

## Zur Geschichte der ältesten Philosophie.

Von Stanisl. v. Dunin-Borkowski S. J. in Feldkirch.

Die Zeiten scheinen vorüber zu sein, da man, ohne auf energischen Widerspruch zu stossen, wissenschaftliche Darstellungen der Geschichte der Philosophie mit Thales einleiten durfte.

Wenn Windelband<sup>1)</sup> noch jüngst die ganze orientalische Weltweisheit links liegen liess, so bekannte er sich damit zu einem Standpunkte, welcher nunmehr unhaltbar geworden ist.

Nachdem die einsichtigsten, völlig leidenschaftslosen Forschungen klar ergeben haben, dass die Anfänge aller philosophischen Speculationen im religiösen Glauben wurzeln, aus ihm aufsteigen, aus ihm ihre beste Nahrung ziehen, darf man die eigentliche Philosophie nicht erst dort beginnen lassen, wo sie sich von der Religion loslöst. Auch die angebliche Thatsache einer völligen Unabhängigkeit der europäischen Philosophie von der orientalischen begegnet allmählich gut begründeten Zweifeln. Wir meinen hier nicht die alten Vermuthungen und halb legendarischen Berichte über den Gedankenaustausch zwischen dem Westen und dem Osten; wir betonen vielmehr den Einfluss der indischen und masdajanistischen Philosophie auf die Neuplatoniker, ihre Kenntniss bei den Arabern, und die neueste Entdeckung P. Dahlmann's, welche so überraschende Aehnlichkeiten zwischen der Sâmkhya-Philosophie und der Stoa zu tage gefördert hat.<sup>2)</sup>

Ganz abgesehen davon wird anerkanntermaassen die neueste philosophische Entwicklung bei uns unverständlich, wenn man die indische Philosophie nicht berücksichtigt. Auch methodische Erwägungen lassen die Nothwendigkeit erkennen, auf das orientalische

---

<sup>1)</sup> Geschichte der Philosophie. (1900) S. 19. — <sup>2)</sup> Die Sâmkhya-Philosophie als Naturlehre und Erlösungslehre nach dem Mahâbhârata. 1902. Schlusskap.: Sâmkhya und Stoa. Vgl. das sehr gemässigte Kapitel: Ueber den Zusammenhang der Sâmkhya-Lehre mit der griechischen Philosophie bei Rich. Garbe „Die Sâmkhya-Philosophie“ 1894. S. 85—106.

Denken bei Erforschung der Geschichte der Philosophie ausführlich einzugehen. Eine wirklich wissenschaftliche Behandlung dieser Geschichte fordert nämlich vergleichende Studien über die Entwicklung der wichtigsten von einander unabhängigen Systeme, und da bietet denn gerade der Pantheismus, Monismus und Pessimismus der indischen Philosophie sehr werthvolle Analogien, welche das Verständniß ähnlicher Erscheinungen im altgriechischen und modernen Denken wesentlich erleichtern.

Diese wissenschaftlichen Rücksichten waren leider seit der Mitte des verflossenen Jahrhunderts durch die Komödie des Buddhismus-Sportes arg in den Hintergrund gedrängt worden.

Der Eifer, welchen P. Pons' „Entdeckung“ der indischen Philosophie<sup>1)</sup>, Colebrooke's werthvolle Studien<sup>2)</sup>, Wilkin's und Schlegel's Uebersetzungen der Bhagavad-Gitâ angefacht hatten, erkaltete bis zu dem Grade, dass selbst namhafte Vertreter der Geschichte der Philosophie die neuen Forschungen über indische Weisheit nicht verwertheten und sogar die älteren zu vergessen schienen. Cousin<sup>3)</sup>, Ritter<sup>4)</sup>, Bohlen<sup>5)</sup> und andere hatten doch Colebrooke fleissig benützt, Humboldt<sup>6)</sup> und Hegel<sup>7)</sup> hatten, wenn auch im einseitigen Anschluss an die Bhagavad-Gitâ Uebersetzung, gute Bemerkungen über indische Philosophie niedergeschrieben, Windischmann<sup>8)</sup> und Othmar Franke<sup>9)</sup> hatten aus selbständigem Quellenstudium ge-

<sup>1)</sup> P. Pons S. J. in seinem berühmten Brief an P. du Halde S. J. vom 23. Nov. 1740. (*Lettres édifiantes et curieuses* t. 8, Ed. 1819. p. 87 sqq.) Man darf indes die Bedeutung der hier gegebenen Nachrichten nicht überschätzen. —

<sup>2)</sup> Sie erschienen von 1823—1827 in den *Transactions of the Royal Asiatic Soc.* I. pp. 19—43, 92—118, 439—461, 549—579, II. pp. I—39; gesammelt in *Miscellaneous Essays* by H. T. Colebrooke I. Second Ed. (1872). pp. 227—419. (Französ. Ausg. mit bemerkenswerthen Noten von Pauthier, *Essais sur la Philosophie des Hindous*. 1834.) — <sup>3)</sup> Vgl. z. B. *Cours de l'histoire de la Philosophie* I. Leçon 5<sup>ème</sup> et 6<sup>ème</sup> (1841) p. 117—217; Cousin gibt hier eine auf eigener Combination beruhende Eintheilung der indischen Philosophie. — <sup>4)</sup> Ritter, *Geschichte der Philosophie*. I. 1829. S. 58—137. — <sup>5)</sup> Bohlen, *Altes Indien*. II. S. 303 ff. — <sup>6)</sup> Vgl. v. Humboldt, Ueber die unter dem Namen Bhagavad-Gitâ bekannte Episode des Mahâbhârata. 1826. — <sup>7)</sup> Hegel, *Werke*. XII I. S. 143 ff. —

<sup>8)</sup> Die Philosophie im Fortgang der Weltgeschichte. 1827 u. 1832. — <sup>9)</sup> *Zeitschr. Vjâsa*. I. Bd. 1. u. 2. Heft. 1826 u. 1830. — Der Abschnitt über indische Philosophie in Haym's Artikel „Philosophie“ (Ersch-Gruber, III. 24, S. 21 ff.) ist ohne Werth; Benfey's Arbeit im Artikel Indien (Ersch-Gruber II. 17 S. 258 ff.) stützt sich auf Colebrooke und Windischmann. Lesenswerth ist der Artikel Indiens (Philosophie des) von B. S.-H. (Barth. de St. Hilaire) im *Diction. des sciences philosophiques*. III. 1847. pp. 233—252.

schöpft, und der erstere sogar eine zusammenfassende Darstellung von grossen Gesichtspunkten aus begonnen. Aber bei den neueren Geschichtschreibern der Philosophie war die Begeisterung geschwunden. Gelehrte, wie Banerjea<sup>1)</sup> und Nehemiah Nilakantha Sâstri Gore<sup>2)</sup> hatten uns mit so klaren Darlegungen und Kritiken der philosophischen Systeme Indiens beschenkt, dass man an ihrer Hand leicht in das Labyrinth der verschiedensten Lehren und Meinungen eingeführt wurde. Ueberweg nennt sie nicht einmal. Die Forschung drang mächtig voran. Aber die Historiker der Philosophie griffen weder nach den werthvollen englisch-indischen Essays und Ausgaben, noch nach den Arbeiten des jungen Windischmann, Lassen's und Weber's. Es blieb ein besonderes Verdienst von Männern wie Stöckl und Gonzalez<sup>3)</sup>, wenigstens auf Grund der älteren Litteratur ihrem Geschichtswerk eine Skizze der indischen Philosophie vorzuschicken. Noch höher anzuschlagen ist es, wenn Haffner und Willmann auch einige neuere Arbeiten heranzogen.

