

## DIE ANFÄNGE DES TAOISMUS

VON EDUARD ERKES

„Il me paraît certain que la mythologie dite taoïste a des sources profondes.“

Granet, Danses et légendes de la Chine ancienne, p. 518.

Von den religiösen und philosophischen Systemen des fernen Ostens ist keines für die europäische Gegenwart so interessant geworden wie der Taoismus, die Lehre, die an die Persönlichkeit des Laotse anknüpft. Kein anderes Werk der chinesischen Literatur ist so oft in europäische Sprachen übertragen worden wie das dem Laotse zugeschriebene Taoteking, und kein anderer chinesischer Denker hat in Europa soviel verschiedene Interpretationen erfahren. Aber bei aller Beschäftigung mit Laotse hat man doch zu oft versucht, ihn isoliert, ohne Berücksichtigung seiner Zeit und seiner Lebensumstände, zu betrachten, und sich dadurch der Möglichkeit beraubt, von dieser Seite Licht auf seine oft recht dunklen Lehren fallen zu lassen. Eine wissenschaftliche Untersuchung aber, die in Laotse nicht bloß ein Objekt zur Übung des eignen philosophischen Scharfsinns sehen will, kann nicht anders denn Laotse als historische Erscheinung auffassen und den Umständen nachforschen, die ihn und seine Lehre hervorgebracht haben. Soweit es auf diese Weise möglich ist, zu den Anfängen des Taoismus vorzudringen, wird es auch möglich sein, die Herkunft und damit die ursprüngliche Bedeutung der taoistischen Lehren zu ergründen und dadurch auch ihre späteren Wandlungen und Umdeutungen besser zu verstehen.

Jede Würdigung des Taoismus nimmt am besten ihren Ausgang von Laotse und dem ihm zugeschriebenen Buch, als dem sichersten Ausgangspunkt, den wir für die Behandlung sowohl der früheren wie der späteren Geschichte des Taoismus haben. Was von Laotse historisch überliefert ist, ist freilich sehr wenig, und auch dieses Wenige ist nicht unbezweifelt. Nach der einzigen authentischen Biographie, die der Historiker Si-Ma Tsiän um 100 v. Chr. von ihm überliefert hat<sup>1)</sup>, war Laotse ein älterer Zeitgenosse des Konfuzius, lebte also im 6. Jahrhundert v. Chr. Er stammte aus Tschu, dem alten Reiche am mittleren Yangtse, war also ein Südchinese. Er war als Archividirektor am Hof der Dschou tätig und verließ das Reich (wahrscheinlich nur die kaiserliche Domäne) aus Ärger über die Mißwirtschaft der Dschou, nachdem er vorher auf Bitten eines Verehrers seine Lehre in einem Buche von 5000 und einigen Schriftzeichen niedergelegt hatte, das in zwei Abschnitten von Tao und Te handelte. Außerdem wird noch berichtet, daß Laotse einmal ein Zusammentreffen mit Konfuzius hatte, das für diesen nicht eben rühmlich verlief und hauptsächlich aus diesem Grunde, doch m. E. wohl zu Unrecht, bezweifelt wird<sup>2)</sup>.

Da wir über Laotses Persönlichkeit also kaum äußere Angaben besitzen, müssen wir sehen, ob sich etwa aus dem Buche selbst Anhaltspunkte über seinen Verfasser gewinnen lassen. Da erhebt sich zuerst natürlich die Frage, ob das Buch überhaupt echt ist. Begründete Zweifel an der Echtheit scheinen mir nicht zu bestehen. Die äußere Form entspricht den Angaben, die Si-Ma Tsiän darüber macht, und die zahlreichen Zitate daraus, die sich seit dem 4. vorchristl. Jahrhundert bei einer Reihe von Schriftstellern, wie im Lun Yü, bei Liä Dsi, Dschuang Dsi, Kü Yüan, Lü Bu We, Han Fe, Huai Nan Dsi u. a. finden, zeigen, daß es um 400 jedenfalls schon existiert haben muß. Aus dem Inhalt des Buches lassen sich Anhaltspunkte für seine Datierung nicht gewinnen; es enthält — in dieser Hinsicht ein Unikum in der chinesischen Literatur —

keine historischen Anspielungen, ja — mit einer zweifelhaften Ausnahme<sup>3)</sup> — nicht einmal einen Namen. Das einzige Kriterium für die zeitliche Ansetzung des Taoteking ist seine Sprache, und die ist allerdings sehr altertümlich<sup>4)</sup> und zwingt m. E. dazu, das Buch mindestens in das 5., wenn nicht noch an den Ausgang des 6. vorchristl. Jahrhunderts zu setzen.

Für die Persönlichkeit des Verfassers nun und für die Erfassung seines Milieus ist aus dem Buche nur die eine, allerdings sehr wichtige Feststellung zu entnehmen, daß er ein Südchinese gewesen sein muß; denn das Buch enthält südchinesische Dialektwörter, deren Vorkommen sich nicht gut anders erklären läßt<sup>5)</sup>. Im Zusammenhang damit ist es, worauf Conrady zuerst hingewiesen hat, auffällig, daß auch der von Si-Ma Tsiän mitgeteilte persönliche Name des Laotse, Li Örl, ein südchinesisches Dialektwort zu sein scheint; denn nach dem aus der Han-Zeit stammenden Dialektwörterbuch Fang Yän bedeutete Li Örl in der Sprache des südlichen Tschu, also des heutigen Hunan, einen Tiger<sup>6)</sup>; zur Zeit des Laotse wurde dort noch nicht Chinesisch, sondern eine Daisprache geredet<sup>7)</sup>. Schwerlich kann dies ein Zufall sein, um so mehr als die beiden Worte mit den gleichen Schriftzeichen transkribiert werden.

