

Chen, Lai

Working Paper

Die Kultur des Volkskonfuzianismus: Eine Untersuchung der Literatur zur kindlichen Erziehung (Meng xue); (zugleich eine Auseinandersetzung mit Max Weber)

Duisburg Working Papers on East Asian Studies, No. 5/1995

Provided in Cooperation with:

University of Duisburg-Essen, Institute of East Asian Studies IN-EAST

Suggested Citation: Chen, Lai (1995) : Die Kultur des Volkskonfuzianismus: Eine Untersuchung der Literatur zur kindlichen Erziehung (Meng xue); (zugleich eine Auseinandersetzung mit Max Weber), Duisburg Working Papers on East Asian Studies, No. 5/1995, Gerhard-Mercator-Universität Duisburg, Institut für Ostasienwissenschaften, Duisburg

This Version is available at:

<https://hdl.handle.net/10419/41031>

Standard-Nutzungsbedingungen:

Die Dokumente auf EconStor dürfen zu eigenen wissenschaftlichen Zwecken und zum Privatgebrauch gespeichert und kopiert werden.

Sie dürfen die Dokumente nicht für öffentliche oder kommerzielle Zwecke vervielfältigen, öffentlich ausstellen, öffentlich zugänglich machen, vertreiben oder anderweitig nutzen.

Sofern die Verfasser die Dokumente unter Open-Content-Lizenzen (insbesondere CC-Lizenzen) zur Verfügung gestellt haben sollten, gelten abweichend von diesen Nutzungsbedingungen die in der dort genannten Lizenz gewährten Nutzungsrechte.

Terms of use:

Documents in EconStor may be saved and copied for your personal and scholarly purposes.

You are not to copy documents for public or commercial purposes, to exhibit the documents publicly, to make them publicly available on the internet, or to distribute or otherwise use the documents in public.

If the documents have been made available under an Open Content Licence (especially Creative Commons Licences), you may exercise further usage rights as specified in the indicated licence.

**DUISBURGER ARBEITSPAPIERE OSTASIENWISSENSCHAFTEN
DUISBURG WORKING PAPERS ON EAST ASIAN STUDIES**

No. 5/ 1995

**Die Kultur des Volkskonfuzianismus:
Eine Untersuchung der Literatur zur kindlichen Erziehung
(Meng xue)**

(zugleich eine Auseinandersetzung mit Max Weber)

von Chen Lai
Professor für Philosophie an der Peking Universität

übersetzt und eingeleitet von Carsten Herrmann-Pillath
unter Mitarbeit von Jiang Yanan



info

Institut für Ostasienwissenschaften

**Institut für Ostasienwissenschaften (Center for East Asian Studies)
D-47048 Duisburg, Germany
Tel.: 0203/3789-191
Fax: 0203/3789-157
e-mail: oawiss@unidui.uni-duisburg.de**

(c) by the authors

Inhalt

| | |
|---|----|
| 0. Einleitung (Carsten Herrmann-Pillath) | 1 |
| 1. Vorbemerkung | 7 |
| 2. Ethik und Wollen in der Theorie Max Webers | 7 |
| 3. Erziehungsliteratur und Werte der Chinesen | 12 |
| 4. Selbstbeherrschung und Selbstbeschränkung | 17 |
| 5. Fleiß, Sparsamkeit und Sorge um die Zeit | 22 |
| 6. Eltern- und Bruderliebe, Gut und Böse, Vergeltung | 30 |
| 7. Nutzen und Erfolg | 34 |
| 8. Die theoretische Grundlage der volkskonfuzianischen Ethik: Die Transformation des spätmingzeitlichen Konfuzianismus | 37 |
| 9. Lebensweisheiten | 44 |
| 10. Schluß | 48 |
| Anmerkungen zum chinesischen Text | 51 |

Diese Arbeit ist ein Forschungsergebnis des "European Project on China's Modernization: Contemporary Patterns of Cultural and Economic Change", das von der Volkswagen-Stiftung finanziert und von den Professoren C. Herrmann-Pillath (Duisburg) und H. Martin (Bochum) geleitet wird.

0. Einleitung (von Carsten Herrmann-Pillath)

Die vorliegende Arbeit ist Teilergebnis einer langjährigen Zusammenarbeit des "European Project on China's Modernization: Contemporary Patterns of Cultural and Economic Change" mit verschiedenen Pekinger Philosophen, Historikern und Kulturwissenschaftlern. Die Ergebnisse dieser Zusammenarbeit liegen seit längerem in chinesischer Sprache vor. Mangel an Zeit und Geld erlauben es nun lediglich, einen einzigen repräsentativen Text dem deutschen Leser vorzustellen. Eine andere Untersuchung - gewissermaßen eine Pilotstudie - war bereits 1992 publiziert worden (Wang Yi, C. Herrmann-Pillath, Materielle Zivilisation, intellektuelle Eliten und gesellschaftliche Involution: Eine Fallstudie und ihre figurationssoziologische Interpretation. Sonderveröffentlichung des BIOst, Arbeitsbericht Nr.5 der Gruppe "Wirtschaft" des European Project on China's Modernization: Contemporary Patterns of Cultural and Economic Change). Wie dieser Text ist auch der vorliegende nicht professionell übersetzt worden und dürfte besonders bei den zitierten Textpassagen in klassischem Chinesisch Fehler aufweisen. Wir sind so eng wie möglich am Original geblieben, um solche Fehler zu vermeiden.

Die Veröffentlichung dieser Arbeit erhebt nicht den Anspruch, einen wesentlichen Beitrag zum Fortschritt des sinologischen Wissens zu leisten. Es gibt ohne Zweifel wichtige Aspekte der Argumentation und der Quellen, die Fachleuten längst bekannt sind. Jedoch ist der Text in einem ganz anderen Diskurszusammenhang entstanden, als demjenigen der Sinologie. Und in diesem Sinne kann ihm Relevanz zukommen.

Im Rahmen der Arbeit unseres Forschungsprojektes zu kulturellen Aspekten wirtschaftlichen Wandels im modernen China mußte unweigerlich die Frage des "Postkonfuzianismus" und verwandter Konzepte diskutiert werden. Dabei fiel auf, daß eine gewisse Spannung besteht zwischen Darstellungen der chinesischen Volkskultur und Geschäftsethik einerseits und der Diskussion etwa um das neokonfuzianische Revival der letzten Jahre, in der auf Texte und Werte der schriftlichen Traditionen des Konfuzianismus Bezug genommen wird. Während die erste Argumentation im Prinzip ahistorisch ist, aber durchaus eine "little tradition" aufgreift, also eigentlich zeitliche Tiefe suchen sollte, ist die zweite historisierend, ja konstruiert Geschichte, läßt aber eine klare Verbindung zur Analyse der "little tradition", der Kultur der einfachen Menschen, der tatsächlich wirksamen Verhaltensstandards und damit zur gesellschaftlichen Wirklichkeit vermissen. Damit ergab sich eigentlich eine klare Fragestellung für die Projektarbeit: Verhaltensrelevant im wirtschaftlichen Bereich können nur Werte der "little tradition" sein, und nicht die Inhalte etwa philosophischer Traditionen. Wie kann also diese "little tradition" aus historischer Sicht so erfaßt werden, daß sie für ökonomi-

sche Fragestellungen relevant wird? Das Projekt hatte in verschiedenen Pekinger Seminaren und kleineren Tagungen enge Bezüge zum damals (1990) publizierten Konzept von Douglass North gesucht, die ökonomische Institutionenlehre durch einen Begriff der "informalen Verhaltensbeschränkungen" (informal constraints) zu erweitern. Chinesische Ökonomen wie Fan Gang (heute selbst ein wichtiger Teilnehmer in der chinesischen Weber-Diskussion) haben diesen Gedanken für ihre Arbeit aufgegriffen und wurden bei den genannten Seminaren mit Historikern und Kulturwissenschaftlern zusammengeführt.

Empirisch lassen sich solche informalen Verhaltensbeschränkungen durch die Verhaltenswissenschaft greifen, wie etwa im klassischen Werk von Redding zum "Spirit of Chinese Capitalism" geschehen (also über Befragungen und Beobachtung). Aber der Ansatz von North verlangt gleichzeitig, solche empirischen Daten historisch zu erklären. Die Diskussion des Problems ergab also eine klare Stoßrichtung der weiteren Arbeit. Als "little tradition" können natürlich nur solche sozialen Phänomene relevant sein, die eine direkte zeitliche Verbindung zur Gegenwart aufweisen, d.h. zur Geschichte des späten chinesischen Kaiserreiches gehören. Gleichzeitig darf aber nicht die schriftlich dokumentierte Kultur der Elite im Mittelpunkt stehen. Damit rückten verschiedene Themen in den Mittelpunkt der Aufmerksamkeit, die inzwischen in verschiedenen Papieren bearbeitet worden sind, nämlich unter anderem das selbstorganisierte, informelle Recht der Wirtschaft im 19. Jhd. (bearbeitet von Liang Zhiping), die zunehmende Selbstorganisation städtischer, "bürgerlicher" Wirtschaftseliten (Lei Yi) und vor allem die Frage nach dem Zusammenhang zwischen Volksreligion, sozialen Normen und wirtschaftlichem Verhalten.

Die letzte Fragestellung wird von einer Position aus gestellt, die sich auf den Schultern eines Giganten befindet, nämlich Max Weber. Weber ist nach wie vor für die Methodendiskussion in der Chinakunde von großer Bedeutung, wenn auch beispielsweise im klassischen Sammelband von Wolfgang Schluchter (erschienen im Jahre 1983 bei Suhrkamp) längst herausgearbeitet worden ist, wie begrenzt seine Perspektive notgedrungen sein mußte. Dennoch stellt offenbar die mangelnde Verfügbarkeit eines alternativen theoretischen Rahmens einen Grund dar, warum immer wieder auf Weber zurückgekommen wird. In China selbst spielt die Weber-Diskussion weiterhin eine große Rolle, da sie, wie auch Chen Lai in der vorliegenden Arbeit betont, eng mit der Frage der Identitätsfindung im Modernisierungsprozeß verbunden ist. Aktuell ist genau diese Frage inzwischen aber auch in der Weltpolitik geworden, mit der berühmten These vom "clash of civilizations": Wenn China sich jetzt rapide modernisiert, kann dies auf einer existierenden, eigenständigen kulturellen Tradition aufbauen, oder wird dies unweigerlich zu einer Konvergenz der Kulturen unter westlichem Vorzeichen führen? Um diese Frage zu

beantworten, ist ein klares Bild der Tradition selbst erforderlich. Doch genau dies ist leichter gefordert als gezeichnet.

Die im Projekt entstandenen Arbeiten zur Volksreligion setzen sich explizit mit dieser Frage auseinander. Dabei wird das Problem der Beziehung zwischen Heterodoxie und Orthodoxie im Zusammenhang des Daoismus thematisiert (Ge Zhaoguang), die Frage des systematischen Zusammenhangs zwischen Volksreligion und politischer Ordnung (Wang Yi), die Rolle langfristig prägender Grundwerte in der geistigen Entwicklung (Liu Dong) und die Bedeutung des Volkskonfuzianismus (Chen Lai). Allerdings sind sie Teil der gegenwärtigen Identitätsfindung in China und weisen daher eine interessante Tendenz auf, nämlich die Volksreligion insgesamt als stark konfuzianisch geprägt zu begreifen, etwa wenn Ge Zhaoguang versucht zu zeigen, daß die daoistische Lebenspraxis kaum als Heterodoxie im Kontrast zu einem gelebten "Konfuzianismus" dargestellt werden kann. Wang Yi geht so weit, die Volksreligion insgesamt als Teil einer politischen Ordnung zu interpretieren, die letzten Endes die kaiserliche Autokratie stabilisiert.

Ich möchte diese Tendenz der Interpreten hier nicht weiter kommentieren, glaube jedoch, daß sie als Teil der Identitätsfindung bereits wieder Geschichte normativ schreibt, nämlich im Sinne der Rekonstruktion der Möglichkeit einer chinesischen Modernisierung aus den eigenen kulturellen Wurzeln heraus. Diese Rekonstruktion geschieht durch heutige Intellektuelle, die sich mehr und mehr in die Tradition der früheren intellektuellen Eliten des Kaiserreiches einordnen und nun in gleicher Weise auf die gegenwärtige chinesische Kultur Einfluß zu nehmen versuchen, wie dies auch die früheren Eliten anstrebten. Dies wird besonders im vorliegenden Text von Chen Lai deutlich, der dem Leser die jahrhunderte alten Wurzeln des chinesischen Wirtschaftsverhaltens offenlegt und sie letztlich als Folge eines Erziehungsprozesses begreift.

Die sinologische Forschung (beispielsweise Patricia Ebrey) richtet seit längerem in ähnlicher Weise die Aufmerksamkeit auf die Frage, wie eigentlich der säkulare Prozeß der Konfuzianisierung der chinesischen Gesellschaft tatsächlich funktioniert hat, und wie er mit dem gleichzeitig stattfindenden wirtschaftlichen und sozialen Wandel der späten Kaiserzeit in Wechselwirkung stand. Chen Lai zeigt anhand der praktischen Anweisungen und Lehrtexte zur kindlichen Erziehung, daß im Laufe der Jahrhunderte ein Wertesystem gebildet wurde, das mehr und mehr den Erfordernissen einer dynamischen, offenen Wirtschaft gerecht werden konnte, wie sie insbesondere die blühende Zeit der großen Qing-Kaiser kannte. Wer noch dem Vorurteil folgt, daß der Konfuzianismus wirtschaftlicher Betätigung ablehnend bzw. abwertend gegenüber stand, wird sich durch die vorliegenden Auszüge aus den Erziehungsschriften eines Besseren belehrt sehen. In der Tat

besteht ein scheinbar unausrottbares Mißverständnis bei der eher populärwissenschaftlichen Darstellung des Konfuzianismus als wichtigstem Bestandteil chinesischer Kulturtraditionen darin, die Geringschätzung der wirtschaftlichen Betätigung, die seitens der regierenden Eliten und der intellektuellen Spitze der gesellschaftlichen Pyramide vorherrschte, auf die gesamte Gesellschaft zu extrapolieren und nicht als schichtspezifische Verhaltensnorm zu begreifen. Chen betont daher besonders, daß der klare Aufruf zu Leistung und Erfolg auch durch eine Neuinterpretation der konfuzianischen Tradition in der damaligen Zeit legitimiert wurde. Diese Neuinterpretation mußte notwendig den allmählichen Wandel des Mitgliedes der "Gentry" zum urbanen "Patrizier" begleiten, der in der Ming-Zeit einsetzte. Für deren Selbsteinordnung in die Gesellschaft mußten andere Normen relevant werden, als für die Selbstwahrnehmung eines führenden konfuzianischen Beamten am Kaiserhof.

Die Untersuchungen von Chen Lai zeigen also, daß die meisten Klischees zum Wirtschaftsverhalten der Chinesen (Fleiß, Sparsamkeit, Vertrauen etc.) insofern als verhaltenswissenschaftliche Kategorien klare historische Bezüge aufweisen, als sie wesentliche Elemente eines säkularen Prozesses der Regelfindung in der kindlichen Sozialisation waren. Sinologen wie Wolfram Eberhard und Philipp A. Kuhn hatten schon früher darauf hingewiesen, welche zentrale Bedeutung für die gesellschaftliche Entwicklung die weit verbreitete Überzeugung haben mußte, daß die soziale Hierarchie nach oben offen und für jedermann durchlässig ist, wenn er sich nur bemüht und sein Bestes gibt. Chen Lai's Textauswahl gibt hier charakteristische Belege für diese Überzeugung und damit ihrer Rolle in der Erziehung. Dies ist nur ein Beispiel für die große Relevanz der Erziehungsliteratur, was unser Verständnis des chinesischen Wirtschaftsverhaltens etwa im Vergleich zu anderen Kulturen Südostasiens betrifft.

Insofern zeigt die Arbeit also, daß es in China eine spezifische "little tradition" gibt, die auch von den gesellschaftlichen Eliten getragen wurde, und die den Boden für die heutige Wirtschaftskultur Chinas bereitet hat. Dennoch geht Chen wohl einen Schritt zu weit, dies auch als Abschluß der Weber-Problematik anzusehen. Chen vollzieht einen direkten Schritt von der Ermahnung der Kinder zu Selbstkontrolle und zur Leistung hin zu Webers Ideen von der "innerweltlichen Askese" oder dem "rationalen Kapitalismus". Genau an dieser Stelle traten aber interessanterweise auch innerhalb unseres Projektes unterschiedliche Auffassungen zu Tage, insbesondere zwischen der Neigung von Autoren wie Chen Lai, die Volkskultur eigentlich als Ausdruck eines gelungenen "Rationalisierungsprozesses" unter aktiver Beteiligung der Eliten zu deuten, und der Auffassung Wang Yi's, daß die Agglomeration unterschiedlichster religiöser Traditionen und die mangelnde geistige Emanzipation vom Staat letzten Endes genau dies verhindert habe, nämlich die Emergenz eines neuen, kohärenten, rationalen Prinzips gesellschaftlicher

Ordnung auf der Grundlage einiger weniger, systematisch zueinander in Beziehung stehender Werte einer kulturellen "Moderne".

Chen Lai setzt sich in der Tat nicht mit der Frage auseinander, ob das von ihm beschriebene Wertesystem nicht doch fundamental von einem System zu unterscheiden ist, das auf eine transzendente Legitimation zurückgeführt wird. Die volkskonfuzianischen Lehrtexte begründen ihre Werte nicht im Kontext einer religiösen Heilslehre, auch wenn dies für die Interpretation im Rahmen der Elitekultur der Fall sein könnte, wie Chen Lai's These zur Transformation des spätmittelalterlichen Konfuzianismus nahelegt. Im Gegenteil stellt sich hier die Frage, welche Beziehung denn diese Erziehung zu eigentlich religiösem Verhalten hatte. Thomas Metzger's klassische Analyse (*Escape from Predicament*, 1977) der Weber-Hypothese vor dem Hintergrund der "Great Tradition", also der Kultur der Elite, konnte in der Tat erfolgreich zeigen, daß etwa Konzepte wie die "innerweltliche Askese" mit einer prinzipiell religiös-transzendentalen Auffassung von Werten und Idealen des Konfuzianismus zusammengebracht werden können, daß also Webersche Begriffe wie die "Spannung" als Element der Rastlosigkeit des modernen Kapitalismus auf das Verhalten der Konfuzianer sinnvoll angewendet werden können. Dieser Zusammenhang läßt sich aber im Falle der "Meng xue" gar nicht konstruieren, denn es fehlt die eigentlich religiöse Kategorie in der Erziehung. Das chinesische Kind wird hier also zwar zur Enthaltensamkeit und Selbstkontrolle erzogen, doch findet diese Norm keine Begründung durch ihre Heilswirkungen. Damit bleibt die Frage der Beziehung zwischen volkskonfuzianischer Ethik und chinesischer Volksreligion weiterhin offen im Raum stehen.

