

## DIE DAUISTISCHE SPEKULATION IM ZWEITEN KAPITEL DES DSCHUANG DSÏ<sup>1</sup>

VON W. EICHHORN

Ebensowenig wie durch eine philologisch exakte Übersetzung die Schönheit eines fremden Gedichtes voll wiedergegeben wird, kann durch eine solche die Tiefe fremder Gedankengänge erfaßt werden. Eine freie Interpretation der Texte, durch die das fremde Denken in unsere Art des Denkens und in unsere Begriffswelt „hinübersetzt“ wird, leistet in dieser Beziehung viel Besseres.

In der nachfolgenden Arbeit wird der Versuch unternommen, die Gedankengänge einer der geistigen Grundströmungen des Chinesentums, des Dauismus, in ihrer klassischen Ausprägung zu erfassen und im Rahmen abendländischer Denkart darzustellen. Daß dabei Fachworte und Wendungen derjenigen unserer Philosophierichtungen, die sich mit diesem Zweige der chinesischen Spekulation zu berühren scheinen, hier und da verwendet worden sind, wird mir niemand verübeln.

Übrigens liegt angesichts der alten dauistischen Denker die Verwendung mancher Fachworte unserer neueren Philosophie so nahe, daß sie sich geradezu aufdrängt. So wird zum Beispiel auch von R. Wilhelm (Dschuang Dsi, Jena, 1923, S. 8) in seiner interpretierenden Inhaltsangabe das Wort „Standpunkt-haftigkeit“ selbst zwar nicht benutzt, aber in seiner Bedeutung ziemlich genau umschrieben: „Gegenüber den vielen Weltanschauungen, die alle von einem bestimmten Punkt in der Wirklichkeit ausgehen . . .“

An der Art meiner Aufgabestellung liegt es ferner, daß ich die Frage nach den im Dauismus zutage tretenden fremden Einflüssen ganz außer acht gelassen habe. Höchstwahrscheinlich ist diese ganze Geistesrichtung überhaupt erst durch Anregungen entstanden, die auf den alten Handelswegen vom Westen oder wohl auch Südwesten her nach China in irgend einer Weise hereindrangen. Ganz besonders zeigt sich dies in den aus den dauistischen Ansichten heraus entworfenen Weltbildern (im Schan-hai-ging<sup>2</sup> u. a.). Auch in seiner späteren Weiterentwicklung war der Dauismus stets leicht geneigt, fremde Einflüsse in sich aufzunehmen. Dies zeigt sich besonders deutlich in seinem Verhältnis zum Buddhismus.

Es kommt mir im Folgenden nicht darauf an, den Meister Dschuang Dsi in seiner Gesamtheit zu umreißen, sondern nur jenen Teil seiner Gedankenwelt aufzuzeigen, der im 2. Kapitel des nach ihm benannten Werkes wiedergegeben ist. Daß dies innerhalb seines von tiefer Verinnerlichung und vielem mythischen Beiwerk durchwalteten Weltbildes nur einen kleinen Ausschnitt darstellt, bedarf wohl nicht der besonderen Ausführung.

Als Stütze meiner Interpretation habe ich den Kommentar des erst vor einigen Jahren verstorbenen Gelehrten und Literaten Lin Schu<sup>3</sup> gewählt, da dieser der Gegenwart am nächsten steht. Er faßt im großen Ganzen vorausgegangene Arbeiten in ihrem Grundgehalt zusammen, stützt sich aber be-

sonders auf den klassischen Kommentar des Guo Siang<sup>4</sup>. Andererseits fehlt aber auch nicht eigenes Gedankengut. Obzwar inzwischen eine Reihe von neuen Teilinterpretationen des Dschuang Dsi erschienen sind, stellt Lin Schu's Kommentar wohl immer noch den Standard der Auffassung dieses Meisters im gegenwärtigen China dar und kann somit als geeignete Grundlage für ein Unternehmen angesehen werden, das es sich zum Ziel gesetzt hat, einen Teil der Spekulation dieses Meisters in unsere Gedankenwelt herüberzutragen.

Lau Dsi, der Vater und erste Verkünder des Dauismus, der sich etwa im 5. und 4. vorchristlichen Jahrhundert ausbildete, kann nicht eigentlich als ein Religionsstifter angesehen werden. Er ist vielmehr ebenso, wie etwa auch Jesus Christus, eines jener großen Vorbilder der Menschheit, die irgendwie in sich jenes „Eine“ entdeckten, „das not tat“, das dem ewigen Fragen nach Sinn und Inhalt dieses Daseins eine gültige Antwort gab, nicht in Form einer vernunftmäßigen Darlegung, sondern als aktives Handeln, als Manifestation dieses „Einen“ im persönlichen Leben selbst. Erst dadurch, daß sich eine Anhängerschaft sammelte, wurde er dazu gezwungen, diesem Einen Worte zu verleihen, es mitzuteilen und zu lehren. Dieses Stadium des Dauismus möchte ich zum Unterschied von jenem späteren, in dem er sich mit Priesterschaft und Kirche umgibt und so im eigentlichen Sinne zur „Religion“ wird, mit „Lehre“ bezeichnen. Dem Begründer Lau Dsi ist dies Aussagen der Lehre, die Hinüberführung des Unaussagbaren in die Begriffswelt immer als ein Abstieg, eine Verfälschung und Schädigung vorgekommen. Daß er damit Richtiges traf, geht daraus hervor, wie bei seinen Nachfolgern, besonders eben bei Meister Dschuang Dsi, der Dauismus in den Streit der Schulmeinungen hineingezogen wird und sich nun behaupten oder herauswinden muß.

Der Dauismus ist seinem Wesen nach auch nicht Philosophie. *Dau*<sup>5</sup> bedeutet deshalb eigentlich weder das Prinzip einer Welterklärung<sup>a</sup> noch den Ausgangspunkt einer philosophischen Deduktion. *Dau* erhebt Anspruch darauf, im Leben verwirklicht zu werden, was z. B. aus dem immer wiederkehrenden Thema der Dauisten *ti Dau*<sup>7</sup> hervorgeht. Es ist dem Bezirke der Wissenschaft, dessen allgemeinste Voraussetzung die Dreiheit: Erkenntnis, Sein, Wort ist, entzogen. Diesem Bezirke gegenüber könnte *Dau* als die Einheit<sup>b</sup> schlechthin gekennzeichnet werden, wofern nämlich *Dau* ihm gegenüber etwas für sich wäre. Vom *Dau* aus ließe der Wissensbereich sich etwa als Durchgangspunkt der ewigen Wandlung charakterisieren. Innerhalb seiner wird *Dau* als allgemeiner Anspruch der Entitäten, prinzipiell (Gegensatz: faktisch) frei zu sein, angetroffen. Die Freiheit, *dsi jan*<sup>8c</sup>, ist die Natur des *Dau*<sup>d</sup>. Daß wir überhaupt „*Dau*“ aussprechen können, bedeutet, daß es die Grenze in sich aufgenommen hat und dadurch seiner Natur entfremdet, den

<sup>a</sup> Dau-dê-ging<sup>6</sup>, Kap. 65 (Dau dient nicht der Aufklärung). Ausg. v. J. 1875.

<sup>b</sup> Dau-dê-ging, Kap. 39.

<sup>c</sup> Zenker: Geschichte der chinesischen Philosophie, Bd. 2, S. 125, und V. von Strauß: Lao-tse's Tao te king S. 91.

<sup>d</sup> Dau-dê-ging, Kap. 25.

Möglichkeiten des Sein-Erkenntnis-Wort-Bereiches ausgeliefert ist. Demzufolge ergibt sich ohne weiteres eine Dreiheit: eigentliches *Dau*, verfälschtes *Dau* und das Wort *Dau*<sup>a</sup>. Dieser Tatbestand wird durch den ersten Satz des *Dau-dê-ging* dargelegt: „*Dau*, das als *Dau* genommen werden kann, ist nicht das ewige *Dau*. Der Name, der genannt werden kann, ist nicht der eigentliche Name“<sup>b</sup>. Dieser Satz ist das Thema jeglicher Spekulation der Dauisten, da durch die Worte „*Dau*, das als *Dau* genommen werden kann“ und „der Name, der genannt werden kann“ dem Eindringen von Elementen der Wissenschaft eine Möglichkeit gegeben ist.

Der Verkünder der *Dau*-Lehre ist Lau Dsi<sup>9</sup>, dessen Lebenszeit etwa in das 5. Jahrhundert v. Chr. zu verlegen ist<sup>c</sup>. Er ist das zentrale Menschenleben, in dem die Lehre ihre reinste Erfüllung gefunden hat. Sein persönliches Leben hält sich darum im Verborgenen. „Niemand weiß, wo er geendet hat“<sup>d</sup>. Er wird mythisiert, d. h. der Niederschlag seines Lebens in dem Bewußtsein der Zeit wird in die Welt des Absoluten eingestellt.

Das Werk, das dem Lau Dsi zugeschrieben wird, ist das *Dau-dê-ging*. Es enthält die Verkündigung der *Dau*-Lehre. Eine philosophische Interpretation des Werkes, wie sie vielfach versucht worden ist, kann deshalb seinem Inhalt nicht gerecht werden. Es ist gar nicht das, was wir eigentlich Rede nennen, sondern, um ein Gleichnis zu brauchen, etwa wie das Rauschen des Meeres aus seiner Fülle, wenn der Wind es berührt. *Dau*, das ja durch die gewöhnliche Rede nicht erfaßt und somit auch nicht mitgeteilt werden kann<sup>e</sup>, wird von Lau Dsi gleichnisweise an all jenen Dingen erfaßt, die ihm in der kreatürlichen Welt, *wan wu*<sup>11</sup> (wörtl.: die zehntausend Wesenheiten), am nächsten kommen, die es am reinsten repräsentieren. Die *Dau*-haftigkeit eines Dinges läßt sich an seinem Verhalten ermessen. Dieses soll *wu we*<sup>12</sup> sein. *Wu we*, die immer wiederkehrende Forderung des Dauisten<sup>f</sup>, bedeutet nicht einfach „nicht handeln“ im Sinne eines Passivismus, wie es oftmals aufgefaßt wird. *Wu* heißt eigentlich „nicht haben“, nicht da sein und bezeichnet in dauistischen Texten im Gegensatz zu *yu*<sup>13</sup> das Qualitätslose schlechthin. *Wu*-artig handeln bedeutet in erster Linie, sein Handeln dem Verhalten des Qualitätslosen anpassen, nicht aus einem Willen heraus handeln und jegliche Zielsetzung aus seinem Tun entfernen. Daher ist es mit der Forderung *wu yü*<sup>14</sup> „nicht begehren“, „ohne Begierde sein“<sup>g</sup>, verknüpft, da es meistens die Begierden der eigenen Person sind, die als zielsetzend für unser Handeln auftreten. Ebenso ist aber auch das Handeln zu verwerfen, das sich auf *jen*<sup>15</sup> „Menschlichkeit“ oder *t*<sup>16</sup> „Rechtlichkeit“, die beiden Richtlinien der Konfuzianer gründet, denn, entsprechend der auf Gegensetzungen beruhenden Struktur der kreatürlichen

<sup>a</sup> Vgl. auch *Dau-dê-ging*, Kap. 42. Dazu die teilweise andere Interpretation bei V. v. Strauß, SS. 194—200. Meine Auffassung lehnt sich an *Dschuang Dsi* II, 6, an.

<sup>b</sup> *Dau-dê-ging*, Kap. 1.