So wenig das Buch, das im übrigen nicht der Bücherverbrennung von 221 zum Opfer fiel und trotz vieler Textvarianten gut überliefert ist, also zur Kenntnis Laotses beiträgt, so ermöglicht es doch, ihn zeitlich und örtlich festzulegen. Es ist das kurz vor oder nach 500 entstandene Werk eines Südchinesen, stammt also aus der Zeit der schwersten sozialen und politischen Kämpfe, die China je durchgemacht hat, aus der Zeit, da das alte Feudalreich sich auflöste und die feudale Gesellschaftsordnung des Altertums der demokratischen des späteren China Platz machen mußte; eine Wandlung, die sich natürlich nur gegen den zähesten Widerstand der davon betroffenen Feudalklasse und unter den schwersten Leiden für die Volksmasse durchsetzte. Die furchtbaren Notstände riefen eine ganze Reihe von Reformversuchen hervor; neue Systeme der Volkswirtschaft, der Politik und Ethik wurden entworfen; man versuchte auf die verschiedenste Weise eine den sich verändernden Verhältnissen entsprechende Weltanschauung zu finden. Zahlreiche hervorragende Persönlichkeiten traten auf, die dem wirtschaftlichen Elend und dem von ihm unzertrennlichen moralischen Verfall jeder auf seine Art zu steuern suchte. Unter den zahlreichen Schulen waren es besonders zwei, in denen die nach oben drängenden Kräfte ihren adäquatesten Ausdruck fanden und die darum von den vielen sich bekämpfenden Richtungen allein übrigblieben; in Nordchina die des Konfuzius, im Süden die des Laotse.

Wie jedes philosophische System Ostasiens, so stehen auch die Lehren Kungtses und Laotses ganz und gar im Dienste praktischer Zwecke, sozialer und politischer Ideen. Beiden ist das Streben gemeinsam, das Elend der Gegenwart durch Wiederherstellung der idealisiert gedachten Zustände der Vergangenheit zu überwinden. Kungtse erblickte sein Ziel in der Restitution des alten Einheitsstaates, den man mit den Namen der Mythenkaiser Yao und Schun, wohl den Personifikationen zweier vorgeschichtlicher Dynastien oder Perioden, verband, in der Wiederaufrichtung einer starken Zentralgewalt und der Wiederherstellung der alten Bauerndemokratie, in der jeder für das Gemeinwohl arbeitete und infolgedessen alle glücklich und zufrieden waren. Er bewies damit jenen feinen historischen und geopolitischen Sinn, der Chinas Staatsmänner zu allen Zeiten ausgezeichnet hat; denn die geographische Gestaltung Nordchinas forderte gebieterisch den wirtschaftlichen und politischen Zusammenschluß der künstlich, nur im Interesse einer kleinen Herrschicht, in feindliche Staaten getrennten Bevölkerung. Der konfuzianische Gedanke der Erneuerung des alten Einheitsstaates und seiner Verfassung mußte daher hier

geradezu entstehen und fand, einmal ausgesprochen, trotz alles Widerstandes der Feudalklasse nachhaltigen Widerhall und endlich Verwirklichung.

Ganz andere Verhältnisse bot aber der chinesische Süden dar. In seinen zerrissenen Berglandschaften hatte sich weder ein Einheitsstaat noch eine Einheitskultur ausbilden können, und seine Bewohner wurden nur langsam in die chinesische Kultursphäre einbezogen; noch bis ins 3. vorchristl. Jahrhundert scheinen sie sich des Chinesischen nur als Schriftsprache bedient und daneben ihr eigenes Dai-Idiom gesprochen zu haben<sup>8)</sup>. Wenn man also in Tschu die Übelstände des Feudalwesens nicht minder schwer empfand als im Norden, so konnte man doch die Rettung nicht in der Herbeiführung des Staates von Yao und Schun erblicken, den man ja nie gekannt hatte, sondern nur im Zurückgehen auf die Zustände, die in Südchina wirklich einmal geherrscht hatten, in der Rückkehr zum primitiven urkommunistischen Gemeinwesen, in dem die Bewohner von Tschu einst ebenso lebten wie noch heute die Miaotse Südchinas und die indochinesischen Primitivstämme Hinterindiens. Der erste für uns greifbare philosophische Exponent dieser Bestrebungen nun ist Laotse, obgleich er zweifellos nicht der erste war, der sie verfocht, sondern nur der Höhepunkt einer viel älteren Richtung, von deren Bestehen uns sein Werk selbst deutliche Kunde gibt.

Eine aufmerksame Lektüre des Taoteking zeigt schon, daß das Buch nicht als Ganzes von Laotse herrührt. Laotse erklärt selbst in c. 15, daß sein Buch nur den Zweck verfolge, die dunkeln Lehren der Alten verständlich zu machen; er führt auch nicht weniger als sechsmal<sup>9)</sup> ältere Aussprüche an, die ausdrücklich als Zitate gekennzeichnet sind, und ein weiteres ganzes Kapitel, das sechste, ist durch den etwas späteren Liä Dsi als Entlehnung aus einem älteren, heute verlorenen Werke beglaubigt, das dem „Gelben Kaiser“, Huang Di, dem Schutzpatron der Taoisten, zugeschrieben wurde<sup>10)</sup>. Auch sonst beruft sich Laotse auf ältere Taoisten<sup>11)</sup>, und vermutlich rührt die vielberühmte und vielbeklagte Dunkelheit des Taoteking wenigstens zum Teil daher, daß noch ein großer Teil des Buches aus nicht bezeichneten Zitaten besteht, die uns nicht mehr verständlich sind, weil wir die Werke, aus denen sie stammen, nicht mehr besitzen und daher ihren Zusammenhang nicht kennen. Jedenfalls beruht das Buch auf älteren Gedankengängen, die der Autor für seine Zeit nutzbar zu machen versucht. Demnach ist anzunehmen, daß die subtile philosophische Gedankenwelt Laotses aus primitiveren Anschauungen herausgewachsen ist, und daß sich im Taoismus ebenso wie anderwärts die philosophischen Gedanken auf religiöse, die ethischen Ideen auf magische zurückführen lassen. Und wenn man daraufhin näher zusieht, so ergibt sich denn in der Tat auch, daß den philosophischen Hauptbegriffen Laotses noch sehr deutliche Spuren älterer mythologischer Vorstellungen anhaften.

So läßt sich zunächst für den einen Hauptbegriff der taoistischen Philosophie, das Tao, Laotses Weltprinzip, zeigen, daß er aus einer älteren und primitiveren Vorstellung, der einer persönlichen Gottheit, hervorgegangen ist; sich im Taoismus also ebenso wie in andern Religionen der Pantheismus aus dem Theismus entwickelt hat. Laotse sagt an zwei Stellen ausdrücklich, daß das Tao ein Wesen, also eine konkrete Persönlichkeit ist. Am eingehendsten beschreibt er dieses persönlich gedachte Tao in c. 25 mit den Worten: „Es gibt ein Wesen, chaotisch, vollendet. Es ging voran der Geburt des Himmels und der Erde. Still, oh! leer, oh! Allein steht es und ändert sich nicht. Überallhin dringt es, wird nicht gefährdet. Dadurch konnte es der Welt Mutter werden. Ich weiß nicht seinen Namen. Um es zu bezeichnen, sage ich Tao.“ Alter und Authentizität dieser Stelle werden dadurch bestätigt, daß sie zweimal, und zwar mit ziemlich abweichenden Varianten, in der alten taoistischen Literatur zitiert wird. Das