Sicherlich richtig ist Chen Lai's These, daß Webers Argumentation für den chinesischen Fall daran krankt, nicht auf die tatsächliche Lebenswelt Bezug genommen zu haben. Metzger's Analyse des Konfuzianismus stützte sich entsprechend auch auf eine Untersuchung des tatsächlichen Verhaltens konfuzianischer Beamten, also ihrer Verwaltungspraxis. Auf Chen Lai's Ansatz angewandt, wäre also einerseits nach der religiösen Fundierung der Verhaltensnormen zu fragen, andererseits aber auch nach dem tatsächlich wirksamen Verhalten. Gerade die jüngere sinologische Forschung (etwa Feuchtwang, Weller) hat für die Volksreligion gezeigt, wie schwierig die analytische Umsetzung scheinbar klarer Kategorien wie "Heterodoxie" ist, denn beispielsweise kann formal korrektes Verhalten tatsächlich gegen "orthodoxe" Auffassungen gerichtet sein, und werden gleiche Symbole unter Umständen diametral entgegengesetzt interpretiert, je nachdem, wer sie verwendet.

Insofern bleiben viele Fragen unbeantwortet. Abschließend sei jedoch darauf hingewiesen, daß Chen Lai in diesem Papier nicht Bezug nimmt auf eine andere Denktradition, die tatsächlich in der Projektarbeit eine bedeutende Rolle gespielt

hat und der im Jahre 1991 auch ein zweitägiges Seminar in Peking gewidmet worden war: Nämlich die Figurationssoziologie von Norbert Elias. Die Schilderungen und Textzitate Chen Lai's weisen natürlich eine enge Verwandtschaft zu Elias' Klassiker "Über den Prozeß der Zivilisation" auf. Bei Elias wiederum tritt der Aspekt der Religion nicht ähnlich stark wie bei Weber in den Vordergrund; er betont vielmehr mit kritischer Absicht die Rolle tatsächlicher individueller Verhaltensstandards und deren Folgen für die Entstehung bestimmter Muster gesellschaftlicher Ordnung bis hin auch zu Fragen der Herrschaft. Ich selbst habe diese Perspektive auch in dem früher veröffentlichten Text von Wang Yi eingenommen. Insofern erscheint eine ausführlichere Methodendiskussion auch für die chinesische Identitätsfindung wichtig, die in Texten wie von Chen Lai uno actu mit der wissenschaftlichen Arbeit geschieht.

1. Vorbemerkung

Es gibt zwei Richtungen bei der Erforschung des Wertesystems der chinesischen Kultur: Entweder wir untersuchen das ideale Wertesystem, das in den wenigen klassischen Schriften einer Minderheit von Weisen und Heiligen aufgezeichnet worden ist, oder wir betonen mit Nachdruck die tatsächlichen Werteinstellungen, die im Leben des Volkes und in seinem alltäglichen Verhalten zum Tragen kommen. Was die Geschichtswissenschaft betrifft, so lassen sich die letzteren kaum wahrheitsgetreu rekonstruieren. Gleichwohl liegt der Schwerpunkt dieser Studie nicht bei den Werten des klassischen Systems, sondern bei der Frage, wie diese idealen Werte durch eine Anpassung an und Harmonisierung mit dem alltäglichen Leben in tatsächlich normbildende Werte dieses Alltagslebens transformiert wurden, wie also aus einem theoretischen Wertesystem eine reale gesellschaftliche Norm wurde.

In dieser Untersuchung wird davon ausgegangen, daß der Volkskonfuzianismus vom Konfuzianismus der Eliten verschieden war, und daß er also nicht über die Werke des konfuzianischen Denkens erfaßbar ist, sondern sich in den vielfältigen Erziehungsschriften der Konfuzianer der mittleren und unteren Schicht ausbildete und Einfluß ausübte. Der Inhalt der Ethik des Volkskonfuzianismus besteht nicht einfach in einer Anerkennung des alltäglichen Lebens, sondern ist eine Synthese aus konfuzianischer Moral, Familismus und individualistischem Utilitarismus. Diese Synthese hat nach der Song-Zeit im Volk große Verbreitung gefunden. Im Vergleich zur Literatur der damaligen Zeit und der verstreuten Sittenliteratur finden sich dort in konzentrierter Form jene Werte, die im alltäglichen Leben eine unmittelbare Funktion ausübten, und die in der vormodernen Zeit ebenso wie während der Modernisierung ein grundlegendes Element der Werteinstellungen des chinesischen Volkes darstellten. Die Erforschung der Erziehungsliteratur der Ming- und Qing-Dynastie besitzt also nicht nur eine wissenschaftliche Bedeutung, sondern bietet auch Hintergründe und Einblicke in das Verständnis der modernen wirtschaftlichen Entwicklung Ostasiens und Chinas.

2. Ethik und Wollen in der Theorie Max Webers

Ohne Zweifel weist die vorliegende Untersuchung eine enge Beziehung zu den Untersuchungen Max Webers über die protestantische und konfuzianische Ethik auf. Um diese Parallele zwischen unserer Untersuchung und der Weberschen Theorie auszuarbeiten, ist eine nähere Klärung der Methode erforderlich, die Weber bei der Untersuchung der protestantischen und konfuzianischen Ethik anwendete,

um damit auch die Untersuchungsebene zu identifizieren, die Weber ins Auge faßte.

Weber hebt bei der Untersuchung des Protestantismus hervor:

Es handelt sich bei solchen Studien - wie vor allem ausdrücklich bemerkt sein mag - in keiner Weise um den Versuch, den Gedankeninhalt der Reformation in irgendeinem Sinn, sei es sozialpolitisch, sei es religiös zu werten. Wir haben es für unsere Zwecke stets mit Seiten der Reformation zu tun, welche dem eigentlich religiösen Bewußtsein als peripherisch und geradezu äußerlich erscheinen müssen. Denn es soll ja lediglich unternommen werden, den Einschlag, welchen religiöse Motive in das Gewebe der Entwicklung unserer aus zahllosen historischen Einzelmotiven erwachsenen modernen spezifisch "diesseitig" gerichteten Kultur geliefert haben, etwas deutlicher zu machen. Wir fragen also lediglich, was von gewissen charakteristischen Inhalten dieser Kultur dem Einfluß der Reformation als historischer Ursache zuzurechnen sein möchte.¹

Webers Methode ist also nicht nur, wie oben gesagt, hinsichtlich des Umfanges von der Anthropologie verschieden, denn er konzentriert sich auf Verhalten, das mit der religiösen Ethik zusammenhängt; da er außerdem die Auswirkungen der religiösen Ethik auf das wirtschaftliche Verhalten betont, ist seine Methode auch qualitativ von der Anthropologie verschieden. So rechtfertigt er die Tatsache, daß er nur wenig anthropologische Literatur verwendet, mit den Worten:

Der Grund des verschiedenen Verhaltens muß also der Hauptsache nach in der dauernden inneren Eigenart und nicht nur in der jeweiligen äußeren historisch-politischen Lage der Konfessionen gesucht werden. Es würde also darauf ankommen, zunächst einmal zu untersuchen, welche diejenigen Elemente jener Eigenart der Konfessionen sind oder waren, die in der vorstehend geschilderten Richtung gewirkt haben und teilweise noch wirken.²

Tatsächlich lassen sich in Webers Theorie mindestens drei Ebenen unterscheiden, nämlich diejenige der theoretischen Dogmatik der Religionen, die tatsächlichen psychologischen Restriktionen, die durch die praktische Ethik entstehen, und die Ebene des gewöhnlichen Alltagsverhaltens und der Geisteshaltungen. Da Weber nicht die theoretische Dogmatik betont, ist seine Methode von der Philosophie verschieden. Da er wiederum auch nicht Gesellschaftssysteme oder religiöse Sitten beschreibt, ist sie auch von der Anthropologie verschieden. Also gilt Webers Augenmerk der zweiten Ebene. Eben aus diesem Grunde besteht sein Untersuchungsmaterial nicht in den Heiligen Schriften und auch nicht aus anthropologischen Quellen, sondern er verwendet bei seiner Untersuchung des Protestantismus besonders häufig religiöse Broschüren wie die "Einführung ins Christentum" (Christian Directory).

Nach Weber gibt es mindestens mehrere geschichtliche Formen des Kapitalismus, und jede dieser Formen hat einen ihr entsprechenden "Geist". Die wichtigsten Formen sind der "spekulative Kapitalismus" und der "rationale Kapitalismus", wobei der erste ein traditionaler Kapitalismus ist, der zweite der moderne.³ Der Geist einer kulthaften Verehrung des Vermögens kann nach Weber nur Teil des traditionellen Kapitalismus sein, denn dieses Streben ist irrational, und daher ist der traditionale Kapitalismus ein irrationaler Kapitalismus. Und erst der rationale Geist, der von der protestantischen Ethik repräsentiert wird, ist jener, den der rationale Kapitalismus als Existenzbedingung voraussetzt. Daher liegt die Ursache, warum sich in Asien kein Kapitalismus entwickelt hat, nicht in den Bedingungen des dort herrschenden Systems, sondern am Mangel einer motivierenden Kraft: jene normativen Bedingungen, die auf die Geburt des Kapitalismus Einfluß nehmen, sind nicht die Habgier des Inders oder die kleinkrämerige Rechenhaftigkeit des Chinesen, sondern es geht um jene rationale Ethik, die bestimmte Einstellungen zur Berufung, Enthaltensamkeit, Verlässlichkeit, *vita activa* und die Betrachtung der Arbeit als Selbstzweck beinhaltet.⁴

Wenn Weber Franklin diskutiert, dann hebt er hervor, daß dessen Haltung von den Überzeugungen der Fuggler über das Geschäft grundlegend verschieden in dem Sinne gewesen sei, daß Franklin eine Ethik verkündet habe. Bei den Fuggern realisiert sich nur die Kühnheit des Händlers, Franklin hingegen verkündet Maximen für die Welt, die ethischen Charakter besitzen. Franklin verkündet nicht einfach praktische Verhaltensregeln, sondern eine originäre Ethik, und eine Verletzung ihrer Normen bedeutet Pflichtvergessenheit, und nicht lediglich Dummheit. Weber betont, daß erst dieses Phänomen mit ethischem Charakter der "Geist des Kapitalismus" sei.⁵ Er weist weiter darauf hin:

*Der kapitalistische Geist in dem Sinne, den wir für diesen Begriff bisher gewonnen haben, hat sich in einem schweren Kampf gegen eine Welt feindlicher Mächte durchzusetzen gehabt. Eine Gesinnung, wie sie in den zitierten Sätzen Benjamin Franklins zum Ausdruck kam und den Beifall des ganzen Volkes fand, wäre im Mittelalter ebenso als Ausdruck des schmutzigsten Geistes und einer schlechthin würdelosen Gesinnung proskribiert worden, wie dies noch heute von allen denjenigen sozialen Gruppen regelmäßig geschieht, welche in die spezifisch moderne kapitalistische Wirtschaft am wenigsten verflochten oder ihr am wenigsten angepaßt sind. Nicht etwa deshalb, weil der Erwerbstrieb in den präkapitalistischen Epochen noch etwas Unbekanntes oder Unentwickeltes gewesen wäre - wie man oft gesagt hat - oder weil die *auri sacra fames*, die Geldgier, damals - oder auch heute - außerhalb des bürgerlichen Kapitalismus geringer wäre als innerhalb der spezifisch kapitalistischen Sphäre, wie die Illusion moderner Romantiker sich die Sache vorstellt.⁶*

Weber sagt:

Die universelle Herrschaft absoluter Skrupellosigkeit der Geltendmachung des Eigeninteresses beim Gelderwerb war gerade ein ganz spezifisches Charakteristikum solcher Länder, deren bürgerlich-kapitalistische Entfaltung an den Maßstäben der okzidentalen Entwicklung gemessen - 'rückständig' geblieben war... Der Kapitalismus kann den praktischen Vertreter des undisziplinierten 'liberum arbitrium' als Arbeiter nicht brauchen, so wenig er, wie wir schon von Franklin lernen konnten, den in seiner äußeren Gebarung schlechthin skrupellosen Geschäftsmann brauchen kann.⁷

Daher besteht der Geist des Kapitalismus aus ganz bestimmten Lebensnormen, die eine ethische Legitimation erfordern⁸ und einer Ordnung, die bereits zu einer legitimierten geworden ist und damit zu einer psychologischen Restriktion des menschlichen Verhaltens. Weber meint, daß erst die moralische Rechtfertigung des weltlichen Lebens und deren Legitimation durch eine bestimmte Ethik den Geist des rationalen Kapitalismus aufrecht erhalten kann. Diese Differenzierung zwischen Ethik und Streben ist äußerst wichtig. Denn sie bedeutet, daß, wenn wir Weber auf dieser Ebene weiter diskutieren wollen, wir nicht nur die Ebene der Dogmatik verlassen und zu den tatsächlichen Einstellungen übergehen müssen, sondern auch das Augenmerk auf Lebensnormen richten sollten, die ethische Bedeutung besitzen.

Während Weber an der chinesischen Kultur bzw. der konfuzianischen kritisierte, daß sie keine Ethik entwickelt habe, die dem Kapitalismus förderlich war, so richtet sich die Kritik heutiger Gelehrter am Konfuzianismus darauf, daß sie die Ethik zum zentralen Punkt erklärt habe, und keine Grundlage für ein eigenständiges Streben geschaffen habe.⁹ Die analytische Tiefe dieser Anschauung ist weit geringer als diejenige Webers. Eine Synthese beider Auffassungen weist dem Konfuzianismus jedenfalls die Verantwortung zu, in diesem Jahrhundert ein Hindernis der Modernisierung zu sein. Wie das Wirtschaftswunder der ostasiatischen Industrialisierung und die Entwicklung des chinesischen Festlandes in den neunziger Jahren belegen, sind beide Ursachenanalysen nicht angemessen. Es ist auch kein Zweifel daran, daß Weber selbst, wie oben gesagt, anerkannt hat, daß der Konfuzianismus ein Potential zur Assimilation der modernen Kultur (die Verbindung von Wirtschaft und Technik) besitze. Er meint sogar, daß dieses Potential größer sei als das Japans (obgleich dies nicht adäquat ist). So lassen sich die Zweifel an der Assimilationskraft der chinesischen Kultur vor allem zurückführen erstens, auf die tatsächliche historische Entwicklung Chinas nach dem Chinesisch-Japanischen Krieg und zweitens, auf die eigene formalistische Kritik vieler chinesischer Intellektueller an der konfuzianischen Kultur, wobei einige Irrtümer Webers gerade eine Voraussetzung für deren Mißverständnisse bezüglich

der konfuzianischen Tradition sind. Daher führt eine genaue Überprüfung der Weber-Problematik durch die chinesischen Intellektuellen gleichzeitig zu einer Bereinigung ihrer Anschauungen über die eigene Kultur.

Weber hat eine analytische Kategorie eingeführt, bei der normative und strukturelle Elemente zusammengefaßt untersucht werden. Was die Methodologie betrifft und hier repräsentativ die Forschungsperspektive der "Protestantischen Ethik", so hat Weber eben in der "Allgemeinen Wirtschaftsgeschichte" betont, daß bei der normativen Analyse zwischen der Spezialistenreligion und der Religion der breiten Bevölkerung, zwischen der offiziellen Dogmatik und dem tatsächlichen Leben und zwischen den ethischen Idealen und ihrem tatsächlichen Einfluß auf das Leben der Anhänger zu differenzieren sei.¹⁰ Aber wir sehen andererseits auch, daß Weber selbst in den "Chinesische Religionen" dieser Methode nicht folgt. Er analysiert viel häufiger den "Konfuzianismus" und nicht seine Gläubigen, und sogar konnte er für den Begriff des "konfuzianischen Gläubigen" (natürlich, wegen der Besonderheiten des Konfuzianismus ist eine Definition dieses Begriffes schwierig) kein geeignetes Material für Belege anführen. In genau demselben Umfang wie jene kleinen religiösen Broschüren nach Art der "Einführung ins Christentum" hätte er gemäß seiner Methodologie Materialien der konfuzianischen Kultur verwenden müssen, die auf derselben Ebene angesiedelt sind, wie etwa die Erziehungsliteratur, die in dieser Arbeit betrachtet wird. Dann hätten jene ethischen Kategorien erläutert werden müssen, die durch die Konfuzianer legitimiert wurden und die auf das im Wirtschaftsprozeß stehende Individuum diese oder jene beschränkende psychologische Kraft ausübten. Aber Webers Wissen und Fähigkeit waren begrenzt, und er konnte dies noch nicht leisten. Mit anderen Worten, es geht darum, im Verhalten der Menschen einer konfuzianischen Kultur nachzuweisen, in welcher Hinsicht es durch "normative" Elemente geleitet wird, die über das hinaus gehen, was die menschliche Natur an Triebkräften mit sich bringt. Oder im weiteren Sinne: Wenn die Konfuzianer diese Verhaltensphänomene nicht im eigentlichen Sinne unmittelbar geformt hatten, wie oder in welchem Umfang sie diese Verhaltensweisen akkomodiert oder sogar legitimiert haben.

Auf der anderen Seite, gerade wie Yu Yingshi aufgezeigt und betont hat, ist es angesichts der besonderen historischen und kulturellen Erfahrungen des westlichen Kapitalismus und wegen der Besonderheit der westlichen Religion unmöglich, in nichtwestlichen Kulturen Dinge zu entdecken, die denjenigen in westlichen völlig gleich sind. Aus diesem Grunde besteht die eigentlich zentrale Problematik im allgemeinen Charakter der Weberschen Fragen, und wie dieser auf die Untersuchung der chinesischen Geschichte übertragen werden kann, nicht aber darin, die Webersche Theorie als universales Modell und Richtschnur der Geschichtsphilosophie zu verwenden.¹¹ Unter diesem Leitmotiv wollen wir hier Weber nicht negativ debattieren. Gleichzeitig soll die Arbeit auch nicht einseitig

nach Weberschem Muster lediglich die ökonomische Ethik erforschen. Wir möchten die Erziehungsliteratur als eine kulturelle Formation synthetisch untersuchen, und die Ergebnisse nicht nur mit der modernen Entwicklung der Wirtschaft der Chinesen kontrastieren, sondern sie hinzuziehen, um aus übergreifender Sicht die Verhaltensformen der Chinesen während des Modernisierungsprozesses zu verstehen.

3. Erziehungsliteratur und Werte der Chinesen

Die konfuzianische Kultur ist der wichtigste Pfeiler der moralischen Werte der Chinesen. Wenn man von den konfuzianischen Denkern spricht, so lassen sich mühelos viele berühmte Persönlichkeiten von Zhu Xi bis Wang Yangming auflisten. Aber wenn wir ihre zahllosen Werke eingehender lesen, dann stellen wir mit Erstaunen fest, daß es in diesen Büchern nur sehr selten moralische Maximen oder ethische Lehren gibt, die für die breiten Volksmassen angemessen waren. Ihr Inhalt konzentriert sich auf Themen im Bereich der philosophischen Psychologie, also: wie man sich mit dem geistigen Leben befaßt und es reguliert, und wie eine psychologische Läuterung vollzogen werden kann. Wohl gibt es moralische Belehrungen, doch richten sie sich an die "shi", also die konfuzianisch erzogenen Intellektuellen, die innerhalb einer bestimmten gesellschaftlichen Struktur die Geisteshaltung einnahmen, den Charakter fortbilden und die Welt lenken zu sollen. Ohne Zweifel repräsentierte all das die geistigen Bedürfnisse und Werte einer gesellschaftlichen Elite.

