

Det Kgl. Danske Videnskabernes Selskab.
Historisk-filologiske Meddelelser. **XXVIII**, 4.

ACHT KAPITEL DES TAO-TÊ-KING

VON

K. WULFF (†)

HERAUSGEGEBEN VON
VICTOR DANTZER



KØBENHAVN

I KOMMISSION HOS EJNAR MUNKSGAARD

1942

Printed in Denmark.
Bianco Lunos Bogtrykkeri A/S.

Nach dem frühen hinscheiden von KURT WULFF († 4. mai 1939) hat seine witwe, frau KAREN WULFF, sorge getragen, dass nachgelassene manuskripte, deren veröffentlichung möglich schien, unserer Akademie übergeben wurden; vgl. KURT WULFF (†), Über das verhältnis des malayopolynesischen zum indochinesischen (Historisk-filologiske Meddelelser XXVII, 2), s. 1. Unter diesen manuskripten befand sich die nachstehend veröffentlichte arbeit »Acht kapitel des Tao-tê-king«, deren zurechtlegung, dem wunsche von KURT WULFF zufolge, sein fachgenosse und gelegentlicher mitarbeiter, der Lao-tze-forscher VICTOR DANTZER, übernahm. Unsere Akademie und mit ihr die wissenschaft haben allen grund, Herrn VICTOR DANTZER für seine bereitwilligkeit und seine hingebende sorgfalt aufrichtigen dank zu sagen.

L. L. HAMMERICH.

Det Kgl. Danske Videnskabernes Selskabs Redaktor.

VORWORT DES HERAUSGEBERS

Der weitaus grösste Teil dieser Abhandlung lag nur in Konzeptform vor. Das Konzept ist zu einer Zeit verfasst, als Dr. WULFF schon sehr krank war. Seinem Wunsche zufolge habe ich nach seinem Tode das Konzept ins Reine geschrieben, Zitate und Hinweise kontrolliert, auch hie und da der Deutlichkeit wegen kleine Abänderungen gemacht. Wenn ich nicht alle Weglassungen und Ungenauigkeiten bemerkt und berichtigt haben sollte, muss ich die Nachsicht des Lesers anrufen; jedenfalls sind die der Ausarbeitung noch anklebenden Mängel nicht bedeutend genug, um die Akribie des Verfassers und die Klarheit seines Gedankens verschleiern zu können.

VICTOR DANTZER.

EINLEITUNG

In dieser kleinen arbeit eines linguistisch gerichteten chinesischen philologen ist versucht, das problem der Lao-tze-erklärung mit anderen und, wie ich glaube, methodischeren mitteln als den bisher üblichen anzugreifen.

Eine starke skepsis gegenüber den bisherigen resultaten der Lao-tze-interpretation, die bis auf das 1934 erschienene buch WALEY'S hier im Westen im grossen ganzen auf einer und derselben basis steht (nämlich der chinesischer kommentare) und auf denselben wegen gewandelt ist, findet ihre berechtigung schon in den so weit verschiedenen ergebnissen, zu denen sie geführt hat. Das misstrauen, das ich immer gegen die üblichen erklärungen und übersetzungen gehegt habe, wurzelt aber vornehmlich in philologischen bedenken, indem mein gefühl sich gegen die art und weise sträubt, wie man aus dem chinesischen text alles mögliche herauszulesen pflegt, was einem einen richtigen oder annehmbaren gedanken zu geben scheint, ohne sich dabei kritisch zu fragen, ob der gedanke denn auch im urtext den chinesischen sprach- und stilgewohnheiten gemäss, richtig, natürlich und ungezwungen ausgedrückt ist. Deshalb begegnet man auf schritt und tritt deutungen einzelner sätze oder ganzer perioden, die in dem chinesischen text eine ausdrucksweise voraussetzen, die ich nur als gezwungen

und gewunden empfinden kann; einige sehr treffende beispiele dafür werden unten bei den kap. 2, 38 und 70 angeführt und erörtert. Und oft genug handelt es sich dabei um sätze und perioden, die für den sinn des ganzen zusammenhanges entscheidend sind¹. Es scheint mir nicht zu viel gesagt, wenn man behauptet, dass die bisher übliche art der erklärung des Tao-tê-king Lao-tze jede sprachliche und stilistische unart unbedenklich zutraut.

Darauf wird man vielleicht entgegnen, dass ja auch die chinesen selbst, die besser wissen müssen was sprachlich möglich und unmöglich ist, solche deutungen eingeführt und gutgeheissen haben; aber das beweist doch nur, dass auch sie bereit gewesen sind die sprachrichtigkeit zu opfern, um das Tao-tê-king mit den anschauungen in übereinstimmung zu bringen, die die taoistische philosophie ausgebildet hatte. Vielleicht ist diese gleichgültigkeit in sprachlichen dingen bei den chinesen auch nicht ohne zusammenhang damit, dass man durch die buddhistische übersetzungsliteratur an eine verwilderung der sprache schon gewöhnt worden war.

Durch solche unkritische haltung gegenüber den sprachlichen und stilistischen möglichkeiten wird der subjektivität in der erklärung des Tao-tê-king noch viel weiterer spielraum gegeben, als sie ihn ohnehin deshalb hat, weil so überaus viel in diesem buch ja wirklich mehrdeutig ist, und z. t. wohl sicher mehrdeutig sein soll.

¹ Ein einziges beispiel sei hier angeführt: die worte in kap. 20 我愚人之心也哉; ich verstehe dieses kap. nicht und kann es nicht erklären, kann aber andererseits nicht sehen, wie diese worte sich ungezwungen anders übersetzen lassen als: »wie finde ich den sinn der menschen töricht!«. Man wird sofort sehen, wie diese deutung die ganze haltung des stückes radikal ändern muss, und doch halte ich sie für unerlässlich und glaube, dass eine richtige ausdeutung des ganzen kapitels nur möglich ist, wenn sie ihr rechnung trägt.

Wohl einer der gewichtigsten gründe, warum es für die Lao-tze-interpretation, wenigstens mit den heute zu gebote stehenden mitteln, unmöglich scheint, an vielen stellen über eine gewisse annäherung an den rechten sinn und eine bedeutende unsicherheit hinauszukommen, liegt in dem geringen umfang des Tao-tê-king. Gar zu viele von den wörtern und wortverbindungen, die in wichtigen äusserungen an für die auffassung des ganzen entscheidender stelle stehen, kommen in dem buch nur einmal oder doch an so wenigen stellen vor, dass man nicht oder nur annäherungsweise durch die vergleichung von parallelstellen herausfinden kann, welchen genaueren inhalt und welche spezielle färbung die ausdrücke im sinne Lao-tze's haben. Und ebenso verhält es sich mit den einzelnen gedanken, die er ausspricht; auch hierfür fehlen gar zu oft parallelen, an der hand derer man im stande wäre, hinweise auf die richtige auslegung zu finden oder die auffassung, zu der man gekommen ist, zu prüfen und zu stützen. Es wird auch hierdurch in jede Lao-tze-interpretation unvermeidlich ein subjektives element hineingetragen, das selbst wenn man einmal über ein reiches lexikalisches vergleichsmaterial aus der übrigen alten literatur verfügen wird, wohl nie wird ausgeschaltet werden können.

Um so wichtiger ist es, dass man in anderen hinsichten die subjektivität der deutung einschränkt, so weit es irgend möglich ist. Ganz ohne mittel und wege dazu ist man schon jetzt nicht. Will man versuchen, Lao-tze's eigenen gedanken nachzugehen und sie herauszuarbeiten, so ist es natürlich unerlässlich, dass man immer wieder aufs neue die einzelnen kapitel des Tao-tê-king genau durchdenkt und versucht sich den gedankengang und den zusammenhang seiner einzelnen glieder vom anfang bis zum ende

klar zu machen¹, und ferner nur dann seiner deutung glauben schenkt, wenn dies wenigstens im wesentlichen gelingt und wenn das ergebnis nicht im widerstreit mit dem steht, was man sonst mit einem gewissen grad von sicherheit aus dem Tao-tê-king herauslesen kann.

Das resultat eines solchen einlebens und einfühlens — das allein ja auch der beschäftigung mit dem buch einen mehr als bloss intellektuellen wert gibt — bleibt aber immer ein subjektives, das leicht viel mehr von der philosophie des interpreten als von der Lao-tze's enthalten kann. Um zu einem gewissen grad der sicherheit zu gelangen ist es erforderlich, dass man zugleich streng philologisch vorgeht, dass man die bedeutungsmöglichkeiten des sprachlichen ausdrucks mit scharfer kritik ins auge fasst und nicht einer gewünschten deutung zu liebe wortbedeutungen oder grammatische und stilistische konstruktionen annimmt, die gegen den gewöhnlichen sprach- und stilgebrauch des chinesischen verstossen. Und daneben muss man natürlich forschen, ob sich in dem buch selbst gewisse anhaltspunkte dafür sollten auffinden lassen, nach welcher richtung hin die richtige lösung zu suchen ist.

Diese theoretischen erörterungen enthalten natürlich so zu sagen das programm, nach dem ich zu arbeiten bestrebt gewesen bin — sei der versuch nun gelungen oder nicht. Man wird sofort sehen, dass die acht kapitel, die im folgenden behandelt werden, zu denen gehören, die verhältnismässig leicht zu übersetzen sind; der grund ist natürlich der, dass ich von den schwierigen zu wenig ver-

¹ So wie STRAUSS es in seinen anmerkungen mit konsequenz und scharfsinn versucht; leider hat er nicht vermocht, von seinen angewohnten europäischen ideen sich loszumachen und chinesisch zu denken, weshalb seine erklärung auf falscher grundlage steht und mit begriffen operiert, die Lao-tze fremd sind.

stehe, um mich dar heranzuwagen. In allen habe ich versucht, einen vom anfang bis zum ende fortschreitenden gedanken festzustellen, und was das formelle angeht, so bin ich immer bemüht gewesen, den Lao-tze-text unbefangen und vorurteilslos so zu lesen, wie man jeden andern chinesischen text lesen wird, d. h. ihn sprachlich und stilistisch nach den bei andern verfassern geltenden regeln zu beurteilen, mir klar zu machen, wie jeder einzelne satz natürlich und ungezwungen verstanden werden kann, und dann unter den verschiedenen möglichkeiten diejenige zu wählen, die im ganzen gefüge den natürlichsten sinn gibt; und schliesslich habe ich auch formelle stützen für die deutung gesucht und, wie ich glaube, in einigen fällen gefunden.

Der hier vorgelegte versuch hat dann zur voraussetzung, dass wir berechtigt sind, das Tao-tê-king ganz unabhängig von den anschauungen der chinesischen kommentatoren zu erklären, dass wir die kommentare nicht zur richtschnur zu nehmen und als autoritative wegweiser anzuerkennen brauchen. Diese ansicht ist ja neuerdings von sehr beachtenswerter seite mit grosser entschiedenheit verfochten worden — wie mir scheint mit recht. Ich denke natürlich dabei an WALEY, *The Way and its Power*, London 1934.

Die einteilung in paragraphen in LEGGES übersetzung ist aus gründen der bequemlichkeit und leichteren übersichtlichkeit befolgt; sie hat natürlich keinen andern wert als den rein praktischen, ist nicht überall sinngemäss, im grossen ganzen aber folgt sie meistens der gliederung des gedankens.

Dass polemik und direkte stellungnahme zu vorliegenden übersetzungen auf ein mindestmass eingeschränkt

ist, wird, wie die verhältnisse beim Tao-tê-king liegen, keiner entschuldigung oder begründung bedürfen. In gewissen fällen habe ich es aber für angezeigt gehalten, darauf aufmerksam zu machen, wenn in den wichtigsten und am meisten benutzten übersetzungen aus dem text schlüsse von grosser tragweite gezogen werden, die mir nicht genügend begründet scheinen. Wenn zuweilen gegen Waley polemisiert wird, ist es weil seine bearbeitung die neueste ist und deshalb besonders wichtig ist, weil sie ganz neue wege geht, die methodologisch höchst bedeutsam sind.

Es ist durchaus versucht worden, die behandlung des gegenstandes so zu gestalten, dass sie auch für diejenigen Lao-tze-leser verständlich ist, die nicht den chinesischen text, sondern nur übersetzungen benutzen; zitate im chinesischen sind deshalb, so weit es angängig ist, durch deutsche wiedergabe ersetzt.

Textkritik.

Für das verständnis und die erklärungs des Tao-tê-king ist natürlich dessen wortlaut, die gestalt des chinesischen textes von ausschlaggebender bedeutung, deshalb lässt sich die interpretation nicht von der textkritik trennen. Das material für die textkritischen erörterungen im nachstehenden ist folgenden werken entnommen:

MA HSÜ-LUN, Lao-tze ho ku, Peking 1924, 3 bd.¹.

YANG SHU-TA, Tsêng pu Lao-tze ku i, Peking 1928, 3 bd.

CH'ÊN CHU, Lao-tze chi hsün, Shanghai 1930.

WEI YÜAN, Lao-tze pên i (Kuo hsüe chi pên ts'ung shu),
3. aufl., Shanghai 1935¹.

HO SHIH-CHI, Ku pên Tao tê ching chiao k'an, Peip'ing
1936, 2 bd. text & 1 bd. inschriften- und handschriften-
reproduktionen.

MA HSÜ-LUN's werk ist viel benutzt und genießt ein nicht geringes ansehen. Seine quellen zur textkritik sind teilweise (aber auch nur zum teil) dieselben, die bei YANG SHU-TA und HO SHIH-CHI ausführlicher behandelt sind,

¹ Die Arbeit WEI YÜAN's, die mir hier nicht zugänglich war, habe ich, durch das freundliche entgegenkommen Professor BERNHARD KARLGRÉN's, aus Stockholm erhalten (2. Aufl., Shanghai 1934). — Den dritten band der arbeit MA HSÜ-LUN's, der mir auch fehlte, habe ich nicht aufstöbern können; Karlgrén ist derselbe nicht bekannt, und W. Heffer & Sons in Cambridge behaupten wiederholt, dass er einfach nicht existiere. Die unten angeführten zitate aus diesem dritten bande habe ich also nicht kontrollieren können; in Bd. 1—2 der arbeit Ma's werden nur die kapitel 1—37 (d. h. der erste teil) des Tao-tê-king behandelt; Bd. 2 schliesst fol. 152^v (die paginierung der drei bände ist fortlaufend).

Die druckjahre der oben aufgezählten fünf werke sind, insoweit ich sie habe kontrollieren können, im konzept A Dr. Wulff's alle richtig angegeben, sind aber im konzept B durch abschreibefehler entstellt worden; statt 1924 hat B 1934, statt 1928: 1923. V. D.

und insoweit ist es überholt. YANG's Lao-tze ku i verzeichnet in grosser ausführlichkeit und ausgezeichnet verwendbar die Lao-tze-zitate in der alten literatur bis zur zeit des Hou Han shu, während HO SHIH-CHI alle abweichenden lesarten aus 19 verschiedenen zusammenhängenden texten (auf stein, in mms. und ausgaben) mit dem text Wang Pi's zusammenstellt; von diesen sind sieben dieselben, die MA HSÜ-LUN heranzieht. Dieser letztere legt den text des FU I (gestorben zwischen 627 und 650) zu grunde, den er abdruckt; es ist sehr glücklich, dass dieser stark abweichende text somit in seiner gesamtheit leicht zugänglich geworden ist. Gegen Ma Hsü-lun's textkritische behandlung des Tao-tê-king habe ich schwere bedenken; er geht sehr radikal zu werke in seiner rekonstruktion dessen, was er für den ursprünglichen Lao-tze-text hält, nicht bloss in der auswahl überlieferter lesarten, sondern auch in konjekturalkritik, auflösung, umstellung und zusammenlegung von kapiteln und einzelnen teilen von solchen. Auch die art und weise wie Ma, oftmals älteren autoritäten folgend, an vielen stellen ältere lesarten in Wang Pi's text aus dem kommentar erschliessen zu können glaubt, scheint mir willkürlich und unrichtig: nichts ist natürlicher als dass der kommentator die worte der vorlage in etwas veränderter form wiederholt, um deutlicher zu machen, wie er sie verstanden haben will. Häufigere polemik gegen ihn habe ich nicht vermeiden können. WEI YÜAN's Lao-tze pên i enthält sehr wenig zur textkritik, was nicht aus den anderen genannten werken bekannt ist.

Das verhältnis der verschiedenen Lao-tze-texte zueinander, das offenbar ziemlich verwickelt ist, ist eine frage, die in hohem grade eine detaillierte untersuchung verdient, obschon das vorliegende material noch nicht genügen

dürfte, um ein kritisch gesäubertes Tao-tê-king herzustellen. Ein ganz vorläufiger und flüchtiger überblick zeigt, dass der text Fu I's auffallend oft allein oder fast allein allen anderen gegenübersteht, und dass der Fan Ying-yüan's sehr oft mit Fu I's text gegen die übrigen übereinstimmt. Es sieht so aus, als hätte man vorläufig mit (mindestens) zwei sich gegenüberstehenden textgruppen zu rechnen: einerseits Fu I und Fan Ying-yüan, anderseits Wang Pi und Ho-shang sowie die übrigen von Ho Shih-chi behandelten texte. Verhältnismässig selten scheint Wang Pi mit Fu I gegen Ho-shang oder Ho-shang mit Fu I gegen Wang Pi zu gehen; solche fälle sind natürlich immer höchst beachtenswert. Von den übrigen texten folgen bald einer, bald mehrere Fu I, obgleich sie im grossen ganzen der gruppe Wang Pi — Ho-shang anzugehören scheinen.

Wie die verschiedenen textgruppen und einzeltexte gegeneinander einzuschätzen sind, kann natürlich nur eine eingehende untersuchung feststellen, und es ist dies eine frage, die mit dem verständnis des Lao-tze-textes, also mit der interpretation eng verknüpft ist. Mein eindruck auf grund der teile des Tao-tê-king, die ich zu verstehen glaube, ist, dass Fu I und Fan Ying-yüan eine im grossen ganzen wesentlich schlechtere fassung darstellen als Wang Pi und Ho-shang.

Jedenfalls dürfte aus dem angeführten der schluss zu ziehen sein, dass man in allen fällen, wo die verschiedenen überlieferungen für das verständnis des textes von bedeutung sind, die wesentlicheren varianten zu rate ziehen und so gut es geht gegeneinander abwägen muss, indem die interpretation bei der auswahl unter den lesarten natürlich ein entscheidendes wort mitzusprechen hat.

Die zitate aus Lao-tze in der alten literatur, die MA

HSÜ-LUN berücksichtigt, die aber vor allem von YANG SHU-TA besonders gut verwendbar zusammengestellt sind, müssen bei der kritik des Tao-tê-king-textes natürlich auch ihre rolle spielen; es wird aber nicht richtig sein, ihnen gar zu grosse autorität zuzumessen; ihren grössten wert dürften sie als ein nützliches korrektiv zu den zusammenhängenden texten haben, und ich glaube, dass sie mehr zur bestätigung als zur entkräftigung der anderswo am besten beglaubigten lesarten dienen können. Es ist für die beurteilung dieser zitate wichtig im auge zu haben, dass sie im allgemeinen nicht zu dem zweck angeführt werden, Lao-tze's lehrmeinungen zu erklären, sondern dazu dienen sollen, zu den eigenen ansichten der zitierenden verfasser eine autoritative parallele beizubringen; das kann in manchen fällen sehr wohl dazu geführt haben, dass der zitierende, unbewusst oder bewusst, an Lao-tze's worten kleine tendentiöse modifikationen vorgenommen hat, ebenso wie in unsere Tao-tê-ching-fassung wohl zuweilen änderungen eingeführt sein können, um den ansichten der jeweiligen herausgeber und erklärer rechnung zu tragen. Zweitens ist es überaus wahrscheinlich, dass meistens aus dem gedächtnis zitiert worden ist, und dass die zitierenden gar keinen grossen wert darauf gelegt haben, wörtlich ganz genau zu zitieren. Dass der textkritiker berechtigt ist, diesen alten bruchstücken etwas skeptisch gegenüber zu stehen, zeigt sich am besten darin, dass zuweilen derselbe verfasser dieselbe äusserung Lao-tze's an verschiedenen stellen in verschiedener form anführt. Schon DE HARLEZ, *Annales du Musée Guimet* XX (1891) s. 6, erklärt, dass Wên-tze, Chuang-tze und Huai-nan-tze, besonders die beiden letzten, sehr wenig brauchbares [für die interpretation] bieten,

nur Wên-tze liefert einige nennenswerte erklärungen. Kaum mehr nutzen hat man von Han Fei-tze.

Etwas mehr vertrauen wird man wohl den kapp. 20 und 21 von Han Fei schenken können, weil sie direkt als kommentar zu gewissen teilen des Tao-tê-king auftreten; es ist deshalb von vorn herein plausibel, dass die angeführten äusserungen des Lao-tze hier wirklich die vorlage widerspiegeln, die der verfasser (ob sie von Han Fei stammen, ist ja umstritten) in der hand hatte. Demnach sollten diese zitate, die auf jeden fall wohl aus verhältnismässig früher zeit stammen (Han Fei † 233 v. C.), eine nicht ganz geringe autorität haben, aber natürlich keine absolute. Es ist zu berücksichtigen, dass Lao-tze hier mit ganz bestimmter tendenz ausgelegt wird, entsprechend einer philosophischen lehre, die ganz gewiss nicht die Lao-tze's war, und damit ist schon die möglichkeit gewisser umbildungen des textes gegeben. Und dann ist wohl auch sicher damit zu rechnen, dass schon so früh wie im 3. jh. v. C. verschiedene textgestaltungen des Tao-tê-king im umlauf gewesen sind, und nichts borgt dafür, dass der verfasser dieser beiden kapitel die beste und altertümlichste benutzt hat; es ist sehr wohl möglich, dass viel spätere texte, die uns heute noch vorliegen, eine bessere, das ursprüngliche getreuer bewahrende, tradition wiedergeben.

