

Insel Verlag

Leseprobe



Möller, Hans-Georg
In der Mitte des Kreises. Daoistisches Denken

© Insel Verlag
Verlag der Weltreligionen
978-3-458-72015-7

VDR

Was ist Daoismus? – Der althinesische Daoismus (oder Taoismus) hat durch seine poetischen Visionen von Körper und Kosmos, von Kunst und Natur, durch seine Lehren von der Selbst-Vergessenheit und der schonenden Zurückhaltung im Osten wie im Westen Faszination ausgeübt. Bis heute lebt er als religiöse Praxis und philosophische Richtung fort und erobert wie der Buddhismus in der Folge wachsenden Interesses für östliches Denken zunehmend auch die moderne und postmoderne Welt.

Hans-Georg Möller bietet einen zugleich verständlichen und anregenden Einblick in die Gedankenwege dieser Philosophie. Eine Darstellung der daoistischen Bilderwelt – wie der Symbolik des Wassers oder der Weiblichkeit – und neue Übersetzungen und Deutungen so zentraler und doch oft unverstandener Gleichnisse wie diejenigen vom Schmetterlingstraum, von der Freude der Fische oder vom Flötenspiel des Himmels führen ein in das Verständnis der großen daoistischen Themen: der Umgang mit Leben und Tod und die Anleitung zum perfekten und effektivsten Verhalten. Die Lehre vom »Dao«, dem »Weg«, läuft dabei immer wieder auf ein Ziel hinaus: auf »die Mitte des Kreises«.

VERLAG DER
WELTRELIGIONEN
TASCHENBUCH

15

HANS-GEORG
MÖLLER
IN DER MITTE
DES KREISES

DAOISTISCHES
DENKEN

VERLAG DER
WELTRELIGIONEN

Gefördert durch die
Udo Keller Stiftung Forum Humanum

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische
Daten sind im Internet abrufbar.
<http://dnb.d-nb.de>

© Verlag der Weltreligionen
im Insel Verlag Berlin
Taschenbuch 15
Erste Auflage 2010

© Insel Verlag Frankfurt am Main 2001
Alle Rechte vorbehalten, insbesondere das der Übersetzung,
des öffentlichen Vortrags sowie der Übertragung
durch Rundfunk und Fernsehen, auch einzelner Teile.

Kein Teil des Werkes darf in irgendeiner Form
(durch Fotografie, Mikrofilm oder andere Verfahren)
ohne schriftliche Genehmigung des Verlages reproduziert
oder unter Verwendung elektronischer Systeme
verarbeitet, vervielfältigt oder verbreitet werden.

Vertrieb durch den Suhrkamp Taschenbuch Verlag
Umschlag: Hermann Michels und Regina Göllner

Satz: Hümmer GmbH, Waldbüttelbrunn

Druck: Druckhaus Nomos, Sinzheim

Printed in Germany

ISBN 978-3-458-72015-7

IN DER MITTE
DES KREISES

INHALT

Vorwort	11
Einleitung	13
a. Laozi und das <i>Daodejing</i>	13
b. <i>Zhuangzi</i>	19
c. Der so genannte »Huang-Lao-Daoismus«	25
d. Die »Daoistische Mystik« der »Neo-Daoisten«	27
e. Der religiöse Daoismus	29
f. Daoismus heute: Theorie und Praxis	32
g. Das Dao	34
I. Bilder und Gleichnisse	38
1. Bilder aus dem <i>Laozi</i>	38
a. Das Rad. Ein Bild des Dao	38
b. Das Wasser und das Weibliche	49
c. Die Wurzel	54
2. Gleichnisse aus dem <i>Zhuangzi</i>	58
a. Der Schmetterlingstraum – oder: Alles ist echt	59
b. Das Reusengleichnis – oder: Vergiss zu denken	74
c. Die Freude der Fische – oder: Glückloses Glück	85
II. Themen	89
1. Der Staat	89
2. Der Körper (Kleinkind und Greis)	97
3. Leben und Tod	108
4. Zeit	128
5. Die Natur	138
6. Handwerk und Kunst	146
7. Ethik	156
8. Sprache und Denken	161