Da sich nunmehr seit den siebziger Jahren die regste Forschung auf dem Gebiete der indischen Philosophie entfaltet<sup>4)</sup>, und wir nicht blos Monographien über einzelne Lehren und Schulen, sondern auch im Werke Deussen's<sup>5)</sup> eine zusammenfassende Darstellung besitzen, ist es an der Zeit, an einige Thatsachen zu erinnern, welche für die Geschichte der Philosophie überhaupt und insbesondere auch für die katholische Wissenschaft von einschneidender Bedeutung sind. Unsere Arbeit erhebt nur den Anspruch, Freunde der Geschichte der Philosophie auf einige interessante Erscheinungen und Probleme auf dem Gebiete der orientalischen Weisheit aufmerksam zu machen.

Der erste, welcher wiederum in neuester Zeit die Nothwendigkeit der Einverleibung der orientalischen Philosophie, insbesondere der indischen, in die allgemeine Geschichte der Philosophie mit allem Nachdruck betonte, war Dr. Moriz Straschewski, Professor an der Krakauer Universität. Er schloss sich damit als katholischer Philosoph den Traditionen der katholischen Gelehrten an, welche die orientalische Philosophie stets gegen einseitige Zurücksetzung verfochten hatten.

---

<sup>1)</sup> Dialogues on the Hindu Philosophy usw. . . . (1861). — <sup>2)</sup> A rational refutation of the Hindu Philosophical systems (übers. v. Fitz-Edward Hall) 1862. — <sup>3)</sup> Gonzalez, Historia de la filosofia<sup>2</sup>. §§ 5—15. — <sup>4)</sup> Auch nur die wichtigeren Arbeiten hier anzugeben, ist unmöglich. Bemerket sei nur, dass die Litteraturangaben bei Ueberweg (I, 1894) unzulänglich sind. — <sup>5)</sup> Allgem. Geschichte der Philosophie I. 1894 und I, 2. 1899.

Schon um die achtziger Jahre hatte er den Plan einer Geschichte der Weltphilosophie gefasst und war dann der erste, welcher im Jahre 1894 eine auf den neuesten Forschungen und selbständigen Untersuchungen fussende „Geschichte der Philosophie im Orient“ in polnischer Sprache herausgab.<sup>1)</sup>

Diese Leistung war nur durch lange, umfassende Studien ermöglicht, welche den Herrn Vf. zwar nicht zu den Originalen geführt hatten, aber mit fast allen wichtigeren Bearbeitungen, Uebersetzungen, Monographien bekannt machten.

Er entwarf zuerst mit fester Hand eine neue Eintheilung der Geschichte der Philosophie nach den drei Typen, dem indischen, chinesischen, europäischen und fügte geschickt abgeleitete und vermittelnde Typen ein.<sup>2)</sup>

Wir müssen es uns leider versagen, die anregenden Studien Straszewski's über die Philosophie der Aegypter, Chaldäer, des Zend-Avesta zu verfolgen, und werden uns auf die Geschichte der indischen und chinesischen Philosophie beschränken. Nur einige Bemerkungen seien über jene anderen Abschnitte erlaubt.

Bei Schilderung der ägyptischen Speculation wären, wenn ich mich nicht irre, einige Arbeiten Robiou's und Hommel's von Nutzen gewesen; beide suchen die Entwicklung aufzudecken und gehen immer in die Tiefe.<sup>3)</sup>

Zum Abschnitt über den Zend-Avesta hätten sich interessante Bemerkungen über das Verhältniss Zoroaster's zur philosophischen Forschung gefunden in einem Vortrag des Aerpas Meherjibhai Palanji Madan.<sup>4)</sup> Hoffentlich wird der Herr Vf. in einem späteren

<sup>1)</sup> Dzieje filozofii na Wschodzie. Krakau, 1894. — <sup>2)</sup> A. a. O. S. 15—24. —

<sup>3)</sup> Vgl. Félix Robiou, Les variations de la doctrine osirique depuis l'âge des pyramides jusqu'à l'époque Romaine (Actes du VIII. Congr. intern. oriental. 1889. p. IV. Sect. III. 1892. p. 69—146 und von demselben Vf.: Peut-on reconnaître dans la théologie de l'ancienne Égypte des traces de la révélation primitive? (Compte Rendu du congr. scientif. intern. des catholiques. Paris, 1891. II<sup>ème</sup> Sect. 1891. p. 235—250. Fritz Hommel, Der babylonische Ursprung der ägyptischen Cultur (1892) und: Die Identität der ältesten babylonischen und ägyptischen Göttergenealogie und der babylonische Ursprung der ägyptischen Cultur (1893) in den Transactions of the ninth internation. Congr. of Oriental. II. p. 218—244. Vgl. auch: Der altägyptische Götterglaube von Vict. v. Strauss und Torney. 1889—1891. — <sup>4)</sup> The Fravashis (to be read before the eighth Intern. Orient. Congr. Bombay, 1889). Vgl. auch Zoroaster and Christ. Correspondence between a Catholic Layman and the right Rev. Leo Meurin S. J. Man stösst in dieser Schrift auf fruchtbare philosophische Gesichtspunkte zur Beurtheilung des Zend-Avesta.

Band die Weiterentwicklung schildern, welche der älteste Zend-Avesta bis zur Bildung einer religionsphilosophischen Lehre genommen hat. Der Masdajanismus ist doch weit eher ein philosophisches System als irgend eine chinesische Sentenzensammlung vor dem 11. Jahrhundert nach Christus.<sup>1)</sup>

Das eigentliche Forschungsgebiet Prof. Straschewski's ist die indische und chinesische Philosophie. Seine Studien über indische Philosophie eröffnete er mit einer Arbeit über die Entstehung und Entwicklung des Pessimismus in Indien.<sup>2)</sup>

Es ist dies eine ganz bedeutende Leistung, welche zumal im Jahre 1884 eine erfreuliche Erscheinung war. Auf Grund der wichtigsten Litteratur entwirft Prof. Straschewski ein in vielen Punkten originelles Bild von der Entwicklung der indischen Philosophie von den Hymnen des Rigveda bis zum Buddhismus. Schon hier betont er Alfred Ludwig's fruchtbaren Gedanken, welcher erst wieder in neuester Zeit gleichsam neu gefunden, quellenmässig erwiesen, vertieft und allseitig ausgestaltet werden sollte, den Gedanken, dass die Erhebung der Opfer und Gebete zur Gottheit die erste Stufe der methodischen indischen Speculation darstellt.<sup>3)</sup>

Im Monismus dieses „gottgewordenen menschlichen Wortes“ des Brâhman stecken schon die Keime des Pessimismus, der gefördert wurde durch die Lehre von der Seelenwanderung, welche, wie Straschewski mit einigen Gelehrten annimmt, nicht arischen Ursprungs, sondern die Lehre eines unterjochten Volkes ist, von den indischen Priestern aus selbstsüchtigen Zwecken in ihr religiöses System aufgenommen.<sup>4)</sup>