WALEY nimmt zu diesen fragen eine wesentlich andere stellung ein, die, in der theorie wenigstens, einem fast völligen verzicht auf textkritik gleichkommt. Ihm ist der text Wang Pi's (von 226—249), der bloss mit hilfe des kommentars und der glossen Lu Tê-ming's etwas verbessert zu werden braucht, so gut beglaubigt wie jeder andere alchinesische text und darum genügend; Ho-shang-

kung's ist eine fälschung des 4. jh., und auf ihn gehen die willkürlich »verbesserten« T'ang-texte (steine und mss. aus Tun-huang) zurück; das ganze material ist nach ihm unbrauchbar. Ebenso wertlos für die herstellung des textes sind ihm die alten zitate (Han Fei eingeschlossen), da sie für durchaus unzuverlässig und wohl nach dem gedächtnis angeführt zu erachten sind. Ich glaube nicht, dass man mit einer so negativen haltung durchkommt.

In der vorliegenden arbeit, die ganz der interpretation der 8 kapp. gewidmet ist, sehe ich von den zahlreichen kleineren verschiedenheiten der texte ab, die für das verständnis des sinnes von wenig belang sind; zu den wichtigeren dagegen, die eine änderung der auffassung des ganzen bedingen würden, wird jedesmal am entsprechenden platz stellung genommen. Sofern meine erklärung dieser kapitel richtig sein sollte, dürfte hieraus der schluss zu ziehen sein, dass die fassungen Wang Pi's und Ho-shang's im ganzen als gute überlieferung betrachtet werden müssen, und dass eine gewaltsame textkritik nicht am platze ist.

Waley.

WALEY'S neue behandlung des Tao-tê-king hat ihre grosse bedeutung meiner ansicht nach nicht so sehr kraft der neuen verdolmetschung, die er von dem buch gibt, sondern deshalb, weil er die Lao-tze-forschung vor eine ganz neue aufgabe stellt; das bedeutsamste an seinem werk sehe ich darin, dass er die ganze kommentarliteratur, auf der alle bisherigen erklärungsversuche, trotz aller verschiedenheit, die in der einzeldeutung zwischen ihnen herrscht, doch im grossen ganzen aufgebaut sind, als grundlage für die herausarbeitung des ursprünglichen sinnes,

dessen was der verfasser selbst hat sagen wollen, radikal als unbrauchbar verwirft, indem sie erst »im mittelalter«, lange jahrhunderte nach der abfassung des werkes entstanden sei. Alle kommentare von den ältesten bis zu den jüngsten sind nach Waley subjektiv und kommentieren nach eigenen lehrmeinungen ihrer verfasser. Was hierauf baut, kann dann nur das wiedergeben, was das Tao-tê-king für eine viel spätere nachwelt bedeutet hat und noch bedeutet, nicht aber was es zur zeit seiner entstehung bedeutete. Ist diese behauptung richtig (was mir der fall zu sein scheint)¹, dann ist der schluss, den man notwendigerweise daraus ziehen muss, der, dass die interpretation neue mittel und wege suchen muss, um zu Lao-tze selbst zurückzufinden. Diese folgerung hat Waley denn auch gezogen, indem er als erster seine auslegung auf eine ganz neue basis stellt: *er* will den sinn des Tao-tê-king auf geistesgeschichtlicher grundlage erschliessen, indem er das buch auf dem hintergrund der anschauungen der philosophischen richtungen des 6.—3. jh. v. C. betrachtet und von da aus zu erklären versucht. Damit hat er einen weg gewählt, der besonders schwer zu handgreiflichen und klaren ergebnissen führen konnte, und der mir auch in der hier vorliegenden ausführung der aufgabe nicht zum ziel geführt zu haben scheint; aber die blosse tatsache, dass der versuch gemacht und den neuen forderungen entsprechend

¹ Ich habe deshalb keinen versuch gemacht, die ganze menge von übersetzungen des Tao-tê-king kennen zu lernen; was mir erreichbar war (etwa 20 des ganzen werkes oder eines grossen teils davon), habe ich natürlich benutzt. Ebenso habe ich von den chinesischen kommentaren nur die geläufigsten studiert. Eine alte, in die zeit der abfassung des Tao-tê-king zurückreichende tradition über das, was der verf. des buches darin hat sagen wollen, gab es wahrscheinlich schon zu der zeit der ältesten zitate daraus nicht mehr.

in methodischer weise durchgeführt worden ist, scheint mir höchst bedeutsam; damit ist der weg bereitet für eine wissenschaftliche betrachtung und behandlung, die von den bisherigen fesseln befreit ist; dazu kommt natürlich, dass in vielen einzelheiten gute — richtige oder wenigstens beachtenswerte und förderliche — deutungen gegeben werden.

Um Waley's erklärungsversuch auf geistesgeschichtlicher grundlage sachkundig nachzuprüfen und zu bestätigen dürfte eine intime kenntnis der älteren chinesischen philosophie nötig sein, die mir nicht zu gebote steht; so wie das werk vorliegt, scheint mir dieser gesichtspunkt aber lange nicht derart herausgearbeitet zu sein, wie es nötig wäre um unmittelbar überzeugend zu wirken. Er stellt selbst den polemischen charakter des Tao-tê-king in den vordergrund und hebt ihn verschiedentlich energisch hervor; was er aber direkt als polemik nachweisen zu können glaubt, ist schliesslich doch ziemlich begrenzt, und wenig davon scheint wirklich wohlbegründet und zur erklärang des textes geeignet. Dass Lao-tze bei dieser ausdeutung schlecht abschneidet und einen teil seiner tiefe einbüsst, damit müsste man sich abfinden, wenn ein beweis für die richtigkeit der Waleyschen auffassung geführt wäre, aber ein solcher scheint mir bisher zu fehlen.

Der für mich entscheidende einwand gegen Waley ist aber seine sprachbehandlung: dass er zu seiner textauslegung nur durch eine sprachliche und stilistische auffassung des chinesischen urtextes kommt, die mir mit gesunden philologischen prinzipien unvereinbar scheint. War es — wie oben schon erwähnt worden ist — von jeher bei den Lao-tze-übersetzern üblich, den sprachlichen und stilistischen ausdruck im Tao-tê-king in willkürlicher weise zu zwin-

gen und zu biegen, um einen bestimmten sinn herauszulesen, ohne sich mit der nötigen kritik zu fragen, ob es solches nun auch ungezwungen bedeuten kann, so scheint mir Waley in diesem stück eher noch weiter zu gehen als vielleicht die meisten von seinen vorgängern. Was Waley als seine »translation« des buches bezeichnet, kann kaum eine übersetzung genannt werden, sondern ist vielmehr eine paraphrase, und zwar eine höchst subjektive, die sehr vieles in den text hineininterpretiert, was dessen worte sicher nicht zum ausdruck bringen; was die subjektivität angeht, steht Waley's wiedergabe ihren vorgängern gewiss nicht nach.

In einem gewissen masse ist freilich jeder Lao-tze-übersetzer gezwungen so zu arbeiten, und es bleibt nur sehr zu wünschen, dass das, was er hinzusetzt, immer, sei es durch anwendung von klammern oder sonstwie, als zusatz kenntlich gemacht würde; aber Waley geht in diesem stück doch sehr weit. Seine wiedergabe ist allerdings im allgemeinen so frei und von dem wortlaut des originals so weit entfernt, dass es oftmals schwer zu sehen ist, wie er sich die grammatische konstruktion des chinesischen textes eigentlich vorstellt — was an sich nicht unbedenklich ist; gar zu zahlreich sind aber auch die stellen, wo es wenigstens mir scheint, dass das was Waley will, sei es aus sprachlichen oder stilistischen gründen, unmöglich im texte liegen kann, und wo also, wie es scheint, eine sprach- oder stilwidrige konstruktion des textes zu grunde liegen muss.

Da Waley's werk als ganzes so bedeutsam ist, möchte ich dies nicht als blosse behauptung hinstellen, sondern nur an einer kleinen anzahl von verschiedenartigen beispielen zeigen, an welcherlei dinge dabei gedacht ist:

Kap. 4. **象帝之先** »as a substanceless image it existed before the Ancestor«: eine im chinesischen gewiss undenkbbare konstruktion; ich wüsste keinen kürzeren ausdruck dafür als **其爲象(也)先帝**.

Kap. 8. **夫惟不爭** »in each case (näml. von den genannten) it is because they prefer what does not lead to strife«: die natur von **夫惟**, das (bei Lao-tze wenigstens) immer einen neuen gedanken einleitet, scheint verkannt.

Kap. 20. **荒兮其未央哉** »how false and superficial it is!«: die besondere bedeutung von **未** scheint unberücksichtigt. Übrigens scheint **未央** zu bedeuten »den höhepunkt noch nicht erreicht (oder überschritten) zu haben, noch nicht kulminiert haben«, vgl. P'ei wên yün fu, chüan 22 B; Shih king II (Hsiao ya) 3, 8, 1.

Kap. 23. **希言自然** »to be always talking is against nature«: man sieht ja wohl, wie Waley dazu kommt, aber ist es angängig, die aussage umzukehren und zugleich derart auf die spitze zu treiben? — Die richtige übersetzung ist meiner ansicht nach: »wenig worte bewahrheiten sich selbst« = tragen den stempel der wahrheit, denn: »eine heftige bö dauert nicht den ganzen morgen, ein plötzlicher regenschauer nicht den ganzen tag, und doch werden diese von himmel und erde (der natur) erzeugt; wenn also selbst die natur nicht lange kann, um wie viel weniger die menschen«: wer viel und anhaltend redet, redet unvermeidlich dummes zeug.

Kap. 24. **其於道也日** »of the Way can be used the saying«: gewiss ein unmöglicher ausdruck; es kann nach allen analogien nur bedeuten: »dessen verhältnis zum Tao ist . . .«, »zum Tao verhält es sich so: . . .«.

Kap. 25. **混成** »formless yet complete«: da wäre ein **而** doch wohl unbedingt erforderlich.

Kap. 33. **死而不亡者壽** »when one dies one is not lost; there is no other longevity«: wieder eine unmögliche konstruktion, die mit **者** zusammengefassten wörter können nur subjekt zum nominalen prädikat sein.

Kap. 34. **其可左右** »it can go this way; it can go that«: also ist **其** ganz bedeutungslos?

Kap. 35. **天下往** »goes about his work in the empire«: ist aus grammatischen gründen ausgeschlossen, abgesehen von der höchst merkwürdigen auffassung von **往**.

Kap. 37. **不欲以靜** »to be dispassionate is to be still«: was fängt man dabei mit **以** an?

Kap. 46. **罪莫大於可欲** »no lure is greater than to possess what others want«: aber wie kann **可欲** »zu besitzen was andere wollen« heissen?

Kap. 52. **不勤** »your strength shall not fail«: eine handgreiflich unmögliche deutung.

Dies ist, wie gesagt, eine ganz bescheidene kleine auslese, die paraphrase ist voll von solchen stellen, und es will mir scheinen, dass die auslegung, wenn man auf diese weise zu dem gewollten sinn kommt, wenig vertrauen einflößen kann.

Welche mittel und wege man wird finden können, um das Tao-tê-king »historisch« zu erklären, wie Waley es nennt, d. h. so wie es von allem anfang an gedacht ist, das wird sich allmählig ergeben müssen, wenn das buch ernstlich unter neuen gesichtspunkten, unabhängig von der chinesischen kommentarliteratur studiert wird. In einigen kapiteln glaube ich vorläufig gewisse kriterien rein philologischer art gefunden zu haben, die objektive anhaltspunkte und ausgangspunkte für die interpretation bieten, teils sprachliche, teils solche die die komposition der jeweiligen kapitel an

die hand giebt und durch welche die subjektivität der auslegung, wie mir scheint, wesentlich eingeschränkt werden kann. Hierauf ist dieser erklärungsversuch im ganzen aufgebaut. In einem von den behandelten stücken, kap. 1, freilich fürchte ich, dass man mir einen rückfall in die alte, rein subjektive methode wird vorwerfen können, aber was sich hier ergeben hat, scheint mir so grosse vorzüge zu haben, dass ich es trotzdem nicht bei seite lassen wollte.

Kapitel 52.¹

Dieses kap. zerfällt in zwei teile (§ 1—3 und § 4—5 bei Legge), die zusammengehören, obgleich die einheitlichkeit des gedankenganges nicht unmittelbar augenfällig ist. Der erste teil muss erklärt sein, ehe man versuchen kann, an den viel schwierigeren zweiten teil heranzutreten.

Im ersten teil ist (in § 2) eine kleine verschiedenheit der überlieferung vorhanden, die für den sinn des ganzen freilich nicht gar zu viel bedeutet: die worte der meisten ausgaben 既得其母以知其子, die Wang Pi's (und ebenso Fu I's) lesart sind, heissen bei Ho-shang und in einigen anderen texten (die nach Ma Hsü-lun alle zur Ho-shang-gruppe gehören) 既知其母復 (oder 又以) 知其子 (s. bei Ho Shih-chi und Ma Hsü-lun); die erstere lesart ist bei Mou-tze belegt und scheint auch sonst viel bessere gewähr zu haben, sie ist ferner deshalb vorzuziehen, weil 知 und 復 einfach aus dem folgenden satz herübergenommen sein können und also eine leicht ver-

¹ Die Reihenfolge der Kapitel habe ich von einer Notiz Dr. Wulff's auf der Innenseite der Kapsel eines textkritischen chinesischen Werkes bestimmen lassen. V. D.

ständliche korruptel sind. Sinngemässer scheint die lesart Wang Pi's auch.

Über § 1 herrscht kein wesentlicher zweifel, wenn schon die übersetzer zum teil mehr oder weniger ungenau sind; ich übersetze: »die welt (die menschheit, das volk des reiches) hat ihren beginn, der die mutter der welt (der menschheit, des volkes) ist«. Wörtlich heisst es »um die mutter . . . zu sein«, aber diese ausdrucksweise mit 以 ist geläufig genug um die wiedergabe durch den relativsatz statthaft zu machen. Dass unter dem beginn, der mutter, das Tao zu verstehen ist, wird allgemein angenommen, und sicher mit recht, vgl. kap. 25.

In § 2 gehen die deutungen weiter auseinander, allen gemeinsam ist aber, dass es sich darum handelt, das Tao zu erkennen und es festzuhalten, nicht davon abzulassen. Eine wichtige frage ist, wie 沒身 in diesem paragraphen und 終身 in dem folgenden zu verstehen sind; die ausdrücke sind synonym und beide können sowohl »zeit-lebens« als »am ende des lebens« bedeuten; das erstere ist das gewöhnlichere und das näherliegende, aber Strauss und Wilhelm 1921 vertreten das letztere. Die gründe, die sie dafür geben, sind nicht stichhaltig: der schluss des kap. (不遺¹身殃, bezw. 襲常) soll dafür sprechen, tut es aber nur, weil falsch übersetzt wird; der hinweis auf

¹ Dr. Wulff operiert ausschliesslich mit einer Lesart 不遺, für die ich in den mir zugänglichen Ausgaben und textkritischen Werken keine Belege habe finden können und die Strauss und Wilhelm auch nicht gekannt zu haben scheinen; überall ist nur die Lesart 無遺 erwähnt. Es ist jedenfalls auffällig, dass Dr. W. diese allgemein beglaubigte Lesart überhaupt nicht beachtet; schon in seinem Vorlesungsmanuskripte von 1938, das zu einer Zeit verfasst ist, als ihm noch wenig textkritisches Material zu Gebote stand, wird von Dr. W. ein 不 vorausgesetzt. V. D.

kap. 50 beweist nichts, weil die davon gegebene auslegung zumindest sehr problematisch ist; schliesslich soll (nach Strauss) 救 in § 3 zeigen, dass des lebens ende gemeint ist, was vielleicht angängig wäre, wenn dieses wort nur »retten« bedeutete, aber das ist ja nicht der fall.

In § 3 beziehen die unterschiede in der auffassung sich mehr auf einzelheiten von weniger ausschlaggebender bedeutung. 兌 wird mehrfach als »mund« gedeutet (nach I ching, app. shuo kua, chang 9) und 門 als »die sinnesorgane, die sinne«; das erstere wort bedeutet ja bloss »durchgang, öffnung«, auch verbal »einen durchgang öffnen«.

Aus den beiden paragraphen 2 und 3 sind in einer von den wichtigsten und am meisten benutzten übersetzungen schlüsse gezogen worden, die, wenn sie zuträfen, von grosser tragweite wären. LEGGE meint hier bei Lao-tze selbst schon ansätze zu dem glauben an die sublimierung des körpers finden zu müssen, der im späteren taoismus bis zum exzess ausgebildet wurde, und findet ferner in § 3 einen hinweis auf atmungspraktiken zur festhaltung des Tao; beide diese annahmen scheinen mir völlig unbegründet, nichts in dem wortlaut zwingt zu so folgenschweren schlüssen.

Ich gebe nun eine übersetzung der paragraphen 1—3, die sprachlich und sachlich einwandfrei sein dürfte, und die gewissermassen aus den vorliegenden, von mir benutzten übersetzungen die summe zieht.

§ 1. »Die welt (die menschheit, das volk des reiches) hat ihren beginn, der die mutter der welt (der menschheit, des volkes) ist. § 2. Hat man die mutter [d. h. das Tao] erfasst, so kennt man damit (以) ihre sprösslinge [d. h. die welt, die menschheit]; und wenn man ihre sprösslinge

erkannt hat und fernerhin (復) an der mutter [dem Tao] festhält, so wird man sein leben lang ungefährdet sein.
 § 3. Wenn man seine zugänge versperrt und sein tor verschliesst, so wird man sein leben lang ohne mühe und beschwerden sein; öffnet man aber seine zugänge und will man seine angelegenheiten fördern, so hilft einem sein leben lang nichts.«

Die ausdrücke »zeine zugänge versperren und sein tor verschliessen« können auf zweierlei art gedeutet werden:

a) buchstäblich = sich bei sich selbst einschliessen und zu viel verkehr mit der regen, unruhigen aussenwelt meiden; denn, wie es in kap. 47 heisst, »ohne zur tür hinauszu gehen kann man die welt erkennen, ohne zum fenster hinauszublicken kann man das Tao des himmels erschauen; je weiter man in die ferne schweift, um so weniger erkenntnis hat man.« Daraus zu folgern, dass Lao-tze völlige weltflucht und ein einsiedlerdasein fordert, ist gewiss nicht gerechtfertigt; es braucht in den worten nicht mehr zu liegen als die erkenntnis, dass der mensch auch der einsamkeit bedarf.

b) im übertragenen sinne = sich in sich selbst verschliessen, sich den verwirrenden und die konzentration verhindernden sinneseindrücken unzugänglich machen, damit in ungestörter stille die gedanken sich entfalten und die gefühle gedeihen können.

Gleichviel ob man die worte so oder so versteht, bleibt das ergebnis in der hauptsache dasselbe: dass man, indem man sich von der unruhigen umwelt unabhängig macht, die tiefe erkenntnis und den seelischen reichthum erwirkt, welche von jedem nach aussen gerichteten streben und begehren und damit von jederlei weltlicher sorge und unruhe frei machen.

Man könnte den inhalt der paragraphen 1—3 etwa so paraphrasieren: Das Tao ist der welt (der menschheit) ur-sprung, und findet man den weg zu ihm, so gelangt man zur erkenntnis der welt; durch diese erkenntnis und da-durch, dass man am Tao festhält, darin fest wurzelt, findet man sein leben gegen alle gefahr gefeit; indem man sich von der umwelt unabhängig macht, erlangt man freiheit von allen mühen des lebens — die ungetrübte stille, die erforderlich ist, um die enge verknüpfung mit dem Tao nicht einzubüssen. Macht man sich aber von der umwelt abhängig, indem man seine weltlichen angelegenheiten zu fördern strebt, dann hilft einem sein leben lang nichts: man geht des verknüpftseins mit dem Tao verlustig.

Wieso ist man durch das enge verhältnis zum Tao gegen jederlei gefahr gefeit? Das hängt offenbar mit der theorie Lao-tze's zusammen, dass das schwache immer das stärkste ist, und ist insbesondere aus kap. 50 und 55 zu erklären, wo (trotz der unsicherheit der gebrauchten ausdrücke) der sinn sein muss, dass, wer im Tao lebt, dem tod keine angriffspunkte bietet, sondern wie der säugling ist, den giftiges gewürm nicht sticht und wilde tiere nicht anfallen. Es ist schwer, Lao-tze's gedanken in diesem punkt zu folgen, es scheint aber, als habe ihm das bewusstsein von seiner innigen einheit mit dem Tao ein gefühl der voll-kommenen sicherheit und des geborgenseins gegeben, das wohl nur der nachempfinden kann, der es durch eigenes mystisches erleben kennen gelernt.

Versteht man diesen ersten teil des kap. 52 so, wie er im obigen ausgelegt worden ist, ergibt sich ein ganz befriedigender gedankengang, der mit Lao-tze's sonst geäußerten ansichten in gutem einklang ist, und es werden sich weder sprachliche noch sachliche bedenken dagegen erheben lassen.

