Zeitschrift: Asiatische Studien : Zeitschrift der Schweizerischen Asiengesellschaft = Études asiatiques : revue de la Société Suisse-Asie

Herausgeber: Schweizerische Asiengesellschaft

Band: 22 (1968)

Heft: 1-4

Artikel: Die Lao-Tz-Diskussionen in der chinesischen Volksrepublik

Autor: Kramers, R.P.

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-146133

Nutzungsbedingungen

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

Conditions d'utilisation

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

Terms of use

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

Download PDF: 21.07.2025

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

DIE LAO-TZŬ-DISKUSSIONEN IN DER CHINESISCHEN VOLKSREPUBLIK

R. P. KRAMERS

UNIVERSITÄT ZÜRICH

Die Sprüche des *Lao-tzŭ** in dem kaum über 5000 Worte zählenden Text, der unter dem Namen *Tao tê ching* überliefert worden ist, haben schon seit längerer Zeit auch ausgedehnte Kreise im Abendland berührt. Die Faszination des dichterisch-prägnanten Stils, in dem diese Lebensweisheit eher mit suggestiver Kraft als mit scharf definierter Klarheit formuliert wurde, drängt zu immer neuen Deutungsversuchen. Daher gibt es fortwährend Raum für neue Übersetzungen, die gezwungenermaßen ebenso viele verschiedene Interpretationen darstellen: wissenschaftliche Annäherungsversuche von sinologischen Forschern, die unter Beiziehung einer beachtlichen Textkritik zu der ursprünglichen Bedeutung des Textes durchzudringen versuchen, und freie, von der ursprünglichen Gedankenwelt fast völlig losgelöste Paraphrasierungen, die den *Lao-tzŭ*-Text eher als Ausgangspunkt für die Formulierung einer eigenen Lebensphilosophie denn als ein historisches Dokument behandeln.

Aber die abendländischen Bemühungen zum Verständnis des *Lao-tzŭ* sind, verglichen mit dem mächtigen Strom der eigenen chinesischen Interpretationsversuche, nicht mehr als ein kleines Bächlein. Denn der frühe Taoismus, obwohl nicht als offizielle Lehre anerkannt, hat doch die konfuzianische Orthodoxie zu verschiedenen Zeiten stark beeinflußt. Dabei kam es immer wieder zu neuen Interpretationen, je nach der allgemeinen geistigen Konstellation der Zeit. Wir können daher behaupten, daß sich die Vorstellungen des mysteriösen alten Weisen fast in jedem Jahrhundert wandelten, und daß, je bewegter die Zeit, sich des Meisters Avatare um so rascher wandelten.

* *Lao-tzŭ* verweist auf den Text, Lao-tzŭ auf den angeblichen Verfasser. Zahlen in eckigen Klammern beziehen sich auf die chinesischen Zeichen am Ende des Aufsatzes.

Diese Aussage gilt zumal für das Jahrhundert, in dem wir leben, und das für China wahrlich dramatische Wendepunkte aufzeigt. Der Zusammenbruch der alten Ordnung und das Aufkommen neuerer Wertkriterien unter abendländischem Einfluß brachte eine völlig neue Note in die Interpretation der traditionellen Geistesgeschichte. Schon während der zwanziger Jahre dieses Jahrhunderts wurde diese neue Haltung in den Diskussionen um die alte Geschichte Chinas bemerkbar, unter anderm auch in den Diskussionen um *Lao-tzŭ*[1]. Bestimmend für die neue Haltung war zuerst das negative Moment des Ikonoklasmus, es wurde ein Versuch unternommen, mit der bisherigen Tradition gründlich abzurechnen. Das bedeutete, daß man sich von den durch die Tradition gestellten Lebensnormen distanzierte und so zum ersten Male die chinesische Geschichte von außen her in ihrem historischen Werdegang zu betrachten versuchte. Daß sich dabei ein heftiger Streit zwischen Ikonoklasten und Traditionalisten entwickelte, zeigt, wie sehr man zu jenem Zeitpunkte noch nach positiven neuen Normen suchte, und wie sehr man andererseits noch nicht bereit war, von den traditionellen Normen abzusehen. Somit waren die Kontroversen über die alte Geistesgeschichte ein Widerhall des erschütternden Erneuerungsprozesses, der sich auf politischen und sozialen Ebenen abspielte.

Die Gründung und Entwicklung der Chinesischen Volksrepublik seit 1949 bildet ein neues Glied in der Kette der revolutionären Ereignisse, die China auf dem Wege zur Erneuerung drängen. Daß dabei die Frage nach der Kontinuität der chinesischen Geschichte und Geistesgeschichte in eine neue Phase eingetreten ist, wird an den Versuchen, diese Geschichte neu zu schreiben, und an den dadurch entstandenen Diskussionen deutlich. Ein allgemeiner Überblick über die Diskussionen um die alte chinesische Philosophie wurde von Donald Munro dargestellt[2]. Joseph Levenson untersuchte besonders die Stellung des Konfuzius im

1. Im *Ku shih pien* [20] («Symposium über die alte Geschichte»), Bd. 3, S. 303–520, sind die wichtigsten Beiträge zur *Lao-tzŭ*-Frage zwischen den Jahren 1919 und 1932 abgedruckt worden.

2. Donald J. Munro: *Chinese Communist Treatment of the Thinkers of the Hundred Schools Period.* In *China Quarterly*, Nr. 24, Okt.–Dez. 1965, S. 119–140.

kommunistischen China[3], und von Hellmut Wilhelm liegt eine ähnliche Untersuchung vor über die neue Beurteilung der neokonfuzianischen Strömungen der Sung- und Ming-Dynastie[4].

Wir müssen uns darüber klar sein, daß, wie Levenson daran erinnert, die heutigen Kontroversen über die geistige Vergangenheit Chinas im ganzen Erneuerungsprozeß marginal sind: Die Gesamtheit der politischen, sozialen, wirtschaftlichen und technischen Probleme, vor die sich das neue Regime gestellt sieht, läßt dem Problem der Rekonstruktion der Vergangenheit nur einen bescheidenen Raum. Immerhin ist es bemerkenswert, daß ein Teil der Diskussionen sogar seinen Weg in die führenden Tageszeitungen gefunden hat. Auch deuten die verschiedenen Sammelbände, in denen die wichtigsten Aufsätze und Diskussionsbeiträge nochmals publiziert worden sind, auf die Bemühung um eine sorgfältige Dokumentation. So ist es auch mit der *Lao-tzŭ*-Diskussion zwischen Mai und September 1959, deren wichtigste Beiträge in einem «Symposium zur Philosophie des Lao-tzŭ» noch im selben Jahr in einem Sammelband erschienen sind[5]. Unser Bericht wird vornehmlich von dieser Dokumentation ausgehen, um zuerst einen Eindruck des Inhaltes zu geben, bevor wir ihre Beweggründe und ihren Wert für die *Lao-tzŭ*-Forschung näher zu deuten versuchen.

Ende Mai 1959 publizierten zwei Gelehrte in einer Tageszeitung eine zusammenfassende Übersicht über die neueste *Lao-tzŭ*-Forschung[6], wobei der Stoff über drei Themengruppen verteilt wurde:

1. Die Frage nach der Zeit der Abfassung des *Tao tê ching* und die damit verbundene Frage nach den Beziehungen zwischen Lao-tzŭ, dem angeblichen Autor, und dem *Tao tê ching*.

3. Joseph R. Levenson: *The Place of Confucius in Communist China*. In *China Quarterly*, Nr. 12, Okt.–Dez. 1962, S. 1–18. Später in etwas abgeänderter Fassung in *Confucian China and its Modern Fate*, Bd. 3, 1965, S. 61–82.

4. Hellmut Wilhelm: *The Reappraisal of Neo-Confucianism*. In *China Quarterly*, Nr. 23, Juli–Sept. 1965, S. 122–139.

5. *Lao-tzŭ chê-hsüeh t'ao-lun chi* [21]. Peking 1959. Später abgekürzt *TLC*.

6. Jên Chi-yü und Fêng Ching-yüan: *Lao-tzŭ ti yen-chiu* [22] («Die *Lao-tzŭ*-Forschung») im *Kuang-ming jih-pao* vom 24. und 31. Mai 1959, siehe *TLC*, S. 1–27.

2. Das Problem der sozialgeschichtlichen Deutung des Gedankengutes im *Tao tê ching*, oder, marxistisch gesagt, die Frage, welche Klasseninteressen die Gedanken des *Tao tê ching*-Autors vertreten.
3. Das für die Diskussion wichtigste Problem der Deutung des *Tao tê ching* als philosophisches System, und die für die kommunistischen Denkhistoriker zentrale Frage, ob dieses System als idealistisch oder als materialistisch zu bewerten sei.

Wir werden jeden Punkt etwas näher betrachten.

1. Der klassischen Tradition gemäß war Lao-tzŭ ein älterer Zeitgenosse des Konfuzius, und lebte also in der zweiten Hälfte des 6. und am Anfang des 5. vorchristlichen Jahrhunderts. Es gibt einige Überlieferungen, nach denen Konfuzius ihn in der Hauptstadt des Chou-Reiches besucht haben soll, wo Lao-tzŭ oder Lao Tan einmal als Archivar tätig war. Die moderne Kritik hat, mit nur ein paar Ausnahmen, diese Tradition abgelehnt und die Vermutung geäußert, daß es sich hier um eine spätere antikonfuzianische Tradition handelt, die Konfuzius als verirrten, jedoch dankbaren Schüler des Lao-tzŭ darstellt[7]. Diese Ansicht wird gerechtfertigt durch einige Textstellen im *Tao tê ching*, die sich gerade gegen die Hauptbegriffe des Konfuzianismus wenden. So hat man verschiedene Hypothesen zu begründen versucht: daß es vielleicht einen alten Weisen namens Lao Tan gegeben habe, der aber mit dem *Tao tê ching* nichts zu tun habe; daß der Philosoph Lao-tzŭ der Verfasser des *Tao tê ching* war, aber erst zwei Jahrhunderte nach Konfuzius gelebt hat; oder aber, daß der Text von verschiedenen Autoren (*Lao-tzŭ* kann «alter Meister», aber auch «alte Meister» bedeuten) geschrieben worden ist, usw. Es ist ziemlich sicher, daß der Text in seiner heutigen Redaktion frühestens dem 4. vorchristlichen Jahrhundert entstammt und daß er einer Schule angehörte, deren Blütezeit ungefähr jener Periode entspricht. Wir brauchen in diesem Punkt nicht in Einzelheiten zu gehen, da sie für das Verständnis der Philosophie des *Tao tê ching* weniger aufschlußreich sind.

7. Siehe die Diskussionen im *Ku shih pien*, in Anmerkung 1 genannt.

Für die heutige Diskussion in China ist diese Frage jedoch von großer Bedeutung, da sie mit dem zweiten Problem zusammenhängt, nämlich mit dem Problem der Klassenzugehörigkeit des Autors des *Tao tê ching*.