Wie konnten also diese Werte der traditionellen Kultur tatsächlichen Einfluß auf die Gesellschaft ausüben? Durch welche Kanäle diffundierte dieser Einfluß bis zum Volk? Oder welche strukturellen Besonderheiten wiesen die Werte auf, die das Volk aufnahm? Nun haben sich Zhu Xi und Wang Yangming stets auch mit der pädagogischen Literatur und der gesellschaftlichen Erziehung befaßt, wie etwa Zhu Xi mit der "Kleinen Lehre" (Xiao xue) und dem Buch "Was unwissende Kinder der wissen sollten" (Tong meng xu zhi), also Klassikern der Erziehungsliteratur, oder Wang Yangming mit den "Gemeindeverträgen von Süd-Jiangxi" (Nan gan xiang yue), die eine nicht unerhebliche Wirkung auf die Verwaltung und die moralische Ordnung der Dörfer Südchinas ausübten. Aber die wichtigsten Werke und Aktivitäten der rationalistischen (li xue) Philosophen richteten sich nicht an die breite Bevölkerung, dies steht außer Zweifel. In der chinesischen Kultur waren es die Konfuzianer der mittleren und unteren Schichten, die mit ihrer Aufklärungserziehung erst die direkten Aktivitäten in Richtung einer moralischen Erziehung realisierten.

Schon im chinesischen Altertum wurde viel Wert auf die Kindererziehung gelegt, wie etwa in den "Riten der Zhou" (Zhou li) bezeichnet als "die Unwissenden zum Rechten erziehen"¹², was verdeutlicht, daß die chinesische Kultur früh die Notwendigkeit anerkannte, die Intelligenz und das Wissen der Kinder zu bilden. Im Altertum wurde die Erziehung der Kinder als Erziehung "der unwissenden Kinder" (Tong meng), oder als "Erziehung der Unwissenden" (meng yang), als "Belehrung der Unwissenden", eben als "meng xue", bezeichnet, und die Ausbildung der Kinder zum Lesen wurde als "Schule der Unwissenden" oder "Erziehung der Unwissenden zum Lesen" bezeichnet; die Geschichte dieser Erziehung umfaßt nun die Zeit von den Zhou und Qin bis zum Ende der Qing-Dynastie, also fast 3000 Jahre. Was die Orte betrifft, wo diese Schulung der Unwissenden stattfand, so waren die repräsentativsten Vermittler der Erziehung die Büchereien, die Gemeinde- und Dorfschulen, die privaten Einklassen-Schulen, die Winterschulen, und die Wohltätigkeits- und Lokalschulen, sodaß man sagen kann, daß sie sehr eng mit dem Alltagsleben verbunden waren. Die in der chinesischen Geschichte am weitesten verbreiteten Aufklärungsschriften waren in zeitlicher Reihenfolge der "Tausend Zeichen Text" (Qian zi wen) des Zhou Xingsi während der Nördlichen und Südlichen Dynastien, die "Hauslehren des Urgroßvaters" (Tai gong jia jiao) und der "Kaninchengarten" (tu yuan ce)¹³ der Tang-Zeit, der "Klassiker der drei Zeichen (san zi jing) der Song-Dynastie und die qingzeitlichen "Vorschriften für Schüler (di zi gui)¹⁴ sowie der "Text zur Verbreitung der Tugend" (Zengguang xian wen) und andere. Besonders über den "Text zur Verbreitung der Tugend" gab es seit der Qing Zeit den Volksmund "Liest Du den Zengguang, lernst Du reden, liest Du den xian wen, kannst Du Dein Leben meistern" (Du le zengguang hui jianghua, xue le xian wen hui zuo ren") [Anm. der Übersetzer: Es könnte sein, daß Zengguang ein Eigenname ist; wir halten dies aber für unwahrscheinlich].¹⁵ Dies zeigt, wie die weltlichen Weisheiten zur Lebenskunst des Buches der Seele der Menschen nahe kamen.

Die Schriften der "Meng xue" befaßten sich hauptsächlich mit zwei Themen: Zum einen der Wissensvermittlung, vor allem hinsichtlich des Lesevermögens und der Bezeichnungen von Gegenständen, und zum anderen der Ethik, was Maximen zur Lebensführung und Moral einschloß. Zunächst waren die Schriften für die Kinder verfaßt worden, aber in der Praxis der Erziehung war ihre Bedeutung wesentlich größer, denn sie besaßen tiefen Einfluß auf "die Gelehrten, Bauern und Hirtenjungen, die sie alle auswendig kannten"¹⁶ und die "Mädchen und Frauen der Dörfer".¹⁷ Dies zeigt erstens, die Zielgruppe der "Meng xue" waren all jene, deren Bildungsgrad niedrig war, und nicht nur die Kinder, sondern auch ungebildete Erwachsene genossen Aufklärung durch sie. Zweitens, die Benutzer der Schriften waren nicht die intellektuellen Eliten, sondern die Konfuzianer der unteren Schichten, die im Volke lebten, und als Lehrer dienten, nämlich die "Vulgärkonfuzianer" in den ländlichen Dorfschulen. Seit der Song-Dynastie nahm

der Umfang ethischer Belehrungen stark zu, und viele dieser Maximen waren Umwandlungen historischer Sprüche von Weisen und wurden so zu weit verbreiteten Sprichwörtern und Lehrsätzen. Weil diese Inhalte der "Meng xue" Schriften kurz und klar waren, verständlich und eingängig, leicht zu memorieren und gut auf das Alltagsleben paßten, fanden sie weite Verbreitung und zirkulierten über lange Zeiträume, so daß ihr Einfluß sehr groß war.

In der kulturellen Formation des weltlichen Konfuzianismus gab es noch die weit verbreiteten Maximen und Normen für die Familie: Vor allem die überlieferten Sprüche und Anweisungen zur Leitung der Familie, die von berühmten Männern und Familien verfaßt worden waren, waren den Angehörigen der Gentry, den Intellektuellenfamilien und den Patriziern beliebt und bewunderte Lebensweisheiten, die als Vorbilder galten, wie die Familie zu Autorität, Ansehen und Ruhm gelangen könnte.¹⁸ Aber diese Dinge waren von der "Meng xue" verschieden und übten vor allem in der Oberschicht Wirkung aus, und besaßen keine derart weite Verbreitung in der Gesellschaft: Sie sind daher nicht Gegenstand dieser Untersuchung.

Zhou Gucheng stellte fest: "Die Erziehung der damaligen durchschnittlichen Menschen fand in dieser Art Bücher einen vollständigen und lebendigen Ausdruck, also das durch die Erziehung geformte Bild der Natur, und die religiösen, ethischen, moralischen, wertmäßigen und geschichtlichen Überzeugungen."¹⁹ Eigentlich ist dies eine notwendige Umsetzung der praktischen Logik der konfuzianischen Erziehung, denn die Konfuzianer legten viel Gewicht auf die Bildung der Gesellschaft und räumten der "Transformation des Volkes und der Vollendung der Sitten" (hua min cheng su) einen hohen Stellenwert ein. Die innere Logik des konfuzianischen Bildungssystems bedeutete also, daß die Konfuzianer nicht damit zufrieden sein konnten, die Ethik nur auf die ethischen Lehren der intellektuellen Eliten zu beschränken. Daher beeinflusste die konfuzianische Kultur nicht nur die verschiedenen Ebenen staatlicher Schulen (national, Provinz, Präfektur und Kreis) und ihrer Eliteerziehung, sondern erstreckte sich notwendig auch auf die private Erziehung.

Nach der Song-Dynastie setzte sich das offizielle Schulsystem hauptsächlich aus den Provinz-, Präfektur- und Kreisschulen zusammen, allerdings fand hier gar kein systematischer Unterricht statt, sondern es handelte sich hauptsächlich um Vorbereitungscollegien für die staatlichen Prüfungen. Wirkliche Grundschulausbildung und damit die Funktion der kindlichen Erziehung wurde in den Dorf- und Gemeindeschulen, in den lokalen und Wohltätigkeitsschulen realisiert. Im "Umriß der Gemeindeschulen" (she xue yaolüe) des Lü Kun heißt es:

Es besteht der Erlaß, daß von jetzt an alle Kinder, die in den entsprechenden Lebensabschnitt eintreten, Lesen lernen sollen und also zur Lektüre in die Dorfschulen geschickt werden. Selbst wenn die Familien arm und mühselig leben, sollten die Kinder wenigsten nach dem zehnten Monat für drei Monate in die Schule gehen und anschließend nach Hause zurückkehren. Wenn drei Jahre so verfahren wurde, können diejenigen, die keine besondere Begabung haben, zurück zu ihrer Arbeit kehren. Die Dorfschulen dienen der breiten Bildung, und die Lektüre der Bauernkinder dient der geistigen Aufklärung, nicht aber notwendig dazu, daß die Kinder vorbereitet werden, die staatlichen Examen abzulegen.²⁰

Diese Bemerkung zeigt deutlich, daß diese Form der Elementarerziehung in den Dorfschulen zwischen der Ming- und der Qing-Dynastie sehr verbreitet war. Was deren wirtschaftliche Grundlage betrifft, so sind sie ohne Zweifel privat finanziert gewesen, wurden aber von den Behörden angeleitet: Die Behörden förderten häufig die Einrichtung solcher Schulen und halfen bei der Auswahl der Dorflehrer. Die wohltätigen Einklassenschulen (yi shu) wurden oft von reichen Familien finanziert und nahmen dann auch arme Schüler auf. In den "Vorschriften zu den allgemeinen Wohltätigkeitsschulen" der Qing-Dynastie heißt es: *Für die reichen Familien bedeutet es nicht viel, selbst wenn sie jedes Jahr einen Lehrer mehr finanzieren, aber damit lassen sich fünf neue Wohltätigkeitsschulen einrichten, und hundert ärmste Schüler unterrichten.²¹* Unter Kontrolle und Anleitung der Behörden mußten auch die ärmsten Familien, die kaum Arbeitskraft aufgeben wollten, im Winterhalbjahr die Kinder zur Schule schicken. Insofern kann man sagen, daß ein gemischt öffentlich-privates System der Schulpflicht entstanden war.

Gerade wie Lü Kun schildert, wurde in den Dorfschulen häufig die Aufklärungsliteratur zum Unterricht verwendet; und zwar nicht um einen möglichst hohen Rang in den staatlichen Beamtenprüfungen zu erlangen, sondern um die Bildung zu verbessern und ethisch zu formen:

Wenn die Kinder eingeschult werden, so sollten die unter Achtjährigen zuerst mit der Lektüre des "Drei Zeichen Klassikers" beginnen, um den Erfahrungshorizont zu erweitern, mit den "einhundert Familiennamen", um das Alltagsverhalten zu schulen, und mit der "Schrift der Tausend Wörter", die die Vernunft bildet. Die Verwaltung ordnet an, daß diese Schriften von einem Kalligraphen in schöne schriftliche Form zu bringen und in der Schule für die Lehrer und Schüler auszuhängen sind, und fordert sie zum Studium dieser Texte auf.²²

Außerdem werden auch volkstümliche, gebräuchliche Redensarten gelehrt, die eine enge Beziehung zu den "drei Regeln und fünf Tugenden aufweisen und zu der

*Rechtschaffenheit des Geistes*²³, und in den Schulen vorgetragen. In der Qing-Dynastie lagen die Verhältnisse ähnlich; der Autor der "Vorschriften für die Allgemeinen Wohltätigkeitsschulen" fragte einmal einen Bauern, ob er lesen könne, und dieser antwortete, er sei fünf Jahre in eine Einklassenschule gegangen - er fragte dann, welche Bücher er gelesen habe und erhielt als Antwort, in den ersten Jahren die "Gedichte der Wunderkinder" (shen tong shi) und die "Schrift der tausend Zeichen" und anschließend die "Große Lehre", die "Lehre von der Mitte", die "Gespäche des Konfuzius" und den "Menzius".²⁴ Es wird deutlich, daß die "Meng xue" der Hauptinhalt der Grundschulausbildung war.

Nach der traditionellen Auffassung entsprach die "Meng xue" ungefähr der "Kleinen Lehre" (xiao xue), also einer Aufklärungserziehung zwischen 8 und 15 Jahren, wie der Spruch der Alten sagt: *Mit acht Jahren in die "Kleine Lehre" mit fünfzehn in die "Große Lehre"*. Tatsächlich hatte aber das Alter in der "Meng xue" keine absolute Bedeutung. *Es ist sehr üblich, daß während der landwirtschaftlichen Mußzeit auch Erwachsene über zwanzig Jahren in die privaten Einklassenschulen oder Dorfschulen gingen, um Aufklärungserziehung zu erhalten.*²⁵ Die Unterscheidung von "Kleiner" und "Großer Lehre" betrifft also hauptsächlich die Lerninhalte. Zhu Xi sagt: *Wenn im Altertum die Kinder in die "Kleine Lehre" gingen, so erlernten sie praktische Verhaltensweisen, wie Rituale, Musik, Schieß- und Reitkunst, Kalligraphie und Rechnen.*²⁶ Xu Heng sagt: *Im Altertum mußten die Kinder von Königen und Fürsten ebenso wie vom einfachen Volke im Alter von acht Jahren in die "Kleine Lehre", sie wurden Zurückhaltung und Taktgefühl gelehrt und studierten die Bücher der Riten, Musik, Schieß- und Reitkunst, der Kalligraphie und des Rechnens.*²⁷ Das heißt also, in der "Kleinen Lehre" wurden den Schülern die moralischen Normen eingeflößt, während in der "Großen Lehre" deren philosophische Grundlegung studiert wurde, die erstere behandelt sie also als naturgegeben, die zweite untersucht ihre Begründung. Dies ist auch der Grund, warum in den Werken der konfuzianischen Philosophen wie etwa der Rationalisten nicht hauptsächlich über Wertkategorien gesprochen wird, sondern über philosophische Prinzipien. Und weil dies eben so ist, und weil der Anteil der Menschen an der gesamten Bevölkerung sehr gering ist, die eine Gelegenheit zur Bildung erhalten, genießt die Mehrzahl der Menschen keine Möglichkeit zur Bildung. Die "Kleine Lehre" und die Aufklärungserziehung ist für die Mehrzahl der Menschen der Beginn der Bildung, aber auch ihr Ende. Daher hatten aber die ethischen Normen der Aufklärungsschriften für die Mehrheit der Menschen und damit die gesamte Gesellschaft einen um so größeren Allgemeinheitsgrad. Dies wurde noch durch Erziehungseinrichtungen verstärkt, die "Wissende und Unwissende" nicht trennten, also Kinder und Erwachsene gemeinsam unterrichteten.²⁸ Der Einfluß reichte weit und erfaßte auch jene Menschen und Familien tief, die gar keine Bildung genossen hatten. In den Vorschriften für die Dorfschulen des Wang Yangming heißt es entsprechend: *Die Lehrer sollen mit äußerster Anstrengung die Kinder wie ihre ei-*

genen schulen, und die Aufklärung wie eine Familienangelegenheit betrachten, denn es werden nicht nur die Kinder gebildet, sondern deren Einfluß erreicht dann auch die Väter und älteren Brüder.²⁹

Objekt der "Meng xue" sind nicht die bereits gebildeten intellektuellen Eliten, und die Lehrenden sind die "Vulgärkonfuzianer" der gesellschaftlichen Basis. Obgleich also die letztendliche Stoßrichtung der "Meng xue"-Literatur und der Praxis der Aufklärung darin bestand, die konfuzianischen Werte in der Bevölkerung zu verbreiten, hatte die Form der Verbreitung und die Anpassung des Inhaltes letztes Endes eine Metamorphose der Werte zur Folge, so daß schließlich der Inhalt der "Meng xue"-Literatur gemischt und nicht puristisch war, und insgesamt jenes Phänomen des Volkskonfuzianismus entstand.³⁰ In dieser Ethik des Volkskonfuzianismus sind ethische Indoktrination und Lebensweisheit miteinander verknüpft, und wird die Ethik verweltlicht, und die weltlichen Gebräuche werden ethisch sublimiert.

4. Selbstbeherrschung und Selbstbeschränkung

In der traditionellen chinesischen Grundschulerziehung spielt die Selbstbeschränkung und Läuterung des Verhaltens und Willens eine besonders große Rolle. Dies kann zwar als eine Grundlage der Begründung von Moral begriffen werden, besitzt jedoch noch weiter reichende Bedeutung für das Verhalten. Dieser Lehre widmet Zhu Xi in seinem berühmten Buch "Was unwissende Kinder wissen sollten" vier Kapitel - hebt sie damit besonders hervor - und befaßt sich nur in einem Kapitel mit dem Lesen und Schreiben. Zhu Xi schreibt im Kapitel über "Bekleidung, Hut und Schuhe als erste Priorität":

Ob Hut, Tuch, Kleider oder Schuhe, alles muß geordnet und adrett sein, sauber und geregelt ... nichts darf weit und lose sein, denn eine zu weite Kleidung lockert die Disziplin des Körpers und erweckt den Eindruck von mangelnder Ernsthaftigkeit.³¹

Bei der Kleidung achte zuerst darauf, den Kragen zu richten und ziehe beide Knoten fest, sodaß er nicht fallen kann. Beim Essen und Trinken achte auf die Stäbchen und verspreng keine Flüssigkeit aus dem Becher, beim Gehen sei achtsam und beschmutze nichts mit Schlamm. Wenn Du die Kleidung ausziehst, so falte sie ordentlich, im Schrank darf keine Unordnung herrschen. ... Wenn Du Dein Gesicht wäschst, so schütze Deine Kleidung mit einer Serviette und krämpere die Ärmel hoch, damit sie nicht naß werden. Wenn Du arbeitest, so ziehe die Oberkleidung aus und trage nur die leichte, kurze Kleidung.³²

Aus der Sicht der heutigen Menschen scheint es sich hier um hygienische Kategorien zu handeln, aber in Zhu Xi's Zeit gab es im Prinzip den Gedanken der Hygiene nicht; was er propagiert, ist eine "Straffung der Sitten", um auf diese Weise eine "Ordnung in Strenge" zu bilden und Zügellosigkeit zu bremsen. Diese Einstellung kommt auch in der "Zweiten Priorität, vom Fegen und Reinigen" zum Tragen.

