

Dr. Marguerite Müller-Yao

姚慧

Lao-tzu und die Philosophie des Taoismus



Düsseldorf 1972

Inhaltsübersicht

I. Textkritische Anmerkungen zum Tao Te Ching	1
II. Zeitumstände, geschichtlicher Hintergrund und die Intentionen des Tao Te Ching	3
III. Leben und Person des Lao-tzu	6
IV. Die Philosophie vor Lao-tzu: Das philosophische System des I-Ching	8
1. Die Grundgedanken des Buchs der Wandlungen	10
2. Die Elemente des Systems des I-Ching	12
2.1 Das Tao als Ursprung allen Seins	12
2.2 Die große Polarität (T'ai-Chi): Yin und Yang, das Wu-Chi oder Chaos	14
2.3 Die Grundzeichen des I-Ching: K'un und Ch'ien	14
2.4 Die Arten der Wandlung im I-Ching	15
2.5 Die Erkenntnismethode des I-Ching	16
V. Die metaphysisch-kosmologischen Aussagen des Tao Te Ching	16
1. Die Bedeutung des Symbols Tao im Tao Te Ching	16
2. Das Wesen und die Attribute des Tao	17
2.1 Das Tao als Ursprung des Seins und des Kosmos	17
2.2 Das Tao als Urgesetz von Sein und Kosmos	18
2.3 Das Tao als das Absolute	20
2.4 Das Tao als Nicht-Sein und Gegensatz des Seins	20
2.5 Das Tao als die allumfassende Einheit	22
2.6 Das Tao als Möglichkeit und Wirklichkeit des Seins	25
2.7 Das Tao als Lebensgesetz des Seins: Te	26
3. Die Bedeutung der Negation im Tao Te Ching	28
4. Die zeitliche und räumliche Dimension des Tao	29
4.1 Die zeitliche Dimension des Tao	29
4.2 Die räumliche Dimension des Tao	31

5. Die Bilder im Tao als Wesensgrundlage der Erscheinungen und Dinge	32
6. Der Nichtanfang (Wu-Chi) und der Uranfang oder die große Polarität (T'ai-Chi) als Vorstufen des Seins und K'un und Ch'ien als die Grundzustände des Seins und der genetische Prozeß	34
7. Methodische Dialektik und Realdialektik im Tao Te Ching	37
7.1 Realdialektik im Tao Te Ching	38
7.2 Methodische Dialektik im Tao Te Ching	40
8. Die Wirkungsweise des Tao in der Welt (Sein)	41
8.1 Kosmologische Wirkungen des Tao	41
8.2 Tzu-Ran und Wu-Wei (Natürlichkeit und Nicht-Handeln)	43
8.3 Wirkungen, die einen Einfluß auf die menschliche Erkenntnis haben	46
8.4 Vom ethischen und politischen Verhalten des Menschen abgeleitete Verhaltensweisen als Sozialkritik	47
VI. Erkenntnistheoretische Aussagen des Tao Te Ching	48
1. Das Problem der Namen (Begriffe) im Tao Te Ching	48
1.1 Das Problem der Namen im Denken nach Lao-tzu (K'ung-tzu etc.)	48
1.2 Die Namensproblematik bei Lao-tzu	49
2. Die Mittel der Erkenntnis des Seins der Welt	49
3. Die Folge der Erfahrung der Welt	50
3.1 Erkenntnis der Welt als Erkenntnis der Gegensätze des Seins	50
3.2 Die Namen als Erreger des Begehrens	51
4. Die Begrenztheit der Sinnes- und Reflexionserkenntnis	51
5. Die Erfahrung des Tao	52
5.1 Die Erfahrung des Tao über das Sein	52
5.2 Die Erfahrung des Tao über das Nicht-Sein	53
VII. Die Ethik des Tao Te Ching	55
1. Tao als höchste Norm der Tugend	57
2. Das Verhalten des Weisen (Sheng-ren)	58

3. Die taoistischen Kostbarkeiten / Haupttugenden)	59
4. Der Abfall vom Tao (Das Verlieren des Tao)	60
VIII. Staats- und Gesellschaftsphilosophie des TaoTe-Ching	60
1. Das Vorgehen Lao-tzu's beim Lösen der gesellschaftlich-politischen Probleme	60
2. Die einzelnen Maßnahmen zur Lösung und Verbesserung der gesellschaftlichen Unordnung	62
2.1 Regierung durch Nicht-Handeln	62
2.2 Abschaffung von Wissen und Luxus und Erzielung der Wunsch(Begierde-)losigkeit	62
2.3 Regierung durch das Vorbild der Persönlichkeitswirkung des Herrschers (Weise)	63
2.4 Extremer Liberalismus und Anarchie	64
2.5 Rückkehr zum Naturzustand und ein kleiner Staat als Ideal	64
2.6 Abschaffung des Krieges als Mittel der Politik	65
2.7 Einheit des Reiches (Oikumene)	65
IX. Mystik im Tao Te Ching	66
X. Die Auswirkungen und Nachfolger des Lao-tzu	67
1. Lie-tzu	67
2. Chuang-tzu	69
3. Yang-chu	71
4. Han Fei Tzu	73
5. Huai Nan Tzu	74
Anmerkungen	75
Literaturverzeichnis	77
Ergänzungen / Appendizes	79
Glossar Chinesisch-Pinyin-Deutsch	85

I. Textkritische Anmerkungen zum Tao Te Ching

Da Lao-tzu's Leben in das 6. Jahrhundert vor Christus datiert wird, ist anzunehmen, dass die Aphorismensammlung, die von ihm nachgelassen wurde und unter dem Namen **TAO TE CHING (道德經)** existiert, am Ende des 7. oder Anfang des 6. Jahrhunderts entstanden ist.

Die Überlieferung berichtet, dass Lao-tzu (老子) sich im späten Alter aus der Welt gewandt hat und nach Westen gezogen ist, da er keine Hoffnung mehr hatte, dass die Zeitumstände, die sich in Kriegswirren und Ordnungslosigkeit und Zerfall der alten Ordnung ausdrückten, sich noch bessern würden. Er zog aus dem Zentralgebiet des damaligen Reiches über den Han-Ku-Paß (函谷關) (der etwa in der Mitte Chinas liegt) nach Westen und verschwand für immer. Dabei soll er von dem Passwächter Yin-Hsi gebeten worden sein, seine Gedanken aufzuschreiben, woraus dann das etwa 5000 Zeichen enthaltende Tao Te Ching entstanden war.

An der Echtheit des Tao Te Ching und daran, daß es von Lao-tzu allein geschrieben wurde, sind verschiedentlich, meist allerdings nur von europäischen Sinologen, Zweifel geäußert worden. Unter anderem wurde angenommen, daß das Tao Te Ching nicht als einheitlicher Text von einem, sondern von mehreren Autoren verfaßt worden sein könne, oder aber, daß es im Laufe der Zeit sehr gelitten hat und verschiedentlich, was sich auch tatsächlich im heutigen Text zeigt, Einschiebungen vorgenommen worden sind, die nicht von Lao-tzu stammen¹.

Tatsächlich ist die Anordnung und Reihenfolge der Kapitel des Tao Te Ching nicht systematisch, sondern recht willkürlich. Trotz dieser Hinweise auf spätere Einschiebungen zeigt das Werk aber in seiner gesamten Konzeption eine Geschlossenheit, die doch nicht zu Zweifeln an der Autorschaft eines einzelnen Denkers, nämlich Lao-tzu, berechtigt.

Die Gedanken des Tao Te Ching zeigten schon sehr früh eine Wirkung auf andere chinesische Denker. Einer der ersten, die davon beeinflusst wurden, war Chuang-Tzu (莊子), der von 335-275 v. Chr. lebte und der bedeutendste Philosoph Chinas im westlichen Sinne war. Seine Lehre ist ohne Lao-tzu nicht verständlich, nicht nur in den Grundgedanken zeigt sich bei ihm die Verbindung zu Lao-tzu, sondern auch in Zitaten. Chuang-tzu hat sicher Gedanken des Lao-tzu über die Schulen des Yin-hsi vermittelt bekommen.

Ein weiteres Zeugnis für eine Reihe von Stellen aus dem Tao Te Ching wird von Lie-tzu (列子) gegeben, der etwa von 440 - 370 v. Chr. lebte. Nach Wilhelm handelt es sich bei dem Werk von Lie-tzu fast ausnahmslos um eine Fälschung aus späterer Zeit, was jedoch nicht richtig ist.

Bei Han Fei Tzu (韓非子) (280 - 233 v. Chr.) finden sich zwei Kapitel, die ausführlich Stellen aus dem Tao Te Ching erklären. Auch das Lü Shih Ch'un Ch'iu (呂氏春秋), das Werk der Gelehrten um Lü Pu Wei (呂不韋), dem Geldgeber der Ch'in (秦朝) (221 - 208 v. Chr.), basiert zum Teil auf dem Tao Te Ching³.

Bei Huai Nan Tzu (淮南子), der 122 v. Chr. Selbstmord beging, finden sich Erklärungen zu 41 Abschnitten aus dem Tao Te Ching.

Auch Szu Ma Ch'ien (司馬遷), der berühmte Historiker der Han-Dynastie (漢朝) gibt eine kurze Biographie von Lao-tzu. Aus der großen Zahl der Zeugnisse, die alle in kurzer Zeit entstanden sind, läßt sich entnehmen, daß sowohl Lao-tzu gelebt als auch das Tao Te Ching geschrieben hatte. Der Name Tao Te Ching, in Deutsch etwa: das Buch vom Weltgesetz (Weg) und Leben (Tugend), findet sich in der ältesten Zeit noch nicht, doch erwähnt bereits Szu Ma Ch'ien, daß das Buch in zwei Teile zerfällt, die das Buch-vom-Tao und das-Buch-vom-Te (Tugend, Leben), genannt wurden.

Die ältesten Ausgaben, auf die der heutige Text zurückgeht, stammen von den beiden Kommentaren von Wang Pi (王弼)(226 - 249 n. Chr.) und Ho Shang Kung, wobei man über Ho Shang Kung kaum etwas weiß. Wang Pi hat auch Kommentare zum I-Ching herausgegeben. Ho Shang Kung heißt: "der Mann am Fluß". Bei Ho Shang Kung findet sich bereits die Einteilung in 81 Kapitel.

Den Namen Ching (經), was "klassisches" oder "heiliges Buch" bedeutet, erhielt das Tao Te Ching in der T'ang-Dynastie, deren Kaiserliche Familie den Namen Li (李) hatte und sich für die Nachkommenschaft von Lao-tzu hielt, wodurch das Tao Te Ching besonders geehrt wurde. Damals erhielt Lao-tzu auch den Namen Bo Yang oder Bei Yang (伯陽). Es wurden damals auch teilweise Veränderungen des Textes vorgenommen.

Übersetzungen und Erläuterungen in europäischen Sprachen:

- 1) Victor von Strauß: Lao-tse's Tao Te King, Verlag Asia Major 1924
- 2) Richard Wilhelm: Laotse, TaoTeKing, Das Buch des Alten vom Sinn und Leben, Jena 1911
- 3) Richard Wilhelm: Laotse und der Taoismus, Stuttgart 1925
- 4) Julius Grill: Laotse's Buch vom höchsten Wesen und vom höchsten Gut, Tübingen 1910
- 5) H. Haas: Weisheitsworte des Lao-tse, Leipzig 1920
- 6) Jan Ulenbrook: Lau Dse, Dau Dö Djing, Bremen 1962
- 7) Richard Wilhelm: Chinesische Lebensweisheit, Tübingen (1922) (Auszüge)

II. Zeitumstände, geschichtlicher Hintergrund und die Intentionen des Tao Te Ching

Lao-tzu lebte in einer Zeit, die in gewissen Zügen der Zeit zwischen den Weltkriegen (Wilhelm) in Europa ähnlich war. In den Jahrhunderten, die seiner Geburt vorangingen, hatte sich das alte chinesische Feudalreich, an dessen Spitze der Sohn des Himmels (天子) als weltlicher und religiöser Herrscher stand, allmählich aufgelöst.

Das alte Reich der Shang-Yin (商朝/殷), das vom 16.-11.Jhdt.v.Chr. bestand, war schließlich von den Chou (周朝), einem ehemals im Westen Chinas lebenden Volksteil, erobert worden, die die nächste Dynastie (1122 - 222 v.Chr.) bildeten.

Die Zeit der starken Chou-Könige wahrte jedoch nur kurz. Sie wurde abgeschlossen durch mehrere schwache Herrscher und innere Auseinandersetzungen um die Macht. Mit der fortschreitenden Ausdehnung der Chou kam es zur Ausbildung der "Mittleren Staaten (中國)", die höher zivilisiert waren und der königlichen Familie gehörten, und außerhalb davon der "Äußeren Staaten (外国)", zu denen umliegende Barbaren zählten.

Nach und nach wuchs die Macht der von eigenen Herrschern, den Fürsten(王子) regierten äußeren Staaten. Zwar wurde der König der Chou noch lange Zeit als ritueller Oberherr und Lehnsherr anerkannt, besaß aber nicht mehr genug Macht, um Streitigkeiten verbindlich schlichten zu können. Die äußeren Staaten versuchten sich auf Kosten anderer und auch der königlichen Gebiete auszudehnen, und gerieten immer häufiger in Streit untereinander. Um 771 v.Chr. wurde die Hauptstadt Hsien-Yang (咸陽) zerstört, und die Macht des Königs verfiel völlig.

Die inneren Staaten (中國) schlossen sich einige Jahrzehnte später zu einer Konföderation zusammen, die unter der Hegemonie eines von ihnen stand, doch war dadurch der Frieden auch nicht gesichert. Die Kämpfe um die Vorherrschaft zwischen allen Staaten gingen unter wechselnden Konstellationen weiter. Dieser Zeit, die als "Frühlings- und Herbst-Periode (春秋時代)" bezeichnet wurde, folgte die Zeit der "Kämpfenden Reiche (戰國時代 (491 - 221 v.Chr.))", die sich in eigenmächtigen Ernennungen einzelner Fürsten zu Königen, schweren Kämpfen und dem totalen politischen, wirtschaftlichen, geistigen und moralischen Verfall äußerten, und schließlich 221 v.Chr. von der Ch'in-Dynastie abgelöst wurde (秦朝). In jener Zeit, in der die Kriege nicht weniger blutig als heute waren, wurden ganze Staaten aufgeteilt, Familien auseinandergerissen, die Wohlhabenheit der Länder vernichtet und Millionen von Menschen getötet.

Trotz dieser schrecklichen Umstände war das Bewußtsein, auf der Höhe der Kultur zu leben, sehr stark entwickelt. Erfindungen wurden gemacht, Einrichtungen zur staatlichen Ordnung wurden ins Leben gerufen und Maßregeln zur Hebung der Volkswirtschaft gefunden.

Unter diesen Verhältnissen ging die ganze alte Gesellschaftsordnung immer mehr auseinander. Die alten Stände lösten sich auf, alte Familien verloren ihre soziale Stellung und neue stiegen auf. Die ganzen Verhältnisse waren ohne innere Dauer,

denn die ewigen Kriege machten alles unsicher. Die Zukunft war für die Menschen jener Tage stets von Ungewißheit verdeckt.⁵

Unter alledem hatte das Volk natürlich am meisten zu leiden. Das Volk hatte kein Interesse an den Machtkämpfen seiner Fürsten, sondern wollte in erster Linie ruhig leben. Aus dem Volk wurden die Soldaten ausgehoben, die man für die Kriege brauchte, wodurch die Familien in Not und Elend gerieten. Das Volk mußte seinen Besitz opfern für diese Kriege und für die Pracht, die in Friedenszeiten an den Höfen der Fürsten (君子) herrschte, und während ein großer Teil der Oberschicht in Reichtum und Überfluß und Verschwendung lebte, mußte es oft hungern.

Die ganze Struktur der Gesellschaft war dadurch bedroht, es war eine Übergangs- und Auflösungszeit. Der patriarchalische Feudalstaat zerfiel mehr und mehr, und die Großstaaten hatten unter den gleichen Schwierigkeiten zu leiden, wie das Zentralreich der Chou. Während kurz vor Lao-tzu noch mächtige Hegemonen vorhanden waren, die im Namen des Himmelssohnes das Reich in Ordnung zu halten versuchten, so war auch das bald nach K'ung-tzu zu Ende.

Die "Frühlings- und Herbstzeit" (春秋時代) wurde nach einem Werk von K'ung-tzu so genannt, mit dem er unter der Form eines geschichtlichen Werkes soziale Kritik vom moralischen Standpunkt aus übt. Es war eine Zeit voll von Revolutionen und Fürstenmorden in allen Staaten. Trotz aller dieser Auflösungserscheinungen machte das geistige Leben Fortschritte. Die Krise war nicht die Krise einer sterbenden Kultur, denn die Zeit von Lao-tzu bis zum Beginn der Han-Dynastie (漢朝) war eine Zeit beispielloser geistiger Regsamkeit.

Das Elend war stark genug gewesen, um die Grundlagen des Alten zu erschüttern, aber es wurde dadurch die Kultur nicht vernichtet. Es entstand vielmehr eine neue produktive Zeit, in der neue Grundlagen geschaffen wurden für die Zukunft.

Im Norden Chinas trat K'ung-tzu auf, der sich an das Alte (Shih-Ching 詩經, Shu Ching 書經, I-Ching 易經, Chou Li 周禮 u.a.) anlehnte und es nur mit neuem Geist füllte, der sich mehr an die Realitäten hielt und von Ihnen ausging, und dessen danach konzipierte Lehren China bis in die jüngste Zeit bestimmen und beeinflussen sollten. Der Standpunkt K'ung-tzu's war in der Ewigkeit, bei den vorbildlichen Herrschern des Altertums, aber seine Auswirkungen waren alle in der Zeitlichkeit. Sein Bestreben war die Läuterung und Bildung der Formen zeitlicher Erscheinung nach den tiefsten Gesetzen des Lebens und dem Weg des Menschen. Dieser Weg führte zu einer Kultur, die mit der Natur nicht in Feindschaft war, sondern durch die Natur harmonisiert und geordnet werden sollte.⁶

Mit dem ständigen Verfall der gesellschaftlichen Ordnung, die nach dem bisherigen kosmologischen Ordnungsdenken eine Folge des Verfalls der herrscherlichen Tugend war, wurde die Frage nach den inhaltlichen Anforderungen an die Tugend des wahren Herrschers erneut gestellt und mittels der überkommenen Symbolik neu untersucht, was durchaus keine Anmaßung war, da seit alters her die Auffassung bestand, daß der Kaiser, der Sohn des Himmels, sein Mandat verlieren könnte, wenn er seiner Aufgabe nicht mehr gerecht würde. K'ung-tzu, Meng-tzu und andere waren

es, die über die Ordnung von Mensch und Gesellschaft nachdachten und Ihre Erkenntnisse als Minister und Ratgeber zur Verfügung stellen wollten.

Ausgangspunkt ihrer und auch Lao-tzu's Spekulationen über die richtige Ordnung war die Erfahrung der Unordnung. Die Bereiche, in denen sie diese erfuhren, war das T'ien-hsia (天下) und die einzelnen Staaten. Verantwortlich für deren Ordnung und Administration waren der Zentralherrscher (T'ien-tzu 天子, Kuo Wang 國王) und die Fürsten (君子). Da eine Besserung der gesellschaftlichen und politischen Ordnung durch die schwachen Chou-Könige nicht mehr zu erwarten war, sondern von einem Fürsten ausgehen mußte, und da dieser seine Herrscherfähigkeiten an der richtigen Ordnung seines Staates zu beweisen hatte, beschäftigten sich ihre Gedanken mehr mit dem Fürsten oder Edlen (君) als mit dem König. Da sich aber auch ein großer Teil der damaligen Fürsten als unfähig und sittenlos erwies, und nicht aus eigener Kraft zur richtigen Ordnung kommen konnte, verlor das Symbol des Chün-tzu mehr und mehr die bisherige soziale Bedeutung und wurde zu einer Bezeichnung eines vorbildlichen und repräsentativen Menschen, der richtige Einsichten in die Ordnung von Mensch und Gesellschaft besitzt und damit zu einer Quelle der Ordnung wird.

So versuchte K'ung-tzu einen Fürsten zu finden, der sein Wissen akzeptierte und bereit war, es entweder selbst oder durch K'ung-tzu in die Tat umzusetzen. K'ung-tzu sah die Menschen seiner Zeit an wie Kinder, die man vor Feuer oder Wasser retten mußte. Er wußte zwar, daß eine Rettung schwer sein würde, aber er wußte auch, wie dabei vorzugehen war. Er wanderte daher von Staat zu Staat, und mancher Fürst unterhielt sich gern mit ihm, oder hatte es auch probiert, seine Lehren anzuwenden, aber nur halb.

Als er schließlich niemanden nach seinen Vorstellungen findet, zieht K'ung-tzu sich zurück, und was er selbst in der Gegenwart nicht erreichte, daß vermittelt er seinen Schülern. Er schafft in der Herausgabe der klassischen Schriften (s.o.) die Richtlinien der Ordnung für jede zukünftige Zeit, und unterrichtet seine Schüler in der Anwendung seiner Erkenntnisse und Lehren.⁷

Als Symbol repräsentativer Menschlichkeit wählte Meng-tzu (孟子) den Ausdruck Sheng-ren (聖人) und nicht den des Chün-tzu (君子), was soviel wie "weiser Mann" bedeutet und auch von Lao-tzu verwandt wird. Mit der Verwendung des Adjektivs sheng (聖), das in den alten Texten vor allem die Bezeichnung höchster Herrschertugend war, ist der Anspruch auf geistige Repräsentation durch den so bezeichneten Menschen deutlich gemacht.

Lao-tzu stammte aus dem Süden des damaligen Chinas. Während sich im Norden schon seit über 500 Jahren der Patriarchismus durchgesetzt hatte, ging Lao-tzu zurück auf die Natur, das große Mütterliche.

Sein Weg ist nicht der Weg des Menschen, sondern der Weg des Himmels. der Weg der großen Natur, in die der Mensch auch wieder untertauchen muß, um Frieden zu finden in dem Chaos, das Kultur und zuviel Bewußtsein veranlaßt haben. Lao-tzu ist der Vertreter der südlichen Richtung der chinesischen Kultur. Er predigt die Rückkehr zur Natur, er ist ohne Geschichte, da ihn nur der ewige Rhythmus des

Geschehens interessiert, er will keine Ziele und Zwecke, kein Machen und Handeln, sondern Ruhe und Wachstum und Gestaltung aus dem tiefsten Sinn des Lebens heraus.

Lao-tzu sieht die damalige Lage Chinas nicht so optimistisch an wie K'ung-tzu. Seiner Ansicht nach konnte die Welt auch nicht mit einer Arznei, wie den Lehren und Methoden des K'ung-tzu geheilt werden. Was seiner Ansicht nach nötig war, das war, die Welt zur Ruhe kommen zu lassen, damit sie Zeit hatte, sich zu erholen. Lao-tzu bezieht sich auch nicht nur auf die Zeit in der er lebt, obwohl diese natürlich seine Gedanken verursacht hatte, und sein Denken sich in erster Linie um eine Ordnung der Welt in politischer und gesellschaftlicher Hinsicht drehte.

Seiner Ansicht nach ist es immer dann, wenn man wirken will, notwendig, von der Welt der diesseitigen Erscheinungen zurückzugehen zum ewigen Tao und zum Einklang mit jenem zu kommen, damit alles diesseitige Werden vom höheren Tao beeinflusst wird.

Lao-tzu ist in seinem Denken ebenso wie K'ung-tzu vom Buch der Wandlungen (I-Ching 易經) beeinflusst, dem uralten Orakel- und Weisheitsbuch Chinas, dem auch K'ung-tzu sich im höheren Alter mit ganzer Seele zugewandt hatte.

Lao-tzu ist im Vergleich mit K'ung-tzu, der in seiner Zeit die moderne Richtung darstellte und den Fortschritt, in seinen Grundlagen der Ältere. Er geht nämlich über das patriarchalische Zeitalter zurück bis dahin, wo das Mütterlich-weibliche das letzte Symbol war.

Eines haben beide, Lao-tzu und K'ung-tzu gemeinsam, nämlich die Lehre vom Wu Wei 無爲), dem Handeln durch Nichthandeln.⁸ Gemeinsam ist aber auch beiden die Intention Ihres Denkens, die sich aus den Umständen der Zeit ableitet: die geistige Grundlegung zu einer neuen Ordnung der damaligen chinesischen Welt in politischer und gesellschaftlicher Hinsicht zu schaffen.

III. Leben und Person des Lao-tzu

Im Gegensatz zu K'ung-tzu und anderen Philosophen der damaligen Zeit lassen sich über Lao-tzu's Leben keine genauen Zeitangaben, mehr machen. Der chinesischen Überlieferung zufolge soll Lao-tzu etwa 50 Jahre älter als K'ung-tzu gewesen sein, und da dessen Lebensdaten von 551 - 479 v.Chr. genau zu bestimmen sind, kann die Geburt von Lao-tzu auf etwa 600 v.Chr. angesetzt werden.

Über das Leben des Lao-tzu finden sich vor allem im Shih-Chi des Szu Ma Ch'ien einige kurze Aufzeichnungen, die auch im wesentlichen alles darstellen, was über ihn an biographischem Material existiert. Szu Ma Ch'ien (司馬遷) lebte in der Han-Dynastie (漢朝), und zwar von 163 - 85 v.Chr..

Lao-tzu hieß mit dem Familiennamen Li (李), mit dem Rufnamen Erh (耳) und mit dem persönlichen Namen Tan (聃). Nach chinesischer Sitte hieß er also Li Erh oder Li Tan.

Das Wort Lao heißt alt (老), das Wort Tzu (子) Meister, sodaß also Lao-tzu "der alte Meister" bedeuten würde. Es ist aber auch möglich, daß Lao ein alter Clan-Name

war, die in China allgemein in Gebrauch sind. Sie wurden allmählich auf die patriarchalische Sippe übertragen und sind in dieser Form bis heute in Gebrauch. Sein Gelehrtenname war Pei-Yang (伯陽). Im Altertum gab es bei den adligen Geschlechtern außerdem noch besondere Familiennamen und der Name Li wäre dann ein solcher Name, sodaß Lao-tzu also aus einer vornehmen Familie käme.

Der Geburtsort von Lao-tzu ist K'u Hsien im Staat Ch'en, der aber damals bereits von dem südlichen Großstaat Ch'u (楚) erobert worden war. Deshalb wird Lao-tzu auch in manchen Quellen, wie im Shi-Chi von Szu Ma Ch'ien "der Mann aus Ch'u" genannt.

Für die Denkweise von Lao-tzu ist es von Bedeutung, daß er aus dem Süden stammt, denn der Süden ist zum einen radikal in der Gesinnung, hat aber auch das Weiche und Milde, wie es bei Lao-tzu zu finden ist; ebenso findet man im Süden eine stärkere Verbreitung der Intuition im Gegensatz zu dem realistischeren und nüchternen Norden. Der alte, kleine Staat Ch'en lag etwa in der heutigen Provinz Honan (河南), der südlichsten der Nordprovinzen.

Lao-tzu hatte eine Stellung als Beamter der kaiserlichen Bibliothek am Hofe der Chou-Könige in Lo-yang (洛陽市) inne, was damals eine recht bedeutende Stellung war. Dadurch kam er zu einer Beschäftigung mit den alten Werken. Das Amt ist ursprünglich ein priesterliches gewesen und hatte die Beschäftigung mit den Orakeln als Aufgabe. Von hier aus wird es deutlich, woher Lao-tzu den Überblick über die "Meister der Vorzeit" hatte, und man versteht auch, daß er das Buch der Wandlungen, das I-Ching, kannte und verstand, was sich in seiner Lehre sehr deutlich zeigt. Er beherrschte dadurch auch die Sitten und Gebräuche der Vorzeit, denn ihm standen in der kaiserlichen Bibliothek dafür Quellen zur Verfügung wie keinem anderen Mann seiner Zeit.⁹

Damals sei es auch gewesen, daß K'ung-tzu mit Lao-tzu zusammentraf, und ihn über die alten Sitten, Riten und Gebräuche befragte. Diese Zusammenkunft fand in der Hauptstadt der Chou, in Lo-yang (洛陽市) statt, und sie wird im Li-Chi (禮記), das von K'ung-tzu's Jüngern und Schülern verfaßt wurde, erwähnt, und zwar im Hsiao Tai Li Chi (戴禮記), Band IV, Kapitel 7. (Übersetzung von Richard Wilhelm, S.306/307).

Außerdem wird diese Unterredung auch im Shih-chi (史記) des Szu Ma Ch'ien erwähnt. Nach einer Begegnung, die später nur noch in Pei, im Süden des Reiches stattgefunden haben soll, hat K'ung-tzu seinen Schülern gesagt, daß er einen Drachen gesehen habe, der sich zu den Wolken erhebt, womit er Lao-tzu meinte. Diese Begegnung, bei der eine Sonnenfinsternis eintrat, muß im Jahre 518 v.Chr. gewesen sein.¹²

Im Shih-chi des Szu Ma Ch'ien wird berichtet, daß ein Mann namens Lao Lai Tzu, der ebenfalls aus dem Staat Ch'u war, etwa zur Zeit von K'ung-tzu gelebt habe. Dieser Mann habe über das Tao 15 Kapitel geschrieben. Es ist wahrscheinlich, daß mit diesem Lao Lai Tzu Lao-tzu gemeint ist, der 160 - 200 Jahre alt geworden sein soll (??).

Im Shih-chi wird ferner berichtet, daß ein Beamter der Chou namens Chan mit dem Titel T'ai-shi (太史) sich mit einem Mann des Staates Ch'in (秦) zu Verhandlungen über eine gütige Beilegung der beiderseitigen Konflikte getroffen habe, jedoch ohne Erfolg. Dieser Mann namens Chan kann Lao-tzu gewesen sein.

Daß es sich bei Lao-tzu um eine historische Persönlichkeit handelt, läßt sich auch den Angaben über seine Nachkommen im Shih-chi entnehmen. Sein Sohn Li Chung war ein General des Staates Wei (魏), andere Nachkommen Beamte, wie Li Chia Beamter unter dem Han-Kaiser (Han Hsiao Wen Ti 漢文帝) war. Das geht aus dem Shih-chi, Lao Chuang Shen Han Lie Chuan, 63,3.Abschnitt hervor.¹³

Nach den Angaben des Shih-chi müßte Lao-tzu von etwa 580/570, (Chou Chien Wang 6. - Chou Ling Wang 2. Jahr bis etwa 400/480 v.Chr. (Chou Ching Wang 30. - Chou Ching Wang 40. Jahr gelebt haben.¹³

Durch die Begegnungen von Lao-tzu und K'ung-tzu muß sich K'ung-tzu in späteren Jahren gewandelt haben, und er ist ja auch in seinen Anschauungen später denen des Lao-Tzu näher gekommen.¹⁴

Als die öffentlichen Zustände sich so verschlimmerten, daß keine Aussicht auf Wiederherstellung der öffentlichen Ordnung mehr vorhanden war, soll Lao-tzu sich zurückgezogen haben. Er verließ dabei das königliche Zentralgebiet durch den Han-Ku-Paß (函谷關) nach Westen und kehrte nie mehr nach Chou zurück.^{15/16}

Dort traf er den Paßwächter Yin-Hsi, der ihn gebeten hatte, seine Lehre für ihn aufzuschreiben, und Lao-tzu schrieb daraufhin das Tao Te Ching mit seinen 5000 Zeichen, daß dann über Yin-Hsi weiter verbreitet wurde. Wohin Lao-tzu danach gegangen sei, läßt sich heute nicht mehr feststellen. Auch dürften Behauptungen, die später im Streit der Taoisten mit den Buddhisten aufgestellt wurden, nämlich daß Lao-tzu der Vorfahr Buddhas oder der geistige Urheber des Buddhismus geworden sei, nicht richtig sein, jedoch ist es wahrscheinlich, daß später durch Wandermönche etc. Lao-tzu's Gedanken bis nach Indien oder in andere umliegende Gebiete gelangt sein können. Über den Tod des Lao-tzu findet sich eine Stelle in den Werken von Chuang-tzu, dem größten eigenständigen Philosophen Chinas, der ein Anhänger von Lao-tzu war.

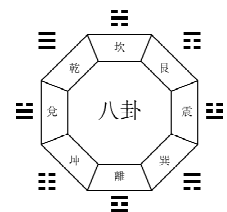
IV. Die Philosophie vor Lao-tzu: Das philosophische System des I-Ching

Der Anfang des chinesischen religiösen und philosophischen Denkens ist bestimmt von einer astral bedingten Weltauffassung, bei der die Bewegungen der Himmelskörper (Sterne etc.) die Ereignisse auf der Erde bestimmen. Dasjenige, das diese Bewegungen auslöst, ist der ruhige Pol, der Nordpol, der Sitz des höchsten Gottes. Der Sohn dieses Gottes auf der Erde ist der Himmelssohn, der Herrscher und später der Kaiser. In dem Buch der Urkunden (Shu-Ching 書經) wird so eine astronomische Religion dargestellt. Die Zahl vier spielte dabei eine große Rolle, zB. in den vier Jahreszeiten, auch in den vier Weltgegenden, wozu später noch die Mitte (5) kam. Die Götter werden in dunkle und lichte unterteilt.

Es zeigt sich darin ein durchgehender Zusammenhang zwischen Himmel und Erde mit dem Menschen, besonders dem Himmelssohn, als Vermittler zwischen beiden. Der Himmelssohn hat die Erde in Ordnung zu halten und so Himmel und Erde in Einklang zu bringen. Ebenfalls zeigt sich aber auch schon sehr früh der Gedanke an ein durchgehendes kosmisches Gesetz, das von den Bewegungen der Sterne zuerst den Namen "Bahn des Himmels" oder "Weg des Himmels" (T'ien Tao 天道) erhalten hat. Dieses Weltsystem ist im "Großen Plan" (Hung Fan) im "Buch der Urkunden" (Shu-Ching) der Chou-Dynastie aufgezeichnet.