2. Keine Lebensphilosophie wird ins Luftleere hineinkonstruiert. Das ist natürlich im allgemeinen der Fall, nur wird dieser Tatsache in der Sicht der kommunistischen Gesellschaftslehre ein außerordentlich großes Gewicht beigemessen. Da es in der alten chinesischen Philosophie keinen Text gibt, der sich nicht mit der Kunst des Regierens befaßt, ist es auch verhältnismäßig leicht, den *Lao-tzŭ* aus dieser Sicht zu betrachten.

Zuerst werden einige Historiker genannt, die die Ansicht vertreten, Lao-tzŭ (oder wer auch immer der Autor des *Tao tê ching* gewesen sein mag[8]) gehöre der dekadenten Adelsklasse an. Tatsächlich weiß man, daß sich in der mittleren Chou-Zeit (zwischen dem 6. und 4. vorchristlichen Jahrhundert) einschneidende Wandlungen in der gesellschaftlichen sowie der politischen Ordnung vollzogen haben. Die alte sakrale Ordnung der zentralen Herrschaft der Chou-Dynastie löste sich allmählich auf. Es entstanden eine Anzahl Großstaaten, die sich aus ehemaligen Grenzmarken entwickelt hatten. Aufstrebende Familien von Großgrundbesitzern und Händlern verdrängten die alten, mit dem Chou-Königshaus verbundenen Feudalherrscherfamilien. So kann man gegen die Mitte der Chou-Zeit auch wirklich das Bestehen eines heruntergekommenen Adels annehmen, dessen Vertreter sich aber oft als politische Berater und Verwalter der Feudalherren zu behaupten wußten.

Da nun über den Autor des *Tao tê ching* keine zuverlässigen biographischen Angaben vorliegen, soll seine Klassenzugehörigkeit lediglich aus den Aussagen im Text über Politik und Gesellschaft hergeleitet werden.

8. Die Autoren, die sich an der Diskussion beteiligen, sind sich bewußt, daß die Autorschaft des *Lao-tzŭ*-Textes nicht feststeht. Wenn sie daher kurzweg von Lao-tzŭ als von einer existierenden Person reden, geschieht dies nur als vereinfachte Darstellung. Der älteste Name, unter welchem der Text bekannt war, ist *Lao-tzŭ*, der Titel *Tao tê ching* stammt erst aus der Han-Zeit. Siehe D. C. Laos Übers.: *Lao-tzŭ, Tao tê ching*, Penguin Books, 1963, S. 7–12, 147–162.

So unternimmt es der Historiker Fan Wên-lan[9], Lao-tzŭ als heruntergekommenen Edlen zu präsentieren. Der so wichtige Begriff des *wu wei* [1], «nicht handeln», oder besser «das Nicht-Eingreifen in den natürlichen Lauf der Dinge», wird auf die Klassengegensätze angewendet. Für die herrschende Klasse empfiehlt Lao-tzŭ das *wu wei*, für die beherrschten Klassen aber das *yü min* [2], «das Dummhalten des Volkes». Da letzteres aber tatsächlich sehr schwierig ist, will Lao-tzŭ am liebsten zurück zu den alten Zeiten, als die «Staaten klein und dünn besiedelt» waren, wie der Anfang des 80. Kapitels lautet. Er will so bewußt den zu seiner Zeit in Gang gesetzten Kräften entgegentreten, die gerade nach größerer Einheit tendieren; denn nur durch die Ansiedlung der Bevölkerung in kleinen Gruppen mit einem niedrigen Lebensstandard und ohne Gelegenheit zu gegenseitigem Kontakt kann die archaische Utopie Lao-tzŭs aufrechterhalten werden.

So lehnt er alles Streben, das für einen gesellschaftlichen Fortschritt unentbehrlich ist, einfach ab. Wir erkennen in dieser Interpretation den Rest des 80. Kapitels wieder, zumal den Schluß, wo der Weise davon spricht, daß «das Volk, obwohl es die benachbarte Siedlung in der Ferne liegen sieht, und ihre Hähne krähen und ihre Hunde bellen hört, doch bis zum Lebensende niemals mit dem Nachbarn verkehrt».

Ähnlich wie Fan Wên-lan beschreibt auch der Historiker Lü Chên-yü in seiner «Geschichte des politischen Denkens Chinas»[10] Lao-tzŭ als Angehörigen der alten Herrscherklasse, weil er sich unter anderem gegen die neuaufkommende Handelsklasse kehrt, wie zum Beispiel in Kapitel 53: «Die Herrscherhöfe sind schön ausgestattet, aber die Äcker sind voller Unkraut und die Vorratsscheunen leer, [doch gehen die Leute herum] in schönen Kleidern, mit scharfen Schwertern, satt vom Essen und Trinken, und mit zu vielem Besitz.» Aber da er noch immer für die

9. Die Autoren zitieren Fan Wên-lan: *Chung-kuo t'ung-shih chien-pien* («Abriß der allgemeinen Geschichte Chinas»), S. 269–270. Die Ausgabe von 1947 enthält einen kurzen Abschnitt, S. 87–90.

10. Lü Chên-yü: *Chung-kuo chêng-chih szŭ-hsiang shih* [24] («Geschichte des chinesischen politischen Denkens»). Ausgabe der Autoren, S. 64ff.

alte Ordnung war, predigte Lao-tzŭ zugleich das Beibehalten der Interessenverhältnisse, was auch wieder den Interessen des Bauerntums entgegengesetzt war. Lao-tzŭ wußte um die Dekadenz seiner eigenen Klasse und um die Unmöglichkeit einer Restauration ihrer Macht, daher waren seine Ideen archaisch, negativ und regressiv.

Einige andere Gelehrte jedoch sehen im *Tao tê ching* die Stimme des unterdrückten Bauerntums. Diese Ansicht wird vor allem von Yang Hsing-shun vertreten, dessen Auffassung zuerst 1950 in Rußland publiziert wurde, 1957 dann auch in chinesischer Übersetzung vorlag[11]. Nach Yang war Lao-tzŭ ein erbitterter Feind der unterdrückenden Klasse, da er für die Bauern große Sympathie hegte. Alles Unglück in der Welt kam von der Abschaffung des *Tao* und von der Loslösung vom Ideal des primitiven Volkslebens. Wir erkennen hier das 38. Kapitel: «Wenn das *Tao* verlorengeht, gibt es natürliche Tugend, wenn die verlorengeht, gibt es [die Lehre der] Menschlichkeit, wenn die verlorengeht, gibt es die Gerechtigkeit, und wenn die Gerechtigkeit verlorengeht, gibt es die Sittlichkeit.» Und dann das 19. Kapitel: «Verwirf Menschlichkeit und Gerechtigkeit, und das Volk wird zu kindlicher Ehrfurcht und Liebe zurückkehren ..., und laß [das Volk] daran festhalten, daß es das Schlichte zeigt und an der Einfalt festhält, und daß es wenig Selbstsucht und Begehren hat.»

Wir brauchen die weiteren Argumente Yangs nicht anzuführen, denn sie laufen auf dasselbe hinaus. Seinen Ansichten ähnlich sind diejenigen des Philosophiehistorikers Hou Wai-lu, der durch viele Aufsätze und durch sein sechsbändiges Werk über die Geschichte des chinesischen Denkens bei der Umdeutung von Chinas geistiger Vergangenheit in letzter Zeit eine hervorragende Rolle spielt[12]. Hou Wai-lu sieht in Lao-tzŭ einen Vertreter des Ideals der primitiven, nach Sippen geordneten «Bauernkommunen». Und dieser Aspekt Lao-tzŭs kann positiv gewür-

11. Yang Hsing-shun: *Lao-tzŭ chi ch'i hsüeh-shuo* [25] («Lao-tsŭ und seine Lehre»), S. 75–78.

12. Hou Wai-lu: *Chung-kuo szŭ-hsiang t'ung-shih* [26] («Allgemeine Geschichte des chinesischen Denkens»), Peking 1956–1960, siehe den Abschnitt über *Lao-tzŭ* in Bd. 1, S. 257–308.

digt werden. Hingegen wird bei Lao-tzŭ eine allzu große Naivität bemerkbar, wie zum Beispiel im Kapitel 20: «Mein Gemüt ist das eines Dummen, so verwirrt.» Und seine *Tao*-Mystik und der Gedanke der Widerstandslosigkeit werden weiter von Hou negativ gewertet.

Die Autoren der genannten Übersicht, Jên Chi-yü und Fêng Ching-yüan, fügen als ihre Meinung hinzu, daß Lao-tzŭ eigentlich beide Interessen vertritt: einerseits die Interessen der Bauern und der kleinen Bourgeoisie (für letztere vgl. Kapitel 67: «Ich habe drei Kostbarkeiten, die ich fest bewahre: die eine heißt Liebe, die zweite Sparsamkeit, und die dritte, daß ich nicht so anmaßend bin, der Erste in der Welt sein zu wollen»); aber andererseits sind die Einsiedler vom Typus Lao-tzŭs doch nicht völlig mit dem echten Bauerntum identifizierbar, dafür gibt es zu viele konservative Züge. Die widersprüchlichen Standpunkte im Text ließen übrigens auch verschiedene Stufen der Autorschaft vermuten.

Wenn man die großen Denker der Chou-Zeit nach ihrem Klassenhintergrund analysiert, so ergibt sich nach Jên und Fêng folgendes Bild: Konfuzius war noch ein echter Vertreter der adligen Oberschicht aus der Periode der Sklavenhaltergesellschaft, die aber selber im Begriff war, sich umzuwandeln. Deshalb gibt es in seinem Konservatismus auch Elemente der Erneuerung.

Mo Ti, der Prediger der allgemeinen Menschenliebe, gehörte der neuaufkommenden Klasse der freien Handwerker, somit dem Bauerntum und der Bourgeoisie an.

Die Gesetzesschule vertrat vor allem die mittleren Schichten, wegen ihrer Betonung des Gleichgewichtes und der Gleichheit vor einem unparteiischen Gesetz, obwohl die Meister dieser Schule selbst vorwiegend der Adelsklasse entstammten. Und Lao-tzŭ könnte man als Vertreter des heruntergekommenen Adels sehen, der selbst zum Bauerntum geworden war. Das würde auch die anscheinenden Gegensätze im Text erklären. Es geht aber nicht an, Lao-tzŭs Utopie als reinen Archaismus zu betrachten, wie einige es tun. Es steckt in diesen alten Utopien

immer eine Zukunftsvision; man kann schließlich von Rousseaus «Zurück zur Natur» auch nicht sagen, daß er uns zu einem kulturlosen Zeitalter zurückführen will. Natürlich ist es teilweise richtig, zu sagen, daß Lao-tzŭs Ansichten über die Gesellschaft und die Geschichte nicht wirklichkeitsgetreu seien: schließlich ist er von der konfuzianischen Lehre des *Status quo* und des Einhaltens der Riten und Sitten grundsätzlich verschieden. Lao-tzŭs Fehler war, daß er zu weit ging; indem er gegen die Ausbeutung und Unterdrückung seiner Zeit protestierte, kehrte er sich gegen jede gesellschaftliche Ordnung überhaupt. Aber wenn Lao-tzŭ schon übertreibt, so fügen die Autoren hinzu, soll man noch nicht, wie viele es heute tun, die Echtheit seiner Kritik an der Gesellschaft verkennen.

