

Zeitschrift: Asiatische Studien : Zeitschrift der Schweizerischen Asiengesellschaft = Études asiatiques : revue de la Société Suisse-Asie
Herausgeber: Schweizerische Asiengesellschaft
Band: 13 (1960)
Heft: 1-4

Artikel: China
Autor: Tscharner, E.H. v.
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-145777>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 04.02.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

CHINA

Als ich im Herbst 1925 nach China kam, nach der alten Reichs- und Kulturhauptstadt Peking, geriet ich gleich in den Bann dieser Welt. Einen der ersten packenden Eindrücke machten mir die einfachen chinesischen Menschen: daß sie alle, der Rickschakuli und der Händler auf der Straße, der Bauer, ja der Bettler Gesittung, Umgangsformen hatten; und immer sah ich auf ihren Gesichtern jenes Lächeln, das wohl undurchdringlich war, aber doch dem Mitmenschen entgegenzukommen schien, und das, mitten in diesem Menschengewimmel und trotz der Härte des Lebenskampfes, trotz aller Dürftigkeit, innere Ruhe und Zufriedenheit ausstrahlte.

Neben dem Aussehen und Benehmen der chinesischen Menschen entzückte mich das Werk ihrer Hände: durch den Schönheitssinn, von dem es fast immer zeugte. Wie schön, wie reizvoll wirkten doch die verschiedensten chinesischen Häuser, sogar die schlichsten Hütten, in ihrer Anlage und ihrem Zierat, oder die Brücken und fast alles Gebrauchsgerät, von den mannigfaltigen Erzeugnissen des hochgezüchteten Kunsthandwerks ganz zu schweigen. Und welch einen ästhetischen Genuß verschafften einem die zahllosen Ladenschilder und -«banner» in den Geschäftsstraßen mit den bezaubernden chinesischen Schriftzeichen – ob schon die Mehrzahl der Chinesen sie kaum lesen konnte, waren sie doch ein einzigartiges Kulturgut des ganzen Volkes.

Zum Erlebnis wurde mir in Peking auch die Harmonie von Kultur und Natur, die Naturverbundenheit der chinesischen Kultur. Am auffälligsten in der ländlichen Umgebung. Wie natürlich fügte sich das Menschenwerk: Bauerngehöfte und vornehme Sommersitze mit ihren Parks, Tempel, Klöster und Pagoden in die Landschaft ein, ging in ihr auf, und all die Häuser mit ihren leicht geschweiften Dächern und mitsamt den Dachreitertieren, die an die grotesken Wasserspeier gotischer Kirchen

erinnern, ja selbst die prächtigen Paläste schienen mir wie aus der Natur gewachsen zu sein. Oder etwa die vielen Mauern, besonders in hügeligem Gelände, waren diesem nicht in geometrisch-abstrakten Linien aufgezwingt, sondern schmiegt sich ihm an, atmeten gleichsam mit dem Erdboden; das erlebte ich sehr eindrucklich an der Großen Mauer, die sich ein paar Dutzend Meilen nördlich von Peking über Bergkämme hinzog.

Und auf den Anhöhen der Großen Mauer und der Westberge bei Peking kam ich zu meinem wohl tiefsten Erlebnis der chinesischen Welt. Zum erstenmal auf dem Hügel des verträumten Jade-Quellen-Parks: im Blick über die glitzernden Reisfelder zu meinen Füßen – eine Seltenheit im wasserarmen Nordchina –, über den ausgedehnten kaiserlichen Sommerpark und dahinter über die im sonnigen Dunst schon undeutliche Stadt Peking in die nordchinesische Ebene hinaus, wo sich am horizontlosen Horizont Erde und Himmel vereinten. Es war das Erlebnis der Grenzenlosigkeit, der Unendlichkeit des Raums. Da ging es mir auch auf, daß die chinesische Welt, die chinesische Natur- und Kulturwelt, nicht nur in der Grenzenlosigkeit des Raums, sondern ebenso der Zeit ruhte, in einer unbegrenzten Vergangenheit, im Zeitlosen. So wirkte also auch fast alles chinesische Kulturwerk auf mich, ja die chinesischen Menschen selbst mit ihrem Lächeln und ihrer Gesittung.

Dabei war 1925 in China, zumal in Peking – von den Hafenstädten gar nicht zu reden –, schon seit mehreren Jahrzehnten die moderne abendländische Zivilisation allmählich eingedrungen. Es gab Eisen- und Straßenbahnen, Autos, Fahrräder, da und dort elektrische Beleuchtung, Wohn- und Geschäftshäuser in abendländischem oder auch in einem Mischstil usw., manche Chinesen trugen abendländische Kleidung oder wenigstens Filzhüte, und einzelne zeigten sogar in ihrem Benehmen, daß sie bei den Abendländern «in die Schule gegangen» waren. Auch mir wurde es bald klar, daß sich China – leider – in dieser Richtung immer weiter entwickeln werde, ja müsse, wenn es wieder zu einer selbständigen und einigermaßen gesunden Volks- und Staatsgemeinschaft

werden wollte; denn die Kräfte seines eigenen Kulturerbes allein waren nicht geeignet, ihm in der gegenwärtigen, sehr zeitbedingten Welt ein selbständiges Dasein zu sichern, um so weniger, als die Mängel seines Kulturerbes zu wirksam geworden waren – daß seine Entwicklung sich schließlich überstürzen und zu den extremen Verhältnissen führen würde, in denen wir China heute sehen, erwartete ich allerdings nicht. Aber trotz meiner Einsicht, daß die Modernisierung Chinas unvermeidlich war, und obschon ich deren erste Auswirkungen überall erblickte, schien mir doch das Gesicht Chinas im wesentlichen noch von seiner alten Kulturtradition geprägt und beseelt zu sein. Und wenn mich diese gleich in ihren Bann gezogen, so wurden mir doch auch ihre Mängel, Schwächen und Schattenseiten immer mehr bewußt.