III. Strukturen	172
1. Präsenz und Nicht-Präsenz – oder: Das Flötenspiel des Himmels	172
2. Eine Semiotik der Präsenz – oder: Der Unterschied zwischen Dao und Gott	185
3. Ein Ausblick: Daoismus, Chan-(Zen-)Buddhismus und Postmoderne	202
a. Daoismus und Chan-Buddhismus	202
b. Daoismus und Postmoderne	208
IV. Texte	213
1. Aus dem <i>Zhuangzi</i>	213
2. Aus verschiedenen Texten	229
Anmerkungen	235
Bibliographische Notizen	244

VORWORT

»Was ist Daoismus?« heißt ein vor vierzig Jahren erschienenes Buch des amerikanischen Sinologen H. G. Creel. Derselben Frage möchte auch ich nun nachgehen, um neue Antworten darauf zu finden.

Neben Creels Werk dient mir als weiteres Vorbild eine Studie des französischen Sinologen Marcel Granet: *Das chinesische Denken*. Obwohl Granet dieses Buch bereits in den dreißiger Jahren des vergangenen Jahrhunderts verfasst hat, kann es sich mit den modernsten Werken der heutigen Sinologie messen. Der Autor fragte sich, welche Charakteristika die chinesischen Vorstellungen von der Welt, der Gesellschaft, dem Menschen u. s. w. kennzeichnen und wie diese sich von »unserer« europäischen Denktradition unterscheiden. Seine Antwort war faszinierend: Er konnte verdeutlichen, wie in der altchinesischen Kultur die Vorstellungen von Sprache und Schrift, Zeit und Raum, Mikrokosmos und Makrokosmos nach bestimmten, stets wiederkehrenden Mustern aufgebaut waren. Offenbar setzten sich gewisse *Strukturen* in diesen Entwürfen immer wieder auf ähnliche Weise durch. Mit der Sichtbarmachung dieser Strukturen gelang Marcel Granet tatsächlich eine Einsicht in Grundzüge des chinesischen Denkens, so, wie es der Titel seines Buches verspricht.

Im vorliegenden Buch beabsichtige ich, in Anlehnung an Marcel Granets Methode, die »Architektur« des daoistischen Denkens – also nicht etwa des chinesischen überhaupt – zu beschreiben. Hierin unterscheidet sich mein Ansatz von dem Creels, der eher Geschichte und Herkunft des Daoismus erklären wollte als dessen Philosophie.

Ich werde mein Vorhaben mit der Betrachtung literarischer Bilder und Gleichnisse beginnen, die in der daoistischen Philosophie erfunden oder benutzt wurden. Denn gerade durch

seine Bilderwelt – wie sie vor allem in den beiden daoistischen »Klassikern« *Laozi* und *Zhuangzi* auftaucht – weiß der Daoismus zu fesseln. Diese Bilderwelt – und nicht der »theoretische« Diskurs – verkörpert den eigentlichen Charme und den Witz des daoistischen Denkens. Deshalb stelle ich, nach einer allgemeinen Einführung in wichtige Daten, Fakten und Begriffe aus der Geschichte des Daoismus, zunächst einige ausgewählte und mir besonders aussagekräftig erscheinende Metaphern und Allegorien ziemlich ausführlich vor. Diese Bilder vermitteln einen Zugang zu den großen Themen des Daoismus, die ich im zweiten Teil des Buches bespreche. Und im dritten Teil schließlich filtere ich, ähnlich wie Granet dies getan hat, Strukturen heraus, die sowohl den Bildern als auch den Themen des daoistischen Denkens ihre Form geben.