<sup>1)</sup> Vgl. die Arbeiten Casartelli's; besonders: *La philosophie religieuse du Mazdéisme sous les Sassanides* (1884); und die Ausgabe: *the Dinkard* von Peshotan Dastur Behramjee Sanjana. Bombay, 1894. VII. p. 425—496. Nunmehr hat man noch die grossen Werke von Tiele: *Die Religion bei den iranischen Völkern*. I. (1898) und Will. Jackson's: *Zoroaster the prophet of ancient Iran*. 1899. Ueberaus interessante Litteraturangaben finden sich im Vortrag Casartelli's: *The literary activity of the Parsis during the past ten years in avestian and pehlevi studies*. (Transact. of the ninth. intern. Congr. of Oriental. 1892, gedr. 1893. II, p. 528—536). Vgl. auch Casartelli: *L'idée du péché chez les Indo-Iraniens de l'antiquité*. 1898. (Compte rendu du 4<sup>ème</sup> Congr. Scientif. intern. des Cathol. 1897.) — <sup>2)</sup> *Powstanie i rozwój Pesymizmu w Indyach*. 1884. — <sup>3)</sup> Straschewski a. a. O. S. 41 ff. Vgl. die Neuentdeckung und Neubegründung dieses Gedankens aus den Quellen bei Dahlmann S. J., *Der Idealismus der indischen Religionsphilosophie im Zeitalter der Opfermystik*. (Ergänzungshefte zu den St. a. M.-L. 78). 1901. S. 17—86. — <sup>4)</sup> Neuerdings schrieb über diese

Ihre zweite Stufe erstieg nach Straschewski die indische Philosophie mit Hilfe einer von den Kriegerern ausgegangenen Reaction gegen das Joch der Liturgie und der darauf aufgebauten mit mythologischen Bestandtheilen versetzten, verworrenen Speculation. Das Wesen des Menschen selbst, der *âtman*, ist als Fundament des Gedankens auch Grundlage des Wortes; *âtman* ist *brâhman*; er ist das Element jeden Seins, die höchste Einheit.<sup>1)</sup> Straschewski verfolgt nun den Begriff des *âtman* und die Folgerungen, welche sich an diesen Begriff knüpfen. Vom Standpunkt des *âtman* musste die reale Welt immer mehr von ihrem wirklichen Sein einbüßen. Die Erkenntniß des eigenen Wesens als des *brâhman* wird nunmehr höchstes Ziel des menschlichen Strebens; dieses Eingehen in das Absolute, dieses Ausziehen alles rein Menschlichen bildet eine weitere Stufe des indischen Pessimismus<sup>2)</sup>, welcher aber erst im Buddhismus seinen Höhepunkt erreicht.<sup>3)</sup>

Zur Genesis des Buddhismus bietet Straschewski interessante Gesichtspunkte.<sup>4)</sup> Das Milieu, in welchem Buddha erstand, sieht er in folgendem Lichte: Das Hauptproblem der damaligen indischen Gesellschaft war die Erlösung von der Herrschaft der Sinnestäuschungen und der daraus folgenden Seelenwanderung. Schon in den Upanischads zeigt sich bei den Priesterdenkern eine doppelte Richtung: die einen suchen die Erlösung in Opfern und Gebeten, die anderen im Wissen. Dieses Wissen konnte wie bei Cârwâka auf einen skeptischen Materialismus hinauslaufen oder eine Vereinigung mit der Einheit des Absoluten anstreben. Dieses Streben äusserte sich bei einigen in ascetischen Uebungen, bei anderen, welche die Unzulänglichkeit dieser Ascese einsahen, in mystischen Betrachtungen. Die mystischen Einsiedler fanden bei dem Volke williges Gehör, weil sie ihm Mittel boten, die verzweiflungsvollen Consequenzen der Lehre über die Seelenwanderung zu umgehen. Das Volk umgab die Namen der Meister mit einem aus alten nicht-arischen Elementen geschöpften

Frage A. M. Boyer, Étude sur l'origine de la doctrine du Samsâra (Journ. Asiat. dée. 1901. pp. 451—499). Für diesen Gelehrten entwickelt sich die Lehre von der Seelenwanderung logisch aus dem allmählichen Wandel der indischen Ansichten über das Schicksal des Menschen nach dem Tode.

<sup>1)</sup> Pessimismus. S. 53 ff. Ich kann mich an dieser Stelle nicht auseinandersetzen mit jener Ansicht über die Opposition der Krieger gegen die Priester, eine Ansicht, welche neuerdings auch Deussen vertheidigt. Vgl. die Gründe dagegen bei Dahlmann a. a. O. S. 126 ff. — <sup>2)</sup> Pessimismus. S. 62 ff. — <sup>3)</sup> Ebd. S. 69 ff. — <sup>4)</sup> a. a. O. S. 73 ff.

legendarischen und mythologischen Glanz. So vereinigen sich im Buddhismus die Erlösungslehre, eine Art socialer Trostethik und die Volksmythologie.

Interessant sind sodann Straschewski's Ausführungen über den buddhistischen Pessimismus und der Vergleich mit ähnlichen modernen Strömungen.

Im Jahre 1886 waren die Studien Dr. Straschewski's so weit gediehen, dass er auf dem siebenten Orientalistencongress einen sehr anregenden Vortrag halten konnte „über die Entwicklung der philosophischen Ideen bei den Indern und Chinesen.“<sup>1)</sup> Seine Ansichten über die älteste Phase indischer Philosophie erscheinen hier ganz abgeklärt und kleiden sich in den Satz, welcher wohl klassisch bleiben wird: „Das Opfern und Beten wurde . . . zum Range einer kosmischen Thätigkeit erhoben, und es musste als eine Aufgabe von höchster Wichtigkeit erscheinen, das Verhältniss zwischen den Opfern und Gebeten einerseits und der Weltordnung andererseits so genau als möglich zu bestimmen. Dies führte nun von selbst zur Betrachtung dieser Weltordnung, das ist zur Philosophie.“<sup>2)</sup>

Was Straschewski in seiner Broschüre über die Sámkhya-Philosophie sagt, ist offenbar nur eine vorläufige Skizze, welche im Hauptwerk wesentliche Veränderungen erfahren wird. Das Vedánta-System ist ihm „eine Art von Synkretismus, in welchem alle wichtigsten Denkrichtungen Indiens als aufgehobene Momente erscheinen.“<sup>3)</sup>

Bei Schilderung des Entwicklungsganges der chinesischen Speculation geht Prof. Straschewski von der Wahrsagerkunst aus, welcher daran gelegen sein musste, „die in der Welt der Dinge und Vorgänge herrschende Ordnung so genau wie möglich zu erfassen, um auf diesem Wege die Zukunft kennen zu lernen.“<sup>4)</sup> So erscheint ihm das Buch *J=King* als „Hauptbuch der Wahrsagerkunst“, und zugleich in seinem ältesten Bestandtheile als „Grundlage aller Philosophie.“ Später entsprachen den politischen Gegensätzen gewisse religionsphilosophische Gegenströmungen, welche sich als Rivalität „einer auf das Reale und

<sup>1)</sup> Ersch. in den Verhandl. des VII. internationalen Orientalisten-Congresses. Arische Section, S. 79 ff. Als Separatabdruck. 1887 bei Hölder, Wien. Aehnliche Gedanken sprach Prof. Straschewski aus in einem Vortrag, gehalten in der Hauptversammlung der philosophischen Gesellschaft an der Universität zu Wien am 7. December 1894: Ueber die Bedeutung der Forschungen auf dem Gebiete der orientalischen Philosophie für das Verständniss der geschichtlichen Entwicklung der Philosophie im allgemeinen. Wien, Braumüller. 1895. — <sup>2)</sup> a. a. O. (Abdruck.) S. 6, — <sup>3)</sup> a. a. O. S. 11. — <sup>4)</sup> a. a. O. S. 12.