So wird der alte Naturmystiker in diesen revolutionären Tagen noch zum Fürsprecher des Bauerntums, es sei denn mit dem Vorbehalt, daß er selbst noch zu viel mit der Erbschaft einer sklavenhaltenden Oberschicht belastet war, um sich völlig mit dem Volke identifizieren zu können.

3. Aber wie gesagt, das weitaus wichtigste Diskussionsthema heute ist die Frage nach der Klassifizierung des Denksystems Lao-tzŭs als entweder materialistisch oder idealistisch. Wir erkennen hier noch klarer das evangelische Feuer des kommunistischen Regimes, das gerade der Philosophie für freie, unverbindliche Arbeit keinen Platz mehr läßt und sie in ihre dogmatischen Kategorien hineinzwingt. So wird auch Lao-tzŭ unter diesem Gesichtspunkt behandelt, wobei sich, wie wir sehen werden, doch noch ein gewisses Seilziehen ergibt zwischen einer gradlinigen dogmatischen Beurteilung und einem Versuch, die Eigenständigkeit der *Tao tê ching*-Philosophie irgendwie zu sichern.

Jên Chi-yü und Fêng Ching-yüan teilen ihren Stoff systematisch ein und nennen die Argumente derjenigen, die Lao-tzŭ für einen Idealisten halten, an erster Stelle. Das läßt aber den historischen Vorgang der Diskussion nicht ganz erkennen, denn sie fing eigentlich mit den Behauptungen an, zumal jenen des Gelehrten Yang Hsing-shun, daß Lao-

tzŭs Denksystem materialistisch sei. Die Feststellung dieser Tatsache ist deshalb wichtig, weil unter den chinesischen Intellektuellen noch immer die Tendenz besteht, das Neue im Alten wieder zu entdecken, und so das Alte wieder zu Ehren kommen zu lassen. Hierüber noch später. Wir wollen jetzt sehen, wie man Lao-tzŭ zum Idealisten macht. Der Historiker Lü Chên-yü[13] gibt zwar zu, daß Lao-tzŭ die Präexistenz der Substanz *pu* [3], «der ungehobelte Block, das Echte», über den Begriff *ming* [4], «Name», anerkennt, doch wird im *Tao tê ching* bei näherer Betrachtung die Sache gerade umgekehrt: das *Tao* hat keinen materiellen, sondern einen geistigen Inhalt. Im *Tao* gibt es weiter keinen inneren Kampf, alles dreht sich schließlich um Begriffe wie «Ruhe», «Leere» und «Nicht-Handeln». Und zuletzt scheint Lao-tzŭ das *Tao* doch als allmächtigen Schöpfer und Herrn aller Dinge anzusehen, wie es auch aus Kapitel 4 hervorzugehen scheint: «Es ist abgründig, wie der Ahn aller Dinge.»

Ein anderer Gelehrter, Yang Jung-kuo[14], sieht als Grundthema des *Tao tê ching* die Form des Kaisertums, also die absolute Monarchie. Denn das *Tao* ist über allen Dingen, ewig und unveränderlich. Das *Tao tê ching* spricht auch vom *Tê* [5], dem Wesen der Dinge: Jedes Ding hat sein spezifisches *Tê*. Das *Tao* ist das Ganze aller *Tê*, die *Tê* sind nur Einzelteile des *Tao*. So hat der König, wenn er das *Tao* verstanden hat, auch die ewigen *Tê* in jedem spezifischen Fall, und deshalb steht im 39. Kapitel geschrieben: «Wenn der Fürst das Eine erlangt, kann er dadurch zum Fürsten der Welt werden.»

Eine zweite Gruppe sieht bei *Lao-tzŭ* eine Vermischung von Idealismus und Materialismus. Hou Wai-lu[15] spricht von einem Dualismus von *Tao* und *Tê*: Was zum *Tê* gehört, also zum Wesen der einzelnen Dinge, gehört zum Kosmos und ist mit der Materie verbunden. Das *Tao* aber ist

13. Lü Chên-yü: a.a.O., S. 57–59.

14. Yang Jung-kuo: *Chung-kuo ku-tai szŭ-hsiang shih* [27] («Geschichte des alten chinesischen Denkens»), S. 257–270.

15. Hou Wai-lu: a.a.O., S. 266.

jenseits des *Tê*, und steht also über der materiellen Wirklichkeit. Nicht nur das: das *Tao* ist selbst der Materie entgegengesetzt. Also vom *Tao* her ist Lao-tzŭs System idealistisch zu nennen, während das *Tê* das Bindeglied zur materiellen Welt ist.

Diesen Meinungen gegenüber stehen diejenigen jener Gelehrten, die, wie Yang Hsing-shun und Fan Wên-lan, Lao-tzŭs System, vor allem seinen *Tao*-Begriff, als grundsätzlich materialistisch interpretieren. Das *Tao* wird dann als das Naturgesetz aller Dinge gesehen und steht im Gegensatz zu der Auffassung eines höchsten Gottes oder eines himmlischen Willens. Das *Tao* ist das ewig Natürliche der materiellen Welt, es ist die Ursubstanz aller Dinge, die sich jeweils durch seine Eigenart (sein *Tê*) manifestiert und ohne die Dinge nicht existiert.

Jên Chi-yü und Fêng Ching-yüan sind selbst auch der Meinung zugetan, Lao-tzŭ sei grundsätzlich Materialist. Sie warnen davor, in einem so zeitgebundenen Text wie dem *Tao tê ching* scharfe und klare Definitionen zu erwarten. Lao-tzŭ hatte damals ungeheure Schwierigkeiten, seine primitiv-wissenschaftlichen Ansichten auszudrücken. So wird das *Tao* als undifferenziert, ohne Laut und Form, als sich selbst zum Gesetz nehmend und als den Göttern präexistierend beschrieben. Wenn man es ablehnt, das *Tao* als konkrete Urmaterie zu erfassen, so könnte man auch sagen, Lao-tzŭs *Tao* sei der Bereich des Materiellen. Das *Tao* ist das Urchaos, woraus die Welt entstanden ist. Diesen Gedanken hat Lao-tzŭ gemeinsam mit den materialistischen Denkern des klassischen abendländischen Altertums. Als Beweis wird der Text im 1. Kapitel herbeigeführt: «Das Namenlose ist der Anfang von Himmel und Erde, das Namhafte ist die Mutter aller Dinge.» «Das Namenlose» ist das *Tao*, das Chaos, die Ursubstanz. «Das Namhafte» bezieht sich auf die Dinge, die schon einen Namen haben, und aus welchen andere Dinge entstehen; wie Hühner aus Eiern, Bäume aus Bäumen usw. Nur für das Entstehen von Himmel und Erde kann keine andere konkrete Ursache genannt werden. Dieser Gedanke wird mit jenem der klassischen griechischen Philosophen verglichen, die für den Weltanfang das Wasser oder die

Unendlichkeit annehmen. Auch die Unwahrnehmbarkeit des *Tao* ist kein Kriterium des Idealismus. Denn wie Lenin schon gesagt hat, ist das einzige Merkmal der Materie, daß sie objektiv außerhalb unserer Erkenntnis existiert. Es gibt natürlich auch idealistische Elemente bei Lao-tzŭ, die spüren lassen, wie sehr er noch in seiner Zeit gefangen war. Aber das soll uns nicht für die unverkennbaren Ansätze zum primitiven Materialismus im *Tao tê ching* blind machen.

Die Frage wird auch so gestellt: Wenn Lao-tzŭ ein Materialist war, weshalb haben dann spätere Idealisten ihm geglaubt und sogar aus seiner Lehre eine Religion gemacht? (Dies bezieht sich natürlich auf den religiösen Taoismus, der erst im 2. und 3. nachchristlichen Jahrhundert entstanden ist, und auch zum Teil auf spätere Auslegungen des *Tao tê ching*.) Aber die Autoren lehnen dieses Argument ab; man kann Lao-tzŭ spätere Verzerrungen nicht vorwerfen. Selbst der wissenschaftliche und konsequent materialistische Marxismus, der am wenigsten zu Verdrehungen fähig ist, wird doch wieder von internationalen Revisionisten falsch interpretiert, um dadurch ihren reaktionären Grund zu bemänteln. Wieviel leichter muß eine solche Verdrehung gewesen sein, wo die Gedanken des *Tao tê ching* nicht eindeutig materialistisch waren! Noch viele Argumente werden für die Verteidigung Lao-tzŭs als Materialisten angeführt, aber wir wollen sie hier nicht weiter behandeln. Denn die eigentliche Diskussion über Idealismus oder Materialismus bei Lao-tzŭ fing erst nach dieser Übersicht an: mit einem langen Aufsatz in der chinesischen philosophischen Zeitschrift vom Juni 1959, verfaßt von Kuan Fêng und Lin Yü-shih[16]. Diese beiden Autoren sind in den letzten Jahren öfters als Vertreter des offiziellen Parteistandpunktes aufgetreten und haben den Versuchen zur Aufwertung der alten Philosophie die rechte Anwendung der neuen Dogmatik gegenübergestellt. Kuan und Lin stellen sich gegen drei Auffassungen über das *Tao*, die in den letzten Jahrzehnten von den Vorkämpfern eines materialistischen Lao-tzŭ verteidigt wurden:

16. *Chê-hsüeh yen-chiu* («Philosophische Forschung»), 1959, Nr. 6, siehe *TLC*, S. 176–227.

1. Daß das *Tao* «das ewig Natürliche der materiellen Welt» oder «das materielle Sein» selbst sei.
2. Daß das *Tao* ein «minimales materielles Element» sei, oder aber die «Realität der Materie» (ungefähr der altgriechischen Theorie des Atoms entsprechend), oder daß es «das essentielle Fluidum» oder das «Urchaos der Materie» sei.
3. Daß das *Tao* das objektive Gesetz der materiellen Welt sei.

Diesen Behauptungen gegenüber entfalteten die Autoren die These, im *Tao tê ching* gebe es zwar Ansätze zum Materialismus, das *Tao* sei aber im Grunde genommen vergleichbar mit dem «absoluten Geist» im Hegelschen Sinne.

Wir sehen im 1. Kapitel des *Tao tê ching* den Schlüssel zum ganzen philosophischen System Lao-tzŭs:

> «Das *Tao*, das man für *Tao* halten kann, ist nicht das ewige *Tao*,
> Man kann ihm schon einen Namen geben, aber es ist nicht der
> ewige Name.»

Dieser erste Satz muß mit dem 25. Kapitel in Verbindung gebracht werden, wo es heißt:

> «Ich weiß seinen Namen nicht, laß es uns mit *Tao* andeuten;
> oder wenn man ihm schon einen Namen geben muß, laß es
> ‚groß' heißen.»