Wenn man Schüler wird, so gehört es sich, die Schule zu fegen und die Arbeitstische zu entstauben und zu wischen, damit sie reinlich sind. Die Schreibutensilien und alle Geräte, die man verwendet, müssen strengstens geordnet sein und alle an ihrem gehörigen Platze stehen.³³

In der "Fünften Priorität, von den alltäglichen Ziemlichkeiten" gibt er noch detailliertere Vorschriften über die Schulung des Benehmens:

Schüler müssen früh aufstehen und spät zu Bette gehen, ... Bei Begrüßungen müßt Ihr Euch verbeugen; im Gespräch mit Eltern, Älteren und Freunden müßt Ihr Euch immer mit dem Vornamen bezeichnen; wenn Ihr Ältere anspricht, so verwendet nicht den Beinamen; ... wenn Ihr mit Älteren trinkt und eßt, so haltet Maß und schlabbert nicht, es darf kein Geräusch des Essens zu hören sein; ... wenn Ihr Türen und Vorhänge öffnet, so bewegt Euch bedächtig und verursacht keine lauten Geräusche. Wenn Ihr in einer Gruppe sitzt, so spannt den Körper an und macht Euch nicht breit; wenn Ihr mit Älteren geht, so geht immer an deren rechter Seite, wenn Ihr stehen bleibt, so stellt Euch links; trinkt Ihr Wein, so werdet nicht betrunken; wenn Ihr zur Toilette geht, so zieht die Oberkleidung aus, und danach wascht Euch die Hände. Geht im Dunkeln keinen Schritt ohne Leuchte, sonst bleibt stehen. ... Auf dem Nachtlager verwendet Kopfkissen, deckt den Kopf nicht mit der Nachtkleidung zu; legt die Eßstäbchen beiseite, wenn Ihr nach dem Löffel greift, legt den Löffel beiseite, wenn Ihr nach den Stäbchen greift. ...³⁴

Diese Verhaltensregeln könnten als Teil der "Riten" betrachtet werden, und es soll durch die "Meng xue" ein Prozeß der gesellschaftlichen Diffusion kultureller Werte stattfinden. In der Ming-Dynastie unterscheidet Tu Xiyong drei Arten von Riten, nämlich zur Selbstbeherrschung von Körper und Geist, zum Verhalten gegenüber Eltern, Brüdern, Kollegen und Vorgesetzten und zum Benehmen in Schulen und Akademien. Was das erste betrifft, so setzen die Ausführungen zur Reinlichkeit, zur Kleidung etc. die Linie von Zhu Xi's "Was die unwissenden Kinder wissen sollten" fort. Zum Benehmen gibt es noch detailliertere Vorschriften, wie etwa zu den Handbewegungen, Stellungen, Grüßen, Gehen, Stehen, Sitzen, Bewegen, Sprechen, Sehen und hören, Essen usw. Zu diesen vielfältigen Vorschriften hier einige Beispiele:

Gang

Wenn Du gehst, so lege die Hände in die Taschen des Gewandes und bewege Dich gesetzt. Mache nicht zu große Schritte und schwanke nicht nach rechts und links, so daß sich Deine Kleidung bewegt. Deine Augen müssen auf die Füße achten, damit es keinen Fehltritt gibt. Gehst Du aufwärts, so hebe mit beiden Händen das Gewand, und springe nicht.³⁵

Trinken und Essen

Wenn Du ißt und trinkst, so halte Deinen Körper gespannt und in Distanz vom Tisch, dränge nicht zu sehr. Wenn Du die Stäbchen aus der Ablage nimmst und sie in den Teller führst, so sei nicht zu hastig und bringe die Speisen nicht durcheinander. Beim Schlucken mache keine Geräusche, erwecke nicht den Eindruck der Gier und esse zu viel. Wenn Du Teller und Stäbchen ablegst, so sei achtsam und lasse sie nicht auf den Boden fallen.³⁶

Wischen und Fegen

Fülle Wasser in den Holzeimer und halte ihn in der linken Hand, nehme den Bambusstiel in die rechte und spreng maßvoll die Halle. Zunächst hältst Du Dich vom Platz des Lehrers fern und bittest ihn dann, an eine andere Stelle zu gehen, um anschließend den Platz zu befeuchten. Bist Du damit fertig, so lege den Besen auf die Schaufel, halte beides fest, gehe zum Platz, wo Du kehren sollst, und kehre den Schmutz in der Weise zusammen, daß, wenn Du gehst, Du keinen Schmutz auf den Platz des Lehrers gelangen läßt. Nach dem Fegen halte den Schmutz auf der Schaufel und bringe ihn an einen anderen Ort.³⁷

Um die Erziehungsprinzipien Zhu Xi's noch mehr zu verbreiten, haben viele Gelehrte sie in Reime gefaßt, wie etwa Zhu Xi's Schüler Chen Chun in den "Gedichten zu den Riten der Grundschule". In der Ming- und Qing-Dynastie haben dann viele Gelehrte die "Kleine Lehre" oder "Was unwissende Kinder wissen sollten" in Reime gesetzt, damit sie in der Aufklärungserziehung noch besser verwendet werden können. Einige Beispiele aus Lou Yinan's "Reimen der Grundschule" und Wan Jinquan's "Reimen zu dem, was unwissende Kinder wissen sollten":

Aus dem zuerst genannten:

*Beim Bedürfnis nach Nahrung sind alle Menschen gleichermaßen gierig.
Links die Speise, rechts die Suppe, erst Gemüse, dann Fleisch.
Keine Speise fallen lassen, kein Getränk versprengen.
Das Essen nicht schlürfen, am Knochen nicht nagen.*

*Nicht den Teller wackeln, nicht die Zähne stochern.
Suppe schlabbern und schlürfen, das beschämt alle Menschen.
Werfe keine Knochen dem Hund zu, lege keinen Fisch und Fleisch zurück.
Saugst Du das Mark aus den Knochen, so nennt man das Maßlosigkeit.³⁸*

Aus dem zweiten:

*Wer Mensch genannt sein will, der halte den Körper wohlgeordnet.
So höre eine Maxime, der Mann halte stets drei Dinge angespannt.
Hut, Schuh und Gürtel müssen den ganzen Tag festgezogen sein.
Sonst läßt Du Dich gehen, und ziehst schließlich den Spott auf Dich.³⁹*

*Hebst Du den Löffel, so lege die Stäbchen, hebst Du die Stäbchen, so lege den Löffel.
Nach dem Essen lege beides auf dem Tisch ab und ordne sie.⁴⁰*

*Triffst Du andere, so senke den Kopf und verbeuge Dich.
Sprichst Du, so halte die Hände ruhig, sei nicht lässig.⁴¹*

*Wenn Du mit anderen zusammen sitzt, so haltet gegenseitig Eure Körper zurück.
Breite Dich nicht auf der Matte aus, sei ernst wie gegenüber einem bedeutenden Gast.⁴²*

Aus den "Schulgedichten zur Meng xue":

Sitzen

*Sitze still mit Respekt und Würde,
und pflege Zurückhaltung.
Halte Deinen Körper gerade.
Spiele nicht mit den Händen.
Verärgere nicht andere mit Stößen des Ellenbogens,
Wer die Füße von sich streckt, wird verspottet.
Die Alten sagen es in einem Satz,
Sitzen wie ein Toter ist unser Vorbild.⁴³*

Essen

*Essen und Trinken zur angemessenen Zeit, höre auf, wenn Du satt bist,
es ziemt sich nicht, wählerisch und gierig zu sein.
Sind Gäste anwesend, so sei nicht der Erste.*

*Hebe oft das Glas zum Gruß.
Reste von Fisch und Fleisch lege nicht zurück,
Schlürfe nicht und verspritze keine Suppe,
Suppe und Früchte lasse den anderen übrig, dies ist edelmütiges Verhalten,
wer isst und trinkt, verschlechtert seinen Charakter.⁴⁴*

Ruhen

*Schlafen und Entspannung haben ihre Zeit,
verfalle nicht in Schlaftrunkenheit.
Wende das Gesicht nach oben und öffne den Mund,
Bewege Dich nicht ständig, liege auf dem Rücken wie eine Leiche.
Schlafe mit ruhigem Atem,
bleibe im Traume ruhig und heiter in der Seele,
wenn der Hahn schreit, erwache
und sei jeden Morgen gemessen und sorgfältig.⁴⁵*

Diese Riten, mit denen die Kinder erzogen werden, sind jene "Bräuche" (guiju), die von den Chinesen und der chinesischen Kultur betont werden. In der chinesischen Gesellschaft werden Kinder verachtet, die "keinen Brauch kennen", und die Kinder sollen aufgezogen werden, nach Brauch und Sitte sich zu verhalten. Aus der Sicht der Soziologie ist die Übung solcher Bräuche ein Bestandteil des Sozialisationsprozesses, aus dem Blickwinkel der Ethik trägt die Übung der Selbstkontrolle zur Entwicklung moralischer Werte bei, und aus der Sicht des Zusammenlebens in der Gruppe wird der Mensch dazu erzogen, durch Selbstzurückhaltung sich der Disziplin der Gruppe zu unterwerfen. Weber sagt, *Der Kapitalismus kann den praktischen Vertreter des undisziplinierten 'liberum arbitrium' als Arbeiter nicht brauchen⁴⁶*, und betont auch den Puritanismus in der protestantischen Ethik, die heutzutage das klassische Merkmal des britischen und amerikanischen Gentleman sei.

Diese - aktive -- Selbstbeherrschung war, wie das Ziel der exercitia des heiligen Ignatius und der höchsten Formen rationaler mönchischer Tugenden überhaupt, so auch die entscheidende praktische Lebensweise des Puritarismus. Schon in der tiefen Verachtung, mit der in den Berichten über die Verhöre seiner Märtyrer das fassungslose Poltern der adligen Prälaten und Beamten der kühlen reservierten Ruhe seiner Bekenner entgegengehalten wird, tritt jene in den besten Typen noch des heutigen englischen und angloamerikanischen 'gentleman' vertretene Schätzung reservierter Selbstkontrolle hervor... Ein waches bewußtes helles Leben führen zu können war, im Gegensatz zu manchen populären Vorstellungen, das Ziel, - die Vernichtung der Unbefangenheit des triebhaften Lebensgenusses die dringendste Aufgabe, - Ordnung in die

Lebensführung derer, die ihr anhängen, zu bringen das wichtigste Mittel der Askese.⁴⁷

Aus dieser Perspektive ist die Selbstkontrolle, die in den konfuzianischen "Riten" zum Ausdruck gelangt, noch viel weitreichender als die Wirkung des Protestantismus auf den angelsächsischen Gentleman, und die Verhaltensübung der Praxis der "Meng xue" führt verhältnismäßig leicht dazu, den Menschen gemäß der Disziplin einer Arbeit in Gruppen zu formen.

5. Fleiß, Sparsamkeit und Sorge um die Zeit

In der Literatur der Meng xue ist der "Fleiß" ein besonders wichtiger ethischer Wert. Im "Fleiß" tritt die Synthese von konfuzianischer Ethik und Lebensweisheit besonders deutlich zu Tage.

In der "Neuen Auflage der Schulbestimmungen" heißt es:

Schüler müssen Fleiß üben. Ihre erste Pflicht ist, früh zur Schule zu erscheinen. Spätaufsteher müssen streng bestraft werden, damit dies keine Gewohnheit wird. Die Lehrer müssen mit gutem Vorbild voran gehen. Wenn die Schüler besorgt sind, pünktlich anzukommen, und der Lehrer noch liegt und nicht aufgestanden ist, so darf dies nicht angehen. Das Waschen des Tuschesteins und das Reiben der Tinte, das Entstauben und Aufräumen der Bücher und Tische muß von allen Schülern selbst gemacht werden, auch wenn sie aus reichen Haushalten stammen. Wer nicht in der Kindheit selbständig Ordnung lernt, wird als Erwachsener kein ordentliches Leben führen können, und außerdem ist der Fleiß ein Weg zu langem Leben.⁴⁸

Weiterhin:

Schüler müssen sparsam und genügsam sein, beim Essen müssen sie wissen, daß seine Herkunft keine leichte ist, und sie dürfen grobe Speisen nicht verachten. Bei der Kleidung müssen sie lernen, daß die Herstellung mühsam ist, und daß einfache Kleidung nicht gering geschätzt werden darf. Auch auf kleine Stückchen Papier und Spritzer Tusche muß man achten, das wenige schätzen, dann wird man später ein Sohn, der die Familie bewahrt. Sparsamkeit bedeutet nicht Geiz. Spart man einen Pfennig bei der Verschwendung, hat man einen mehr für gute Zwecke. Den Schülern muß schon in der Kindheit vermittelt werden, was schlechter und was guter Charakter ist, und daß man nicht um gutes oder schlechtes Essen, gute oder schlechte Kleidung bedacht sein muß. Wer in

Hunger und Kälte aus eigener Kraft standhaft bleibt, dies nennt man die Bildung der Redlichkeit durch Sparsamkeit.⁴⁹

Und in den qingzeitlichen "Wichtigsten Punkten zur Belehrung der Unwissenden" gibt es den Absatz "Fleiß im Unterricht":

Xu Gan sagt: Die Lernenden müssen Ziele mit Fleiß in Angriff nehmen und ohne Faulheit vollenden, sich eigenständig die Kenntnisse verschaffen, und so die Gelehrsamkeit erreichen. Das Edle liegt im Fleiß, der Verfall im Spiel, so ist der Lauf der Dinge.⁵⁰

Es wird bestimmt, daß die Schüler schon frühmorgens in der Schule sein müssen, am Vormittag ist dann Unterricht, am Nachmittag wird gelesen, und während der Abenddämmerung werden Gedichte vorgetragen.

Der qingzeitliche Gelehrte Zhang Lüxiang sagte in seinen "Protokollen für Schulanfänger":

Liu Zhongtu sagt: Was die Vorfahren durch Treue, Pietät, Fleiß und Sparsamkeit erworben haben, können die Nachfahren durch Spiellust, Luxus und Überheblichkeit verlieren. Deshalb gelten die ersteren als die große Leitlinie zur charakterlichen Vervollkommnung. ... Die Bücher von Zhu und Zhang sind Muster für den Weg zum Lernen, und was sie in größtem Detail und Anstrengung erläutern, läßt sich in allen Büchern durch die beiden Zeichen "Fleiß" und "Umsicht" zusammenfassen. Fleiß bringt Fortschritt, Umsicht verhindert Fehler. Prägt Euch beide Wörter ein, und vollendet Euer Wesen, dann wird die Tugend so gebildet, und auch der Körper wird geformt.⁵¹

Wenn in obigen Stellen der Begriff des "Fleißes" vor allem auf das Lernen bezogen ist, so findet er doch auf alle Beschäftigungen der Familie Anwendung, und entsprechend gibt es in der "Meng xue" auch viele Ermahnungen zum allgemeinen Fleiße, also Normen zum Fleiß in verschiedenen Beschäftigungen. So führt Zhang Lüxiang im Einzelnen auf:

Jeder Mensch hat seine Tätigkeit, der Bauer kümmert sich um Feld und Tier, der Handwerker um Geräte und Gegenstände, der Händler um den Markt und die Wagen. Von der Arbeit lassen und die Hände ausruhen, ist eine Schande.⁵²

Die Wurzel dieses Übels besteht darin, nicht fleißig zu lernen und daher kein Streben zum Erfolg zu besitzen, stattdessen eine Neigung zum Gehenlassen. Hanzi sagt: Der Beruf wird durch Fleiß vollendet, der Verfall durch Vergnügen.

*Liu Zhongxuan sagt: Wer den Fleiß übt, vergißt das Arbeitsleid, wer sich aber vergnügt, vergißt die eigene Trägheit. Wer jedoch vergnügungssüchtig wird und träge, welch traurige Erscheinung! Wer den ganzen Tag nur daran denkt, sich satt zu essen, und keine Angelegenheit zu erledigen hat, welche Erscheinung stellt er dar!*⁵³

*Heute gibt es viele Vagabunden, weil sich die Sitten verschlechtert haben. Das Leben des Volkes ist elend, und obgleich es die vier Stände gibt, so lassen sich doch viele treiben, selbst die Gelehrten. Den ganzen Tag schlägt man sich den Bauch voll und betätigt sich nicht nützlich. Die Menschen sitzen ständig zusammen und reden bedeutungsloses Zeug. Heute müßte man tagsüber emsig sein und des nachts denken, man muß wissen wollen, was man noch nicht weiß, anstreben, was man noch nicht kann, sich für das Lebensende unerreichbare Ziele setzen - was sollen da die schale Gelehrsamkeit, der Umtrunk, das leere Geschwätz und das ziellose Schlendern? Beim Geschäft des Bauern gibt es keine Reisernte, wenn die Arbeit im Sommer liegen bleibt, gibt es keine Weizenernte, wenn die Arbeit im Winter gelassen wird, und gibt es keine Gemüsernte, wenn die Arbeit im Frühling liegen bleibt. Daher muß er stets achten, nicht das Feld zu verlassen. Statt des Lernens sich gehen zu lassen, reicht noch nicht einmal an den einfachen Menschen heran.*⁵⁴

*Wer selber das Land bewirtschaftet, braucht andere nicht um Hilfe zu bitten, und wer andere nicht um Hilfe bittet, der entwickelt Würde. Wer die Last der Landwirtschaft kennt, der verfällt nicht dem Bitten an andere... Gai Kangzai lehrt die Landwirtschaft und begleitet die Schüler aufs Feld, Liu Zhongxuan lehrt die Schüler die Lektüre, aber arbeitet auch in der Landwirtschaft, He Chuihu kehrt vom Amt zurück und begibt sich zur Gartenarbeit. Alle sind Lehrer für die hundert Generationen. Es gibt einen Spruch des Gelehrten Xu, daß der Gelehrte um seinen Lebensunterhalt besorgt sein solle, und der Weise Yu sagt, daß der Lebensunterhalt die Landwirtschaft sei.*⁵⁵

Solche Überlegungen findet man in der "Meng xue" sehr oft, wie etwa in den "Kindersprüchen" (xiao er yu) des Lü Desheng, die in der Ming-Zeit sehr verbreitet waren:

*Willst Du ein menschliches Leben führen, so brauchst Du Lebensunterhalt.
Wer unterhält Dich, wenn Du dem Müßiggang frönst?
Von den Fertigkeiten in der Welt erwirb Dir eine.
Bist Du in Armut, dann rette Dich selbst aus dem Leid.
Um Dich satt zu essen und gut gekleidet sein, dazu brauchst Du eine Fertigkeit.
Am Ende des Tages müde, nicht wie ein Tier.*⁵⁶

Lü Desheng's Sohn Lü Kun war ein berühmter Konfuzianer und sagt in seiner "Fortsetzung der Kindersprüche":

*Müßiggang und Vergnügen führen die Menschen in den Untergang,
Sorge und Fleiß führen sie zum Erfolg.⁵⁷*

Und in den "Texten zur Verbreitung der Tugend" heißt es:

*Konzentriert wie am Tag des Kampfes,
Sorgfältig wie beim Gang über eine schmale Brücke.⁵⁸*

Dies drückt die Bedeutung der Sorge und Furcht noch direkter aus. Diese Sorge um den Fleiß liegt der Weberschen Beschreibung der protestantischen Ethik sehr nahe. In der Qing-Dynastie hat Li Xingfang die "Sinnsprüche eines alten Gelehrten" verfaßt, die den "Kindersprüchen" sehr ähnlich sind. Dort gibt es den Abschnitt "Dem Beruf folgen - Fleiß":

*Den ganzen Tag Vergnügen suchen, ist bestimmt kein glückliches Leben.
Entbehrung und Arbeit auszuhalten, ist gewiß kein Leid und Krankheit.
Bei Sonnenaufgang mit der Arbeit beginnen, beim Sonnenuntergang ausruhen.
Auch die Edelsten sorgen für ihr eigenes Essen.
Der Faule wird von der Faulheit krank und ist von keiner Medizin zu heilen,
nicht lahm nicht hilflos, nur faul die vier Glieder,
der Körper muß wo hingehören, der Geist braucht eine Sorge,
wenn Du keinen Beruf hast, wo sollst Du sein?*

...