Nächste gerichteten Denkrichtung mit dem mystischen Schamanismus äussern.“<sup>1)</sup> Der ersteren Strömung entsprach ein Dualismus, der zweiten eine Art mystischen Monismus. Diesen Gegensatz findet Straszewski bereits in der vorkonfucianischen Epoche. Später spiegelt er sich wieder in den Lehren des Kong-fu-tse und Lao-tse. Interessant sind auch die Vergleiche, welche zwischen der folgenden Entwicklung in China und der in Indien angestellt werden.

Die kleine Broschüre bedeutet einen nicht unerheblichen Fortschritt auf dem Wege zur Geschichte einer Weltphilosophie.

Der erste Band eines solchen Grundrisses der Weltphilosophie erschien, wie schon bemerkt, im Jahre 1894. Die einleitenden Fragen über Begriff, Eintheilung, Methode, Litteratur sind ausführlicher behandelt, als es sonst zu geschehen pflegt. Die Theorie der „drei Typen“ wird gut begründet, die vergleichende Methode in den Vordergrund gerückt.

Die Darstellung selbst ist echt wissenschaftlich, gedrängt, aber dennoch lebendig und in gewählter Sprache abgefasst. In der Litteratur hat sich Straszewski gut umgesehen. Erstaunlich ist allerdings, dass, soweit wir sehen, Deussen's Uebersetzung der Sûtras des Vedânta oder die Sârîraka-Mimânsâ des Bâdarâyana nebst dem vollständigen Commentar des Çankara (1887) und die Einleitung Thibaut's zu seiner Ausgabe der „Vedânta-Sûtras“ I (1891) nicht ausgenutzt sind.<sup>2)</sup>

Diesem Umstande ist es wohl zuzuschreiben, dass der Philosoph Çankara bei Straszewski so kurz abgemacht wird. Und dennoch verräth sich dieser Gelehrte in seinem Commentar als hervorragender Denker, als genialer Systematiker. Auch bei Behandlung der indischen Philosophie wird man sich ähnlich wie anderswo sehr davor in acht nehmen müssen, den „Commentatoren“ allzu geringe Berücksichtigung angedeihen zu lassen.

So würden wir auch gerne etwas über Kumârila hören. Dieser bedeutende Mimânsa-Philosoph, wie einige meinen, aus der Mitte des sechsten Jahrhunderts, also älter als Çankara, führte immerhin eine

---

<sup>1)</sup> a. a. O. S. 13. — <sup>2)</sup> Eine sehr schöne Litteraturübersicht hätte Straszewski gefunden bei Edm. Hardy, Die vedisch-brahmanische Periode der Religion des alten Indien. 1893. Ueber das Buch selbst vgl. die überaus anerkennende Besprechung Dahlmann's in St. a. M.-L. XLVI. 1893. S. 95—97.

erfolgreiche Polemik für den Idealismus gegen Buddhismus und Jāinismus.<sup>1)</sup>

Einigermaassen vermissen wir auch im Werk Prof. Straschewski's das Werk Laouenan's über den Brahmanismus.<sup>2)</sup>

Abgesehen von einigen werthvollen Beobachtungen, welche sich hier finden, hätten die Erörterungen Laouenan's über den Einfluss nicht-arischer Elemente auf die religiösen und philosophischen Anschauungen Indiens Straschewski's Theorien ergänzt.

Doch das sind zuletzt Nebensachen. Der eigentliche Werth des Werkes Straschewski's liegt darin, dass uns hier die indische Philosophie als Organismus vorgeführt wird, dessen Structur wir nunmehr zu begreifen oder doch zu ahnen vermögen. Man darf dabei nicht vergessen, dass Straschewski weder Deussen noch Garbes' Sāmkhya-Philosophie benutzen konnte. Auch jetzt neben Deussen's Werk wird man übrigens Straschewski stets mit Nutzen zu Rathe ziehen. Er ist objectiver als Deussen, der sich durch seine Vorliebe für Kant und Schopenhauer in seinen Urtheilen so oft beeinflussen lässt. Straschewski verliert nie über den Einzelheiten den allgemeinen Zusammenhang aus den Augen, seine Geschichte ist immer zugleich Philosophie der Geschichte.

Die im Werke über den indischen Pessimismus entwickelten Theorien werden hier weiter gebildet. Die älteste liturgisch-mystische Opfersymbolik der Brahmanas muss der in den Upanischads enthaltenen Opposition weichen, einer Opposition, welche durch Gleichsetzung des absoluten Seins und des innersten Selbst des Menschen sich als erster Versuch einer Metaphysik offenbart. Diesem tiefsten Wesen gegenüber erscheint alles übrige Sein als Schein, Trug und Nichts. Durch diese Erkenntniss erhebt sich der Mensch über die Nichtigkeit des Vergänglichen. Die alte finstere Macht des Brāhman, der als unbewusste Kraft, in Folge einer Art Selbstopfer oder durch dunkle Gefühle und Instincte getrieben, die Welt erzeugt, wird zu einer erlösenden Macht.<sup>3)</sup>

<sup>1)</sup> Vgl. die lecture: „Subandhu and Kumārila. By the Hon'ble Mr. Justice K. T. Telang, M. A., LL. B., C. J. E. (29 th. Sept. 1891). Dagegen meint Pathak, Kumārila habe in der ersten Hälfte des 8. Jahrh. gelebt. Vgl. Bhartrihari and Kumārila (paper read before the Bombay branch of the Roy. As. Soc. 28 June 1892; und: the position of Kumārila in Digambara Jaina Litterature. Transactions of the ninth intern. Congr. of Orient. II. p. 186 sqq. — <sup>2)</sup> Du Brahmanisme et de ses rapports avec le Judaïsme et le Christianisme, par Mgr. Fr. Laouenan de la Soc. des Miss. étr. Évêque titul. de Flaviopolis, Vic. apost. de Pondichéry. 2 tomes. Pondichéry, 1884 et 1885. — <sup>3)</sup> Gesch. der Phil. I. S. 126—142.

