

# Glück und Glückseligkeit im alten China

Christoph Harbsmeier 何莫邪, Universitaet Oslo

(private personal lecture draft not for quotation or general dissemination)<sup>1</sup>

Auch im alten China konnte man Glück haben, und Pech. Die Bedeutung des Zufalls im Menschenleben war geradezu Hauptthema im Kapitel I eines skeptizistischen Buches aus dem ersten Jahrhundert nach Christus, des *Lùnhéng* 論衡.

Den himmlischen Segen hat man sich immer schon, in China wie anderwaerts, rituell und opfernd, erbeten. Die wesentlichen Beigaben zur Befoerderung des Menschenglücks koennen wir aus den Grabbeigaben aus aeltesten Zeiten ersehen, als da sind Symbole des hohen Status, der ritualen Verantwortlichkeit für Opfertgaben, des Reichtums vor allem, und des hinreissend schoenen Schmuckes, aber auch Dienerschaft jeder Art gegebenenfalls, von reizenden offenbar jung-ermordeten Konkubinen auch nicht zu schweigen, die altchinesische Graeber in erschreckendem Ausmasse schmuecken. Das Glück im Todes-Jenseits wurde als Abbild des Glueckes auf Erden konstruiert - sogar mit realistischem Toilettenschlitz fuer den Toten selbst, im Grabe selbst. Und so zeigen uns denn die Grabbeigaben des alten China ein konventionelles Bild der notwendigen Utensilien in Sachen Jenseits-Glück derer, dessen Graeber wir ausgegraben haben, vor allem der Mitglieder der chinesischen Aristokratie. (Einen schönen Überblick im historischen Kontext gibt Lothar von Falkenhausen, *Chinese Society in the Age of Confucius*, Los Angeles: Cotzen Institute of Archaeology, 2006. Zur Begrifflichkeit auch des Glueckes im alten China bleiben Ulrich Ungers Arbeiten immer eine erfrischende Quelle.)

Glück haben oft die, die's nicht verdient haben, aber die Glückseligkeit ist etwas, auf das man hingearbeitet haben muss. Glückseligkeit muss man erlangt haben, um sie wirklich zu haben. Bertrand Russell gibg aus gutem Grund seinem unbeschreiblich schoenes Buch zu Sachen Glueck den Titel *The Conquest of Happiness*.

Das prinzipielle Primat des individuellen Menschenglücks, auch des Eigeninteresses, in der Lebensphilosophie war Thema des Philosophen Yáng Zhū im vierten vorchristlichen Jahrhundert. Letztendlich war das Glück der anderen dem Menschen nur wichtig als Mittel zum Zweck der Absicherung des Eigeninteresses, wenn wir Yáng Zhū 楊朱 recht verstehen, was angesichts der schwierigen Quellenlage bestimmt keine Selbstverstaendlichkeit ist, wie es mein Lehrmeister und langjaehriger Freund

A.C. Graham in seinem Buche *Disputers of the Tao: Philosophical Argument in Ancient China* (Chicago: Open Court 1989) so schön dargestellt hat.

Nicht materielles oder machtpolitisches Eigeninteresse so sehr, wie die geistige unabhängige Glückseligkeit des Einzelnen war das Ziel von Philosophen des Schlages Zhuāngzǐ, der nun allerdings meinte, dass gerade die Kultivierung dieser fast mystischen geistigen Glückseligkeit zum allgemeinen Menschenfrieden schon beitragen würde, dass der glückselige Seelenfriede des Einzelnen gerade jede Herrschsucht des einen über den anderen ausschliesst. In seiner Glückseligkeit genügt sich der Wahre Mensch 真人 des Zhuāng Zhōu 莊周 gerade sich selbst und es geht ihm darüberhinaus allenfalls noch darum solche selbstgenügsamen Seelenfrieden auch anderen durch sein Beispiel irgendwie als Ziel nahezubringen. Den als Lehre direkt vermittelbar ist von seinem Weg des glückseligen Seelenfriedens genausowenig, wie vom Wege des rechten Radfahrens: Da muss jeder von seinem eigenen Fahrrad fallen, um aus eigenem Schaden selber klug zu werden, und sozusagen obenauf zu bleiben im Wirrsal des unvorhersehbaren Menschenlebens, in das wir immer schon verschlagen sind, und das dem uns der Tod wieder vertreiben wird.

Durch Schaden klug geworden zweifelt man dann, wie ein traumender Schmetterling, ob man denn ein wirklich Schmetterling sei, der träumt er sei Christoph Harbsmeier, oder aber in Wirklichkeit immer nur der Christoph gewesen ist, der fortwährend träumte er wäre ein Schmetterling. Man gibt sich diesen Phantasien als Realitäten hin, weil man die Realität für unerkennbar hält. "Wer weiss, ob nicht Wissen in Wirklichkeit Unwissenheit ist, und Unwissenheit Wissen?" Das ist nicht eine Frage, die Zhuāng Zhōu stellt, sondern vielmehr Ausdruck einer emphatischen epistemologischen *epochē*. Also nicht etwa dogmatischer Skeptizismus als Glückseligkeit, sondern das lebendige Bewusstsein von der subjektiven Vorläufigkeit alles Gewussten. Glückseligkeit, für Zhuāng Zhōu besteht dann gerade auch in der Selbstlosigkeit dieses geistigen Zustandes. Er gibt sein Selbst auf, gibt es hin an die Unendlichkeit des unverstandenen kosmischen Wegs, dem er sich ekstatisch anvertraut.

Die logischen Tüftler des Schlages Huì Shī 惠施 übertüftelt er schelmenhaft im zweiten Kapitel jenes Buches, das seinen Namen trägt. Und zugleich entzündet sich sein aufmüpperisch anrassistischer Intellektualismus an einer sogar für uns geradezu rührend intimen Freundschaft mit diesem grossen Theoretiker, dem schon im alten China auffiel, dass ein fliegender Pfeil in keinem Augenblick recht eigentlich fliegt, etc..

So besteht für Zhuāng Zhōu das Wesentliche der geistigen Glückseligkeit in der gelebten Einsicht dass wir nicht wissen koennen, ob wir je etwas recht eigentlich jemals verstehen, was wir zu verstehen meinen. Er schwelgt geradezu logisch in der Tatsache, dass wir nie recht eigentlich wissen koennen, wiefern wir jemals etwas haben wissen koennen oder gewusst haben.

Für Zhuāng Zhōu besteht die Glückseligkeit in der ekstatisch ekzentrischen, aber eben spontanen eigenen Identifizierung mit dieser Subjektivitaet seines recht eigentlich anerkanntermassen nicht-existenten Selbst. In dieser bewusst gelebten und literarisch genial artikulierten Absurdaet der Selbstkonstruktion spielt dann das intellektuell verspielt Uernerste, Humoristische, Doppelboedige, vor allem das Ironische Formulierung überall seine alles immer wieder das konventionell Verstaendliche untergrabende Rolle.

So weiss man denn nie, wo man den Zhuāng Zhōu hat. Und poetischerweise weiss man noch nicht einmal, wie viel er denn von dem Buche geschrieben hat, das mehr als sechs hundert Jahre nach seinem Tode von Guō Xiàng 郭象 zusammengestellt worden ist. Das Buch Zhuāngzǐ 莊子 ist wahrscheinlich erst mehrere hundert Jahre nach Zhuāng Zhōu's Tode, Mitte des zweiten vorchristlichen Jahrhunderts von seinem Bewunderer, dem aufmüpfigen Dichterprinzen Liú Ān 劉安 in einer Urform zuerst zusammengestellt worden ist.

Die Glückseligkeit des Zhuāng Zhōu lag gerade darin, dass er die konventionellen Werte seiner Zeit, Reichtum, Macht, Ruhm, und eben insbesondere auch Wissen und Weisheit nicht nur verwarf sondern immer wieder poetisch verhoehnte. Die hohen Priester dieser seiner Glückseligkeit waren denn auch vielleicht nicht durchweg aber doch zuhauf, Krüppel, Strafgefangene, arme Schweine, kleine Leuchten, die Verachteten dieser verachtenswert kleingeistigen Welt. Und der Papst seiner eigenen glückseligmachenden "Lehre" war jedenfalls nicht er selbst.

