

UNIVERSITÄT LEIPZIG

MASTERARBEIT  
VORGELEGT IM FACH SINOLOGIE

# Geyan als aufgereihte Jadescheiben zur moralischen Besserung: der innere Leitfaden Jin Yings in seiner Maximensammlung Geyan lianbi

---

Am Beispiel einer Einordnung, Analyse, Interpretation  
und Übersetzung des Kapitels zum sozialen Umgang

Vorgelegt von: Julia Knepe, Nürnberger Straße 27, 04103 Leipzig

  
Matrikelnummer: 2781949

Abgabedatum: 19. Dezember 2017

Erstgutachter: Prof. Dr. Philip Clart

Zweitgutachterin: Prof. Dr. Elisabeth Kaske

## Inhaltsverzeichnis

1. Vorwort	4
2. Einleitung	5
3. Historische Einordnung: Der geschichtliche Hintergrund	19
4. Werkeinordnung: Das <i>Geyan lianbi</i> 格言聯璧	24
5. Die Hauptquellen des sechsten Kapitels <i>Jiewu</i>	
5.1. Das <i>Shenyinyu</i> 呻吟語 des Lü Kun 呂坤	32
5.2. Das <i>Caigentan</i> 菜根譚 des Hong Yingming 洪應明	40
5.3. <i>Shenyinyu</i> und <i>Caigentan</i> : Der Versuch einer literaturwissenschaftlichen Einordnung	46
6. Analyse und Interpretation	
6.1. Leitmotiv und Assoziationsketten: das Prinzip <i>lü ji yi yan, dai ren yi kuan</i>	48
6.2. Verhalten in öffentlichen Positionen <i>oder</i> : das Zusammenspiel aus Quellenhomogenität und Narration	61
6.3. Das Ermahnen zur Besserung: Eine Praxis unter Freunden?	67
6.4. Welche Tugenden braucht der Mensch? Die Praxis des Auswählens von Vorbildern	77
7. Fazit	87
8. Anhang: Vollständige Übersetzung des Kapitels <i>Jiewu</i>	92
9. Literatur- und Quellenverzeichnis	122
10. Ehrenwörtliche Erklärung	130

## 1. Vorwort

Der Maximensammlung *Geyan lianbi* begegnete ich zum ersten Mal im Jahr 2015 im Rahmen eines Seminars zu buddhistischen Reformbestrebungen seit dem 19. Jahrhundert. Damals interessierten mich zunächst Leben und Persönlichkeit von Li Shutong / Hongyi, und im Zuge meiner Beschäftigung mit seiner Rede *Gaiguo shiyan tan* übersetzte ich bereits Teile aus dem *Geyan lianbi*. Die Auseinandersetzung mit dem Werk als Gegenstand meiner Masterarbeit bildet gleichzeitig den Abschluss einer zweijährigen Verarbeitungsphase.

An dieser Stelle möchte ich mich ganz herzlich für die fachliche und moralische Unterstützung bedanken: bei meinen beiden Betreuern Philip Clart und Elisabeth Kaske für wertvolle Kritik und Anregungen, für Literaturhinweise und Übersetzungskorrekturen; bei Alfred Knepe für seine Geduld beim Zuhören, seine gutplatzierte Manöverkritik und Ermutigungen nach langen Diskussionen zur Problematik dieser Arbeit.

## 2. Einleitung

Als der buddhistische Mönch Hongyi Fashi zum chinesischen Neujahr 1933 in der südchinesischen Hafenstadt Xiamen in seiner Rede „Experimente mit der Korrektur von Fehlverhalten“ (*gaiguo shiyan tan* 改過實驗談) die versammelte Hörschaft zur Selbsterneuerung und moralischen Besserung aufforderte, gab er ihnen gleich eine Lese-Empfehlung mit auf den Weg:

„Da die buddhistischen und konfuzianischen Schriften so ausgedehnt wie ein Ozean voller Nebel sind, sind wir nicht in der Lage alles zu lesen. Da sie zudem auch schwer zu verstehen sind, können wir zuerst das *Geyan lianbi* lesen. Seit meiner Kindheit habe ich dieses Buch gelesen. Nachdem ich zum Buddha Dharma konvertiert war, durchblätterte ich es häufig, und spürte wie sehr vertraut und bedeutsam es mir ist.“<sup>1</sup>

Den Ausführungen Hongyi's lässt sich entnehmen, dass es sich bei dem empfohlenen Werk um eine Art von moralischem Text handelt, der offensichtlich gut als Einstiegslektüre geeignet zu sein scheint. Aus dem ursprünglichen Vorwort des *Geyan lianbi* geht weiterhin hervor, dass das Werk zu Mittsommer des Jahres 1851 von einem Mann namens Jin Ying 金纓 (Beiname: Lansheng 蘭生) aus dem Ort Shanyin 山陰, der heutigen Stadt Shaoxing in der Provinz Zhejiang, herausgegeben worden war. Der zehnteilige Aufbau des Buches mit thematischen Kapitelüberschriften wie „Wissen“ (*xuewen* 學問), „Leitung der Familie“ (*qijia* 齊家) oder „politisches Engagement“ (*congzheng* 從政) legt jedoch nicht etwa einen buddhistischen sondern einen klassisch konfuzianischen Hintergrund nahe.

Bis in die Mitte der 1930er Jahre hinein erfreute sich das *Geyan lianbi* großer Beliebtheit: Für den Zeitraum von 1863 bis 1935 können mindestens 37 verschiedene Folgeausgaben nachgewiesen werden.<sup>2</sup> An der Verteilung der Erscheinungsdaten lässt sich erkennen, dass das Buch über einen Zeitraum von 70 Jahren hinweg alle zwei bis drei Jahre wiederaufgelegt wurde, in manchen Zeitabschnitten sogar jährlich. Dies spricht dafür, dass die Schrift ein damaliger Bestseller war. Entgegen der hohen und anhaltenden Popularität in einer Zeit, die wissenschaftlich bereits sehr gut erforscht ist, ist bisher wenig über das Werk und seinen

---

<sup>1</sup> Hongyi Fashi 弘一法師, „Gaiguo shiyan tan“ 改過實驗談, in: *Yanjianglu*, Gaoxiong Jingzong Xuehui, o.J.

<sup>2</sup> Dies ist eine konservative Schätzung, die nur das Erscheinungsjahr berücksichtigt. In vier Fällen fanden sich außerdem für das gleiche Jahr Ausgaben von zwei unterschiedlichen Verlagshäusern und Verlegern. Es wurden die Nachweise zu *Geyan lianbi*-Ausgaben im Hollis-Katalog, im WorldCat, sowie den Katalogen der chinesischen National Library of China 中国国家图书馆 und der taiwanesischen National Central Library 國家圖書館 berücksichtigt.

Herausgeber bekannt. Weder liegt für das Buch eine fremdsprachige Übersetzung vor, noch ist es bisher Gegenstand eingehender wissenschaftlicher Betrachtungen und Analysen geworden. Neben einer Kurzeinordnung des *Geyan lianbi* in das Genre der *deyan* 德音 von Gong Pengcheng 龔鵬程<sup>3</sup> ist ein zweiteiliger Aufsatz, welcher Hongyi Fashi's Beziehung zum *Geyan lianbi* beleuchtet, der nahezu einzige Text, der sich etwas ausführlicher mit dem Werk auseinandersetzt.<sup>4</sup> Verweise auf das *Geyan lianbi* sucht man in englischsprachigen Literaturgeschichten wie *A Guide to Chinese Literature* (1997 hg. von Wilt Idema), dem *Indiana Companion to traditional Chinese Literature* (1999 hg. von William Nienhauser), der systematisch angeordneten *Columbia History of Chinese Literature* (2001 hg. von Victor Mair) und der *Cambridge History of Chinese Literature* (2010 hg. von Kang-i Sun Chang und Stephen Owen), sowie den chinesischsprachigen Literaturgeschichten *Zhongguo wenxue fazhanshi* (1958 hg. von Liu Dajie 劉大杰), *Zhongguo wenxue shi* (1963/64 hg. von You Guoen 游國恩), *Xiandai zhongguo wenxueshi* (1986 hg. von Qian Jibo 錢基博), *Zhongguo wenxue shi* (1987 hg. von Ye Qingbing 葉慶炳), *Zhongguo wenxue shi* (1996 hg. von Zhang Peiheng 章培恒), *Zhongguo wenxue shi* (1996 hg. von Yuan Xingpei 袁行霈), *Zhongguo wenxueshipin du* (2007 hg. von Bao Pengshan 鮑鵬山) und *Zhongguo suwenxueshi* (2010 hg. von Zheng Zhenduo 鄭振鐸) vergeblich.

Angesichts dieser mageren Literaturlage drängten sich zu Forschungsbeginn mehrere erste Fragen auf: Welchem Textgenre lässt sich das *Geyan lianbi* zuordnen und wer war sein Autor? In welchem Diskursfeld stehen seine Inhalte? Und wie stellt sich der Zusammenhang im Kontext der politischen Zeitgeschichte dar? Gibt es ein Alleinstellungsmerkmal, welches das *Geyan lianbi* so erfolgreich machte? Diese Ausgangsfragen weisen auf ein Thema hin, das an der Schnittstelle von Literatur-, Ideen- und Diskursgeschichte angesiedelt ist.

Im Zentrum der Arbeit stehen weiterhin die Übersetzung, Analyse und Interpretation des sechsten Kapitels, dessen Titel *Jiewu* 接物 eine Auseinandersetzung mit dem Thema des sozialen Umgangs bzw. dem idealen Verhalten in der Gesellschaft ankündigt. Dafür wurde eine Ausgabe des *Geyan lianbi* von 1931 ([Shanghai]: Hong bao zhai 鴻寶齋), welche in der

---

<sup>3</sup> Gong Pengcheng 龔鵬程, *Rumen xiuzheng fayao* 儒門修証法要, Shanghai: Dongfang Chubanshe, 2015.

<sup>4</sup> Xu Zhenglun 徐正綸, „Hongyi Fashi yu Geyan Lianbi“ 弘一法師與《格言聯璧》, in: *Torch of Wisdom Monthly*, Nr. 557 (Nov. 2010), S. 49–55 und Nr. 558, (Dez. 2010), S. 28–34.

Leipziger Universitätsbibliothek vorhanden ist, als Vorlage genutzt.<sup>5</sup> Die Wahl fiel auf dieses Kapitel, weil das benannte Thema für jegliche moralische Kultivierung einen Dreh- und Angelpunkt darstellt. Dass der zwischenmenschliche Umgang im Konfuzianismus mit seiner Theorie der drei zentralen Bindungen (*san gang* 三綱) eine wesentliche Rolle spielt, spiegelt sich auch im Aufbau des *Geyan lianbi* wieder: Innerhalb der zehnteiligen Gliederung bilden die genannten Kapitel *Leitung der Familie*, *Politisches Engagement* und *Sozialer Umgang* einen zentralen thematischen Block mit dem Schwerpunkt auf zwischenmenschlichen Angelegenheiten. Während die Überschriften der beiden ersten Abschnitte jedoch deutlich auf die *san gang* rekurrieren, lässt *jiewu* offen, welcher soziale Umgang gemeint ist. In der eingangs erwähnten Rede empfiehlt der Mönch Hongyi das *Geyan lianbi* nicht nur, sondern er zitiert auch gleich mehrfach aus dem für diese Arbeit zur Übersetzung ausgewählten Kapitel. Dies verdeutlicht, dass dessen Inhalte auch für einen buddhistischen Kontext nutzbar gemacht werden können. Insgesamt liegt die Annahme nicht fern, dass sich im Kapitel *Jiewu* das Potential des *Geyan lianbi* mit Blick auf eine unorthodoxere Auffassung, welche sich in der Verbindung der drei Geistesströmungen Konfuzianismus, Buddhismus und Daoismus (*san jiao he yi* 三教合一) ausdrückt, am ehesten widerspiegelt.

Einige Vorüberlegungen zur Übersetzung des Werktitels und der begrifflichen Festlegung des Diskursgegenstands *geyan* sollen an dieser Stelle vorweg genommen werden. Sie leiten über zu einer grundsätzlichen Problematik im Umgang mit Übersetzung, Analyse, Interpretation und Einordnung des *Geyan lianbi*. Eine erste Translation des Titels könnte lauten: „*geyan* als aufgereihte Bi-Jadescheiben“. Doch was sind *geyan* eigentlich und wie lässt sich die chinesische Bezeichnung für diese Darstellung sinnvoll übertragen? Die im Titel hergestellte Verbindung zu Bi-Scheiben, die aufgereiht oder aufgelegt Herrschern der Shang, Zhou und Han-Dynastien als Himmelssymbole ins Jenseits mitgegeben wurden<sup>6</sup>, lassen Assoziationen in Bezug auf etwas Wertvolles, in langer Tradition verwurzeltes, von moralischer Qualität entstehen. In modernen deutsch-chinesischen Wörterbüchern<sup>7</sup> wird der Begriff *geyan* übereinstimmend mit „Maxime“, „Wahl-/Sinnspruch“ oder „Aphorismus“ übersetzt. Jeweils

---

<sup>5</sup> Es lässt sich spekulieren, ob dies die Ausgabe ist, die Hongyi Fashi in seiner Rede „Gaiguo shiyan tan“ erwähnt.

<sup>6</sup> Vgl. etwa schöne Exemplare im *Katalog: Schätze im Museum des Königs von Nanyue*, Beijing: Wenwu Chubanshe, 2007, S. 39–45.

<sup>7</sup> Vgl. *Chinesisch-Deutsches Wörterbuch* 漢德詞典, Berlin: Akademie-Verlag, 1986. *Das neue Chinesisch-Deutsche Wörterbuch* 新漢德詞典, Beijing: Shangwu Yinshuguan, 1988. *Chinesisch-Deutsches Universalwörterbuch* 漢德大詞典, Beijing: Verlag für fremdsprachige Literatur, 2001.

einmal kommen die Einträge „geflügeltes Wort“, „Spruch“, „Devise“ und „Sentenz“ vor. Im *Mathews' Chinese English Dictionary* lautet die Übersetzung „wise sayings, maxims, mottoes“. Das französisch-sprachige *Grand dictionnaire Ricci de la langue chinoise* bietet als Übersetzung „maxime“, „adage“ (Sinnspruch, Lebensweisheit) oder „aphorisme“ an. Eine genuin chinesische Definition bietet das Wörterbuch *Ciyuan* 詞源 an: Demnach sind *geyan* Worte, die eine erzieherische Bedeutung besitzen und zu Leitsätzen erhoben werden können (格言含有教育意義可作為準則的話).

Die Erklärungen chinesischer Experten zur ursprünglichen Bedeutung von *geyan* gehen derweil ein wenig auseinander. Nach Ansicht Luo Jiaxiangs wurzelt das Zeichen 格 im Zeichen 各, welches in den Texten des Altertums bedeutet, dass der König einen Raum mit einem Ahnenschrein betritt um in Kontakt mit den Vorfahren zu treten. Damit ist 格 mit der Niederkunft eines göttlichen oder himmlischen Willens konnotiert. Somit ist ein 格人 ein Weissager und ein 格王 ein König, der sich nach den Gesetzen des Himmels richtet und eine gute Herrschaft ausübt. Daraus ließe sich schließen, dass 格言 Worte sind, in denen sich ein göttlicher Sinn herabgelassen hat und mit deren Hilfe ein Herrscher im Namen der Götter seine Untertanen ermahnt.<sup>8</sup> Laut Zhang Jianhua lässt sich zusätzlich zu der Bedeutung einer ermahnenden, moralischen Instanz aus Kommentaren zum *Chunqiu zuozhuan* (*Chunqiu zuozhuan zhengyi* 春秋左傳正義) und zum *Lunyu* (*Lunyu zhushu* 論語注疏) ersehen, dass als *geyan* vormals Sprüche und Sentenzen aufgefasst wurden, die als Richtlinien dafür dienen konnten sein Leben zu meistern und in der Welt zurecht zu kommen.<sup>9</sup> Für Gong Pengcheng leitet sich die Bedeutung von *geyan* wiederum aus der ursprünglichen Gleichsetzung von 格 und 法 ab, die sich aus dem *Lunyu* und dem *Kongzi jiyu* ableiten lässt. Das Zeichen *ge* trage zudem die Bedeutung „Fehler zu korrigieren“ in sich, wie etwa aus dem Mengzi-Ausspruch „Allein der große Mann versteht es, die Fehler im Herzen des Fürsten zurecht zu bringen“<sup>10</sup> ersichtlich werde. Demnach seien *geyan* für gewöhnlich Worte, die man sich zum Vorbild nimmt und die einen dazu bewegen sich zu bessern.<sup>11</sup>

---

<sup>8</sup> Luo Jiaxiang 羅家湘, „Yizhou shu geyan yanjiu“ 逸周書格言研究, in: *Yindu Journal*, 2001, S. 94–95.

<sup>9</sup> Zhang Jianhua 張建華, „Lun han yuefu dui zhenming, geyan, yaoyan de jicheng he fazhan“ 論漢樂府對箴銘、格言、謠諺的繼承和發展, in: *Journal of Xuchang University*, Bd. 30, Nr. 6 (2011), S. 47.

<sup>10</sup> Mengzi, Kapitel IV, Abschnitt A, 20. Übersetzung übernommen aus: *Die Lehren des Konfuzius. Die vier konfuzianischen Bücher*. Chinesisch und deutsch, übersetzt und erläutert von Richard Wilhelm, mit einem Vorwort von Hans van Ess, Frankfurt, M.: Zweitausendeins, 2009, S. 872–873.

<sup>11</sup> Gong, S. 164–165.

Auch hinsichtlich der Kategorisierung und Abgrenzung von *geyan* zu Sprichwörtern (*yanyan* 諺語) stößt man in der Literatur auf abweichende Meinungen. Chen Tongsheng vertritt die Auffassung, dass sich ein Großteil der vorkaiserzeitlichen Klassiker wie z.B. das *Daodejing*, *Sunzi bingfa* oder das *Lunyu* als eine mehr oder mindere Aneinanderreihung und Zusammenstellung von *geyan* auffassen lässt.<sup>12</sup> Luo Jiexiang unterscheidet hingegen zwischen zwei Quellen von *geyan*: solchen, die sich ausgehend vom Herrscherhof verbreitet haben und solchen, die aus dem Volksmund kommen. Zu den ersteren zählen einerseits offizielle, auf Bronzeplatten (*jinban* 金版) eingravierte Ermahnungen und Vorschriften der Zhou-Könige, die in den Archiven (*mengfu* 盟府) aufbewahrt wurden. Diese besaßen als Relikte vorangegangener friedlicher Regierungsperioden einen sakralen Stellenwert. Zugleich dienten sie damit dem amtierenden Herrscher als Legitimationssymbol. Allerdings sind richtige *geyan* eben nur diejenigen Inschriften, die einen ermahnenden, belehrenden Charakter haben. Das *Guoyu* führt im Kapitel *Gespräche über Chu* (*Guoyu chuyu shang* 國語楚語上) in Bezug auf diese an: „belehrende Worte, die einen dazu bewegen seine moralische Kraft zum Strahlen zu bringen und einem vermitteln, dass es die Aufgabe vorangegangener Könige war ihre klare Tugend auf das Volk anzuwenden“; „belehrende Geschichtswerke, die Aufstieg und Verfall vermitteln und zur Umsicht gemahnen“ oder „belehrende Kodizes von vormaligen Herrschern und Weisen“.<sup>13</sup> Andererseits haben *geyan* ihren Ursprung in Gesetzen und Verordnungen (*xiangwei* 象魏), die an öffentlichen Plätzen zur Ermahnung der Beamten und zur Erziehung des Volkes aufgehängt wurden<sup>14</sup> und die eine abschreckende Wirkung entfalten sollten.

Als zweite Quelle von *geyan* kommen Luo zu Folge Sprichwörter (*yanyu* 諺語) und Balladen (*geyao* 歌謠) in Betracht. Die Bedeutungsfelder von *yanyu* und *geyan* überschneiden sich: Jedoch können nur solche *yanyu* als *geyan* bezeichnet werden, welche die Leute anleiten, wie sie sich z. B. im sozialen Umgang verhalten sollen.

Für Meng Zhaoquan wiederum sind *yanyu* und *geyan* getrennt zu sehen. Sprichwörter lassen sich demnach dadurch charakterisieren, dass sie sich aus dem Sprachgebrauch heraus

---

<sup>12</sup> Chen Tongsheng 陳桐生, „Xian Qin geyanti yuanliu“ 先秦格言體源流, in: *Xueshu Yanjiu*, Nr. 2, 2015, S. 125–131.

<sup>13</sup> *Guoyu* 國語, Kapitel *Chuyu shang*, Shanghai: Shanghai Guji Chubanshe, 1978, S. 528.

<sup>14</sup> Vgl dazu Ping Wang, *The Age of Courtly Writing: Wen Xuan Compiler Xiao Tong (501–531) and his Circle*, Leiden: Brill, 2012, S. 252.

etabliert haben. Sie entspringen einem breiten gesellschaftlichen Rahmen und sind in natürlicher Volkstümlichkeit verhaftet. Die auf sprachlicher Ebene verfeinerten *geyan* dagegen entstammen Verschriftlichungen oder Traktaten namhafter Gelehrter oder Persönlichkeiten. Er verweist in diesem Zusammenhang auf den im Kapitel *Shenju* des *Baopuzi* getätigten Ausspruch, dass *geyan* nicht aus dem Mund einfacher bzw. mittelmäßiger Menschen kommen.<sup>15</sup>

Vor dem Hintergrund dieses aufgespannten Rahmens lässt sich die knappe Erläuterung Jin Yings im Vorwort des *Geyan lianbi* verstehen. Darin schreibt er, dass es sich bei den, dem Werk zu Grunde liegenden Aufzeichnungen um „ermahnende, viel zitierte Aussprüche“ (*jingshi mingyan* 警世名言) handele, die er bei der Durchsicht von „Gesprächsnotizen weiser Männer aus der Vergangenheit“ (*xianzhe yulu* 先哲語錄) gesammelt habe. Dabei habe er „zuerst diejenigen Sprüche, die aus vollständigen Sätzen bestehen“ (*lu nei zhengju* 錄內整句), herausgegeben. Aus den Erläuterungen lässt sich erstens schließen, dass es sich beim *Geyan lianbi* um eine Sammlung und Kompilation von Zitaten handelt. Zweitens scheint Kürze (Einsätzigkeit) ein Hauptmerkmal dieser Zitate zu sein. Drittens sind *geyan* also für ihn Sentenzen von mahnendem, also erzieherischem Charakter, die von moralischen Autoritäten überliefert worden sind. Eine ähnliche Erklärung findet sich in dem Vorwort einer späteren Ausgabe von 1922, das von dem Reines-Land-Meister Yin Guang 印光 (1861–1940) verfasst wurde. Darin heißt es:

„Herr Jin Lansheng aus Shanyin hat prägnante und mahnende Sentenzen der Weisen vergangener Zeiten zur moralischen Kultivierung unter dem Namen *Geyan lianbi* zusammengestellt und herausgegeben, von denen sich der Lernende wie beim Eintritt in einen Schatzberg nehmen kann was ihm beliebt.“<sup>16</sup>

Damit ließe sich der Begriff *geyan* für diese Arbeit am besten mit „Leitsatz“ oder „Maxime“ übersetzen. Der Begriff der Maxime kommt ursprünglich vom lateinischen „maxima (regula)“, was als „höchste Regel“ übersetzt „Leitsätze“, „Grundsätze“ oder „Lebensregeln“ beinhaltet. Im praktisch-moralischen Sinn können damit Handlungsgrundsätze und Handlungsempfehlungen gemeint sein.<sup>17</sup> Solche moralischen

---

<sup>15</sup> Meng Zhaoquan 孟昭泉, „Shilun geyan de fenlei“ 試論格言的分類, in: *Zhongzhou Daxue Xuebao*, Nr. 4, 1991, S. 17–21.

<sup>16</sup> Jin Lansheng 金蘭生, *Geyan lianbi* 格言聯璧, Taizhong: Fojiao Lianshe, 1990. Im Originalwortlaut heißt es: 山陰金蘭生先生輯先哲策身心語句為格言聯璧, 令學者如入寶山, 隨取而得.

<sup>17</sup> *Brockhaus-Enzyklopädie*, Mannheim: Brockhaus, 1986, Bd. 14, S. 339.

Leitsätze weisen darüber hinaus in ihrer Kürze und Prägnanz eine enge Verwandtschaft zu Aphorismen auf. Umgekehrt können Aphorismen als „Brücke [...] zwischen ästhetischer und Weltbildung“<sup>18</sup> moralische Elemente enthalten. An dieser Stelle kann leider nicht weiter auf den Aphorismus-Begriff eingegangen werden, da dies den Rahmen der Arbeit bei Weitem übersteigen würde.<sup>19</sup>

Bei genauerer Hinsicht auf das in dieser Arbeit untersuchte Kapitel lässt sich am Erscheinungsbild des Druckes der vorliegenden Ausgabe ersehen, dass die Maximen in unmittelbarer Reihenfolge abgedruckt sind, jedoch zwischen den einzelnen Einträgen jeweils ein Abstand von einem Schriftzeichen gelassen wird. Damit können sie isoliert betrachtet werden. Ein Eintrag besteht in vielen Fällen aus einer Maxime (Haupteintrag), der ein Kommentar in halb so großer Schriftgröße direkt angegliedert ist. Im Gegensatz zu den Maximen ist ein Kommentar dem jeweiligen Haupteintrag deutlich zu- und d. h. untergeordnet. An dieser Stelle stellt sich eine entscheidende Frage, die einen Blick auf die grundlegende Problematik hinsichtlich einer möglichen Analyse und Interpretation innerhalb dieser Arbeit eröffnet: Hat Jin Ying die Maximen im vorliegenden Kapitel wahllos und willkürlich aneinandergereiht? Oder kann man von einer gedanken- und absichtsvollen Anordnung der Leitsätze sprechen?

Aus der Beantwortung dieser Kernfrage ergibt sich das weitere methodische Vorgehen. Stehen die Leitsätze in beliebiger Reihenfolge, so können einzelne Sätze untersucht und einer hermeneutischen Analyse unterzogen werden. Problematisch sind hierbei nicht nur die Kürze und kontextuelle Losgelöstheit der einzelnen Leitsätze, die eine Analyse und Deutung erschweren. Es ist auch nicht immer möglich die ursprüngliche Herkunft eines Zitats ausfindig zu machen. Mögliche Endpunkte sind beispielsweise frühere Zitatsammlungen, in denen die Sentenz ebenfalls ohne zusätzlichen Kommentar auftaucht. Hat man den

---

<sup>18</sup> Maximilian Friedrich Klinger: *Sämtliche Werke*, Bd. 12, Stuttgart: Cotta, 1842, S. 301. Zitiert nach: Friedemann Spicker, *Der Aphorismus: Begriff und Gattung von der Mitte des 18. Jahrhunderts bis 1912*, Berlin: de Gruyter, 1997, S. 96.

<sup>19</sup> Als Gattungsbegriff konnte der Aphorismus bisher nicht präzise definiert werden, bzw. die bisherigen Definitionsversuche wurden als „unvollständig“ kritisiert. Vielmehr scheint „Aphorismus“ ein Begriff, der – irgendwo zwischen Poesie und Philosophie angesiedelt – sowohl innerhalb eines zeitlichen Diskurses, wie auch nach persönlichem Verständnis immer wieder neu geformt wird. Zum deutschen Aphorismus-Diskurs sei auf folgende Werke verwiesen: Harald Fricke, *Aphorismus*, Stuttgart: Metzlersche Verlagsbuchhandlung, 1984. Stephan Fedler, *Der Aphorismus. Begriffsspiel zwischen Philosophie und Poesie*, Stuttgart: M&P, 1992. Friedemann Spicker, *Der Aphorismus: Begriff und Gattung von der Mitte des 18. Jahrhunderts bis 1912*, Berlin: de Gruyter, 1997.

Originalzusammenhang einmal gefunden, so muss man außerdem damit rechnen, dass auch dieser keinen weitergehenden Kontext zur Erklärung bereithält.

Geht man davon aus, dass die Maximen in irgendeiner Form aufeinander bezogen sind, so schließt dies auch eine Art von Texthaftigkeit ein. Ein Text zeichnet sich als Bedeutungseinheit im textlinguistischen Sinne nach Beaugrande/Dressler durch sieben Kriterien aus: Kohäsion (d. h. Verknüpfungen auf sprachlichen Ebene, an der Oberfläche des Textes), Kohärenz (d. h. ein einheitliches inhaltliches Konzept oder eine Logik, z. B. Weltanschauung), Intentionalität, Akzeptabilität (d. h. die Angemessenheit der Art und Weise, wie der Text mit seinen Rezipienten kommuniziert), Informativität, Situationalität (oder Relevanz) und Intertextualität.<sup>20</sup> Die oben genannten Begriffe implizieren, dass ein Text immer auch eine Form von Diskurs beinhaltet. Mit Rückgriff auf die Ausgangsfrage nach dem Diskursfeld liegt es für diesen Ansatz nahe, Analyse und Interpretation im Rahmen einer kritischen Diskursanalyse (critical discourse analysis, kurz: CDA) anzugehen. Der Begriff CDA bezieht sich auf einen "critical linguistic approach of scholars who find the larger discursive unit of text to be the basic unit of communication."<sup>21</sup> CDA sieht Sprache als soziale Praxis, in deren Zusammenhang Arten die von Norman Fairclough geprägten Begriffe der Interaktion (Genre), der Repräsentation (Diskurs) und des Seins (Stil) eine Rolle spielen. Der Begriff „Genre“ zielt zunächst auf die Zweckhaftigkeit von Texten, denn diese sind für einen bestimmten sozialen Kreis und unter bestimmten sozialen Kontexten geschrieben, d. h. sie produzieren und reproduzieren einen sozialen Diskurs. Als Diskurs interpretiert Fairclough die Art, wie und aus welcher (Welt-)Sicht ein Thema präsentiert wird. Der Begriff „Stil“ wiederum ist mit der Frage nach Identifikation und der Konstruktion von Identität innerhalb einer sozialen Praxis verbunden.<sup>22</sup>

Indizien, die auf eine gedankenvolle Zusammenstellung im Sinne eines Textes hinweisen, sind folgende: Zuerst sprechen das Buchprojekt an sich und der Verweis Jin Yings im Vorwort seine Aufzeichnungen „allen Gleichgesinnten“ wissen zu lassen für eine grundsätzliche Intention des Herausgebers. Einen Hinweis auf Kohärenz wiederum gibt die

---

<sup>20</sup> Robert-Alain de Beaugrande, Wolfgang Ulrich Dressler, *Einführung in die Textlinguistik*, Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1981, S. 1–14.

<sup>21</sup> Ruth Wodak, Michael Meyer (Hg.), *Methods of Critical Discourse Analysis*, London: SAGE Publications, 2001, S. 1.

<sup>22</sup> Vgl. Norman Fairclough, *Critical discourse analysis: the critical study of language*, London: Routledge, 2013, besonders Abschnitt B, Kapitel 4.

Zitatzusammensetzung im untersuchten Kapitel, die zeigt, dass ein beträchtlicher Teil der Sätze zwei (Haupt-)quellen entstammt. Zuletzt darf nicht unerwähnt bleiben, dass bereits in älteren Sammlungen ähnlicher Art eine absichtsvolle Anordnung des Materials zum Vorschein kommt. In einer 1623 von Gao Maoguang 高昴光 herausgegebenen Anthologie mit dem Titel *Buch der größten Freude* (*Zuilebian* 最樂編) ist den Sätzen eine Art Editorische Notiz in Form von Richtlinien (*fanli* 凡例) vorangestellt, in der es heißt:

„In jedem Kapitel gibt es eine Reihenfolge: entweder beginnt sie bei Seichterem und geht danach in die Tiefe oder sie beginnt bei Tiefgründigem und geht danach wieder in seichtere Gewässer über. [Die Sätze] sollen sich gegenseitig erläutern. Deshalb hält sich die Auflistung nicht an eine chronologische Reihenfolge derer, die diese Aussprüche getätigt haben.“

Ausgehend von diesen Vorüberlegungen wird in der vorliegenden Arbeit die Hypothese aufgestellt, dass sich in der Abfolge der Maximen des untersuchten Kapitels ein mehr oder weniger nachvollziehbarer roter Faden des Kompilators verbirgt. Mit dieser Vorannahme sind zwei Fragekomplexe verbunden. Der erste fragt, in welcher Weise sich ein möglicher Gedankenweg Jin Yings im Zusammenspiel von Textstruktur und Textaussagen nachverfolgen lässt, bzw. wie er sich in der Abfolge der einzelnen Sätze manifestiert. Damit einher geht zweitens die Frage nach Kernaussagen, Leitideen und weltanschaulicher Position im Hinblick auf soziale Beziehungen einher. Konkret schließen sich weitere Fragen an: Welche Arten von sozialen Beziehungen und Praktiken werden in den Maximen angesprochen und was sagt dies über den möglichen Standpunkt des Kompilators und seine Zielleserschaft aus? Welche moralischen Werte werden daraufhin angewendet?

Die inhomogene, verzweigte Struktur des vorliegenden Textes macht eine Analyse mit einem konventionellen methodischen Werkzeugkasten kaum möglich. Deshalb wird in dieser Arbeit für die Analyse und Interpretation des Kapitels *Jiewu* auf eine kreative Konzeptmischung aus vier verschiedenen Bereichen zurückgegriffen: diskursanalytischen, linguistischen, hermeneutischen und moralpsychologischen Elementen.

In Bezug auf die Vernetztheit des Gegenstandes spielt als erstes der durch Michel Pêcheux geprägte Begriff des *Interdiskurses* eine wichtige Rolle.<sup>23</sup> Dieser hebt sich vom *Intradiskurs* folgendermaßen ab:

---

<sup>23</sup> Michel Pêcheux, *Automatic Discourse Analysis*, hg. von Tony Hak und Niels Helsloot, Amsterdam: Rodopi, 1995.

„Während der Begriff des Intradiskurses die in der Linguistik wohlbekannte Ebene des Diskursfadens (einer Rede oder eines Textes) bezeichnet, d. h. die Verbindung der Zeichen innerhalb ihrer linearen Verkettung, zielt das Konzept des *Interdiskurses* auf die Tatsache, dass jede Sequenz, neben ihrer offensichtlichen Linearität, eine komplexe, und geschichtete (stratifizierte) Materialität ist, die sich auf andere Diskurse bezieht, die vorher, außerhalb und unabhängig bereits existieren. Die Bestandteile eines Diskurses stammen immer aus einem soziohistorischen Anderswo, in dem sie bereits funktioniert haben.“<sup>24</sup>

Diese Definition gibt eine durchaus passende Vorlage, musste für das untersuchte Kapitel jedoch angepasst werden. Der Grund liegt in der flexiblen Struktur des „Textes“: Hierbei kann man die Reihenfolge der Haupteinträge äußerlich gut als gleichgewichtendes Gefüge nachvollziehen. Dieses nenne ich im Folgenden ‚horizontales Gefüge.‘ Dagegen wird bereits im Schriftbild eine Hierarchie zwischen Maximen und Kommentar sichtbar. Diese drückt sich in der von mir verwendeten Bezeichnung ‚vertikales Gefüge‘ aus. Zunächst findet ein *Intradiskurs* bereits in einer Maximeneinheit, die fast immer aus zwei Sätzen besteht, statt. Der Diskursfaden ist weiterhin deutlich im vertikalen Gefüge, also im Dialog von Maxime und Kommentar, gegeben. Darüber hinaus wird der Faden in irgendeiner Form im horizontalen Gefüge weitergesponnen. Es kann also sein, dass etwas, das zuvor in einem *interdiskursiven* Verhältnis stand plötzlich Teil des *Intradiskurses* ist: Impliziertes kann sich damit explizit ausdrücken und zwischen expliziten Teilen kann wiederum etwas Ungesagtes impliziert werden, das Teil eines größeren Narrativs ist. Dieses oszillierende Wechselverhältnis kann es notwendig machen, neu zu definieren, was für einen jeweiligen Textausschnitt jeweils zum *Intra-* und was zum *Interdiskurs* gehört.

Zweitens wird für diese Arbeit das Toulmin-Modell herangezogen. Hierbei handelt es um ein Modell der Argumentationsanalyse, die von Stephen Toulmin in seinem 1958 erschienenen Werk *The Uses of Argument* entwickelt wurde. Im Zentrum dieser Theorie steht, dass eine Aussage (*data*) mit Hilfe einer ungesagten, aber als bekannt vorausgesetzten Schlussregel (*warrant*) zu einer Schlussfolgerung (*conclusion*) führt. Dabei kann erst einmal jede Aussage als *data* oder *conclusion* auftreten, je nachdem in welchem Zusammenhang sie sich mit anderen Aussagen bewegt. Die Schlussregel stellt das unsichtbare Bindeglied (*bridge*) zwischen den beiden Enden dar, das allerdings in irgendeiner Form durch ein anerkanntes Gerüst gestützt sein muss:

---

<sup>24</sup> Michel Pêcheux, „Über die Rolle des Gedächtnisses als interdiskursives Material“, in: *Das Subjekt des Diskurses: Festschrift für Klaus-Michael Bogdal*, Berlin: Argument Verlag, 1983, S. 53.

„...the warrant serving precisely as the bridge to make the transition from data to conclusion; but to call such an argument formally valid is to say only something about the manner in which it has been phrased and tells nothing about the reasons for its validity. These reasons are to be understood only when we turn to consider the backing.“<sup>25</sup>

Das *backing* ist im Falle der vorliegenden Arbeit also das im Text implizierte, z. T. als bekannt vorausgesetzte Vorwissen, das es für das übersetzte Kapitel herauszuarbeiten gilt und das für den thematischen Zusammenhang der Maximen relevant ist.

Nützlich für den Nachweis einer thematischen Entwicklung ist weiterhin auch das Konzept der semantischen „Strickleiter“, die sich laut Thomas Höhne in den zwei komplementären Prozessen der Differenzsetzung und Prädikation ausdrückt. Die Prädikation stellt dabei eine „elementare Zuschreibung dar, durch die ein ‚Prädikationsspielraum‘ eröffnet wird, der sich in seiner logischen Struktur durch die konträren und kontradiktorischen Beziehungen beschreiben lässt.“<sup>26</sup> Anders ausgedrückt: Eine Zuschreibung impliziert immer zugleich, dass etwas anderes ausgeschlossen wird. Beispielsweise kann man nach dem Beispiel von Tugendhat/Wolf Farben in „rote“ und „nicht-rote“ unterteilen<sup>27</sup>: Die Prädikation „Die Hose ist rot“ ginge dann mit der Differenzsetzung „Das Hemd ist nicht rot“ einher. Übertragen auf die vorliegende Arbeit und das untersuchte Kapitel geht es somit um die Präsentation von Verhaltensweisen, die moralisch wünschenswert und damit positiv konnotiert sind, im Kontrast zu solchen, die es nicht sind. Die Differenzsetzungen können dabei sowohl explizit als auch implizit auftreten, d. h. sie müssen nicht immer im Text ausdrücklich einander gegenübergestellt sein.

Aus dem Wechselspiel von Zuschreibung und Kontrastierung ergibt sich im Weiteren auch die Frage nach dem, was Höhne – in Anlehnung an die Theorie des „hier-jetzt-ich System[s] der subjektiven Orientierung“<sup>28</sup> von Sprachtheoretiker Karl Bühler – „Origo-Punkt“ nennt: „ein spezifischer Beobachtungspunkt (Perspektive) [...], durch welchen dem Rezipienten wie durch ein Fenster ein bestimmter Blick auf den thematischen Gegenstand und ‚die

---

<sup>25</sup> Stephen E. Toulmin, *The Uses of Argument*, Cambridge: Cambridge University Press, 1958, S. 132.

<sup>26</sup> Thomas Höhne, „Die Thematische Diskursanalyse – dargestellt am Beispiel von Schulbüchern“, in: *Handbuch Sozialwissenschaftliche Diskursanalyse*, Band 2: Forschungspraxis, Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften, 2004, S. 401.

<sup>27</sup> Ernst Tugendhat, Ursula Wolf, *Logisch-semantische Propädeutik*, Stuttgart: Philipp Reclam jun., 1983, S. 71–72.

<sup>28</sup> Karl Bühler, *Sprachtheorie. Die Darstellungsfunktion der Sprache*, Stuttgart: Fischer Verlag, 1965, S. 149.

Wirklichkeit' eröffnet wird.“<sup>29</sup> Dieser Beobachtungspunkt kann sich beispielsweise in Wörtern wie „ich“, „dies“ oder „heute“ äußern, die ohne eine eindeutige kontextuelle Zuordnung nicht verstanden werden können.

Während die bereits genannten Konzepte allgemeinerer Natur sind, so zielen vor allem die aus der Linguistik übernommenen Methoden und die hermeneutische Kontextualisierung auf die analytische Feinarbeit. Im Zusammenhang mit der sprachlichen Komponente beziehe ich mich im Folgenden auf den Kohäsions-Begriff von Halliday/Hasan:

„The concept of cohesion is a semantic one; it refers to relations of meaning that exist within the text, and that define it as a text. Cohesion occurs where the *interpretation* of some element in the discourse is dependent on that of another. The one presupposes the other, in the sense that it cannot be effectively decoded except by recourse to it. When this happens, a relation of cohesion is set up, and the two elements, the presupposing and the presupposed, are thereby at least potentially integrated into a text.“<sup>30</sup>

Eine auf die englische Sprache gemünzte Sprachtheorie kann natürlich nur in bestimmtem Maße auf vormodernes Chinesisch angewendet werden. Insbesondere in seiner Form als lexikalische Kohäsion, also als „cohesive effect achieved by the selection of vocabulary“<sup>31</sup>, ist der Begriff Kohäsion für die von Bedeutungsfeldern geprägte chinesische Sprache interessant. In China setzen sich Wissenschaftler seit Mitte der 1990er Jahre verstärkt mit diesem Thema auseinander. Interessant ist dabei, dass sich der Austragungsort dieses nationalen Diskurses in den letzten zehn Jahren verschoben hat: weg von der reinen Linguistik und hin zur *Computer Science*.<sup>32</sup> Aufsätze zur Kohäsion in der chinesischen Sprache nehmen Halliday nach wie vor zum Ausgangspunkt und als Hauptreferenz.<sup>33</sup> Besonders sei an dieser Stelle die Monographie *Textkohäsion und Textkohärenz* des Halliday-Schülers Hu

---

<sup>29</sup> Höhne, S. 418.

<sup>30</sup> M. A. K. Halliday, Ruqaiya Hasan, *Cohesion in English*, London, New York: Longman 1976, S. 4.

<sup>31</sup> Halliday, S. 274. Vgl. auch Vgl. Halliday, Kapitel 6 (Lexical Cohesion), 7 (The meaning of cohesion) und 8 (The Analysis of Cohesion).

<sup>32</sup> Mit Blick auf die zunehmende digitale Vernetzung, der sowohl die Wirtschaft als auch die staatliche Zensur mit neuen Methoden begegnen muss, ist dies nicht verwunderlich.

<sup>33</sup> An dieser Stelle sei auf eine Auswahl an Artikeln und Monographien in chronologischer Reihenfolge verwiesen: Zuo Yan 左岩, „Han Ying bufen yupian xianjie shouduan de chayi“ 漢英部分語篇銜接手段的差異, in: *Beijing Waiguoyu daxue xuebao*, 1995, S. 37–42. Zhou Jianping 周建萍, „Woguo jinnian xianjie yu lianguan yanjiu zongshu“ 我國近年銜接與連貫研究綜述, in: *Journal of Hebei Normal University* (Philosophy and Social Sciences Edition), Bd. 24, Nr. 1 (2001), S. 97–100. Xu Tao 徐韜, „Ying Han xianjie shouduan duibi chuyi“ 英漢銜接手段對比芻議, in: *Journal of Guizhou University of Technology*, Bd. 9, Nr.1 (2007), S. 162–64. *Chinese Lexical Semantics. 13<sup>th</sup> Workshop, CLSE 2012 Wuhan, China, July 2012, Revised Selected Papers*, hg. von Donghong Ji und Guozheng Xiao, Heidelberg: Springer, 2013. Jian-Sheng Yang, „A Contrastive Study of Cohesion in English and Chinese“, in: *International Journal of English Linguistics*, Bd. 4, Nr. 6 (2014), S. 118–123.

Zhuanglin hervorzuheben, in der dieser das von Halliday entwickelte theoretische Grundgerüst auf die chinesische Sprache überträgt. Wesentliche Abweichungen von den Theorien seines Lehrers sind dabei jedoch nicht zu beobachten.<sup>34</sup>

Im Sinne einer diskursanalytischen Betrachtung gliedert sich die vorliegende Arbeit in zwei Teile auf: In einem allgemeinen ersten Teil werden Werk, Autor und das übersetzte Kapitel näher verortet. Dazu gehören erstens ein kurzer zeitgeschichtlicher Abriss mit Fokus auf Shaoxing und die Provinz Zhejiang, zweitens der Versuch einer Werkbeschreibung und Verortung des Autors, sowie drittens die Einordnung der beiden Hauptquellen des Kapitels *Jiewu*. Zu letzterer Einordnung gehören eine Vorstellung der Autoren, Inhalte und Weltanschauungen in Bezug auf den sozialen Umgang, sowie der Versuch einer literaturwissenschaftlichen Verortung der beiden Werke.

Der zweite Teil der Arbeit befasst sich mit der Analyse und Interpretation von Ausschnitten aus vorgenanntem Kapitel. Da sich die Analyse von Form und Inhalt nicht trennen lässt, wird versucht, beides in verschiedener Gewichtung zu berücksichtigen. Im ersten Teil der Analyse geht es hauptsächlich um die Rekonstruktion des Gedankengangs des Kompilators. Zunächst liegt der Fokus auf dem Nachweis eines Leitmotivs, welches sich mehr oder weniger sichtbar durch das gesamte Kapitel hindurchzieht. Danach werden zwei Arten von Bezugsgeflecht vorgestellt: einerseits assoziative Zusammenhänge (Assoziationsketten), die sich in der Oberflächenstruktur widerspiegeln; andererseits narrative Zusammenhänge (Erzählstränge), die sich aus der Tiefenstruktur der Maximen ergeben. Daraus ergibt sich quasi nebenbei eine Vorstellung der moralischen Werte und Leitideen.

Im zweiten Teil verschiebt sich die Akzentierung: Nun stehen zwei zwischenmenschliche Praktiken zur Verbesserung der eigenen Moral im Vordergrund: *zeshan* 責善, die Praxis der gegenseitigen Ermahnung unter Freunden und *qushan* 取善, das Lernen von den Tugenden und Vorzügen anderer Menschen. Nebenbei wird wiederum in diesem Abschnitt der gedankliche rote Faden Jin Yings weiter nachverfolgt und analysiert.

Aus den vorangegangenen Erläuterungen lässt sich ersehen, dass sich in Folge der Übersetzung, Analyse und Interpretation des Kapitels *Jiewu*, sowie ersten Forschungs- und

---

<sup>34</sup> Hu Zhuanglin 胡壯麟, *Yupian de xianjie yu lianguan* 語篇的銜接與連貫, Shanghai: Shanghai Waiyu Jiaoyu Chubanshe, 1995.

Rechercheergebnissen die ursprüngliche Fragestellung allmählich in Richtung konkreter Themen und Problemstellungen verändert und weiterentwickelt hat. Aus dem zunächst induktiven Vorgang eines Sammelns von Erkenntnissen (erster Teil der Arbeit: allgemeine Einordnung) verdichteten und formierten sich in einem zweiten Schritt bestimmte Thesen und Vorannahmen, die wiederum nun ein weiteres Mal deduktiv auf die Übersetzung, Analyse und Interpretation angewandt wurden (zweiter Teil der Arbeit: Textanalyse und Interpretation). Man könnte den zweiten Teil auch als eine Art Kommentar zur Übersetzung sehen, denn die Analyse führt auf Basis der getroffenen Vorannahmen zu einer Begründung der Wortwahl. Auf den ersten Blick scheint es sich dabei um ein methodisches Kreislaufen zu handeln: Das was man im Laufe der Darstellung analytisch und interpretativ beweisen möchte, hat man am Anfang bereits zur Prämisse genommen. Insofern scheinen sich am Schluss nur diejenigen Elemente zu zeigen, die man am Anfang in den Text hineingelesen und hineingedeutet hat. Um es mit den Worten von Henry Widdowson, einem Kritiker der CDA, zu formulieren: “[CDA] presents a partial interpretation of text from a particular point of view. It is partial in two senses: first, it is not impartial in that it is ideologically committed [...]; and it is partial in that it selects those features of the text which support its preferred interpretation.”<sup>35</sup> Abstreiten lässt sich dieser Vorwurf gewiss nicht, denn jede Interpretation ist von der Sichtweise des Interpretierenden auf die Welt gefärbt. Dies wird auch in der vorliegenden Arbeit an einigen Stellen deutlich sichtbar werden. Jedoch lässt sich dagegen halten, dass es sich tatsächlich nicht um ein kreisendes sondern um ein spiralförmiges Vorgehen handelt: Mit jedem neuen Durchlauf ergab sich erst aus der Häufung und Zusammenspiel von objektiv nachvollziehbaren Regelmäßigkeiten eine Interpretationsverschiebung und allmähliche Deutungsfestigung.

Die vorliegende Arbeit versteht sich weiterhin weder als eine Darstellung des Moraldiskurses um 1850 in Shaoxing, noch als literaturwissenschaftliche Diskussion des Werkes *Geyan lianbi*. In den folgenden Kapiteln können außerdem viele Themen nur gestreift oder angerissen werden, die für sich betrachtet bereits wieder umfangreiche Diskurse bilden. Die Arbeit versteht sich als Nachweis, dass das *Geyan lianbi* viel mehr als eine bloß zufällige Zusammenstellung von Sentenzen ist: Es trägt die Handschrift seines Kompilators – eines Mannes, über den ansonsten wenig bekannt ist.

---

<sup>35</sup> Henry Widdowson, „Discourse Analysis: A Critical View“, in: *Language and Literature* 4 (1995), S. 169.