Die Autoren sehen also im Tao das Namenlose, aber die nächste Zeile des 1. Kapitels wird anders gelesen, nicht (wie wir vorher gesehen haben):

> «Das Namenlose ist der Anfang von Himmel und Erde,
> das Namhafte ist die Mutter aller Dinge»,

sondern:

> «Als Nichts wird es genannt: Anfang von Himmel und Erde;
> als Seiendes wird es genannt: Mutter aller Dinge.» [6]

Dieser Punktuationsunterschied ist schon eine uralte Crux im *Tao tê ching*, aber er ist im Lichte der neuen Diskussion wichtig, weil man den Termini «Nichts» und «Seiendes» eine so große Bedeutung für die Feststellung des *Tao* als idealistischen Begriff beimißt. Die Interpretation der Autoren zeigt, daß in *Tao* das ewig Seiende und das ewige Nichts miteinander verbunden sind. Das *Tao* besteht ewig, es ist nicht dem Wandel der Dinge unterstellt, aber gegenüber der Existenz der konkreten Dinge ist es das «Nichts», das heißt es hat keine formelle Existenz: *Tao* ist ewig sich selbst.

Die dritte Zeile bestätigt das Primat des Nichts über dem Seienden:

> «Deshalb sollst du durch ‚das ewige Nichts' (d.h. das *Tao* als ewiges Nichts) den geheimnisvollen Anfang (nämlich von Himmel und Erde) erblicken,
> und durch das ‚ewig Seiende' (d.h. das *Tao* in seiner Qualität als ewig Seiendes) die Grenze aller Dinge erforschen.»

Auch diese Zeile wird anders punktuiert als üblich, obwohl auch hier schon jahrhundertelang beide Lesarten verteidigt worden sind. Die andere, mehr übliche Interpretation lautet:

> «Deshalb kann man durch ständige Wunschlosigkeit den geheimnisvollen Urgrund (d.h. das *Tao*) erblicken,
> Und durch ständige Begierde die Abgrenzungen der Dinge erfassen.» [7]

Diese Lesart ist darum nicht unwahrscheinlich, weil bei Lao-tzŭ an anderen Textstellen die Termini «Wunschlosigkeit» bzw. «Begierde» eine große Rolle spielen. Die Autoren Kuan und Lin aber halten streng an der Zweiteilung «Nichts» und «Seiendes» fest, da sie dadurch im 1. Kapitel einen logischen Zusammenhang erblicken, der nach ihrer Meinung durch die andere Lesart völlig unbegreiflich sein würde.

So wäre auch mit der Lesart «ewiges Nichts» und «ewig Seiendes» die nächste Zeile verständlich:

«Diese beiden treten aus demselben Ursprung hervor, obwohl sie verschiedene Namen haben;
zusammen werden sie ‚das Dunkle' genannt, das Dunkle vom Dunklen, die Pforte alles Geheimnisvollen.»

Beide Aspekte kommen im *Tao* zusammen, das dadurch seine für die ganze Philosophie Lao-tzŭs bestimmende Bedeutung erhält.

Das Primat des Nichts gegenüber dem Seienden wird den Autoren zufolge in anderen Stellen des *Tao tê ching* weiter begründet, woraus man schließen muß, daß die Auffassung vom *Tao* als Materie keinen genügenden Grund hat. In Kapitel 4 heißt es zum Beispiel:

«Das *Tao* ist ein leeres Gefäß (*ch'ung* [8], etwas Undifferenziertes), und obwohl sein Wirken überall ist, wird es selbst niemals voll.»

Mit dieser Interpretation wird die «Leere», das Nichts, dem «Vollen», dem Konkreten gegenübergestellt. Aber auch das ist nicht die übliche Interpretation, die das Wort «voll» [9] zum Wort «erschöpft» [10] emendiert, so daß sich der Paradox ergibt:

«Das *Tao* ist leer, aber sein endloses Wirken erschöpft sich nie.»

Wir sehen jedoch, weshalb die Interpreten diesen Gegensatz zwischen «leer» und «voll» betonen wollen: denn so können sie beweisen, daß das *Tao* nicht als Urmaterie, sondern als grundsätzlich idealistischer Begriff gedacht ist. So lesen sie auch im 40. Kapitel, wo steht:

«Alle Dinge in der Welt entstehen aus dem Seienden,
und das Seiende aus dem Nichts.»

Also wird hier der Existenz der Dinge etwas anderes vorangesetzt: das «Seiende» ist hier nicht gemeint als die ewige Selbstexistenz des *Tao*, sondern als die Existenz der materiellen Welt. Das «Nichts» ist natürlich wieder das *Tao*.

Anhand weiterer Texte wird dann gezeigt, wie das *Tao* des Lao-tzŭ das unveränderliche, überzeitliche und überräumliche Absolute ist.

Denn das *Tao* wird als «ewig» und «ohne Form» beschrieben. Wichtig auch für die Feststellung der Vorherrschung des Geistes über die Materie sind die Texte, welche das *Tao* als den allgemeinen, allschaffenden Urgrund sehen. Im 25. Kapitel lesen wir:

> «Es gibt etwas, das im Chaos (oder: formlos) zustande kam,
> und das vor Himmel und Erde geboren wurde.»

Dieser Text wird von der pro-materialistischen Seite her als wichtiges Beweisstück angeführt, da das chinesische Wort, hier mit «etwas» wiedergegeben, auch das Wort für «Ding» oder «Materie» [11] ist. Hier aber erscheinen Kuan und Lin in der Zurückweisung dieser Lesart gerecht zu sein, denn in die Auslegung des Wortes als «Materie» wäre zuviel hineininterpretiert. Noch klarer erscheint der Text im 42. Kapitel:

> «*Tao* erzeugt Eins, Eins erzeugt Zwei, Zwei erzeugt Drei,
> und Drei erzeugt die zehntausend Dinge.»

Die «Eins» kann als undifferenzierte Urmaterie ausgelegt werden, aus welcher dann die «Zwei» *(yang)* und dadurch die «Drei» *(yin)* entstehen. Aber es wird deutlich gesagt: das *Tao* erzeugt die Eins, also wird es wieder der Materie vorangestellt und kann deshalb nicht selbst die Materie sein. Und auch der Text in Kapitel 40 scheint dies zu bezeugen:

> «Alle Dinge in der Welt entstehen aus dem Seienden,
> das Seiende jedoch aus dem Nichts.»

Nachdem Kuan und Lin ihre eigenen Argumente als Beweise des Idealismus (oder genauer gesagt: des «objektiven Idealismus») bei Lao-tzŭ hervorgebracht haben, kehren sie sich systematisch gegen die pro-materialistische Gruppe. Sie suchen der Reihe nach zu beweisen, daß

1. das *Tao* nicht etwa das Atom ist, wie es in der altgriechischen Philosophie beschrieben wurde. Die Befürworter dieser Theorie zitieren als Beweis Kapitel 14:

«Was nicht erschaut werden kann, heißt schwindend,
was nicht gehört werden kann, heißt fein,
was nicht gefühlt werden kann, heißt winzig.
Diese drei können nicht erforscht werden,
deshalb werden sie zu Einem vermischt.
– – –
Unbestimmt ist es, unnahbar;
es kehrt zurück zu was nicht Ding ist.»

Die «Eins» im Text gleicht dem Atom der Griechen. Aber, so sagen die Interpreten, diese Eins ist nicht das *Tao*.

Auch kann man nicht das *Tao* mit dem *apeiron*, der «Unendlichkeit», des Anaximander vergleichen, welches sich über die vier Elemente ausdehnt und ihr Grund ist. Denn das *apeiron* bleibt ein Element und ist nicht die Leere jenseits von Raum und Zeit.

2. Ein anderes Argument, um *Tao* als materialistisch zu bezeichnen, ist mit dem Text aus Kapitel 21 verknüpft, wo über das *Tao* Folgendes gesagt wird:

«Es ist unbestimmt und schattenhaft,
aber in ihm ist ein Bild.
Es ist schattenhaft und unbestimmt,
aber in ihm ist eine Substanz (‚Ding', ‚Materie'),
tief und dunkel,
aber in ihm ist ein Samen.
Dieser Samen ist echt,
in ihm ist Nachprüfbares.»

Dieser «Samen» oder diese «Essenz» wird mit einigen Stellen von andern alten Philosophen in Verbindung gebracht, wo über ein «Fluidum der Essenz» [12] gesprochen wird[17].

17. Vor allem durch Fêng Yu-lan in einem langen Aufsatz über die wichtigsten Termini in der frühtaoistischen Philosophie, wovon noch die Rede sein wird.

Aber diese Identifikation ist willkürlich. Erstens kommt der Terminus *ching*, «Essenz», nur sehr selten in Lao-tzŭs Text vor und scheint daher gar nicht zentral zu sein. Zweitens kann man mit ebensoviel Recht (auf Grund eines *Chuang-tzŭ*-Textes) das Wort *ching* («Essenz») zu *ch'ing* [13], «Gefühle», emendieren: «In *Tao* gibt es Gefühle und Nachprüfbares[18].» Also wird eine materialistische Interpretation dieses ganzen Passus von Kuan und Lin abgelehnt.

3. *Tao* kann auch nicht ein Urchaos sein, aus welchem Himmel, Erde und alle Dinge entstanden sind. Denn ein solches Urchaos ist etwas Konkretes, das sich aufteilt in die konkreten Formen der Materie und daher selber nicht bestehen bleibt. Hingegen wird vom *Tao* behauptet, es bleibe immer sich selbst. So wird auch der Satz im 25. Kapitel ausgelegt: «Es gibt Etwas, das formlos zustande gekommen und bevor Himmel und Erde entstanden ist.» Diese Aussage bestätigt, daß *Tao* das ungeteilte Absolute ist.

4. *Tao* ist nicht der Bereich des Materiellen in materialistischem Sinne, oder, wie andere gesagt haben, «das ewig Natürliche der materiellen Welt». Die beiden Autoren zitieren hier einen Passus im *Chuang-tzŭ*-Text: «Gibt es ein Ding, das vor Himmel und Erde entstanden ist? Das was die Dinge zu Dingen macht, ist kein Ding. Da das Ding aus dem Ding entsteht, kann man nicht zu dem gelangen, das den Dingen vorangegangen ist, es gibt immer wieder Dinge[19].»

Die beiden Autoren betonen, daß sie hier nicht die Absicht haben, den *Lao-tzŭ* mittels des *Chuang-tzŭ* zu interpretieren – sie erkennen ja selbst, daß grundsätzliche Unterschiede zwischen den beiden in ihrer Auffassung des *Tao* bestehen –, aber der *Chuang-tzŭ*-Passus macht klar, daß die Suche nach einem Anfang der Dinge notwendigerweise bei etwas, das «nicht Ding» ist, endet; und diese Tatsache kann man auch in den oben schon erwähnten Texten des 40. und 42. Kapitels sowie beim An-

18. *Chuang-tzŭ*, Kapitel *Ta tsung shih*. Richard Wilhelm: *Dschuang dsi*, S. 49, übersetzt: «Das ist der SINN; er ist gütig und treu» [28].