Was ich von 1925 bis 1930 in China sah und erlebte und oben wiederzugeben versucht habe, veranschaulicht einige Seiten der traditionellen Lebensweise des Chinesen, seines Menschseins, und zeugt von seinem Menschseinsideal oder, richtiger gesagt, von seinen Menschseinsidealen. Wenn wir hier zuerst versucht haben, an die Menschseinsideale des alten Chinas durch das Erlebnis heranzukommen, durch Erlebnisse, die nur drei Jahrzehnte zurückliegen und sicher auch noch im «neuen China» möglich wären, obschon weniger leicht, so wollen wir sie jetzt vom anderen Ende her zu erfassen versuchen, nämlich aus den weltanschaulichen Vorstellungen und Lehren, die das Leben und Denken der Chinesen zur Hauptsache über zwei Jahrtausende beherrscht haben. Aus ihnen wird sich unser erlebnishaftes Bild von den chinesischen Menschseinsidealen bestätigen und beträchtlich erweitern.

Die Chinesen selber sprechen von den «drei Lehren», die im Abendland nicht sehr zutreffend als die «drei Religionen» Chinas bezeichnet werden, und meinen damit den Konfuzianismus, den Taoismus und den Buddhismus. Der Buddhismus scheint erst in der christlichen Zeit nach China gekommen zu sein, hat sich jedenfalls hier kaum vor dem 2. Jahrhundert n. Chr. ausgebreitet. Der Konfuzianismus und der Taoismus, die das chinesische Leben und Denken viel stärker bestimmt haben als

der Buddhismus, gehen dagegen bis ins mittlere erste Jahrtausend v. Chr. zurück, und sicher haben sie auch noch älteres Geistesgut übernommen. Trotzdem müssen wir diese Lehren durch noch ältere, mehr oder weniger religiöse und «naturphilosophische» Anschauungen ergänzen, weil diese größtenteils bis heute für das chinesische Denken grundlegend geblieben sind. Zur Hauptsache finden wir diese in den ältesten erhaltenen Aufzeichnungen und Büchern, in den «Büchern der Lieder», «der Urkunden», «der Wandlungen» und den Ritensammlungen überliefert, die vom Konfuzianismus zu den klassischen Büchern gerechnet werden, aber doch nicht als konfuzianisch im eigentlichen Sinne betrachtet werden können, ferner zeugen die seit der Jahrhundertwende gefundenen Orakelknocheninschriften davon, die etwa aus dem 14. Jahrhundert v. Chr. stammen. Andererseits haben sich die verschiedenen Anschauungen und Lehren im späteren chinesischen Denken, besonders im Denken des schriftunkundigen Volkes, in verschiedener Weise gemischt. Im späteren chinesischen Denken: d. h. zur Zeit, da sich die verschiedenen Lehren voll entfaltet hatten und zu einer starken Tradition geworden waren, also seit der Ausbreitung des Buddhismus in China, anders ausgedrückt: etwa in den letzten anderthalb Jahrtausenden. Die Menschseinsideale, die in diesen anderthalb Jahrtausenden galten, sind die typischen Menschseinsideale der Chinesen, auf deren Darstellung wir hier hinstreben. Sicher haben sie sich in dieser Zeit auch gewandelt, aber nicht so wesentlich, daß es sich hier lohnen würde, die Geschichte ihrer Wandlungen darzustellen. Ebenso verzichten wir darauf, das Leben und die Ideale der Chinesen im Altertum genauer zu rekonstruieren zu versuchen – auch weil solche Rekonstruktionen doch immer nur Versuche bleiben müssen.

Als Ackerbauern waren die Chinesen vom Walten der Natur abhängig, und China war ein Ackerbauervolk, mit ein wenig Stadtkultur, zum mindesten von der Zeit an, in der wir es archäologisch und geschichtlich als Staatsgemeinschaft erfassen können, also jedenfalls etwa vom 14. Jahrhundert v. Chr. an, und ein Ackerbauervolk ist China zur Haupt-

sache auch heute noch. Die ackerbauenden Chinesen sahen den steten Wandel von Tag und Nacht, von Wärme und Kälte, Sonnenschein und Regen, sie sahen den steten Kreislauf der Jahreszeiten, des Entstehens, Blühens und Vergehens auf ihren Feldern, bei den Pflanzen, den Tieren und auch bei den Menschen, und sie sahen im Walten der Natur ein stetes Zusammenwirken von Himmel und Erde. Das war für die Chinesen die natürliche Ordnung, die große Naturordnung, die sie als harmonisch betrachteten – optimistisch, könnten wir sagen, wenn wir an die Naturkatastrophen denken, vor allem die Überschwemmungen und Dürren, denen gerade die Chinesen schon immer ausgesetzt waren; der Optimismus ist aber sicher ein Grundzug des chinesischen Menschen. Den Himmel betrachteten die Chinesen als die höchste, mehr oder weniger göttliche Naturmacht, Himmel und Erde als ein höchstes Mächtepaar, sie glaubten auch an eigentliche Götter, vor allem an den Gott des Ackers und der Feldfrüchte, dann an besondere Hausgötter, der Türen, des Herdes usw., sowie an böse Geister und, was viel bedeutsamer ist, an die Geister der Ahnen, die das Schicksal ihrer Nachkommen mitbestimmten – Ahnen hatten allerdings im feudalen Altertum, wo die Menschen noch in Herren und Hörige geteilt waren, nur die Herren, aber nach dem Ende der Feudalzeit, im 3. Jahrhundert v. Chr., wurde die für das chinesische Familienwesen so bedeutsame Ahnenverehrung allgemein. Auch mit Mythen, Sagen und sonstigen Phantasievorstellungen lebten die Chinesen schon immer; die klassische Überlieferung hat aber viel davon unterdrückt oder entstellt. Nach dem ältesten chinesischen Denken gehörte die Geister- und Götterwelt mit zur natürlichen Ordnung, zur großen Naturordnung, und ebenso die menschliche Weltordnung, die Kulturwelt. In dieser Zugehörigkeit erblickte der Chinese auch sein Heil – das ist die Naturverbundenheit, eine der «Tiefendimensionen», die bis in unsere Zeit sein Menschsein und sein Menschseinsideal bestimmten. Und wenn die Naturordnung und ihre Harmonie gestört wurden, so bemühte er sich, sie wieder herzustellen, durch bestimmte Mittel, die er für dazu geeignet hielt und die er immerhin in