*Das Volk hat vier Stände, und jeder hat seine Kunst,
wer Fertigkeit in seinem Gewerbe anstrebt, der wird sein Ziel erreichen.
nur fürchten, sich nicht zu regen, nur fürchten, nicht der Beste zu sein,
nur fürchten, nicht beharrlich zu sein - wer sich nicht fürchtet, wird erfolglos
bleiben.⁵⁹*

Dieser Gedanke, "einen Beruf zu erfüllen" (zhi [durchführen] ye), ist dem Konzept des "Berufs" (zhi [Beruf] ye) beim modernen Menschen sehr nahe. Die moralischen Ermahnungen, "mit Fleiß den Beruf zu erfüllen", sind Webers Konzept der Berufsethik eng verwandt. In der Qing-Dynastie gab es die "Gedichte der Kleinen Lehre" von Xie Taijie. Der Anlaß, sie zu verfassen, war die Tatsache, daß der Autor von der Lektüre der "Kleinen Lehre" sehr bewegt war, aber in mancher Hinsicht ging er dann über diesen Text hinaus und weist die Kinder beispielsweise folgendermaßen an:

Gute Dinge soll man häufig tun, suchst Du einen Platz zur Muße und Freude,

*so betrachte die fleißig arbeitenden, in Deinem Hause gibt es genug davon.
Es ziemt dem Menschen eine Kunst zu lernen, und selbst den Lebensunterhalt
zu schaffen,
sei Dein Leben lang fleißig und sparsam, bitte nicht andere Menschen um
Hilfe.⁶⁰*

Zur Lehre über den Fleiß gibt es in der "Meng xue"-Literatur noch besonders berühmte, nämlich jene, die durch den "Drei Zeichen Klassiker" weit verbreitet sind:

*Denke an den weisen Konfuzius, lerne von Lehrer Xia,
die Weisen und Heiligen des Altertums waren fleißig beim Lernen,
Zhao Zhongling las die "Gespräche des Konfuzius",
auch wenn jener Beamter wird, bleibt er beim Studium fleißig,
trägt Schilfstoffe and schneidet das Bambusrohr,
und wenn jener keine Bücher hat, so wird er doch sich mühen und lernen,
die Zöpfe am Stiel der Hacke, die Hacke schneidet ins Gelenk,
jener wird zwar nicht angeleitet, und dennoch nimmt er Mühsal mit Fleiß auf
sich.⁶¹*

Die letzten beiden Sätze des "Drei Zeichen Klassikers" heißen:

*Fleiß bringt Erfolg, Spiel ist nutzlos,
merkt Euch dies, Ihr sollt Euch anstrengen.⁶²*

Li Yuxiu's "Vorschriften für Schüler, ursprünglich "Texte zur Schulung der Dummen", leiteten die Aufklärungserziehung der Kinder in der Qing-Zeit in Gestalt von Lernnormen und Lernprinzipien an. Sie waren eingängig und leicht verständlich und jedermann liebte sie, sodaß sie nicht nur in den Einklassenschulen und den Wohltätigkeitsschulen Pflichtlektüre wurden, sondern auch in Ahnentempeln, Teehäusern und auf Märkten weit verbreitet waren. Sie waren berühmt als *leicht zu lernen und nützlich für den Alltag* und somit als idealer Einstieg für die Aufklärung; sie lösten in der Qing-Zeit nahezu den "Drei-Zeichen-Klassiker" ab. Zhou Baozhang sagt in den "Memorietexten für die unwissenden Kinder" *Neuerdings sind die "Vorschriften für Schüler" weit verbreitet, sie lösen fast den "Drei Zeichen Klassiker" ab.*⁶³ Wie man sieht, war also ihr Einfluß groß. In den "Vorschriften für Schüler" wird ebenfalls stark betont: *Nicht langsam reagieren, nicht gemächlich handeln, früh aufstehen, spät ins Bett gehen, man wird schnell alt, schätzt diese Zeit.* Auch in den "Gedichten der Wunderkinder" wird der Fleiß stark betont: *Auch die Kleinen müssen fleißig lernen, das Lernen ergibt sich aus dem Fleiß.*

Gleich zu Beginn des zweiten Kapitels von "Der Protestantismus und der kapitalistische Geist" zitiert Weber einige kurze Maximen von Franklin, wie etwa "Zeit ist Geld", "Vertrauen ist Geld", und betont gleichzeitig, daß diese Normen, Zeit zu schätzen und Vertrauen zu lehren, und der Fleiß und die Sparsamkeit, sowie im Verkehr mit anderen auf Pünktlichkeit zu achten und ein Gerechtigkeitsprinzip aufrecht zu halten, einen großen Nutzen auf die Erziehung der jungen Menschen zum selbständigen Handeln ausüben. Franklin füge hinzu, daß Sorgfalt und Umsicht sich geradewegs darin erweisen, die Dinge, die anderen schuldig sind, im Gedächtnis zu behalten.⁶⁴ Alle diese Tugenden machen für Weber den "Geist des Kapitalismus" aus, und er weist dann darauf hin:

Zunächst ist kaum nötig zu konstatieren, daß nicht etwa Luther als mit dem "kapitalistischen Geist" in dem Sinne, den wir hier bisher mit diesem Wort verbunden haben, - oder, übrigens: in irgendeinem Sinn überhaupt innerhalb verwandt angesprochen werden darf.

Und:

Die Leistung der Reformation als solcher war zunächst nur, daß, im Kontrast gegen die katholische Auffassung, der sittliche Akzent und die religiöse Prämie für die innerweltliche und beruflich geordnete Arbeit mächtig schwoll.⁶⁵

Weber betont insbesondere, daß es erforderlich ist, jene im religiösen Leben tief verwurzelten Schriften zu untersuchen, wie etwa die Leidensschriften, die Editionen zu Gewissensfragen oder die Leitfäden zum Christentum, um zu verstehen, welcher Zusammenhang zwischen dem protestantischen Asketismus und den Normen im alltäglichen Wirtschaftsleben bestand, und wie also die Religiosität über jene Kanäle die Geisteshaltung eines Volkes geprägt hat.

Um die Zusammenhänge der religiösen Grundvorstellungen des asketischen Protestantismus mit den Maximen des ökonomischen Alltagslebens zu durchschauen, ist es nötig, vor allem solche theologischen Schriften heranzuziehen, die sich als aus der seelsorgerischen Praxis herausgewachsen erkennen lassen. Denn in einer Zeit, in welcher das Jenseits alles war, an der Zulassung zum Abendmahl die soziale Position des Christen hing, die Einwirkung des Geistlichen in Seelsorge, Kirchengesetz und Predigt einen Einfluß übte, von dem - wie jeder Blick in die gesammelten 'consilia', 'conscientiae' usw. ergibt - wir modernen Menschen uns einfach keine Vorstellungen mehr zu machen mögen, sind die in dieser Praxis sich geltend machenden religiösen Mächte die entscheidenden Bildner des 'Volkscharakters'.⁶⁶

Im fünften Kapitel zu "Askese und kapitalistischer Geist" untersuchte Weber die evangelische Ethik auf der Grundlage einer eingehenden Analyse von Baxter's "Christian Directory":

Das sittlich wirklich Verwerfliche ist nämlich das Ausruhen auf dem Besitz, der Genuß des Reichtums mit seiner Konsequenz von Müßigkeit und Fleischeslust, vor allem von Ablenkung von dem Streben nach "heiligem" Leben. Und nur, weil der Besitz die Gefahr dieses Ausruhens mit sich bringt, ist er bedenklich. Denn die "ewige Ruhe der Heiligen" liegt im Jenseits, auf Erde aber muß der Mensch, um seines Gnadenstands sicher zu werden, 'wirken die Werke dessen, der ihn gesandt hat, so lange es Tag ist'. Nicht Muße und Genuß, sondern nur Handeln dient auch dem unzweideutig geoffenbarten Willen Gottes zur Mehrung seines Ruhms.⁶⁷

Zeitvergeudung ist also die erste und prinzipiell schwerste aller Sünden. Die Zeitspanne des Lebens ist unendlich kurz und kostbar, um die eigene Berufung 'festzumachen'. Zeitverlust durch Geselligkeit, 'faules Gerede', Luxus, selbst durch mehr als der Gesundheit nötigen Schlaf - 6 bis höchstens 8 Stunden - ist sittlich absolut verwerflich. Es heißt noch nicht wie bei Franklin: 'Zeit ist Geld', aber der Satz gilt gewissermaßen im spirituellen Sinne: sie ist unendlich wertvoll, weil jede verlorene Stunde der Arbeit im Dienst des Ruhms Gottes entzogen ist.⁶⁸

Es ist zu beachten, daß sich zu allen Prinzipien der protestantischen Ethik, die Weber betont, immer auch Entsprechungen in den allgemein verbreiteten konfuzianischen Schriften finden lassen. Alle verschiedenen Aspekte, die zuvor aufgezeigt wurden, finden in der protestantischen Ethik ihr Gegenstück, wie etwa die Ermahnungen zum "frühen Aufstehen", die Vorwürfe "den ganzen Tag mit anderen zu sitzen und bedeutungsloses Zeug zu quatschen", zu "trinken und zu schwatzen", die Warnungen gegen "die Gewohnheit des trägen Schlenderns", oder daß "Muße ist Zeitverschwendung" ist. Die konfuzianische Kultur stellt wie die protestantische Ethik nicht ähnlich stark wie Franklin den Gedanken des "Zeit ist Geld" in den Vordergrund, verwirft jedoch vergleichbar nachhaltig den Gedanken der Zeitverschwendung, wenn sie sagt, daß man früh aufstehen, spät zu Bett gehen solle, daß Alter schnell komme, und Zeit wertvoll sei. Wird also der Gedanke des "Zeit ist Geld" eher unter dem Aspekt betrachtet, daß der Gedanke einer Tradition der Wertschätzung der Zeit entstammt, so könnte man sagen, daß er sofort auftritt, wenn eine Kultur zunächst keine besondere Verbindung zum Gedanken des Geldes besitzt, und sich erst im Laufe der Geschichte eine Verknüpfung zwischen Bedürfniserfüllung und Geld ausbildet. Wird also die Übung der Selbstbeherrschung in der konfuzianischen Gesellschaft reflektiert, so besteht doch ihre gesamte Bedeutung darin, daß der Mensch sich bemühen solle, sich

selbst zu beherrschen und nicht müßig zu sein? So wird also deutlich, daß die konfuzianische Ethik über die weitverbreiteten Schriften und den Einfluß auf das Alltagsleben zumindestens aus theoretischer Sicht genau jener Funktion der protestantischen Ethik entspricht, die Weber beschrieben hat.

Geradewegs wie Weber aufgezeigt hat, ist die Haltung der Fugger, für "Geld es zu wagen" nur ein individueller Leitsatz für den Wagemut der Händler, während die Maximen Franklin's ethische Mahnungen an die Welt darstellen. Weil Webers Methode sehr viel Wert auf jene Mahnungen mit ethischem Charakter legt - denn nur solche können tatsächliche psychologische Beschränkungen für das Verhalten der Menschen sein -, wird demnach deutlich, daß unsere Methode der Weberschen gleich ist, wenn wir also die ethischen Maximen des heutigen China im Lichte früherer Auffassungen betrachten und deren Auswirkungen auf das alltägliche Verhalten der Menschen untersuchen.

Außerdem ist zu beachten, daß Weber viel Wert darauf legt, Franklin's Reden nicht einfach als eine Art Camouflage einer eigentlich reinen Verfolgung egoistischer Interessen aufzufassen. Stattdessen weisen sie echte asketische Elemente auf und damit eine Verbindung zu religiösen Konzepten. Dabei ist die ethische Anleitung der Kinder von besonderer Bedeutung, auf die Franklin mit Beispielen aus seiner eigenen Erziehung durch den streng calvinistischen Vater betont.⁶⁹ Wie oben deutlich wurde, finden sich solche erzieherischen Mahnungen und Sprüche in den Schriften der Konfuzianer der Ming- und Qing-Dynastie, man kann sogar sagen, allorts.

Wenn auch der von Weber beschriebene protestantische Gedanke des "Berufs" in den ming- und qing-zeitlichen konfuzianischen Texten noch nicht hervorgetreten ist, so gibt es doch einige verwandte Formulierungen. Es gibt zwar in China nicht jenen protestantischen Gedanken einer religiösen "Berufung", sodaß die Vorstellung von einer Verpflichtung zur Erfüllung des Berufes noch nicht vollständig entfaltet ist. Aber der Gedanke, daß der Beruf zu achten sei, tritt in konfuzianischen Schriften sehr früh auf (schon vor der Qin- und Han-Zeit), und die Überzeugung war weit verbreitet, daß jeder Mensch einen Beruf habe, und Formulierungen wie in den "Vorschriften für Schüler" oder den "Maximen der alten Gelehrten", daß der Beruf erfüllt werden solle, und daß man seine Bestimmung zu erreichen haben, nur fürchten dürfe, müßig zu gehen, sind doch dem Gedanken des "Berufs" engstens verwandt.

6. Eltern- und Bruderliebe, Gut und Böse, Vergeltung

Die "Meng xue" hat zwei wesentliche Aufgaben, erstens ethische Belehrung, zweitens kulturelle Aufklärung. Seit der Song-Zeit wird die Bedeutung der moralischen Erziehung in der kulturellen Aufklärung noch stärker betont. Die wichtigsten ethischen Prinzipien stammen von den Konfuzianern. Im "Tausend Zeichen Text" aus der Liang-Dynastie heißt es:

Die Tugend schafft den Ruhm, die vollendete Form zeigt sich in Redlichkeit.⁷⁰

*Gesicht und Haltung wie beim Nachdenken, die Rede ruhig und gemessen.
Nach oben Harmonie und nach unten gute Beziehungen, der Ehemann ruft und die Frau folgt.⁷¹*

*Menschenliebe und Barmherzigkeit, im Verborgenen trauern, das nächstliegende tun, nicht in die Ferne schweifen,
an Rechtschaffenheit sparen und die Ehrlichkeit geringschätzen, bedeutet ein unstetes Leben des Räubers.⁷²*

*Menzius lehrt die Schlichtheit, Shi Yu die Aufrichtigkeit,
Vorbilder der Goldenen Mitte, Fleiß, Bescheidenheit, Sorgfalt und Beharrlichkeit.⁷³*

Sich selbst prüfen, gibt Rechtschaffenheit, Verwöhnung führt zum Trotz.⁷⁴

Der "Drei Zeichen Klassiker" geht gleich zu Beginn davon aus, daß der Mensch im Wesen gut sei, und sieht das Streben nach Gutem tief im Menschen verwurzelt. Besonders plastisch wird hervorgehoben *Erst Eltern- und Bruderliebe, dann eigene Erfahrung*. In der Tat, sämtliche Schriften und Lehrtexte der "Meng xue" sind Teil der konfuzianischen Kultur und letzten Endes betonen sie die Überlegenheit der konfuzianischen Ethik. Und innerhalb dieser nimmt der Weg der Eltern- und Bruderliebe einen zentralen Platz ein, was den Kern der Familien- oder Verwandtschaftsethik angeht. Der "Drei Zeichen Klassiker" sagt:

*Xiang ist neun Jahre alt, kann den Eltern das Bett wärmen,
er erweist ihnen Elternliebe, so soll es sein.*

*Rong ist vier Jahre alt, läßt sein Birne,
er ist der jüngere Bruder des Älteren, dies soll er wissen.*

Man sagt: Menschlichkeit, Rechtschaffenheit, Riten, Wissen und Vertrauen,

diese fünf Tugenden dürfen nicht abreißen.

*Durch alle Generationen, bis zum Mönch in der Verborgenheit,
und bei allen Völkern, gibt es die Pflichten des Menschen.
Der Großmut des Vaters gegenüber dem Sohn, der Gehorsam der Frau gegen-
über dem Mann,
den älteren Bruder lieben, den jüngeren achten,
die Ordnung des Alters respektieren, die Freunde schätzen,
den Edlen verehren, die Treue des Ministers,
alle diese zehn Formen des rechten Verhaltens sind allen Menschen gemein.⁷⁵*

In den "Vorschriften für Schüler" gibt es viele moralische Belehrungen, wie:

*Zuerst Eltern- und Bruderliebe, dann Sorgfalt und Vertrauen,
großherzig zu den Menschen, und Menschlichkeit den Nächsten.⁷⁶*

Es gibt sehr detaillierte Abschnitte, wie die Kinder die Eltern behandeln sollen, etwa:

*Wenn die Eltern rufen, so zögere nicht,
Wenn die Eltern Anweisungen geben, sei nicht träge,
wenn die Eltern Dich lehren, so lausche respektvoll,
wenn die Eltern Dich tadeln, so akzeptiere und befolge es.⁷⁷*

Es gibt auch sehr konkrete Normen zum Respekt gegenüber Älteren und zur Achtung, die älteren Brüdern entgegenzubringen ist:

*Der Ältere spricht freundschaftlich, der jüngere voller Respekt,
zwischen älteren und jüngeren Brüdern herrsche Harmonie, die Pietät sei unter
ihnen.⁷⁸*

*Wenn der Ältere steht, so nimm nicht Platz.
Sitzt der Ältere, so setz Dich erst auf Anweisung.
Vor dem Älteren sei respektvoll, die Stimme sei leise,
doch es geht auch nicht an, daß er Dich nicht versteht.
Gehst Du hinein, so eile, gehst Du hinaus, so langsam,
Stellst Du eine Frage, so lasse Deinen Blick nicht schweifen.⁷⁹*

Wenn also jeder Mensch von klein an diese Belehrungen über die Ordnung des Respektes zwischen den Alterstufen der Menschen erfährt, so läßt sich leicht ausmalen, wie diese in modernen Unternehmen zu einer Ordnung der inneren Organisation transformiert werden.

Tatsächlich haben aber in der "Sammlung zur leuchtenden Tugend" die moralischen Anweisungen den Bereich der Familienethik überschritten und sind auf die gesellschaftliche Ordnung übertragen worden. Am Anfang dieser Schrift wird gesagt:

Wenn Du eine gute Tat tust, frage nicht vorher nach der Zukunft. ⁸⁰

Das ist Dong Zhongshu's Maxime "Bei der Begründung der Angemessenheit des Richtigen frage nicht nach seinem Nutzen, bei der Erklärung des richtigen Weges berechne nicht nach seinen Effekten", die hier als ethisches Prinzip verweltlicht wird. Es heißt auch:

Was den anderen hilft, hilft Dir selbst. ⁸¹

Auf diese Weise wird Mo Zi's "Ausgleich der Nutzen im Verkehr" zu einer utilitaristischen Ethik. Er verbindet sogar gutes Gewissen und Rechtlichkeit: *Dem Herz folgen und nicht gegen es handeln, dann sind die zehntausend Gesetze klar, Wird das Herz beherrscht, so sind auch die Gesetze beachtet.* ⁸² Diese Anschauungen können sicherlich einen allgemeinen, zeitlosen Charakter beanspruchen.

Die "Bestimmungen für Schüler" betonen außerdem das Vertrauen sehr stark:

*Benutzt Du Sachen anderer, so bitte stets deutlich darum,
fragst Du nicht, so ist es Diebstahl,
Leihst Du Sachen anderer, so gib sie pünktlich zurück,
Borgt jemand Sachen, so sei nicht knauserig,
Sobald Du sprichst, ist Vertrauen das wichtigste,
Betrug und Anmaßung, wie soll das gehen?* ⁸³

In der "Meng xue" wird auch viel Wert auf den Fortschritt der Tugend und die Vervollkommnung des Charakters gelegt:

*Siehst Du Menschen Gutes tun, so nehme es zum Vorbild,
siehst Du Menschen Schlechtes tun, so denke darüber nach.
Ändere Dich, und warte nicht auf Mahnung.* ⁸⁴

Es wird gesagt:

*Hörst Du Lob, so fürchte ist, wirst Du auf Fehler hingewiesen, so freue Dich,
Wenn Du selbst fähig bist, so nimm es nicht als Dein Eigenes,
haben andere Fähigkeiten, so schätze sie nicht gering.* ⁸⁵

Und schließlich:

*Bei Geben und Nehmen unterscheide deutlich,
Gib viel und nimm wenig,
Trittst Du an andere heran, frag' Dich erst selbst,
Erhebe keine Forderungen, wende Dich an Dich selbst.⁸⁶*

In dem "Text zur Verbreitung der Tugend" heißt es:

Der Edle liebt Vermögen, das mit dem rechten Weg einhergeht.⁸⁷

Mit solchen klingenden Versen werden die grundlegenden Prinzipien der konfuzianischen Ethik popularisiert und dargelegt, sodaß sie bei Kindern und breiter Bevölkerung aufgenommen werden, und ihr Einfluß tief und weit ist.