Aber dies ist nicht die einzig mögliche auslegung des textes. 母 »mutter« und 子 »kind, sprössling« haben ja auch die bedeutung »kapital« und »ausbeute, zins«, und versucht man diese worte hier einzusetzen, ergibt sich ein höchst überraschendes resultat. Ich gebe die übersetzung so, dass einige kommentierende bemerkungen in eckigen klammern eingeschoben werden; einzelne wörter sind natürlich in dem anderen zusammenhang anders wiederzugeben als oben:

»Die menschheit (das volk des reiches) hat ihren beginn, der das kapital der menschheit (des volkes) ist [d. h. das kapital, von dem das volk des reiches die ausbeute, die zinsen sind]. Hat man sein kapital, so kennt man damit auch seine ausbeute [die einem daraus zufließt]. Wenn man [nun] in der kenntnis seiner ausbeute das kapital [unangetastet] bewahrt, so hat man sein leben lang kein risiko; wenn man die durchgänge [die wege auf denen das kapital abfließen kann] versperrt und seine tore schliesst [um in bescheidener zurückgezogenheit zu leben], dann braucht man sich sein leben lang nicht zu mühen [sondern kann von den zinsen leben]. Öffnet man aber die durchgänge [durch die das kapital abfließen kann] und versucht man seine angelegenheiten [durch zehren vom kapital] zu fördern, dann hilft einem sein leben lang nichts.«

Diese übersetzung ist sprachlich gewiss unanfechtbar; es bleibt also die frage, ob sich daraus eine lehre gewinnen lässt, die in den rahmen der gedankengänge Lao-tze's hineinpasst. Ich meine ja, denn Lao-tze pflegt ja vielfach so von dem allgemeingültigen sich speziellen verhältnissen zuzuwenden: zu den speziellen verhältnissen des weisen, insbesondere des weisen fürsten überzugehen.

Auf den fürsten angewandt bedeutet dieses: sein kapital ist das Tao, die ausbeute des kapital ist das volk. Lässt er, ohne willkürlich einzugreifen, das Tao ungestört seines amtes walten, nämlich das volk gedeihen zu lassen und zu erhalten, hält er sich im 無爲, dem wirken ohne zu handeln, zurück und bleibt in zurückgezogener ruhe, so ist er für immer gesichert und braucht sich nicht zu mühen: das Tao besorgt dann alles in der besten weise, und er braucht nur seine ausbeute zu geniessen. Sucht er dagegen durch willkürliches eingreifen der tätigkeit des Tao nachzuhelfen um seine eigenen interessen zu fördern, dann kann ihm nichts auf der welt helfen — denn, so heisst es in kap. 29, »die menschheit (das volk des reiches) ist ein übermenschliches ding, das man nicht bilden und nicht festhalten kann; wer es zu bilden versucht verdirbt es, wer es festzuhalten sucht verliert es«.

Wir sehen hier also das merkwürdige, dass die erste hälfte des kap. auf zwei ganz verschiedene weisen sprachlich und sachlich einwandfrei übersetzt und erklärt werden kann. Ist es möglich, dass dies auf reinem zufall beruht? Mir scheint es undenkbar; man kann, meine ich, nicht umhin anzunehmen, dass Lao-tze sich dieses doppelsinnes bewusst gewesen sein muss, und dann muss dieser auch beabsichtigt gewesen sein. Und das dürfte für die charakteristik des Tao-tê-king und die arbeitsweise seines verfassers nicht ohne belang sein.

Im zweiten teil des kap. 52 ist zunächst eine textvariante zu vermerken: die beiden letzten wörter sind in der mehrzahl der texte (darunter sowohl Wang Pi als Ho-shang-kung) 習常, welches sicher die richtige lesart ist, die auch Ma Hsü-lun aufnimmt; aber eine nicht ganz kleine anzahl von texten (darunter Fu I, bei Ho Shih-chi

sind es 8 unter 14) liest 襲常, und mehrere von den übersetzern folgen diesen letzteren; alte zitate zu beglaubigung gibt es nicht. Ma Hsü-lun erklärt, dass in alter zeit die beiden schriftzeichen gleichwertig sein können. Für die auslegung des textes ist diese verschiedene überlieferung wichtig, indem die falsche lesart zu sehr bedeutsamen falschen schlüssen anlass gegeben hat. Sehr wenig bedeutet dagegen, ob man mit Wang Pi u. a. 爲 oder mit Ho-shang und der mehrzahl der texte 謂 liest; das letztere scheint besser beglaubt, aber sachlich bedeutet der unterschied nichts. Eine andere abweichung in einem zitat bei Mou-tze hat keine autorität, weil sie vereinzelt dasteht: er hat für 復歸, das schon Huai-nan-tze hat, nur 復 ohne 歸.

Wie schwierig und unsicher die deutung dieses zweiten teils des kap. ist, lässt sich schon aus den weit auseinandergehenden auffassungen jedes einzelnen satzes und des ganzen bei den verschiedenen übersetzern erkennen. Die neue auslegung, die im folgenden versucht werden soll, macht keineswegs anspruch darauf, in allen teilen sicher richtig zu sein, sie scheint mir aber eine ziemliche wahr-scheinlichkeit für sich zu haben, teils weil sie durch ein ganz systematisches vorgehen gewonnen ist, teils weil sie mit dem ersten teil des kap. gut harmoniert und ihn nach einer gewissen seite hin ergänzt.

Auf grund der oben angeführten falschen lesart werden die schlussworte von einigen übersetzern (Strauss und Wilhelm) »die Ewigkeit anziehen« (d. h. sich in die ewigkeit kleiden, von ihr besitz ergreifen), bezw. »das Ewige erben« übersetzt. Das ist natürlich sehr wichtig, denn damit werden diese worte ein zeugnis dafür, dass schon bei Lao-tze der glaube an ein jenseitiges ewiges leben vorhanden war. Belege dafür hat man sonst nur an

schwierigen stellen gefunden, deren deutung mir sehr unsicher scheint; wenn nun diese stelle, wo solcher auffassung eine falsche lesart zu grunde liegt, ausscheiden muss, wird die ganze theorie um so unsicherer. Es wurde schon oben bemerkt, dass damit auch ein argument für die übersetzung »des lebens ende« im ersten teil des kap. hinfällig wird.

Der erste teil des kap. liess, wie vorhin gezeigt wurde, zwei ganz verschiedene deutungen zu, die beide dem verfasser im sinn gewesen sein müssen, nämlich eine, die sich auf die adepten des Tao im allgemeinen, und eine, die sich auf den weisen fürsten insbesondere bezieht. Es ist deshalb nicht unwahrscheinlich, dass der zweite teil entsprechend auf zwei weisen zu erklären ist; die sich auf den fürsten beziehende wird als die speziellere und praktischere am ehesten zu finden sein, und so gehe ich denn von der voraussetzung aus, dass es sich hier um den fürsten handelt; eine zweite, allgemeinere auslegung kann ich hier nicht finden.

Zunächst ist festzustellen, was 習常 bedeutet. Meistens wird angenommen, das erstere von den beiden wörtern sei verbal gebraucht, das letztere sei objekt dazu; das ist nun wohl nicht richtig, sondern es ist eine kopulative zusammenstellung zweier fast synonymen wörter. Dass diese kopulative wortverbindung ihrerseits verbal fungieren kann, ist selbstverständlich. 習 bedeutet auch »wiederholt«, verdoppelt wird es als »andauern« verstanden. Für die hier vorliegende zusammenstellung gibt das P'ei wên yün fu (chüan 22 B, anf.) drei belege:

1) Shih chi, chüan 24 (f. 2 v. der Ku shu tu pên ausgabe des Chung hua shu chü) heisst es, dass Kao-tsu einen bestimmten hymnus bei den opfern eingeführt habe, an

dem seine nachfolger nichts änderten, sondern 於樂府習常隸舊而已. 2) Shuei ching chu wird von einer gebirgshöhle erzählt, wo 如輪風氣蕭瑟習常不止. An diesen beiden stellen liessen die worte sich an sich sowohl als »(sich) immer wiederholen(d)« wie als »andauern(d), dauern(d), beständig, fortfahren«, bezw. auch kausativisch deuten. 3) An der dritten stelle aber kann es nur »beständig, bestand haben, dauern« heissen, und diese bedeutung ist dann auch für die übrigen stellen anzunehmen; diese stelle findet sich Han Fei-tze, chüan 1, kap. 5 (chu tao) (f. 1 v., z. 9 der Ku shu tu pên ausgabe): »wenn die hohen beamten ihre ämter und die niederen beamten ihre vorschriften [für die amtsführung] haben, und sie ihrem (individuellen) vermögen gemäss verwendet werden, so heisst das 習常«; hier muss der ausdruck verbal fungieren, »das beständige wahren, festhalten, die kontinuierität bewahren« (ähnlich Wilhelm, Lao-tse und der Taoismus, s. 158, wo es aber anscheinend grammatisch falsch verstanden ist: »das Dauernde üben«).

An unserer Lao-tze-stelle ist es offenbar ebenso zu verstehen, »das beständige, die beständigkeit wahren, dem was bestand hat obliegen«. Es ist hier das endziel oder endergebnis des verhaltens des weisen, das die vorausgehenden sätze angeben. Was der gegenstand ist, dessen beständigkeit gewahrt bleibt, kann man sich verschieden vorstellen, es kann z. b. die beständigkeit des wirkens des weisen sein, das nächstliegende ist aber doch wohl die beständigkeit im leben und gedeihen des volkes, der menschheit, das sich in ungestörter ruhe gemäss dem unwillkürlichen und harmonischen kreislauf des naturgeschehens abspielen soll.

Fragt man nun, auf welchem wege dies ziel erreicht

wird, so haben wir die antwort darauf in dem unmittelbar vorhergehenden satz: dadurch dass er (der weise fürst) seiner person kein unheil zuzieht (殃 insbesondere »unglück, unheil das einen als vergeltung trifft«). Es ist nun bemerkenswert, dass diese worte in anderer form wesentlich dasselbe enthalten, wie der obige satz im ersten teil des kap. »er ist sein leben lang ungefährdet, gesichert«, bloss ist hier als aktives handeln des fürsten gegeben, was oben als neutrales, von selbst eintretendes geschehen dargestellt ist. Dieses von selbst eintretende war, wo es sich um den fürsten handelte, das resultat dessen, dass er sein kapital unangetastet lässt, d. h. dass er ohne willkürlich einzugreifen das Tao seines amtes walten und das volk gedeihen und erhalten lässt. Es liegt daher unmittelbar nahe anzunehmen, dass die sätze, die den worten, dass er »seiner person kein unheil zuzieht«, unmittelbar vorausgehen, in anderer und aktiverer form wesentlich dasselbe besagen wie die obigen vom unangetastet-lassen des kapital.

Worin besteht also dies, dass er ohne willkürlich einzugreifen das Tao seines amtes walten lässt? Unzweifelhaft, wie oben gesagt wurde, im 無爲, im wirken ohne zu handeln. Dieses wirken ohne zu handeln oder, wie Strauss feinsinnig sagt »wirken ohne Werke« bezeichnet nicht, wie es von einigen verstanden worden ist, die absolute passivität, es besteht, um wiederum mit Strauss zu reden, »im Nicht-Thun, keineswegs aber im Nichts-Thun«, es heisst die dinge so zu »machen«, die verhältnisse so zu gestalten, dass die machende, die gestaltende hand nicht gespürt wird, zu lenken und zu leiten, ohne dass ein eingriff empfunden wird — so wie die weltordnung, die ordnung der natur den ewigen kreislauf der natur lenkt, ohne dass die lenkung verspürt und erkannt wird, weil eben alles natür-

liches, regelmässiges und selbstverständliches werden und geschehen ist: wo ein eingriff erkennbar ist, indem die regelmässigkeit durchbrochen wird, da heisst es naturkatastrophe. Auf diese selbe weise soll auch die menschliche gesellschaft gelenkt und geleitet, sollen auch menschliche verhältnisse gestaltet, menschliche dinge »gemacht« werden. Wie dies geschieht, sehen wir in kap. 63 und 64: die dinge sollen »gemacht«, gestaltet werden, ihre richtung soll ihnen gegeben werden, so lange sie noch im werden, kaum in die erscheinung getreten sind, während sie noch klein, schwach, wenig handgreiflich, widerstandslos und folglich leicht zu bemeistern sind, so dass alles reibungslos verlaufen kann; so lange sie also noch nicht gross und kräftig gewachsen sind, so dass sie nur durch kräftige, fühlbare eingriffe zu handhaben sind, denn durch solche wird unumgänglich widerstand hervorgerufen und damit alles verdorben. In diesem sinne ist das »wirken ohne zu handeln« die vornehmste aufgabe des lenkers der menschlichen gesellschaft, des weisen fürsten.

Man kann nun weiter fragen: was ist erforderlich um die dinge handhaben zu können, während sie noch klein und unbedeutend sind? Sicher doch das vermögen, sie trotz ihrer kleinheit zu erkennen: und nun lautet hier der erste satz des zweiten teils »das kleine zu sehen heisst klarheit, scharfblick«. Jedes handhaben, jedes lenken erfordert ferner naturgemäss eine gewisse kraft, und da nach Lao-tze das schwache und zarte immer das stärkste ist und das starke besiegt, so erfordert das handhaben grade des schwachen und zarten die grösste stärke: der zweite satz besagt aber: »das zarte festhalten heisst stärke«. Das wort 柔 heisst »weich, zart, widerstandslos, nachgebend« (wie z. b. das wasser, kapp. 43, 78); sollte das nicht auf

die erst im werden sich befindenden, noch nicht erstarkten dinge und verhältnisse, die »gemacht« werden sollen, trefflich passen? 守 bedeutet nicht »festhalten« im eigentlichen sinne (wie etwa fest in der hand halten), wohl aber u. a. »sich nicht ent schlüpfen lassen, die herrschaft, die kontrolle über etwas nicht verlieren«, was wiederum gut in den zusammenhang passt.

So wären die beiden ersten und die beiden letzten sätze wohl verständlich, und es bleiben die beiden mittleren. Der erste und der zweite satz sind eine gemeingültige aussage, die gewissermassen das folgende einleitet und vorbereitet, die beiden letzten anscheinend ziel oder resultat des vorhergehenden, also der beiden mittleren sätze, welche demnach das verhalten des weisen fürsten angeben würden. Für 用其光 vermute ich die bedeutung »wenn er seinen scharfblick, sein unterscheidungsvermögen anwendet«; das ist freilich bloss eine vermutung, da ich 光 in dieser bedeutung nicht nachweisen kann, aber erstens hat man im Shih ching (IV, 1, 3,3) die verbindung 光明 in der bedeutung »klare erkenntnis, klares bewusstsein«, zweitens hat man in der späteren sprache 眼光 und 目光 in der bedeutung »scharfer blick, scharfes sehvermögen«, und so dürfte es nicht gar zu kühn sein, die genannte bedeutung für 光 zu vermuten.

Den worten 復歸其明 kann man vielleicht auf weiteren umwegen beikommen. In kap. 16 und 55 wird 明 definiert als 知常 »(sich auf) das beständige (die beständigkeit) verstehen«. Kap. 16 heisst es: wenn die wesen ihre volle entfaltung erreicht haben, kehren sie jedes zu seiner wurzel zurück; dieses [seine entwicklung durchmachen und dann] zur wurzel zurückkehren heisst 靜, d. h. der zustand in dem die kräfte inaktiv sind, das natürliche

gleichgewicht der kräfte (im gegensatz zu 爲 das bewusste zustreben auf ein ziel, s. kap. 2). Die rückkehr zur wurzel heisst auch 復命, d. h. seine mission erfüllt zu haben (eigentlich seinen auftrag erledigt in die hände des auftraggebers zurückzuliefern), und dieses [seine mission bis ans ende restlos zu erfüllen] ist = 常 »das beständige, die beständigkeit«, in diesem zusammenhang in verbaler funktion »dem beständigen, natürlichen verlauf der dinge folgen«. Diese beständigkeit, den beständigen verlauf der dinge zu verstehen ist 明 »klarheit« oder »erleuchtung«. Dem gedankengang des darauf folgenden kann ich nicht auf die spur kommen, da es aber auf den fürsten abzielt, darf man folgern, dass das vorausgehende auch auf ihn anzuwenden ist, und dann muss »(sich auf) die beständigkeit verstehen« soviel bedeuten wie »verstehen das beständige, die beständigkeit zu wirken«, d. h. »so zu wirken, dass die natürliche beständigkeit [im regelmässigen, gleichgewichtigen kreislauf des lebens der menschen] nicht aufgehoben oder durchbrochen wird«; dieses also wäre die klarheit oder erleuchtung des weisen fürsten. Und ihr ergebnis ist — bemerkenswerterweise in denselben worten ausgesprochen, wie sie hier in kap. 52 stehen — dass er »sein leben lang gesichert, nicht gefährdet ist«.

In kap. 55 heisst es, dass der säugling, der als sinnbild der höchsten lebenskraft dient, den ganzen tag schreien kann ohne heiser zu werden; der grund dazu ist 和 »harmonie«, womit wohl sicher das harmonische zusammenwirken seiner organe gemeint ist, die sich deshalb nicht gegenseitig entgegenarbeiten und ermüden. »(Sich auf) harmonie verstehen« ist = 常 »das beständige, beständigkeit«, in diesem falle wie in kap. 16 verbal gefasst: »so zu wirken

verstehen, dass die organe der dinge harmonisch zusammen wirken«; so zu wirken verstehen ist, wiederum ⁷wie in kap. 16, = 明 »klarheit« oder »erleuchtung«.

Beide stellen laufen also darauf hinaus, dass das 明 des weisen, des fürsten (auf den in kap. 55 zwar nicht ausdrücklich hingewiesen ist, auf den man es aber sicherlich auch anwenden darf) darin besteht: so zu wirken verstehen, dass im leben des volkes die natürliche, regelmässige beständigkeit und der harmonische, reibungslose verlauf (was auf dasselbe herauskommt) nicht durchbrochen wird; und dies wird ja eben durch 無爲, das wirken ohne zu handeln, erreicht, das darin besteht, festzuhalten, lenken und einzuwirken auf das, was noch klein und zart ist und zu dessen handhabung es noch keiner fühlbaren eingriffe bedarf.

Dürfte man nun diese bedeutung von 明 in dem satz 復歸其明 in kap. 52 einsetzen (und dafür kann vielleicht der umstand sprechen, dass die worte 沒身不殆 in 16 und 52 gleichlautend stehen), so hätte man in den beiden mittleren sätzen des zweiten teils sehr passend gerade die beiden eben genannten dinge enthalten, die erforderlich sind, um ohne störende eingriffe den regelmässigen ablauf der dinge zu lenken: 1. 光 den scharfblick, dessen es bedarf um das kleine, noch unentwickelte zu erkennen, welches dann mit dem einleitenden satz »das kleine sehen (können) ist klarheit« korrespondieren würde; 2. 明 im sinne von »so zu wirken verstehen, dass die harmonische regelmässigkeit nicht durchbrochen wird«, nämlich indem man mit sanfter kraft die dinge im stadium ihrer kleinheit festhält (sich nicht entgleiten lässt) und gestaltet, was dem zweiten einleitenden satz »das zarte festhalten (können) ist stärke« entspricht. Gegen diese deutung lässt sich einwenden, dass das (auch sonst in vielen bedeutungs-

nuancen schillernde) wort 明 dann an den beiden stellen dicht neben einander in etwas verschiedener bedeutung gebraucht wäre, einmal im allgemeineren, und einmal im mehr technischen sinne. Das scheint mir aber kein sehr schwerwiegendes argument, zumal die beiden fähigkeiten, um die es sich handelt, in dem gegebenen zusammenhang mit einander eng verbunden sind.

Fasst man die worte so auf, wie es hier geschah, kann 復 歸 natürlich nicht »zurückkehren« bedeuten (wie z. b. in kap. 16), sondern 復 muss »andererseits, wiederum, und auch« heissen, eben so wie es im ersten teil des kapitels gebraucht ist, während 歸 ja u. a. »sich wohin wenden«, auch »seine zuflucht wozu nehmen« bedeutet, und hier am besten so verstanden werden kann, und folglich ist hier zu übersetzen: »und des weiteren zu [seiner fähigkeit so zu wirken] seine zuflucht nehmen«. *Kuei* könnte freilich auch kausativ sein »gegen etwas richten, auf etwas zu lenken«; dass es sich auch auf immaterielle, abstrakte dinge als objekt beziehen kann, sieht man z. b. *Shu ching* 5, 4, 14 (»sich zuwenden«), 5, 17, 4 (»abzielen auf, hinwirken auf«), *Tso chuan*, *Hsi-kung* 9 (Legge s. 152, 11) (»abzielen auf«).

Ich würde also den zweiten teil des kap. 52 (§ 4—5 bei Legge) folgendermassen wiedergeben:

»Das kleine sehen (können) heisst klarheit, scharfblick; das zarte (widerstandslose) festhalten (zu können) heisst stärke: wenn er (der fürst) sich seines scharfblickes bedient und weiterhin zu seiner fähigkeit, das beständige zu wirken, seine zuflucht nimmt, so zieht er seiner person kein unheil zu — und dies ist was »der beständigkeit obliegen« heisst.«

Eine zusammenhängende übersetzung zu geben erübrigt sich, da die beiden teile des kapitels schon jeder für sich über-

setzt worden sind. — Der auf den ersten blick nicht augenfällige zusammenhang zwischen den beiden teilen des kapitels ist dann der, dass der inhalt des zweiten teils (von dem die beiden ersten sätze den rest nur einleiten) die hauptsätze des ersten teils vom »festhalten der mutter«, dem »un- angetastetlassen des kapitals« umschreibt und gewissermassen definiert, während die identität beider durch den satz vom ungefährdetsein angezeigt ist; am schluss wird das ganze in zwei wörter zusammengezogen, die wohl einen redensartlichen ausdruck, der somit philosophisch ausgedeutet wird, bilden.

Kapitel 11.

Die wohl allgemein angenommene auslegung dieses kapitels (schon seit Wang Pi) läuft darauf hinaus, dass es »das nichts«, d. h. der hohlraum der radnabe, ist, auf dem die verwendbarkeit des wagens beruht, dass »das nichts«, der hohlraum des aus ton gebildeten gefässes, dieses brauchbar macht, und »das nichts«, der leere raum der türen und fenster, dem haus seine verwendbarkeit verleiht, während »das etwas«: die 30 zusammenlaufenden speichen, die wände des gefässes, die wände und das dach des Hauses nicht genügen, um das ding anwendbar zu machen. Und diese drei beispiele sollen natürlich nur exemplifizieren, wie in der ganzen welt, im all, »das etwas« (das sein) nicht genügt, sondern »das nichts« (das nicht-sein) in verbindung damit erst den ausschlag gibt; dass also das nichts und das etwas sich ergänzen um das ganze zu bilden, von dem sie die beiden unerlässlichen bestandteile sind.