Die meisten Übersetzungen daoistischer Parabeln und »Weisheiten«, die im Laufe des Buches vorkommen, sind in einem letzten Abschnitt nochmals aufgeführt. (Ausgenommen sind die Zitate aus dem *Laozi*; ich folge hier meiner Übersetzung aus *Laotse. Tao Te King. Nach den Seidentexten von Mawangdui*.) So mag sich mancher Leser den Umweg über meine Erläuterungen sparen und direkt »zur Sache« – das heißt: zu den Texten – kommen. Für mich gab es aber noch zwei weitere Gründe für diese Wiederholung: Erstens erschließen sich dem Leser dadurch die Zusammenhänge der verschiedenen Textstellen (also nichts anderes als eben das daoistische Denken) wesentlich besser. Und zweitens werden dadurch meine Übersetzungen leichter vergleichbar mit anderen deutschen Übersetzungen, von denen sie sich nicht selten stark unterscheiden.

Für die Unterstützung meiner Forschungsarbeiten durch ein Fedor-Lynen-Stipendium danke ich der Alexander von Humboldt-Stiftung.

EINLEITUNG

a. *Laozi* und das *Daodejing*

Am Anfang des Daoismus steht, wie man heute annehmen kann, ein Text, der unter dem Namen *Laozi* (bzw. *Lao Tzu*) oder *Daodejing* (bzw. *Tao Te King*) bekannt ist.¹ Es handelt sich dabei um ein recht kurzes Büchlein, bestehend aus 81 mehr oder weniger weise anmutenden, poetischen Sprüchen. Die meisten westlichen Übersetzungen dieses Buches sind Übersetzungen der *Laozi*-Ausgabe eines chinesischen Philosophen aus dem dritten Jahrhundert n. Chr. namens Wang Bi. Wang Bi hatte den Text des *Daodejing* eingehend studiert und mit eigenen philosophischen Erläuterungen versehen. Seine Edition setzte sich dann gegenüber anderen Ausgaben von anderen Kommentatoren als die »Standardversion« – oder als der *textus receptus* – durch, das heißt, sie wurde im Laufe der Zeit zur bedeutendsten und am weitesten verbreiteten Fassung des *Laozi*.

Der eigentliche Text des *Laozi* ist aber viel älter als die von Wang Bi herausgegebene Fassung. In historischen und philosophischen Schriften aus den ersten zwei Jahrhunderten v. Chr. werden sowohl der Text *Laozi* als auch dessen vermeintlicher Autor gleichen Namens häufig erwähnt. Einen endgültigen Beweis für die Existenz des Textes schon beinahe ein halbes Jahrtausend vor Wang Bi lieferte ein bedeutender Grabfund in den siebziger Jahren des zwanzigsten Jahrhunderts. Bei Ausgrabungen in dem Ort Mawangdui stieß man unter anderem auf zwei auf Seide niedergeschriebene *Laozi*-Niederschriften. Diese Manuskripte (auf denen die von mir verfasste *Laozi*-Ausgabe beruht) konnten auf die Zeit um 200 v. Chr. datiert werden. Der Fund der Seidenmanuskripte von Mawangdui bestätigte somit zwar einerseits, dass

es das *Daodejing* in einer den jüngeren Fassungen sehr ähnlichen Form schon mindestens zu Beginn der Han-Zeit (206 v. Chr.-220 n. Chr.) gab, aber andererseits auch, dass es, wie man schon vermutet hatte, in dieser Zeit noch etwas »ungeschliffener« gewesen war als dann bei Wang Bi. Die Seidentexte weisen nämlich noch nicht die Einteilung in die besagten 81 Kapitel auf, und außerdem finden sich dort auch noch eine Reihe von Schriftzeichen, die man später einfach wegließ. Zudem ist die Reihenfolge der das *Daodejing* ausmachenden Teile Dao (Kapitel 1-37 bei Wang Bi) und De (Kapitel 38-81 bei Wang Bi) vertauscht. Vermutlich hat man den Text später deshalb in 81 Kapitel eingeteilt, weil diese Zahl (als Potenz der Potenz von 3) von großer Symbolkraft im alten China war und u. a. die Ganzheit verbildlichte. Und man reduzierte den Text um viele Schriftzeichen, um der Zahl von 5000 Zeichen nahe zu kommen, die das *Daodejing* einer weit verbreiteten Legende nach ursprünglich enthalten haben soll.