Neben dieser religiös-philosophischen Weltauffassung besteht weiter eine populäre Strömung, die einen oberen Gott (Shang Ti 上帝) annimmt, neben dem eine Unzahl von Geistern und Dämonen existiert. Dieser Kult bekam in der Chou-Zeit menschlich-soziale Züge, als er mit der bereits vorhandenen Ahnenverehrung vereinigt wurde. Der Ahnenkult bildete die Brücke von der Vergangenheit in die Zukunft. Der einzelne Mensch ist in den Zusammenhang der großen Familie eingebettet, das bewirkte einen starken Konservatismus. Von besonderer Wichtigkeit dabei waren die Riten. Das Opfer war die große magische Handlung, durch die Himmel und Erde in unmittelbaren Kontakt miteinander gebracht wurden.¹⁷

Neben diesen, später mehr populären Anschauungen, steht das Werk, das sowohl für die Philosophie des Lao-tzu und des K'ung-tzu als auch für die ganze spätere Zeit von großer Bedeutung sein sollte, das I-Ching (易經). Das Buch der Wandlungen war zunächst eine Sammlung von Zeichen für Orakelzwecke. Orakel wurden im Altertum sehr häufig gebraucht, die einfachsten enthielten die Antworten "Ja" und "Nein". So wurde auch am Anfang ein Ja durch einen ganzen Strich (—), das Nein durch einen geteilten Strich (--) dargestellt. Bald begann man, die Zeichen zuerst durch Verdopplung, dann durch Verdreifachung zu differenzieren, und man erhielt so die "Acht Zeichen" (Pa Kua 八卦). Diese acht Zeichen wurden als Bilder dessen aufgefaßt, was im Himmel und auf der Erde passierte. Dabei dachte man sich, daß ein Zeichen und damit ein Zustand in der Welt dauernd in einen anderen übergeht, und damit kam man zu dem entscheidenden Gedanken der Wandlung (I易). Worauf hier das Augenmerk gerichtet war, waren nicht die Dinge in ihrem Sein, wie im Westen, sondern die Bewegungen der Dinge in ihrem Wechsel.¹⁸



So sind die acht Zeichen nicht Abbildungen der Dinge, sondern Abbildungen ihrer Bewegungstendenzen. Aus den ersten acht Zeichen entstanden dann durch abermalige Kombination die heutigen, damals schon vorhandenen 64 Zeichen, aus denen das Buch besteht.

Das Buch der Wandlungen als Orakelbuch unterscheidet sich jedoch von anderen Orakelbüchern darin, daß es nicht allein dem Zweck der Erkundung der tatsächlichen Zukunft diene, sondern immer gleich Anweisungen für das Handeln der Menschen unter bestimmten Bedingungen gab, um auf diese Weise dem

Fragenden die Möglichkeit zu geben, nicht wehrlos dem Schicksal überliefert zu sein, sondern selbst an der Gestaltung der Zukunft durch Tun oder Lassen mitzuwirken.

Das hatte zur Voraussetzung eine ganz bestimmte philosophische Theorie von den Gesetzen des Geschehens, und das I-Ching ist daher auch das älteste philosophische Werk Chinas. Im Laufe der Zeit haben sich die bedeutendsten Männer Chinas mit diesem Werk beschäftigt, auch Lao-tzu und K'ung-tzu.

Das I-Ching geht zurück auf die vorhistorische Zeit und bekam seine Form zuerst durch Kommentare der ersten Chou-Könige (um 1000 v. Chr.). Auf K'ung-tzu gehen die wichtigsten Kommentare zurück.¹⁹

Der ursprüngliche Zweck des Buchs der Wandlungen war die Erfragung des Schicksals. Da die göttlichen Wesen jedoch ihrem Wissen nicht unmittelbar Ausdruck geben, mußte man ein Mittel finden, um die Antworten zu erhalten. Dieses Mittel war der Zufall, dessen Benutzung das Orakel ergab, das mit Schafgarbenstengeln gelesen wurde.

Die festgesetzte Sprache des Orakels war die Zahl und ihre Symbolik. Die Grundkategorien der Welt waren: Himmel und Erde, Geist und Materie. Die Erde war das Abgeleitete, der Himmel die letzte Einheit, die die Erde in sich faßt, man benutzte die Zahl zwei für die Erde, die drei für den Himmel, die Eins wurde nicht verwendet, da sie keine Mannigfaltigkeit enthielt.

Die aus sechs Linien bestehenden Zeichen sind Abbildungen der wirklichen Weltzustände mit ihren Kombinationen der lichten, himmlischen und dunklen, irdischen Kraft. Innerhalb der Zeichen war die Möglichkeit der Veränderung und Umgestaltung einzelner Linien gegeben, sodaß aus jedem Zeichen ein neues entsteht, wie die Zustände der Welt sich dauernd wandeln. Der Vorgang des Wandels zeigt sich an den bewegten Linien, das Endergebnis im neuen Zeichen.

Das Buch der Wandlungen diente nicht nur dem Orakel, sondern auch dem intuitiven Erfassen der Weltverhältnisse, dem Eindringen in die letzten Tiefen von Geist und Natur. Die Zeichen geben die Zustände der Welt in ihrer Gesamtheit, die einzelnen Linien behandeln innerhalb der Gesamtheit die wechselnden Einzellagen.

Das Buch der Wandlungen steht im Einklang mit dem Tao (Sinn) und dem Te (Leben)(Tao - Naturgesetz; Te - Sittengesetz), und kann daher jedem sagen, was für ihn das Richtige ist. Der letzte Sinn der Welt, das Schicksal, das Sosein der Welt, wie sie durch schöpferische Entscheidung (ming 命) geworden ist, erreicht man, indem man in der Welt der äußeren Erfahrung (Natur) und der inneren Erfahrung (Geist) hinabsteigt in die letzten Quellen, wie es nachher auch Lao-tzu tut.²⁰

1. Die Grundgedanken des Buchs der Wandlungen

Der Grundgedanke des Ganzen ist der Gedanke der Wandlung. Das I-Ching geht davon aus, daß die Welt sinnvoll ist, und daß allem Geschehen ein bestimmter Sinn zugrunde liegt. Diesem Sinn, das ewige Gesetz ist das **TAO**. Diese Annahme stellt uns vor eine doppelte Aufgabe: Wenn diese Annahme nicht einfach nur dogmatisch sein soll, so muß gezeigt werden, wie dieser Sinn, das TAO, sich in der Wirklichkeit

gestaltet, wie es möglich ist, daß dieser Sinn, der etwas Geistiges ist, sich in die körperliche Wirklichkeit so hineinversenkt, daß er in ihr eine Gestaltung bewirkt, in der er erkennbar durchscheint.

Die zweite Aufgabe ist es, zu zeigen, wie der Mensch diesen Sinn erfassen kann und danach sein Leben einrichtet. Der Mensch ist in den Zusammenhang des Geschehens hineingestellt, ob er will oder nicht, und er muß jeden Augenblick in diesen Zusammenhang handelnd eingreifen. Wenn nun allem Geschehen ein tieferer Sinn zugrundeliegt, so kann das Handeln des Menschen nur dann erfolgreich sein, wenn es dem Sinn des Geschehens entspricht; wenn der Mensch dagegen handelt, so wird er Mißerfolg haben.

Die erste Frage ist also: Wie wird Geist zur Wirklichkeit? Wie wird der Sinn, der an sich überzeitlich ist, zu etwas, das der Entwicklung, dem Wandel unterworfen ist, dem Wandel in lauter unmerklichen, kleinen Übergängen?

Die wandelnden Erscheinungen bestehen nun nach chinesischer Auffassung nicht aus etwas Materiellem, an dem von außen her durch irgendeine Kraft Veränderungen bewirkt werden, sondern sie sind selber das Spiel von Kräften. Dieses dauernde Wechselspiel wäre nun ein Chaos, wenn ihm nicht etwas Beharrendes, ein Sein zugrunde liegen würde. Bezeichnend für die chinesische Auffassung ist es nun, daß dieses Sein nicht etwas Substantielles ist, sondern das Sein in den Bewegungen selber, es ist das feste Gesetz, nach dem sich die Bewegungen vollziehen, ihr Sinn, ihr TAO.

Hier liegt nun ein wesentlicher Unterschied zwischen der chinesischen, dynamischen und der europäischen, mechanischen Auffassung von der Natur. Die europäische Naturwissenschaft kennt nur bewegte Massen, die nach dem mechanischen Gesetz der Kausalität sich umlagern (in der Zeit vor den Erkenntnissen der Atomphysik und Astrophysik). In der kausalen Auffassung ist die letzte Einheit das irgendwie körperlich zu denkende Atom. In der Wirkung ist genau genommen nichts enthalten, was nicht schon in der Ursache ist.

Dieser mechanischen Deutung des Weltgeschehens gegenüber hat nun die alte chinesische Wissenschaft vorzugsweise eine organisch-dynamische Auffassung des Weltgeschehens gehabt. Es ist nun sehr wichtig, verständlich zu machen, wie der Sinn (das Tao) in Bewegung kommt, wie es möglich wird, daß das in sich ruhende dauernde Gesetz die unmerklichen Übergänge hervorbringt, auf denen das Geschehen beruht.²¹

Der Sinn (Tao) ist nichts außerhalb der Natur Befindliches, das zu ihrer Summe etwas hinzufügte, sondern er ist in der Bewegung selbst zu erfassen und in allem enthalten. Die Wandlungen des einheitlichen Sinns werden nur dadurch als möglich erwiesen, daß die Einheit nicht eine starre Zahl ist, sondern daß in dieser Einheit an sich schon eine Mannigfaltigkeit gesetzt ist. Diese enthaltene Mannigfaltigkeit ist der zweite Grundgedanke des Buchs der Wandlungen und sozusagen seine Ideenlehre.

Diese Ideen oder Bilder oder Keime sind mit den Platonischen Ideen zu vergleichen, den unveränderlichen Wesens- und Urbildern der Dinge, die jenseits von Raum und

Zeit als das objektiv und wahrhaft Seiende an sich existieren, und die nicht sinnlich, sondern nur geistig schaubar sind. Die acht Zeichen (Pa-Kua) stellen Bilder dar, und zwar nicht Bilder von Gegenständen, sondern von den Grundwandlungszuständen der Welt. Damit verbindet sich die Auffassung, die sowohl in den Lehren von Lao-tzu als auch von K'ung-tzu enthalten ist, nämlich daß alles, was in der sichtbaren Welt geschieht, die Auswirkung, das Ergebnis eines Bildes, einer Idee im Unsichtbaren, in der Überwelt ist, was einen Vergleich mit den Platonischen Ideen nahelegt. Daher ist alles irdische Geschehen nur eine Nachbildung eines übersinnlichen Geschehens, die auch, zeitlich gesehen, später abläuft als das übersinnliche, transzendente Geschehen.

Ein weiterer Gedanke und Hauptbestandteil des Buchs der Wandlungen ist in den Urteilen zu den einzelnen Zeichen enthalten. Diese Urteile zeigen, ob eine Handlung Glück oder Unglück etc. bringt und setzen den Menschen so in die Lage, sich frei zu entscheiden, eine an sich vorgegebene Richtung zu verlassen und sich unabhängig vom Zwang des Schicksals zu machen. Dadurch wird der Mensch befähigt, seinen Freiheitsspielraum zu vergrößern.²²

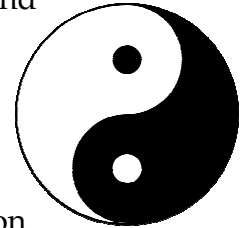
2. Die Elemente des Systems des I-Ching

2.1 Das Tao als Ursprung allen Seins

Die Verwendung des Zeichens TAO läßt sich bis in die Texte der frühen Chou-Zeit zurückverfolgen. Die Bedeutung des Zeichens Tao läßt sich nicht mit Sicherheit bestimmen. Am nächsten kommt ihr wahrscheinlich die Bedeutung des Zeichens im Yü-Kung des Shu-Ching. In diesem Bericht über die Kultivierung des T'ien-hsia (天下) durch den Großen Yü (大禹) (ca.2000 v.Chr.) besitzt das Zeichen die Bedeutung "einen Weg bahnen", "gehen". Es wird speziell zur Beschreibung der zwölfmonatigen Rundreise des Herrschers verwendet, auf der dieser, dem Lauf der Sonne folgend, das T'ien-hsia umreist und so Raum und Zeit ordnet. Auf jeden Fall läßt die seltene Verwendung des Zeichens in den vorkonfuzianischen und taoistischen Texten vermuten, daß es noch keine zentrale Rolle gespielt hat, weder in metaphysischer Bedeutung noch in Bezug auf eine durchdachte Ordnungskonzeption. Als sich seine Bedeutung langsam vergrößerte, spielte es in der Zeit vor Lao-tzu nur eine Rolle in Bezug auf menschliche Angelegenheiten und hat erst durch Lao-tzu seine metaphysische und alles umfassende Bedeutung bekommen, wenn auch der Gedanke an ein ursächliches Weltgesetz, aus dem alles hervorgeht, bereits in Ansätzen vorhanden war, aber nicht explizit dargestellt wurde, vor allem nicht unter der Bezeichnung TAO, das erst kurze Zeit nach Lao-tzu, wahrscheinlich von K'ung-tzu durch Kommentare zu den Urteilen zu den Zeichen in den Text des I-Ching eingeführt wurde (nicht von Lao-tzu selbst).

2.2 Die „große Polarität (T'ai-Chi 太極)“: Yin (陰) und Yang (陽); und das Wu-Chi (無極) oder „Chaos“

Anders als mit dem Begriff des TAO verhält es sich mit den anderen Elementen des kosmologischen Systems des I-Ching, dem Chaos (Wu-chi 無極) und dem noch wichtigeren der "Großen Polarität (T'ai-chi 太極)", die aus den Elementen Yin (陰) und Yang (陽) besteht und diese in einer untrennbaren Einheit enthält.



Das Wu-Chi (無極) oder Chaos wurde im frühen China als ein leeren Kreis dargestellt und ist der Ururanfang allen Seins, von Himmel und Erde, Mensch und Tier, Zeit und Raum etc.. Im Wu-Chi ist die Möglichkeit des Seins, wohl ebenfalls in der Vorstellung einer Art von Bildern oder Ideen (ähnlich Platon), angelegt, aber noch nicht entfaltet, sondern in einem chaotischen Zustand, also weder seinsmäßig differenziert noch seinsmäßig wirklich und existent geworden. Es handelt sich dabei also um das reine Möglich-Sein des Seins, das mit einer Setzung einer Einheit (Tai-chi) die Eins (-), das Sein, hervorbringt. Das T'ai-chi "die große Polarität", die zusammen mit seinen Elementen später eine so große Rolle in der chinesischen Philosophie spielte, ist der nächste Schritt. Es besteht aus den beiden Urkräften, die alles Sein verursachen und hervorbringen, nämlich der dunklen, weiblichen und empfangenden Kraft Yin (陰) und der hellen, männlichen und aktiven, starken Kraft Yang (陽). Bei dem T'ai-Chi handelt es sich um die erste Stufe des Seins, um die Stufe, auf der das reine Möglich-Sein des Seins bereits in das Wirklich-Sein des Seins übergegangen ist und ein substantielles Sein vorhanden ist, während es sich beim Wu-Chi noch um substantielles Nichtsein handelt. Doch enthält das T'ai-Chi noch einen letzten Rest des Chaos in sich, wengleich mit ihm bereits der Prozeß der substantiellen, und darin eingeschlossen, natürlich auch geistigen Seinswerdung einsetzt, wobei beides, Chaos und Ordnung, Nichtsein und Sein, Möglichkeit und Wirklichkeit noch in einer Einheit vorhanden sind.

Die beiden in dieser Einheit des T'ai-Chi untrennbar verbundenen Elemente und Urkräfte, aus denen das gesamte Sein und der das Sein begleitende Wandlungsprozeß dann hervorgehen, sind die dunkle, empfangende Kraft Yin (陰) und die helle, starke, bewegende Kraft Yang (陽).

Ursprünglich bedeuteten diese beiden Bezeichnungen die helle oder dunkle Seite eines Berges oder Flusses, wurden aber allmählich auf die beiden polar gedachten Weltkräfte Übertragen²³, die man auch positiv oder negativ denken kann, oder schöpferisch (Yang) und empfangend (Yin).

Das Schöpferische (Yang) erzeugt die Qualität und da es sich vorwärts gerichtet bewegt, die Zeit; das Empfangende (Yin) erzeugt das "Weite", die Quantität und den Raum. Yang ist die Welt des Wandelbaren und Yin ist die Welt des Festen, Starren.²⁴ Das Symbol des Yang ist ein ungeteilter Strich (-), das Symbol des Yin ein geteilter Strich (--), die dann beide in Kombinationen, die natürlich den Weltzuständen

entsprachen, die 8 Zeichen (Pa Kua 八卦) und die 64 Zeichen des I-Ching hervorbrachten, so wie aus Yang und Yin das gesamte Sein entsteht.

Die beiden Urkräfte kommen nicht zum Stillstand, sondern sind in ständiger Wirkung und Bewegung. Der Grund dafür ist, daß zwischen den beiden Urkräften immer wieder ein Spannungszustand, ein Gefälle entsteht, das die Kräfte in Bewegung hält und zur Vereinigung und zum gemeinsamen Wirken treibt, wodurch sie alles und auch sich selbst immer wieder erzeugen und wandeln. Die Annäherung der beiden Urkräfte geschieht in der Art der Verstärkung, bis schließlich ein Punkt erreicht wird, wo die Kraft in die Gegenkraft umschlägt, wo das Gleiche auch ständig vor sich geht.²⁵

Das Wesen von Yang und Yin kann nach Wilhelm so bezeichnet werden: "Der Yang-Pol bezeichnet eine Kraft, die in der Zeit wirkt als etwas Dauerndes, als reine Aktualität. Er ist ferner das Lichte, das Starke, das Feste, das Positive, das Männliche, der Gehalt und die Bewegung. Als kosmisches Prinzip ist er das Schöpferische".

"Der Yin-Pol bedeutet das räumlich Ausgedehnte. Er ist ferner das Schattige, das Schwache, das Weiche, das Negative, das Weibliche, die Form und die Ruhe. Als kosmisches Prinzip ist er das Empfangende".²⁶

"Die Bewegung des lichten Prinzips ist die Bewegung in einer Dimension, in der Zeit, nach vorwärts. Seine Ruhestellung ist das einfache Stillhalten. Das schattige Prinzip, das dem Raum entspricht, hat eine andere Bewegung. Seine Bewegung ist das Sich-Öffnen (räumliche Bewegung!), das Auseinandergehen der beiden Hälften in Aufnahmebereitschaft. Sein Ruhezustand ist der des Sichzusammenziehens, Verschließens. Die Bewegung des Yang-Prinzips hat die Richtung von innen nach außen, die Ruhe des Yin-Prinzips die Richtung von außen nach innen. Die beiden Prinzipien steigern sich nun in ihrem Wesen; das Yang ist am gesteigertsten in seiner Art wenn es sich ausdehnt, das Yin ist am gesteigertsten wenn es sich zusammenzieht. Hier zeigt es sich nun, daß die beiden Prinzipien, wenn sie sich aufs äußerste steigern, in ihr Gegenteil umschlagen" (Wilhelm).²⁷

Diese Auffassung kann als ein erster Ansatz von dialektischem Denken in China aufgefaßt werden. Obwohl diese beiden Urkräfte polar gedacht sind und nicht als Gegensätze, die sich bekämpfen, sondern als Komplemente, die sich ergänzen, kann man in gewisser Weise hier die ersten Ansätze des dialektischen Denkens, für das der Qualitätssprung und Übergang einer Qualität in die andere charakteristisch ist, vermuten, was sich auch bei Lao-tzu zeigt.

2.3 Die Grundzeichen des I-Ching: K'un (坤) und Ch'ien (乾)

Das Zeichen Ch'ien (乾) besteht aus sechs ungeteilten Strichen. Die ungeteilten Strichen entsprechen der lichten, starken, geistigen, tätigen Urkraft. Seine Eigenschaften sind die gleichen, wie die von Yang, aus dessen Verstärkung es entstanden ist. Das Zeichen ist ganz einheitlich stark in seiner Natur. Da ihm keinerlei Schwäche anhaftet, ist es seiner Eigenschaft nach die Kraft. Sein Bild ist der Himmel. Die Kraft wird dargestellt als nicht gebunden an bestimmte räumliche

Verhältnisse, sie ist also frei und unabhängig für sich selbst. Dieses Zeichen entspricht dem Himmel. Da es nicht an räumliche Verhältnisse gebunden ist, wird es aufgefaßt als Bewegung. Als Grundlage dieser Bewegung kommt die Zeit in Betracht. Deshalb ist auch die Macht der Zeit und die Macht des Beharrens, Bleibens in der Zeit, nämlich die Dauer, in dem Zeichen enthalten.

Bei der Erklärung des Zeichens ist eine doppelte Bedeutung zu berücksichtigen: die makrokosmische und die Wirkung auf die Welt der Menschen. Auf das Gesamte, makrokosmische Weltgeschehen angewandt ist in dem Zeichen das starke, schöpferische Wirken, wie von einer Gottheit, ausgedrückt. Wenn man es auf die Menschenwelt anwendet, bezeichnet es das schöpferische Wirken des Heiligen und Weisen, des Herrschers und Führers der Menschen, der ihr höheres Wesen durch seine Kraft weckt und entwickelt.

Das Zeichen K'un (坤), das Empfangende, besteht aus lauter geteilten Linien. Die geteilte Linie entspricht der schattigen, weichen, rezeptiven Urkraft des Yin, dem es auch an Bedeutung entspricht, und aus dem es entstanden ist. Die Eigenschaft des Zeichens ist die Hingebung, sein Bild ist die Erde. Es ist das Vollkommene Gegenstück zu dem Schöpferischen, jedoch nicht der Gegensatz. Es ist die Natur gegenüber dem Geist, die Erde gegenüber dem Himmel, das Räumliche gegenüber dem Zeitlichen, das Weiblich-Mütterliche gegenüber dem Männlich-Väterlichen.

Von einem eigentlichen Dualismus kann hier jedoch nicht die Rede sein, denn es besteht zwischen Ch'ien und K'un das Verhältnis einer klaren Rangordnung. Es wirkt erst unter der Leitung und Anregung des Schöpferischen Ch'ien heilvoll.

2.4 Die Arten der Wandlung im I Ching

Man unterscheidet im Buch der Wandlungen verschiedene Arten des Wandels. Die erste Art ist das Nichtwandeln. Das Nichtwandeln ist sozusagen der Hintergrund, die Grundlage, auf der der Wandel erst möglich wird. Es muß bei allem Wandel immer ein fester Beziehungspunkt vorhanden sein, wenn man den Wandel überhaupt feststellen will. Wenn kein Beziehungspunkt vorhanden ist, ergibt sich für uns nur ein chaotisches Durcheinander.

Daher steht am Anfang der Welt, wie am Anfang des Denkens die Entscheidung, die den Bezugspunkt festlegt. Wir Menschen setzen unsere Beziehungspunkte jedoch nicht autonom fest, da wir schon mit der Geburt in ein bestimmtes Beziehungsgefüge eingeordnet sind. Das Problem für die Menschen ist dann, den Beziehungspunkt so zu wählen, daß er mit dem Beziehungspunkt des kosmischen Geschehens übereinstimmt, um Konflikte mit den Weltkräften zu vermeiden. Der Beziehungspunkt höchster Ordnung ist das Nichtwandelnde, das der Beziehungspunkt für allen Wandel ist.

Das grundlegende Beziehungsgefüge des I-Ching ist die Unterscheidung von Himmel und Erde, wobei der Himmel oben und die Erde unten gedacht wird, sodaß sich gleichzeitig eine gewisse Rangfolge beider ergibt.

Als eine Art des Wandels kennt das I Ching den kreisförmigen, zyklischen Wandel, der zum Anfang zurückkehrt, wie es letztlich die gesamte Welt des Seins tut, die zu

ihrem Anfang zurückkehrt, symbolisiert durch den Kreislauf der 64 Zeichen des Buches.

Dieser kreisförmige Wandel drückt sich zum Beispiel in den vier Jahreszeiten aus, die immer wiederkehren oder im ständigen Wechsel von Tag und Nacht, Geburt und Tod, wobei alles aus dem Urgrund kommt und dorthin wieder zurückgeht.

Der zyklische Wandel wird überlagert und durchdrungen von einer anderen Form des Wandels, der stetigen Weiterentwicklung, wie es zum Beispiel das Wachstum von Lebewesen in dem Zeitraum zwischen Geburt und Tod darstellt, aber auch alle anderen anorganischen Wachstums- und Vergrößerungsvorgänge, die nicht zum Anfang zurückkehren.²⁹

Der kreisförmige Wandel kann nun sowohl durch die stetige Entwicklung entstehen, wie auch wieder jene verursachen, beide greifen ineinander und sind oft untrennbar verbunden.

Eine weitere Form des Wandels, die dem dialektischen Qualitätssprung in gewisser Weise entspricht, ist im I Ching enthalten. So stellt der Wandel von Yin zu Yang und Yang zu Yin, der die Bewegung des Seins und das Sein selbst hervorruft, eine oszillatorische Form von Veränderung und Bewegung zwischen zwei Polen dar.

2.5 Die Erkenntnismethode des I Ching

Wie sich bereits aus der Entstehungsgeschichte des I Ching entnehmen läßt, handelte es sich bei der Erkenntnismethode, mit der das durch die Zeichen charakterisierte Sein und sein Wandel erkannt werden kann, zuerst um ein sicherlich sowohl intuitives wie auch in Ansätzen rationales Deuten von Zufallsergebnissen des Orakels,

Erst nachdem das Buch einen bestimmten Umfang angenommen hatte und bereits die Urteile enthielt (durch Chou Wen Wang 周文王), wurde der Zufall mehr und mehr ausgeschaltet, und die bisher gewonnenen Erkenntnisse ebenfalls sowohl mittels intuitiver Versenkung oder Meditation als auch rationalem Denken erweitert. Da es sich hierbei im Wesentlichen um das Erkennen der im Transzendenten angelegten Bilder und Ideen handelt, aus der ja erst das Diesseitige Sein hervorgeht, jenes Transzendente aber nicht der sinnlichen Erfahrung und damit auch dem rationalen Denken nicht zugänglich ist, kam dabei der Meditation und dem intuitiven Verständnis der Seinszusammenhänge, wie auch später bei Lao-tzu, eine große Bedeutung zu.

V. Die metaphysisch-ontologischen Aussagen des Tao Te Ching

1. Die Bedeutung des Symbols Tao im Tao Te Ching

Die ganze Metaphysik des Tao Te Ching ist aufgebaut auf einer grundlegenden Intuition, die der streng begrifflichen Fixierung unzugänglich ist.

Das Höchste und letzte war für Lao-tzu über die Persönlichkeit und über jedes irgendwie sinnlich wahrnehmbare und definierbare Sein erhaben. Es war nicht ein

etwas neben oder über anderen Dingen, sondern es war etwas, das mit den menschlichen Denkformen nicht zu fassen war.

Für ein derartiges gibt es natürlich keinen Namen, da ja alle Namen erst aus Erlebnissen stammen, jenes aber erst alle Erlebnisse möglich macht. Da Lao-tzu aber vom diesem Höchsten und letzten sprechen muß, hat er es aus Not TAO (道) genannt, weil er keinen anderen, besseren Ausdruck finden konnte. Damit hat er einen alten, vorhandenen Ausdruck, der aus dem I-Ching stammt, übernommen und umgebildet. Das Tao des Himmels und das Tao des Menschen (天道 - 人道) waren seit alters her bekannt, aber nicht das absolute TAO, wie es Lao-tzu verwendet.

In Beziehung auf die richtige Übersetzung des Wortes herrschten von Anfang an viele Meinungsverschiedenheiten. "Gott", "Weg", "Vernunft", "Wort" und "Logos" sind nur ein paar der vorgeschlagenen Übersetzungen, manchmal wird es überhaupt nicht übersetzt. Von Richard Wilhelm wird es mit "SINN" übersetzt, was soviel wie "Sinn der Welt und des Seins" bedeutet.

TAO heißt im Chinesischen Weg, aber man kann es im Sinne von Lao-tzu nicht einfach mit Weg übersetzen. Es gibt im Chinesischen zwei Wörter für Weg, nämlich Tao und Lu. Lu ist der gewöhnliche Weg oder die Straße, die man betritt.

Das Wort TAO besteht aus den Zeichen für Kopf (首) und Gehen (Fuß足). Es bedeutet dann den Weg, der an ein Ziel führt, die Richtung, den Weg, den man gezeigt bekommt. In erweiterter Bedeutung heißt es dann: Zustand, Vernunft, Wahrheit. Verbal gebraucht heißt das Wort: reden, leiten(führen), sagen.^{30/31}

Gewisse Schwierigkeiten und Hemmnisse bei der genauen Bestimmung des Wesens und der Attribute des Tao ergeben sich zum einen aus der meditativen und intuitiven Erfahrung, die Lao-tzu vom Tao und seinem Wirken in der Welt gehabt hat, zum anderen aus der Unmöglichkeit, das Tao auf eine andere Weise zu erfahren, wie sie Lao-tzu gehabt hat, und wie er es auch aussagt (siehe Erkenntnistheoretische Aussagen), außerdem aber auch durch den Zeitunterschied und die Verschiedenheit von chinesischer und deutscher Sprache. Es ist fraglich, ob man heute jemals die gleiche Erfahrung haben kann, wie sie Lao-tzu hatte, dennoch bleiben natürlich die grundlegenden Aussagen des Tao Te Ching sicher auch heute noch gültig.

2. Das Wesen und die Attribute des Tao

Textstellen: 1; 4; 6; 14; 25; 32; 34; 37; 39; 40; 41; 42; 51; 52; 62

2.1 Das Tao als Ursprung des Seins und des Kosmos

Der SINN, das TAO, kann als der Ursprung der Welt, des Kosmos, des gesamten Seins angesehen werden, jedoch nicht als der Uranfang, denn es liegt vor allem Sein. Daß die Welt und das Sein aus dem Tao entstehen, geht aus dem folgenden zentralen Kapitel hervor:

(42)Der Sinn erzeugt die Einheit,
Die Einheit erzeugt die Zweiheit,

Die Zweiheit erzeugt die Dreiheit,
Die Dreiheit erzeugt alle Geschöpfe.

Es zeigt sich hier ganz deutlich, daß alle Geschöpfe, die Welt und der Kosmos also, über Einheit, Zweiheit und Dreiheit aus dem Tao hervorgegangen sind.

Daß das Tao der Ursprung der Welt ist, zeigt sich auch an den folgenden Kapiteln:

(34) Der große Sinn ist allgegenwärtig,
er kann zur Rechten sein und zur Linken,
Alle Geschöpfe verdanken ihm ihr Dasein.

und

(40) Alle Dinge entstehen im Sein,
Das Sein entsteht im Nichtsein,

wobei angenommen werden muß, daß das "Nichtsein" eine dem Tao äquivalente Bezeichnung ist.

(25) Sein und Nichtsein ist ungetrennt durcheinander,
ehe Himmel und Erde erstehen. So still, so leer.
Allein steht es und kennt keinen Wechsel,
Es wandelt im Kreise und kennt keine Unsicherheit,
Man kann es fassen als die Mutter der Welt.

(1) Jenseits des Nennbaren liegt der Anfang der Welt,
Diesseits des Nennbaren liegt die Geburt der Geschöpfe,....
Nichtsein nenne ich den Anfang von Himmel und Erde,
Sein nenne ich die Mutter der Einzelwesen.

In diesem Sinne kann das Tao auch als "Arche", als der "Urgrund" bezeichnet werden, aus dem alles kommt und das der Grund für alles Existierende ist.

Als Ursprung von allem Sein ist das Tao natürlich selbst ur Ursprungslos, und man kann nicht weiter über das Tao in einen Ur-Ursprung hinausgehen. Deshalb sagt Lao-tzu:

(4) Ich weiß nicht wessen Sohn er ist,
er scheint früher zu sein als der Herr(scher).
(Herrscher - Gott Shang-ti 上帝).

Als Ursprung des Seins, aus dem alles entsteht, und aus dem auch alles immer wieder neu entsteht und seine Existenz erhält, ist das Tao ununterbrochen fließend und unerschöpflich; und daher groß:

(4) Der SINN faßt alles Bestehende in sich,
Aber durch sein Wirken geht er nicht etwa
im Bestehenden auf,...

(25) Groß, damit meine ich: immer im Flusse,...

(14) Grenzenlos quellend, man kann ihn nicht nennen.

2.2 Das Tao als Urgesetz von Sein und Kosmos

Das Tao ist jedoch nicht nur der Ursprung allen Seins, sondern auch das Urgesetz allen Seins, nach dem sich alles, Mensch, Erde, Himmel, also der gesamte Kosmos, richten, und von dem alle in ihrem Sein, Wesen und Verhalten durch und durch bestimmt werden. Dies wird von Lao-tzu in einer stufenförmigen Beschreibung der jeweiligen Bestimmtheit folgendermaßen beschrieben:

(25) Der Mensch hat die Erde zum Vorbild,
Die Erde hat den Himmel zum Vorbild,
Der Himmel hat den Sinn zum Vorbild,
Der Sinn hat sich selber zum Vorbild,...

wobei das Wort Vorbild im Chinesischen auch soviel wie Gesetz bedeutet, der Sinn, das Tao also das Gesetz für alles ist.

In Bezug auf sein Wesen als Urgesetz des Kosmos läßt sich das Tao sehr gut mit dem Logos von Heraklit vergleichen, einem Grundbegriff der europäischen Philosophie, wie überhaupt eine große Ähnlichkeit zwischen den Systemen und Gedanken von Heraklit und Lao-tzu besteht. Der LOGOS im metaphysischen Sinne ist seit Heraklit und der Stoa das ewige und unveränderliche Weltgesetz, demzufolge alles geschieht. Es ist das große Gesetz, nach dem sich bei Heraklit aus der einen Urenergie (Urfeuer) unablässig die Vielheit entfaltet, und es ist die Einheit der Gegensätze, aus der sich im polaren Zusammenspiel gegensätzlicher Kräfte alles entfaltet.³² In diesem Sinne kann auch das Tao verstanden werden.