In diesen Ermahnungen geht es grundsätzlich darum, den Menschen zum Guten anzuleiten und zum Guten zu raten. Eine Besonderheit der popularisierten konfuzianischen Ethik ist die Auffassung, daß Gut und Böse eng mit dem Prinzip der Vergeltung verbunden sind. Daher trifft man in der "Meng xue"-Literatur sehr häufig Aussagen zur Vergeltung von Gut und Böse an. So in der "Sammlung der leuchtenden Tugend":

*Wer Gutes tut, wird reich ernten,
wer Böses tut, wird ins Unheil stürzen.⁸⁸*

*Gutes wird mit Gutem vergolten, Böses mit Bösem.
die Vergeltung hat ihre Zeit, Glück und Unglück bestimmt man nicht selbst.⁸⁹*

*Gut und Böse werden letztendlich vergolten,
es geht nur darum, ob früher oder später.⁹⁰*

*Nimmst Du anderen das Land oder betrügst sie um ihr Geld,
dann wird Dein reicher Haushalt nicht lang Bestand haben.
Sage nicht, Du sähest keine Vergeltung heute,
sei Dir bewußt, sie wird bei Deinen Nachfahren sein.⁹¹*

Der "Text zur Verbreitung der Tugend" sagt:

*Gutes wird mit Gutem, Böses mit Bösem vergolten.
Ohne Vergeltung geht es nicht, der Tag ist nur noch nicht gekommen.⁹²*

Das Gute bringt das lange Leben, das Böse den frühen Untergang.⁹³

Zur gleichen Zeit ist der Gedanke des Schicksals in der "Meng xue"-Literatur sehr weit verbreitet, in der "Sammlung der leuchtenden Tugend" zum Beispiel:

Hundert Jahre gibt es Schicksal, nicht ein Jota hängt vom Menschen ab.⁹⁴

Unter einem schlechten Stern wird der Edle dumm, und es kommt die Zeit, wenn der Gewöhnliche stark wird.

Sind der Stern gut und das Herz auch, hast Du Glück bis ins hohe Alter.

Sind der Stern gut und das Herz nicht, wirst Du auf halbem Wege scheitern, sind Stern und Herz schlecht, so herrscht Unglück bis ins Alter.⁹⁵

Ein gutes Herz gebiert der Familie edle Söhne,

Ist Dein Stern gut, brauchst Du nicht auf dem Vermögen der Ahnen zu bauen.⁹⁶

Oder aus den "Gedichten der Wunderkinder":

Langes Leben und früher Tod werden durch das Schicksal bestimmt, Armut und Erfolg haben ihre Zeit.

Auf dem Irrweg plagst du dich vergebens, füge dich in dein Schicksal.⁹⁷

Der "Text zur Verbreitung der Tugend" wiederholt nicht nur die Aussage der "Gespräche", daß Tod und Leben durch das Schicksal, Glück und Reichtum durch den Himmel bestimmt werden, sondern sagt darüber hinaus:

Was das Schicksal Dir bestimmt, wird letztlich geschehen, was das Schicksal Dir nicht bestimmt, da hilft auch der stärkste Wille nicht.⁹⁸

Das Leben wird nicht vom Menschen gelenkt, vom Schicksal wird es bestimmt.⁹⁹

7. Nutzen und Erfolg

In der "Meng xue"-Literatur besteht jener Teil, der bezüglich des gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Verhaltens am meisten verweltlicht ist, nicht in den Ausführungen zu Vergeltung und Schicksal, sondern zum Streben nach Nutzen und Erfolg. Mit anderen Worten war die "Meng xue"-Literatur recht erfolgreich damit, das rationalisierte Streben nach Nutzen in eine ethische Norm zu transformieren.

Am Ende des "Drei Zeichen Klassikers" lesen wir folgende zusammenfassende Bemerkungen:

*Huldige dem Edlen, erweise Gnade dem Volk,
Erlange Ruhm und Stärke, so sind Deine Eltern machtvoll,
den Vorfahren gibst Du Ruhm, den Nachfahren Reichtum.¹⁰⁰*

Dem Edlen Ehre zu erweisen und dem Volke Gnade, war die Auffassung der Konfuzianer zur gesellschaftlichen Wohlfahrt; Ruhm den Ahnen und Ehre den Eltern zu geben, den Nachfahren Wohlstand zu hinterlassen, all dies sind Familienideale des Volkskonfuzianismus; und Ruf und Ruhm zu erlangen, ist das Ziels des individuellen Strebens nach Erfolg. Was also der "Drei Zeichen Klassiker" schließlich als gesellschaftlichen, familiären und individuellen Erfolg zusammenfaßt, ergibt insgesamt eine deutliche und starke Erfolgsorientierung. In der Tat, betrachtet man den "Drei Zeichen Klassiker" als ein System, dann stellt der Zielkomplex mit diesen drei Komponenten das zentrale Anliegen des gesamten Systems dar. Es ist also eine Besonderheit des Volkskonfuzianismus, ethische Normierung und Erfolgsorientierung zu einem Ganzen zu verschmelzen.

Konfuzius hat zwar früh gesagt, *Wer gut lernt, wird Beamter*. Doch sagte er auch, *Wer ein guter Beamter ist, der lernt*.¹⁰¹ Die späteren Generationen haben dann sehr häufig den ersten Satz zur Begründung herangezogen, daß Konfuzius den individuellen Erfolg stark gewertet habe. In der "Meng xue"-Literatur sagt die "Schrift der Tausend Zeichen":

*Die Grundlage des Ruhms ist das grenzenlose Studium,
durch Lernen zum Beamten werden, das Amt ergreifen, um zu regieren.¹⁰²*

Die Menschen werden erzogen, die weltlichen Angelegenheiten der Ahnen zu respektieren, und die Errungenschaften von Generation zu Generation weiterzugeben. Durch gutes Lernen soll man Beamter werden und regieren, und es wird sogar gesagt:

Halte fest an der Übung des Edlen, der wahre Adel zieht sich selbst am Strick.¹⁰³

Dies läßt sich so deuten, daß die Übung des Edlen ein Instrument ist, um wahren Adel zu erreichen. Der "Der Tausend Zeichen Text" sagt:

*Der Haushalt erlange acht Kreise als Lehen, tausend Soldaten die Familie,
die Insignien der Würde bekomme, reite den Wagen mit reicher Verzierung,
ein hohes Gehalt und Reichtum, Wagen und Pferde stark und schnell,*

*strebe nach Erfolg und Ruhm, Denkmäler und Inschriften sollen Dir gewidmet sein.*¹⁰⁴

So werden die Menschen aufgefordert, nach Ruhm und Reichtum, Ehre und Sold zu streben.

Die nach der Song-Zeit weit verbreiteten "Gedichte der Wunderkinder" sind erfüllt von den volkskonfuzianischen Werten des fleißigen Lernens und des Strebens nach Positionen.

*Der Kaiser schätzt Talent,
Aufsätze sollt ihr lernen,
alle Bemühungen sind nur von minderer Qualität,
nur das Lesen ist von hohem Wert.*¹⁰⁵

*Von klein an sollt Ihr lernen,
durch Aufsätze Position erlangen,
der Kaiserhof ist voll von Würdenträgern,
sie alle sind Gelehrte.*¹⁰⁶

*Von klein an habe ich gelernt,
ausgeglichen und mit hohen Ambitionen,
der Andere strebt nach einem güldenem Schwert,
ich habe einen Pinsel wie ein Messer.*¹⁰⁷

*Am morgen ein Bauerssohn,
am Abend steigt er zum Kaiserpalast,
Kanzler und Generäle kennen keine Herkunft,
ein Mann stützt sich auf die eigene Kraft.*¹⁰⁸

*Das Lernen ist der Schatz des Menschen,
der Gelehrte ist das Kleinod des Festes,
Wenn der Edle einen Kanzler sucht,
dann muß dies ein Gelehrter sein.*¹⁰⁹

*Verschmähe die Gelehrtenkappe nicht,
Lesen schadet Menschen nicht,
in hoher Stellung handelst Du im Interesse der Welt,
in der Not bleibst Du tugendhaft.*¹¹⁰

*Die Zeit der großen Prüfungen ist gekommen ,
aus dem Volke steigst Du durch Schreiben mit Deinesgleichen auf,*

*Dein Name wird in das zimtene Register der Unsterblichen eingetragen,
schnell bist Du der erste im Himmelspalast.¹¹¹*

*Glücklich für den akademischen Grad ausgewählt,
Ist das Talent groß, überragst Du alle anderen,
das Glühwürmchen am Fenster verläßt seine alten Spuren,
die Wildgans auf der Pagode erlangt frühen Ruhm.¹¹²*

*Wer in der Jugend früh aufsteigt,
wird von jedem Kaiser anerkannt,
Am Tor des Yu sind drei große Wellen,
In der Ebene ein großer Donner.¹¹³*

*Kommt der Tag des Aufstiegs,
und beide Eltern sind noch nicht alt,
so kehrt Du in Brokat in die Heimat zurück,
dies ist wirklich ein Sohn.¹¹⁴*

Diese Auswahl aus den "Gedichten der Wunderkinder" ist beherrscht von den Aufforderungen, durch Lernen zum Beamten zu werden, und ruft die jungen Schüler auf, *als Beamter zum Kanzler zu streben, in der Karriere der erste zu sein*, und stellt die Eintragung in die Liste höchster Würdenträger als die bedeutendste der vier großen Freuden des Menschen dar.

8. Die theoretische Grundlage der volkskonfuzianischen Ethik: Die Transformation des spätmingzeitlichen Konfuzianismus

In der Entwicklung Wang Yangmings und seiner Schüler ereignete sich ein Wandel, der sie von der Orthodoxie fortführte. Dieser Wandel fand vor allem in dem zentralen Begriff des song- und mingzeitlichen Rationalismus Ausdruck, nämlich der "Untersuchung der Dinge" (ge wu). Wang Yangming's Schüler Wang Gen entwickelte eine Lehre von der "Untersuchung der Dinge", die von derjenigen der Vorbilder abwich. Aus seiner Sicht geht es dabei vor allem um ein Verständnis dessen, was "Ding" ist. Er meint, *das lebendige Selbst (shen) ist ein einziges Ding (wu) mit Himmel und Staat, und nur ein Ding nennt man das A und O.¹¹⁵* Das heißt, alle Dinge sind Dinge, oder aus der Perspektive, daß alle Dinge eine bestimmte gemeinsame Gestalt haben, so sind sie eigentlich eine Einheit, und die Dinge sind tatsächlich ein einziges Ding. Hingegen hieß es in der "Großen Lehre", daß die Dinge Anfang und Ende haben, und daß also eine Untersuchung der Dinge gerade darin bestehen

muß, bei diesen Dingen eben Anfang (ben) und Ende (mo), Wesen und Akzidentelles zu differenzieren. Aus Wangs Sicht ist die Bemerkung der "Großen Lehre", "die Vervollkommnung des Charakters ist die Wurzel", so zu verstehen, daß also das lebendige Selbst der Anfang und Grund ist, und er sagt daher: *Genau deshalb ist das lebendige Selbst der Grund aller Dinge der Welt, und diese Dinge sind das Ende, das Ich das Wesen, die Dinge das Akzidentelle.*¹¹⁶ Wenn aber das Ich der Anfang ist, welche Bedeutung besitzt dann der Begriff der "Verbindung" (guan)? Wang Gen sagt: *Ordnung, das ist mit dem Winkel bauen. Das Maß wird zwischen Anfang und Ende gelegt, und die Untersuchung der Dinge bedeutet, daß bei Unordnung des Wesens das Akzidentelle nicht geordnet sein kann.*¹¹⁷ Das Maß anwenden bedeutet also ein Gleichgewicht herstellen, und die "Verbindung" herzustellen, ergibt sich also aus der Äquilibrierung des "Endes" durch den "Anfang". Er sagt:

*Ich selbst bin ein Winkel, und der weltliche Staat ist ein Viereck, und durch den Winkel kann ich erfahren, ob das Viereck ordentlich ist, der Winkel also ist das Maß des Unordentlichen. Man braucht also nur einen rechten Winkel, und braucht nicht beim Viereck selbst nach dem Rechten zu schauen, denn wenn der Winkel richtig ist, ist auch das Viereck ordentlich, und wenn das Viereck geordnet ist, dann entsteht Ordnung insgesamt, und deshalb spricht man dann von der Ordnung der Dinge.*¹¹⁸

Das heißt also, wenn das lebendige Selbst der Anfang und das Wesen ist, dann ist es also der Winkel, der die Grundlage des rechten Ausmessens bietet. Gilt dies, so muß die gesamte Aufmerksamkeit darauf konzentriert werden, das lebendige Selbst zu ordnen.

Wenn wir nun die Lehre Wang Gens nur so interpretieren würden, daß sie eine Wiederholung der These ist "die Vervollkommnung des Charakters (xiu shen) ist der Anfang", die von der Großen Lehre und den traditionellen Konfuzianern vertreten wurde, so würde seiner Lehre von der Untersuchung der Dinge keine neue Bedeutung zukommen, und sie hätte keine große Wirkung haben können. Tatsächlich aber erhielt seine Auffassung zur Untersuchung der Dinge deshalb so große Aufmerksamkeit späterer Gelehrter, weil er über diese Lehre von der Selbstvervollkommnung hinaus Konzepte einführte wie die Selbstliebe oder Liebe des Lebens (ai shen), die Ruhe des lebendigen Selbstes (an shen), den Schutz des Lebens (bao shen) und seine Verehrung (zun shen). Diese Auffassungen unterschieden sich nicht nur stark von Zhu Xi und Wang Yangming, sondern stellten einen wesentlichen Unterschied zur gesamten konfuzianischen Tradition dar.

Wang Gen richtet sich gegen die Auffassung, daß die Aussage der Großen Lehre "zum Guten stehen" bedeute "die klare Tugend erstrahlen zu lassen". Stattdessen

sagt er, *Zum Guten stehen heißt dem lebendigen Selbst Ruhe geben, und wer dies erreicht, konstituiert den Anfang der Welt.*

Wer weiß, daß das lebendige Selbst der Anfang der Welt ist, der strebt mit aller Kraft die hellstrahlende Tugend an und sorgt sich ums Volk. Ist das Leben nicht in Ruhe, kann der Anfang nicht konstituiert werden, und ist der Anfang in Unordnung, so kann auch das Ende nicht geordnet sein.¹¹⁹

Weil also Wang Gen das Selbst als Anfang aller Dinge betrachtet, vertritt er die Lehre vom "Ehrfurcht gegenüber dem lebendigen Selbst" (oder: Verehrung des Lebens") und sagt:

Das lebendige Selbst (shen) und der Weg (dao) sind eine Einheit, der Ehrfürchtige folgt dem Weg, der Ehrfürchtige folgt dem Leben. Wer dem Leben Ehrfurcht erweist, aber nicht dem Weg, das ist keine Ehrfurcht gegenüber dem Leben, wer den Weg würdigt, aber nicht das Leben, der erweist keine Ehrfurcht dem Weg.¹²⁰

Im traditionellen Konfuzianismus ist es nur denkbar, das Selbst zu vervollkommen (xiu shen), nicht aber, dem Leben Achtung zu erweisen. Denn in der Lehre von der Selbstvervollkommnung bedeutet das Leben etwas, das verbessert und geordnet werden muß. Wenn aber Wang Gen Leben und Weg zusammenbringt und offen die These von der Selbstachtung formuliert, so hatte es dies in der Fortentwicklung des song- und mingzeitlichen Rationalismus noch nie gegeben.

Auch die Ruhe des Lebens (an shen) ist bei Wang Gen etwas anderes als bei Wang Yangming, denn Wang Yangming ist der Auffassung, daß die Selbstvervollkommnung darin besteht, Sehen, Hören, Sprechen, Bewegen, die Steuerung des Körpers und das Verhalten an den Prinzipien der Rechtschaffenheit und der Vernunft auszurichten. Wang Gen sagt jedoch:

Wer nicht weiß, was die Ruhe des Lebens ist, wird scheitern, wenn er die Angelegenheiten des weltlichen Staates regeln möchte. Wer den Boden unter den Füßen verliert, sich selbst und den Körper schädigt, wer Hungers stirbt, und dies als das richtige darstellt, wie soll denn jemand, der sich selbst nicht zu erhalten vermag, den Staat erhalten?¹²¹

Nach dieser Überlegung ist also die Auffassung der Alten bezüglich dessen, was ein loyaler Minister und ein rechtschaffener Beamten-Gelehrter ist, und was es heißt, mit dem Leben das Rechtschaffene zu erlangen, gar nicht gleichbedeutend damit, das lebendige Selbst zu erhalten und ihm Ruhe zu geben. Bei Wang Gen ist das "Selbst" im Begriff der Ruhe gleichbedeutend mit der lebendigen Existenz des indi-

viduellen Körpers aus Fleisch und Blut. Die menschliche sinnliche Existenz zu lieben, ist also gleichbedeutend mit der Wertschätzung moralischer Prinzipien. Und genau dies ist eine neue Denkrichtung. In den Aufzeichnungen der Lehren des Wang Gen findet sich auch ein Gespräch mit einem Schüler:

Es gibt Menschen, die an der Lehre der Ruhe des Lebens zweifeln und sagen: Yi und Qi haben nicht ihr Leben geschützt, aber ihre Seele (xin). Wang antwortet: Wer seinem Leben und seiner Seele Ruhe gibt, der ist gut. Wer sich um das Leben nicht sorgt und nur um die Seele, wählt die schlechtere Haltung. Wer beides nicht tut, ist schlecht. Wer sein Leben für die Welt gefährdet, von dem sagen wir, daß er das Wesen verliert. Wer sein Leben zugunsten der Welt bereinigt, von dem sagen wir, er verliert das Ende.¹²²

Die früheren Konfuzianer haben den Willen von Bo Yi und Shu Qi gepriesen, die am Shou Yang Berg verhungert sind, weil sie die Nahrung verweigerten. Aus traditioneller Sicht ist es das höchste Ideal, wenn die Menschen ihr Leben für moralische Ideen opfern. Aber aus der Sicht Wang Gen's ist das körperliche Selbst als Kern des Lebens das Essentielle, und wenn es dieses Selbst des Lebens nicht gibt, dann braucht von anderem gar nicht gesprochen werden. Von diesem Blickwinkel aus betrachtet, ist an Yi und Qi nichts Nachahmenswertes zu entdecken. Wang Gen sagt: *Wenn der Mensch in Elend und Armut lebt und der Körper friert und hungert, so verliert er sein Wesen und kann nicht lernen.¹²³*

Damit also ein Mensch lernen kann, muß er sich zunächst angestrengt bemühen, die materiellen Voraussetzungen seines Lebens zu schaffen und zu bewahren. Jede Art von Betätigung, die zu der Befriedigung, der Wahrung und Entwicklung der Bedürfnisse des Lebens beiträgt, ist also sehr bedeutsam, vom Erwerbsleben (einschließlich Handel, Landwirtschaft und Handwerk) bis zur Entsagung von der Welt.