eine, ausdrücklich als solches gekennzeichnete Zitat findet sich bei Wen Dsi, einem Autor des 3. vorchristl. Jahrhunderts, bei dem es heißt: „Laotse spricht: Es gibt ein Wesen, chaotisch vollendet. Es ging voran der Geburt des Himmels und der Erde. Nur eine Idee ohne Gestalt<sup>12)</sup>, ganz tief, ganz dunkel, still, leer, geschmacklos, indifferent, nicht vernimmt man seinen Laut. Gezwungen, ihm einen Namen zu geben, sage ich, es zu bezeichnen, Tao“<sup>13)</sup>. Das andere Zitat bringt Huai Nan Dsi, ein Autor des 2. vorchristl. Jahrhunderts, bei dem sehr viel hochaltertümliches Material überliefert ist. Dort heißt es: „Vor alters, zur Zeit, da es noch nicht Himmel und Erde gab, da bestand nur eine Idee ohne Gestalt, ganz tief, ganz dunkel, weit, verfinstert, wüst, traurig, wogend, wild, überströmend, verworren. Niemand kennt ihre Pforte“<sup>14)</sup>. Auch in c. 21 sagt Laotse: „Daß das Tao ein Wesen ist, das ist ekstatisch, das ist abstrus.“

Näheres über die Beschaffenheit dieses Wesens erfahren wir dann aus c. 6, das, wie oben erwähnt, nach Liä Dsi aus einem älteren, dem mythischen Schutzpatron der Taoisten, Huang Di, zugeschriebenen Werke stammt: „Der Talgeist stirbt nicht. Das heißt das dunkle (oder geheimnisvolle) Tierweibchen. Des dunklen Tierweibchens Pforte, das heißt die Wurzel des Himmels und der Erde. Immer und ewig ist es gleichsam bleibend. Gebraucht man es, ist es nicht anstrengend“<sup>15)</sup>.

Unter diesem „Talgeist“ ist nun augenscheinlich eine Wasser- bzw. Quellgöttin verstanden, wie aus der Erwähnung solcher Talgeister im alten geographischen Werke Schan Hai Ging hervorgeht<sup>16)</sup>. Dort wird ein Talgeist namens Tiän Wu, „das himmlische Großmaul“ genannt<sup>17)</sup>, und an anderer Stelle ein gleichfalls Tiän Wu genannter tiergestaltiger Geist mit „acht Köpfen, Menschengesichtern, Tigerleib und zehn Schwänzen“<sup>18)</sup>. Es ergibt sich daraus, daß es sich bei den Talgeistern um ganz konkret gedachte Gottheiten handelt, die, wie die Beschreibung des Schan Hai Ging ebenso wie Laotses Ausdruck „das dunkle Tierweibchen“ zeigen, tiergestaltig gedacht waren. Weiterhin sagt Laotse dann unzweideutig, daß das Urtier Himmel und Erde geboren, also in konkreter Weise zur Welt gebracht hat, und dieser Vorstellung entspricht es nun wieder, daß es weiterhin an einer Reihe von Stellen als die Mutter der Welt oder die Urmutter schlechthin bezeichnet wird.

Das geschieht schon gleich im ersten Kapitel des Taoteking, das zugleich Laotses eigne, ins Pantheistische verflüchtigte Auffassung der Urgöttin der volkstümlichen persönlichen gegenüberstellt: „... Das Namenlose ist des Himmels und der Erde Anfang, das Namenbesitzende ist aller Dinge Mutter . . . Diese beiden sind gemeinsamen Ursprungs, aber verschiedenen Namens.“ Sodann heißt es in c. 20: „Doch ich preise es, Nahrung von der Mutter zu suchen“ und in c. 52: „Die Welt hatte einen Anfang; dadurch wurde es der Welt Mutter. Nachdem sie ihre Mutter kannte, kannte die wiederum ihr Kind. Nachdem sie ihr Kind gebar (v. l. kannte), hielt es sich wiederum an seine Mutter.“ Endlich in c. 59: „Besitzt man des Reiches Mutter, kann man dadurch lange wahren.“

So ist es denn jedenfalls ursprünglich auch konkret gemeint gewesen, wenn vom Tao ausgesagt wird, daß es alle Dinge hervorbringt, so in c. 42: „Das Tao erzeugt die Einheit, die Einheit die Zweiheit, die Zweiheit die Dreiheit, die Dreiheit alle Wesen“<sup>19)</sup>, und in c. 51, wo es heißt, daß Tao die Dinge gebiert. Als Urmutter wird es auch in c. 4 hingestellt: „Ich weiß nicht, wessen Kind es ist. Es scheint der Götter Vorfahr.“ Auch in c. 70 wird Tao als „Ahn der Worte“ und „Fürst der Taten“ bezeichnet.

Eine verwandte Vorstellung vom Tao ist in c. 74 ausgesprochen, wo es als „der große Holzschnitzer“, also eine Art Demiurg, bezeichnet wird, eine Auffassung, auf die auch Dschuang Dsi