Für die vorliegende Arbeit wurden abschließend zwei ins moderne Chinesisch übersetzte und kommentierte Werkausgaben zu Rate gezogen: *Geyan lianbi* 格言聯璧, übersetzt und kommentiert von Zhang Qi 張琪, Wuhan: Hubei Renmin Chubanshe 1994 und *Geyan lianbi xin yi* 格言聯璧新譯, übersetzt und kommentiert von Ma Ziyi 馬自毅, Taipei: Sanmin Shuju 2011.

### 3. Historische Einordnung: Der geschichtliche Hintergrund

„Es gibt kein Volk, das nicht unter einer friedlichen Herrschaft glücklich wäre und keine Bevölkerung, die nicht glücklich über eine langandauernde friedliche Herrschaft wäre. Und wenn eine Zeit friedlicher Regierung mehr als 100 Jahre dauert, kann man dies langandauernd nennen.“<sup>36</sup>

Dies schrieb Hong Liangji 洪亮吉 (1746–1809) in seinem bekannten Essay „Friedliche Herrschaft“, den er 1793 zusammen mit anderen Texten unter dem Titel *Meinungen* (*Yiyan* 意言) herausgab. Der Beamtengelehrte fasste mit diesen Worten ein Jahrhundert zusammen, das unter den Kaisern Kangxi, Yongzheng und Qianlong von Stabilität und Prosperität geprägt gewesen war. Damit einher ging ein beträchtliches Bevölkerungswachstum, das Hong in seinen Betrachtungen als Nächstes thematisiert: „Aber wenn wir über Bevölkerung sprechen, so sehen wir, dass es heute fünfmal mehr Menschen als vor 30 Jahren, zehnmal mehr als vor 60 Jahren und nicht weniger als 20mal mehr als vor 100 oder 120 Jahren gibt.“<sup>37</sup> Der Historiker Bingdi He geht in seinen Schätzungen davon aus, dass die Bevölkerungszahl auch in den Jahrzehnten nach Hong Liangji's Aufzeichnungen stark zunahm: Von 1779 bis 1850, also über einen Zeitraum von 70 Jahren, vergrößerte sich die Bevölkerung um 56%, so dass sie am Vorabend der großen Rebellionen bei etwa 430 Millionen lag.<sup>38</sup> Diese Annahme wird auch durch neuere Berechnungen, beispielsweise durch

---

<sup>36</sup> Hong Liangji 洪亮吉, „Zhiping pian“ 治平篇, in: Hong Liangji ji 洪亮吉集 (Juanshi gewen 卷施閣文), Beijing: Zhonghua Shuju, 2001, S. 14.

<sup>37</sup> Ebd.

<sup>38</sup> John K. Fairbank (Hg.), *The Cambridge History of China. Late Ch'ing, 1800–1911, Part I*, Cambridge: Cambridge University Press, 1978, S. 109.

die von Cao Shuji, gestützt.<sup>39</sup> Gerade die Einwohnerschaft von Shaoxing scheint bis 1791 im Vergleich zur frühen Kangxi-Zeit rapide zugenommen zu haben: Laut Regionalbeschreibung eben diesen Jahres lebten mehr als 4 Millionen Menschen in der Präfektur. Dabei hatte sich allein die Bevölkerung des Kreises Shanyin innerhalb eines guten Jahrhunderts verzehnfacht und war von 115.000 (vor 1683) auf mehr als 1.000.000 Einwohner im Jahre 1791 gestiegen.<sup>40</sup> 1820 stand die Präfektur Shaoxing an vierter Stelle der am dichtesten besiedelten Präfekturen in China.<sup>41</sup>

Dass sich damit der Druck auf die zur Verfügung stehenden Ressourcen immens erhöhte, lässt sich daran ablesen, dass nach und nach selbst Grenz- und Gebirgsregionen urbar gemacht wurden. 1855–56, also mehr als 50 Jahre nach Hong Liangji, zeichnete der vor den Taiping-Rebellen nach Anhui geflohene Gelehrte Wang Shiduo 汪士鐸 (1802–1889) die Folgen von Überbevölkerung in einem Tagebuch auf:

„Das Elend an der Überbevölkerung ist, dass Hirse mittlerweile schon auf den Bergrücken angepflanzt wird, dass die Inseln in Flüssen bereits als Reisfelder genutzt werden, dass in Sichuan unberührte Wälder kahlgeschlagen worden sind, dass Bambushaine in Miaodong [Guizhou] gerodet worden sind, und es immer noch nicht genug ist jedermann satt zu bekommen. Alle Quellen sind erschöpft.“<sup>42</sup>

Betroffen von Ressourcenknappheit dürften vor allem jene Gebiete gewesen zu sein, die abseits der großen Ebenen, Küstenregionen und Verkehrsnetze wie Flüssen und Kanälen lagen. Die Provinz Zhejiang gehörte zu jenen Regionen, die auf Grund ihrer hohen Kommerzialisierung und Anbindung an Handelsrouten insgesamt trotzdem wirtschaftlich florierte. Besonders die Herstellung von Seidenstoffen in den Zentren Hangzhou, Huzhou, Ningbo und Shaoxing nahm seit Ende des ausgehenden 18. Jahrhunderts eine wichtige Stellung ein.<sup>43</sup> Die Präfektur Shaoxing war darüber hinaus unterschiedlich in folgender Weise eingeteilt: Die Kreise Guiji und Shanyin lagen in der Ebene, auf fruchtbaren Böden. In diesen zwei reichsten Kreisen waren die Erträge hoch und die Bauern hatten ein gutes Auskommen.

---

<sup>39</sup> Cao Shuji 曹樹基, „Maersasi lilun he qingdai yilai de Zhongguo renkou: ping Meiguo xuezhe jinnian lai de xiangguan yanjiu“ 馬爾薩斯理論和清代以來的中國人口——評美國學者近年來的相關研究, in: *Lishi Yanjiu*, Nr. 1, 2002, S. 43.

<sup>40</sup> Vgl. James Cole, *Shaohsing: Competition and Cooperation in nineteenth-century China*, Tucson: The University of Arizona Press, 1986, S. 6–7.

<sup>41</sup> Liang Fangzhong 梁方仲, *Zhongguo lidai hukou, tiandi, tianfu tongji* 中國歷代戶口、田地、田賦統計, Shanghai: Shanghai Renmin Chubanshe, 1980, S. 273–279.

<sup>42</sup> Wang Shiduo 汪士鐸, „Wang Huiweng yibing riji“ 汪悔翁乙丙日記, in: *Jindai zhongguo shiliao congkan* 近代中國史料叢刊, hg. von Chen Yunlong, Wenhai Chubanshe, S. 148.

<sup>43</sup> Xu Heyong 徐和雍 u.a., *Zhejiang jindaishi* 浙江近代史, Hangzhou: Zhejiang Renmin Chubanshe, 1982, S. 3.

Aus diesen beiden Kreisen kamen auch die meisten Examenskandidaten Shaoxings. Die Kreise Yuyao und Shangyu im Westen waren dagegen für ihre Finanztüchtigkeit und Bankiers bekannt.<sup>44</sup> Darüber hinaus gab es jedoch auch weniger entwickelte Gebiete wie etwa den an Shaoxing angrenzenden Bezirk Zhuji. Dort war die Bevölkerung neben der Ausfuhr von Tee auf den Reisanbau angewiesen. Die Produktion reichte jedoch kaum aus, um den gestiegenen Eigenbedarf an Nahrung zu decken.<sup>45</sup>

Die gestiegene Bevölkerungszahl führte indes auch dazu, dass immer mehr Menschen sich auf die Beamtenprüfungen vorbereiteten, um ihr Auskommen mit einem Platz im Staatsdienst zu sichern. Gerade Shaoxing war ein Zentrum für die Hervorbringung von Beamten, Angestellten, Gehilfen und Beratern.<sup>46</sup> Die Schwierigkeit lag darin, dass sich die Zahl der Gebildeten erhöhte, nicht jedoch die Kontingente für akademische Abschlüsse oder Beamtenposten. Alternativen Beschäftigungsmöglichkeiten außerhalb des Staatsapparates sah das System für Menschen mit Bildung nicht vor. Diese Verknappung ging einerseits mit einer verstärkten Nachfrage nach Titeln, Posten und akademischen Graden einher. Der Verkauf von Ämtern, sowie gefälschten Diplomen und Titeln erlebte daher in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts eine Blütezeit<sup>47</sup> und spülte dringend benötigtes Geld in die ab den 1820er Jahren zunehmend gebeutelten Staatskassen. Andererseits konnten die innehabenden Beamten wiederum auch auf Grund der gestiegenen Bevölkerungszahlen ihre Aufgaben unmöglich mehr allein oder in einem kleinen Stab bewältigen.<sup>48</sup>

Auf der lokalen und städtischen Verwaltungsebene wurden deshalb Angestellte und Fachkräfte beschäftigt, die eigentlich nicht im Staatsetat vorgesehen waren, daher kein offizielles Gehalt, sondern nur ein Essensgeld (*fanshi yin* 飯食銀) bekamen.<sup>49</sup> Besonders hervorzuheben sind in diesem Kontext die *muyou*, die Experten und inoffiziellen Berater

---

<sup>44</sup> Cole, S. 6.

<sup>45</sup> Xiaowei Zheng, „Loyalty, Anxiety, and Opportunism: Local Elite Activism during the Taiping Rebellion in Eastern Zhejiang, 1851–1864“, in: *Late Imperial China*, Bd. 30, Nr. 2 (Dezember 2009), S. 48.

Zudem wurde die Region um Zhuli immer wieder von zahlreichen Naturkatastrophen heimgesucht, allein für die Jahre 1852, 1853 und 1861, also während der Zeit des Taiping-Aufstandes sind Wetterextreme wie Dürren, Überflutungen und Schneefall belegt (Ebd., S. 49).

<sup>46</sup> Vgl. Guo Runtao 郭潤濤, *Guanfu, muyou yu shusheng – Shaoxing shiye yanjiu* 官府、幕友與書生—紹興師爺研究, Beijing: Zhongguo Shehui Kexue Chubanshe, 1996.

<sup>47</sup> Vgl. Elisabeth Kaske, „Metropolitan Clerks and Venality in Qing China: The Great 1830 Forgery Case, in: *T'oung Pao* 98 (2012), S. 217–269.

<sup>48</sup> Fairbank, S. 110–111.

<sup>49</sup> Luca Gabbiani, „The Redemption of the Rascals“: The Xinzheng Reforms and the Transformation of Status of Lower-Level Central Administration Personnel“, in: *Modern Asian Studies*, Bd. 37, Nr. 4 (2003), S. 802.

eines offiziellen Beamten, die in einem Privatsekretariat (*mufu* 幕府) arbeiteten. Sie reisten mit ihrem Dienstherrn von Posten zu Posten und unterstützten ihn bei Finanz-, Militär- und Gewerbeangelegenheiten, sowie bei der Kompilation von Büchern.<sup>50</sup> Diesen Fachberatern, deren Befugnisse sich mit der Zeit ausdehnten und deren Zahl sich bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts vervielfachte, kam bei der Gestaltung von politischen Reformvorhaben auf lokaler und provinzieller Ebene eine immer größere Bedeutung zu.<sup>51</sup> Die Präfektur Shaoxing war berühmt-berüchtigt für die Hervorbringung von solchen *muyou*, insbesondere Rechtsberatern. Bereits Mitte des 17. Jahrhunderts konstatierte der Jesuitenmissionar Martini (1614–1661): „There are no legal counsels (avocats) more cunning or sly in all of China, such that no governor lacks a jurist from this town.“<sup>52</sup> Ähnlich sah es der Jesuit Grosier (1743–1823): „Shaohsing natives are said to be the greatest adepts in chicanery of any in China; indeed, they are so well versed in the laws that the governors of the provinces and the great mandarins choose their [...] secretaries among them.“ Tatsächlich hatte sich im 19. Jahrhundert in Shaoxing ein gut organisiertes Netz der *muyou* herausgebildet, welches bis in die Hauptstadt reichte.<sup>53</sup> Anfang des 20. Jahrhunderts hatte sich ein Sprichwort weit verbreitet: „Es gibt in Shaoxing Hügel, aber kein Holz, Wasser aber keinen Fisch, Menschen aber keine Aufrichtigkeit.“<sup>54</sup>

Ein weiteres Charakteristikum, durch das sich die Beamtenschaft seit jeher auszeichnete, war das sogenannte Patronatssystem, bei dem politisches Verhalten traditionell durch Schüler-Lehrer-Verbindungen oder Patronatsnetzwerke beeinflusst war. Ein klassischer Patron war etwa ein Prüfer, der einem Examenskandidaten zum Abschluss verholfen hatte. Die Bildung von Seilschaften wurde zusätzlich durch die Begrenzung der Vergabe von Posten und die Schaffung von Schlupflöchern (Käuflichkeit von Ämtern) gefördert. Posten, die gegen Bezahlung geschaffen oder freigehalten worden waren um Freunde in Amt und Würden zu bringen, veranlassten die „Schuldner“ wiederum die ihnen erwiesene Gunst durch eine interessengeleitete Politik zu erwidern.<sup>55</sup> Dies hatte Ineffizienz und Bestechlichkeit zur Folge.

---

<sup>50</sup> Guo, S. 4–8.

<sup>51</sup> Fairbank, S. 148. Der oben genannte Wang Shiduo beispielsweise arbeitete vor seiner Flucht in einem ebensolchen *mufu*.

<sup>52</sup> Cole, S. 10. (Fußnote 25)

<sup>53</sup> James H. Cole, „The Shaoxing Connection: A Vertical Administrative Clique in Late Qing China“, in: *Modern China*, Bd. 6, Nr. 30 (Juli 1980), S. 317–326.

<sup>54</sup> Cole (1986), S. 10.

<sup>55</sup> Fairbank, S. 114.

Für einen Beamten und seine Entourage bedeutete die Zunahme der Bedeutung des Patronatssystems, dass immer mehr Gelder dafür aufgewendet werden mussten den eigenen Status aufrecht zu erhalten und den Forderungen und Erwartungen von Gönnern nachzukommen. Dabei litten zuerst die öffentlichen Kassen Später knöpften die Provinzgouverneure den Magistraten eine Abgabe ab um ihre Schulden zu begleichen, während die Magistrate über Entgelte für bestimmte Amtshandlungen ihre Mehraufwendungen und die ihrer Vorgesetzten an die übrige Bevölkerung abgaben.<sup>56</sup>

Eine ausgiebig genutzte Möglichkeit Entgelte zu erheben, fand u. a. über den Geld- und Währungswechsel statt. Da die Landsteuern nominell von den Bauern in Kupfercash oder Getreidemenge bezahlt wurde, der Betrag jedoch an die Beamten in Silber zu entrichten war, hing die wirkliche Steuerlast von dem Wechselkurs und Wert ab, den die Silberwährung zu einem bestimmten Zeitpunkt hatte. An dieser Stelle konnte in verschiedener Hinsicht Geld eingenommen werden: einerseits durch feste Wechselgebühren, andererseits durch überbewertete Wechselkurse. Dabei verschärfte der Abfluss von Silber ab den 1830er Jahren durch den gestiegenen Opiumimport den Verfall der alltäglichen Kupferwährung, so dass sich die realen Steuern verdoppelten und kleine Landbesitzer in den Ruin getrieben wurden.<sup>57</sup> Manch ein Provinzbeamter berichtete daher fälschlicherweise über Naturkatastrophen aus seinem Amtsbereich, um einen Steuernachlass für die jeweilige Region durchsetzen zu können. Bis 1848 hatten sich so die Rückstände in der Bezahlung der Landsteuern auf etwa die Gesamtsumme des Staatsschatzes angehäuft.<sup>58</sup>

Die Provinz Zhejiang war doppelt von dieser Krise betroffen, weil die Provinzregierung nach dem ersten Opiumkrieg und dem Vertrag von Nanjing 1842 für einen nicht unbeträchtlichen Teil der Reparationsforderungen aufkommen musste.<sup>59</sup> Dazu kam, dass in einigen Gegenden die Gentry beim Währungssumtausch bevorzugt wurde, so dass die einfache Bevölkerung einen Großteil der Inflation mittrug.<sup>60</sup> Einen Einblick in die Situation von Shaoxings Kreis Shangyu geben die „Vollständigen Vorschriften zu Steuerzahlungen“ aus dem Jahr 1847: Dort kam man inklusive der unterschiedlichen Abgaben und Entgelte auf einen Wechselkurs von 2500 wen für einen Silbertael vor dem Herausgabedatum. Ab 1847 waren es sogar 3000

---

<sup>56</sup> Ebd., S. 128–29.

<sup>57</sup> Ebd., S. 130.

<sup>58</sup> Ebd.

<sup>59</sup> Xu Heyong, S. 36.

<sup>60</sup> Zheng, S. 46.

wen.<sup>61</sup> Ein weiteres Problem, dem vor allem die Landbesitzer ausgesetzt war, bestand darin, dass die Pächter allzu oft ohne die Genehmigung ihres Grundherrn ihre Nutzungs- und Anbaurechte untereinander verkauften und wechselten, so dass der Überblick über Besitz- und Pachtverhältnisse verloren ging und sogar zur Verschleierung von Zahlungen dienen konnte.<sup>62</sup> Das ohnehin komplizierte Verhältnis zwischen Pächtern und Landbesitzern spitzte sich bis zum Ausbruch der Taiping-Rebellion entscheidend zu.

An dieser Skizzierung lassen sich bereits gewisse gesellschaftliche Verfallsprozesse erkennen: Korruption, Lobbyismus, Fälschung, Vorteilsdenken und ein Mangel an moralischer Verbindlichkeit standen in Shaoxing Mitte des 19. Jahrhunderts an der Tagesordnung.

#### 4. Werkeinordnung: Das *Geyan lianbi* 格言聯璧

Die Einordnung eines Werkes dürfte üblicherweise mit der Vorstellung seines Urhebers beginnen. Im Falle des *Geyan Lianbi* sind die überlieferten Informationen jedoch spärlich. Dass es sich um einen Mann namens Jin Ying 金纓 (Beiname: Lansheng 蘭生) aus dem Ort Shanyin 山陰 – welcher so viele *muyou* hervorgebracht hat – handelt, geht allein aus dem aus dem knappgehaltenen Vorwort hervor. Dieses lautet vollständig:

„Seit 1846 führte ich mein früheres Vorhaben fort eine Neuausgabe der *Spärlichen Aufzeichnungen* [*Ji xi lu* 幾希錄] herauszugeben. Nach getaner Arbeit überflog ich sämtliche Gesprächsnotizen der Weisen, und wenn ich auf mahnende, viel zitierte Aussprüche stieß, schrieb ich sie sofort nieder. Ich sammelte lange bis ein Buch daraus entstand, welches ich in zehn Kapitel unterteilte und das ich *Notizen der erwachenden Erkenntnis* [*Jue jue lu* 覺覺錄] nannte. Da es eine Fülle von Bänden wird und das Salär knapp ist, komme ich nicht mit der Bezahlung der Stecher hinterher. Deswegen bringe ich vorläufig zuerst diejenigen Sprüche, die aus ganzen Sätzen bestehen, unter dem Namen *Geyan lianbi* heraus, um diese allen Gleichgesinnten wissen zu lassen, bis die gesamten Aufzeichnungen gedruckt sind. Einstweilen warte ich und spreche an einem anderen Tag darüber.

Shanyin, Mittsommer 1851, Herr Jin Ying Lansheng“

Aus diesen Worten lässt sich zunächst entnehmen, dass das vorliegende Werk offensichtlich eine Auswahl von Sentenzen darstellt, die ursprünglich als Teil eines größeren Werkes mit

---

<sup>61</sup> Cole, S. 32.

<sup>62</sup> Ebd.

dem Titel *Notizen der erwachenden Erkenntnis* gedacht war. Leider lässt sich außer dem *Geyan lianbi* jedoch kein weiteres Werk von Jin Ying nachweisen. Man kann nur vermuten, dass sich das Vorhaben etwa aus Geldmangel oder wegen des vorzeitigen Todes seines Herausgebers nicht mehr verwirklichen ließ.

Interessant ist der im Vorwort enthaltene Hinweis auf ein Vorgängerprojekt: die Herausgabe einer Neuauflage des 1821 erschienenen *Ji xi lu* 幾希錄.<sup>63</sup> Bei diesem Werk handelt es sich um eine kleine Sammlung von Maximen, Liedern, Gedichten, Aphorismen und kurzen Texten zur moralischen Kultivierung. Im ursprünglichen Vorwort schreibt der Herausgeber, der sich selbst Meister der „Fünf-Glücks-Halle“ (*Ruiwutang zhuren* 瑞五堂主人) nennt, was ihn zu der Zusammenstellung der Texte veranlasst hat:

„Die [Werke], denen die heutige Moral am Herzen liegt, sprechen alle davon zum Guten zu ermahnen und das Böse zu bestrafen, wie die *Aufzeichnungen zu Respekt und Glauben* (*Jing xin lu* 敬信錄), die *Ausgabe zu Wertvollem und Gutem* (*Bao shan bian* 寶善編), die *Quellensammlung zur Reform sozialer Praxis* (*Xunsu yigui* 訓俗遺槩), die *Kurzdarstellung zur Kultivierung und Regulierung* (*Xiu qi ji yao* 修齊輯要) und dergleichen Bücher. Man kann sie nicht aufzählen, sie leiten an und geben Hilfe, sind wahr und klar, und können sogar den Gottverlassenen ein Licht in der Dunkelheit sein. Aber es gibt eine Fülle von Bänden, so dass zu befürchten steht, dass der Leser leicht ermüdet. Außerdem sind viele Wörter und Sätze elegant durchkomponiert, sie passen zu Gelehrten nicht aber zu den geläufigen Gepflogenheiten. Deswegen habe ich alle die in den Moralbüchern genannten Angelegenheiten, die von der Selbstkultivierung und Leitung der Familie handeln, genommen und das, was sich darin an Aussagen und Wahrheiten manifestiert, herausgesucht, aufgezeichnet und in einer Ausgabe gesammelt, so dass sie der ungebildete Leser klar versteht wenn er das Buch aufschlägt.“<sup>64</sup>

Bei drei der im Vorwort zum *Ji xi lu* erwähnten vier Referenzwerke<sup>65</sup> handelt es sich um umfassende Moraltraktatsammlungen aus der Qianlong-Ära. Das *Jing xin lu* wurde 1749 durch den, aus dem Gebiet um den Taihu-See stammenden Zhou Dingchen 周鼎臣 zusammengestellt. Dies geht aus dem von Xu Yunpeng 許雲鵬 aus Youquan 由拳 (Kreis Jiaying in der Provinz Zhejiang) Anfang des Jahres 1750 geschriebenen Vorwort hervor.<sup>66</sup> Das

---

<sup>63</sup> Eine Version des *Ji xi lu* ist beispielsweise in *Minjian quanshan shu* 民間勸善書, hg. von Yuan Xiaobo 袁嘯波, Shanghai: Shanghai Guji Chubanshe, 1995, abgedruckt.

<sup>64</sup> „Ji Xi Lu“, in: *Minjian quanshan shu*, S. 306.

<sup>65</sup> Zu dem vierten Werk, dem *Xiu qi ji yao* konnten leider keine weiteren Informationen gefunden werden.

<sup>66</sup> Zhou Dingchen 周鼎臣, *Zeng ding jing xin lu* 增訂敬信錄, Kanton: Ju xian tang, 1824, online unter: [http://digital.staatsbibliothek-berlin.de/werkansicht?PPN=PPN3343669784&PHYSID=PHYS\\_0008&DMDID=&view=overview-toc](http://digital.staatsbibliothek-berlin.de/werkansicht?PPN=PPN3343669784&PHYSID=PHYS_0008&DMDID=&view=overview-toc), zuletzt eingesehen am 14.12.2017. Im Vorwort benennt Xu Yunpeng den Herkunftsort Zhou Dingchens mit *juqu* 具區.

Werk enthält eine Mischung der gängigsten und bekanntesten Moralschriften (shanshu 善書)<sup>67</sup> dieser Zeit: etwa die daoistischen Abhandlungen *Traktat des Höchsten über Tat und Vergeltung* (*Taishang ganying pian* 太上感應篇) und *Traktat über die Wirksamkeit verborgener Tugenden von Gott Wenchang* (*Wenchang dijun yinzhifen* 文昌帝君陰騭文), ebenso wie die buddhistisch motivierten *Vier Instruktionen des Liaofan* (*Liaofan si xun* 了凡四訓) von Yuan Huang 袁黃 (1533–1606) und Yunqi Zhuhongs 云栖祿宏 (1535–1615) *Abhandlung über das Freilassen von Tieren* (*Lianchi dashi fangshenwen* 蓮池大師放生文). In der Sammlung sind weiterhin ein Register über Verdienste und Vergehen (*gongguoge* 功過格), praktische Ratschläge für Wiederbelebungsmaßnahmen (z. B. im Fall von Ertrunkenen) und Arzneirezepte für werdende Mütter enthalten.

Einen ähnlichen Inhalt hat auch das *Bao shan bian* aus dem Jahre 1762, welches von Wang Zuo 王佐 (Beiname: Feichen 斐臣) aus Shanyin zusammengestellt und herausgegeben wurde.<sup>68</sup> Wang hatte im Jahre 1815 den Posten des Kommandantassistenten der Präfekturen von Dehua (Quanzhou, Provinz Fujian) und Dangshan (Suzhou, Provinz Anhui) inne und durfte offiziell den Titel eines „Großmeisters für Debatten am Hof“ (*chao yi dafu* 朝議大夫) führen.<sup>69</sup>

---

Dies ist ein alter Name für den Taihu-See. Siehe Zhu Jianmin 朱建民 (Hg.) *Zhongguo gujin diming da cidian* 中國古今地名大辭典, Taipei: Taiwan Shangwu Yinshuguan, 1987, Reprint der Ausgabe von 1931, S. 430.

<sup>67</sup> Shanshu oder Quanshanshu sind Schriften zur moralischen Kultivierung, die darauf abzielen zu verbreiten, welche Handlungen und Einstellungen als gut und welche als verwerflich angesehen werden können. Generell gilt für diese Art von Literatur das „Gute“ zu verbreiten und den Leser auf Abstand zu „Bösem“ zu bringen. Die Autoren solcher Bücher bedienten sich des vorherrschenden Glaubens an die Belohnung und Bestrafung begangener Taten, der theoretische Grundlage für diese Art von Schriften war. Dabei enthielten shanshu oftmals eingängige Aphorismen allgemein ethischer Natur sowie Listen mit Aufzählungen von als moralisch oder unmoralisch eingestuften konkreten Handlungen. Illustriert und gewürzt wurde dieser Teil mit einer Reihe von Fallbeispielen, in denen die Wirksamkeit der jeweilig positiven oder negativen Vergeltung bestätigt werden sollte. Siehe folgende Darstellungen: Chün-fang Yü, *The Renewal of Buddhism in China. Chu-Hung and the Late Ming Synthesis*, NY: Columbia University Press 1981. Tadao Sakai, „Confucianism and Popular Educational Works“, in: *Self and Society in Ming Thought*, hg. von William Theodore de Bary, NY: Columbia University Press, 1970, S. 331–366. Cynthia Brokaw, *The Ledgers of Merit and Demerit. Social Change and Moral Order in Late Imperial China*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1991.

<sup>68</sup> Wang Zuo 王佐, *Bao shan bian 2 juan* 寶善編 2 卷, Kanton: ju jing tang / zheng wen tang, 1820, online unter: [http://digital.staatsbibliothek-berlin.de/werkansicht?PPN=PPN3343670073&PHYSID=PHYS\\_0007&DMDID=&view=overview-toc](http://digital.staatsbibliothek-berlin.de/werkansicht?PPN=PPN3343670073&PHYSID=PHYS_0007&DMDID=&view=overview-toc), zuletzt eingesehen am 14.12.2017.

<sup>69</sup> Siehe ebd., das Kapitel xingshi 姓氏.

Das bekannte *Xunsu yigui* schließlich wurde von dem einflussreichen Beamten Chen Hongmou 陳宏謀 (1696–1771) im Jahr 1766 gedruckt<sup>70</sup> und fand bereits kurze Zeit später Eingang in das 1782 fertiggestellte *Siku quanshu*.<sup>71</sup> Im Vergleich zu den obigen beiden Werken, in denen der daoistische/buddhistische Gedanke der Vergeltung von guten und schlechten Taten im Vordergrund steht, ist das *Xunsu yigui* konfuzianisch, d. h. stärker auf eine praktische Umsetzung von moralischem Verhalten in der Gesellschaft, ausgerichtet: Es finden sich Auszüge von Verhaltensordnungen aus Gemeinde- und Clanbünden (*xiangyue* 鄉約, *zongyue* 宗約), ausgewählte Schriften Wang Yangmings, Lieder, Maximen, Gesprächsnotizen (*yulu* 語錄), Pinselaufzeichnungen (*biji* 筆記) und Reflektionen verschiedener Autoren darunter.

Aus dem Vorwort des *Ji xi lu* wird ersichtlich, dass die moralische Verbesserung und Erziehung des „ungebildeten Lesers“ ein wesentliches Motiv für die Zusammenstellung und Herausgabe der Sammlung gewesen zu sein scheint. Damit richtet sich das Werk bewusst nicht an Gelehrte, sondern an ein größeres und gemischteres Publikum. Es scheint gleichzeitig als eine für den Hausgebrauch bestimmte Ausgabe gedacht gewesen zu sein. Sie sollte sowohl die wichtigsten Inhalte der damals gängigen oder verfügbaren Moralbücher bündeln als auch aktuelle Belange abdecken. So finden sich neben zusammenhängenden Kurztexten, zu denen z. B. auch ein Abdruck der bekannten *Familieninstruktionen des Meister Zhu* (*Zhuji jiaxun* 朱子家訓) gehört, viele Zusammenstellungen einzelner Zitate nach Themen sortiert, wie z.B. zum Stichwort Selbstbeherrschung (*chi shen* 持身). Darüber hinaus geht es in einigen Texten um konkrete soziale Probleme der damaligen Zeit: Die Situation und Versorgung von Flüchtlingen sind ebenso Gegenstand wie das Töten von Säuglingen – insbesondere Mädchen – kurz nach der Geburt. Zu Letzterem ist beispielsweise die im Werk abgedruckte Mitteilung des „Oberzensors der Provinz Zhejiang Cheng zum strikten Verbot von weiblichem Kindsmord und arrangierter Aussteuer“ erwähnenswert.<sup>72</sup>

---

<sup>70</sup> Chen Hongmou 陳宏謀, *Xunsu yigui 4 juan* 訓俗遺規 4 卷, Guilin: Ru gao wang bao yi tang, 1766, online unter: [http://digital.staatsbibliothek-berlin.de/werkansicht?PPN=PPN3317587350&PHYSID=PHYS\\_0001&DMDID=&view=overview-toc](http://digital.staatsbibliothek-berlin.de/werkansicht?PPN=PPN3317587350&PHYSID=PHYS_0001&DMDID=&view=overview-toc), zuletzt eingesehen am 14.12.2017.

<sup>71</sup> William T. Rowe, *Saving the World. Chen Hongmou and Elite Consciousness in Eighteenth-Century China*, Stanford: Stanford University Press, 2001, S. 5.

<sup>72</sup> *Ji xi lu*, S. 347–349.

Auffällig ist, dass immer wieder der Name der Provinz Zhejiang auftaucht. Im Fall von Wang Zuo, dem Herausgeber des *Bao shan bian*, ist sogar mit Shanyin der direkte Herkunftsort Jin Yings verbunden. Das *Xunsu yigui* wiederum zirkulierte in der Provinz Zhejiang als kanonische Schrift bereits vor der allgemeinen landesweiten Verbreitung von Chen Hongmou's Schriften in den 1820er und 1830er Jahren.<sup>73</sup> Obwohl also der Autor des *Ji xi lu* in seinem Vorwort keine konkrete Ortsangabe gemacht hat, lässt sich doch erkennen, dass die Referenzwerke und abgedruckten Texte einerseits anscheinend aus dem näheren Umkreis stammten oder andererseits, wie im Falle von Chen Hongmou, so bekannt und im Umlauf waren, dass der Herausgeber auch von ihnen ein Exemplar bei der Hand hatte. Jin Ying wiederum scheint auf das *Ji xi lu* durch seine regionale Verfügbarkeit und thematische Auswahl aufmerksam geworden zu sein. In seinem Nachwort zu der von ihm herausgegebenen Ausgabe schreibt er diesbezüglich:

„In der Vergangenheit gab es viele Moralbücher (shanshu 善書). Solche, welche die eigene Kultivierung erörtern, beinhalten Maximen zur Selbstbeherrschung. Solche; welche die Selbstpflege erörtern, haben ausgefeilte Techniken zur Errettung aus kritischen Zeiten. Trachtet man danach die Themen der eigenen Kultivierung und Selbstpflege in einen Band zusammenzufassen, so gibt es kein anderes Buch als das in Ost-Zhejiang tradierte *Ji xi lu*.“<sup>74</sup>

Aus der Wertschätzung, die Jin Ying offenbar für das *Ji xi lu* hegte, leitet sich nicht nur sein Bemühen einer Wiederauflage des Werkes ab. Womöglich stand die Konzeption des *Ji xi lu* auch Pate für Jin Yings Idee selbst eine Sammlung von Maximen zusammenzustellen und nach Themen anzuordnen.

Wie das ursprünglich angedachte *Jue jue lu* ist auch das *Geyan Lianbi* in zehn Kapitel folgender Reihenfolge untergliedert: 1. *Xuewen* 學問 (Wissen), 2. *Cunyang* 存養 (Erhalten und Nähren des Lebens), 3. *Chigong* 持躬 (persönliche Haltung), 4. *Dunpin* 敦品 (Veredelung des Charakters), 5. *Chushi* 處事 (Angelegenheiten), 6. *Jiewu* 接物 (sozialer Umgang), 7. *Qijia* 齊家 (Leitung der Familie), 8. *Congzheng* 從政 (politisches Engagement), 9. *Huiji* 惠吉 (Wohlwollen und Glück) und 10. *Beixiong* 悖凶 (Abwehren von Unheil). Damit spiegelt das Buch in seinem Aufbau die acht Schritte des Daxue-Klassikers wider (da xue ba tiao mu 大學八條目): 1. *Gewu* 格物 (den Dingen auf den Grund gehen), 2. *Zhizhi* 致知 (Einsicht gewinnen), 3. *Chengyi* 誠意 (echte und aufrichtige Absichten gewinnen), 4. *Zhengxin* 正心

---

<sup>73</sup> Rowe, S. 5.

<sup>74</sup> *Ji xi lu*, S. 364.

(die korrekte Ausrichtung des Herzens), 5. *Xiushen* 修身 (Entwicklung der eigenen moralischen Qualität), 6. *Qijia* 齊家 (Ordnung der Familie), 7. *Zhiguo* 治國 (Ordnung des Staates), 8. *Ping Tianxia* 平天下 (die Welt befrieden). Das Kapitel *Xuewen* des Geyan Lianbi etwa korrespondiert mit den Kapiteln *Gewu* und *Zhizhi* des *Daxue*, das Kapitel *Cunyang* mit den Kapiteln *Chengyi* und *Zhengxin*, und die Kapitel *Chigong*, *Dunpin* und *Chushi* können dem Punkt *Xiushen* zugeordnet werden. Identisch sind auch die Kapitel zu Familie und Politik. Allein die letzten beiden Kapitel, sowie das Kapitel *Jiewu* zum sozialen Umgang fallen aus diesem Rahmen heraus.

Das Kapitel *Jiewu* besteht aus insgesamt 111 Maximen, von denen die kürzeste sechs Zeichen und die längste 96 Zeichen aufweist. Etwa die Hälfte der Sätze ist kommentiert. Obwohl die Haupteinträge zunächst einmal keinerlei Hinweis auf die Herkunft der einzelnen Maximen geben, lassen sich die Quellen oftmals ausfindig machen. Einige wenige der nachweisbaren Zitate entstammen Klassikern wie dem *Lüshi chunqiu*, *Mengzi*, oder *Shiji*. Der Großteil entstammt Texten aus der Ming- und Qing-Dynastie. Es lassen sich dabei zwei Hauptquellen nachweisen, die beide in der späten Ming-Zeit entstanden: das Werk *Shenyinyu* 呻吟語 des Beamten und Gelehrten Lü Kun 呂坤 (1536–1618) und das *Caigentan* 菜根譚, eine Sammlung von Aphorismen und Maximen des Hong Yingming 洪應明 (lebte um 1600).

Von den übrigen Maximen gehen einige wiederum auf die *Fortsetzung der Worte für Kinder* (*Xu xiao'er yu* 續小兒語) von Lü Kun zurück. Eine nicht unbeträchtliche Anzahl findet sich in Shi Jinchens 史搢臣 *Yuanti ji* 願體集, das im *Xunsu yigui* abgedruckt ist, und im *Ji xi lu* wieder. Schließlich lassen sich Zitate nachweisen, die auch in *biji* auftauchen, z. B. in den *Kleinen Worten aus dem Mönchspfeffergarten* (*Jingyuan xiaoyu* 荊園小語) von Shen Hanguang 申涵光 (1620–1677)<sup>75</sup>, dem *Songbai leichao* 宋稗類鈔 (entst. vermutl. 1669) von Pan Yongyin 潘永因<sup>76</sup> oder in den *Aufzeichnungen von durch Studien in schwieriger Lage erworbenem Wissen* (*Kunxue jiwen* 困學紀聞) des Wang Yinglin 王應麟 (1223–1296).<sup>77</sup>

---

<sup>75</sup> Tu Lien-che, "Shen Han-kuang", in: *Eminent Chinese of the Ch'ing Period (1644–1912)*, hg. von Arthur W. Hummel, Bd. 2, Taipei: SMC Publishing, 1991, S. 642.

<sup>76</sup> Siehe Christoph Kaderas, *Die Leishu der imperialen Bibliothek des Kaisers Qianlong (reg. 1736–1796). Untersuchungen zur chinesischen Enzyklopädie*, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 1998, S. 254–256.

<sup>77</sup> Siehe Christian Soffel, *Ein Universalgelehrter verarbeitet das Ende seiner Dynastie: eine Analyse des Kunxue jiwen von Wang Yinglin*, Wiesbaden: Harrassowitz, 2004.

Es fällt weiterhin auf, dass die Zitate unterschiedlich wiedergegeben werden. Einige tauchen in ihrer Originalgestalt auf, andere sind aus einem längeren Abschnitt entnommen. Manche sind in Teilen oder auch nur zeichenweise leicht abgeändert; hier und da stößt man auch auf Paraphrasierungen. Sieht man davon ab, dass dem Kompilator eventuell unterschiedliche Ausgaben zur Verfügung standen, so kann davon ausgegangen werden, dass Jin Ying selbst die Maximen bearbeitet, z.T. umgeschrieben, verkürzt und an den Umfang seiner Druckmöglichkeiten angepasst hat. Die meisten der *geyan* sind in Parallelprosa, dem *pianwen*-Stil (駢文), verfasst und zeichnen sich daher durch einen regelmäßigen und parallelen Aufbau von zwei Sätzen aus. Es kommen aber auch drei- und mehrgliedrige Satzstrukturen vor. Vorder- und Nachsatz sind in vielen Fällen durch eine antithetische Form miteinander verknüpft. Manchmal ergeben sich Verschränkungen auch in einem der Satzglieder, so dass in einer Maxime mehrere Gegensätze zu Tage treten. In einigen Fällen ist das Originalzitat auch derart verändert und angepasst worden, dass es dem *pianwen*-Stil mehr entspricht.<sup>78</sup> Daran lässt sich durchaus die Intention Jin Yings ablesen, die Maximen sowohl eingängig und einprägsam als auch stilistisch ansprechend herauszubringen.

Beim Überfliegen des Kapitels stößt man immer wieder auch auf eine Reihe konkreter und recht pragmatischer Ratschläge. An dieser Stelle sei eine kleine Kostprobe gegeben:

96. 對愁人勿樂，對哭人勿笑，對失意人勿矜。

Gegenüber den Kummervollen sei nicht fröhlich, vor den Traurigen lache nicht, die Enttäuschten bemitleide nicht.

97. 見人背語勿傾耳竊聽。入人私室勿側目旁觀。到人案頭勿信手亂翻。

Bemerkst du, wie Menschen hintenherum über jemanden reden, neige dein Ohr nicht um zu lauschen. Dringst du in die Privatgemächer von jemandem ein, wende deinen Blick nicht zur Seite um zu gaffen. Trittst du an den Schreibtisch von jemandem, verursache kein wahlloses Durcheinander.

98. 不蹈無人之室，不入有事之門，不處物藏之所。

Betrete kein leeres Zimmer, betrete keinen geschäftigen Raum, betrete keinen Ort, an dem Dinge aufbewahrt werden.

---

<sup>78</sup> Als Beispiel sei hier ein Zitat aus Lü Kuns *Shenyinyu* genannt, das uns in der folgenden Analyse noch einmal begegnen wird. Aus

古人愛人之意多，今日惡人之意多。愛人，故人易於改過而視我也常親，我之教常易行。惡人，故人甘於自棄而視我也常仇，我之言益不入。

wurde

古人愛人之意多，故人易於改過而視我也常親，我之教益易行。今人惡人之意多，故人甘於自棄而視我也常仇，我之言必不入。

Kommentar:

非但遠嫌，亦以避禍，至於庵廟寺觀，尤宜謹慎，斷不可走入深處及僻靜之所。吾見蹈此而遭殺身之禍者屢矣。切須戒之。

Nicht nur um sich von jedem Verdacht schadlos zu halten, sondern auch um Unheil zu vermeiden. Besonders bei buddhistischen und daoistischen Klöstern und Tempeln sollte man Vorsicht walten lassen, auf keinen Fall darf man zu abgelegenen Orten laufen. Wieder und wieder sah ich solche, die dies taten und mit dem Leben nicht davorkamen. Davor sei eingehend gewarnt.

Im Gegensatz zu den Haupteinträgen gibt Jin Ying in den Kommentaren oftmals die Quellen, aus denen er zitiert, an. So lässt sich feststellen, dass es sich auch hier bei den zitierten Personen um nicht viel mehr als eine Hand voller Gelehrter der Ming- und Qing-Dynastie handelt. Wiederum wird häufig das *Shenyinyu* des bereits genannten Lü Kun herangezogen, ebenso wie Aussprüche von Chen Hongmou, die auf dessen kommentierte *Shenyinyu*-Ausgabe (*Lüzi jielu* 呂子節錄) zurückgehen.

Darüber hinaus werden Sätze und Passagen von bekannteren und unbekannteren Beamten und Literaten wie Zhang Ying 張英 (1637–1708, 張夢復), Liu Yuanlu 劉源淥 (1618/19?–1700, 劉直齋), Wang Shizhen 王世貞 (1526-1590, 王弇州), Zhou Shifan 周石藩 und Yuan Hongdao 袁宏道 (1568–1610, 袁中郎) wiedergegeben. Die zitierten Werke sind von äußerst unterschiedlicher Natur: Es finden sich Ausschnitte aus Schriften zur Ermahnung der Familie (*jiaxun* 家訓) wie etwa die *Klugen Instruktionen und Worte aus dem Studio* (*Congxun zhaiyu* 聰訓齋語) von Zhang Ying<sup>79</sup> ebenso darunter, wie Gedichte oder kurze Prosatexte. Während an manchen Stellen dem Haupteintrag nur eine kurze Bemerkung folgt, reihen sich an anderer Stelle gleich mehrere Vergleichspassagen aneinander. Im Folgenden soll nun auf die beiden Hauptquellen des sechsten Kapitels eingegangen werden.

---

<sup>79</sup> Xu Shaojin 徐少錦, Chen Yanbin 陳延斌, *Zhongguo Jiaxun shi* 中国家训史, Xi'an: Shanxi Renmin Chubanshe, 2003, S. 644ff.

## 5. Die Hauptquellen des sechsten Kapitels *Jiewu*

### 5.1 Das *Shenyinyu* 呻吟語 des Lü Kun 呂坤

Lü Kun 呂坤 (1536–1618), mit Beinamen Shujian 叔簡 und Künstlernamen Xinwu (entweder 新吾 oder 心吾), war ein bedeutender Denker, Politiker und Beamtengelehrter der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts.<sup>80</sup> Er stammte aus dem Kreis Ningling 寧陵 in der heutigen Provinz Henan. 1571 bestand er die Hauptstadtprüfung und drei Jahre später, 1574, die Palastprüfung.<sup>81</sup> Dies ist insofern bemerkenswert, als der Ort Ningling in den 200 Jahren zuvor nur vier weitere erfolgreiche Hauptstadtkandidaten hervorgebracht und die Familie Lü bis zu diesem Zeitpunkt nur eine Randrolle in den Kreisen der lokalen Elite gespielt hatte.<sup>82</sup> Erheblichen Anteil am Erfolg und anschließenden Karriereverlauf Lü Kuns scheint dessen Hauptprüfer Zhang Juzheng 張居正 (1525–1582) gehabt zu haben. Der wohlgesonnene Zhang war Oberster Großsekretär, Mentor des jungen Wanli-Kaisers und von 1572 bis 1582 Regent an Stelle des noch unmündigen Herrschers. Damit stellte er sich als ein überaus mächtiger Fürsprecher und Protegé heraus.<sup>83</sup> Die politische Karriere Lü Kuns begann daher noch im gleichen Jahr seines Prüfungsabschlusses, als er zum Magistraten (*xianling* 縣令) des Kreises Xiangyuan 襄垣 und ein Jahr später zum Magistraten von Datong 大同 (beide in der Provinz Shanxi) ernannt wurde. In dieser Zeit bewährte er sich als fähiger und integrierter Beamter. 1578 wurde er als Sekretär (*zhushi* 主事) in das Personalministerium befördert, wo er sich neun Jahre und auch nach dem Tode Zhang Juzhengs behaupten konnte (u. a. indem er sich von seinem Gönner distanzierte). Danach wurde er nach Jinan 濟南 in die Provinz Shandong versetzt, wo es auf Grund von zwei aufeinander folgenden Dürren noch im gleichen Jahr zu einer großen Hungersnot kam.<sup>84</sup> Bereits zwei Jahre später kehrte er wieder nach Shanxi zurück. Dort hatte er ab 1589 das Amt des Überwachungskommissars (*anchashi* 按察使) und ab 1592 das des Provinzgouverneurs (*xunfu* 巡撫) inne. In dieser Zeit, auf dem

---

<sup>80</sup> An dieser Stelle sei besonders auf die im Folgenden zitierte Monographie *Action in Late Ming Thought* von Joanna F. Handlin (Berkeley: University of California, 1983) verwiesen, die sich eingehend mit Lü Kun, seinem Leben und Werk, auseinandersetzt.

<sup>81</sup> Für die folgenden biographischen Angaben siehe auch die Biographie Lüs von Chaoying Fang im *Dictionary of Ming Biography: 1368–1644*, hg. von Goodrich L. Carrington, New York: Columbia University, 1976, S. 1006–11.

<sup>82</sup> Roger V. Des Forges, *Cultural Centrality and Political Change in Chinese History. Northeast Henan in the Fall of the Ming*, Stanford, California: Stanford University Press, 2003, S. 72.

<sup>83</sup> Ebd.

<sup>84</sup> Zhang Minfu 張民服, „‘Shenyinyu’: Lü Kun rensheng ganwu jiqi minben sixiang de jizhong tixian“ 《呻吟語》: 呂坤人生感悟及其民本思想的集中體現, in: *Journal of Zhengzhou University*, Bd. 39, Nr. 2, März 2006, S. 111.

Höhepunkt seines politischen Einflusses, verfasste er eine Throneingabe (*zhai zhen bian ji min jian shu* 摘陳邊計民艱疏), in welcher er in zwölf Punkten auf die Verbesserung der Lebenssituation der Bevölkerung und des Schutzes der nördlichen Grenzen einging.<sup>85</sup> Eine weitere Eingabe mit dem Titel *Memorandum zu bevorstehendem Unheil* (*Youweishu* 憂危疏) richtete er im Mai 1597 an den Kaiser Shenzong. In ihr äußert er seine Besorgnis über die Regierungsweise des Wanli-Herrschers und thematisiert gleichzeitig eine Reihe von Problemen, darunter etwa die wachsende Kluft zwischen Arm und Reich oder Willkür bei Bestrafungen.<sup>86</sup> Statt einer Antwort gewährte der Kaiser ein halbes Jahr später die Entbindung Lü Kuns von seinen politischen Ämtern. Offensichtlich sah der Herrscher keinen Grund seinen hochrangigen Beamten weiterhin in Diensten zu behalten und gab womöglich auch dem Drängen derjenigen am Kaiserhof nach, denen Lü Kun ein Dorn im Auge war.<sup>87</sup> Dieser kehrte daraufhin in seinen Heimatort zurück, wo er weiterhin als Mitglied der lokalen Gentry das Gemeindeleben aktiv gestaltete und sich dem Verfassen mehrerer Werke widmete. In seinem 1598 herausgegebenen Handbuch *Aufzeichnungen über das praktische Regieren* (*Shizhenglu* 實政錄) etwa lenkt er seinen Blick auf vielerlei soziale Probleme seiner Zeit. Neben praktischen Vorschlägen – beispielsweise der Errichtung von Getreidespeichern und Schulen zur Bekämpfung der Armut – galt sein Augenmerk auch dem moralischen Zusammenhalt der Dorfgemeinschaft. Dies spiegelt sich in seinem im *Shizhenglu* veröffentlichten Entwurf eines Gemeinde- und Wehrbundes (*xiangjiayue* 鄉甲約) wider.<sup>88</sup>

Ebenso lag Lü Kun die moralische Erziehung ungebildeter Leserkreise am Herzen: Er schrieb nicht weniger als zehn didaktische Werke und Handbücher für Frauen, Kinder und Arme. Seiner gemischten Leserschaft kam er gleich in mehrfacher Weise entgegen, indem er auf literarische und klassische Phrasen verzichtete und stattdessen in Umgangssprache schrieb, indem er zum leichteren Erlernen seiner Texte Verse verwendete oder indem er seine

---

<sup>85</sup> Ebd.

<sup>86</sup> Tang Sufang 湯素芳, „Lun Lü Kun ‚Youweishu‘ zhong de jiushi yaowu“ 論呂坤《憂危疏》中的救時要務, in: *Culture Journal*, Nr. 5, Mai 2015.