Diese Entwicklung, welche Straszewski an der Hand der Quellen darlegt, ist reich an den anregendsten Gedanken. Man wird vieles aus ihr behalten können, selbst dann, wenn man jetzt nach den Forschungen P. Dahlmann's sich entschliessen müsste, eine andere Entwicklung der indischen Speculation anzunehmen. Die Philosophie der Upanischads darf hiernach nicht als einheitliche Philosophie behandelt werden; dazu liegen die einzelnen Theile viel zu weit auseinander. Die Quellen weisen als erstes System, das sich auf den ältesten Bestand der Upanischads stützt, eine Naturlehre auf, welche den Monismus der Upanischads ganz aufgenommen hat und in einer Erlösung gipfelt, die da durch das Wissen „mein Wesen ist das absolute Sein“ erzeugt wird. Dieses System ist aber kein anderes als das episch-monistische Sâmkhya-Joga, aus dem sich erst das dualistische, „atheistische“, klassische Sâmkhya und das klassische Vedânta abzweigt haben.<sup>1)</sup>

Es liegt mir nicht ob und entzieht sich auch meiner Competenz, an dieser Stelle ein Urtheil über diese Theorie zu fällen. Zur Klärung der Sache mag es aber nicht unnütz sein zu bemerken, dass es eine sonderbare Verkennung des ganzen Standes der Frage bedeutet, wenn man die Methode, mittels welcher dieses Ergebniss gefunden ward, als unhistorisch, unkritisch und dialektisch bezeichnet und dabei zu glauben scheint, die alte Ansicht über den Zusammenhang der philosophischen Systeme Indiens beruhe auf historisch-kritischen Untersuchungen. Die Ursprünglichkeit des Vedânta, und das höhere Alter des dualistischen Sâmkhya gegenüber dem monistischen lassen sich durch kein einziges historisches Argument von irgend welchem Werth beweisen; diese Theorie stützt sich bis jetzt allein auf sehr fragliche Traditionen und auf eine Combination schwacher innerer Gründe. Die Theorie von der Ursprünglichkeit des epischen, monistischen Sâmkhya darf sich weit eher auf historisch-kritische Grundlagen berufen. Allerdings kann bei dem jetzigen Stande der Forschung ein geschichtlicher Beweis nicht erbracht werden. Auch muss die reinphilologische Kritik, wie Dahlmann im ersten Band der Mahâbhârata-

<sup>1)</sup> Vgl. Dahlmann, Das Mahâbhârata als Epos und Rechtsbuch. 1895. S. 155—165; 214—244; 287 ff. Nirvâna. Eine Studie zur Vorgesch. des Buddhismus. 1896; vgl. den ganzen zweiten Theil. Genesis des Mahâbhârata. 1899. S. 150—163. Der Idealismus der indischen Religionsphilosophie im Zeitalter der Opfermystik. 1901. S. 126—140. Die Sâmkhya-Philosophie als Naturlehre und Erlösungslehre nach dem Mahâbhârata. 1902. Einleitung.

Studien gegen Lüders ausgeführt hat<sup>1)</sup>, durch eine philosophische ergänzt werden. Wenn man einer scharfsinnigen Combination aller inneren, aus dem klaren Werdegang der Philosophie sich ergebenden Gründe den Namen eines dialektischen Kunststückes gibt, so zeigt man eine allzu geringe Vertrautheit mit der Methode der Geschichte der Philosophie und verräth eigentlich nur eine schlecht verhüllte Misstimmung über die Erschütterung liebgewordener Ansichten.<sup>2)</sup>

Was Prof. Straschewski betrifft, so ist seine Darstellung so vorsichtig und quellenmässig, dass man trotz seiner abweichenden Theorie immer wieder auf seine Schwierigkeiten aufmerksam wird, an welche die Forschungen P. Dahlmann's anknüpfen. Straschewski bereitet in gewisser Weise diese neuen Auffassungen vor. Es zeigt sich dieses zumal auch in seiner Darstellung des Sámkhya.

Er sucht schon in den Hymnen des Rigveda, in den Bráhmanas und in den Upanischads nach gewissen Elementen, welche die Keime zu einer Naturlehre enthielten und neben den Versuchen, das Opfer und das Wort als Gottheit zur Erklärung der Weltordnung aufzustellen, auch die Materie zur Genesis heranziehen, ja neben der Schöpferkraft des Himmels die der Erde betonen, wodurch ein Dualismus neben dem Monismus auftaucht.<sup>3)</sup>

Straschewski betont ferner mit Recht, dass man zwei Grundgedanken im Sámkhya festhalten müsse; der eine betrifft das Ziel; es ist dies Ziel, wie in der alten Speculation, die Erlösung. Der andere Gedanke bezeichnet die Mittel; die Mittel sind nicht Gebete und Opfer, sondern das Wissen; aber dieses Wissen soll zunächst nicht darin bestehen, dass man sich in das Absolute versenke, welches im Innern der eigenen Wesenheit verborgen liegt, sondern darin, dass man die Natur und die Gesetze jenes Wissens, das uns zur Erlösung bringen soll, in seinen Quellen und seinen Einzelheiten erkenne.

---

<sup>1)</sup> Die Antwort Lüders' „Zur Sage von R̥ṣyaśr̥ṅga (k. Gesellsch. der Wissensch. zu Göttingen; Philolog.-histor. Kl. 1901. Heft I. S. 1—5 u. 14 ff.) löst die Frage nicht. — <sup>2)</sup> Obwohl wir dem Zweck unserer Arbeit entsprechend die nach Straschewski erschienene Litteratur nur in einigen wenigen Erzeugnissen gelegentlich berühren, sei uns doch noch die Bemerkung gestattet, dass Lüders' scharfsinnige Untersuchungen und auch Hopkin's neueste kritische Arbeit über das Mahábhárata (The Great Epic of India. Its character and origin. 1901) mit jener Vorsicht aufgenommen werden müssen, mit welcher man zu seiner Zeit die Zerstückelung der homerischen Epen hätte aufnehmen sollen. Sonst könnte hier wie dort statt der „Befreiung“ Enttäuschung eintreten. — <sup>3)</sup> Gesch. der Phil. I. S. 144 ff.

So erstaunlich auch der Scharfsinn ist, mit welchem Straschewski seine These entwickelt, so sieht man doch gleich, dass sich von seiner Theorie aus die „Erlösung“ im Sâmkhya-System nicht deutlich heraushebt. Ganz anders bietet sich die Sache dar, wenn man die neue Theorie P. Dahlmann's zu Hilfe nimmt, an der Ursprünglichkeit des epischen Sâmkhya und seinem organischen Zusammenhang mit dem Joga festhält.

Auch in den Darlegungen über das Nyaya und Vaïçeschika, über Buddha's Reform und den endgiltigen Sieg des Vedantismus<sup>1)</sup> zeigt Prof. Straschewski sein kritisch-geschultes Urtheil und seine ungewöhnliche Divinationsgabe. Wir müssen es uns aber versagen, näher darauf einzugehen.<sup>2)</sup>

Nicht minder dankbar als für den Grundriss der indischen Philosophie müssen wir Dr. Straschewski sein für seine Darstellung der chinesischen Weisheit. Es ist die erste zusammenfassende Arbeit seit Eitel<sup>3)</sup>, reich an Litteraturnachweisen, neuen Gesichtspunkten, anregenden Bemerkungen. Auch in diesem Abschnitt wird besondere Aufmerksamkeit dem Land, den Leuten und ihrer Geschichte gewidmet, und dadurch der Skizze Klarheit und Relief verliehen. Ich las selten etwas Schöneres und Geistreicherer als den von Straschewski entwickelten Zusammenhang zwischen dem chinesischen Nationalcharakter und dem chinesischen Denken.<sup>4)</sup> Es war ein glücklicher Gedanke, unter Berücksichtigung nicht bloß neuerer religionswissenschaftlicher Werke, sondern auch der Arbeiten Bandzarrow's über den Schamanismus der Mongolen (russisch, 1846) und Castrén's über die finnische Mythologie (1853), die religiösen Urvorstellungen der Chinesen festzustellen. Deutlich zeigt sich da, wie innig die erste Speculation mit der Religion zusammenhängt, und wie alte Volksanschauungen früher oder später auf die Philosophie einwirken.