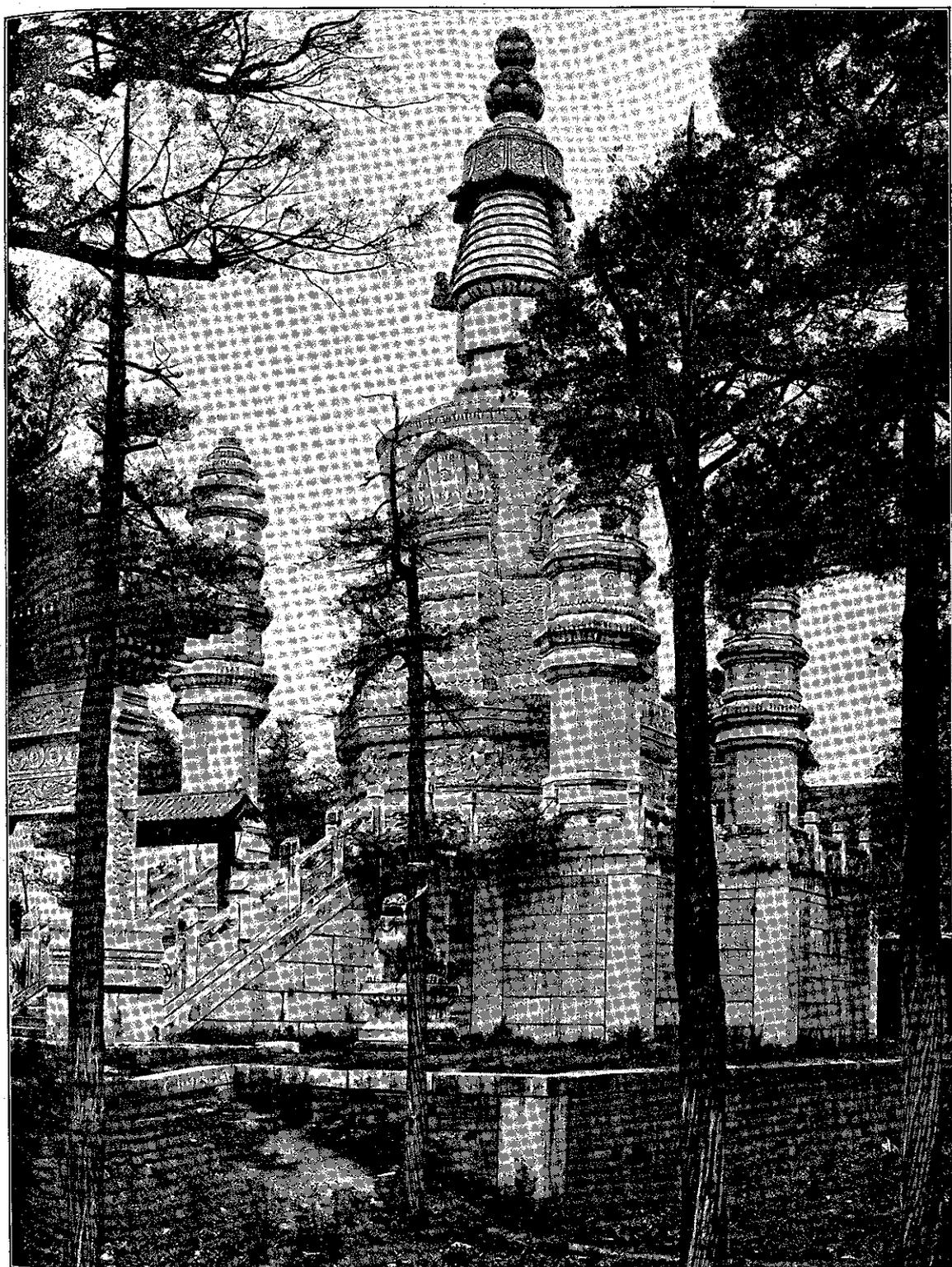
mit den Worten „Tao schnitzt alle Gestalten“<sup>20)</sup> hinzudeuten scheint. Auch dies geht wohl auf eine alte kosmogonische Lehre zurück, wenn nicht etwa fremder, vielleicht iranischer Einfluß vorliegt, der aber immerhin auch nur eingewirkt haben könnte, wenn schon einheimische Auffassungen verwandter Art von der Gottheit vorhanden waren.

Verschiedenes, was weiterhin noch vom Tao ausgesagt wird, scheint einiges Licht auf die Vorstellungen zu werfen, die man sich ursprünglich von der Gottheit machte. So ist in c. 1 das Tao als eine Wesenheit bezeichnet, von der der Außenstehende nur das Äußere, der Eingeweihte hingegen das Wesen wahrnehmen kann, wie es dort heißt: „Wer immer ohne Begierden ist, der sieht dadurch sein Geheimnis; wer immer Begierden hat, der sieht dadurch seine Außenseite.“ Daß das Tao für den Außenstehenden nicht sichtbar ist, wird noch mehrmals gesagt, so in c. 14: „Seine Oberseite ist nicht hell, seine Unterseite nicht dunkel . . . Tritt man vor es, sieht man nicht seinen Kopf; folgt man ihm, sieht man nicht seinen Rücken . . .“ Damit ist aber zugleich ausgesprochen, daß das Tao doch ein Wesen mit Kopf und Rücken ist, also eine persönlich gedachte Gottheit. Der Exoteriker, der das Tao sehen will, bekommt es nicht zu Gesicht, wie es in c. 14 heißt: „Sieht man nach ihm, erschaut man es nicht . . .“ und in c. 35: „Sieht man nach ihm, genügt es nicht zum Erblicktwerden . . .“ Daß es aber für den Esoteriker wahrnehmbar ist, zeigt c. 52: „Das Kleine sehen heißt erleuchtet“ und c. 55: „Das Ewige kennen heißt erleuchtet.“

Auch der an den letztgenannten Stellen gebrauchte Ausdruck „erleuchtet“ ist wohl etwas mehr als eine bloße Metapher. Denn in c. 4 heißt es in einem (in c. 56 wiederholten) Verse: „Es stumpft ab seine Spitzen, löst auf seine Unordnung, mildert seinen Glanz, vereinigt sich mit seinem Staube“, und in c. 52: „Gebraucht man diesen Glanz, wendet man sich und kehrt zurück zu diesem Licht.“ Tao offenbart sich also, wie es mit visionären Erscheinungen ja allenthalben der Fall ist<sup>21)</sup>, augenscheinlich als Lichterscheinung, worauf auch Huai Nan Dsi mit den Worten hinzudeuten scheint: „Nicht kann man seinen Glanz betrachten“<sup>22)</sup>.

Soviel aus solchen Andeutungen bei Laotse und den andern alten Taoisten hervorgeht, war das Tao also ursprünglich eine persönliche Gottheit, und das wird nun auch noch durch eine andere, zeitlich sehr viel ältere Quelle bestätigt. In dem vielleicht noch an den Ausgang des 3. vorchristl. Jahrtausends zu datierenden zweiten Buche des Schu Ging, dem Schun Dian, findet sich der folgende Satz: „Das Herz des Menschen ist gefährdet, das Herz des Tao ist subtil“<sup>23)</sup>. Da also die Empfindung des Menschen der Empfindung des Tao gegenübergestellt wird, ist Tao auch hier zweifellos als ein Wesen, eine persönliche Gottheit, aufgefaßt. Die Stelle scheint überdies noch älter und schon im Schu Ging ein Zitat aus verlorener taoistischer Quelle zu sein; denn nach Sün Dsi, der sie mit der Variante „Das Herz des Menschen strebt nach Gefährdung, das Herz des Tao strebt nach Subtilität“ zitiert, rührt sie aus einem Tao Ging, einem heiligen Buche der Taoisten, her<sup>24)</sup>.