In den neunziger Jahren des 20. Jahrhunderts erregte ein weiterer Grabfund das Interesse der Daoismus-Forschung. Bei einem Dorf namens Guodian wurden erneut Manuskripte mit Materialien des *Laozi* gefunden. Auf mehreren Bambustafeln konnte man frühe Textversionen von einer ganzen Reihe von Sprüchen aus dem *Laozi* entziffern. Insgesamt etwa zwei Fünftel des *textus receptus* sind in diesen »Bambusfragmenten« schon enthalten. Die Datierung dieser Funde ist zwar nicht ganz so eindeutig vorzunehmen wie bei den Seidenmanuskripten von Mawangdui, aber man geht davon aus, dass sie mindestens auf die Zeit um 300 v. Chr. zurückgehen. Damit sind die Guodian-Bambusfragmente noch wenigstens um ein Jahrhundert älter als der Mawangdui-*Laozi*.

Die Manuskripte von Mawangdui und Guodian zeigen, dass der *Laozi* – oder zumindest wesentliche Teile daraus – schon im vierten und dritten vorchristlichen Jahrhundert existierte. Keine andere weithin bekannte daoistische Schrift kann mit Sicherheit auf ein so frühes Datum zurückverfolgt werden. Und insofern kann man tatsächlich sagen, dass die Geschichte des daoistischen Denkens mit dem *Laozi* beginnt. Aber den-

noch sind das genaue Alter, die Entstehungsgeschichte oder die Verfasserschaft dieses Textes immer noch weitgehend ungeklärt.

Die Manuskriptfunde scheinen immerhin die Ansicht zu bestätigen, dass der *Laozi* nicht einem einzelnen, historisch genau zu bestimmenden Autor zuzuschreiben ist, sondern vielmehr eine Sammlung verschiedener, lange Zeit mündlich überlieferter Weisheitssprüche darstellt. Dafür sprechen unter anderem die stilistischen Eigenarten des Textes: Ein großer Teil der Sprüche ist gereimt, und die Sprache hat einen eindeutig formelhaften Charakter. Mal wirken die Sätze wie Orakelsprüche, mal wie ein Rätselreim, mal wie eine rituelle Formel. Offenkundig war der *Laozi* zum Auswendiglernen bestimmt, wurde laut gesprochen und mündlich weitergegeben. Es ist wahrscheinlich, dass die schriftliche Niederlegung des Textes, wie sie die in den Gräbern erhaltenen Manuskripte bezeugen, eher die Ausnahme als die Regel war. Wenn man den *Laozi* den Toten mitgeben wollte, musste man ihn als Schriftstück beilegen. Im Leben aber bedurfte es dessen nicht.

Folgt man dieser Theorie zur Entstehung des Textes, dann ist der *Laozi* eine Sammlung von unter den »Weisen« oder den Gebildeten im alten China weitergegebenen Sinnsprüchen, die Materialien wahrscheinlich unterschiedlicher Herkunft und unterschiedlichen Alters enthält, wobei aber die ältesten Schichten beinahe 2500 Jahre alt sind. Zu seiner wachsenden Verschriftlichung trug die Praxis der Grabbeigaben bei. Dazu kam, dass zunehmend Sinnsprüche aus dem *Laozi* in anderen Büchern zitiert und gedeutet wurden. Schließlich schrieben Philosophen wie Wang Bi den gesamten Text nieder und versahen ihn mit ausführlichen Deutungen. Spätestens mit Wang Bi ist der *Laozi* von einer tatsächlich weitererzählten Spruchsammlung zu einer »klassischen« Schrift, dem heutigen *Daodejing*, geworden. Es wurde – um mit einem daoistischen Bild zu sprechen – aus einem noch recht »unbehauenen Holz« über die Jahrhunderte hinweg ein ausgefeiltes Schnitzwerk. So ist es nicht unwahrscheinlich, dass es nie eine

Person namens Laozi gegeben hat, die den nach ihr benannten Text verfasst hat.