Alles sah Zhuāng Zhōu *sub specie aeternitatis*, "im Lichte der Unendlichkeit", nicht so sehr der Ewigkeit, um es genau auf den Punkt zu bringen. Seine Glückseligkeit bestand darin, dass er diese Perspektive der Unendlichkeit im ersten Kapitel seines Buches unendlich schoen ins Endliche transponierend, eben auf das Menschenleben anwendend, auf sich selber anwendend, sogar den Tod seiner geliebten Frau als ertraeglich erleben konnte. ZITAT.

So realisiert und manifestiert sich Zhuāng Zhōu's Glückseligkeit im Medium eben der rätselhaften, doppelboedigen Literatur. Dort ist er Mensch. Dort durfte er es offenbar sein.

*Sub specie aeternitatis* ist alles dem Zhuāng Zhōu nichtig. Auch das Leben, auch der Tod. So ist ihm alles leer 虛. Und des Menschen Glückseligkeit besteht wieder ebendarin dass man selber, wie alles andere, leer 虛 und empfaenglich wird für dieses unergründbare Leben, ohne pompoese Fülle, empfaenglich für das nichtig-Reale, faehig zum nichtig-Natürlichen zur sich selber rätselhaften Spontaneitet - verbunden immer mit stoisch-skeptizistischer *epochē*, intellektueller Vorbehaltenheit.

Zhuāng Zhōu gilt seid dem ersten Jahrhundert vor Christus, und seitdem überall in der Literatur zur chinesischen Philosophiegeschichte, als Vertreter einer ganzen philosophischen Schule, des sogenannten Taoismus, einer Schule, die es allerdings leider zu Zeiten seiner angeblichen Hauptvertreter gar nicht gegeben hat. Diese philosophische Schule des Taoismus hat es auch bis auf das zweite Jahrhundert vor Christus, also zu Zeiten des Prinzen Liú Ān 劉安 und seiner eben noch nicht taoistischen Enzyklopaedie *Huáinánzǐ* 淮南子 (139 v.Chr.) überhaupt noch nicht gegeben.

Wie das *Nasobem* aus der poetischen Leier des Christian Morgenstern ans Licht der Welt getreten und seitdem einschlaegig geworden ist, so ist die Schule des Taoismus dem historischen Ordnungssinn des Historikers Sīmǎ Tán 司馬談 im spaeten zweiten Jahrhundert vor Christus entsprungen, und seitdem geradezu obligatorisch geworden für die Beschreibung der Philosophie im alten China.

Der zweite in unserem Zusammenhang überaus bedeutsame Vertreter dieser mittlerweile einschlaegigen Schule der alten Philosophie, des sogenannten "Taoismus" 道家, ist wiederum der Philosoph Lǎozǐ 老子, dessen Identitaet sowie auch Verfasserschaft des unter seinem Namen tradierten *Dàodéjīng* 道德經 allerdings weitgehend im Dunkeln bleiben. Der Tradition nach soll Lǎozǐ 老子 oder genaür Lǎo Dān 老聃 zu Zeiten des Konfuzius schon ein alter Mann gewesen sein, so dass der Meister Konfuzius ihn geradezu in seiner ehrwürdigen Bibliothek hat aufsuchen sollen. Aber an dieser Tradition ist schon früh Zweifel entstanden, und in neüster Zeit hat es denn auch Stimmen gegeben, die den *Dàodéjīng* 道德經 geradezu erst ins dritte vorchristliche Jahrhundert haben verlegen wollen.

Letzteren Zweiflern kam es dann allerdings höchst ungelegen, dass in neüster Zeit ein Bambusmanuskript mit grossen Teilen des *Dàodéjīng* 道德經 anscheinend aus dem vierten Jahrhundert vor Christus aufgetaucht ist. Dieser Fund laesst uns wiederum die Entstehungsgeschichte des *Dàodéjīng* 道德經 in einzigartiger Weise verfolgen, vom vierten Jahrhundert über ein Seidenmanuskripte aus dem spaeten zweiten Jahrhundert vor Christus, Teilhandschriften von der Seidensgrasse aus Dunhuang, bis hin zu den frühesten gedruckten Ausgaben.

Die Lǎozǐ Interpretation ist zu einer philologischen *cottage industry* gediehen, und das *Dàodéjīng* 道德經 gehoert wohl zu den meistübersetzten Büchern der Weltliteratur. Die Vergoettlichung des Lǎozǐ hat Anna Seidel schoen in ihrem klassischen Werk *La divinisation de Lao-tse* dargestellt. Die hochinteressante Frühgeschichte der umfangreichen Kommentarlitteratur zu diesem Werke sind vorbildlich in *Les commentaires du Lao-tse* von Isabelle Robinet vorgestellt und analysiert.

Das Glück des Menschen, seine Glückseligkeit geradezu, liegt auch nach Lǎozǐ in der mystisch-enthusiastischen Vereinigung mit dem *dào* 道, dem kosmischen "Weg" der Dinge. Man koennte auch sagen, dem Gang der Dinge. Der Gang der Dinge selbst aber, nach dem *Dàodéjīng* 道德經, richtet sich nach dem, was von selber so ist wie es ist, nach dem 自然, nach der "Natur" wenn man will.

Das Menschenglück besteht nun eben nicht darin, vom 道 zu wissen. Auch nicht darin, zu wissen, dass dieser 道 sich nach dem 自然 ausrichtet. Vielmehr geht es um etwas viel fundamentaleres, viel ernsteres: es geht darum "den Weg zu erreichen" 得道, den Weg in sich und durch sich zu realisieren, spontan, unangestrengt und unverfaelscht ganz von selber so zu sein, wie man es nun einmal ist. Das Schwierige an der Natürlichkeit, an der Ungekünsteltkeit (無為) ist gerade dies, dass man diese nicht philosophisch begründet "betreiben" kann, wie man eine Philosophie betreibt. Betriebene Natürlichkeit ist nicht die spontane glückseligmachende Natürlichkeit um die es hier geht.

Die Lehre des *Dàodéjīng* 道德經 ist in diesem Sinne keine Existenzialphilosophie. Der Text geraet nurmehr zum Anstoss zur spontanen menschlichen wie auch politischen Existenzbewaeltigung. Und diese Existenzbewaeltigung wieder ist es, die dem Weisen dann eine ungeheürliche Macht in dieser Welt an die Hand gibt. Das *Dàodéjīng* 道德經 konnte so geradezu zum mystischen Handbuch der Menschenführung werden. Die Weisheit des Weisen wird im *Dàodéjīng* 道德經 nicht nur zum geistigen Ort des Aufblühens der Glückseligkeit des Einzelnen, sondern eben von da aus auch zum

Instrument der politischen Ertüchtigung des Herrschers. Die Glückseligkeit des Weisen wird auch und vielleicht gar vor allem wichtig sofern sie Ueberlebenskunst und Instrument der Regierungsweisheit des Prinzen wird.

Die schon erwahnte Enzyklopaedie *Huáinánzǐ* 淮南子 aus der Mitte des zweiten Jahrhunderts vor Christus zehrt dann von den Vorbildern des *Dàodéjīng* 道德經 und des Buches *Zhuāngzǐ* 莊子 um einen umfassenden, ja fast enzyklopaedischen Fürstenspiegel zu konstruieren, in dem nun das mystische Menschenglück der Vereinigung mit dem *dào* 道 gleich den Ausgangspunkt des ersten Kapitels bildet. Ein weiteres Kapitel besteht aus einem narrativ-illustrativen Kommentar zum *Dàodéjīng* 道德經. Das Wohl des Staates nimmt in dieser Enzyklopaedie seinen Ausgangspunkt in einer mystischen Glückseligkeit seines Herrschers, dem der Mystizismus dann zur Staatskunst gerinnt. Die glückselige Vereinigung des Herrschers mit den kosmischen Kraeften die diese Welt durchwalten, wird zur kosmo-politischen Grundlage für die hoehere Harmonie zwischen Staat und Univers. Und die Glückseligkeit des Herrschers liegt dann genau in seinem hoeheren Sinn für diese hoehere Harmonie.