Die durch den pantheistischen Charakter überall noch hindurchschimmernde ältere Auffassung des Tao läßt also erkennen, daß das Tao ursprünglich eine persönliche, und zwar weibliche und tiergestaltige Gottheit war, die als Welterschöpferin und Weltlenkerin gedacht war. Ich möchte darum auch glauben, daß Conrady mit der Annahme recht hat, das Wort Tao bezeichne bei den Taoisten ursprünglich gar nicht den Begriff des Weges oder Prinzips, den es im Chinesischen sonst hat, sondern sei der aus der alten Sprache von Tschu stammende Name der Muttergöttin, den man dann, wie in vielen ähnlichen Fällen, mit einem dem Grundbegriff einigermaßen nahekommenen chinesischen Schriftzeichen wiedergegeben hätte. Etwas der-



Marmorpagode im Gelben Tempel bei Peking aus der Kienlungzeit

artiges scheint auch Laotse selbst einmal anzudeuten, wenn er in c. 25 vom Tao sagt: „Ich weiß nicht seinen Namen. Bezeichne ich es (eigentlich: setzte ich ein Schriftzeichen dafür), dann heißt das Tao.“

Daß die Gottheit nun weiblich und tiergestaltig ist, zeigt, daß sie außerordentlich alt sein muß; denn das vaterrechtlich organisierte China der Dschouzeit hätte die Vorstellung einer Muttergöttin an der Spitze des All nicht mehr erdenken können<sup>25</sup>). Sie muß also einem älteren, mutterrechtlichen Zeitalter entstammen, wie es für China denn auch sonst durch zahlreiche Überlebsel festgestellt ist und sich bei einigen seiner primitiven Stammesverwandten bis heute erhalten hat<sup>26</sup>). Ebenso urtümlich ist die Vorstellung einer tiergestaltigen Gottheit, die natürlich nur aus einer Zeit stammen kann, in der man das Tier für höher erachtete als den Menschen, also aus dem totemistischen Zeitalter, aus dem auch sonst noch Reste ins historische China hineinragen und das bei einigen indochinesischen Stämmen noch bis heute lebendig ist<sup>27</sup>). Mindestens ebenso primitiv ist nun auch der zweite Hauptbegriff der Taolehre, Te, die „Tugend“, mit dem wir auf wohl noch ältere, präanimistische Vorstellungen zurückgeführt werden.

Das Wort Te, das etymologisch mit de „erlangen“ zusammenhängt, bedeutet ursprünglich eine Kraft oder Fähigkeit, und zwar besonders eine solche magischer Art, wie in alten Texten zuweilen von der Zauberkraft göttlicher Wesen, so der Te des Mondes, die Rede ist<sup>28</sup>). Oft wird sie mit dem Ausdruck Hüan De, mysteriöse Zauberkraft, bezeichnet, den auch Laotse mehrfach braucht<sup>29</sup>). Das Wort hat dann die Bedeutung der Qualität eines Menschen oder auch eines Tieres oder Dinges angenommen und ist so zu seiner gewöhnlichen Bedeutung Tüchtigkeit, Tugend gekommen<sup>30</sup>). Die Grundbedeutung „Zauberkraft“ ist nun auch im Sprachgebrauch des Laotse noch an mehreren Stellen sichtbar. So heißt es in c. 55, daß der, der die Fülle (eig. Dicke) der Te im Munde hält — sie scheint also, wie vielfach der primitive Begriff des Mana, substanzuell gedacht zu sein — einem Säugling gleicht, der durch keine Gefahren verletzt wird. Ähnlich heißt es in c. 59: „Wenn man die aufgehäufte Te schwer wiegen läßt, kann alles überwunden werden“ — auch hier scheint Te also eine materielle Substanz zu sein. Während Te aber hier unpersönlich ist, tritt sie an andern Stellen augenscheinlich als persönliche Gottheit auf, was auch beim Mana der Primitiven gelegentlich der Fall ist<sup>31</sup>). In dieser Rolle erscheint Te in c. 23 zusammen mit Tao, wo es von beiden heißt: „Wer eins wird mit Tao, Tao freut sich auch, ihn zu bekommen. Wer eins wird mit Te, Te freut sich auch, ihn zu bekommen.“ Da abstrakte Begriffe im Chinesischen nicht in dieser Weise personifiziert werden, so müssen hier persönliche Wesenheiten gemeint sein<sup>32</sup>). Personifiziert erscheint Te auch in c. 49, wo es heißt: „Te ist gut . . . , ist aufrichtig“, und wieder mit Tao zusammen in c. 51, wo gesagt ist: „Tao erzeugt, Te ernährt . . . zeugt und besitzt nicht . . . handelt und beansprucht nicht, verlängert und beherrscht nicht. Das heißt die geheimnisvolle Te.“ Beide Aspekte, der persönliche und der unpersönliche, scheinen vereinigt in c. 38: „Die hohe Te ist keine Te, daher hat sie Te. Die niedere Te verliert keine Te, daher ist sie ohne Te“<sup>33</sup>). Jedenfalls entspricht Te bei Laotse an den genannten Stellen ganz dem primitiven Begriff des Mana, der Zauberkraft, die bald unpersönlich, bald persönlich auftritt, bald selbständig, bald als Ausstrahlung anderer Wesen erscheint und bald rein magischen, bald mehr ethischen Charakter hat.

Der Doppelcharakter der beiden Hauptbegriffe der taoistischen Philosophie zeigt also, daß es sich bei der Lehre des Laotse um die Restitution einer primitiven alten Volksreligion in philosophisch vertiefter und ins Abstrakte gewandter Form handelt. Laotse's Ideal war offenbar die mutterrechtliche Urzeit, die die späteren Geschlechter sich sicherlich gleich andern Völkern