<sup>c</sup> Forke: Geschichte der alten chinesischen Philosophie, SS. 249—255.

<sup>d</sup> Schi<sup>7</sup>. Lau Dsi-liê-dschuan<sup>10</sup>.

<sup>e</sup> *Dau-dê-ging*, Kap. 14, 25 u. 32.

<sup>f</sup> Z. B. *Dau-dê-ging*, Kap. 2, 3 u. a.

<sup>g</sup> Z. B. *Dau-dê-ging*, Kap. 1.

Welt<sup>a</sup>, erzeugt jede dieser Tugenden die entsprechende Untugend, z. B. Heuchelei und Ungerechtigkeit<sup>b</sup>. *Wu we* kann unter Umständen gerade die höchste Aktivität erfordern, wie folgendes Beispiel zeigen würde. Ein Körper erscheint infolge seiner Trägheit, die der Geschwindigkeit des Lichtes einen Widerstand entgegengesetzt. Dies bedeutete im Sinne des Dauismus ein eigenmächtiges Handeln zum Zwecke des Erscheinenlassens der eigenen Person. Der Körper hätte folglich seine Bewegung der Geschwindigkeit des Lichtes anzupassen, um dadurch seine Erscheinung auszulöschen. Dadurch würde er der Forderung des *wu we* entsprechen.

Himmel und Erde, die beiden Urprinzipien der kreatürlichen Welt, geben zuerst ein Beispiel für *wu we*. „Himmel und Erde haben keine Liebe<sup>c</sup>.“ Das soll heißen, daß sie nicht durch irgendwelche Anteilnahme in das Gefüge der kreatürlichen Welt verstrickt sind. Sie sind einfach da, ohne irgendeine Wirksamkeit zu entfalten, die auf die Erhaltung ihrer selbst oder der Wesenheiten abzielt. Und doch gründet die gesamte Kreatur ihre Existenz auf dies Vorhandensein von Himmel und Erde<sup>d</sup>. Daß sie ihr Dasein nicht nach selbstischen Gesichtspunkten führen, bedeutet, daß sie nach keiner Seite hin Widerstand leisten. Würden sie um ihrer selbst willen leben, dann gerieten sie mit den Wesenheiten in Streit. Da sie aber nicht um ihrer selbst willen leben, kehren ihnen die Wesenheiten heim<sup>e</sup>. Dies Verhalten bedingt ihre Unvernichtbarkeit und Ewigkeit<sup>f</sup>. Am vollkommensten wird dies Verhalten vom Himmel als dem Prinzip des Leichten, Durchlässigen und Allumfassenden gegenüber der Erde, dem Prinzip des Schweren, Tragenden, erfüllt, so daß *Dau* oftmals, vor allem bei späteren Dauisten geradezu *tiên-dau*<sup>18</sup>, „Himmels-*Dau*“ genannt wird. Die eigene Person zurücktreten lassen, ist des Himmels Weg<sup>g</sup>. So wirkt der Himmel ausgleichend auf die Gegensetzlichkeiten der kreatürlichen Welt<sup>h</sup>. Dadurch fördert er die Einheit und nähert sich dem Einen.

Dem Verhalten des *Dau* nähert sich auch vor allem das Wasser. Es nützt allen Wesenheiten, ohne mit ihnen zu streiten. Es zieht sich nach unten zurück in die Gründe, die andere nicht bewohnen mögen<sup>i</sup>. Es ist geschmacklos und durchsichtig. Nichts in der Welt ist weicher und schwächer als das Wasser, aber eben dadurch überwindet es das Harte und Starke und überdauert es<sup>k</sup>.

Oft verwendet *Lau Dsi*<sup>9</sup> für das *Dau* auch das Bild des Talstromes, *gu*<sup>19</sup>, der in der Tiefe unter allem dahinströmt und von dem insgeheim alles abhängt.

Allen diesen Gleichnisgegenständen ist gemeinsam, daß sie sich bescheiden im Verborgenen halten, daß sie schwach und nachgiebig sind. Dies sind nämlich

<sup>a</sup> *Dau-dê-ging*, Kap. 2.

<sup>b</sup> *Dau-dê-ging*, Kap. 18.

<sup>c</sup> *Dau-dê-ging*, Kap. 5.

<sup>d</sup> Vgl. Komm. Wang Bi<sup>17</sup> zu *Dau-dê-ging*, Kap. 5.

<sup>e</sup> Komm. Wang Bi<sup>17</sup> zu *Dau-dê-ging*, Kap. 7.

<sup>f</sup> *Dau-dê-ging*, Kap. 7.

<sup>g</sup> *Dau-dê-ging*, Kap. 9.

<sup>h</sup> *Dau-dê-ging*, Kap. 77.

<sup>i</sup> *Dau-dê-ging*, Kap. 8.

<sup>k</sup> *Dau-dê-ging*, Kap. 78.

<sup>l</sup> *Dau-dê-ging*, Kap. 6, 28, 32.

die Eigenschaften des Lebens, des Unvergänglichen, denn bei seiner Geburt ist der Mensch weich und schwach, bei seinem Tode aber hart und stark und so treffen wir es überall unter den Kreaturen an<sup>a</sup>. Das Wesen des Harten und Starken beruht darauf, daß es sich widersetzt und deshalb im Kampfe gegen die Umwelt früher oder später aufgerieben werden muß. Somit überwältigt das Nachgiebige schließlich das Allerhärteste<sup>b</sup>. Das Feine durchdringt das Grobe und überdauert es. Das Qualitätslose, *wu*<sup>20</sup> (s. oben), durchdringt sogar das Zwischenraumlose. Daraus ergibt sich, wie vorteilhaft es ist, es ihm durch *wu we* nachzutun<sup>c</sup>.

Das Verhältnis des „*Dau*, das als *Dau* genommen werden kann“ (s. oben) zur Schöpfung läßt sich an dem Verhältnis des Qualitätslosen (*wu*) zum Qualitätshabenden (*yu*) begreifen, das dahin bestimmt wird, daß das Nicht-haben (*wu*) das Haben (*yu*) erzeugt<sup>d</sup>. Die Kreaturen nehmen im allgemeinen das Haben (*yu*) für die Grundlage ihrer Existenz. Das Haben, für das wir, da es sich dabei um ein bestimmt geartetes Auftreten handelt, auch unser Wort „*Sosein*“ setzen können, läßt sich aber nur im Hinblick auf das Nicht-haben, das Nicht-*sosein*, denken, aus dem es gewissermaßen seinen Anfang nimmt<sup>e</sup>. *Lau Dsi* gibt dafür folgendes Beispiel: Wenn man ein Haus macht, dann bohrt man Fenster, Türen und Hohlräume. Erst durch diese, die doch ganz offenbar ein Nicht-Haben bedeuten, ist das Haus, was es ist, mit anderen Worten: erst durch das Nicht-*sosein* wird das *Sosein* zu dem, was es ist<sup>f</sup>. Das Haben (*yu*) erweist sich somit als eine bloße Geeignetheit, erst durch das Hinzukommen des Nicht-Habens (*wu*) wird es faktisch zu einem Etwas<sup>g</sup>, *Tschang Dau*<sup>21</sup>. *Dau* in seiner Absolutheit, dessen Natur die Freiheit ist, ist darum auch nicht „*Dau*“, denn ihm kommt weder *wu* noch *yu* zu. Es ist ja nicht sich *Dau*, sondern der Schöpfung, „und erst insofern es diese gesetzt hat“, ist es *Dau* „für und bei sich selbst und kann *Dau* heißen“<sup>h</sup>.

Im Verhältnis zur Fülle der Schöpfung erscheint deshalb auch *Dau* als leer<sup>i</sup>, wie es im Verhältnis zur Mannigfaltigkeit als Einheit erscheint. Und so hat nun auch der *Dauist* das Bestreben, sich von der Fülle frei zu machen, sein Herz zu entleeren<sup>k</sup>. Die Fülle der Schöpfung erlangt der Mensch durch das *dschi*<sup>22</sup> („erkennen, wissen, verstehen“), das der Schöpfung anhaftet und die Mannigfaltigkeit in den Menschen hineinstrahlt. Des Wissens und der Erkenntnis hat sich darum der *Dauist* in erster Linie zu entäußern<sup>l</sup>. Den gewöhnlichen Menschen gegenüber erscheint er deshalb wie einfältig, unentschlossen und verfinstert<sup>m</sup>. Trotzdem überragt er sie gerade an Erkenntnis, denn er ist

<sup>a</sup> *Dau-dê-ging*, Kap. 76.

<sup>b</sup> *Dau-dê-ging*, Kap. 43.

<sup>c</sup> *Dau-dê-ging*, Kap. 43.

<sup>d</sup> *Dau-dê-ging*, Kap. 2, 40.

<sup>e</sup> Komm. Wang Bi zu *Dau-dê-ging*, Kap. 40.

<sup>f</sup> *Dau-dê-ging*, Kap. 11.

<sup>g</sup> Ebda.

<sup>h</sup> V. v. Strauß, S. 156.

<sup>i</sup> *Dau-dê-ging*, Kap. 4, 5 u. a.

<sup>k</sup> *Dau-dê-ging*, Kap. 3.

<sup>l</sup> *Dau-dê-ging*, Kap. 19 u. a.

<sup>m</sup> *Dau-dê-ging*, Kap. 20.

偶過谿橋去寒梅  
已着花暗香雖未  
動清影自橫斜

唐寅



auf einen Gegenstand gerichtet, der sich nicht mehr durch die Erkenntnis fassen läßt, der ihr wesentlich transzendent ist, dem gegenüber sich das Erkennen eben als ein Nicht-Erkennen ausweist<sup>a</sup>. Somit erkennt er die Grenzen des Erkennens und das endliche Wesen der Erkenntnis und ist von dem Irrtum geheilt, sich einzig und allein auf sie zu verlassen<sup>b</sup>.

Es versteht sich von selbst, daß derjenige, der die Leere und die Einheit erlangt hat, sich auch in ewiger Ruhe befinden muß<sup>c</sup>, denn wie sollte der Einheit als solcher noch irgendeine Bewegung zukommen!

Eine Änderung und einen Abstieg aus ihrer ungreifbaren, reinen Höhe erfährt die *Dau*-Lehre bereits bei dem nächsten der klassischen Dauisten, Lië Dsi<sup>23</sup>, im Abendlande als Licius bekannt. Sein Leben verlief etwa in den Jahren 440—370 v. Chr.<sup>d</sup> Das nach ihm benannte Werk trägt ganz bezeichnend für Dauisten den Titel „vollkommene Leere“. Da jedenfalls die Aufzeichnungen mehrerer Autoren in dem Werke zusammengefaßt sind<sup>e</sup>, hat es nicht die innere Einheitlichkeit des *Dau-dê-ging*.