Auch der gemeine Bureaukrat hatte, in diesem Zusammenhang, eine hoehere Rolle zu spielen im Staate, sofern er durch mystische glückselige Sensibilisierung für die hoehere Harmonie der Spaeren von Yin und von Yang, vom Weg, von dem natürlichen Gang der Welt, von den Fünf phasenhaft verknüpften Elementen 五行 in jenen hoeheren Kontext eintrat, für den der Kaiser hauptverantwortlich, die Könige und Herrscher nebenverantwortlich, und die Bureaukraten unterverantwortlich zeichneten. Wir haben es also, in dieser Phase der historischen Entwicklung in China, mit einer Hierarchie der Glückseligkeiten zu tun, in der dann allerdings sogar auch das gemeine Volk, wiewohl kaum noch hoerbar, leise mitsingt und auch rituell mitschwingt.

Die Glückseligkeit des Herrschers wird zur Staatsgrundlage hochstilisiert. Die Glückseligkeit des gemeinen Menschen bleibt weitgehend ausserhalb der Diskussion, aber eben die mystische Glückseligkeit des Herrschers ist es, die das Glück der Menschen in einer kosmo-harmonischen Gesellschaft moeglich macht.

Das Glück des Herrschers als solches, ganz abgesehen von dieser mystischen Glückseligkeit, bleibt dann allerdings wenig überraschend im Familiaeren und Sozialen befangen: ein langes leben 長壽 in Friedlichkeit 安樂 und Wohlstand 福樂 stehen da an erster Stelle, vor allem aber immer im Schosse einer vielgliedrigen Familie in der moeglichst viele Generationen unter einem Dache leben. Man misst

geradezu das Glück eines Menschen daran, wie viele Generationen mit ihm unter einem Dache - besser, chinesisch: in einem Gehoeft - wohnten, als er starb.

Über den alten Konfuzius haben schon alte Kommentatoren bemerkt, dass er, sobald er den Mund in seinen *Gespraechen* aufmachte, schon das Wort *lè* 樂 (altchinesische Aussprache wohl etwa \*glak) "Glück" gebrauchte. Ihm ist im ersten Abschnitt des ersten Buches seiner *Gespraechen* dann die alte Freundschaft eine Quelle des Glücks und ein hoeheres Vergnügen. (Siehe hierzu auch *Gespraechen* 16.5) Bei solchem hoeheren Vergnügen vergass er alle Sorgen. (*Gespraechen* 7.19)

Konfuzius wusste genau, dass dem bitter armen gemeinen Volke selbstverstaendlich zunaechst einmal wenn vielleicht noch nicht das Geld, so doch der materielle Wohlstand, der Reichtum als Maßstab der Glückseligkeit vorschwebte. *Fú* 福 war "Wohlstandsglück", eng verwandt mit *fù* 富 "Reichtum". Hiergegen setzt sich der Konfuzius da ganz bewusst ab. In Armut glücklich zu sein (*Gespraechen* 1.15) das war ihm durchaus ein Ideal. Das war ein Ziel, das seines Erachtens der Lieblingsschüler Huí in mustergültiger Weise erreicht hatte. (*Gespraechen* 6.11) Ein hohes Vergnügen war es dem Konfuzius, in der Tat, fleischlos zu essen, Wasser zu trinken, und ohne Kopfkissen zu schlafen: Zum Teufel mit Reichtum und Ehre in einer ungerechten Welt! (*Gespraechen* 7.16 Es darf wohl erlaubt sein dass die steinharten Kopf"kissen" der alten Chinesen keine allzugrosse Bequemlichkeitsversagung gewesen sein koennen.) Als originaler Moralist setzt Konfuzius sich erstmal notgedrungen vom Gaengigen und Selbstverstaendlichen bewußt ab. Ohne in dieser Weise zum Selbstverstaendlichen auf Distanz zu gehen waere er ja eben auch nie berühmt geworden, als Denker... Wissen von einer Sache reicht nicht heran an Freude an dieser Sache; und diese Freude an der Sache ist wieder gar nichts im Vergleich zu jenem hoeheren Vergnügen an der Sache, ein hoeheres Vergnügen das in den Bereich der Glückseligkeit gehoert. (*Gespraechen* 6.20)

Selbst seine oberste Tugend, die Gutherzigkeit oder Mitmenschlichkeit 仁 stellt er scheinbar gelegentlich in den Dienst dieses hoeheren Vergnügens. Ohne gutherzig 仁 zu sein, unterstreicht er, wird es nie etwas mit der langewaehrenden Glückseligkeit. (*Gespraechen* 4.2)

Die Konfuzianer fanden dann eine hoehere Lust an den Ritualen der Familie, und dann an den Ritualen des Staates. Ganz besonders die Begraebnisrituale hatten es ihnen angetan, und sogar die Kunst kunstfertig bei einem Todesfall zu lamentieren war hoehere Musik in ihren Ohren. Konfuzianer dieses Schlages wurden zu Ritualfreaks.

Ganz allgemein war der Ort Glückseligkeit nicht das Individuum isoliert, in seinem individuellen Privatleben, sondern das Individuum in seiner Eingebundenheit in Familie, Gesellschaft und - oft deutlich entfernter - in einen Staat. Die asymmetrisch Hierarchie zelebrierende Liebe zwischen Kindern und Eltern, und die ebenso hierarchische Liebe zwischen den jüngeren Brüdern einerseits und dem Grossen Bruder, dem Ältesten der Bande, dem die Nachfolge als *pater familias* zustand, darum ging es. Glückseligkeit also nicht in der Symmetrie von Gegenseitigkeit, sondern Glückseligkeit in der emotionalen Beseelung von vorgegebenen hierarchischen Strukturen: Trifft man wen zum ersten mal, bis auf den heutigen Tag, in China, muss immer erstmal entschieden werden, wer denn hier der "groessere Bruder" ist. Dieser moderne Brauch ist ins scherzhafte oder spielerische gesunkenes gewichtigs Kulturgut. In alten Zeiten war dies eben oft bitterer Ernst. Die hierarchische Struktur der Gesellschaft wurde überall inszeniert. Sie wurde immer wieder rituell wie emotionell bestaetigt und unterbaut. Glückseligkeit bestand gerade darin, seinen Ort in dieser immer wieder sozial bestaetigten Hierarchie mit echtem tiefgefühltem emotionalen ja oft fast sentimentalem Inhalt zu füllen: auch die unertraeglich aufdraengliche Mutter und den grausamen Vater als liebevoll zu erleben, den voellig vertrottelten aeltesten Bruder als vielversprechenden Nachwuchs, den elenden Tyrann als edlen Herrscher und so fort. Zu allem diesem ritualierten Emotionalismus würde Konfuzius sagen: 樂在其中 "darin liegt ein hohes Vergnügen".

Dieses ist die Glückseligkeit des Konfuzianers, die wieder weit über das hinausgeht, was Wohlstand, Wollust, Ruhm, Macht und Ehre dem Konfuzianer zu bieten haben.

Und noch eines ist von zentraler Wichtigkeit für den Konfuzianer im alten China: das Glück ist für ihn sozial nicht nur im Sinne der sozialen Einbettung. Die Glückseligkeit ist fast immer als gemeinschaftliche gedacht und gewünscht, im Kreise nicht nur von geschaezten Kollegen 朋 sondern gerade von Gleichgesinnten 友. Glück wird vor allem als Gemeinwohl, Glück einer Gemeinschaft verhandelt, erhofft, gesucht, und politisch mit mehr oder weniger Erfolg zuwege gebracht. Dann ist es eben die Glückseligkeit des eben typisch doch anderen übergeordneten Konfuzianers, dass er die Bedingungen für solches Gemeinwohl schafft.

Und doch wird dieses Gemeinwohl, diese soziale Glückseligkeit, nicht etwa als *sumum bonum* diskutiert oder auch nur thematisiert. Diese *idée fixe* der westlichen (aristotelisch-inspirierten) Philosophie, als müsse es ein Etwas geben, dessentwegen alles andere wünschenswerte wünschenswert sei, diese *idée fixe* hatte bei den den Konfuzianern kein *pendant*.