Eine ähnliche Veränderung vollzieht sich auch bezüglich des Konzeptes des "spontanen guten Wissens" (liang zhi). Wang Gen stellt die These auf: "Klare Weisheit bedeutet Wahrung des Selbst" und sagt:

Die klare Weisheit ist das gute Wissen. Wer sein Leben gut zu wahren weiß, der ist weise und kann viel. Wissen, wie sein Leben zu schützen ist, bedeutet sein lebendiges Selbst zu lieben; wer aber sich selbst liebt, kann nicht umhin, die anderen zu lieben, Menschen, die zur Liebe fähig sind, werden also auch mich lieben, und wenn dies der Fall ist, so wird mein lebendiges Selbst bewahrt.¹²⁴

Welche Bedeutung hat nun aber ein solches Denken über das sinnliche Leben als Essenz für die Wertanschauungen? Aus dem oben Gesagten ergibt sich, daß Wang

Gen meint, die Wahrung des Lebens sei die grundlegende Bedeutung des Guten Wissens, und so gibt es gar keinen prinzipiellen Unterschied zwischen dem spontanen guten Wissen und den Impulsen des Lebens. Zur gleichen Zeit gelang Wang über die Interpretation der Wahrung des Lebens als Gutes Wissens zu einer Ethik der "Menschenliebe". Er verwendet hier eine dialektische Argumentation ähnlich derjenigen Mo Zi's, d.h. die Menschenliebe ist kein absoluter Wert, sondern ich liebe die Menschen, weil ich auf diese Weise erreichen kann, daß sie mich lieben. Da die Menschenliebe also kein absolutes moralisches Gebot ist, und auch kein Erfordernis besteht, eine gesellschaftliche Harmonie zu realisieren - sodaß sie stattdessen ein Mittel der Selbstliebe und Wahrung des Selbstes ist -, weicht diese Ethik sehr weit von der orthodoxen konfuzianischen Ethik ab.

Nun stellt diese Theorie eine Hypothese bezüglich der affektuellen Resonanz zwischen den Menschen auf, sodaß also meine Menschenliebe die Menschen veranlaßt, mich zu lieben, und wenn ich im individuellen Interesse anderen schade, werden diese Vergeltung üben. Obgleich also ihre letzte Begründung in der Wahrung des Lebens liegt, ist die ethische Lehre von der Wahrung des Lebens also nicht identisch mit einem egoistischen Individualismus. Wang Gen hat daher keinesfalls die traditionelle konfuzianische Ethik negiert und damit deren moralische Kategorien und Auffassungen zur moralischen Selbstvervollkommnung. Allerdings stammt er aus einer einfachen Familie und betrachtet die einfachen Menschen auch als Zielgruppe seiner Lehre. Daher führt er unbewußt ethische Konzepte einfacher Menschen wie die Selbstschutz und die Liebe zum eigenen Leben ein, und wendet bei der Interpretation der traditionellen konfuzianischen Ethik eine Methode an, die derjenigen Mo Zi's ähnelt, nämlich in die Wertziele Nutzensvorstellungen einzuführen. So gewinnt in seiner ethischen Auffassung also die sinnliche individuelle Existenz eine Bedeutung für das Leben und die Werte. Es ist sehr deutlich, daß Wang Gen mit diesen Überlegungen den Besonderheiten der volkskonfuzianischen Ethik recht nah kommt, und seine Lehre damit eine Form der Diffusion rationalistischer Werte der Elitekultur in der Volkskultur darstellt.

Wang Gen war Wegbereiter der Qinzhou-Schule. Einer von deren wichtigsten Repräsentanten war Lou Rufang, der in der Familienethik ebenfalls eine popularisierte Form entwickelte. In der Lehre seiner späten Jahre erhebt er "Eltern- und Bruderliebe, Barmherzigkeit" zu Prinzipien, die im wesentlichen in seiner eigenen Familienerfahrung gründen. Sein Familienleben war von gegenseitiger Liebe und Nähe geprägt, voll Wärme und Zugehörigkeitsgefühl, und daher ging er davon aus, daß alle Menschen diese Werte als angeborenes gutes Wissen in sich tragen; wenn also nach diesen Werten gehandelt wird, so läuft alles natürlich ab und wie von selbst.

Aus dieser Auffassung zum angeborenen Wissen der Menschen um Eltern- und Bruderliebe und Barmherzigkeit zieht Luo eine weiterreichende Schlußfolgerung:

Wenn also diese Tugenden aus der Familie in das ganze Land ausstrahlen, so wird es im Staat keinen Menschen geben, der nicht Eltern- und Bruderliebe und Barmherzigkeit in sich trägt. Und wenn diese Tugenden aus dem Staat in die ganze Welt ausstrahlen, dann gibt es keinen Menschen mehr ohne sie.¹²⁵

Diese Auffassung Luo's hatte es bei den früheren Konfuzianern nicht gegeben, daß nämlich alle Menschen Eltern- und Bruderliebe als angeborenes gutes Wissen in sich tragen, und daß sie also in die ganze Welt verbreitet werden, wodurch es keinen Menschen ohne sie gibt. Nach der früheren konfuzianischen Auffassung sind diese Tugenden zwar angeborenes gutes Wissen, aber das bedeutet hier nicht *uno actu*, daß alle Menschen diese Tugenden erreichen. Das liegt daran, daß diese Tugenden bei Luo anders interpretiert werden als bei den orthodoxen Konfuzianern. Er sagt:

So wird das Volk von den Gelehrten und Beamten angetrieben: die Gelehrten und Beamten wollen ihren Familie zu Ruhm bringen und ihr Haus erstrahlen lassen, indem sie standhaft dem Weg folgen, und also intensiv der Eltern- und Bruderliebe und Barmherzigkeit huldigen. Und obgleich die Beschäftigungen der breiten Massen nicht von gleichem Stande sind, so versorgen sie ebenfalls ihre Eltern und ziehen ihre Kinder auf und folgen dabei der Eltern- und Bruderliebe und Barmherzigkeit aufs Äußerste. Nie gab es andere Menschen. ... Wenn Du Muße hast, so gehe durch die Straßen und Gassen, schaue Dir das Gewimmel der Massen, Wagen und Tiere an, das Gewirr der Laststangen, die Zahl der Menschen ist tausend- und millionenfach, ihre Art ist myriadenfach verschieden, gleichwohl hat aber von Osten bis Westen, von Morgen bis Abend jeder Mensch seine Beschäftigung und seine Lebensgrundlage; auf jedem Schritt meiden die Menschen Gefahren und achten so auf ihr Leben. Und hinter all dem stehen die festen Bande zu Eltern, Frau und Kindern; daher sind sie angestrengt um den Lebensunterhalt bemüht, schützen ihr Leben, und in völliger Freiheit wäre es nicht möglich.¹²⁶

Diese Betrachtung zeigt, daß Lou Rufang die ethischen Kategorien nicht nur auf die Beamtennormen der konfuzianischen Klassiker beschränkt und aus dem Erfordernis des Dienstes an Älteren und Übergeordneten ableitet, sondern sie als ein zusammenhängendes Wertesystem betrachtet, das von der Pflege der Eltern, der Erziehung der Kinder, über die Sicherung des Lebens, die angestrengte Befassung mit dem Lebensunterhalt bis zur Errichtung eines berühmten Hauses und der Erlangung von Ruhm für die Familie reicht. Alle diese Werte lassen die ethischen Prinzipien und Normen der Familienethik hervortreten. Lou Rufang be-

tont also mit diesen grundlegenden Prinzipien der Eltern- und Bruderliebe und Barmherzigkeit nicht nur die ethischen Ideale des traditionellen Konfuzianismus, sondern ähnlich wie Wang Gen versteht er diese Prinzipien als eine Familienethik und rechtfertigt also, daß für die Familie nach Reichtum gestrebt wird, nach Ruhm, Erfolg und anderen Nutzenzielen, und er bejaht die Sorge um das Leben und den Fleiß als ethische Kategorien. Anders gesagt, findet also der Volkskonfuzianismus in seiner besonderen Weise der Interpretation dieser Kategorien eine umfassende Berechtigung.

Die Lehre des Wang Gen über die Sorge um das Leben und die Selbstachtung sowie die Überlegungen des Lou Rufang zum Selbstschutz für die Familie und zum Fleiß bei der Arbeit haben auf Lü Kun sehr großen Einfluß ausgeübt, der die mingzeitliche "Meng xue" wesentlich mitgeprägt hat. Er sagt: *Die Wahrung des lebendigen Selbstes ist Tugend und Rechtschaffenheit. Und: Das Herz braucht Übung, der Körper Arbeit.*¹²⁷ Und er sagt:

*Die Gelehrten und das Volk der alten Zeiten haben sich stets bemüht, ihre Angelegenheiten zu regeln, angestrengt und konzentriert bei der Sache zu sein, und auf jede Kleinigkeit zu achten, am Morgen mit der Arbeit zu beginnen, des Abends über sie nachzudenken und zu planen, was am nächsten Tag zu tun sei. Die Edlen bemühten sich um ihre Tugend, die einfachen Leute waren mit ihrem Beruf befaßt, Tag für Tag fleißig, morgens aufgestanden, abends zum Ruhen gelegt, niemand wagte auch nur ein Jota Müßiggang, der Meister vergaß als Beamter die Tugend nicht, das Volk war nicht töricht.*¹²⁸

Hier wird deutlich, daß die volkskonfuzianische Ethik, die in großem Umfang in der "Meng xue"-Literatur widergespiegelt wird, nicht nur ein notwendiges Ergebnis der Popularisierung der Elitekultur in niedrigeren Schichten war, sondern in dieser Zeit auch den Hintergrund einer Verweltlichung innerhalb des Rationalismus besaß. Die These, daß die weltliche Lebensethik und das konfuzianische Denken verschieden seien, entbehrt also jeder Grundlage.

Abschließend möchte ich noch auf die "Aufzeichnungen der Erfolge und Mißerfolge" hinweisen, die Ende des Ming-Dynastie eine Blüte erfuhren. Der relativ stark verweltlichte Gelehrte Yuan Liaofan schuf unter dem Einfluß des Taoismus ein "Buch der Erfolge und Mißerfolge", also ein individuelles Notizbuch, in dem gute und böse Taten aufgezeichnet werden. Diese Praxis fand nicht nur in der breiten Gesellschaft großes Echo, sondern übte auch auf die orthodoxen Konfuzianer Einfluß aus. Die spätmingzeitlichen, berühmten konfuzianischen Denker Liu Zongzhou mit den "Aufzeichnungen eines Menschen" und Lu Shiyi mit dem "Heft der Ordnung und des Erreichten" sind unter diesem Einfluß entstanden. Diese Art von Aufzeichnungen über Erfolg und Fehler des moralischen Handelns des

Menschen könnte durchaus als Asketismus im Sinne Webers aufgefaßt werden. Ein guter und redlicher Mensch wird also Gut und Böse seines Denkens und Handels in die zwei Rubriken des "Erfolges" und der "Fehler" seines Tagebuches einordnen und dann innerhalb eines Zeitraumes prüfen, ob er im Vergleich Fortschritte erzielt hat. Wenn Weber den calvinistischen Asketismus diskutiert, dann weist er darauf hin, daß auch der Katholizismus seine religiösen Tagebücher kannte, in denen Gut und Böse aufgezeichnet und aufgelistet wurden, und der Fortschritt bei der Fortbildung der Seele und der Erlangung der Gnade festgehalten wurde. So meint er, daß Franklin's Tagebuch ein klassisches Beispiel sei, das zwar soweit formalisiert ist, daß es fast statistischen Charakter hat, jedoch seinen persönlichen Fortschritt hinsichtlich verschiedener Kategorien des Schönen und Guten erfaßt.¹²⁹ Um seinen eigenen Standpunkt zu unterstützen, weist er darauf hin, daß die normalen Moral-Tagebücher nur Aufzeichnungen für die Beichte gewesen seien, während die calvinistischen Texte und die Bücher Franklins dazu dienten, mit Hilfe der Tagebücher dicht und exakt den eigenen psychologischen Tendenzen zu folgen.¹³⁰ Tatsächlich aber überzeugt diese Differenzierung Webers kaum. Gleichwohl können wir auch in Liu Zongzhous Tagebüchern diese enge Durchleuchtung und Kontrolle der eigenen psychologischen Tendenzen erkennen. Daher entdecken wir hier ebenfalls Webers "innerweltliche Askese".

9. Lebensweisheiten

In einem Teil der Literatur der "Meng xue" findet man neben den ethischen Lehren der Konfuzianer auch noch recht viele Lebensermahnungen, und deren Charakter entspricht dem, was Weber "Lebensweisheit" genannt hat. Obgleich diese Sprüche nur in einem Teil der Literatur auftreten, so spiegeln sie doch die Lebenseinstellungen der Chinesen und ihre Verhaltensneigungen wider, und haben einen unbestreitbaren Charakter von Allgemeinheit. Die repräsentativsten Texte sind hier die "Sammlung der strahlenden Tugend" und der "Text zur Verbreitung der Tugend". Die Zeit der Kompilation der Texte kann nicht mehr identifiziert werden, der Inhalt stammt entweder aus der Sprache der Gebildeten oder derjenigen des einfachen Volkes. Sie waren gegen Ende der Qing-Dynastie sehr weit verbreitet.¹³¹

Aus meiner Sicht weisen beide Texte eine bestimmte inhaltliche Struktur auf, die nicht mit der Textfolge überein stimmt. Es gibt eine ganze Reihe von Sprüchen, die ausschließlich der stilistischen Ausbildung dienen, also die Ausdrucksfähigkeit verbessern und die Befähigung zu schönen Redewendungen erhöhen sollen, wie etwa *Auf dem Changjiang treibt die frühere Welle die spätere, in der Welt jagen die neuen Menschen die alten*, oder *Wenn Du mit dem Edlen sprichst, lese erst zehn Jahre*

Bücher, usw. Dann gibt es aber im wesentlichen fünf Kategorien, nämlich Ethik, Vergeltung, Schicksal, Erfahrung und Weisheit. Die Teile über Ethik, Vergeltung und Schicksal haben wir bereits betrachtet und brauchen darüber nichts mehr zu sagen. Die anderen Bereiche von Erfahrung und Weisheit, wie ich sie benenne, können gemeinsam als "Lebensweisheit" bezeichnet werden, und alle fünf Teile finden auch in Sprüchen Ausdruck.

Zum Bereich der Erfahrungen gibt es etwa in der "Sammlung der strahlenden Tugend" folgende Sprüche:

*Ist der Mensch arm, ist der Wille schwach,
ist das Pferd dürr, sind die Haare lang.¹³²*

*Auch wenn Hammel und Lamm schön sind, sind sie schwer dem Geschmack
des Volkes anzupassen.*

Gutes Talent und schöne Sprache, bringen Gewalt und Betrug anderer.¹³³

Wer höflich ist, will etwas.

Der Mensch stirbt fürs Geld, der Vogel fürs Futter.

Nicht ums Ferne sei bedacht, Sorge Dich ums Naheliegende.¹³⁴

Kein Mensch kennt tausend gute Tage, keine Blume ist hundert Tage rot.

*Ist der Weg weit, kennst Du die Stärke des Pferdes, ist der Tag lang, erkennst Du
den Charakter des Menschen.¹³⁵*

Und eine Auswahl aus dem "Text zur Verbreitung der Tugend":

*Das Bächlein fließt leicht stark und schwach, hin und her, der einfache Mensch
wechselt leicht die Meinung.¹³⁶*

*Du malst den Tiger, Du malst das Fell, aber den Knochen malen ist schwer,
Du kennst den Menschen, Du kennst sein Gesicht, aber Du kennst nicht seine
Seele.¹³⁷*

*Bist Du arm, so kennt Dich niemand in der rastlosen Stadt,
bist Du reich, gibt es in den einsamen Bergen ferne Verwandte.¹³⁸*

Hast Du Tee, hast Du Wein, so sind Dir deine Brüder nah,

bist Du in der Not, erblickst Du keine Menschenseele.

*Die menschlichen Empfindungen sind dünn und flach wie ein Papier,
die Angelegenheiten der Welt wechseln die Gestalt wie das Schachspiel.¹³⁹*

*Der Mensch sage nicht, der Frühling sei schön,
er fürchte nur, daß es im Herbst kalt wird.¹⁴⁰*

*Gehst Du in die Berge, so fürchte nicht den menschenfressenden Tiger,
fürchte nur die Zweischneidigkeit der menschlichen Gefühle.¹⁴¹*

Diese Sprüche, so könnte man sagen, beschreiben gesellschaftliche Phänomene und fassen die Lebenserfahrung zusammen. Manche haben nur deskriptiven, keinen normativen Stellenwert, wie etwa "Der Höfliche will etwas". Manche sind zwar auch deskriptiv, gleichzeitig aber treten Aspekte der chinesischen Psychologie hervor, wie etwa die oben gegen Ende aufgeführten Sprüche, die alle die Kälte der menschlichen Gefühle beklagen, die Probleme bei der Einschätzung der Seele, und ein tiefes Mißtrauen gegenüber anderen Menschen zum Ausdruck bringen.

Dieses Mißtrauen spiegelt die Lebenserfahrung der chinesischen Gesellschaft wider, und deren Ausgangspunkt geht seinerseits auf die Haltung zum Selbstschutz zurück. Was wiederum die Weisheit betrifft, so geht es hier um Techniken, in der Welt oder mit anderen Menschen zurechtzukommen, die auf dieser psychologischen Grundlage aufbauen:

*Triffst Du Menschen, spreche nur wenig,
lasse nichts aus Deinem Herz vollständig zum Ausdruck gelangen.¹⁴²*

*Glaube nicht dem Geraden im Geraden,
Schütze Dich vor der Menschlichkeit, die nicht Menschlichkeit ist.
In den Bergen gibt es gerade Bäume,
in der Welt keinen geraden Menschen.¹⁴³*

*Dem unbekanntem Tiger kannst Du nahe kommen,
Menschen sind Dir bekannt, doch nicht vertraut.¹⁴⁴*

*Ohne Geld bleibst Du in der Masse,
In der Not findest Du keinen Verwandten.¹⁴⁵*

*Konflikt entsteht nur durch vieles Reden,
Probleme kommen immer, wenn Du Dich zu stark in den Vordergrund schiebst.¹⁴⁶*

*Weißt Du viel und hast wenig Gelegenheiten, hast Du wenig Ärger,
Kennst Du viele Leute und Orte, so gibt es viel Streit.¹⁴⁷*

*Das Ertragen gibt Kraft im Moment,
das Vermeiden schafft hundert Tage Sorge.¹⁴⁸*

*Der gute Mensch wird vom Menschen betrogen,
das gute Pferd wird vom Menschen geritten.¹⁴⁹*

*Siehst Du was, so spreche nicht, hörst Du was, so wisse nicht,
In der Muße kümmerge Dich um nichts, fällt nichts an, so kehre früh heim.¹⁵⁰*

*Gebe den Menschen umsonst, das wird Dein Kapital,
schenke ihnen etwas, es wird Gelegenheit.¹⁵¹*

Menschen schaden ist Unglück, Menschen beschenken ist Glück.¹⁵²

*Wenn Du mit etwas nichts zu tun hast, so halte Dich peinlichst fern und tue
nichts.¹⁵³*

Will man also "Erfahrungen" und "Weisheiten" unterscheiden, so könnte man sagen, daß die "Erfahrungen" meistens beschreibenden Charakter haben und das Verhalten nicht direkt anleiten; während der Teil der "Weisheiten" (wie etwa "Triffst du Menschen, spreche nur wenig..." usw.) direkte normative Wirkungen auf das menschliche Verhalten besitzt.