Es liegt keineswegs in meiner absicht, diese tiefsinnige deutung in frage ziehen zu wollen, aber sie ist nicht die einzige. Sprachlich und sachlich einwandfrei lässt sich,

indem 當 sowohl lokal als temporal verstanden werden kann, auch so übersetzen:

»30 speichen zusammen machen (ergeben) eine nabe, aber auch als es diese (noch) nicht gab, hatte man was sich als wagen verwenden liess [wörtlich: »die anwendung des wagens«]; man bereitet ton um gefässe zu machen, aber auch als es dies (noch) nicht gab, hatte man was sich als gefässe verwenden liess [etwa flaschenkürbisse u. dgl.]; man bohrt (in der wand) tür und fenster aus um ein haus zu machen, aber auch als es dies (noch) nicht gab, hatte man was sich als haus verwenden liess [wie etwa natürliche oder in die erde gegrabene höhlen, die nester der alten baumbewohner u. s. w.].« Die tendenz des kap. wird dann eine ganz andere, nämlich die bei Lao-tze so gewöhnliche polemik gegen überflüssigen luxus, der hinweis auf die natürliche schlichtheit, auf das zurück-zur-natur und das leben ohne höheres streben und begehren.

Dass dieser doppelsinn Lao-tze bewusst gewesen sein muss, scheint mir unfraglich; der beste beweis dafür scheint mir in den schlussworten zu liegen: 故有之以爲利, 無之以爲用, denn diese passen ganz natürlich und ungezwungen nur zu der letzteren auslegung, wo sie besagen: »darum: hat man es [die hohle nabe, das irdene gefäss, das haus mit tür und fenster], so dient es dem vorteil [dem luxus], hat man es nicht [sondern nur das natürliche und ursprüngliche gegenstück dazu], so dient es der nutzanwendung, dem bedarf.« Bei der ersteren bleiben sie, will mir scheinen, etwas schwach begründet, was auch in den verschiedenen übersetzungen zum ausdruck kommt¹; es will mir wenigstens nicht recht ein-

¹ Therefore, what has a (positive) existence serves for profitable adaptation, and what has not that for (actual) usefulness. (Legge) — Das Seyn

leuchten, wieso »das etwas, das sein« dem vorteil, dem gewinn dienen kann, wenn »das nichts, das nicht-sein« die anwendung überhaupt erst möglich macht.

Nach der älteren auffassung würde ich kap. 11 so übersetzen:

»30 speichen (machen) zusammen eine nabe: in dem von ihr was nicht(s) ist liegt die verwendbarkeit des wagens; man bereitet ton um ein gefäss zu machen: in dem davon was nicht(s) ist liegt die verwendbarkeit des gefässes; man bohrt tür und fenster aus um ein haus zu machen: in dem davon was nicht(s) ist liegt die verwendbarkeit des hauses.

Also: das was da ist dient dem vorteil, das was nicht da ist dient der verwendbarkeit.«

Der letzte satz ist etwas frei wiedergegeben; wörtlich heisst es: »ist es (oder: etwas) da, so ist es dazu vorteil zu bereiten, ist es (etwas) nicht, so ist es dazu verwendbarkeit zu machen.«

Wir haben nun in kap. 52 und kap. 11 zwei fälle gesehen, wo Lao-tze's worte auf zwei ganz verschiedene weisen

bewirkt den Gewinn, das Nichtseyn bewirkt den Gebrauch. (Strauss) — When the existence of things is profitable, it is the non-existent in them which renders them useful. (Carus 1898) — Existence renders actual but non-existence renders useful. (Carus 1927) — So dient also das Stoffliche dazu, etwas Nutzbares zu schaffen, das Unstoffliche, den (wirklichen) Gebrauch zu ermöglichen. (Grill) — Das Sein gibt Besitz, das Nichtsein Brauchbarkeit. (Wilhelm 1910) — Darum ist das Sein von Nutzen, aber das Nichtsein macht seinen Gebrauch erst möglich. (Wilhelm 1925) — Altså er det ganske vist Stoffet, Selvet, som udgør Redskabet, men det er det Ustofflige, det er Uselvskheden, som gør, at Redskabet bliver nogen Nytte til. (Dantzer) — Härav framgår det existerandes [blott potentiella] nytta och det icke-existerandes [förmåga att skänka det förre dess] användbarhet. (Karlgrén) — So wertvoll das Sein ist, zeigt doch das Nichtseiende sich nützlich. (Weiss) — Just as we take advantage of what is, we should recognize the utility of what is not. (Waley).

verstanden werden können und der doppelsinn offenbar beabsichtigt ist. Es sind dies aber nicht die einzigen: in kap. 71 (das hier nicht näher besprochen werden soll) liegt es ganz klar zu tage, dass mehrere deutungen möglich sind, und Lao-tze scheint hier sogar ganz bewusst ein scharfsinniges spiel mit den worten zu treiben, um den leser vor eine verwirrende vieldeutigkeit zu stellen.

Kapitel 57.

Dieses kapitel zerfällt in drei teile, die ich als *A*, *B* und *C* bezeichne. Sie sind von einander getrennt durch zwei neutrale, sachlich untergeordnete eingeschobene sätze: 1. »Woher weiss ich, dass dem so ist? Daher: [nämlich aus dem folgenden teil B]«. (此 = das folgende; so auch KARLGRÉN.) 2. »Darum sagt [sich] der weise: wenn ich ohne handeln wirke, so wird das volk sich von selbst wandeln[, nämlich so wie teil *C* angibt]«. (Das letzte glied dieser aussage leitet zusammenfassend die folgenden drei glieder ein.) Der inhalt ist in *A*: wie der staat zu lenken ist, in *B*: die üblen folgen, wenn dies nicht geschieht, in *C*: wie der lenkende sich zu verhalten hat und wie er das volk dadurch gestalten wird¹.

Jeder dieser drei teile hat wiederum drei glieder, die ich 1, 2 und 3 nenne, und die sich in *A*, *B* und *C* gegenseitig entsprechen, und diese entsprechung äussert sich nicht nur in dem inhalt, sondern auch in den darin gebrauchten wörtern. Ihre reihenfolge ist aber in den drei

¹ Yü Yüe (bei Ma Hsü-lun zitiert) will den anfang des kapitels bis einschliesslich 以此 von diesem kapitel abtrennen und mit 56 verbinden, während Ma Hsü-lun es ganz entfernt und an den schluss von kap. 48 stellt (f. 174 z. 4); wie falsch das ist, zeigt, glaube ich, die folgende analyse des kap. 57.

teilen verschieden: in A 1—2—3, in B 3—1—2, in C 1—3—2; in einigen texten (4 auf stein und eine ausgabe bei Ho Shih-chi, vgl. Ma Hsü-lun f. 209) ist in C die reihenfolge 3—1—2, also wie in B, und ebenso zitiert Wên-tze an einer stelle, während er an einer anderen eine ganz andere reihenfolge hat; das wäre sehr ansprechend, aber die gewähr in der überlieferung genügt wohl kaum. Die geänderte stellung kann in B darin ihren grund haben, dass sich durch sie die antiklimax »die menschheit«, »das volk«, »die einzelnen menschen« ergibt.

Um die weitere behandlung zu erleichtern empfiehlt es sich, den text auseinander zu nehmen und die glieder so zusammenzustellen, wie sie zusammengehören:

A 1. 以正治國 B 1. 民多利器國家滋昏
C 1. 我¹好靜而民自正

NB. 國 in A und B, 正 in A und C; 昏 in B und 靜 in C sind gegensätze.

A 2. 以竒用兵 B 2. 人多伎巧竒物滋起.
法物滋彰盜賊多有 C 2. 我無欲而
民自朴

NB. 竒 in A und B, 伎巧, 竒物 in B und 朴 in C sind gegensätze.

A 3. 以無事取天下 B 3. 天下多忌諱而
民彌貧 C 3. 我無事而民自富

NB. 無事 in A und C, 忌諱 in A und B, 貧 in B und 富 in C sind gegensätze.

¹ 我 hier und in den folgenden gliedern scheint in den texten alleinherrschend; dafür kommt 上 in einigen zitatzen vor, u. a. einmal bei Wên-tze, der aber an anderer stelle 我 zitiert. Trotzdem nimmt Ma

Erst auf grund dieser zusammenstellung kann man, indem man die zusammengehörenden glieder mit einander vergleicht, versuchen, wie weit sich die bedeutungen der einzelnen sehr schwierigen ausdrücke, die hier angewandt sind, erklären lassen.

1. Neben 正 in A 1 gibt es eine andere lesart 政, und verschiedene interpreten verstehen das wort in diesem sinne; die erstere lesart (die sowohl Wang Pi als Ho-shang haben und der auch Ch'ên Chu und Ma Hsü-lun folgen, welch letzterer (wohl richtig) bemerkt, dass es einen gegensatz zu 奇 bildet) scheint in der überlieferung bessere gewähr zu haben, aber 政 findet man doch in mehreren texten (u. a. Fu I), und mit diesem wort zitieren Yin Wên-tze und Wên-tze die stelle. Diese zitate haben indessen nicht gar zu viel autorität, denn bei diesen verfassern ist es mehr eine frage der interpretation als der überlieferung. 政 ist nicht unmöglich, aber wohlfeil und unwahrscheinlich; notwendigerweise muss dann 正 in C 1 für 整 gebraucht sein. Verwirft man diese deutung (wie ich es tue), so ist aus C 1 zu entnehmen, dass 以正 in A 1 besagen soll, der staat sei dadurch zu lenken, dass das volk 正 ist, wozu man wohl kap. 45 清靜爲天下正 vergleichen darf. An dieser letzteren stelle wird 正 zu 清靜 in beziehung gesetzt, eben so wie hier in C 1 das volk 正 wird, wenn der weise (staatslenker) sich des 靜 befleissigt, das wohl hier wie sonst den ruhezustand, das statische bezeichnet, den gegensatz zu 爭 »streben, streiten« (s. kap. 2). Dazu stimmt gut, dass in B 1 im gegensatz hierzu, wenn also der staatslenker sich

Hsü-lun 上 in seine textrekonstruktion auf und will es sogar ganz unbegründeter weise, auf grund des kommentars, als ursprüngliche lesart in Wang Pi's text vindizieren.

nicht dieses ruhezustandes beflüssigt, staat und familie 昏 ist, was ja eigentlich »getrübt« bedeutet, wie bewegtes wasser (vgl. kap. 18 昏亂 von staat und familie gebraucht); das erinnert an kap. 15 孰能濁以靜之徐清, was zu bedeuten scheint »wer kann in der weise getrübt sein, dass er im ruhezustand allgemach sich klärt?« Hieraus lässt sich der genaue sinn von 正 nicht sicher ableiten; am wahrscheinlichsten ist mir, dass es als »echt, unverderbt« und deshalb ohne begierde nach anderem als dem natürlich gegebenen und zum leben notwendigen zu verstehen ist¹.

Was die trübung, die trübende bewegtheit herbeiführt, ist (B 1), dass das volk 利器 zahlreich macht (grammatisch fungiert 多 eigentlich verbal mit objekt). Der sinn dieser worte lässt sich nicht mit sicherheit feststellen; sie kommen auch in kap. 36 in der verbindung 國之利器 vor, wo ihre bedeutung sehr umstritten ist; aber 利 bezeichnet u. a. das vorteilhafte, aber nicht notwendige, im gegensatz zu 用, das was man braucht, dessen man bedarf, so kap. 11 有之以爲利無之以爲用, vgl. auch Li chi IX (Chiao f'ê shêng) II, 15 宗廟之器可用也而不可使其利也, d. h. »die geräte des ahnentempels kann man anwenden [zu den zwecken, die ihre bestimmung sind], man darf sie sich aber [sonst] nicht zu nutze machen«. Von hier aus kommt man mit

¹ Marginalnote des manuskriptes: Diese bedeutung ist nicht sicher: 正 bildet auch den gegensatz zu 竒 (kap. 58, aber in welcher bedeutung?) und zu 欹 *ch'i*¹ »neigend, nicht gerade aufrecht stehend«, siehe Dantzer's brief ¹⁸/₂ 38 (mit hinweis auf ²⁰/₁₀ 37), der »statisch« vorschlägt (unrichtig); vgl. ferner die zu kap. 38 notierten stellen und Tz'e yüan suppl. 竒正. Will man von 正 in diesem (gewöhnlichen) sinne ausgehen, kommt man wohl zu einem ähnlichen ergebnis, aber wie genauer zu definieren?

hoher wahrscheinlichkeit dazu, dass **利器** an dieser stelle »hilfsmittel um das leben leichter und bunter zu gestalten« bedeutet, also etwa luxusgegenstände im gegensatz zu gebrauchsgegenständen. Der lebensgenuss trägt in die familie und damit in den staat unruhe, bewegung und damit trübung hinein.

2. Die waffen (bezw. soldaten) **以奇** anzuwenden in A 2 kommt überein mit »ohne begehren sein« in C 2, die herrschenden sollen sie also nicht zur befriedigung ihrer gelüste gebrauchen. Ich möchte es so verstehen: »[der staatslenker soll] die waffen nur als unheilvolle dinge gebrauchen (oder haben)«, sie also soweit möglich überhaupt nicht anwenden; so heissen in kap. 31 die waffen ja auch **不祥之器** »unheilshwangere geräte«. Handelt der staatslenker dem zuwider, so ist die folge (B 2), dass die menschen viele fertigkeiten¹ entwickeln und dass damit ein reichum an unheilvollen sachen entsteht; ursache und wirkung stehen sehr gut zu einander: wenn der herrscher seine gelüste mittels der waffen befriedigt, werden die menschen im volke seinem beispiel folgen und unheilvolle dinge, mittel zum bösen in reichem masse erfinden, um sich zu verschaffen, was sie begehren. Im ähnlichen sinne ist **奇** wohl in kap. 74 zu erklären; man kann auch Li chi III (Wang chih) IV, 16 **作 . . . 奇技奇器以疑衆殺** vergleichen: »wer unheilvolle künste und unheilvolle geräte macht um das volk irrezuleiten, ist zu töten«.

In dem folgenden satz (der hier den gedanken weiterführt, während solches in 1. und 3. nicht geschieht) hat

¹ Die beste lesart ist wohl bei Wang Pi und Ho-shang **伎巧** (in einigen texten das gleichbedeutende **技**); es liegt eine ganze reihe verschiedener ausdrücke vor, aber alle nur in einer einzelnen quelle (s. Ma Hsü-lun f. 207 f.).

die lesart **法令** in der überlieferung die beste beglaubigung (in Huai-nan-tze, Wên-tze, Shih chi, Hou-Han shu, Wang Pi, Fu I) und wird von den meisten übersetzern, ebenso wie von Ch'ên Chu und Ma Hsü-lun, bevorzugt. Ich halte trotzdem die lesart **法物** bei Ho-shang-kung und in mehreren guten älteren texten (s. Ch'ên Chu n. 2, Ma Hsü-lun f. 208 f.) für die richtige, teils aus sachlichen gründen, besonders aber weil es nicht leicht zu verstehen ist, wie und warum diese viel schwieriger verständlichen wörter in den text hineingekommen sein sollten, während **法令** dagegen eine überaus naheliegende änderung ist, die für eine oberflächliche betrachtung den text leichtverständlich macht. **法物** halte ich für gleichwertig mit **奇法** **奇物** »unheilvolle kunstgriffe und unheilvolle sachen«, von denen das erstere dem **技巧** »fertigkeiten«, das letztere dem **奇物** »unheilvolle dinge« im vorhergehenden entspricht; vgl. **奇技** und **奇器** an der angeführten Li chi stelle.

Was hier in zwei sätzen so ausgedrückt ist, dass raub und diebstahl mittelbar die folge der menschlichen fertigkeiten sind, ist in kap. 19 in einen satz zusammengezogen: »wenn man mit den fertigkeiten bricht und den vorteil verwirft, gibt es keine räuber und diebe«.

Der letzte satz, C 2, besagt, dass das volk, wenn der staatslenker ohne begehren ist, **樸** (auch **朴** geschrieben) wird; dies ist eins der schwierigen wörter Lao-tze's, es ist aber nicht zu bezweifeln, dass es hier (ebenso wie in kap. 19) »natürlich und schlicht«, unverderbt und frei von unnatürlichem und überflüssigem luxus heisst, und in dieser bedeutung, die das wort ja auch sonst hat, bildet es den vollkommen richtigen gegensatz zu den in B 2 geschilderten zuständen.

3. Wie **無事** in A 3 und C 3 zu denken ist, ist nicht ganz sicher. Dass man auf diesem wege das ganze reich oder die ganze menschheit gewinnen kann, wird auch in kap. 48 gesagt, wo es mit **無爲** »wirken ohne zu handeln« eng verwandt scheint, ohne dass sich der unterschied zwischen den beiden ausdrücken aus dem zusammenhang entnehmen liesse. Die folge von **無事** ist in C 3, dass das volk reich wird, die folge des gegenteils in B 3, dass das volk oder die menschheit an der menge von **忌諱** verarmt. Dieser letzte ausdruck bezeichnet nun im allgemeinen religiöse verbote, was durch tabu untersagt ist, und in diese sphäre passt das wort **事**, das ja geradezu »opferhandlungen« bedeuten kann, auch gut hinein; dass die übergrossen opfer des alten China zum elend des volkes wesentlich beitragen konnten, ist ebenfalls ein gedanke, der nicht gar zu fern liegt. Trotzdem wird es nicht richtig sein, das wort in so engem sinne zu fassen, eher ist es als »der dienst höherer mächte« zu verstehen, der der menschheit grosse religiöse verpflichtungen und insbesondere einschränkungen auferlegen kann. Dass es sich dabei insbesondere um göttliche, nicht menschliche höhere mächte handelt, das ergibt sich schon daraus, dass es sich hier um das reich, die menschheit handelt, deren herr der kaiser ist, welcher der höchste vermittler zwischen dem göttlichen und den menschen ist, und über dem keine menschliche autorität steht. Versteht man die stelle so, dann passt sie gut zu kap. 59: **治人事天莫若嗇** »in der lenkung der menschen und in dem dienst des himmels geht nichts über »kargheit«.

Übersetzung

(dieselbe ist, weil etliche ausdrücke nicht mit sicherheit definiert werden können, teilweise unsicher.)

A. (1.) Mit unverderbtheit [des volkes] ordne man den staat, (2.) als unheilvolle dinge habe man waffen, (3.) indem man keinen höheren mächten dient, gewinne man die menschheit (das reich).

Woher weiss ich, dass dem so ist? Aus diesem:

B. (3.) Wenn die menschheit viele religiöse verpflichtungen [zu tragen] hat, wird das volk um so ärmer; (1.) wenn das volk viel geräte der nützlichkeit (luxusgegenstände) hat, so werden staat und familie getrübt; (2.) wenn die menschen viel fertigkeiten haben, entstehen unheilvolle sachen in reichem masse, und wenn [unheilvolle] künste und [unheilvolle] sachen in reichem masse in die erscheinung treten, gibt es viel räuber und diebe.

Daher sagt [sich] der weise: wenn ich wirke ohne zu handeln, wird das volk sich ganz von selbst wandeln [nämlich wie folgt]:

C. (1.) Wenn ich den [statischen] ruhezustand liebe, wird das volk von selbst unverderbt sein; (3.) wenn ich keinen höheren mächten diene, wird das volk von selbst reich sein; (2.) wenn ich ohne begehren bin, wird das volk von selbst natürlich und schlicht sein.

Kapitel 70.

Die überlieferung ist im ganzen sehr einheitlich. Wesentlichere abweichende lesarten finden sich nur an einer stelle, nämlich in § 3, und werden zu diesem paragraphen besprochen werden.

Über den ersten absatz des kapitels, § 1, herrscht kein zweifel: »Meine worte sind sehr leicht zu verstehen und sehr leicht ins leben zu führen; aber auf der welt ist keiner der sie verstehen kann, keiner der sie ins leben führen kann.«

In § 2 gehen die übersetzer in verschiedenen einzelheiten auseinander. Dass 言 und 事, »worte« und »werke«, hier Lao-tze's worte und werke sind, ist bei der gewöhnlichen auslegung der stelle unerlässlich; worte und werke im allgemeinen würden keinen richtigen gedanken geben. Die wörter 宗 und 君¹ fasst man (mit gewissen abweichungen im einzelnen) als »urheber« und »herr, meister« auf, und Wang Pi folgend versteht man darunter gewöhnlich das Tao; das will besagen, dass Lao-tze erklärt im dienst einer höheren macht zu reden und zu handeln. Höchst interessant ist hier Waley's abweichende ansicht, dass Lao-tze's worte und werke einem bestimmten philosophischen gedankensystem (einer bestimmten schule) angehören, was zwar in dem wort 宗, aber nicht so wohl in 君 liegen könnte. Für richtig kann ich auch diese erklärung nicht halten, sie ergibt sich übrigens auch nicht notwendig aus der sehr guten bemerkung, auf der Waley sie stützt, dass nämlich derjenige, der keine sippe und keinen herrn hat, ein mensch ohne feste wurzel, ein umstreifer und daher minderwertig ist; man könnte daraus auch bloss das folgern, dass Lao-tze sich dagegen wehrt, ein mann zu sein, dessen worte und werke nicht fest verankert seien und den man deshalb verachten dürfe. Ich halte diese erklärung für

¹ Wên-tze hat hierfür 本, aber einer so vereinzelt lesart kann man kein gewicht beimessen; Fu I und Fan Ying-yüan haben 主, wohl sicher falsch, dem sinne nach aber ähnlich wie 君, welch letzteres auch Ma Hsü-lun in seinen text aufnimmt.

besser als die der mehrzahl der übersetzer, aber doch nicht für ganz überzeugend. Bei beiden scheint es ein etwas befremdender bildlicher ausdrück, wenn »urheber« (eigentlich »vorfahr«) und besonders »herr, meister« den worten und werken zugeschrieben werden; viel besser liessen sie sich auf die person anwenden.