19. *Chuang-tzŭ*, Kapitel *Chih pei yu;* R. Wilhelm, a.a.O., S. 167.

fang des 21. Kapitels des *Lao-tzŭ* wiedererkennen: «Das *Tao* als Ding ist schattenhaft und unbestimmt.» Es ist dies die normale Deutung der Zeile, sie wird aber auch wieder anders und nicht sehr überzeugend interpretiert: «Das *Tao* im Schaffen der Dinge ist schattenhaft und unbestimmt[20].» Mit noch weiteren Belegstellen versuchen die Autoren immer festzustellen, daß das *Tao* eine andere, dem «Seienden», den «Dingen» und der «Eins» vorangehende Kategorie ist.

5. *Tao* besteht nicht aus objektiven Gesetzen. Denn solche Gesetze sind nach den Lehren des dialektischen Materialismus nicht von der objektiven Existenz der Materie wegzudenken. Wenn man daher die «objektiven Gesetze» vom Werdegang der Materie loslöst und ihnen eine eigene Existenz gewährt, oder sie sich als etwas Präexistentes und Schöpferisches betrachtet, so hat das nichts mit objektiven Gesetzen zu tun. Auf diese Weise könnte Gott auch ein objektives Gesetz sein.

Nach dieser Widerlegung der wichtigsten Argumente für das *Tao* als etwas Materielles kommen Kuan und Lin zu der Schlußfolgerung, daß das *Tao* des Lao-tzŭ mit dem «absoluten Geist» gleichzustellen und daß seine Kosmologie als objektiv idealistisch zu betrachten ist. Einige Ansätze zum Materialismus im *Lao-tzŭ* werden zugegeben. So zum Beispiel das Primat der Realität über den «Namen»; aber das gilt nur für die konkrete Welt der «Dinge» und nicht für das ganze System, dem ein metaphysischer *Tao*-Begriff zugrunde liegt.

Dieser Überblick über die Beweisführung der marxistischen Dogmatiker für Lao-tzŭs idealistischen *Tao*-Begriff zeigt erstens die streng logische Methode die sie anwenden, und zweitens die manchmal genauso gradlinige Methode derjenigen, die das *Tao* für materialistisch halten. Die Diskussion ist in mancher Hinsicht als ganz modern zu bezeichnen, und es stellt sich die Frage, ob sie durch ihre Zuneigung zur scharfen Definition der Eigenart der *Lao-tzŭ*-Mystik einigermaßen näherkommt.

20. Es geht um die Interpretation des *wei wu* [29]. *Wei* kann in verschiedener Kontext «sein» oder «tun, machen» bedeuten. *Wu*, «Ding», kann entweder die ausgedehnteste Bedeutung «etwas» oder seine mehr konkrete Bedeutung haben.

Es haben sich aber auch Versuche ergeben, die die Eigenständigkeit der *Tao*-Philosophie gegenüber der modernen Interpretationsmethode verteidigt haben. Hier soll vor allem Fêng Yu-lan erwähnt werden, der bekannte Philosophiehistoriker, dessen in den zwanziger Jahren verfaßte Geschichte des chinesischen Denkens durch die englische Übersetzung Derk Boddes dem Abendland zugänglich gemacht worden ist. Fêng hat sich seit 1950 in seinem Bekenntnis zum Marxismus-Leninismus aktiv an der Umdeutung der Philosophiegeschichte Chinas beteiligt, wie aus einer Fülle von Aufsätzen hervorgeht. Es gibt wohl wenige Gelehrte, die wie er so sehr von einem Gesamtüberblick der chinesischen Philosophiegeschichte ausgehen. Auch an der *Lao-tzŭ*-Diskussion hat er sich ausführlich beteiligt[21].

In seiner ersten Stellungnahme versucht Fêng die pro-idealistischen und pro-materialistischen Gruppen einander näherzubringen. Dabei stellt er zuerst die ganze Methodik der Diskussion in Frage, indem er davor warnt, die *Lao-tzŭ*-Philosophie zu «modernisieren». Man kann sie nicht in Hegelschen Termini erfassen. Wenn zum Beispiel die zweite Gruppe den Terminus *wu*, «Ding» [11], in den oben zitierten Kapiteln 21 und 25 eindeutig als «Materie» auslegt, ist sie genau so gradlinig in ihrem Verfahren wie die erste Gruppe, die mittels eines *Chuang-tzŭ*-Textes (s. Seite 48) die logische Schlußfolgerung zu ziehen versucht, daß das *Tao*, als Uranfang aller Dinge, selbst nicht als Materie gedacht werden kann. So können beide Gruppen aus denselben Texten jeweils etwas Gegensätzliches beweisen. Wenn man aber von der Verwendung moderner Begriffe absieht und sie nicht dem *Lao-tzŭ*-Text aufzwingt, kann man ihm besser gerecht werden.

Der schon zitierte Text im 1. Kapitel: «Das Namenlose ist der Anfang von Himmel und Erde, das Namhafte ist die Mutter aller Dinge»,

21. *Kuan-yü Lao-tzŭ chê-hsüeh ti liang-ko wên-t'i* [30] («Zwei Fragen der Philosophie Lao-tzŭs betreffend»), *TLC*, S. 48–66. Nach einer Erwiderung durch Kuan Fêng und Lin Yü-shih (*TLC*, S. 228–240) noch eine Replik: *Tsai t'an kuan-yü Lao-tzŭ chê-hsüeh ti wên-t'i* [31] («Wiederum zur Frage der Philosophie des Lao-tzŭ»), *TLC*, S. 67–81.

beweist den Vorrang des Namenlosen über das Namhafte (oder, der anderen Punktuierung gemäß: Das «Nichts» steht über dem «Seienden»). Vergleichen wir nun diese Aussage mit dem Text aus Kapitel 40: «Alle Dinge in der Welt entstehen aus dem Seienden, das Seiende entsteht aus dem Nichts», so sehen wir keinen Widerspruch, denn es steht: *t'ien-hsia wan-wu*, «alle Dinge (unter dem Himmel =) in der Welt», und nicht: *t'ien-ti wan-wu*, «Himmel und Erde und alle Dinge».

Wie muß man sich nun, den Texten zufolge, die Entstehung vom Seienden aus dem Nichts, von Himmel und Erde aus dem *Tao* vorstellen? Fêng ergänzt hierfür den von Kuan und Lin zitierten Text aus Kapitel 42: «*Tao* erzeugt Eins, Eins erzeugt Zwei, Zwei erzeugt Drei, und Drei erzeugt alle Dinge.» Hierauf folgt:

«Alle Dinge tragen das *yin* und umfassen das *yang*,
und sie gelangen zur Harmonie durch das *ch'ung-ch'i* [14]
(das undifferenzierte Fluidum).»

Wir übersetzen hier nach der Interpretation Fêngs, der drei *ch'i*, «Fluida», «Ur-Emanationen», unterscheidet: das des *yin*, des *yang* und das des *ch'ung*. Dieses letzte Fluidum entspricht der «Eins» des vorangehenden Textes, sowie das *yin* der «Zwei» und das *yang* der «Drei» entsprechen. Das *ch'ung* wird im 4. Kapitel auch als Merkmal des *Tao* beschrieben: «Das *Tao* ist *ch'ung*, ein leeres Gefäß (etwas Undifferenziertes, ohne Form) ...» Und in verschiedenen Texten des *Huai nan tzŭ* findet man das Wort wieder, um das undifferenzierte Urchaos anzudeuten.

Dieses und andere Beispiele führt Fêng Yu-lan an, um klarzumachen, daß die einzig richtige Methodologie zum Verständnis des *Lao-tzŭ* diejenige ist, die nicht nur vom Text selbst, sondern auch vom ganzen, mit ihm in Zusammenhang stehenden taoistischen Traditionsgut ausgeht. Das versucht er in seinem Aufsatz über die frühtaoistische Terminologie zu zeigen, denn es geht ihm darum, die eigene Bedeutungswelt dieser Terminologie darzulegen[22].

22. *Hsien-ch'in Tao-chia chê-hsüeh chu-yao ming-tz'ŭ t'ung-shih* [32] («Allgemeine Erklärung der wichtigsten philosophischen Termini der Taoisten in der Chou-Zeit»), *TLC*, S. 82–124.

Man darf sich den Taoismus nicht als eine einheitliche Lehre vorstellen. Erst im 2. vorchristlichen Jahrhundert sprach man von der *Tao-chia* oder *Tao*-Schule. In Wirklichkeit hat es aber eine ganze Reihe verschiedener Traditionen gegeben, die bei grundsätzlicher Verwandtschaft doch große Unterschiede aufweisen. Fêng Yu-lan sieht bei Yang Chu (der Philosoph, der von Mencius erwähnt wird) den ältesten verbindenden Gedanken: nämlich das *wei-wo* [15], den «Egoismus» oder die «Selbsterhaltung»[23]. War das Ziel gleich, so konnte man über die Methoden der Selbsterhaltung verschiedener Auffassung sein. Im Frühtaoismus kann man, je nach methodischen Unterschieden, fünf Hauptströmungen feststellen:

1. Die Strömung, die die Auffassung vertritt, das Leben und seine Erhaltung sei das Wichtigste. Dazu ist es nötig, daß man seine eigenen Wünsche einschränkt und sich sowenig wie möglich von der Außenwelt beeinflussen läßt. Bekanntlich ist diese Haltung in der Aussage Yang Chus charakterisiert, der keinen Zweck darin sah, selbst «ein Härchen seines Schienbeines für das Wohl der Welt zu opfern»[24].
2. Eine zweite Auffassung sieht das Wohl des Einzelnen nicht in der Erhaltung des Lebens, sondern in der Befriedigung der Wünsche. Wenn man zum Zweck der Lebenserhaltung auf die Befriedigung seiner Wünsche verzichtet, ja sie sogar verneint, dann würde man doch niemals das Verlorengegangene wiedergeschenkt bekommen. Also existiert der Mensch nicht nur um der Existenz, sondern auch um des Genusses willen. Diese Gedanken findet man im 29. Kapitel des *Chuang-tzŭ*: «Der Räuber Chih», und im Yang Chu-Kapitel des *Lieh-tzŭ*[25].

23. Fêng Yu-lan hat schon in seinem früheren Werke diese «Selbsterhaltung» den ursprünglichen Gedanken des Taoismus genannt. Siehe z. B. *A Short History of Chinese Philosophy*, 1948, Kapitel 6.

24. Siehe *Mencius*, 7 A. 26.

25. *Chuang-tzŭ*, Kapitel 29, ist nicht von R. Wilhelm übersetzt worden. Siehe L. Wieger: *Les Pères du système taoiste*, S. 467. Es gehört zu einer späteren Textschicht. Bekanntlich wird der ganze *Lieh-tzŭ*-Text, einschließlich des Kapitels *Yang Chu*, als eine Fälschung des 4. Jahrhunderts angesehen; siehe A. C. Graham: *The Book of Lieh-tzŭ*, London 1960.