idealisiert als das goldne Zeitalter dachten, in dem man, ohne Staat, Steuern und Kriege zu kennen, friedlich unter der milden Herrschaft des Weibes nach den Intentionen der großen Urgöttin dahingelebt hätte. Daher ist Laotse der Vertreter des absoluten Rückschritts zur Primitivität; er kämpft ebenso gegen die raffiniert verfeinerte materielle Kultur seiner Zeit, ihren Luxus in Bauten und Kunstwerken, in Festen und Jagden, wie gegen ihre Geisteskultur, gegen die von dem konfuzianischen Gelehrten- und Beamtentum gepflegten Tugenden der Humanität und Gerechtigkeit, gegen das Li, die das ganze Leben regelnde und durchdringende Sitte, gegen die Volksbildung, selbst gegen den Gebrauch der Schrift, an deren Stelle er lieber das urzeitliche Verständigungsmittel der Knotenschnüre sehen würde<sup>84</sup>). Endlich bekämpft er den Staat mit seinem Beamtentum, seiner Organisation und seinem Steuerwesen; er möchte an seine Stelle, wie er in c. 80 ausführt, wieder die primitive Gemeindeverfassung der Urzeit setzen, in der jedes Dorf sich selbst regiert und die Nachbarn einander ihr ganzes Leben nicht besuchen, obgleich sie die Stimmen der Hunde und Hähne im nächsten Dorfe vernehmen können. Regieren aber sollen das Volk die Scheng Jen, die taoistischen Heiligen, die — wie es später in den taoistischen Priesterstaaten der Han-Zeit tatsächlich der Fall gewesen sein soll<sup>85</sup>) — ohne Gewaltmittel, nur durch Tao und Te, durch den Verkehr mit der Gottheit und ihre daraus resultierenden magischen Kräfte herrschen; also wohl die Vertreter des alten südchinesischen Schamanentums, aus dem der Mystiker Laotse vielleicht selbst hervorgegangen sein mag<sup>86</sup>). Und der Heilige soll das Volk regieren, wie eben Vertreter einer Priesterklasse zu regieren pflegen: „Er leere“, heißt es in c. 3, „ihre Herzen und fülle ihre Bäuche, schwäche ihren Willen und stärke ihre Knochen; immer lasse er das Volk nichts wissen und nichts begehren.“ Laotse beruft sich dazu auf das Vorbild der alten Taoisten; c. 65: „Die im Altertum gut das Tao übten, erleuchteten das Volk nicht damit. Sie wollten es damit dumm halten. Daß das Volk schwer zu regieren ist, kommt durch seiner Weisheit Vielerlei. Mit Weisheit ein Land regieren, ist des Landes Diebstahl; ohne Weisheit ein Land regieren, ist des Landes Glück.“

Der Taoismus ist also in allen Stücken die vollständige Negation des Konfuzianismus. Er verwirft den Staat, auf den jener all seine Kräfte konzentriert; das Li, in dem der Konfuzianismus das die Gesellschaft zusammenhaltende Band erblickt; er verwirft Wissen und Bildung, während Konfuzius sein System gerade auf der Belehrung eines jeden einzelnen Menschen aufbaut, der aus Einsicht in die Notwendigkeit sozialen Handelns sich in die gesellschaftliche Organisation einfügen soll. Es stehen sich also in Laotse und Konfuzius die Vertreter zweier Weltanschauungen gegenüber, die der geistige Ausdruck zweier Kulturen sind; Nordchinas, das seine geistige Führung im konfuzianischen Gelehrtentum hatte, und Südchinas, dessen geistige Beherrscher die taoistischen Schamanen waren. Der politische Kampf zwischen Nord- und Südchina, der die letzten Jahrhunderte der Dschoudynastie erfüllte und erst mit der Einigung des Reiches unter Schi Huang Di wenigstens äußerlich seinen Abschluß fand, ist von dem Kampfe zwischen Konfuzianismus und Taoismus begleitet, der namentlich bei den Taoisten des 4. vorchristl. Jahrhunderts, bei Liä Dsi und Dschuang Dsi, Widerhall gefunden hat, aber auch bei den Konfuzianern nachklingt. So polemisiert schon Kungtsse selbst im Lun Yü zweimal gegen Laotse; Lun Yü 14,36 widerlegt er dessen berühmten, im Taoteking c. 63 ausgesprochenen Grundsatz „Vergilt Haß mit Güte“, und 17, 1 wendet er sich gegen den Ausspruch in c. 70, daß der Heilige „den Edelstein im Busen verbergen“ soll. Lun Yü 14, 46 wird sodann von einem Zusammenstoß Kungtses mit einem Taoisten berichtet, der sich respektlos gegen ihn benahm, und Lun Yü 18, 6—8 spricht er sich ablehnend gegen das von den Taoisten besonders gepflegte

Einsiedlertum aus. Wie der Taoismus in Tschu gegen eine mindestens zum Teil dem konfuzianischen Ritualismus anhängende herrschende Klasse kämpfte, so muß der Konfuzianismus auch in Nordchina taoistisch gesinnte Gegner besonders unter den Schamanen gefunden haben, wie denn die konfuzianischen Gelehrten dem Priestertum im allgemeinen recht abgeneigt waren und sich scharf gegen die Bestrebungen des Schamanismus wandten<sup>37)</sup>. Namentlich aus dem Nordosten hören wir vom Bestehen eines Schamanentums, das taoistischen Praktiken huldigte und dem Konfuzianismus viel zu schaffen machte; die Erhebung des Taoismus zur Staatsreligion unter Schi Huang Di soll sogar vornehmlich den Schamanen von Tsi zuzuschreiben sein<sup>38)</sup>. Vielleicht haben in diesem Grenzgebiet ethnische Mischungen, Reste primitiver vorchinesischer Kulturen mit schamanistischen Religionsformen, zur Aufnahme und Unterstützung des Taoismus beigetragen, wie sie auch im Nordwesten, in Schi Huang Dis Heimatsstaat Tsin, dem Taoismus vorgearbeitet haben mögen.

Indes hat der Kampf zwischen Konfuzianismus und Taoismus wenigstens in offener Form nicht so lange gedauert wie der politische Streit zwischen Nord- und Südchina. Um 300 v. Chr. tritt an Stelle der polemischen Haltung des älteren Taoismus bei den taoistischen Philosophen, wie Wen Dsi, Han Fe und Lü Bu We, das Bestreben, mit der konfuzianischen Weltanschauung zu einem Ausgleich zu gelangen, was sich offenbar wieder als Folge der sich ändernden politischen Lage erklärt. Denn in demselben Maße, wie das mit den nordchinesischen Staaten um die Herrschaft im Reiche ringende Tschu seinem politischen Ziele näherkam und sich durch Aufsaugung der kleinen Staaten zum Herrn Chinas machte, sinisierte es sich auch und nahm die chinesische Kultur und mit ihr die Weltanschauung des Konfuzianismus an. Um sich selbst zu behaupten, mußte der Taoismus sich nun bemühen, in China sozusagen gesellschaftsfähig zu werden, indem er seine Lehren im Sinne des Konfuzianismus umdeutete und mit diesem zu einer Synthese zu gelangen suchte. So verschwinden denn bald die urzeitlichen Ideale und sonstigen primitiven Vorstellungen aus den Schriften der Taoisten, und wer sich in die teils höchst sublimen und dunkeln, teils auch seltsam phantastischen Werke der späteren taoistischen Literatur vertieft, wird nur hie und da noch durch einen meist auch nur dem ethnologisch geschulten Leser verständlichen Nachklang daran erinnert, daß er eines der im Grunde urtümlichsten Denksysteme vor sich hat, und daß die taoistische Philosophie, wie ja im Grunde wohl auch jede andere, eine Tochter der Mythologie ist.