In dem folgenden satz kann 無知 nicht bedeuten »sie verstehen (wissen) dies nicht« oder »sie verstehen (wissen, kennen) sie nicht«, also mit objekt 宗, 君 oder 言, 事; das müsste 不知 heissen. Eben so wenig kann es bedeuten »es gibt keinen, der . . . versteht«, also = 莫知. 無知 kann nur »verständnislos, unwissend, ohne kenntnisse« bedeuten (also = 無智), denn in diesem sinne wird es so allgemein gebraucht, dass es unnatürlich wäre, dem ausdrück hier eine andere bedeutung aufzuzwingen¹.

Es ist nun auffallend, dass zwei von den in diesem paragraphen gebrauchten wörtern u. a. der rituellen sprache angehören und zu den grossen opfern beziehungen haben, welche ja auch vielfach mit dem wort 事 bezeichnet werden: 宗 kommt in der verbindung 宗伯 »die zeremonienmeister (bei den opfern)« vor, 大 und 小宗伯, welche nach Chou li, ch'un kuan (Biot I, 397) 掌邦禮 »die riten des landes in händen haben«; es sind beamte mit einem grossen angestelltenstab unter sich, denen insbesondere die opferriten obliegen (s. Chou li a. a. o. (Biot I, 418 ff. und I, 441 ff.) über ihre funktionen). Ein anderer name

¹ Ma Hsü-lun ändert dieses 無知 in 有智, indem er T'ao Fang-ch'i folgend dies auf grund des kommentars für Wang Pi's ursprüngliche lesart hält. Ich fasse nicht, wie man dazu kommt: die worte des kommentars bedeuten doch wohl »deshalb sollten leute, die wissen (verständnis) haben, sie (eigentlich) verstehen« — aber, wie der text sagt, sie verstehen doch nicht.

für den ersteren beamten ist **大宗** (Li chi I (Ch'ü li) 2, 2, 2) oder **上宗** (Shu ching V, xxii, 23 & 26); ihm unterstehen die **宗人**, verschiedene kategorien von unterbeamten (ebd. 27.28; Li chi VI (Wên-wang shih tze) 2, 10 und XVIII (Tsa chi) I, 15 u. a.); ferner kommt **宗** in der verbindung **宗祝** »der wortführer bei den opfern« vor. Alle diese funktionen erfordern natürlich genaue kenntnis der theorie der riten, insbesondere der opfer, was treffend gerade als **言** bezeichnet werden kann. Dieses **言** in § 2 entspricht dem obigen **吾言** in § 1. — **君** heisst in den schriften über die opfer »der darbringer des opfers«, der persönlich die opferhandlungen, **事**, vollzieht. Dieses **事** in § 2 entspricht dem obigen **行** »in handlung umsetzen« in § 1.

Man könnte demnach mit gutem recht übersetzen: »Für die theorie hat man die zeremonienmeister und ihren beamtenstab (und die wortführer beim opfer), für die (rituellen) handlungen hat man die darbringer der opfer.« Von diesen hauptpersonen bei den grossen opfern dürfte man mit gutem recht erwarten, dass sie alle voraussetzungen hätten, um tiefe gedanken und ernste gedankengänge zu verstehen; »aber sie verstehen gar nichts«, heisst es weiter, »darum verstehen sie auch mich nicht;« und, darf man hinzufügen, wenn selbst diese nicht verstehen, wie sollen dann andere es können? Falls die überlieferung recht hat, dass Lao-tze am kaiserlichen hof lebte, an dem die grossen opfer eine so überragende rolle spielten, musste dieser gedanke überaus nahe liegen, und zwar um so näher, wenn Lao-tze wirklich archivbeamter war und deshalb enge beziehungen zu den riten und sonstigen überlieferungen hatte.

In § 3 kann **知我者希** nicht wohl »die mich kennen« bedeuten, sondern es muss heissen »die mich ver-

stehen, sind rar«; denn in kap. 67 heisst es ja¹ »alle welt sagt von mir, ich sei einem minderwertigen höchst ähnlich« (oder nach anderer überlieferung: »alle welt sagt von meinem Tao, dass es im höchsten grade den anschein der minderwertigkeit habe«), und daraus muss man schliessen, dass Lao-tze nicht eine unbekannte persönlichkeit, sondern wohl eher ein viel beredeter mann gewesen ist.

Die folgenden worte **則我者貴** sind die grosse crux des kapitels; sie werden ganz allgemein (schon von Wang Pi) so gedeutet: »darum bin ich um so höher einzuschätzen«, oder wie Strauss (mit anderer lesart, aber schwerlich angängig) will: »demgemäss werd' ich (gar wenig) geschätzt«. Einige ausgaben — bei Ho Shih-chi der stein von 1316 (趙), das ms. 柰卷, Fan Ying-yüan und eine ausgabe des Tao tsang; dazu kommt noch Fu I und zwei Tunhuang mss. (s. Lao-tze chi hsün, n. 3), wozu Ma Hsü-lun sich auf noch einige andere autoritäten stützt, denen aber andere entgegenstehen — haben die von Strauss befolgte lesart **則我貴矣**, die freilich besagt: »darum bin ich (um so höher) zu schätzen«². Aber diese variante kann gegenüber der erdrückenden mehrheit der texte keine autorität beanspruchen; es ist sicherlich nur eine textänderung, die die herkömmliche auffassung der stelle sprachlich annehmbar machen sollte; wäre sie wirklich die ursprüngliche lesart, so wäre es vollkommen unbegreiflich, wie

¹ Das folgende Zitat ist im Ms. Dr. Wulff's in abgekürzter Form (aus dem Gedächtnis?) wiedergegeben. Dr. W.s Auffassung dieser Lao-tze-Stelle ergibt sich aber aus seinem Vorlesungsmanuskript von 1938, und es war somit ein Leichtes, seine Übersetzung hieraus zu ergänzen — was mir wegen der Schwierigkeit der Stelle (und der Mannigfaltigkeit der Deutungen) erforderlich schien. V. D.

² Eine andere form hat der satz im Han shu: **貴知我者希**, wo das folgende fortgelassen ist; der übrigen überlieferung gegenüber kann dies kein gewicht haben.

die andere, die jetzt gewöhnliche, entstanden sein sollte. STRAUSS hat nämlich vollkommen recht: diese letztere kann nicht das bedeuten, was man hineinlegt; er irrt sich nur in der übersetzung von 貴. Dass der gebrauch von 者 hinter dem pronomen 我, bloss um es nachdrücklicher hervorzuheben, grammatisch unmöglich sei, ist wohl schwer kategorisch zu behaupten (v. d. Gabelentz hat keine beispiele, und fälle wie Lun yü XVI, 1, 5 吾二臣者, eb. VI, 2, 2 有顏回者好學, die das nächste sind, was ich anführen kann, sind doch anderer art); dagegen scheint es stilistisch ausgeschlossen, dass die beiden ganz gleichartig gebauten sätze 知我者希 und 則我者貴 nicht auch wirklich parallelsätze sein sollten. Bloss ist der letztere nicht mit Strauss (anm. 3) zu übersetzen »die sich richten nach mir, werden geschätzt«, oder etwa »sind angesehene leute«, sondern es heisst: »die mich verstehen, sind rar; die mich zu ihrem vorbild machen, sind (mir) teuer«, oder vielleicht »sind mir um so teurer«. Und hier ist nun wieder bemerkenswert, wie das ganze kapitel zusammenhängt: 知 hier in § 3 entspricht 知 und 言 in § 1 und 2, während 則 (im handeln mir nachfolgen) in § 3 行 in § 1 und 事 in § 2 entspricht; es ist auch hier in § 3 ebenso wie oben von worten und werken die rede.

Fasst man die beiden sätze so auf, dann wird der letzte satz von dem weisen bewusst doppelsinnig, denn dass Lao-tze vielfach unter »dem weisen« sich selbst mit einschliesst, lässt sich wohl nicht leugnen; der satz bedeutet dann: »der weise ist gekleidet in grobes haartuch, trägt aber im ich bin trage am busen sein juwel« d. h. den eigenen inneren wert. mein diejenigen, die mir teuer sind. 懷 in diesem sinne ist bekannt genug (vgl. z. b. Lun yü V, 25; Chung yung XX, 12); 褐 als bekleidung armer leute z. b.

Mêng-tze II, 1, 2; III, 1, 4 von einem philosophen und seinen schülern getragen, die das »zurück zur selbstversorgung des altertums« predigen.

Einige ausleger (denen u. a. STRAUSS folgt) erklären das »am busen tragen« so, dass die weisen ihr juwel verbergen und nicht zeigen wollen, so wie Lun yü XVII, 1, 2 der ausdruck **懷其寶** gebraucht ist.

Um zu entscheiden, wie es sich damit verhält, muss untersucht werden, wie Lao-tze die wortverbindung **是以** anwendet; die bei ihm vorkommenden stellen lassen sich ganz reinlich in zwei gruppen scheiden:

1. der vordersatz enthält die direkte ursache, die notwendige vorbedingung für die gültigkeit der aussage, die in dem mit **是以** eingeleiteten nachsatz enthalten und also das direkte resultat des vordersatzes ist; dahin gehören kap. 38 bis, 66, 70 (+ **不我知**), 71 bis, 72, 75 ter, auch 51 und (mit der var. lect. **以是**) 45 »daher weiss ich«;

2. der vordersatz enthält eine endgültige aussage, und der mit **是以** eingeleitete nachsatz zieht daraus die konsequenz in bezug auf ein spezielles verhältnis, das also mit der allgemeinen regel übereinstimmt; dazu gehören 21 von den 22 stellen, wo **是以聖人** vorkommt (nämlich alle ausser der hier besprochenen in kap. 70), und ferner kap. 38 (+ **大丈夫**), 39 (+ **侯王**), 76 (+ **兵**).

In beiden gebrauchsanwendungen scheint **是以** mit **故** übereinzukommen.

Unsere stelle in kap. 70 kann nicht in die letztere gruppe gehören, weil im vorhergehenden nicht von gemeingültigen dingen die rede war, sondern von Lao-tze's speziellen verhältnissen; also gehört sie in gruppe 1, d. h. der inhalt des nachsatzes folgt direkt aus dem des vordersatzes. Nun kann aber eine aussage von den weisen im allgemeinen

sich natürlich nicht als resultat aus den speziellen verhältnissen Lao-tze's ergeben. Somit bleiben zwei möglichkeiten: *a.* 聖人 bezeichnet nicht die weisen im allgemeinen, sondern nur Lao-tze allein, und dieser satz gibt die begründung seines verhaltens — das würde heissen, dass die auffassung von STRAUSS richtig wäre: Lao-tze will sein juwel verbergen. Oder aber *b.* Waley hat recht mit seiner auffassung, dass die worte 聖人被褐懷玉 ein zitat sind — ich möchte annehmen: eine allgemein bekannte redensart —, und 是以 zeigt an, dass, als eine konsequenz des vordersatzes, diese redensart auf Lao-tze und seine verhältnisse anwendung finden kann. Diese beziehung auf Lao-tze selbst wird noch treffender, wenn 貴 als »mir teuer« verstanden wird. — Von diesen beiden möglichkeiten ist die letztere weitaus die wahrscheinlichere, schon deshalb weil die beschränkung »des weisen« allein auf Lao-tze selbst nicht überzeugend wirkt.

Übersetzung.

§ 1. Meine worte (lehren) sind sehr leicht zu verstehen und sehr leicht ins leben zu führen, aber auf der welt ist keiner, der sie verstehen kann, keiner, der sie ins leben führen kann.

§ 2. Für die worte (= theorie) hat man [sonst] die zeremonienmeister (und die wortführer?) bei den opfern und ihren beamtenstab, für die [rituellen] handlungen hat man die darbringer der opfer¹; aber [auch] diese verstehen überhaupt nichts, darum verstehen sie auch mich nicht.

§ 3. Die mich verstehen, sind rar; die mich zum vorbild nehmen, sind mir teuer (um so teurer). Also [gilt auch

¹ Ma Hsü-lun nimmt gegen alle überlieferung diesen anfang von § 2 aus dem kapitel heraus und stellt sie dahinter als einen spruch für sich.

von mir das wort]: $\frac{\text{der weise ist}}{\text{ich bin}}$ gekleidet in grobes haartuch, $\frac{\text{trägt}}{\text{trage}}$ aber $\frac{\text{im}}{\text{am}}$ busen $\frac{\text{sein}}{\text{mein}}$ juwel, d. h. $\frac{\text{den eigenen}}{\text{diejenigen die inneren wert.}}$ mir teuer sind.

Kapitel 38.¹

Bei diesem kapitel gehen die verschiedenen interpreten und übersetzer weit auseinander, und mehrfach werden von einzelnen sätzen übersetzungen gegeben, die sprachlich sicher nicht einwandfrei sind. Man könnte grade hier an mehreren musterbeispielen zeigen, wie man eben nicht interpretieren darf, so etwa wenn man einzelne unbequeme wörter einfach beiseite lässt, sowie z. b. WILHELM 上 bei 仁, 義 und 禮 absichtlich übergeht, weil der gegensatz, 下 nicht genannt ist. Die auslegung von STRAUSS ist, wie immer, scharfsinnig und überaus sorgfältig durchdacht, sie scheidet aber daran, dass er die tugenden (güte, rechtsinn, schicklichkeit) im Tao wurzeln lässt, mit welchem zusammen sie zu grunde gehen, und dass er ihren wert davon herleitet, dass sie handeln, nicht nur ein inaktives prinzip sind. Das heisst die sache auf den kopf stellen, denn erstens ist in kap. 18 mit reinen worten gesagt, dass die tugenden dem verfall des Tao entspringen, und zweitens ist nur das inaktive, 無 爲, im einklang mit dem Tao. Wie kann man dem einzeltext zu liebe annehmen, dass Lao-tze sich über so fundamentale fragen in diametral entgegengesetztem

¹ Die meisten Absätze dieses Abschnittes lagen nur in dänischer Fassung vor. Sie sind von Frau LINA JOHNSON ins Deutsche übertragen worden; ihre vortreffliche Übersetzung ist nachher von Lektor FR. HOFFMANN und mir kontrolliert und mit der Sprache Dr. Wulff's möglichst in Übereinstimmung gebracht. V. D.

sinne äussert? Dasselbe tut WILHELM: er überlegt sich, § 5 lasse zwei deutungen zu, dieselbe wie in kap. 18 und die direkt entgegengesetzte; da die erstere aber auf 德 nicht zutrefte, so müsse hier das Gegenteil gemeint sein — er lässt also mit vollem bewusstsein Lao-tze sich selbst widersprechen; das dürfte doch ein zu opportunistisches verfahren sein.

Um das kap. zu verstehen, muss man sich darüber klar werden, was 德 ist.

Kurz ausgedrückt sind es die kräfte, die in 道 wirken. Nun kann Tao in verschiedenen sphären gesehen werden, doch ist es in sämtlichen ein und dasselbe. Das kosmische Tao ist der natürliche, unwillkürliche, ungestörte, unbeeinflusste verlauf des lebens der allnatur; das Tao der menschheit ist der natürliche, unwillkürliche, ungestörte, unbeeinflusste verlauf des lebens der menschheit, und das Tao des einzelnen menschen ist der natürliche und unwillkürliche verlauf eines einzelnen menschlichen daseins, also ein lebenslauf, der nicht durch das willkürliche eingreifen weder von eigener seite noch von seiten anderer gestört oder beeinflusst wird.

In allen diesen drei sphären sind also 德 jene kräfte, die in diesem lebensverlauf wirksam sind, und sie sind an allen drei stellen an sich dieselben; verschieden ist nur die sphäre, in der sie sich äussern; und wie Tao selbst, sollen sie unwillkürlich, inaktiv, — oder mit einem andern, aus der grammatik entliehenen ausdruck — nicht faktitiv sein.

Hier im kap. 38 ist von der dritten sphäre, der des einzelnen menschen, die rede, und 德 bedeutet also die kosmische kraft, wie sie in und durch den einzelnen menschen wirkt. Doch wie soll man auf gut europäisch aus-

drücken, was diese, dem einzelnen menschen innewohnende kosmische kraft eigentlich ist? Wir haben ein wort, das dies ganz klar machen kann, und das zugleich eine treffende übersetzung für das 德 des menschen ist (treffend, aber unter einer ganz bestimmten voraussetzung, die sofort erörtert werden soll), und das ist das wort »persönlichkeit«. Die persönlichkeIt ist ja der inbegriff der innern kräfte, die im individuum wirken; sie liegen im individuum, ohne in irgend einer weise von der aussenwelt bedingt zu sein, unwillkürlich und unbewusst wirken sie in ihm, strahlen von ihm aus, andere beeinflussend. Das 德 der einzelnen menschen ist von höchst verschiedenem stärkegrad, es wirken die kosmischen kräfte im einen stärker als im andern — am stärksten in dem, der zum herrschen geeignet ist — und dementsprechend ist denn auch die »persönlichkeit« des einen stärker, die des andern schwächer.

Das wort lässt sich aber nur unter der bestimmten voraussetzung anwenden, dass man sich ganz von unserer individualistischen betrachtungsweise frei macht und sich auf den animistischen standpunkt der chinesen stellt, d. h. es vermeidet, wie wir individualistischen europäer, sich die persönlichkeIt als das sondergut des einzelnen individuum, als seine rein individuellen innern kräfte vorzustellen, und statt dessen die persönlichkeIt für identisch hält mit den in der allnatur wirkenden kräften, als die kosmische kraft auffasst, wie sie im einzelnen menschen sich äussert. Unter dieser ausdrücklichen voraussetzung ist also 德 mit »persönlichkeit« zu übersetzen.

Nun wird 德 hier im kap. 38 auf zweierlei weise gebraucht: erstens als substantiv in der angegebenen bedeutung und zweitens als verbum. Als verbum steht das wort

ungefähr in demselben verhältnis zu seinem substantiv, wie die redensart »seine seele in etwas legen« zum wort »die seele«. Es bedeutet als verbum »seine persönlich-keit gebrauchen, sie aktivieren«, modern ausgedrückt »sie mobilisieren«, d. h. also, die kräfte mit willen und mit willkürlichkeit wirken lassen, ein vorgehen, das Tao zu-wider ist.

Was § 1 betrifft, liegt dann die sache ganz klar. Wenn man die unwillkürliche wirkung der persönlichkeit auf andere willkürlich macht, sie mit willen und aktiv wirken lässt, so büsst sie ihren ursprünglichen charakter einer unwillkürlichen, natürlichen, in übereinstimmung mit Tao wirkenden kraft ein. Das ist, was »die niedrigere persön-lichkeit« (die persönlichkeit im niederen sinne) »nicht ablässt, nicht aufhört zu tun«. Der doppeldeutige ausdruck **不失** (»nicht ablassen«, und »nicht verlieren«) ist ver-mutlich mit absicht gewählt, um das paradox zu unter-streichen. »Die persönlichkeit im niederen sinne« ist ohne »persönlichkeit« in der eigentlichen, ursprünglichen bedeu-tung des wortes, ist nicht im einklang mit Tao. Die per-sönlichkeit im höheren sinne bleibt hingegen inaktiv, be-sitzt und behält darum den eigentlichen und ursprüng-lichen charakter des **德**.

上德 ist also die persönlichkeit des menschen, die ihre identität mit dem **德** der allnatur bewahrt hat, und bleibt der universellen, im ganzen kosmos wirkenden kraft gleich, während **下德** die persönlichkeit ist, die diesen zusammenhang verliert und zur persönlichkeit des einzel-nen individuums wird, wie wir sie auffassen, also willkür-lich und bewusst dazu gebraucht wird, auf andere zu wirken.

Hiermit ist § 1 ins reine gebracht.

Die beiden nächsten paragraphen 2—4 bilden ein ganzes. In § 2 sind zwei wesentliche textvarianten zu notieren: Bei 上德, der »persönlichkeit« im höheren sinne, haben fast alle texte (darunter sowohl Wang Pi als Ho-shangkung) 無爲而無以爲, und diese lesart hat weitaus die beste autorität, ist auch sicher die richtige. Aber Han Fei liest dafür 而無不爲; dasselbe haben zwei von den texten bei Ho Shih-chi: der stein 樓古 von 1290 und die ausgabe von Fan Ying-yüan, der auf drei ältere autoritäten verweist, darunter 傅奕 (irrtümlich, wie Ma Hsü-lun nachweist), überdies auf Wang Pi; dazu kommt noch ein zitat aus dem kommentar zum Wên hsüan. Die letztere lesart ist von mehreren modernen herausgebern aufgenommen, so von Ch'ên Chu und Ma Hsü-lun (f. 272 v), welch letzterer zugibt, dass die texte fast alle 無以爲 haben, aber meint, der sinn erfordere 無不爲 (worin er unrecht hat). Nun kommen die worte 無爲而無不爲 zweimal bei Lao-tze vor (kap. 37 und 48), und so ist die lesart bei Han Fei und anderen eine leicht verständliche korrupitel. — Bei 下德, der »persönlichkeit« im niederen sinne, haben alle texte 而有以爲, bloss die beiden eben genannten, der stein von 1290 und Fan Ying-yüan, und ausserdem Fu I lesen 無以爲; alte zitate liegen nicht vor. Die erstere lesart, die in der überlieferung überwältigend beglaubigt ist, ist unfraglich richtig. Verschiedene konjekturen einiger erklärer kommen nicht in betracht.