Als das Urgesetz des Seins ,nach dem sich alles richtet, ist es das letzte Freie, das letzte Unabhängige, das sich nach nichts anderem richtet, als nach sich selbst, das nur von sich selbst bestimmt wird; auf sich selbst beruht:

(25) Der Sinn hat sich selber zum Vorbild,..

Das Tao als Urgesetz ist ewig und hat keinen Anfang und kein Ende, es kehrt in sich zurück.

(37) Der Sinn ist ewig ohne Handeln,
und nichts bleibt ungewirkt,..

und:

(6) Der Geist der Tiefe stirbt nicht,...

und :

32) Solange der Sinn in seiner vorweltlichen
Ewigkeit verharrt, gibt es keine Namen,...

Dieses Urgesetz des Kosmos ist aber nicht nur ewig, sondern auch unveränderlich. Obwohl das Tao von sich selbst bestimmt wird und alles andere bestimmt, ruft es bei sich selbst keine Veränderung und keinen Wandel mehr hervor, sondern bleibt so wie es ist auf ewig:

(25) Allein steht es und kennt keinen Wechsel,
Es wandelt im Kreise und kennt keine Unsicherheit,
(ohne aufzuhören)

Da es ohne Unterlaß, ohne aufzuhören "im Kreise wandelt", also in Bewegung ist, sowohl in sich als auch in der und durch die Welt, dabei jedoch keine Veränderung erleidet, kann es auch als der "Große Beweger", dasjenige, das allem eine ununterbrochene, nicht endende Bewegung gibt und den, bereits im I-Ching vorgefundenen, ständigen Wandel in der Welt verursacht.

Als das Urgesetz, das alles bestimmt, ist es jedoch nicht nur ewig vorhanden und der Anfang aller Bewegung, sondern es erhält auch die einmal in Gang gesetzte Bewegung und läßt sie nie aufhören. Es ist also mehr als nur ein Anstoß, den das Sein durch es erhält. Es ist vielmehr als Gesetz ewig wirksam. Lao-tzu sieht es daher als ununterbrochen fließend und unerschöpflich an: siehe (4)(14)(25).

Als Urgesetz, das sich nur nach sich selbst richtet und an sich selbst mißt, hat es kein Maß mehr über sich, und es ist daher schlechthin vollkommen und das Maß der Vollkommenheit für alles andere. Es ist auch vollendet, denn es ist ja unveränderlich und es kann ihm nichts mehr hinzugefügt werden.

Da das Tao das Gesetz und das Maß für alles andere ist, ist es allgegenwärtig und allumfassend; universal :

(34) Der große Sinn ist allgegenwärtig,
Er kann zur Rechten sein und zur Linken,...

und:

(39) In diesen allen (Himmel, Erde, Geister,
Tiefe, Herrscher) wirkt das Eine (Tao),...

(4) Der Sinn faßt alles Bestehende in sich(ist leer),
Aber durch sein Wirken geht er nicht im Bestehenden auf,...

2.3 Das Tao als das Absolute

Durch seine Funktionen als Ursprung, der alles Sein erzeugt und als Urgesetz, das alles Sein bestimmt und das allgegenwärtig, allumfassend ist, kann das Tao auch als das ABSOLUTE aufgefaßt werden. Das Absolute ist das durch sich und an sich Bestehende, in sich Beruhende, das Unbeschränkte und Unbedingte, das alles andere Bedingende und Begründende, und das allumfassende Ganze, das in den Gegensätzen sich entfaltet.

Als das Absolute ist es das grundlegende, verbindende Wesen, das in allem enthalten und das allem gemeinsam ist. Es ist der allumfassende, einheitliche Gegensatz zum Speziellen des Seins und der Erscheinungen, also auch das Allgemeine, das alle Dinge gemeinsam haben.

2.4 Das Tao als Nicht-Sein und Gegensatz des Seins

Bevor Himmel und Erde, also der Kosmos, entstehen, sind Sein und Nicht-Sein ungetrennt durcheinander, sagt Lao-tzu, und er unterscheidet damit zwei voneinander unterschiedene Existenzformen des Sinns, des Tao. Die eine Form ist das Sein, das den gesamten Kosmos und alles in ihm enthaltene bildet, und der ja aus dem Tao entstanden ist, also die diesseitige Welt, die Seinsform des Tao, wobei "Sein" als die Gesamtheit alles Seienden und dessen Ausprägungen(Erscheinungsweisen) verstanden werden kann, nicht jedoch der Seinsgrund und Seinsursprung.

Seinsgrund und Seinsursprung, oder das transzendente und jenseitige (jenseits des Kosmos und des Seienden) Tao ist dann die andere, nicht sinnlich noch rein verstandesmäßig wahrnehmbare Existenzform des Tao, die auch als Seins-Ursprung und Seins-Urgesetz und das Absolute bezeichnet wurde, und so von Lao-tzu verstanden wurde. Dieses transzendente Tao kann, als Gegensatz zum seienden Sein als Nicht-Sein bezeichnet werden.

Beide, seiendes Sein und transzendentes Tao, also das Nicht-Sein, sind vor dem Schöpfungsbeginn ungetrennt in einer Einheit vorhandenen, der Einheit des absoluten, nicht-seienden und transzendenten, ewigen Tao:

(25) Sein und Nicht-Sein sind ungetrennt durcheinander,
ehe Himmel und Erde entstehen. So still, so leer.

Da es hier als still und vor allem leer bezeichnet wird, enthält das absolute, transzendente Tao auf gar keinen Fall irgend etwas Substantielles, es ist substanzlos und es ist auch nicht Geist, nicht-geistig, denn auch der Geist müßte nach Lao-tzu's Auffassung zum seienden Sein gerechnet werden. Als Leere ist es relatives Nichtsein im Gegensatz zum Etwas des Seienden Seins. Im metaphysischen Sinne ist es die absolute Aufhebung aller Gegenständlichkeit und aller Aussagbarkeit, was Lao-tzu auch erkennt:

(14) Man schaut nach ihm und sieht es nicht,
sein Name ist: unsichtbar;
Man lauscht nach ihm und hört es nicht,
sein Name ist: unhörbar;
Man greift nach ihm und faßt es nicht,
sein Name ist: unberührbar.
Man kann diese drei nicht weiter erkunden,
denn chaotisch sind sie vermischt in Einem.

Der Begriff des NICHTSEINS wird in der chinesischen Philosophie nicht als rein logische, für das Denken bestehende Negation des Seins aufgefaßt, sondern als etwas real Existierendes. Es ist natürlich auch nicht das absolute Nichts, sondern damit ist vielmehr das nicht-phänomenale Sein, das Über-Sein oder das absolute Sein gemeint, das nicht in die Erscheinung tritt. Da sich dieses nicht-phänomenale, absolute Sein, also der Urgrund, nicht positiv bezeichnen läßt, wie es Lao-tzu und auch später Chuang-tzu und andere ausdrücken, wird dafür die einzig mögliche Bezeichnungsform der Negation gewählt und es als Wu, Nicht-Sein bezeichnet. Auch in einem anderen Kapitel wird es als Nicht-Sein bezeichnet:

(40) Alle Dinge in der Welt entstehen im Sein,
Das Sein entsteht im Nicht-Sein.

und:

(43) Das Nicht-Seiende dringt auch noch ein in das,
was keinen Zwischenraum hat.

Es ist als absolute Aufhebung aller Gegenständlichkeit das absolute Nicht-Sein, und als solches identisch und eins mit dem absoluten Sein (nicht seiendes Sein).

Da es als solches absolutes Nichtsein, aber auch schon als das Relative Nicht-Sein, als Gegensatz zum seienden Sein, nichts enthält, kann es auch nicht bezeichnet werden, kann ihm kein Name gegeben werden, somit kann es nach Lao-tzu's Auffassung auch nicht erkannt werden.

Da es letztlich jedoch immer noch Gesetz und Ursprung ist, so enthält es auch immer noch "etwas, wenn auch nichts Materielles, Substantielles oder Energetisch-Kraftmäßiges, sondern etwas, das nicht bestimmt und nicht erkannt werden kann. Es ist also nicht das absolute Nichts.

Diese Auffassung wäre auch dem chinesischen Denken und Lao-tzu zuwider. Im Chinesischen spielt das Negative eine andere Rolle als in Europa. Sein und Nicht-Sein sind dort konträre und nicht kontradiktorische Gegensätze, die sich etwa wie positive und negative Vorzeichen in der Mathematik verhalten. Insofern könnte man das Nicht-Sein wohl als "Für-sich-sein" im Gegensatz zum "Dasein" bezeichnen. In

diesem Sinne ist das Nicht-Sein von Lao-tzu also auch etwas vom Dasein verschiedenes, aber nicht das absolute Nichts³³, sondern ein Begriff für das Absolute. Der Sinn ist in allen Dingen, aber er ist nicht selbst ein Ding, obwohl er manchmal fast so bezeichnet wird von Lao-tzu, jedoch nur wegen Mangels anderer Begriffe.

2.5 Das Tao als die allumfassende Einheit

Lao-tzu faßt das Tao als die allumfassende Einheit auf, die Sein und Nicht-Sein miteinander verbindet und aus der das Sein hervorgeht, die aber auch in allem Sein wirkt und dieses als einheitliches Prinzip zusammenhält. Vor der Entstehung oder Schöpfung des Seins, das in einer Setzung aus dem Nicht-Sein, also aus dem ewigen transzendenten Tao entstanden ist, befinden sich Sein und Nicht-Sein ungetrennt in einer ersten und letzten Einheit verbunden; sie sind eine Einheit:

(25) Sein und Nicht-Sein sind ungetrennt durch-
einander, ehe Himmel und Erde entstehen.

Lao-tzu bezeichnet das transzendente ursprüngliche Tao auch mit dem Begriff der Einheit, und erklärt, daß alles Sein diese Einheit des Tao erhalten oder vielmehr in die reale Existenz mitbekommen habe, und welche Wirkungen dadurch auf das Sein und sein Wesen ausgegangen sind:

(39) Der Himmel erlangte das Eine und ist rein,
Die Erde erlangte das Eine und ist fest,
Die Geister erlangten das Eine und sind wirkend,
Die Tiefe erlangte das Eine und erfüllte sich,
Alle Geschöpfe erlangten das Eine und leben,
Die Herrscher erlangten das Eine und sind das Richtmaß der Welt,
In diesen allen wirkt das Eine.

Es läßt sich dieses Kapitel so verstehen, dass diese Teile des Seins alle die Einheit, das einheitliche Tao bei ihrer Schöpfung mitbekommen haben und fortan in sich enthalten. Diese Einheit ist das alles verbindende Element der Seins-Dinge und hält diese wiederum in einer Einheit zusammen, die ebenfalls wiederum als Einheit mit dem ursprünglichen, ewigen und nicht aufgehenden transzendenten Tao existieren. Das Tao wahrt daher also seine Einheitlichkeit, diese ursprüngliche Einheit wird also auch trotz des Wirklich-Werdens der Mannigfaltigkeit, Vielheit des Seins nicht zerstört.

Auch die Wesenheiten, die Attribute des Tao bilden eine untrennbare Einheit, die man nicht trennen kann:

(14) Man schaut nach ihm und sieht es nicht,
sein Name ist: unsichtbar,

Man lauscht nach ihm und hört es nicht,
sein Name ist unhörbar,
Man greift nach ihm und faßt es nicht,
sein Name ist: unberührbar.
Diese drei kann man nicht trennen,
Sie sind vermischt und bilden Eines,

Auch als der Ursprung des Seins wird es von Lao-tzu als Einheit bezeichnet, die sich erst nach der erfolgten Schöpfung, nach der Wirklich-Werdung differenziert und zu teilen beginnt, die aber dennoch als ursprüngliche transzendente Einheit weiter besteht:

(1) Darum führt die Richtung auf das Nichtsein
zum schauen des wunderbaren Wesens(der Kräfte),
Die Richtung auf das Sein zum Schauen der Räumlichkeit.
Beides hat einen Ursprung und nur verschiedene Namen
(beides ist dasselbe),
In seiner Einheit heißt es das Geheimnis (T'ai-Chi 太極).

Diese hier beschriebene Einheit ist bereits die in den Bereich der Wirklichkeit projizierte, sich als (differenzierte) Einheit verwirklichende Tao, das sich selbst bereits gesetzt hat (als Einheit des Wu-Chi 無極) und nun die eigene Differenzierung und Formung beginnt. Das zeigt sich auch in dem für den Entstehungsprozeß des Seins aus dem Tao wichtigen Kapitel:

(42)Der Sinn erzeugt die Einheit,
Die Einheit erzeugt die Zweiheit,

Auch hier ist ausgedrückt, daß das einheitliche transzendente und noch nicht wirkliche Tao sich aus seinem Verharren in der Ewigkeit und Unbewegtheit gelöst hat, sich selbst als Einheit in die Möglichkeit gesetzt hat (Wu-Chi 無極), in der es jedoch noch als undifferenziertes und seinsmäßig nicht ausgeprägtes chaotisches Sein ist, und sich dann in einem nächsten Schritt weiter in die differenzierte, die beiden Urkräfte Yang und Yin enthaltende Einheit (Zwei) des T'ai-Chi (太極), der großen Polarität, setzt.

Das Tao ist also sowohl als ursprüngliches transzendentes Tao als auch als diesseitiges, seinsmäßig existierendes Tao eine nicht zerstörbare, wohl aber in der Seinsform differenzierte Einheit, und so die letzte existierende Einheit überhaupt.

Diese Einheit des Tao ist nicht nur als Sein differenziert, sondern auch in seiner ewigen transzendenten Form, denn im transzendenten Tao sind Bilder, eine Vielzahl von Bildern, angelegt und vorhanden:

(21) Der Sinn wirkt die Dinge, unsichtbar, unfäßlich.
Unfaßlich, unsichtbar sind in ihm Bilder.....

Da im Tao eine Vielzahl von Bildern existiert, ist es also gleichzeitig auch eine Vielheit, eine Mannigfaltigkeit. Diese Vielheit kann aber nicht ohne die Einheit des Tao existieren. Das Tao kann daher auch als die letzte Einheit der Vielheit bezeichnet werden.

Da in den Dingen der Welt, die aus den beiden Polarkräften Yin und Yang entstehen, diese Polarität immer vorhanden und wirksam ist, und da beide, Dinge und Polarität aus dem Tao kommen, kann das Tao auch als Einheit der polaren Gegensätze bezeichnet werden, die eine gewisse Ähnlichkeit mit der Einheit der Gegensätze von Nikolaus von Kues und der dialektischen Einheit des Geistes von Hegel aufweist.

Die Einheit ist es, von der Lao-tzu ausgeht, und insofern ist er entschiedener MONIST, wie übrigens das ganze chinesische Denken monistisch ist, trotz der so sehr hervortretenden Lehre von den Dualkräften (Yin und Yang), die aber nur in der Welt, also im Sein, nicht jedoch als Ursprung und Urgrund des Seins auftreten.

Diese Einheit ist das Letzte, worum es dem chinesischen Denken und auch Lao-tzu geht. Das Tao projiziert diese Einheit seiner selbst dann aus sich heraus in den Bereich der Möglichkeit, wo es dann die Einheit der möglichen aber noch seinsmäßig undifferenzierten Dinge und Wesen ist, das Wu Chi, das, was Lao-tzu als "des Geheimnisses noch tieferes Geheimnis, die Pforte der Offenbarwerdung aller Kräfte" bezeichnet (Kap. 1). In einer weiteren Setzung wird diese undifferenzierte, rein mögliche Einheit, weiter hinausgesetzt in das Wirklich-Sein, in die Wirklichkeit des Seins, in das T'ai-Chi, die große Polarität von Yang und Yin, in der die seinsmäßige Differenzierung anfängt und eingesetzt hat. Diese Stufe des T'ai-Chi ist bereits voll im Bereich des Wirklichen.

Das T'ai-Chi wird auch als der Uranfang des Seins, das Wu-Chi als der vor dem Uranfang liegende Nichtanfang bezeichnet.

Bei diesem Verständnis des Werdens sind bereits in Ansätzen dialektische Denkweisen vorhanden, denn sowohl Yang und Yin als auch Wu-Chi und T'ai-Chi können, wenn auch als polare, Gegensätze aufgefaßt werden.

Die Eins des Wu-Chi erzeugt als These die (einheitliche) Zwei des T'ai-Chi als Antithese (Yang und Yin). Die Synthese ergibt sich daraus als die Bewegung und Selbstverstärkung der beiden Pole Yin und Yang zu den durch drei Striche dargestellten Grundzuständen des Seins in den Zeichen K'un und Ch'ien. Es verdient bemerkt zu werden, wie die rationale Philosophie bei Lao-tzu bereits genau das hervorbringt, was Hegel zweieinhalb Jahrtausende später.

Daß die Einheit zur Mannigfaltigkeit fortschreiten kann, ohne daß etwas ganz anderes entsteht, wird dadurch ermöglicht, daß in der Einheit selbst schon eine Mannigfaltigkeit angelegt ist, ohne daß sie jedoch in ihrem Keimzustand fähig wäre, in die Erscheinung, Wirklichkeit zu treten. Das ist wohl der Sinn von Kapitel 14, wo davon die Rede ist, daß eine unsichtbare Sichtbarkeit, eine unhörbare Hörbarkeit, eine ungreifbare Greifbarkeit im Tao angelegt sind, und daß diese drei untrennbar durcheinander seien und Eins bilden. Diese Mannigfaltigkeit in der Einheit macht

dann die weiteren Entfaltungen möglich. Daß es sich für Lao-tzu nicht um eine historisch einmal eingetretene Welterschöpfung handeln kann, durch die diese Entfaltung sich vollzieht, ist ohne weiteres klar. Diese Entfaltung ist vielmehr ein logischer Vorgang, der allerdings zeitlich zurückprojiziert werden kann und dann als Anfang von Himmel und Erde bezeichnet wird, aber ebenso zeigt sie sich in der räumlichen Welt des Seins in der dauernden Regeneration des Lebens. Die zur Mannigfaltigkeit ausgebreitete Einheit ist auch erwähnt in Abschnitt (Kapitel) 25, wo diese Entfaltung in Form einer Kreisbewegung dargestellt ist, der Kreis also als Symbol für die Einheit der Mannigfaltigkeit dient.³⁴

2.6 Das Tao als Möglichkeit und Wirklichkeit des Seins

Daß überhaupt aus dem Nicht-Sein des transzendenten Tao ein Sein und eine Wirklichkeit entstehen können, beruht darauf, daß in ihm durch die Bilder bereits das Sein als reine Möglichkeit, als reine Potenz sozusagen, angelegt ist. Das transzendente Tao ist also soviel wie die reine Möglichkeit des Seins, aber es ist keine Wirklichkeit. Erst wenn diese reine Möglichkeit im Wu-Chi aus dem Tao heraus gesetzt wird, beginnt der Prozeß der Wirklich-Werdung, es ist dann die gesetzte Möglichkeit und gleichzeitig der Beginn des Wirklich-Werdens, aber noch keine Wirklichkeit, keine Realität. Erst mit dem nächsten Schritt, der nächsten Setzung, dem T'ai-Chi, mit dem der Prozeß der Seinsdifferenzierung einsetzt, ist es die volle Wirklichkeit, die gesetzte Wirklichkeit, die sich von da an im polaren Zusammenspiel von Yin und Yang entfaltet. Es lassen sich also mehrere Realitätsbereiche unterscheiden:

- 1) Die reine Möglichkeit = transzendentes Tao
- 2) Die gesetzte Möglichkeit = Tao als Wu-Chi ,
- 3) Die gesetzte Wirklichkeit = Tao als T'ai-Chi
- 4) Die Wirklichkeit der Erscheinungen = Tao als und in der Welt, der Kosmos und die "zehntausend Wesen" des Lebens.

2.7 Das Tao als das Lebensgesetz des Seins : Te (德)

Mit dem Begriff des Lebens oder Lebensgesetzes Te (德) beginnt im Kapitel 38 der zweite Teil des Werks von Lao-tzu. Das Wort Te hat bei Lao-tzu eine ganz andere Bedeutung als sonst in der chinesischen Sprache. Das Wort setzt sich zusammen aus dem Begriffsbild "gerade" und "Herz" und bedeutet ursprünglich das, was gerade aus dem Herzen hervorkommt, die ursprüngliche Kraft des Lebens, Es wird in chinesischen Kommentaren definiert als "das, was die Wesen erhalten, um zu leben". Es ist daher bei Lao-tzu das Leben in seiner ursprünglichen, aus dem Tao stammenden Kraft. Dem Tao als universalem Prinzip gegenüber bedeutet es eine Einschränkung. Es ist der Anteil, den der Einzelne am Tao hat. In der späteren chinesischen Sprache wird es vielmehr abstrakt und auch spezieller gebraucht, es

bedeutet dann die Qualität von etwas, die gut oder böse sein kann, dann den Charakter, der durch Pflege zu entwickeln ist, und schließlich den guten Charakter, den tugendhaften Wandel, die Tugend.³⁵

Das Te bei Lao-tzu kann daher in seiner umfassendsten Bedeutung verstanden werden als die Urkraft des Lebens auf der einen und die Grund- oder Eigengesetzlichkeit des Lebens auf der anderen Seite, das Gesetz und die Kraft, durch die das gesamte Leben in der Welt verursacht und geleitet wird, das dem Leben untrennbar innewohnt. Es ist dann so etwas, wie die diesseitige Form des transzendenten Tao, die sich als Gesetzmäßigkeit und Kraft im lebendigen Sein auswirkt, die Projektion der energetischen und gesetzmäßigen Eigenschaften des transzendenten Tao in das Sein. Es wird nicht nur das biologisch-organische Leben davon bestimmt, sondern, da der Bereich des Lebens im alten China wesentlich umfassender war, als der rein biologisch-wissenschaftliche heutige Begriff, auch ein Teil der anorganischen Welt, im wesentlichen aber mit dem Kern des menschlichen Lebens identifiziert.

Daß das Te kein rein biologisch-physiologisches Zusammenwirken betrifft, zeigt sich an folgender Stelle:

(65) Immer dies Ideal zu erkennen, ist verborgenes Leben,
Verborgenes Leben zu erkennen ist tief, weitreichend,
anders als alle Dinge, aber zuletzt bewirkt es das große Gelingen.

Da Te als "anders als alle Dinge" bezeichnet wird, läßt sich sagen, daß es wesentlich nicht substantiell, sondern ähnlich wie das Tao als Gesetzmäßigkeit und Wesenheit des (in erster Linie organischen) Seins aufgefaßt wird.

Daß das Te aus Tao entsteht und von ihm abhängt, sich nach ihm richtet, also das diesseitige Lebensgesetz nach Maßgabe des jenseitigen, transzendenten Tao ist, zeigt sich, wenn Lao-tzu sagt:

(21) Des großen Lebens Form (Te) folgt ganz dem Sinn (Tao).

Ferner ist das Te oder Leben dann auch der Inbegriff für das Gute in der Welt. Das Gute unterliegt hier also einer etwas anderen Auffassung, als in Europa. So ist es bei Lao-tzu auf keinen Fall das vom Menschen gesetzte Vorbild richtigen Verhaltens - also Moral -, sondern es wird mit dem im Sein sich zeigenden, immanenten Urprinzip des Tao in dessen diesseitiger Form als Te gleichgesetzt, das Gute wird hier also durch die allem Leben innewohnenden inneren Gesetzmäßigkeiten angesehen, soweit sie unabhängig ohne das Eingreifen des Menschen ablaufen. Es zeigt sich darin die Auffassung, daß das Schlechte nicht ein von Beginn der Welt an in ihr als dem Guten gegenüberstehendes, absolutes Prinzip existiert, wie etwa im christlichen Glauben, sondern als relative Erscheinung, die erst durch den Menschen entsteht.

3. Die Bedeutung der Negation im Tao Te Ching

Die Bedeutung und die Wirksamkeit des Negativen, des Nicht-Seins, das auch hier nicht als das absolute Nichts verstanden werden darf, wie es im chinesischen Denken zumindest der Zeit von Lao-tzu gar kein absolutes Nichts gab, zeigt Lao-tzu in Kapitel 11:

(11) Dreißig Speichen treffen sich in einer Nabe,
Auf dem Nichts (Nicht-Sein, leerer Raum) daran
beruht des Wagens Brauchbarkeit,
Man bildet Ton und macht daraus Gefäße:
Auf dem Nichts (Nicht-Sein) daran
beruht des Gefäßes Brauchbarkeit.
Man durchbricht die Wand mit Türen und Fenstern,
damit ein Haus entstehe:
Auf dem Nichts (Nicht-Sein) daran
beruht des Hauses Brauchbarkeit.
Darum: Das Sein gibt Besitz (Haben 有),
das Nicht-Sein (Wu 無) gibt Brauchbarkeit.

Hierbei zeigt sich auch ganz deutlich die chinesische Auffassung von der Negation und dem Nicht-Sein. Das Negative, das Nicht-Sein an der Radnabe ist der leere Raum, der erst die Drehbarkeit des Rades ermöglicht. Dieser leere Raum ist aber kein absolutes Nichts, sondern das ergänzende Gegenstück, das Komplement, die Antithese zum substantiellen Sein des Rades, der Speichen. Da es die Ergänzung, das Gegenstück ist, ist es von seinem Gegenstück nicht zu lösen, und es kann nicht unabhängig von jenem existieren, so wie Yin auch nicht ohne Yang, aber Yang auch nicht ohne Yin existieren kann. Beide, Sein und Nicht-Sein, Positives und Negatives, bilden eine untrennbare Einheit, das eine Teil kann ohne das andere nicht existieren und nicht wirksam werden. Das eine Teil wird auch erst durch das andere zu dem was es ist, es wird also die reine Quantität des Seins erst durch die Nicht-Quantität des Nicht-Seins zur Qualität des Seins.

Nach Richard Wilhelm ist das Nichtsein, von dem hier die Rede, ist die Qualität im Unterschied zur Quantität, denn die Qualität ist es, die der bloßen Maße den Wert verleiht.³⁶

Ob diese Auffassung allgemein gültig ist, ist nicht sicher zu sagen, da dabei zwar die Qualität Form etwa berücksichtigt ist, die ja durch das Nicht-Vorhanden-Sein, durch das Fehlen von Substanz entsteht, und vor allem durch eine bestimmte räumliche und zeitliche Position des Seins, die gleichzeitig ein Nicht-Sein an einer anderen Raum-Zeit-Position einschließt. Berücksichtigt ist jedoch nicht, und kann es auch nicht von Lao-tzu sein, die Qualität, die doch durch Sein, nur in nicht direkt sinnlich erkennbarer Form (Mikroteile, Energie etc.) entsteht. Die gleiche Auffassung vom

Nicht-Sein als dem komplementären Gegenstück zum Sein ist jedoch die Ursache für seine Auffassung von der Welt, wie sie sich im Tao Te Ching ausspricht.

Dort ist das Tao nämlich das komplementäre Gegenstück zum Sein, dessen Bedeutung und Wichtigkeit Lao-tzu erkannt hat, und wodurch er dem Gedanken der Relativität sehr nahe kommt. Auch das Tao und die Welt existieren in einer nichttrennbaren Einheit. Wenn das Nicht-Sein nicht ist, und vom Sein getrennt wird, so ist das Sein auch nicht, aber umgekehrt ist das Nicht-Sein, wenn man das Sein von ihm wegnimmt, für uns auch nicht, denn dann sind auch wir nicht. Da ein Nicht-Sein ohne ein Sein für den Menschen völlig bedeutungslos ist, weil er selbst dann nicht existiert, und er es also auch nicht erkennen kann, spielt das Nichts, das Sein ohne "etwas" keine Rolle bei Lao-tzu und im Chinesischen Denken.

4. Die zeitliche und räumliche Dimension des Tao

4.1 Die zeitliche Dimension des Tao

Bei der Feststellung der zeitlichen Dimension des Tao ist zum einen zu beachten, daß das Tao in zwei voneinander unterschiedenen Realitätsbereichen, nämlich dem Sein und dem Nicht-Sein, existiert, und außerdem, daß es zwei voneinander verschiedene Zeitbegriffe gibt, die auch zwei verschiedenen ontologischen Seinsbereichen angehören, nämlich die Zeit und die Ewigkeit.

Die Zeit ist der Begriff und das Verständnis von Dauer, die dem Sein zugeordnet ist, in ihr gibt es einen Anfang und ein Ende.

Die Ewigkeit ist dagegen die dem Nicht-Sein und dem absoluten Sein, die beide identisch sind, zugeordnete Form der Dauer von Etwas. Lao-tzu sagt über das transzendente Tao:

(37) Der Sinn ist ewig ohne Handeln,...

und an anderer Stelle:

(32) Solange der Sinn in seiner vorweltlichen Ewigkeit verharrt,....

und ordnet damit dem Tao als transzendente die Dimension der Ewigkeit, jedoch nicht die der Zeit. An anderer Stelle wird die zeitliche Dimension des transzendenten Tao dahingehend bestimmt, daß es vor den Geschöpfen und auch noch vor dem Gott Shang-ti (Herr) angesetzt wird, womit aber noch nicht gesagt ist, daß es in der Zeit steht, sondern nur in einer Dimension, die vor dem Beginn der Zeit ist bzw. war, die ja erst mit der Schöpfung des Seins beginnt.

(4) ..Abgründig ist er wie aller Geschöpfe Ahn,
Er scheint früher zu sein als der Herr (Shang-ti).

Während Lao-tzu hier mehr den Anfangspunkt der Dimension Zeit betrachtet, sieht er an anderer Stelle mehr den Endpunkt, wobei er aber wieder aussagt, daß die Dimension des Tao die Ewigkeit ist, und nicht die Zeit die Dimension des transzendenten Tao:

(6) Der Geist der Tiefe stirbt nicht,...

womit in gleichnisartiger Form das Tao gemeint ist. Auch an anderen Stellen wird das transzendente Tao immer wieder aus dem Bereich der Zeit in den Bereich der Ewigkeit, einer anderen Dimension, gedrängt:

(40) ...,Alle Dinge in der Welt entstehen im Sein,
das Sein entsteht im Nicht-Sein.

und dem transzendenten Tao die Priorität, das Vorher-Sein vor dem Sein zugeordnet:

(42) Der Sinn erzeugt die Einheit,
die Einheit erzeugt die Zweiheit,....

(25) Sein und Nicht-Sein sind ungetrennt durcheinander,
ehe Himmel und Erde entstehen,... .
Man kann es fassen als die Mutter der Welt,...

Begriffe wie "Mutter", "Ahn" und "erzeugt" (Sheng 生) setzen das transzendente Sein in eine Dimension, die vor der Welt, vor dem Sein und damit vor der Zeit ist, die aber auch außerhalb der Zeit ist, nämlich die Ewigkeit, sodaß die Ewigkeit als die Dimension des Tao in zeitlicher, dauerhafter Hinsicht bezeichnet werden kann. Eine zeitliche Dimension des Tao gibt es für das transzendente Tao nicht, es liegt außerhalb der Zeit.

Wohl aber gibt es dann für die diesseitige Ausprägung des Tao als Welt der Erscheinungen, als das Sein, die Dimension der Zeit. Es findet sich aber bei Lao-tzu keine einzige Angabe über die zeitliche Lage von Seinsdingen, keine Angabe über Anfang und Ende der Welt. Anfang und Ende der Welt, des Seins lassen sich auch nicht angeben, wenn man nicht zwischen Ewigkeit und Zeit differenziert, wie es bei Lao-tzu sicher der Fall war. Die einzigen auf die Zeit bezogenen Angaben sind, daß er dem transzendenten Tao die Ewigkeit und vollständige Dauer zuordnet.

Gleichzeitig aber werden auch dem Himmel oder der Erde, also Seins-Einheiten, die Dimensionen Ewigkeit und Dauer zugeordnet, wobei Dauer soviel wie "sehr langer Zeitraum" verstanden werden kann, dessen Wert aber unter der totalen Dauer der Ewigkeit liegt. Himmel und Erde und damit das gesamte makrokosmische Sein oberhalb des Menschen werden damit die gleichen zeitlichen Eigenschaften zugeordnet, wie dem transzendenten Tao, nämlich die außerhalb der Zeit liegende Ewigkeit.

4.2 Die räumliche Dimension des Tao

Auch bei der Betrachtung der räumlichen Dimension des Tao ist zu unterscheiden, daß es einmal als transzendentes Tao und somit als Nicht-Sein und zum anderen als diesseitiges Tao, als Sein aufgefaßt wird, also in zwei unterschiedlichen Realitätsbereichen existiert.

Der dem Nicht-Sein zugeordnete Bereich der Ausdehnung und Räumlichkeit ist die Nicht-Ausdehnung und Nicht-Räumlichkeit, der dem Sein zugeordnete Bereich ist die räumliche Ausdehnung in den drei Dimensionen.

Lao-tzu verweist das transzendente Tao mehrmals in den Bereich der Nichtwahrnehmbarkeit mit den Sinnen und mit dem Denken, da er ihm aber Existenz zugesteht, muß es sich dann in einem Bereich befinden, der nicht in der Räumlichkeit des Seins ist:

(14) Man schaut nach ihm und sieht es nicht,
sein Name ist: unsichtbar (gleich).
Man lauscht nach ihm und hört es nicht,
sein Name ist: unhörbar,.....

Im selben Kapitel sagt er dann, daß diese drei in "Einem" verbunden sind, und daß man sie nicht weiter erkunden kann:

(14) Diese drei kann man nicht trennen,
sie sind vermischt und bilden Eines,...

was bedeutet, daß die Eigenschaften des trotz seiner Nicht-Erfahrbarkeit ja existierenden Tao sich in einem anderen, nicht gegenständlichen Bereich befinden. Das Tao wird dann weiter vollständig ins Gegenstandslose gesetzt:

(14) ...,Das ist es, das gestaltlose Gestalt heißt,
das ist es, das unsichtbare Bild heißt,...