Wenn *Dau* im Leben selbst verwirklicht werden soll, so muß es mit diesem eine Gleichartigkeit haben. Das Gleichartige zwischen *Dau* und Menschenleben wird etwas sein, was sich sowohl im Leben des Einzelnen, wie in dem der gesamten Schöpfung beobachten läßt. So geht Lië Dsi von der natürlichen Erfahrung aus und gewinnt zwei *Facta*, die der Kreatur innewohnen, einerseits das Entstehen, Erzeugen und Werden, *scheng*<sup>24</sup>, und andererseits die Wandlung, Veränderung und Umbildung, *hud*<sup>25</sup>, die beide aus sich selbst in ewigem Entstehen und Wandeln begriffen Unentstandenes und Ungewandeltes, d. h. Ewiges sind<sup>f</sup>. Entstehen und Wandeln sind die zweiseitige Funktion der Schöpfung selbst und können deshalb nichts mehr über sich haben, aus dem sie geschöpft wären. Wenn der Schöpfer der Urwesenheit wieder ein Geschöpftes wäre, dann würde er sich von den übrigen Geschöpfen durch nichts unterscheiden<sup>g</sup>. Entstehen und Wandeln als die beiden Seiten der Schöpfung greifen ineinander. Das Erzeugte ist der Wandlung unterworfen und jede Wandlung erzeugt ein Neues. Die Schöpfung besteht darin, daß das, was keine Gestalt hat, *wu hing*<sup>27</sup>, zum Gestalthabenden, *yu hing*<sup>28</sup>, wird<sup>h</sup>. Sie vollzieht sich in mehreren Stufen<sup>i</sup>. Zuerst ist da die Urwandlung. Hier tritt der Schöpfungsodem, *ki*<sup>29</sup>, noch nicht auf. Er ruht noch innerhalb des Bezirkes der großen Leere. Dies entspricht dem „chaotisch Vollkommenen“ des Lau Dsi<sup>k</sup> und ist die „unerschöpfliche Aufhäufung der Möglichkeiten“<sup>l</sup>. Es folgt das Uerste. Hier beginnt der Schöpfungsodem, doch ist er noch nicht in

<sup>a</sup> Vgl. die *docta ignorantia* des Nicolaus Cusanus.

<sup>b</sup> *Dau-dê-ging*, Kap. 71.

<sup>c</sup> *Dau-dê-ging*, Kap. 16.

<sup>d</sup> Forke: *Gesch. d. alten chines. Phil.*, S. 284.

<sup>e</sup> Ebda., SS. 289/90.

<sup>f</sup> Lië Dsi, I, S. 1 b. (Ausz. v. J. 1876.)

<sup>g</sup> Vgl. Komm. des Dschang Dschan<sup>26</sup> zu Lië Dsi, I, S. 2b.

<sup>h</sup> Lië Dsi, I, S. 2b.

<sup>i</sup> Ebda., S. 3a u. b.

<sup>k</sup> *Dau-dê-ging*, Kap. 25.

<sup>l</sup> Komm. des Dschang Dschan zu Lië Dsi, I, S. 3a.

*yin*<sup>30</sup> und *yang*<sup>31</sup> („die beiden Dualkräfte“, „das männliche und weibliche Prinzip“) geschieden. Es ist die „chaotische Ertrunkenheit“<sup>a</sup>. Nach ihm kommt der Uranfang. Hier scheidet sich der Schöpfungsodem in *yin* und *yang*. Infolge ihrer gegenseitigen Abgrenzung liegt hier der Beginn des Gestaltens. Die letzte Stufe ist dann die Urnatur. Hier beginnt der Stoff mit seinen Qualitäten eckig, rund, hart, weich, ruhend, bewegt usw.<sup>b</sup> Im Chaotischen sind Odem, Gestalt und Stoff noch ungeschieden. Bei der Schöpfung steigt das Reine und Leichte empor und bildet den Himmel, das Trübe und Schwere sinkt nach unten und bildet die Erde. Innerhalb der Schöpfung hat nun jedes Wesen seinen bestimmten Bereich, der ihm allein eignet. Die Funktion einer Wesenheit kann nicht durch eine andere ausgeübt werden<sup>c</sup>. In jedem Wesen wirkt das ihm durch den Schöpfungsplan besonders zuteil gewordene Leben (*scheng*), seine individuelle Gestaltung (*hing*) usw. sich aus, indem sein Leben und Gestalten weiter belebt und gestaltet<sup>d</sup>. Was das Erzeugen (*scheng*) eigentlich erzeugt, ist der Tod, aber doch hat das Erzeugen als solches noch nie geendet. Was das Gestalten gestaltet, ist die Existenz, aber das Gestalten als solches ist noch nie in Existenz getreten. Es sind Funktionen, die aus dem Nicht-Haben, dem Nicht-Dasein, heraus wirken. Deshalb ist ihr Vermögen schlechthin schrankenlos<sup>e</sup>. Innerhalb der Schöpfung führt die Linie der Entwicklung von den Algen an über Flechten und Moose aufwärts bis zum Pferde und zum Menschen<sup>f</sup>. Das Erzeugtwerden, das im Übergang von *wu*, Nicht-Haben, zum *yu*, Haben, besteht, bedeutet eine Dekadenz. So, wie die Gestalt, in Bewegung gesetzt, nicht wieder Gestalt, sondern Schatten und der Klang in Bewegung nicht wieder Klang, sondern Echo ergibt, so ergibt das Nicht-Haben (*wu*), in Bewegung gesetzt, das Haben (*yu*)<sup>g</sup>. Das Haben (das Dasein) ist also seinem Wesen nach ein bloßer Abglanz des *wu* (Nicht-Dasein), und somit muß schließlich alles, was mit dem Vorzeichen *yu* (Haben) versehen ist, schließlich einmal wieder in das mit dem Vorzeichen *wu* (Nicht-Haben) Versehene eingehen, das Erzeugte in das Unerzeugte, das Gestaltete in das Ungestaltete<sup>h</sup>. Entstehen und Vergehen gehen ineinander über und in alle Ewigkeit fort<sup>i</sup>. Somit ergibt sich schließlich ein unendlicher Kreislauf, bei dem wir nur immer das Auftreten und Verschwinden der Wesenheiten gewahren, was dazwischen liegt, ist unerforschlich. Das Ganze jedoch ist ein einziger Schöpfungsodem, der allmählich als Schöpfung in die Existenz tritt und ein einziger Gestaltungsakt, der allmählich verfällt<sup>k</sup>.

*Dau* erscheint also bei Lië Dsī als die große Bahn, auf der sich der Kreislauf der Schöpfung als Entstehen und Wandeln vollzieht. Als der Hintergrund des

<sup>a</sup> Komm. des Dschang Dschan zu Lië Dsī, I, S. 3a.

<sup>b</sup> Komm. des Dschang Dschan zu Lië Dsī, I, S. 3a.

<sup>c</sup> Lië Dsī, I, S. 3b u. 4a.

<sup>d</sup> Lië Dsī, I, S. 4a.

<sup>e</sup> Lië Dsī, I, S. 4b.

<sup>f</sup> Lië Dsī, I, S. 5 u. 6.

<sup>g</sup> Lië Dsī, I, S. 7a.

<sup>h</sup> Lië Dsī, I, S. 7b.

<sup>i</sup> Ebda.,

<sup>k</sup> Ebda., S. 11b.



Schöpfungsverlaufes bleibt es natürlich von Werden und Vergehen unberührt, als ewiger Impuls der Schöpfung ist es ihr immanent. Was nichts hat, woraus es entstanden ist, und demgemäß ewig lebt, ist *Dau*. Was aus irgend etwas entstanden ist und demgemäß ewig vergeht, ist auch *Dau*<sup>a</sup>. Der Abstieg von der großen Bahn über die sich gegenseitig ablösenden Richtungen der Schöpfung bis zur Welt der Dinge ist gleichzeitig ein Abstieg von der Realität zur Illusion. *Dau* birgt in seiner Tiefe das eigentliche Sein. Daß es sich zur Welt der Dinge schöpft, bewirkt, daß diese den Schein des Realen an sich haben. Es ist der schweigende und ruhende Urgrund, aus dem diese Welt der Illusion aufbrodelt, in den sie wieder hinabsinkt. Die Gestaltung, *hing* (s. oben), ist das, wodurch die Dinge in die Existenz treten. Während sie vordem im realen Sein ungeschiedene Einheit waren, geraten sie durch die Gestaltung, das *principium individuationis* des Lië Dsī, in die Vereinzelung. Die Gestaltung an ihnen bewirkt, daß sie erscheinen, mit anderen Worten: existieren. Daß sie als reale erscheinen, kommt daher, daß sie aus dem realen Grunde, *Dau*, geschöpft sind. Die Gestaltung aber, die ihnen angezeugt ist, ist ja gerade der Angriffspunkt der Umwandlung (*hua*, s. oben), anders ausgedrückt: der Grund für die Vernichtung ihrer individuellen Form<sup>b</sup>. Aber sowohl der Erzeuger der Dinge, dessen Wirken im Dunkeln, dessen Walten in der Tiefe liegt, als auch das Gestaltende dessen Werk offenbar zutage tritt, dessen Walten an der Oberfläche liegt<sup>c</sup>, sind *Dau*, das sich als Schöpfung in Kreisbewegung gesetzt hat. Wie seine Natur vor der Schöpfung die Freiheit ist, so wird diese innerhalb der Schöpfung in das Geschick (*ming*<sup>32</sup>) umgewandelt<sup>d</sup>. Wie die Erde die Inkarnation der Gestaltung, das Tragende ist, so ist der Himmel die Inkarnation des Erzeugens, das Erhaltende. Letzterer ist darum für das Schicksal alles Lebendigen bestimmend und erscheint als derjenige, der das Geschick zuteilt<sup>e</sup>.

Hinsichtlich der Erkenntnis gibt es einmal die gewöhnliche Erkenntnis, die auf die Mannigfaltigkeit des Gestalteten geht und, weil die ihr gegenüberstehende Existenz eine Illusion ist, nur der ewige Irrtum sein kann. Die andere Art des Erkennens ist frei von jedem, von außen in sie hineingetragenem, Material, frei von der Verstrickung in Begierden und darum wahre Erkenntnis, die eins geworden ist mit ihrem Gegenstand<sup>f</sup>.

Während Lië Dsī seinen Ausgangspunkt von der Naturphilosophie nimmt, geht Dschuang Dsī wieder von einer anderen Seite aus an das *Dau* heran. Sein Leben fällt etwa in die Zeit von 380—300 v. Chr.<sup>g</sup> Er liebte den Aufenthalt in den Nan-hua-Bergen. Daher betitelt sich sein Werk „Wahrer Klassiker von Nan-hua<sup>33h</sup>“. Es ist aber zweifelhaft, ob er selber der Verfasser ist. Wahr-

<sup>a</sup> Lië Dsī, IV, S. 9b.

<sup>b</sup> Lië Dsī, III, S. 4b.

<sup>c</sup> Lië Dsī, III, S. 4b.

<sup>d</sup> Ebda. u. VI, S. 6b u. 8b.

<sup>e</sup> Lië Dsī, VI, S. 6a u. b.

<sup>f</sup> Lië Dsī, IV, S. 15b u. 16.

<sup>g</sup> Forke: Geschichte d. alten chin. Philosophie, 5, S. 303/04.

<sup>h</sup> Ebda., S. 311.

scheinlich geht das Werk nur auf seine Anregung zurück<sup>a</sup>. Die sieben ersten Kapitel enthalten den eigentlichen Kern seiner Lehre. Unter ihnen bildet das zweite wegen seiner dialektischen Schärfe das für den Philosophen interessanteste. Die Hauptstärke des Dschuang Dsī ist das Gleichnis. Bei ihm ist die *Dau*-Lehre Poesie geworden, denn er war ein Dichter im Bereiche der Gedanken wie Plato und Nietzsche. Ebenso, wie diese, gehört er in der Weltliteratur mit an die allererste Stelle.