3. Dann gibt es eine Anzahl von Texten, die des Menschen größtes Wohl in der Verlängerung des Lebens suchen. Die Beschränkung der Begierden ist an sich nicht genügend, man sucht darüber hinaus nach einer Methode der Lebenskultivierung. Diese Gedanken findet Fêng Yu-lan vor allem in einigen Kapiteln des *Kuan-tzŭ*, die den Meistern Sung Hsing und Yin-wên (Zeitgenossen des Mencius) zugeschrieben werden[26].
4. Die vierte Strömung wird im *Lao-tzŭ*-Text vertreten: Alle schädlichen Einflüsse in Natur und Gesellschaft sollen vermieden werden. Dazu ist es nötig, die Gesetze der Natur und der Menschenwelt zu kennen, um sie beherrschen zu lernen.
5. Selbst mit den Kenntnissen der Gesetze in Natur und Gesellschaft ist es nicht immer möglich, schädliche Einflüsse zu vermeiden; denn es gibt neben notwendigen auch zufällige Ereignisse, die nicht vorgesehen werden können. Der beste Weg zur Selbstimmunisierung gegen solche zufälligen Übel ist der Weg der Selbstverneinung, der in großen Teilen des *Chuang-tzŭ*-Textes gepredigt wird. Das nennt Fêng Yu-lan die *Ah Q*-Mentalität[27]: wenn man Übeln begegnet, tut man einfach so, als ob sie nicht existierten.

Diese ganze Übersicht der frühtaoistischen Strömungen ist von Fêng Yu-lan stark vereinfacht, doch sie ist nicht frei von seiner persönlichen Stellungnahme, die er folgendermaßen klarmacht: Der konsequente Egoismus führt zu keiner befriedigenden Lösung, wie zu erkennen ist in der Geschichte des Mannes, der einen Schatz verstecken wollte, ihn schließlich begrub und zu der Stelle schrieb: «Hier liegen keine 300 Unzen Silber begraben.» Fêng fügt hinzu, daß in der sozialistischen Gesellschaft nur das Kollektiv betrachtet wird, und daß demzufolge der zentrale

26. Die Kapitel *Nei yeh*, *Hsin shu shang* und *Hsin shu hsia* [33] sind neuerdings von W. Allyn Rickett behandelt worden: *Kuan tzŭ, A Repository of Early Chinese Thought*, Hong Kong 1965. Das Kapitel *Pai-hsin* [34] scheint nicht übersetzt zu sein. Über die Frage der Beziehung dieser Texte zu den Philosophen Sung Hsing und Yin-wên [35] siehe auch dort, besonders S. 157.

27. Nach dem berühmten Werke des modernen Schriftstellers Lu Hsün: *Die Biographie des Ah Q.*

taoistische Gedanke des Egoismus oder der Selbsterhaltung kein aktuelles Problem bildet und die verschiedenen Lösungsversuche für die heutige chinesische Welt keine direkte Relevanz haben. Aber weil sich die 3. und 4. Strömung im Taoismus mit der Frage nach der Unsterblichkeit befaßten, mußten sie sich bis zu einem gewissen Punkt auch mit der Untersuchung über die Gesetze von Natur und Gesellschaft auseinandersetzen; und diese Tätigkeit führte zu einer wenn auch nur mangelhaften materialistischen Einstellung.

Nun geht es darum, wie Fêng Yu-lan in seiner ersten Erwiderung auf Kuan und Lin betont hat, in den Texten von ihrer Eigenart und ihrem weiteren geschichtlichen und gedanklichen Zusammenhang auszugehen. Das ist nach seiner vereinfachten Skizzierung der verschiedenen taoistischen Strömungen nicht leicht, aber das Problem wird noch erschwert durch die lange exegetische Tradition. Fêng erkennt hier das Problem, das dieser traditionellen Exegese anhaftet, und das er kurz definiert mit dem alten Spruch: *wang-wên shêng-i* [16], «den Text anschauen und so sich die Bedeutung aufgehen lassen». Durch diese Praxis der direkten Auslegung, ohne Bezug auf eine historische Textkritik, sind die traditionellen Kommentare zum *Lao-tzŭ* und zu den andern Frühtaoisten eher mit ihren eigenen Ideen und denen ihrer eigenen Zeit verknüpft, als daß sie wirklich etwas über die ursprünglichen Ideen aussagen.

Die einzige Alternative zur Feststellung der Bedeutung der wichtigsten *termini technici* im *Lao-tzŭ*-Text ist die Heranziehung und Vergleichung des gesamten Textmaterials mit den frühtaoistischen Texten. Das bedeutet nicht, daß diese Termini einheitlich gebraucht werden, denn in Fêngs Übersicht wird es klargemacht, daß es innerhalb der taoistischen Denkweise große Unterschiede gibt, die man zum Teil unter dem Gesichtspunkt des Gegensatzes zwischen Materialismus und Idealismus erklären kann. Fêng will jedoch zuerst versuchen, das Gemeinsame der taoistischen Terminologie festzustellen, um dann später die Unterschiede klarer zu sehen. Natürlich ergibt sich dann auch noch die Notwendigkeit, eine solche Untersuchung aus sozialhistorischer Perspek-

tive zu betrachten; aber er möchte sich vorerst auf die Terminologie beschränken[28].

Wichtig ist, daß Fêng Yu-lan die Beziehungen des Frühtaoismus zur alten Medizin betont. Die klassischen medizinischen Texte stammen zwar aus einer späteren Periode, gehen aber manchmal auf viel ältere Schriften zurück, die selber nicht erhalten geblieben sind. Die alte Medizin ist aus religiösen und magischen Bräuchen entstanden, und es gab ein ausgedehntes Schamanentum im alten China. In ihrer Weiterentwicklung aber blieb die Medizin zwar eng mit den religiösen Vorstellungen verbunden, versuchte jedoch, Fêng zufolge, bis zu einem gewissen Grade die Verzerrungen der religiösen Vorstellungswelt zu korrigieren, da sie im Grunde genommen der Religion entgegengesetzt war. So glaubte man zum Beispiel nicht, daß alles Leben und alle Krankheiten einfach von einer höheren Macht wie *Shangti* gegeben waren. Es ging bei der alten Medizin nicht so sehr um die Heilung bestehender Krankheiten, sondern (und dort sieht man die Verbindung mit den taoistischen Strömungen am klarsten) eher um eine Prophylaxis, um die richtigen Methoden zur Erhaltung des Lebens.

So hat sich allmählich eine der alten Religion entgegengesetzte Naturanschauung entwickelt, die zum Beispiel in dieser Textstelle zum Ausdruck kommt: «Weil man heutzutage das Orakel befragt und betet, vermehren sich die Krankheiten ständig[29].»

Diese veränderte Naturanschauung ist im Denken verschiedener taoistischer Strömungen anzutreffen und kann als mechanistisch, ja fast als hylozoistisch definiert werden. Die Ähnlichkeit zum Hylozoismus der ionischen Schule führt Fêng deshalb an, weil auch Plechanov im Hylozoismus einen primitiven Materialismus sah.

So versucht Fêng, der Reihe nach eine Anzahl wichtiger Termini auf ihren materialistischen Gehalt zu prüfen. Da ist zuerst *ch'i* [17], ein «Ur-

28. Es folgt hier noch eine Angabe des benutzten Quellenmaterials, wo neben den schon genannten Kapiteln des *Kuan tzŭ* und des *Huai nan tzŭ* mit Auslegungen des *Tao tê ching*, das eklektische *Lü shih ch'un ch'iu* und ein paar Texte aus dem *Ch'u tz'ŭ* genannt worden sind.

29. *Lü shih ch'un ch'iu*, Kapitel 3, R. Wilhelm: *Frühling und Herbst des Lü Bu We*, S. 31.

fluidum», das nach den Lehren verschiedener Texte offensichtlich die Urmaterie ist, von welcher alle Materie hergeleitet wurde. Das gilt sowohl von der Vorstellung des Menschenlebens als einer Konzentration von *ch'i* als auch von einer weitverbreiteten Kosmogonie. Es können hier Vergleichungen mit den Vorstellungen in der alten griechischen Philosophie gemacht werden; was aber das *ch'i* von jenen unterscheidet, ist die Ansicht, daß es ohne wahrnehmbare Form war. Daraus kann man aber nicht schließen, wie es ein anderer Beitrag zur *Lao-tzŭ*-Diskussion tut[30], daß das *ch'i* demzufolge nicht materiell sein kann. Wenn es als *wu-hsing* [18], «ohne Form», definiert wird, soll man dies als relative Definition auffassen; daß es nämlich weniger wahrnehmbar ist als andere Substanzen. Schließlich war das Feuer des Heraklit nicht das gewöhnliche, sondern ein ewiges, unwahrnehmbares Feuer, aber dadurch noch lange nicht rein abstrakt.

Mit den Vorstellungen von *ch'i* wird auch der Unterschied zwischen *ching* [12], «Essenz» oder «das Saubere», und *hsing*, «Form», «der wahrnehmbare Stoff», verbunden. Beides ist *ch'i*, obwohl sie antithetisch sind. Ihr Verhältnis wird auch beschrieben als *hsing*, als Gehäuse, dem das *ching* innewohnt. Diese Vorstellung hängt mit der Methode der Lebenserhaltung zusammen; denn es geht darum, soviel wie möglich vom *ching* anzusammeln, um dadurch das *hsing* zu säubern. Wem das gelingt, der kann zu *shên* [19] «Geistigkeit», «Göttlichkeit», durchdringen. *Shên* ist wieder ein religiöser Terminus, der in der taoistischen Vorstellung als Ausdruck von der Anhäufung des *ching*, der «Essenz», verwendet wird. Dieser und andere Termini sind also nicht als geistig oder religiös zu deuten, obwohl sie von der religiösen Tradition herstammen, sondern als etwas ganz Konkretes. Auch der Terminus *yi*, «Eins», der so häufig bei Lao-tzŭ und Chuang-tzŭ vorkommt, wird von Fêng mit dem *ching*-Fluidum in Verbindung gebracht, so zum Beispiel im 10. Kapitel des *Tao tê ching:*

30. Chou Chien-jên: *Lao-tzŭ ti «Tao» shih wei-wu chu-i hai-shih wei-hsin chu-i?* [36] («Ist das *Tao* des Lao-tzŭ materialistisch oder idealistisch?»), siehe *TLC*, S. 299.

«Kannst du den Körper[31] behalten und nur das Eine umfassen, ohne dich von ihm zu trennen?»