Die oben angeführten Maximen zur Lebensweisheit gehören zum größten Teil zu dem, was die Chinesen "Weltgewandtheit" nennen; was die aktive Seite betrifft, handelt es sich um eine Sammlung von Erfahrungen in einer chinesischen Gesellschaft, die von komplizierten zwischenmenschlichen Beziehungen unter den Bedingungen einer großen Dichte und Nähe geprägt ist. Die leitende Tendenz dieser Lebensweisheiten besteht in dem, was die Qinzhou-Schule als "Klare Weisheit und Wahrung des Lebens" bezeichnet hat. Diese Sprüche sind in China sehr verbreitet, und sind die normativen Quellen, die das Verhalten der Chinesen bestimmen, und wir können sie sehr häufig beobachten, in der Sprache Mao Zedongs bis hin zur Ausdrucksweise der breiten Volksmassen.

Im zweiten Kapitel der protestantischen Ethik diskutiert Weber in einem langen Abschnitt den Unterschied zwischen den literarischen Produkten der Renaissance und den Schriften, die Franklin für die unteren Schichten verfaßt hat, oder den

evangelischen Büchlein und Maximen. Was die Frage des Fleißes angeht, so sagt er:

Bei Cato und auch in den eignen Darstellungen von Alberti fehlt dieses Ethos: um Lebensklugheitslehre handelt es sich bei beiden, nicht um Ethik. Um Utilitarismus handelt es sich auch bei Franklin. Aber die ethische Pathetik der Predigt an die jungen Kaufleute ist ganz unverkennbar und ist - worauf es ankommt- das Charakteristische. Mangel an Sorgfalt an dem Geld bedeutet ihm, daß man - sozusagen - Kapital-Embryonen "mordet" und ist deshalb auch ein ethischer Defekt. ¹⁵⁴

Und meint:

daß eine religiös verankerte Ethik auf das von ihr hervorgerufene Verhalten ganz bestimmte, und, so lange der religiöse Glaube lebendig bleibt, höchstwirksame psychologische Prämien (nicht ökonomischen Charakters) setzt, welche eine bloße Lebenskunstlehre wie die Albertis eben nicht zur Verfügung hat. Nur soweit diese Prämien wirken und - vor allem - in derjenigen, oft (das ist das Entscheidende) von der Theologen-Lehre (die ihrerseits ja auch nur "Lehre" ist) weit abweichenden Richtung, in der sie wirken, gewinnt sie einen eigengesetzlichen Einfluß auf die Lebensführung und dadurch auf die Wirtschaft: Dies ist, um es deutlich zu sagen, ja die Pointe dieses ganzen Aufsatzes. ¹⁵⁵

Ohne Zweifel besteht der Unterschied zwischen ethischen Konzepten und Lebensweisheit darin, daß erstere bindende psychologische Beschränkungen für das menschliche Verhalten sind, die eine Art "natürlichen Zwang" ausüben. Aber das Verhalten wird nicht nur durch ethische Vorstellungen beeinflusst, sondern Lebensweisheit und Wünsche üben ebenfalls prägenden Kraft aus. Aus einer verhaltenswissenschaftlichen oder anthropologischen Sicht sind also jene Lebensweisheiten auch sehr wichtig, um das Verhalten der Chinesen zu verstehen bzw. die kulturellen Modelle, die es beherrschen. Andererseits sind in der "Meng xue" diese Lebensweisheiten bereits zu einem gewissen Grad in ethische Normen erhoben, d.h. wer ihnen nicht folgt, ist nicht einfach töricht und dumm, sondern begeht einen moralischen Fehler.

10. Schluß

Zwar kann man Webers These akzeptieren, daß der Konfuzianismus eine innerweltliche Ethik sei und den Gewohnheiten dieser Welt und ihrer Ordnung entspre-

chen wolle.¹⁵⁶ Aber wenn er sagt, es handele sich um ein Gesetzbuch, das sich aus jenen politischen Prinzipien und rituellen Normen zusammensetzt, die für die Gebildeten gelten sollen, dann spiegelt dies auf keinen Fall den ganzen Konfuzianismus wider. Webers Aussage gilt nur für jene kulturelle Gruppierung, die die verschiedenen Stufen der staatlichen Prüfungen absolviert haben und die anschließend Beamte geworden sind, also zu einer kulturellen Elite gehörten. Wie die vorliegende Arbeit gezeigt hat, richtet sich die traditionelle chinesische "Meng xue", die eindeutig zum Konfuzianismus gehört, an die Bauern und Hirtenjungen, die Mädchen und Frauen der Dörfer, und das Ziel ihrer Erziehung ist nicht das Bestehen von Prüfungen; in dieser Kultur werden also nicht Gesetze für den Staat vermittelt, sondern Anleitungen für das alltägliche Leben. Was die volkskonfuzianische Literatur angeht, so ist auch Webers Aussage nicht angemessen, daß zwischen den konfuzianischen Idealen und dem christlich-asketischen Ideal des Berufs eine sehr starke Spannung bestehe.¹⁵⁷ Die Ideale des Edlen und die Klassiker waren die Sorge der konfuzianischen Eliten, nicht aber des Volkskonfuzianismus. Wenn er außerdem sagt, die Selbstbeschränkung habe nicht notwendig positiven Stellenwert, so trifft dies auf den Volkskonfuzianismus überhaupt nicht zu.

Die Fehltritte Webers über die konfuzianische Ethik sind Folge der Tatsache, daß er sich nur mit den Auffassungen der konfuzianischen Elite, nicht aber mit der Kultur des Volkskonfuzianismus befaßt hat. Gemäß der Methode der "Protestantischen Ethik" sollte diese aber nicht aus dem Auge verloren werden. Aufgrund dieser Unterlassung meint Weber etwa, daß zwischen der Sparsamkeit des Volkes und dem Konfuzianismus keinerlei Beziehung bestünde,¹⁵⁸ und daß es keine Vermittlung zwischen der konfuzianischen Ethik und den Verhaltenskodices des städtischen Bürgers gegeben habe.¹⁵⁹ Solche Meinungen sind sämtlich falsch. In der Tat, weil er sich bei seinen Schlußfolgerungen ausschließlich auf die elitäre Ethik gestützt hatte, gab es sogar einige Widersprüche zwischen seinen Urteilen und den Reiseberichten, die er gelegentlich verwendete. Was aber wichtiger scheint, ist die Tatsache, daß seine Theorie gar keine Erklärungskraft besitzt, um die vitale Entwicklung zu begreifen, die in Modernisierungsprozessen wie denjenigen Ostasiens und Chinas auftritt.

Das normative System, das in der "Meng xue" konzentriert zum Ausdruck gelangt, könnte mit dem amerikanischen Ökonomen Douglass North als "informal constraint" identifiziert werden. Die Untersuchung der "Meng xue" zeigt, daß die Chinesen einerseits Moral stark beachten und Gut und Böse differenzieren, andererseits aber die Weltgewandtheit betonen. Was das wirtschaftliche Verhalten angeht, so dürfte der Umstand eine aktive Funktion bei der nachholenden Modernisierung gehabt haben, daß die chinesische Kultur die Menschen darin übt, sich selbst zu beschränken und fleißig und sparsam den Geschäften nachzugehen.

Außerdem hat die Legitimierung des utilitaristischen Motivs den Chinesen eine psychologische Stabilisierung gegeben. Und obgleich die Lebensweisheit in der konfuzianischen Ethik nicht positiv zum Tragen gelangt, so hat ihr Kern mit dem "Klaren Wissen und der Wahrung des Lebens" bereits im spätmingzeitlichen Konfuzianismus eine volle Entfaltung erfahren: Lebensweisheit bedeutet, die Haltung einzunehmen, sich selbst zu schützen und anderen nicht zu schaden: In dieser Bedeutung könnte sie also als passiver Ausdruck der konfuzianischen Ethik begriffen werden und ist somit für ein Verständnis der Verhaltensweisen und der psychologischen Mechanismen der Chinesen unverzichtbar.

Anmerkungen zum chinesischen Text

Die Numerierung ist mit der Numerierung in der Übersetzung deckungsgleich.

- [1] 马克斯·韦伯：《新教伦理与资本主义精神》，于晓等译，北京，三联书店，1987年，73页。
- [2] 同上，18页。
- [3] 同上，36页。
- [4] 同上书，导论。
- [5] 同上书，50、61、124页。
- [6] 同上，39页。
- [7] 同上，40页。
- [8] 同上，41页。
- [9] 包遵信：〈儒家伦理与亚洲四龙〉，《中国文化书院报》，1988. 1. 10
- [10] 参见弗兰克·帕金：《马克斯·韦伯》，刘东译，四川人民，1987年，55页。
- [11] 余英时：〈中国近世宗教伦理与商人精神·序论〉，《中国思想传统的现代诠释》，台北，联经，1987年，259—267页。
- [12] 《周易·蒙卦彖辞》
- [13] 《太公家教》，王重民《敦煌古籍叙录》：“《太公家教》是从中唐到北宋初年最盛行的一种童蒙读本。大概说来，自从第八世纪的中叶直到第十世纪末年（750—1000）通用在中国本部；第十一世纪到第十七世纪的中叶（1000—1650），还继续不断的被中国北部和东北的辽、金、高丽、满洲各民族内说各种语言的儿童们所采用。这个童蒙读本的流传之广，使用时间之长，恐怕再没有第二种比得上它的。”《兔园册》罗振玉《兔园册府残卷提要》中说：“《兔园册》者，乡校俚儒教田夫牧子之所诵也。……此书盛行于五代，或至宋季尚存。”

〔14〕《弟子规》为清人李毓秀所辑，在清代大有取代《三字经》之势，清人周保璋在《童蒙记诵篇·节增三字经》中说：“近李氏《弟子规》盛行，而此书（《三字经》）几废。”

〔15〕引自徐梓：〈中国传统启蒙教材概观〉，见氏编《蒙学歌诗》，山西教育，1991年。

〔16〕参看注13。

〔17〕参看王炳照：〈蒙学十篇序〉，《蒙学十篇》，北京，北京师范大学出版社，1990年。

〔18〕同上。

〔19〕周谷城：〈传统蒙学丛书序〉，《传统蒙学丛书》，长沙，岳麓书社，1985年。

〔20〕（明）吕坤：《社学要略》。

〔21〕（清）佚名：《变通小学义塾章程》

〔22〕同注20。

〔23〕同上。

〔24〕同注21。

〔25〕徐梓：〈中国传统蒙学述评〉，见氏编《蒙学须知》，山西教育，1991年。

〔26〕（宋）朱熹：《朱子语类》卷七。

〔27〕（元）许衡：《小学大义》。

〔28〕见（清）唐彪：《父师善诱法·经蒙宜分馆》。

〔29〕（明）王阳明：《颁行社学教条》，《阳明全书》卷十七。

〔30〕“世俗儒家伦理”之说，最先由波士顿 (Boston University) 社会学家彼得·柏格 (Peter Berger) 提出，对八十年代以来关于工业东亚的讨论有很大影响。

〔31〕（宋）朱熹《童蒙须知·衣服冠履第一》。

〔32〕同上。

〔33〕（宋）朱熹：《童蒙须知·洒扫清洁第二》。

- [34] 同上。
- [35] (明) 屠羲英：《童子礼·行》。
- [36] 同上书《童子礼·饮食》。
- [37] 同上书《童子礼·洒扫》。
- [38] (清) 罗泽南：《小学韵语》。
- [39] (清) 万斛泉：《童蒙须知韵语·衣服冠履其一》。
- [40] 《童蒙须知韵语·杂细事宜其六》。
- [41] 《童蒙须知韵语·杂细事宜其十六》。
- [42] 《童蒙须知韵语·杂细事宜其十七》。
- [43] (清) 胡渊：《蒙养诗教·坐》。
- [44] 《蒙养诗教·吃饭》。
- [45] 《蒙养诗教·晏息》。
- [46] 韦伯：《新教伦理》第40、50页。
- [47] 韦伯：《新教伦理》第91页。
- [48] (清) 李新庵、陈彝：《重订训学良规》。
- [49] 同上。
- [50] (清) 石天基：《训蒙辑要·学训》。
- [51] (清) 张履祥：《初学备忘》，载《蒙学须知》第233页。
- [52] 同上，第220页。
- [53] 同上。
- [54] 同上，第221页。
- [55] 同上，第222页。
- [56] (明) 吕得胜：《小儿语·四言》。
- [57] (明) 吕坤：《续小儿语·六言》。
- [58] 《增广贤文》，《蒙学十篇》第120页。
- [59] (清) 李惺：《老学究语·四言》。
- [60] (清) 谢泰阶：《小学诗·敬身第三》。
- [61] 《三字经》传为宋王应麟作，历代有人增补，本文所引，据《蒙学十篇》，此段载在第26页。

- [62] 《三字经》，《蒙学十篇》第28页。
- [63] 见王炳照：〈蒙学十篇序〉。
- [64] 韦伯：《新教伦理》第33、34页。
- [65] 同上书，第60、61页。
- [66] 同上书，第121、130页。
- [67] [68] 同上书，第123页。
- [69] 韦伯：《新教伦理》，第37页。
- [70] 《千字文》，《蒙学十篇》，第36页。
- [71] 同上，第37页。
- [72] 同上，第38页。
- [73] 同上，第41页。
- [74] 同上。
- [75] 《三字经》，《蒙学十篇》本。
- [76] (清)李毓秀：《弟子规》第一。
- [77] 《弟子规》第二。
- [78] 《弟子规》第二。
- [79] 同上。
- [80] 《名贤集》，《蒙学十篇》51页。
- [81] 同上。
- [82] 同上书，第53、54页。
- [83] 《弟子规》，《蒙学十篇》第74、75页。
- [84] 同上，第75页。
- [85] 同上，第76页。
- [86] 同上，第77页。
- [87] 《增广贤文》，《蒙学十篇》第124页。
- [88] 《名贤集》，《蒙学十篇》第51页。
- [89] 同上，第58页。
- [90] 同上，第63页。

- [91] 同上,第64页。
- [92] 《增广贤文》,《蒙学十篇》第124页。
- [93] 同上,第131页。
- [94] 《神童诗卷首·安分》,《蒙学十篇》第102页。
- [95] 同上,第59页。
- [96] 同上,第64页。
- [97] 《神童诗卷首·安分》,《蒙学十篇》第102页。
- [98] 《增广贤文》,《蒙学十篇》第115页。
- [99] 同上,第133页。
- [100] 《三字经》,《蒙学十篇》第28页。
- [101] 《论语·子张》。
- [102] 《千字文》,《蒙学十篇》第37页。
- [103] 同上,第38页。
- [104] 同上,第39页。
- [105] [106] 《神童诗》,《蒙学十篇》第85页。
- [107] [108] [109] [110] 同上,第86页。
- [111] [112] [113] [114] 同上,第87—88页。
- [115] 《泰州学案一·心斋语录》,《明儒学案》卷三十三、中华
标点本,723页。
- [116] 同上,711页。
- [117] 同上,第712页。
- [118] 同上。
- [119] 同上,第711页。
- [120] 《心斋王先生全集》卷三《答问补遗》。
- [121] 同上。
- [122] 《泰州学案一》,《明儒学案》卷三十三,第713页。
- [123] 同上,第715页。
- [124] 同上。

- [125] 《泰州学案三》，《明儒学案》卷三十四，第712页。
- [126] 同上。
- [127] 吕坤：《呻吟语》卷二之一《修身》。
- [128] 同上。
- [129] 韦伯：《新教伦理》第95页。
- [130] 参看上书第四章的注100，中译本第203页。
- [131] 见徐梓：〈中国传统启蒙教材概观〉，《蒙学歌诗》第12页。
- [132] 《名贤集》，《蒙学十篇》第51页。
- [133] [134] [135] 同上，第52、53、56页。
- [136] 《增广贤文》，《蒙学十篇》第108页。
- [137] [138] [139] [140] [141] 同上，第109、110、112、120、125页。
- [142] [143] [144] [145] 同上，第109、111、112、112页。
- [146] [147] [148] [149] 同上，第117、125、117、120页。
- [150] [151] [152] 同上，第120、122、133页。
- [153] 吕得胜：《小儿语》。
- [154] 韦伯：《新教伦理》，第159页。
- [155] 同上，第160页。
- [156] 韦伯：《中国的宗教：儒教与道教》，简慧美译，台北，远流，1991年，第217页。
- [157] 同上，第218页。
- [158] 同上，第226页。
- [159] 同上，第223页。
- [160] 同上，第297页。
- [161] 同上，第305页。

Duisburger Arbeitspapiere Ostasienwissenschaften
Duisburg Working Papers on East Asian Studies

Die folgenden Papiere sind erschienen:
The following papers have been published:

- No. 1 / 1995 C. Derichs, W. Flüchter, C. Herrmann-Pillath, R. Mathias, W. Pascha
Ostasiatische Regionalstudien: Warum ?
- No. 2 / 1995 H. J. Beckmann, K. Haaf, H. Kranz, W. Pascha, B. Slominski, T. Yamada
"Japan im Netz", Eine Materialsammlung zur Nutzung des Internet
- No. 3 / 1995 C. Herrmann-Pillath
On the Importance of Studying Late Qing Economic and Social History
for the Analysis of Contemporary China or:
Protecting Sinology Against Social Science
- No. 4 / 1995 C. Herrmann-Pillath
Die Volksrepublik und die Republik China: Die Gratwanderung zweier
chinesischer Staaten zwischen Politik und Wirtschaft
- No. 5 / 1995 Chen Lai
Die Kultur des Volkskonfuzianismus: Eine Untersuchung der Literatur zur
kindlichen Erziehung (Meng xue)
- No. 6 / 1995 W. Pascha (Hrsg.)
Klein- und Mittelunternehmen in Japan - Dokumentation eines Workshops
- No. 7 / 1996 R. Lützeler
Die japanische Familie der Gegenwart - Wandel und Beharrung aus
demographischer Sicht
- No. 8 / 1996 C. Herrmann-Pillath
Strange Notes on Modern Statistics and Traditional Popular Religion in
China - Further Reflections on the Importance of Sinology for Social Science
as applied on China

- No. 9 / 1996 W. Pascha
On the Relevance of the German Concept of "Social Market Economy" for
Korea
- No.10 / 1996 M. Eswein
Erziehung zwischen Konfuzianismus und Bismarck
Schule und Erziehungssystem in Japan
- No. 11 / 1996 M. Eswein
Die Rolle der Berufsbildung beim sozialen Wandel in Japan
- No. 12 / 1996 C. Derichs
Kleine Einführung in die Politik und das politische System Japans