<sup>87</sup> Siehe Handlin, S. 110 und Han Xia 韓霞, „Lü Kun jiqi ‚Shenyinyu‘“ 呂坤及其《呻吟語》, in: *Journal of Shangqiu Teachers College*, Bd. 19, Nr. 3, Juni 2003, S. 32.

<sup>88</sup> In Lü Kuns Entwurf findet sich ein Beispiel von registerartigen Aufzeichnungen zur Vergeltung von guten und schlechten Taten (siehe Handlin, S. 198). Lü zu Folge soll das Protokoll im Rahmen einer Untersuchung durch Kreis- oder Provinzmagistraten Rechenschaft über die Tugendhaftigkeit der Mitglieder geben, und detailliert auflisten, „wer kleine und wer große, wer wahre und wer vorgetäuschte, wer wenige und wer viele Verdienste“ geleistet hat. (siehe Lü Kun 呂坤, *Shizhenglu* 實政錄, in: <https://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=nnc1.cu05642329;view=1up;seq=185>), zuletzt eingesehen am: 14.12.2017.

Bücher mit Illustrationen anreicherte. Seine Ausgaben für Kinder umfassen die *Worte für Kinder* (*Xiao'er yu* 小兒語) und *Worte für Mädchen* (*Nü xiao'er yu* 女小兒語) seines Vaters Lü Desheng, sowie die Eigenkompositionen *Fortsetzung der Worte für Kinder* (*Xu xiao'er yu* 續小兒語) und *Ausführungen der Worte für Kinder* (*Yan xiao'er yu* 演小兒語).<sup>89</sup>

Obwohl Lü Kun ranghoher und erfolgreicher Beamter im Staatsapparat war, ist es schwierig wenn nicht gar unmöglich ihn in Bezug auf seine weltanschauliche Haltung einer bestimmten Schule oder Richtung zuzuordnen. In Bezug auf seine kritische Haltung gegenüber klassischen und orthodoxen Texten, seinen Bemühungen zur moralischen Erziehung der Allgemeinheit oder seinen Einsatz für die Verbreitung von Texten in Umgangssprache überschritten sich seine Vorstellungen sicherlich mit denen der Taizhou-Schule. Das schloss wiederum nicht aus, dass er einen Freundeskreis hatte, dessen philosophische Positionen sich weit auffächerten. Dazu gehörten Anhänger der Wang Yangming-Schule (wie Zou Yuanbiao, Meng Qiu (1525–1589), Meng Huali (1545–1597) oder Yang Dongming). Aber auch zu Anhängern der Donglin-Akademie wie etwa Gu Xiancheng unterhielt Lü Kun freundschaftliche Kontakte.<sup>90</sup> Dabei bewegte er sich gedanklich unabhängig zwischen den verschiedenen Lagern. Nicht ohne Grund ist Lü Kun in Huang Zongxi's 黃宗羲 (1610–1695) *Überblick über die Gelehrten der Mingzeit* (*Mingru xue'an* 明儒學案) erst im Kapitel *Verschiedene Gelehrte* (*Zhuru xue'an* 諸儒學案) aufgeführt.<sup>91</sup> Am treffendsten aber spiegelt sich die individuelle Haltung Lü Kuns in seinen eigenen Worten wider. Er schreibt:

„Die Leute fragen mich: ‚Bist du ein Anhänger der Lehre des Dao?‘ Ich antworte: ‚Nein, ich bin kein Anhänger der Lehre des Dao.‘ ‚Dann etwa der Lehre der Unsterblichen?‘ Ich antworte: ‚Nein, auch das nicht.‘ ‚Dann etwa der Lehre des Shakyamuni?‘ Ich sage: ‚Nein, auch das nicht.‘ ‚Dann etwa ein Anhänger der Lehre des Laozi, Zhuangzi, Shen Buhai oder Han Feizi?‘ Ich antworte: ‚Nein, auch das nicht.‘ ‚Welcher Schule gehörst du dann an?‘ Ich sage: Ich bin nur ich.“<sup>92</sup>

Gleichwohl bedeutete dieses fehlende weltanschauliche Zugehörigkeitsgefühl für Lü Kun nicht, dass sich damit seine moralische Ausrichtung relativierte. Im Gegenteil geht aus seinen Schriften hervor, dass er einen sehr kritischen Umgang in Bezug auf sich pflegte. Seine

---

<sup>89</sup> Handlin, Kapitel 6, besonders S. 143–145.

<sup>90</sup> Ebd., S. 15–16.

<sup>91</sup> Vgl. Huang Tsung-hsi, *The Records of Ming Scholars*, hg. von Julia Ching, Honolulu: University of Hawaii Press, 1987.

<sup>92</sup> Lü Kun 呂坤, *Shenyinyu yizhu* 呻吟語譯注, Originaltext annotiert und [ins moderne Chinesisch] übersetzt von Wang Guoxuan 王國軒 und Wang Xiumei 王秀梅, Beijing: Yanshan Chubanshe, 1996, Kapitel *Tandao*, Nr. 175, S. 87.

*Aufzeichnungen zur Selbst-Untersuchung (Xingxin ji 省心記)* geben beispielsweise Aufschluss über seine Gewohnheit, ab 1580 Listen mit seinen Fehlern aufzustellen und diese als moralische Rechnungsbücher zu führen. Er nahm diese Aufzeichnungen sehr genau und ging schließlich soweit, Tabellen mit Spalten für jede mögliche Fehlerart anzulegen und dabei die üblichen drei Kategorien (geistige, verbale und physische Fehler) in noch feinere Unterkategorien zu unterteilen. Dabei erklärte er, dass „selbst einhundert Kategorien“ nicht alle Möglichkeiten erschöpfen könnten.<sup>93</sup>

Ein weiteres Beispiel kritischer Selbstreflexion ist das bereits genannte Werk *Shenyinyu*, das sich als *Worte der Klage* übersetzen lässt. Es erschien 1593, also zu einer Zeit als Lü Kun am Höhepunkt seiner politischen Macht angelangt war, jedoch gleichzeitig auf Grund seines Alters und Gesundheitszustandes bereits Ruhestandsgesuche an den Kaiser geschickt hatte. Diese Sammlung von thematisch angeordneten Aphorismen, Maximen und Bemerkungen entstand über einen Zeitraum von 30 Jahren und gibt tiefe Einblicke in das Seelenleben des Autors. Sie untergliedert sich in insgesamt 17 Kapitel: *Xingming* 性命 (angeborene menschliche Natur), *Cunxin* 存心 (den Geist bewahren), *Lunli* 倫理 (moralische Prinzipien), *Tandao* 談道 (Diskussion über den Weg), *Xiushen* 修身 (Selbstkultivierung), *Wenxue* 文學 (Lernen), *Yingwu* 應務 (Pflichterfüllung), *Yangsheng* 養生 (Bewahrung der Lebenskraft), *Tiandi* 天地 (Kosmos), *Shiyun* 世運 (Sozialer Wandel), *Shengxian* 聖賢 (Heilige und Weise), *Pinzao* 品藻 (Beurteilungen), *Zhidao* 治道 (Der Weg des Regierens), *Renqing* 人情 (menschliche Gefühle und Beziehungen), *Wuli* 物理 (Prinzipien der Dinge), *Guangyu* 廣喻 (Große Warnungen) und *Cizhang* 詞章 (Rhetorik und Stil).<sup>94</sup> Im Vorwort schreibt Lü über den Titel seiner Aufzeichnungen:

„Shenyin, das sind Laute eines Kranken. Worte der Klage sind die schmerzlichen Worte eines kranken Menschen. Die Schmerzen der Krankheit können nur kranke Menschen verstehen, anderen Menschen fällt es schwer sie zu begreifen. Und auch der Kranke fühlt den Schmerz nur in der Zeit der Krankheit. Wenn er sich erholt hat, dann hat er den Schmerz wieder vergessen. Ich war in diesem Leben schwach und oft krank. Wenn ich in Zeiten der Krankheit klagte, zeichnete ich diesen Schmerz in Reue darüber auf, dass ich in normalen Zeiten nicht genügend Vorsorge getroffen hatte. Ich

---

<sup>93</sup> Handlin, S. 189–190.

<sup>94</sup> Vgl. Paolo Santangelo, „Lü Kun’s ‘Moral Psychology’ and the analysis of emotions in his ‘Groaning Words’ (Shenyinyu 呻吟語)“, in: *Expressions of States of Mind in Asia. Proceedings of the INALCO-UNO Workshop Held in Naples, 27th May 2000*, Napoli: Università degli Studi di Napoli “L’Orientale”, 2004, S. 106–110.

mahnte mich zur Vorsicht, nicht wieder krank zu werden. Doch diese Vorsicht hielt nicht lange an, und so wurde ich wieder krank und schrieb [meine Klagen] wieder nieder.“<sup>95</sup>

Aus diesen Worten lässt sich ersehen, dass der Ausgangspunkt für dieses Werk zunächst einmal die Auseinandersetzung mit mehrfachen persönlichen Krisenerfahrungen darstellt. Dem Vergessens- und Verdrängungsprozess, der bei den Menschen einsetzt, sobald sie sich von Krankheit und Schmerz erholt haben, stellt der Autor seine Aufzeichnungen entgegen. Dabei gibt er selbst zu, dass er an seiner eigenen Fähigkeit aus seinen Krankheiten und (seelischen) Schmerzen zu lernen, bzw. diese endgültig zu überwinden, nachhaltig zweifelt: Einen dreifach gebrochenen Arm könne ein guter Arzt erfolgreich behandeln, seiner [Lü's] jedoch sei neunfach gebrochen. Nur auf Grund der Bitte eines Freundes, der ihm drei gute Gründe dafür nennt seine Erfahrungen mit seinen Mitmenschen zu teilen, lässt sich Lü Kun schließlich auf die Veröffentlichung seiner Aufzeichnungen ein: Diejenigen, welche die Kranken behandeln, könnten dadurch die Totkranken wieder ins Leben zurückholen, den Miterkrankten sei das Werk eine geeignete Medizin und den Nicht-Erkrankten gebe es Rat, sich vor Krankheit zu schützen. Somit können die Reflektionen eines Menschen vielen Menschen zum Nutzen gereichen und zur Ermahnung dienen (是子以一身示懲於天下).<sup>96</sup> Vor dem Hintergrund von Lü Kuns Erfahrungen im Umgang mit administrativen Problemen und gesellschaftlichen Nöten ist der Begriff der „Krankheit“ vor allem aber auch als Metapher für die allgemeine soziale und moralische Krise der Zeit aufzufassen. Dieser versucht der Autor mit seinem individuellen Verständnis von moralischer Ausrichtung beizukommen. Gleichzeitig sind seine Aufzeichnungen als eine grundsätzliche Kritik an der gesellschaftlichen Wirklichkeit und politischen Situation der späten Ming-Dynastie zu sehen.

Vor dem Hintergrund und auf der Basis eines konfuzianischen Grundverständnisses lassen sich in den Aphorismen einige grundsätzliche Ausrichtungen ablesen. So vertritt Lü Kun lebhaft die Position, dass man sich im Umgang mit Situationen, Menschen und Problemen nicht gegen die menschliche Natur wenden, sondern sich gemäß der menschlichen Beziehungen und der Gesetzmäßigkeiten der Dinge verhalten solle. Dies setzt Einsicht und Verständnis in die jeweiligen Beziehungen und Gesetzmäßigkeiten ebenso voraus, wie die

---

<sup>95</sup> Lü Kun, *Shenyinyu yizhu*, Yuan xu (S. 1).

<sup>96</sup> Ebd.

Fähigkeit sein Verhalten spontan Situationen und Umständen anpassen zu können.<sup>97</sup> Dabei ist derjenige gut im sozialen Umgang, der mit Hilfe von verstandesmäßiger Einsicht und intuitivem Gespür die natürlichen zwischenmenschlichen Beziehungen zu händeln weiß: „Derjenige, der mit dieser Welt gut auszukommen wünscht, muss die natürlichen Gefühle und Bedürfnisse anderer Menschen befriedigen. Wenn er das tut, was kann er dann nicht gewinnen? Aber wenn er es nicht tut, was kann er nicht alles verlieren?“<sup>98</sup> Dem Umgang mit Begierden und Gefühlen kommt weiterhin eine Schlüsselrolle zu: Da die Güter begrenzt, die Wünsche der Menschen jedoch unbegrenzt sind, gilt es sich in Selbstgenügsamkeit zu schulen. Andernfalls kommt es zu Streitereien und Kämpfen.<sup>99</sup> Diese Selbstgenügsamkeit umfasst nicht nur die Selbstkontrolle in Bezug auf materielle Begierden sondern auch die Zurückhaltung hinsichtlich aller Arten von Gefühlen. Trotzdem versteht Lü Kun die Emotionen *qing* 情 nicht prinzipiell als schlecht, dass sondern als etwas, dass in „natürliche“ (gute) und „übermäßige“ (schlechte) Leidenschaften unterschieden werden muss. Das „Übermäßige“ gilt es zu bändigen und zu besänftigen, damit es mit den Prinzipien des Himmels konform gehen kann. Die Unterteilung in „gute“ und „schlechte“ Begierden spiegelt dabei den Einfluss des Neo-Konfuzianismus wider.<sup>100</sup> Die Zurückstellung der eigenen Person, d. h. eine selbstlose und eine bescheidene Haltung sind Grundvoraussetzungen für den richtigen Umgang mit Gefühlen, Wünschen und Begierden. Besonders hohe Anforderungen werden dabei an den Edlen gestellt: In Zeiten einer verfallenden gesellschaftlichen Moral ist es die Aufgabe weiser und edler Menschen die guten Sitten hochzuhalten, bzw. andere Menschen zu tugendhafter Lebensweise zu ermuntern und ihre moralische Gesinnung zu festigen. Dies kann jedoch nur dann gelingen, wenn der Edle in der Kultivierung bei sich selbst anfängt, sich selbst diszipliniert (*zhishen* 治身) und auch in der Folge nicht nachlässig wird. Erst dann kann er ein Vorbild für andere sein: „Ein weiser Mensch gibt nicht Konventionen auf, nur weil es gerade keine Besorgnisse (*wushi* 無事) gibt, ebenso wenig wie er kleine Fehler übergeht, nur weil sie der Welt nicht schaden.“<sup>101</sup> Umgekehrt zeigt die Art wie ein Mensch mit anderen umgeht, wie er mit sich selbst umgeht. Dies gilt erst recht für den (weisen) Herrscher: „Tyranisiert ein Herrscher sein Volk, so ist er

---

<sup>97</sup> Wu Chengxue 吳承學, „Zhenyan yu qingyan – du ‚Shenyinyu‘ yu ‚Caigentan‘“ 箴言與清言 — 讀《呻吟語》與《菜根譚》, in: *The Knowledge of Classical Literature*, Bd. 0, September 2004, S. 51.

<sup>98</sup> Lü Kun, *Shenyinyu yizhu*, Kapitel *Zhidao*, Nr. 241, S. 333.

<sup>99</sup> Zhang Minfu, S. 109.

<sup>100</sup> Vgl. Santangelo, S. 120.

<sup>101</sup> Lü Kun, *Shenyinyu yizhu*, Kapitel *Zhidao*, Nr. 38, S. 287.

einer, der sich selbst tyrannisiert. Liebt er sein Volk, so ist er einer, der sich selbst liebt.“<sup>102</sup> Liebe zum Volk heißt aber auch, dass der Herrscher die Gefühle und Ressentiments seiner Untertanen berücksichtigt und akzeptiert. Es wird deutlich, dass Lü Kun davon ausgeht, dass sich Gefühle nicht vollkommen unterdrücken, sondern lediglich kanalisieren lassen.<sup>103</sup> Er vergleicht die Regierungsweise eines weisen Herrschers folglich mit dem Kontrollieren von Wassermassen: Jene können zwar nicht am Fließen jedoch am Überfließen gehindert werden.<sup>104</sup> In dieser Hinsicht nimmt Lü Kun auch die Beamten in die Pflicht: Zur Regelung öffentlicher Angelegenheiten brauche es Gemeinsinn und nicht das Verfolgen privater Interessen. Daher habe sich ein Amtsinhaber an fünf Dinge zu halten: „Er sollte nicht falsche Erkundigungen über Angelegenheiten einholen, keine Menschen misshandeln, keine Mittel verschwenden, keine Arbeitskräfte vergeuden und nicht nach Geld gieren.“<sup>105</sup> Außerdem sollte ein Beamter Groß- und Langmut an den Tag legen, um den Menschen wohlwollend zu begegnen und ihnen zu helfen ihre Fehler zu korrigieren.<sup>106</sup>

Es wird insgesamt also deutlich, dass für Lü ein enger Zusammenhang zwischen der eigenen moralischen Selbstbeherrschung und der moralischen bzw. materiellen Verbesserung der Umwelt, Mitmenschen und Untertanen besteht. Jene Form des Lernens jedoch, die gleichermaßen auf die Gesellschaft abstrahlt, nennt er „substantielles Lernen“ (*shixue* 實學) und betont ihre praktischen Inhalte.<sup>107</sup>

Obwohl Lü Kun sich Zeit seines Lebens nicht zu einer bestimmten Schule oder Denkströmung bekannt hatte, kann man ihn doch relativ eindeutig als einen dem gesellschaftlichen Leben zugewandten, konfuzianischen Gelehrten sehen. Seine Vorstellungen entwickelten sich in der Qing-Dynastie zum Vorbild für viele Literaten und seine Werke gewannen Kultstatus. Aussprüche von ihm wurden häufig zitiert und reproduziert. Das *Shenyinyu* wurde im Vorwort der *Auswahl von Worten des Lü [Kun]* (*Lü yu jicui* 呂語集粹) von Yin Huiyi 尹會一 (1691–1748) im Jahre 1738 als beste seiner Schriften ausgezeichnet. Yin, zur dieser Zeit Gouverneur der Provinz Henan und befreundet mit Chen Hongmou, schreibt:

---

<sup>102</sup> Ebd., Nr. 50, S. 290.

<sup>103</sup> Vgl. ebd., Nr. 191, S. 324.

<sup>104</sup> Vgl. auch Santangelo, S. 125.

<sup>105</sup> Lü Kun, *Shenyinyu yizhu*, Kapitel *Zhidao*, Nr. 175, S. 321.

<sup>106</sup> Zhang Minfu, S. 110.

<sup>107</sup> Rowe, S. 127.

„Ich sann wiederholt über [dieses Werk] nach, sah wie er [Lü Kun] die menschlichen Beziehungen und die Gesetzmäßigkeiten der Dinge untersucht, innere und äußere, öffentliche und private Belange in Augenschein nimmt und diskutiert. Unter gewaltigen Schmerzen schafft er es, dass die Menschen mit einem Mal die Wahrheit sehen, wie nur eine präzise auf einen Schmerzpunkt angewendete Nadel oder gute Medizin mit bitterem Geschmack es vermögen.“<sup>108</sup>

Ähnlich positiv äußert sich Shen Hanguang in seinem Werk *Jingyuan xiaoyu*: „Lü Xinwu's *Shenyinyu* kann man nicht oft genug lesen.“<sup>109</sup> Stark durch Lü Kun beeinflusst wurde der bereits erwähnte Chen Hongmou. Chen, dessen Beiname Rongmen 榕門 lautete, wurde 1696 in der Nähe von Guilin in der Provinz Guangxi geboren. Er stammte aus einer Bauernfamilie mit Landbesitz, die ihm das Studium der Klassiker ermöglichte.<sup>110</sup> Im Jahr 1723 gelang es ihm sowohl die Provinz- als auch die Hauptstadtprüfung erfolgreich zu bestehen und darauf hin zum Gelehrten der Hanlin-Akademie ernannt zu werden.<sup>111</sup> Es folgte eine lange Beamtenkarriere, die obwohl auch von Rückschlägen gekennzeichnet, von nachfolgenden Generationen als mustergültig anerkannt wurde.<sup>112</sup> Chens Interesse und Bewunderung für Lü Kun galt vor allem dessen Auffassungen zu moralischer Lebensführung in Verbindung mit politischer Praktikabilität, wie sie sich in Lü's *Shizhenglu* widerspiegeln. Neben der Aufnahme von Werken Lü's in seine Kompilationsreihe *Wuzhong yigui* 五種遺規<sup>113</sup> gab er 1736 unter dem Titel *Zitate des Meister Lü* (*Lüzi jielu* 呂子節錄) eine kommentierte Ausgabe von Ausschnitten des *Shenyinyu* heraus.<sup>114</sup> Nach dem Erhalt einer Kopie der Originalausgabe und deren Lektüre bemerkte er, dass seine Ausgabe unvollständig war und beschloss einen Ergänzungsband herauszugeben, der 1738 erschien.<sup>115</sup>

---

<sup>108</sup> Yin Huiyi 尹會一, „Lü yu jicui“ 呂語集粹, in: *Jifu congshu* 畿輔叢書, hg. von Wang Hao, Dingzhou: Wang shi qiande tang 1879–1892, Bd. 131, Vorwort.

<sup>109</sup> Shen Hanguang 申涵光, „Jingyuan xiaoyu“ 荊園小語, in: *Jifu congshu* 畿輔叢書, hg. von Wang Hao, Dingzhou: Wang shi qiande tang 1879–1892, Bd. 113, S. 23.

<sup>110</sup> Rowe, S. 16.

<sup>111</sup> Ebd., S. 25–26.

<sup>112</sup> Vgl. Rufus O. Suter, „Ch'en Hongmou“, in: *Eminent Chinese of the Ch'ing Period (1644–1912)*, Bd. 1, S. 86.

<sup>113</sup> Beispielsweise findet sich das *Xu xiaoer yu* im *Yangzheng yigui*, und Lü's Gedicht *Hao ren ge* 好人歌 im *Xunsu yigui* abgedruckt.

<sup>114</sup> Rowe, S. 127.

<sup>115</sup> Handlin, S. 10.

## 5.2 Das *Caigentan* 菜根譚 des Hong Yingming 洪應明

Ungefähr zur gleichen Zeit wie Lü Kuns *Shenyinyu* entstand das Werk *Caigentan* 菜根譚, dessen Titel übersetzt „Gemüsewurzel-Gespräche“ lautet.<sup>116</sup> Dabei handelt es sich um eine Sammlung von insgesamt 550 Aphorismen und Maximen aus der Hand des Hong Yingming 洪應明. Charakteristisch für diese Kurztexte ist, dass sie konfuzianisches, buddhistisches und daoistisches Gedankengut miteinander verbinden, also dem *sanjiao heyi* 三教合一 Gedanken folgen. So stehen neben der Betonung des Mittelweges und der Bedeutung von Erziehung und Lernen der Rückzug aus weltlichen Angelegenheiten, „konkrete Vorschläge zur Besinnung durch Meditation“<sup>117</sup> wie auch das Handeln im Einklang mit der eigenen Natur bzw. das Handeln durch Nicht-Handeln (*wuwei* 無爲) im Vordergrund.<sup>118</sup> Dabei wird die gesamte Lebensführung miteinbezogen, also die eigene moralische Kultivierung ebenso wie der angemessene soziale Umgang.

Anders als im Fall von Lü Kun ist über Herkunft und Leben des Autors nur äußerst wenig bekannt,<sup>119</sup> und auch das *Caigentan* selbst taucht fast gar nicht in den einschlägigen traditionellen Katalogen auf.<sup>120</sup> Hong Yingming, der mit Beinamen Zicheng 自誠 hieß und sich selbst den Namen „Daoistischer Adept, der zu den Ursprüngen zurückkehrt“ (Huanchu Daoren 還初道人) zulegte, werden noch einige weitere Werke zugeschrieben: Während die Schriften *Lianjin* 聯謹 (Aufgereichte Juwelen), *Qiaotan* 樵談 (Sprüche der Holzfäller), *Bichou* 筆疇 (Pinselfelder) und *Chuanjiabao* 傳家寶 (Familienvermächtnisse)<sup>121</sup> verloren gegangen sind, ist das Werk *Wundersame Spuren von daoistischen Unsterblichen und buddhistischen Arhats* (*Xianfo qizong* 仙佛奇蹤) erhalten geblieben. Es wurde laut *Siku Quanshu* im Jahr 1602 fertiggestellt und enthält vier Kapitel. Die ersten beiden behandeln Episoden und Geschichten aus dem Leben von 63 daoistischen Meistern – angefangen von Laozi bis hin zu Zhang Sanfeng – , die letzten beiden sind buddhistischen Patriarchen gewidmet (19 des

---

<sup>116</sup> Der Titel wurde ins Englische auch „Vegetable Roots Discourse“ (Aitken) oder „Wisdom Acquired after a Hard Life“ (Huang, S. 190) übersetzt.

<sup>117</sup> Sabine Röser, *Die Aphorismensammlung Ts'ai-ken-t'an: Hung Ying-mings Werk als Spiegel seiner Zeit, der Wan-li-Ära der späten Ming-Zeit*, Dissertation, Karlsruhe, 1987, S. 91.

<sup>118</sup> Ebd., S. 91–92, sowie *Caigentan xin yi* 菜根譚新譯, kommentiert und ins moderne Chinesisch übersetzt von Wu Jiaju 吳家駒 und Huang Zhimin 黃志民, Taipei: Sanmin Verlag, 2003, Einführung S. 1–6.

<sup>119</sup> Vgl. auch *Dictionary of Ming Biography, 1368-1644*, S. 678–679.

<sup>120</sup> Lo-Yuet Keung 勞悅強, „Cong Caigentan kan moshi de xinling neizhuan“ 从《菜根譚》看末世的心灵内转, in: *Yazhou wenhua*, 26, S. 136.

<sup>121</sup> *DMB*, S. 678.

indischen Buddhismus, von Sakyamuni bis Prjnatarā, sowie 42 des Chan Buddhismus, von Bodhidharma bis Chuanzi). Darüber hinaus besteht der Text u. a. auch aus Kommentaren zu Langlebigkeit und Unsterblichkeit.<sup>122</sup> Daraus und auch aus der Wahl des eigenen Namens lässt sich ersehen, dass Hong sowohl dem Daoismus als auch dem (Chan-)Buddhismus äußerst zugeneigt war. Für jeden der beiden Teile des *Xianfo qizong* gibt es ein eigenes Vorwort. Jenes für den buddhistischen Teil wurde von Feng Mengzhen 馮夢禎 (1548–1605), das für den daoistischen Teil von Yuan Huang, dem Autor der *Liaofan si xun*, verfasst. Aus erstem geht hervor, dass Hong Yingming in seiner Jugend eine Beamtenkarriere angestrebt, sich in seinen späteren Jahren jedoch zur stillen Einkehr in die Einsamkeit zurückgezogen habe (洪生自誠氏幼慕紛華, 晚棲禪寂). Im zweiten spricht Yuan Huang davon, dass Hong Yingming ein „Schüler aus Xindu“ gewesen sei. Damit könnte der in der Ming-Dynastie zur Präfektur Chengdu gehörige Kreis Xindu in der Provinz Sichuan gemeint sein.<sup>123</sup> Außer zu Feng Mengzhen und Yuan Huang unterhielt Hong Yingming zu Yu Kongjian 于孔兼 engere Beziehungen. Als dessen Freund bat er Yu schließlich ein Vorwort zum *Caigentan* zu schreiben. Yu Kongjian kam ursprünglich aus einer angesehenen Familie Jintans in Jiangsu. Er bestand 1580 die Palastprüfung und wurde daraufhin mit dem Amt des Untersuchungsrichters (*tuiguan* 推官) im Bezirk Jiujiang in der Provinz Jiangxi betraut. Später wurde er ins Ritenministerium berufen. Wie nach ihm Lü Kun formulierte auch Yu deutliche Kritik an der Regierungsweise des Shenzong-Kaisers, indem er diesem vorwarf sich allein seiner Konkubine und dem Alkohol hinzugeben und Beamte, die dagegen Einspruch erhoben, zu bestrafen. Seine Eingabe wurde jedoch nicht beantwortet. Stattdessen geriet Yu 1593 in interne Machtkämpfe und Streitigkeiten am Hof, in deren Folge er wie zahlreiche weitere Beamte degradiert werden sollte. Stattdessen jedoch zog Yu es vor, sich ganz aus dem öffentlichen Leben zurückzuziehen und in seinen Heimatort zurückzukehren, wo er die restlichen 20 Jahre seines Lebens verbrachte.<sup>124</sup> Im einleitenden Satz seines Vorworts zum *Caigentan* (*Caigentan tici* 菜根譚題詞) wird erkennbar, dass er dieses in jener letzten Phase seines Lebens verfasste, denn er schreibt: „Besucher weise ich ab, gehe meinen Lebensweg

---

<sup>122</sup> Ebd.

<sup>123</sup> Vgl. Keung, S. 136.

<sup>124</sup> Röser, S. 57–59.

allein und wohne zurückgezogen in meiner strohgedeckten Hütte.“<sup>125</sup> Somit könnte das *Caigentan* zwischen 1602 und 1612 entstanden sein.

Weiterhin schreibt Yu im Vorwort:

„Es traf sich nun, daß mir mein Freund Hung Tzu-ch'eng seine Schrift Ts'ai-ken t'an zeigte und mich um das Verfassen des Vorwortes bat. [...] Daß er seine Aphorismen mit dem Attribut „Ts'ai-ken“ benennt, rührt wohl aus der Verbindung von äußerster Not und vielerlei Erfahrungen mit sorgsamer Pflege und Kultivierung. Man kann sich denken, daß er, von den Stürmen des Lebens niedergeworfen, alle möglichen Schwierigkeiten durchmachen mußte. Meister Hung sagt: ‚Der Himmel belastet mich mit einem Körper, und ich gleiche dies durch die Ruhe meines Herzensverstandes aus. Der Himmel erlegt mir durch äußere Umstände Schwierigkeiten auf, und ich halte mich an meine Prinzipien, um sie zu überstehen.‘ Man kann sich wohl vorstellen, daß er sich dadurch selbst mahnt und anspornt. Also gab ich seiner Schrift mit einigen Worten eine Einleitung, damit jedermann wisse: In Gemüsewurzeln liegt der wahre Wohlgeschmack!“<sup>126</sup>

Diesen Worten lässt sich entnehmen, dass Hong Yingming in seinem Leben einigen schweren Prüfungen unterzogen worden war. Vielleicht teilte er in einem kleineren Rahmen das gleiche Schicksal wie das seines Freundes Yu Kongjian. Das Leitmotiv der „Gemüsewurzel“, scheint in dieser Deutung eine entbehrungsreiche und zugleich asketische Lebensweise zu versinnbildlichen. Bis in die Gegenwart hinein lässt sich die Aussage des Titels jedoch nicht abschließend klären. Das Vorwort einer späteren Ausgabe von 1794 (sanshan bingfu tongli 三山病夫通理 Ausgabe) etwa führt an: „Wenn man die Wurzeln einer jeden Gemüseart gut pflegt, dann wird auch der Geschmack gut.“<sup>127</sup> Und weiter heißt es darin, dass nur ausgeglichene Menschen mit Seelenruhe die Vorschriften des *Caigentans* verstehen könnten.<sup>128</sup> Im Vorwort einer modernen Ausgabe des Werks wird das Leitmotiv folgendermaßen interpretiert: „Nur wenn man die reinen duftenden Gemüsewurzeln kaut, kann man einen guten Charakter entwickeln. Deshalb kann man alles vollbringen, wenn man oft das Buch *Caigentan* liest.“<sup>129</sup> Dies deckt sich in gewisser Hinsicht mit der Meinung der meisten modernen Kritiker, die den Ursprung des Titels in einem Zitat aus dem *Xiaoxue* 小學 des Zhuxi 朱熹 (1130–1200) sehen. Dieses lautet: „Wang Xinmin sprach: ‚Wenn sich die Menschen immer von Gemüsewurzeln ernährten, könnten sie alles mögliche vollbringen.“<sup>130</sup>

---

<sup>125</sup> Ebd., S. 62.

<sup>126</sup> Ebd., S. 63–64.

<sup>127</sup> *Caigentan xin yi*, Einführung S. 1.

<sup>128</sup> Ebd.

<sup>129</sup> Yu Zongfang 余宗芳, in: *Caigentan quanji* 菜根譚全集, Taipei: Taiwan Zhonghua Verlag, 1978, zitiert nach Röser, S. 437.

<sup>130</sup> Zitiert nach Röser, S. 92.

Andererseits könnte der Titel auch von einer Passage aus den *Maximen zur Leitung der Familie* (*Zhijia geyan* 治家格言) des Han Yu 韓愈 (768–824) inspiriert sein, in der es heißt: „Über das Verzehren von Gemüsewurzeln kann man sagen: Im Mildem liegt der wahre Geschmack!“<sup>131</sup>

Trotz dieser voneinander abweichenden Interpretationen ist durch Titel und Vorwort bereits relativ deutlich vorgegeben, dass es im *Caigentan* um die Anleitung zu einem aufrechten Lebenswandel in Form genügsamer, bescheidener und einfacher Lebensführung geht. Diese Werte sind mit innerer Ruhe, Reinheit und Klarheit (Prinzipien) verbunden. Sie stehen im Folgenden deutlich in Abgrenzung zu den Konventionen der zu dieser Zeit herrschenden gesellschaftlichen Eliten: „Die, die sich von Burzeldorn und Amaranth ernähren, sind vielfach klar wie Eis und rein wie Jade; die, die sich in Amtsgewänder kleiden und edles Essen essen, sind willens zu kriechen und zu schmeicheln“<sup>132</sup>. Die an dieser Stelle durchscheinende Kritik an öffentlichen Würdenträgern und Beamten bezieht sich also auf deren heuchlerisches und unehrliches Verhalten. Es ist eine der wenigen Passagen im *Caigentan*, in dem gängige Gepflogenheiten des Beamtenwesens, beispielsweise die Annahme von Geldern für bestimmte Dienste, direkt kritisiert werden. Ansonsten distanziert sich der Autor indirekt von seinen einflussreichen Zeitgenossen, indem er die schädlichen Auswirkungen von Habgier, Egoismus und Ruhmsucht auf den menschlichen Charakter beschreibt. Wenn die Menschen nur einen Augenblick an Habgier und ihre eigenen Interessen dächten, so löse sich „Unnachgiebiges auf bis es weich wird“, werde „Wissen blockiert so dass Verwirrung entsteht“ und wechsele sich „die Gunst so dass Grausamkeit herrscht. Das verdirbt den Charakter eines Menschen für ein Leben. Deshalb schätzten die Altvorderen Genügsamkeit“.<sup>133</sup> Ebenso ziehe das Verlangen nach Ruhm und Reichtum, wenn es nicht vollständig ausgemerzt worden sei, den Menschen „in den irdischen Dreck“<sup>134</sup> zurück. Die in den Eliten verbreitete Verdorbenheit habe die Vertauschung von Normen und Werten zur Folge. So schreibt Hong: „Wirkliche Unbestechlichkeit hat keinen guten Ruf. Alle, die Rang und Namen besitzen, sind tatsächlich habgierig“<sup>135</sup>. Mitunter wird die Kritik auch in der Gegenüberstellung von einfachem Volk und Beamtenschaft formuliert. So schreibt Hong in

---

<sup>131</sup> Ebd.

<sup>132</sup> *Caigentan xin yi*, S. 14–15.

<sup>133</sup> Ebd., S. 85–86.

<sup>134</sup> Ebd., S. 71.

<sup>135</sup> Ebd., S. 69.

einer seiner Aphorismen, dass das Volk obwohl es Verdienste sammle und Gnade erweisen möchte, doch keinen Rang und Namen habe. Umgekehrt heißt es: „Wenn Beamte nur nach Macht streben und sich Gefälligkeiten erkaufen, dann verfallen sie zu titeltragenden Bettlern.“<sup>136</sup>

Hong geht sogar noch einen Schritt weiter, indem er diese Gegenüberstellung auf das klassische Gegensatzpaar der „Edle“ / der „Kleingeist“ (*junzi* 君子 / *xiaoren* 小人) ausweitet: „Wenn ein Edler Heuchelei betreibt, unterscheidet sich nicht von einem ungezügelt bössartigen Kleingeist. Wenn ein Edler etwas an seiner moralischen Integrität ändert, so kommt er doch nicht an einen reuigen Kleingeist heran, der sich selbst erneuert.“<sup>137</sup> Dieser den Unterschied zwischen Kleingeist und Edlem relativierende Aphorismus zeigt, dass der Autor mit seiner latenten Kritik nicht etwa auf den Kleingeist, sondern auf den Edlen abzielt und damit gleichsam auf das Ideal des konfuzianischen Beamten. Dieses Ideal scheint aus Hongs Sicht beträchtlichen Schaden gelitten zu haben, denn moralische Reinheit deckt sich nicht mehr mit dem Verhaltenskodex der herrschenden Eliten. Im Gegenteil warnt der Autor: „Wo Macht und Reichtum Blüten treiben, bleibt der rein, der sich davon fernhält“<sup>138</sup> und „Man darf nicht den Betrügereien der einflussreichen Familien zu nahekommen. Tut man dies doch, so befleckt man sich ein Leben lang“.<sup>139</sup>

Insgesamt lässt sich vermuten, dass Hong zu dem Zeitpunkt, als er die Aphorismen niederschrieb, außerhalb der angesprochenen Macht- und Einflussphären gestanden haben muss. Auch musste er sich offenbar nicht allzu sehr um Konsequenzen oder sein Wohlergehen sorgen. Aus der Perspektive des Beobachters entwickelt er Ratschläge zum Umgang in und mit der Gesellschaft. Zu Ruhm und Macht etwa sollte man Abstand halten und einen kühlen Blick bewahren um sich der Bedrohung durch einflussreiche Beamte zu entziehen. In Bezug auf das soziale Verhalten stehen für Hong Selbstgenügsamkeit und Bescheidenheit im Vordergrund, ebenso wie Zurückhaltung, Großherzigkeit und Nachgiebigkeit: „Es ist von großem Wert im Umgang mit Angelegenheiten einen Schritt zurückzuweichen. Zurückweichen ist vorausschauendes Voranschreiten. Leute großzügig zu

---

<sup>136</sup> Ebd., S. 100–101.

<sup>137</sup> Ebd., S. 102.

<sup>138</sup> Ebd., S. 6–7.

<sup>139</sup> Ebd., S. 119–120.

behandeln ist ein Segen. Menschen zu nützen ist die Grundlage für den eigenen Nutzen.“<sup>140</sup> Die Verhaltensweise des „Zurückweichens“, die den Einfluss von Laozi auf die Denkweise des Autors verdeutlicht, steht für eine positive und gleichzeitig defensive Art sich zu schützen und andere gleichzeitig nicht zu Schaden kommen zu lassen. Hong Yingming geht mit seinen Verhaltensratschlägen die gesellschaftlichen Probleme seiner Zeit also nicht aktiv an, sondern verweist auf die Flucht ins Innere und eine Sichtweise, die sich der Probleme der Zeit entledigt, in dem sie für nichtig, für „irdischen Staub“, erklärt. Dieses buddhistisch gefärbte Über-den-Dingen-stehen schließt mit ein, dass auch ein wirklich Edler sich der Gesellschaft nicht zu erkennen gibt, sondern sein Heil im Rückzug und der inneren Emigration sucht. „Die Talente des Edlen sind wie verborgene Jade oder versteckte Perlen, man darf sie nicht alle Menschen so einfach wissen lassen.“<sup>141</sup> Auch sollten sich kluge Menschen zurückhalten und verbergen.<sup>142</sup> Obwohl man meinen könnte, dass sich die Aphorismen und Maximen Hongs damit auf buddhistischer Entsagung der Welt und weltliche Angelegenheiten richten, so wird doch deutlich, dass die Gedanken des Autors in eine etwas andere Richtung gehen. Die von ihm bevorzugte Einstellung ist die „aus der Welt zu sein und doch innerhalb“ (*chu shijian yu shijian* 出世間于世間)<sup>143</sup>: „Obwohl man in den Angelegenheiten steckt, geht das Bewusstsein doch über die Dinge hinaus“<sup>144</sup>. Damit ist gemeint, dass sich der (tugendhafte) Mensch nicht gänzlich aus dem Leben, von seinen Mitmenschen und der Gesellschaft verabschieden sollte um als Einsiedler sein Leben weitab von irdischen Unvollkommenheiten zu führen. Stattdessen sollte er im Leben und unter Leuten stehend einen Zustand der inneren Distanz und Gelassenheit annehmen, der es ihm erlaubt mit den alltäglichen Problemen lebenskraftsparend umzugehen.

---

<sup>140</sup> Ebd., S. 20–21.

<sup>141</sup> Ebd., S. 5–6.

<sup>142</sup> Vgl. Ebd., S. 35–36.

<sup>143</sup> Ebd., S. 354.

<sup>144</sup> Ebd., S. 368–369.

### 5.3 *Shenyinyu* und *Caigentan*: Der Versuch einer literaturwissenschaftlichen Einordnung

Am Schluss dieses Kapitels stellt sich die Frage nach der literarischen Einordnung der beiden vorgestellten Werke *Shenyinyu* und *Caigentan*. Sie werden beide zunächst der Literatur des „informellen Essays“<sup>145</sup> oder auch „leichten Literatur“<sup>146</sup> (*xiaopinwen* 小品文) zugeordnet, die sich am Ende der Ming-Dynastie zu einem eigenen Genre entwickelte. Typische Merkmale dieser Gattung sind die Subjektivität der Darstellung (deutlich zu erkennen an der quasi omnipräsenten ersten Person Singular: „ich“), der lockere Ton und die Verwendung von lebendiger Alltagssprache. Darunter fallen Reisenotizen, persönliche Notizen über jegliche Art von Ereignis (*biji* 筆記, *suibi* 隨筆), Vorworte, Verse für einen bestimmten Anlass und auch Maximen.<sup>147</sup>

Letztere werden von Wu Chengxue besonders unter den Begriffen *Reine Worte* (*qingyan* 清言) und *Ermahnungen* (*zhenyan* 箴言) diskutiert.<sup>148</sup> Während er das *Caigentan* als Vertreter der *qingyan* ansieht, gehört das *Shenyinyu* für ihn zu den *zhenyan*. Demnach sind *zhenyan* orthodox geprägt und ähneln traditionellen Maximen und Ermahnungen. Wie im *Shenyinyu* werden dabei Themen wie Regierungsweise, Selbstkultivierung und zwischenmenschlicher Umgang abgedeckt. *Qingyan* wiederum sind Aufzeichnungen zufälliger Gedanken, denen es jedoch nicht an gedanklicher Tiefe fehlt. Das Hauptmerkmal dieses Genres ist, dass es sich schwer einordnen lässt, weil es in verschiedener Hinsicht eine Mischform ist. In *Qingyan* treten, wie im *Caigentan* ersichtlich, unorthodoxere Weltanschauungen zu Tage. Konfuzianisches, daoistisches und buddhistisches Gedankengut werden miteinander verbunden und durch die eigenen Erfahrungen und Gedanken des Autors angereichert. Dabei wird eine gewisse Endzeitstimmung vermittelt, die sich auch in Form von Vanitas-

---

<sup>145</sup> Vgl. Martin W. Huang, *Negotiating Masculinities in Late Imperial China*, Honolulu: University of Hawai'i Press, 2006, S. 246 (Fußnote 49): Dort wird der Begriff *xiaopin wen* mit „informal essays“ übersetzt.

<sup>146</sup> Vgl. Daniel W. Y. Kwok, „Afterword“, in: *Vegetable Roots Discourse. Wisdom from Ming China on Life and Living. Caigentan by Hong Zicheng*. Translated by Robert Aitken with Daniel W. Y. Kwok, [Berkeley]: Shoemaker & Hoard 2006, S. 186. Dort wird der Begriff *xiaopin wen* mit „light literature“ übersetzt.

<sup>147</sup> Zum Thema *xiaopin wen* siehe Wu Chengxue 吳承學, *Wan ming xiaopin yanjiu* 晚明小品研究, Nanjing: Jiangsu Guji Chubanshe, 1998. Yang Ye, *Vignettes from the Late Ming: A Hsiao-p'in Anthology*. Translated with Annotations and an Introduction by Yang Ye, Seattle: University of Washington Press, 1999, Einleitung. Stephen Owen, *An anthology of Chinese literature. Beginnings to 1911*, New York: Norton, 1996, S. 807–833. Ou Mingjun 歐明俊, „Ming qing de biji xiaopin“ 明清的筆記小品, in: *Chinese Literature and History*, Nr. 3 (2001), S. 25–31, und Nr. 4 (2001), S. 16–23.

<sup>148</sup> Siehe die Beiträge Wu Chengxues in *Wan ming xiaopin yanjiu*, Kapitel 8, „Zhenyan yu qingyan – du Shenyinyu yu Caigentan“, sowie „Lun wan ming qingyan“ 論晚明清言, in: *Literary Review*, Nr. 4, 1997, S. 130–138.

Gedanken niederschlägt und mit dem gleichzeitigen Bestreben nach Rückzug von den weltlichen Problemen verbunden ist. Wu charakterisiert *qingyan* als „Träume von Reinheit in einer verderbten Welt“ (*zhuo shi qing meng* 濁世清夢) und „erstrebenswerte, aber schwer zu verwirklichende Ideale“.<sup>149</sup> Gestaltlich stehen *qingyan* irgendwo zwischen Liedern und Gedichten auf der einen Seite und Prosa auf der anderen. Sie sind „gedichtete Prosa und prosaisches Gedicht“ zugleich. Sie bedienen sich (anders als bei *zhenyan*) poetischer Sprache, die von situativen Landschafts- und Stimmungsbeschreibungen geprägt ist. Dabei wird anders als bei *zhenyan* nicht unbedingt an erster Stelle ein moralischer Appell ausgeübt; viel eher steht zunächst der ästhetische Reiz im Vordergrund. *Qingyan* bedienen sich außerdem der Ebenmäßigkeit und Reimform von *pianwen*-Texten. Sie verbinden dies aber mit einem natürlichen und freien Stil, der auf Strenge und literarische Anspielungen meist verzichtet. Auch hinsichtlich des Sprachstils bilden sie eine Mischform aus literarischer Hochsprache und umgangssprachlichem Stil.

Der bereits in der Einleitung genannte Gong Pengcheng unterteilt das Subgenre der Maximen in drei Kategorien: *deyan* 德言, *qingyan* 清言 und *shiyán* 世言. Gongs Begriffe *deyan* und *qingyan* ähneln dabei Wu Chengxues Verständnis von *zhenyan* und *qingyan*: *Deyan*, zu denen das *Shenyinyu* gehört, gehen von dem Standpunkt aus, dass man sich moralisch kultivieren müsse, sie monieren die allgemeinen Gepflogenheiten. Sie versuchen den Leser zum Guten zu bewegen und ihn moralisch auszurichten. Am Ende steht, dass man im Einklang mit dem gesellschaftlichen Rahmen lebt und in der Gesellschaft Erfolg hat. *Qingyan*, wie das *Caigentan*, dagegen suchen den Leser daran zu erinnern, dass weltlicher Erfolg in Form von Ruhm und Macht nur Schein sind, den man hinter sich lassen muss, um die wahre Schönheit des Lebens erfahren.<sup>150</sup>

---

<sup>149</sup> Wu Chengxue „Lun wan ming qingyan“, S. 131.

<sup>150</sup> Gong, S. 165–166.

## 6. Analyse und Interpretation

### 6.1 Leitmotiv und Assoziationsketten: Das Prinzip *lü ji yi yan, dai ren yi kuan*

Das Leitmotiv des Kapitels *Jiewu* kann man unter der Maxime „Sei streng zu dir, jedoch nachsichtig im Umgang mit anderen!“ (*lü ji yi yan, dai ren yi kuan* 律己宜嚴，待人宜寬) zusammenfassen. Dieser Kontrast zwischen der idealen Sicht- und Umgangsweise eines Menschen auf sich selbst und auf seine Mitmenschen tritt in einem der ersten Leitsätze des untersuchten Kapitels zu Tage, in dem es heißt:

4. 待己當從無過中求有過，非獨進德亦且免患。待人當於有過中求無過，非但存厚亦且解怨。

„Im Umgang mit dir selbst solltest du im Tadellosen das Fehlerhafte suchen. Damit fördest du nicht nur deine Tugend, sondern vermeidest auch Unheil. In der Behandlung anderer solltest du im Fehlerhaften das Tadellose suchen. Das bewahrt dir nicht nur den Großmut, sondern hilft auch [anderen] sich von Zorn zu lösen.“

Die Passage hat große Ähnlichkeit mit einem Aphorismus aus dem *Caigentan*:

責人者，原無過於有過之中，則情平。責己者，求有過於無過之內，則德進。

„Wenn der, der andere ermahnt, etwas Tadelloses in den Fehlern der anderen findet, besänftigt er die Gemüter. Wenn er sich selbst ermahnt und dabei Fehler in tadellosem Verhalten findet, fördert er damit seine Tugend.“<sup>151</sup>

Beide Sätze bestehen aus einem Vorder- und einem Nachsatz, in denen der positiv konnotierte Ausdruck *wuguo* (wörtlich: es gibt keine Fehler; fehlerlos, tadellos) dem negativ konnotierten *youguo* (wörtlich: es gibt Fehler; fehlerhaft) gegenüber gestellt wird. Es handelt sich hierbei um eine explizite, d. h. offen benannte Differenzsetzung, die in zweierlei Hinsicht wirksam wird: zum einen in Form einer Kontrastierung innerhalb der ersten Satzhälften; zum anderen als Bindeglied zwischen den Sätzen selbst. Die beiden Begriffspaarkonstellationen *cong wuguo zhong qiu youguo* und *yu youguo zhong qiu wuguo* werden wiederum zwei konträren Nominatoren zugeordnet: dem „Selbst“ (*ego*) und den „Anderen“.

Dass die Leitsätze in Bezug auf das *ego* Fehlerlosigkeit zum Ausgangspunkt nehmen, scheint insofern zunächst bemerkenswert, als sich die positive Bewertung der Einsicht in die Unvollkommenheit des eigenen Wesens bis zu den klassischen Texten zurückverfolgen lässt.

---

<sup>151</sup> *Caigentan xin yi*, S. 228–229.