Die Methode, nach welcher Prof. Straschewski die Entwicklung des chinesischen Denkens schildert, ist wiederum musterhaft. Er verliert bei Darlegung der ältesten Ansätze zur Speculation und deren Fortgang niemals das religiöse und social-politische Milieu aus den

---

<sup>1)</sup> Gesch. der Philos. I. S. 155—211. — <sup>2)</sup> Aufmerksam möchte ich machen auf eine für den Geschichtschreiber der Philosophie nicht unwichtige Arbeit: Modern Hindu Religion and Philosophy. By Lala Baijnâth in den Transact. of the ninth internat. Congr. of oriental. I. p. 141 sqq., besonders 155 sqq. — <sup>3)</sup> Outlines of a history of chinese philosophy. 1876. Umfasst nur wenige Seiten. — <sup>4)</sup> Gesch. der Philos. I. S. 319 ff.

Augen. Bei Erklärung der ältesten Texte über den „Himmel“ hält er die Mitte zwischen den materialistischen Deutungen und jenen günstigen Interpretationen, welche im *Tien* und *Schang-ti* einen persönlichen Gott erblicken. Dies ist um so anerkennenswerther, als er solche Autoritäten wie Legges und Giles gegenseh hat, welche *Tien* vielfach mit *God* wiedergeben. Straschewski lässt den ursprünglichen Geisterglauben der Chinesen auf den Begriff des „Himmels“ einwirken. Immerhin hätten wir bei Behandlung dieser schweren und wichtigen Frage grössere Ausführlichkeit gewünscht. Die Auseinandersetzung wäre auch klarer ausgefallen, wenn die ältesten Texte systematischer zu Grunde gelegt worden wären; also vom *J-King* nur die Symbole *Fu-his*, dann aber die ersten Annalen des *Schu-king* und die ältesten Oden des *Sche-king*.<sup>1)</sup> Von diesem Fundamente aus wäre eine Auseinandersetzung mit den Ergebnissen anderer Gelehrten, zumal den Forschungen de Harlez' und Antonini's<sup>2)</sup> erwünscht gewesen. Alles in allem wird nach dem bisherigen Stande der Forschung die Frage, ob die ältesten Texte unter „Himmel“ nur eine ordnende, unstoffliche, aber doch nicht eine bewusst vernünftige Kraft — materialistische Auffassung — oder irgend etwas wirklich Göttliches verstanden haben, eine offene bleiben müssen. Sicher scheint uns zu sein, dass man nicht berechtigt ist, in den Tao-Texten *Tien* mit Gott zu übersetzen, oder gar mit Legge die „Literati“ überhaupt für Vertreter einer höheren, göttlichen, weltordnenden Intelligenz zu erklären.<sup>3)</sup> Ferner ist es jedenfalls nicht ausgemacht, dass in den ältesten Texten die beste Uebersetzung für *Ti* oder *Schang-ti*, *Tien* und *Li* „Gott“ ist.<sup>4)</sup> Die Annahme Straschewski's, welche er übrigens mit anderen Gelehrten theilt, ist historisch einigermaassen begründet und verdient alle Aufmerksamkeit, bietet aber doch auch fast unüberwindliche Schwierigkeiten. Der Uebergang von den ältesten Zeiten zu den

<sup>1)</sup> Ueber das Alter des *Li-ki* (Ritualbuches) ist zu vergl. de Harlez, *L'âge du Li-ki* (9. Orient. Congr. II. p. 581—612). — <sup>2)</sup> *Le Cháng-ti et le T'ien dans l'antiquité* par Paul Antonini. *Compte rendu du Congrès scientif. intern. des Catholiques*. 1891. II. p. 250—278. C. de Harlez, *Les religions de la Chine*. 1891. p. 30—60. — <sup>3)</sup> Vgl. Legge: *A fair and dispassionate discussion of the three doctrines accepted in China from Liú Mi, a buddhist writer*. (*Transact. of the ninth intern. Congr. of oriental*. II. p. 563 sqq. Vgl. p. 567. — <sup>4)</sup> Eine ganz nüchterne und sachliche Darlegung der Streitfrage findet sich bei P. Stan. Le Gall S. J., *Le philosophe Tchou hi. Sa doctrine, son influence*. (*Variétés Sino-logiques*, 6. 1894.) p. 37—46. Auch hier werden aber nicht alle Möglichkeiten berührt.

Lehren des Kong-fu-tse und Lao-tse wird vom Vf. mit markigen Zügen gezeichnet.

Diese Philosophien gelten ihm als Spiegelbild der politischen und religiös-socialen Gegensätze des Reiches der Mitte. Wie einige Fürsten gegen die alten politischen Traditionen angingen, so kämpft Lao-tse gegen alte religiöse, durch die Machthaber aufgezwungene Lehren und eignet sich viele Elemente des Volksglaubens an. Dagegen erscheint Kong-fu-tse als der conservative, ja reactionäre Regierungsmann, als Vertreter der aus dem Feudalismus und dem aufocroyirten Ahnencult erwachsenen chinesischen Civilisation. Indes sind diese Gegensätze auch in ihrem litterarischen Gewand weit älter als die zwei Altmeister chinesischer Weisheit. Darin hat Straschewski unzweifelhaft Recht.<sup>1)</sup> In der Beurtheilung Lao-tse's hält der H. Prof. die richtige Mitte zwischen einer übertriebenen Bewunderung und einer gewöhnlich zu Gunsten des Kong-fu-tse üblichen Unterschätzung.<sup>2)</sup> Es wird ihm nicht widersprochen werden, wenn er den Tao, das Grundprincip der Lehre Lao-tse's nicht als persönlichen Gott gelten lässt.<sup>3)</sup> Sein Vergleich des Tao mit dem Âtman<sup>4)</sup> bringt jedenfalls der Wahrheit näher. Der Tao ist offenbar der Urgrund aller physischen und moralischen Ordnung; als solcher fällt er vollkommen mit dem indischen *ritam* zusammen. Es ist zu bedauern, dass Straschewski im Verlauf seiner Skizze die Vorzüge der älteren Tao-Philosophen im Vergleich zur Schule des Kong-fu-tse nicht genug hervorgekehrt hat. Kong-fu-tse hat zweifellos einen guten Theil des späteren Materialismus in China auf dem Gewissen.<sup>5)</sup> Der Taoismus zeitigte allerdings sowohl vor Christus als auch in seiner neueren Entwicklung einen unglaublichen Wust von abergläubischen Abgeschmacktheiten und alchimistischen Absurditäten; er weist aber dennoch von

<sup>1)</sup> A. a. O. S. 248 ff. — <sup>2)</sup> A. a. O. S. 253 ff. Es geht heute nicht mehr an, in Lao-tse reine monotheistische, ja trinitarische Lehren zu finden. — <sup>3)</sup> A. a. O. S. 258 ff. Noch deutlicher als im *Tao-te-king* Lao-tse's scheint mir aus dem Buch *Wên-tsi* zu folgen, dass der *Tao* nichts persönliches ist. Immerhin muss man die mystische Ausdrucksweise Lao-tse's und seiner Schüler in Anschlag bringen. Vgl. die Uebersetzungsproben aus dem *Wên-tsi* in den *Annales du Musée Guimet* XX. *Textes Taoïstes traduits des originaux chinois et commentés* par C. de Harlez. 1891. p. 96 sqq. Vgl. auch die Mittheilung über das *Wên-tsi* von v. d. Gabelentz in der königl. sächs. Gesellsch. der Wissenschaften (Philolog-histor. Cl.). 10. Dec. 1887. — <sup>4)</sup> Straschewski, *Gesch. d. Philos.* I. S. 261 ff. — <sup>5)</sup> Vgl. Zottoli, *Cursus litter. Sin.* III. p. 565. Legge, *Chin. Classics* I. Poleg. p. 101.