seiner menschlichen Macht zu halten glaubte: Opfer, Gebete und allerhand Zeremonien. Wie etwa die häufigen Vertreibungen der bösen Geister, die vor allem dem Ackerbau schadeten – das waren auch Schauspiele und Feste. Und die Chinesen hatten auch Feste, um die Naturordnung in ihrem harmonischen Ablauf zu unterstützen, wohl besonders um die Fruchtbarkeit der Äcker anzuregen. Eine höhere, sakrale Handlung zur Unterstützung der Naturordnung, die Festsetzung des Kalenders, der ein Bauernkalender war, durfte nur der Priester-König vornehmen, und ihm, dem Himmelssohn, war auch der Verkehr mit den höchsten Naturgottheiten, Himmel und Erde, vorbehalten. Mit Opfern und Zeremonien. Mit Riten. Riten, von denen man eine magische Wirkung erwartete und, unbewußt, oft noch heute erwartet, waren aber auch alle andern Handlungen und Gebärden im Verkehr mit den unsichtbaren Mächten. Und ebenso mit den anderen Menschen, denen alle hierarchisch bestimmte Stellungen in der Gesellschaft zukamen, schon in der Familie, der Sippe und dann in der Feudalgesellschaft. Der «Ritualismus», gerade auch im menschlichen Umgang, der in unseren Augen für die Chinesen so kennzeichnend geworden ist, muß ihnen selbst sehr gefallen haben.

Die hier in einigen wesentlichen Zügen dargestellte alte Welt- und Lebensauffassung bildet die Grundsicht der chinesischen Denkweise, die sich in dieser noch heute kundtut und in der auch der Konfuzianismus und der Taoismus wurzeln. Der Konfuzianismus nun hat das Menschsein und die Menschseinsideale der Chinesen am stärksten, jedenfalls am sichtbarsten geprägt. Dabei dürfen wir unter «Konfuzianismus» nicht nur die Lehre des Konfuzius verstehen, sondern müssen auch deren Weiter- und zum Teil Umbildung durch seine Schüler einbeziehen; Konfuzius dürfen wir aber sicher als ihren Begründer ansehen, ja als ihren Verkörperer, und die konfuzianischen Menschseinsideale, worum es uns hier geht, finden wir zum größten Teil schon in den Zeugnissen seines eigenen Denkens, den «Lun-yü» («Gesprächen»), vorgebildet.

Konfuzius bemühte sich um Bewahrung und Wiederherstellung, war aber gleichzeitig, ohne sich dessen recht bewußt zu sein, ein großer Neuerer, ja ein geistiger und kultureller Revolutionär. Zu seiner Zeit, um 500 v. Chr., waren die überkommene feudale Staats- und Gesellschaftsordnung Chinas und die Anschauungen, worauf sie ruhte, erschüttert und entartet, und es herrschte ein entfesselter Feudalismus mit List, Verlogenheit und hemmungsloser Gewalttätigkeit, mit immer häufigeren Kriegen, mit Elend und Mißständen aller Art. Diesem Übel seiner Zeit wollte Konfuzius abhelfen, aber dadurch, daß er der alten Staats- und Gesellschaftsordnung und vor allem den Anschauungen, worauf diese nach seiner Auffassung gründeten, erneute, stärkere Geltung verschaffte, sie wieder herstellte – er sagte von sich selbst, er übermittle und schaffe nichts Neues. Konfuzius sah in der Überlieferung aus dem früheren Altertum ausgeprägte moralische Vorbilder und Lehren oder legte die Überlieferung in diesem Sinn aus. Das übermittelte er also, und darauf wies er unermüdlich hin. Die größten Vorbilder waren für Konfuzius die ältesten Gestalten der Überlieferung, die er kannte oder anerkannte, in Wirklichkeit mythische Gestalten, die er als die «Vollkommenen Menschen» bezeichnete und als die vollkommenen Musterherrscher mit den vollkommenen Herrschertugenden pries, und ihre Herrschaftszeit war für ihn das Goldene Zeitalter. Dank dem Gewicht, das Konfuzius dieser Geschichtsauffassung zu geben verstand, wurden das Goldene Zeitalter und seine Herrscher für die Chinesen zum bleibenden Ideal ihres staatlichen und gesellschaftlichen Menschseins; allgemeiner wurde es ja oder war es immer ihr Ideal, sich in ihrem Sein und Tun nach dem Vorbild der Vergangenheit zu richten.

Bei seinem eingestandenen und unleugbaren Bestreben, die überlieferten Anschauungen und Ordnungen zu bewahren und wieder herzustellen, hat Konfuzius doch einer vernunftmäßig moralischen Denkweise entscheidend den Weg gebahnt, die sich der alten, trotz ihrer Entartung noch herrschenden, kosmologisch-ritualistischen Denkweise entgegenstellte; diese hob er zwar nicht auf, schob sie aber gleichsam

in den Hintergrund. Darin war er also ein Neuerer, so führte er in der chinesischen Geistesgeschichte eine revolutionäre Änderung durch – ähnlich wie, ohne daß sie voneinander gewußt hätten, Gautama Buddha zur gleichen Zeit in der indischen und Sokrates ein halbes Jahrhundert später in der griechischen Geistesgeschichte. Auch Konfuzius sah im Himmel die höchste, irgendwie göttliche Macht und glaubte, daß letztlich der Wille und die Gebote des Himmels das Schicksal der Welt und aller Menschen bestimmen, aber seine Lehre ging darauf hinaus, daß der Mensch sein Leben zur Hauptsache mit der eigenen Vernunft und der eigenen bewußten Moral zu lenken habe. Um die Menschen zu diesem Denken und Verhalten zu bringen, sprach er unablässig von den Tugenden, die ihm nötig schienen, und vor allem eben von Menschen, die seiner Ansicht nach diese Tugenden besessen hatten und daher Vorbilder waren, Tugendmuster – jene mythischen und andere, wohl immer moralisch idealisierte Gestalten der Überlieferung. Und zur Abschreckung wies er auf überlieferte Gestalten moralischer Verderbtheit hin, die auf ihre Art idealisiert waren. Im Gegensatz zu seinen Schülern, vor allem zu Meng-tsï (Mencius), bemühte sich Konfuzius wenig, seine Tugendlehre in philosophischen Zusammenhängen darzulegen und zu begründen; die Tugenden sollten an und für sich, sozusagen unbezogen gelten – ähnlich den Ideogrammen der chinesischen Schrift, die dem chinesischen Geist so gemäß sind – und sie sollten vor allem durch die menschlichen Tugendvorbilder der Überlieferung zur Nachahmung führen, und um dieses Ziel zu erreichen, sprach also Konfuzius einfach unablässig und unermüdlich von den Tugenden und den Tugendvorbildern, hämmerte sie seinen Zuhörern unaufhörlich ein. Seine Methode hatte Erfolg. Später in der Sammlung der niedergeschriebenen «Gespräche», die zum konfuzianischen Katechismus, zum Teil sogar zu Sprichwörtern oder volkstümlichen moralischen Maximen wurden. Und mit der Zeit wurde die konfuzianische Tugendlehre zum allgemeinen chinesischen Menschseinsideal und gab auch dem wirklichen Leben der Chinesen im allgemeinen das Gepräge; aber wie wir Christen,