Da das transzendente Tao in einen außerhalb des Seins liegenden Bereich gesetzt wird, der im folgenden noch von Lao-tzu als Nicht-Sein bezeichnet wird, da aber allein dem Sein die räumliche Ausdehnung zukommt, und da sonst keine entgegenstehenden Angaben von Lao-tzu gemacht werden, ist das transzendente Tao also nicht-räumlich, es selbst besitzt keine Ausdehnung und keine räumlichen Dimensionen.

Damit ist aber noch nicht gesagt, daß es sich nicht in einem Raum befinden kann. Das wird auch durch eine Stelle bestätigt, wo er sagt, daß das Nicht-Sein selbst dort sein kann, wo kein Raum ist:

(43) ...,Das Nicht-Seiende dringt auch noch ein in das,
was keinen Zwischenraum hat. ...

Damit ist aber auch noch nicht gesagt, daß das Tao sich nicht im Raum befinden kann. Lao-tzu sagt, daß das Tao sich in allen Dingen des Seins befindet (auch im Menschen:

(34) Der große Sinn ist allgegenwärtig,
er kann zur Rechten sein und zur Linken,...

und sagt damit, daß das Tao zwar selbst raumlos ist, sich aber dennoch im Raum befinden kann, und zwar an jeder Stelle des Raumes, der vom Sein gebildet wird. Das transzendente Tao ist daher selbst raum- und zeitlos, aber es kann sich im Raum und in der Zeit befinden, und zwar an jedem Punkt von Raum und Zeit.

5. Die Bilder im Tao als Wesensgrundlage der Erscheinungen und der Dinge

Das transzendente Tao ist nicht nur eine allumfassende Einheit, und es ist auch nicht eine undifferenzierte Einheit, da es in sich strukturiert ist und die Bilder, Samen und Dinge, also Vielheiten, Mannigfaltigkeiten enthält.

Im Tao ist die Wirklichkeit und alles, aus dem die Wirklichkeit besteht, schon potentiell angelegt, vorhanden:

(21) Der Sinn wirkt die Dinge unsichtbar, unfaßlich,
Unfaßlich, unsichtbar sind in ihm Bilder.
Unsichtbar, unfaßlich, sind in ihm Dinge,
Unergründlich, dunkel, ist in ihm Same.

Diese Mannigfaltigkeit in der Einheit macht dann die weiteren Entfaltungen des Seins und der Wirklichkeit möglich. Das Sich-Auswirken des Tao in den Geschöpfen, also in den Einzelwesen der Wirklichkeit, wird durch diese Bilder, Samen und Dinge ermöglicht.

Lao-tzu bezeichnet diese Bilder, Dinge und Samen als unsichtbar, unfaßbar, unergründlich und dunkel. Er zeigt damit zum einen, daß die Bilder etc. sinnlich und überhaupt bewußt erkenntnismäßig nicht erfahrbar sind, und er weist sie damit in einen anderen Realitätsbereich, der nicht die räumlichen und zeitlichen Dimensionen besitzt, so wie er ja auch das Tao selbst als nicht-räumlich und nicht-zeitlich definiert hatte, so sind auch die im Tao angelegten Bilder, die Urwesenheiten der Seinsdinge, nicht-räumlich und nicht-zeitlich. Sie liegen in einer transzendenten Welt, der des transzendenten, absoluten Tao.

Darauf, daß das Tao das große Urbild des Seins und unser selbst ist, und daß es trotz seiner Nicht-Räumlichkeit, Nicht-Zeitlichkeit und Nicht-Geformtheit doch Gestalt hat, nämlich in den in ihm angelegten Bildern, den Urwesenheiten, deutet auch hin wenn Lao-tzu sagt:

(14) Das ist es, das gestaltlose Gestalt heißt, und das bildlose Bild heißt, das ist es, das Unsichtbarkeit heißt,...

Das Tao ist durch die in ihm als Urwesenheiten des Seins potentiell angelegten, vorhandenen Bilder das Urwesen des Seins, das "Urbild", nach dem alles Sein seine Gestalt und sein Wesen erhält:

(35) Wer festhält das große Urbild (Tao),
zu dem kommt die Welt,...

Die Bilder und Samen im Tao sind nicht vom Tao selbst getrennt, sondern sie sind unlösbar mit diesem in einer Einheit verbunden. Die zur Mannigfaltigkeit ausgebreitete Einheit ist auch in Kapitel 25 erwähnt, wo diese Entfaltung in Form einer Kreisbewegung dargestellt ist:

(25) Es wandelt im Kreise (Tao) und kennt keine
Unsicherheit; ...

Der Same, von dem Lao-tzu redet, ist nach Richard Wilhelm in einer Zwischenstufe zwischen der Welt der Ideen des Tao und der Welt der Erscheinungen des Seins, der körperlich materiellen Welt. Der Same hat nach Lao-tzu bereits Realität und stellt so die Verbindung zur Welt des Seins her.^{37/38}

(21) Dieser Same ist die Wahrheit, in der
Wahrheit ist der Glaube,...

oder

Seine Keime sind von ungewöhnlicher Echtheit,
und ihr Inneres ist das Gewisseste.(Ulenbrook)

Ob der Begriff "Same" tatsächlich als Bezeichnung des Realitätsgehalts dienen soll, ist nicht sicher. Es zeigt sich daran aber, daß die Welt des Seins und Ihrer Erscheinungen in ihrem Wesen vollkommen den Bildern des Tao entspricht, denn die Samen sind "echt", oder es ist "Wahrheit" in ihnen.

Nach Alfred Forke³⁹ entsprechen die Bilder der Form, die Dinge der Materie und die Samen der Kraft. Das Tao enthält somit die Elemente, aus denen nachher das Weltall entsteht, nämlich Form, Kraft und Materie in sich.

Da die Bilder und Samen im Tao als "ganz echt" bezeichnet werden, läßt sich schließen, daß die Samen und Bilder das vollkommene Urbild der Erscheinungen des Seins sind, und daß außerdem nichts aus den Bildern entstehen kann, daß also nichts in der Welt sein kann, was nicht schon in den Bildern und Samen vorhanden war.⁴⁰

Die Erscheinungen des Seins entstehen aus den Bildern und Samen nach dem Eigengesetz der Entelechie, das heißt, ihr Ziel, also ihr Wesen, das Wesen der Dinge der Welt ist als Ziel bereits in ihnen vorhanden.

Die diesseitige Kraft und das diesseitige Gesetz, das der Entstehung der Erscheinungen in der Welt des Seins, also das Wirklich-Werden der Bilder und Samen in der Wirklichkeit leitet und verursacht, ist das große Lebensgesetz des All, das Te (德), das mit dem transzendenten Tao in Einheit existiert und als solches mit ihm identisch ist. Das Te ist sozusagen das diesseitige Grundgesetz, das Tao als "Grundgesetz des Seins, das Tao im Sein, das sich" als Gesetz und. Kraft aus sich selbst heraus in das Sein gesetzt und diesem zum Grundgesetz gemacht hat.⁴¹

Die Bilder im Tao sind mit den platonischen Ideen vergleichbar. Die Ideen bei Platon (Idee, griechisch: eidos oder idea, ursprünglich "Bild" sind Formen, Gattungen oder Allgemeinheiten des Seins. Es sind aber nicht bloße allgemeine Begriffe, die unser Denken durch Abstraktion vom Besonderen und Zusammennehmen gemeinsamer Merkmale sich bildet. Die Ideen von Platon haben durchaus Realität, und sie haben an sich sogar die (metaphysisch) einzig wahre Realität. Die einzelnen Dinge vergehen, aber die Ideen bestehen als deren unvergängliche Urbilder weiter in einer jenseitigen, höheren geistigen Sphäre.⁴² Durch die Ideen erhalten alle Dinge die ihnen wesensmäßig zukommende Vollkommenheit.

6. Der Nicht-Anfang (Wu-Chi 無極) und der Uranfang oder die große Polarität (T'ai-Chi 太極) als Vorstufen des Seins und K'un (坤) und Ch'ien (乾) als die Grundzustände des Seins, und der genetische Prozeß

Die Vorstufen der Seinswerdung oder die Zwischenstufen im Prozeß der Seinswerdung aus dem transzendenten Tao sind im Tao Te Ching, das Wu-Chi, der Nichtanfang und das T'ai-Chi, der Uranfang, die große Polarität von Yin und Yang, die Lao-tzu aus dem I-Ching übernommen hat.

Diese Stufen oder Formen der Seinswerdung sind vor allem in dem Kapitel genannt, in dem Lao-tzu den Prozeß der Seinswerdung, den genetischen Prozeß beschreibt:

(42) Der Sinn erzeugt die Einheit,
Die Einheit erzeugt die Zweiheit,
Die Zweiheit erzeugt die Dreiheit,
Die Dreiheit erzeugt alle Geschöpfe, ...

Die Einheit, die hier genannt wird, ist das Wu-Chi, der Nichtanfang; die Zweiheit ist das aus den beiden Elementen Yin und Yang bestehende T'ai-Chi, die Dreiheit ist nach Richard Wilhelm identisch mit dem "unendlichen Lebensatem" der nächsten Zeile und ist als der Geist zu verstehen, der das Mittel der Vereinigung der beiden (dualen) Polarkräfte Yang und Yin ist.

Das Wu-Chi, die Einheit oder Eins, ist der Nichtanfang des Seins. Es ist der Moment der Seinswerdung, in dem mit einer ersten Setzung das Tao sich aus sich selbst heraus in die reine Möglichkeit gesetzt hat, und es steht ganz am Anfang der Seinswerdung. In ihm, dem Wu-Chi, ist das werdende Sein bereits von der Transzendentalität der Bilder gelöst und enthält als Möglichkeit die Formen und

Wesenheiten des zukünftigen Seins, aber es ist noch nicht seinsmäßig differenziert und es ist noch nicht Wirklichkeit; es entspricht dem Begriff des Chaos.

Erst im T'ai-Chi ist das werdende Sein zur Wirklichkeit geworden und in einem ersten Diversifikationsschritt in die beiden Pole des Yin und des Yang gespalten. Die große Einheit beider bleibt erhalten, beide Pole sind nicht zu trennen, und das Tao hat sich im T'ai-Chi sozusagen in einem zweiten Schritt weiter aus sich selbst heraus und von sich selbst weg gesetzt. Die beiden polaren Kräfte können nur in der Einheit des T'ai-Chi wirken, nicht allein. In der Einheit des T'ai-Chi wirken Yin, die dunkle und das Feste erzeugende Kraft und Yang, die helle und die Bewegung und die Zeit erzeugende Kraft in gegenseitigem Wechselspiel und als Komplemente und erzeugen die Grundzustände des Seins, K'un und Ch'ien, die als Symbole für Himmel und Erde dienen, aber auch verschiedene andere Wesenheiten des Seins, wie Weichheit und Festigkeit, Helle und Dunkel, Ruhend und Bewegend, Raum und Zeit, Empfangendes und Erzeugendes darstellen.

Eine andere Erklärung der Drei bzw. Dreiheit läßt zwar die Drei als Symbol für die drei Striche der Zeichen K'un und Ch'ien bestehen, von denen her Lao-tzu zu seiner Aussage gekommen ist, erklärt dann aber die Drei zusätzlich als Formen, Kräfte und Stoffe, so daß also sozusagen diese drei Elemente durch je einen Strich der Zeichen K'un und Ch'ien dargestellt werden.^{42a}

Bemerkenswert ist auch, daß das Zahlensymbol für die Zahl Drei im Chinesischen identisch ist mit den drei Strichen des Grundzeichens Ch'ien.

Deshalb ist die Darstellung Wilhelms möglicherweise insofern nicht ganz richtig, wenn er die drei mit dem unendlichen Lebensatem, mit dem Geist oder dem Lebensgeist, gleichsetzt.

Die Bezeichnung mit dem Begriff Drei für diesen Abschnitt der Seinswerdung ist vielmehr daher zu verstehen, daß Lao-tzu auf der Symbolik des I-Ching und auf den darin enthaltenen zwei ersten Zeichen der Pa-Kua (8 Zeichen) aufbaut, die aus jeweils drei Yin- und drei Yangstrichen zusammengesetzt sind, und als Symbole für Himmel und Erde dienen. Genau genommen sind mit der "Drei" also Himmel und Erde gemeint und zudem der dritte Schritt in der Seinswerdung, ein dritter Schritt des Aus-sich-heraus-tretens des Tao. Himmel und Erde werden hier wohl als einmal das geistige und zum anderen das materielle (Erde) oder substantielle verstanden, wenn auch noch ein Teil der alten Vorstellung im wörtlichen Sinne vorhanden ist.

Der "unendliche Lebensatem" (Ch'i氣) kann mit Wilhelm als der Geist oder das Geistige in der Welt an sich, insbesondere aber das allem organischen Leben zugrunde liegende Geistige des Seins verstanden werden. Lao-tzu sagt aber nirgends, wie und durch welche Kräfte das Geistige in das Sein kommt, wenn es auch sicher ist, daß es durch das Tao erzeugt wird.

Nachdem also durch das Tao im dritten Schritt der Geist und Himmel und Erde, also die drei notwendigen Elemente des Seins, nämlich Geist (Himmel), Materie (Erde) und Kraft, Energie (T'ai-Chi mit den Kräften Yin und Yang) und zusätzlich die Kraft

des organischen Lebens (der unendliche Lebensatem Ch'i) geschaffen wurden, entsteht daraus die gesamte Welt, und alle ihre Wesen (Wan-Wu (萬物)).

Dem entstandenen (organischen) Leben, ja ansich dem gesamten entstandenen Sein liegt dann das Te, das Lebensgesetz, als diesseitige gesetzesmäßige Ausprägung des Tao zugrunde, das Te ist die Manifestation des Tao in der Welt des Seins.

Der Entstehungsprozeß der Welt und des Seins, der genetische Prozeß, läuft also bei Lao-tzu einmal mit vier Stufen ab; aus dem Tao entsteht zuerst der Nicht-Anfang, das Wu-Chi, dann im zweiten Schritt der Uranfang, das T'ai-Chi oder die große Polarität, im dritten Schritt die Grundzustände des Seins, K'un und Ch'ien und Himmel und Erde, und daraus im vierten Schritt alle Wesen.

An anderen Stellen läuft der Prozeß in weniger Stufen ab, es finden sich etwa nur zwei Stufen:

(40) Alle Dinge in der Welt entstehen im Sein,
Das Sein entsteht im Nicht-Sein.

Das Nicht-Sein entspricht hier dem Tao, aus dem dann unter Auslassung von Wu-Chi und T'ai-Chi das Sein entsteht. Das Sein ist dann nicht genau zu bestimmen, kann aber als K'un und Ch'ien und Himmel und Erde aufgefaßt werden. Aus K'un und Ch'ien entstehen dann alle Wesen.

In Kapitel 1 ist der "Eine Ursprung" das Tao, aus dem alles entsteht, die "Einheit, das große Geheimnis" ist das T'ai-Chi, der Uranfang und "des Geheimnisses noch tieferes Geheimnis, die Pforte der Offenbarwerdung aller Kräfte" ist das Wu-Chi, der Nichtanfang.

In Kapitel 34 ist gesagt, daß das Tao "zur Rechten und zur Linken" sein kann. Mit Rechts kann hier das Yin und mit Links das Yang gemeint sein. In beiden ist das Tao vorhanden und wirkt in ihnen den Entstehungsprozeß des Seins.

Auch an anderer Stelle in Kapitel 1 hat Lao-tzu die einzelnen Stufen zusammengefaßt:

(1)Jenseits des Nennbaren liegt der Anfang der Welt,
diesseits des Nennbaren liegt die Geburt der Geschöpfe.

Wenn das Tao namenlos ist, also als das transzendente Tao, so ist es der Anfang der Welt oder besser der Ursprung der Welt (Himmel und Erde), wenn es einen Namen hat, nämlich als Wu-Chi und T'ai-Chi und als Himmel und Erde, dann erzeugt es die Geschöpfe der Welt.

Die Bewegung des Tao beim Entstehungsprozeß ist eine kreisförmige durch das gesamte Sein in sich zurück:

(40) Rückkehr ist die Bewegung des Sinns,
Schwachheit ist die Äußerungsart des Sinns,...

Seine Wirkungsweise ist dabei für uns Menschen so unmerklich und nicht direkt feststellbar, dennoch aber so gewaltig, weil wir nur immer das Sein bemerken, das unsere Sinne voll und ganz in Anspruch nimmt. Dieses Sein ist für unsere Sinne so gewaltig und schwer, da es ja das einzige ist, was wir mit den Sinnen feststellen können, sodaß das nicht sinnlich feststellbare, nur intuitiv erfaßbare Tao und damit auch seine Wirkung in der Welt von den starken Sinneseindrücken, die das Sein hervorruft, völlig erdrückt wird. Daher sehen wir immer nur die Erscheinungen des Seins, die handeln und uns beeinflussen, wie wir glauben, und das Tao zeigt sich so uns gegenüber sehr zurückhaltend und in angeblicher Schwäche, die aber in Wirklichkeit keine Schwäche, sondern die wahre Stärke ist, da sie doch alles lenkt und beherrscht.

Um einen Eindruck von dieser Wirkungsweise zu bekommen, kann man die Wirkungsweise des Tao mit der Wirkung der Gravitation, der Anziehungskraft der Materie in der Welt vergleichen. Die Anziehungskraft ist eine Kraft, die durch das ganze Weltall geht, und dieses praktisch zusammenhält und ihm Dauer und Bestand gibt. Ohne die gegenseitige Anziehungskraft der Materie, die in jedem Teilchen vorhanden ist, könnte die Welt mit ihren Quantitäten, Qualitäten und allen Seinsformen nicht existieren, da sie sonst nur aus lauter einzelnen freien Atomen bestehen würde, die durcheinander wirbeln.

Trotz dieser alles umfassenden Wirkung und der ungeheuren Macht und Kraft, die in der Anziehungskraft steckt, ist sie für uns Menschen kaum fühlbar, solange wir nicht fallen, merken wir sie kaum, und es ist als ob sie nicht da ist. Erst wenn wir fallen und hart aufschlagen, stellen wir sie fest.

Die Tatsache, daß Lao-tzu an einer Stelle dem Entstehungsprozeß verschiedene Stufen gibt und an anderer Stelle weniger Stufen hat, einmal also die Geschöpfe etwa aus Himmel und Erde und ein anderes Mal direkt aus dem Tao ("Mutter der zehntausend Geschöpfe") entstehen läßt, läßt sich dadurch erklären daß Lao-tzu die Elemente des Kosmos, vom göttlichen bis zum anorganischen Bereich, als aus einer Substanz bestehend ansieht. Dadurch sind die einzelnen Elemente frei untereinander austauschbar, denn sie enthalten ja alle dieselbe Substanz. Man nennt diese Auffassung "Konsubstantialität", der Begriff wurde von den Orientalisten Frankfort und Wilson entwickelt.

7. Methodische Dialektik und Realdialektik im Tao Te Ching

Im Tao Te Ching finden sich eine ganze Reihe von Kapiteln, in denen Lao-tzu einerseits die Dialektische Methode verwendet, um den Lesern seines Werkes das, was er aussagen will zu verdeutlichen und ihnen klar zu machen, und in denen er andererseits auch Aussagen über einen durchgehenden Aufbau des Seins aus Gegensätzen macht, die sich in der Welt auswirken, und die der Mensch immer wieder in der Welt feststellen muß, also Aussagen über eine Realdialektik.

7.1 Realdialektik im Tao Te Ching

Realdialektik ist die dialektische Bewegung des Seins selbst, das aus Widersprüchen aufgebaut ist bzw. Gegensätzen, die einander nicht nur gegenüberstehen und bekämpfen, sondern sich auch dadurch ergänzen. Die dialektische Bewegung wird dadurch hervorgerufen, daß die Widersprüche (These und Antithese) zum einen ineinander umschlagen und dadurch Veränderungen des Seins hervorrufen, und andererseits sich in der Synthese beider auf einer höheren Ebene vereinigen und lösen, wodurch dann etwas Neues entsteht. Durch die Bewegung der Widersprüche oder Gegensätze und ihre Vereinigung in der Synthese wird die gesamte Bewegung des Seins and aller Wandel des Seins verursacht.

Auch im Tao Te Ching und somit im Denken von Lao-tzu zeigen sich erste Ansätze eines realdialektischen Denkens. Der Realdialektik liegt die Auffassung zugrunde, daß das ganze Sein durchgehend aus Widersprüchen oder Gegensätzen aufgebaut ist. Auch Lao-tzu sagt, daß seiner Ansicht nach das Sein aus Widersprüchen, Gegensätzen besteht, die auch nicht nur in unserer Erkenntnis sondern in der Wirklichkeit selbst existieren:

(2) Wenn auf Erden alle das Schöne als Schön erkennen,
so ist dadurch das Häßliche schon gesetzt,
Wenn auf Erden alle das Gute als Gut erkennen,
so ist dadurch schon das Nichtgute (Böse) gesetzt,
Denn Sein und Nicht-Sein erzeugen einander,
Schwer und leicht vollenden einander,
Lang und kurz gestalten einander,
Hoch und Tief verkehren einander, ...

Diese Gegensätze sind zum Beispiel: schön und häßlich, gut und böse etc.. Lao-tzu sagt aber damit auch, wie die Gegensätze entstehen, nämlich dadurch, daß das Eine, was vorhanden ist, notwendigerweise sein Gegenteil, seinen Gegensatz hervorruft, mit dem es letztlich immer in einer Einheit, der Einheit des allumfassenden Tao, verbunden bleibt. Die Gegensätze rufen einander sowohl in der Realität hervor:

(2) Denn Sein und Nicht-Sein erzeugen einander,..

aber auch im menschlichen Denken und Erkennen, sind also auch dialektische Bewegung in der Erkenntnis des Seins:

(2) Wenn auf Erden alle das Gute als Gut erkennen
so ist dadurch schon das Nicht-Gute gesetzt,...

Das Erkennen erfaßt also die Welt in ihren Gegensätzen, so wie sie ist, und es zeigt sich, daß für Lao-tzu Erkennen und Wirklichkeit in einer gewissen Übereinstimmung

sind, denn das Erkennen kann die Wirklichkeit ja treffen und sie, zumindest im allgemeinen, so erkennen wie sie ist.

Lao-tzu setzt also einander gegensätzliche, widersprüchliche Begriffe, die auch die Gegensätze des Seins ausdrücken, gegenüber, als These (zB. Sein) und Antithese (Nichtsein), worauf dann die Synthese fast nie von ihm genannt wird, denn die Synthese der dialektischen Bewegung des Seins ist für ihn immer das echte und wahrhafte Wirken des Tao in der Welt und das unverfälschte Ergebnis dieser Wirkungen, die er aber beide nicht mit treffenden Begriffen bezeichnen kann, weil sie eben die Namenlosigkeit des transzendenten Tao in sich tragen.

In dem Kapitel, in dem er den Schöpfungs- und Entstehungsprozeß des Seins beschreibt, zeigt sich ebenfalls Lao-tzu's Auffassung von der Welt und ihrem Wandel als dialektisch bewegtem Wandel. Er drückt das zwar wieder nicht begrifflich klar aus, doch ist es bei genauer Kenntnis der von ihm verwendeten Symbolbegriffe zu erkennen:

(42) Der Sinn erzeugt die Einheit (Wu-Chi)
Die Einheit erzeugt die Zweiheit (T'ai-Chi),
Die Zweiheit erzeugt die Dreiheit (K'un und Ch'ien),
Die Dreiheit erzeugt alle Geschöpfe (alle Dinge),
Alle Geschöpfe haben im Rücken das Dunkle (Yin)
und umfassen das Lichte (Yang) und der unendliche
Lebensatem (Wirken des Tao / Ch'i) gibt ihnen Einklang.

Auch hier zeigt Lao-tzu, daß die ganze Welt („alle Geschöpfe“) durchgehend von Gegensätzen aufgebaut sind, nämlich von den beiden polaren Urkräften Yin (das Dunkle) und Yang (das Lichte), die durch die Wirkung des Tao (der unendliche Lebensatem/Ch'i) in ihnen immer wieder zur Vereinigung geführt werden (Einklang), und die so die gesamte Welt, das gesamte Sein schaffen und bewegen und wandeln.

Die "Zweiheit" von Lao-tzu bedeutet ja die große Polarität des T'ai-Chi, die aus den beiden konträren Gegensätzen Yin und Yang besteht. Diese Gegensätze kämpfen zwar nicht gegeneinander, dennoch entspricht ihre Bewegung einer dialektischen Bewegung, was auch schon im I Ching beschrieben wurde. Yin und Yang sind die beiden Grundgegensätze, die in allen Dingen nach der Auffassung der Konsubstantialität, die in China damals vorhanden war, sich auswirkten. Ihre Bewegung bestand darin, daß jedes von beiden sich verstärkte und dann in sein Gegenteil umschlug und damit die Dinge der Welt schuf und veränderte und wandelte. Yang zum Beispiel verstärkt sich solange, bis es in einer plötzlichen, sprunghaften Bewegung in sein Gegenteil umschlägt, und Yin tut gleichzeitig das Gleiche. Das Ergebnis ist dann jeweils ein neues Ding.

7.2 Methodische Dialektik im Tao Te Ching

Lao-tzu macht aber nicht nur Aussagen über eine dialektische Bewegung des Seins, also eine Realdialektik, sondern er benutzt bewußt oder unbewußt (was man heute nicht mehr weiß) die Dialektik auch als Methode, um den Lesern seines Werkes das klar zu machen, was er in einzelnen Intuitionen vom Weltengrund und vom Sein erfahren hat. So wie er die Welt als von Gegensätzen aufgebaut sieht, so ist auch sein Werk und die darin enthaltenen Aussagen von Gegensätzen und Widersprüchen durchzogen.

Lao-tzu benutzt die Methode der Dialektik, um dem Leser das, was er mit einfachen Worten nicht mitteilen kann und nicht definieren kann, weil es zu tief und kompliziert für das normale Denken ist, dennoch ganz klar zu machen. Teilweise gibt er selbst die Synthese aus den von ihm gesagten Thesen und Antithesen, teilweise überläßt er es dem Leser seines Werkes.

Ein Beispiel für eine Aussage, in der er These und Antithese aufstellt und dann selbst die Synthese daraus zieht und dem Leser gibt ist:

(68) Wer tüchtig ist als Hauptmann (These),
der ist nicht kriegerisch (Antithese).
Wer tüchtig ist als Kämpfer (These) ist nicht zornig (Antithese);
Wer tüchtig ist den Feind zu besiegen (These),
der streitet nicht mit ihm (Antithese),
Das ist das Leben (Te) der Friedfertigkeit,
das ist die Fähigkeit Menschen zu verwenden,
das ist die Gemeinsamkeit mit dem Himmel,
des Altertums höchstes Ziel (Synthese).

oder:

(28) Wer sein Licht erkennt (These)
und dennoch im Dunkel weilt (Antithese),
der ist das Vorbild der Welt (Synthese).
Wer seine Ehre erkennt (These)
und dennoch in Schande weilt (Antithese),
der ist das- Tal der Welt (Synthese).

An diesen Beispielen zeigt sich ganz deutlich, daß Lao-tzu zuerst zwei gegensätzliche Begriffe setzt und mit ihnen eine Aussage macht über das, was er dem Leser klar machen will, und daß er dann die Synthese aus beiden Gegensätzen zieht, die dann das ist, was er aussagen will.

Textstellen Realdialektik: 1,2,37,41,42,43,58 &

Methodische Dialektik: 2,28,30,36,41,43,45,47,48,58,64,68,70,71,72,

8. Die Wirkungsweise des Tao in der Welt und im Sein

Lao-tzu kennzeichnet die Wirkungsweise des Tao in der von ihm geschaffenen Welt mit einer Reihe von Begriffen oder Ausdrücken, die sich auf den Bereich des Kosmologischen, auf den Bereich der Erkenntnis und den Bereich der Gesellschaft beziehen.

8.1 Kosmologische und ontologische Wirkungen des Tao

Entsprechend seiner Funktion als Ursprung des Seins wirkt das Tao alle Erscheinungen und Dinge des Seins, also den gesamten Kosmos, wie Himmel, Erde, Sterne und auch den Menschen und die Dinge der Welt:

(37) Der Sinn ist ewig ohne Handeln
und nichts bleibt ungewirkt,...

An anderer Stelle sagt Lao-tzu, daß das Tao alles erzeugt:

(51) Der Sinn erzeugt, das Leben nährt,...

Bei seinem Wirken in der Welt, im Sein wird das Tao niemals weniger, es bleibt immer dasselbe, das was es ist; es ist unerschöpflich:

(4) Der Sinn faßt alles Bestehende in sich,
Aber durch sein Wirken geht er
nicht etwa im Bestehenden auf,...

Das Tao ist grenzenlos quellend (14) und fließt immer (25), es fließt unaufhörlich(32) und überall. Das heißt, daß es immer wirkt und überall in allem Sein wirkt:

(14) Grenzenlos quellend,...

(25) Groß: damit meine ich: immer im Flusse,
Immer im Flusse, damit meine ich: in allen Fernen (überall)

(32) Man kann das Verhältnis des Sinns zur Welt
vergleichen mit den Bergbächen und Talwassern,
die sich in Ströme und Meere ergießen.

Als das Yin, das Wesen, gibt es dem Sein Gestalt und Form; es erzeugt das Materielle und Räumliche :

(51) Das Wesen gestaltet.....

Als Yang, die Kraft, vollendet es die von ihm durch Yin geschaffene Materie, den Raum, indem es ihr die Kraft (Energie) gibt, die das Räumliche zur Bewegung und zum Wandel braucht:

(51) Die Kraft vollendet,...

Dasselbe, nämlich, daß das Tao als Yin die Form und den Raum gibt und diese beiden durch das Yang vollendet, sagt Lao-tzu auch in:

(41) Der Sinn in seiner Verborgenheit ist ohne Namen,
Und doch ist gerade der Sinn gut im Spenden und Vollenden,...

Die Wirkung des Tao im Sein vollzieht sich, im Vergleich mit der Schwere und den gigantischen Ausmaßen der Dinge des Seins, so leicht und für uns Menschen schwach erscheinend, als ob das Tao dem von ihm geschaffenen Sein gegenüber tatsächlich unterlegen und schwach erscheint:

40) Schwachheit ist die Äußerungsart des Sinns, ...

Die Bewegung, die das Tao dabei vollzieht, ist eine kreisförmige Bewegung, das heißt, es wirkt in allem Sein und kehrt doch immer wieder zu sich zurück:

(40) Rückkehr ist die Bewegung des Sinns,

(25) Es wandelt im Kreise und kennt keine Unsicherheit, ..

Es wirkt in allem Sein und gibt allen Dingen des Seins das, was sie zu ihrem Wesen und ihrer Existenz in ihrem Dasein und Sosein brauchen :

Es gibt dem Himmel das reine des Geistigen Seins, der Erde das Feste des materiell räumlichen, körperlichen Seins; den Geistern, die in der Welt wirken, gibt es ihre Wirkungsfähigkeit, der Raum (das Tiefe) erhält durch das Tao seine Räumlichkeit, die Herrscher der Menschen erhalten durch das Tao die Fähigkeit, das Richtmaß, die Verkörperung des Tao in menschlicher Gestalt zu sein, und somit die Fähigkeit, die Ersten unter den Menschen zu sein; alle Geschöpfe erhalten durch das Tao ihr Leben:

(39) Der Himmel erlangte das Eine und ist rein,
Die Erde erlangte das Eine und ist fest,
Die Geister erlangten das Eine und sind wirkend,
Die Tiefe erlangte das Eine und erfüllte sich,
Alle Geschöpfe erlangten das Eine und leben,
Die Herrscher erlangten das Eine und sind das Richtmaß der Welt,
In diesen Allen wirkt das Eine.

Außerdem gibt das Tao durch sein Wirken in der Welt allem Sein, allen Seienden die Dauer, die sie trotz allen Wandels bestehen läßt und sie das bleiben läßt, was sie ihrem Wesen nach sind, denn das Tao ist das Wesen der Dinge:

(16) Himmlisches Wesen bringt den Sinn
Der Sinn bringt Dauer,...

8.2 Tzu-Ran und Wu-Wei (Natürlichkeit und Nicht-Handeln)

Ein zentraler Begriff in Bezug auf die Wirkungsweise des Tao in der Welt ist der Begriff des Tzu-Ran (自然), der soviel wie "Natur", "Natürlichkeit", das "eigene Wirken" des Tao bedeutet. Der Begriff Tzu-Ran bedeutet aber nicht die Natur, wie wir sie heute verstehen, als die Gesamtheit der Bäume, Pflanzen, Tiere etc., sondern das "Natürlich-Sein", das "Ursprünglich-Sein" im klaren Gegensatz zu dem vom Menschen gemachten und Veränderten, und es ist somit wesentlich umfassender als der heutige Begriff der Natur in Europa. Letztlich entzieht sich jedoch auch dieser Begriff, wie so viele im Tao Te Ching, einer klaren Definitionsmöglichkeit.

Im Textzusammenhang bedeutet er wohl soviel wie: das eigene Wesen des Tao, das eigene Wirken des Tao; das ursprüngliche Wesen der Dinge, das mit dem Tao identisch ist, eine Einheit mit dem Tao bildet.

Es bedeutet dann, daß das Wirken des Tao in der Welt sich letztlich, da es ja selbst das Urgesetz ist, immer nach seinem eigenen, ursprünglichen Wesen richtet, nicht aber nach dem Willen des Menschen.

Der wichtigste Begriff des Tao Te Ching jedoch, der vor allem für den Bereich der Politik, das politische und gesellschaftliche Verhalten aber auch für das ethische, individuell-menschliche Verhalten eine überragende Bedeutung hat, ist das Wu-Wei. Der Begriff des Wu-Wei (無爲) ist besonders für Europäer sehr schwer zu verstehen. Bei dem Wu-Wei handelt es sich um die charakteristische Verhaltensweise und Wirkungsweise des Tao, in der Welt, und, davon abgeleitet, ferner auch um das Verhalten des Sheng-ren (聖人), des Weisen oder Berufenen.