In diesem Text ist das «Eine» parallel mit dem «Körper» und daher auch mit dem Begriff *ching*, «Essenz», gleichzustellen. Und so gilt es auch für den Text des 42. Kapitels, wo das Wort *ch'ung* [8], wie wir schon gesehen haben, von Fêng als *ch'ung-ch'i* [14], «undifferenziertes Fluidum», ausgelegt und mit «Eins» identifiziert wird. Auch der Terminus *tê* [5] wird mit diesen anderen Worten in Verbindung gebracht: das *tê* eines Menschen wird größer, indem er mehr *ching* anhäuft. Deshalb ist es das, was einen Menschen zum Menschen, und ein jedes Ding zum Ding macht. Oder besser, wie im 21. Kapitel gesagt wird:

«In seinen Handlungen befolgt der Mensch mit großem *tê* nur das *Tao*»

und im 51. Kapitel:

«Das *Tao* gibt das Leben, das *tê* ernährt es ...»

So ist auch bei der Geburt des Menschen sein *tê* in vollständigster Fülle anwesend, und deshalb soll der Mensch, anstatt sein *tê* durch Wissen und Begierde zu verringern, zu dem Zustand des Säuglings zurückkehren. Kapitel 55 sagt zum Beispiel:

«Wer die Fülle des *tê* in sich hält, ist wie ein Säugling.»

Noch andere Beispiele gibt Fêng, um den engeren Zusammenhang zwischen *yi*, *ching* und *tê* nachzuweisen; sie sind alle verschiedene Ausdrucksformen dessen, was ihnen zugrunde liegt: nämlich das des *Tao*. Denn wo Lao-tzŭ sagt: «*Tao* erzeugt Eins ...», besagen die Varianten im *Chuang-tzŭ* und im *Huai nan tzŭ*, daß «das *Tao* mit Eins anfängt ...».

Das bringt Fêng Yu-lan zu dem wichtigsten Begriffe, den er zuletzt analysiert: zum *Tao*. Er stellt fest, daß, wo die anderen von ihm behan-

31. Der Terminus *ying-p'o* [37] bildet nach Fêng den Begriff des menschlichen Körpers. *P'o* wurde als «Körperseele» gedacht, zum Unterschied von *hun* [38], «Hauch» oder «Geistesseele». Siehe auch Chan Wing-tsit, *The Way of Lao-tzŭ*, S. 117.

delten Termini durch die ganze taoistische Literatur hindurch einander mehr oder weniger an Bedeutung gleichbleiben, es gerade mit dem *Tao*-Begriff nicht der Fall ist. Dabei kehrt er sich aber gegen die Auffassung, die Kuan Fêng in einem Aufsatz über die taoistische Schule von Sung Hsing und Yin-wên vertritt[32], daß diese Schule im Unterschied zu Lao-tzŭ einen materialistischen *Tao*-Begriff habe: das *Tao* sei der «Weg» von Himmel und Erde. Fêng widerlegt diese Auffassung mit anderen Texten, die beweisen, daß auch dort der Gedanke an *Tao* als Erzeuger aller Dinge vorkommt. Und das kann man von allen frühtaoistischen Vorstellungen sagen: das *Tao* ist grundsätzlich mehr und etwas anderes als nur Naturgesetz. Der größte Unterschied zwischen Lao-tzŭs *Tao*-Begriff und der der Sung-Yin-Strömung liegt darin, daß Lao-tzŭ das *Tao* als Synthese vom Seienden und vom Nichts bezeichnet. Aber dieses Nichts bedeutet nicht den abstrakten Begriff, zu dem er bei Chuang-tzŭ wird: *wu-yu*, die Negation des Seienden; sondern es ist das Nichts dessen, was ohne Form und nicht wahrnehmbar ist. Hier sind sicherlich Ansätze zum primitiven Materialismus vorhanden, und es ist daher nicht gerecht, den *Tao*-Begriff des Lao-tzŭ idealistisch zu deuten, wie dies Chuang-tzŭ in seiner Philosophie getan hat.

Dieser sehr gekürzte Abriß des überaus interessanten Aufsatzes von Fêng Yu-lan führt uns die Merkmale der taoistischen Lebenshaltung als eigenständige Lebensphilosophie klarer vor Augen als die vorher zusammengefaßte Diskussion, die vornehmlich von den marxistisch-leninistischen Konstanten ausging. Wir können daraus auch spüren, um was es in der Diskussion grundsätzlich geht: um die Einordnung der alten Gedankenwelt in ein neues Schema. Aber eigentlich versucht Fêng Yu-lan – und andere mit ihm –, soweit es ihm möglich ist, die Grundkategorien dieses Schemas in ihrer Brauchbarkeit und Relevanz für den Diskussionsgegenstand abzulehnen. Kuan und Lin verteidigen sich gegen den Vorwurf, daß sie die *Lao-tzŭ*-Philosophie zu sehr in modernen philoso-

32. In *Chê-hsüeh yen-chiu*, 1959, Nr. 5.

phischen Kategorien analysieren[33]. Erstens sind die modernen philosophischen Termini nur als Analogien gemeint, zweitens aber kann man solche Termini verwenden, um Begriffe, die inhaltlich schon im *Lao-tzŭ* existieren, klarzustellen. Natürlich waren Begriffe wie «Materie», «Raum» und «Zeit» bei Lao-tzŭ nicht scharf definiert, aber das bedeutet noch lange nicht, daß sie inhaltlich nicht da waren. Doch hat man bei ihrer Gesamtanalyse des Gedankensystems Lao-tzŭs stark den Eindruck, daß der Vorwurf der «modernisierenden» Methode, die sie anwenden, gerecht ist. Denn in ihrer Analyse der taoistischen Dialektik – wichtig, weil die Theorie der Enantiodromie und deren Überwindung einige Ähnlichkeiten mit dem modernen dialektischen Verfahren aufzeigt, welche schon von anderen als Beweis für die Relevanz Lao-tzŭs auch für die heutige Zeit angeführt wurde – konzentrieren Kuan und Lin sich ganz darauf, zu beweisen, daß eine solche Dialektik nicht materialistisch sein kann, weil ihr Grundbegriff: das *Tao*, ihnen zufolge idealistisch ist. Und so wird auch Lao-tzŭs «Erkenntnislehre» als aprioristischer, irrationaler und intuitiver Mystizismus abgewiesen, eben weil die Anschauung Lao-tzŭs von einem idealistischen *Tao*-Begriff ausgeht[34]. Also bleibt für sie die Frage nach dem *Tao* als materialistisch oder idealistisch zentral, und man hat den Eindruck, daß die heutige offizielle Lehre es sich nicht leisten kann, einem alten Weisheitsbuch, das verführerische Vergleichsmöglichkeiten mit der modernen Dialektik aufweist, ein materialistisches Urprinzip zuzuschreiben.

Aber wir dürfen in der Beurteilung dieses Standpunktes nicht ungerecht sein, denn es geht hier schlußendlich nicht um rein theoretische Fragen. Schon am Anfang haben wir gesehen, wie sehr die Frage der Klassenzugehörigkeit, die aus dem *Lao-tzŭ*-Text spricht, für die heutige Diskussion von zentraler Bedeutung ist. Das gilt sowohl für diejenigen,

33. *Tsai t'an Lao-tzŭ chê-hsüeh* (= Wiederum zur Philosophie Lao-tzŭs), siehe *TLC*, S. 228–240.

34. Für die Ausführungen Kuans und Lins über Lao-tzŭs Dialektik und Erkenntnislehre siehe *TLC*, S. 202–221.

die im Denksystem des Lao-tzŭ einen materialistischen Untergrund zu verteidigen suchen (wie Jên Chi-yü, der die Frage zu beantworten sucht, warum der ursprünglich materialistische *Lao-tzŭ*-Text später idealistisch interpretiert wurde), als auch für diejenigen, die, wie Kuan Fêng und Lin Yü-shih, Lao-tzŭ in idealistischer Weise interpretieren. Auch sie befassen sich mit der Frage, wie das Denksystem Lao-tzŭs in dem Zusammenhang seiner eigenen Zeit zu beurteilen ist, und zwar im letzten Abschnitt ihres Aufsatzes, der Lao-tzŭs Kosmologie behandelt[35]. Diese Kosmologie soll im Zusammenhang mit der religiösen Krise der Chou-Zeit gesehen werden, in der die alten religiösen Vorstellungen eines höchsten Himmelsherrn, *Shang-ti*, oder eines voluntaristisch gedachten Himmels, *T'ien*, allmählich jener einer unpersönlichen, höchsten Gewalt Platz machten. Kuan und Lin geben zu, daß Lao-tzŭ im Kampf gegen die alten theistischen Vorstellungen einen positiven Beitrag geleistet hat und daß hier die Ansätze zum Materialismus am klarsten zutage treten. Aber, so fahren sie weiter, diese Tatsache kann weder zum Hauptpunkt der Interpretation des ganzen Systems des *Tao tê ching* gemacht werden, noch ist sie das Hauptkriterium für die philosophische Beurteilung Lao-tzŭs. Denn ein theistisches System braucht nicht unbedingt durch ein atheistisches ersetzt zu werden. Es kann auch an die Stelle des alten ein subtilerer Theismus treten, so wie Hegel es mit seinem «absoluten Geist» versuchte. Und das ist dann im Grunde genommen nur ein anderer Name für Gott, durch welchen das «Opium» dem Volke auf andere Weise übermittelt werden kann.

Wenn dies, wie Kuan und Lin es meinen, bei Lao-tzŭ der Fall war, warum wollte er dann damals die alte Vorstellung des *Shang-ti* oder *T'ien* durch sein *Tao*, das heißt den «absoluten Geist», ersetzen? Sie vertreten die Meinung, daß zu Lao-tzŭs Zeiten die regierende Klasse des sklaven-

35. Siehe *TLC*, S. 221 ff. Der Terminus *t'ien-tao-kuan* [40], den wir hier mit «Kosmologie» wiedergeben, bedeutet buchstäblich «Anschauung des Himmelsweges» und bezieht sich auf die Frage nach der höchsten Autorität im Universum. Man könnte hier fast von «Theologie» reden.

haltenden Adels selbst nicht mehr daran glaubte, das Volk durch die alten religiösen Ansichten dummhalten zu können. Deshalb kam Lao-tzŭs idealistischer *Tao*-Begriff gerade zur rechten Zeit; es war dies ein Versuch, auf eine andere Art eine Vorstellung der höchsten Gewalt zu geben, wodurch der aufkommende Materialismus mit besserem Erfolg bekämpft werden konnte.