Der Ausgangspunkt des Dschuang Dsī ist diese Welt der sozialen Bezogenheit und der Standpunkthaftigkeit, die die Ursache perspektivischer Verschiebungen sind und dadurch die verschiedenen Weltanschauungen erzeugen. In diesem Bereich sucht er dialektisch die Haltlosigkeit der einzelnen Standpunkte zu erweisen, wobei er das Wesen der Standpunkthaftigkeit eben darin erblickt, daß ein Einzelnes den Anspruch auf allgemeine Gültigkeit erhebt. Er bemüht sich zu zeigen, wie die Standpunkte dadurch zu Stande kommen, daß sie sich gegeneinander stellen, und wie sie in Wahrheit alle in einem allgemeinen Ausgleich aller Gegensätze untersinken. Die Anknüpfung an *Lau Dsī*<sup>b</sup> ist dadurch gegeben.

Das erste Kapitel enthält eine Exposition des gesamten Werkes, die an künstlerischer Schönheit schwer zu überbieten ist. Er führt in die Standpunkthaftigkeit und die Befangenheit der Einzeldinge in Blickpunkten ein. Die winzige Wachtel hat kein Verständnis für den hohen Flug des Vogels *pong*<sup>34c</sup>. Weiß man, ob wir nicht wegen der Weite die Buntheit des Himmels in ein Fernenblau zusammen sehen und ob die Buntheit der Erde vom Himmel her nicht ebenso als eine Farbe erscheint?<sup>d</sup> Pilze, die nur einen Morgen lang leben, wissen nichts vom Anfang und Ende eines Monats, die Zikade kennt nicht Frühling und Herbst<sup>e</sup>. Das Wissen des räumlich Kleinen reicht nicht an das Wissen des räumlich Großen heran, die Erfahrung von wenig Jahren reicht nicht an die Erfahrung von vielen Jahren<sup>f</sup>. Im Großen verschieben sich die Maßstäbe des Kleinen. Was das allgemeine Größenmaß der Alltagsphäre überschreitet, erscheint in dieser notwendig als unverwendbar und zwecklos<sup>g</sup>. Um die Zweckhaftigkeit des Großen zu erkennen, muß man sich über die Alltagsphäre erheben.

Das zweite Kapitel nun handelt vom Ausgleich der Standpunkte. Wie die Exposition in Gleichnissen gegeben wurde, so wird auch zunächst der Inhalt des zweiten Kapitels in dem Gleichnis von der Musik des Himmels zusammengefaßt. Die weiteren Ausführungen des Kapitels sind eigentlich nichts anderes als die Interpretation dieses Gleichnisses. *Dsī Ki*<sup>35</sup>, eine jedenfalls historische Persönlichkeit, der das Gleichnis in den Mund gelegt wird, unterscheidet die Musik der Menschen von der der Erde und der des Himmels.

<sup>a</sup> Ebda., S. 313.

<sup>b</sup> *Dau-dê-ging*, Kap. 2.

<sup>c</sup> *Nan hua dscheng ging*, I. S. 6b u. 7a (gewöhnl. Ausg. aus Schanghai ohne Dat.).

<sup>d</sup> Ebda. I, S. 3a.

<sup>e</sup> Ebda. I, S. 5b.

<sup>f</sup> Ebda. I, S. 5a.

<sup>g</sup> Ebda. I, S. 15 ff.

Bei der ersteren bestehen Verschiedenheiten in den Instrumenten, die sie hervorbringen, es gibt z. B. Blas-, Schlag- und Streichinstrumente. Ferner bestehen die Unterschiede der Töne, von denen jeder eine besondere Gesetzmäßigkeit (Tonleiter) hat. Weil sie außerdem kurz und lang, hoch und tief sind, so sind sie zehntausendfach verschieden. Nur das Gesetz des Rhythmus ist einheitlich in dieser Musik<sup>a</sup>.

Die Musik der Erde erklingt, wenn der Wind über die Wälder und Bergwände fährt und dann alle Löcher und Höhlungen zum Erklingen bringt. Dabei nehmen zwar alle Höhlungen denselben Wind auf, stimmen aber trotzdem in ihrem Klang nicht überein. Das kommt daher, daß sich der Wind jeweils jedem angleicht, von dem er aufgenommen wird, wie man sagt, daß das Auge sieht und das Ohr hört. Der Wind gibt sich in Entsprechung zu dem jeweiligen Ding, und das Ding entnimmt aus ihm das, was seiner Natur entspricht, ebenso wie es gemäß seiner Natur eine ihm eigentümliche Bewegung vom Winde empfängt<sup>b</sup>. Mit anderen Worten: der Wind, betrachtet als der große Atem der Erde, wird von den Einzeldingen empfangen und dazu benutzt, ihr eigenes Selbst hinaus zu atmen.

Was nun schließlich die Musik des Himmels anlangt, so umfaßt und enthält sie alle Unterschiedlichkeiten überhaupt und zugleich auch das Urprinzip dieser. Im Gleichnis gesprochen bedeutet das, daß alle Höhlungen nach Art einer Bambusflöte vereinigt sind, indem sie alle gleichmäßig im Dasein und im Leben enthalten sind, somit lassen sie sich alle zusammenfassen und machen den einen Himmel aus<sup>c</sup>.

Was nun bei der Musik der Erde der Wind ist, das ist bei der Musik des Himmels der Schöpfungsodem, *Ki*. *Dau* in seiner Freiheit schlechthin ist ohne Wesensfassung. Was den Schöpfungsodem hinausatmet, ist eben *Dau*, das sich selbst ausatmet. Der Schöpfungsodem kommt somit aus der Natur des *Dau*, aus der Freiheit. Dies ist der erste Schritt aus der Freiheit in die Begrenzung, anders gesagt: in die Wesenhaftigkeit. Da die Begrenzung aber in keiner Weise in der Freiheit sich vorfinden kann, so muß der Schöpfungsodem aus sich selbst entstehen. Das *Dau* der Freiheit wird es selbst, nämlich *Dau*. Als ein Selbst, als Urerstes „Hier“, *dsi*<sup>36</sup>, fällt es aber aus der Freiheit heraus. Es wird Wesen und west sich aus. Diese Entstehung der Urwesenheit aus dem Selbst, dem Hier, gibt nun das Vorbild für die Entstehung jeder Wesenheit überhaupt ab. Alle Wesenheiten sind *dsi scheng*<sup>37</sup>, „Selbstentstanden“ und *dsi jan*<sup>7</sup>, „Selbst-so-seiende“<sup>d</sup>. Einwärts über das Selbst hinaus langen sie in die Freiheit, der sie eben durch ihr So-sein entschöpft sind, auswärts tun sie durch die Konstituierung ihres Selbst den ersten Schritt in den Ablauf ihrer Existenz. Das ganze Gleichnis ist im einzelnen genau ausgearbeitet. Jedes Zeichen ergibt im Rahmen des Ganzen einen besonderen Sinn. Zeichen

<sup>a</sup> Vgl. Komm. d. Guo Siang (starb ca. 312 nach Chr.) zu Dschuang Dsi, II, S. 19a.

<sup>b</sup> Vgl. Lin Schu: „Leichtverständliche Erklärungen zu Dschuang Dsi“ (Commerc. Press 1922), S. 16a. Lin Schu starb erst vor einigen Jahren. Er schrieb seinen Kommentar während einer Krankheit.

<sup>c</sup> Vgl. Komm. d. Guo Siang zu Dschuang Dsi, II, S. 21a.

<sup>d</sup> Vgl. Komm. d. Guo Siang zu Dschuang Dsi, II, S. 19a.

für Zeichen genau interpretiert ließe sich an ihm bereits die Dau-Lehre des Dschuang Dsi vollständig aufrollen.

Im nächsten Abschnitt beginnt nun die Zergliederung dessen, was in seinem Grundgehalt im obigen Gleichnis gegeben wurde. Es wird durch eine Art Motto eingeleitet, das etwa folgenden Inhalt hat: Das Wissen des Großen ist frei und weit, das Wissen des Kleinen ist zerteilt und zersplittert. Die Rede des Großen ist heftig wie ein Feuersturm, die Rede des Kleinen ist Wortvergeudung<sup>a</sup>.

Daran anschließend entwirft er ein Bild von dem Wirrwarr der Standpunkte in der Gesellschaft. Er zeigt, wie Gefühlszustände sinnlos durcheinander gehen, wie sie entstehen und verschwinden, ohne daß für ihr Entstehen und Verschwinden ein realer Grund zu entdecken wäre.

Wenn man einmal das alltägliche Leben der Menschen betrachtet, so sieht man nirgends darin einen Ruhepunkt. Im Schlaf werden sie von Träumen, im Wachen von den Tagesereignissen gepeinigt<sup>b</sup>. Sie verzehren sich in Angst um Kleinigkeiten und sterben in Furcht vor Katastrophen. Bald fahren sie zu wie ein Pfeil von der Sehne, das nennen sie dann: sich für das Recht einsetzen. Bald beharren sie auf einem Punkte, das nennen sie dann: ihre Überlegenheit bewahren. So reiben sie sich im Laufe der Zeit auf und sprechen dann davon, daß es täglich mit ihnen weniger würde. Unrettbar sind sie in ihrem Tun und Handeln ertrunken. Andere wieder sind gänzlich ihren Begierden ausgeliefert und je älter sie werden, umso schlimmer wird es mit ihnen. Hat sich aber ein Herz einmal dem Tode genähert, dann läßt es sich nicht wieder zum Leben hin umwenden<sup>c</sup>. Dies alles soll nun eine Illustration zu der unbegrenzten Mannigfaltigkeit dessen sein, was er im Gleichnis die Musik des Himmels genannt hat. Mit anderen Worten, daß die Schöpfung der Freiheit entstammt, wirkt sich als unbegrenzte Mannigfaltigkeit ihrer Richtungen aus.

Im Folgenden geht er dazu über, zu zeigen, wie die Dinge eben nur aus sich selbst heraus so sind, wie sie eben sind, d. h. die allgemeine Fundierung der Existenz in dem „Hier“, in der „Selbstheit“. Man erkennt nicht, wieso die Dinge so sind, wie sie sind. Somit sind sie eben nur aus sich selbst heraus so und so seiende. Mögen sie ihrer Gestalt nach auch noch so verschieden sein, darin, daß sie aus ihrer Selbstheit so und so seiende sind, kommen sie alle überein<sup>d</sup>. Die Grundstruktur der Existenz ist bei allen Wesenheiten dieselbe.

Lust und Unlust nun, Trauer und Freude usw. entstehen etwa so, wie Musik aus dem Leeren, oder wie warmer Dunst Pilze erzeugt. Im Wachen und Träumen lösen sich diese Zustände gegenseitig vor uns ab, aber niemand erkennt, woraus sie entkeimen<sup>e</sup>. Infolge ihrer gegenseitigen Ablösung erscheinen sie uns immer wieder neu<sup>f</sup>. Forscht man nun auch noch so eingehend nach, worauf

<sup>a</sup> Dschuang Dsi, II, S. 21b.

<sup>b</sup> Dschuang Dsi, II, S. 21b.

<sup>c</sup> Dschuang Dsi, II, S. 22.

<sup>d</sup> Vgl. Komm. Guo Siang zu Dschuang Dsi, II, S. 22b.

<sup>e</sup> Dschuang Dsi, II, S. 22b.

<sup>f</sup> Vgl. Komm. Guo Siang zu Dschuang Dsi, S. 23a.

sich die Existenz letzten Endes gründet, so stößt man nur immer wieder auf das Factum, daß die Dinge eben nur aus ihrer Selbstheit so zu sein beanspruchen, wie sie eben sind. Dies bildet den Grundgedanken des ganzen Abschnittes<sup>a</sup>.