Eine diesbezügliche Aussage findet sich beispielsweise im Kapitel *Xian wen* des *Lunyu*, in dem Kongzi einen Boten namens Qu Bo empfängt. Auf die Frage nach dem Befinden seines Meisters antwortet Qu Bo: „Mein Meister wünscht seine Fehler zu verringern, aber er bringt es noch nicht fertig.“<sup>152</sup> Daraufhin drückt Kongzi seine Anerkennung über die Bemühungen dieses Meisters aus. Im Kapitel *Shu er* heißt es wiederum: „Der Meister sprach: ‚Wenn mir noch einige Jahre vergönnt wären, dass ich das Buch des Wandels fertig studieren könnte, so möchte ich wohl wenigstens grobe Verfehlungen zu vermeiden imstande sein.‘“<sup>153</sup> Weiterhin ist überliefert, dass sich Herrscher in sogenannten „Selbstbeichtigungs-Edikten“ (*zui ji zhao* 罪己詔) an ihre Untertanen wandten, in denen sie kritisch über ihre Herrschaft Rechenschaft ablegten. Eines der frühesten Beispiele ist die *Ansprache des Tang* (*Tang gao* 湯告) aus dem *Shujing*.<sup>154</sup>

Es lässt sich annehmen, dass die oben zitierten Maximen aus *Geyan lianbi* und *Caigentan* auf eben diese Tradition rekurren, in der sich Vorbilder an moralischer Vollkommenheit und Herrscher als „fehlerbehaftet“ ausgeben und damit darauf hinweisen, dass Fehler und Versagen menschlich sind und die Verbesserung derselben eine Lebensaufgabe darstellt. Dass die Leitsätze in Bezug auf das *ego* Fehlerlosigkeit zum Ausgangspunkt nehmen, ist somit nicht der Tatsache geschuldet, dass *ego* fehlerlos wäre. Vielmehr impliziert die Formulierung *cong wuguo zhong* die Schlussregel, dass jeder Mensch mit einem gesunden *ego* zunächst ein positives Bild von sich selbst zeichnet und sich daher ohne größere, negative Eigenschaften sieht. Dieser blinde Fleck in Bezug auf die eigenen Schwächen wirkt auf der einen Seite wie ein Schutzmechanismus, erschwert auf der anderen Seite jedoch auch eigene

---

<sup>152</sup> Lunyu, Kapitel XIV, 26. Übersetzung übernommen von Richard Wilhelm, in: *Die Lehren des Konfuzius*, S. 447.

<sup>153</sup> Lunyu, Kapitel VII, 16. Übersetzung übernommen von Richard Wilhelm, in: *Die Lehren des Konfuzius*, S. 233.

<sup>154</sup> Es ist naheliegend, dass solche Edikte in Krisensituationen also in Zeiten von Naturkatastrophen, Hunger und Krankheiten entstanden, welche das Mandat des Himmels nachhaltig in Frage stellten. Im Fall des Kaisers Han Wendi (202–157 v. Chr.) wird dies deutlich:

“Recently for many years there have continually been no good harvests. Moreover there have been visitations of floods, droughts, sickness, and epidemics. We have been very much worried because of them. We are ignorant and not perspicacious and do not yet understand just what is to blame. We have been thinking: is there some fault in Our [way of] government or is there some defect in [Our] conduct? Or is it that [We] have not obeyed the Way of Heaven or have perhaps not obtained the advantages of Earth, or are the affairs of men in great discord, or have the spirits and divinities been neglected [so that] they have not enjoyed [Our offerings]? How has this been brought about? Or is it that the salaries of the officials are perhaps too lavish, or that useless activities are perhaps too many? How is it that the people’s food is scarce and lacking?” (*The History of the Former Han Dynasty*, übersetzt von Homer H. Dubs, Band 1, Baltimore: Waverly Press, 1938, S. 261.)

Unzulänglichkeiten zu erkennen und Kritik daran anzunehmen. Deshalb lautet das Argument der Maxime an diesem Punkt anzusetzen und dort nach Fehlern zu suchen, wo die Wahrscheinlichkeit hoch ist, dass man von seinem subjektiven Urteil fehlgeleitet wird. Als Konklusio ergibt sich, dass derjenige, der seiner Schwächen gewahr wird, den Grundstein für eine moralische Weiterentwicklung legt.

Umgekehrt gilt die Grundannahme, dass Außenstehende und insbesondere vertraute Personen die eigenen Schwächen am besten wahrnehmen können. Ebenso leicht erkennt man selbst folglich die Fehler von anderen, wo sich diese noch für unfehlbar halten. An dieser Stelle wiederum bedeutet die Aufforderung nach Fehlerlosem zu suchen, dass auch in negativen Eigenschaften positive Elemente enthalten sein können. Denn immer ist das, was als Schwäche, Fehler oder Makel ausgelegt wird, nur ein „zu viel“ oder „zu wenig“ einer an sich bejahenswerten, d. h. fehlerlosen Eigenschaft. Diese Basisqualitäten sollte man – so lautet das Argument – bei anderen finden und wahrnehmen. Am Ende dieses Erkenntnisprozesses stehen die Bewahrung einer großmütigen Einstellung und das Auflösen von Zorn und Missbilligung. Ersteres scheint die Verwandlung der eigenen ablehnenden Einstellung in Verständnis und Nachsichtigkeit zu meinen. Letzteres scheint sich darauf zu beziehen, dass eine milde und nachsichtige Haltung möglichen Zorn beschwichtigt und damit Einsichtigkeit in die eigenen Schwächen ermöglicht.

Das Verhalten gegenüber anderen wird im *Geyan lianbi* weiterhin mit dem Bild des Frühlings assoziiert: „Im Umgang mit Kameraden (*tongqun* 同群) sei wie ein Frühlingssonnenstrahl (*yi pian chunyang* 一片春陽), der alle Menschen wärmt“ (3) heißt es ebenfalls zu Beginn des Kapitels. Hierbei handelt es um einen gängigen und geläufigen Vergleich, der beispielsweise auch in einem Ausspruch im Werk *Instruktionen an meinen Sohn* (*Xunzi yu* 訓子語) des Neo-Konfuzianers Zhang Lüxiang 張履祥 (1611–1674)<sup>155</sup> herangezogen wird.<sup>156</sup> Aus diesem lässt sich zudem erschließen, dass der Frühling als Metapher für eine milde und großmütige Umgangsweise steht: „Im Umgang mit allen Menschen muss man einen großmütigen und milden Geist haben (*kuanhe zhi qi* 寬和之氣). [...] Dies ist eine Frühlingsstimmung, alle Dinge gedeihen dadurch.“<sup>157</sup> An gleicher Stelle heißt es weiter: „Wenn man bisher unfreundlich, verdrießlich, harsch und pedantisch war, [...] so lässt sich eine schonungslose

<sup>155</sup> Zhang Lüxiang, mit Künstlernamen Yangyuan 楊園 stammte aus Tongxiang 桐鄉 in der Provinz Zhejiang.

<sup>156</sup> Der Ausspruch findet sich sowohl im *Ji xi lu* als auch im *Xunsu yigui* abgedruckt.

<sup>157</sup> *Ji Xi Lu*, S. 325.

Herbststimmung nicht vermeiden, in Folge derer alle Dinge verwelken und absterben.“<sup>158</sup> Der Herbst steht als Gegenpart zum Frühling für Strenge und Unnachgiebigkeit. Im *Geyan lianbi* taucht dieser Gegensatz Frühling–Herbst in ähnlicher Konnotation auf, um zwei Arten vorbildlichen Verhaltens veranschaulichend zu kontrastieren. Dazu wird aus der Aphorismensammlung *Schatten verborgener Träume* (*Youmeng ying* 幽夢影) des Schriftstellers Zhang Chao 張潮 (1650–1708?) zitiert<sup>159</sup>: „In deiner Selbstbeherrschung sei wie der Herbstwind, im Umgang mit anderen sei wie der Frühlingswind.“ (58) Jin Ying hat das Zitat ist dabei nicht ganz wortgetreu übernommen, sondern den Wortlaut *chunqi* 春氣 und *qiuqi* 秋氣 im Original zu Gunsten von *chunfeng* und *qiufeng* abgeändert. Der Herbstwind steht hier für Selbstreglementierung und Selbstdisziplin, während der Frühlingswind als Metapher für Nachsichtigkeit zu sehen ist. Der angeschlossene Kommentar führt diesen Gedankengang weiter aus. Während man sich gegenüber Leuten des hier wohlgemerkt eigenen Rangs möglichst milde und taktvoll (*hewan* 和婉) verhalten sollte, geht dies mit „verdienstvoller Bescheidenheit“<sup>160</sup> (*laoqian* 勞謙) einher. Bescheidenheit in Form von Zurückhaltung wird auch in einer weiteren Maxime gefordert: „Zur Selbstreglementierung (*lüshen* 律身) eignet sich allein Ehrlichkeit (*lian* 廉). Im Umgang mit anderen hat Zurückhaltung (*tui* 退) großen Wert.“ (19) Eine weitere gleichermaßen gestaltete Stelle, deren Wortlaut aus dem *Caigentan* entnommen ist, lautet:

87. 己性不可任，當用逆法制之，其道在一忍字。人性不可拂，當用順法調之，其道在一恕字。

Lass dich nicht in deinem Naturell gehen, sondern kontrolliere es, indem du dich selbst überwindest. Das Schlüsselwort heißt ‚Erdulden‘. Setze dich nicht gegen das Naturell anderer zur Wehr, sondern bringe sie mit ihrer eigenen Natur nach Kräften in Einklang. Das Schlüsselwort heißt ‚Verzeihen‘.

Die Zeichen *ji xing*, *nifa* und *ren* stellen die Schlüsselbegriffe im Vordersatz dar, während der Nachsatz auf den antithetischen Ausdrücken *ren xing*, *shunfa* und *shu* aufbaut. Entscheidend für das Verständnis dieses Leitsatzes ist die Deutung des Ausdrucks *xing*, auf den sich die anschließenden Prädikationen *nifa/shunfa* und *ren/shu* beziehen. Als philosophisches Konzept, welches die ursprüngliche Natur des Menschen bezeichnet, nimmt *xing* eine zentrale Stellung in der konfuzianischen Ethik ein. Unabhängig von der ursprünglichen

<sup>158</sup> Ebd.

<sup>159</sup> Vgl. Zhang Chao 張潮, *Youmeng ying* 幽夢影, Zhongzhou Guji Chubanshe, 2008, S. 95–96.

<sup>160</sup> Übersetzung übernommen von Richard Wilhelm, in: *I Ging*, übersetzt von Richard Wilhelm. Düsseldorf, Köln: Diederichs, 1981, S. 77.

Streitfrage, ob der Mensch von Natur aus gut (*xingshan* 性善 nach Mengzi) oder schlecht (*xing'e* 性惡 nach Xunzi) sei, setzte sich spätestens ab der Song-Zeit die Vorstellung durch, dass *xing* die angeborenen, immanenten Eigenschaften von Dingen darstellt: quasi als Basis des Seins, ohne die kein Ding existieren kann. Im Gegensatz zu diesem passiven ‚Innewohnen‘ verkörpert *qing* 情 dagegen die Natur von Dingen in ihrer aktiven Bewegtheit, welche sich beständig verändernd ja nach Umgebung in unterschiedlicher Weise manifestiert (z.B. Gefühle). Um *xing* als immanente Grundeigenschaft von Seinsformen und *qing* als deren aktiver Ausprägung zu veranschaulichen wurde in diesem Zusammenhang oft die Metapher des Wassers verwendet. *Xing* sei demnach das Wesen des Wassers mit seinen innewohnenden Eigenschaften, während sich *qing* in der konkreten Ausprägung von Wellen zeige.<sup>161</sup> Weiterhin folgt aus dieser Unterscheidung, dass sich *xing* ohne Auslöschung der zugeschriebenen Wesenheit grundsätzlich nicht verändern kann. *Qing* kann sich dagegen sehr wohl ändern, und auch ohne, dass *xing* angetastet wird. Die Frage ist also, was genau mit *xing* im Kontext der obigen Maxime gemeint ist, wenn darauf bezugnehmende Ausdrücke bestimmte Formen der aktiven Einwirkung und Veränderung implizieren (wie etwa: *ni/shun* oder *zhi/tiao*).

Aufschluss darüber, wie sich *xing* besser verstehen lässt, können der unmittelbare Satzzusammenhang und der Originalkontext geben. Das Begriffspaar *nifa* und *shunfa*, das sowohl orthodox konfuzianisch als auch buddhistisch<sup>162</sup> konnotiert sein kann, lässt sich zunächst gleichermaßen als „Methode des Widerstehens“ und „Methode des Folgens“ übersetzen. Die Bedeutung des Zeichens *shu* aus dem zweiten Paar *ren/shu* ist hingegen zunächst nicht ganz so eindeutig und daher zu diskutieren. Anders als in buddhistischen Schriften wie dem *Huayan jing* 華嚴經, wo *shu* im Sinne von „verzeihen“ *kuanshu* – beispielsweise das Verzeihen von Sünden: *shu bi zui* 恕彼罪<sup>163</sup> – erscheint, lässt es sich auch als „gleichsetzen“ oder „gleichbehandeln“, als „Reziprozität“,

<sup>161</sup> Bongrae Seok, *Embodied Moral Psychology and Confucian Philosophy*, Lanham: Lexington Books, 2013, S. 129.

<sup>162</sup> In ihrer buddhistischen Konnotation beziehen sie sich auf das „Folgen“ oder „Widerstehen“ des ewigen Kreislaufs der Wiedergeburt. *Ni* kann im Sinne der Huayan-Schule auch bedeuten gegen die eigenen Wünsche und Begierden anzugehen, sich ihrer (möglichst) zu entledigen und zur ursprünglichen Natur (*ben xing* 本性, Buddhanatur) zurückzukehren. *Shun* heißt im Umkehrschluss der ursprünglichen Natur gleich zu folgen und auf diese Weise das Nirvana zu erreichen. Vgl. auch Einträge wie *shunxiu-nixiu* im *Foguang da cidian* 佛光大辭典, Bd. 6, Taipei: Foguang Chubanshe, 1995, S. 5356.

<sup>163</sup> *Huayan jing yi du. Ru fa jie pin* 華嚴經易讀入法界品. Taipei: Daqian Chubanshe, 2004, Bd. 2, S. 189.

„Altruismus“ oder „Nächstenliebe“ übersetzen.<sup>164</sup> In dieser Bedeutung taucht es im *Lunyu* auf und wird damit zum Kernbegriff der Goldenen Regel:

Zigong fragte: „Gibt es etwas, was aus einem einzigen Wort besteht und was man so das ganze Leben hindurch befolgen kann?“ Der Meister sagte: „Das ist wohl *shu*! Was man selber nicht wünscht, das tue man anderen nicht an!“<sup>165</sup>

Ausgehend von einer weiteren Stelle im *Lunyu*, in der *shu* mit dem Zeichen *zhong* 忠 einhergeht, wurde die Zeichenkombination *zhongshu* in späteren Werken und als erstes im *Hanshi waizhuan* (2. Jh. v. Chr.) als Ausdruck für die Goldene Regel verwendet.<sup>166</sup> Auch im *Geyan lianbi* taucht der Begriff *zhongshu* in den Kommentarstellen der Maximen Nr. 6 und 57 auf.

Das obenstehende Zitat gibt weiterhin jedoch weder den vollen noch ursprünglichen Wortlaut des *Caigentans* wider. Dieser spricht erstes von *ji zhi qingyu* 己之情欲 und *ren zhi qingyu* 人之情欲, also von den eigenen Gefühlen und von denen der Menschen. Weiterhin heißt es, dass man „sich nicht in seinen Gefühlen gehen lassen soll“ (*ji zhi qingyu bu ke zong* 己之情欲不可縱). Noch bedeutsamer ist jedoch der Zusatz, der von Jin Ying nicht übernommen wurde. Dieser lautet: „Die Menschen von heute legen *shu* an um es sich selbst recht zu machen und *ren* um andere Menschen zu beschränken, kann das etwa angehen?“<sup>167</sup>

Diese Formulierung macht nur Sinn, wenn mit *shu* „verzeihen“ und mit *ren* „erdulden“ gemeint ist. Dann würde die gesamte Stelle wie bereits in der eingangs analysierten Sentenz auf die menschliche Neigung hindeuten mit zweierlei Maß zu messen: blind für die eigenen Schwächen zu sein und sich nur allzu leicht selbst zu verzeihen, anderen aber gegenüber (streng) zu urteilen, so dass diese Kritik über sich ergehen lassen und damit erdulden müssen.

Die offensichtlich als Schwäche dargestellten Gefühlen und Begierden (*qingyu*) in Verbindung mit der Nennung einer Methode des Widersetzens (*nifa*) und einer Methode des

---

<sup>164</sup> Heiner Roetz, „Überlegungen zur Goldenen Regel. Das Beispiel China“, in: *Dialog, Reflexion, Verantwortung. Zur Diskussion der Diskurspragmatik*, hg. von Jens Ole Beckers, Florian Preußger und Thomas Rusche, Würzburg: Königshausen, 2013, S. 226.

<sup>165</sup> *Lunyu* Kapitel XV, 24, zitiert in: Ebd., S. 225.

<sup>166</sup> Vgl. Ebd., S. 230–231.

<sup>167</sup> Hong Yingming 洪應明, „Caigentan“ 菜根譚 in: *Zhongguo chushi wenhua mingzhu* 中國處事文化名著, hg. von Jiang Yushan 姜玉山 u.a., Yanbian Daxue Chubanshe, 1995, S. 473. Die vollständige Stelle lautet somit: 己之情欲不可縱，當用逆之之法以制之，其道只在一忍字。人之情欲不可拂，當用順之之法以調之，其道只在一恕字。今人皆恕以適己，而忍以制人，勿乃不可乎？

Befolgens (*shunfa*), sowie den Begriffen des Erduldens und des Verzeihens legen eine buddhistische Orientierung im Originalwortlaut des *Caigentans* nahe. Diese Assoziation und Zusammenhang wird im *Geyan lianbi* durch die Textkürzung und den Gebrauch von *xing* verschleiert. Trotzdem wird es in diesem Kontext schwierig die Bedeutung von *xing* anders als mit „Gefühle und Begierden“ zu umschreiben. Diese menschlichen Wesenszüge können sich bereits im Charakter manifestieren und damit das Naturell eines Menschen ausmachen.

Geht man weiterhin von den Bedeutungen „erdulden“ und „verzeihen“ aus, so stellt die „widersetzende Methode“ eine Form der Selbstüberwindung dar. Die Verbindung zwischen dieser Selbstüberwindung und *ren* wird in der Maxime ebenso wenig benannt, wie jene zwischen dem „In-Einklang-bringen“ und *shu*. Stillschweigend vorausgesetzt wird die Schlussregel, dass mit der Überwindung von Gefühlen und Begierden, die im eigenen Geist entstehen, das Erreichen einer weniger selbstbezogenen Haltung gemeint ist. Diese zeigt sich wiederum in der Fähigkeit subjektive Nachteile, Beleidigungen und Demütigungen erdulden zu können. Umgekehrt ausgedrückt kann jedoch ein Mensch nur das hinnehmen, wovon er zuvor ein Stück weit losgelassen hat. Das Lösen von Verhaftungen und Verstrickungen ist somit Voraussetzung für die Entwicklung der Fähigkeit Nachteile in Kauf nehmen zu können (*chikui* 吃虧).<sup>168</sup> Die Grundeinstellung ähnelt dabei durchaus dem Reziprozitätsverhältnis der Goldenen Regel, in dem man durch das wechselseitige Hineinversetzen Verständnis für die Bedürfnisse anderer Menschen erlangt und weniger selbstbezogen agiert. Die Goldene Regel hält jedoch keine Lösung für den Fall bereit, in dem *Anderer* sich nicht an die Regel halten. An dieser Stelle setzen die Begriffe *tiao* und *shu* an:

Im Umgang mit anderen Menschen sollte man zunächst immer von der Unvollkommenheit anderer ausgehen, also keine Selbstlosigkeit erwarten. Direkt gegen diese inneren Unzulänglichkeiten eines Anderen vorzugehen, ruft Widerstand hervor. Druck wird im Normalfall mit Gegendruck beantwortet. Die Bereitschaft eines Menschen zur Veränderung muss also von diesem selbst ausgehen. Allerdings kann man durch Nachsichtigkeit in Form von Verzeihen günstige Bedingungen schaffen, unter denen ein Mensch in der Lage ist, die Verbundenheit zwischen sich und der Welt zu erkennen, sowie Frieden mit beidem zu schließen. Aber auch für den eigenen inneren Frieden ist eine nachsichtige Haltung

---

<sup>168</sup> Zu der Verbindung von *shu*, *ren* und *chikui* im Zusammenhang mit der vorliegenden Maxime vgl. auch Tang Jinsu 湯晉蘇, *Chikui xue* 吃虧學, Beijing: Jinghua Chubanshe, 1998, S. 50ff.

Voraussetzung. Wer nicht in der Lage ist zu verzeihen, kann sich auch nicht von Beleidigungen, Kränkungen und anderen Angriffen auf das eigene Ego zu lösen. Es besteht also ein enger Zusammenhang zwischen einer selbstkritischen Sicht auf die eigenen Unzulänglichkeiten und einer verzeihenden Haltung gegenüber denen der anderen. Diese Verbindung wird ebenfalls an einer weiteren Stelle im *Caigentan* angesprochen, in der es heißt: „Die Fehler anderer sollte man verzeihen (*shu*); wenn es jedoch die eigenen sind, so darf man sie nicht verzeihen (*shu*). Wenn man selbst in schwieriger Lage ist oder Demütigung erfährt, sollte man dies ertragen (*ren*); wenn es bei anderen Menschen passiert, darf man dies nicht hinnehmen (*ren*).“<sup>169</sup>

Aus dem aufgezeigten Wechselverhältnis zwischen Selbstdisziplin und Nachsichtigkeit gegenüber anderen Menschen leitet sich das ideale Verhalten im Umgang mit alltäglichen Konfrontationen und Konfliktsituationen ab: Generell etwa sollte man Problemen zunächst mit „Ruhe und Gelassenheit“ (*zhending congrong* 鎮定從容) begegnen (6). Mit Blick auf Angelegenheiten, die „Sorgen bereiten weil sie ungeklärt sind“, wird an anderer Stelle geraten diese langsam anzugehen ohne dabei ungeduldig zu werden (82). Wenn ein akuter Konflikt entsteht, sollte man ebenfalls Ruhe bewahren, und sich weder ärgern noch zu Wortgefechten bzw. Handgreiflichkeiten hinreißen lassen. Stattdessen sollte man versuchen die Situation zu entschärfen und nach Möglichkeit zu lösen. Gleich mehrere Maximen beleuchten dieses Thema aus unterschiedlichen Blickwinkeln. Sie stehen allesamt hintereinander abgedruckt:

8. 人好剛，我以柔勝之。人用術，我以誠感之。人使氣，我以理屈之。

Wenn die Leute das Harte lieben, überwinde ich sie durch Weiches. Wenn die Leute List anwenden, bewege ich sie durch Redlichkeit. Wenn die Leute sich in Ärger ergehen, bezwinde ich sie durch Vernunft.

9. 柔能制剛。遇赤子而賁、育失其勇。訥能屈辯。逢暗者而儀、秦拙於詞。

Mit Weichem kann man Hartes beherrschen: Vor einem Kind können große Krieger wie [Meng] Ben und [Xia] Yu mit ihrem Mut nichts ausrichten. Mit Sprachlosigkeit kann man Wortgefechte bezwingen: Vor einem Stummen gehen gewandten Rednern wie [Zhang] Yi und [Su] Qin die Worte aus.

10. 困天下之智者不在智而在愚。窮天下之辯者不在辯而在訥。伏天下之勇者不在勇而在怯。

---

<sup>169</sup> *Caigentan xin yi*, S. 176.

Nicht ein Kluger sondern ein Dummer bringt die Klugen in der Welt an die Grenzen ihres Verstandes. Nicht ein Redegewandter sondern ein Stummer bringt die Redner in der Welt um ihre Worte. Nicht ein Mutiger sondern ein Feigling bringt die Mutigen in der Welt dazu sich zu unterwerfen.

11. 以耐事了天下之多事。以無心息天下之爭心。

Mit Geduld lassen sich die Verwicklungen der Welt lösen. Mit Gleichmut lässt sich die Streitlust der Welt besänftigen.

12. 何以息謗? 曰, 無辯。何以止怨? 曰, 不爭。

Wie kann man Verleumdungen besänftigen? Indem man nicht streitet. Wie lässt sich Feindseligkeit besänftigen? Indem man nicht streitet.

13. 人之謗我也, 與其能辯不如能容。人之侮我也, 與其能防不如能化。

Wenn Menschen mich verleumden, ist es besser nachsichtig mit ihnen zu sein als mit ihnen zu streiten. Wenn Menschen mich beleidigen, ist es besser den Konflikt zu lösen als sich davor zu schützen.

14. 是非窩裏, 人用口, 我用耳。熱鬧場中, 人向前, 我落後。

An Orten, an denen heiß diskutiert wird, setzen die Menschen ihre Mäuler ein. Ich [aber] gebrauche meine Ohren. An Plätzen, an denen es hoch hergeht, drängen sich die Menschen nach vorne. Ich [aber] lasse mich zurückfallen.

15. 觀世間極惡事, 則一咎一慝, 盡可優容。念古來極冤人, 則一毀一辱, 何須計較!

Sehe ich äußerst schlimme Dinge, so kann jeder einzelne Fehler und jede einzelne Übeltat mit Nachsicht behandelt werden. Erinnerung mich der Menschen, denen einst äußerstes Unrecht widerfuhr, warum sollte ich mich über jede einzelne üble Nachrede und jede einzelne Verleumdung aufregen!

16. 彼之理是, 我之理非, 我讓之。彼之理非, 我之理是, 我容之。

Hat er Recht und ich habe Unrecht, dann lasse ich ihm den Vortritt. Hat er Unrecht und ich habe Recht, dann bin ich nachsichtig zu ihm.

Zunächst lässt sich feststellen, dass sich die ersten drei Maximen am daoistischen *Wuwei*-Prinzip orientieren. Eine Konfrontation lässt sich demnach am besten dadurch entschärfen, dass man die Energien, die sich gegen einen richten, an sich abperlen oder ins Leere laufen lässt. Dies lässt sich beispielsweise erreichen, indem man auf Tricks und Hinterhältigkeiten gar nicht erst eingeht, indem man auf Druck (Härte) mit Nachgiebigkeit (Weichheit) und auf Aggressivität (Ärger) mit Sachlichkeit (Vernunft) reagiert. Dabei wird in Nr. 8 und Nr. 9 der Rückbezug auf die berühmte Aussage aus dem Daodejing: „Auf der ganzen Welt gibt es nichts Weicheres und Schwächeres als das Wasser. Und doch in der Art, wie es dem Harten

zusetzt, kommt nichts ihm gleich<sup>170</sup> (Kapitel 78) deutlich. Im Fall von Nr. 9 wird diese Aussage auf zwei Arten von Konfrontationen angewendet: physische und verbale Gefechte. Die Namen Meng Ben und Xia Yu stehen an dieser Stelle als legendäre Helden aus der Zeit der Streitenden Reiche für Mut und schier übermenschliche Stärke. Diese Eigenschaften verlieren allerdings vor dem Anblick eines kleinen, schwachen Kindes ihre Bedeutung und Brauchbarkeit. Mit der Erwähnung von Su Qin (gest. 317) und Zhang Yi (gest. 309) wird wiederum Bezug genommen auf zwei professionelle Redner und Strategen aus der Zeit der Streitenden Reiche. Die Namen stehen für Redegewandtheit, Wortgewaltigkeit, verbalen Schlagabtausch und eloquente Diskussionen (*bian* 辯).<sup>171</sup> Die Botschaft der Maxime lautet also, dass man solch redebegabten Menschen den Wind aus den Segeln nehmen kann, wenn man ihnen nicht die Gelegenheit gibt ihren Vorteil auszuspielen (indem man ihnen mit Stummheit oder Stottern (*ne* 訥) begegnet). *Ne* ist in diesem Fall an defensives Verhalten geknüpft, das sich der Konfrontation durch Verweigerung bzw. Verneinung der aufdiktierten Spielregeln entzieht. In Maxime Nr. 10, die ein direktes Zitat aus dem daoistischen Klassiker Guan Yinzi darstellt, wird dieser Gedankengang weiter fortgeführt: Selbst die klügsten Köpfe, gewandtesten Redner und tapfersten Menschen können etwa ihre Klugheit, Eloquenz und ihren Mut nur in einem solchen Maße in Anwendung bringen, wie es das Gegenüber erlaubt. Das Vorhaben einem Esel höhere Mathematik beizubringen ist beispielsweise trotz bester Erklärungen und ausgeklügelter Didaktik zum Scheitern verurteilt.

Die nächsten vier Leitsätze haben allesamt die Besänftigung von Feindseligkeit und Groll (*yuan* 怨), Verleumdungen (*bang* 謗) und Streitlust (*zheng xin* 爭心), sowie ein besonnenes Verhalten bei Verleumdungen und Beleidigungen (*wu* 侮) als Forderung zum Gegenstand. Eine nachsichtige Einstellung drückt sich etwa in den Formulierungen *nai shi* 耐事 (Geduld), *wu xin* 無心 (Gleichmut, ein Geist, der ohne Wünsche und Absichten ist<sup>172</sup>), *wu bian* 無辯, *bu*

<sup>170</sup> Übersetzung übernommen von Richard Wilhelm, zitiert in: Jörn Jacobs, *Textstudium des Laozi: Daodejing*, Frankfurt am Main: Peter Lang, 2001, S.220.

<sup>171</sup> Zu Meng Ben und Xia Yu vgl. Text und Kommentar zum Shiji 79/2407, 101/2739; Zhanguoce 5/47. Zhang Yi wurde zum Kanzler von Qin, Su Qin machte Karriere in Zhao. In der Beschreibung des *Fayan* von Yang Xiong werden sie negativ dargestellt. Siehe Yang Xiong, *Exemplary Figures. Fayan*, translated by Michael Nylan, Seattle: University of Washington Press, 2013, S. 190–193, S. 266, S. 273 und S. 277.

Weiterhin bezieht sich der zweite Teil von Nr. 9 auch auf das Kapitel 45: da *bian ruo ne* 大辯若訥 des Daodejing.

<sup>172</sup> Vgl. Grand dictionnaire Ricci, Bd. VI, S. 682 zum Eintrag *wuxin*: „Involontairement; par inadvertance. 2. Bouddh.) a) Qui n’a aucune pensée désordonnée ou désir immodéré b) Qui ne fait pas usage de son intellect; sans pensée ni désir ni intention. Cessation de l’activité mentale; état de parfaite liberation des illusions.“

*zheng* 不爭, *rong* 容 (Nachsicht, großmütiges Verhalten) und *hua* 化 (lösen) aus. Man kann in diesen Formulierungen allesamt Spielarten der buddhistischen Paramita *renru* 認辱 ausmachen. Die letzten beiden Merksätze Nr. 19 und Nr. 20 zielen weiterhin direkt auf Nachsicht und Großmut (*rong*) gegenüber Menschen, die sich im Unrecht befinden oder andere/einen selbst ins Unrecht setzen.

Für die vorgestellten neun Maximen lässt insgesamt somit ein semantisches Feld abstecken, in dessen Zentrum zum einen a) ein von außen induziertes konfrontatives oder verletzendes Verhalten bzw. Konfliktsituationen und b) die angemessene Reaktion darauf stehen. Dieses Feld lässt sich als semantische Strickleiter abbilden:

gang 剛	rou 柔
yong shu 用術	cheng 誠
shi qi 使氣	li 理
bian 辯	ne 訥
duoshi 多事	naishi 耐事
zhengxin 爭心	wuxin 無心
bang 謗	wubian 無辯
yuan 怨	buzheng 不爭
bang 謗	rong 容
wu 侮	hua 化
yong kou 人用口	wo yong er 我用耳
ren xiang qian 人向前	wo luo hou 我落後
yuan 冤, hui 毀, ru 辱	rong 容 (rang 讓)

Betrachtet man die Leitsätze und ihre Reihenfolge noch genauer, so stellt man fest, dass sich zwischen aufeinanderfolgenden Maximen gerade durch unterschiedliche Arten von Rekurrenzen (identische, variierte oder partielle Wiederholungen) Kohäsionen ergeben. Besonders deutlich erkennbar wird dies dort, wo Zeichen identisch wiederkehren wie etwa die Gegensatzpaare *gang–rou* und *bian–ne* in Nr. 8, 9 und 10. Diese sind zugleich Schlüsselworte des semantischen Feldes. Die Verbindung von Nr. 10 und Nr. 11 auf der Ebene der Textgestalt durch die gemeinsame Zeichenkombination *tianxia* ist dagegen für den semantischen Zusammenhang von nicht ganz so großer Bedeutung. Man könnte den

Zusammenhang auch als lose Assoziation bezeichnen. In und zwischen Nr. 11 und Nr. 12 wird dagegen durch Wiederholungen, Synonyme, Antonyme und Kollokationen ein enges semantisches Bezugsgeflecht geschaffen: einerseits durch die identische Wiederholung des Zeichens *xi* 息, das sich in Nr. 11 auf *zhengxin* und in Nr. 12 auf *bang* bezieht und im zweiten Teil von Nr. 12 weiterhin durch das Synonym *zhi* 止 ersetzt wird. Andererseits spannen die Gegensatzpaare *naishi* – *duoshi* und *wuxin* – *zhengxin* eine Brücke zu der Kollokation *bang* – *yuan* und den Synonymen *wubian* und *buzheng*. In Nr. 13 hingegen wird *bang* im Vordersatz aufgegriffen und durch den synonymverwandten Begriff *wu* im Nachsatz variiert. Zugleich erscheint das Zeichen *rong*, das in den Nr. 15 und 16 wieder aufgegriffen wird. Interessant ist hier die Maxime Nr. 14, da sie als einzige nicht durch Wiederholungen sondern einzig durch nicht-systematische Bezüge bzw. Paraphrasierung in den Zusammenhang der vorhergehenden und nachfolgenden eingebunden ist. Vorder- und Nachsatz beschreiben in antithetischem Aufbau zwei ähnlich turbulent-unruhige Situationen. Die Gegenüberstellung der konträren Verhaltensweisen *ren yong kou/wo yong er* und *ren xiang qian/wo luo hou* stellt dabei eine explizite Differenzsetzung dar. Dass mit der Wendung *ren yong kou* nicht einfach nur „reden“ gemeint ist, wird zum einen durch den Bezug zum Setting *shifeiwo* deutlich. Man könnte in diesem Zusammenhang also eher davon sprechen, dass die Menschen ‚sich ihre Mäuler zerreißen‘ oder ‚heftig miteinander diskutieren‘. Einen negativen Beigeschmack bekommt *ren yong kou* gerade dadurch, dass in der vorhergehenden Maxime bereits die Worte „Verleumdung“ (*bang*) und „Beleidigung“ (*wu*) auftauchen, die partiell bereits verbale Provokationen implizieren. Der Zusammenhang zu *shifeiwo* ist durch die räumliche Nähe leicht hergestellt. Inhaltlich passt darüber hinaus die positive Konnotation von nachsichtigem und auf Lösung des Konfliktes ausgerichtetem Verhalten zu der Wendung *wo yong er*. Das Zuhören deutet an, dass man selbst sich zunächst einmal inne hält und sich einen Überblick über die Lage verschafft. Parallel dazu umschreibt *wo luo hou* eine ähnlich zurückhaltende, defensive Bewegung. Für alle diejenigen Leser, welche diese Maxime nicht innerhalb ihres horizontalen Gefüges gelesen haben, wird außerdem ein erklärender kurzer Kommentar bereitgehalten, der auf die geistige Größe von seelischer Ungerührtheit verweist.

Die semantische Struktur, die in den vorstehenden Maximen zum Ausdruck kommt, zeugt von einer eher assoziativen Vorgehensweise der Zusammenstellung: Ähnliche oder gegensätzliche semantische Inhalte, bzw. identische Schriftzeichen werden miteinander

durch Differenzsetzung und Prädikation verkettet, verflochten und weitergesponnen. In diese Grundstruktur sind weiterhin auch etwaige Kommentarstellen eingebunden. Im Kommentar zu Nr. 16 kommt Lü Kun beispielsweise zu dem Schluss, dass ein Edler (*junzi*) dem anderen entweder den Vortritt lässt oder Nachsicht übt. Im Zweifelsfall können sich also nur zwei Kleingeister (*xiaoren*) – also zwei ebenso uneinsichtige wie unnachgiebige Menschen – ernsthaft miteinander streiten. Einerseits erfährt die vorhergehende Maxime durch die prädikative Zuschreibung von spezifischem Verhalten zu einer bestimmten Sorte von Mensch (Edler – Kleingeist) zusätzlich eine eindeutige, moralische Bewertung. Andererseits wird das eingeführte klassische Begriffspaar des Edlen und des Kleingeistes in den folgenden Maximen als Motiv aufgenommen und in den Nrn. 17 und 18 fortgesponnen:

17. 能容小人是大人。能培薄德是厚德。

Menschliche Größe ist, wenn man Nachsicht gegenüber Kleingeistern üben kann. Große Tugend ist, wenn man kleine Tugenden kultivieren kann.

18. 我不識何等為君子，但看每事肯吃虧的便是。我不識何等為小人，但看每事好便宜的便是。

Ich weiß nicht, was einen Edlen ausmacht, aber jeden Sachverhalt, den ich bemerke, in dem ein Mensch bereit ist Nachteile in Kauf zu nehmen, macht ihn zu einem solchen. Ich weiß nicht, was einen Kleingeist ausmacht, aber jede Situation, in der jemand seinen Vorteil sucht, macht ihn zu einem solchen.

Auf diese Weise fungiert die vorgenannte Textstelle mit dem Zitat Lü Kuns gleichermaßen als vertiefender Kommentar und dynamische Überleitung. Betrachtet man darüber hinaus den größeren Zusammenhang, so lässt sich feststellen, dass die ersten 24 Maximen des Kapitels einen locker-assoziativen Themenverbund bilden, der nachsichtiges, ehrliches Verhalten – sei es zur Vorbeugung von Konflikten oder in akuten Krisensituationen – zum Gegenstand hat. Zum anderen sind die Leitsätze als Spielarten des zuvor eingeführten, größeren Themas „Sei streng zu dir, jedoch nachsichtig im Umgang mit anderen!“ zu sehen, auf das sich einige von ihnen sogar direkt beziehen. Man könnte diesen Abschnitt daher als Einleitung auffassen.

## 6.2 Verhalten in öffentlichen Positionen oder: das Zusammenspiel aus Quellenhomogenität und Narration

Während die Maximen der Einleitung aus einem breit gefächerten Pool an Quellen herangezogen worden sind, so zeichnet sich hinsichtlich der Zitatherkunft im nun folgenden Abschnitt eine bemerkenswerte Homogenität ab. Die Leitsätze Nr. 22 bis Nr. 37 etwa stammen mitsamt ihren Kommentaren fast ausnahmslos aus den von Chen Hongmou edierten Werkausgaben Lü Kuns: zum einen aus dem im *Lüzi jielu* abgedruckten und von Chen kommentierten *Shenyinyu* und zum anderen aus dem im *Yangzheng Yigui* aufgenommenen *Xu Xiao'er yu*. Einen nächsten Hinweis auf die Arbeits- und Vorgehensweise Jin Yings erhält man, wenn man sich anschaut, wie manche der Originalpassagen behandelt werden. Stellen, die ursprünglich zusammenhängen, werden wie im Fall dieses Zitats aus dem *Xu Xiao'er yu* in zwei Haupteinträge mit Kommentar unterteilt und direkt hintereinander gestellt:

### 25. 恩怕先益後損。

Erweist du deine Gnade, hüte dich, sie zunächst zu gewähren und später wieder zu entziehen.

則恩反為仇，前功盡棄。

Denn dann wendet sich [beim Empfänger Dankbarkeit für die empfangene] Gunst in Feindschaft und das zuvor erworbene Verdienst geht gänzlich verloren.

### 26. 威怕先鬆後緊。

Übst du deine Autorität aus, hüte dich, zunächst nachsichtig und später streng zu sein.

則管束不下反招怨怒。

Denn dann werden [Deine Untergebenen] sich deiner Kontrolle nicht unterwerfen und du wirst dir vielmehr ihren Groll und Zorn zuziehen.

Mit dieser Strukturierung wird eine eindeutige Kohärenz auf der Ebene des horizontalen Gefüges geschaffen. Weitere Beispiele für eine solche Gliederung sind Nr. 38 und Nr. 39, Nr. 73 und Nr.74, Nr. 90 und Nr. 91, sowie Nr. 101 und Nr. 102, die in ihren Originalzusammenhängen ebenfalls zusammengehören und im *Geyan lianbi* als einzelne Sätze direkt hintereinander folgen. Der Grund für die Aufteilung ist in allen diesen Fällen ein eingeschobener Kommentar. Die den obenstehenden Leitsätzen Nr. 25 und 26 nachfolgenden Nrn. 27, 28 und 29 stammen alle aus dem Kapitel *Zhidao* des *Shenyinyu*.

Interessanterweise sind sie nicht der ursprünglichen Reihenfolge nach aufgelistet: Während Nr. 27 und Nr. 29 im *Shenyinyu* als Nr. 67 und 69 erscheinen, folgt die dazwischen geschobene Nr. 28 im *Shenyinyu* weitaus später als Nr. 228.<sup>173</sup> Dies kann man als einen weiteren Hinweis auf das bewusste Schaffen eines horizontalen Gefüges sehen. Es wird dabei deutlich, dass der inhaltliche Schwerpunkt auf dem Begriffspaar *en – wei* liegt:

**27. 善用威者不輕怒。善用恩者不妄施。**

Diejenigen, die ihre Autorität gut in Anwendung bringen, geraten nicht leicht in Zorn. Diejenigen, die Gnade einzusetzen wissen, erweisen nicht beliebig ihre Gunst.

陳榕門云，恩威乃治世大權，自上及下，離此二字不得。一不慎重，威不足懲，恩不足勸，悔之何及？又云，人知威勝之弊而不知恩勝之害。威勝者可救以恩。恩勝者難制以威。用恩威可以豎矣。

Chen Hongmou sagt: Autorität und Gnade sind die großen Gewalten zur Staatsführung. Von oben reicht es nach unten. Weicht man von diesen beiden Zeichen ab, erlangt man [eine gute Staatsführung] nicht. Vernachlässigt man eine [der beiden Gewalten], so reicht Autorität allein für Bestrafung nicht aus und Gnade allein für Beratung nicht. Da kommt jedes Bedauern zu spät. Wiederum sagt er: Die Menschen kennen das Unheil, das beim Missbrauch von Macht entsteht, aber sie kennen nicht das Verhängnis, das auf sie zukommt, wenn die Gnade obsiegt. Wo die Autorität siegt, kann man Gnade vor Recht ergehen lassen. Wo die Gnade siegt, wird es schwierig sie durch Autorität zu kontrollieren. Diejenigen, welche Gnade und Autorität zur Anwendung bringen, sollten sich [an diesen Ratschlägen] orientieren.

**28. 寬厚者毋使人有所恃，精明者不使人無所容。**

Ein großzügiger Mensch bringt Andere nicht in Abhängigkeit zu sich, ein verständiger Mensch gibt anderen Menschen die Gelegenheit ihr Gesicht zu wahren.

陳榕門云，寬厚而權常在己，則人無所恃。精明而體貼人情，則人有所容。此中有大學問大經濟。使人敢怒而不敢言者便是損陰鷲處。

Chen Hongmou sagt: Wenn man sich großzügig verhält, und dabei immer die Oberhand hat, so werden sich die Menschen nicht auf einen stützen können. Wenn man verständig ist und dabei die menschlichen Gefühle nicht außer Acht lässt, können andere ihr Gesicht wahren. Darin sind große Gelehrsamkeit und politisches Geschick enthalten. Wenn man andere veranlasst, es zu wagen, zornig zu werden, aber es nicht zu wagen, [ihre Gefühle] auszusprechen, so ist das der Punkt, an dem man seine verborgenen Verdienste verlieren wird.

**29. 事有知其當變而不得不因者，善救之而已矣。人有知其當退而不得不用者善馭之而已矣。**

Unter den Angelegenheiten gibt es solche, bei denen man weiß, dass sie sich wandeln müssen, aber man nicht umhin kommt, diesem Wandel Folge zu leisten; man kann sich dann nur bemühen, [die

---

<sup>173</sup> Vgl. Lü Kun, *Shenyinyu yizhu*, S. 293 und S. 331.

Folgen] zu lindern. Unter Menschen gibt es solche, bei denen man weiß, dass sie sich zur Ruhe setzen sollten, aber man nicht umhin kommt, sie [dennoch] einzusetzen; man kann sich dann nur bemühen, sie zu beaufsichtigen.

Zunächst lässt sich aus Nr. 25 und Nr. 26 in Verbindung mit Nr. 27 schließen, dass sich die Aussagen Lü Kuns auf Menschen beziehen, die Amtsgewalt ausüben. Sie beschreiben Situationen, in der ein Gönner oder Dienstherr mit Protegés oder Untergebenen umgehen muss. Der eindeutige Bezug der Begriffe *en* – *wei* auf administrative (und damit politische) Kontexte wird zusätzlich durch die Erklärungen von Chen Hongmou hergestellt. Es lässt sich durchaus diskutieren, ob die beiden im Kommentar als „große Gewalten“ bezeichneten Schlüsselbegriffe durch die Entsprechungen „Autorität“ und „Gnade“ ausreichend übersetzt sind. Ebenso gut könnten auch „Macht“ und „Gunst“ gemeint sein. Im Kontext des Kapitels *Zhidao* ist etwa davon die Rede, dass zum guten Gebrauch von *wei* erstens eine gefühlsmäßige Verbindung zwischen dem Höhergestellten und dem Untergebenen, zweitens eine überzeugende, menschenliebende Haltung und drittens ein großer Gerechtigkeitssinn gehören.<sup>174</sup> Ein Höhergestellter gebraucht weiterhin *wei* um Prinzipien (*li* 理) durchsetzen und nicht um Stärke (*shi* 勢) zu demonstrieren.<sup>175</sup> Schließlich heißt es noch, dass sich an der Furchtsamkeit (*wei* 畏) der einfachen Leute ablesen lässt, wie es um das *wei* der Herrschenden bestellt ist.<sup>176</sup>

Ersichtlich wird hieran, dass für *wei* in wechselnden Kontexten sowohl die Übersetzung „Autorität“ als auch „Macht“ passen können. Die Übersetzung „Macht“ ergibt im Zusammenhang mit der Erwähnung von Bestrafung bei Chen Hongmou Sinn. „Autorität“ stellt eine freiwillig anerkannte Überlegenheit dar, die nicht notwendigerweise tatsächliche Exekutivgewalt impliziert. In der vorgehenden Maxime Nr. 26 jedoch, in der das gleiche Zeichen auftaucht, lässt sich die Erwähnung von negativen Reaktionen eher dem mehr oder minder autoritären Personalstil eines Beamten zuschreiben. Demgegenüber passt das Wort „Gnade“ besser zu dem Begriff „Macht“; indes kann es aber auch leicht mit „Allmacht“ (bzw. „göttlicher Gnade“) assoziiert werden. Im Kapitel *Zhidao* taucht *en* sowohl als Attribut des Herrschers (wörtlich: Himmelssohn, *tianzi zhi enwei* 天子之恩威), als auch einige Male in Verbindung mit *shi en* 市恩 auf.<sup>177</sup> Letzteres lässt sich in den entsprechenden

---

<sup>174</sup> Lü Kun, *Shenyinyu yizhu*, Kapitel *Zhidao*, Nr. 60, S. 291.

<sup>175</sup> Ebd., Nr. 242, S. 333–334.

<sup>176</sup> Ebd., Nr. 190, S. 324.

<sup>177</sup> Ebd., Nr. 51, S. 290, Nr. 83, S. 296 und Nr. 119, S. 306.

Kontexten gut als „Gunst erkaufen“ übersetzen. Ein Gunstbeweis scheint also im administrativen Umgang passender, denn das Erweisen von Gunst kann sich auch auf weniger bedeutungsschwere Handlungen beziehen. Es wird deutlich, dass die Begrifflichkeiten oszillieren. Das Entscheidende hierbei ist, dass es sich bei *en* und *wei* um zwei Ausdrücke handelt, die ein Machtgefälle zwischen zwei Menschen voraussetzen. *En* suggeriert ein wohlwollendes Verhalten gegenüber einer rangniederen Person, während *wei* das Durchsetzen und Ausschöpfen der Machtposition bedeutet. Dabei ergibt sich nicht allein zwischen Nr. 27 und den beiden Leitsätzen Nr. 25 und 26 ein thematischer Zusammenhang, sondern auch eine inhaltliche Verbindung zu Nr. 28 und Nr. 29.

