14.8.1996

Weiterbildung: 22. Juni 1998 - 3. Juli 1998: Teilnahme am
Menschenrechtskurs der Academy of European
Law.

Auslandsaufenthalt: Oktober 1998 - März 2000:
Graduiertenstipendium des japanischen Erziehungs-
ministeriums.

Promotion: Abschluß: 26.07.2004
Dissertation: "Buddhismus und Moderne in China und Japan"

Erfahrung im Bereich
Kommunikation: Von 1990 - 2001 freier Mitarbeiter bei Inter Naciones,
Dolmetschen für chinesische, englischsprachige und
japanische Journalisten.

Lehrtätigkeit: Wintersemester 97/98, Sommersemester 98:
Leitung jeweils eines sinologischen Tutoriums an
der Universität Heidelberg.

- Redaktionelle Tätigkeit: Sept. 1997 - März 1998:
Redaktionelle Bearbeitung des Buches "Ländliche Unternehmen in der Volksrepublik China", Duncker & Humboldt, Berlin 1999.
- Tätigkeit als Bibliothekar: 1.3.1997 - 30.9.1998 und vom 1.5.2000 - 30.4.2002:
Ankauf und Verwaltung chinesischer und japanischer juristischer Publikationen am Max-Planck-Institut für Ausländisches Öffentliches Recht und Völkerrecht Heidelberg.
<http://www.mpiv-hd.mpg.de>
- 01.05.2005 - 30.09.2005 Produktmanager bei der Liberty International Reisen GmbH, Bonn.
- 10.10.2005 - 29.12.2005 Deutschlehrer an der Ningbo Foreign Affairs School.
- Sonstiges: Kouübersetzer von Friedrich Dürrenmatts "Mr. X macht Ferien" ins Chinesische. Veröffentlicht in: *World Literature* 4/1996, 257-273, Beijing.
- Chinesischsprachige Zeitungsartikel für Deutschlandkolumnen der Beijinger Tageszeitungen *International Trade News*, September 1996 und *Global Financial and Economic News*, 1998.

Stefan Rohde