Für die Existenz überhaupt sind nun zwei Factoren maßgebend, die „Andersheit“ (*bi*<sup>38</sup>) und der „Seins- oder Gültigkeitsanspruch“ (*schü*<sup>39</sup>). So sagt Dschuang Dsi: Ohne die Andersheit gäbe es keine Ichheit, ohne die Ichheit gäbe es nichts, das den Seinsanspruch erhöhe<sup>b</sup>. Und tatsächlich liegt doch in dem „ich“ des Satzes „ich bin“ zunächst die Forderung einer subjektiven Besonderheit, d. h. anders zu sein, als anderes. Damit aber kennzeichnet dies „ich“ sich selber als Andersheit gegenüber Anderen. Da nur ich völlig bei mir und für mich bin, muß „ich“ es sein, der den Seinsanspruch erhebt. Erst infolge meines Seins, da ich ja ein Anderes bin, gilt der Seinsanspruch auch bei anderen. *Dau* hat sich in die Mannigfaltigkeiten der Andersheiten ausgebreitet, das „ich bin“ in jeder Andersheit ist das Erklingen vom Sein des *Dau* unter der Transformation des jeweiligen Selbst.

Ich bin, darauf läuft der Gedankengang des Dschuang Dsi schließlich wieder hinaus, nichts anderes als, die unmittelbare Aktualität einer aus sich selber so und so seienden Selbstheit. Die unmittelbare Aktualität äußert sich eben darin, daß sich eine Andersheit als eine Diesheit setzt und das „Jetzt und Hier“ auf sich konzentriert. Die Ichheit bewirkt nun aber insofern einen Urirrtum, als sie, da sie nämlich den Seinsanspruch ihrer Selbstheit entnimmt, sich die Erkenntnis der Tatsache verbaut, daß sie in keiner Weise einen Vorzug vor dem Anderen haben kann<sup>c</sup>, sondern, ebenso wie dies, einem Allgemeinen unterworfen ist.

Trotzdem gibt es aber nun manche, die irgendwie in Nachdenken geraten sind, nämlich die Philosophen. Diese Leute gelangen wohl dahin, einen Lebensplan aufzustellen und ein allgemeines wahres Leitprinzip anzunehmen. Dabei suchen sie aber nur im eigenen Wesensumkreis herum und erlangen somit nichts, was darüber hinaus noch Gültigkeit hätte, weil eben die Struktur der Wesenheiten so ist, daß sie in ihrer Erkenntnis (im gewöhnlichen Sinne) auf ihre Selbstheit notwendig beschränkt bleiben müssen<sup>d</sup>.

So sind wir als Wachwesenheiten, die wir nun einmal sind, zunächst beschränkt auf die Wachwelt, die für uns das eigentliche Sein vorstellt. Im Wachsein nun setzen wir unser ganzes Vertrauen auf uns selbst und stellen demgemäß Richtlinien für unser Verhalten auf. Man denkt sich da eben etwas zurecht und wandelt dann danach. Es scheint dann auch gar keine Schwierigkeiten weiter zu geben. Doch gründen sich solche Leute dabei nur auf ihre eigene Hohlheit (die Leere wird ja nur dann etwas, wenn die Musik des Himmels in ihr erklingt). Letzten Endes ist es auch gar keine reale Gestaltung, auf die diese Leute bauen, sondern nur eine Bewußtseinslage<sup>e</sup>.

<sup>a</sup> Dschuang Dsi, II, S. 23a, u. Komm. Guo Siang.

<sup>b</sup> Dschuang Dsi, S. 23a.

<sup>c</sup> Dschuang Dsi, II, S. 23a.

<sup>d</sup> Vgl. Komm. d. Lin Schu und Guo Siang zu Dschuang Dsi, S. 23a.

<sup>e</sup> Vgl. Lin Schu, S. 18a.

Das Wachbewußtsein aber beherrscht unsere Dingwelt ganz souverän. Die Dinge sind uns nur in der Gestalt gegeben, wie sie in der Welt des Wachseins vor uns liegen<sup>a</sup>.

Der große Weltplan aber ist etwa an meinem Körper zu erfassen, der alle die einzelnen Glieder umfaßt und durch ihr reibungsloses Zusammenwirken besteht. Daß jedes Glied in der Gesamtheit des Körpers eine eigene Aufgabe zu verrichten hat, macht die Selbstheit jedes Gliedes aus. Indem jedes seine Selbstheit in der Gemeinsamkeit des Ganzen auslebt, bleibt der Körper erhalten und ergießt sein Leben in die Glieder. Wohin aber würde es führen, wenn ich nun willkürlich ein Glied besonders begünstigen würde und dessen Selbstheit so in den Vordergrund treten ließe, daß es eine Herrschaft über die anderen ausübte? (wie die oben beschriebenen Leute wähen, daß ihr Sonderprinzip die eigentliche Offenbarung des Weltplanes sei). Jedes Ding hat im Weltplan seine besondere Stellung als Herrscher oder Dienender und damit auch seine besondere Aufgabe zugewiesen bekommen. Der Weltplan aber, der wirkliche Herr und Leiter des Ganzen, fällt nicht unter die Wesensstruktur der Glieder, denn er ist nicht die einfache Addition dieser. Er steht jenseits von Selbstheit und Andersheit, er ist erhaben über *wu* (nicht-haben) und *yu* (haben)<sup>b</sup>. Als das Fundament von Selbstheit und Andersheit überhaupt kann er nicht wieder eines von diesen sein. Da sich das Dasein (*yu*) aber an diese Dualität knüpft, er aber auch nicht als nicht-daseiend (*wu*), da doch in allen wirkend, angesprochen werden kann, darf ihm schlechterdings weder *wu* noch *yu* als Prädikat zuerteilt werden. Der Forschende erlangt wohl ein intuitives Gefühl für das Vorhandensein dieses wahren Herrschers, aber er trifft niemals auf ihn<sup>c</sup>. Die Einzeldinge wirken nur aus seinem Wirken, so wie die Höhlungen aus der Musik der Erde erklingen, und sind eben nur insofern „wirklich“, als er in ihnen wirkt. So ist jedem Einzelding seine bestimmte Aufgabe zugeteilt, die es im Auswirken seiner so und so beschaffenen Selbstheit erfüllt. Der Weise und der Tor sind beide im Plane der Menschheit vorgesehen und haben in ihr eine Aufgabe zu erfüllen. Somit ist es auch nicht möglich, ihre Natur zu ändern<sup>d</sup>.

Vom Standpunkt des Einzeldinges aus sieht sich dies alles nun recht traurig an. Im Widerstreben gegeneinander oder in Anpassung miteinander reiben sich die Dinge gegenseitig auf. Im Verfolg seiner Teilaufgabe gründet sich jeder auf seine Einseitigkeit und hat keine Einsicht in das Ganze. Wie das freie *Dau*, dadurch, daß es das Individualwesen *Dau* und unfrei wird, sich der Schöpfung und damit auch der Vernichtung anheimgibt, so findet dieser Sündenfall, wenn der Ausdruck erlaubt ist, seine ewige Auswirkung im Einzelding, das sich aus dem Plane des Ganzen heraushebt und seine Teilheit als Besonderheit aus dem Ganzen herausstellt und dadurch in Wettbewerb mit den anderen seinen Untergang finden muß. So wird das Leben des Ein-

<sup>a</sup> Vgl. Lin Schu, S. 18a.

<sup>b</sup> Vgl. Lin Schu, S. 18b.

<sup>c</sup> Dschuang Dsi, S. 24a.

<sup>d</sup> Vgl. Komm. Guo Siang, S. 24b.

zelenen zum Gleichnis des von sich selber abgefallenen *Dau*. Das Traurige ist nun, daß die Einzelwesen, indem sie so ihre Individualität über die anderen erheben, dabei nur der Veranlagung ihrer eigenen Natur (Selbstheit) nachgehen und die traurige Nutzlosigkeit dessen gar nicht einsehen. So verläuft das Leben in Dunkelheit, in Unklarheit über sich selber und ist in Wahrheit ein Hinsterben. Es lebt sich zu Tode und man merkt es nicht einmal. Sollte es ganz und gar unmöglich sein, aus dem Banne dieser Dunkelheit hinaus ans Licht zu kommen<sup>a</sup>?

Insofern das Herz dazu ausreicht, den Zweckbereich einer Einzelpersönlichkeit zu regeln, da nennt man es fix und fertig ausgebildetes Herz (*tscheng sin*<sup>40</sup>. Eigtl. fertig-vollkommenes Herz)<sup>b</sup>. Ein Herz dieser Art findet nun jeder in seiner Selbstheit vor, der Weise ebenso wie der Tor, und jeder entnimmt ihm die Leitprinzipien seines Urteilens, das darin besteht, daß man etwas gelten läßt (seiend nennt) oder es verwirft. Niemand will dies bereits ausgebildete Urteilsvermögen wieder durch ein nicht ausgebildetes ersetzen. Das von der Selbstheit er- und umfaßte Urteilsvermögen begreift nur sich selber als ein die Urteilsgültigkeit Bestimmendes. Automatisch folgt jeder dem, worin sich sein Herz bewährt hat. Und so gibt man die Leute mit dem bereits eingewurzelten Vernunftbewußtsein am besten auf und läßt sie gewähren<sup>c</sup>.

Wenn aber nun im Herzen das Urteilsvermögen noch gar nicht ausgebildet ist, wie gelangte man dann zu den Urteilen der Gültigkeit und Ungültigkeit! Das wäre, als ob man sagte: Heute gehe ich fort nach dem Staate Yüe<sup>41</sup> und bin gestern bereits angekommen<sup>d</sup>. Im letzten Grunde gibt es dies Gelten und Nichtgelten überhaupt nicht, wir finden es nur auf Grund unseres individuellen So-seins in uns vor, benutzen es und bilden es aus. Die gewöhnlichen Menschen leben alle in diesen Urteilen und vermögen ihr Stellungnehmen nicht mehr über diese hinaus zu dem letzten Seins-Grund zurückzuführen und rückgängig zu machen. Wer aber zur Einsicht dieses Factums gekommen ist, verhält sich nach beiden Seiten (nach Gültig und Ungültig) hin indifferent<sup>e</sup>. Er versucht vor allen Dingen nicht, die Menschen eines Besseren zu belehren, denn eine solche Belehrung könnte ja nur erfolgen, indem er selber einen Standpunkt einnahme und somit schon dem Gelten und Nichtgelten verfallen wäre. Wäre er auch der größte Weise aller Zeiten, so könnte er ihnen aus der Art und Weise heraus, wie sie die Dinge verstehen, die ihnen nun einmal einzig und allein zugänglich ist, nicht erklären, wie sie in ihrem Standpunktnehmen aus einem, was es gar nicht gibt, ein Gegebenes machen<sup>f</sup>.

Was aber nun unser Reden, in dem doch die Urteile zu Tage treten, angeht, so soll es doch nicht ein bloßer *flatus vocis* sein, sondern es soll sich doch in ihm das konstituieren, was wir im europäischen Sprachgebrauch unter Objektivität

<sup>a</sup> Dschuang Dsi u. Komm. Guo Siang, SS. 24b—25a u. b.

<sup>b</sup> Komm. Guo Siang zu Dschuang Dsi, II, S. 25b.

<sup>c</sup> Vgl. die Komm. Guo Siang u. Lin Schu zu Dschuang Dsi, S. 25b.

<sup>d</sup> Dschuang Dsi, II, S. 25b.

<sup>e</sup> Vgl. Komm. Guo Siang zu Dschuang Dsi, II, S. 25b und den Parallelgedanken bei Lau Dsi, Kap. 49.