Wohl aber doch wohl bei den Mohisten, von einem abtrünnigen Konfuzius-Schüler gegründet, bei denen sehr viel mehr argumentiert und begründet wurde als bei den Konfuzianern. Bei ihnen sollte nun alles dem Volkswohl dienen, und die doch eher prosaische Glückseligkeit des Menschen bestand ihnen im gelebten Dienste an eben diesem Volkswohl. Schlicht gesagt ging es darum, dem Volke zu nützen 利民. Die Glückseligkeit lag in der Praxis der symmetrischen Gegenseitigkeit der Menschenliebe, dem enthusiastischen ethischen Universalismus, dem verinnerlichten und vergeistigten Widerstand gegen jeglichen Lokalpatriotismus und Familienpatriotismus oder Tribalismus. Kaum Wunder, dass man diese Tradition des Mohismus links hat liegen lassen in der chinesischen Tradition, samt ihrer hochentwickelten Logik und Argumentationskunst. Weder die Buddhistische Logik noch Euklids Beweise haben in China Glückseligkeits-Bewunderung erleben dürfen. Grau ist den Chinesen alle Theorie immer gewesen und geblieben, sehr im poetischen Geiste Goethes. (Siehe jedoch Engelfriet 1998)

Auf der anderen Seite hat man die lustbetonte und Glücksbringende Hermeneutik konfuzianischer Texte in einer Weise hochgezuechtet, die wieder geradezu philologisch-philosophische mystische Ekstasen kultiviert. In diesen Ekstasen liegt dann in der Tat die Glückseligkeit und gar das moralische Seelenheil eines lustbetonten Hermeneutikers wie Zhū Xī 朱熹. Die ausführliche Abteilung "Kunst des Lesens" 讀法 in seinen versammelten Tischgesprächen 朱子語類 ist geradezu eine Anleitung zum glückseligen philologischen Leben. Da gerinnen ihm kritische Wissenschaft, moralische Erbauung und fromme Traditionsgläubigkeit geradezu zu einer einzigen lebendigen Glückseligkeit, in der Tat als Lebensform. Durch das Medium der kritisch-traditionalistischen und analytischen Philologie wird Zhū Xī zum konfuzianischen *homo faber*.

Stolz teilt er seinen Nachkommen die Rezepte zur Glückseligkeit mit in seinen Regeln für das glückliche Leben. Und diese *jiā xùn* 家訓, durch die Jahrtausende sind ja in der Tat unsere Hauptquelle dafür, was den alten Chinesen als letztendlich bedenkenswert zur Beförderung ihrer Glückseligkeit sozusagen Familien-öffentlich sagbar erschien. Seit Jahrzehnten habe ich wohl ein paar Dutzend solcher *jiā xùn* 家訓 Sammlungen zusammengetragen. Es kommt mir so vor als ob eine philologisch orientierte Glücksforschung *in re* China bei solchen Texten ihren ansetzen könnte. In den *jiā xùn* 家訓 werden ja gerade Vorschriften, Rezepte, Anweisungen und Anleitungen zu dem, was zu jeder Zeit als das glückliche Leben gilt. Was sich in diesen *jiā xùn* 家訓 *ad nauseam* wiederholt ist gerade das, was sich im Leben der

alten als Glueckseligkeitsstrategie der Chinesen eben auch immer wieder wiederholt hat.

Der unvergessliche in jeder Weise grosse Grammatiker und Philologe Zhōu Fǎgāo 周法高 ist schon 1961 die gesamte *jiā xùn* 家訓 Literatur bis auf die Song-Zeit meisterhaft dokumentiert durchgegangen. Er hat alle relevanten Dokumente aufgelistet und eine unschaetzbar nuetzliche Anthologie derselben vorgestellt, die ihrerseits wieder zu einer Flut von kommentierten Grossanthologien gefuehrt hat. (Ich werde bis an das Ende meiner Tage bereuen, dass ich seinerzeit seiner freundlich-herzlichen Einladung seinerseits ihn auch zuhause zu besuchen nicht habe folgen wollen...)

Zur Sache: Zhōu Fǎgāo 周法高 sieht drei Hauptquellen in der *jiā xùn* 家訓 Literatur, als da sind:

1. die *jiè zǐ shū* 戒子書 "Ermahnungen an die Kinder", die zu dem hochinteressanten Bereich der *jiā shū* 家書 "Familienbuecher" gehoeren;
2. die testamente des Stiles *yí lìng* 遺令 "Nachgelassene Instruktionen" und eben 遺戒 "Nachgelassene Ermahnungen";
3. die autobiographischen Vorwoerter, die ihrerseits schon Gegenstand von Wolfgang Bauers *Antlitz Chinas* und Pei-yi Wu, *The Confucian's Progress* gewesen sind, aber noch sehr viel mehr Aufmerksamkeit verdienen.
4. das wichtige Genre der 戒子詩 "Gedichte zur Ermahnung der Kinder, das leider nur schwer genau einzugrenzen und einzufangen ist.

Es zeigt sich das die "Webersche Wende" zum lebensphilosophischen Konstitutionalismus der Lebensregeln trotz frueherer Anlaeufer erst zu Han-Zeiten kurant geworden ist. Hier zeigt sich, in einem fuer die Gluecksphilosophie entscheidenden privaten Bereich, wie der Mensch in China seines eigenen Wesens Schmied hat werden wollen, wie er in Richtung auf seine eigene Glueckseligkeit an sich selber hat arbeiten wollen. (Samuel Pepys hat im 17. Jahrhundert mit sich selber geradezu Vertraege zur glueckseligkeitsbefoerdernden Lebensfuehrung abgeschlossen und - einmal, nicht zweimal - unterschrieben! Sein Liebesleben in der Furcht von seiner Frau ertappt zu werden, und die vielfaeltige Suendhaftigkeit seines Sinnesgluecks hat uebrigens im fruehen China wenig Parallelen, soweit ich sehe. Es fehlt im traditionellen China weitgehend die Vorstellung davon, dass eben im Menschenglueck, im Wohlstande, in der oeffentlich-ritualen Wohlangepasstheit, und gerade auch im grossen oeffentlichen Erfolge oft der private suendhafte Wurm drin ist. *But I digress!* Davon anderwaerts mehr!)

Was sich heute an solchen Anweisungen am deutlichsten wiederholt sind die vielbaendigen *Hāfó jiāxùn* 佛家訓 mehr als die traditionellen *lìdài jiāxùn* 歷代家訓, die noch bis in die neuere Zeit das Feld beherrscht hatten. (Für kurante Ausgaben siehe Bibliographie.) Man verwaltet in China sein eigenes Streben nach der Glückseligkeit mehr und mehr nach amerikanisch-westlichen Rezepten des Erfolgs.

Es hat nun aber in alten Zeiten, und im Hinblick auf spezifische Vorstellungen zur Glückseligkeit, ausser dem Konfuzianismus und dem Taoismus sowie dem verwestlichten Modernismus noch eine entscheidende spätere, von den Chinesen ebenfalls als "westlich" und jedenfalls ausländisch empfundene (oder verschrieene) Tradition, nämlich die des Buddhismus.

Das Besondere der Bekehrung Chinas zum Buddhismus lag darin, dass hier der Buddhismus auf eine andre hochartikulierte fremde intellektuelle Grossmacht traf. Der Buddhismus musste sich Konkurrent von anderen Volksreligionen und intellektuellen Traditionen bewahren. Der Buddhismus trat zunächst auch als Volksreligion in China an. Hauptkonkurrent wurden da natürlicherweise die popularisierten Taoisten, die mittlerweile den *Lǎozǐ* 老子 zum *Lǎo jūn* 老君 divinisiert hatten (Anna Seidel), und das *Dàodéjīng* 道德經 als eine fast magisch-heilige Schrift verehrten, und die sich natürlicherweise den Buddhismus als westlichen Spross des Taoismus interpretierten: dieser Buddha müsste, so meinten sie, von *Lǎo Dān* 老聃 in seinem Fernen Westen bekehrt worden und habe dort den Buddhismus recht eigentlich als Ableger des Taoismus eingeführt. (*Huà hú jīng* 化胡經, Livia Kohn 1994 p. 195-197 et passim)

Trotz aller Versuche die Konvergenz des Taoismus mit dem Buddhismus durch taoisierende Lehnübersetzungen der Buddhistischen Termini (viel später als *gé míng* 格名 berühmt geworden) nahezulegen, wurden doch die tiefgreifenden Kontraste früh deutlich. Zwar ist der Unterscheid keineswegs der, dass etwa die Volksreligion des Taoismus weniger transzendental gewesen wäre als die der Buddhisten: die Taoisten hatten ihre Jenseitsvorstellungen im höchsten Masse ausgebildet und brauchten sich in dieser strukturellen Hinsicht von den Buddhisten nichts erzählen zu lassen. Thesen über den Immanentismus der traditionellen chinesischen Volkskultur entbehren jeglicher empirischer Grundlage, wie nicht nur der taoistische Kanon *dào zàng* 道藏 überall zeigt. Aber der Übergang, im Taoismus, von den Idealen des glückseligen "Langen Lebens" in dieser Welt, zur vergeistigten überweltlichen und an einem höheren Jenseits orientierten Unsterblichkeitswesen *xiān* 仙 bleibt doch hoch interessant.