Zwischen Protektor und Protégé, zwischen Höhergestelltem und Untergebenen besteht ein Abhängigkeitsverhältnis. Dieses ist dadurch gekennzeichnet, dass der Höhergestellte entweder seine Autorität bzw. Machtposition geltend machen oder seine Gunst in Form von Empfehlungen, Pfründen oder anderer Vorteilsbeschaffung erweisen kann. Die Unausgeglichenheit dieser Beziehung birgt das Risiko in sich, dass sich das Machtverhältnis zu Ungunsten einer Partei verschiebt. Deshalb ist es entscheidend, wie gut der Dienstherr seine Autorität oder Gnade einzusetzen vermag. Gunsterweis bedeutet für den Höherrangigen gerade deswegen ein Wagnis, weil er durch (verbindliche) Zusagen etwaige Erwartungen schürt und damit ein Stück seines Handlungsspielraums hergibt. Jedoch ist nicht gesichert, dass er für sein Wohlwollen am Ende eine Gegenleistung bekommt. Diesbezüglich fordert Maxime Nr. 25 gegenüber Günstlingen und Menschen in niederer Machtposition keine falschen Hoffnungen oder zu großen Erwartungen zu wecken und damit nicht im Vorhinein zu viele Freiheiten zu verschenken. Was der Protektor letztendlich nicht erfüllen kann, lässt ihn schließlich in die schwierige Lage geraten entweder Erwartungen enttäuschen zu müssen oder handlungsunfähig zu werden. Umgekehrt gilt auch bei der Anwendung von Autorität oder Macht keine falschen Signale dadurch zu setzen, dass man bereits zu Beginn einer derartigen „Amtsbeziehung“ durch unangemessene Nachsicht und Laxheit gegenüber Untergebenen zu viel an Achtung und Spielraum verschenkt (Nr. 26). Sowohl das Nicht-Erfüllen von einmal zugesagten Verbindlichkeiten und die damit verbundene Enttäuschung als auch der frühe Verlust und das späte Einfordern von Autorität/Macht können beim schwächeren Part Groll und Hass auslösen. Ein ähnlicher Gedankengang wie in den Maximen Nr. 25. und Nr. 26 findet sich auch bei Lü Kun im Kapitel *Renqing* wieder:

„Wenn man nach dem Ansammeln von Macht ein Stück weit großzügig ist, schafft dies Ruhe; wenn man zwei Stück weit gnädig ist, schafft dies Freude. Wenn man nach dem Ansammeln von Gunst verharrt und nichts weiter zugibt, dann schafft dies Unfreundlichkeit; wenn man dann wiederum seine Gunst auch nur um ein Haar breit verringert, dann schafft dies Groll. Ist die Gunst auf ihrem Zenit angelangt, so erschöpft sie sich; erschöpft sie sich, so lässt sie sich nur schwer weiter fortführen. [...] Wenn man sie nicht fortsetzen kann, gibt es auch keinen Fortschritt und dann wird ihr Einfluss sicher zurückgehen.“<sup>178</sup>

Beide Maximen suggerieren, dass man bei ungleichen menschlichen Beziehungen, die auf dem Wechselspiel von Autorität (Macht) und Gnade (Gunst) basieren, im Normalfall nicht mit Uneigennützigkeit und Selbstlosigkeit rechnen darf. Vorteilsdenken und Erwartungshaltungen können jedoch den ursprünglich Stärkeren am Ende in Bedrängnis bringen. Nur wer sich seinen Handlungsspielraum bewahrt, kann sich in Bezug auf kleinlichen Dünkel schadlos halten. Daraus ergibt sich die Schlussfolgerung, dass wenn der eigene Spielraum (z.B. durch eine gute Führung von Untergebenen) gewahrt bleibt, man selbst nicht so leicht unter Zugzwang gerät und somit gelassener reagieren kann. Umgekehrt bedeutet dies, dass man auch beim Geben sich seine Bewegungsfreiheit und Unabhängigkeit bewahrt, wenn man nicht beliebig seine Kraft und Energie verschenkt (Nr. 27).

Folgt man dem gedanklichen Verlauf des horizontalen Gefüges, so wird die Wahrung des Handlungsspielraums auch in Maxime Nr. 28 thematisiert. Auch hier gilt, dass der Höhergestellte für die Wahrung des rechten Maßes zu sorgen hat. Dies heißt zum einen, dass er Großzügigkeit walten lässt ohne dabei ein Abhängigkeitsverhältnis zu schaffen und so das bestehende Ungleichgewicht zwischen sich – dem Gönner – und dem Günstling nicht unnötig vergrößert. Darauf spielt auch der Kommentar von Chen Hongmou an. Wahre Großzügigkeit knüpft sich somit nicht an Bedingungen und liefert niemanden der Willkür eines anderen aus. Analog dazu leitet sich der vernünftige Gebrauch von Autorität daraus ab, dass man sie nicht missbraucht. Andererseits hat der verständige Höhergestellt dafür zu sorgen einen Untergebenen nicht derart in die Ecke zu drängen, dass dieser gänzlich sein Gesicht verliert und vor Scham in den Erdboden versinken möchte. Im Originalzusammenhang des *Shenyinyu* ist der Sinn der von Jin Ying ausgewählten Sentenz insofern noch präzisiert, als ihr ein weiterer Satz vorausgeht: „Es gibt einen Menschenschlag, der sich den Ruf von Großzügigkeit erkaufte indem er nachsichtig zu Verbrechern ist. Und es gibt einen Menschenschlag, der sich den Ruf von Klugheit erkaufte indem er unbedeutende

---

<sup>178</sup> Lü Kun, *Shenyinyu yizhu*, Kapitel *Renqing*, Nr. 25, S. 355–356.

Sachverhalte hochbringt.“<sup>179</sup> Mit dem gemeinten Abhängigkeitsverhältnis ist hier also ein erkaufte Stillschweigen von Unrecht und ein pedantisches Ausnutzen der Schwächen von anderen gemeint.

Manchmal jedoch gerät ein Amtsinhaber auch in unvorteilhafte Situationen, in denen kein Spielraum mehr vorhanden ist. In einem solchen Fall rät Maxime Nr. 29 zu Schadensbegrenzung und situationsbedingter Anpassung. Im *Shenyinyu* heißt es dazu weiterhin noch, dass diejenigen mit Führungsgeschick für jeden Untergegebenen Verwendung und Einsatzmöglichkeiten finden.<sup>180</sup>

Die vorstehenden Ausführungen verdeutlichen, dass die Textstruktur dieses zweiten Abschnittes sich maßgeblich von der der Einleitung unterscheidet. Während letztere weitestgehend auf einer assoziativen und durch wiederkehrende Lexeme gesteuerten Fortspinnung beruht, so ist diese Passage weitaus mehr durch ein narratives Moment gekennzeichnet. Das Thema wird so allmählich entwickelt und setzt sich wie ein Mosaik aus den Schlussregeln der einzelnen Maximen zusammen. Implizit geht es in den Maximen Nr. 25 bis Nr. 29 somit um die Schadloshaltung und Bewahrung von Spielräumen in Rangbeziehungen des öffentlichen (politischen) Lebens. Schwerpunkt liegt auf angemessenem und konfliktvermeidendem Verhalten. Weder sollte das immanente Ungleichgewicht durch Gesichtsverlust verschärft, noch bestehende Rangpositionen durch zu nachgiebiges Verhalten in Frage gestellt oder nivelliert werden. Die Maximen sind dabei alle aus der Perspektive des Ranghöheren formuliert. Der Origo-Punkt lässt sich dabei beispielsweise an Begriffen und Phrasen wie *wei*, *en*, *shan yong en zhe*, *budebu yong zhe* oder *yu* etc. erkennen. Diese Formulierungen sind insofern nicht verwunderlich, als Autor Lü Kun aus seiner Sicht als Beamter schrieb.

Nicht unberücksichtigt bleiben darf schließlich auch das Zusammenwirken von Erzählstrang und der gemeinsamen Herkunft der Sentenzen. Aber auch das Spiel mit den Bedeutungsfeldern spielt eine Rolle. So können die Ausdrücke *en* und *wei* auf Grund ihrer oszillierenden Bedeutungen als größeres Bindeglied fungieren. „Zufällig“ finden sich diese beiden Zeichen in den Leitsätzen Nr. 23 und Nr. 24 wieder, allerdings in allgemeinerem

---

<sup>179</sup> Lü Kun, *Shenyinyu yizhu*, Kapitel *Zhidao*, Nr. 228, S. 331. Im Originalzusammenhang ist außerdem noch von der Großzügigkeit und Verständigkeit von Heiligen (shengren 聖人) die Rede. Interessanterweise wurde diese Formulierung von Jin Ying nicht übernommen, sondern verallgemeinert.

<sup>180</sup> Vgl. Lü Kun, *Shenyinyu yizhu*, Kapitel *Yingwu*, Nr. 188, S. 188.

Zusammenhang. In Nr. 23 geht es um Gnade und Schonung als Facette einer nachsichtigen Haltung:

23. 窮寇不可追也。遁辭不可攻也。貧民不可威也。

Einem am Boden liegenden Feind darf man nicht nachsetzen. Stockender Rede darf man nicht ins Wort fallen. Eine arme Bevölkerung darf man nicht einschüchtern.

In Nr. 24 geht es um das Vortäuschen wohlwollender Gesinnungen:

24. 禍莫大於不仇人而有仇人之辭色。恥莫大於不恩人而作恩人之狀態。

Es gibt kein größeres Unheil, als eine feindliche Miene aufzusetzen, obwohl man doch nicht voll des Hasses ist. Nichts beschämt mehr, als eine wohlwollende Haltung vorzutäuschen, obwohl man nicht wohlgesonnen ist.

Nr. 23 stammt ebenfalls aus dem Kapitel *Zhidao* des *Shenyinyu*.<sup>181</sup> Man kann beide Sätze innerhalb des horizontalen Gefüges somit als assoziative Hinleitung zu dem oben vorgestellten thematischen Erzählstrang verstehen.

### 6.3 Das Ermahnen zur Besserung: Eine Praxis unter Freunden?

Ebenso wie die Maximen Nr. 25 bis Nr. 29 bilden die Sätze Nr. 30 bis Nr. 34 eine in sich geschlossene thematische Einheit. Schlüsselbegriff dieses Abschnitts ist der Ausdruck *zeshan* 責善, der wörtlich „jemanden zum Guten anhalten“ oder „jemanden zur Besserung ermahnen“ bedeutet. Die Wendung geht auf eine Passage im *Mengzi* zurück, in der es heißt: „Das Ermahnen zum Guten ist der Weg der Freundschaft. Wenn jedoch Vater und Sohn derart miteinander umgehen, dann ist das ein grober Verstoß gegen das Wohlwollen, das zwischen ihnen herrschen sollte.“<sup>182</sup> Aus diesem Zitat wird deutlich, dass *zeshan* sich nicht in jeder beliebigen Situation anwenden lässt, sondern unter Freunden seine Berechtigung hat. In diesem Zusammenhang stellt sich zunächst die Frage, wie der Begriff *zeshan* in den nachfolgenden Maximen genau zu verstehen ist und was diesen Umgang besonders

---

<sup>181</sup> Vgl. Lü Kun, *Shenyinyu yizhu*, Kapitel *Zhidao*, Nr. 202, S. 326.

<sup>182</sup> *Mengzi*, Kapitel IV, Abschnitt B, 30. Übersetzung übernommen von Richard Wilhelm, in: *Die Lehren des Konfuzius*, S. 907.

auszeichnet. Ist damit tatsächlich allein der Umgang unter Freunden gemeint? Beginnen wir mit Nr. 30, in der es heißt:

**30. 輕信輕發，聽言之大戒也。愈激愈厲，責善之大戒也。**

Vor Leichtgläubigkeit und Aktionismus soll man sich beim Zuhören hüten. Wenn man Menschen zur Besserung ermahnt, sei vor allzu direkter und strenger Kritik gewarnt.

Ergänzt wird diese Passage durch einen Kommentar aus dem Kapitel *Yingwu* des *Shenyinyu*:

呂新吾云，水激逆流，火激橫發，人激亂作，君子慎其所以激者。愧之，則小人可使為君子，激之，則君子可使為小人。

Lü Kun sagt: Aufgewühltes Wasser richtet sich gegen die Strömung, angestacheltes Feuer breitet sich ebenerdig aus, erregte Menschen schaffen Chaos. Der Edle ist vorsichtig mit all diesen Erscheinungen von Erregtheit. Wer angesichts seiner Verfehlungen beschämt ist, kann auch wenn er ein gemeiner Mann ist, zu einem Edlen werden. Wird der innere Zorn erregt, so kann ein Edler zu einem gemeinen Mann werden.

Es lässt sich zunächst feststellen, dass die Wendungen *ting yan* und *zeshan* die zwei semantischen Zentren der Maxime bilden. Die vorgegebene Verbindung<sup>183</sup> der beiden Sätze zu einer Einheit suggeriert, dass zwischen dem passiven Verhalten des „Zuhörens“ im Vordersatz und dem aktiven des „Ermahnens“ im Nachsatz ein Zusammenhang besteht. Dieser lässt sich als zeitliche Reihenfolge auffassen: Die Ermahnung *ze* scheint sich demnach als direkte Reaktion auf das zuvor Gehörte zu beziehen. Die Tatsache, dass auf das Gesagte eingegangen wird und die grundsätzliche Akzeptanz von Ermahnung deuten darauf hin, dass es sich bei der beschriebenen Situation um einen Austauschprozess handelt, bei dem zwischen den beiden Kommunizierenden eine grundlegende Vertrauensbasis besteht.

Weiterhin kommt dem Lexem *ji* 激 im semantischen Zusammenspiel zwischen Haupteintrag und Kommentar eine zentrale Stellung zu. Im Verbund mit *li* 厲 und *ze* 責 bedeutet das Zeichen eine unverblümte und scharfzüngige Redeweise oder auch Kritik. Im Kommentar dagegen taucht *ji* in einem zweiten überaus geläufigen Bedeutungszusammenhang auf. In Verbindung mit *shui* ist aufgestautes Wasser gemeint, das überläuft und sich entgegen der natürlichen Fließrichtung seine Bahn bricht. Dieser Topos entstammt ursprünglich einer Passage im *Mengzi*-Klassiker, in der die natürliche Neigung der menschlichen Natur zum

---

<sup>183</sup> Leider konnte für diese Maxime kein Quellursprung ermittelt werden. Sie könnte daher auch eine Eigenkreation Jin Yings sein.

Guten mit der natürlichen Fließrichtung von Wasser verglichen wird. In diesem Zusammenhang heißt es:

„Bringt man [das Wasser] in Aufruhr indem man es bewegt, so kann man es Berge hinaufzwingen (激而行之，可使在山). Aber ist dies die Natur des Wassers? Es ist äußere Krafteinwirkung, welche die Bewegung auslöst. So verhält es sich mit der Natur des Menschen, wenn er gezwungen ist etwas Nicht-Gutes zu tun.“<sup>184</sup>

Die semantisch-thematische Verbindung von *shui* und *ji* wird im nächsten Schritt durch einen Analogieschluss auf das Element Feuer im Sinne (durch Wind) angeheizter, sich entgegen der natürlichen vertikalen Ausrichtung ausbreitender Flammen ausgeweitet. Die Bilder „aufgestauten Wassers“, und „aufgestachelten Feuers“ wiederum bilden die Grundlage für die Übertragung von *ji* auf das menschliche Verhalten. Im *Huainanzi* heißt es: „Wenn das Wasser aufgewühlt ist, steigen Wellen auf; wenn der Geist durcheinander gerät, dann trübt sich der Verstand. Einen verwirrten Verstand kann man nicht regieren, bewegtes Wasser kann man nicht beruhigen.“<sup>185</sup> Mit Blick auf das menschliche Verhalten scheint also als drittes Bedeutungsfeld von *ji* eine innere Erregtheit gemeint zu sein, die sich nicht leicht kontrollieren lässt. Möglicherweise ist damit blinder Zorn, der sich in Übersprungshandlungen ausdrücken kann, gemeint. Der Verweis auf innere Erregung macht im untersuchten Kontext jedoch erst dann Sinn, wenn man ihn als eine Reaktion auf allzu direkte (*ji*) und scharfe Ermahnungen versteht. Somit treten die Wortlaute von Maxime und Kommentar durch ihre Anordnung in einen Dialog miteinander. Dieser spinnt sich um die oszillierenden Bedeutungen von *ji* herum und erstreckt sich noch ein Stück weiter: Als nächstes wird die Empfindung von Beschämung *kui* 愧 dem inneren Zorn entgegengestellt. Obwohl Lü Kuns Worte weder in dieser Passage noch in ihrem Originalzusammenhang den Grund für Schamgefühle oder innere Erregung benennen, so suggeriert die Zuordnung zum obigen Leitsatz, dass beide Gefühlsregungen mögliche Reaktionen des Ermahnten auf die Ermahnung zur moralischen Besserung darstellen. Scham oder Beschämung gehen üblicherweise mit dem bewussten Empfinden von eigenem Versagen, eigenen Verfehlungen oder Unzulänglichkeiten einher. Deshalb lässt sich *kui* in diesem Kontext als reuevolles Eingeständnis der eigenen Fehler erklären. Eine solche Reaktion wird von Lü Kun positiv beurteilt. Die positive Konnotation ergibt sich durch den direkten Bezug zum Edlen. Anders

---

<sup>184</sup> Mengzi, Kapitel VI, Abschnitt A, 2. Vgl. *Die Lehren des Konfuzius*, S. 976–977.

<sup>185</sup> *Huainanzi*, 11.10, in: *Sibu congkan chubian zibu* 四部叢刊初編子部, Shanghai: Shangwu Yinshuguan, [1936], S. 75–76.

als Beschämung zeugt Erregtheit dagegen – in diesem Fall gleichzusetzen mit Zorn – von Uneinsichtigkeit und Stolz. In obigem Kontext wird dieses Verhalten als Reaktion eines Kleingeistes gewertet und ist daher negativ konnotiert.

Aus den vorangegangenen Erläuterungen lässt sich damit festhalten, dass *zeshan* eine Form der Kritik darstellt, die auf die moralische Verbesserung einer vertrauten Person abzielt. Von zentraler Bedeutung ist dabei das Hinweisen auf Verfehlungen und (charakterliche) Schwächen des Gegenübers mit dem Ziel diesen zur Einsicht zu bewegen. Die Bilder überschießenden Wassers und überspringenden Feuers veranschaulichen, was passiert, wenn zu scharfe und direkte Kritik am Gegenüber geübt wird. Dann nämlich reagiert der Gemaßregelte mit Widerwillen und Zorn. Die Situation gerät unter Umständen außer Kontrolle. Eine zurückhaltende Umgangsweise lässt dem Kritisierten indes Spielraum sich mit sich selbst auseinanderzusetzen. Diese Gedankenkette bildet den semantischen Übergang zur nächsten Maxime:

**31. 處事須留餘地。責善切戒盡言。**

Bei der Regelung von Angelegenheiten muss man Spielraum lassen. Bei der Ermahnung zum Guten sei eindringlich davor gewarnt alles auszusprechen.

Deutlich wird an der variierten Wiederholung der Wendung *da jie* 大戒 (Nr. 30) als *qie jie* 切戒, dass der Ausdruck *jin yan* 盡言 mit der vorhergehenden Warnung vor zu offener Kritik korrespondiert. Ermahnungen sollten daher behutsam formuliert werden, um eine Veränderung zu bewirken und den Widerwillen nicht in Trotz oder Sturheit zu verwandeln. Sonst nämlich entzieht sich der Belehrtete der Kritik wie „gebogenes Holz“, das „sich schlecht markieren“ und wie „ein widerspenstiger Felsblock“, der sich „schlecht behauen“ lässt. Als erstes ist wichtig im Vorhinein bereits zu erkennen, „was es mit dem anderen auf sich hat, ob derjenige sich überhaupt um der eigenen Besserung willen belehren lässt.“ Dieser aus dem *Shenyinyu* stammende Kommentar zu Nr. 31 lässt weitgehend offen, in welchem Verhältnis Ermahnter und Ermahnender zu einander stehen. Weiterhin hält er sechs Vorschriften von Lü Kun bereit, an die man sich bei der Ermahnung zum Guten halten sollte:

又當盡長善救失之道。無指摘其所忌，無盡數其所失，無對人，無峭直，無長言，無累言，犯此六戒，雖忠告，非善道矣。

Wiederum sollte man möglichst einen Weg finden, das Gute im Anderen auszuschöpfen und ihm bei seinen Schwächen beizustehen. Man soll ihn nicht für das was er meidet, kritisieren, ihm seine Verfehlungen nicht zur Gänze aufzählen, ihn nicht direkt konfrontieren, nicht harsch und ungeduldig sein, nicht länger als nötig reden, sich nicht unnötig wiederholen. Wer gegen diese sechs Vorschriften verstößt, der ist nicht auf einem guten Weg, obwohl er aufrichtig Rat erteilt.

Insgesamt wird damit an ein rücksichtsvolles Verhalten appelliert, welches dem Kritisierten erlaubt sein Gesicht und seine Würde zu wahren. Dieses lässt ihm die Wahl seine Fehler entweder zu überdecken (*yangai zhi lu* 掩盖之路) oder diese zu bereuen (*huiwu zhi ji* 悔悟之機). Lü Kun vergleicht diese Vorgehensweise mit dem „unaufdringlichen-zurückhaltenden Geist von Himmel und Erde“ (*tiandi hanxu zhi qi* 天地含蓄之氣): Demnach ist jeder Mensch von Natur aus zu Qualitäten wie Offen- und Weitherzigkeit, Ehrlichkeit, Einfachheit und in diesem Falle Zurückhaltung befähigt.<sup>186</sup> Der Gelehrte deutet damit an, dass es nicht nur um konkrete Verhaltensratschläge, sondern um eine bestimmte Haltung geht, die in der Ermahnung zum Ausdruck kommen sollte. Diese Einstellung entscheidet maßgeblich über die Wirksamkeit der Belehrung. Maxime Nr. 33, die ebenfalls einen Ausspruch von Lü Kun darstellt, verdeutlicht den Gedankengang:

**33.** 古人愛人之意多，故人易於改過，而視我也常親，我之教益易行。今人惡人之意多，故人甘於自棄，而視我也常仇，我之言必不入。

Die [Belehrungen] der Menschen aus der Vergangenheit entsprangen häufig dem Geist der Liebe, deswegen korrigierten die belehrten Menschen ihre Fehler leichter. Da sie mich gewöhnlich als Vertrauten betrachteten, wurden meine Lehren leichter weitergegeben und umgesetzt. Die [Belehrungen] der Menschen von heute entspringen häufig der Abscheu, deswegen machen die Belehrten nach Möglichkeit keinen Versuch sich zu bessern. Da sie mich gewöhnlich als Feind betrachten, sind meine Worte bestimmt nicht eingängig.

Aussage der Maxime ist, dass das Entgegenbringen einer menschenfreundlichen Haltung im Sinne der Grundtugend ren 仁 das gegenseitige Vertrauensverhältnis festigt und daher über die Annahme von Belehrungen entscheidet. An dieser Stelle ist zudem durch die Verwendung der ersten Person Singular ein deutlicher Origo-Punkt vorgegeben. Die Wendungen *wo zhi jiao* und *wo zhi yan* kennzeichnen, dass es sich hierbei um die Perspektive des Ermahnenden handelt. Unklar und vage bleibt hingegen, wer mit den Menschen von einst und heute gemeint ist. Die Phrase klingt in ihrem allgemeinen Ton, als würde ein Lehrer über seine Schüler sprechen. Tatsächlich erinnert die Sentenz an den neokonfuzianischen Philosoph Wang Yangming 王陽明 (1472–1529), der in einem an seine

---

<sup>186</sup> Vgl. Lü Kun, *Shenyinyu yizhu*, Kapitel *Xingming*, Nr. 9, S. 5.

Schüler gerichteten Leitfaden seine Gedanken über das gegenseitige Ermahnen zur Besserung zum Ausdruck bringt:

„It is said that in attending a teacher one should neither offend him nor screen his wrongs. But thereupon to say that the student should not reprove the teacher is mistaken. Actually the proper way of reproofing a teacher is simply by frankness without reaching the point where it offends and by congeniality without reaching the point of screening the faults. [If you act accordingly], in case I am right I may come to know why and in case I am wrong I may try to rectify my error. For teaching and learning mutually complement each other. You, my youthful friends, should therefore begin with me in your attempt to incite to good through reproof.“<sup>187</sup>

Ähnlich wie in den Maximen des *Geyan lianbi* betont Wang einen Mittelweg zwischen Aufrichtigkeit und zu freimütiger, direkter Kritik. Ermahnungen sollten außerdem immer von einem Interesse an gegenseitigem Austausch geleitet sein.

Diese Ansicht spiegelt Wang Yangmings egalitären Ansatz und seine Vorstellungen zum angeborenen Wissen um das Gute (*liangzhi* 良知) wider: Erstens sei der Geist an sich weder gut noch schlecht (無善無惡心之體), doch können zweitens Absichten gut oder schlecht sein (有善有惡意之動). Drittens haben alle Menschen jedoch von Natur aus einen Sinn dafür gutes und schlechtes Handeln zu erkennen und voneinander zu unterscheiden. Dies ist mit angeborenem Wissen gemeint (知善知惡是良知). Die moralische Verbesserung ist viertens dadurch gekennzeichnet Gutes zu tun und Schlechtes zu meiden (為善去惡是格物).<sup>188</sup> Unter diesen Prämissen kann auch ein Schüler, der Potential zur moralischen Weiterentwicklung hat, zum Spiegel für den Lehrer werden. Wang tastet mit seiner Aussage somit das traditionelle Autoritätsverhältnis zwischen Lehrer und Schüler an. Für die Bedeutung des Begriffes *zeshan* ist dies insofern bemerkenswert, als das gegenseitige moralische Zurechtweisen nur dann funktionieren kann, wenn eine relative Ausgeglichenheit in der Beziehung von Ermahnendem und Ermahnemem herrscht. Ist das Verhältnis von Ungleichheit geprägt, so ist bei der moralischen Ermahnung das Risiko groß die klassische Hierarchie zu zerstören: einerseits dadurch, dass der Schüler den Lehrer, der Sohn den Vater maßregelt. Andererseits besteht die Möglichkeit, dass bei dem rangniederen Menschen, der bereits die schwächere Position innehat und gehorchen muss, Widerwillen und Trotz

---

<sup>187</sup> Wang Yangming 王陽明, „Jiaotiao shi Longchang zhusheng“ 教條示龍場諸生, in: *YMCS* 26:6b–7. Zitiert nach: Tu Weiming, *Neo-Confucian Thought in Action: Wang Yang-ming's Youth (1472–1509)*, Berkeley: University of California Press, 1976. S. 144–145.

<sup>188</sup> *Records of Ming Scholars*, S. 115. Vgl. auch Yu-Yin Cheng, „The Taizhou School (Taizhou Xuepai) and the Popularization of Liangzhi (Innate Knowledge)“, in: *Ming Studies*, Nr. 60, Nov. 2009, S. 45–65.

ausgelöst werden. Dadurch können die Ermahnungen unter Umständen auf unfruchtbaren Boden fallen. Unter den fünf konfuzianischen Beziehungsverhältnissen ist die Beziehung zwischen Freunden die einzige gleichrangige. Nur zwischen Freunden ist es also grundsätzlich möglich, Verhaltensweisen anzusprechen, die in einem ungleichen Verhältnis – so herzlich und eng es auch sein möge – niemals zur Sprache kommen können ohne dass ein Gesichtsverlust entsteht. Lü Kun schreibt dazu im *Shenyinyu*:

„Ein Herrscher regiert das Volk mit Gesetzen und Vorschriften. Das Verhalten eines Vaters ist von Liebe und Güte bestimmt, er wird seine Söhne nicht immer zum Guten ermahnen. Brüder schätzen Harmonie untereinander, und sie werden nicht danach trachten ihre gegenseitigen Gefühle durch Streiterei zu verletzen. Den Frauen obliegt die Leitung des Haushalts und deshalb können sie [ihren Ehemännern] nicht folgen [und immer ein Auge auf sie werfen]. Um seinen Vater davon zu überzeugen seine Fehler zu korrigieren, wird ein Sohn, obwohl er sich nicht davor scheut zu streiten, am Ende nicht riskieren als pietätlos beschuldigt zu werden. Vor einem Lehrer wird man dazu neigen sich zurückhalten und seine Verfehlungen zu verbergen. Zuhause ist der Umgang vertraut und liebevoll, so dass ernste Themen keinen Eingang finden. Nur mit Freunden verbringt man von morgens bis abends Zeit miteinander; nicht wie bei einem Lehrer, den man nur zu manchen Zeiten sieht. Und nur mit Freunden kann man sich arglos [über Tabuthemen] unterhalten, was ohne Furcht im Beisein von Vater und Brüdern nicht möglich ist. Wo die Tugend einmal nachlässt, weisen Freunde darauf hin; wenn man einmal seine Studien vernachlässigt, werden Freunde einen zurechtweisen. Im Falle von Gutem werden sie sich gegenseitig bekräftigen und ermutigen, im Falle von Fehlern werden sie einander davor bewahren und im Laufe der Zeit [...] in das Gebiet des Edlen vordringen.“<sup>189</sup>

Die Art, wie im Falle eines solchen (freundschaftlichen) Vertrauensverhältnisses, am besten zu ermahnen und damit auf den rechten Weg zu führen sei, findet sich in der auf Maxime Nr. 33 bezugnehmenden Erläuterung Chen Hongmou's konkret beschrieben:

陳榕門云，雖烈日嚴霜其中有一段昭蘇發育之意，故受者易入。人之為教，何以異此？

凡勸人，不可遽指其過，必須先美其長。蓋人喜則言易入，怒則言難入也。善化人心者，心誠色溫氣和詞婉，容其所不及而諒其所不能，恕其所不知而體其所不欲。隨事講說，隨時開導。彼樂接引之誠，而喜於所好，感督責之寬，而愧其不材。

Chen Hongmou sagt: Zwischen brennender Sonne und strengem Frost gibt es trotz allem eine Periode, wo das Leben erwacht und gedeiht, daher das Empfangene leicht eingängig ist. Sieht es mit der Belehrung von Menschen nicht ganz ähnlich aus?

Bei jeder Belehrung darfst du nicht sogleich die Fehler herausstellen, sondern musst zuerst die Stärken loben. Denn wenn die Menschen sich freuen, gehen ihnen die Worte viel leichter zu Herzen als wenn sie sich ärgern. Die, die sich darauf verstehen die Menschen moralisch zu erziehen, sind ehrlich, warmherzig, liebenswürdig und taktvoll, sie sind nachsichtig gegenüber Unerreichtem, haben Verständnis für Unzulänglichkeiten, verzeihen Unwissenheit und sind mitfühlend gegenüber

---

<sup>189</sup> Lü Kun, *Shenyinyu yizhu*, Kapitel *Lunli*, Nr. 12, S. 36.

Unerwünschtem. Sie erteilen der Sache getreu ihren Rat, und schenken Erleuchtung zur rechten Zeit. Jene aber sind froh über die Ehrlichkeit des empfangenen Rates und freuen sich über dessen Vorzüge. Sie werden berührt von der Aufrichtigkeit der Ermahnung und schämen sich über ihre Unfähigkeit.

Wie für Lü Kun ist auch für Chen eine nachsichtige, von Mitgefühl und Mitmenschlichkeit geprägte Haltung, die nicht gleich verurteilt, entscheidend dafür das Gegenüber weich zu stimmen. Außerdem schwingt die Vorstellung mit, dass man der Situation entsprechend möglichst angemessen reagieren sollte. Der Appell Chens beim Ermahnen zuerst die Stärken des Gegenübers zu loben um keine Erzürnung oder Verärgerung auszulösen, erinnert sehr stark an die zu Beginn zitierte Sentenz aus dem *Caigentan*: „Wenn der, der andere ermahnt, etwas Tadelloses in den Fehlern der anderen findet, besänftigt er die Gemüter.“ Weiterhin kann man eine Parallele zu der im vorangegangenen Kapitel bereits erläuterten Methode des „verzeihenden In-Einklang-Bringens“ (*shunfa*) ziehen: In beiden Fällen geht es um das Auflösen von Widerständen und das Schaffen einer günstigen Basis, damit im Anderen Beschämung angesichts der eigenen Unzulänglichkeiten geweckt werden kann. Umgekehrt betrachtet zeigt sich im Auslösen von Beschämung das Potential sich moralisch zu verbessern und zu einem Edlen zu werden (siehe K 30). Die Voraussetzung für eine solchermaßen positiv wirksame Belehrung ist, dass man als Ermahnender den eigenen Stolz ablegen bzw. die eigene Verhärtung im Herzen aufweichen kann und sich Mitgefühl gegenüber den Menschen bewahrt. In diesem Sinne lässt sich auch die zwischengeschobene Maxime Nr. 32 verstehen:

**32. 施在我，有餘之惠，則可以廣德，留在人，不盡之情，則可以全交。**

Verwende ich dir mir erwiesene Gnade [um anderen Menschen nach Kräften zu helfen], so kann ich die Tugend ausweiten. Bewahre ich die unerschöpflichen Gefühle gegenüber anderen Menschen, so kann ich mit allen Umgang pflegen.

Im Kapitel *Yingwu* des *Shenyinyu*, dem dieser Ausschnitt entstammt, geht es an dieser Stelle ursprünglich nicht nur um den Umgang mit Menschen, sondern um die Art, wie man die Lösung von Problemen angehen sollte:

„Für alle Probleme der Welt gilt: Wenn man, bevor man sich mit ihnen auseinandersetzt und sie zu regeln sucht, immer ein Stück mehr im Voraus einplant, heißt das Wohlgefallen. Hinterher immer ein Stück übrig zu haben, heißt Fülle. Wenn man so verfährt, dann wird kein Problem nicht gelöst ohne dass im Herzen etwas Freude verbleibt. [...] Im Umgang mit Menschen verhält es sich genauso. Verwende ich dir mir erwiesene Gnade [um anderen Menschen nach Kräften zu helfen], so kann ich

die Tugend ausweiten. Bewahre ich die unerschöpflichen Gefühle gegenüber anderen Menschen, so kann ich mit allen Umgang pflegen.“<sup>190</sup>

Die Formulierung, im Vorhinein ein Stück mehr und im Nachhinein ein Stück übrig zu haben bezieht sich auf den realistischen Umgang mit einer Situation: Besser ist es, sich mentale Reserven aufzubauen, indem man sich für alle Eventualitäten wappnet und gleichzeitig nicht zu viele Erwartungen in das Entgegenkommen anderer Menschen setzt. Zum einen können Erwartungen auf diese Weise nicht so leicht enttäuscht werden. Zum anderen führt diese langmütige Haltung zu mehr Spielraum im Herzen. Löst sich ein Problem, so werden die zuvor gebundenen Energiereserven frei und drücken sich in Form von Freude und Dankbarkeit aus. Dies ist besonders dann der Fall, wenn man auf unverhofftes Wohlwollen des Gegenübers stößt. Die freigewordene Herzensenergie schafft dann wiederum die Voraussetzung jene bewahrte Menschenliebe weiterzugeben und einen nachsichtigen, gütigen Umgang zu pflegen. Eine verzeihende, nachsichtige Haltung ist entscheidend für die Fähigkeit das Herz des Ermahnten erreichen, es zu erweichen, sowie Beschämung und Reue auszulösen.

Die Vorstellung, dass Einsicht und Reue in die eigenen Fehler am Anfang der moralischen Besserung stehen, findet sich nicht allein bei Lü Kun oder Chen Hongmou. In prominenter Form taucht diese Idee in dem 1603 entstandenen Moraltraktat *Liaofan si xun* des buddhistisch-konfuzianischen Gelehrten Yuan Huang auf. Im Abschnitt *Verfahrensweisen zur Berichtigung von Verfehlungen (Gai guo zhi fa 改過之法)* legt er systematisch dar, wie er den Prozess der moralischen Kultivierung durch Selbsterneuerung versteht: Der erste Schritt besteht demnach darin, dass der Mensch für seine Verfehlungen sensibilisiert wird. Die neu entstandene Bewusstheit drückt sich in dem Empfinden von Scham (*chixin 恥心*) aus. Gleichzeitig entwickelt sich eine Furcht vor der Bestrafung durch höhere Mächte; diesen Geisteszustand nennt Yuan *weixin 畏心*. Am Ende braucht es jedoch ein mutiges Herz (*yongxin 勇心*) und genügend Entschlusskraft um sich der endlosen Aufgabe der Fehlerkorrektur zu stellen.<sup>191</sup>

---

<sup>190</sup> Lü Kun, *Shenyinyu yizhu*, Kapitel *Yingwu*, Nr. 73, S. 171.

<sup>191</sup> Brokaw, S. 95–96. Siehe auch deutsche Übersetzung von Martin Lehnert, in: *Partitur des Lebens. Die Liaofan six un von Yuan Huang (1533–1606)*, Bern: Peter Lang, 2004, S. 70–74.

Kritik und Ermahnungen fungieren als Grundlage für eine ernsthaft gemeinte Korrektur von Fehlern. Der enge Zusammenhang zwischen *zeshan* und *gaiguo* findet sich schließlich auch in der Maxime Nr. 34 wieder. Dort heißt es:

**34. 喜聞人過，不若喜聞己過。樂道己善，何如樂道人善。**

Gerne die Fehler anderer zu hören kommt nicht damit gleich, die eigenen Fehler gern zu hören. Gerne über die eigenen Vorzüge zu sprechen kommt nicht damit gleich, gerne über die Vorzüge anderer zu sprechen.

陳榕門云，同一聞過道善之事，就人已間易地出之，便是聖狂之別。世之人喜聞人過而惡聞己過，樂稱己善而惡稱人善，試思這個念頭是君子乎是小人乎？

Chen Hongmou sagt: Gleichermaßen gilt für das Hören von Fehlern und das Sprechen über Gutes: Ob die Menschen ihre eigene Position mit der von anderen tauschen, ist genau der Unterschied zwischen Weisen und Wilden.

Die Menschen unserer heutigen Generation lieben es die Fehler anderer und hassen es die eigenen Fehler zu hören, sie erfreuen sich daran ihr eigenes Gutes zu benennen und hassen es das Gute an anderen Menschen zu nennen. Versuche diese Haltung zu überdenken, ist sie die eines Edlen oder die eines Kleingeistes?

Vorstehender Leitsatz scheint die vorausgegangenen Überlegungen noch einmal zusammenzufassen. Er ist deshalb interessant, weil in ihm ein Perspektivwechsel vorgenommen wird, also sowohl Ermahnter wie auch Ermahnender angesprochen werden. Ist es aus Sicht eines Ermahnnten nur natürlich nicht gern über die eigenen Fehler zu sprechen, so drückt sich darin die Haltung eines engstirnigen, kleingeistigen Menschen aus. Dies wird am deutlichsten durch die rhetorische Frage am Schluss des Kommentars suggeriert. Ein möglicher Lern- und innerer Wachstumsprozess kann erst durch Verständigkeit und Einsicht in die eigenen Unzulänglichkeiten in Gang gesetzt werden. Gleichzeitig lässt sich der Appell zu verzichten über die eigenen Vorzüge zu sprechen im Sinne der vorhergehenden Kommentarstelle (K 33) verstehen. Demnach spricht der Ermahnende nicht darüber, was er besser macht, sondern zeigt dem Belehrteten taktvoll und nachsichtig zunächst dessen Stärken auf, bevor er ihn mit seinen Schwächen konfrontiert. Schließlich handelt es sich bei *zeshan* um einen gegenseitigen Austausch- und Beratungsprozess. Nur wer seine Sichtweise verändern und sich in die Lage anderer versetzen kann, ist fähig seine eigene moralische Kultivierung mit der Hilfe anderer zu vervollkommen.

Zusammenfassend wird hinsichtlich der inhaltlichen Ebene deutlich, dass die Ermahnung zur moralischen Besserung ein heikles Thema darstellt, dass vom Ermahnenden viel

Fingerspitzengefühl und intuitives Verstehen um die psychische Konstitution und das Ego des Gegenübers erfordert. Die Wirksamkeit der Ermahnung ist eng an die Bereitschaft zur moralischen Kultivierung und Ausmerzung von Charakterschwächen geknüpft, kann daher also nur von Edlen praktiziert werden. Insgesamt handelt es sich jedoch um einen Austauschprozess auf Vertrauensbasis. Nicht explizit wird das Zugrunde-liegen eines Freundschaftsverhältnisses in den Maximen benannt. Dieses scheint stillschweigend vorausgesetzt zu sein.

#### **6.4 Welche Tugenden braucht der Mensch? Die Praxis des Auswählens von Vorbildern**

Wie im vorhergehenden Kapitel gezeigt widmet sich eine ganze Reihe von Maximen dem auf moralische Kultivierung ausgerichteten sozialen Umgang. Dies ist insofern nicht weiter verwunderlich, als eine Transformation von Schwächen nicht im stillen Kämmerlein erfolgen kann (Einsichten können freilich auch in der Stille entstehen), sondern allein im Kontakt und Austausch mit der Außenwelt. Die Praxis des *zeshan* als wechselseitige, freundschaftliche Ermahnung ist somit eine Möglichkeit sich mit Hilfe des äußeren Korrektivs moralisch zu verbessern und weiterzuentwickeln. Ein anderer Weg leitet sich aus der folgenden Maxime ab:

61. 人若近賢良譬如紙一張，以紙包蘭麝，因香而得香。人若近邪友譬如一枝柳，以柳貫魚鱉，因臭而得臭。

Wenn Menschen auf vertrautem Fuß mit tugendhaften und fähigen Männern stehen, dann gleichen sie einem Blatt Papier, welches dadurch, dass es Parfum umwickelt, dessen Wohlgeruch annimmt. Wenn Menschen auf vertrautem Fuß mit bösen Menschen stehen, dann gleichen sie einem Weidenzweig, der dadurch, dass er Fisch und Schildkröten durchbohrt, deren Gestank annimmt.

Die Schlussfolgerung aus diesem Satz lautet, dass man sich möglichst mit Menschen umgeben sollte, die für die eigene moralische Kultivierung förderlich sind. Die Suche nach solchen Menschen beginnt mit der Auswahl von Kriterien, die dem Selbst als moralischer Gradmesser für das Verhalten anderer dienen. Wie Maxime Nr. 48 zu entnehmen ist, scheinen dabei für arme und reiche Menschen unterschiedliche Maßstäbe zu gelten:

48. 觀富貴人當觀其氣概。如溫厚和平者，則其榮必久而其後必昌。觀貧賤人當觀其度量。如寬宏坦蕩者，則其福必臻而其家必裕。

Betrachtest du reiche und angesehene Menschen, so schaue auf ihre Geisteshaltung. Wenn sie mild und liebenswürdig sind, so wird ihr Glanz sicherlich lange bestehen und ihre Nachkommen werden wohlhabend bleiben. Betrachtetest du arme Menschen von niederem Rang, so schaue auf ihre Leidensfähigkeit. Wenn sie großmütig und großherzig sind, so wird ihnen sicherlich höchstes Glück zuteil und ihre Familien werden im Überfluss schwelgen.

Im Gegensatz zu der vorstehenden Maxime und vielen zuvor zitierten Sätzen baut Nr. 48 nicht auf einer expliziten Differenzsetzung zwischen positiv und negativ konnotierten Prädikationen auf. Stattdessen wird mit Hilfe der Synonympaare *wenhou* – *heping* und *kuanhong* – *tandang* ein auf der Tugend *ren* 仁 basierendes Idealbild skizziert, das situationsabhängig unterschiedliche Ausprägungen annehmen kann. In beiden Fällen geht es einmal mehr um Zurückhaltung und Selbstbeherrschung. Leben reiche Menschen ihre Machtposition aus, so bedeutet dies, dass sie sich arrogant und harsch gegenüber Menschen niederen Ranges verhalten. Gehen arme Menschen ihrem Drang nach gegen ihre Armut aufzubegehren (sie also nicht erdulden zu wollen), so nähren sie in sich Hass und Neid. Nach konfuzianischer Auffassung bergen diese beiden Einstellungen hohes Konfliktpotential für den harmonischen Zusammenhalt einer Gesellschaft. Sie stellen den in der Maxime mitschwingenden, moralischen Gegenpol dar. Die Kultivierung von Selbstdisziplin und Mitmenschlichkeit ist somit wiederum ein wichtiges Kriterium für den jeweiligen Grad an Tugendhaftigkeit, unabhängig von Rang und Stand.

Maxime Nr. 50, die dem *Shiji* entnommen ist, knüpft an diesen Gedanken an:

50. 居視其所親，富視其所與，達視其所舉，窮視其所不為，貧視其所不取。

In Zeiten des normalen Lebens besieh dir die, die ihm nahestehen. In Zeiten des Reichtums besieh dir das, was er gewährt. In Zeiten des Einflusses besieh dir die, die er empfiehlt. In Zeiten der Armut besieh dir das, was er nicht macht. In Zeiten des Mangels, besieh dir das, was er nicht annimmt.

Diese zunächst etwas kryptische Passage stellt im ursprünglichen Zusammenhang die Antwort des Beraters Li Ke auf die Frage des Markgrafen Wen von Wei dar, ob jener Wei Cheng oder Di Huang zum Berater ernennen solle. Später trifft Li Ke auf Di Huang, der ihn nach dem Ausgang des Gespräches fragt. Li Ke sagt voraus, dass nicht Di Huang sondern Wei Cheng ernannt werden wird und begründet dies mit den Worten:

„Wei Cheng hat Bezüge von 1000 zhong Getreide und er hat neun Zehntel davon weggeben und nur ein Zehntel für sich selbst genutzt. Deshalb hat er im Osten Bu Zixia, Tian Zifang und Duan Ganmu für

sich gewinnen können. Diese drei sieht der Prinz als seine Lehrmeister an. Die fünf, die du befördert hast, sieht der Prinz als Diener an.“<sup>192</sup>

Bei den drei genannten Persönlichkeiten Bu Zixia 卜子夏, Tian Zifang 田子方 und Duan Ganmu 段干木 handelt es um tradierte Vorbilder an Tugendhaftigkeit und Integrität: Bu Zixia (geb. 507 v. Chr.), bekannt als Bu Shang 卜商 oder Meister Bu, war prominenter Schüler von Konfuzius, Tian Zifang und Duan Ganmu wiederum dessen Schüler.<sup>193</sup> Die Antwort, die Li Ke auf Di Huangs Frage gibt, macht deutlich, wie der zuvor gegebene Rat zu verstehen ist: In Zeiten des Reichtums hat Wei Cheng mildtätig gehandelt und den größten Teil seines Vermögens abgegeben. Seinen Einfluss hat er geltend gemacht um Männer zu empfehlen, die als fähig und tugendhaft gelten und vom Prinzen geachtet werden. Man kann die moralische Integrität eines Menschen also an den Entscheidungen und Handlungen bemessen, die dieser in bestimmten Lebenssituationen vornimmt. Wiederum wird wie in der obigen Aussage Nr. 48 zwischen verschiedenen Umständen unterschieden: normalen Zeiten, Zeiten des Reichtums und der Armut. Umgibt sich ein Mensch in normalen Zeiten mit tugendhaften Menschen, ist er gütig in Zeiten des Reichtums, empfiehlt er fähige Menschen in Zeiten des Einflusses, tut nichts Unrechtes in Zeiten der Armut und ist genügsam in Zeiten des Mangels, dann ist dieser Mensch jemand, mit dem man Umgang pflegen sollte. Im Kommentar von Nr. 50 heißt es zudem, dass man mit Hilfe dieser Maxime „Freunde aussuchen, Lehrer einstellen, Ehebündnisse schließen, Gelehrte empfehlen, Worten lauschen und selbst Fuß fassen“ kann. Der Grundsatz lässt sich also in Beziehungen, die man bewusst und freiwillig eingehen kann (i. e. Freundschaft, Lehrer, Ehe, Protektor) anwenden.

Hat man sich so einmal für den sozialen Umgang mit Menschen entschieden, können diese Menschen in verschiedener Hinsicht als Vorbilder für das eigene Handeln und Sein dienen. Unterschiedliche Charaktereigenschaften fördern dabei verschiedene Aspekte von Tugendhaftigkeit und Anstand, wie Maxime Nr. 49 zeigt:

49. 寬厚之人吾師以養量。慎密之人吾師以鍊識。慈惠之人吾師以御下。儉約之人吾師以居家。明通之人吾師以生慧。質樸之人吾師以藏拙。才智之人吾師以應變。緘默之人吾師以存神。謙恭善下之人吾師以親師友。博學強識之人吾師以廣見聞。

---

<sup>192</sup> *Les Memoires de Se-Ma Ts'ien*, traduits et annotés par Édouard Chavannes, Leiden: Brill 1967, Bd. 5, S. 146–147.

<sup>193</sup> Liu Zongxian 劉宗賢, Xie Xianghao 謝祥皓, *Zhongguo ruxue* 中國儒學, Taipei: Shuiniu Chubanshe, 1995, S. 61–64.

Nachsichtige, gütige Menschen sind meine Lehrmeister darin, meinen Langmut zu nähren. Sorgfältige, durchdachte Menschen sind meine Lehrmeister darin, mein Wissen zu verfeinern. Mitfühlende, wohlwollende Menschen sind meine Lehrmeister darin, meine Untergebenen zu führen. Sparsame Menschen sind meine Lehrmeister darin, mich mit meiner eigenen Familie niederzulassen. Bewanderte Menschen sind meine Lehrmeister darin, Weisheit hervorzubringen. Schlichte, anspruchslose Menschen sind meine Lehrmeister darin, meine Einfältigkeit zu verbergen. Fähige, weise Menschen sind meine Lehrmeister darin, dem Wandel zu begegnen. Schweigsame Menschen sind meine Lehrmeister darin, meinen Geist zu erhalten. Bescheidene, unprätentiöse Menschen sind meine Lehrmeister darin, mich meinen Lehrern und Freunden zu nähern. Belesene, kenntnisreiche Menschen sind meine Lehrmeister darin, mein Sehen und Hören [mein Wissen] zu erweitern.

Die aufgeführten Tugenden und Charakterzüge bestimmter Menschen können sich in ihrer Vorbildfunktion also auf zweierlei Weise positiv auswirken: einerseits in Bezug auf die Entwicklung und Bewahrung innerer Qualitäten wie Wissen und Weisheit, die nach konfuzianischem Verständnis entscheidend zu moralischer Veredelung beitragen. Hierauf verweisen die Begriffe *lian shi* (Wissen verfeinern), *sheng hui* (Weisheit hervorbringen), *cun shen* (Geist erhalten) und *guang jianwen* (Sehen und Hören erweitern). Andererseits können einige der oben zitierten Eigenschaften positiven Einfluss auf das Verhalten in konkreten Beziehungsverhältnissen und Situationen haben. Aus den genannten Attributen und den ihnen zugeschriebenen Arten sozialen Umgangs setzt sich das Idealbild eines tugendhaften Konfuzianers zusammen: Dieser hat im häuslichen Leben stets ein Auge auf die Finanzen und tritt im Umgang mit Lehrern und Freunden bescheiden auf. Außerdem hat er eine Amtsposition inne, in der er seine ihm Untergebenen mitfühlend und wohlwollend behandelt. Interessanterweise wird an dieser Stelle das Zeichen *ci* 慈 und nicht etwa *ren* 仁 verwendet. *Ci* wird in klassischen Texten wie dem *Mengzi*, aber auch später in der Ming-Zeit bei Lü Kun im Zusammenhang mit engen Verwandtschaftsverhältnissen gebraucht, und drückt sich beispielsweise in der Güte eines Vaters gegenüber seinem Sohn aus. Diese Konnotation impliziert eine ähnlich väterlich-wohlwollende Haltung des Dienstherrn gegenüber seinen Untergebenen. Dass es sich bei der Beschreibung um das Idealbild eines konfuzianischen Beamten handelt, ist unschwer zu erkennen. Auch die Wendung *ying bian*, die an die oben zitierte Maxime Nr. 29 erinnert, deutet darauf hin. Die Nennung von *cai* und *zhi* in Verbindung mit dem Umgang mit Wandel setzt eine Situation voraus, in der sich fähiges und weises Handeln bzw. Reagieren entfalten und Wirkung zeigen kann. Im Zusammenhang mit einer Amtsposition kann dies beispielsweise gutes Krisenmanagement bedeuten.