Das Wu-Wei wird normalerweise immer mit "Nicht-handeln" übersetzt und ist dadurch leicht mißzuverstehen.

Dieser Begriff des Wu-Wei bedeutet nicht, daß nichts getan wird, nicht Untätigkeit, nicht passives Sichzurückziehen von der Welt, es bedeutet auch nicht Kontemplation oder Versenkung, wie bei den Buddhisten, denn letztlich ist es immer noch ein Handeln, aber eines, das mit normalen menschlichen Begriffen nicht zu fassen und nur schwer zu verstehen ist.

Es handelt sich bei dem Wu-Wei um einen Begriff, der dem des Nicht-Seins (Wu無) verwandt ist, er bedeutet nicht Untätigkeit, sondern ist nur die Negation, das Nicht-Tun planmäßigen Handelns zur Erreichung eines bestimmten Zieles, wie es ja das menschliche Handeln normalerweise ist.

Es ist ein spontanes, unbewußtes und zweckfreies Handeln wie wir es in allen Naturvorgängen, in den Veränderungen der unbelebten und in dem Wachsen und

Vergehen der belebten Dinge wahrnehmen. Das Tao hat dabei nicht irgendeinen Zweck, ein Ziel im Auge, handelt auch nicht nach einem vorher erwogenen, zielbestimmten Plane oder System, sondern nur nach dem Tzu-Ran, oder etwa nach den Naturgesetzen, die von ihm selbst einmal geschaffen wurden, und die dann von selbst abrollen. Indem es den Dingen ruhig ihren Lauf läßt, erzielt das Tao viel größere Ergebnisse, als der Mensch mit den größten Anstrengungen. Was das Tao tut, ist mühelos (37).⁴³

Man kann daher das Wu-Wei am besten damit bezeichnen, daß man es eine passive Leistung, ein Sich-nicht-behaupten und ein begehrlloses (nicht begehrendes), genügsames, nicht habgieriges, zurückhaltendes (nicht herrschsüchtiges) Verhalten nennt, das vor allem jede Gegenhandlung und jeden aktiven Widerstand vermeidet, und sich stattdessen zurückzieht. Seine Wirkung liegt und soll nach Lao-tzu vor allem darin liegen, sich selbst über die Handlungen und Begierden der Welt erhaben und unempfindlich dafür zu machen, ferner die Gegenhandlung und ihre ebenfalls schädigende und zerstörerische Wirkung zu vermeiden und außerdem durch sein Beispiel, also paradigmatisch, andere Menschen zu gleichartiger Verhaltensweise veranlassen und so die Besserung der Zustände in der Welt herbeiführen.

Was die rein kosmologische Wirkung des Wu-Wei anbetrifft, von der Lao-tzu ausgeht und dann zum Handeln seiner selbst und des Sheng-Ren, des Menschen der das Tao in sich hat, gemacht hat, so ist es wieder mit der Wirkung der Gravitation, der Anziehungskraft, auf der einen Seite zu vergleichen, deren Merkmal darin liegt, daß sie trotz angeblicher Schwäche alles beherrscht, und mit der Wirkung des Wassers auf der anderen Seite, das sich sehr weich und vor allem nachgiebig zeigt und vor eindringenden Dingen zurückweicht, aber sie auch gerade durch seine Weichheit und Nachgiebigkeit umschließt und die Aktivität der eindringenden Dinge schließlich vermindert und ganz zum Erliegen bringt. Dabei bleibt es selbst unverletzt und hat doch sein Ziel, nämlich sein selbst, sein Ich, sein Wesen gewahrt.

Te, das Wirken des Tao in der Welt, das höchste Prinzip der Ethik, der Sittlichkeit, nach dem Vorbild und durch das Wirken des Tao streitet nicht.

Das Wu-Wei (Nichthandeln) als Modell, Vorbild, dialektischer Gegensatz zum ziel- und zweckgerichteten Handeln des Menschen, das Andere beeinflußt. Wu-Wei als Maß (gegensätzliches Maß) des Handelns des Menschen, um den Menschen zum Verzicht auf Begierden zu bringen. Eine vollkommene Ausführung des Wu-Wei hat Lao-tzu sicher nicht erwartet.

"Zum Nichtstreiten gehört das Nichthandeln. Das Leben (Te) wächst, aber es macht nichts. Durch Machen, bewußtes Beeinflussen, Anstrengung des Willens und wie immer die Ziele sein mögen, die aus der Welt des Scheins, aus der Oberflächenwelt des Bewußtseins genommen sind, verursacht durch die Begierden, werden nur kurze Spannungszustände zur Entladung gebracht. Wer jeden Tag zehn Zwecke und Ziele hat, der erschöpft sich im Kleinbetrieb des Alltags und hat keine Tiefe. Die kosmischen Kräfte, die jedem Menschen zur Verfügung stehen, zehren sich auf in den unwichtigen Bewegungen der endlichen Gegensätze, und man wird

hineingerissen in den Kreislauf des Geschehens, das von der Geburt zum Erstarren führt und von da zum Erstarren und Tod.

Zappeln, starren, kleben, in flacher Unbedeutendheit - das ist das Schicksal der 'Machenden'. Aber das Leben (Te) tut nichts und nichts bleibt ungetan. Denn indem es sich entspannt und das Tao in sich einströmen läßt, entwickelt es sich ohne Grenzen und reicht hinein in kosmische, geheimnisvolle Tiefen." (nach Richard Wilhelm, Lao-tzu und der Taoismus, Seite 60/61)

„Der zweckhafte Wille, in der Welt auf endliche und bestimmte Dinge gerichtet, kann selber gegründete Wirklichkeit nur gewinnen, wenn er aufgenommen ist in ein Nichtwollen. Dieses Nicht tun, Nichthandeln, diesen Ursprung der erfüllenden Unabsichtlichkeit zu verstehen, hieße das Ethos Lao-tzu's im Kern zu erfassen.

Wu-Wei ist die Spontaneität des Ursprungs selbst. Keineswegs ist dieses Nichttun das Nichtstun, keineswegs Passivität, Stumpfheit der Seele, Lahmheit der Antriebe. Es ist das eigentliche Tun des Menschen, das von ihm so getan wird, als täte er nicht. Es ist ein Wirken, ohne das Gewicht in die Werke zu legen. Diese Aktivität ist das alles Handeln in sich schließende, umgreifende, das Handeln erst aus sich hervortreibende und ihm Sinn verleihende Nichthandeln.

Der Ausdruck 'Nichthandeln' kann durch den Gegensatz zum Handeln täuschen über die Gesetzlosigkeit des Ursprungs, die mit dem Wort getroffen werden soll. Es ist nicht möglich für das Wu-Wei eine Anweisung zu geben, die eines fordert, um das andere auszuschließen. Denn damit würde es wieder in das Zweckhafte gezogen werden, über das es hinausgreift. Was die Gegensätze in sich schließt, kann nicht in der Gegensätzlichkeit des Sprechens angemessen besprochen werden.“

So sagt Lao-tzu wie vom Tao:

"Tao ist ewig ohne Tun (Wu-Wei無爲),
und doch ohne Nichttun (Wu Pu Wei 無不爲)(37)".

So entsprechend auch vom hohen Menschen (Sheng-Ren):

"Er tut nicht und doch ist er nicht untätig"(48);

und er kann vom recht wirkenden Menschen das Nichttun aussagen und es doch ein Tun des Nichttuns (Wei Wu Wei) nennen:

"Der hohe Mensch (Sheng-Ren) beharrt im
Tun des Nichttuns" (2).

Ist die Unabsichtlichkeit das Wesen der ursprungsgeborenen Aktivität, so ist die Absichtlichkeit das Wesen der aus einem vereinzeln, verendlichen, zweckhaften Denken geborenen Aktivität. Jene geschieht, ohne gewollt zu sein, und lenkt doch den zweckhaften Willen; diese geschieht als gewollte und ist zuletzt doch ohne Führung und Grund. Jene wirkt aus dem Tao zum Wesen, diese zerstört aus der Endlichkeit zum Nichts.

Die Unabsichtlichkeit des Wirkens aus dem Tao will sich im Tun nicht des guten Tuns vergewissern. Sie will nicht Zeugnisse sammeln des guten Willens und will sich nicht bezeugen in Werken.

Die Unabsichtlichkeit ist ebenso fern dem Worte "nicht widerstehen dem Übel". Denn bei Lao-tzu liegt der Sinn auf der Aktivität des im Tao gegründeten, mit ihm geeinten Lebens, in jenem Worte auf dem Dulden und dem Opfer. Lao-tzu's Nicht-Handeln ist das lebendige Wirken aus der Tiefe, das "dem Bösen nicht widerstehende" Nichthandeln wird ein Kampfmittel, wird ein Bewirken wollen durch Aufgabe des Widerstandes.

Das Sammeln der Zeugnisse(Beweise) für das eigene gute Handeln und das Dulden im Opfer sind beide im höchsten Maße absichtlich. Die eigentliche Unabsichtlichkeit, die in ihrer Einfachheit das Rätsel ist, ist vielleicht niemals im Philosophieren so entschieden zur Grundlage aller Wahrheit des Handelns gemacht worden, wie bei Lao-tzu. (nach Karl Jaspers, Die großen Philosophen, Bd. 1, S. 907/908).

"Das Handeln des Tao besteht im Nichthandeln oder Nichttun, ein schwieriger Begriff, der mit dem Nichtsein des Tao eine gewisse Ähnlichkeit hat, denn er ist auch kein absolutes Nichthandeln. "Tao", sagt Lao-tzu, "ist dauernd ohne Handeln, aber es gibt nichts, das es nicht vollbrächte", also handelt es doch, nur in anderer Weise als wir es bei den Menschen gewohnt sind. Sein Tun ist natürlich, spontan, seinem Charakter entsprechend, vollkommen selbstlos, nicht für sein eigens Wohl und seinen eigenen Ruhm. Es läßt die Dinge sich natürlich entwickeln, ohne gewaltsam einzugreifen, schmiedet keine Pläne, die den natürlichen Lauf der Dinge abändern sollen, ist nicht vielgeschäftig wie die Menschen, sondern arbeitet langsam, mit den einfachsten Mitteln, aber sicher". (nach Alfred Forke: Wu Wei: in: Geschichte der alten chinesischen Philosophie, S. 267).

8.3 Wirkungen die einen Einfluß auf die menschliche Erkenntnis haben

Lao-tzu schreibt dem Wirken des Tao im Sein einige Eigenschaften zu, die sich auf das Problem der menschlichen Erkenntnis des Tao und der Welt auswirken, und zwar einmal fördernd und einmal hemmend. Hemmend ist es jedoch nur für eine Erkenntnisweise, die Lao-tzu sowieso verurteilt und als nicht richtig, nicht dem Tao entsprechend bezeichnet, nämlich die Erkenntnis mittels der Sinne und dem reflektierenden Denken.

Lao-tzu sagt an einer Stelle, daß das Tao nichts Besonderes, nichts Auffälliges an sich hat, wodurch die "Erkenntnis des Tao durch den Menschen erheblich erschwert wird:

(35) Der Sinn geht aus dem Munde hervor, milde
und ohne Geschmack,
Du blickst nach ihm und siehst nichts Sonderliches,
Du horchst nach ihm und hörst nichts Sonderliches,...

Das Tao selbst und der Begriff vom Tao, den der Mensch hat, ist jedoch dasjenige Mittel der Erkenntnis, das als einziges Mittel ein vollständiges Verstehen der Dinge des Seins und auch des Tao selbst ermöglicht, es ist nicht zu entbehren, und ohne es ist keine richtige Erkenntnis, kein "Verstehen" möglich:

(21) Von Anbeginn bis heute ist sein Name nicht zu entbehren,
um zu verstehen aller Dinge Entstehung.
Und woher weiß ich, daß aller Dinge Entstehung so beschaffen ist?
Eben durch es (Tao).

Lao-tzu zeigt aber auch ein Verhalten, eine Wirkung des Tao in Widersprüchen und Gegensätzen, als welches es sich dem Menschen, besonders dem nicht am Tao teilhabenden Menschen, also dem Nicht-Sheng-Ren, erscheint:

(41) Der klare Sinn erscheint dunkel,
der Sinn des Fortschritts erscheint als Rückzug,
Der ebene Sinn erscheint rau,
Das höchste Leben(Te) erscheint als Leere,...

8.4 Vom ethischen und politischen Verhalten des Menschen abgeleitete Verhaltensweise als Sozialkritik

Lao-tzu kennzeichnet die Verhaltensweise des Tao, das Wirken des Tao in dem von ihm geschaffenen Sein mit einer Reihe von Begriffen, die aus dem Bereich des Ethischen und des politischen Verhaltens stammen, und die genau das Gegenteil von dem darstellen, wie sich die Menschen in seiner Zeit im politischen und ethischen Bereich verhalten haben. Der Zweck dieser bewußten Kennzeichnung mit diesen Begriffen ist eine Sozialkritik, eine Stellungnahme und Kritik an den Umständen seiner Zeit und an dem Verhalten der Menschen, denen er damit und indem er diese Verhaltensweise auch auf das Te, das dem Tao entsprechende höchste ethische Prinzip, und auf den Sheng-ren, den vorbildlichen Weisen, überträgt, das Falsche ihres Verhaltens vorhalten will, und denen er mit diesen Begriffen die Verhaltensweisen als Beispiel vorhalten will, die seiner Ansicht nach zu einer Verbesserung der Zeitumstände und Neuordnung des Staatswesens führen. Die von ihm angegebenen Begriffe fehlen daher den Menschen jener Zeit in ihrem Verhalten völlig.

So sagt Lao-tzu, daß das Tao sich zurückhaltend und bescheiden (34) verhält, daß es auf das von ihm Geschaffene Sein verzichtet (34) und es nicht in Besitz nimmt (34) und nicht den Herrn, den Besitzer spielt (34), sondern sich nach seiner Tat zurückzieht (9).

Es wirkt, ohne den Dingen, ohne irgend jemandem zu schaden (81). Es kleidet und nährt alle Wesen (34), es behandelt alle Wesen gleich (79)(34) und ist also nicht ungerecht, es ist auch für alle Wesen da (34) und bevorzugt niemanden.

Das Tao wirkt ausgleichend (77)(4), indem es das Hohe niedrig und das Niedrige Hoch macht, wie ein Bogenspanner, es ist stumm (73) und redet also nicht unnütz und ohne Ergebnisse.

Es ist vor allem friedfertig und streitet nicht (73), es gibt Frieden und Ordnung (46), woran es ja gerade in jener Zeit mangelte, es ist unparteiisch und bevorzugt niemanden (5). es bringt Dauer und gefestigte und geordnete Verhältnisse (16).

Es verzeiht und vergibt, was in der Zeit Lao-tzu's auch nicht die Regel war (62) und verhält sich natürlich auch im Bereich des Ethischen und Politischen nach seinem eigenen Wesen (Tzu-Ran自然) und tut das Nicht-Handeln (Wu Wei無爲), das selbstlose und "begehrlose", nicht eigennützige Handeln.

Besonders aber ist es ohne Begierden (Wu Yü 無欲):

(34) Insofern es ewig ohne Begierden ist,
kann man es als klein bezeichnen.....

Der Begriff des Wu Yü, der Begierdelosigkeit des Tao und mit und durch ihm auch des Te als seinem Wirken in der Welt und auch des Sheng-ren ist ein ebenso zentraler Begriff im Tao Te Ching wie das Wu (Nicht-Sein) und das Wu Wei (Nicht-Handeln).

Wu Yü (無欲) bedeutet, keine Begierden, kein Verlangen und kein Streben nach weltlichen Dingen, Besitz, Macht und auch Wissen zu haben. Wenn man schließlich als Sheng-ren ohne Begierden geworden ist, so kommt man auch zum Wu Wei, das aus dem Wu Yü hervorgeht, denn wenn man keine Begierden und Absichten hat, so braucht man nicht die aktive Tätigkeit, die Betriebsamkeit und das Wollen, aus dem alles Unglück entsteht, mitzumachen.

Während sich das Wu Wei in erster Linie auf den Bereich der Politik bezieht, wo ein Zurückhalten im Handeln am nötigsten ist, bezieht sich das Wu Yü, das Keine-Begierden-Haben auf den Bereich der individuell-menschlichen Ethik.

VI. Erkenntnistheoretische Aussagen des Tao Te Ching

1. Das Problem der Namen (Begriffe) im Tao Te Ching

1.1 Das Problem der Namen im Denken des Lao-tzu

Die Beschäftigung mit den Namen, also den Begriffen, die den Dingen, dem Sein gegeben wird, das der Mensch erkennen und mit seinem Erkennen erfassen will, tritt bei den Denkern nach Lao-tzu nicht isoliert auf, sondern in Verbindung mit dem Problem der "Richtigstellung". So erklärte K'ung-tzu die Richtigstellung der Namen, das heißt, eine Veränderung der Wirklichkeit dahingehend, daß die Namen wieder mit der veränderten, nicht den Namen entsprechenden Wirklichkeit übereinstimmen müssen, zur wichtigsten Regierungsaufgabe des Fürsten. K'ung Sun-Lung beabsichtigte, Namen und Wirklichkeit richtig zu stellen, um die beherrschte Welt zu

verwandeln, und ebenso bezeichnete Hsün-tzu die Richtigstellung als die wichtigste Aufgabe des Herrschers.

In diesem Sinne ergibt sich bei K'ung-tzu etc. das Problem immer aus der Erfahrung gesellschaftlicher Unordnung. Dem Vorhaben, die Unordnung der Gesellschaft zu beseitigen, indem man die Namen richtig stellt, scheint somit die Vorstellung zu unterliegen, in den Namen der zehntausend Dinge sein die Ordnung der Gesellschaft und des Kosmos enthalten, und die Richtigstellung bedeute deshalb die Neuordnung.

Die Unordnung ergibt sich aber nicht, weil die Namen nicht richtig verwendet werden, sondern weil die Wirklichkeit in Verfall geraten ist, und so mit den ursprünglich richtigen Namen nicht mehr über einstimmt.

1.2 Die Namensproblematik, bei Lao-tzu

Die Namensproblematik im Tao Te Ching ist anders, als später bei K'ung-tzu und Hsün-tzu. Lao-tzu geht es nicht um eine Richtigstellung der Namen, über die er überhaupt nicht spricht, und er erwähnt auch keine Namen für die zehntausend Wesen im Einzelnen.

Primär geht es bei Lao-tzu darum, einem Realitätsbereich, der außerhalb des geschlossenen Kosmos von Himmel und Erde liegt, einen Namen zu geben, mit einem Begriff zu bezeichnen, der das Wesen dieses Bereiches erfaßt.

Einerseits muß Lao-tzu dabei zugeben, daß er keinen Namen dafür finden kann oder sogar, daß es dafür gar keinen Namen gibt (für das Tao), andererseits aber versucht er es verschiedentlich mit Namen zu belegen: Unveränderlich, ewig (1), unsichtbar, unhörbar etc.(14), Sein und Nicht-Sein. Schließlich nennt er es, weil er keinen besseren Namen finden kann, das Tao, also mit einem Begriff der der Ordnungssymbolik entstammt.

Lao-tzu versucht also den von ihm erkannten Seinsgrund, das Tao, mit Hilfe von Begriffen, die dem Bereich des Seins entstammen, zu bezeichnen, und zwar einmal durch negative Abgrenzung gegen das Sein (Tao ist Nicht-Sein, nicht sichtbar etc.) und ein anderes Mal durch positive Aussagen, die in erster Linie dem Bereich des zwischenmenschlichen Verhaltens und der Politik entstammen.

Ein weiteres Problem ergibt sich nach Richard Wilhelm im Tao Te Ching aus den Namen, die dazu dienen, die Dinge der Welt, des Seins, mit Begriffen zu bezeichnen, denn es entsteht die Möglichkeit, daß sich aus den Namen eine Scheinwelt in den Köpfen der Menschen bildet, die der Anfang des Unheils ist, in dem die Welt zur Zeit Lao-tzu's war.

2. Die Mittel der Erkenntnis des Seins und der Welt

Lao-tzu ist, genau wie K'ung-tzu, noch Begriffsrealist, d.h. er ist der Ansicht, daß die Namen, Begriffe in irgendeiner Art und Weise die Realität des Seins erfassen, und daß man so auf der einen Seite die Wirklichkeit erfahren kann, die Namen also als Mittel der Erkenntnis dienen, und daß zum anderen das Erkannte dann mit den

Namen geordnet und definiert werden kann, was dann wieder neue Erkenntnis möglich macht. Die Namen oder Begriffe stellen also ein Mittel der Erkenntnis dar, und können, weil sie eben in gewisser Weise die Wirklichkeit enthalten, dazu dienen, die Wirklichkeit zu ordnen, besonders, solange sie noch mit der Wirklichkeit übereinstimmen und ihr entsprechen, was allerdings nicht immer so bleiben muß:

(32) Solange die Namen am Sein einen Maßstab haben,
weiß man auch noch, wo Einhalt zu tun ist.
Weiß man, wo Einhalt zu tun ist, so vermeidet man Verwirrung,....

Lao-tzu sagt aber nicht, daß die Namen korrigiert, richtig gestellt werden müßten, wie K'ung-tzu das will, denn Lao-tzu's Mittel der Ordnung ist ja ein anderes, nämlich das Tao.

Ein weiteres Mittel der Erkenntnis der Welt ist das Schauen in der Welt mittels der sinnlichen Erfahrung, die dann später zur Ansammlung von Wissen führt:

(1) Darum führt...das Streben nach dem
Ewig-Diesseitigen zum Schauen der Räumlichkeit,....

Man erhält dadurch also in erster Linie eine Erfahrung von der Räumlichkeit, also von der äußeren Erscheinung der Dinge, die sich in Form und Ausdehnung zeigt, aber nicht die Erfahrung des wahren, wirklichen Wesens der Dinge, des absoluten Seins des Tao, denn dieses ist nur im Streben nach dem Tao selbst, dem Ewig-Jenseitigen zu erfahren.

Die sinnliche Erfahrung ist also das Mittel, mit dem der Mensch die Welt erfaßt und die Namen oder Begriffe sind die Mittel, mit denen er das Erfahrene ordnet und festhält. Durch die menschliche Erkenntnis werden Bewegung des Seins und Bewegung des Menschen koordiniert.

3. Die Folge der Erfahrung der Welt

3.1 Erkenntnis der Welt als Erkenntnis der Gegensätze des Seins

Das Sein besteht für Lao-tzu aus Gegensätzen, die sich in dialektischer Bewegung befinden und so in ständigem Wandel sind. So wie der Mensch den Wandel erkennt, so erkennt er auch die Gegensätze, die das Sein aufbauen:

(2) Wenn auf Erden alle das Schöne als schön
erkennen, so ist dadurch schon das Häßliche gesetzt;
Wenn auf Erden alle das Gute als Gut erkennen,
so ist dadurch schon das Nichtgute gesetzt,
denn Sein und Nicht-Sein erzeugen einander,...

Sein und Nicht-Sein erzeugen einander also nicht nur in der Wirklichkeit, sondern auch in der Erkenntnis des Menschen. Mit der Erkenntnis des einen Dings erkennt er auch notwendigerweise das Gegenteil davon.

Für die Ethik ergibt sich daraus die Folgerung, daß das Gute und das Böse nicht zwei unabhängige, ewig und von Anfang an vorhandene Prinzipien sind, wie etwa im christlichen Glauben, sondern daß sie bei Lao-tzu relativ sind und von den Zeit- und Ortsverhältnissen abhängen. Das Gute ist zwar durch das Tao schon immer vorhanden, aber das Böse entsteht erst für uns Menschen, wenn wir uns des Guten bewußt werden, und das Gute entsteht erst, wenn wir das Böse erkennen. Vor der Erkenntnis liegt nur eins: das einheitliche Natürliche Verhalten.

Durch die Erfahrung der Gegensätze, durch die Erfahrung der Welt überhaupt ist es möglich, sein Wissen ständig auszuweiten, aber man erkennt immer nur die äußere Erscheinung der Dinge.

3.2 Die Namen als Erzeuger des Begehrens (Yü 欲)

Indem der Mensch in den Namen, den Begriffen Werkzeuge der Erkenntnis der Wirklichkeit hat, kann er diese Begriffe schließlich auch selbständig gebrauchen. Er kann Begriffe erzeugen, denen in der Wirklichkeit kein Urbild entspricht. Er kann Dinge, die in einem anderen als seinem Seinszusammenhang stehen (die im Besitz anderer Menschen sind) isolieren und so zum Ziel seines Strebens, Verlangens machen. Dadurch entsteht die Begierde nach Dingen des Seins, die Namen sind also die Erzeuger des Begehrens. Man kann nämlich mit ihrer Hilfe nicht nur feststellen, was man hat, sondern auch, was man nicht hat. Der Wirklichkeit tritt dadurch eine Welt der Zwecke, eine Welt des Scheins gegenüber, die nicht wirklich ist, die aber begehrt wird. Da aber viele Dinge in fremden Eigentum sind, und die Besitzer sie nicht hergeben wollen, so entsteht Raub und Mord und Unordnung.

Aus der Welt der Erscheinungen wird daher für Lao-tzu die Welt des Bösen durch das Begehren, das durch die Namen und durch die Erkenntnis des Seins verursacht wird. Je mehr der Verstand arbeitet und die Erkenntnisse sich vermehren, um so mehr Begierden und Absichten und um so mehr Unordnung und Verwirrung in der Welt gibt es.⁴⁴

4. Die Begrenztheit der Sinnes- und Reflexionserkenntnis

Mit den Mitteln der Sinneserkenntnis ist das wahre Wesen der Dinge als nicht erkennbar: "man schaut nach ihm und sieht es nicht." sagt Lao-tzu ganz deutlich, und an anderer Stelle: "Je weiter einer hinausgeht (in die Welt der Erscheinungen mittels der Sinne und der Reflexion) desto weniger wird sein Erkennen (des wahren Wesens, des Tao)".

Das wahre Wesen der Dinge, die Einheit jenseits der oftmals verwirrenden Gegensätze des Seins ist das Tao, das aber mittels der Sinne und des Denkens nicht

zu erkennen ist. Die Erkenntnismöglichkeit des Absoluten ist also auf diese Weise begrenzt.

Auch die Namen sind keine Hilfe beim Erkennen des Tao, denn das Tao war ja unbenennbar und selbst Lao-tzu wußte seinen wirklichen Namen nicht. Durch die Begrenztheit der sinnlichen und reflektierenden Erfahrung, die nicht das wahre Wesen der Dinge, des Seins erkennen kann, und die somit auch nicht die Unordnung der Welt lösen kann, gibt Lao-tzu dem daraus angehäuften Wissen, der empirischen Erfahrung überhaupt aber letztlich auch allem aktiven geistigen Tun eine negative Bedeutung, weil es alles nicht in der Lage ist, das Tao, das Absolute, das die Gegensätze und so die Unordnung aufheben und verbessern kann, zu erfahren.

5. Die Erfahrung des Tao

Die Erfahrung des absoluten Tao, das in sich die Gegensätze in der Welt und die daraus durch den Menschen entstehenden Begierden, die Welt des Scheins und schließlich die Unordnung aufhebt, ist nach Lao-tzu durchaus möglich und sogar das einzig Wertvolle. Für die Erfahrung und Erlangung des Tao gibt es zwei Möglichkeiten, zwei Wege: über das Sein und über das Nichtsein.

5.1 Die Erfahrung des Tao über das Sein

Wenn man das Tao über das Sein erkennen will, so muß man sich von der Gefangenschaft, von dem Zwang, der einem von den Gegensätzen des Seins auferlegt wird, befreien, man darf sich nicht in die Erscheinungen der Dinge verwickeln lassen.

Man wird das Tao in den Erscheinungen der Wirklichkeit vergeblich suchen, wenn man Zwecke und Absichten hat. Je mehr man nämlich Zwecke und Absichten hat und die Welt damit durchforscht, um so mehr kommt nur das Begehren und die Verstrickung in die Gegensätze der Welt, das Entstehen einer Scheinwelt. Man wird dadurch blind für das wirkliche, ursprüngliche Wesen der Dinge.

Man muß sich frei machen von dem Begehren, von der Scheinwelt, die durch das Begehren entstanden ist. Indem man das Wu-Wei, das absichtslose Handeln und das Wu-Yü, das Nicht-Begehren übt, wird man immer mehr frei vom eigenen Ich, das durch sein Begehren, zu dem es über die Namen gekommen ist, die Ursache allen Übels ist, und das die Wirklichkeit des Tao dadurch verdeckt. Wenn man sich durch Wu-Wei und Wu-Yü vom Schein und vom eigenen Ich frei gemacht hat, dann sieht man die Gegensätze der Welt in ihrer Einheit und nicht mehr einseitig und begehrend wie vorher. Durch das Freimachen vom Ich und vom Begehren kommt man dann zu einem reinen, neutralen Schauen der Gegensätze, ja aller Erscheinungen der Welt, und man schaut dem Geschehen in der Welt wie ein neutraler Beobachter zu, ohne darin verwickelt zu werden. Dann erkennt man auch, wie nichtig und wertlos das ist, was man vorher begehrt hat, und wie stark und wichtig das ist, was man vorher nicht beachtet oder verachtet hat, weil es angeblich zu schwach war.

Trotzdem ist man damit aber noch nicht in der Lage, das transzendente Tao, das Absolute in seiner letzten Wesenheit vollständig zu erkennen, denn durch das Wissen, das man damit erhält, bleibt man immer noch im Sein verhaftet.⁴⁵

5.2 Die Erfahrung des Tao über das Nicht-Sein

Das wirkliche Wesen des Tao läßt sich aber nur durch und über das transzendente, absolute Tao, das Nicht-Sein erfahren, nicht jedoch über das Sein. Diese Art der Erfahrung ist nur in der Form der Intuition und, noch mehr, der Meditation, der Tiefenschau in sich selbst möglich. Die Meditation, mit der man das Tao erkennt, ist die vollkommene Konzentration auf das Tao, die völlige Entspannung und die Aufhebung aller Persönlichkeit. Man kann das Tao in sich selbst durch die Versenkung erfahren und mit ihm Eins werden, da es ja auch in uns, den Menschen, enthalten ist. Man braucht nicht die äußere Welt dafür.

Daß es sich bei der Erfahrung des reinen, transzendenten Tao um die Meditation, die Versenkung handelt, sagt Lao-tzu recht deutlich:

(48) Wer im Forschen wandelt, nimmt täglich zu;
Wer im Sinne wandelt, nimmt täglich ab,
Er verringert sein Tun und verringert es
immer mehr, bis er anlangt beim Nicht-Tun(Wu-Wei),...

Man muß sich also innerlich von allem Wissen der äußerlichen Erscheinungen frei und leer machen, um das Tao zu erkennen. Man muß seine Seele einfältig (einfach) und demütig machen, wie ein Kind, man muß sein inneres Schauen reinigen und läutern, auch diese Aussagen von Lao-tzu weisen auf Meditation als Erkenntnisweise des Tao hin:

(10) Wer leuchtend seinen Geist bewahrt, daß er nur
Eines umfängt, der mag wohl innern Zwiespalt vermeiden.
Wer seine Seele einfältig macht und demütig,
der mag wohl werden wie ein Kind,
Wer reinigt und läutert sein inneres Schauen,
der mag wohl seiner Fehler ledig werden,....
Wer mit klarem (inneren) Blicke alles durchdringt,
der mag wohl ohne Kenntnisse bleiben,...

Besonders deutlich aber sagt Lao-tzu das in Kap. 47 aus:

(47) Ohne aus der Tür zu gehen, kann man die
Welt erkennen, Ohne aus dem Fenster zu blicken,
kann man des Himmels Sinn erschauen, Je weiter
einer hinausgeht, um so weniger wird sein Erkennen.

Nur durch die Tiefenschau im eigenen Inneren, durch die Meditation und Intuition kommt man zur Erkenntnis des Tao. Je mehr man von den äußeren Erscheinungen erkennt, um so weiter entfernt man sich davon, denn in der Tiefe des eigenen Ich steckt die Möglichkeit einer Vereinigung, eines Erkennens des Ursprungs, des Tao, das in uns vorhanden ist, als transzendentes, ewiges Tao. Auch die Selbsterkenntnis ist nur durch die Erkenntnis des Tao in sich möglich:

(33) Wer andere kennt ist klug,
wer sich selbst erkennt, ist weise,...

denn diese Selbsterkenntnis ist kein Sich-besitzen-wollen im Wissen, sondern die Erkenntnis des wirklichen, tiefen Ichs, dem eigenen Wesen, das mit dem Tao identisch ist.

So wird die reine Erkenntnis des Tao mittels der Meditation und Intuition zur Erkenntnis der Fehler und Schwächen, die die Welt hat, und es wird das Mittel zur Überwindung der durch die oberflächliche Erkenntnis und die Begierden verursachten Verwirrung und Unordnung in der Welt, aber auch zur Erkenntnis des eigenen Wesens und Vervollkommnung des individuellen Lebens.

Die folgenden Zitate verdeutlichen noch einmal die Erlangung bzw. Erfahrung des Tao bzw. die Erkenntnisweise des Tao und der Welt (nach „Geschichte der chinesischen Philosophie“ (S.24)):

"Erkenntnisquelle für Lao-tzu die mystische Versenkung in einen Zustand, der jenseits des rationalen Erkennens liegt" und "Erlebnisse des Überbewußtseins."

"Dieses Erlebnis ist etwas schlechthin transzendentes." Wilhelm, S.47-52: Wesensschau der Welt, Ausschaltung des Ich, ...". "... denn das Erlebnis muß ganz einfach und leicht kommen." Wilhelm S. 50.

"Erst dann ist die Tiefenschau des Wesens möglich; denn dann ist der Spiegel der Seele rein, ohne Flecken und zart, so daß er keinen Eindruck festhalten will, sondern willenlos den Anregungen folgt, die aus den Tiefen auftauchen."