Die Glückseligkeit der religioes orientierten Taoisten lag seit aeltester Zeit in einem übernatürlich langen aber immer noch diesseitigem Leben *cháng shēng* 長生. Im Laufe der Zeit wurde hierzu immer mehr spiritistische Alchemie zuhilfe genommen, sodass die Alchemie der Glückseligkeit zu einer taoistischen literarischen wie reellen Grossindustrie wurde. In mancher Weise kann man diese Glückseligkeitsalchemie fast als einen religioes motivierten alchemistischen Sport auffassen.

Aber gleichlaufend mit dieser Tradition hat sich in China auch jene Glückseligkeitssehnsucht entwickelt, die nicht mehr im Diesseits befangen ist, sondern sich auf eine transzendente jenseitsbezogene Unsterblichkeit in der Form einer Vergoettlichung bezieht. Der Klassiker dieser Tradition ist das Buch *Liè xiān zhuàn* 列仙傳 "Biographien der Unsterblichen", das Max Kaltenmark in vorbildlicher Form zweisprachig auf Franzoesisch herausgebracht hat, und das seither deswegen uns allen so schoen zugänglich bleibt.

Nun ist die Glückseligkeit dieser Unsterblichkeit, wie die noch sterbliche mystische Glückseligkeit im alten "philosophischen" Taoismus etwas, das man stufenweise erreicht, sodass im hoeheren Bereiche der Glückseligkeit schon fast so etwas wie eine bürokratische Hierarchie (Kohn 2008: 95ff) zu entstehen scheint, die ja im niederen Bereiche der Hoelle gerade auch ikonograpisch sehr schoen greifbar ist. (Lothar Ledderose hat das in Vortraegen vielerorts schoen beschrieben.) Die Glückseligkeit wird dann zu etwas Übernatürlichem, das einem durch allerlei religioese Praxis sozusagen gelingt, in hoeherem oder geringerem Masse. Diese Glückseligkeit ist dann Lebensziel und Lebensende.

Im Buddhismus dagegen ist jedwede Glückseligkeit letztendlich immer nur Vorfrende. Vorfrende auf jene Erloesung, für die dann allerdings die Chinesen fast immer nur Fremdwoerter gebraucht haben: *níhuán* 泥洹, *nièpán* 涅槃 und desgleichen. Nirvāṇa war ein konzeptueller Fremdkoerper. Nirvāṇa war nicht etwas, mit dem die Taoisten intellektuell zurechtkommen konnten: solche Zernichtung im Stile des Nirvāṇa war ja gerade das, was nie würde vorkommen koennen in der grossen Verwandlung der Dinge *dà huà* 大化. Mag sein das die Dinge dereinst aus dem Nichts entstanden sind, aber eines ist klar: Kein Etwas wird je zu Nichts transformiert. Garnichts verschwindet. Alles geht ein in den ewig wechselnden Kreislauf der Wandlungen. Das *Yijīng* 易經 kennt kein Weltende, und auch kein Ende der einzelnen Dinge. Immer nur Wandlungen des einen zum anderen.

Die Sehnsucht also nach dem glückseligen Aussteigertum aus dem transmigratorischen Kreislauf, solche religiöse Selbstzernichtung konnte den chinesischen Begriffsschemata sozusagen nur aufgepropft oder angegliedert werden. Obwohl eben Zhuāng Zhōu 莊周 schon im ersten Kapitel des nach ihm benannten Buches aufmüpferisch erklärt hatte, dass der Weise ohne ein Selbst auskomme.

Im Buddhismus konnte dann der Begriff der Glückseligkeit schon deswegen keine zentrale Rolle spielen, weil diese Welt als Jammertal des unmeidbaren Leidens erlebt und dann auch interpretiert wurde. Da kann dann, aus logischen Gründen, Freude immer nur Vorfriede sein auf die Erlösung aus diesem Jammertal des strukturell bedingt unausweichlichen Elends sein.

Buddhistische Glückseligkeitsvorstellungen sind uns über die Jahrtausende hinweg in geradezu ohrenbetäubend repetitivem Ausmasse zugänglich. Was aber zu Han-Zeiten in China als das größte Glück auf Erden hat gelten sollen, ist uns bei weitem am besten in einer Textsorte zugänglich, die gerade nicht Teil des literarischen chinesischen Parnassus geworden ist, und die sich auch schon in der rhetorischen Sprachführung ganz und gar von der überlieferten Belletristik wie auch der klassischen Literatur überhaupt unterscheidet: es sind dies die Spiegelinschriften aus der Zeit um ca. 200 v.Chr. bis ca. 300 n.Chr.. Achim Mittag hat mich auf diese hochinteressante Quelle aufmerksam gemacht.

Es sind diese Spiegel Wertgegenstände ersten Ranges und Schlages, die kommerziell zu für die Allgemeinheit unerschwinglich hohen Preisen angeboten wurden, und die oft doch als Geschenke für die Elite recht massenhaft produziert wurden. Bernhard Karlgren, "Early Chinese Mirror Inscriptions" (BMFEA 6 (1934), 9-79) hat diesen Spiegelinschriften eine mustergültige kleine Monographie gewidmet, in der er 257 solche Inschriften transkribiert und kritisch erläutert. Es erweist sich da, daß es in diesen Spiegeln überall und durchgehend darum geht, die magische Kraft des Spiegels herauszustreichen, eine magische Kraft die darin besteht dem Besitzer eben dieses höchste Glück auf Erden zu bescheren. Da wird uns das Repertoire dessen sichtbar, was für die Reichen dieser Zeit entscheidend war. Zuallererst war das eine erfolgreiche Beamtenkarriere. Dies wiederholt sich derart, dass man meinen möchte, die alten Chinesen wären Erfolgsfetischisten teutonischen Stils gewesen. Aber so einfach stehen die Dinge nicht. Der Erfolg bleibt nicht Selbstzweck sondern er ermöglicht den frommen Dienst an Vorfahren und Ältern einerseits, und die Heranbildung von wiederum fromm dienstbaren Nachkommen in möglichst vielen Generationen. Und alles dieses Glück wiederum ordnet sich ein in einen mythologisch-religiösen

Zusammenhang, wo der Himmel 天 selbst und die Göttin 西王母 des Fernen Westens zusammen mit einer Heerschar mythologischer und religiöser Gestalten als Glück bringende Schutzheilige einer säkularen Glück-orientierten Heilsgeschichte dienen.

"May you have sons and grandsons!" bleibt Hauptthema. (Und Karlgren bringt diese Dinge so unvergleichbar schon in seine Variante des Englischen, dass ich es aus Pietät dieses nordischen Meisters der Philologie nie wuerde wagen koennen, dieselben etwa durch eigene deutsche Übersetzung zu verunzieren.)

An den Kindersegen schließt sich an der schon eingehend erwahnte Berufserfolg, vorzueglich bei Hofe: "May you forever have sons and grandsons. May you be a prominent person received in Imperial audience." (7)

Und dann das *pendant*: "May you have extended longevity and ten thousand years; may you benefit your father and your mother." (33)

"Mr Wu has made the mirror, may seasons and days be good; to the left the Dragon and to the right the Tiger eliminate what is baleful; may your two parents be there complete (i.e. neither of them dead); may your sons and grandsons be prosperous; may your longevity be like (that of ) metal and stone; may you have joy without end." (122)

Neben diesen Standardvorstellungen feiern die Spiegel gelegentlich schon auch mal Freundschaft und werden als Geschenke unter Freunden verkauft und produziert: "May you have constant prominence and wealth; may you have joy without end; may we forever think of each other; may we not forget each other." (38)

Emotionale Beziehungen spielen eine erschütternd geringe Rolle, wenn wir den Spiegeln glauben dürfen. Selten sind sogar Inschriften wie diese: "May you constantly be prominent and rich; may you have wine and food; flutes and lutes shall assemble (round you; beauties shall wait upon you." (29) Wohlgemerkt: die Schönheiten haben bloß dienenden Charakter. Keine Rede von privater emotionaler Intimität, wie auch in 82: "...beauties shall assemble (round you), flutes and lutes shall wait upon you; your business shall be prosperous..."