Die »persönlichkeit« im höheren sinne 無爲 wie Tao. Für die »persönlichkeit« im niederen sinne und für die drei tugenden heisst der gegensatz 爲之, übersetzt »handelt«, was sprachlich keine unmöglichkeit ist. Was bedeutet es aber? Hier ist zweierlei in betracht zu ziehen:

erstens, dass die bedeutung von 爲 eine ganze skala von nuancen umfasst: herstellen, machen, bewirken, einwirken, behandeln, wirken, handeln, tun, dienen zum (als), sein; also haben wir einen weiten spielraum und können hier die bedeutung an jedem beliebigen punkt der skala fixieren. Zweitens hat 爲 als objekt das pronomen 之, das teils ein schwaches demonstrativpronomen ist, teils von einem ganz unbestimmten objekt gebraucht wird, oftmals so abgeschwächt, dass es nicht viel mehr bedeutet, als dass das verbum nicht als intransitiv, sondern als transitiv aufzufassen ist. Ein gutes beispiel ist in kap. 48 損之 »vermindern«, wogegen 損 »abnehmen« oder »verlieren« bedeuten würde.

Die bedeutung von 爲之 und 無爲 im vorliegenden zusammenhang lässt sich ganz klar machen, wenn man aus der grammatik die bezeichnungen transitiv und intransitiv herbeiholt und sie auf die eigenschaften, von welchen hier die rede ist, überträgt. Transitiv ist, was ein objekt hat, ein ziel ausserhalb seiner selbst. Güte, menschenfreundlichkeit sind auf andere gerichtet, sind überhaupt nur in relation zu andern menschen denkbar; rechtlichkeit, das gefühl für treu und glaube, ist durch interessengegensätze unter den menschen bedingt, welche interessengegensätze es gegen einander abwägt; 禮, das gefühl für die rechte handlungsweise in allen lagen, hat auch nur einen sinn in relation zu den mitmenschen; alle diese drei begriffe sind also transitiv. Und die persönlichkeitswirkung im niederen sinne macht ihre unwillkürliche wirkung auf andere willkürlich und gewollt, hat also auch ein objekt ausserhalb ihrer selbst, ist also auch transitiv. Bei allen vieren wird dies durch 爲之 ausgedrückt. Und wenn also von ihnen gesagt wird, dass sie ein objekt, ein ziel ausserhalb ihrer

selbst haben, so wird damit gleichzeitig ausgedrückt, dass sie nichts mit Tao und seinem 德, der höheren »persönlichkeit«, zu tun haben.

Nur die persönlichkei im höheren sinne ist intransitiv; wie Tao wirkt sie ohne zu handeln, sie ist inaktiv und will auch andern gegenüber nichts bewirken.

爲之 bedeutet also bloss: ist transitiv, hat ein objekt, ein ziel für seine kräfte. Man könnte den ausdruck vielleicht sonderbar finden, er ist es aber keineswegs, denn erstens haben die chinesen nicht wie wir eine feste philosophische terminologie, sondern sind oft darauf hingewiesen, die philosophischen gedanken mehr oder minder bildlich auszudrücken, und zweitens bewegen sich ihre gedanken in andern bahnen als die unsern. Das charakteristische an einer sache, dasjenige was geeignet ist, ein verhältnis zu illustrieren, wird für sie oft etwas anderes sein als für uns.

有以爲 und 無以爲 kann drei bedeutungen haben (mit mehreren unterabteilungen): 1. etwas (nichts) zu tun haben, d. h. etwas (nichts), was man will oder soll. 2. etwas (nichts) zu tun haben weswegen, d. h. einen (keinen) grund haben, es zu tun. 3. etwas (nichts) zu tun haben womit, d. h. die (keine) mittel haben, es zu tun. An dieser stelle muss es sich um die unter 1. angeführte bedeutung handeln: etwas (nichts) zu wollen, zu bewirken, durchzusetzen zu haben.

Die persönlichkei auf ihrer niederen stufe macht mit bewusster absicht ihren einfluss auf andere geltend, natürlich um sie dazu zu bewegen, nach den interessen dieser persönlichkei zu wirken und zu handeln: sie hat etwas, was sie durchsetzen will.

Das gefühl für schicklichkeit, das gefühl für treu und glauben stellt eine norm für die menschlichen handlungen auf und verlangt, dass sie befolgt wird, auf dass nicht

der eine dem anderen sein recht streitig mache: will also etwas durchsetzen, bewirken.

禮, das gefühl für den rechten anstand, stellt normen auf für äusseres auftreten und verlangt, dass sie eingehalten werden; will also etwas bewirken.

Bei diesen dreien ist 有以爲 gebraucht. Wenn schon die transitivität, das ein-objekt-ausserhalb-seiner-selbst-haben, die tugenden von Tao und der höheren persönlichkeit trennt, so wird dies verstärkt und der abstand vergrössert dadurch, dass die tugenden ein praktisches ziel, eine absicht, haben.

Aber die güte, die menschenfreundlichkeit ist sozusagen eine passive tugend; sie besteht in wohlwollen und mitgefühl für das wohl und weh von andern, aber sie fordert nichts von andern, sie ist ein ideales gefühl ohne praktisches ziel — sie hat nichts zu bewirken, sie ist transitiv, aber nicht faktitiv. Und die persönlichkeit auf ihrer höchsten stufe, wie Tao eine blinde naturkraft, hat kein objekt noch ziel ausserhalb ihrer selbst, hat also auch nichts zu bewirken. Von diesen beiden heisst es darum 無以爲.

Ehe wir § 1—4 als ganz ins reine gebracht betrachten können, ist noch eine frage zu beantworten. Warum ist nur von 上仁, 上義, 上禮 die rede, und nicht gleichzeitig von 下? Darüber lassen sich nur vermutungen aussprechen, doch gibt es eine erklärung, die eine gewisse wahrscheinlichkeit für sich hat.

上仁 hat wie 上德 nichts durchzusetzen, zu bewirken; nach dieser analogie müsste 上仁 dazu übergehen 下仁 zu werden, wenn es 有以爲, d. h. wenn es verlangt, dass andere nach seinen prinzipien handeln sollen, also vorschriften für tun und handeln anderer geben will. Nach dieser bestimmung könnte 下仁 füglich dasselbe sein wie 上義. Bei 下義 kann man nicht denselben weg

gehen, um es klar zu legen, doch dünkt es mir wahrscheinlich, dass es 義 war, zu einer leeren form ohne tieferen inhalt entartet, und somit identisch mit 上禮, das von Han Fei nicht übel als »das, womit man seinen gefühlen äussere form gibt« und als »der vollkommene ausdruck für alles, was 義 heisst« (羣義), bezeichnet wird. Was 禮 betrifft, so wird selbst seine höhere stufe als so gering und verwerflich geschildert, dass ihre niedrigere stufe kaum einer charakteristik bedarf. Es muss wohl das rein formalistische 禮 ohne inhalt sein, das auch die gewöhnliche moral verwirft.

Wenn diese konstruktion richtig ist, wird es begreiflich, dass die wörter 下仁, 義 und 禮 nicht vorkommen. Die dinge werden unter anderen namen genannt.

§ 5 enthält das für das ganze kapitel zentrale, und der gedanke ist hier vollkommen richtig und wahr.

Auch hier ist eine abweichende lesart zu erwähnen, die aber von geringer bedeutung ist: Han Fei gibt 失道而後失德 und ebenso mit 失 vor den tugenden der drei folgenden glieder. Dieselbe stelle zitiert Chuang-tze (kap. 22, Wieger s. 388) ohne 失 in allen vier gliedern, und sämtliche texte haben diese letztere form, die sicher die richtige ist. Liest man die stelle bei Han Fei im zusammenhang, so scheint es auch sehr zweifelhaft, ob er den text seiner vorlage wiedergibt: er kann die vier 失 sehr wohl selbst eingefügt haben, um in aller kürze seine auffassung des sinnes klar zu machen.

Erst wenn der einklang mit Tao, die unwillkürlichkeit verlangt, verloren geht, wird raum für 德 in der aktiven, verbalen bedeutung des wortes, wie es hier aufzufassen ist, nämlich eine willkürliche, gewollte anwendung der persönlichkeit, der dem individuum innewohnenden kräfte,

in der absicht, andere unter seinen einfluss zu bringen; **德** ist also hier = **下 德** und nicht **上 德**. Und erst aus dieser aktivierung der persönlichkeit heraus können die aktiven, sozialen triebe entstehen; der von ihnen, der **道** und **德** am nächsten liegt, ist **仁**. So lange **仁** herrscht, und das zusammenleben der menschen ganz und allein von gegenseitigem wohlwollen getragen wird, gibt es keinen kampf widerstreitender interessen, und der begriff treu und glaube existiert nicht — das ist ganz recht gesehen; erst wenn ein gegenseitiges wohlwollen nicht mehr da ist, wird raum für **義**. Ferner: so lange das gefühl für treu und glauben das herrschende ist und niemand daran denkt gegen dieses gefühl zu handeln, bedarf es keiner regeln und normen, wie sich die menschen gegenseitig zu benehmen haben. Jeder wird aus sich selbst heraus das rechte tun, und so setzt wieder **禮** voraus, dass **義** verloren gegangen ist. So wird **禮** die letzte station auf dem weg bergab; wenn das gefühl für treu und glauben verloren gegangen ist, gibt es den beginn von **亂**, die auflösung, die allgemeine, morali-sche verwirrung.

Auch hier steht noch eine frage offen: **下 德** »hat etwas zu bewirken«, aber sein verfallsprodukt **仁** kehrt zurück zu dem stadium, das vor ihm lag, **無 以 爲**, das **上 德** kennzeichnete. Wie ist das zu erklären?

Auch hier kann man nur raten. Aber vielleicht kann man es sich folgendermassen vorstellen: Der ursprüngliche und natürliche zustand ist der, bei welchem das leben der menschlichen gemeinschaft und das des einzelnen in übereinstimmung mit Tao ist, d. h. unwillkürlich, reibungslos und harmonisch verläuft; auf diesem stadium herrscht **上 德**. Das stadium **下 德** entsteht, wenn der mensch sich der unwillkürlichen und ungewollten ausstrahlung

seiner persönlichkeit und ihrer wirkung auf andere bewusst wird und sie jetzt mit absicht und willen andern gegenüber zur geltung bringt. Aber diese einwirkung ist vorläufig noch ganz allgemein und undifferenziert, noch weiss die menschliche gemeinschaft nichts von den gegensätzen unter ihren mitgliedern, und darum haben sich die gemeinschaftlichen tugenden noch nicht herauskristallisiert. Erst wenn sich die menschliche gesellschaft dieser gegensätze bewusst wird, entstehen die tugenden der volksgemeinschaft, unter denen 仁 die primäre ist. Ihre vorbedingung ist der verfall, insofern als ihre voraussetzung das wissen von der ungleichheit der mitglieder der volksgemeinschaft ist. 下德 hat nicht unbedingt diese voraussetzung, obgleich sie wohl eben durch die bewusste und aktive einwirkung der einzelnen persönlichkeit auf andere entsteht.

§ 6. Die charakteristik des 禮, der schicklichkeit, als verkümmern, verwässerung von treu und glauben ist durchaus verständlich, denn 禮 ist ja, wie schon Han Fei-tze es definiert, die äussere form, der äussere ausdruck der gefühle. So lange die gefühle aber echt sind und die menschen beherrschen, bedarf es dieser durch die sitte festgelegten form nicht, die menschen werden sich auch ohne sie richtig und schicklich zu einander verhalten; wird die norm festgelegt, so ist es eben, weil die gefühle ihre herrschaft verloren haben, weil sie verkümmert sind.

Der schluss des kapitels lässt sich nicht genau interpretieren, solange unklar ist, was 前識者 bedeutet: was damit gemeint ist, weiss ich nicht.

Offenbar muss 道之華 in malam partem gebraucht sein, denn es entspricht 薄 in dem vorigen satz, der mit diesem ganz parallel geht, und es ist der gegensatz zu 實 im folgenden. — Unsicher ist auch, was Lao-tze mit 大丈夫

夫 meint, vermutlich »einen rechten mann, einen grossen mann«; = 聖人 kann es natürlich nicht sein, denn dieser ist über ersatz-tugenden wie 忠 und 信 hoch erhaben. 其厚 ist der gegensatz zu 其薄, also = 忠信, wie 其實 der gegensatz zu 其華, also = 道 ist. — Durch denselben parallelismus ist gegeben, was unter 愚 zu verstehen ist: auch dies ist im herabsetzenden sinne gebraucht, also die positive torheit, die eine pervertierung der vernunft ist und klugheit ausschliesst; ebenso muss es in kap. 20 gedacht sein (s. oben s. 6, note). In kap. 65 dagegen bezeichnet es den der natürlichen schicklichkeit entspringenden mangel an wissen und kenntnissen, der nicht tadelnswert und sehr wohl mit klugheit vereinbar ist — dieselbe nuance wie in dem geläufigen ausdruck 愚民 »das ungelehrte volk, die laien«, in dem an sich auch nichts herabsetzendes liegt¹.

Die phrase 去彼取此, die ausser in kap. 38 auch in 12 und 72 steht, ist in wirklichkeit sehr merkwürdig. 彼, das das entferntere bezeichnet, kommt bei Lao-tze nur an diesen drei stellen vor, 此 dagegen an mehreren stellen, wo es auf unmittelbar vorher genanntes hinweist. 彼 sollte demnach in dieser phrase auf das an erster stelle, 此 auf das an zweiter stelle genannte hinweisen. Das an erster stelle genannte ist in 38 其厚 und 其實, d. h. das was »ein rechter mann« wählen wird; das an zweiter stelle genannte ist 其薄 und 其華, d. h. das was er meiden wird. Das verhältnis ist also umgekehrt, 彼 weist auf das nähere, 此 auf das entferntere hin. Genau so ist das verhältnis in kap. 72: auf das entferntere 自知 und 自愛,

¹ Wenn die reformeiferer der revolution gegen die überheblichkeit des autokratischen 愚民至義 zu felde ziehen, liegt darin eine verdrehung des begriffes, indem die odïöse bedeutung des wortes, an die stelle der neutralen, nicht tadelnden gesetzt ist.

das der weise wählt, weist **此** hin, auf das nähere, dass er meidet: **自見** und **自貴**, weist **彼** hin. Ebenso kann man in kap. 12 mit derselben umkehrung **彼** auf das zuletztgenannte **爲目** hinweisen lassen und **此** auf das an erster stelle genannte **爲腹**; das macht hier, unmittelbar besehen, einen merkwürdig blassen und nichtssagenden ein- druck; allein dem ist wohl nur scheinbar so, indem **腹** das wahre, das wirkliche, echte der menschen, **目** aber das äusserliche, die entgleiste sinnenwelt an ihnen verkörpert.

Die umkehrung der deixis an allen drei stellen ist aber merkwürdig. Es ist wohl wahrscheinlich, dass WALEY recht hat, wenn er das verhältnis durch das erklärt, was er (s. 47) aus Kuan-tze anführt: dass **彼** die aussenwelt und **此** das innere selbst des menschen bezeichnet; nur wäre hier bei Lao-tze wohl eher einerseits die der aussenwelt zugekehrte seite des menschen, sozusagen die äussere person, der die in kap. 38 genannten tugenden angehören, gemeint, andererseits das eigentliche, echte, das wahrhafte und unverfälschte innere ich, dem das erhabensein über diese tugenden eignet. Das scheint mir der wahrheit näher zu kommen, als WILHELM's erklärung (Vom Sinn und Leben s. XVII) von der erkenntnistheorie heraus.

Übersetzung.

§ 1. Die »persönlichkeit«¹ im höheren sinne macht ihre »persönlichkeit« nicht [absichtlich und willkürlich] geltend, darum hat sie »persönlichkeit«; die »persönlichkeit« im niederen sinne lässt nicht ab, ihre »persönlichkeit« geltend zu machen, darum hat sie nicht »persönlichkeit«.

§ 2. Die »persönlichkeit« im höheren sinne ist intran-

¹ In dem oben s. 58 angegebenen sinne.

sitiv (inaktiv, d. h. sie wirkt ohne zu handeln) und hat nichts zu bewirken; die »persönlichkeit« im niederen sinne ist transitiv und hat etwas zu bewirken.

§ 3. Die güte gegenüber den mitmenschen im höheren sinne ist transitiv und hat nichts zu bewirken. Die rechtlichkeit im höheren sinne ist transitiv und hat etwas zu bewirken.

§ 4. Die schicklichkeit im höheren sinne ist transitiv, und wenn man ihr nicht entspricht, streift sie die ärmel auf und zerrt einen mit sich.

§ 5. Darum: erst wenn das Tao verloren geht, gibt es »persönlichkeit« [im niederen sinne]; wenn die »persönlichkeit« [im niederen sinne] verloren geht, gibt es güte gegenüber den mitmenschen; wenn die güte verloren geht, gibt es rechtlichkeit; wenn die rechtlichkeit verloren geht, gibt es schicklichkeit.

§ 6. Die schicklichkeit aber ist die verkümmernng von treu und glauben und der anfang [allgemeiner moralischer] verwirrung; . . . ist die [verkünstelte] blüte(?) des Tao und der anfang der torheit.

§ 7. So wird ein rechter mann(?) in dem echten verweilen und wird nicht in der verkümmernng verweilen, wird in dem wahren verweilen und wird nicht in der [verkünstelten] blüte(?) verweilen. So wird er jenes [das äußerliche] meiden und dieses [das innerliche] wählen.

Kapitel 2.

Das zweite kapitel, das einheitlich an kap. 1 anknüpft und die darin ausgesprochenen gedanken nach einer gewissen richtung hin weiterführt, zerfällt natürlich in zwei teile, einen allgemeineren (§ 1—2 bei Legge) und einen

spezielleren (§ 3—4 bei Legge), welch letzterer von dem verhalten des weisen, d. h. des weisen fürsten, handelt.

Es ist, so viel ich sehe, ziemlich allgemein anerkannt, dass der erste teil des kapitels von dem gesetz der sich gegenseitig bedingenden gegensätze handelt¹, welches besagt, dass jedes qualifizierende prädikat von dem vorhandensein seines gegenteils bedingt ist und nicht ohne ein solches bestehen und gegenstand der erkenntnis sein kann; aber diese gegensätzlichkeit ist, wie aus kap. 1 zu schliessen ist, freilich nur eine sekundäre erscheinung, die gegenteiligen prädikate sind nur verschiedene erscheinungsformen eines und desselben, des undifferenzierten absoluten, wie es in kap. 1 (s. unter diesem) für sein und nichtsein gezeigt worden ist. Die paare von gegensätzen, wie hoch und tief, schwierig und leicht, sind mit sein und nichtsein kongruent, sie sind jeweils die positive und negative erscheinungsform des absoluten, und dies ist der grund, warum, nach den nur einleitenden sätzen des § 1, »sein« und »nichtsein« in § 2 an die spitze der beispiele gestellt sind. Es ist in diesem kap. 2 so dargestellt, dass die gegensätze sich gegenseitig hervorrufen, dass der begriff z. b. des hohen (oder seine erkenntnis) den begriff des niedrigen unmittelbar nach sich zieht (wie in kap. 40 »sein« aus »nichtsein«, das »etwas« aus dem »nichts« hervorgeht), also mit einer zeitlichen aufeinanderfolge; und es ist sehr wohl möglich, dass Lao-tze hier nicht mehr hat aussprechen wollen, indem dies für den gedankengang im zweiten teil des kapitels völlig ausreicht. Verfolgt man aber den gedanken weiter, dann ist dies nur ein vorläufiges resultat, die zeitliche aufeinanderfolge kann

¹ WALEY will auch in diesem kapitel polemik finden, nämlich gegen die realisten (*fa chia*), die eine scharfe definition des guten fordern; mir scheint das sehr weit hergeholt und wenig in übereinstimmung mit dem allgemeinen gehalt des kapitels.

nicht bestehen, sondern die beiden gegenteile müssen genau gleichzeitig auftreten. Auf einer absolut ebenen fläche z. b. existieren die begriffe hoch und niedrig überhaupt nicht; macht man darauf ein höheres, so muss in mathematisch genau demselben moment auch das niedrigere da sein. In kap. 1 scheint Lao-tze auch dies gesehen zu haben, in kap. 2 kommt es nicht zum ausdruck.

Die beiden ersten sätze des kapitels (§ 1) bieten der übersetzung eine kleine schwierigkeit, die aber für den hauptgedanken ohne belang ist: die beiden adjektiva, die hier die hauptbegriffe sind, sind mehrdeutig; 美 heisst sowohl »schön« als »gut«, 善 sowohl »gut« als »tüchtig«, und das wort 惡, das zu dem ersteren den gegensatz bildet, hilft nicht weiter, denn es bedeutet sowohl »hässlich« als »schlecht«¹.

Diese beiden sätze, die zwei ersten paare von gegensätzen, dienen als einleitung zu den folgenden (§ 2), die das gesetz der sich gegenseitig bedingenden gegensätze klar machen sollen; und zwar sind sie deutlich als das paradigma aufgestellt, nach dem die übrigen zu beurteilen sind: das liegt ganz klar in dem 故, mit dem die folgende reihe beginnt². Dieses 故 (das nicht »denn« bedeutet) ist nicht

¹ Es ist grundfalsch, wenn STRAUSS, n. 1, hier einen »Fortschritt von der Erkenntnis aus dem Gefühl zu dem Erkenntnis aus dem Gewissen, vom ästhetischen zum ethischen Urtheil« feststellen will. Die wörter des textes enthalten in der alten sprache nichts von ästhetischer oder ethischer wertung, und von moral und gewissen sollte man in Lao-tze's gesellschaft lieber schweigen; das ethische ist bei ihm, sofern man überhaupt davon reden kann, höchstens mit dem unverfälscht natürlichen identisch, mit dem was mit dem ungestörten kreislauf des weltalls in vollster harmonie ist.