Für diese zeitgenössische Interpretation des Denksystems Lao-tzŭs werden Kuan und Lin scharf kritisiert, vor allem von Jên Chi-yü und T'ang Yi-chieh[36]. Beide sind nicht einverstanden mit der These, daß die Bestimmung des *Tao* als idealistisch oder als materialistisch die primär zu lösende Frage zu Lao-tzŭs Zeiten war. Die große philosophische Frage war damals die Frage der Kosmologie, der Anschauung der höchsten Gewalt im Weltall. Auch Jên geht vom Gegensatz Materialismus–Idealismus aus, jedoch sollte man die alten Meister im Rahmen ihrer Zeit beurteilen. Wenn Kuan und Lin den Philosophen Mo Ti zum Materialisten erklären, tun sie das auf Grund seiner Methodik, obwohl doch sein Glaube an eine voluntaristische Himmelsmacht ihn eher zum Idealisten stempelt. Die Erklärung Kuans und Lins, Mo Ti gebrauche eine allgemeingültige Gottesvorstellung wegen des herrschenden Aberglaubens unter dem Volke, ist nicht befriedigend. Auch Lenin hatte die zentrale Bedeutung der Gottesfrage in der ganzen abendländischen Philosophie betont. Die Lage im alten China war natürlich anders, aber dennoch vergleichbar, denn die Macht des Aberglaubens war zu groß, als daß ein reiner Atheismus überhaupt vorkommen konnte. Die Suggestion Kuans und Lins, Lao-tzŭ habe einen Ersatzbegriff für die alten Götter konstruiert, damit die herrschenden Klassen das Volk mit diesem Ersatz dummhalten könnten, verkennt die positive Rolle und die Ansätze zum Materialismus seiner Philosophie. Denn die Lao-tzŭ-Philosophie bestritt

36. Jên Chi-yü: *Lun Lao-tzŭ chê-hsüeh ti wei-wu-chu-i pên-chih* [41] («Über die materialistische Grundlage der Philosophie Lao-tzŭs»), *TLC*, S. 28–47; T'ang Yi-chieh: *Lao-tzŭ yü-ch'ou-kuan ti wei-wu-chu-i pên-chih* [42] («Die materialistische Grundlage der Kosmologie Lao-tzŭs»), *TLC*, S. 134–153.

tatsächlich die Gesetze des alten Glaubens, indem sie ein materielles *Tao* an die Stelle des *Shang-ti* setzte. Daß sie das nicht mit kämpferischen Methoden tat, ist noch kein Beweis für den Idealismus des Systems.

Auch T'ang Yi-chieh ist dieser Ansicht: es ist doch klar, daß das *Tao*, das Lao-tzŭ als «*Tao* nimmt sein eigenes So-sein zum Vorbild» (Kap. 25) definiert hat, als höchstes naturalistisches Prinzip über jeder voluntaristischen Gottesvorstellung erhaben ist. Wie schon Kuo Mo-jo[37] betont hat, war damals die Frage nach der höchsten Gewalt die wichtigste philosophische Frage. Darin lag der grundsätzliche Unterschied zur modernen Philosophie, welche die Frage des Verhältnisses von Denken und Existenz zentral stellt. Das konnte die moderne abendländische Philosophie erst tun, nachdem sie aus dem langen Winterschlaf der mittelalterlichen Kirche aufgewacht war. So machen nun die philosophischen Grundprobleme immer selbst eine Entwicklung durch. Und deshalb kann man die Philosophie Lao-tzŭs nur richtig verstehen, indem man von den geistigen Normen und Problemen der damaligen Zeit ausgeht, und nicht, indem man sie aus moderner philosophischer Sicht betrachtet.

Wir müssen zum Schluß nur noch etwas zu der Frage bemerken, wie die heutige Lao-tzŭ-Diskussion überhaupt zu verstehen ist: Es dürfte aus dem oben zusammengefaßten Material klar geworden sein, daß es sich nicht um eine rein wissenschaftliche Diskussion handelt, trotzdem hier und dort der Eindruck einer wissenschaftlichen Objektivität geweckt worden ist. Es geht eigentlich um etwas ganz anderes, es geht in erster Linie um die Frage der Kontinuität des geistigen Erbe Chinas. Im alten Kaiserreich existierte dieses Problem noch gar nicht, oder nur am Rande. Da war China noch die ganze Welt, und Konfuzius und Lao-tzŭ sowie die andern Denker hatten ihren Platz innerhalb dieser Welt. Wie wir aber am Anfang gesagt haben, wurde durch die Berührung mit dem Abendland zum ersten Male eine geistige und soziale Alternative in

37. Der Autor verweist auf einen Aufsatz von Kuo Mo-jo: *Hsien-ch'in t'ien-tao-kuan ti chin-ch'an* [43] («Die Entwicklung der Kosmologie in der Chou-Zeit»).

China bemerkbar, die wesentlich dazu beigetragen hat, die alte, in sich selbst geschlossene Welt aufzubrechen und zu sprengen.

Dem gegenüber haben sich aber gewisse intellektuelle Kreise kräftig widersetzt, und so entstand zum ersten Male eine Apologie für die Eigenständigkeit des chinesischen Denkens und des chinesischen Geistes. Diese Apologie variierte von einem starren Konservatismus, der alles Neue ablehnte, zu einem viel subtileren Versuch, die modernen abendländischen Alternativen in die alte Tradition hinein zu interpretieren. Auch fortschrittliche Denker gebrauchten diese Methode des Hineininterpretierens, aber in einem andern Sinne. Sie bewiesen ihren Landsleuten, daß die neuen Ideen auch bei den alten Denkern vorgefunden werden können, daß diese Ideen aber von einer späteren Orthodoxie unterdrückt worden sind. Beiderseits jedoch mußte man mit der Vergangenheit fertig werden, um sie in die Gegenwart hinein zu integrieren.

Während das nationalistische Regime in China immer mehr von seinen Theoretikern zu einer Wiederbelebung der konfuzianischen Orthodoxie – als Mittel zur Rückkehr zur eigenen Seele Chinas – getrieben wurde, zeigte die soziale Wirklichkeit des modernen China immer klarer die Hohlheit dieser Versuche. Erst mit der Revolution von 1949 begann man einen andern Weg zu gehen. Aber das bedeutete, daß die Vergangenheit neu interpretiert werden mußte, um den inneren Widerstand, der noch unter den Intellektuellen und dem traditionsgebundenen Volke lebte, endgültig zu brechen. Wie Hellmut Wilhelm sagt: «Bei dieser Umdeutung (der alten Werte) ging es nicht darum, ein neues marxistisches Verständnis der historischen Ereignisse herbeizuschaffen, sondern auch darum, die in ... 1949 noch immer akzeptierten Werte und dominierenden Lebenshaltungen zu zerbrechen. Die Umdeutung der Geschichte mußte mit einer Umerziehung zusammengehen[38].» Dieses Element der Umerziehung ist es, das die Aufgabe der Gelehrten heute so verantwortungsvoll macht. Wiederum in den Worten Wilhelms: «Der Entscheid nämlich, daß gewisse Werte verschwinden sollen, wird er-

38. *China Quarterly* Nr. 23 (a.a.O.), S. 122–123.

reicht durch den Druck einer erschreckenden Verantwortung, die nicht nur intellektuell, sondern mehr noch sozial ist. Der Entschluß wird nicht nur, und gewöhnlich nicht an erster Stelle, vom intellektuellen Historiker gefaßt; insofern er aber in dem Prozeß mitarbeitet, ist er auch verantwortlich. Er ist sich bei der Arbeit immer davon bewußt, daß der intellektuelle Prozeß der Analyse und der Umdeutung weit über den geistigen Bereich hinaus reichen wird; er schmiedet das Schwert, das dann später im Kampf gebraucht wird, möglicherweise gegen ihn selbst[39].»

Daß daher die heutige Diskussion um *Lao-tzŭ* eher etwas über die intellektuelle und politische Geschichte des neuen China als über den alten Meister selbst aussagt, ist klar. Man ist bemüht, den Lao-tzŭ «unschädlich» zu machen und ihn in der alten Geschichte aufzubewahren. Ob dieses Bemühen wirklich Erfolg haben wird, ist eine Frage, die der weiteren Zukunft überlassen werden muß. Denn der Prozeß der Wiederentdeckung der eigenen Identität in einer modernen Welt ist in China noch lange nicht abgeschlossen. Immer wieder gibt es Intellektuelle und andere, die mit «einem fast unheimlichen Gefühl für das politisch Mögliche»[40] die chinesische Tradition doch noch sozusagen durch ein Hintertürchen hineinschmuggeln, und sie in ihrer Eigenart zu verteidigen versuchen. Das gibt der heutigen Diskussion auch ihren zeitgenössischen Charakter; denn die Möglichkeit besteht noch immer, daß hinter der Fassade einer wissenschaftlichen Distanz Elemente eines traditionellen Lebensgefühls stecken, die ihren normativen Einfluß auch auf die moderne chinesische Welt behalten haben.

Hat denn die Diskussion um Lao-tzŭ und andere alte Philosophen für uns noch einen wissenschaftlichen Wert? Vielleicht doch, insofern die normativen Gesichtspunkte der marxistischen «Klassiker» ein neues sozialhistorisches Licht auf die Materie werfen. Indem man versucht, den Philosophen ihren Platz in der sozialgeschichtlichen Entwicklung zu geben, und man damit die Geistesgeschichte in eine engere Beziehung

39. *Ibid.*, S. 125.
40. Wilhelm, *Ibid.*

zur ganzen Geschichte als Prozeß bringt, ist die Möglichkeit einer mehr wissenschaftlichen Interpretation gegeben. Aber diese Möglichkeit beschränkt sich auf eine notwendige Korrektur von der Seite einer verantwortlichen Textkritik und historischen Kritik auf das *wang-wên shêng-i* [16], die direkte Kontaktnahme mit den Texten. Darüber hinaus bleibt die Frage nach einer inneren Deutung eines Textes wie das *Tao tê ching* bestehen. Denn, indem einerseits die Notwendigkeit besteht, dieses Weisheitsbuch im Rahmen seiner Abfassungszeit zu plazieren, um dadurch seine geistesgeschichtliche Bedeutung genauer festzustellen, bleibt andererseits die Tatsache bestehen, daß das *Tao tê ching* seine wichtige Rolle in der Mitgestaltung des chinesischen Lebensgefühls gespielt und deshalb eine Bedeutung erlangt hat, die weit über seinen ursprünglichen Einfluß hinausreicht. Deshalb sind wir überzeugt, daß mit den Diskussionen über Lao-tzŭ im heutigen China das letzte Wort noch nicht ausgesprochen ist.

SCHRIFTZEICHEN ZU TEXT UND ANMERKUNGEN

1 無為
2 愚民
3 樸
4 名
5 德
6 無名天地之始，
有名萬物之母
7 故常無欲以觀其妙，
常有欲以觀其徼
8 冲
9 盈
10 窮
11 物
12 精氣
13 情
14 冲氣
15 為我
16 望文生義
17 氣
18 無形
19 神
20 古史辨
21 老子哲學討論集
22 任繼愈，馮憬遠：
老子的研究
23 范文瀾：
中國通史簡編
24 呂振羽：
中國政治思想史
25 楊興順：
老子及其學說
26 侯外廬：
中國思想通史
27 楊榮國：
中國古代思想史
28 夫道有情有信
29 為物
30 關於老子哲學的兩
個問題
31 再談關於老子哲
學的問題
32 先秦道家哲學主要名
辭通釋
33 管子內業，心術上下
34 白心
35 宋鈃，尹文

36 周建人：
老子的道是唯物主義
還是唯心主義

37 營魄

38 魂

39 西談老子哲學

40 天道觀

41 論老子哲學的唯物
主義本質

42 湯一介：
老子宇宙觀的唯物
主義本質

43 郭沫若：
先秦天道觀的進展