Aber doch wenigstens ein Spiegel für einen König und seine Geliebte: "The beautiful lady and the great king, in their hearts they think (of each other) and will not forget (each other)." (56)

Das Lustprinzip kommt gelegentlich vor, herrscht aber nie vor: "May you constantly be prominent and rich; may you enjoy being free from (bad) events; may you very day have delight; may you obtain what you find pleasure in." (30)

Oftentimes werden die beschützenden Wesen benannt: "On it (the mirror) there are the Pixie and the Hornless Dragon." (8)

Ganz sporadisch findet sich gar eine Spur von Megalomanie: "May you have great joy, prominence and wealth without limit; may you be the equal of Heaven and Earth" (31)

Dies ist nicht der Ort die vielen offenen Fragen zur Volksreligion hier aufzunehmen. Aber erwähnt werden muss unbedingt die Tatsache dass der Glück bringende Charakter eines Spiegels sich ganz deutlicherweise typisch daraus ergab, daß der Produzent ihn 幽 "dunkel" gemacht haben, nach Karlgren's Übersetzung "secludedly". Die Spiegel kommen aus dem kultivierten Dunkel der ruhmlos bescheidenen handwerklichen Vereinigung von Mensch und Welt.

Das Glück fügt sich ein in eine mythologische Volkskosmologie, die hier nicht erschlossen werden kann. Und doch erscheint dieses Glück widerborstig diesseitig, man möchte fast sagen: "banal". Aber das verkneift man sich selbstredend, als guter akademischer Bürger. Es gehört ja mittlerweile zum akademischen guten, dass die "anderen" immer besonders sinnreich, bewundernswürdig und imponierend gewesen sein müssen. Aber die höheren nicht-kosumentenhaften, kreativen Freuden der Freundschaft, der Liebe, der künstlerischen Ästhetik der bildenden Künste, der philosophischen Reflexion, der kommunikativen Poesie bleiben eigenartig marginal in diesen Spiegeltexten. Viel, viel marginaler als beim Konfuzius. Am Ende geht es hier doch immer wieder nur um ein öffentliches Glück vorzeigbarer Art. Glückliche Innerlichkeit äußert sich nicht und veräußert sich nicht in diesen glückbringenden Spiegeln. Im Gegensatz zum Kindersegen, Berufserfolg Reichtum und dergleichen wurde sie auch auf den Spiegeln im alten China kein öffentliches Thema. Da war im chinesischen Kontext der Konfuzius doch wieder mal ein ganz anderer Kerl, mochte man sagen. Vielleicht gar irgendwo etwas "unchinesisch" im Vergleich zu Spiegel-Käufern. Aber das ist wieder ein anderer Artikel. Ein Artikel über die soziale und kulturelle Vielfaltigkeit der alten chinesischen Gesellschaft. Man ist sich selten ganz sicher, von wem man eigentlich redet, wenn man das Glück des alten Chinesen zu erklären versucht.

Was uns da fehlt, im alten China, ist so etwas die erheblichen neun kommentierten Baende Tagebuecher, die wir allein fuer die Jahre 1660 bis 1668 von Samuel Pepys haben, oder jedenfalls die Intimbrieftage des Cicero, aus denen wir ziemlich genau entnehmen, was ihm im Leben fuer die Glueckseligkeit wichtig war. Denn nur in solchen schonungslosen Intimportraits eines Menschen koennen wir recht eigentlich ermessen, wie denn im Alltagsleben das Glueck des Menschen aufgefasst wurde, gerade auch in der Subjektivitaet des schlechten Gewissens bei gewissen Genuessen.

Wir wissen einfach nicht, welche Rolle im alten China die unformelle Konvivialitaet, das "symptomatische" Element gespielt haben, das in Platos Symposium und bei Athenaios gefeiert wird: wohl aber wissen wir zur Ermuedung genau, wie das Wirtshausleben fuer Pepys lebenswichtig war, weil er uns erzaehlt wie er eben dort, im Gespraeche, sich bildete und zugleich sein Geschlechtsleben unter den Stuehlen pflegte.

Die Institution des Wirtshauses als lustbetonter Ort der Verbruederung ueber die Klassen hinweg war fuer Samuel Pepys ein Lebensborn des Gluecks der seine Beamtenkarriere gefaehrdete. Wir brauchen eine Geschichte des symptomatischen in China.

Wir wissen auch nicht, welche Rolle das Performative gespielt hat im alten China. Gab es in China jemals ein *pendant* zu Theatermanie des Pepys, zu seine unbaendigen Freude am Gesang, mit und ohne Dame auf dem Schosse, am *Zusammenspiel* auf der Laute, auf der Geige, an der *Komposition* von neuen Melodien, neuen Liedern. Sogar seiner Dienerschaft diente er Zeichenlehrer wie Musiklehrer an, und seine Frau durfte nicht nur mit einem Musiklehrer taendeln, sondern ernsthaft malen lernen. Von allem solchem wissen wir zu wenig in der europaeischen Antike, und viel zu wenig im alten China. Nur fuer die persoenliche Poesie und vor allem fuer die Kalligraphie wissen wir, dass sie seit dem 4. Jahrhundert in China zur unerschöpflichen Quelle des privatisierenden hochkulturellen Glueckes wurde. (Billeter 1989)

Die Vielfaeltigkeit der Schriftsprachen, Spanisch insbesondere, weil die anderen es nicht konnnten, Franzoesisch besonders wegen seiner Frau, Griechisch und Hebraeisch wegen der Gelehrsamkeit, und Lateinisch als Bildungssprache, war nun fuer Pepys eine Quelle des innerlichen Gluecks. Auf diesem Gebiete wird man bis auf weiteres auch in unserer von Kulturkorrektheit besessenen (und in dieser Hinsicht in der Tat durchaus "kulturrevolutionaeren") Zeit noch sagen duerfen, dass solches schriftlich polyglottes Glueck den alten Chinesen im allgemeinen versagt war. (Man beeilt sich schleunigst hinzuzufuegen, dass immerhin die chinesischen Dialekte recht eigentlich

als Sprachen zu betrachten sind: aber eben nicht als deutlich geschiedene Schriftsprachen.)

Gerade auch die koerperliche Entfaltung des Menschen, der freie, nicht unbedingt sexuelle, aber eben doch hoherotische Kontakt mit dem anderen Geschlecht, der galante Flirt, der galante Tanz, der galante Kuss, vom tiefbewegten Genuss der Schoenheit eines Gesichts, eines Beins, auch eines aufreizenden Schoenheitspflasters und desgleichen mal ganz abgesehen: von allem diesem wissen wir nur gar zu gut, in genau wann es in welchem Ausmasse das Glueck des Samuel Pepys ausgemacht hat.

Die Diskretion chinesischen Diskurses verbietet uns weitgehend den Zugang zu solchen immer etwas gewagten subjektiven Bereichen der Sinnlichkeit in der autobiographischen Literatur Chinas. Dagegen stellt die Freude an Kleidung und Putz schoener Frauen im *Traum der Roten Kammer* der Chinesen geradezu den Flaubert in den Schatten: die elaborierte *ekphrasis* zu Bekleidungsthemen ist geradezu stoerend haeufig, jedenfalls fuer einen westlichen Leser, der alles (oft vergeblich!) nachschlagen muss.

Dass sich die glueckbringende Freude und Kultur des Kulinarischen in China hoch entwickelt hat ist das Leidwesen der Franzosen bei so manchen Festgelagen. Nur bleibt uns die eigentliche *Geschichte* solcher privater und subjektiver *sensibilités* in China vom Altertum an schwer zugaenglich. Erst zu modernen Zeiten wird deutlich, wie sehr das *dà chī, dà hē* 大吃大喝 zum Hauptvergnuegen des urbanen Menschenlebens geworden ist, wie es das uebrigens ganz offenbar auch war zu Zeiten des Samuel Pepys, dessen massierte Nachrichten ueber gleichzeitig gegessene Hummer, Kalbsschaedel, Kapaune und Schwaene manchen heutigen Leser geradezu ermueden koennen. Françoise Saban ist dieser kulinarischen Geschichte seit langer Zeit schoen nachgegangen: « *As-tu mangé ? Bonjour!* » (1989). Vgl. auch Georges Métaillé and Françoise Saban, eds., 1997.