Die Maxime suggeriert weiterhin, dass es wichtig ist, von möglichst vielen unterschiedlichen Menschen zu lernen und sie sich in den Aspekten zum Vorbild zu nehmen, in denen diese besondere moralische Qualitäten aufweisen. Dass die aufgeführten charakterlichen Stärken und Tugenden jedoch gleichzeitig auch ihre Kehrseiten in sich tragen und man sich dessen bewusst sein sollte, ist Gegenstand der folgenden Maxime Nr. 51:

51. 取人之直恕其戇。取人之樸恕其愚。取人之介恕其隘。取人之敬恕其疏。取人之辯恕其肆。取人之信恕其拘。

Nimmst du dir einen Menschen wegen seiner Geradlinigkeit zum Vorbild, so verzeihe ihm seine Taktlosigkeit. Nimmst du dir einen Menschen wegen seiner Schlichtheit zum Vorbild, so verzeihe ihm seine Einfalt. Nimmst du dir einen Menschen wegen seiner Charakterstärke zum Vorbild, so verzeihe ihm seine Engstirnigkeit. Nimmst du dir einen Menschen wegen seiner Pietät zum Vorbild, so verzeihe ihm seine Zurückhaltung. Nimmst du dir einen Menschen wegen seines Streitgeschicks zum Vorbild, so verzeihe ihm seine Unbeherrschtheit. Nimmst du dir einen Menschen wegen seiner Gläubigkeit zum Vorbild, so verzeihe ihm seinen Starrsinn.

Die dieser Passage zu Grunde liegende Vorstellung ist, dass sich jede menschliche Qualität sowohl in ihrem positiven wie auch negativen Erscheinungsbild zeigen kann. Das Vorhandensein einer positiven Eigenschaft (Stärke) setzt damit die gleichzeitige Existenz einer negativen Kehrseite (Schwäche) voraus. Beide Seiten ergänzen sich und bilden ein Gegenwertpaar. Eine zunächst vorbildliche Eigenschaft tritt vor allem dann negativ in Erscheinung, wenn sie ein gewisses Maß überschreitet. Die Eigenschaft *zhi* (Geradlinigkeit) ist beispielsweise mit den Qualitäten Ehrlichkeit, Rechtschaffenheit, Offenheit, Transparenz und Zielstrebigkeit verbunden. Ein ‚Zuviel‘ dieser Eigenschaft äußert sich beispielsweise darin, dass der Wahrheit zuliebe keine Rücksicht auf etwaige Unzulänglichkeiten anderer Menschen genommen wird und deren Schwächen schonungslos offengelegt werden, ohne dass dabei allerdings notwendigerweise ein böser Wille vorliegen muss. Dies führt dazu, dass dieses an sich tugendhafte Verhalten leicht als taktlos (*gang*) empfunden werden kann. Ähnlich lassen sich die übrigen genannten Gegenwertpaare interpretieren: Schlichtheit im Verhalten und Erscheinungsbild eines Menschen kann sich in Einfalt äußern. Einem charakterstarken Menschen mangelt es an Flexibilität, weil er nicht von bestimmten Prinzipien abweichen kann. Jemand, der sich anderen gegenüber Respekt erweist, wird sich zunächst zurückhaltend verhalten. Jemand, der ein gewandter Redner und Streiter ist, wird dagegen Mühe haben sich zurückzuhalten, weil es in seiner Natur liegt, anderen Menschen die Stirn zu bieten und dabei den Respekt manchmal zu vernachlässigen. Und zuletzt liegt es

im Wesen eines Gläubigen nicht zu hinterfragen, sondern stattdessen an Doktrinen festzuhalten.

Der Aussagekern dieser Maxime ist, dass die Schwächen mit Nachsicht behandelt und stattdessen die jeweiligen Stärken betont werden sollen. Im angeschossenen Kommentar heißt es dazu: „Die genannten Menschen haben neben ihren Stärken sicherlich auch Schwächen. Man sollte sich die Stärken zum Vorbild nehmen und über die Schwächen hinwegsehen, und nicht etwa über dem Herauspicken der Schwächen die Stärken vergessen.“ Sowohl im Haupteintrag als auch im Kommentar wird damit reflektiert, dass die einander zugeordneten Gegenwertpaare im Grunde genommen auf der Wahrnehmung, Beurteilung und Interpretation des jeweiligen Subjekts basieren: Ob das Verhalten eines Menschen als geradlinig oder taktlos empfunden wird, hängt ganz vom Betrachter und dessen Toleranzgrenze ab. Nur dann, wenn das *subjektive* Maß überschritten ist, wird eine Eigenschaft als negativ empfunden. Ein verletzlicher Mensch, der durch Direktheit leicht zu brüskieren ist, wird zielgerichtetes Verhalten daher tendenziell eher als taktlos und unverschämt wahrnehmen als ein Mensch ähnlich geradliniger Gesinnung.<sup>194</sup>

Wenn sich ein Mensch die Eigenschaft eines anderen Menschen zum Vorbild nimmt, impliziert dies, dass es demjenigen in gewisser Hinsicht an dieser Qualität mangelt, bzw. er in diesem Bereich Kultivierungsbedarf hat. Die anfängliche Bewunderung kann jedoch dann leicht in Abneigung umschlagen, wenn nicht genügend ‚Fassungsvermögen‘ für die entsprechende Qualität vorhanden ist. Anders ausgedrückt besteht die Gefahr eine Qualität, die man sich zum Vorbild nimmt, im Laufe der Zeit nur noch in ihrer negativen Erscheinungsform zu sehen und darüber deren positive Seite zu vergessen. An dieses Phänomen scheint auch Maxime Nr. 48 anzuknüpfen, deren erster Teil lautet:

47. 人情每見一人，始以為可親，久而厭生，又以為可惡。非明於理而復體之以情，未有不割席者。

Was die menschlichen Beziehungen betrifft, so verhält es sich folgendermaßen: Jedes Mal, wenn man sich einem Menschen gegenüber sieht, so glaubt man anfangs, dass er liebenswert sei. Nach einiger Zeit jedoch kommt Abneigung auf, und nun wiederum glaubt man, dass er

---

<sup>194</sup> Natürlich gibt es auch Ausnahmefälle, in denen Menschen vom gleichen Schlag empfindlich auf das Verhalten des jeweils anderen reagieren.

verabscheuenswert sei. Versteht man das dahinterliegende Prinzip nicht und bindet sich wiederum an seine Gefühle, dann wird es zum Bruch kommen.

Mit dem „dahinterliegenden Prinzip“ könnte gemeint sein, dass gerade die Qualitäten eines Menschen, von denen man sich angezogen fühlt und die man sich zum Vorbild nimmt, diejenigen sind, welche das eigene Wesen vervollkommen und zum inneren Wachstum, bzw. moralischen Besserung anregen. Das Bewundern der Stärken heißt jedoch – wie oben beschrieben – nicht, dass eine Toleranz ausgebildet ist. Im Gegenteil: Gerade zu Beginn bewunderte oder als „liebenswert“ empfundene Eigenschaften können mit der Zeit leicht Überdross auslösen und zu einer Fokussierung auf die negative Kehrseite führen. Wenn man dann wiederum nur seine eigene Abneigung wahrnimmt und nicht versteht, dass diese im Grunde nur eine Projektion eigener Unzulänglichkeiten ist, lassen sich Konflikte nur sehr schwer vermeiden.

In Haupteintrag und Kommentar von Nr. 51 werden dem Leser zwei Schlüsselmechanismen zur Lösung dieses Dilemmas an die Hand gegeben: Der eine ist die bewusste Fokussierung auf die positiven Aspekte der Qualität. Dies entspricht der Kultivierung einer positiven Wahrnehmung, welche die negativen Eigenschaften duldet und über sie hinwegsieht (ren 忍). Der andere ist mit dem Zeichen *shu* verbunden. Mit ‚Verzeihen‘ scheint an dieser Stelle ein zunächst *bewusster* Vorgang gemeint zu sein, der zum Ziel hat das ‚Duldungsvermögen‘ zu erweitern. Wer die als Schwäche empfundene Kehrseite einer Qualität zu verzeihen in der Lage ist, der nimmt zunächst seinem gefühlsmäßigen Widerstand den Wind aus den Segeln und setzt diesen außer Kraft. Dieses empathische Entgegenkommen ist die Voraussetzung dafür, dass in einem zweiten Schritt die negativen Gefühle und Ressentiments gelöst und positiv transformiert werden können. Wiederum wirkt sich die eintretende Gelöstheit förderlich auf die *unbewusste* Bereitschaft zu verzeihen aus.

Die vorliegende Passage ist nicht die einzige, in der diese beiden Mechanismen benannt und erörtert werden. In der sich anschließenden Maxime Nr. 52 wird der Diskurs in ähnlicher Weise fortgesetzt:

52. 遇剛鯁人須耐他戾氣。遇駿逸人須耐他妄氣。遇樸厚人須耐他滯氣。遇佻達人須他浮耐氣。

Triffst du auf Menschen, die aufrecht und unbeugsam sind, so musst du ihre exzentrische Widerborstigkeit ertragen. Triffst du auf Menschen, die durch ihre natürliche Leichtigkeit hervorstechen, so musst du ihre mutwilligen Anmaßungen ertragen. Triffst du auf Menschen, die einfach und ehrlich sind, so musst du ihre soziale Schwerfälligkeit ertragen. Triffst du auf Menschen, die sich durch ihre Gewandtheit und ihren unbekümmerten Charme auszeichnen, so musst du ihre unbesonnene Flatterhaftigkeit ertragen.

Ähnlich wie in Nr. 51 werden hier Zeichenkombinationen mit positiven Konnotationen ihren natürlichen Gegenwerten gegenüber gestellt. Das Verbindungsglied ist in diesem Fall *nai*, welches sich als eine Spielart von *ren* 忍 abermals auf das eigene Duldungsvermögen bezieht. Dem ursprünglichen Kontext, dem diese Sentenz entstammt, lässt sich entnehmen, dass es sich um den Umgang unter Freunden handelt: „Wenn du mit Freunden verkehrst, nimm dir ihre Stärken zum Vorbild und ziehe nicht ihre Schwächen in Betracht“.<sup>195</sup>

Es fällt auf, dass es sich bei den Prädikationen um genauere Attributbeschreibungen handelt als in der Maxime Nr. 51. Den vier Typen (von Freunden) ist gemein, dass sie sich durch besondere Charaktermerkmale in einem bestimmten Bereich auszeichnen: Der erste zeigt mit *ganggeng* nicht nur Standhaftigkeit *gang(qiang)*, sondern geradezu Rückgrat, was die ursprüngliche Bedeutung des Zeichens *geng* (Fischgräte) malerisch veranschaulicht. Man kann sich darunter also einen Menschen vorstellen, der sich nur schwer in seinen Ansichten und Prinzipien beugen und beeinflussen lässt, der mit Entschlossenheit und Willen an einmal gesteckten Zielen und Plänen festhält. Ein Übermaß dieser Eigenschaft drückt sich in dem Lexem *liqi* aus. *Liqi* hat eine stark negative Konnotation und bezieht sich auf gleichermaßen verschroben-exzentrisches (*guaili* 乖戾) wie brutal-erbarmungsloses (*baoli* 暴戾) Verhalten. In Bezug auf einen Menschen mit festen Ansichten, starkem Willen und der dazugehörigen Energie bedeutet dies Widerstand mit der Umwelt in Form von Widerborstigkeit, Aufsässigkeit, Eigenwilligkeit und Eigensinn.

Der zweite Typ scheint außergewöhnliche Talente zu besitzen, so dass ihm alles glatt von der Hand geht und er eine natürliche Leichtigkeit ausstrahlt. Das Zeichen *jun* bezieht sich ursprünglich auf ein edles Pferd.<sup>196</sup> Die Assoziationen dazu sind Anmut, Leichtigkeit, Eleganz und Unbeschwertheit. *Yi* kann im Sinne von *chaoyi* 超逸 als ‚das Mittelmaß überschreitend‘, ‚außergewöhnlich‘ oder ‚herausragend‘, verstanden werden.<sup>197</sup> Demgegenüber bezeichnet

---

<sup>195</sup> Wen Huang 溫璜, *Wenshi muxun* 溫氏母訓, in: *Zhending siku quanshu* 鎮定四庫全書, (Zibu, Rujia lei), 11b.

<sup>196</sup> Vgl. Mathews Dictionary, S. 244.

<sup>197</sup> Vgl. *Geyan lianbi xin yi*, S. 226.

*wangqi* die Schattenseite dieses Menschen, der auf Grund seiner Begabungen nur allzu leicht seine eigenen Grenzen aus den Augen verliert und damit anfällig für arrogantes und anmaßendes Verhalten ist.

Dem dritten Typ sind sowohl Aufrichtigkeit als auch Schlichtheit zu Eigen. Die Kombination jedoch kann auch zu *zhiqi* führen. Das Lexem *zhiqi* ist insofern interessant zu deuten, da es sowohl „etwas, das am Glück hindert“ als auch „in der Brust aufgestaute, stagnierende Energie“ meinen kann.<sup>198</sup> Im Zusammenhang mit den Eigenschaften *pu* und *hou* und der bereits in der vorhergehenden Maxime hergestellten Verknüpfung zwischen *pu* und *yu* lässt sich daran denken, dass ein Übermaß an Schlichtheit sich in Einfältigkeit, Unwissenheit und Ignoranz ausdrückt. *Zhiqi* als ‚stagnierendes Qi‘ ließe sich damit als geistige Trägheit und Schwerfälligkeit interpretieren: Auf Grund von Unwissenheit und Einfalt können etwa Sachverhalte und Situationen weder auf Anhieb noch in ihrer vollständigen Tragweite verstanden werden. Ein aufrichtiger Mensch wiederum neigt zu Leichtgläubigkeit und Vertrauensseligkeit, da er – von sich auf andere schließend – zunächst nicht von Unehrlichkeit in den Worten und im Verhalten seines Gegenübers ausgeht. Ihm ist jede Form von taktischem Denken und strategischer Planung fremd, ebenso wie es ihm an Geschick mangelt Situationen auf Grund von Berechnung und Kalkül zu seinen Gunsten zu entscheiden. *Zhiqi* könnte hier somit auch auf fehlende soziale ‚Geländegängigkeit‘, also soziale Schwerfälligkeit auf Grund mangelnden taktischen Einfühlungsvermögens verweisen.

Der letzte genannte Typ wiederum scheint besonders im zwischenmenschlichen Umgang seine Stärken zu haben. Das Zeichen *tiao* ist mit seinen Bedeutungen „albern“, „oberflächlich“ und „leichtsinnig“ zunächst eher negativ konnotiert. *Da* ist dagegen in seinen Bedeutungsaspekten „etwas durch und durch verstehen“ und „umfassend“ positiv konnotiert. Mit *daren* 達人 etwa ist eine kluge Person gemeint, die stets gut unterrichtet und den Dingen gegenüber positiv aufgeschlossen ist.<sup>199</sup> Unter *tiaoda* lassen sich auch die Bedeutungen „flatterhaft“, „leichtfertig“ oder „kokett“ (*qingfu* 轻浮, *qingtiao* 轻佻) finden.<sup>200</sup> Einen Mensch mit der positivgemeinten Eigenschaft *tiaoda* kann man sich also als aufmerksamen, leichtfüßig-scherzenden, angenehmen, stets interessiert-informierten

---

<sup>198</sup> Vgl. *Jindai Hanyu da cidian* 近代漢語大詞典, Bd. 2, S. 2408 und Eintrag im online-Wörterbuch Handian. Kein Eintrag im Mathews. Im *Geyan lianbi xin yi* wiederum als „pedantisch“, „langsam“ und „schwerfällig“ interpretiert.

<sup>199</sup> Siehe Mathews, S. 852: „an intelligent, successful man; a well-informed person“.

<sup>200</sup> *Jindai Hanyu da cidian*, Bd. 2, S. 1839.

Zeitgenossen vorstellen, der die Kunst des nonchalanten Smalltalks meisterhaft beherrscht. In dieser sozialen Geschmeidigkeit ist wiederum die Tendenz zu Flatterhaftigkeit, Unbeständigkeit und fehlender Charakterstärke angelegt.

Die sich anschließende Erklärung des Kommentars lautet wie folgt:

劉直齋云，凡與人交不可求全責備，只該略短取長。譬如沙中揀金。所重在金，則一星之金亦在所取而忘其沙之多寡。苟所惡在沙，雖有金亦不見矣。

Liu Yuanlu sagt: Immer, wenn du mit Menschen Umgang pflegst, darfst du keine Vollkommenheit verlangen, sondern solltest über die Schwächen hinwegsehen und die Stärken wählen. Dies ist so, wie im Sand verborgenes Gold heraus zu sieben. Das, was Gewicht hat, ist das Gold und daher wird, wenn auch nur ein Goldsplitter herausgeholt wird, die ganze Menge des Sandes vergessen. Wenn man nun den Sand verabscheut, dann kann man das Gold, obwohl es doch da ist, nicht sehen.

Gold stellt an dieser Stelle eine Metapher für den Wert dar, welchen die Stärken der beschriebenen Persönlichkeiten für die eigene moralische Kultivierung haben. Kann man von solch besonderen Menschen lernen und sich die positiven Eigenschaften ihrer Qualitäten zum Vorbild nehmen, so hat man daraus für sich eine unermessliche Bereicherung gezogen. Deshalb sollte man über die Schwächen großmütig hinwegsehen. Die Mechanismen *shu* und *ren* spielen in diesem Aneignungsprozess eine entscheidende Rolle, weil sie einerseits zuerst die Voraussetzung dafür schaffen, dass man sich tatsächlich auf die Qualitäten anderer einlässt und sich für deren positive Aspekte öffnet. Andererseits resultieren eine verzeihende und geduldige Einstellung aus dem erfolgreichen Aneignungsprozess des Zum-Vorbild-Nehmens.

Es lässt sich abschließend festhalten, dass die Maximen Nr. 48 bis 52 innerhalb ihres horizontalen Gefüges einen Themenkomplex bilden, der sich in teils narrativer teils assoziativer Weise fortspinnt. An dieser Stelle wird durch semantische Schwerpunktverlagerung das Thema „moralische Verbesserung durch das Lernen von Vorbildern“ nach verschiedenen Seiten ausgeleuchtet: von Kriterien moralischen Verhaltens, verschiedenen Beispielen tugendhafter Eigenschaften bis hin zu grundsätzlichen Transformationsmethoden, durch welche die Integration von Stärken und die daraus resultierende moralische Besserung erst eingeleitet werden können.

## 7 Fazit

In der vorliegenden Arbeit wurde der Versuch unternommen das Werk *Geyan lianbi* auf der Grundlage des Kapitels zum sozialen Umgang und mit Blick auf die eingangs gestellten Fragekomplexe einzuordnen. Der erste bezog sich darauf, ob man beim *Geyan lianbi* insofern von einem Text sprechen kann, als sich ein Gedankenweg Jin Yings in der Auswahl der Sätzen manifestiert. Dieser schließt auf formaler Ebene sprachliche Techniken und auf inhaltlicher Ebene gewisse Leitideen und eine weltanschauliche Position hinsichtlich sozialer Beziehungen ein. Zweitens kam damit die Frage nach der Person des Autors, der Zielleserschaft und den gemeinsamen identitätsstiftenden Merkmalen auf. Drittens lässt sich m. E. fragen, wie sich das *Geyan lianbi* literaturwissenschaftlich einordnen lässt. Und als letztes steht die Frage im Raum, ob es ein Merkmal gibt, welches das *Geyan lianbi* so herausstechen lässt, dass es für lange Zeit stark nachgefragt war. Die ersten beiden Fragenkomplexe standen im Zentrum der Arbeit. In Bezug auf die beiden anderen wird an dieser Stelle ein Ausblick gegeben.

Hinsichtlich der Struktur des analysierten Kapitels ist dargestellt worden, dass die Anordnung der Maximen keineswegs zufällig geschehen ist. Vielmehr lässt sich nachweisen, dass Jin Ying seine Zitate sowohl nach assoziativen Gesichtspunkten als auch im Kontext von Erzählsträngen zusammengestellt hat. Die Fortspinnung seiner Gedanken besteht erstens darin, das identische oder leicht variierte Begriffe oder Motive aufgegriffen werden. Zweitens können identische Zeichen in ihren Bedeutungen oszillieren und dadurch das Gedankenfeld erweitern. Beide Arten der Verkettung finden sich sowohl im horizontalen als auch im Wechselspiel von horizontalem und vertikalem Gefüge wieder. Drittens sind diese Fortspinnungen eingebunden in einen thematischen und erzählerischen Kontext.

Inhaltlich geht es dabei nicht allein um den Umgang mit anderen, sondern auch um den Umgang mit sich selbst. Anders ausgedrückt ist eine Hauptaussage des untersuchten Kapitels, dass sozialer Umgang immer wechselseitiger Natur ist und daher einen Austauschprozess von Innen- und Außenwelt darstellt. Was im eigenen Geist beginnt, wirkt sich am Ende im Sinne des *Daxue* auf die Gesellschaft aus. Somit ist die Selbstkultivierung in Form von Selbstbeherrschung (Kontrolle der eigenen Leidenschaften) und Arbeit an den eigenen Unzulänglichkeiten eine zentrale Forderung des Kapitels. Dazu geben die Maximen

verschiedene Anweisungen: Moralisch bessern kann man sich einerseits durch das Umsetzen gutgemeinter Kritik von Freunden oder Edlen. Dabei gilt es einen respektvollen Umgang zu wahren. Andererseits kann man sich an Eigenschaften anderer Menschen ein Vorbild nehmen. In Bezug auf die Schwächen anderer Menschen ruft das Kapitel zu Nachsichtigkeit, Geduld und Mitgefühl auf. Nicht selten werden von Jin Ying dabei Textstellen zitiert, die in engem Bezug zu daoistischen und buddhistischen Aussagen stehen: Als Reaktion auf Konflikte oder Machtdemonstrationen wird etwa auf das *Wuwei*-Prinzip verwiesen. Unterdessen nähern sich Nachsichtigkeit und eine verzeihende, mitfühlende Haltung auch buddhistischen Anschauungen.

Insgesamt lässt sich feststellen, dass Jin Ying einen synkretistischen und eklektizistischen Ansatz verfolgt hat. Dieser leitet sich zum einen maßgeblich durch die Einbeziehung von Zitaten aus dem *Shenyinyu* und *Caigentan* ab. Beide Werke sind Zeugnisse individueller Sichtweisen: das eine tendenziell durch den Ansatz Wang Yangmings geprägt, das andere eher (chan-)buddhistisch inspiriert. Zum anderen werden auf konfuzianischem Untergrund daoistische und buddhistische Elemente geschickt in die Textur eingewoben. Dies passiert auf sprachlicher Ebene, indem Zitate durch Einsetzen orthodoxer Begriffe abgeändert und dadurch Formulierungen bewusst offengehalten werden (wie die Beispiele *shu* und *xing*); auf thematischer Ebene werden nicht genuin konfuzianische Themen (wie das daoistische *ruo neng zhi gang*) mit klassischen Helden- und Persönlichkeiten verquickt. Und schließlich bieten die Maximen stellenweise auch einfach nur pragmatische Ratschläge an, die von gewöhnlichem, gesundem Menschenverstand zeugen.

Es wird dabei deutlich, dass bei allen Ausflügen in die Unorthodoxie und Pragmatik das Ideal eines konfuzianischen Gelehrten im Zentrum des Kapitels steht. Dieser kultiviert sich beständig weiter durch die Erweiterung seines geistigen Horizonts. Er hat idealtypisch eine Beamtenposition inne und steht in einem Abhängigkeitsverhältnis zu seinen Untergebenen. Diese behandelt er mit väterlicher Güte, aber stets so, dass ein gegenseitiger Spielraum gewahrt bleibt. Er ist zurückhaltend, bescheiden und milde im allgemeinen Umgang, besonders jedoch in seinen Standeskreisen. Dabei ermahnt er Freunde zum Guten und sucht seinerseits deren Nähe um sich in seinem Fehlverhalten korrigieren zu lassen. Auch nimmt er sich Vorbilder, die ihm für seine moralische Kultivierung förderlich sind.

Die an den *pianwen*-Stil gekoppelte umgangssprachliche, zugleich schlichte Ausdrucksweise der Maximen und häufige Zitierung von Werken des Didaktikers Lü Kun deuten darauf hin, dass das Werk von Jin Ying als Elementar- und Einführungswerk für gesellschaftlich höhergestellte Familien gedacht war. Vorbild für die Zusammenstellung könnte dabei das ursprünglich für ungebildete Leserschichten konzipierte *Ji xi lu* gewesen sein. Als Beispiel für eine solche Früherziehung kann der eingangs erwähnte Hongyi Fashi genannt werden, der aus einer reichen Bankiersfamilie in Tianjin stammte. Indes kann über den gesellschaftlichen Hintergrund Jin Yings nach wie vor nur spekuliert werden. Einerseits könnte es sich bei Jin Ying um einen der zahlreichen *muyou* handeln, der als Reaktion auf verfallende moralische Standards im öffentlichen und politischen Leben das *Geyan lianbi* zusammenstellte. Ebenso gut könnte es sich um jemanden handeln, der gebildet und mit den Gepflogenheiten seiner direkten Umgebung zwar vertraut war, gleichzeitig jedoch auch auf Distanz zu ihr stand: einen Menschen etwa, der sich als Privatlehrer sein Dasein finanzierte. Die Herausgabe des lokal verbreiteten *Ji xi lu* zeigt außerdem, dass Jin Ying offenbar einen engeren Bezug zu Ost-Zhejiang hatte. Es lässt sich vermuten, dass er mit Shanying seine Heimat verband und nicht etwa im Gefolge eines Beamten von Posten zu Posten reiste.

Die Frage nach der literarischen Verortung des *Geyan lianbi* lässt sich mit Blick auf das untersuchte Kapitel m. E. dahingehend beantworten, dass man es als *xiaopin* einordnen und weiterhin als kommentierte Maximensammlung definieren kann. In seiner Anlage enthält es trotz der dargestellten Hauptstränge eine vielfältige Zitenauswahl aus persönlichen Aufzeichnungen, Moraltraktaten, Ermahnungsliteratur und Haushaltsinstruktionen. Es bleibt zu fragen, ob man das Werk hinsichtlich der gegebenen Definition als reines *deyan*-Produkt bezeichnen kann. Dies mag in Bezug auf die Intention Jin Yings den Leser moralisch auszurichten zutreffen und wirkt sich auch auf den Stil aus. Doch die vorstehende Untersuchung zeigt ja, dass die Maximen wie Vorzeigewerke der *qingyan*-Literatur im *pianwen*-Stil geschrieben und zudem Teile aus dem *Caigentan* Eingang in die Werkgestalt fanden. An mancher Stelle, etwa beim „Frühlingswind-Herbstwind“-Zitat aus dem *Youmeng ying*, kann man bei Jin Yings Änderung von einer Anpassung zu Gunsten einer poetischeren Ausdrucksweise sprechen.

Zuletzt sei an dieser Stelle noch der Ausblick auf ein Alleinstellungsmerkmal gegeben, welches das Kapitel *Jiewu* des *Geyan lianbi* auszeichnet und von anderen Sammlungen abhebt. Im Laufe der vorliegenden Nachforschungen und Untersuchungen sind uns mehrere ähnliche Werke begegnet. Lassen wir sie noch einmal in Kürze Revue passieren:

- 1) *Zuiliebian*: eine mingzeitliche Sammlung von Maximen und Aphorismen. Die Zitate entstammen unterschiedlichen Quellen, sind bewusst nach Themen und inhaltlicher Aussagekraft geordnet, jedoch nicht kommentiert, vermutlich da sich „gegenseitig erhellen sollen“.
- 2) *Shenyinyu*, *Caigentan* und *Youmengyin*: spätming- und frühqingzeitliche Aphorismensammlungen aus der Feder einer Person. Diese Werke sind subjektiv und lebendig, da sie die individuelle Sichtweise und Weltanschauung des jeweiligen Autors ausdrücken. Sie können aber nicht dem Anspruch von Maximen gerecht werden, da ihnen zunächst die Autorisierung fehlt. Eine intentionierte Reihenfolge ist zunächst unwahrscheinlich (da die Aufzeichnungen wie etwa beim *Shenyinyu* chronologisch entstanden) und muss daher im Einzelnen erst noch nachgewiesen werden.
- 3) *Lüzi jielu*: Sammlung von Aphorismen einer Person, durch eine andere Person herausgegeben und kommentiert. Wertigkeit der Aussagen wird durch die erneute Edition und den Kommentar anerkannt, jedoch zunächst nur vom Herausgeber (der eine subjektive Leidenschaft für die Aussprüche hat).
- 4) *Jing xin lu*, *Bao shan bian* und *Xunsu yigui*, die Vorbilder für das *Ji xi lu*: qingzeitliche Anthologien berühmter und anerkannter Moraltraktate, mit unterschiedlichem Fokus. Diese Sammlungen halten den zu ihrer Zeit gängigen Wissenskanon an moralischen Abhandlungen bereit, sie ähneln damit in gewisser Weise Enzyklopädien (bei Chen Hongmou werden die Werke zu Beginn eines jeweiligen Textes sogar kurz eingeführt). Die einzelnen Texte sind z. T. bewusst angeordnet (geht aus den jeweiligen Vorworten hervor), zum Teil sehr umfangreich und wenig pointiert. Sie sind daher für den einfachen Leser – so das Urteil im *Ji xi lu* – ermüdend zu lesen.
- 5) *Ji xi lu*: qingzeitliches Hybrid aus kurzen Moraltexten, Maximen, Liedern, Gedichten und zeitpolitischen Kommentaren. Es ist der Versuch eine Auswahl zu treffen, die sowohl eine moralische Grundlage legt als auch den praktischen Gebrauch

berücksichtigt. Es gibt leider weder einen Kommentar noch einen Hinweis zur Reihenfolge oder bewussten Anordnung der einzelnen Versatzstücke.

Mit Blick auf das Kapitel *Jiewu* und die darin herausgestellten Merkmale lässt sich vorsichtig sagen, dass das *Geyan lianbi* eine gelungene Synthese der vorgenannten Werke darstellt. Es hält prägnante Sätze aus unterschiedlichen Quellen bereit: Bekannte und unbekannte Texte, abgeänderte Zitate, sowie Eigenkreationen Jin Yings. Diese sind allerdings nicht beliebig angeordnet. Vielmehr wird der Leser subtil durch das Kapitel geführt. Die Zitate sind zum einen durch ihre Kürze, ihren regelmäßigen Aufbau und einfache, aber zugleich fein abgestimmte Wortwahl und zum anderen durch ihren Kommentar leserfreundlich gestaltet. Die Kommentarstellen sind wiederum verschiedenen Quellen entnommen und manchmal finden sich auch mehrere Kommentare unterschiedlicher Herkunft zu einer Hauptaussage. Damit wird im Kapitel *Jiewu* dem Leser eine größtmögliche Bandbreite und Tiefe dargeboten. Das Werk präsentiert sich sowohl als individuelle Auswahl des Autors als auch als Darbietung kanonisierten Wissens.

Es scheinen also sicherlich nicht die kopierten Textfragmente allein zu sein, die das *Geyan lianbi* einzigartig machen, sondern seine engmaschig-verwobene Struktur aus unterschiedlichen Texten. Dabei fasziniert das Werk dadurch, dass es moralische Handlungsdevisen vorgibt ohne dadurch die Offenheit und Flexibilität dieser Struktur zu verlieren.

## 8 Anhang: Vollständige Übersetzung des Kapitels *Jiewu*

1. 事屬曖昧，要思回護他，著不得一點攻訐的念頭。人屬寒微，要思矜體他，著不得一毫傲睨的氣象。

Wenn Angelegenheiten zweifelhafter Natur sind, solltest du dir überlegen sie zu schützen. Maße dir keine anklagende Haltung an. Wenn Menschen arm und machtlos sind, solltest du dir überlegen mitfühlend zu ihnen zu sein. Maße dir keine herablassende Einstellung an.

Gefunden in: Shi Jinchen, *Yuanti ji*, in: Chen Hongmou, *Xunsu yigui*

2. 凡一事而關人終身，縱確見實聞，不可著口。凡一語而傷我長厚，雖閒談酒譔，慎勿形言。

Für alle sozialen Angelegenheiten gilt: Selbst, wenn ich mich von einem Sachverhalt mit meinen eigenen Augen und Ohren überzeuge, darf mir nichts über die Lippen kommen. Für alle Worte, die meinen Lang- und Großmut verletzen, gilt: Selbst wenn ich ausgelassen bin und bei Wein plaudere, hüte ich mich es zur Sprache zu bringen.

結冤仇，招禍害，傷陰鷲，皆由此，至談閨門中醜惡，尤觸鬼神之怒，切戒！

Das [Brechen dieser Regel] ist die Ursache, warum sich Groll ansammelt, warum Unheil herbei gerufen und geheime Verdienste zu Nichte gemacht werden. Geschwätz in den Frauengemächern ist abscheulich und macht die Götter und Dämonen außerordentlich zornig. Davor sei eindringlich gewarnt!

3. 嚴著此心以拒外誘，須如一團烈火，遇物即燒。寬著此心以待同群，須如一片春陽，無人不煖。

Straffe dies' Herz um äußere Verlockungen abzuweisen. Darin musst du [heftig] wie wütende Flammen sein: Sobald du auf Verführungen triffst, verbrennen diese. Weite dies' Herz im Umgang mit Kameraden. Darin musst du [mild] wie ein Frühlingssonnenstrahl sein, der alle Menschen wärmt.

4. 待己當從無過中求有過，非獨進德亦且免患。待人當於有過中求無過，非但存厚亦且解怨。

Im Umgang mit dir selbst solltest du im Tadellosen das Fehlerhafte suchen. Damit förderst du nicht nur deine Tugend, sondern vermeidest auch Unheil. In der Behandlung anderer solltest du im Fehlerhaften das Tadellose suchen. Das bewahrt dir nicht nur den Großmut, sondern hilft auch [anderen] sich von Zorn zu lösen.

Ähnlicher Wortlaut in: Hong Yingming, *Caigentan*. Auch gefunden in: Shi Jinchen, *Yuanti ji*

5. 事後而議人得失，吹毛索垢，不肯絲毫放寬。試思己當其局未必能效彼萬一。旁觀而論人短長，抉隱摘微，不留些須餘地。試思己受其毀未必安意順承。

Redest du im Nachhinein über die Fehler eines Anderen, indem du kein gutes Haar an ihm lässt und ihn in den Dreck ziehst, so wirst du es nicht im Geringsten gut sein lassen können. Versuche dich in seine Lage hineinzusetzen: Du hättest es ihm womöglich nicht nachmachen können.

Kommentierst du die Stärken und Schwächen eines Anderen, indem du verborgene, winzige Fehler ausfindig machst, dann lässt du ihm nicht den nötigen Spielraum. Versuche dir vorzustellen, wie es ist, seinen Schaden zu erleiden: Du würdest es dir wahrscheinlich nicht so ruhig gefallen lassen.

先哲云，事後論人，局外論人，是學者大病。事後論人每將智者說得極愚，局外論人每將難事說得極易。二者皆從不忠不恕生出。

Die Weisen sagen: Wer gelernt hat, andere solchermaßen zu behandeln, unterliegt einem großen Fehler. Jeder, der das Tun anderer Menschen im Nachhinein kritisiert, spricht sein Wissen äußerst dumm aus. Jeder, der von außen kommentiert, zerredet eine schwierige Angelegenheit, so dass sie äußerst leicht erscheint. Diese beiden Verhaltensweisen rühren davon her, dass man [bei sich und anderen] mit zweierlei Maß misst.

Aus: Zhao Shenzhen, *Yuchao za shi*

6. 遇事只一味镇定從容，雖紛若亂絲，終當就緒。待人無半毫矯偽欺詐，縱狡如山鬼，亦自獻誠。

Begegne Problemen mit Ruhe und Gelassenheit. Mögen sie noch so verworren sein wie verhedderte Seide, sie regeln sich schließlich in angemessener Weise. Im sozialen Umgang sei nicht auf Falschheit und Betrug aus. Selbst wenn man gerissen wie ein Bergkobold ist, wird letztendlich alles ans Licht kommen.

Aus: Hong Yingmin, *Caigentan*

7. 公生明，誠生明，從容生明。

Gerechtigkeit, Redlichkeit und Gelassenheit bringen Klarheit hervor.

公生明者不蔽於私也。誠生明者不雜以偽也。從容生明者不淆於惑也。舍是無明道矣。

Wer durch gerechtes Handeln Klarheit hervorbringt, verdunkelt diese nicht durch Eigennutz. Wer durch redliches Handeln Klarheit hervorbringt, verquickt diese nicht mit Falschheit. Wer durch gelassenes Handeln Klarheit hervorbringt, wird nicht in Verwirrung geraten. Ohne diese gibt es keinen Weg der Erleuchtung.

8. 人好剛，我以柔勝之。人用術，我以誠感之。人使氣，我以理屈之。

Wenn die Leute das Harte lieben, überwinde ich sie durch Weiches. Wenn die Leute List anwenden, bewege ich sie durch Redlichkeit. Wenn die Leute sich in Ärger ergehen, bezwinde ich sie durch Vernunft.

9. 柔能制剛。遇赤子而賁、育失其勇。訥能屈辯。逢暗者而儀、秦拙於詞。

Mit Weichem kann man Hartes beherrschen: Vor einem Kind können große Krieger wie [Meng] Ben und [Xia] Yu mit ihrem Mut nichts ausrichten. Mit Sprachlosigkeit kann man Wortgefechte bezwingen: Vor einem Stummen gehen gewandten Rednern wie [Zhang] Yi und [Su] Qin die Worte aus.

Vgl. auch Lü Kun, *Shenyinyu*, Kapitel Yingwu

**10. 困天下之智者不在智而在愚。窮天下之辯者不在辯而在訥。伏天下之勇者不在勇而在怯。**

Nicht ein Kluger sondern ein Dummer bringt die Klugen in der Welt an die Grenzen ihres Verstandes. Nicht ein Redegewandter sondern ein Stummer bringt die Redner in der Welt um ihre Worte. Nicht ein Mutiger sondern ein Feigling bringt die Mutigen in der Welt dazu sich zu unterwerfen.

Aus: Guan Yinzi

**11. 以耐事了天下之多事。以無心息天下之爭心。**

Mit Geduld lassen sich die Verwicklungen der Welt lösen. Mit Gleichmut lässt sich die Streitlust der Welt besänftigen.

**12. 何以息謗? 曰, 無辯。何以止怨? 曰, 不爭。**

Wie kann man Verleumdungen besänftigen? Indem man nicht streitet. Wie lässt sich Feindseligkeit besänftigen? Indem man nicht streitet.

Aus: Qian Decang, *Jie ren yi*

**13. 人之謗我也, 與其能辯不如能容。人之侮我也, 與其能防不如能化。**

Wenn Menschen mich verleumden, ist es besser nachsichtig mit ihnen zu sein als mit ihnen zu streiten. Wenn Menschen mich beleidigen, ist es besser den Konflikt zu lösen als sich davor zu schützen.

Gefunden in: Shi Jinchun, *Yuanti ji*

**14. 是非窩裏, 人用口, 我用耳。熱鬧場中, 人向前, 我落後。**

An Orten, an denen heiß diskutiert wird, setzen die Menschen ihre Mäuler ein. Ich [aber] gebrauchte meine Ohren. An Plätzen, an denen es hoch hergeht, drängen sich die Menschen nach vorne. Ich [aber] lasse mich zurückfallen.

Gefunden in: *Ji xi lu*

人皆擾擾, 我獨安安。此是何等襟度。

Während die Menschen ihre Gemüter erhitzen, bleibe ich allein seelenruhig. Das ist geistige Größe.

**15. 觀世間極惡事, 則一咎一戇, 盡可優容。念古來極冤人, 則一毀一辱, 何須計較!**

Sehe ich äußerst schlimme Dinge, so kann jeder einzelne Fehler und jede einzelne Übeltat mit Nachsicht behandelt werden. Erinnerung mich der Menschen, denen einst äußerstes Unrecht widerfuhr, warum sollte ich mich über jede einzelne üble Nachrede und jede einzelne Verleumdung aufregen!

**16. 彼之理是, 我之理非, 我讓之。彼之理非, 我之理是, 我容之。**

Hat er Recht und ich habe Unrecht, dann lasse ich ihm den Vortritt. Hat er Unrecht und ich habe Recht, dann bin ich nachsichtig zu ihm.

Gefunden in: Shi Jinchun, *Yuanti ji*

吕新吾云，兩君子無爭，相讓故也。一君子一小人無爭，有容故也。爭者兩小人也。兩個爭氣，一對小人，一般受禍。

Lü Kun sagt: Zwei Edle streiten sich nicht, weil sie einander den Vortritt lassen. Ein Edler und ein Kleingeist streiten sich nicht, weil der Edle Nachsicht übt. Folglich sind die, die sich streiten, beide Kleingeister. Diese Streithähne erleiden gleichermaßen Schaden.

Aus: Lü Kun, *Shenyinyu*, Kapitel Yingwu. Auch gefunden in: [Chen Hongmou], *Lüzi jielu*

陳榕們云，一時之名利得失，一事之意見取舍，原不少定踞勝著。至於國家大事，倫常大節，又當別論。

Chen Hongmou sagt: Der Gewinn oder Verlust von Ruhm und Reichtum in einer bestimmten Zeit, sowie das Annehmen oder Ablehnen von Kritik zu einer bestimmten Angelegenheit bestimmen sich ursprünglich nicht selten daraus, wer den entscheidenden Zug zum Sieg tut [und damit die Oberhand hat]. Wenn es aber um die großen Staatsangelegenheiten und die zwischenmenschlichen moralischen Prinzipien geht, sollte man es weitergehend erörtern.

Aus: [Chen Hongmou], *Lüzi jielu*

### 17. 能容小人是大人。能培薄德是厚德。

Menschliche Größe ist, wenn man Nachsicht gegenüber Kleingeistern üben kann. Große Tugend ist, wenn man kleine Tugenden kultivieren kann.

Gefunden in: Shi Jichen, *Yuanti ji*

### 18. 我不識何等為君子，但看每事肯吃虧的便是。我不識何等為小人，但看每事好便宜的便是。

Ich weiß nicht, was einen Edlen ausmacht, aber jeden Sachverhalt, den ich bemerke, in dem ein Mensch bereit ist Nachteile in Kauf zu nehmen, macht ihn zu einem solchen. Ich weiß nicht, was einen Kleingeist ausmacht, aber jede Situation, in der jemand seinen Vorteil sucht, macht ihn zu einem solchen.

Ähnlicher Wortlaut in: Lü Kun, *Xu xiao'er yu*

古今教人做好人，只十四字簡妙真切。曰，君子落得為君子，小人枉費為小人。蓋富貴貧賤自有一定命數。做君子不曾少了分內。做小人不曾多了分內。落得者猶言捨得言極其便宜也。枉費者猶言折本言極其吃虧也。

Die Lehrer von damals und heute waren gute Menschen: In nur 14 Zeichen sprachen sie einfach, herausragend und deutlich: ‚Edle enden darin Edle zu sein. Gemeine Menschen verschwenden sich darin gemeine Menschen zu sein.‘ Reichtum und Ehre, Armut und geringe Verhältnisse haben natürlich ihr bestimmtes Los. Man kann als Edler nicht um seinen Anteil an dem ihm zustehenden Los

gebracht werden. Als gemeiner Mensch kann man nicht zu seinem Los hinzugewinnen. Die Edlen sagen immer, dass sie etwas von sich hergeben und dass dies äußerst vorteilhaft für sie sei. Die, die sich verschwenden, sagen immer, dass sie Verluste machen und dass dies zu ihrem Schaden sei.

Aus: Chen Hongmou, *Xunsu Yigui*

林退齋臨終，子孫環跪請訓。先生曰，無他言爾等只要學吃虧。自古英雄只為不肯吃虧害了多少事。

Als Lin Tuizhai kurz vor seinem Tod war, umringten ihn seine Nachkommen und baten ihn sie zu lehren. Er sagte: Ich habe keine anderen Worte. Ihr sollt nur lernen Verluste einstecken zu können. Seit alters her ist es so, dass Helden, die Verluste nicht hinnehmen konnten, oftmals gescheitert sind.“

Aus: Li Yue, *Jian wen za ji*

### 19. 律身惟廉為宜。處世以退為尚。

Zur Selbstreglementierung eignet sich allein Ehrlichkeit. Im Umgang mit anderen hat Zurückhaltung großen Wert.

二者乃崇德、安身之道也。

Diese beiden Methoden sind der Weg die Tugend zu verherrlichen und sich selbst schadlos zu halten.

### 20. 以仁義存心，以勤儉作家，以忍讓接物。

Menschlichkeit und Rechtschaffenheit im Herzen bewahren, mit harter Arbeit und Sparsamkeit haushalten, sich den Menschen gegenüber mit Höflichkeit und Nachsichtigkeit verhalten.

張夢復訓子云，古人有言，終身讓路不失尺寸。老氏以讓為貴。左氏曰，讓德之本也。處里間之間，信世俗之言，不過曰，漸不可長，不過曰，後將更甚。是大不然。人孰無天理良心、是非公道？揆之天道有滿損虛益之義。揆之鬼神有虧盈福謙之理。自古祇聞，忍與讓足以消無窮之災悔，未聞忍與讓反以釀後來之禍患也。欲行忍讓之道先須從小事做起。余曾署刑部事。五十日見天下之大訟大獄多從極小事起。君子謹小慎微。凡事只從小處了。余生平未嘗多受小人之悔，只有一善策，能轉灣早耳。每思天下事受得小氣，則不至於受大氣，吃得小虧，則不至於吃大虧。此生平得力之處。凡事最不想可占便宜。便宜者天下人之所其爭也。我一人據之，則怨萃於我矣。我失便宜，則眾怨消矣。故終身失便宜，乃終身得便宜也。余數十年閱歷有得之言。其遵守之，毋忽。

Zhang Ying wies seine Söhne folgendermaßen an: Die Menschen von einst hatten ein Sprichwort: Sei dein Lebenlang nachgiebig [gib den Weg frei], und du wirst keinen Zentimeter verlieren. Laozi schätzte Nachgiebigkeit sehr hoch. Zuo [Qiuming] sagte, dass Nachsichtigkeit die Wurzel der Tugend sei.

Beindet man sich in der Nachbarschaft, so vertraut man auf ordinäres Gerede, welches nur besagt: „Man darf es sich nicht ausbreiten lassen“ und „später wird es noch mehr“, dem ist keinesfalls so. Welcher Mensch hat nicht die himmlische Ordnung, ein gutes Herz, die Fähigkeit gut und böse voneinander zu unterscheiden und einen Sinn für Gerechtigkeit? Untersucht man es, dann hat der

himmlische Weg die Gesetzmäßigkeit vom Wechsel des Vollem, das abnimmt, und dem Leerem, das zunimmt. Untersucht man es so hat die Welt der Geister die Ordnung von sich abwechselnden Glück und Verlust.

Seit altersher hört man: Höflichkeit und Nachsichtigkeit genügen zur Beseitigung des ewigen persönlichen Leides. Man hört nicht: Höflichkeit und Nachsichtigkeit produzieren späteres Unheil. Wer diesen Weg [der Nachgiebigkeit] gehen will, muss zuerst bei kleinen Dingen beginnen. Ich diente einst im Rechtsministerium [Ministerium für Strafen]. In [nur] fünfzig Tagen sah ich, dass alle großen Gerichtsfälle vielfach von äußerst kleinen Anlässen ausgingen. Der Edle ist äußerst vorsichtig. Jede Angelegenheit ordnet er nur vom Kleinen her. Ich habe in meinem Leben noch nie von gemeinen Leute Beleidigungen erfahren, und es gibt nur eine gute Taktik dafür: frühzeitig auszuweichen. Dies denke ich jedes Mal, wenn ein Sachverhalt auftritt. Wenn man kleines Drangsal erleidet, kommt man nicht dazu großes Leid zu erfahren. Wenn man kleinen Nachteil auf sich nimmt, gerät man nicht in die Lage großen Nachteil erdulden zu müssen. Dies ist im Leben von Vorteil.

Von allen Dingen möchte ich am wenigsten Vorteile haben. Kleine Vorteile sind das, was alle Welt zu erstreben sucht. Ich allein lehne es ab, daher erstirbt der Groll gegen mich. Wenn ich meinen Vorteil verliere, wird aller Zorn beseitigt. Deshalb lasse ich mein Leben lang von kleinen Gewinnen ab, und gewinne so jedoch mein Leben lang an Vorteil. Dies kann ich nach jahrzehntelanger Erfahrung in Worte fassen. Ich halte mich daran, verachte es nicht.

Aus: Zhang Ying, *Congxun zhaiyu*

**21. 徑路窄處，留一步與人行。 滋味濃底，減三分讓人嗜。**

Auf schmalen Pfaden tritt einen Schritt beiseite, um andere vorzulassen. Bei gutem Essen gib einen Teil her, um andere in den Genuss kommen zu lassen.

Aus: Hong Yingming, *Caigentan*. Auch gefunden in: Shi Jinchun, *Yuanti ji*

**22. 任難任之事要有力而無氣。處難處之人要有知而無言。**

Wenn du Angelegenheiten übernimmst, die schwer zu händeln sind, solltest sie nach besten Kräften machen, jedoch ohne dich in Rage zu bringen. Wenn du mit Menschen umgehst, mit denen schwer auszukommen ist, registriere es aber sprich es nicht aus.

Aus: Lü Kun, *Shenyinyu*, Kapitel Yingwu

**23. 窮寇不可追也。遁辭不可攻也。貧民不可威也。**

Einem am Boden liegenden Feind darf man nicht nachsetzen. Stockender Rede darf man nicht ins Wort fallen. Eine arme Bevölkerung darf man nicht einschüchtern.