<sup>f</sup> Dschuang Dsi, II, S. 26a.

verstehen. Und es ist doch eben diese Objektivität, auf die der Redende abzielt. Wie kann aber die Rede ihre Aufgabe, das tatsächliche Sein, eben diese sogenannte Objektivität, herauszustellen, erfüllen, wenn diejenigen, welche die Rede ausüben, wesenhaft in die Subjektivität gesetzt sind? Wir benutzen doch die Rede gerade dazu, um unser Urteilen über Gültigkeit und Ungültigkeit darzutun. Unser Urteilen aber ist doch, wie oben nachgewiesen, an das *tscheng sin* (unser fertiges so und so-Sein) geknüpft. So wird die Objektivität der Rede zu einer Tat des Subjekts. Kann die Rede, das Wort, dann noch wirklich das sein, was sie eigentlich zu sein beansprucht, nämlich Gast der Wahrheit zu sein?<sup>a</sup> Ist sie eigentlich wirklich verschieden vom Gepiepe der Küken?<sup>b</sup> Es ist doch so, daß sowohl im Piepen als auch im Sprechen ein Lebewesen den Atem dazu benutzt, um sich zum Erklingen zu bringen (vgl. das Gleichnis von der Musik des Himmels). Ob in dieser lautlichen Äußerung nun tatsächlich objektive Urteile und Erkenntnisse zu Tage treten oder nicht, das kann man nicht mit Bestimmtheit entscheiden. Tatsächlich ist alles in der Welt der Standpunkthaftigkeit unterworfen, wie könnte das Ausgesagte sich dem entziehen? Deshalb sind die Urteile über Gelten und Nichtgelten durcheinander gewirrt, und niemand erkennt einen Punkt, von dem her die Fäden zu entwirren wären<sup>c</sup>.

Aber wie *Dau* erst in seiner Verfinsterung, durch das Abfallen von seiner eigentlichen Natur der Freiheit, dahin gekommen ist, daß man in ihm ein eigentliches und ein uneigentliches *Dau* unterscheidet und dadurch eben den Einzeldingen das Beispiel und die Möglichkeit gegeben hat, ihre Selbstheit zu konstituieren, so ist auch der laut gewordene Schöpfungsodem *Dau's*, das Wort, von den Einzeldingen aufgegriffen worden, um ihre Selbstheit darin auszusagen. Wie die unvergängliche Klarheit des Einen in den vernichtbaren Einzelwesen verdunkelt wird, so ist die ewige Wahrheit des Wortes in der Dialektik der Philosophenschulen<sup>d</sup> verdunkelt worden.

Wenn man aber nun einmal überdenkt, wie Konfuzianer und Mohisten<sup>e</sup> jede ihre eigene Lehrmeinung als zu Recht und die der anderen als zu Unrecht bestehend bezeichnen, dann kommt es dahin, daß es Gültigkeit und Ungültigkeit überhaupt nicht gibt. Beide Schulen geben ja zu, daß es sowohl ein Gültiges als ein Ungültiges gibt, und bestreiten gleichmäßig, daß Gültiges und Ungültiges nicht vorhanden seien, woraus sich aber ergibt, daß jede Schule ihre Lehrmeinung ja nur insofern als ein Gültiges nehmen kann, als sie der Ungültigkeit der anderen Gültigkeit zuschreibt. Wenn man aber somit schon dem Ungültigen in seiner Ungültigkeit Geltung zuschreiben muß, dann wird die Gültigkeit doch höchst fragwürdig. Wenn wir somit die Beziehung der Dinge zueinander ins Auge fassen, so ergibt sich folgender Kreis: Mich selber betrachte ich als zu Recht so seiend (gültig), den Anderen aber als zu Unrecht

<sup>a</sup> Dschuang Dsi, I, S. 10b.

<sup>b</sup> Dschuang Dsi, II, S. 26a.

<sup>c</sup> Vgl. Komm. Guo Siang zu Dschuang Dsi, II, S. 26b.

<sup>d</sup> Dschuang Dsi, II, S. 26b.

<sup>e</sup> Anhänger des Mo Di<sup>42</sup>.



so seiend (ungültig). Um den Anderen aber als zu Unrecht so seiend (ungültig) ansehen zu können, muß ich ihn an sich selbst als Andersheit zu Recht so seiend gelten lassen. Gilt aber des Anderen Andersheit mir gegenüber, so gilt auch meine Andersheit ihm gegenüber. Gelte ich aber ebenfalls als Andersheit, dann gilt auch, daß der Andere meine Ungültigkeit als zu Recht (gültig) nimmt. Darum sagt Dschuang Dsi: Die Andersheit geht daraus hervor, daß ich mich selber als gültig setze, und, daß ich mich selber als gültig setze, gründet sich auf die Andersheit<sup>a</sup>.

Aus der Art, wie wir die ontologischen Grundtatbestände erfassen und in unserer Sprache ausdrücken, läßt sich der Gedankengang des Dschuang Dsi etwa folgendermaßen darstellen. Wenn er oben gezeigt hat, wie das funktionale „ich“ in dem Satze „ich bin“ sich gar nicht anders als Gegenstand, als Etwas, denken und fassen läßt, denn als Andersheit (*bi*, s. ob.), so zeigt er nun hier, wie diese Andersheit von dem Seins-Anspruch, der in dem „bin“ von „ich bin“ erhoben wird, abhängig ist. Nur im „Ichsein“ treffen wir auf einen gültigen Seins-Anspruch, d. h. gültig insoweit, weil er im und am eigenen Selbst auftritt und nicht über dieses hinausgreift. Ich bin eben an mir selber ein bloßer Seins-Anspruch. Alles, was außerhalb des „ich bin“ liegt, fällt zunächst gar nicht unter das Sein, es ist schlechthin nichts. Die Wesensschranken des „ich“ sind die Schranken der Welt und insofern das „ich“ sich als wach und lebend begreift, erscheint alles außerhalb dieser meiner Wach- und Lebenswelt illusorisch und schlechthin tot. Ich wäre aber nicht „ich“, wenn ich mich nicht von anderen unterscheiden würde. Nur in Abgrenzung gegen Anderes, das nicht „ich“ bin, ist es möglich, mich als „das Ich“ begrifflich in einer objektiven Mitteilungssphäre zu fassen. Erst unter der Voraussetzung, daß mir noch etwas gegenüber steht, dem ich unterschieden bin, kann ich mich als „dies Ich“, als gegenständliches Etwas, fassen und begreifen.

Daß etwas, d. h. eine Andersheit (*bi*) für sich den Seins-Anspruch erhebt, das ist nun auch das Reden alles dessen, das sich als lebend und seiend im eigentlichen Sinne empfindet. So mögen die jetzt gerade Lebenden diesen ihren Zustand Leben und alles, was ihm nicht entspricht, Tod nennen. Aber der Tote würde jedenfalls das Leben ein Hinsterben und den Tod das eigentliche Leben nennen. Aber jedes, das Leben so gut wie der Tod, das Mögliche ebenso wie das Unmögliche, stützen sich auf das Wesen der Rede, d. h. auf Ja und Nein. Jedes erhebt für sich den Anspruch auf Seins-Gültigkeit und spricht ihn dem anderen ab<sup>b</sup>.

Da nun der Seins-Anspruch, der in der Rede erhoben wird, nur erhoben werden kann, indem man einem anderen das Sein abspricht, so wahrt der Heilige ihm gegenüber seine Reserve. Er sieht das alles unter dem Gleichnis von der Musik des Himmels an. Er nimmt die doppelseitige Stellungnahme des fix und fertig ausgebildeten Herzens (s. ob.) als die Natur dieses Urteils-

<sup>a</sup> Dschuang Dsi, II, S. 27a. Vgl. auch die Ausführungen im Komm. Guo Siang und bei Lin Schu. Man überdenke dazu auch nochmals das oben aus Lau Dsi angeführte Beispiel vom Hause, das erst durch das Nicht an ihm etwas wird. Das Anderssein an mir bedeutet für mich Nichtsein.

<sup>b</sup> Dschuang Dsi, II, S. 27b u. Komm. Guo Siang.

vermögens hin. Unter dem Aspekte des *tscheng sin* (s. ob.) zerfällt nun einn alles in Diesheit und Andersheit, in Ja und Nein und dreht sich im Krei Für ihn sind das leere Schemata, die nur durch den durchgehenden Odemc Schöpfung mit einem Sein erfüllt werden, das ihnen in ihrer besonderen V einzelung eben nicht zukommen kann und nur unberechtigterweise von ihm beansprucht wird. Wenn bei ihm überhaupt von einer Stellungnahme g sprochen werden könnte, dann nur so, daß er seinen Standpunkt in der Mit dieses Ringes, d. h. aber im Leeren, nimmt<sup>a</sup>. Dadurch entzieht er sich de Gegeneinander der Standpunkte und hat die Wahrheit, d. h. eben das, w jenseits aller Standpunkte vom Stellungnehmen überhaupt bewahrt blei und darum schlechthin unvernichtbar ist. Er erteilt weder, noch widerru er Benennungen. Er wertet die Dinge nicht um, er wertet überhaupt nicht

An mir selber zu erklären, was nicht ich selber bin, oder an irgendein Wesenheit zu erklären, was nicht diese Wesenheit ist, da ist es doch schc besser, das andere in seiner Position aufzusuchen und es aus seiner Natur z verstehen. Das gilt ganz allgemein<sup>b</sup>. Nur die Möglichkeit, die ich in mir selb entdecke, lasse ich gelten, alles, was außerhalb von ihr liegt, lehne ich a unmöglich ab. Das ist ebenso, wie ein Weg eben dadurch zustande komm daß er begangen wird und die Wesenheiten ihre Soheit nur dadurch erhalten daß man sie benennt<sup>c</sup>. Soheit läßt sich aber nur mit Soheit und Nichtsohe nur mit Nichtsoheit zur Deckung bringen. Weil jede Wesenheit ihre Sohe hat, deshalb gibt es nun z. B. vertikal und horizontal, schön und häßlich u. a. n Aber *Dau* durchdringt sie alle zur Einheit<sup>d</sup>.

So „sind“ die Wesenheiten ja nur aus dem Sein *Dau's* heraus. Ihre Soheit ist die Art und Weise, wie sie die Musik des Himmels in sich selbst zum Er klingen bringen. Daher sind eben die Dinge „in sich“ reines Sein, ohne di Soheit der Etwashaftigkeit, mit anderen Worten: die Dinge sind „in sich nichts. Darin kommen sie alle überein. „An sich“ sind die Dinge nur „an einem anderem. Erst dadurch, daß die Dinge „an sich“ sind, sind sie etwas „In sich“, d. h. in der Richtung nach innen, sind die Dinge gar kein „So“ sondern lebendiges Sein (*Dau*). Der Begriff des Selbst, der ja in dem „sich“ liegt, wird durch das „in“ notwendigerweise verzehrt. Erst aus mir heraus bin ich „selbst“. Nach innen kann ich auf keine Grenze stoßen, denn stieße ich auf eine, dann wäre es ein außen. Nach außen muß ich auf eine Grenze stoßen, denn stieße ich, wie z. B. das eigentliche *Dau*, auf keine, so wäre ich ewig „in mir“. Darum sind die Dinge erst „an sich“ erkennbar, denn „an sich“ sind sie ja erst „etwas“. „An sich“ erst sind die Dinge sie selbst und so und so-seiende. „Ich bin“ bedeutet, daß die Seins-Richtung nach außen gewandt ist. So äußere „ich“ mich zum „mir selbst“. Dann aber erst kann ich „an mir“ sein, d. h. Bestimmungen über mich treffen. In mich hinein bin ich nichts im Sinne der Erkenntnis, sondern Freiheit, d. h. *Dau*. Erkenntnis

<sup>a</sup> Dschuang Dsi, II, S. 28.