Dennoch gibt es bis heute noch Versuche, historische Gestalten mit diesem Laozi zu identifizieren. Eine Hauptquelle dafür ist das bedeutende Geschichtswerk *Shiji* (»Aufzeichnungen des Großhistorikers«) von Sima Qian (?145-?86 v. Chr.), das eine Biographie des Laozi enthält.² Diese Biographie vereint, wie viele andere Teile des Werkes auch, neben historisch wirkenden Angaben auch offensichtlich legendäre und mythologische Elemente. Besonders bekannte Episoden aus dieser Biographie sind die Begegnung zwischen Laozi und Konfuzius, bei der dieser angeblich den Laozi um Belehrung bat, und vor allem die Legende der Entstehung des *Daodejing*: Als der alte Laozi sich nach Westen aufmachte, um aus China auszuwandern (auch damals schon vermuteten viele Chinesen im Westen ein Paradies), da bat ihn der Grenzwart, doch irgend etwas als Zollgebühr zu hinterlassen. Als armer Intellektueller hatte Laozi nichts anderes als seine Weisheit anzubieten und schrieb so dieselbe, wie es in den *Aufzeichnungen des Großhistorikers* heißt, in 5000 Schriftzeichen nieder. Auch wenn besonders chinesische Daoismus-Spezialisten dieser Geschichte immer noch einige historische Fakten zu entlocken versuchen, scheint es sich dabei doch eher um eine Ursprungslegende zu handeln. Indem im Zuge der allgemeinen Verdrängung der mündlichen Überlieferung durch die Schriftkultur auch der *Laozi* zunehmend verschriftlicht wurde, sah man sich offenbar gezwungen, eine Entstehungsgeschichte des *Laozi als Buch* zu konstruieren. Jetzt besaß die Schrift mehr Prestige als die mündliche Überlieferung, und deshalb konnte ein angesehenere Text nicht länger ohne einen eigentlichen *Schriftsteller* bleiben. Indem man den Autor und die Geschichte der Niederschrift erfand, war der Laozi als Text und als Person etabliert.

Während im Dunklen liegt, wer das *Daodejing* geschrieben, bzw. besser, wer es gedichtet hat, ist hingegen ziemlich klar, *für wen* es hauptsächlich gedichtet wurde, nämlich für die Herrscher im alten China (das zur Zeit der Entstehung des *Laozi*

zwar nominell noch von einem Königshaus regiert wurde, faktisch aber in viele miteinander konkurrierende und einander bekriegende Reiche gespalten war). Das Hauptthema des *Daodejing* ist dasselbe wie das der meisten anderen philosophischen Texte aus dieser historischen Epoche: die Ordnung der Gesellschaft. Das *Daodejing* als Sammlung von Weisheitssprüchen bietet eine Fülle von Hinweisen und Maßregeln zur Führung und zur Ordnung des Staates durch den Regenten, etwa von der Art wie in Kapitel 60: »Regiere den großen Staat, wie man kleine Fische brät.« (– nämlich ohne viel Zutun).

Die politische Ausrichtung des *Daodejing* ist auf den ersten Blick nicht leicht erkennbar, denn die Sprache, die es verwendet, ist nicht nur formelhaft und poetisch, sondern auch kryptisch. Auf den zweiten Blick zeigt sich allerdings, dass zunächst verwirrend anmutende Aussagen oft als handfeste strategische Anweisungen zu verstehen sind. Nicht selten wird konkret vom Herrscher gesprochen, häufiger noch jedoch vom »Heiligen« (*sheng ren*), der aber zugleich auch der Herrscher sein soll. Der daoistische Heilige, der im *Daodejing* angesprochen wird, ist der *heilige Herrscher*.