Aus: Lü Kun, *Shenyinyu*, Kapitel Zhidao

**24. 禍莫大於不仇人而有仇人之辭色。恥莫大於不恩人而作恩人之狀態。**

Es gibt kein größeres Unheil, als eine feindliche Miene aufzusetzen, obwohl man doch nicht voll des Hasses ist. Nichts beschämt mehr, als eine wohlwollende Haltung vorzutäuschen, obwohl man nicht wohlgesonnen ist.

Aus: Lü Kun, *Shenyinyu*, Kapitel Yingwu

**25. 恩怕先益後損。**

Erweist du deine Gnade, hüte dich, sie zunächst zu gewähren und später wieder zu entziehen.

Aus: Lü Kun, *Xu xiao'er yu*

則恩反為仇，前功盡棄。

Denn dann wendet sich [beim Empfänger Dankbarkeit für die empfangene] Gunst in Feindschaft und das zuvor erworbene Verdienst geht gänzlich verloren.

Aus: Lü Kun, *Xu xiao'er yu*

**26. 威怕先鬆後緊。**

Übst du deine Autorität aus, hüte dich, zunächst nachsichtig und später streng zu sein.

Aus: Lü Kun, *Xu xiao'er yu*

則管束不下反招怨怒。

Denn dann werden [Deine Untergebenen] sich deiner Kontrolle nicht unterwerfen und du wirst dir vielmehr ihren Groll und Zorn zuziehen.

Aus: Lü Kun, *Xu xiao'er yu*

**27. 善用威者不輕怒。善用恩者不妄施。**

Diejenigen, die ihre Autorität gut in Anwendung bringen, geraten nicht leicht in Zorn. Diejenigen, die Gnade einzusetzen wissen, erweisen nicht beliebig ihre Gunst.

Aus: Lü Kun, *Shenyinyu*, Kapitel Zhidao. Auch gefunden in: [Chen Hongmou], *Lüzi jielu*

陳榕門云，恩威乃治世大權，自上及下，離此二字不得。一不慎重，威不足懲，恩不足勸，悔之何及？又云，人知威勝之弊而不知恩勝之害。威勝者可救以恩。恩勝者難制以威。用恩威可以鑿矣。

Chen Hongmou sagt: Autorität und Gnade sind die großen Gewalten zur Staatsführung. Von oben reicht es nach unten. Weicht man von diesen beiden Zeichen ab, erlangt man [eine gute Staatsführung] nicht. Vernachlässigt man eine [der beiden Gewalten], so reicht Autorität allein für Bestrafung nicht aus und Gnade allein für Beratung nicht. Da kommt jedes Bedauern zu spät. Wiederum sagt er: Die Menschen kennen das Unheil, das beim Missbrauch von Macht entsteht, aber sie kennen nicht das Verhängnis, das auf sie zukommt, wenn die Gnade obsiegt. Wo die Autorität siegt, kann man Gnade vor Recht ergehen lassen. Wo die Gnade siegt, wird es schwierig sie durch Autorität zu kontrollieren. Diejenigen, welche Gunst und Autorität zur Anwendung bringen, sollten sich [an diesen Ratschlägen] orientieren.

Aus: [Chen Hongmou], *Lüzi jielu*

28. 寬厚者毋使人有所恃，精明者不使人無所容。

Ein großzügiger Mensch bringt Andere nicht in Abhängigkeit zu sich, ein verständiger Mensch gibt anderen Menschen die Gelegenheit ihr Gesicht zu wahren.

Aus: Lü Kun, *Shenyinyu*, Kapitel Zhidao. Auch gefunden in: [Chen Hongmou], *Lüzi jielu*

陳榕門云，寬厚而權常在己，則人無所恃。精明而體貼人情，則人有所容。此中有大學問大經濟。使人敢怒而不敢言者便是損陰鷲處。

Chen Hongmou sagt: Wenn man sich großzügig verhält, und dabei immer die Oberhand hat, so werden sich die Menschen nicht auf einen stützen können. Wenn man verständig ist und dabei die menschlichen Gefühle nicht außer Acht lässt, können andere ihr Gesicht wahren. Darin sind große Gelehrsamkeit und politisches Geschick enthalten. Wenn man andere veranlasst, es zu wagen, zornig zu werden, aber es nicht zu wagen, [ihre Gefühle] auszusprechen, so ist das der Punkt, an dem man seine verborgenen Verdienste verlieren wird.

Aus: [Chen Hongmou], *Lüzi jielu*

29. 事有知其當變而不得不因者，善救之而已矣。人有知其當退而不得不用者善馭之而已矣。

Unter den Angelegenheiten gibt es solche, bei denen man weiß, dass sie sich wandeln müssen, aber man nicht umhin kommt, diesem Wandel Folge zu leisten; man kann sich dann nur bemühen, [die Folgen] zu lindern. Unter Menschen gibt es solche, bei denen man weiß, dass sie sich zur Ruhe setzen sollten, aber man nicht umhin kommt, sie [dennoch] einzusetzen; man kann sich dann nur bemühen, sie zu beaufsichtigen.

Aus: Lü Kun, *Shenyinyu*, Kapitel Zhidao. Auch gefunden in: [Chen Hongmou], *Lüzi jielu*

30. 輕信輕發，聽言之大戒也。愈激愈厲，責善之大戒也。

Vor Leichtgläubigkeit und Aktionismus soll man sich beim Zuhören hüten. Wenn man Menschen zur Besserung ermahnt, sei vor allzu direkter und strenger Kritik gewarnt.

呂新吾云，水激逆流，火激橫發，人激亂作，君子慎其所以激者。愧之，則小人可使為君子，激之，則君子可使為小人。

Lü Kun sagt: Überschießendes Wasser richtet sich gegen die Strömung, überspringendes Feuer breitet sich ebenerdig aus, angestachelte Menschen schaffen Chaos. Der Edle ist vorsichtig mit all diesen Erscheinungen von Erregtheit. Wer angesichts seiner Verfehlungen beschämt ist, kann auch wenn er ein gemeiner Mann ist, zu einem Edlen werden. Wird der innere Zorn erregt, so kann ein Edler zu einem gemeinen Mann werden.

Aus: Lü Kun, *Shenyinyu*, Kapitel Yingwu

激之而不怒者非有大量，必有深機。

Jemand, der nicht in Zorn gerät, obwohl er gereizt wird, der muss, wenn er keine große Langmut besitzt, tiefere Pläne verfolgen.

### 31. 處事須留餘地。責善切戒盡言。

Bei der Regelung von Angelegenheiten muss man Spielraum lassen. Bei der Ermahnung zum Guten sei eindringlich davor gewarnt alles auszusprechen.

曲木惡繩，頑石惡攻，責善之言，不可不慎也。

Gebogenes Holz lässt sich schlecht markieren, ein widerspenstiger Felsblock schlecht behauen, Kritik und Ermahnungen zum Guten können nicht vorsichtig genug ausgesprochen werden.

Aus: Lü Kun, *Shenyinyu*, Kapitel Lunli

吕新吾云，責善要自其人何如，其人可責以善，又當盡長善救失之道。無指摘其所忌，無盡數其所失，無對人，無峭直，無長言，無累言，犯此六戒，雖忠告，非善道矣。

Lü Kun sagt: Was das sich gegenseitig zum Guten anhalten betrifft, so sollte man schauen, was es mit dem anderen auf sich hat, ob derjenige sich überhaupt um der eigenen Besserung willen belehren lässt. Wiederum sollte man möglichst einen Weg finden, das Gute im Anderen auszuschöpfen und ihm bei seinen Schwächen beizustehen. Man soll ihn nicht für das was er meidet, kritisieren, ihm seine Verfehlungen nicht zur Gänze aufzählen, ihn nicht direkt konfrontieren, nicht harsch und ungeduldig sein, nicht länger als nötig reden, sich nicht unnötig wiederholen. Wer gegen diese sechs Vorschriften verstößt, der ist nicht auf einem guten Weg, obwohl er aufrichtig Rat erteilt.

Aus: Lü Kun, *Shenyinyu*, Kapitel Yingwu

又云，論人須帶三分渾厚。非直遠禍，亦以留人掩盖之路，觸人悔悟之機，養人體面之餘，猶天地含蓄之氣也。

Wiederum sagt er: Um über einen Menschen zu urteilen braucht es zu drei Teilen Aufrichtigkeit. Tatsächlich hält man sich dadurch nicht nur Ungemach vom Leibe, sondern man überlässt dem Anderen einen Ausweg seine Fehler zu überdecken, gibt ihm einen Anreiz zu bereuen und lässt ihm einen Rest seiner menschlichen Würde. Dies ist wie der unaufdringlich-zurückhaltende Geist von Himmel und Erde.

Aus: Lü Kun, *Shenyinyu*, Kapitel Yingwu

### 32. 施在我，有餘之惠，則可以廣德，留在人，不盡之情，則可以全交。

Verwende ich dir mir erwiesene Gnade [um anderen Menschen nach Kräften zu helfen], so kann ich die Tugend ausweiten. Bewahre ich die unerschöpflichen Gefühle gegenüber anderen Menschen, so kann ich mit allen Umgang pflegen.

Aus: Lü Kun, *Shenyinyu*, Kapitel Yingwu. Auch gefunden in: [Chen Hongmou], *Lüzi jielu*

陳榕門云，至理名言，為涉世龜鑒。

Chen Hongmou sagt: Maximen und Aphorismen können Einsichten vermitteln und als warnende Beispiele dienen.

Aus: [Chen Hongmou], *Lüzi jielu*

33. 古人愛人之意多，故人易於改過，而視我也常親，我之教益易行。今人惡人之意多，故人甘於自棄，而視我也常仇，我之言必不入。

Die [Belehrungen] der Menschen aus der Vergangenheit entsprangen häufig dem Geist der Liebe, deswegen korrigierten die belehrten Menschen ihre Fehler leichter. Da sie mich gewöhnlich als Vertrauten betrachteten, wurden meine Lehren leichter weitergegeben und umgesetzt. Die [Belehrungen] der Menschen von heute entspringen häufig der Abscheu, deswegen machen die Belehrten nach Möglichkeit keinen Versuch sich zu bessern. Da sie mich gewöhnlich als Feind betrachten, sind meine Worte bestimmt nicht eingängig.

Aus: Lü Kun, *Shenyinyu*, Kapitel Yingwu. Auch gefunden in: [Chen Hongmou], *Lüzi jielu*

陳榕門云，雖烈日嚴霜其中有一段昭蘇發育之意，故受者易入。人之為教，何以異此？凡勸人，不可遽指其過，必須先美其長。蓋人喜則言易入，怒則言難入也。善化人心者，心誠色溫氣和詞婉，容其所不及而諒其所不能，恕其所不知而體其所不欲。隨事講說，隨時開導。彼樂接引之誠，而喜於所好，感督責之寬，而愧其不材。人非木石，未有不長進者。

Chen Hongmou sagt: Zwischen brennender Sonne und strengem Frost gibt es trotz allem eine Periode, wo das Leben erwacht und gedeiht, daher das Empfangene leicht eingängig ist. Sieht es mit der Belehrung von Menschen nicht ganz ähnlich aus?

Bei jeder Belehrung darfst du nicht sogleich die Fehler herausstellen, sondern musst zuerst die Stärken loben. Denn wenn die Menschen sich freuen, gehen ihnen die Worte viel leichter zu Herzen als wenn sie sich ärgern.

Die, die sich darauf verstehen die Menschen moralisch zu erziehen, sind ehrlich, warmherzig, liebenswürdig und taktvoll, sie sind nachsichtig gegenüber Unerreichtem, haben Verständnis für Unzulänglichkeiten, verzeihen Unwissenheit und sind mitfühlend gegenüber Unerwünschtem.

Sie erteilen der Sache getreu ihren Rat, und schenken Erleuchtung zur rechten Zeit. Jene aber sind froh über die Ehrlichkeit des empfangenen Rates und freuen sich über dessen Vorzüge. Sie werden berührt von der Aufrichtigkeit der Ermahnung, und schämen sich über ihre Unfähigkeit.

Die Menschen sind weder Holz noch Stein, es gibt immer Fortschritte.

Aus: [Chen Hongmou], *Lüzi jielu*

我若嫉惡如仇，彼亦趨死如驚。雖欲自新而不可得，哀哉！

Wenn ich jemand wie einen Widersacher verabscheue, dann wird jener mich im Galopp zu Tode treiben. Obgleich man sich wünscht sich selbst zu erneuern, kann man es doch nicht erlangen, ach!

**34 喜聞人過，不若喜聞己過。樂道己善，何如樂道人善。**

Gerne die Fehler anderer zu hören kommt nicht damit gleich, die eigenen Fehler gern zu hören. Gerne über die eigenen Vorzüge zu sprechen kommt nicht damit gleich, gerne über die Vorzüge anderer zu sprechen.

Aus: Lü Kun, *Shenyinyu*, Kapitel Xiushen

陳榕門云，同一聞過道善之事，就人已間易地出之，便是聖狂之別。世之人喜聞人過而惡聞己過，樂稱己善而惡稱人善，試思這個念頭是君子乎是小人乎？

Chen Hongmou sagt: Gleichermaßen gilt für das Hören von Fehlern und das Sprechen über Gutes: Ob die Menschen ihre eigene Position mit der von anderen tauschen, ist genau der Unterschied zwischen Weisen und Wilden. Die Menschen unserer heutigen Generation lieben es die Fehler anderer und hassen es die eigenen Fehler zu hören, sie erfreuen sich daran ihr eigenes Gutes zu benennen und hassen es das Gute an anderen Menschen zu nennen. Versuche diese Haltung zu überdenken, ist sie die eines Edlen oder die eines Kleingeistes?

**35. 聽其言必觀其行，是取人之道。師其言不問其行，是取善之方。**

Hörst du jemandes Worte, so musst du dessen Taten beobachten: Dies ist der Weg Menschen auszuwählen. Lernst du von seinen Worten, so fragst du nicht nach dessen Taten: Dies ist das Rezept sich Gutes zum Vorbild zu nehmen.

Leicht abgewandelter Wortlaut, aus: Lü Kun, *Shenyinyu*, Kapitel Xiushen

師其言者為其言之有益於我耳。苟益於我，人之賢否奚問焉？衣敝臬者市文繡，食糟糠者市梁肉，將以人棄之乎？

Wenn ich seine Worte als Lehrer nehme, so ist dies, weil diese für mich von Vorteil sind. Wenn sie vorteilhaft für mich sind, was frage ich danach ob derjenige würdig war der sie gesprochen hat? Wenn diejenigen, welche sich sonst in abgetragenen Hanf kleiden, reich verzierte Gewänder kaufen und diejenigen, welche sonst Spreu essen, sich ein reiches Mahl kaufen, werden diese [ihr neues Leben] dann wegen Menschen aufgeben?

Aus: Lü Kun, *Shenyinyu*, Kapitel Xiushen

**36. 論人之非當原其心，不可徒泥其迹。取人之善當據其迹，不必深究其心。**

Urteilst du über die Fehler eines Menschen, so sollte du dessen Motive gründlich prüfen und nicht allein auf sein Handeln schauen. Nimmst du dir gute Eigenschaften an einem Menschen zum Vorbild, so solltest du dich an sein Handeln halten, du brauchst nicht bis zum Grunde seiner Motive vorzudringen.

呂新吾云，論人情只向薄處求，說人心只从惡邊想，此是私而刻底念頭，非長厚之道也。

Lü Kun sagt: Wenn du über die menschlichen Gefühle urteilst, indem du nur nach den Schwachstellen suchst, den menschlichen Geist besprichst, indem du nur von seiner schlechten Seite ausgehst, dann ist dies eine selbstgerechte und herablassende Haltung. Dies ist nicht der Pfad der Güte.

Aus: Lü Kun, *Shenyinyu*, Kapitel Renqing

**37. 小人亦有好處，不可惡其人並沒其是。君子亦有過差，不可好其人並飾其非。**

Auch ein Kleingeist hat seine Vorzüge, man darf ihn nicht hassen und dabei abstreiten, wo er Recht hat. Auch der Edle hat seine Fehler, man darf ihn nicht lieben und dabei beschönigen, wo er Unrecht hat.

Ähnlicher Wortlaut in: Lü Kun, *Shenyinyu*, Kapitel Cunxin

**38. 小人固當遠，然斷不可顯為仇敵。**

Von Kleingeistern solltest du dich mit Entschiedenheit fernhalten, doch darfst du dich ihnen nicht als Feind zu erkennen geben.

Aus: Shen Hanguang, *Jingyuan xiaoyu*

先哲云，不得已而與小人居，須要外和吾色，內平吾心，決無苟且之理。

Die großen Denker der Vergangenheit sagen: Da ich nun einmal nicht umhin komme, mit Kleingeistern zusammen zu wohnen, muss ich äußerlich meine Erscheinung anpassen und innerlich mein Herz in Einklang bringen, dies ist ein absolut nicht zu vernachlässigender Grundsatz.

又云，覺人之詐不形於言，受人之侮不動於色。此中有無窮意味，亦有無限受用。

Wiederum sagen sie: Bemerkest du Betrügereien, so bringe sie nicht zur Sprache. Bist du ein Opfer von Verleumdung, so lasse dich dadurch nicht äußerlich bewegen. Darin sind unerschöpflicher Ausdruck und auch unbegrenzter Nutzen enthalten.

Aus: Hong Yingming, *Caigentan*

**39. 君子固當親，然亦不可曲為附和。**

Einem Edlen solltest du nahestehen, aber du darfst dich nicht verbiegen und zum Kriecher werden.

Aus: Shen Hanguang, *Jingyuan xiaoyu*

**40. 待小人宜寬，防小人宜嚴。**

Im Umgang mit Kleingeistern sei entgegenkommend, in der Abwehr von Kleingeistern sei unnachgiebig.

Gefunden in: Shi Jinchen, *Yuanti ji*

待君子易，待小人難。待有才之小人則更難。待有功之小人則益難。小人有功可優之以賞，不可假之以權。

Mit Edlen Umgang zu pflegen ist leicht, mit Kleingeistern schwierig, mit fähigen Kleingeistern schwieriger und mit erfolgreichen noch schwieriger. Einem erfolgreichen Kleingeiste darfst du mit Auszeichnungen würdigen, du darfst ihm aber keine Macht übertragen.

**41. 聞惡不可遽怒，恐為讒夫絀忿。聞善不可就親，恐為引奸人進身。**

Hörst du Schlechtes [über eine Person], so gerate darüber nicht gleich in Zorn und verurteile sie nicht. Womöglich lassen Verleumder ihrem Ärger freien Lauf. Hörst du Gutes [über eine Person], so suche nicht sogleich ihre Nähe. Womöglich versucht sich ein Gauner dein Vertrauen zu erschleichen und seinen Vorteil daraus zu ziehen.

Aus: Hong Yingming, *Caigentan*

42. 先去私心而後可以治公事。先平己見而後可以聽人言。

Entledge dich zuerst deiner selbstsüchtigen Gedanken, und danach kannst du öffentliche Angelegenheiten leiten. Bringe zuerst deine Ansichten in Einklang, und danach kannst du den Reden der Menschen zuhören.

43. 修己以清心為要。涉世以慎言為先。

Wichtig ist es, sich selbst zu kultivieren, indem man sein Herz klärt. Vorrangig ist es, Erfahrungen zu sammeln, indem man mit Bedacht spricht.

44. 惡莫大於縱己之欲。禍莫大於言人之非。

Es gibt kein größeres Übel, als den eigenen Leidenschaften zu erliegen. Es gibt kein größeres Unglück, als über die Verfehlungen anderer Menschen zu sprechen.

施之君子則喪吾德。施之小人則殺吾身。

Verhalte ich mich so gegenüber dem Edlen, verliere ich meine Tugend. Verhalte ich mich so gegenüber dem Kleingeist, verliere ich mein Leben.

Aus: Pu Songling, *Liaozhai zhiyi*

45. 人生惟酒色機關，須百鍊此身成鐵漢。世上有是非門戶，要三緘其口學金人。

Besteht das menschliche Leben allein aus Ausschweifungen, so muss man diesen Körper hundertfach schmieden und ein Mensch aus Stahl werden. Auf der Welt gibt es Stätten des Konflikts und der Unruhe, dort sollte man den Mund dreifach versiegeln und vom Menschen aus Kupfer\* lernen.

\*Anspielung auf ein Zitat aus *Kongzi jiyu*: 孔子觀周，遂入太祖后稷之廟，廟堂右階之前，有金人焉，三緘其口，而銘其背曰：古之慎言人也。戒之哉！

46. 工於論列者察己常闊疏。狃於訐直者發言多弊病。

Solche, die sich auf die Beurteilung anderer verstehen, haben einen unscharfen Blick in Bezug auf sich selbst. Solche, die darin verwickelt sind anderer Leute Verfehlungen zu enthüllen, stoßen Worte voller Makel hervor.

Aus: Chen Hongmou, *Congzheng yigui*

47. 人情每見一人，始以為可親，久而厭生，又以為可惡。非明於理而復體之以情，未有不割席者。人情每處一境，始以為甚樂，久而厭生，又以為甚苦。非平其心而復濟之以養，未有不思遷者。

Was die menschlichen Beziehungen betrifft, so verhält es sich folgendermaßen: Jedes Mal, wenn man sich einem Menschen gegenüber sieht, so glaubt man anfangs, dass er liebenswert sei. Nach einiger Zeit jedoch kommt Abneigung auf, und nun wiederum glaubt man, dass er verabscheuenswert sei. Versteht man das dahinterliegende Prinzip nicht und bindet sich wiederum an seine Gefühle, dann wird es zum Bruch kommen. Wenn man mit einer Situation umgeht, so glaubt man anfangs, dass sie erfreulich sei. Nach einiger Zeit jedoch kommt Widerwillen auf, und nun

wiederum glaubt man, dass sie bitter sei. Wenn man seinen Geist nicht in Einklang bringt und wiederum [allein] aus Selbstbeherrschung Hilfe leistet, dann wird es zu Wankelmüt kommen.

**48. 觀富貴人當觀其氣概。如溫厚和平者，則其榮必久而其後必昌。觀貧賤人當觀其度量。如寬宏坦蕩者，則其福必臻而其家必裕。**

Betrachtest du reiche und angesehene Menschen, so schaue auf ihre Geisteshaltung. Wenn sie mild und liebenswürdig sind, so wird ihr Glanz sicherlich lange bestehen und ihre Nachkommen werden wohlhabend bleiben. Betrachtetest du arme Menschen von niederem Rang, so schaue auf ihre Leidensfähigkeit. Wenn solche großmütig und großherzig sind, so wird ihnen sicherlich höchstes Glück zuteil und ihre Familien werden im Überfluss schwelgen.

Gefunden in: Shi Jinchen, *Yuanti ji*

**49. 寬厚之人吾師以養量。慎密之人吾師以鍊識。慈惠之人吾師以御下。儉約之人吾師以居家。明通之人吾師以生慧。質樸之人吾師以藏拙。才智之人吾師以應變。緘默之人吾師以存神。謙恭善下之人吾師以親師友。博學強識之人吾師以廣見聞。**

Nachsichtige, gütige Menschen sind meine Lehrmeister darin, meinen Langmut zu nähren. Sorgfältige, durchdachte Menschen sind meine Lehrmeister darin, mein Wissen zu verfeinern. Mitfühlende, wohlwollende Menschen sind meine Lehrmeister darin, meine Untergebenen zu führen. Sparsame Menschen sind meine Lehrmeister darin, mich mit meiner eigenen Familie niederzulassen. Bewanderte Menschen sind meine Lehrmeister darin, Weisheit hervorzubringen. Schlichte, anspruchslose Menschen sind meine Lehrmeister darin, meine Einfältigkeit zu verbergen. Fähige, weise Menschen sind meine Lehrmeister darin, dem Wandel zu begegnen. Schweigsame Menschen sind meine Lehrmeister darin, meinen Geist zu erhalten. Bescheidene, unprätentiöse Menschen sind meine Lehrmeister darin, mich meinen Lehrern und Freunden zu nähern. Belesene, kenntnisreiche Menschen sind meine Lehrmeister darin, mein Sehen und Hören [mein Wissen] zu erweitern.

**50. 居視其所親，富視其所與，達視其所舉，窮視其所不為，貧視其所不取。**

In Zeiten des normalen Lebens besieh dir die, die ihm nahestehen. In Zeiten des Reichtums besieh dir das, was er gewährt. In Zeiten des Einflusses besieh dir die, die er empfiehlt. In Zeiten der Armut besieh dir das, was er nicht macht. In Zeiten des Mangels, besieh dir das, was er nicht annimmt.

Aus: Sima Qian, *Shiji*

推此言也可以取友，可以延師，可以聯姻，可以薦士，可以聽言，並自己立身。制行之道均由此五者得之矣。

Mit Hilfe dieses Sprichwortes kann man Freunde aussuchen, Lehrer einstellen, Ehebündnisse schließen, Gelehrte empfehlen, Worten lauschen und selbst Fuß fassen. Und so kann die Tugend sich selbst auszurichten und das eigene Verhalten zu kontrollieren beide Male durch diese fünf [Sätze] erlangt werden.

**51. 取人之直恕其戇。取人之樸恕其愚。取人之介恕其隘。取人之敬恕其疏。取人之辯恕其肆。取人之信恕其拘。**

Nimmst du dir einen Menschen wegen seiner Geradlinigkeit zum Vorbild, so verzeihe ihm seine Taktlosigkeit. Nimmst du dir einen Menschen wegen seiner Schlichtheit zum Vorbild, so verzeihe ihm seine Einfalt. Nimmst du dir einen Menschen wegen seiner Charakterstärke zum Vorbild, so verzeihe ihm seine Engstirnigkeit. Nimmst du dir einen Menschen wegen seiner Pietät zum Vorbild, so verzeihe ihm seine Zurückhaltung. Nimmst du dir einen Menschen wegen seines Streitgeschicks zum Vorbild, so verzeihe ihm seine Unbeherrschtheit. Nimmst du dir einen Menschen wegen seiner Gläubigkeit zum Vorbild, so verzeihe ihm seinen Starrsinn.

所謂人有所長必有所短也。宜略短以取長，不可忘長以摘短。

Die genannten Menschen haben neben ihren Stärken sicherlich auch Schwächen. Man sollte sich die Stärken zum Vorbild nehmen und dabei über die Schwächen hinwegsehen, und nicht etwa über dem Herauspicken der Schwächen die Stärken vergessen.

**52. 遇剛鯁人須耐他戾氣。遇駿逸人須耐他妄氣。遇樸厚人須耐他滯氣。遇佻達人須他浮耐氣。**

Triffst du auf Menschen, die aufrecht und unbeugsam sind, so musst du ihre exzentrische Widerborstigkeit ertragen. Triffst du auf Menschen, die durch ihre natürliche Leichtigkeit hervorstechen, so musst du ihre mutwilligen Anmaßungen ertragen. Triffst du auf Menschen, die einfach und ehrlich sind, so musst du ihre soziale Schwerfälligkeit ertragen. Triffst du auf Menschen, die sich durch ihre Gewandtheit und ihren unbekümmerten Charme auszeichnen, so musst du ihre unbesonnene Flatterhaftigkeit ertragen.

Aus: Wen Huang, *Wenshi muxun*

劉直齋云，凡與人交不可求全責備，只該略短取長。譬如沙中揀金。所重在金，則一星之金亦在所取而忘其沙之多寡。苟所惡在沙，雖有金亦不見矣。

Liu Yuanlu sagt: Immer, wenn du mit Menschen Umgang pflegst, darfst du keine Vollkommenheit verlangen, sondern solltest über die Schwächen hinwegsehen und die Stärken wählen. Dies ist so, wie im Sand verborgenes Gold heraus zu sieben. Das, was Gewicht hat, ist das Gold und daher wird, wenn auch nur ein Goldsplitter herausgeholt wird, die ganze Menge des Sandes vergessen. Wenn man nun den Sand verabscheut, dann kann man das Gold, obwohl es doch da ist, nicht sehen.

**53. 人褊急我受之以寬宏。人險仄我平之以坦蕩。**

Wenn Menschen engstirnig und aufbrausend sind, ertrage ich dies mit Großmut. Wenn Menschen boshaft und kleinlich sind, gleiche ich dies durch Großherzigkeit aus.

此炎熱中投清涼散也。

Dies ist, wie wenn sich klares Kaltes, in brennende Hitze geworfen, auflöst.

**54. 奸人詐而好名，他行事有確似君子處。迂人執而不化，其決裂有甚於小人時。**

Wenn ein verschlagener Mensch aus Ruhmsucht betrügt, dann können daraus wahrhaftig ähnliche Handlungen entspringen wie bei einem Edlen. Wenn ein Mensch mit veralteten Vorstellungen, weil er sich nicht ändert, halsstarrig an [seinen Handlungen] festhält, dann geht der Bruch tiefer als dies bei einem Kleingeist der Fall wäre.

Aus: Shen Hanguang, *Jingyuan xiaoyu*

我先别其为為何如人？思所以處之之道，則得矣。

Zuerst unterscheide ich: Was ist er für ein Mensch? Wenn du den Weg, wie er mit anderen auskommt, bedenkst, erhältst du [die Antwort].

**55. 持身不可太皎潔，一切汗辱垢穢，要茹納得。處世不可太分明，一切賢愚好醜，要包容得。**

In deiner Selbstbeherrschung gehe nicht zu weit, auch von Liederlichkeit, Verdorbenheit, Dreck und Schmutz solltest du etwas gekostet haben. Im sozialen Umgang sei nicht zu wählerisch, allen Weisen und Dummen, Schönen und Hässlichen musst du vergeben können.

Aus: Hong Yingming, *Caigentan*

精明須藏在渾厚裏作用。古人得禍，精明人十居其九未有渾厚而得禍者。

Klugheit muss, verborgen hinter Schlichtheit und Aufrichtigkeit, seine Wirkung entfalten. Wenn in der Vergangenheit jemandem ein Unglück widerfuhr, dann war in neun von zehn Fällen ein Kluger betroffen, der sich nicht an diese Maxime hielt.

Aus: [Chen Hongmou], *Lüzi jielu*

吳遣二士至蜀，二士甚辯，武侯偉之。後二士皆被殺。武侯曰，二人只是黑白太分明。

[Zur Zeit der drei Königreiche] schickte das Reich *Wu* zwei Gelehrte in das Reich *Shu*. Die zwei Gelehrten stritten gar eifrig miteinander und Herzog Wu [Zhuge Liang] bewunderte sie. Danach wurden die Gelehrten beide getötet. Herzog Wu sagte: Die beiden konnten einfach zu gut schwarz und weiß voneinander unterscheiden.

**56. 宇宙之大，何物不有？使擇物而取之，安得別立宇宙，置此所舍之物？！人心之廣，何人不容？使擇人而取之，安有別個人心，復容所惡之人？！**

Das Universum ist groß, welches Wesen trägt es nicht in sich? Gesetzt den Fall, man gäbe gewissen Wesen den Vorzug, wie könnte es ein anderes Universum geben, in das die zurückgelassenen Lebewesen versetzt werden könnten? Das menschliche Herz ist weit, welcher Mensch kann nicht verzeihen? Gesetzt den Fall, man suchte nur die guten Menschen aus, wie könnte es ein anderes menschliches Herz geben, das wiederum den schlechten Menschen verziehe?

剖去胸中荆棘，以便人我往來，是天地第一寬闊快活世界。

Ich ziehe den Stachel aus meiner Brust um mit Anderen guten Umgang zu pflegen. Dies ist die glücklichste aller Welten.

Aus: Chen Jiru, *Xiaochuang youji*

處世不可太嚴揀擇。麒麟、鳳凰、虎豹、蛇蝎蕃然並生。只於一身清濁並蘊。若洗腸滌胃盡去濁穢，只留清虛，反非生理。

Im sozialen Umgang sei nicht allzu wählerisch: Einhorn, Phönix, Tiger und Panther, Schlange und Skorpion gedeihen Seite an Seite. Allein in einem Körper sammeln sich gleichermaßen Reines wie Unreines an. Wenn Magen und Darm [den Körper] reinigen in dem sie sich des Schlamms entledigen, bleibt nur das Klare zurück. Dies verstößt nicht gegen die Gesetze des Lebens.

57. 德盛者其心和平，見人皆可取。故目中所許可者多。德薄者其心刻傲，見人皆可憎。故目中所鄙棄者眾。

Wer voller Tugend ist, dessen Herz ist mild und ausgeglichen, der sieht alle Menschen als achtenswert an. Deshalb ist ihm vieles lieb und teuer. Wer arm an Tugend ist, dessen Herz ist schroff und stolz, der sieht alle Menschen als verachtenswert an. Deshalb ist ihm vieles verabscheuenswürdig.

聖人見人皆聖人也。賢人見人或賢或不肖。不肖人見人則皆不肖矣。

Heilige halten alle Menschen für Heilige. Würdige teilen die Menschen in Würdige und Unwürdige. Wenn Unwürdige die Menschen betrachten, halten sie sie alle für unwürdig.

袁中郎言，譬如人，脾气强盛者，蔬糲亦皆甘美。否則美者甘，惡者苦，至於敗壞之極，雖珍滑之物，亦不復能可口矣。真善喻矣！

Yuan Hongdao spricht: Bei den Menschen ist es zum Beispiel so, dass für diejenigen, die einen guten Magen [eine starke Milz] haben, auch Gemüse und brauner, ungeschälter Reis süß und bekömmlich sind. Ansonsten schmecken das Bekömmliche süß und das Unbekömmliche bitter. Was das andere Ende – nämlich eine schlechte Verdauung– betrifft, so können dann selbst erlesene Leckerbissen keinen Hochgenuss mehr bereiten. Was für ein hübscher Vergleich!

呂新吾云，世人喜言，無好人。此孟浪語也。推原其病皆從不忠不恕所致。自家便是個不好人，更何暇責備他人乎？汎愛親仁，聖人忠恕體用，端的如此。

Lü Kun sagt: Die Menschen unserer heutigen Generation sagen gerne, dass es keine guten Menschen gäbe. Dies sind unbedachte Worte. Forscht man nach den Ursachen, dann stößt man darauf, dass sich ihr Fehler von mangelnder Treue gegenüber sich selbst und fehlender Gütigkeit gegenüber anderen herrührt. Wenn wir selbst schlechte Menschen sind, wie sind wir dann berechtigt andere Menschen zu tadeln? Liebe und Mitmenschlichkeit sind für den Heiligen Substanz und Funktion der Goldenen Regel, dies ist tatsächlich so.

Teilweise aus: Lü Kun, *Shenyinyu*, Kapitel Xiushen

58. 律己宜帶秋風。處世須帶春風。

In deiner Selbstbeherrschung sei wie der Herbstwind, im Umgang mit anderen sei wie der Frühlingswind.

Aus: Zhang Chao, *Youmeng ying*

張夢復云，待下我一等人，言語辭氣愈要和婉。此事甚不費錢，然彼人受之同於實惠。只在精神照料得來，不可憚煩。《易》所謂勞謙是也。

Zhang Ying sagt: Im Umgang mit Leuten deines Ranges sei noch milder und taktvoller in deiner Ausdrucksweise. Diese Sache kostet dich kein Geld. Aber jene Leute nehmen es einstimmiger auf als materielle Zuwendungen. Gib allein auf deine geistige Verfassung recht Acht, du darfst nicht furchtsam noch reizbar sein. Dies ist, was im Buch der Wandlungen „verdienstvoll-bescheiden“ genannt wird.

**59. 善處身者必善處世。不善處世賊身者也。善處世者必嚴修身。不嚴修身必媚世者也。**

Wer gut mit sich umzugehen weiß, der geht auch mit anderen gut um. Wer dies nicht tut, ist jemand, der sich selbst Schaden zufügt. Wer mit anderen gut umzugehen weiß, der stellt hohe Anforderungen an seine eigene Kultivierung. Wer dies nicht tut, ist ein Schmeichler.

**60. 愛人而人不愛，敬人而人不敬，君子必自反也。愛人而人即愛，敬人而人即敬，君子益加謹也。**

Ein Edler muss dann sich selbst prüfen, wenn er die Menschen liebt, die Menschen ihn aber nicht lieben, wenn er die Menschen respektiert, die Menschen ihn aber nicht respektieren. Ein Edler muss noch vorsichtiger sein, wenn er die Menschen liebt und daher die Menschen ihn lieben, wenn er die Menschen respektiert und daher die Menschen ihn respektieren.

Ähnlicher Wortlaut in: *Mengzi*, Kapitel Lilou xia

**61. 人若近賢良譬如紙一張，以紙包蘭麝，因香而得香。人若近邪友譬如一枝柳，以柳貫魚鱉，因臭而得臭。**

Wenn Menschen auf vertrautem Fuß mit tugendhaften und fähigen Männern stehen, dann gleichen sie einem Blatt Papier, welches dadurch, dass es Parfüm umwickelt, dessen Wohlgeruch annimmt. Wenn Menschen auf vertrautem Fuß mit bösen Menschen stehen, dann gleichen sie einem Weidenzweig, der dadurch, dass er Fisch und Schildkröten durchbohrt, deren Gestank annimmt.

陸清獻公《與蒿菴翁書》云，一身遠出，幼子無知，所恃者師保得人耳。舟中細思一齊眾咻之義，覺得咻字情狀萬千。愈思愈覺可畏。非必有意引誘，然後為咻。凡親友來者或語言麤鄙，或舉止輕率，一入初學耳目，便是終身毒藥。故有心之咻猶有限，無心之咻最無窮。此孟子所以必欲置之莊岳，然莊岳勢不易得。惟恃一齊人之辭嚴義正，能使眾咻辟易，望風而靡，則瀟湘雲夢盡成莊岳矣。至於戶外之事，惟有一靜，幸太翁時提撕此意。

Gong Huilongs *Yu Hao An Weng Shu* besagt: „Eines Tages ging ich allein außer Haus in die Ferne, und überließ meinen nichtsahnenden kleinen Sohn der Obhut eines Lehrers. Auf dem Boot dachte ich eingehend über den Sinn der der Geschichte des einen [Lehrers] aus Qi nach, dem die Leute [aus Chu das Leben schwer machten], indem sie fortwährend dazwischenredeten. Ich empfand, dass das Zeichen „xiu“ vielerlei Situation umschreibe, und je mehr ich darüber nachdachte, desto beklommener wurde mir. Es ist nicht unbedingt ein bewusstes „Auf-Abwege-Führen“, später [jedoch] wird es zu einem [schwer zu ertragendem] Störgeräusch. Jedes Mal, wenn Freunde und Bekannte kommen, gibt es solche, die ordinär daherreden und solche, die sich ungestüm verhalten. Hat ein Grünschnabel dies erst mit Aug' und Ohren in sich aufgenommen, so wirkt es letztendlich wie Gift. Deshalb hat mutwilliger Spott trotz allem seine Grenzen, unbedachtes Geplapper jedoch ist unerschöpflich. Dies ließ Mengzi wünschen [seinen Schützling] nach Zhuangyue in Qi zu bringen. Doch nach Zhuangyue war nicht leicht zu gelangen. Einzig auf die gestrengen Worte und die

Rechtschaffenheit eines Lehrers aus Qi verließ er sich, um die geschwätzigsten Leute aus Chu zum Rückzug zu veranlassen, so dass diese gleich beim ersten Anblick das Weite suchten. So sind Xiaoxiang und Yunmeng in Chu am Schluss zu Zhuangyue in Qi geworden. Was die Angelegenheiten außerhalb der eigenen Tür angeht, sollte einzig Schweigen herrschen, zu selig Urgroßvaters Zeiten führte man dies [gerne] an.“

Aus: Gong Huilong, *Lu Qingxian gong zidi tie*, in: Chen Hongmou, *Yangzheng yigui*

**62. 人未已知，不可急求其知。人未己合，不可急與之合。**

Weiß jemand nicht um sich selbst, so dränge ihn nicht darauf andere zu verstehen. Kommt jemand nicht mit sich selbst aus, so dränge ihn nicht sich mit anderen gut zu verstehen.

君子處世寧風霜自挾，母魚鳥親人。

Also bleibt der Edle auch in Sturm und Frost lieber auf sich selbst gestellt, als dass er sich wie ein Zierfisch oder ein Singvogel zum Objekt bloßer Unterhaltung für andere mache.

Aus: Hong Yingming, *Caigentan*. Auch gefunden in: Chen Jiru, *Xiaochuang youji*

Übersetzung übernommen von Sabine Röser, in: *Aphorismensammlung Ts'ai-ken-t'an*, S. 145.

劉直齋云，好合不如好散。此言極有理。蓋合者始也，散者終也。至於好散則善其終矣。凡處一事，交一人，無不皆然。即得正而斃，尤宜然也。

Liu Yuanlu sagt: Gutes Auseinandergehen ist besser als gutes Zusammenkommen. Dies ist äußerst vernünftig gesprochen. Wohl ist das Zusammenkommen der Anfang und das Auseinandergehen das Ende. Versteht man sich auf gutes Auseinandergehen, so erreicht man ein gutes Ende! Ob es die Regelung einer Angelegenheit oder der Umgang mit Menschen ist, es ist immer das gleiche. Besonders in Fällen, in denen jemand Gerechtigkeit erfährt und stirbt, sollte es so sein.

士莫重於倫理。觀其於家庭骨肉間，有一番至性纏綿處，其人便可相與。古來未有家門涼德而外德厚交者，於此處取友最當。

Einem Gelehrten ist nichts wichtiger als seine moralischen Prinzipien. Sieht man ihn im engsten Kreise seiner Familie, so pflegt er einen seinem Naturell fremden, anhänglichen Umgang, und so können seine Leute mit ihm auskommen. Seit altersher gibt es solche nicht, die in der Familie wenig Tugend, dafür aber Güte und Tugend im äußeren Umgang gezeigt hätten, dies ist besonders bei der Wahl von Freunden zu beachten.

或謂，世有不愛其親而待他人則親厚，不敬其兄而遇他人則謙遜者。不知其親厚也，特世故中之周旋。其謙遜也，乃勢利中之卑諂耳！

Angenommen jemand sagt, dass es jemanden auf der Welt gäbe, der seine Eltern nicht liebt aber andere Menschen vertraut und gütig behandelte; jemanden, der seinen Bruder nicht respektierte aber im Umgang mit anderen Menschen Bescheidenheit zeige. Man weiß nicht, ob seine Güte nur eine Umgangsform in speziellen Fällen und ob seine Bescheidenheit nur Unterwürfigkeit zugunsten eines Vorteils ist.

倘一旦機隙萌生，則握手者即變而攘臂，擁帚者即起而操戈矣。若孝弟人，縱有不平，必不橫決如此。

Wenn an einem Tag dann der äußerste Bruch zu Tage tritt, dann krepelt derjenige, der dir noch kurz zuvor die Hand geschüttelt hat, die Ärmel hoch und macht sich bereit zum Kampf, und der den Besen in der Hand hatte, steht auf und greift nach seiner Waffe. Selbst wenn es Ungerechtigkeiten gibt, solltest du, der du deine Brüder liebst, nicht derart verquer entscheiden.

**63. 落落者難合，一合便不可離。欣欣者易親，乍親忽然成怨。**

Die Unnahbaren sind schwer zusammenzubringen, haben sie [jedoch] einmal zueinander gefunden, so lassen sie sich nicht [wieder] trennen. Die Leutseligen tun leicht vertraut, [doch] schlägt die erste Nähe plötzlich in Abneigung um.

Aus: Hong Yingming, *Caigentan*

王弼州云，博奕之交不終日，飲食之交不終月，勢利之交不終年，惟道義之交可以終身。

Wang Shizhen sagt: Eine Freundschaft, die beim Spiel geschlossen wird, hält keinen ganzen Tag; eine Freundschaft, die beim Zechen geschlossen wird, hält keinen ganzen Monat; eine Freundschaft, die um des Vorteils willen geschlossen wird, hält kein ganzes Jahr. Allein eine Freundschaft, die auf Rechtschaffenheit und Tugend beruht, kann ein ganzes Leben lang währen.

子車氏之貍色粹而黑，一產三豚，其一駁而白，惡其弗類也，嚙殺之。

Herrn Ziche's Bärin war von rein schwarzer Farbe, einmal warf sie drei Jungen, und eines von ihnen war gefleckt und weiß. Sie hasste, dass es nicht ihrer Art war und biss es tot.

Aus: Zi Huazi, *Shenqi*

若敖氏之狗，群聚而戲，俯仰跳擲，甚相得也。有骨投地，其一得之，則群嚙而爭奪，口鼻流血矣。見別於愛憎，雖骨肉而戕嚙，意競於勢利，即膠漆而戈矛，何異乎子車氏之貍，若敖氏之狗？

Herrn Ruo'ao's Hundemeute sammelte sich und spielte, sie sprangen auf- und nieder und kamen sehr gut miteinander aus. Es wurde ein Knochen zu Boden geworfen, und als eines der Tiere ihn erhaschte, biss die Meute nach ihm und kämpfte darum, bis aus ihren Mäulern und Nasen das Blut troff. Die Ansichten trennen sich in Liebe und Hass: Obwohl es ihr eigen Fleisch und Blut war, biss sie es tot. Wenn ihnen der Sinn danach steht sich wegen eines Vorteils zu balgen, dann verwandelt sich Lack und Leim in Axt und Speer. Worin unterscheidet sich Herrn Ziche's Bärin von Herrn Ruo'ao's Hunden?

**64. 能媚我者，必能害我，宜加意防之。**

Diejenigen, die mich umgarnen können, sind zugleich sicher die, mir Schaden zufügen können. Ich sollte meine Aufmerksamkeit darauf lenken gegen sie Vorsorge zu treffen.

張夢復云，此輩毒人，如鳩之入口，如蛇之螫膚，斷斷不易，決無解救之法。

Zhang Ying sagt: Heimtückische Menschen dieser Sorte sind wie vergifteter Wein oder wie der Biss einer Schlange, sie werden sich sicherlich nicht ändern, es gibt keinen Weg des Entrinnens.

Aus: Zhang Ying, *Congxun zhaiyu*

芸圃詩有云，於今道上揶揄鬼，原是尊前嫵媚人。蓋痛乎其言之矣！

Eines der Gedichte aus dem Weinrautengarten besagt: „Heutzutage, auf dem Weg, spotte ich den Dämonen, die ursprünglich meine Schmeichler waren.“ Wie schmerzvoll ist doch dieser Spruch!

Aus: Zhang Ying, *Congxun zhaiyu*

**65. 肯規予者，必肯助予，宜傾心聽之。**

Diejenigen, die gewillt sind mich zu ermahnen, sind gewiss auch die, die mir helfen. Ich sollte ihnen mein Herz zuneigen und ihren Worten lauschen.

先哲云，平時強項好直言者，即患難時不肯負我之人，圓軟一輩，掉臂去之，或且下石焉。

Die Weisen sagen: Die, die schon zu gewöhnlichen Zeiten halsstarrig sind und gerade heraus sprechen, werden mich in Zeiten des Unheils gewiss nicht unterstützen, und wenn ich erst einmal geschwächt bin, werden die Schwächlinge und das aalglatte Pack über mich herfallen.

Aus: Shen Hanguang, *Jingyuan xiaoyu*

有云，人有過失，非其知己，孰肯指陳？泛然相識，不過背後竊議之耳。乃不能見德，而反以之為仇，於彼何与？適所以自成其不可救藥之病而已。

Wiederum sagen sie: Wenn die Menschen Fehler und keine engen Freunde haben, wer ist dann gewillt ihnen ihre Unarten aufzuzeigen? Oberflächliche Bekanntschaften aber diskutieren hinter ihrem Rücken und im Stillen über sie. Und wenn diese nicht in der Lage sind die Tugend zu sehen, und sich [ihr Urteil] in Hass verkehrt, was bringt es jenem dann? So schafft man sich nur selbst eine unheilbare Krankheit.

**66. 出一個大傷元氣進士不如出一個能積陰德平民。交一個讀破萬卷邪士不如交一個不識字端人。**

Lieber einen einfachen Bürger, der verborgene Tugenden ansammeln kann, hervorbringen, als einen erfolgreichen Beamten, der seine Lebenskraft ruiniert. Lieber mit einem redlichen Menschen, der des Lesens unkundig ist, befreundet sein, als mit einem falschen Gelehrten, der alle Schriften studiert hat.

**67. 無事時，埋藏着許多小人。多事時，識破了許多君子。**

In ereignislosen Zeiten ist die kleinstmütige Gesinnung vieler Menschen verborgen. In schwierigen Zeiten wurden schon viele [falsche] Edle durchschaut.

**68. 一種人，難悅亦難事，只是度量褊狹，不失為君子。一種人，易事亦易悅，這是貪污軟弱，不免為小人。**

Es gibt Menschen, die schwer zufrieden zu stellen sind und mit denen man nicht leicht zusammen arbeiten kann. Obwohl ihr Langmut bemessen ist, können sie immer noch Edle genannt werden. Dann gibt es Menschen, mit denen ist es leicht zusammen zu arbeiten und sie sind auch leicht zufrieden zu stellen. Dies sind bestechliche und schwächliche Naturen, man kann nicht umhin sie Kleingeister zu nennen.

Aus: Lü Kun, *Shenyinyu*, Kapitel Pinzao

陳榕門云，君子小人中，確乎有此二種，可以發言所未發。

Chen Hongmou sagt: Bei Edlen und Kleingeistern gibt es tatsächlich diese beide Arten, damit lässt sich aussprechen, was [andere] bisher nicht ausgesprochen haben.

**69. 大惡多從柔處伏，慎防綿裏之針。深仇常自愛中來，宜防刀頭之蜜。**

Große Schandtaten lauern vielmals hinter zartem Äußeren. Hüte dich vor der in Seide versteckten Nadel. Tiefsitzender Hass entspringt oftmals Gefühlen der Liebe. Hüte dich vor dem honigtriefenden Dolch.

Aus: Hong Yingming, *Caigentan*

**70. 惠我者，小恩。携我為善者，大恩。害我者，小仇。引我為不善者，大仇。**

Das, was mir zum Nutzen gereicht, bedeutet kleine Wohltat. Derjenige, der mich auf den rechten Pfad führt, bedeutet große Wohltat. Das, was mir zum Schaden gereicht, bedeutet kleine Gehässigkeit. Derjenige, der mich vom rechten Pfad abbringt, bedeutet große Gehässigkeit.

**71. 毋受小人私恩，受則恩不可酬。毋犯士夫公怒，犯則怒不可救。**

Nimm nicht die privaten Gefälligkeiten von Kleingeistern an. Wenn du es doch tust, wirst du immer in ihrer Schuld stehen. Errege nicht den öffentlichen Zorn eines Beamten. Wenn du es doch tust, dann bist du vor seinem Zorn nicht zu retten.