<sup>b</sup> Vgl. Dschuang Dsi, II, S. 28b.

<sup>c</sup> Ebda., S. 29a.

<sup>d</sup> Ebda.

im gewöhnlichen Sinne gibt es erst auf der Stufe des „an sich“. Darum gibt es da die Differenzierung in die Soheiten, Vertikal und Horizontal, Groß und Klein, Richtig und Falsch, Fahrenlassen und Ergreifen. Sind die Dinge aber erst einmal bei der Soheit angelangt, dann ändern sie sie nicht mehr bis zu ihrem Untergang. In sich hinein aber sind die Wesenheiten frei und universell. So gründet sich die Mannigfaltigkeit auf die Einheit (wendet sich zum Unum, univertiert). Darum heißt es: *Dau* durchdringt alles zur Einheit<sup>a</sup>.

So besteht die Perfektion (*tscheng*<sup>43</sup>, vgl. *tscheng sin*) der Dinge eben durch ihre gegenseitige Abtrennung und ist somit auch der Grund ihrer Vernichtung. Wenn eine Wesenheit imperfekt und somit unvernichtbar ist, dann dringt sie wieder zur Einheit durch. Nur wer all das durchschaut, versteht es, zur Einheit durchzudringen. Ein solcher legt sich nicht auf einen Standpunkt fest, sondern lebt mit jedem in jedem. Er unterscheidet sich möglichst von nichts und geht mit den Urteilen der großen Masse mit. Wenn die Affen dagegen revoltieren, daß sie morgens drei und abends vier Bündel Heu bekommen, nun gut, so gibt er ihnen als Wärter eben morgens vier und abends drei. Er beruhigt die gewöhnlichen Sterblichen, indem er ihnen die üblichen Urteile über Gelten und Nichtgelten liefert. Er selbst aber ruht dabei in himmlischer Universalität. So wird er allen Seiten gerecht<sup>b</sup>.

Wie die Dinge aus der Freiheit zur Differenzierung aufbrechen, so gibt es auch im Laufe der Entwicklung einen Abstieg von der Einsicht in das Wahre bis zur Differenzierung der Standpunkte. Im Altertum, da war die Einsicht am höchsten. Da vergaß man die Scheidung von Himmel und Erde, man kehrte sich von der kreatürlichen Welt ab. Nach außen stellte man keine Untersuchungen über Raum und Zeit an. Nach innen hatte man kein Bewußtsein der Individualität. Darum war man weit und unverwirrt. Es ging alles seinen Gang und es gab nichts, das sich nicht gefügt hätte. Es gab überhaupt noch nicht diese Wesenheiten<sup>c</sup>.

Auf der nächsten Stufe gab es zwar ein Erklingen der Wesenhaftigkeit überhaupt. Aber in sich war sie noch nicht in Diesheiten und Andersheiten abgegrenzt. Danach entwickelte sich zwar die Abgrenzung, aber es gab noch nicht das Geltenlassen und Verwerfen.

Als dies schließlich in Erscheinung trat, da war das eine schwere Schädigung für das *Dau*, denn nun trat die parteiische Anteilnahme in der Welt auf<sup>d</sup>.

Die Quintessenz dieser Menschheitsgeschichte gibt Dschuang Dsi, seiner künstlerischen Natur folgend, in einem Gleichnis. Daß es nun diese Ausbildung der Interessenahme und infolge davon die Schädigung des *Dau* gibt, das ist wie das *kin*<sup>44</sup>-Spielen des Herrn Dschau<sup>45</sup>. Wenn aber diese Ausbildung und Schädigung nicht auftritt, das ist das Nicht-*kin*-Spielen des Herrn Dschau<sup>e</sup>.

<sup>a</sup> Vgl. dazu die Ausführungen d. Komm. Guo Siang u. Lin Schu.

<sup>b</sup> Dschuang Dsi, II, S. 30a ff. Die ontologische Struktur der Welt findet eine Art von Parallele in der Historie, insofern der Blick auf das Zeitlich-nähere gerichtet und diesem vor dem Ferneren eine besondere Seins-Wichtigkeit beigemessen wird.

<sup>c</sup> Vgl. Komm. Guo Siang zu Dschuang Dsi, II, S. 31a.

<sup>d</sup> Dschuang Dsi, II, S. 31a u. b.

<sup>e</sup> Ebda., II, S. 31b.

Das *kin*-Spielen ist etwas, wodurch ein Klang erzeugt wird. Hat man sich aber einmal auf einen Klang festgelegt, dann begibt man sich der anderen, die noch unerschlossen im Bereich des Musikalischen ruhen. Ist es da nicht besser, gar keinen Klang zu erzeugen und die keusche Einheit der Musik zu wahren, anstatt sie in eine Teilheit hineinzubannen? Befleißigt man sich der Ausbildung, so ist das ein Verlieren und Schädigen nach allen Seiten hin; so ist das *kin*-Spielen des Herrn Dschau. Aber keinerlei Ausbildung anstreben und somit auch nirgends Schaden tun oder leiden, das ist das Nicht-*kin*-Spielen des Herrn Dschau<sup>a</sup>.

Auch die aufs höchste vervollkommnete Ausbildung bewirkt nichts anderes als die Menschen in Irrtümer und logische Spitzfindigkeiten zu verstricken. Mögen auch Einzelne in ihrem Wissen noch so klar und scharf sein, so könne sie es doch den Anderen nicht in Vollkommenheit vermitteln, denn diese Klarheit besteht nur in jedem Einzelnen. Der Heilige fügt sich darum in das allgemein Übliche und begnügt sich damit, die Wahrheit nur leise anzudeuten und die Klarheit nur eben durchschimmern zu lassen<sup>b</sup>.

Daß sich die Wahrheit nicht mitteilen läßt, liegt im Wesen der aktuellen Rede selbst. Das Wort ist ja seinem Wesen nach die Soseins-Aussage eines Etwas und bekundet dadurch bereits seine zweiseitige Verkettung in den Etwas und dem Sosein (man erinnere sich an die oben aufgezeigte Ur dualität von *Dau* als Sein und *Dau* als der Name „*Dau*“). Das Etwas ist ja, wie Dschuang Dsī oben aufgewiesen hat, in sich nichts, sondern ist erst an den Anderen etwas. Die Position des Etwas in das Sein bedeutet also faktisch die Negation des Anderen (genau gesagt also auch wieder die Negation des Etwas).

Wenn nun Dschuang Dsī die Argumentation bis hierher geführt hat und zu der Aussage gelangt ist, daß Gültigkeit und Ungültigkeit eigentlich nicht sind und also keine Daseinsberechtigung haben können, so weiß er nun nicht ob es sich mit dieser Aussage nicht wieder ebenso verhält oder nicht. Nimmt man einmal an, daß obiger Aussage ein kategorischer Charakter zukommen so könnten doch andere ebenso gut behaupten, daß es Gültigkeit und Ungültigkeit gäbe, also sie auch etwas sein müßten. Somit könnte der Aussage also auch kein kategorischer Charakter zukommen, sondern dieser müßte doch vielmehr der zweiten Aussage zugesprochen werden. Der kategorische Charakter kann also auch keiner der beiden Aussagen für sich allein zukommen. Nur in ihrer gegenseitigen Bezogenheit kann ihnen eine kategorische Bedeutung beigemessen werden<sup>c</sup>.

Der moderne, chinesische Interpret des Dschuang Dsī, Lin Schu, gibt folgende Formulierung: Wenn ich das Nichtdasein für zu Recht geltend halte, dann hält ein anderer das Nichtdasein für nicht zu Recht gültig. Dann hat diese meine Aussage eben keinen kategorischen Charakter. Dabei stimmt man aber nur in der Stellungnahme hinsichtlich des Geltens und Nichtgeltens

<sup>a</sup> Vgl. Lin Schu: Leichtverständliche Erklärungen zu Dschuang Dsī, S. 25b.

<sup>b</sup> Dschuang Dsī, II, S. 31b.

<sup>c</sup> Dschuang Dsī, II, S. 33a, u. Komm. Guo Siang.

nicht überein, aber darin, daß es Gültiges und Ungültiges gibt, ist man einig. Am letzten Endes gilt dann aber doch ein Kategorisches. Daß er sagt: In ihrem wechselseitigen Verhalten machen sie ein Kategorisches aus, heißt, daß, was die Diesheit und Jenesheit angeht, es nur immer im Herzen ist, daß man diese Gesichtspunkte großzieht. Eigentlich gibt es nicht die geringste Verschiedenheit<sup>a</sup>.

Es ist darum nichts besser, als gar kein Herz (*sin*<sup>46</sup>, s. ob.), d. h. gar keine Ansicht zu haben. Denn wenn ich Gültigkeit und Ungültigkeit leugne, dann muß ich auch dies Leugnen leugnen usw.<sup>b</sup> So kommt man schließlich dahin, daß es auch dies Leugnen nicht gibt.

Rede ist geäußerte Erkenntnis. Die Erkenntnis ist im Prinzip Wahrheit. In ihrem aktuellen Vollzug faßt sie jedoch alles unter dem Schema „Etwas“. Da das Etwas zu seinem Bestehen ein Anteponiertes bedingt, kann die Erkenntnis in ihrem aktuellen Vollzug die Wahrheit nicht bewahren, ohne den Irrtum zuzulassen. Denn wahr sein kann nur Eines, durch die Etwashaftigkeit ist aber die Zweiheit und damit die Wahl gegeben. Der Entscheid aber erfolgt nach aus der Form des Einzelnen abstrahierten und allgemein gesetzten Regeln, so daß die Wahrheit zur bloßen Richtigkeit wird<sup>c</sup>.

Die aktuelle Erkenntnis führt notwendig zur Mannigfaltigkeit. Haben wir deshalb einmal die Erkenntnis in Aktion gesetzt, dann reiht sich eines an das andere, ohne daß ein Ende abzusehen wäre. Das läßt sich an jedem Begriff nachweisen. Dschuang Dsi gibt als Beispiel den Begriff „Anfangen“. Gesetzt, es gibt so etwas, wie ein Anfangen, dann gibt es auch ein noch-nicht-Anfangen des Anfangens und dann auch ein noch-nicht-Anfangen des noch-nicht-Anfangens usw. Das heißt, daß jeder Begriff im Bereiche der Erkenntnis ständig in sein Negativum umschlägt<sup>d</sup>. Somit kann man also tatsächlich auf ein wahres Anfangen gar nicht stoßen. Ebenso ist es nun auch mit dem Dasein, vor dem man dann auch ein Nichtdasein annehmen muß<sup>e</sup>. Die Schöpfung tritt eben nun einmal in einer Art Parallelläufigkeit der Gegensätzlichkeiten auf, für die sich nur *sub specie aeternitatis* ein Schnittpunkt annehmen läßt. Damit ist die Erkenntnis faktisch der allgemeinen Relativität ausgeliefert, dermaßen, daß jede Soheit eben nur an einer anderen Soheit das ist, was sie ist. In sich selbst genommen aber ist die Spitze eines Haares ebenso gut groß, wie das Tai-schan<sup>47</sup>-Gebirge, Himmel und Erde in ihrer Dauer ebenso lang, wie ich selber und die Schöpfung in ihrer Mannigfaltigkeit, mich selber eingeschlossen, nur Eines<sup>f</sup>.