und wohl noch mehr, fühlten sich die Chinesen in ihrem Sein und Tun durch ihr moralisches Ideal nicht unbedingt verpflichtet oder glaubten ihm mit moralischem Reden und Schreiben Genüge zu tun.

Als Menschseinsideal haben aber die Tugenden, die Konfuzius so eindringlich lehrte, höchste allgemein-menschliche Geltung. Diese Tugenden sind: kindliche Pietät und folgsame Ergebenheit des jüngeren Bruders gegenüber dem älteren, Ehrfurcht, Treue, Aufrichtigkeit, Rechtlichkeit – das chinesische Wort bedeutet auch Verantwortungssinn und Pflichtbewußtsein – und, als Krone aller Tugenden, die Menschlichkeit. In der kindlichen Pietät hat Konfuzius die natürliche Haltung gegenüber den Eltern zur bewußten Tugend erhoben. So war die kindliche Pietät auch eine natürliche, die natürlichste Tugend, besonders in China, wo die Familie, die Sippe, unentwegt als die einzig natürliche und daher wichtigste menschliche Gemeinschaft galt und überdies vom Ahnenkult religiös gestützt wurde, und dank dem Konfuzianismus wurde die kindliche Pietät zu der «chinesischen Nationaltugend». Von der kindlichen Pietät und der ihr verwandten Tugend der brüderlichen Folgsamkeit, die er auch als natürlich auffaßte, leitete Konfuzius die anderen Tugenden sogar ab. So heißt es in den «Gesprächen»: «Der Edle pflegt die Wurzeln. Sind die Wurzeln gefestigt, bringen sie Stamm und Zweige hervor. Kindliche Pietät und brüderliche Folgsamkeit, das sind die Wurzeln der Menschlichkeit.» Die Menschlichkeit, die wahre, gütige Menschlichkeit ist für Konfuzius die höchste Tugend, in der alle anderen Tugenden gipfeln und die alle anderen Tugenden mit in sich begreift. Sie ist die Tugend, die Beschaffenheit des moralisch, seelisch und geistig vollkommen gebildeten Menschen. Und Konfuzius betrachtete sie als so hoch, daß er nicht einmal von seinen mythischen Musterherrschern sagen wollte, sie seien Vorbilder dafür. Um so mehr Geltung kam ihr als einem höchsten Menschseinsideal zu.

Als Träger seiner Moral-, Gesellschafts- und Staatslehre und als Idealmenschen überhaupt stellte Konfuzius den *kün-tsi* hin, den Herrn, den

Gentleman, den Edlen – selbst für Konfuzius gehörten die «vollkommenen Menschen» des vorbildlichen Goldenen Zeitalters der unwiederbringlichen Vergangenheit an. Der Ausdruck «*kün-tsī*» bezeichnete früher, wie unsere entsprechenden Ausdrücke, einfach den Höhergestellten in der festen sozialen Hierarchie; diese Bedeutung hatte er auch noch bei Konfuzius, wollte dieser doch die alte Gesellschaftsordnung bewahren und wiederherstellen, aber Konfuzius – und darin war er wieder der Neuerer – verlangte vom *kün-tsī*, daß er gleichzeitig und vor allem ein moralisch, sittlich gebildeter Mensch sei. Konfuzius dachte in seinem Bemühen auch immer an das Wohl des einfachen Volkes, aber er erwartete eine Besserung der sozialen und politischen Verhältnisse nicht von der Bildung des Volkes – «Das Volk kann dazu gebracht werden [dem Gebot oder Vorbild] zu folgen, aber nicht, es zu verstehen», sagte er. Nein, er erwartete eine solche Besserung nur von der Bildung der Herrenschaft, die nun als Elite von Herren oder Edlen in seinem moralischen Sinn, mit Pflicht- und Verantwortungsbewußtsein und Güte auch für das Wohl des Volkes sorgen sollte.

Die Bildung, wie sie Konfuzius forderte, bestand vornehmlich im Studium des geschriebenen Erbgutes, was zuerst einmal das Erlernen der Tausende komplizierter Ideogramme nötig machte. Die gründliche Vertrautheit mit der schriftlichen Überlieferung – wie viele Chinesen haben schließlich ihre klassischen Bücher auswendig gekonnt – bedeutete die Vertrautheit mit den Lehren der Geschichte, mit deren im Sinne der konfuzianisch-moralischen Auslegung vorbildlichen und abschreckenden Gestalten, mit den alten Anschauungen, Bräuchen, Verhaltensregeln usw. und auch mit viel wahrer Erfahrungsweisheit. Das überlieferte Schrifttum, das der Edle studieren sollte und das zur Zeit von Konfuzius noch nicht sehr umfangreich sein konnte, vermehrte sich bald durch die Aufzeichnungen, Schriften und Kommentare der Schüler und der Nachfolger des Konfuzius; ferner durch immer zahlreichere Geschichtswerke. Auch die Dichtung gehörte dazu, nachdem Konfuzius die überlieferten Gedichte und Hymnen, die zum klassischen