² Dieses 故 muss als sicher gelten, und Ma Hsü-lun hat es in seinem rekonstruierten text; es fehlt in einem ms. Lo Chên-yü, in zwei sich sehr nahestehenden ausgaben und nach Chiao Hung (bei Ma Hsü-lun) auf einem stein des Lung-hsing-kuan in I-chou.

kausal, sondern es gibt — wie so oft sowohl bei Lao-tze als sonst — nur die prinzipielle übereinstimmung, die kongruenz der beiden damit verbundenen gedanken an und lässt sich »desgleichen, ebenso (verhält es sich) auch (mit)« o. ä. übersetzen. Wieso unterscheiden sich aber »gut: schlecht«, »schön: hässlich«, »tüchtig: untüchtig« von den folgenden paaren derart, dass sie besonders geeignet wären, als paradigma zu dienen? Das scheint mir keineswegs unmittelbar einleuchtend.

Dazu kommt noch ein anderes: bei der gewöhnlichen auffassung der stelle ist das wort 已 am schluss der beiden ersten sätze als blosse schlusspartikel (nicht sehr verschieden von 矣) zu beurteilen. Dieser gebrauch des wortes kommt bekanntlich vor, er ist aber keineswegs gewöhnlich, und weitaus am häufigsten wird es in verbindung mit anderen partikeln gebraucht (VON DER GABELENTZ, Gramm. § 1184). Diese seltene partikel bei Lao-tze anzunehmen, der im ganzen so überaus karg ist in der anwendung von partikeln, scheint mir nicht unbedenklich. Man wird vielleicht auf kap. 29 verweisen, wo die phrase 不得已 den übersetzern grosse schwierigkeiten bereitet; diese phrase hat ja ihre ganz feste bedeutung »nicht umhin können«; da man diese aber an der genannten stelle nicht passend findet, wird dem ausdruck eine andere bedeutung (»nicht gelingen« u. ä.) aufgezwungen. Aber das ist ein interpretationsverfahren, das nicht angängig ist; die bedeutung der wortverbindung ist zu fest, und sie verwerfen zu wollen heisst der sprache gewalt antun. Es ist aber auch gar nicht nötig, denn der anfang von kap. 29 lässt sich ungezwungen so verstehen: »versuchen wollen die ganze menschheit unter sich zu bringen und zu regieren — ja, ich sehe wohl, dass die menschen es nicht lassen können [weil sie eben vom

Tao so weit entfernt sind]; aber die menschheit ist nun einmal ein übermenschliches ding . . .«, und deshalb muss jeder solcher versuch fehlschlagen. — Kap. 29 kann also den gebrauch von 已 als schlusspartikel nicht stützen.

Beide bedenken würden verschwinden, wenn man statt 已 i^3 己 chi^3 »selbst« lesen und demgemäss übersetzen würde: »[nur] weil alle welt weiss, dass der schöne schön ist, findet man sich selbst unschön(er); und weil jeder-mann weiss, dass der gute gut ist, findet man sich selbst schlecht(er)«, was besagen würde, dass die menschen, weil es andere leute gibt, die anerkanntermassen als schön, gut, tüchtig gelten, sich selbst als weniger schön, gut, tüchtig erkennen und sich also ihrer eigenen geringeren qualität nur deshalb bewusst sind und sein können, weil es im gegensatz zu ihr eine allgemein anerkannte höhere qualität gibt; woraus dann unmittelbar folgt, dass nur die gegen-sätze der eigenschaften ihr vorhandensein oder wenig-stens ihre erkenntnis ermöglichen. Das wäre eine erfah-rung aus dem praktischen leben, die, einmal ausgespro-chen, unmittelbar einleuchtet und wohl geeignet wäre, den sinn für das verständnis des folgenden mehr theoretischen prinzipis vorzubereiten: dass überhaupt jede eigenschaft nur kraft ihres gegenteils und als dessen gegenstück erkennbar und vorhanden ist. Gegen diese deutung der stelle lässt sich anführen, dass Huai-nan-tze (kap. 12, anf.) den zwei-ten der beiden sätze zitiert, aber 也 statt 已 liest; das beweist, dass schon er dieselbe auffassung von der stelle gehabt hat, die heute die übliche ist; die korrupitel müsste also ziemlich alt sein. Die beiden schriftzeichen i^3 und chi^3 sind sich in der alten schrift nicht so ähnlich wie in der mo-dernen, andererseits aber auch nicht weiter verschieden, als dass sie verwechselt werden konnten, und so scheint dies mir

kein stichhaltiges argument gegen die oben gegebene deutung zu sein, die grosse vorzüge hat¹.

Zu § 2 ist wenig zu bemerken. Die grösste schwierigkeit liegt in dem satz 音聲相和; es wäre sehr ansprechend mit E. SCHMITT (in BERTHOLET: Religionsgeschichtliches Lesebuch 6, Tübingen 1927, s. 90) »die hohen und niedrigen töne (L. GILES: »treble and bass«) harmonieren mit einander« zu übersetzen, aber diese bedeutung ist nur aus der vorliegenden stelle erschlossen, und das ist nicht angängig. Die richtige erklärungs dürfte sein, dass 聲 die einzelnen, isolierten töne, 音 aber eine kombination von tönen, eine tonreihe bezeichnet, wofür ich in Musik und Freude im Chinesischen (s. 5) beispiele gegeben habe; es ist dann zu übersetzen »die tonreihen und ihre einzelnen töne harmonisieren einander«, geben jedem ton seinen musikalischen wert (modalität) oder charakter innerhalb der harmonie.

In dem zweiten hauptteil des kapitels gehen die deutungen und übersetzungen viel weiter auseinander als in dem ersten, und darin gibt sich zu erkennen, wie viel unsicherer die erklärungs ist.

In diesem zweiten teil geht Lao-tze zu dem weisen und seinem verhalten und wirken über; unter dem weisen ist ja der lenker und leiter des volkes zu verstehen, an erster stelle also der weise fürst, dann aber wohl auch hinter ihm seine organe, die beamten, und weiterhin vermutlich jeder, der eine leitende stellung einnimmt, wie der vater in der familie, die dorfältesten usw. Man darf ruhig annehmen, dass diese worte von den weisen für Lao-tze's zeit aktuelle bedeutung haben, indem er das seiner ansicht nach richtige

¹ Dass Ma Hsü-lun drei belege für 矣 statt 已 anführen kann, bedeutet natürlich gegenüber der sonstigen einheitlichkeit der überlieferung nichts, und er selbst (wie auch Ch'ên Chu) nimmt denn auch in seinen rekonstruierten text das letztere auf.

dem falschen verhalten der fürsten seiner gegenwart gegenüberstellt.

Fragt man nun, wie der zweite teil mit dem ersten zusammenhängt, in welchem verhältnis beide gedanklich zu einander stehen, so haben wir hier wiederum einen fall, wo (wie in kap. 52 oben) zwei gedankengänge, deren zusammenhang nicht unmittelbar klar ist, scheinbar ziemlich unvermittelt nebeneinandergestellt sind. Der enge zusammenhang besteht aber doch¹. Zum ersten mal im Tao-tê-king treffen wir hier das, was in den folgenden kapiteln öfters wiederkehrt: dass Lao-tze, nachdem er zuerst ein allgemeines, mehr theoretisches und abstraktes verhältnis festgestellt hat, die so gewonnene erkenntnis auf ein spezielles, meist der politischen philosophie angehöriges verhältnis anwendet, derart also, dass in dieser praktischen frage dasselbe prinzip zu gelten hat, das in dem theoretischen teil obwaltet. Dieser übergang vom allgemeinen zum speziellen wird durch das den zweiten teil einleitende 是以 »desgleichen, ebenso (verhält es sich) auch (mit) . . .« angezeigt, wie schon oben bei kap. 70 gezeigt worden ist. Im falle des vorliegenden kap. 2 will das heissen, dass im zweiten teil des kapitels, in dem wirken des weisen, ebenso wie im ersten teil das gesetz der sich bedingenden gegensätze als grundprinzip waltet. Das wirken dieses gesetzes wurde im ersten teil an der hand von inaktiven qualitäten, eigenschaften die den dingen beigelegt werden können, bei so zu sagen »adjektivischen« prädikaten gezeigt, im zweiten teil wird es auf aktives wirken, auf die so zu sagen »verbalen« prädikate weiter übertragen; dieser übergang muss

¹ Ma Hsü-lun verwirft den zweiten teil an dieser stelle und gibt ihn teils fol. 272, z. 9, wo bruchstücke aus mehreren kapiteln zusammengebracht werden, teils fol. 274 v., z. 6 als schluss von kap. 51.

für den chinesen um so natürlicher und unauffälliger sein, als seine sprache keinen formellen unterschied zwischen adjektiv und verbum kennt und der unterschied zwischen attribut und prädikat nur eine frage der wortstellung ist. Wie im ersten teil jedes prädikat sein gegenteil unmittelbar hervorruft, so ruft im zweiten teil jedes aktive wirken unmittelbar die entsprechende gegenwirkung hervor — was der weise vermeidet.

Dass auch im zweiten teil das gesetz der gegensätze zu grunde liegt, derart nämlich, dass die eine handlung spontan und unumgänglich die entgegengesetzte handlung auslöst, zeigt u. a. ganz unzweideutig der letzte satz, in dem diese gedankenreihe gipfelt: »[denn nur] wenn er [nachdem er das ziel seines wirkens erreicht hat] nicht darin verweilt, weicht es [das erzielte] nicht von ihm«. Ähnliche äusserungen findet man ja vielfach bei Lao-tze, wie z. b. kap. 44 »wer viel erkargt, kann nicht umhin viel zu verlieren«, oder umgekehrt kap. 81 »je mehr er [der weise] anderen davon gibt, um so mehr hat er selbst«; der gedanke ist derselbe, der mehrfach (z. b. kap. 29, kap. 64) ausgesprochen wird: wer festzuhalten sucht, verliert unvermeidlich. Es ist, darüber kann kein zweifel sein, das gesetz der gegensätze das hierin wirkt, und es begegnet einem überhaupt bei Lao-tze auf schritt und tritt, offensichtlich oder mehr verborgen.

Auf dieser grundlage möchte ich die einzelnen sätze des zweiten teils (§ 3—4) von kap. 2 auf die folgende weise übersetzen und erklären, die, wie ich glaube, (im gegensatz zu manchen der vorliegenden übersetzungen) sprachlich einwandfrei sein dürfte:

»Ebenso verhält es sich mit dem (wirken des) weisen:

1. er verweilt in der tätigkeit des nichttuns [d. h. dem

wirken ohne zu handeln] und übt seine erzieherische wirkung ohne worte aus.« — Wie 無爲, das wirken ohne zu handeln, zu verstehen ist, wurde oben bei kap. 38 erörtert. Wenn STRAUSS meint, diese worte könnten gegen K'ung-tze, der eifrig der verbreitung seiner lehre oblag, gerichtet sein, so ist das unwahrscheinlich, weil »die erziehung ohne worte« ja auch konfucianisches ideal ist, ebenso wie das ideal des 無爲 dem konfucianismus nicht fremd ist.

2. »Die ganze schöpfung wird [dann] von ihm (oder: dadurch) gebildet und sie entzieht sich dem nicht.« — 作 ist wohl in der bedeutung »behandeln, bearbeiten, zurechteten, zubereiten« zu verstehen, ähnlich wie in verbindungen wie 作材 »holz bearbeiten, zurechteten« und Li chi X (Nei tzê) 1,30 魚曰作之 »von fischen heisst es [die erste zubereitung] 作之«. In kap. 37 scheint 欲作, von der schöpfung gebraucht, zu bedeuten »sie lässt sich willig bilden«, also ganz ähnlich wie hier; kap. 63 ist offensichtlich gemeint: den verlauf der dinge bilden, beeinflussen, lenken (ohne aktiv einzugreifen). 辭¹ steht ganz

¹ Diese lesart ist zu allgemein bezeugt, als dass die wenigen von Ma Hsü-lun angeführten texte (Fu I, Fan Ying-yüan, ein stein in I-chou, und ein ms. von Lo Chên-yü), die dafür 爲始 haben, sie anfechten könnten. Es hat gar nichts merkwürdiges, dass Wang Pi im kommentar zu kap. 17 ebenso schreibt; und daraus zu schliessen, dass der von ihm benutzte text auch ursprünglich 而不爲始 in kap. 2 gelesen habe, scheint mir unberechtigt, denn diese erklärung zu kap. 17 bezieht sich offenbar auf die zu kap. 1, wo vom »anfang« die rede ist, und so ändert er im kommentar den wortlaut ja oft genug der erklärung anderer stellen zu liebe. Viel wahrscheinlicher ist, dass die texte mit der letzteren lesart sie eben aus jener kommentarstelle aufgenommen haben. (Ch'ên Chu versucht die korruptel auf andere, an sich ganz ansprechende weise zu erklären). Dagegen ist 焉 nach 作 in diesem satz nicht gesichert, indem es in einer ganzen reihe texten fehlt (die 9 bei Ho Shih-chi sind 9 von den 11, denen 故 in kap. 1 fehlt); es ist auch für den sinn entbehrlich, aber andererseits sehr wohlbegründet und wahrscheinlich richtig.

ähnlich wie hier in kap. 34: »die ganze schöpfung lebt von ihm (dem Tao) bedingt und entzieht sich ihm [seiner einwirkung] nicht«, denn das Tao nährt die schöpfung, ohne sich zu ihrem herrn zu machen. Dass sie sich ihm nicht weigert, sich seinem einfluss nicht entzieht, ist weil der einfluss unmerklich ist, so wie die lenkenden kräfte des naturgeschehens es sind, während jeder fühlbare aktive eingriff unmittelbaren widerstand auslösen würde (vgl. weiter unten).

3. »Er gibt (und erhält?) leben, und besitzt nicht [dasjenige, dem er leben gegeben hat]«, d. h. er betrachtet es nicht als das seinige, sein eigentum. — Dieselben worte stehen kap. 10 (wo unmittelbar vorher »leben geben« und »erhalten« durch zwei verschiedene wörter ausgedrückt sind, wonach auch hier in kap. 2 vielleicht nur an »leben geben« gedacht sein mag) und in kap. 51.

4. »Er bewirkt und ist selbst [von dem bewirkten] nicht bedingt«, er lässt sein eigenes sein und seinen vorteil von dem, was er bewirkt hat, nicht abhängig sein. — Dieselben worte stehen in kapp. 10, 51 und 77¹.

5. »Seine zwecke werden erfüllt (die ziele [seines wirkens] werden erreicht), und er verweilt nicht dabei«, d. h. wenn in einem bestimmten punkt sein wirken sein ziel erreicht hat und seine mission erfüllt ist, tritt er vom schauplatz ab und befasst sich nicht weiter mit dieser angelegenheit, die abgetan ist; denn würde er versuchen, sie noch weiter festzuhalten, würde er sie verderben (vgl. bes. kap. 64). Dieselben worte (bloss mit 處, das auch in kap. 2 durch den reim empfohlen wird, statt 居) stehen in kap. 77.

6. Der schlusssatz wurde schon oben s. 76 übersetzt.

¹ Marginalnote: NB! die begründung in 77: das Tao des himmels gleicht aus, das Tao der menschen nimmt wo wenig ist, gibt [empfängt] wo überfluss ist.

Es dürfte sich lohnen noch die frage zu stellen: warum soll der weise 無爲, wirken ohne zu handeln? Drei antworten darauf sind mir aufgefallen: der dänische übersetzer V. DANTZER meint, um nicht zu beschämen (indem er durch sein richtiges verhalten anderen ihr unrichtiges zu gemüte führt); WALEY sagt, weil (aktives) handeln eines nur hoch machen kann auf kosten eines anderen, das niedrig gemacht wird, usw.; endlich WIEGER: um nicht den komplizierten und feinen mechanismus (wohl des gesellschaftslebens) zu beschädigen, und weil das resultat nur aussicht hat bestehen zu können, wenn es nicht dem neid und ehrgeiz anderer ausgesetzt ist. Dies letzte kommt der wahrheit am nächsten, ohne sie zu treffen.

Die richtige erklärung ist sicher, dass nach dem gesetz der gegensätze druck gegendruck erzeugt; die aktiven, handelnden kräfte reizen die passiven, ruhenden kräfte zum widerstand, und die letzteren sind immer die stärksten. Jedes aktive handeln enthält seiner natur nach den begriff 爭, dessen bedeutungsinhalt sowohl »streben« als »streiten« einschliesst. Darum heisst es kap. 81 聖人之道爲而不爭 »das Tao des weisen ist, dass er 'macht' [d. h. wirkt, waltet], aber nicht strebt, streitet«, denn (kap. 22) 夫惟不爭故天下莫與之爭 »nur wenn man nicht strebt, streitet, so widerstrebt, widerstreitet einem niemand in der welt«, und fast gleichlautend kap. 66; ähnlich kap. 8 夫惟不爭故無尤 »nur wenn man nicht strebt, streitet, trifft einen keine schuld (oder: anschuldigung)«. Also: jedes streben, streiten erzeugt widerstreben, widerstreiten. Umgekehrt sagt sich der weise in kap. 57 我無爲而民自化 »wenn ich wirke ohne zu handeln, wird das volk sich von selbst wandeln«, wozu ganz ähnlich kap. 37, und in voller übereinstimmung

damit wurde oben gesagt »die ganze schöpfung wird [dann] von ihm gebildet, und sie entzieht sich dem nicht«. Ein weiteres zeugnis bietet kap. 8: »das höchste gut (oder: die höchste tüchtigkeit) ist wie das wasser: das wasser ist gut (tüchtig) der schöpfung zu nützen und streitet nicht um den platz [macht anderen ihren platz nicht streitig, indem es nämlich entgegenstehenden hindernissen ausweicht], was die menschen alle verabscheuen; deshalb kommt es dem Tao nahe«¹.

Der gegensatz zu 爭, worin die aktiven kräfte tätig sind, bildet 靜 »ruhig, unbewegt, passiv«, d. h. der zustand, in dem die ruhenden kräfte sich passiv verhalten, etwa das gleichgewicht der kräfte; dass Lao-tze diese beiden wörter zu gegenpolen macht, ist kein zufall: das zweite enthält als ein element seines schriftzeichens das schriftzeichen des ersteren. Die ruhenden, passiven kräfte sind aber stärker als die handelnden, aktiven kräfte und tragen den sieg davon: kap. 61 牝常以靜勝牡 »das weibliche [das eben das inaktive ist] besiegt stets durch passivität das männliche [das die aktiven kräfte vertritt]«; kap. 26 靜爲躁君 »das ruhige, unbewegte ist herr des heftigen (ungestümen)«. Diese anschauung hängt enge zusammen mit der lehre, die Lao-tze so oft predigt, dass das schwache und widerstandslose immer das stärkere ist und das starke und feste überwindet (z. b. kap. 36, kap. 78); deshalb erkennt Lao-tze auch in kap. 43 den vorzug des 無爲, des wirkens ohne zu handeln, u. a. darin, dass »das schwächste (das am wenigsten widerstandsfähige) in der

¹ Diese von der gewöhnlichen auffassung abweichende weise, den satz zu konstruieren, empfiehlt sowohl der sinn als der reim 處:惡·
t's'üo' : ·uo'.

welt mit dem festesten in der welt fortrennt«, d. h. der giessbach die felsblöcke ins tal mit sich reisst.

Die ruhenden kräfte (das gleichgewicht der kräfte, 靜) sind es, die den unwillkürlichen, naturgemässen ablauf des lebens der menschlichen gesellschaft bedingen, in dem alles so verläuft, wie es soll; greift der herrscher durch aktives handeln willkürlich darin ein, so erzeugt er widerstand und wird überwunden: daher das 無爲, wirken ohne zu handeln, des weisen fürsten.

Übersetzung.

»[Nur] weil alle welt weiss, dass der schöne schön ist, findet man sich selbst unschön(er), und weil jedermann weiss, dass der gute gut ist, findet man sich selbst nicht (so) gut¹. Ebenso [verhält es sich mit den folgenden]: sein und nichtsein erzeugen einander, schwierig und leicht vollziehen einander, lang und kurz gestalten einander, hoch und niedrig kehren einander um², die tonreihen und die einzelnen töne [darin] harmonisieren einander [geben einander ihren musikalischen wert], vor und hinter folgen einander.

Ebenso [verhält es sich auch] mit dem [verhalten des] weisen: er verweilt in der tätigkeit des nichttuns [= dem wirken ohne zu handeln] und übt seine erzieherische tätigkeit ohne worte aus; die ganze schöpfung wird [dann] von ihm (oder: dadurch) gebildet und entzieht sich dem

¹ Für »schön« und »gut« kann man auch »gut« und »tüchtig« einsetzen.

² Die übersetzung ist ein notbehelf, es ist nicht klar, wie der bildliche ausdrück gedacht ist; das wort bedeutet u. a. »neigen, umwerfen«, auch »umkehren, umstülpen«; am ehesten vielleicht so gedacht, dass hoch und niedrig sich gegenseitig auf den kopf stellen.

nicht; er gibt (und erhält?) leben und besitzt es nicht (nl. dasjenige, dem er leben gegeben hat); er bewirkt und ist selbst [von dem bewirkten] nicht bedingt (oder: abhängig); seine zwecke werden erfüllt (= die ziele [seines wirkens] werden erreicht), und er verweilt nicht dabei — [denn nur] wenn er nicht dabei verweilt, weicht es [das erzielte] nicht von ihm.«

Kapitel 1.