Letzten Endes koennen wir immer nur vage ahnen, wie es im Innenleben der alten Chinesen ausgesehen habe mag, und wie sich dieses Innenleben durch die Jahrhunderte entwickelt hat. Was uns fehlt ist ein Samuel Pepys aus dem Zeitalter der Streitenden Reiche. Aber das war eben ein Zeitalter der Streitenden Reiche und nicht ein Zeitalter der autobiographischen subjektivistischen Mitteilsamkeit, wie das Wolfgang Bauer in seinem grossen Buch *Das Antlitz Chinas* schon 1990 so schoen dargestellt hat.

- Wolfgang Bauer, *China und die Hoffnung auf Glück*, München: Carl Hanser 1971
- Wolfgang Bauer, *Das Antlitz Chinas, Die autobiographische Selbstdarstellung in der chinesischen Literatur von ihren Anfängen bis heute*, München: Hanser, 1990
- Wolfgang Bauer, "Das Stirnrunzeln des Totenkopfes. Über die Paradoxie des Todes in der frühen chinesischen Philosophie", in: Constantin von Barloewen, *Der Tod in den Weltkulturen und Weltreligionen*, München: Diederichs 1996, S. 247-281.
- Jean François Billeter, *L'art chinois de l'écriture*. Genève: Skira, 1989
- Klaus Birk, *Totale Verwestlichung. Eine chinesische Modernisierungsdebatte der dreissiger Jahre*, Bochum: Brockmeyer 1991
- Derk Bodde, *Festivals in Classical China. New Year and Other Annual Observances during the Han Dynasty 206 B. C.-A.D. 220*, Princeton: Princeton University Press 1975 **The joys of the Festivals**.
- J. F. BUDDEUS: *Elementa philosophiae practicae* (Hallē697)
- Susan Bush, Hsio-yen Shih (Hg.), *Early Chinese Texts on Painting*, Cambridge/Massachusetts: Harvard University Press 1985. **The joys of calligraphy**
- Robert Ford Campany, *To Live as Long as Heaven and Earth. A Translation and Study of Ge Hong's Traditions of Divine Transcendents*, Berkeley: University of California Press 2002.
- Kwang-chih Chang, "The Chinese Creation Myths. A Study in Method", in: *Bulletin of the Institute of Ethnology, Academia Sinica* 8 (Herbst 1959), S. 47-79.
- Walter Demel, *Als Fremde in China. Das Reich der Mitte im Spiegel frühneuzeitlicher europäischer Reiseberichte*, München: Oldenbourg 1992
- Marion Eggert, *Vom Sinn des Reisens. Chinesische Reiseschriften vom 16. bis zum frühen 19. Jahrhundert*, Wiesbaden: Harrassowitz, 2004
- Peter M. Engelfriet, *Euclid in China. The Genesis of the First Chinese Translation of Euclid's Elements, Books I-VI and Its Reception up to 1723*, Leiden: Brill, 1998
- Gertrud Güntsch, *Ko Hung. Das Shen-hsien chuan und das Erscheinungsbild eines Hsien*, Frankfurt/Main: Lang 1988
- Leon Hurvitz, Wei Shou. *Treatise on Buddhism and Taoism*, Kyoto 1956
- Lionel M. Jensen, *Manufacturing Confucianism. Chinese Traditions and Universal Civilization*, Durham: Duke University Press, 1997
- John P. Keenan *How Master Mou Removes Our Doubts. A Reader-Response Study and*

*translation of the Mou-tzu Li-huo lun* (New York: SUNY Press, 1994)

Livia Kohn, *Taoist Meditation and Longevity Techniques*, Ann Arbor: University of Michigan, 1989.

Livia Kohn, *Eternal Life in Taoist Mysticism*, in: *Journal of the American Oriental Society* 110 (1990), H. 4, S. 622-640.

Livia Kohn, *Laughing at the Tao. Debates among Buddhists and Taoists in Medieval China*, Princeton: Princeton University Press, 1995.

J. LÉONARD: *Le bonheur chez Aristote*. (Brüssel 1948)

Fritz Mauthner, *Der Atheismus und seine Geschichte im Abendland*, 3 Bde., Stuttgart und Berlin: Deutsche Verlagsanstalt, 1920-1924

Georges Métaillié, Françoise Saban (ed.), *Manger en Chine*, Vevey: Alimentarium, 1997

Christine Mollier, *Une apocalypse taoïste du Ve siècle. Le livre des incantations divines des grottes abyssales*, Paris 1990 **Apocalyptic visions?**

Jan Nattier, *Once Upon a Future Time. Studies in a Buddhist Prophecy of Decline*, Berkeley: University of California Press 1991.

Samuel Pepys, *Diaries*, 9 vols. ed. Robert Latham and William Matthews, London: Bell and Hyman, 1970

Paul Pelliot, "Mou-tse et les doutes levés"

DETAILS !!!

W. PESENDORFER, *Zum Begriff der Eudämonie bei Aristoteles*. (Diss. Wien 1971)

W. Ritter et al., eds., *Historisches Woerterbuch der Philosophie*, Basel: Schwabe, 1971-2007 13 vols. with Index volume

D. ROLOFF: *Gottähnlichkeit, Vergöttlichung und Erhöhung zu seligem Leben* (1970)

Bertrand Russell, *The Conquest of Happiness*, London: Allen & Unwin, 1930

Françoise Saban, « *As-tu mangé ? Bonjour!* », in *L'Etat de la Chine*, in P. Gentelle, ed., *L'état de la Chine*, Paris: La Découverte, 1989

Helwig Schmidt-Glintzer, *Lebenswelt und Weltanschauung im frühneuzeitlichen China*, Münchener Ostasiatische Studien 49, Stuttgart:

Franz Steiner Verlag 1990 [= 1990a].

Helwig Schmidt-Glintzer, *Wohlstand, Glück und langes Leben. Chinas Götter und die Ordnung im Reich der Mitte*, Frankfurt: Insel Verlag, 2009

Hubert Seiwert, *Endzeitvorstellungen im mittelalterlichen China*, in: Adam Jones (Hg.), *Weltende. Beiträge zur Kultur- und Religionswissenschaft*, Wiesbaden: Harrassowitz 1999, S. 201-218

Kidder Smith, *Sima Tan and the Invention of Daoism, Legalism, et cetera*, in: *Journal of Asian Studies* 62 (2003), H. 1, S.129-156.

Stephen F. Teiser, *The Ghost Festival in Medieval China*, Princeton:

Princeton University Press 1988

Keith Thomas, *The Ends of Life: Roads to Fulfillment in Early Modern England*, Oxford: OUP, 2009

Ulrich Unger, Goldene Regel und Konfuzianismus (Lecture, 14. 5. 1994).

Ulrich Unger, Grundbegriffe der antiken chinesischen Philosophie, Münster: Selbstverlag 31998.

Ulrich Unger, Das Glück der alten Chinesen, in: minima sinica 1 (2002), S.1-26

H. D. VOIGTLÄNDER: *Die Lust und das Gute bei Platon* (1960)

Pei-yi Wu, *The Confucian's Progress*, Princeton: Princeton University Press, 1990

Kurt Wulff, "*Musik*" und "*Freude*" im Chinesischen, Det kongelige danske videnskabernes selskab, Historisk-filologiske meddelelser, 21.2, København: Munksgaard, 1935

Lihui Yang, Deming An, *Handbook of Chinese Mythology*, Oxford: Oxford University Press 2005

Ying-shih Yü, New Evidence on the Early Chinese Conception of Afterlife – A Review Article, in: *Journal of Asian Studies* 41 (November 1981), S. 81-85.

Ying-shih Yü, "O Soul, Come Back!" A Study in the Changing Conceptions of the Soul and Afterlife in Pre-Buddhist China, in: *Harvard Journal of Asiatic Studies* 47 (1987), H. 2, S. 363-395.