«Buch der Lieder» wurden, so hoch gepriesen hatte, und der Dichtung wurde mit der fortschreitenden Zeit ebenfalls immer mehr. Wir können das konfuzianische Bildungsideal, das wir hier umrissen haben, den chinesischen Humanismus nennen. Es sollte auch uns sympathisch berühren, daß in den späteren, aus dem Konfuzianismus hervorgegangenen Staatsprüfungen, durch die – im Prinzip – die Beamten ausgewählt wurden, die Kandidaten nur in diesem Humanismus geprüft wurden, daß es dabei nicht darauf ankam, ob sie etwas über Verwaltungsfragen wußten, wohl aber, ob sie ein literarisches Essay oder ein Gedicht nach allen Regeln der Kunst schreiben konnten. Hier sei auch vermerkt, daß der Übergang von der feudalen Gesellschafts- und Staatsordnung, deren Wiederherstellung die Morallehre des Konfuzius galt, zum zentralistischen Kaiserreich und Beamtenstaat der Lehre des Konfuzius kaum Abbruch tat: an die Stelle der Feudalhierarchie trat nun die der Beamten. Und die konfuzianische Bildung konnten sich auch in der nachfeudalen Zeit Menschen des einfachen Volkes kaum leisten; dennoch ist sie zu einem allgemeinen Menschseinsideal der Chinesen geworden, zusammen mit der Kenntnis der magisch faszinierenden Schrift. Der konfuzianische Humanismus aber ist durch mündliche Verbreitung zu einem guten Teil, mit viel anderer alter Weisheit, ins allgemeine Geistesgut des Volkes und in seinen reichen Sprichwörterschatz eingegangen.

Einen bedeutenden Platz nehmen in der Lehre von Konfuzius und im Studium, das sie forderte, der mannigfaltige Ritualismus, vor allem der Ritualismus des hierarchisch-gesellschaftlichen Umgangs, und die Musik ein. Hier zeigt sich besonders deutlich, wie er die Überlieferung umdeutete in seinem Erneuerungsstreben. Musik und Riten hatten ursprünglich eine magische Funktion; diese scheinen sie bei Konfuzius zwar nicht ganz verloren zu haben, aber er stellt sie doch entschieden in den Dienst des moralischen Bewußtseins. Die gute Musik soll uns harmonisch stimmen, unsere Leidenschaften bändigen und so auch die menschlichen Beziehungen günstig beeinflussen. Viel wichtiger als die Musik sind aber für Konfuzius die Riten, insbesondere die des mensch-

lichen Umgangs, also die Schicklichkeitsformen, ja -formeln, und -regeln. Sie gilt es moralisch zu verinnerlichen, namentlich mit Ehrfurcht zu erfüllen, und zwar mit den verschiedensten Arten von Ehrfurcht, die den mannigfaltigen gesellschaftlichen Verhältnissen entsprechen und die die ebenso mannigfaltigen Schicklichkeitsformen ausdrücken sollen. Die Schicklichkeitsformen und -regeln in ihrer ganzen Mannigfaltigkeit, die Konfuzius so hoch hielt, und all der übrige Ritualismus und Zeremonialismus, die Konfuzius auch am Herzen lagen, haben das Leben und das Menschseinsideal der Chinesen schon vor Konfuzius gekennzeichnet, jedenfalls aber seither, bis heute und allgemein. Sicher sind sie oft genug zu bloßem Formalismus, zu äußerlichem Getue und Gepränge entartet, zu Heuchelei und zum Deckmantel gerade unmoralischer Absichten und Taten geworden, aber sie haben doch die allgemeine Gesittung der Chinesen bewirkt. Gesittung, Sitten und Sittlichkeit, wie sie der Konfuzianismus vertrat, waren in den Augen der Chinesen auch die idealsten Mittel, um das gesellschaftliche und staatliche Leben harmonisch zu regeln, und deshalb sträubten sie sich dagegen, ihr Leben durch Staatsgesetze, die sie als unmenschlich und unnatürlich auffassen mußten, regeln zu lassen – der Zusammenbruch des totalitären Reichs der Ts'in, nach dreizehn Jahren am Ende des Altertums, ist teilweise aus dieser Einstellung zu erklären, und vielleicht erleben wir es noch, daß die tiefwurzelnden alten Ideale auch im «neuen China» wieder siegen.

Das ideale Herrschaftsverhältnis hat Laotse, der den Taoismus verkörpert wie Konfuzius den Konfuzianismus, in einem berühmten Spruch auf seine Weise dargelegt: «Herrschen ganz Große, so wissen die Unteren nur gerade, daß sie da sind. Die nächste Art [Herrscher] lieben und umschmeicheln sie, die nächste Art fürchten sie, die nächste Art verachten sie. Wer nicht genug Vertrauen hat, findet kein Vertrauen. Wie selten machen jene – die ganz großen Herrscher – ihre Worte! Werke werden vollbracht, Geschäfte werden ausgeführt, und das ganze Volk denkt: wir sind von selbst so», was auch heißt: «wir

sind frei». Was die Taoisten schon immer, also schon die Vorläufer von Laotse, als solche gekennzeichnet haben muß, war ihre Auflehnung gegen den Zwang der staatlichen und gesellschaftlichen Ordnung, und deren Mißstände und Mißbräuche brachten sie noch mehr gegen sie auf; sie wollten ein bescheidenes, friedliches, natürliches Leben leben, unbehelligt von Staat und Gesellschaft, ja von der Kultur, und zogen sich dazu oft in die Einsamkeit zurück, allein, öfter mit ihren Familien oder gleichgesinnten Freunden, und kümmerten sich nicht mehr um die menschlich organisierte Menschenwelt. Aber erst von Laotse, der um 300 v. Chr. gelebt und sein Büchlein «Tao-te-king» geschrieben haben muß, und von seinen Schülern wie Chuang-tsï, können wir sagen, daß sich die Taoisten auch bemüht haben, mit ihren Anschauungen, mit einer Lehre, die damaligen Verhältnisse in der Menschenwelt zu verbessern. Im Gegensatz zu Konfuzius, der sich bewußt fast ganz auf eine moralisch-praktische Lehre für die menschliche Staats-, Gesellschafts- und Kulturwelt beschränkte, gründete Laotse seine Lehre auf ein höchstes und umfassendes Prinzip allen Seins und Geschehens in der ganzen natürlichen Welt, ja im Kosmos. Er knüpfte damit an die alte, allgemein gültig gebliebene Weltauffassung von der großen Naturordnung an, zu der auch für ihn der Mensch mit seiner Kulturwelt gehörte; die große Naturordnung wird nun aber bei Laotse von seinem höchsten und umfassenden Prinzip beherrscht, das er Tao nennt. Nach seiner Lehre ist das Tao nicht nur, was es ja eigentlich heißt, ein Weg, der Weg nämlich, den die ganze Welt, die ganze Natur, alle Dinge und alles Geschehen der Welt gehen, es ist auch ein Prinzip der Beständigkeit und Einheit jenseits aller Wandlung, Vergänglichkeit und Gegensätzlichkeit, es ist ein letztes, höchstes und universelles Seiendes und Wirkendes, und der Urgrund, der Urschoß, aus dem alles aktuell Seiende hervorgegangen ist und beständig hervorgeht und in den alles aktuell Seiende schließlich zurückkehrt. Dem Tao, dem alles beherrschenden höchsten Prinzip, zuwiderzuhandeln, muß unheilvoll sein. Das tut aber der Mensch mit seiner Intelligenz und seiner Geschicklichkeit, der