#### Anmerkungen

<sup>1)</sup> Schi Gi c. 63; vollständig übersetzt von R. Wilhelm in *Sinica III*, 1 (1928), Seite 26/28.

<sup>2)</sup> Vgl. die wohl etwas übertriebenen Zweifel an den Angaben des Schi Gi über Laotse bei H. Maspero, *La Chine antique* (1927), Seite 487, n. 2.

<sup>3)</sup> In c. 25. Die Worte Dschou hing ɔrl bu dai, die gewöhnlich aufgefaßt werden: „überallhin dringt (das Tao) und wird nicht gefährdet“ können nämlich — was m. W. bisher nicht beachtet worden ist — auch bedeuten: „Als die Dschou nach ihm wandelten, da waren sie nicht gefährdet“ oder „Wenn die Dschou in ihm wandelten, wären sie nicht gefährdet“. . . . Es wäre eigentlich sonderbar, wenn Laotse, der ja aus Ärger über den Verfall der Dschou den Hof verließ, dem Satz nicht einen Doppelsinn verliehen hätte. Dann würde der Ausdruck auch dafür sprechen, daß das Buch in einer Zeit entstand, in der die Dschou noch nicht völlig machtlos geworden waren; also vor der Periode der Streitenden Reiche. Aber die Interpretation ist freilich viel zu unsicher, um weitere Schlüsse darauf zu bauen.

<sup>4)</sup> Vgl. z. B. den vorklassischen Gebrauch von we in den Bedeutungen „es ist“ (c. 21, 42), „weil“ (c. 2, 15, 22, 41, 59, 67, 70, 71, 72, 75).

<sup>5)</sup> Besonders auffällig ist schuang „verdorben“ in c. 12, das nach dem Kommentar des Wang Yi zu

Sung Yü's Dschao Hun V. 89 ein Tschu-Wort für das Schlechtwerden einer Suppe ist. Weitere Tschu-Worte sind hi „verschleiben“ (c. 15, s. Fang-yän 5, 6b), tun „unwissend“ und hun „verfinstert“ (c. 20, s. Fang-yän 10,4b), und das noch heute auf Südchina beschränkte giang „Fluß“ (c. 32, 66).

<sup>6)</sup> Fang Yän 8, 1a.

<sup>7)</sup> Das geht aus dem im Dso Dschuan III, 30 und VII, 4 überlieferten Tschu-Namen Nou wu tu „der von der Tigerin Gesäugte“ hervor, der lexikalisch ebenso wie nach der Wortstellung mit nachgestelltem Genetiv (nou säugen, wu tu Tigerin (mu hu) einer Dai-Sprache angehört haben muß.

<sup>8)</sup> Anders läßt es sich kaum erklären, daß Mong Dsi III, 1, IV, 14 einen Philosophen von Tschu einen „eulenzüngigen Südbarbaren“ nennt. Mong Dsi III, 2; VI, 1 wird ebenfalls die Sprache von Tschu mit der von Nordchina kontrastiert. Auch sein Zeitgenosse Sün Dsi stellt wiederholt die Kultur von Tschu der von China (Hia) gegenüber (Sün Dsi 2 (4), 11b, Dubs, Hsüntze Seite 59; 4 (8), 27a/b, Dubs Seite 116), was auch nur unter der Voraussetzung verständlich ist, daß Tschu damals noch nicht zur chinesischen Kulturgemeinschaft gerechnet wurde, also noch nicht Chinesisch sprach.

<sup>9)</sup> In c. 22, 41, 50, 57, 69, 78.

<sup>10)</sup> Liä Dsi I, 1b (Wilhelm, Liä Dsi Seite 1). Liä Dsi zitiert das Huang Di Schu noch zweimal, 1, 4a (Wilhelm Seite 4) und 6, 4a (Wilhelm Seite 72).

<sup>11)</sup> C. 65 (s. u.).

<sup>12)</sup> Oder: „Es ist eine Idee ohne Gestalt.“

<sup>13)</sup> Wen Dsi I, 1a.

<sup>14)</sup> Huai Nan Dsi 7, 1a.

<sup>15)</sup> Über die Unmöglichkeit der von de Groot (Universismus, Seite 110) übernommenen Interpretation des Kommentators Ho Schang Gung s. den demnächst in Asia Major erscheinenden nachgelassenen Aufsatz von Conrady: Zu Lao-tze cap. 6.

<sup>16)</sup> Vgl. dazu Schindler in Hirth Anniversary Volume, Seite 325/326. Eine ähnliche Vermutung hat schon Carus ausgesprochen (Lao-tze's Tao-teh-king [1898], Seite 32).

<sup>17)</sup> Schan Hai Ging 9, 1a.

<sup>18)</sup> Schan Hai Ging 14, 2a.

<sup>19)</sup> Es würde zu weit führen, hier auf die verschiedenen Interpretationen der Begriffe der Einheit, Zweiheit und Dreiheit einzugehen. Wahrscheinlich handelt es sich um die philosophische Umdeutung einer alten Kosmogonie. Über Spuren kosmologischer Mythen bei Laotse s. Erkes, Chinesisch-amerikanische Mythenparallelen, T'oung-pao 24 (1925/26), Seite 50/52.

<sup>20)</sup> Dschuang Dsi 3 (6), 31b (SBE 39, 256; Wilhelm, Dschuang Dsi Seite 55).

<sup>21)</sup> Daß die Götter in Visionen und Träumen als Lichterscheinungen sichtbar wurden, ist gerade für Südchina mehrfach bezeugt. In Kü Yüan's Giu Go 2 (Yün Dschung Hün) heißt es vom Erscheinen des Gottes „Ein Flammenlicht erglänzt so hell“ und „Weithin flammend erhebt er sich“. Sung Yü beschreibt in seinem Schen Nü Fu die Traumerscheinung einer Göttin folgendermaßen: „Glänzend, o, wie die lichte Sonne begann sie Strahlen durch die Räume zu senden. Langsam kam sie näher; schimmernd wie der helle Mond strahlte sie ihren Glanz aus“ (s. Erkes, The Shen-nü-fu, T'oung-pao 25 [1928], Seite 390).