Siehe dazu auch Tao Te Ching, Kap. 16, Anfang:

"Schaffe Leere bis zum Höchsten,
Wahre die Stille bis zum Völligsten.
Alle Dinge mögen sich dann zugleich erheben,
Ich schaue, wie sie sich wenden...."

und Kap. 56:

"Der Wissende redet nicht, der Redende weiß nicht.
Man muß seinen Mund schließen, seine Pforten

zumachen und seinen Scharfsinn abstumpfen,
seine Wirren Gedanken auflösen,..."

Diese Stellen deuten darauf hin, daß Lao-tzu die Erkenntnis des Tao und der aus ihm kommenden und von ihm verursachten Welt und ihrer Erscheinungen zumindest teilweise auf dem Wege der Meditation erlangt hat und also in Analogie, da dies nach ihm der einzige Weg (Möglichkeit) der Erkenntnis und der Erlangung des Tao ist, dies als die Erkenntnisweise des Tao Te Ching anzusehen ist.

(47) Ohne aus der Tür zu gehen, kann man die
Welt erkennen, ohne aus dem Fenster zu blicken,
kann man des Himmels Sinn erschauen,
Je weiter einer hinausgeht, desto weniger wird sein Erkennen.
Also auch der Berufene (Sheng-Ren 聖人):
Er wandert nicht und kommt doch ans Ziel,
Er sieht sich nicht um und vermag doch zu benennen,
Er handelt nicht und bringt doch zur Vollendung.

VII. Die Ethik des Tao Te Ching

Lao-tzu ist gegen eine künstliche, vom Menschen geschaffene Moral, die vom Tao abweicht. Er führt die Ethik von der Pflicht der befehlenden Moral zurück zur Natur, vom Menschen zum Tao, vom Künstlichen zum Selbstverständlichen und Einfachen zurück. In der Beziehung kann er mit Rousseau verglichen werden, der auch die Dekadenz der ihn umgebenden Gesellschaft bemerkte und die Menschen daher zu einem natürlichen Leben zurückführen wollte, ein Leben ohne alle übertriebenen und schlechten Erscheinungen.

Der Fehler der Moral ist es, daß sie befiehlt, denn durch das Befehlen und den Zwang wird nur Gegenwehr, Gegenreaktion erzeugt, und die Menschen tun gerade dadurch das Schlechte. Auch daran zeigt sich wieder, daß das Gute bei Lao-tzu nicht etwas Absolutes, sondern relativ und als Glied eines Gegensatzes zu sehen ist.

Die Moral macht die Menschen zweckhaft und führt sie daher vom einfachen und natürlichen Verhalten weg. Das Natürliche und Instinktive ist Lao-tzu daher das Höchste. Das Te, das Wirken des Tao in der Welt, ist bei Lao-tzu das Leben in seiner ursprünglichen aus dem Tao stammenden Kraft und der Anteil, den der Einzelne am Tao hat. Das Te hat daher gleichzeitig auch das höchste Prinzip der Ethik, der Sittlichkeit. Das Te hat keine Zwecke und keine Absichten, wie Tao selbst. Das Te ist äußerlich zwar auch schwach, innerlich jedoch stark. Wer das Te hat, ist zu allen gut, er ist nicht egoistisch.⁴⁶

Lao-tzu's Ethik hängt mit seiner Metaphysik engste zusammen. Man könnte annehmen, daß sie ein Ausfluß derselben sei, aber es ist wahrscheinlicher, das aus Lao-tzu's mystischer und asketischer Grundstimmung zunächst seine ethischen Ideen hervorgingen, und daß er danach erst seine metaphysischen Spekulationen

geformt hat. Tao als höchstes Moralprinzip, das noch über dem in der Welt sich zeigenden Te steht, stellt nicht das Wesen des unerkennbaren Absoluten dar, sondern ist wahrscheinlich der Ausdruck von Lao-tzu's eigenem Charakter.

Zwischen der Moral des Lao-tzu und derjenigen des K'ung-tzu ist ein großer Unterschied. Lao-tzu erkennt die konfuzianischen Tugenden, welche zugleich die durch die Klassiker geheiligten Tugenden sind, garnicht als Tugenden an, weil sie seinem Ideal vom Tao nicht entsprechen.

(18) Erst wenn das große Tao verloren ist,
gibt es Wohlwollen und Gerechtigkeit(Ren 仁, I 義),
Wenn Klugheit und Einsicht (知識) erscheinen gibt
es große Heuchelei (大偽). Erst wenn die sechs
Verwandschaftsgrade nicht harmonieren,
gibt es kindliche Liebe und Güte (孝愛), und wenn
das Reich in Verwirrung geraten ist, treue Beamte.

Die Tugenden kommen erst zum Bewußtsein, nachdem sich die Laster gezeigt haben, nach dem Prinzip der sich erzeugenden Gegensätze. Im naiven Zustand, in dem Tao herrscht, werden alle Tugenden unbewußt ausgeübt, sie kommen ohne gewollt zu sein als etwas ganz natürliches.

Die auf Tao gegründete und unbewußt geübte Tugend nennt Lao-tzu die hohe Tugend (Te 德). Sie ist die einzig wahre, was sich gewöhnlich für Tugend ausgibt, ist keine Tugend:

(38) Die Hohe Tugend (Te / Leben) tritt nicht
als Tugend auf, daher hat sie Tugend,
die niedere Tugend (Leben) verliert die Tugend
nie aus den Augen, daher hat sie keine Tugend.

Lao-tzu nimmt eine bestimmte Reihenfolge an, in der die Tugend, die höchste Tugend, das Leben, im allgemeinen und die Spezialtugenden erscheinen oder historisch zur Entwicklung gelangt sind. Diese Reihenfolge ist: TAO, TUGEND LEBEN)(德), WOHLWOLLEN(REN仁), GERECHTIGKEIT(I 義), SCHICKLICHKEIT oder SITTE (Li 禮):

(38) Tugend erscheint erst, nachdem Tao verloren ist,
Wohlwollen nach dem Verlust der Tugend,
Gerechtigkeit nach dem Verlust des Wohlwollens
Und Schicklichkeit nach dem Verlust der Gerechtigkeit.

Diese Reihenfolge zeigt auch, wie Lao-tzu die einzelnen Tugenden bewertet, die erste Stelle nehmen Tao, die Summe aller noch unbewußten Tugenden, und Te, der

Inbegriff aller bewußten Tugenden, ein; erst dann folgen die drei konfuzianischen Tugenden, von denen Wohlwollen (Ren仁) am höchsten und Schicklichkeit, Sitten (Li禮), also Riten und Zeremonien, am niedrigsten stehen. Weiter werden die einzelnen Tugenden wie folgt charakterisiert:

(38) Die hohe Tugend (Leben / Te) handelt recht und verfolgt keinen Zweck, die niedere Tugend (禮) handelt und hat einen Zweck dabei, das hohe Wohlwollen handelt, aber verfolgt dabei keinen Zweck. Die hohe Gerechtigkeit (義) handelt und hat auch einen Zweck dabei, die hohe Schicklichkeit handelt, und wenn man nicht tut, was sie will, dann fuchtelt sie mit den Armen und wird tötlich.

Nur die taoistische Tugend, das Te, hält fest am Wu-Wei, tätigt die Untätigkeit und verfolgt keine selbstischen Ziele. Die bürgerlichen Tugenden entfalten alle eine bewußte Tätigkeit .

Am edelsten ist das Wohlwollen(Ren仁) (oder die Menschlichkeit), denn es tritt nur im Interesse anderer Menschen in Tätigkeit und hat dabei keine egoistischen Ziele. Die Gerechtigkeit (義) oder das Pflichtgefühl arbeitet für andere und für sich selbst, stellt also schon eine niedere Stufe dar.

Am schlimmsten ist es mit der Schicklichkeit, Sitten (Li禮), denn diese ist so sehr darauf erpicht, das, was sie für richtig hält, durchzusetzen, daß sie nicht davor zurückschreckt, diejenigen, welche ihr nicht gehorchen wollen, mit Gewalt zu zwingen, sie treibt also die Selbstsucht auf die Spitze.

Unter der Annahme, daß Konfuzius nach Lao-tzu lebte, läßt sich die obige Reihenfolge der Tugenden als historische Entwicklung auffassen:

Lao-tzu lehrte zuerst Tao und Te (hohe Tugend), K'ung-tzu nach ihm machte Wohlwollen zur Grundlage seines Systems, Meng-tzu (孟軻), ein Jahrhundert später sprach stets von Wohlwollen und Gerechtigkeit, und der etwas später lebende Hsün-tzu (荀子) führte alles auf die Schicklichkeit, die Sitten (Li禮) zurück.

1. Tao als höchste Norm der Tugend

Die Norm für jede Tugend (Vergleichsmaßstab) ist das Tao. Wer das Wirken des Tao nachahmt, ist tugendhaft. Tao "tut das Nichttun und tätigt die Untätigkeit"(63), also muß auch der Weise (Sheng-Ren聖人) sein Tun danach einrichten.

Dies Nichtstun ist keine absolute Untätigkeit, denn auch das Tao in der Natur ist nicht untätig, aber es ist eine andere Tätigkeit als die, welche die Menschen gewöhnlich ausüben. Die Natur zeigt kein Hasten und Streben, sie kämpft nicht und schmiedet keine weitreichenden Pläne, und jeder Fortschritt vollzieht sich in vollkommener Ruhe. Dem Menschen stehen aber nicht die Kräfte der Natur zur

Verfügung, er ist garnicht imstande, ihren Gang nachzuahmen, denn die menschliche Fähigkeit besteht gerade darin, gewaltsam in die Natur einzugreifen und sie in andere Bahnen zu lenken.

Lao-tzu ist aber damit nicht einverstanden. Das ruhige, stille Walten der Natur scheint ihm eine Bestätigung dafür zu sein, daß sein Hang zum Quietismus und nicht der Lebenskampf das Richtige ist. Ein ruhiges, beschauliches Dasein, wie es von jeher Einsiedler und Mönche geführt haben, ist danach der aufreibenden Tätigkeit der Menschen in der Welt vorzuziehen.

Der Weise (Sheng-Ren 聖人) muß in seinem Handeln auch den in der Natur sich bewahrheitenden Satz, wonach Gegensätze sich hervorrufen und unter Umständen bekämpfen, berücksichtigen. Weichheit und Schwäche überwinden Härte und Stärke (Kap.36). Das Weichste in der Natur, das Wasser, besiegt durch seinen Anprall das Härteste, den Stein(Kap.43).

(61) Das Weibliche bezwingt durch seine Ruhe
stets das Männliche.

2. Das Verhalten des Weisen (Sheng-Ren 聖人)

Will der Weise Großes vollbringen, so muß er wie die Natur mit Kleinem anfangen, und. will er Schwieriges ausführen, so muß er vom Leichten ausgehen (Kap.63).

Wie das Tao als selbstlos und bescheiden hingestellt wird, so soll es auch der Weise sein, aber indem er sich selbst erniedrigt wird er erhöht:

(22) Er macht kein Aufsehens von sich, daher glänzt er,...
er ist nicht rechthaberisch, daher wird er geachtet,
er rühmt sich nicht und wird deshalb überall anerkannt,
er ist nicht eingebildet und genießt deswegen das größte Ansehen.

Für das Verhalten des Weisen zu seinen Mitmenschen gilt die allgemeine Regel, daß er gut sein muß nicht nur gegen Gute, sondern auch gegen Untreue, Schlechte. Der Erfolg wird der sein, daß seinem Beispiel folgend auch die Bösen gut und die Treulosen treu werden (Kap.49).

Dieser Satz leitet dann über zu einem anderen, worin Lao-tzu's Ethik ihren Höhepunkt erreicht und über die konfuzianische weit hinausgeht:

(63) Man muß Unrecht mit Güte vergelten,
denn auch Te ist die Güte,...

das Gebot "Liebet eure Feinde" in chinesischer Fassung. Diese ideale Forderung büßt etwas in ihrem Werte ein durch die rein formalistische Art, in welcher Lao-tzu dazu gelangt, nämlich durch die Anwendung seiner beliebten Methode, einen Zustand durch sein Gegenteil zu beseitigen, da die Welt aus Gegensätzen besteht.

Der Mensch hat aber nicht nur Pflichten gegen andere, sondern auch gegen sich selbst:

(72) Der Weise liebt sich selbst, aber er stellt sich selbst nicht besonders hoch,...

damit soll keineswegs der Egoismus gepredigt werden, gegen den sich auch direkt der zweite Teil des Satzes wendet. Man soll nur das Leben als ein Gut ansehen und den Körper als den Hauptträger desselben mit der nötigen Sorgfalt behandeln. Deswegen braucht man sich aber nicht über andere erhaben zu fühlen. Die Pflege der eigenen Person spielt im späteren Taoismus eine große Rolle. Schon Lao-tzu lehrt, daß man den Körper gut ernähren und vor allen Schädigungen bewahren müsse. Als solche gelten vor allem Begierden und Leidenschaften. Deshalb sucht der Weise den Willen und den Tatendrang zu schwächen, dagegen den Körper zu kräftigen. Das führt zur Ruhe und Zufriedenheit.

Wer sein Leben pflegt, wird nicht von wilden Tieren oder im Kampf von Waffen verwundet, denn er hat keine tödliche Stelle, an der er verletzt werden kann (Kap.50).

Die späteren Taoisten haben das so aufgefaßt, daß der Taoist durch Tao gegen Wunden geschützt würde, und wahrscheinlich ist das auch Lao-tzu's Meinung, denn schon seine Nachfolger Lie-tzu (列子) und Chuang-tzu (莊子) glauben an die durch Tao verliehene magische Kraft. Sonst ist aber im Tao Te Ching kaum Zauberei zu finden, wie später in den Taoistischen Schriften.

Durch den Besitz von Tao erlangt man Unsterblichkeit, denn das Tao ist ewig. Freilich zerfällt der Körper, aber das bringt keine Gefahr (Kap.16), denn:

(16) Wer stirbt, aber nicht zugrunde geht, lebt ewig,...

Das ewige Leben scheint nur gläubigen Taoisten teil zu werden.

3. Die taoistischen Kostbarkeiten (Haupttugenden)

Obwohl Lao-tzu die drei Haupttugenden des Konfuzianismus, nämlich Wohlwollen (Ren仁), Gerechtigkeit (I義) und Schicklichkeit oder Sitte (Li禮) ablehnt oder wenigstens nicht hoch bewertet, so stellt er trotzdem drei taoistische Haupttugenden auf, welche er die drei Kostbarkeiten nennt; es sind Milde/Schwachheit, Sparsamkeit und Bescheidenheit, die als das "Sich-nicht-vordrängen" bezeichnet werden. Milde oder Güte und Wohlwollen sind ziemlich dasselbe, und insofern stimmen beide Moralsysteme überein, aber in den anderen Tugenden weichen sie voneinander ab. Nach der Methode der (dialektischen) Gegensätze soll der, wer milde ist, besonderen Mut haben können, der Sparsame sich besonders freigiebig zeigen und wer sich bescheiden zurückhält, zu hohen Ehren emporsteigen.⁴⁷

Die persönliche Ethik des Lao-tzu besteht also im wesentlichen aus Zufriedenheit und Genügsamkeit auf der einen und Friedsamkeit und Nichtstreiten auf der anderen Seite.

4. Der Abfall vom Tao (Das Verlieren des Tao)

Daß sich die Menschenwelt im Zustand des Abfalls vom Tao befindet, ist für Lao-tzu eine Tatsache. Die meisten Menschen und daher die öffentliche Wirklichkeit sind fern vom Tao und haben kein Tao. Das sagt er auch deutlich aus:

(43) Des Nicht-Redens Lehre, des Nicht-Tuns Vorteil,
wenige erreichen sie.

Das Altertum besaß das Tao und lebte in ihm (14,15). Wodurch aber der Abfall vom Tao geschieht, das ist als Tat des Menschen nicht einmal in der Vergangenheit wie eine Katastrophe geschehen, sondern geschieht täglich immer wieder. Der Abfall vom Tao erscheint als Folge der Absichtlichkeit, der Selbstreflexion, des Sichselbstwollens, des Begehrens. Das Erlangen des Tao war ja durch das eigene Wollen nicht möglich, aber die Erlangung kam aber auch nicht von selbst, sondern durch das Tao.

Auch der Verlust des Tao kam nicht von selbst, sondern durch die Schuld des eigenen Tuns, und zwar durch die Herrschaft der Absichtlichkeit und des Sichselbstwollens im Menschen.

Woher und warum diese Absichtlichkeit und das Wollen, damit aber auch der Abfall vom Tao kommen, das hat Lao-tzu nicht gedacht und nicht beantwortet. Lao-tzu fragt auch nicht, ob nicht die Welt mit dem Tao hätte eins bleiben können. Die Stufen des Abfalls vom Tao drücken sich deutlich in der Rangfolge der Tugenden aus: Tao, Te, Wohlwollen, Gerechtigkeit, Sitten.⁴⁸

Auf die Frage, was der Lebenssinn ist, würde Lao-tzu antworten: Am Tao teilhaben, damit ewig und unsterblich sein, da es die Teilhabe am Absoluten ist. Die Unsterblichkeit ist hier der Ausdruck für die Teilhabe am Tao, nicht aber für eine Daseinsverlängerung ins Unendliche, weder in einem Jenseits noch in einem Kreislauf von Wiedergeburten. Lao-tzu sagt aber nicht genau, was und wie diese Unsterblichkeit ist.

VIII. Staats- und Gesellschaftsphilosophie des Tao Te Ching

1. Das Vorgehen Lao-tzu's bei der Lösung der gesellschaftlich-politischen Probleme

Im Bereich der Staats- und Gesellschaftsphilosophie ging es Lao-tzu ja in erster Linie um einen Entwurf einer möglichen neuen Ordnung, die nach dem Zerfall der alten Ordnung während der Chan-Kuo-Periode notwendig geworden war.

Lao-tzu begnügt sich nicht damit, die verschiedenen gesellschaftlichen Mißstände zu zeigen, sondern er macht an verschiedenen Stellen deutlich, daß es vom Altertum bis zu seiner Zeit immer mehr zu einem Verfall der vormals guten, das Tao enthaltenden Ordnung der Gesellschaft gekommen war, und daß dabei die Herrscher auch immer mehr an Wert abnahmen.

Die Vorstellung eines fortschreitenden Verfalls der Ordnung beinhaltet, daß es im Altertum eine perfekte Ordnung gegeben habe. Diese alte vorbildliche Ordnung beschreibt Lao-tzu an mehreren Stellen ebenso, wie die damalige gute Regierungsweise der Herrscher, die alle das Tao hatten. Sein Ziel ist dabei, zum Grund der alten Ordnung vorzudringen.

Die Suche nach dem Grund der alten Ordnung vollzieht Lao-tzu in einer Reihe von Meditationen, die sich nicht auf die Ordnung der gesamten Oikumene (T'ien-hsia 天下) beschränken, sondern die die gesamte Realität beinhalten. Er stellt dabei fest, daß die Oikumene (T'ien-hsia 天下) und die zehntausend Wesen eine Einheit mit dem Kosmos bilden, dessen Teile sie sind. Lao-tzu geht dann noch weiter auf den Ursprung, das Tao zurück, gibt dann eine Darstellung des Entstehungsprozesses der Welt und der zehntausend Wesen, die nach ihrem Tode wieder in das Tao zurückkehren. Er stellt dabei fest, daß die Welt in Unordnung ist, weil sie nicht mehr mit der kosmischen Ordnung in Übereinstimmung ist.

Die Unordnung zu beseitigen bedeutet daher, die Oikumene wieder mit der kosmischen Ordnung in Einklang zu bringen, und die Einsicht in diese Ordnung bekommt Lao-tzu aus der Betrachtung der anderen Bereiche des Kosmos.

Als besondere Merkmale der kosmischen Ordnung erkennt er Weichheit und Schwäche, Nicht-Tun und Nicht-Begierden zu haben und das Bestreben zu nützen und nicht zu schaden.

Denjenigen Menschen, der die Einsicht in diese kosmische Ordnung besitzt, und der im Einklang mit ihr handelt, bezeichnet er indem er das Symbol übernimmt, das das gesamte chinesische Ordnungsdenken hindurch den wahren Herrscher der Oikumene bezeichnete, einen weisen Mann, einen Sheng-Ren (聖人).

Ein großer Teil des Werkes von Lao-tzu beschäftigt sich daher mit dem Verhalten des Sheng-Ren, der die Neuordnung vornehmen kann, und dessen Verhalten neben dem Verhalten des Tao selbst beispielhaft ist,

Er beschreibt das Verhalten des Sheng-ren an verschiedenen Modellen. Als wichtigstes Modell dient ihm das Verhalten des Seinsgrundes selbst, des Tao, das sich in der kosmischen Ordnung manifestiert und als Ursprung der zehntausend Wesen diese alle ohne Unterschied beschützt und pflegt.

Das zweite Modell für das Verhalten des Sheng-ren ist bei Lao-tzu das Verhalten der weisen Herrscher des Altertums, die im Einklang mit der kosmischen Ordnung des Tao regierten.

Das dritte Modell schließlich ist das Verhalten der Herrscher seiner Zeit, die besonders ordnungswidrig sind und die besonders weit von der kosmischen Ordnung weg sind, somit ein negatives Modell.

An diesen drei Modellen entwickelt er seine Lehre vom Nichthandeln (Wu-Wei 無爲), demzufolge sich der Herrscher von seinen Begierden befreien muß, da sie ihn zu egoistischen Eingriffen in die Gesellschaft verleiten. Das wichtigste Anliegen (Aufgabe) des Herrschers ist es daher, sich und sein Volk in einen Zustand der Begierdelosigkeit (dem Übel aller Unordnung) zu bringen und darin zu bleiben. Wenn dem Herrscher das gelingt, so werden Krieg und Elend ein Ende haben, die Menschen werden sich von den Erzeugnissen der Zivilisation abwenden, sie werden zu einem einfachen und glücklichen Leben zurückkehren, und sich wieder in Harmonie mit der kosmischen Ordnung befinden.

2. Die einzelnen Maßnahmen zur Lösung und Verbesserung der gesellschaftlichen Unordnung

2.1 Regierung durch Nicht-Handeln

"Das Reich ist ein geistiges Gefäß", sagt Lao-tzu, denn in ihm wohnt, lebt und webt Tao, daher kann man ihm auch nicht durch Tätigkeit beikommen.

(29) Wer es durch Handeln gewinnen will,
der richtet es zugrunde,
und wer es erraffen möchte, der verliert es.

Wie auf den Einzelnen und die Familie, so sind die Prinzipien des Tao auch auf den Einzelstaat (Kuo 國) und das Reich, die Oikumene (T'ien-hsia 天下) anzuwenden (Kap.54). Die Minister sollen dem Herrscher mit Tao zur Seite stehen (Kap.30). Fast alle staatlichen Einrichtungen, welche allgemein als staaterhaltend und staatsfördernd gelten, müssen abgeschafft werden, man muß den Staat durch Nicht-Handeln regieren.

2.2 Abschaffung von Wissen und Luxus und Erzielung der Begierdelosigkeit

Das Volk braucht nichts zu wissen, es muß ohne Wünsche und Begierden sein, und die Regierung darf es nicht zu Taten verführen, dann wird es in Ruhe und Zufriedenheit leben und glücklich sein.

Die Tugenden, Wohlwollen und Gerechtigkeit sind zu beseitigen, auf Wissen muß verzichtet werden, Weise und Heilige sind nicht besonders zu ehren, denn ihr Wissen und Leben ist verderblich, Kostbarkeiten, Luxus und Kunstprodukte dürfen nicht beachtet werden.

Lao-tzu selbst sagt:

(19) Wenn man die Heiligkeit abschafft und das Wissen verwirft,
so hat das Volk hundertfachen Gewinn. Wenn man das
Wohlwollen abschafft und die Gerechtigkeit verschmätzt,
so wird das Volk zur Kindlichkeit und Liebe zurückkehren.

Wenn man Geschicklichkeit beseitigt und auf Vorteile verzichtete,
so wird es keine Räuber und Diebe mehr geben.
Da, wie ich meine, die Kultur in diesen drei Dingen versagt,
so muß man etwas haben, worauf man bauen kann.
Das ist Einfachheit, Natürlichkeit, Selbstlosigkeit
und Wunschlosigkeit.

Und weiter heißt es:

(3) Wenn man die Weisen nicht ehrt, läßt man das Volk

nicht in Streit geraten. Wenn man schwer zu erlangende Güter nicht schätzt, läßt man das Volk nicht zu Räubern werden. Wenn man ihnen nicht begehrenswerte Dinge zeigt, bringt man ihren Sinn nicht in Verwirrung. Deshalb regiert der Heilige (Weise, Sheng-Ren) so, daß er das Herz des Volks leer macht, aber ihren Leib füllt, ihren Willen schwächt, aber ihre Knochen stärkt. Er erhält die Leute in Unwissenheit und Wunschlosigkeit und gestattet den Wissenden nicht, daß sie sich erkühnen zu handeln, und indem er selbst das Nicht-Handeln (Wu-Wei 無爲) übt, ist alles wohlgeordnet.

2.3 Regierung durch das Vorbild der Persönlichkeitswirkung des Herrschers (Weisen/Sheng-Ren)

Je mehr Verbote in einem Staate bestehen, umso ärmer wird das Volk; je mehr Gesetze es gibt, umso zahlreicher werden die Übeltäter (durch die Gegensätze); je mehr Waffen vorhanden sind, umso größer ist die Verwirrung.

(57) Deshalb sagt der Heilige (聖人): Ich handele nicht, und das Volk wird von selbst gebessert; ich liebe die Ruhe, und das Volk findet von selbst den richtigen Weg; ich bemühe mich nicht, und das Volk wird von selbst reich; ich bin ohne Begierden (Wu Yü) und das Volk wird von selbst einfach und natürlich.

Mit dem Heiligen ist hier der Fürst, der Herrscher in der Gestalt des Weisen, des Sheng-Ren (聖人) gemeint. Dieser soll nicht durch sein Tun, sondern durch seine Persönlichkeit und die "seelenbezwingende Macht der reinen in Tao gegründeten Sittlichkeit" auf das Volk wirken.

Durch Gebote und Verbote werden die Zustände im Reich nur verschlimmert. Die Vielregiererei ist also schlecht und Übel, denn durch Tatendurst in Krieg und Frieden wird die freie Selbstentwicklung des Volkes zu Sittlichkeit und Wohlstand nur gehemmt, behindert.

2.4 Extremer Liberalismus und Anarchie

Lao-tzu's Worte klingen sehr paradox, aber sie stehen mit seinem System vollkommen im Einklang. Er predigt damit auf der einen Seite einen außerordentlich extremen Liberalismus in der Staatsführung, in dem einfach größtenteils den Dingen ihr Lauf gelassen wird, andererseits aber eine noch weiter gehende Anarchie, worunter aber nicht Wirrwarr (Luan 亂), sondern das Nicht-Regieren (Pu Chih 不治) zu verstehen ist, wie es im Denken einiger politischer Liberalisten vorhanden war.

Eine solche Regierung ohne alle Zwangsmittel, also eine absolute Selbstregierung des Volkes (fast eine vollkommene Demokratie) wäre vielleicht möglich, wenn alle Menschen Heilige, wie Lao-tzu, Buddha oder Jesus Christus wären, aber bisher scheint es nicht so, als ob die Menschheit in ihrer Gesamtheit zu einer solchen idealen Höhe aufsteigen würde, daß jeder ohne irgendwelchen äußeren Zwang nur aus seiner inneren Verantwortung, einem inneren Drang, das Gute von selbst tun würde, nicht einmal zweitausendfünfhundert Jahre nach Lao-tzu.

Seltsam ist auch in diesem Zusammenhang, obwohl in Lao-tzu's System hineinpassend, das Lob der Unwissenheit (Pu Chih 不知):

(65) Die Alten, welche mit Tao umzugehen wußten, klärten das Volk nicht auf dadurch, sondern hielten es in Unwissenheit. Das Volk läßt sich schlecht regieren, wenn es zu viel weiß. Wer durch Wissen einen Staat regieren will, ist eine Geißel (böses Übel) für den Staat, wer es nicht durch Wissen regiert, ist ein Segen.

Die Erklärung dafür ist eben, daß durch das Wissen nach Lao-tzu die Begierden, das Wollen und das Handeln entstehen, die ja den Staat in Unordnung bringen.

2.5 Rückkehr zum Naturzustand und ein kleinerer Staat als Ideal

Nicht der Fortschritt, nicht die Kultur, sondern die Rückkehr zum Naturzustand erscheint Lao-tzu erstrebenswert. Auch wenn das Volk Schiffe, Wagen, Waffen, und Werkzeuge besitzt, so ist es doch besser, wenn es keinen Gebrauch davon macht und zu der alten Knotenschrift der Urzeit zurückkehrt. Dann wird es mit Nahrung, Kleidung und Wohnung zufrieden sein, und sich an seinen einfachen Sitten erfreuen. Hört es jenseits der Grenze die Hühner und Hunde eines Nachbarvolkes, so hat es doch kein Verlangen, mit dem Nachbarvolke in Verbindung zu treten (Kap.80).

Auch die Größe des Staates muß in Grenzen gehalten werden, soweit es möglich ist, und Lao-tzu's Ideal ist also ein kleiner, bedürfnisloser Staat, der autark und unabhängig in Bezug auf Versorgung ist.

Die Isolierung der Völker ist wohl nur eine Idealforderung, die Lao-tzu nicht einmal während seiner Zeit verwirklicht fand, denn die einzelnen Staaten (Kuo 國) Chinas standen miteinander in engem Verkehr. Diesen suchte er in seinem Sinne zu gestalten, indem er die Regel aufstellt, daß ein großer Staat sich zu den kleineren, um

diese als Freunde zu gewinnen, freundlich herablassen sollte, und daß die kleineren Staaten den größeren dienen müßten, um sie sich zu Freunden zu machen (Kap61), sein Ziel ist also Demut und Bescheidenheit im internationalen Verkehr, so wie in seiner Ethik und im Verhalten von Sheng-ren und Herrscher auch.

2.6 Abschaffung des Krieges als Mittel der Politik

Der Krieg widerspricht dem Tao, denn er ist nicht friedvoll, zurückhaltend und fördernd (helfend), sondern genau das Gegenteil, und man darf dazu nur im äußersten Notfall, um sich zu verteidigen, als Mittel greifen.

(30) Auf den Schlachtfeldern wachsen Disteln,

und auf große Heereszüge folgen Notjahre.

Die schönsten Waffen sind Werkzeuge, die Unheil bringen, und der Weise (Sheng-Ren) benutzt sie nicht. Wenn er sie aber benutzen muß, so erscheinen ihm doch Ruhe und Frieden das Höchste. Wenn er siegt, so rühmt er sich dessen nicht, denn wenn er das täte, so würde er sich freuen, Menschen zu töten. Ein solcher Mensch könnte sich im Reich als Herrscher der Oikumene nicht behaupten. Wer viele Menschen getötet hat, sollte sie mit Klagen beweinen und der Sieger im Kampf die Traueritten für sie erfüllen (Kap. 31).

(69) Wenn gegenüberstehende Heere handgemein werden (kämpfen), siegt der Barmherzige.

Das ist zwar ein schönes Ideal, wie es ein Idealist wie Lao-tzu haben kann, aber leider entspricht es garnicht der Wirklichkeit.

2.7 Einheit des Reiches (Oikumene, T'ien-hsia 天下)

Der wünschenswerte politische Zustand ist nach Lao-tzu entsprechend dem chinesischen Universismus das Dasein des Menschen in einem einzigen geeinten Reich, gegliedert von der Spitze des einen Herrschers über Länder, Gemeinden, Familien bis zu den einzelnen Menschen (Kap.54).

Dieses Reich ist nicht eine geplante Institution, nicht eine Organisation durch Beamte, wie sie erst Jahrhunderte später Ch'in Shih Huang-Ti (秦始皇帝) einführte, sondern ein lebendiger Organismus.

(29) Das Reich kann nicht gemacht werden ,
der Macher zerstört es.

Der politische Zustand im Ganzen ist die durch das Eine Reich verbundene Vielheit kleiner Staaten.

IX. Mystik im Tao Te Ching

Die Chinesen können zwar im allgemeinen als nüchterne Verstandesmenschen bezeichnet werden, aber das gilt nur für die Masse des Volkes, obwohl diese bis heute noch relativ abergläubisch sind, nicht jedoch für die großen Denker, insbesondere die Idealisten und Pantheisten. Auch Lao-tzu kann als Mystiker bezeichnet werden.

Das Ziel der taoistischen Mystiker und somit auch Lao-tzu's Ziel ist genau dasselbe wie in anderen Kulturkreisen, nämlich das Aufgehen der Seele im Göttlichen, die Vereinigung mit dem Tao.⁵⁰

Es ist eins Alleinerlebnis des Daseins mit dem Ziel der vollkommenen Erkenntnis des Höchsten, ein ursprüngliches Einheitserlebnis, ein Einswerden mit dem höchsten Prinzip und der Natur, ja mit allem Existierenden, die Vereinigung mit dem Höchsten, in der alle Vielheit, alle Gegensätzlichkeit, alle Andersheit und damit die Welt aufgehoben werden, und zwar durch die höheren Seelen- bzw. Geisteskräfte des Menschen,

Um dies zu erreichen, muß man sich einer bestimmten Methode bedienen. Zunächst müssen die Hemmungen beseitigt werden, die durch die Individualität entstehen. Das Ich widerstrebt eigentlich der Selbstvernichtung, dem Aufgehen im Absoluten, man muß es daher durch Selbstzucht überwinden und so den Körper und auch den Geist in seine Gewalt bekommen. Die Körperzucht, bei der die Sinne und schließlich auch das Denken abgeschaltet werden, führt zum Zustand vollkommener Ruhe und zur vollkommenen Abwendung von der Außenwelt, die nur verwirrt. Schließlich kommt es zur Extase, zur vollkommenen Verinnerlichung, zur Tiefenschau im eigenen Wesen, das ja auch das Wesen des Tao ist.

Wenn sich der Individualgeist so vollkommen passiv verhält, wird er zum willenlosen Spiegel des Tao, das Tao tritt an seine Stelle.