homo sapiens et faber, der Schöpfer der Kulturordnung, und in den Augen des Laotse tat es der Mensch seiner Zeit in besonders unheilvollem Maße. Einerseits jene Herren, die mit unnatürlichen, harten Staatsgesetzen herrschen wollten, anderseits die Konfuzianer, die mit ihren Tugendvorbildern und Schicklichkeitsformen eine hoffärtige, selbstgefällige Betriebsamkeit entfalteten. So konnte Laotse in seiner paradoxen Art sagen: «Als das große Tao preisgegeben wurde, gab es Menschlichkeit und Rechtlichkeit. Als Klugheit und Wissen hervortraten, gab es die große Künstlichkeit (die von Konfuzius gepriesene und ausgebaute Kulturordnung). Als die Familienmitglieder nicht mehr in Harmonie waren, gab es Kindesehrfurcht und Elterngüte. Als Staaten und Sippen in Unordnung kamen, gab es treue Diener.» Mit diesen Sprüchen wollte Laotse die Tugenden nicht etwa verwerfen, sondern nur ausdrücken, daß sie in der ungestörten, harmonischen großen Naturordnung, der Weltordnung des Tao, so natürlich, so «selbstverständlich» sind, daß man gar nicht von ihnen spricht. Das Unheil, das wir unserem Abfall vom Tao verdanken, können wir nur wiedergutmachen, wenigstens für uns selbst, indem wir uns bemühen, das Tao und seine Weltordnung zu erkennen und uns mit ihnen wieder in Einklang zu bringen. Die Erkenntnis des Tao konnte nur eine intuitive Erkenntnis sein, die oft in Versenkung, in Meditation gesucht wurde, sie war eine mehr oder weniger mystische Erkenntnis und Erleuchtung und wurde dies bei Laotse Schülern wie Chuang-tsï noch mehr, ja das Bemühen um diese Erkenntnis wurde da und dort sogar zu einem Bemühen um eine mystische Vereinigung mit dem Tao. Nach Laotse soll uns die Erkenntnis des Tao aber auch dazu führen, uns in unserem alltäglichen Leben der Weltordnung des Tao wieder anzupassen, einzuordnen, und dazu sollen wir für unser Sein und Tun das Tao als Vorbild nehmen, vor allem sein *wu-wei*, sein «Nicht-Wirken», womit Laotse das rein spontane, im höchsten Sinn natürliche Wirken des Tao meint, im Gegensatz zum oft so verhängnisvollen wunsch- und wissensbedingten Wirken und Handeln des Menschen. Um anderseits Tao-gleich sein und uns verhalten zu können, müs-

sen wir uns von unserem gewöhnlichen Wissen und Denken, wie es Konfuzius preist, und von den dadurch bedingten Wünschen, Begierden und Absichten befreien. Das ist die Freiheit, die die taoistischen Denker lehren, eine seelisch-geistige Freiheit, und der angeführte Idealherrscher des Laotse, unter dem, wie wir hier gesehen, das Volk die Freiheit genießt, muß selbst diese Freiheit gefunden haben. Diese Freiheit im taoistisch-ethischen Sinn bedeutet wiederum vollkommene Übereinstimmung des Menschen mit der Ordnung des Tao, der höchsten Natürlichkeit. Und daraus ergeben sich auch eine Reihe von Seins- und Verhaltensweisen, die wir als die taoistischen, namentlich die Laotse'schen Tugenden bezeichnen können: Schlichtheit, Bescheidenheit, Genügsamkeit, Nachgiebigkeit, Friedfertigkeit, Gelassenheit, Güte, Wahrhaftigkeit, Vertrauen. Wer diese Tugenden hat, kann ein freies, natürliches Leben genießen. Unnötig zu sagen, daß Laotse auch den Krieg verurteilt hat, in besonders eindrucklichen Sprüchen. Den Krieg verurteilen aber die Chinesen allgemein – was nicht verhindert hat, daß in China wohl ebenso viel gekriegt worden ist wie in Europa.

Die taoistische Lehre vom Tao, seiner Weltordnung und seiner Ethik war in ihrer philosophischen Darlegung einfacheren Menschen nicht zugänglich. Aber sie entsprach doch zum Teil der allgemeinen, alten Weltauffassung und, mit ihren Tugenden der Schlichtheit, Genügsamkeit, Nachgiebigkeit usw. einer gerade unter den einfacheren Menschen verbreiteten praktischen Haltung, und es ist doch wahrscheinlich, daß die Lehre von Laotse mittelbar diese Anschauungen und Lebensideale verstärkt hat. Um so größer und deutlicher war ihre Wirkung auf die Gebildeten. Die Gebildeten waren fast ausnahmslos durch die konfuzianische «Schule» gegangen; manche wurden zu bewundernswerten strengen, «puritanischen», aber doch engherzigen Konfuzianern, manchen war der Konfuzianismus Mittel und Deckmantel für Macht- und Besitzgier, aber die vielen offeneren Gebildeten verbanden ihre konfuzianische Bildung und Gesittung mit der geistigen Vertiefung und Bereicherung und mit der Gesinnung, die sie in der taoistischen Philosophie,