J. F. HAUSSLEITER: *Der G. Gedanke bei Plato, Arist. und Spinoza* (Diss. Greifswald 1923, Ms.). –

F. WEHRLI: *Lathe Biosas*.

中国家训史论稿

顾客评分：（0条）

作者：朱明勋 著 出版社：巴蜀书社 出版时间：2008年04月

蒙书讲义（上）：李里讲《朱子家训》、《三字经》

顾客评分：（6条）

作者：李里 著 出版社：广西师范大学出版社 出版时间：2009年08月

中国蒙学精粹--家庭书柜丛书

顾客评分：（4条）

作者：朱雪梅，陶金华 译注 出版社：广东旅游出版社 出版时间：2008年01月

中国传统蒙学全书

顾客评分：（42条）

作者：李少林 主编 出版社：中国书店出版社 出版时间：2007年09月

中国历代名人家训精粹

顾客评分：（0条）

出版社：安徽文艺出版社

[购买]

¥35.00 ¥27.90 折扣：80折 节省：¥7.10

新编家训箴言

顾客评分：（0条）

作者：甄理 主编，贾岩，贾宁，王荣 编 出版社：中国社会出版社

出版时间：2008年10月

中国人的教育智慧：经典家训版

顾客评分：（0条）

作者：翟博 主编 出版社：教育科学出版社 出版时间：2007年09月

家训金言

顾客评分：（0条）

作者：余秉颐，李季林 主编 出版社：安徽人民出版社 出版时间：2009年04月

中华家训（全4卷）

顾客评分：（0条）

作者：王新龙 编著 出版社：中国戏剧出版社 出版时间：2009年08月

历代家训（线装）

顾客评分：（1条）

作者：广陵书社 编 出版社：江苏广陵书社有限公司 出版时间：2009年06月

古代名人家训评注

顾客评分：（4条）

作者：唐松波 编 出版社：金盾出版社 出版时间：2009年06月

弟子规 朱子家训 增广贤文（注音版）(小学阶段)

顾客评分：（3条）

作者：方坚铭 注释 出版社：浙江文艺出版社 出版时间：2009年06月

中华家训（全四册）

顾客评分：（3条）

作者：郑宏峰 主编 出版社：线装书局 出版时间：2008年09月

传世家书家训宝典——璀璨中国

顾客评分：（2条）

作者：李楠 编著 出版社：西苑出版社一 出版时间：2006年02月

家训一百句（悦读经典）

顾客评分：（4条）

作者：韩昇 解读 出版社：复旦大学出版社 出版时间：2008年02月

家训辑览

顾客评分：（0条）

作者：张艳国 编著 出版社：武汉大学出版社 出版时间：2007年10月

李鸿章家训：一位传统政治家的传世教子经

顾客评分：（1条）

作者：张全海 编著 出版社：中国妇女出版社 出版时间：2009年01月

张之洞家训：一位传统政治家的传世教子经

顾客评分：（0条）

作者：邢东 编著 出版社：中国妇女出版社 出版时间：2009年01月

Late Ming official

左宗棠 家训 一位传统政治家的传世教子经

顾客评分：（2条）

作者：李绪延 编著 出版社：中国妇女出版社 出版时间：2009年01月

曾国藩家训

顾客评分：（1条）

作者：（清）曾国藩 著 出版社：内蒙古人民出版社 出版时间：2008年05月

曾国藩家训

顾客评分：（8条）

作者：成晓军，唐兆梅 著 出版社：重庆出版社 出版时间：2006年12月

左手曾国藩家书 右手哈佛家训

顾客评分：（3条）

作者：王艳明，杜慧 编著 出版社：中国广播电视出版社 出版时间：2009年01月

大中华文库：颜氏家训（汉英对照）

顾客评分：（2条）

作者：（南北朝）颜之推 著，宗福常 译 出版社：外文出版社 出版时间：2004年01月

颜氏家训解读

顾客评分：（3条）

作者：（北齐）颜之推 原著，林莽 解读 出版社：黄山书社 出版时间：2007年05月

颜氏家训·曾国藩家训（文白对照）

顾客评分：（8条）

作者：檀作文 译 出版社：中华书局 出版时间：2008年10月

颜氏家训集解（增补本）

顾客评分：（14条）

作者：王利器 撰 出版社：中华书局 出版时间：2007年10月

颜氏家训/中华经典藏书

顾客评分：（24条）

作者：檀作文 译注 出版社：中华书局 出版时间：2007年12月

哈佛家训（黄金版）

顾客评分：（5条）

作者：金舒 编著 出版社：石油工业出版社 出版时间：2009年01月

哈佛家训：一位哈佛博士的教子课本

顾客评分：（326条）

作者：(美) 贝纳德 编著，张玉 译 出版社：中国妇女出版社 出版时间：2007年09月

哈佛家训II:一位哈佛博士的家教课本

顾客评分：(199条)

作者：(美) 威廉·贝纳德 编著 出版社：中国妇女出版社 出版时间：2007年09月

哈佛家训全集

顾客评分：(84条)

作者：潘静 编著 出版社：汕头大学出版社 出版时间：2008年10月

哈佛家训III—一位哈佛博士的教育课本

顾客评分：(9条)

作者：(美) 贝纳德 编著，张玉 编译 出版社：中国妇女出版社 出版时间：2010年01月

哈佛家训V：积极心态的力量

顾客评分：(0条)

作者：哈耶克 编著 出版社：陕西师范大学出版社 出版时间：2010年04月

哈佛家训VI：活出全新的自己

顾客评分：(0条)

作者：哈耶克 编著 出版社：陕西师范大学出版社 出版时间：2010年04月

哈佛家训大全集(超值白金版)

顾客评分：(3条)

作者：博文 主编 出版社：华文出版社 出版时间：2009年11月

哈佛家训大全集

顾客评分：(2条)

作者：肖悦 编著 出版社：中国妇女出版社 出版时间：2010年01月

《哈佛家训》

顾客评分：(9条)

作者：成墨初 编译 出版社：九州出版社 出版时间：2010年01月

决定成败的细节（哈佛家训：III）

顾客评分：（6条）

作者：哈耶克 主编 出版社：陕西师范大学出版社 出版时间：2009年03月

脱颖而出的哲学（哈佛家训：IV）

顾客评分：（2条）

作者：哈耶克 主编 出版社：陕西师范大学出版社 出版时间：2009年03月

左手哈佛家训 右手剑桥家训全集

顾客评分：（2条）

作者：陈书英 编译 出版社：哈尔滨出版社 出版时间：2009年06月

剑桥家训

顾客评分：（33条）

作者：（英）卡洛琳·李 著 出版社：江苏文艺出版社 出版时间：2008年02月

剑桥家训全集—365天成长教子书

顾客评分：（6条）

作者：马泽峰，侯景华 编著 出版社：汕头大学出版社 出版时间：2008年08月

牛津家训全书:培养有超级创造力的孩子

顾客评分：（0条）

作者：张铁成 编著 出版社：新世界出版社 出版时间：2009年09月

常青藤家训全书

顾客评分：（1条）

作者：金佳韵 等编著 出版社：水利水电出版社 出版时间：2009年08月

常青藤家训

顾客评分：（0条）

作者：张广忠 著 出版社：新华出版社 出版时间：2009年12月

北大学子家训

顾客评分：（2 条）

作者：贤才文化，胡星国 编 出版社：湖南人民出版社 出版时间：  
2008年01月

清华学子家训

顾客评分：（3 条）

作者：贤才文化，杨一娅 编 出版社：湖南人民出版社 出版时间：  
2008年01月

犹太家训全集

顾客评分：（1 条）

出版社：吉林大学出版社

西点家训全书：用西点军校的方法培养杰出的男孩

顾客评分：（0 条）

作者：张铁成 编著 出版社：新世界出版社 出版时间：2009年06月

---

<sup>1</sup> Es ist mir eine grosse Freude, Achim Mittag fuer entscheidende Anstoesse fuer diesen Entwurf zu danken. Besonders dankbar bin ich auch Helwig Schmidt-Glitzner dafuer, dass er mir sein ueberaus reichhaltig dokumentiertes brandneues Buch zum Thema Gluek im alten China zugaenglich gemacht hat. Ich hab's leider noch nicht lesen koennen!