Daß es sich beim Erlebnis des Tao um diese mystische Versenkung oder Meditation handelt, sagt Lao-tzu :

(47) Ohne aus dem Hause zu gehen,
kennt man die Welt,
und ohne aus dem Fenster zu schauen,
sieht man des Himmels Weg (Tao).

Das Ergebnis dieser mystischen Versenkung ist:

- 1) Glück und Zufriedenheit, Wunschlosigkeit
- 2) Erlangung des Tao, Gesundheit, langes Leben und beim Tode Unsterblichkeit
- 3) Auflösung des Körpers bzw. Vergeistigung
- 4) Die Fähigkeit, Wunder zu tun.⁵¹

X. Die Auswirkungen und Nachfolger des Lao-tzu

Lao-tzu's Gedanken hatten in der chinesischen Philosophie und im ganzen chinesischen Leben einen großen Einfluß, der in Ausläufern bis in die heutige Zeit reicht.

Seine Gedanken wurden von mehreren großen Philosophen aufgenommen und weiterentwickelt, aber auch von Kaisern und hohen Beamten angenommen und praktiziert. Dieser Einfluß kam aber nicht ganz plötzlich, sondern erst einige Zeit nach seinem Tode. Besonders in der Zeit vom 4. bis zum 1. Jahrhundert v.Chr. kam es zu einer Auseinandersetzung der konfuzianischen und der taoistischen Lehren. Konfuzianische Lehre und auch später der Buddhismus sind von Lao-tzu in gewisser Weise beeinflusst worden, wenn es auch nicht sofort sichtbar wird.

Schüler Lao-tzu's hat es nicht gegeben, was auch seiner Lehre widersprochen hätte, wenngleich auch manchmal Schriften des Yin-hsi, des Paßwächters, erwähnt werden.

1. Lie-Tzu (列子)

Der Philosoph Lie-Tzu war einer der ersten, die von Lao-tzu's Tao Te Ching beeinflusst wurden und es weiter entwickelten. Lie-tzu wurde etwa um 440 v.Chr. geboren und starb um 370 v.Chr. Er stammte aus Mittelchina, war verheiratet und sein Leben lang recht arm gewesen. Ein Amt hatte er nicht gehabt, er ist auch nicht ein direkter Schüler des Lao-tzu gewesen. Sein persönlicher Name war Lie Yü-k'ou (列圉寇).

Lie-tzu's Werk ist in acht Büchern vorhanden, und es besteht zu einem kleinen Teil aus Aufzeichnungen von ihm selbst, zum größeren Teil aber nur aus Niederschriften seiner Lehre durch seine Schüler.⁵²

Die Entwicklung der Lehre des Lie-tzu geht dahin, daß die Probleme des Tao Te Ching mehr metaphysisch ausgestattet sind. Seine Lehre ist mehr Metaphysik und Naturphilosophie, als es bei Lao-tzu der Fall war.⁵³

Das beherrschende und die ganze Lehre durchziehende ist auch bei ihm das Tao, das Urprinzip und Absolute, das wir nicht ergründen und dessen Wesen wir nicht erkennen können. Es ist selbst nicht geschaffen und nicht wandelbar, und es ist von sich selbst abhängig. Die Wirkungsweise des Tao ist auch das Wu-Wei, das absichtslose Handeln.

Lie-tzu ist der erste chinesische Philosoph, der eine genauere Weltentstehungstheorie gibt, die bei Lao-tzu nur angedeutet ist. Lie-tzu's Ansicht ist, daß es am Anfang eine große Wandlung (I易), einen großen Beginn (Ch'u初), einen großen Anfang (Shih始) und eine große Einfachheit gegeben habe (Su 素). Ganz zuerst war das Nichtsein des Tao, und dann entstanden nacheinander Kraft, Form und Stoff (Ch'i氣, Hsing 形, Zhi質), zuerst in einem Chaos. Die Wandlung verwandelt sich in Eins (I一), die Eins in Sieben (Ch'i七) (Sieben besteht aus den fünf Elementen und den Urkräften Yin und Yang), die Sieben in Neun (Chiu九) (Neun bedeutet die fünf Elemente plus Yin und Yang plus Himmel und Erde). Von der Neun verläuft alles zurück zur Eins.

Himmel und Erde sind aus dem Nichtsein des Tao entstanden, das sich ja selbst in die Welt verwandelt. Nichtsein bedeutet hier ebensowenig wie bei Lao-tzu eine -im europäischen Sinne- reine Negation des Seins, sondern vielmehr das 'nicht phänomenale Sein' des Tao.

Die große Wandlung (T'ai-I 太易) bezeichnet den wichtigen Zeitpunkt, in welchem Tao aus seinem Nichtsein, das heißt aus seiner Transzendenz, in das phänomenale Sein übertritt. Die Hauptbestandteile oder Grundwesenheiten des späteren Seins, nämlich: Kraft, Form und Stoff sind schon potentiell vorhanden, aber noch nicht getrennt und in einem chaotischen Zustand, so daß ein Mensch nichts wahrnehmen würde. In moderner Sprache kann das folgendermaßen ausgedrückt werden:

Zuerst machen sich in der werdenden Welt Kräfte bemerkbar. Sie führen gewisse Bewegungen aus, wozu sie natürlich Raum gebrauchen, den sie in bestimmter Weise ausfüllen. Es entstehen Kraftfelder und damit Formen. Aus der festen Zusammenfügung von Kraftzentren wird der Stoff oder die Materie, diese ist ursprünglich noch nicht differenziert, daher wird die Periode, während welcher sie erscheint, als die große Einfachheit (T'ai Su 太素) bezeichnet.

Aus der Einheit des Chaos entstehen zuerst Yin und Yang, aus diesen die fünf Elemente, und dann dadurch daß die leichten und reinen Stoffe nach oben steigen der Himmel und durch das Sinken (nach unten) der schweren Stoffe die Erde. Daraus entstehen dann alle Wesen.⁵⁴

Lie-tzu behandelt auch die Unendlichkeit von Raum und Zeit. Er ist der Überzeugung, daß Raum und Zeit in der Welt unendlich und ewig sind und daß er sich Begrenztheit nicht denken könne. In Bezug auf die Zeit sagt er allerdings nur für die Vergangenheit die Ewigkeit aus, während seiner Ansicht nach in der Zukunft der Dinge immer der Untergang liegt und damit die Rückkehr des Tao in sich selbst. Andererseits hebt er aber auch das Ende der Dinge, also ihre zukünftige zeitliche Begrenztheit insofern wieder auf, als er sagt, daß das Ende vielleicht auch als Anfang, wohl einer anderen Seinsweise, betrachtet werden kann, womit er sehr in die Nähe moderner naturwissenschaftlicher Erkenntnisse kommt (black holes, schwarze Löcher im Weltall).

Auch bei ihm ist der Gedanke des beständigen, immerwährenden Wandels vorhanden, der zu einem Kreislauf des Werdens und Vergehens der Dinge führt. Alles ist ständig in Bewegung und im Wandel, nur das Tao ist ewig und unveränderlich. Das Werden, die Bewegung und der Wandel vollziehen sich auch bei ihm in Gegensätzen.

Lie-tzu vertritt einen Determinismus, die Bestimmtheit aller Wesen durch das Schicksal, also durch die Bewegung des Tao.

Während bei Lao-tzu das Tao noch Gefühle und Regungen wie ein Mensch hatte, ist es bei Lie-tzu nicht mehr als ein Naturgesetz, wovon die Menschen absolut abhängig und determiniert sind.

Lie-tzu unterscheidet in der Welt vier Hauptgebiete, nämlich Himmel, Erde, Mensch und Dinge. Es finden sich bei ihm auch Ansätze einer Entwicklungslehre (Evolutionstheorie), wobei er aus einfachen Lebewesen immer höhere und kompli-

ziertere entstehen läßt bis zum Menschen, worin er aber auch den Gedanken der Rückbildung kennt. Er kommt damit in erstaunliche Nähe zu den modernen Naturwissenschaften. Er war von dem Weiterleben der Seele nach dem Tode überzeugt, wobei die Seele zu ihrem Ursprung, dem Himmel zurückkehrt.

In der Ethik ist Lie-tzu nicht so streng ablehnend, wie die anderen Taoisten, und er läßt seinen Heiligen (Sheng-Ren 聖人) auch Wohlwollen (Ren 仁) und Gerechtigkeit (I 義), also die konfuzianischen Haupttugenden lehren. Ansonsten aber denkt er auch in der Ethik genau wie Lao-tzu.

Auch Lie-tzu war Mystiker, was aber an Zaubergeschichten in seinem Werk berichtet wird, stammt nicht von ihm, sondern wurde später hineingebracht.⁵⁶

2. Chuang-Tzu (莊子)

Chuang-tzu, mit vollem Namen Chuang-Chou (莊周), lebte etwa von 335-275 v.Chr. (Wilhelm), nach anderen Angaben etwa von 370 - 300 v.Chr. Chuang-tzu ist aus Meng, das in der heutigen, zentralchinesischen Provinz Honan lag. Einige Zeit lang hatte er einen kleinen Beamtenposten, den er aber später seiner Freiheit zuliebe aufgab. Er ist bekannt dafür, daß er in späteren Jahren alle Angebote von Ämtern schroff abgelehnt hat, weil ihm seine Freiheit über alles ging.⁵⁷ Er hat konsequent jede Einladung von Fürsten, als Ratgeber an ihren Hof zu kommen, abgelehnt.

Chuang-tzu hat die Lehren des Lao-tzu erst vollkommen in die chinesische Philosophie übergeführt. Er ist der Dichter unter den chinesischen Philosophen. Dennoch hat er sich mit den philosophischen Fragen seiner Zeit in wissenschaftlicher Form beschäftigt. Charakteristisch für seinen Stil ist die Fabel oder das Gleichnis (Yü Yen 寓言).

Sein Werk ist unter dem Titel des „Das wahre Buch vom südlichen Blütenland“ (南華真經 Nan Hua Chen King) bekannt. Es enthält 52 Kapitel, von denen die ersten sieben, die "inneren", seine Lehre enthalten, während die anderen mehr oder weniger Ergänzungen sind.

Chuang-tzu hatte sich, trotz seiner mystisch-quietistischen Weltanschauung, nicht aus der Welt zurückgezogen, sondern lebte schlecht und recht mit seiner Familie. Er war mit den geistigen Strömungen seiner Zeit durchaus in Berührung, sowohl mit den Konfuzianern als auch mit anderen. Er war auch in Verbindung mit dem Dialektiker Hui-tzu (惠子) und der Schule der sogenannten Sophisten (Ming-Chia 名家). Am meisten ist er jedoch von Lao-tzu beeinflusst worden.⁵⁸

Seine Zeit war eine Zeit des Kampfes der Weltanschauungen, und viele gegeneinander stehende Auffassungen kämpften gegeneinander. Chuang-tzu hatte alle diese entgegengesetzten, in logischen Auseinandersetzungen begriffenen Anschauungen als bedingt erkannt. Da keine Seite ihr Recht voll beweisen konnte, fand Chuang-tzu den Ausweg, die Lösung nicht durch Diskussionen, sondern durch Intuition und Enstase, durch die Einheitsschau des Wesens der Welt zu erreichen.⁵⁹

Das höchste Wesen ist auch für Chuang-tzu das Tao, von dem man sich keine klare Vorstellung machen kann.

Er bezeichnet es auch mit dem Begriff des Nichtseins und gibt eine gute Erklärung für dieses Nichtsein, das nicht wie in Europa eine rein logische, denkmäßige Negation des Seins ist, sondern vielmehr die Bezeichnung für das nicht phänomenale, absolute Sein, das keine phänomenalen Eigenschaften hat und deshalb auch nicht mit derartigen Begriffen bezeichnet werden und auch nicht erkannt werden kann. Der chinesische Begriff des Nicht-Seins (Wu_無) ist eben durch dieses Fehlen von phänomenalen Eigenschaften entstanden. Chuang-tzu sagt:

"Was unbegrenzt und ohne Ende ist, nennt man Nicht-Seiende.
Es ist das den Dingen innewohnende Prinzip" (VIII, 36).

Das Tao ist nicht selbst ein Ding, die Existenz der aus dem Tao entstandenen Dinge ist in der Vergangenheit zeitlich begrenzt, ihre Fortdauer aber unbegrenzt. Alles ist aus Tao entstanden. Tao ist das Absolute, das nur von sich selbst abhängt, Tao wirkt überall und läßt alles nach festen Gesetzen ablaufen. Es ist aber nicht reines Naturgesetz, wie bei Lie-tzu, sondern irgendwie als geistiges Wesen wie bei Lao-tzu gedacht, das auch Empfindungen hat. Tao ist das Urgesetz der Welt.

Interessanterweise ist für Chuang-tzu das Tao in der Vergangenheit nicht ewig, denn er läßt es plötzlich aus dem Nichts (absoluten Nichts) entstehen. Es gab für ihn eine Zeit des Seins, des Nichtseins (Tao), des Nichts, und außerdem davor hoch eine Zeit, die nicht einmal das absolute Nichts enthält. Das jedoch ist nicht mehr vorstellbar, und wohl nur ein Versuch, der Ewigkeit näher zu kommen.

Seine Weltentstehungstheorie ist ähnlich wie die von Lao-tzu. Aus dem Tao entstand die chaotische Einheit, dies erst entwickelt sich durch Differenzierung zu den seienden Dingen. Tao ist dabei Ursache für alles und Gesetz für alles.

Die Bewegung und das Werden des Seins kommen durch das harmonische Zusammenwirken der Gegensätze Yin und Yang zustande, den Urelementen oder Urkräften.

Chuang-tzu betrachtet das gesamte Dasein als eine Einheit, von der nichts verloren geht. Das bringt ihn in die Nähe der modernen Naturwissenschaft, die ja auch, so wie Chuang-tzu schon, annimmt, daß alles sich wandelt, aber nichts verloren geht (Satz von der Erhaltung der Energie).

Mensch zu sein ist ein Glück für ihn, aber der Tod hat nichts Furchtbares, da er zum Ursprung zurückführt, ins Tao. Unser irdisches Leben ist eine Illusion, wie ein Traum, und er sagt das sehr treffend in dem Schmetterlingstraum: Er träumte einmal, ein Schmetterling zu sein, und jetzt weiß er nicht, ob er damals ein Mensch war, der träumte ein Schmetterling zu sein, oder ob er jetzt ein Schmetterling ist, der träumt, Chuang-tzu zu sein.

Auch in seiner Erkenntnislehre spielt Tao die Hauptrolle und es geht dabei um die Erkenntnis der Wahrheit und Lösung der Widersprüche in der Einheit des Tao. Diese Erkenntnis ist aber keine gewöhnliche sinnlich-rationale, sondern eigentlich ein mystisches Alleinerleben der vollkommenen Wahrheit des Tao, in der Enstase.

Chuang-tzu hatte auch die Relativität aller Dinge des Seins und die Relativität der Gegensätze erkannt. Alles ist für ihn relativ in Bezug auf etwas Anderes, nur im Tao ist diese Relativität und Gegensätzlichkeit aufgehoben.

Chuang-tzu spricht ebenfalls über das unendlich Kleine und Große, denen er, im Gegensatz zu den Dialektikern seiner Zeit, Ausdehnung und Form gibt, weil es sonst nicht faßbar wäre.

In Bezug auf die Ethik denkt er genau wie Lao-tzu, mit allen Konsequenzen. Tugenden schaden und verderben nur und er lehnt sie ab, ihm ist das Einfache und Natürliche am Wichtigsten. Auch Erfindungen, Belohnungen und Strafen lehnt er genau wie Lao-tzu ab. Der vollkommene, edle Mensch hat das Tao und verhält sich wie Tao, er übt das Nicht-Handeln (Wu-Wei無爲), wodurch man alles erreichen kann. Das Wu-Wei, Nichthandeln ist aber in erster Linie für die Herrscher gedacht. Das Vielwissen und die weltliche Weisheit lehnt auch er ab.

Genau wie Lao-tzu erfährt auch Chuang-tzu das Tao in einer Versenkung, Meditation, Ekstase; in einem Alleinsein, das ihn völlig aus der Welt entrückt und zur Einheit mit dem Tao kommen läßt und ihm so den festen Glauben an ein Alleins-Dasein gibt.⁶⁰

Seine Bedeutung für China und die chinesische Philosophie läßt sich am besten dadurch zeigen, daß er in späterer Zeit immer mit Lao-tzu zusammen genannt wurde. Während es vorher hieß: Huang-Lao (Kaiser Huang-Ti und Lao-tzu), hieß es dann: Lao-Chuang (Lao-tzu und Chuang-tzu).

3. Yang Chu (杨朱)

Der Taoismus ist seiner Tendenz nach wie alle Mystik stark egoistisch, denn er fragt: was muß ich tun, damit ich selig werde?, nicht aber: was muß ich für die anderen tun, damit sie selig werden? Jeder ist auf sein eigenes Heil bedacht und kümmert sich nicht um die Allgemeinheit.

Dieser Egoismus ist nun noch bedeutend gesteigert bei Yang Chu (杨朱), dessen Lehre wir als eine Weiterentwicklung, aber zugleich auch Umbildung des Taoismus betrachten müssen, denn dadurch, daß sie auf jedes religiös-mystische Element verzichtet und das Grundprinzip Tao ganz verschwinden läßt, erhält sie einen rein materialistischen Charakter.

Die Pflege der eigenen Persönlichkeit ist für Yang Chu wie für die Taoisten die Hauptsache, der Mensch soll sich genau wie die Natur frei und ungehindert entfalten.

Seine Lebenszeit ist schwer zu bestimmen. Manche behaupten er sei ein direkter Schüler Lao-tzu's gewesen, dann müßte er nach den traditionellen Daten etwa im 6. Jahrhundert gelebt haben. Andere Angaben bringen ihn aber in das vierte Jahrhundert, was wahrscheinlicher ist.

Ein Werk ist von ihm nicht erhalten, es findet sich nur eine Darstellung seiner Lehre im Werk des Lie-tzu. Kennzeichnend für seine Lehre ist ein außerordentlicher Egoismus und Pessimismus (Hedonismus), wobei vor allem der Pessimismus in

China einzigartig ist und bei anderen nicht zu finden ist. Das Leben des Menschen ist seiner Ansicht nach kein Glück, sondern nur Leid und Unglück, die darin überwiegen.

Die Zeit des Glücks ist nur kurz, und die Menschen verstehen nicht einmal, dieses kurze Glück zu genießen, weil sie immer das Falsche wollen und tun. Sie werden geboren und sterben, ohne es zu wollen und sie sind dumm oder intelligent, ohne etwas daran ändern zu können. Sie unterscheiden sich im Leben, der Tod aber macht sie alle gleich, Unsterblichkeit oder verlängertes Leben (künstlich) ist seiner Ansicht nach nicht möglich. Dennoch aber sollen Leben und auch Tod stolz hingenommen werden, aber die Menschen sollen ihr Leben genießen und zur Erfüllung bringen.

Es gibt vier Übel, denen die Menschen nachjagen: Verlangen nach langem Leben, Ruhm, Ehre und Reichtum, und dadurch kommen sie nicht zum richtigen Lebensgenuß.

Die richtige Lebensführung ergibt sich dadurch, daß man weniger Bedürfnisse und Wünsche hat, und alle Wünsche läßt, die nicht zum Glück und zur Zufriedenheit nötig sind.

Die Tugenden soll man lassen, da sie nichts nützen sondern nur schaden, besonders demjenigen, der sie übt und wenn sie übertrieben werden. Sie erschweren nur das Dasein. Das Recht der individuellen Persönlichkeit steht über allem, auch über Recht und Moral.

Yang Chu lehnt die Selbstaufopferung, die in anderen ethischen Systemen eine große Rolle spielt, ab, denn jeder Einzelne hat ein absolutes Recht auf die völlige Unversehrtheit seiner Persönlichkeit und braucht nicht den kleinsten Teil davon für andere abzugeben, weil es jenen auch keinen Nutzen bringt.

Die positiven Erfordernisse der Lebensführung sind, daß man seine Gefühle regelt, sich auslebt, und einfach dem Leben freien Lauf läßt und es genießt. Dabei geht es ihm aber nicht um grobe sinnliche Genüsse, sondern um die Entfaltung aller körperlichen und geistigen Fähigkeiten. Eine weitere Bedingung ist allerdings Genügsamkeit und Zufriedenheit. Trotz seines Egoismus ist er aber der Auffassung, daß man den Mitmenschen, die in Not und Elend sind, helfen muß.

Von einer Metaphysik findet sich bei ihm nichts, er scheint nur eine spontan und unbewußt wirkende Naturkraft angenommen zu haben, von der das Schicksal abhängt, das niemand kennt.⁶¹

Von diesem Standpunkt aus ist natürlich jede Kultur lächerlich und er lehnt jeden Versuch einer staatlichen Ordnung und Beteiligung am öffentlichen Leben ab. Ein konsequenter Egoismus, Fatalismus und Pessimismus ist alles, was bei ihm noch von Lao-tzu's Lehre übrig geblieben ist.⁶²

4. Han Fei Tzu (韓非)

4.1 Leben

Han Fei Tzu war ein Prinz aus dem Staate Han im Nordwesten des damaligen China. Er war auf der einen Seite ein Schüler des Konfuzianers Hsün-tzu (荀子) oder Hsün Kuang, dessen Unterricht er gleichzeitig mit dem Minister Li Szu (李斯) des Kaisers Ch'in Shih Huang Ti (秦始皇帝) besuchte. Auf der anderen Seite hat er sich viel mit Lao-tzu beschäftigt, in seinem Werk finden sich zwei Bücher, die Erklärungen zu ausgewählten Sätzen von Lao-tzu enthalten. Außerdem ist er auch noch von den Legalisten (Fa Chia 法家) beeinflusst worden. Er lebte von etwa 280 -253 v.Chr..

Als Prinz aus dem Hause Han versuchte er seinem regierenden Fürsten Gedanken über Reformen beizubringen, hatte damit aber keinen Erfolg. Er wurde zu dem späteren Kaiser Ch'in Shih Huang Ti gesandt, um mit diesem zu verhandeln. Jener kannte seine Werke und verehrte ihn. Durch Intrigen der Berater des Shih Huang Ti wurde er ins Gefängnis geworfen, wo er sich dann selbst umbrachte.

Seine Werke bestehen aus 55 Büchern, jedoch scheint schon früh ein Teil des ursprünglichen Textes verlorengegangen zu sein und durch anderes Material ersetzt worden zu sein.⁶³

4.2. Werk

In der Zeit des Han Fei Tzu waren die Einflüsse der verschiedenen Kulturzentren des nördlichen des Konfuzianismus, des südlichen des Taoismus und des zentralen der Schule des Mo Tzu (Mo Ti 墨翟) bereits in gegenseitigen Austausch getreten. Es handelte sich dann oft um einen Eklektizismus, wie etwa im Lü Shih Ch'un Ch'iu (吕氏春秋) oder auch bei Han Fei Tzu. Man stellte sich nicht mehr auf den Standpunkt einer Schule, sondern entnahm allen passende Gedanken.

Han Fei Tzu war eigentlich auch nicht rein eklektisch, sondern hatte einen durchaus einheitlichen Standpunkt. Seinen Zentralgedanken entnahm er dem Gedankengebäude der mittelchinesischen Staatsmänner. Es war der Gedanke, die Ordnung und Regierung des Staates durch geeignete Gesetze und Maßregeln durchzuführen. Dieser Gedanke stand im Gegensatz sowohl zum Konfuzianismus, der die Ordnung nicht durch die richtigen Gesetze, sondern durch die richtigen Menschen (Chün-tzu 君子) bewirken wollte, als auch zum Taoismus, für den es das Höchste war, wenn überhaupt nicht geordnet wurde.

Der Gedanke der gesetzlichen Grundlage des Staates ging aus den Anschauungen des Mo Tzu hervor. Han Fei Tzu entnahm dem Konfuzianismus die starke Betonung der Autorität und des Rechts des Herrschers, die er zu einer vollkommen absoluten Monarchie übersteigerte, und außerdem die Verwendung tüchtiger Menschen durch den Herrscher.

Weltanschauung und Ethik sind kaum von der des Lao-tzu unterschieden. Auch bei Han Fei Tzu ist das Tao die Grundlage von allem. Aber in der Staatsphilosophie wird

es abgewandelt. Das Nichthandeln, das Wu Wei, findet sich auch bei ihm, aber in einer anderen Bedeutung. Bei ihm ist das Nichthandeln für die Bequemlichkeit und Sicherheit des Herrschers da. Der Herrscher selbst handelt nicht, denn die Arbeit tun die Beamten für ihn. Das ist nicht nur bequemer, sondern auch sicherer, denn wenn etwas schief geht, sind die Beamten verantwortlich und nicht der Herrscher.

Han Fei Tzu ist mit Nicolo Macchiavelli zu vergleichen, der auch seine Ratschläge dem absoluten Fürsten gegeben hat. Nach Han Fei Tzu müssen die Beamten immer in Bewegung und Angst gehalten werden, damit sie ihre Aufgaben gut erfüllen und die Herrschaft des Fürsten nicht in Gefahr kommen kann, aber die letzten Entscheidungen trifft immer der Herrscher, vor allem hat er für gerechte und ausnahmslose Strafen und Belohnungen zu sorgen. Die Macht und die Furcht, die aus dauernder Unsicherheit hervorgehen, sind die Mittel, die Han Fei Tzu den Herrschern rät.

Außerdem muß der Herrscher allen ständig mißtrauen, denn sonst kommt er in die Gefahr, von den durchaus nicht guten Untertanen abgesetzt zu werden. Die Menschen muß man nur als Mittel zum Zweck lieben.

Das wichtigste aber sind strenge Gesetze, die mit unfehlbarer Sicherheit mechanisch und automatisch funktionieren und die gerecht aber nicht zu hart für die Ordnung im Staate sorgen. Gnade und Wohlwollen und Liebe seitens des Herrschers sind da also fehl am Platz, da sie Weichheit und Unordnung aufkommen lassen. Nur wenn der Mechanismus der Gesetze streng eingehalten wird, besteht Sicherheit für Herrscher und Staat.⁶⁴

Durch diese Lehre, die im China der damaligen Zeit neuartig und fremd war, gelang es schließlich dem König von Ch'in sich zum späteren ersten Kaiser Ch'in Shih Huang Ti zu machen und das Reich, das Jahrhunderte zerrissen war, mit brutaler Gewalt und Machtpolitik zu vereinen. Han Fei Tzu aber ging an den Auswirkungen seiner eigenen Lehre zugrunde.

Bei Han Fei Tzu sind zwei Tendenzen, Richtungen zu unterscheiden. Die eine ist ein auf taoistischer Grundlage errichtetes System des Staats-Machiavellismus, der dem Herrscher eine unnahbare, unzugängliche und despotische Stellung gibt; die andere Tendenz ist der bedanke des souveränen Gesetzes, das ohne Rücksicht auf die Person nach streng sachlichen Gesichtspunkten wirkt, einen Gedanken der für die antike chinesische Welt eine ganz neue Weltanschauung bedeutet.⁶⁵

5. Huai Nan Tzu (淮南子)

Das Werk des Huai Nan Tzu steht am Ende der schöpferischen philosophischen Literatur des Taoismus.

Huai Nan Tzu war ein Enkel des Begründers der Han-Dynastie, Kao-tsu, also ein Prinz aus kaiserlichem Haus. Sein Name war Liu An (劉安), Huai Nan (淮南) ist der Name seines Fürstentums. Er hatte ständig eine große Zahl Gelehrter um sich versammelt, durch die er ein Sammelwerk über taoistische Wissenschaft zusammenstellen ließ.

Er machte den Versuch eines Aufstandes und wollte selbst zum Kaiser des Reiches werden, das mißlang jedoch, und er brachte sich 122 v.Chr. selbst ums Leben.

Huai Nan Tzu gibt einen interessanten Versuch, den Taoismus und Konfuzianismus zu vereinigen. Auch er geht vom Tao aus, aber seine Gedanken dazu besitzen nicht immer die gleiche Tiefe wie bei Lao-tzu. In Bezug auf die Weltschöpfung unterscheidet er, von Chuang-tzu übernommen, auch verschiedene Zeiten bzw. Zustände, und zwar die des Seins, des Nichtseins (Tao), des Nichts, und beschreibt sie recht ausführlich.

Die Auswirkung des Konfuzius zeigt sich darin, daß er an Stelle des Begriffs Te, der bei Lao-tzu das Wirken des Tao in der Welt und das individuelle Tao bedeutet, den konfuzianischen Begriff Hsing (性), also Natur oder Wesen, gebracht hat. Das Wissen des Menschen ist ursprünglich rein, aber durch das Zusammentreffen mit den Dingen entstehen die Begierden.

Damit übermäßige Begierden, die zum Bösen führen können, nicht entstehen, ist die ideale Welt des Huai Nan Tzu so beschaffen, daß möglichste Einfachheit herrscht, und damit allgemeine Zufriedenheit.

Er ist der Ansicht, daß Gut und Böse natürliche Veranlagungen sind, die vom Schicksal unterschiedlich verteilt wurden. Der Einfluß der Erziehung und Kultur hat nur bei der Mittelschicht, bei der großen Masse der Mittelmäßigen, einen Sinn, ein Gedanke, der von Konfuzius kommt.⁶⁶

In der Folgezeit hat der Taoismus zwar weiterhin großen Einfluß gehabt, aber es wurden keine neuen größeren Gedanken hinzugefügt, und er artete teilweise zu einer Zauberreligion aus, deren Betrachtung sich erübrigt.