Zeit zu Zeit Männer auf, welche mit ihren antimaterialistischen Tendenzen eine gesunde Reaction gegen die orthodoxe Lehre der Staatsphilosophie vertreten. Es ist deshalb zu bedauern, dass Prof. Straszewski die *Tao*-Texte von Balfour und de Harlez nicht in seine Untersuchungen verwoben hat. Es sind zumal die älteren *Tao*-Philosophen, welche des idealistischen Zuges nicht entbehren.

So hätten wir gerne etwas mehr erfahren über Tschuang-tse (4. Jahrh. vor Christus).<sup>1)</sup> Auch er ist allerdings in demselben Sinne Philosoph, wie die anderen chinesischen Denker vor dem Entstehen des *Sing-li* (der speculativen Naturbetrachtung), d. h. er behauptet, stellt Sentenzen auf, phantasirt und dichtet über Welt und Mensch, ohne je zu beweisen; aber seine idealistischere Richtung ist aller Anerkennung werth. Solche Strömungen übten auch auf die orthodoxen Materialisten ebenso stark ihren Einfluss aus als der Buddhismus, so sehr man auch beide in der confucianischen Schule verabscheute. Wenn im 11. Jahrh. zur Zeit der Renaissance confucianischer Weisheit, ein Philosoph wie Tscheu-tse ein oberstes Weltprincip annimmt, welches doch einigermaassen den krassen Materialismus zu überbrücken scheint<sup>2)</sup>, so wird man bei ihm, was denn Straszewski auch einräumt, den Einfluss der *Tao*-Philosophen nicht abweisen können.

Ich kann mich nicht entschliessen, es als ein Gegenargument gegen diese Auffassung gelten zu lassen, dass Tscheu-tse's Schüler Tschu-hi die Texte des Meisters im materialistischen Sinne deutet; es fragt sich eben, ob Tschu-hi recht hat. Wenn uns Wang-Yang-ming (Wang-Tscheu-jen) von Gewissensbissen und Zweifeln erzählt, welche Tschu-hi gegen Ende seines Lebens über seine Lehre gekommen sind<sup>3)</sup>, so können sich diese Bedenken möglicherweise auf die unrichtige Interpretation seiner Vorgänger und der heiligen Bücher bezogen haben. Schwerwiegend ist, allerdings, dass ein Kenner wie Edkins nichts wissen will von dem günstigen Ferment der *Tao*-Weisheit.<sup>4)</sup> Nach ihm ist es dem von buddhistischen Elementen durch-

<sup>1)</sup> Ch. Chuang-Tzu Mystic, Moralist and Social-Reformer, Translated from the Chinese by Herbert A. Giles (1889); und die Textproben bei de Harlez: Textes Taoïstes (Ann. du Mus. Guimet XX, p. 213 sqq.) De Harlez wird wohl gegen Giles Recht behalten, wenn er Tschuang-tse gegen den Vorwurf eines radicalen Scepticismus in Schutz nimmt. — <sup>2)</sup> Ueber Tscheu-tse (Tscheu Lien-ki) ist ausser der von Prof. Straszewski angegebenen Litteratur besonders das Buch Ch. de Harlez' zu vergleichen: L'école philosophique moderne de la Chine ou Système de la nature (Sing-li). 1890. p. 15 sqq. — <sup>3)</sup> Bei Le Gall l. c. p. 15. — <sup>4)</sup> Chinese Buddhism. 1880. p. 318 sqq.

setzten Taoismus zu verdanken, wenn auch in der confucianischen Schule die Ethik aus dem Mittelpunkt der Untersuchung ausschied und jener atheistischen ja materialistischen Kosmogonie und Kosmologie Platz machte, als deren Hauptvertreter Tschu-hi erscheint. Die Meinungsverschiedenheiten in so grundlegenden Fragen zeigen allerdings, dass die Erforschung der chinesischen Philosophie noch nicht über die Anfänge hinausgekommen ist.

Indes dürfte man vielleicht doch ein Wort zur Lösung bringen. Es ist nicht zu leugnen, dass die ersten Ansätze zu einer Art Naturphilosophie in den *Tao*-Texten, ja im *Schu-king*, vorliegen. Der erste Versuch aber, mittels einer speculativen Beweisführung die physische Weltordnung zu begründen und in ein System zu bringen, soll erst im *Sing-li* der confucianischen Schulen auftauchen.<sup>1)</sup> Nun fiel dieser neue Aufschwung in eine Zeit, da die Reinheit der *Tao*-Philosophie schon längst ihren Glanz verloren hatte; also war ihr Einfluss in jenem Augenblicke an sich kein Vortheil. Aber diese Einwirkung der neueren buddhistisch gefärbten abergläubischen *Tao*-Philosophie auf die Altmeister des *Sing-li*, einen Tschang-tse, einen Tschou-tse, die beiden Tscheng, einen Tschu-hi lässt sich denn doch nicht als gar so beträchtlich erweisen. Ein Einfluss lag vor; es waren aber nicht so sehr die modernen *Tao*-Quacksalber, sondern die alten *Tao*-Klassiker, welche Tschang-tse und theilweise sogar Tschou-tse anzogen und Tschu-hi's Eklekticismus förderten.<sup>2)</sup>

Man wird nicht ungerecht sein, wenn man, wie schon angedeutet wurde, einen guten Theil der Schuld an der Verflachung der chinesischen Philosophie, dem Kong-fu-tse und seiner älteren Schule zu-

---

<sup>1)</sup> Es ist dies die Ansicht der chinesischen Gelehrten, welche bis in die neueste Zeit von den europäischen getheilt wurde. Je mehr aber ältere *Tao*-Texte an den Tag kommen, und je bekannter die Geschichte des Buddhismus in China wird, um so mehr schwindet der Nimbus des *Sing-li*. — <sup>2)</sup> Als Ergänzung zu Straschewski's Angaben möge Folgendes dienen. Tschang-tse (Tschang-tai, Tschang-ming-tao, Hong-kiu, † 1067) ist der Onkel der beiden Tscheng; als Schüler Tschou-tse's kann man ihn kaum bezeichnen. Seine berühmtesten Werke sind der *Tscheng-meng* (übers. von de Harlez im Buch: *L'école philosophique moderne de la Chine*. p. 56 sqq.) und der *Si-ming* (übers. von de Harlez in „Actes du 8ème Congrès international des Oriental. 1889, à Stockholm et Christiania.“ Leide, 1892. IV, p. 36—52.) Das erstere gilt als weniger orthodox; das zweite wird von Tschu-hi vertheidigt. — Tschou-tse, Tschou-Lien-ki, (Tschou-toen-i), der Lehrer der Gebrüder Tscheng gilt als Gründer der modernen confucianischen Schule.