ja im Buddhismus fanden. Wenn sie auch meistens ein Amt betreuten, was ja das Ziel der konfuzianischen Bildung war, und ihre Stadtwohnung hatten, so besaßen sie sehr oft außerdem eine Klausur in einsamer Gegend auf dem Land, mit Vorliebe in den Bergen, wohin sie sich bei jeder Gelegenheit zurückzogen und wo sie sich oft, wenn sie des Amts- und Gesellschaftsbetriebs überdrüssig waren, schließlich ganz einnisteten – ein Ideal, das ja die chinesischen Landschaftsgemälde immer wieder verherrlichen. Solche Gebildete waren die chinesischen Lebenskünstler, und ihre Lebenskunst war ein hohes chinesisches Menschenseinsideal. Sie war eine Synthese konfuzianischer, taoistischer und meistens auch buddhistischer Bildung. Die chinesischen Lebenskünstler widmeten sich dem Bücherstudium und der Meditation, dem Essay- und Gedichteschreiben, der Malerei, der besonders hochgeschätzten Schreibkunst und der Musik, vornehmlich auf dem *k'in*, der klassischen Zither, aber auch der fröhlichen Geselligkeit mit gleichgesinnten Freunden und den Tafelgenüssen – daß die Chinesen große Feinschmecker sind und eine Kochkunst entwickelt haben, der höchstens die französische gleichkommt, sei hier nur nebenbei bemerkt. Die meisten großen chinesischen Dichter, Maler und Kalligraphen waren solche Lebenskünstler. Ihre Kunst – denken wir vor allem an die Landschaftsmalerei – wäre ohne die geistige Vertiefung der Weltschau, wie sie der Taoismus und der Buddhismus ihnen schenkte, nicht denkbar. In ihrer Lebenskunst und ihrem Lebensgenuß mußten sie sich frei, heiter und gelassen fühlen, geborgen in der Naturordnung des Tao, wie es Laotse lehrte. Sie waren nicht nur frei, sondern auch Individualisten, unverwechselbare Persönlichkeiten, wovon wohl am schönsten die Schreibkunst zeugt.

Mit dem Begriff «Taoismus» verbanden sich schon im Altertum aber später immer mehr, noch andere Anschauungen und Bemühungen als die großartige und vielseitige Philosophie des Laotse und seiner Schüler: Zauberverfahren, Alchimie, gymnastische und asketische Praktiken, die verschiedenste übernatürlichen Fähigkeiten, namentlich lan-

ges Leben, ja Unsterblichkeit verschaffen sollten, dazu Mythen, Legenden und Märchen sowie Vorstellungen von mannigfaltigen Göttern, Geistern und Dämonen, von Heiligen und Genien. Wie überall fanden auch in China diese Vorstellungen und Geschichten leicht Zugang zu den Gemütern, vielleicht besonders der einfacheren Menschen, und bildeten einen wesentlichen Teil ihres Innenlebens.

Neue derartige Vorstellungen, Legenden und Märchen brachte, bald nach der christlichen Zeitwende, der Buddhismus aus Indien nach China und beglückte damit dieselben aufnahmebereiten Gemüter. Mit diesem Geistesgut, wie mit manchen philosophischen Anschauungen, konnte der Buddhismus am Taoismus anknüpfen und sich diesem aufpfropfen, und wenn der Taoismus den Buddhismus zeitweilig als Nebenbuhler empfand, so hat ihn dieser wiederum zu weiterer Entfaltung seiner eigenen Welt von Göttern, Heiligen usw. angeregt. Auf diese Weise ist die Phantasiewelt des chinesischen Geistes, die Schatzkammer religiöser, märchenhafter und sonstwie unwirklicher Gestalten und Geschichten im Geiste der Kinder und der Erwachsenen, der Gebildeten und der Ungebildeten immer reicher und mächtiger geworden, und aus ihr schöpften die volkstümlichen Geschichtenerzähler, das ebenso volkstümliche Theater und die immer zahlreicheren billigen Drucke viele ihrer buntesten und aufregendsten Geschichten und Gestalten. Ist es nicht auch ein menschliches Menschseinsideal, geistig in solchen Welten zu leben?

Daß der Buddhismus in China so erfolgreich wurde, hatte aber einen tieferen Grund: er befriedigte ein eigentliches religiöses Bedürfnis vieler chinesischer Menschen, das ihre altererbten Anschauungen, Lehren und Einrichtungen nicht hatten befriedigen können, er füllte eine Lücke im seelischen Leben der Chinesen. Der Buddhismus breitete sich in China nicht in der ursprünglichen Gestalt der Lehre des Buddha aus, wonach alles Leben Leid ist und sich der Mensch bemühen soll, sich von diesem Leid selbst zu erlösen und ins Nirvâna einzugehen – mit dieser pessimistischen Lehre hätte der Buddhismus bei den von Natur opti-

mistischen Chinesen keinen Erfolg gehabt. Nein, der Buddhismus kam in seiner veränderten Form des Mahâyâna, des «Großen Fahrzeugs» – und schon in verschiedenen mahâyânistischen Schulen, die sich in China noch vermehren sollten –, nach China: hier war Buddha zu einer höchsten Gottheit geworden, sogar in zahlreichen Erscheinungsformen und, nach der Schule, die in China am meisten Anklang finden sollte, das Nirvâna zu einem Paradies, das die rechtschaffenen Gläubigen nach dem Tode aufnimmt. Nach seiner Überlieferung hatte sich der Chinese keine klaren Vorstellungen machen können, wo und wie die Seele des Menschen nach dem Tode weiterleben würde, und seine alten Gottheiten waren ihm fern und unvorstellbar und kümmerten sich kaum um seine Nöte, ja selbst von den Ahnen, mit denen er sich doch so verbunden fühlte, die aber ehrwürdig kalt und sozusagen abstrakt in den Seelentäfelchen des Familienaltars thronten, war keine unmittelbare Hilfe zu erwarten. Diesen Mängeln konnte also der Buddhismus abhelfen. Als fremde Lehre mußte er sich allerdings den chinesischen Verhältnissen und Anschauungen anpassen. Wenn der Buddhismus dem guten, tugendhaften Gläubigen ein Paradies versprach und den schlechten, sündigen Menschen eine Hölle in Aussicht stellte, so konnte er mit diesen Anschauungen an die konfuzianische Morallehre anknüpfen, selbst mit der Karmatheorie der Wiedergeburtstheorie; für diese gab es sogar Ansätze in den alten chinesischen Anschauungen, und jedenfalls drang sie auch stark ins chinesische Denken ein. Seine Gottheiten aber brachte der Buddhismus den Chinesen vergegenständlicht, als anschauliche Götterbilder, den Buddha selbst in seinen verschiedenen Erscheinungsformen, darunter in der des Amitâbha, des «unermesslich Glänzenden», des Herrn des Paradieses, andererseits die göttlichen Heiligen, wie ich die Bodhisattvas nennen möchte, vor allem den, der in China allmählich weiblich wurde, zur Kuan-yin, und wie eine Gottheit, als besonders barmherzige Göttin, die verbreitetste Verehrung finden sollte – vielleicht weil sie als Söhne spendende Göttin galt, und Söhne zu haben war ja der brennende Wunsch jeder chinesischen Frau, und eine Pflicht,