<sup>22)</sup> Huai Nan Dsi 6, 4a.

<sup>23)</sup> Schu Ging II, 2, 15. Die Übersetzung Legges (Ch. Cl. III, 61) ist grammatisch unmöglich und außerdem sinnlos; sein Angriff gegen die ganz korrekte Auffassung des Paters Gaubil hat keinerlei Berechtigung.

<sup>24)</sup> Sün Dsi 15 (21), 8b (Dubs, Hsüntze Seite 271).

<sup>25)</sup> Vgl. dazu M. Quistorp, Männergesellschaft und Altersklassen im alten China (Mitt. des Seminars für Orientalische Sprachen zu Berlin, 19 [1916], S-A Seite 56/57.)

<sup>26)</sup> Conrady, China (Pflugk-Harttungs Weltgeschichte Bd. III, 1910), Seite 484/487.

<sup>27)</sup> Conrady, China, Seite 486, 515; Erkes, Der Totemismus bei den Chinesen und ihren Stammverwandten (Gedächtnisschrift für Karl Weule, 1928).

<sup>28)</sup> So heißt es Tiän Wen V. 17 vom Monde: „Der Glanz der Nacht, welche Te hat er, daß er stirbt und dann wiedergeboren wird?“ Auf einem von Hopkins im JRAS 1911, Seite 58 publizierten Orakelknochen der Dschou-Zeit findet sich die Inschrift „Yüo Te Gi Siang — Glück und Segen durch des Mondes Te!“ (Hopkins: „May the moon's influence bring good fortune!“)

<sup>29)</sup> C. 10, 51, 65. Der Ausdruck kommt schon Schu Ging II, 1, 1 vor.

<sup>30)</sup> Vgl. darüber besonders Granet, *Danses et légendes de la Chine ancienne* (1926), s. Index s. v. Vertu.

<sup>31)</sup> So sind die göttlichen Wesen der Tschuktschen personifizierte Erscheinungsformen der alldurchdringenden Zauberkraft: „They represent a very loose and indefinite personification of the creative principle of the world, and are similar to Great Manitou or the Wakanda of the Indians, which are quite as indefinite in meaning.“ Bogoras, *The Chukchee*, Seite 314.

<sup>32)</sup> Ebenso muß auch unter dem weiterhin in derselben Weise genannten Schi „Verlust“ („Wer eins wird mit Schi, Schi freut sich auch, ihn zu bekommen“) ein persönliches Wesen verstanden sein; vielleicht liegt auch hier die Transkription eines südchinesischen Götternamens vor. Das Kapitel ist in der Tat nur unter der Annahme zu verstehen, daß es nicht von Begriffen, sondern von persönlichen Wesenheiten handelt; vgl. die Zusammenstellung der ebenso gezwungenen wie unbefriedigenden Erklärungsversuche bei Wilhelm, *Laotse*, Seite 98. Allerdings ist die Personifikation dem Chinesischen nicht völlig unbekannt; sie findet sich zum Beispiel in den Elegien von Tschu, vgl. etwa Kü Yüans Ausdruck „ich schirrte an der Drachen Willigkeit“ (*Li Sao* Str. 91 und *Yüan Yu* V. 53). Auch bei Laotse findet sich mindestens ein Fall von unzweideutiger Personifikation; c. 38, wo es vom Li heißt: „Da streckt es den Arm aus und erzwingt es.“ Auch in der Bezeichnung eines großen Landes als „des Reiches Weibchen“ (c. 61) ist kaum etwas anderes als eine Personifikation zu erblicken. Jedoch wird man ohne zwingende Gründe eine solche natürlich im Chinesischen nicht annehmen.

<sup>33)</sup> Ein Nachhall der persönlichen Auffassung von Tao und Te ist vielleicht noch bei *Huai Nan Dsi* 9, 8b zu finden, wo es heißt: „Hätte das Tao Weisheit, dann würde es zweifeln; hätte die Te Verstand, dann wäre sie gefährdet.“

<sup>34)</sup> c. 80. Vgl. über die in China anscheinend schon im Altertum abgekommenen Knotenschnüre I Ging, *Da Dschuan* II, 2, 13 (Wilhelm, I Ging I, 256). Einen Ausläufer der altchinesischen Knotenschrift stellt vielleicht die der Liu Kiu-Inseln dar; vgl. E. Simon, *Über Knotenschriften und ähnliche Knotenschnüre der Riukiuiseln, Asia Major* I (1924), Seite 657/67.

<sup>35)</sup> Vgl. de Groot, *On the Origin of the Taoist Church, Transactions of the Third International Congress for the History of Religions* (1908), vol. I, Seite 138/49, bes. Seite 140/43.

<sup>36)</sup> Über das Schamanentum besonders Südchinas vgl. Schindler, *Das Priestertum im alten China* (1919); auch Maspero, *La Chine antique, cap. Le Clergé* (Seite 187/202).

<sup>37)</sup> So wendet sich das Li Gi gegen priesterliche Machtgelüste: „Wenn die Gebete und Formeln von den Priestern, Schamaninnen und Priesterschreibern des Ahnentempels verheimlicht werden, das ist nicht recht, das heißt das Reich verfinstern.“ (*Li Gi* 7, 2, 3, Li Yün, *Couvreur, Li-ki* I, 509.) Eine ähnlich scharfe Polemik im *Dso Dschuan* II, 6: „Der Priester und Priesterschreiber aufrichtige Worte, das ist Glaube . . . Aber Priester und Priesterschreiber betrügen allesamt mit den Opfern.“ Vgl. das rücksichtslose Vorgehen konfuzianischer Beamter gegen schamanistische Praktiken; 424 v. Chr. läßt Si-Men Bao die Schamaninnen, die dem Huang Ho Menschenopfer darbrachten, zum abschreckenden Beispiel sämtlich ertränken (*Shi Gi* c. 126, übersetzt bei de Groot, *The Religious System of China*, VI, 1196/99). Kungtsse selbst scheint mit den Priestern schlechte Erfahrungen gemacht zu haben; *Lun Yü* 6, 14 nennt er einen hohen Geistlichen, den Priester des Ahnentempels von We, „glattzünftig“.

<sup>38)</sup> *Shi Gi* c. 28, *MH* III, 436. Übrigens scheint zwischen dem nord- und südchinesischen Schamanentum eine Rivalität bestanden zu haben; vgl. den Zauberkampfvon Liä Dsi's Lehrer Hu Dsi mit der Schamanin aus Tsi (*Liä Dsi* 2, 6a/b, Wilhelm, *Liä Dsi*, Seite 21/22).