**72. 喜時說盡知心，到失歡須防發洩。惱時說盡傷心，恐再好自覺羞慚。**

In frohen Zeiten schüttetest du jemandem dein Herz aus. Habt ihr euch einmal entfremdet, so nimm dich in Acht davor, deinen Gefühlen [weiterhin] freien Lauf zu lassen. In Zeiten da du aufgebracht bist, machst du deinem verletzten Herzen Luft. Wenn alles wieder gut ist, steht zu befürchten, dass du vor Scham in den Boden versinkst.

**73. 盛喜中勿許人物。**

Wenn du voller Freude bist, mache keine Versprechungen.

Aus: Pan Yongyin, *Songbai leichao*

喜時之言多失信。

Im Frohsinn gesprochene Worte werden oft gebrochen.

Gefunden in: Gao Maoguang, *Zuilebian*. Auch gefunden in: *Ji xi lu*

**74. 盛怒中勿答人言。**

Wenn du voller Zorn bist, setze nicht zur Gegenrede an.

Aus: Pan Yongyin, *Songbai leichao*

怒時之言多失體。

Im Zorn gesprochene Worte entbehren oft der Substanz.

Gefunden in: Gao Maoguang, *Zuilebian*. Auch gefunden in: *Ji xi lu*.

**75. 頑石之中，良玉隱焉。寒灰之中，星火寓焉。**

In unbehauenen Fels liegt schöne Jade verborgen. In kalter Asche glüht ein Funke weiter.

是以君子不輕棄人，不輕量人。

Deshalb begegnet der Edle den Menschen mit Respekt. Er bemisst sie nicht aufs Geratewohl.

**76. 靜坐常思己過，閒談莫論人非。**

Bedenke immer deine eigenen Unzulänglichkeiten, wenn du in Stille sitzt. Diskutiere niemals die Fehler anderer, wenn du plauderst.

**77. 對癡人莫說夢話，防所誤也。見短人莫說矮話，避所忌也。**

Sprich zu Irren keinen Unsinn; hüte dich vor dem, was er falsch versteht [und für bare Münze nimmt]. Wenn du einen Kleinwüchsigen siehst, spreche nicht von Kleinwüchsigkeit; meide das, was er fürchtet.

**78. 面諛之詞有識者未必悅心。背後之議受憾者常至刻骨。**

Diejenigen, die Schmeicheleien durchschauen, sind darüber nicht unbedingt frohgestimmt. Diejenigen, die von den Lästereien über sich erfahren, hassen die Lästereier bis aufs Mark.

**79. 攻人之惡，毋太嚴，要思其堪受。教人以善，毋過高，當思其可從。**

Zeigst du einem anderen seine Fehler auf, sei nicht zu streng, bedenke, ob er es auch hinnehmen kann. Belehrst du einen anderen zum Guten, lege nicht zu hohes Maß an, bedenke, ob er es auch befolgen kann.

Aus: Hong Yingming, *Caigentan*. Auch gefunden in: Shi Jinchen, *Yuanti ji* und im *Ji xi lu*

**80. 互鄉\*童子則進之，開其善也。闕黨\*童子則抑之，勉其學也。**

Kinder aus schlechtem Elternhaus solltest du fördern und sie für Gutes öffnen. Kinder aus gutem Elternhaus solltest du in Schranken weisen und sie zum Lernen anhalten.

Aus: Wang Yinglin, *Kunxue jiwén*

\*Huxiang ist eine Region mit schlechtem Ruf, Quedang ein alternativer Name für den Wohnort des Konfuzius.

兼此二義可以因人施教可謂以德化民。

In doppelter Bedeutung ist hier gemeint, dass man seine Lehre den Umständen anpasst und die Menschen dadurch bessert.

**81. 不可無不可一世之識。不可有不可一人之心。**

Im Umgang mit Menschen sollte man sich umfangreiches Wissen aneignen. Man darf sich [dabei allerdings] keine menschenverachtende Haltung aneignen.

**82. 事有急之不自明者，緩之或自明。毋急躁以速其戾。人有躁之不從者，縱之或自化。毋操切以益其頑。**

An Angelegenheiten gibt es solche, die Sorgen bereiten weil sie ungeklärt sind. Lass es langsam angehen, vielleicht klärt es sich von selbst. Werde nicht ungeduldig, sonst verschlimmert sich die Misere. An Menschen gibt es solche, die ungestüm und unfolgsam sind. Lass ihnen Raum, vielleicht ändern sie sich von selbst. Werde nicht harsch, sonst verstärkst du ihren Eigensinn.

Aus: Hong Yingming, *Caigentan*. Auch gefunden in: Chen Jiru, *Xiaochuang youji* und in Shi Jinchen, *Yuanti ji*

**83. 遇矜才者，毋以才相矜，但以愚敵其才，便可壓倒。遇炫奇者，毋以奇相炫，但以常敵其奇，便可破除。**

Triffst du auf solche, die mit ihrem Talent angeben, so tue es ihnen nicht nach, sondern wehre sie ab, indem du dich dumm stellst. So kannst du sie überwinden. Triffst du auf solche, die mit Ungewöhnlichem prahlen, so tue es ihnen nicht nach, sondern wehre sie ab, indem du dich gewöhnlich gibst. So kannst du sie loswerden.

**84. 直道事人，虛衷御物。**

Behandle die Menschen mit Rechtschaffenheit, lenke sie mit Unvoreingenommenheit.

周石藩云，人有好歹，事有虛實，斷不可据先人之言，遂挾成心以待之。蓋胸中有成見，則窒塞而不公，不公則不明，以致是非顛倒，皂白不分，其不屈人而憤事者鮮矣。或居家，或做事，就人用人，就事論事，心中不着些子塵垢，方能虛中悉理，不至誤於人言。

Zhou Shifan sagt: An Menschen gibt es gute und schlechte, an Dingen wahre und falsche. Auf keinen Fall darf man sich auf die Worte derer verlassen, die man zuerst gehört hat, um sich dann befangenen Herzens mit den anderen [Menschen] zu befassen. Ist man erst einmal voreingenommen, so hindert dies daran, dass man gerecht urteilt. Ist man nicht gerecht, so kann man nicht klarsehen, in der Folge verkehren sich Richtig und Falsch. Wenn man aber Schwarz und Weiß nicht auseinanderhält, kommt man nicht selten in die Verlegenheit, dass man Leuten Unrecht tut und sie erzürnt. In haushälterischen oder politischen Angelegenheiten ist es so, dass man diese nach den Umständen, die man vorfindet, behandelt. Wenn im Herzen kein Körnchen Staub und Dreck verbleibt, dann erst kann man die Angelegenheiten unvoreingenommen durchdringen und Regelungen treffen, und erst dann wird man nicht mehr von den Worten der Leute fehlgeleitet.

**85. 豈能盡如人意？但求不愧我心。**

Wie könnte ich den Wünschen der Menschen vollständig gerecht werden? Allein, ich kann nur danach trachten mein Herz nicht zu beschämen.

人情有公亦有私，必事事求如人意，是徇也。惟準之於理，乃至公而無私矣。

An menschlichen Beziehungen gibt es solche, die der Rechtschaffenheit entspringen und solche, die eigennütziger Natur sind. Bei all diesen gilt es die Menschen in ihren Wünschen zufriedenzustellen, dies heißt: Folge leisten. Allein, wenn man die Prinzipien zum Maß nimmt und [sein Handeln] daran anpasst, dann gibt es sogar nur rechtschaffene und keine eigennütigen [Beziehungen].

**86. 不近人情，舉足盡是危機。不體物情，一生俱成夢境。**

Meidest du menschliche Beziehungen oder verhältst dich weltfern, so erwachsen dir auf Schritt und Tritt Gefahren. Begreifst du die Ordnung der Dinge nicht, wird dein ganzes Leben zu einer Traumwelt.

**87. 己性不可任，當用逆法制之，其道在一忍字。人性不可拂，當用順法調之，其道在一恕字。**

Lass dich nicht in deinem Naturell gehen, sondern kontrolliere es, indem du dich selbst überwindest. Das Schlüsselwort heißt „Erdulden“. Setze dich nicht gegen das Naturell anderer zur Wehr, sondern bringe sie mit ihrer eigenen Natur nach Kräften in Einklang. Das Schlüsselwort heißt „Verzeihen“.

Aus: Hong Yingming, *Caigentan*

**88. 仇莫深於不體人之私而又苦之。禍莫大於不諱人之短而又訐之。**

Nichts bringt tieferen Hass hervor, als wenn man kein Verständnis für die Privatgeheimnisse anderer zeigt und die Probleme gar noch verschärft. Nichts ruft größeres Unheil hervor, als wenn man die Unzulänglichkeiten anderer nicht nur benennt, sondern gar noch enthüllt.

Aus: Lü Kun, *Shenyinyu*, Kapitel Yingwu

**89. 辱人以不堪，必反辱。傷人以己甚，必反傷。**

Bereitest du jemandem unerträgliche Schande oder verletzt ihn aufs Äußerste, so wird dir bestimmt mit Gleichem vergolten.

**90. 處富貴之時，要知貧賤的痛癢。**

Wenn du mit den Reichen und Mächtigen verkehrst, vergegenwärtige dir das Leiden der Armen und Bedürftigen.

Aus: Hong Yingming, *Caigentan*

一富人飲酒溫室，語人曰，今冬和暖如是，時令甚不正，貧人門外聞之，頓足曰，外邊時令却甚正。

Ein reicher Mann trank Wein in seinem warmen Haus und sagte: So angenehm warm, wie es diesen Winter ist, ist es für diese Jahreszeit nicht recht. Die armen Leute draußen hörten dies, stampften mit den Füßen auf, und sagten: Draußen ist es sehr wohl die rechte Jahreszeit.

**91. 值少壯之日，須念衰老的辛酸。入安樂之場，當體患難人景况。居旁觀之地，務悉局內人苦心。**

Triffst du auf Junge und Kräftige, erinnere dich an den Kummer der Alten und Schwachen. Gelangst du an Orte, an denen Ausgelassenheit herrscht, habe Verständnis für die Situation von Menschen in Not. Bist du Zuschauer am Ort des Geschehens, so erkenne die Pein der unmittelbar daran Beteiligten.

Erster Satz aus: Hong Yingming, *Caigentan*

范文正公《淮上遇風詩》曰，一棹危於葉，旁觀欲損神。他年在平地，毋忽險中人。

Im Gedicht „Stürmische Flussfahrt“ von Fan Zhongyan heißt es: Wie ein Blatt schaukelt das Boot auf den Wellen, den Zuschauenden ist beklommen zu Mut. Zu anderer Zeit auf ebenem Boden, vergesse ich nicht der Insassen Not.

**92. 臨事須替別人想，論人先將自己想。**

Stößt man auf Probleme, so denke man an die Nöte anderer. Beurteilt man andere, so denke man zuerst an seine eigenen Unzulänglichkeiten.

Ähnlicher Wortlaut in: Lü Kun, *Shenyinyu*, Kapitel Yingwu

**93. 欲勝人者先自勝。欲論人者先自論。欲知人者先自知。**

Wer andere überwinden möchte, der überwinde zuerst sich selbst. Wer andere beurteilen möchte, der beurteile zuerst sich selbst. Wer andere verstehen möchte, der erkenne zuerst sich selbst.

Aus: *Lüshi chungju*, Kapitel Ji chun ji

**94. 待人三自反。處世兩如何。**

Prüfe dich genau im sozialen Umgang.

**95. 待富貴人，不難有禮而難有體，待貧賤人，不難有恩而難有禮。**

Die Herausforderung im Umgang mit den Reichen und Mächtigen ist nicht die Etikette, sondern den richtigen Ton zu treffen. Die Herausforderung im Umgang mit den Armen und Bedürftigen ist nicht sich gütig zu zeigen, sondern ihnen Respekt entgegenzubringen.

Gefunden in: Chen Jiru, *Xiaochuang youji*. Auch gefunden in: Shi Jinchen, *Yuanti ji* und im *Ji xi lu*.

**96. 對愁人勿樂，對哭人勿笑，對失意人勿矜。**

Gegenüber den Kummervollen sei nicht fröhlich, vor den Traurigen lache nicht, die Enttäuschten bemitleide nicht.

**97. 見人背語勿傾耳竊聽。入人私室勿倒目旁觀。到人案頭勿信手亂翻。**

Bemerkst du, wie Menschen hintenherum über jemanden reden, neige dein Ohr nicht um zu lauschen. Dringst du in die Privatgemächer von jemandem ein, wende deinen Blick nicht zur Seite um zu gaffen. Trittst du an den Schreibtisch von jemandem, verursache kein wahlloses Durcheinander.

**98. 不蹈無人之室，不入有事之門，不處物藏之所。**

Betrete kein leeres Zimmer, betrete keinen geschäftigen Raum, betrete keinen Ort, an dem Dinge aufbewahrt werden.

非但遠嫌，亦以避禍，至於庵廟寺觀，尤宜謹慎，斷不可走入深處及僻靜之所。吾見蹈此而遭殺身之禍者屢矣。切須戒之。

Nicht nur um sich von jedem Verdacht schadlos zu halten, sondern auch um Unheil zu vermeiden, besonders bei buddhistischen und daoistischen Klöstern und Tempeln sollte man Vorsicht walten lassen, auf keinen Fall darf man zu abgelegenen Orten laufen. Wieder und wieder sah ich solche, die dies taten und mit dem Leben nicht davorkamen. Davor sei eingehend gewarnt.

**99. 俗語近於市。纖語近於媚。譚語近於優。**

Ordinäre Sprache ist nah an der Sprache, die auf den Märkten gesprochen wird. Galante Sprache ist nah an der Sprache, die bei den Singmädchen gesprochen wird. Obszöne Witze sind nah an der Sprache, die unter Schauspielern gesprochen wird.

Aus: Chen Jiru, *Andechangzhe yan*

士君子一涉於此，不獨損威，亦難迓福。

Betrifft dies den Edlen, so schwächt er nicht allein seine Autorität, sondern erschwert dadurch sein Glück.

Aus: Li Yue, *Jian wen za ji*

**100. 聞君子議論，如啜苦茗，森嚴之後，甘芳溢頰。聞小人諂笑，如嚼糖霜，爽美之後，寒沍凝胸。**

Die Kritik eines Edlen zu hören, ist wie bitteren Tee zu schlürfen. Ist die Strenge verfliegen, breiten sich Süße und Wohlgeruch über den Wangen aus. Das Scharwenzeln eines Kleingeistes zu hören, ist wie Kandis zu kauen. Ist die angenehme Süße verfliegen, so gefriert es einem in der Brust.

**101. 凡為外所勝者，皆內不足也。**

Alle, die von Äußerem bezwungen werden, mangelt es an innerer Stärke.

Aus: Lü Kun, *Shenyinyu*, Kapitel Pinzao

今人見人敬漫，輒生喜愠，心皆外重者也。此迷不破，胸中冰炭一生。

Die Menschen heutzutage betrachten die Menschen mit Achtung oder Missachtung, daraus entstehen sofort Freude und Hass, das Herz legt Wert auf Äußeres. Dieser Irrglaube erlischt nicht, ein Leben lang hegt man Feuer und Eis in der Brust.

Aus: Lü Kun, *Shenyinyu*, Kapitel Yingwu

**102. 凡為邪所奪者，皆正不足也。**

Allen, die vom Bösen gepackt werden, mangelt es an innerer Aufrichtigkeit.

Aus: Lü Kun, *Shenyinyu*, Kapitel Pinzao

二者如持衡然，這邊低一分，那邊即昂一分，未有毫髮相下者也。

Die beiden wiegen sich gegeneinander aus. Ist hier etwas zu viel, so ist dort etwas zu wenig. [darüber hinaus] gibt es nicht die geringste Abweichung davon.

Aus: Lü Kun, *Shenyinyu*, Kapitel Pinzao

**103.** 存乎天者，於我無與也。窮通得喪吾聽之而已。存乎我者，於人無與也。毀譽是非吾置之而已。

In das, was den Himmel ausmacht, kann ich mich nicht einmischen: Ob arm oder einflussreich, Gewinn oder Verlust, ich muss mich [dem Schicksal] fügen. In das, was mir gegeben ist, können sich die anderen nicht einmischen: Ob Rühmen oder Schmähen, ob Richtig oder Falsch, ich beachte es nicht weiter.

先哲云，無惡而毀，於我何疚？無善而譽，於我何有？一庸人譽之則加喜。一庸人毀之則加怒。是亦庸人而已矣！真善真惡在我，毀譽與我何干？

Die Weisen sagen: Werde ich geschmäht, obwohl ich ohne Fehl war, was habe ich da zu bereuen? Komme ich in den Genuss von Ruhm, obwohl ich nichts dazu beigesteuert habe, was betrifft es mich dann? Erfreut sich ein Mittelmäßiger des Ruhms, so steigert das seine Freude. Wird ein Mittelmäßiger geschmäht, dann steigert das seinen Zorn. Darum ist er auch ein Mittelmäßiger! Wenn das wahre Gute und das wahre Schlechte bei mir liegen, was habe ich dann mit Rühmen und Schmähen zu schaffen?

Letzter Satz im Wortlaut ähnlich wie: Lü Kun, *Shenyinyu*, Kapitel Yingwu. Dieser auch gefunden in: [Chen Hongmou]: *Lüzi jielu*

又云，處毀譽要有識有量。識量大，則毀譽、欣戚不足以動其中。

Wiederum sagen sie: Im Umgang mit Ruhm und Schmähen braucht es sowohl Urteils- als auch Fassungsvermögen. Sind das Urteils- und das Fassungsvermögen groß, dann reichen Rühmen und Schmähen, Freud und Leid nicht aus sie in ihrer Mitte zu erschüttern.

又云，余刻古书，校之又校，然魯魚帝虎，百仍二三。夫眼眼相對尚然，况以耳傳耳？其是非毀譽，寧有真乎？

Wiederum sagen sie: Als ich alte Bücher in Druck gab, prüfte ich die Platten immer wieder, doch unterliefen mir immer noch bei 100 Schriftzeichen 2-3 Druckfehler. Ist dies schon so, wenn man den Text vor Augen hat, wie [fehlerhaft] muss dann erst die Weitergabe von Mund zu Mund sein? Richtig oder Falsch, Ruhm oder Schmähen, kann das überhaupt wahr sein?

又云，從來聖賢未有不遭毀謗者。故曰，其不善者惡之，不為小人所惡，安得成個君子？聞毀者，須察這毀言從何處來？更察這毀人者，是君子，是小人？即可以得毀人者，又可以得被毀者，此兩得之道也。聞譽者，亦用此法最妙。大凡操進退之柄者，是非毀譽，無日不至於前。置之，則非公聽並觀之道。聽之，則開遊揚排擠之端。惟先就毀譽者之人品，以為權衡，則致毀致譽之由，不辨自明。為所毀為所譽者，邪正立見，此為用眾而不為眾用也。

Wiederum sagen sie: Seither gab es keine Heiligen und Würdigen, die nicht unter Schmähungen gelitten hätten. Deswegen sage [ich], Wer schlecht ist, verabscheut ihn. Wer nicht von Kleingeistern gehasst wird, wie kann der ein Edler sein? Wer Schmähungen hört, muss herausfinden, von wo die Schmähung herkommt. Dann stelle man fest, ob dieser Schmähende ein Edler ist oder ein Kleingeist. Dann, wenn man herausbekommt, was für eine Person der Schmähende ist, kann man auch die Identität des Geschmähten erhalten, dies ist der Weg die beiden Typen festzustellen. Wer Rühmliches hört, der verfare am besten ebenso. Allgemein gesagt hat, wer die Macht hat, zu befördern und abzuberufen, jeden Tag mit Rühmen und Schmähen, mit Richtig und Falsch zu tun. Setzt er es fest, so ist dies nicht der Weg sich mit allen Mitteln zu informieren. Hört man es, so ist der Beginn allen Rühmens und Schmähens bereits angelegt. Wenn du dir zuerst den Charakter desjenigen, der urteilt, zum Maßstab nimmst, dann kommst du der Ursache von Ruhm und Schmähung auf den Grund; das erklärt sich von selbst. Sofort sieht man ob der Beurteilte aufrichtig oder falsch ist. Dies ist zur Händelung des Volkes und nicht zum massenhaften Gebrauch gedacht.

Wortlaut teilweise aus: *Lunyu*, Kapitel Zilu und [Chen Hogmou]: *Lüzi jielu*

**104.** 小人樂聞君子之過，君子恥聞小人之惡。

Mit Vergnügen hört der Kleingeist von den Fehlern des Edlen. Mit Beschämung hört der Edle von den Missetaten des Kleingeistes.

此存心厚薄之分，故人品因之而別。

Darin unterscheiden sich Großherzig- und Kleinlichkeit voneinander. Aus diesem Grund unterscheidet sich das Naturell eines Edlen von dem eines Kleingeistes.

**105.** 慕人善者，勿問其所以善，恐擬議之念生而效法之念微矣。濟人窮者，勿問其所以窮，恐憎惡之心生而惻隱之心泯矣。

Wer jemanden wegen seiner Tugendhaftigkeit bewundert, der frage nicht aus welchen Gründen der Andere Gutes tut. Sonst kommen Überlegungen auf und der Vorbildcharakter geht verloren. Wer jemanden aus Armut errettet, der frage nicht aus welchen Gründen der Andere arm geworden ist. Sonst kommt Abscheu auf und das Mitleid schwindet.

Aus: Chen Chengyou, *Cungeng chaolüe?* Gefunden in: *Ji xi lu*

**106.** 時窮勢蹙之人當原其初心。功成名立之士當觀其末路。

Wer sich unter Zeitdruck und in Bedrängnis befindet, der sollte sich auf seine ursprünglichen Absichten besinnen. Wer Verdienste vollbracht und sich einen Namen gemacht hat, der sollte die Endlichkeit seines Erfolges im Auge behalten.

Aus: Hong Yingming, *Caigentan*

**107.** 蹤多歷亂，定有必不得已之私。言到支離，纔是無可奈何之處。

Wo Rastlosigkeit und Verwirrung herrschen, bleiben Gefühle der Ausweglosigkeit nicht aus. Doch erst wo Sprache versagt, ist man an einem aussichtslosen Punkt angelangt.

吾輩須於此放寬一步。

Wir müssen in dieser [Situation] ein Stück weit entspannter sein.

**108.** 惠不在大，在乎當厄，怨不在多，在乎傷心。

Wohltaten bemesse nicht an ihrer Größe, sondern an der Dringlichkeit der Umstände. Gehässigkeiten bemesse nicht an ihrer Zahl, sondern an der Kraft zu verletzen.

Ähnlicher Wortlaut in: Lü Kun, *Xu xiao'er yu*

**109.** 毋以小嫌疏至戚。毋以新怨忘舊恩。

Entfremde dich nicht von deinen engsten Vertrauten nur auf Grund eines kleinen Verdachts. Vergiss über neuem Hass nicht alte Wohltaten.

Gefunden in: Shi Jinchun, *Yuanti ji*

**110.** 兩怨無不釋之怨。兩求無不合之交。兩怒無不成之禍。

Zwei, die sich verzeihen, hegen keinen unerklärbaren Hass gegeneinander. Zwei, die [Freundschaft] suchen, haben keinen unpassenden Umgang miteinander. Zwei, die sich hassen, ergeben ein ausgemachtes Unheil.

Aus: Lü Kun, *Shenyinyu*, Kapitel Renqing. Auch gefunden in: [Chen Hongmou], *Lüzi jielu*

吃緊全在兩字。事之成敗，人之禍福，莫不有兩者，其機也。

Das Wichtige hieran ist das Wort „zwei“. Zu einer Sache Erfolg oder Misserfolg, eines Menschen Glück oder Unglück gehören immer zwei Parteien. Das ist die dem Sprichwort zugrunde liegende Vorstellung.

Aus: [Chen Hongmou], *Lüzi jielu*

**111.** 古之名望相近，則相得。今之名望相近，則相妒。

Wenn sich in der Vergangenheit Leute von Rang und Namen nahe standen, dann kamen sie gut miteinander aus. Wenn heutzutage solche Leute einander nahestehen, dann beneiden sie sich gegenseitig.

陳榕門云，無論古今，公，則未有不相得。私，則未有不相妒者。所謂私非獨勢利得失，即如嫌疑未化，偶有偏主，皆私也。噫，難言之矣！

Chen Hongmou sagt: Ganz gleich, ob in vergangenen Tagen oder heute, es gilt: Es gibt solche, die im gewohnten Umgang gut miteinander auskommen, sich im Geheimen jedoch beneiden. Insgeheim beneiden sie sich nicht allein wegen des Gewinnes oder Verlustes von Vorteilen, sondern es gibt auch auf beiden Seiten vorgefasste Meinungen, da sich die Verdächtigungen nicht ändern. Ach, es ist schwer darüber zu sprechen!

## 9 Literatur- und Quellenverzeichnis

BAN, Gu. *The History of the Former Han Dynasty*, übersetzt von Homer H. Dubs, Band 1, Baltimore: Waverly Press, 1938.

BAO, Pengshan 鮑鵬山 (Hg.). *Zhongguo wenxue shipin du* 中國文學史品讀, Shanghai: Fudan Daxue Chubanshe, 2007.

de BEAUGRANDE, Robert-Alain und DRESSLER, Wolfgang Ulrich. *Einführung in die Textlinguistik*, Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1981.

*Brockhaus-Enzyklopädie*. Mannheim: Brockhaus, 1986, Bd. 14.

BROKAW, Cynthia. *The Ledgers of Merit and Demerit. Social Change and Moral Order in Late Imperial China*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press 1991.

BÜHLER, Karl. *Sprachtheorie. Die Darstellungsfunktion der Sprache*, Stuttgart: Fischer Verlag, 1965.

CAO, Shuji 曹樹基. „Maersasi lilun he qingdai yilai de Zhongguo renkou: ping Meiguo xuezhe jinnian lai de xiangguan yanjiu“ 馬爾薩斯理論和清代以來的中國人口——評美國學者近年來的相關研究, in: *Lishi Yanjiu*, Nr. 1, 2002, S. 41–54.

CARRINGTON, Goddrich L. (Hg.). *Dictionary of Ming Biography: 1368–1644*, New York: Columbia University, 1976.

CHEN, Hongmou 陳弘謀. *Xunsu yigui 4 juan* 訓俗遺規 4 卷, Guilin: Ru gao wang bao yi tang, 1766, online unter: [http://digital.staatsbibliothek-berlin.de/werkansicht?PPN=PPN3317587350&PHYSID=PHYS\\_0001&DMDID=&view=overview-toc](http://digital.staatsbibliothek-berlin.de/werkansicht?PPN=PPN3317587350&PHYSID=PHYS_0001&DMDID=&view=overview-toc), zuletzt eingesehen am 14.12.2017.

CHEN, Hongmou 陳弘謀. *Lüzi jielu 4 juan* 呂子節錄 4 卷, Guangdong Sheng: 1859, online unter: <http://www.mdz-nbn-resolving.de/urn/resolver.pl?urn=urn:nbn:de:bvb:12-bsb11129332-3>, zuletzt eingesehen am: 16.12.2017.

CHEN, Tongsheng 陳桐生. „Xian Qin geyanti yuanliu“ 先秦格言體源流, in: *Xueshu Yanjiu*, Nr. 2, 2015, S. 125 – 131.

CHENG, Yu-Yin Cheng. “The Taizhou School (Taizhou Xuepai) and the Popularization of Liangzhi (Innate Knowledge)”, in: *Ming Studies*, Nr. 60, Nov. 2009, S. 45–65.

COLE, James H.. „The Shaoxing Connection: A Vertical Administrative Clique in Late Qing China“, in: *Modern China*, Bd. 6, Nr. 30 (Juli 1980), S. 317–326.

COLE, James H.. *Shaohsing: Competition and Cooperation in nineteenth-century China*, Tucson: The University of Arizona Press, 1986.

*DIE Lehren des Konfuzius. Die vier konfuzianischen Bücher*. Chinesisch und deutsch, übersetzt und erläutert von Richard Wilhelm, mit einem Vorwort von Hans van Ess, Frankfurt, M.: Zweitausendeins, 2009.

DONG, Zhongshu 董仲舒. *Luxuriant Gems of the Spring and Autumn*, edited and translated by Sarah A. Queen and John S. Major, New York: Columbia University Press, 2016.

FAIRBANK, John K. (Hg.). *The Cambridge History of China. Late Ch'ing, 1800–1911, Part I*, Bd. 10, Cambridge: Cambridge University Press, 1978.

FAIRCLOUGH, Norman. *Critical discourse analysis: the critical study of language*, London: Routledge, 2013.

FEDLER, Stephan. *Der Aphorismus. Begriffsspiel zwischen Philosophie und Poesie*, Stuttgart: M&P, 1992.

des FORGES, Roger V.. *Cultural Centrality and Political Change in Chinese History. Northeast Henan in the Fall of the Ming*, Stanford, California: Stanford University Press, 2003.

FRICKE, Harald. *Aphorismus*, Stuttgart: Metzlersche Verlagsbuchhandlung, 1984.

GABBIANI, Luca. „The Redemption of the Rascals“: The Xinzheng Reforms and the Transformation of Status of Lower-Level Central Administration Personnel”, in: *Modern Asian Studies*, Bd. 37, Nr. 4 (2003), S. 799–829.

GAO, Maoguang 高昂光, *Zuilebian* 最樂編, 1624, online unter:

GONG Pengcheng 龔鵬程. *Rumen xiuzheng fayao* 儒門修証法要, Shanghai: Dongfang Chubanshe, 2015.

GUO, Runtao 郭潤濤. *Guanfu, muyou yu shusheng – Shaoxing shiye yanjiu* 官府、幕友與書生一紹興師爺研究, Beijing: Zhongguo Shehui Kexue Chubanshe, 1996.

HALLIDAY, M. A. K. und HASAN, Ruqaiya. *Cohesion in English*, London, New York: Longman 1976.

HAN, Xia 韓霞. “Lü Kun jiqi ‘Shenyinyu’” 呂坤及其《呻吟語》, in: *Journal of Shangqiu Teachers College*, Bd. 19, Nr. 3, Juni 2003, S. 32–33.

HANDLIN, Joanna F.. *Action in Late Ming Thought. The Reorientation of Lü K'un and Other Scholar-Officials*, Berkeley: University of California, 1983.

HÖHNE, Thomas. „Die Thematische Diskursanalyse – dargestellt am Beispiel von Schulbüchern“, in: *Handbuch Sozialwissenschaftliche Diskursanalyse*, Band 2: Forschungspraxis, Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften, 2004, S. 389–419.

HONG, Liangji 洪亮吉. *Hong Liangji ji* 洪亮吉集, Beijing: Zhonghua Shuju, 2001.

HONG, Yingming 洪應明. *Caigentan* 菜根譚 in: *Zhongguo chushi wenhua mingzhu* 中國處事文化名著, hg. von Jiang Yushan 姜玉山 u.a., Yanbian Daxue Chubanshe, 1995.

HONG, Yingming 洪應明. *Caigentan xin yi* 菜根譚新譯, kommentiert und ins moderne Chinesisch übersetzt von Wu Jiaju 吳家駒 und Huang Zhimin 黃志民, Taipei: Sanmin Verlag, 2003.

- HONG, Yingming 洪應明. *Vegetable Roots Discourse. Wisdom from Ming China on Life and Living. Caigentan by Hong Zicheng*. Translated by Robert Aitken with Daniel W. Y. Kwok, [Berkeley]: Shoemaker & Hoard 2006.
- HONGYI Fashi 弘一法師. „Gaiguo shiyan tan“ 改過實驗談, in: *Yanjianglu*, Gaoxiong Jingzong Xuehui, o.J.
- HU, Zhuanglin 胡壯麟. *Yupian de xianjie yu lianguan* 語篇的銜接與連貫, Shanghai: Shanghai Waiyu Jiaoyu Chubanshe, 1995.
- HUayan jing yi du. Ru fa jie pin* 華嚴經易讀入法界品, Taipei: Daqian Chubanshe, 2004, Bd. 2.
- HUANG, Martin W.. *Negotiating Masculinities in Late Imperial China*, Honolulu: University of Hawai'i Press, 2006.
- HUANG, Tsung-his. *The Records of Ming Scholars*, hg. von Julia Ching, Honolulu: University of Hawaii Press, 1987.
- HUMMEL, Arthur W. (Hg.). *Eminent Chinese of the Ch'ing Period (1644–1912)*, Taipei: SMC Publishing, 1991.
- IDEMA, Wilt (Hg.). *A Guide to Chinese Literature*, Ann Arbor: University of Michigan, 1997.
- I Ging*, übersetzt von Richard Wilhelm. Düsseldorf, Köln: Diederichs, 1981.
- JACOBS, Jörn. *Textstudium des Laozi: Daodejing*, Frankfurt am Main: Peter Lang, 2001.
- JI, Donghong und XIAO, Guozheng (Hg.). *Chinese Lexical Semantics. 13th Workshop, CLSE 2012 Wuhan, China, July 2012. Revised Selected Papers*, Heidelberg: Springer, 2013.
- JIN, Lansheng 金蘭生. *Geyan lianbi* 格言聯璧, Taizhong: Fojiao Lianshe, 1990.
- JIN, Ying 金縷. *Geyan lianbi* 格言聯璧, [Shanghai]: Hongbaozhai, 1931.
- JIN, Ying 金縷. *Geyan lianbi* 格言聯璧, übersetzt und kommentiert von Zhang Qi 張琪, Wuhan: Hubei Renmin Chubanshe, 1994.
- JIN, Ying 金縷. *Geyan lianbi xin yi* 格言聯璧新譯, übersetzt und kommentiert von Ma Ziyi 馬自毅, Taipei: Sanmin Shuju, 2011.
- KADERAS, Christoph. *Die Leishu der imperialen Bibliothek des Kaisers Qianlong (reg. 1736–1796). Untersuchungen zur chinesischen Enzyklopädie*, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 1998.
- KASKE, Elisabeth. „Metropolitan Clerks and Venality in Qing China: The Great 1830 Forgery Case, in: *T'oung Pao* 98 (2012), S. 217–269.
- KATALOG: Schätze im Museum des Königs von Nanyue*, Beijing: Wenwu Chubanshe, 2007.
- KEUNG, Lo-Yuet 勞悅強, "Cong Caigentan kan moshi de xinling neizhuan“ 從《菜根譚》看末世的心靈內轉, in: *Yazhou wenhua*, 26, S. 136–153.

- LEHNERT, Martin. *Partitur des Lebens. Die Liaofan six un von Yuan Huang (1533–1606)*, Bern: Peter Lang, 2004.
- LIANG, Fangzhong 梁方仲. *Zhongguo lidai hukou, tiandi, tianfu tongji* 中國歷代戶口、田地、田賦統計, Shanghai: Shanghai Renmin Chubanshe, 1980.
- LIU, An 劉安. *Huainanzi* 淮南子, in: *Sibu congkan chubian zibu* 四部叢刊初編子部, Bd. 96, Shanghai: Shangwu Yinshuguan, [1936].
- LIU, Dajie 劉大杰 (Hg.). *Zhongguo wenxue fazhanshi* 中國文學發展史, Shanghai: Gudian Wenxue Chubanshe, 1958.
- LIU, Zongxian 劉宗賢 und XIE, Xianghao 謝祥皓. *Zhongguo ruxue* 中國儒學, Taipei: Shuiniu Chubanshe, 1995.
- LÜ, Kun 呂坤. *Shizhenglu* 實政錄, online unter: <https://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=nnc1.cu05642329;view=1up;seq=185>), zuletzt eingesehen am: 14.12.2017.
- LÜ, Kun 呂坤, Lü zi Shenyinyu 呂子呻吟語, 1870, online unter: <http://www.mdz-nbn-resolving.de/urn/resolver.pl?urn=urn:nbn:de:bvb:12-bsb11122657-3>, zuletzt eingesehen am: 16.12.2017.
- LÜ, Kun 呂坤. *Shenyinyu yizhu* 呻吟語譯注, Originaltext annotiert und [ins moderne Chinesisch] übersetzt von Wang Guoxuan 王國軒 und Wang Xiumei 王秀梅, Beijing: Yanshan Chubanshe, 1996.
- LUO, Jiexiang 羅家湘. „Yizhoushu geyan yanjiu“ 逸周書格言研究, in: *Yindu Journal*, 2001, S. 95–98.
- MAIR, Victor H. (Hg.). *Columbia History of Chinese Literature*, New York: Columbia University Press, 2001.
- MENG, Zhaoquan 孟昭泉. „Shilun geyan de fenlei“ 試論格言的分類, in: *Zhongzhou Daxue Xuebao*, Nr. 4, 1991, S. 17 – 21.
- NIENHAUSER, William H. (Hg.). *Indiana Companion to traditional Chinese Literature*, Taipei: SMC Publishing, 1990.
- OU, Mingjun 歐明俊. „Ming qing de biji xiaopin“ 明清的筆記小品, in: *Chinese Literature and History*, Nr. 3 (2001), S. 25 – 31, und Nr. 4 (2001), S. 16–23.
- OWEN, Stephen. *An anthology of Chinese literature. Beginnings to 1911*, New York: Norton, 1996.
- PÊCHEUX, Michel. „Über die Rolle des Gedächtnisses als interdiskursives Material“, in: *Das Subjekt des Diskurses: Festschrift für Klaus-Michael Bogdal*, Berlin: Argument Verlag, 1983, S. 50–58.
- PÊCHEUX, Michel. *Automatic Discourse Analysis*, hg. von Tony Hak und Niels Helsloot, Amsterdam: Rodopi, 1995.
- QIAN, Jibo 錢基博 (Hg.). *Xiandai zhongguo wenxueshi* 現代中國文學史, Changsha: Yuelu Shushe, 1986.

- RÖSER, Sabine. *Die Aphorismensammlung Ts'ai-ken-t'an: Hung Ying-mings Werk als Spiegel seiner Zeit, der Wan-li-Ära der späten Ming-Zeit*, Dissertation, Karlsruhe, 1987.
- ROETZ, Heiner. „Überlegungen zur Goldenen Regel. Das Beispiel China“, in: *Dialog, Reflexion, Verantwortung. Zur Diskussion der Diskurspragmatik*, hg. von Jens Ole Beckers, Florian Preußger und Thomas Rusche, Würzburg: Königshausen, 2013, S. 221–239.
- ROWE, William T.. *Saving the World. Chen Hongmou and Elite Consciousness in Eighteenth-Century China*, Stanford: Stanford University Press, 2001.
- SAKAI, Tadao. „Confucianism and Popular Educational Works“, in: *Self and Society in Ming Thought*, hg. von William Theodore de Bary, NY: Columbia University Press, 1970, S. 331–366.
- SANTANGELO, Paolo. „Lü Kun's ‚Moral Psychology‘ and the analysis of emotions in his ‚Groaning Words‘ (Shenyinyu 呻吟語)“, in: *Expressions of States of Mind in Asia. Proceedings of the INALCO-UNO Workshop Held in Naples, 27th May 2000*, Napoli: Università degli Studi di Napoli „L'Orientale“, 2004, S. 105–212.
- SEOK, Bongrae, *Embodied Moral Psychology and Confucian Philosophy*, Lanham: Lexington Books, 2013.
- SHEN, Hanguang 申涵光. *Jingyuan xiaoyu 荆園小語*, in: *Jifu congshu 畿輔叢書*, hg. von Wang Hao, Dingzhou: Wang shi qiande tang 1879 – 1892, Bd. 113, online unter: <http://www.guoxuedashi.com/guji/242957r/>, zuletzt eingesehen am: 16.12.2017.
- SIMA, Qian, *Les Memoires de Se-Ma Ts'ien*, traduits et annotés par Édouard Chavannes, Leiden: Brill 1967, Bd. 5.
- SOFFEL, Christian. *Ein Universalgelehrter verarbeitet das Ende seiner Dynasty: eine Analyse des Kunxue jiwen von Wang Yinglin*, Wiesbaden: Harrassowitz, 2004.
- SPICKER, Friedemann. *Der Aphorismus: Begriff und Gattung von der Mitte des 18. Jahrhunderts bis 1912*, Berlin: de Gruyter, 1997.
- SUN Chang, Kang-i und OWEN, Stephen (Hg.). *Cambridge History of Chinese Literature*, Cambridge Mass.: Cambridge University Press, 2010.
- TANG, Jinsu 湯晉蘇. *Chikui xue 吃虧學*, Beijing: Jinghua Chubanshe, 1998.
- TANG, Sufang 湯素芳. „Lun Lü Kun ‚Youweishu‘ zhong de jiushi yaowu“ 論呂坤《憂危疏》中的救時要務, in: *Culture Journal*, Nr. 5, Mai 2015, S. 214–216.
- TOULMIN, Stephen E.. *The Uses of Argument*, Cambridge: Cambridge University Press, 1958.
- TU, Weiming. *Neo-Confucian Thought in Action: Wang Yang-ming's Youth (1472–1509)*, Berkeley: University of California Press, 1976.
- TUGENDHAT, Ernst und WOLF, Ursula. *Logisch-semantische Propädeutik*, Stuttgart: Philipp Reclam jun., 1983.

- WANG, Ping. *The Age of Courtly Writing: Wen Xuan Compiler Xiao Tong (501–531) and his Circle*, Leiden: Brill, 2012.
- WANG, Shiduo 汪士鐸. „Wang Huiweng yibing riji“ 汪悔翁乙丙日記, in: *Jindai zhongguo shiliao congkan* 近代中国史料叢刊, hg. von Chen Yunlong, Wenhai Chubanshe.
- WANG, Zuo 王佐. *Bao shan bian 2 juan* 寶善編 2 卷, Kanton: ju jing tang / zheng wen tang, 1820, online unter: [http://digital.staatsbibliothek-berlin.de/werkansicht?PPN=PPN3343670073&PHYSID=PHYS\\_0007&DMDID=&view=overview-toc](http://digital.staatsbibliothek-berlin.de/werkansicht?PPN=PPN3343670073&PHYSID=PHYS_0007&DMDID=&view=overview-toc), zuletzt eingesehen am 14.12.2017.
- WEN, Huang 溫璜. *Wenshi muxun* 溫氏母訓, in: *Zhending siku quanshu* 鎮定四庫全書, (Zibu, Rujia lei), online unter: <http://www.guoxuedashi.com/guji/212759z/>, zuletzt eingesehen am: 16.12.2017.
- WIDDOWSON, Henry. „Discourse Analysis: A Critical View“, in: *Language and Literature* 4 (1995), S. 157–172.
- WODAK, Ruth und MEYER, Michael (Hg.). *Methods of Critical Discourse Analysis*, London: SAGE Publications, 2001.
- WU, Chengxue 吳承學. „Lun wan ming qingyan“ 論晚明清言, in: *Literary Review*, Nr. 4, 1997, S. 130 – 138.
- WU, Chengxue 吳承學, *Wan ming xiaopin yanjiu* 晚明小品研究, Nanjing: Jiangsu Guji Chubanshe, 1998.
- WU, Chengxue 吳承學. „Zhenyan yu qingyan – du ‘Shenyinyu’ yu ‘Caigentan’“ 箴言與清言 — 讀《呻吟語》與《菜根譚》, in: *The Knowledge of Classical Literature*, Bd. 0, September 2004, S. 51–55.
- XU, Heyong 徐和雍. *Zhejiang jindaishi* 浙江近代史, Hangzhou: Zhejiang Renmin Chubanshe, 1982.
- XU, Shaojin 徐少錦 und CHEN, Yanbin 陳延斌. *Zhongguo Jiaxun shi* 中国家训史, Xi’an: Shanxi Renmin Chubanshe, 2003.
- XU, Tao 徐韜. „Ying Han xianjie shouduan duibi chuyi“ 英漢銜接手段對比芻議, in: *Journal of Guizhou University of Technology*, Bd. 9, Nr.1 (2007), S. 162 – 64.
- XU, Zhenglun 徐正綸. „Hongyi Fashi yu Geyan Lianbi“ 弘一法師與《格言聯璧》, in: *Torch of Wisdom Monthly*, Nr. 557 (Nov. 2010), S. 49 – 55 und Nr. 558, (Dez. 2010), S. 28–34.
- YANG, Jian-Sheng. „A Contrastive Study of Cohesion in English and Chinese“, in: *International Journal of English Linguistics*, Bd. 4, Nr. 6 (2014), S. 118–123.
- YANG, Xiong. *Exemplary Figures. Fayan*, translated by Michael Nylan, Seattle: University of Washington Press, 2013.
- YE, Qingbing 葉慶炳 (Hg.). *Zhongguo wenxueshi* 中國文學史, Taipei: Xuesheng Shuju, 1986.

YE, Yang. *Vignettes from the Late Ming: A Hsiao-p'in Anthology*. Translated with Annotations and an Introduction by Yang Ye, Seattle: University of Washington Press, 1999.

YIN, Huiyi 尹會一. *Lü yu jicui* 呂語集粹, in: *Jifu congshu* 畿輔叢書, hg. von Wang Hao, Dingzhou: Wang shi qiande tang 1879 – 1892, Bd. 131, online unter: <http://www.guoxuedashi.com/guji/242997s/>, zuletzt eingesehen am: 16.12.2017.

YOU, Guoen 游國恩 (Hg.). *Zhongguo wenxue shi* 中國文學史, Beijing: Renmin Wenxue Chubanshe, 1963/64.

YUAN, Xingpei 袁行霈 (Hg.). *Zhongguo wenxueshi* 中國文學史, Chengdu: Xinan Jiaotong Daxue Chubanshe, 1996.

YUAN, Xiaobo 袁嘯波 (Hg.). *Minjian quanshan shu* 民間勸善書, Shanghai: Shanghai Guji Chubanshe, 1995.

YÜ, Chün-fang. *The Renewal of Buddhism in China. Chu-Hung and the Late Ming Synthesis*, NY: Columbia University Press, 1981.

ZHANG, Chao 張潮. *Youmeng ying* 幽夢影, Zhongzhou Guji Chubanshe, 2008.

ZHANG, Jianhua 張建華. „Lun han yuefu dui zhenming, geyan, yaoyan de jicheng he fazhan“ 論漢樂府對箴銘、格言、謠諺的繼承和發展, in: *Journal of Xuchang University*, Bd. 30, Nr. 6 (2011), S. 46–48.

ZHANG, Minfu 張民服. „‘Shenyinyu’: Lü Kun rensheng ganwu jiqi minben sixiang de jizhong tixian“ 《呻吟語》：呂坤人生感悟及其民本思想的集中體現, in: *Journal of Zhengzhou University*, Bd. 39, Nr. 2, März 2006, S. 108–112.

ZHANG, Peiheng 章培恆 (Hg.). *Zhongguo wenxueshi* 中國文學史, Shanghai: Fudan Daxue Chubanshe, 1996.

ZHENG; Zhenduo 鄭振鐸. *Zhongguo suwenxueshi* 中國俗文學史, Shanghai: Shangwu Yinshuguan, 2010.

ZHENG, Xiaowei. „Loyalty, Anxiety, and Opportunism: Local Elite Activism during the Taiping Rebellion in Eastern Zhejiang, 1851–1864“, in: *Late Imperial China*, Bd. 30, Nr. 2 (Dezember 2009), S. 39–83.

ZHOU, Dingchen 周鼎臣. *Zeng ding jing xin lu* 增訂敬信錄, Kanton: Ju xian tang, 1824, online unter: [http://digital.staatsbibliothek-berlin.de/werkansicht?PPN=PPN3343669784&PHYSID=PHYS\\_0008&DMDID=&view=overview-toc](http://digital.staatsbibliothek-berlin.de/werkansicht?PPN=PPN3343669784&PHYSID=PHYS_0008&DMDID=&view=overview-toc), zuletzt eingesehen am 14.12.2017.

ZHOU, Jianping 周建萍. „Woguo jinnian xianjie yu lianguan yanjiu zongshu“ 我國近年銜接與連貫研究綜述, in: *Journal of Hebei Normal University* (Philosophy and Social Sciences Edition), Bd. 24, Nr. 1 (2001), S. 97 – 100.

ZHU, Jianmin 朱建民 (Hg.). *Zhongguo gujin diming da cidian* 中國古今地名大辭典, Taipei: Taiwan Shangwu Yinshuguan, 1987.

ZUO, Qiuming 左丘明, *Guoyu* 國語. Shanghai: Shanghai Guji Chubanshe, 1978.

ZUO, Yan 左岩. „Han Ying bufen yupian xianjie shouduan de chayi“ 漢英部分語篇銜接手段的差異, in: Beijing *Waiguoyu daxue xuebao*, 1995, S. 37 – 42.

### Wörterbücher

*Chinesisch-Deutsches Wörterbuch* 漢德詞典, Berlin: Akademie-Verlag, 1986.

*Chinesisch-Deutsches Universalwörterbuch* 漢德大詞典, Beijing: Verlag für fremdsprachige Literatur, 2001.

*Ciyuan* 詞源, Shanghai: Shanwu Yinshuguan, 1931.

*Das neue Chinesisch-Deutsche Wörterbuch* 新漢德詞典, Beijing: Shangwu Yinshuguan, 1988.

*Foguang da cidian* 佛光大辭典, Bd. 6, Taipei: Foguang Chubanshe, 1995.

*Grand dictionnaire Ricci de la langue chinoise*, Paris: Instituts Ricci, 2001.

MATHEWS, Robert. *Mathews' Chinese English Dictionary*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1975.

ONLINE-Wörterbuch: *Handian* 漢典, online unter: <http://www.zdic.net/>, zuletzt eingesehen am 16.12.2017.

XU, Shaofeng 許少峰 (Hg.). *Jindai Hanyu da cidian* 近代漢語大詞典, Beijing: Zhonghua Shuju, 2008.

### Ehrenwörtliche Erklärung

Ich erkläre hiermit ehrenwörtlich, dass ich die vorliegende Arbeit selbstständig angefertigt habe; die aus fremden Quellen – auch solche aus dem WWW oder anderen elektronischen Medien – direkt oder indirekt übernommenen Gedanken sind als solche kenntlich gemacht. Die Arbeit wurde bisher keiner anderen Prüfungsbehörde vorgelegt und auch noch nicht veröffentlicht.

Leipzig, den 17. Dezember 2017