Anmerkungen / Textstellenhinweise zur benutzten Literatur

- 1) Wilhelm, Richard: Lao Tzu und der Taoismus, in: Frommans Klassiker der Philosophie, Bd. XXVI, Stuttgart 1925, S. 23-29
- 3) Ebenda, S. 23-29
- 4) Ebenda, S. 23-29
- 5) Ebenda, S. 7-14
- 6) Ebenda, S. 7-14
- 7) Ebenda, S. 7-14
- 8) Ebenda, S. 7-14
- 9) Ebenda, S. 15-23
- 10) Wilhelm, Richard: Lao Tzu, Tao Te King, Das Buch des Alten vom Sinn und Leben, Jena 1915, S. IV - VI
- 11) Wilhelm, Richard: Li Gi, Das Buch der Sitte des älteren und jüngeren Tai, Jena 1930, S. 306
- 12) Wilhelm, Richard: Lao Tzu und der Taoismus, S. 18
- 13) Wu K'ang: Die Philosophie des Lao-tzu und Chuang-tzu, chinesisch, Taipei 1955
- 14) Wilhelm, Richard: Lao-tzu und der Taoismus, S. 20-21
- 15) Ebenda, S. 21

- 16) Derselbe; Tao Te Ching, S. V
- 17) Wilhelm, Richard: Chinesische Philosophie, Leipzig ?, S. 10-12 und S. 14-17
- 18) Wilhelm, Richard: I Ching, Das Buch der Wandlungen, Jena 1924, S. IV-V
- 19) Wilhelm, Richard: Chinesische Lebensweisheit, 2.Auflage, Tübingen 1950, S. 95
- 20) Derselbe: I Ching, S. 197-198
- 21) Derselbe: Chinesische Lebensweisheit, S. 98-99
- 22) Derselbe: I Ching, S. IX-X
- 23) Ebenda, S. 225-226
- 24) Ebenda, S. 227-229
- 25) Ebenda, S. 226
- 26) Wilhelm, Richard: Chinesische Lebensweisheit, S. 100-101
- 27) Ebenda, S. 101-102
- 28) Wilhelm, Richard: I Ching, S. 1-6
- 29) Derselbe: Lao Tzu und der Taoismus, S. 32-33
- 30) Ebenda, S. 34-35
- 31) Wilhelm, Richard: Lao Tzu, Tao Te Ching, S. XV
- 32) Störig, Hans-Joachim: Kleine Weltgeschichte der Philosophie, Fischer Verlag, Frankfurt 1969, S. 135 (Band 1)
- 33) Wilhelm, Richard: Lao Tzu, Tao Te Ching, S. XX-XXI
- 34) Ebenda, S. XXII-XXIII
- 35) Wilhelm, Richard: Lao Tzu und der Taoismus, S. 57
- 36) Derselbe: Lao Tzu, Tao Te Ching, S. 94
- 37) Ebenda, S. XXIII-XXIV
- 38) Wilhelm, Richard: Lao Tzu und der Taoismus, S. 40-41
- 39) Forke, Alfred: Die Gedankenwelt des chinesischen Kulturkreises, in: Handbuch der Philosophie, 13-15, München/Berlin 1927, S. 45
- 40) Wilhelm, Richard: Lao Tzu und der Taoismus, S. 40
- 41) Derselbe: Lao Tzu, Tao Te Ching, S. XXIV
- 42) Störig, Hans-Joachim: Kleine Weltgeschichte der Philosophie, Bd. 1, S. 162-163
- 43) Forke, Alfred: aaO, S. 49
- 44) Wilhelm, Richard: Lao Tzu und der Taoismus, S. 44-46
- 45) Ebenda, S. 47-49
- 46) Ebenda, S. 53-62
- 47) Forke, Alfred: Geschichte der alten chinesischen Philosophie, in: Universität Hamburg, Abhandlungen zu dem Gebiet der Auslandskunde, Bd.25; Reihe B, Bd.14, 2.Auflage, Hamburg 1964, S. 272-277
- 48) Jaspers, Karl: Die großen Philosophen, Bd.1, München 1957, S. 912-913
- 49) Forke, Alfred: Geschichte der alten chinesischen Philosophie, S. 277-280
- 42a) Forke A: Geschichte der alten chinesischen Philosophie, S.267, nach: Hsie Wu-liang: Geschichte der chinesischen Philosophie II, S. 9
- 50) Derselbe: Die Gedankenwelt des chinesischen Kulturkreises, S. 80
- 51) Ebenda, S. 80-82
- 52) Forke Alfred: Geschichte der alten chin.Phil., S.284-290
- 53) Wilhelm, Richard: Lao-tzu und der Taoismus, S. 103

- 54) Forke, Alfred: Geschichte der alten chin.Phil., S. 292-294
- 55) Ebenda, S. 294-296
- 56) Ebenda, S. 296-303
- 57) Ebenda, S. 303-307
- 58) Wilhelm, Richard: Lao-tzu und der Taoismus, S. 105-106
- 59) Ebenda, S. 107
- 60) Forke, Alfred: Geschichte der alten chin.Phil., S. 314-328
- 61) Ebenda, S. 356-367
- 62) Wilhelm, Richard: Lao-tzu und der Taoismus, S. 105
- 63) Derselbe : Chinesische Philosophie, S. 58-59
- 64) Derselbe : Lao-tzu und der Taoismus, S. 113-117
- 65) Derselbe : Chinesische Philosophie, S. 60-61
- 66) Derselbe : Lao-tzu und der Taoismus, S. 118-122

Literatur zu Lao-tzu und Taoismus

I. Übersetzungen

- 1) von Strauß, Victor: Lao-Tses Tao Te King, Leipzig 1924
- 2) Wilhelm, Richard: Laotse, Das Buch des Alten vom Sinn und Leben, Jena 1915
- 3) Ulenbrook, Jan: Lau Dse, Dau Dö Djing, Bremen 1962
- 4) Lin Yü-t'ang: Laotse, Fischer Bücherei 89
- 5) Dallago, Carl: Laotse, Der Anschluß an das Gesetz oder der große Anschluß, Heidelberg 1953
- 6) Ular, Alexander: Die Bahn und der rechte Weg des Lao-tse, Leipzig 1903

II. Besprechungen und Abhandlungen

- 1) Wilhelm, Richard: Lao-tse und der Taoismus, Frommans Klassiker der Philosophie, Stuttgart 1925 (Bd. XXVI)
- 2) Hackmann, Heinrich: Chinesische Philosophie, in: Geschichte der Philosophie in Einzeldarstellungen, Abt. I, Das Weltbild der Primitiven und die Philosophie des Morgenlandes, Band 5, München 1927
- 3) Forke, Alfred: Geschichte der (alten, mittelalterlichen und neuen) chinesischen Philosophie, Abhandlungen aus dem Gebiet der Auslandskunde der Univ.Hamburg, Band 25/14; Band 41/21; Band 46/25, Reihe B, Hamburg 1964
- 4) Derselbe: Die Gedankenwelt des chinesischen Kulturkreises, in Handbuch der Philosophie, 13.bis 15. Lieferung, Teil I-II (ein Buch), München/Berlin 1927,
- 5) Opitz, Peter-Joachim: Die Ordnungsspekulation im Tao-Te-Ching, München 1967
- 6) Jaspers, Karl: Die großen Philosophen, Band 1, München 1957
- 7) Wilhelm, Richard: Chinesische Lebensweisheit, Tübingen 1950
- 8) Derselbe : Weisheit des Ostens, Düsseldorf/Köln 1951
- 9) Tiefenbacher, Josef: Das verborgene Juwel, Laotse's Verkündigung, Stuttgart 1958
- 10) de Groot; J.J.M.: Universismus, Berlin 1910

- 11) Wu K'ang: Die Philosophie des Lao-tzu und Chuang-tzu, Lao-Chuang Chih Hsüe
chinesisch, Taipei 1967
- 12) Wilhelm, Richard: Chinesische Philosophie, ohne Ort und Jahr(nicht
feststellbar), Fotokopien,
- 13) Schilling, Kurt: Geschichte der sozialen Ideen, Stuttgart 1966
- 14) Latourette, Kenneth: The Chinese, Their History and Culture, New York/London
1964
- 15) Granet, Marcel: Das chinesische Denken, München 1963, (ausgezeichn. Darst. der
Grundlagen des chinesischen Denkens)
- 16) Schilling, Kurt: Weltgeschichte der Philosophie, Berlin 1964
- 17) Franke, Herbert und Trauzettel, Rolf: Das chinesische Kaiserreich, Fischer
Weltgeschichte Bd.19, Frankfurt 1968
- 18) Fiedeler, Frank: Hua-Shu, Das Buch des Verwandeln, Diss. Erlangen-
Nürnberg 1967, (Darstellung eines taoistischen Textes aus der Wu-Dai Zeit)
- 19) Watson, Burton: Early Chinese Literature, New York/London 1962
- 20) Eichhorn, Werner: Kulturgeschichte Chinas, Urban-Bücher 76, Stuttgart 1964
- 21) Eberhard, Wolfram: Chinas Geschichte, Bern 1948
- 22) Wilhelm, Richard: I Ching, Das Buch der Wandlungen, Düsseldorf/Köln 1950
- 23) Gräfe, E.H.: Die acht Urbilder des I Ching, Oberstedten 1968
- 24) de Riencourt, Amaury: Die Seele Chinas, Hamburg 1958
- 25) Wilhelm, Richard: Dschuang Dsi. Das wahre Buch vom südlichen Blütenland,
Düsseldorf/Köln 1969

Ergänzungen und Appendizes

1. Neuere Literatur zu Lao-tzu und dem Taoismus

1. Richard Wilhelm (Übersetzung u. Kommentare): Laotse. Tao te king, Das Buch vom Weg des Lebens. Eugen Diederichs Verlag, München 1978 ff, ISBN 3-424-00579-7. (Orig. 1910) (Neuaufgabe: Bastei Lübbe Verlag, Köln 1999, ISBN 3-404-70141-0) (online bei Zeno.org)
2. Rainald Simon (Hrsg.): Laozi: Daodejing. Das Buch vom Weg und seiner Wirkung. Neuübersetzung. Reclam, Stuttgart 2009, ISBN 978-3-15-010718-8.
3. Nan hua zhen jing. (Das wahre Buch vom südlichen Blütenland):
4. Victor H. Mair (übers.): Zhuangzi. Das klassische Buch daoistischer Weisheit. Krüger, Frankfurt am Main 1998, ISBN 3-8105-1259-1.
5. Richard Wilhelm (Übersetzung u. Kommentare): Dschuang Dsi. Das wahre Buch vom südlichen Blütenland. (Diederichs Gelbe Reihe 172). München 1969, ISBN 3-89631-421-1. (Orig. 1912) (online bei Zeno.org)
6. Richard Wilhelm (Übersetzung u. Kommentare): Liä Dsi. Das wahre Buch vom quellenden Urgrund. Eugen Diederichs Verlag, München 2009, ISBN 978-3-424-35004-3. (online bei Zeno.org)
7. Weitere Literatur
8. Wolfgang Bauer: Geschichte der chinesischen Philosophie: Konfuzianismus, Daoismus, Buddhismus. München 2001, ISBN 3-406-47157-9.
9. Thomas Cleary (Hrsg.): Also sprach Laotse. Die Fortführung des Tao Te King, aufgezeichnet von seinem Schüler Wen-Tzu. Barth, Bern 1995, ISBN 3-502-65109-4.
10. Werner Eichhorn: Die Religionen Chinas. In: Christel Matthias Schröder (Hrsg.): Die Religionen der Menschheit. Band 21. Stuttgart, Kohlhammer 1973.
11. Hans van Ess: Der Daoismus. Von Laozi bis heute. (= Beck'sche Reihe 2721). C. H. Beck, München 2011, ISBN 978-3-406-61218-3.
12. Max Kaltenmark: Lao Tzu und der Taoismus. (Originalausgabe: Lao Tseu et le taoisme 1965). (Ed. Suhrkamp 1055). Frankfurt am Main 1981, ISBN 3-518-11055-1.
13. Livia Kohn (Hrsg.): Daoism Handbook. Leiden 2000, ISBN 90-04-11208-1.
14. Livia Kohn: Taoist Meditation and Longevity Techniques. Univ. of Michigan, Ann Arbor 1989, ISBN 0-89264-085-5.
15. Hans Georg Möller: In der Mitte des Kreises. Daoistisches Denken. Frankfurt am Main 2001, ISBN 3-458-34459-4.
16. Florian C. Reiter: Taoismus zur Einführung. 3. ergänzte Auflage. Junius, Hamburg 2011, ISBN 978-3-88506-386-5.
17. Isabelle Robinet: Histoire du taoïsme: des origines au XIVe siècle. Éditions du Cerf, Paris 1991, ISBN 2-204-04251-X.
18. Deutsche Übersetzung: Geschichte des Daoismus. Diederichs, München 1995, ISBN 3-424-01298-X.
19. Isabelle Robinet: Méditation taoïste. Albin Michel, 1995, ISBN 2-226-07971-8,

20. Isabelle Robinet: *Comprendre le Tao*. Albin Michel, coll. «Spiritualités Vivantes», 2002, ISBN 2-226-13369-0.
21. Hubert Schleichert: *Klassische chinesische Philosophie. Eine Einführung*. Frankfurt am Main 1990. (Klostermann insbes. Kap. III Daoismus S. 119–199)
22. Josef Thesing, Thomas Awe (Hrsg.): *Dao in China und im Westen*. Bonn 1999, ISBN 3-416-02864-3.
23. Alan Watts, Chungliang Al Huang: *Der Lauf des Wassers. Die Lebensweisheit des Taoismus*. Frankfurt am Main 2003, ISBN 3-458-34639-2.
24. Günter Wohlfart: *Der Philosophische Daoismus*. (PDF; 1,3 MB) Edition Chora Verlag, Köln 2001, ISBN 3-934977-05-7.
25. Knut Walf: *Westliche Taoismus-Bibliographie*. Die Blaue Eule, Essen 2003, ISBN 3-89924-020-0.
26. Knut Walf: *Reading and meaning of daoist texts in Nazi Germany*. In: Raoul David Findeisen u. a. (Hrsg.): *At home in many worlds. Reading, writing and translating from chinese and jewish cultures. Essays in honour of Irene Eber*. Harrassowitz, Wiesbaden 2009, ISBN 978-3-447-06135-3, S. 149–163 (in google books online)
27. Eva Wong (Hrsg.): *Die Lehren des Tao*. Ullstein, Berlin 1998, ISBN 3-548-35778-4.
28. David C. Yu: *History of Chinese Daoism*. University Press of America, Lanham 2000, ISBN 0-7618-1868-5.
29. Claudia von Collani: *Lao-tse*. In: *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon (BBKL)*. Band 4, Bautz, Herzberg 1992, ISBN 3-88309-038-7, Sp. 1133–1134.
30. Ansgar Gerstner: *Eine Synopse und kommentierte Übersetzung des Buches Laozi sowie eine Auswertung seiner gesellschaftskritischen Grundhaltung auf der Grundlage der Textausgabe Wang-Bis, der beiden Mawangdui-Seidentexte und unter Berücksichtigung der drei Guodian-Bambustexte*. Dissertation Universität Trier, 2001 (Online-Version).
31. Viktor Kalinke: *Studien zu Laozi, Daodejing*. Band 1: *Text und Übersetzung / Zeichenlexikon*. Leipzig 2000, ISBN 3-934015-15-8
32. Viktor Kalinke: *Studien zu Laozi, Daodejing*. Band 2: *Anmerkungen und Kommentare*. Leipzig 2000, ISBN 3-934015-18-2
33. Viktor Kalinke: *Studien zu Laozi, Daodejing*. Band 3: *Nichtstun als Handlungsmaxime*. Essay , Leipzig 2011, ISBN 978-3-86660-115-4
34. Max Kaltenmark: *Lao-Tzu und der Taoismus*. Suhrkamp, Frankfurt am Main 1981, ISBN 3-518-11055-1 (Edition Suhrkamp 1055 = NF 55), (Originalausgabe: *Lao Tseu et le taoisme*. 1965).
35. Laotse: *Tao Te King*. Deutsch von Taro Yamada, Guido Keller. Neuübersetzung. Angkor Verlag 2014. ISBN 978-3-936018-25-7.
36. Hilmar Klaus: *Das Tao der Weisheit. Laozi - Daodejing*. wortgetreue-sinngemäß-poetisch. Hochschulverlag, Aachen 2008, ISBN 978-3-8107-0041-4.
37. Hilmar Klaus: *The Tao of Wisdom. Laozi - Daodejing*. Chinese-English-German. Hochschulverlag, Aachen 2009, ISBN 978-3-8107-0055-1.

38. Livia Kohn: *God of the Dao. Lord Lao in History and Myth*. University of Michigan, Ann Arbor MI 1998, ISBN 0-89264-133-9.
39. Hans-Georg Möller: *Laozi (Lao-tse). Meister der Spiritualität*. Herder, Freiburg im Breisgau 2003, ISBN 3-451-05080-3 (Herder-Spektrum 5080).
40. Isabelle Robinet: *Geschichte des Daoismus*. Diederichs, München 1995, ISBN 3-424-01298-X.
41. Rainald Simon: "Daodejing. Das Buch vom Weg und seiner Wirkung. Chinesisch / Deutsch, Reclam, Stuttgart 2009, ISBN 978-3-15-010718-8
42. Richard Wilhelm: *Laotse - Tao Te King*. Eugen Diederichs Verlag, Köln-Düsseldorf 1957.
43. Wolfgang Kosack: *Laotse Von der Kraft und Vom Sinn. Buch der Sinnsprüche in 81 Abschnitten und 2 Teilen. Uebertragen aus den Seidentexten zu Ma Wang Dui <Provinz Honan>* Christoph Brunner, Basel 2014. ISBN 978-3-906206-18-9.
44. Bellamy, James A.B. (1993), "Some Proposed Emendations to the Text of the Koran", *The Journal of the American Oriental Society*, 4 113 – citing work by Aad Vervoorn.
45. Boaz, David (1998), *The libertarian reader: classic and contemporary readings from Lao-tzu to Milton Friedman*, New York: Free Press, ISBN 0-684-84767-1
46. Creel, Herrlee G. (1982), *What Is Taoism?: and Other Studies in Chinese Cultural History*, Chicago: University of Chicago Press, ISBN 0-226-12047-3
47. Dumoulin, Heinrich (2005), *Zen Buddhism: A History (Volume 1: India and China ed.)*, Bloomington, IN: World Wisdom, ISBN 0-941532-89-5
48. Dorn, James A. (2008), Hamowy, Ronald, ed., *The Encyclopedia of Libertarianism*, SAGE, p. 282, ISBN 1-4129-6580-2, retrieved May 12, 2010
49. Drompp, Michael Robert (2004), *Tang China And The Collapse Of The Uighur Empire: A Documentary History*, Brill Academic Publishers, p. 366, ISBN 90-04-14096-4
50. Fowler, Jeaneane (2005), *An Introduction To The Philosophy And Religion Of Taoism: Pathways To Immortality*, Brighton: Sussex Academic Press, p. 342, ISBN 1-84519-085-8
51. Kohn, Livia (2000), *Daoism Handbook (Handbook of Oriental Studies / Handbuch der Orientalistik – Part 4: China, 14)*, Boston: Brill Academic Publishers, p. 954, ISBN 90-04-11208-1
52. Kohn, Livia; Lafargue, Michael, eds. (1998), *Lao-Tzu and the Tao-Te-Ching*, Albany: State University of New York Press, p. 320, ISBN 0-7914-3599-7
53. Komjathy, Louis (2008), *Handbooks for Daoist Practice*, 10 vols., Hong Kong: Yuen Yuen Institute
54. Kramer, Kenneth (1986), *World scriptures: an introduction to comparative religions*, New York, NY: Paulist Press, p. 320, ISBN 0-8091-2781-4
55. Lao, Tzu (2009), *Lao-Tzu's Taoteching*, Porter, Bill (Red Pine) (3rd Revised ed.), Port Townsend, WA: Copper Canyon Press, p. 200, ISBN 978-1-55659-290-4

56. Long, Roderick T. (Summer 2003), "Austro-Libertarian Themes in Early Confucianism" (PDF), *The Journal of Libertarian Studies*, 3 (Ludwig von Mises Institute) 17: 35–62.
57. Le Guin, Ursula K. (2009), *Lao Tzu: Tao Te Ching: A Book about the Way and the Power of the Way* (2nd ed.), Washington, D.C: Shambhala Publications Inc., p. 192, ISBN 978-1-59030-744-1
58. Luo, Jing (2004), *Over a cup of tea: an introduction to Chinese life and culture*, Washington, D.C: University Press of America, p. 254, ISBN 0-7618-2937-7
59. Maspero, Henri (1981), *Taoism and Chinese religion*, Amherst: University of Massachusetts Press, p. 578, ISBN 0-87023-308-4
60. Morgan, Diane (2001), *The Best Guide to Eastern Philosophy and Religion*, New York: St. Martin's Griffin, p. 352, ISBN 1-58063-197-5
61. Renard, John (2002), *101 Questions and answers on Confucianism, Daoism, and Shinto*, New York, NY: Paulist Press, p. 256, ISBN 0-8091-4091-8
62. Roberts, Moss (2004), *Dao De Jing: The Book of the Way*, Berkeley: University of California Press, p. 235, ISBN 0-520-24221-1
63. Robinet, Isabelle (1997), *Taoism: Growth of a Religion*, Stanford: Stanford University Press, p. 320, ISBN 0-8047-2839-9
64. Rothbard, Murray N. (December 5, 2005), *The Ancient Chinese Libertarian Tradition*, Auburn, AL: Ludwig von Mises Institute
65. Rothbard, Murray N. (Fall 1990), "Concepts in the Role of Intellectuals in Social Change Towards Laissez Faire" (PDF), *The Journal of Libertarian Studies*, 2 (Auburn, AL: Ludwig von Mises Institute) IX: 43–67.
66. Simpkins, Annellen M.; Simpkins, C. Alexander (1999), *Simple Taoism: a guide to living in balance* (3rd Printing ed.), Boston: Tuttle Publishing, p. 192, ISBN 0-8048-3173-4
67. Van Norden, Bryan W.; Ivanhoe, Philip J. (2006), *Readings in Classical Chinese Philosophy* (2nd ed.), Indianapolis, Ind: Hackett Publishing Company, p. 394, ISBN 0-87220-780-3
68. Watson, Burton (1968), *Complete Works of Chuang Tzu*, New York: Columbia Univ. Press (UNESCO Collection of Representative Works: Chinese Series), p. 408, ISBN 0-231-03147-5
69. Watts, Alan; Huan, Al Chung-liang (1975), *Tao: The Watercourse Way*, New York: Pantheon Books, p. 134, ISBN 0-394-73311-8
70. Wolfgang Kosack: *Laotse Von der Kraft und Vom Sinn*. Bu
71. Le Guin, Ursula K. (2009), *Lao Tzu: Tao Te Ching: A Book about the Way and the Power of the Way* (2nd ed.), Washington, D.C: Shambhala Publications Inc., p. 192, ISBN 978-1-59030-744-1
72. Luo, Jing (2004), *Over a cup of tea: an introduction to Chinese life and culture*, Washington, D.C: University Press of America, p. 254, ISBN 0-7618-2937-7
73. Maspero, Henri (1981), *Taoism and Chinese religion*, Amherst: University of Massachusetts Press, p. 578, ISBN 0-87023-308-4
74. Morgan, Diane (2001), *The Best Guide to Eastern Philosophy and Religion*, New York: St. Martin's Griffin, p. 352, ISBN 1-58063-197-5

75. Renard, John (2002), *101 Questions and answers on Confucianism, Daoism, and Shinto*, New York, NY: Paulist Press, p. 256, ISBN 0-8091-4091-8
76. Roberts, Moss (2004), *Dao De Jing: The Book of the Way*, Berkeley: University of California Press, p. 235, ISBN 0-520-24221-1
77. Robinet, Isabelle (1997), *Taoism: Growth of a Religion*, Stanford: Stanford University Press, p. 320, ISBN 0-8047-2839-9
78. Rothbard, Murray N. (December 5, 2005), *The Ancient Chinese Libertarian Tradition*, Auburn, AL: Ludwig von Mises Institute
79. Rothbard, Murray N. (Fall 1990), "Concepts in the Role of Intellectuals in Social Change Towards Laissez Faire" (PDF), *The Journal of Libertarian Studies*, 2 (Auburn, AL: Ludwig von Mises Institute) IX: 43–67.
80. Simpkins, Annellen M.; Simpkins, C. Alexander (1999), *Simple Taoism: a guide to living in balance* (3rd Printing ed.), Boston: Tuttle Publishing, p. 192, ISBN 0-8048-3173-4
81. Van Norden, Bryan W.; Ivanhoe, Philip J. (2006), *Readings in Classical Chinese Philosophy* (2nd ed.), Indianapolis, Ind: Hackett Publishing Company, p. 394, ISBN 0-87220-780-3
82. Watson, Burton (1968), *Complete Works of Chuang Tzu*, New York: Columbia Univ. Press (UNESCO Collection of Representative Works: Chinese Series), p. 408, ISBN 0-231-03147-5
83. Watts, Alan; Huan, Ai Chung-liang (1975), *Tao: The Watercourse Way*, New York: Pantheon Books, p. 134, ISBN 0-394-73311-8
84. Wolfgang Kosack: *Laotse Von der Kraft und Vom Sinn. Buch der Sinnsprüche in 81 Abschnitten und 2 Teilen. Uebertragen aus den Seidentexten zu Ma Wang Dui <Provinz Honan>* Christoph Brunner, Basel 2014. ISBN 978-3-906206-18-9.
85. Dorn, James A. (2008). "Lao Tzu (c. 600 B.C.)". In Hamowy, Ronald. *The Encyclopedia of Libertarianism*. Thousand Oaks, CA: SAGE; Cato Institute. pp. 282–3. ISBN 978-1-4129-6580-4. LCCN 2008009151. OCLC 750831024.
86. Fung, You-lan (1983), *A history of Chinese philosophy, Volume 1: The Period of the Philosophers (from the Beginnings to Circa 100 B.C.)*, Translated by Bodde, Derk, Princeton, N.J: Princeton University Press, p. 492, ISBN 0-691-02021-3
87. Kaltenmark, Max (1969), *Lao Tzu and Taoism*, Translated by Greaves, Roger, Stanford, Calif: Stanford University Press, p. 176, ISBN 0-8047-0689-1
88. Klaus, Hilmar (2008), *Das Tao der Weisheit. 3 German translations, English Introduction, many English + German sources (140 pp.)* (in German, Chinese, and English), Aachen, Germany: Hochschulverlag, p. 548, ISBN 978-3-8107-0032-2
89. Klaus, Hilmar (2009), *The Tao of Wisdom. Laozi – Daodejing. Chinese–English–German*. Aachen: Hochschulverlag, Aachen, Germany: Hochschulverlag, p. 600, ISBN 978-3-8107-0055-1
90. Lao, Tzu (1992), *Lao Tzu: Te-Tao Ching – A New Translation Based on the Recently Discovered Ma-wang-tui Texts (Classics of Ancient China)*,

Translated by Henricks, Robert G., New York: Ballantine Books, p. 320,
ISBN 0-345-37099-6

91. Lao, Tzu (1994), *The Way and Its Power: Lao Tzu's Tao Te Ching and Its Place in Chinese Thought*, UNESCO Collection of Representative Works, Translated by Waley, Arthur, New York: Grove Press, p. 262, ISBN 0-8021-5085-3
92. Moeller, Hans-Georg (2006), *The philosophy of the Daodejing*, New York: Columbia University Press, p. 184, ISBN 0-231-13678-1
93. Peerenboom, R. P. (1993), *Law and morality in ancient China: the silk manuscripts of Huang-Lao*, S U N Y Series in Chinese Philosophy and Culture, Albany, N.Y.: State University of New York Press, p. 380, ISBN 0-7914-1237-7

Glossar Chinesisch - Pinyin - Deutsch
(Wade - Giles)

愛	Ai	Liebe, lieben
伯陽	Bei (Bo) Yang	Lao-tzu
陳	Ch'en	Staat Ch'en
陳大齊	Ch'en Ta-ch'i	Philosoph, Republik
齊	Ch'i	Staat Ch'i
氣	Ch'i	unendlicher Lebensatem
七	Ch'i	Sieben
秦朝	Ch'in-Ts'ao	Ch'in-Dynastie
戰國時代	Chan Kuo Shih Tai	Kämpfenden Reiche
正	Cheng	Gerade, richtig
鄭玄	Cheng Hsüan	Cheng Hsüan 127-200 nChr
鄭康成	Cheng K'ang-ch'eng	Cheng K'ang-ch'eng
氣	Ch'i	Kraft, Atem, Geist
家	Chia	Familie
家語	Chia-Yü	Hausgespräche
教	Chiao	Lehren, Pädagogie
乾	Ch'ien	Ch'ien
治	Chih	Regeln, ordnen
知	Chih	Wissen
質	Chih	Stoff
智	Chih	Weisheit
直	Chih	Geradheit
智慧	Chih-Hui	Weisheit
知識	Chih Shih	Klugheit/Einsicht
知识	Chih-Shih	Wissen
秦始皇帝	Ch'in Shih Huang-Ti	Ch'in Shih Huang-Ti
九	Chiu	Neun
周公	Chou Kung	Herzog von Chou
周禮	Chou-Li	Buch der Riten (der Chou)
周文王	Chou Wen Wang	Chou Wen Wang (König)
周朝	Chou-Ts'ao	Chou-Dynastie
楚	Ch'u	südlicher Großstaat Ch'u
初	Ch'u	großer Beginn
诸侯	Chu Hou	Chu Hou, Fürst
朱熹	Chu Hsi	Philosoph Chu Hsi
莊周	Chuang-Chou	Chuang-Chou (Chuang-tzu)
莊子	Chuang-Tzu	Chuang-Tzu
春秋	Ch'un Ch'iu	Frühling + Herbst-Annalen
忠	Chung	Treue
忠誠	Chung-Ch'eng	Treue
中和	Chung-Ho	Mitte und Harmonie

中國	Chung-Kuo	Die Mittleren Staaten
仲尼	Chung-Ni	K'ung-tzu
中庸	Chung-Yung	Buch Maß und Mitte
君子	Chün-Tzu	Der Edle, Adliger
耳	Erh	Erh (Lao-tzu)
二	Erh	Zwei (2)
法家	Fa-Chia	Legalisten
封建國	Feng-Chien Kuo	Feudalstaat
韓非子	Han Fei-Tzu	Han Fei Tzu
韓非	Han Fei-Tzu	Han Fei Tzu, Philosoph
漢朝	Han-Ts'ao	Han-Dynastie
漢文帝	Han Wen Ti	Kaiser Han Wen Ti
函谷關	Han-Ku-Kuan	Han-Ku-Paß
漢朝	Han-Ts'ao	Han-Dynastie
好	Hao	lieben (4.Ton)
好學	Hao-Hsüe	Das Lernen lieben
和	Ho	Harmonie
河南	Honan	Honan Provinz
夏	Hsia	Hsia Dynastie
下庠	Hsia-Hsiang	Normal Schule (Shang-D.)
鄉學	Hsiang-Hsüe	Dorfschule
孝	Hsiao	Pietät
孝愛	Hsiao-Ai	Kindesehrfurcht, Liebe
小學	Hsiao-Hsüe	Volksschule
小人	Hsiao-Ren	Kleiner, gewöhnl. Mensch
小戴禮記	Hsiao Tai Li-Chi	Hsiao Tai Li Chi (jüng. Tai)
孝弟	Hsiao-Ti	Brüderliche Liebe
孝經	Hsiao-Ching	Buch der Kindes-Ehrfurcht
咸陽市	Hsien-Yang	Hsien-Yang, Stadt
信	Hsin	Zuverlässigkeit
信	Hsin	Vertrauen, Gewissenhafttk.
信任	Hsin-Ren	Vertrauen
性	Hsing	Wesen
形	Hsing	Form
修	Hsiu	ausbilden, formen
修性	Hsiu-Hsing	Das Wesen ausbilden
修神	Hsiu-Shen	Selbstbildung
修道	Hsiu-Tao	Das Tao ausbilden, formen
學記	Hsüe-Chi	Aufzeichngn. Pädagogik
荀子	Hsün-tzu	Hsün-tzu, Philosoph
淮南子	Huai Nan-Tzu	Huai Nan Tzu
惠子	Hui-Tzu	Dialektiker Hui-tzu
易	I	Wandlung
義	I	Gerechtigkeit

一	I	Eins
易經	I-Ching	Buch der Wandlungen
快樂	K'uai-Lo	glücklich
孔丘	K'ung-Ch'iu	K'ung-tzu
孔鯉	K'ung-Li	K'ung-tzu's Sohn
顏徵在	K'ung Yen Cheng-tsai	K'ung's Mutter
剛	Kang	Festigkeit, gerade, soeben
古代	Ku tai	Altertum
坤	K'un	K'un
孔安國	K'ung An-Guo	K'ung An-Kuo , Schüler
孔紘叔梁紘	K'ung Schu-Liang-Ho	K'ung-tzu's Vater
國學	Kuo-Hsüe	Adelsschule
郭沫若	Kuo Mo-ruo	Kuo Mo-ruo (1892 – 1978)
國王	Kuo-Wang	König
老子	Lao-tzu	Lao-tzu
李	Li	Familiennamen Li
禮	Li	Sitte, Gebräuche, Riten
利	Li	Gewinn, Vorteil
李斯	Li Szu	Minister Li Szu
禮記	Li-Chi	Buch der Riten/Sitten
列圉寇	Lie Yü-k'ou	Lie Yü-k'ou (Lie-tzu)
列子	Lie-Tzu	Lie-Tzu
劉安	Liu An	Liu An (Huai Nan Tzu)
六經	Liu Ching	Sechs Klassiker
六藝	Liu I	Sechs Künste
洛陽市	Lo-yang shih	Stadt Loyang
魯	Lu	Staat Lu, in Shantung
呂不韋	Lü Pu Wei	Lü Pu Wei
呂氏春秋	Lü Shih Ch'un-Ch'iu	Lü Shih Ch'un Ch'iu
亂	Luan	Wirrwarr/Unordnung
論語	Lun-Yü	Gespräche des Konfuzius
孟子	Meng-Tzu	Meng-tzu 372-289 vChr
命	Ming	Schicksal
名家	Ming-Chia	Sophisten, Namensschule
墨翟	Mo-Tzu / Mo-Ti	Mo Tzu
南華真經	Nan Hua Chen-King	Nan Hua Chen King, Buch
八卦	Pa-Kua	8 Zeichen (Pa Kua)
伯陽	Pei-Yang	Pei-Yang (Lao-tzu)
不治	Pu Chih	Nicht-Regieren
不知	Pu Chih	Unwissenheit
仁	Ren	Menschlichkeit
人	Ren	Mensch
人道	Ren-Tao	Tao des Menschen
三德	San-Te	Drei Tugenden

上庠	Shang-Hsiang	Hoch Schule (Shang-Dyn.)
上帝	Shang-Ti	Himmelskaiser
商殷朝	Shang-Yin	Shang-Yin Dynastie
紹	Shao	Staat Shao (alt)
神	Shen	Geist
聖	Sheng	Heilig, Weise
生	Sheng	erzeugen
聖人	Sheng-Ren	Heiliger Mensch
始	Shih	großer Anfang
士	Shih	Gelehrter, Klz.33, Ritter
史記	Shih-Chi	Aufzeichnungen der Geschichte Chinas
詩經	Shih-Ching	Buch der Lieder
12種方式	Shih-erh fangshih	Zwölf Weisen
熟	Shu	Gegenseitigkeit, vertraut
書經	Shu-Ching	Buch der Urkunden
舜	Shun	Kaiser Shun
素	Su	Große Einfachheit
司馬遷	Szu Ma Ch'ien	Szu Ma Ch'ien , Chronist
四評審	Szu P'ing Shen	Vier Beisitzer
四書	Szu-Shu	Vier kanonischen Bücher
天道	T'ien Tao	Tao des Himmels
天才	T'ein-Ts'ai	Begabung
天子	T'ien-Tzu	Sohn des Himmels, Kaiser
大漢和辭典	Ta Han He Ts'e-Tien	Wörterbuch Dai Kanji Jiten
大學	Ta-Hsüe	Buch Große Wissenschaft
大學	Ta Hsüe	Hochschule
大戴禮記	Ta Tai Li-Chi	Ta Tai Li Chi (Ältere Tai)
大偽	Ta-Wei	große Heuchelei
大禹	Ta Yü	Großer (Kaiser) Yü
太極	T'ai-Chi	Große Polarität (T'ai-Chi)
太易	T'ai-I	große Wandlung
聃	Tan	Tan (Lao-tzu)
道	Tao	Tao, Urgrund
道德經	Tao-Te-Ching	Tao Te Ching
德	Te	Tugend
德性	Te-Hsing	Tugend
才	Ts'ai	Begabung
左傳	Tso-Chuan	Frühlg. + Herbst-Annalen
子	Tzu	Meister, Sohn
子思	Tzu Szu	Schüler Tzu Szu
子有	Tzu You	Schüler Tzu You
外國	Wai-Kuo	Die Äußeren Staaten
萬	Wan	10.000

王弼	Wang Pi	Wang Pi
王子	Wang-Tzu	Fürsten
萬物	Wan-Wu	Alle Wesen/Dinge (Welt)
魏	Wei	Staat Wei
文	Wen	Bildung, Literatur
物	Wu	Wesen/Ding
吳康	Wu K'ang	Philosoph, Republik
無不爲	Wu Pu Wei	ohne Nichttun
無爲	Wu-Wei	Nichthandeln
無欲	Wu Yü	Keine Begierden
無極	Wu-Chi	Wu-Chi (Chaos)
陽	Yang	Yang
杨朱	Yang Chu	Yang Chu, Philosoph
堯	Yao	Kaiser Yao
顏回	Yen Hui	Schüler K'ung-tzu's
晏嬰	Yen Ying	Minister von Ch'i
陰	Yin	Yin
有	You	Besitz/Haben
友	You	Freundschaft, Freunde
禹	Yü	Kaiser Yü
寓言	Yü Yen	Gleichnis/Fabel
樂	Yüe	Musik
樂記	Yüe-Chi	Buch der Musik (Li-Chi)
樂經	Yüe-Ching	Buch der Musik
勇氣	Yung-Ch'i	Mut

Anhang 1

Das Seins-System des I Ching und des Tao Te Ching