weist. Ihre am Lehrgebäude der Meister starr hangenden Schüler waren gar nicht vorbereitet, als die voranstrebende Wissenschaft eine speculative Naturphilosophie zu fordern begann. Sie verfielen einem geistlosen Materialismus. Der eigentliche Urheber ist zweifellos Tschu-hi (Tschu-tse, Tschu-fu-tse). Wenn man seine glänzende Sprache und sein immerhin bedeutendes Talent, vor allem aber seinen unermesslichen, siebenhundertjährigen Einfluss auf die ganze philosophische Entwicklung in China in Anschlag bringt, mag man ihn mit Straszewski den grössten chinesischen Philosophen nach Kong-fu-tse nennen.<sup>1)</sup> Man darf aber dabei nie vergessen, dass dieser Einfluss ein gemachter, von der Staatsgewalt aufgezwungener war. Straszewski hat Tschu-hi's Einfluss gut gezeichnet. Vielleicht hätte er nach einem Vergleich des Werkes Edkins' seine Ansichten ein wenig modificirt. Wie ehemals, so gibt es allem Anschein nach auch jetzt viele unabhängige Denker in China, welche die staatlich geschützte Lehre Tschu-hi's angreifen, oder doch misbilligen.<sup>2)</sup> Die ausgezeichnete Studie Le Gall's, das von ihm angeführte neueste kaiserliche Decret zu Gunsten Tschu-hi's<sup>3)</sup> beweisen nur, dass dessen Lehre die Schule und das Leben beherrscht. Daneben kann die Reaction bedeutender selbständiger Gelehrten ganz wohl bestehen. Diese Reaction steht offenbar zum theil unter dem Zeichen antimaterialistischer, idealistischer Tendenzen. Sie will zu den alten Texten der hl. Bücher zurückkehren und die chinesische Philosophie von buddhistischen und spät-taoistischen Ingredienzen reinigen. Es mögen sich unter diesen früheren und modernen Reformern manche finden, welche an wahrer philosophischer Tiefe die verknöcherten Tschuhianer weit übertreffen. Diesen Punkt hat eine künftige Geschichte der chinesischen Philosophie aufzuhellen. Andererseits liegt auch wohl viel Wahres in der Behauptung Straszewski's, dass Tschu-hi ein Eklektiker, ein Synkretist war, welcher taoistische und buddhistische Speculationen nicht so ganz abwies.

Wir haben mit diesen Bemerkungen vorgegriffen. Kehren wir zur älteren Schule des Kong-fu-tse und Lao-tse zurück, so finden

<sup>1)</sup> Geschichte der Philos. I. S. 312 ff. Jetzt ist über Tschu-hi zu vergleichen das obengenannte, an den werthvollsten Bemerkungen reiche Werk des P. Stan. Le Gall S. J. — <sup>2)</sup> Chinese Buddhisme p. 318 sqq. und 353—370; vgl. auch v. Brandt, Die chinesische Philosophie und der Staats-Confucianismus. 1898. S. 1—5; 69—97; 110—117. — <sup>3)</sup> Le Gall l. c. p. 15—24; vgl. p. 23 sq.

wir bei Straschewski schöne Seiten, auf denen er die Anfeindung dieser Altmeister durch den radicalen Materialismus eines Jang-tschu und die socialen Theorien eines Mek-tik, (Micius, Mih-tih, Me-ti) in geistreicher Weise an die intellectuelle und politische Verwirrung der Zeit anknüpft.<sup>1)</sup> Die Ausbildung der Philosophie Lao-tse's durch Lieh-tse<sup>2)</sup> und die Rettung der confucianischen Traditionen durch Meng-tse erscheint ebenfalls in festen, klaren Umrissen.

Mit Recht betont Straschewski, dass Mek-tik's Theorien nicht die der heutigen Socialdemokraten sind. In seinen socialen und religiösen Anschauungen nahm er manches aus dem alten, gesunden Volksglauben an.<sup>3)</sup> Wenn Straschewski den beiden Philosophen Lieh-tse und Meng-tse grosse Bedeutung beimisst, so entspricht das dem jetzigen Stande der Forschung. Lieh-tse ebnete einigermaassen dem Buddhismus die Wege. Uebrigens sieht man gerade bei ihm, vor wie vielen Problemen die Geschichtschreiber der chinesischen Philosophie noch stehen. Straschewski schloss sich an Faber's Darstellung<sup>4)</sup> an. Man braucht aber nur damit die Textproben bei Balfour, de Harlez, Eitel und Forke<sup>5)</sup> zu vergleichen, um zu sehen, wie die Hauptpunkte der Philosophie Lieh-tse's noch zweifelhaft bleiben. Man kann thatsächlich nicht entscheiden, ob er Naturalist und Pantheist, Materialist oder Deist war. Es ist zu bewundern, dass Straschewski trotz aller dieser Schwierigkeiten ein so gelungenes und wohldurchdachtes Bild der chinesischen Weisheit uns zu schenken vermochte<sup>6)</sup>. Dieses liebevolle Versenken in die orientalische Philosophie ermög-

<sup>1)</sup> Gesch. der Philos. I. S. 290 ff. Für Jang-tschu hat Straschewski leider nur Legge benützt. Eine Uebersetzung des 7. Buches Lieh-tse's (der hauptsächlichsten Quelle für Jang-tschu) lieferte A. Forke im Appendix zu seinem Aufsatz: Yang-Chu the Epicurean in his relation to Lieh-tse the Pantheist (Peking Oriental Society. 1898. III. p. 203 sqq.). p. 229—252. Andere Stellen über Jang-tschu aus Lieh-tse a. a. O. p. 253—258. Textproben finden sich bei de Harlez, *Textes Taoïstes*, L. c. p. 329 sqq. — <sup>2)</sup> Die Existenz Lieh-tse's ist ausser Zweifel gestellt von Forke a. a. O. — <sup>3)</sup> Ueber Mek-tik wäre noch zu vergleichen: Von der Gabelentz, Ueber den chinesischen Philosophen Mek-Tik (Sonderabdr. aus den Berichten der königl. Sächs. Gesellsch. der Wiss. 1888. 21. Juli. S. 62—70). — <sup>4)</sup> Der Naturalismus bei den alten Chinesen oder die sämmtlichen Werke des Philos. Licius. 1877. — <sup>5)</sup> Vgl. Balfour, *Leaves from my Chinese Scrap book* c. X.; Eitel und Legge in der *China Review* VI. 1877/78. p. 266 u. XIII. 1884/85 p. 283. De Harlez in *Textes Taoïstes* p. 283. Forke, a. a. O. — <sup>6)</sup> Anregend wäre auch die Studie des Tetsurirô Inouyé gewesen: Die Streitfrage der chinesischen Philosophen über die menschliche Natur (Actes du 8. Congr. intern. des Oriental. 1889. [1892.] IV. p. 3—15.)

lichte es ihm, gewisse allgemeine Gesetze der philosophischen Ideenentwicklung aufzustellen und in geistreicher Weise aus den That- sachen abzuleiten. Seine neue, überaus anregende Schrift, „Ideen zur Philosophie der Geschichte der Philosophie“ passt diese Gesetze der orientalischen Weisheit an und dehnt sie auch auf die europäische Philosophie aus. Ein abschliessendes Urtheil über die hier ausgesprochenen fruchtbaren Gesichtspunkte wird erst möglich sein, nachdem Prof. Straschewski sein Werk über die europäische Philosophie dem Druck übergeben hat. Da er seine Competenz auf diesem Gebiete bisher so glänzend bewährt hat, sehen wir diesem Bande mit hochgespannten Erwartungen entgegen.