Dass der direkte Adressat des *Daodejing* der Herrscher war, zeigt auch der Gebrauch des Wortes »ich«. Bei näherem Hinsehen wird deutlich, dass das »ich«, wenn von ihm die Rede ist, nicht das »ich« eines belehrenden Weisen oder eines Autors ist, sondern das des Herrschers als Leser oder Hörer, der sich mit diesem »ich« identifizieren soll. Es erinnert entfernt an das »ich« in früher einmal benutzten Fibeln, die man Kindern aus Erziehungsgründen zu lesen gab und wo sich dann Sätze fanden wie: »Ich putze mir regelmäßig meine Zähne.« Am literarisch eindrucksvollsten kommt das »ich« des *Daodejing* in Kapitel 20 zu Wort, wo es unter anderem heißt: »Das gemeine Volk strahlt. Ich allein bin wie verborgen.« Das Volk und der Herrscher werden hier kontrastiert. Und dabei wird an dieser Stelle darauf aufmerksam gemacht, dass der ideale Herrscher aus dem Verborgenen heraus regieren soll.

Das *Daodejing* war, historisch gesehen, zuerst ein durchaus

politisches Werk. Der älteste bekannte Kommentar zu Teilen aus dem *Daodejing* ist im *Hanfeizi* (3. Jahrhundert v. Chr.) zu finden, dem bedeutendsten Werk der politischen Philosophie des Legalismus.³ Im Kontext des politischen Denkens entwickelte sich das daoistische Denken und beeinflusste zuerst in diesem Bereich die altchinesische Philosophie. Die politische Dimension des daoistischen Denkens prägte sich dann im zweiten Jahrhundert v. Chr. aus zum so genannten »Huang-Lao-Daoismus« (vgl. dazu S. 25 ff.).

Dementsprechend sind die beiden Leitbegriffe im *Daodejing*, *dao* und *de*, in einem politischen Zusammenhang verstehbar. Das Dao als der »Weg« (wie *dao* wörtlich übersetzt werden kann) oder besser als die ideale *Vorgehensweise*, als die wirkungsvollste Ordnung eines Wirkungszusammenhangs, ist im *Daodejing* vor allem das »Dao des Regierens«. Ein Grundgedanke dabei ist, dass der Herrscher alle Macht auf sich konzentriert, indem er selbst keinerlei spezifische Aufgaben übernimmt und selbst kein Amt ausübt. Dieses berühmte »Nicht-Handeln« (*wu wei*) des Herrschers sichert ihm die Unangefochtenheit seiner Position. Jegliche Aufgaben überlässt er seinen Untertanen, er lässt alle das Ihre tun und bleibt dabei unbewegt im Zentrum aller Geschäftigkeit. Als ruhender Pol hält er die Gesellschaft im Gleichgewicht, und gerade die Tatsache, dass der Herrscher als einziger frei von jeder Tätigkeit ist, macht ihn zum Herrscher über alle Tätigkeiten. In Kapitel 48 heißt es:

*Will man die Weltherrschaft ergreifen,
bleibe man stets ohne Verpflichtung.
Sobald man eine Verpflichtung hat,
genügt man wieder nicht dazu,
die Weltherrschaft zu ergreifen.*

Wer das Dao der Herrschaft auszuüben weiß, wer die Gesellschaft nach der idealen Vorgehensweise zu gestalten vermag, der wird die optimale »Wirkkraft«, wie man den Ausdruck *de* übersetzen kann, über die Welt erstrahlen lassen können.

Das »De« ist die Kraft, die ein Vorgang oder eine Ordnung entfalten können, wenn sie nach Art des Dao, nach Art des »Weges« gestaltet sind. Und deswegen wurde der *Laozi* als der »Klassiker von Dao und De«, als *Dao-de-jing*, bezeichnet.