Zuletzt bleibt also bloß noch die Einheit (*i*<sup>48</sup>). Aber halt, da ergibt sich ja bereits schon wieder eine Zweiheit. Nämlich erstens die Einheit selber, zweitens ihr Name „Einheit“. Aber die Zweiheit ist ja dann schon wieder das Dritte. Und so geht es weiter aus der Funktion der Zahl heraus, daß der geschickteste

<sup>a</sup> Lin Schu: Leichtverst. Erkl. S. 28.

<sup>b</sup> Komm. Guo Siang, II, S. 33b.

<sup>c</sup> Vgl. Dschuang Dsi, II, S. 26b.

<sup>d</sup> Dschuang Dsi, II, S. 33.

<sup>e</sup> Ebda.

<sup>f</sup> Dschuang Dsi, II, S. 34a.

Rechner nicht mehr mitkommt. Wenn man aber schon vom Nichts an weit kommt, wie muß das dann erst sein, wenn man vom Etwas ausgeht

Wie aber nun *Dau* nicht urtümlich die Abgrenzung in sich trägt, so hat Wort nicht urtümlich die Bestimmung (Definition) in sich. Erst auf Grund des im ausgesagten Worte erhobenen Geltungsanspruches gibt es die Abgrenzungen, die Kategorien, deren Dschuang Dsi insgesamt acht, d. h. vier Paare, aufzählt<sup>b</sup>. Die Kategorien werden *dê*<sup>49</sup> (Tugend) genannt. Sie sind überall und in allen immer angetroffen wird, die ewig konstanten Scher des Schöpfungsverlaufes.

Die Grundkategorie ist die der Zweiheit, Rechts und Links. Wir haben sie genügend als das Urschema, unter dem überhaupt erst etwas ist, kennen gelernt. Es folgt die Kategorie der Ordnung. Und zwar gilt für die Wesenheiten eine natürliche gesetzliche Ordnung und für die Geschehnisse eine ethische Ordnung, die Reihenfolge. Das dritte Paar ist Teilen und Unterscheiden. Im Kommentar wird dies bemerkt: Eine Masse wird eingeteilt, aber die Arten werden unterschieden. Als Letztes führt er auf die Wechselwirkung, Attraktion und Repulsion.

Der Heilige nun verhält sich auch diesen Kategorien gegenüber indifferent. In seinem Lebenswandel nach außen hin, da nimmt er sie schlicht als ein gegeben hin, ohne darüber zu reden. Nach innen diskutiert er sie wohl, nimmt aber keinen bestimmten Standpunkt dabei ein. Hinsichtlich der Standpunkte der Historiker, der Klassiker und der früheren Menschheitsführer hat er wohl einen Standpunkt, aber er unterscheidet diesen nicht dialektisch von den anderen. So wahrt er die Einheit in der Mannigfaltigkeit. Die dialektische Zergliederung der Standpunkte ist ja eben das Mittel, wodurch sich die gewöhnlichen Sterblichen gegenseitig zu überzeugen suchen. Aber sie kommen dabei eben niemals über den jeweils zergliederten Standpunkt hinaus. Die Über-*Dau* aber ist unnambar, die Über-Dialektik ist nicht aussagbar, die Über-Menschlichkeit ist nicht Menschlichkeit usw.<sup>d</sup>

Wenn *Dau* sich dem Lichte der Erkenntnis preisgibt, dann ist es nicht mehr *Dau*, wenn die Rede zur Dialektik der Schulen wird, dann trifft sie nicht mehr die Wahrheit. Und ebenso ist die Menschlichkeit nicht mehr vollkommen, wenn sie nach Regeln gehandhabt wird usw.<sup>e</sup>

Was deshalb die menschliche Erkenntnis angeht, so ist nichts besser, als vor dem Unerkennbaren Halt zu machen<sup>f</sup>, d. h. die Erkenntnis in ihren natürlichen Grenzen zu halten und nicht darüber hinaus zu dringen suchen. Wenn das Erkennen an dem Punkte, wo es nichts mehr ausrichten kann, nicht gewaltsam zu weiterem Erkennen gezwungen wird, dann steht es innerhalb dessen, was es weiß. Das kann man wohl das Höchste nennen<sup>g</sup>, was die menschliche Erkenntnis ihrer Natur nach zu erreichen imstande ist.

<sup>a</sup> Ebda., S. 35a.

<sup>b</sup> Ebda., S. 35b.

<sup>c</sup> Komm. Guo Siang.

<sup>d</sup> Dschuang Dsi, II, S. 36a u. b.

<sup>e</sup> Ebda.

<sup>f</sup> Ebda., S. 37a.

<sup>g</sup> Lin Schu: Leichtverständliche Erklärungen zu Dschuang Dsi, S. 31b.

高象落澗玉涼採藥歸來意  
自伴人為利名間不得吾能此  
地者吾稼音昌唐寅



Die Grenze der Erkenntnis liegt aber an dem Punkte, wo alle Unterschiede aufhören, wo es nicht mehr möglich ist, etwas auf ein anderes zu beziehen, und somit die Dialektik von Subjekt und Objekt keinen Angriffspunkt mehr findet. Jenseits der Dualität aber fallen Erkenntnis und Sein zusammen. Dort ist die Erkenntnis Licht in sich selber und als solches ohne Erscheinung, während sie diesseits nur am Anderen als Licht erscheint. In der Erscheinung aber ist das Erkennen vom Sein geschieden. Denn das Sein ist ja in die Dunkelheit verbannt, damit sich an ihm die Erkenntnis als Licht bewähren kann. An der Dunkelheit des Seins eben leuchtet die Erkenntnis. Die Erkenntnis als Funktion aus sich heraus kann ihrer Natur nach auf gar nichts anderes treffen, als auf Erscheinung und immer wieder Erscheinung. Sie kann also gar nicht das sein, was zu sein sie beansprucht, nämlich Erkenntnis, die das Sein zur Wahrheit durchdringt, da sie ja überhaupt erst am Sein Erkenntnis ist.

Die wahre Erkenntnis aber kennt dieses Geschiedensein von ihrem Gegenstand nicht, sondern sie ist mit ihm eins. Sie gründet sich nicht auf die Dualität, indem ein Etwas dem anderen erkennend gegenüber tritt, sondern sie ist die Einheit schlechthin und durch nichts und in keiner Weise von ihrem Gegenstand geschieden. Erkennen und Sein fallen hier in eines zusammen. Für diese wahre Erkenntnis kann es daher auch weder Erscheinung (Existenz) noch Aussage geben.

So, wie wir in der Welt unserer Natur mit unseren Gedanken überall durchdringen, so gibt es für diese Erkenntnis, für die wir wohl besser das Wort „Erleuchtung“ wählen, gar kein Hindernis. Die gewöhnliche, dialektische Erkenntnis tappt ihr gegenüber wie in dichtem Gestrüpp<sup>a</sup>. Da sie ihr Gegenstand selber ist, kann sie auch gar kein Wissen um irgendetwas mehr sein. Sie kann auch ebensowenig ein Wissen um ihr Wissen sein<sup>b</sup> (zwischen Erkennen und Wissen macht das Chinesische keinen Unterschied).

Der Mensch der höchsten Erkenntnisstufe ist Geist<sup>c</sup>. Es gibt darum nichts mehr, was ihm noch gegenüberstände. Sein Wirken ist das Wirken der Einheit schlechthin. Sein Wille ist die Freiheit. Sein Wissen ist Nichtwissen, seine Rede ist Schweigen. Es ist nicht möglich, ihn mit menschlichem Maß zu messen. Seine Fülle ist die Leere, darum ist sein Schlaf ohne Traum und sein Wachen ohne Ereignisse. Er ist, wie man sagt, nicht zu erhitzen, nicht zu erkälten und nicht in Furcht zu bringen<sup>d</sup>.

Diese Befreiung aus dem Theoretisieren und Handeln, das eigentliche Ziel der Philosophie des Dschuang Dsi, ist die Vorbereitung für die Tat des Heiligen, sich ganz und gar zu einen, d. h. das „ich bin“ in das „Dau-sein“ umzuwandeln. Seine Gleichgültigkeit gegen die Standpunkte des Theoretisierens und Handelns ist aber dann nicht eine bloße passive Urteilsenthaltung, sondern die aktive Konsequenz dieser Einigung. Seine Indifferenz ist der Ausfluß dessen, daß er nicht mehr, wie die anderen, erkennt, sondern Erkenntnis

<sup>a</sup> Dschuang Dsi, II, S. 37b.

<sup>b</sup> Ebda., S. 38a.

<sup>c</sup> Ebda., S. 40a.

<sup>d</sup> Vgl. die Komm. von Guo Siang und Lin Schu zu Dschuang Dsi, II, S. 40a u. b.



ist. Er ist das innere Licht aller Wesenheiten überhaupt. Dadurch erschaut er nunmehr nicht nur, wie die Standpunkte gegeneinander gestellt sind, sondern auch, wie sie in den Horizont der Jahrtausende hineingesetzt sind. Tod und Leben sind für ihn wie Tag und Nacht, sie gleiten außen an ihm vorbei. Er erschaut nunmehr auch, wie die Kreaturen, gebunden an den Hintergrund ihres Lebens (der Soheit), in Angst vor dem Tode (der Nichtsoheit) dahinschwimmen. In wunderbar zarten und schönen Gleichnissen sucht sie Dschuang Dsi von dieser Angst zu befreien.

Sind wir in unserer Todesangst, so sagt er, nicht wie ein Kind, das, im Walde verirrt, weinend aufs Geradewohl dahinflüht, ohne zu wissen, daß es sich auf dem richtigen Wege nach Hause befindet?<sup>a</sup>

Unser Urteilen ist wie das von Träumenden über ihr Träumen. Aber im Traume schon bereitet sich das große Erwachen vor. Das eben ist die Angst des Träumenden<sup>b</sup>. Begegnen wir aber im Laufe der Generationen einmal einem großen Heiligen, und gelingt es ihm, uns aus seiner Erleuchtung zu erleuchten, dann ist das, als ob wir unsere alte Haut abwürfen und zu einem neuen Leben auferstanden wären. Seine Wahrheit gilt dann über Raum und Zeit hinaus und es ist, als wären wir von Ewigkeit zu Ewigkeit eins mit ihm gewesen.

Damit schließe ich diese Ausführungen über die Philosophie des Dschuang Dsi, die, wie man sieht, nur den Zweck verfolgt, sich in sich selbst aufzulösen. Man kann aber schon daraus ersehen, wie im Rahmen der *Dau*-Lehre die Philosophie nicht so, wie bei uns, als eigene Disziplin, als Fach, auftreten kann, was, wie ich später zu zeigen Gelegenheit zu erhalten hoffe, auch für den Konfuzianismus gilt, der in gewissem Sinne der Antipode des Dauismus ist. So, wie die Technik in China nur immer dazu gedient hat, eine augenblickliche Schwierigkeit zu beheben, aber nie selber Gegenstand einer zusammengefaßten, fachlichen Bearbeitung geworden ist, so ist auch die Philosophie nie in ein eigenes Fahrwasser gekommen, sondern tritt innerhalb der Lehre nur immer da auf, wo es gilt, Zweifel und Einwände zu beseitigen.

<sup>a</sup> Dschuang Dsi, II, S. 43a.

<sup>b</sup> Dschuang Dsi, II, S. 43b.