auch nach konfuzianischer Anschauung. Vor diese Gottheiten, vor ihre Standbilder in menschlicher Gestalt, aber mit übermenschlich erhabenem und gütigem Ausdruck, konnte in ihren immer zahlreicheren Tempeln und Tempelchen jedermann zu jeder Zeit treten und bei ihnen mit Opfergaben, Weihrauch und Gebet Hilfe für seine Nöte und Hoffnung für sein Seelenheil suchen. Und zahllose Gläubige bemühten sich in echt chinesischer und konfuzianischer kindlicher Pietät bei den Gottheiten darum, daß ihre Eltern und Voreltern im Paradies des Amitâbha wiedergeboren würden – wovon ja viele der kunstvollen Weihstelen des mittleren 1. Jahrtausends zeugen. Hier sehen wir wahre Frömmigkeit, wahre religiöse Inbrunst und Hingabe. Sie mußte auch unter den Mönchen zu finden sein, die ihr Heil – und oft das Heil ihrer Familienangehörigen – auf dem strengerem Heilsweg des Klosterlebens suchten. Dieses religiöse Heilssuchen, diese Frömmigkeit ist sicher nicht sehr bezeichnend für den Chinesen, aber in der Blütezeit des chinesischen Buddhismus muß er wohl ein chinesisches Menschseinsideal gewesen sein. Die Blütezeit des chinesischen Buddhismus ging im 9. oder 10. Jahrhundert zu Ende. Aber der Buddhismus wirkte doch weiter im chinesischen Leben und Denken, zum Teil unlösbar vermischt mit konfuzianischem und taoistischem Erbgut. Davon zeugen etwa die Totenfeierbräuche, die bis in unsere Zeit selbst in Familien gebildeter Konfuzianer befolgt wurden: streng konfuzianischer Schicklichkeitskodex und Ritualismus verbunden mit tagelangen buddhistischen und taoistischen Seelenmessen. So zeigt sich hier wohl doch ein allgemeineres chinesisches Ideal: sich auch die Gunst allfälliger überirdischer Mächte, das Heil in einem allfälligen Jenseits zu sichern.

Ein hohes Menschseinsideal, das wieder fast ausschließlich für Gebildete in Betracht kam, entwickelte sich in einer chinesischen Schule des Buddhismus, die vieles von der taoistischen Philosophie und Mystik übernommen hatte, der Ch'an-Schule, dem «Meditations-Buddhismus», wie er gern und nicht sehr zutreffend genannt wird. Diese Schule ist viel bekannter geworden unter ihrem japanischen Namen «Zen» und

hat sich in Japan auch viel stärker und weiter ausgewirkt als in China. Daher sollen die Menschseinsideale des Ch'an- bzw. Zen-Buddhismus im Rahmen der japanischen Kultur näher betrachtet werden. Hier soll nur daran erinnert werden, daß die Landschaftsmalerei der Sung- und der Yüan-Zeit ihre großartige Durchgeistigung insbesondere dieser buddhistischen Schule verdankt.

Es wäre noch manches im Leben und Denken der Chinesen zu betrachten, das zu ihren Menschseinsidealen gehört und zu den allgemein-gültigen Menschseinsidealen gehören dürfte, aber wir müssen uns jetzt damit begnügen, das, was wir betrachtet haben, zu einer abschließenden Würdigung zusammenzufassen. Wenn wir in der Einführung zu unserem Vortragszyklus dargelegt haben, daß die Menschheit in ihrer Entwicklung dazu gelangt ist, die Freiheit, die Selbstverantwortlichkeit und die Würde der individuellen Persönlichkeit als die höchsten Menschseinsideale anzusehen, so finden wir diese auch in der chinesischen Kultur: Freiheit und Selbstverantwortlichkeit in der moralisch-bewußten Entscheidung, also auch im Sinne der Willensfreiheit, nach der konfuzianischen Lehre und seelisch-geistige Freiheit nach der Lehre des Laotse bei den taoistischen Weisen und der Elite der «Lebenskünstler», besonders hier auch die Anerkennung der individuellen Persönlichkeit und ihrer Würde. Freiheit, Selbstverantwortlichkeit und individuelle Persönlichkeitswürde waren aber in China beschränkt und beenzt durch den Konformismus des alleserfassenden, strengen Schicklichkeitskodexes und durch die Macht des Traditionalismus, ferner durch die Auffassung der Familien-, der Sippengemeinschaft als einer Art übergeordneter Persönlichkeit, zu der der Einzelmensch fast nur als teilhabendes Glied gehörte, und schließlich, in politischer Hinsicht, durch die priester-kaiserliche Staatsform. Andererseits müssen wir die Schicklichkeit und Gesittung, den Sinn für die Tradition und das Hochhalten der Familie, der Sippe als der natürlichsten menschlichen Gemeinschaft, wie wir es in der chinesischen Kultur

sehen, an sich als wertvolle Menschseinsideale betrachten. Dasselbe gilt von der konfuzianischen Morallehre, insbesondere von deren höchstem Ziel, der Erlangung der wahren, gütigen Menschlichkeit und vom konfuzianischen Idealmenschen, dem *kün-tsī*, dem «Edlen», es gilt vom Humanismus und von der Lebenskunst der Chinesen, und es gilt von ihren Tugenden der Schlichtheit, Genügsamkeit, Friedfertigkeit, Gelassenheit usw., wie sie Laotse gepriesen hat. In ihrer alten Naturverbundenheit aber und in ihrer Verbundenheit mit der ganzen langen Vergangenheit ihrer Kultur, wie sie sich in ihrem Traditionalismus und in ihrem Familiensinn äußert, müssen wir die Tiefendimensionen der chinesischen Menschseinsideale sehen, die Wurzeln allen wahren Menschseins, deren auch alle wahren Menschseins-*Ideale* nicht entraten können.