b. Zhuangzi

Das daoistische Denken blieb nun keinesfalls auf eine Lehre der Regierungskunst beschränkt. Während das *Daodejing* zwar als eine Art Leitfaden für angehende Regenten konzipiert war, gab es doch Anlass zu Deutungen, die weit über den Bereich des Politischen hinausgingen. Die im *Daodejing* ausgebreiteten Visionen einer perfekten Ordnung der Gesellschaft wurden von vornherein im Zusammenhang mit der Vision einer perfekten Ordnung der gesamten Welt, einer perfekten Ordnung von »Himmel, Mensch und Erde« gesehen. Auch wenn im *Daodejing* die Ordnung der Gesellschaft den Ausgangspunkt vieler Überlegungen bildet, so betrafen diese Überlegungen doch auch den ganzen »Weltzusammenhang«, und insofern kann man im alten China und bei den alten Daoisten von einer Art »Metapolitik« in Anlehnung an die altgriechische »Metaphysik« sprechen. Während man dort im Anschluss an die Beschreibung des »Physischen« auch noch dasjenige beschreiben wollte, was es »darüber hinaus« (*meta-*) in der Welt gibt, wollte man im alten China eher über das Politische hinaus die Welt und das Leben erklären.

Der im *Daodejing* deutlich angelegte, aber noch nicht ausführlich entwickelte Entwurf einer über das Politische hinausweisenden Lebens-(oder auch Todes-)Haltung kommt im zweiten Kerntext des Daoismus viel stärker zum Ausdruck: im *Zhuangzi*. Der *Zhuangzi* ist aller Wahrscheinlichkeit nach jünger als das *Daodejing* – zumindest als viele der in diesem enthaltenen Materialien wie die der Bambustexte von Guodian – und kann in gewisser Hinsicht durchaus als eine unter anderem aus der Kenntnis des *Daodejing* hervorgegangene Weiterentwicklung des daoistischen Denkens gelten. In ihm

treten die politischen Aspekte nicht nur in den Hintergrund, sondern werden sogar lächerlich gemacht. Der Daoismus im *Zhuangzi* ist kein politischer mehr: Er lehrt vielmehr, wie das Leben zu leben sei (und wie der Tod zu sterben).

Trotz seiner philosophischen Bedeutung ist der *Zhuangzi* bisher – vor allem im »Westen« – weniger bekannt als das *Daodejing*. Dies liegt sicher auch an der literarischen Gestalt dieses Textes, die eine Übersetzung enorm schwierig macht. Der *Zhuangzi* besteht anders als der *Laozi* nicht aus knappen und schwer zu deutenden Lehrversen, sondern aus literarisch anspruchsvollen Gleichnissen, Kurzabhandlungen zu philosophischen Problemen und anekdotenhaften Erzählungen und Dialogen. Anders auch als beim *Laozi* handelt es sich nicht um eine relativ kurze Sammlung von Sprüchen, sondern um ein umfangreiches Buch. Die inhaltliche und stilistische Komplexität des *Zhuangzi* zeigt sich unter anderem in vielen für das alte China ungewöhnlichen poetischen Kunstgriffen. Es tauchen sprechende Personennamen auf und Gestalten, die an antike Tierfabeln erinnern, vor allem aber eine Vielzahl witziger Wortspiele und ironischer Pointen.

Die für altchinesische Verhältnisse ungewöhnliche formale Gestalt des *Zhuangzi* wird von ebenso auffälligen Besonderheiten seines »Denkstils« begleitet. Während Texte wie das *Daodejing* (oder noch mehr das *Yijing*, das »Buch der Wandlungen«) mit den Mitteln der Verschleierung und Verkürzung eine Aura des Geheimnisvollen erzeugen, findet man im *Zhuangzi* viele auf den ersten Blick geradezu einfache und alltägliche Geschichten oder Überlegungen, die sich erst auf den zweiten Blick als feinsinnig strukturierte Verbildlichungen eines komplexen philosophischen Gedankenganges entpuppen. Hier wird der philosophische Sinn gerade nicht in einer diffusen Abgründigkeit aufgelöst, sondern es gilt vielmehr umgekehrt: Die doppelbödigen sprachlichen Kunstwerke dieses Textes bringen Klarheit in die Abgründigkeit des philosophischen Nachdenkens.

Genauso wie das *Daodejing* nicht zu einem bestimmten Zeitpunkt von einem bestimmten Autor verfasst worden ist, ist