Wie der erste satz zu verstehen ist, ist viel diskutiert worden und lässt sich schwerlich objektiv festlegen. Für mich entscheidet der genaue parallelismus mit dem zweiten satz über den namen, wonach zu übersetzen wäre: »das tao, das [den menschen] als tao dienen kann, ist nicht das ewige¹ Tao«, jenes tao also, das menschen erfassen und sich zur richtschnur machen können. Denn der zweite satz besagt doch, dass »die namen, die [uns menschen] als namen [der dinge] dienen können, nicht die ewigen namen sind«, also nicht die namen, die den dingen ihrer tiefsten natur nach eignen. Wenn Lao-tze zwischen den »ewigen namen« und den unter uns menschen gebräuchlichen bezeichnungen unterscheidet, so wird man dabei an die, auch sonst (z. b. kap. 47) bei ihm zu spürende, primitive anschauung denken müssen, nach der der name nicht eine dem ding mehr oder weniger zufällig angeheftete bezeichnung, sondern ein unlöslicher bestandteil seines wesens ist, durch den die natur des dinges daher auch vollkommen charakterisiert ist, weil er sich eben mit ihr deckt; solcher natur sind die namen oder bezeichnungen, die wir menschen anwenden können, nicht.

¹ Das wort »ewig« ist wohl nicht unbedenklich, weil zu europäisch, kommt dem sinn aber doch vielleicht am nächsten.

Von diesen beiden einleitenden gedanken wird der erstere zunächst nicht verfolgt, erst am schluss des kapitels bekommt er, ohne wörtliche anknüpfung an den anfang, gewissermassen seine begründung und seinen gipfel, und damit wird so zu sagen der kreis geschlossen in der gedankenentwicklung des kapitels. Nur der zweite wird direkt und unverblümt weitergeführt; er ist aber auch von entscheidender bedeutung für das folgende, indem er klar-macht, dass den von uns menschen gebrauchten bezeichnungen »nichtsein (das nichts)« und »sein (das etwas)«, die eben nicht »ewige namen« sind, kein absoluter wert zukommt. Und diese erkenntnis ist wesentlich, denn ohne sie wäre uns der weg zu der weiteren erkenntnis verbaut, dass nichtsein und sein, wenn man in die tiefe schaut, eins und dasselbe sind und nur verschiedene namen tragen, weil sie verschiedene erscheinungsformen eines und desselben sind.

Die dritte perikope des kapitels übersetze ich: »[das wort] »nichtsein (das nichts)« benennt [d. h. ist unser name für] den beginn von himmel und erde [d. h. die natur]¹, [das wort] »sein (das etwas)« benennt die mutter der schöpfung². 名 ist demnach als verbale funktion gefasst;

¹ Dass »himmel und erde« hier und an mehreren anderen stellen (kapp. 5, 23, 25) nicht buchstäblich und rein materiell zu nehmen ist, scheint mir sicher; am nächsten dürfte man dem begriff mit dem wort »die natur« kommen, das auch andere schon dafür gebraucht haben. Vgl. GRILL, n. 4, s. 123: »Der gangbare zusammengesetzte Ausdruck (»Himmel und Erde«) für Welt ist um so misslicher, als er hier nur ihr transzendentes schlechthin allgemeines, unterschiedsloses Wesen bedeutet«.

² Ma Hsü-lun will auch im ersten glied statt »himmel und erde« als ursprüngliche lesart 萬物 »die schöpfung« feststellen. So zitiert Shih chi; dass auch Wang Pi's text diese lesart gehabt habe, kann man nicht mit recht aus seinem kommentar schliessen, sondern höchstens, dass er unter »himmel und erde« und »der schöpfung« wesentlich dasselbe versteht. Im ganzen ist für diese änderung gegen alle texte gar keine gewähr vorhanden.

es kommt so gebraucht öfters vor, wo der vater das kind benennt, ihm seinen künftigen namen gibt, was freilich etwas anderes ist; es dürfte aber schwerlich sprachliche oder sachliche bedenken haben, wenn man hier, mit einem bildlichen ausdruck, den namen das ding, das mit ihm benannt wird, benennen lässt . . . Diese auffassung der stelle ist nicht neu: s. Strauss n. 3 s. 6; Wei Yüan: Lao-tze pên i, shang p'ien s. 1, z. 2¹. Ma Hsü-lun (f. 267) interpungiert so und R. WILHELM folgt ihr (etwas abweichend) in Lao-tze und der Taoismus s. 72 (nicht aber in seiner übers. 1911 (1921)). Sie scheint mir richtig, weil sie mit dem vorausgehenden und folgenden zusammen einen besseren und tieferen sinn gibt; die gewöhnliche auffassung ist aber ziemlich alt, wie das Shih chi zitat bei Yang Shu-ta und Ma Hsü-lun zeigt.

Man kann gegen diese interpretation, die 無 bzw. 有名 auseinanderreißt, den parallelismus der ausdrücke »ohne (mit) namen« und im folgenden absatz »ohne (mit) begehren« ins feld führen²; das dürfte aber um so weniger ausschlag geben können, als die beiden gedanken doch nicht kongruent sind. Von dem einen zum anderen führt ein gedankensprung, und die verknüpfung beider liegt, wie mir scheint, hauptsächlich in der ideellen übereinstimmung der beiden begriffe 妙 und 微, »das meta-

¹ Nach Wei Yüan interpungieren hinter 無 und 有 (die autoren der Sung-zeit) Sze-ma Kuang (Wei Yüan nennt ihn Sze-ma 温公; s. Mayers's Manual, p. 214), Wang An-shih und Su Chê; dieselben autoren, bezeugt er, interpungieren im folg. hinter 常無 und 常有.

² Man kann diesen parallelismus auch dadurch retten, dass man im folg. hinter 常無 und 常有 interpungiert (was natürlich nur eine frage der interpretation, nicht der überlieferung ist). So verfahren ausser den in fussn. 1 genannten autoren auch noch Fan Ying-yüan (zeit?). und Ma Hsü-lun. Ich kann mich ihnen deshalb nicht anschliessen, weil ich so keinen vernünftigen sinn herausfinden kann.

physische« und »das empirische«, mit den begriffen »nicht-sein« und »sein«. Das begehren, das ganz und gar der erscheinungswelt angehört, oder die freiheit vom begehren ist die voraussetzung für das schauen, für den gedanken ist es aber ein accessorium, während das hauptsächliche das objekt des erschauens ist. Diese sätze von dem begehren und dem schauen scheinen mir überhaupt eine art parenthese zu sein, die aus dem hauptgedanken herausfallen¹, ihn aber insofern weiterführen, als sie mit den neuen ausdrücken 妙 und 微 uns das weniger greifbare des vorangehenden satzes etwas näher bringen. 常 »ständig« scheint bei 有欲 eigentlich überflüssig, während es bei 無欲 natürlich von höchster bedeutung ist; dass es in beiden gliedern steht, ist wohl nur dem stilistischen parallelismus der beiden sätze zu liebe. Das kapitel handelt eben von dem gegensatz des metaphysischen und des empirischen (der erscheinungswelt), die in wirklichkeit eins sind, wie weiter unten ausgesprochen wird. Kap. 2 steht in engem zusammenhang damit, indem hier gezeigt wird, wie auch die gegensätze innerhalb der erscheinungswelt sich gegenseitig bedingen, d. h. nicht reell, sondern nur verschiedene erscheinungsformen eines und desselben sind. In kap. 2 ist dies letztere freilich nicht ausdrücklich ausgesprochen, so wie es in kap. 1 der fall ist, es liegt aber implicite in den worten, dass »sein und nichtsein sich gegenseitig er-

¹ Dazu passt gut, dass sie mit 故 eingeleitet sind, aber dieses wort, das Wang Pi, Ho-shang und etliche andere haben, ist allerdings textkritisch nicht sicher fundiert; in einer langen reihe von texten auf stein und in ausgaben bei Ma Hsü-lun und Ho Shih-chi (von denen 3 oder 4 bei beiden dieselben sind; das zitat bei Ma aus dem Wên hsüan kommentar zählt nicht) fehlt es, und es ist schwer zu sagen, welche schwerer wiegen. Ma Hsü-lun behält es in der textrekonstruktion (f. 267) bei. Für den sinn ist es erwünscht, aber nicht unbedingt erforderlich.

zeugen« (mit deutlicher beziehung auf kap. 1), und wird weiter dadurch bestätigt, dass die übrigen gegensätzlichen qualitätsbegriffe sich dementsprechend zu einander verhalten.

妙 (Legge's »the deep mystery«) kommt bei Lao-tze nur noch in kap. 27 vor, wo der sinn nicht erkennbar ist, und in kap. 15, das ich nicht ohne ausführliche begründung meiner abweichenden (in verschiedenen punkten nicht feststehenden) auffassung des ganzen kapitels heranziehen kann, wo ich es aber wesentlich wie hier verstehe. Hier in kap. 1 wird es der lehre Lao-tze's von den sich gegenseitig bedingenden gegensätzen gut entsprechen, wenn man es so versteht, dass es das metaphysische gegenbild der empirischen erscheinungswelt (von der anscheinend in kap. 14 die rede ist) bezeichnet, im gegensatz zu **徼**, denn dieses muss doch wohl — wieimmer man diese bedeutung ableiten will — »das endliche, die körperliche welt« bezeichnen. Da alles und jedes nur kraft seines gegensatzes existieren kann, muss ja auch die erscheinungswelt und alles was ihr angehört ihr negatives gegenbild haben, mit dem sie tiefer gesehen identisch ist, indem beide nur verschiedene erscheinungsformen eines und desselben, des an sich undifferenzierten absoluten sind, gewissermassen die äussere und die innere form desselben. **妙** und **徼** verhalten sich offensichtlich ganz ebenso zu einander wie nichtsein und sein sich zu einander verhalten, und diese letzteren sind »das nichtwesenhafte« und »das wesenhafte«, zwischen denen kein wirklicher unterschied besteht. Es ist kein zufall, dass in verbindung mit **無** »nichtsein« das abstrakte **始** »beginn«, in verbindung mit **有** »sein« das konkrete **母** »mutter« gebraucht ist; »der beginn« ist der zustand des (freilich nur relativen, nicht absoluten) nichts, aus dem himmel und erde hervorgegangen sind, »die mut-

ter« ist das etwas, dem die schöpfung entstammt; auch sie sind gegenpole, im grunde aber identisch. Sekundär verhalten sich 妙 und 徼 deshalb ebenso zu einander wie 始 und 母.

Das wort 徼 (Legge's »outer fringe«) ist eine alte crux. Es ist vielleicht nicht unmöglich, wenn auch schwierig, von der bedeutung »grenze, ende« ausgehend, es hier als die aussenseite der dinge, »das endliche« zu erklären. Im Lao-tze-text gegen die überlieferung zu konjizieren, ist eine gefährliche sache und hat grosse bedenken; die versuchung ist aber gross, hier 皦 »hell, weiss« einzusetzen¹ (die korruptel wäre natürlich als zufügung eines falschen radikals zu einem undifferenzierten 敷 in alter schrift zu erklären): in kap. 14; wo von dem für uns menschen unwesenhaften (im tieferen sinne aber doch wesenhaften), das sich der sinneswahrnehmung entzieht (und das, wie kap. 21 zeigt, eben das Tao ist), die rede ist, heisst es, dass dieses nicht so wie die körperlichen dinge auf der oberseite hell (皦), also belichtet, und auf der unterseite dunkel ist, im dunkel liegt. Diese stelle würde die vorliegende in kap. 1 trefflich illustrieren: es würde sich hier also um die klar am tage liegende, deshalb den sinnen zugängliche, körperliche seite der welt handeln, die jeder erkennt, während 妙 ihre »dunkle, unbelichtete« seite bezeichnen würde, die nur der erleuchtete erschauen kann.

Worauf ist 此兩者 »diese beiden« in dem folgenden satz zu beziehen? Es gibt, wie Strauss n. 5 s. 7 sagt, vier möglichkeiten, von denen jedoch eine (»ohne begehren« und »mit begehren«) als sinnlos ausscheiden muss. Von den übrigen fallen zwei dem sinne nach zusammen: »nicht-

¹ Dieselbe konjektur (denn nur um eine solche kann es sich handeln) führt Ma Hsü-lun aus einem exemplar bei Lo Chên-yü an.

sein (nichts)« und »beginn von himmel und erde«, »sein (etwas)« und »mutter der schöpfung« sind ja beziehentlich eins und dasselbe. Es scheint mir nicht zweifelhaft, dass »diese beiden« sich hierauf bezieht: das ergibt sich teils schon aus der parenthetischen stellung des satzes, der die wörter 妙 und 微 (die letzte von den vier möglichkeiten) enthält, vornehmlich aber daraus, dass 異名 »verschiedenen namens« aufs engste mit dem 名 »benennt (= als name dient)« in dem obigen satz zusammenhängt. »Diese beiden« sind also das nichts und das etwas, die bei uns menschen 無 und 有 heissen, und folglich kann dasselbe ebenso von diesen letzteren, vom »nichtsein« und »sein« ausgesagt werden; da aber 妙 und 微, die übersinnliche und die sinnliche welt, sich ganz ebenso zu einander verhalten wie jene, so können diese sekundär auch darin eingeschlossen werden.

Die worte 同出 brauchen an sich nicht notwendig mehr zu besagen, als dass sie gleicher herkunft, aus einem und demselben entsprungen sind. In kap. 40 heisst es ausdrücklich: »die menschheit und die ganze schöpfung sind aus dem sein (dem etwas), das sein (das etwas) aus dem nichtsein (dem nichts) hervorgegangen«, d. h. es wird eine zeitliche abfolge konstatiert. In kap. 2 dagegen ist die anschauung deutlich eine andere: »sein und nichtsein erzeugen sich gegenseitig«, und der sinn ist offenbar der, dass das eine das andere bedingt; das eine kann ohne sein Gegenteil überhaupt nicht existieren. Wenn man den gedanken verfolgt, ist es klar, dass eine zeitliche abfolge unmöglich ist: ist das eine da, so in mathematisch genau demselben moment auch das andere, sie entstehen genau gleichzeitig.

Diese letzte anschauung scheint in den worten des kap. 1

ausgedrückt zu sein; die worte von dem gemeinsamen ursprung und von dem verschiedenen namen haben nur dann rechten sinn, wenn sie in einem gewissen gegensatz zu einander stehen: beide entstehen zusammen, mit einander, tragen aber bei den menschen verschiedene namen — weil sie verschiedene erscheinungsformen eines und desselben sind, die eine die endliche, die andere die uns unzugängliche erscheinungsform. Und dieses »eins und dasselbe« wird nun definiert: es ist das, was wir **玄** heissen.

Was dieses **玄** für Lao-tze bedeutet, wie es daher zu übersetzen ist, lässt sich aus den stellen, wo es vorkommt, wohl nicht sicher herauslesen; einen fingerzeig gibt aber vielleicht die verbindung **玄德**. Der inhalt dieses begriffes wird auf zwei weisen angegeben: kap. 10 und (gleichlautend) kap. 51 ist es »beleben (leben geben oder leben erhalten, oder beides zugleich) ohne zu besitzen, wirken ohne (in dem gewirkten) zu beruhen, gedeihen lassen¹ ohne zu beherrschen«. In kap. 65 ist es erklärt als **楷式** »ein muster abgeben, ein (passives) vorbild sein«. Beiden definitionen scheint ein element gemeinsam zu sein: das wirken ohne dass die wirkung gespürt, erkannt wird, zu tage tritt. Ich möchte (da die übrigen Lao-tze-stellen nicht dagegen sprechen) daher auch hier in kap. 1 **玄** als »das verborgene, das der wahrnehmung entzogene« auffassen. Dieses verborgene ist also die undifferenzierte einheitlichkeit, aus der alles gegensätzliche entspringt, und in der andererseits die gegensätze aufgehen und aufgehoben sind. Dass das »verborgenste des verborgenen« mit dem Tao

¹ Der ausdruck ist an sich zweideutig: **長** auch »wie ein älterer sein«, »leiten«; aber in kap. 51 wiederholt dieses wort das vorhergehende **長**, das nach dem zusammenhang »gedeihen lassen« bedeutet, ist also ebenso zu verstehen.

identisch ist, wird man annehmen dürfen; natürlich ist dabei von dem »ewigen Tao« die rede, nicht von dem tao der menschen, und damit kehren wir zu dem anfang des kapitels zurück, zu der unterscheidung der zwei verschiedenen tao, die hier ihre aktuelle bedeutung und begründung bekommt. Das erleben des Tao, in dem das metaphysische und das empirische zusammenfallen und ihre gegensätzlichkeit aufgehoben ist, ist dann das tor, das zur erkenntnis der metaphysischen gegenbilder der uns sinnlich beeindruckenden erscheinungen den zugang öffnet, und damit zu der erkenntnis der undifferenzierten einheit, die hinter beiden liegt. In kap. 25 ist das vor dem entstehen von himmel und erde gewordene Tao direkt »die mutter der menschheit«, ohne dass die zwischenstufe »nichtsein (das nichts)« und »sein (das etwas)« genannt ist: die anschauung ist natürlich dieselbe, aber in verkürzung dargestellt.

Übersetzung.

»Das tao, das [uns menschen] als tao dienen kann, ist nicht das »ewige« Tao, und die namen, die [uns menschen] als namen [der dinge] dienen können, sind nicht die »ewigen« [durch die natur der dinge gegebenen] namen. »Nichtsein (das nichts)« benennt [unter menschen] den beginn von himmel und erde, »sein (das etwas)« benennt [unter menschen] die mutter der ganzen schöpfung. Demgemäss: durch ständiges nicht-(vorhanden)sein von begehren [d. h. nur wenn man sich für immer vom begehren frei gemacht hat] erschaut man das metaphysische [die metaphysische seite] davon [nl. von himmel und erde und der schöpfung = der welt], durch ständiges (vorhanden)sein von begierde erblickt man [nur] das empirische davon.

Diese beiden [nichtsein = das nichts und sein = das etwas] treten gemeinsam in die erscheinung und sind [nur] verschiedene namen [des einen, gemeinsamen]. Dieses gemeinsame heisst [unter menschen] »das verborgene (das der wahrnehmung entzogene)«; das verborgenste des verborgenen [= das Tao] ist das tor [das zur erkenntnis] alles metaphysischen [führt].«

Kapitel 19.

Dieses kapitel ist mit kap. 18 eng verknüpft, ist aber in seiner tendenz und haltung gegenüber seinem gegenstand weit von ihm verschieden.

In kap. 18 wird gesagt, dass die allezeit hoch gepriesenen tugenden: güte gegenüber den mitmenschen und rechtlichkeit (d. i. das richtige gefühl davon, was im verhältnis der menschen zu einander recht und billig ist), elternliebe und pflichterfüllung des sohnes, treue und loyalität von beamten und bediensteten gegenüber dem fürsten — dass diese alle nur verfallserscheinungen sind. Güte und rechtlichkeit entstehen erst, wenn das Tao dahin ist, denn wenn das zusammenleben der menschen sich unverfälscht gemäss der natur, dem leben des alls, von dem es ein teil ist, abspielt, so existieren diese tugenden nicht; es gibt das ihnen entsprechende handeln und verhalten der menschen zu einander, aber da es nur dieses eine handeln und verhalten gibt, da jedermann so und niemand anders tut, so existieren die begriffe güte und rechtlichkeit, die es nur kraft ihres gegenteils geben kann, nicht — es ist ganz dasselbe verhältnis wie in dem bei kap. 2 angeführten beispiel, dass auf der absolut ebenen fläche die begriffe hoch und niedrig nicht existieren. Genau ebenso verhält es sich

mit den übrigen genannten tugenden: wenn alle verwandten in vollkommen richtigem und natürlichem verhältnis zu einander leben, gibt es zwar das von der natur gegebene liebevolle verhalten der eltern zu den kindern und das kindliche verhalten der kinder zu den eltern, und nur dieses gegenseitige verhalten gibt es, aber die begriffe elternliebe und pflichttreue des sohnes kann es erst geben, wenn die naturgemässe harmonie in der familie nicht intakt ist. Und schliesslich: treue und loyalität der diener des fürsten im staat und im fürstlichen haus können als begriffe erst dann existieren, wenn das naturgemässe verhältnis zwischen fürst und diener getrübt ist, d. h. wenn der staat und der fürstliche hausstand der trübung und wirrnis verfallen sind.

Dies sind tiefe und wahre gedanken, und es sind echt Laotzesche gedanken, mit denen er unbarmherzig die grundlegenden begriffe der moral seiner zeit — und aller zeiten in China — über den haufen wirft, um bis zu der tiefsten wurzel der dinge vorzudringen. Es ist wohl möglich, dass, wie vielfach angenommen wird, dies ein angriff auf den konfucianismus und dessen ethik sein soll, in der die genannten tugenden eine zentrale stellung einnehmen; aber mit sicherheit darf man es nicht behaupten, denn schon lange vor K'ung-tze werden ganz dieselben tugenden immer wieder gepriesen und eingescharft.

Zwischen dem ersten und dem zweiten der oben referierten sätze steht noch einer, den ich bisher bei seite liess: »wenn wissen (erkenntnis, kenntnis) und klugheit aufgekommen sind, [erst dann] gibt es die grosse täuschung« (das letzte wort kann auch »heuchelei, falschheit« bedeuten). Es ist in der tat höchst merkwürdig und scheint befremdend, dass »die grosse täuschung«, die nicht wohl als hohe moralische errungenschaft gelten kann, unter den

kardinaltugenden platz gefunden hat, und es lässt sich schwerlich mit sicherheit angeben, was darunter zu verstehen ist; am nächsten liegt es aber doch wohl, falls die textüberlieferung richtig ist, in dem gegebenen zusammenhang an die zahllosen im alten China umlaufenden theorien und lehren über die kunst des regierens zu denken, mit denen die philosophenschulen die welt und das volk beglücken wollten, die aber für Lao-tze nichts anderes sein konnten als falscher schmuck und nutzloser plunder. Die möglichkeit einer naheliegenden textverderbnis gibt es freilich, aber es ist eben nur eine möglichkeit: 僞 könnte bei der umschrift aus der alten in die neue schrift leicht infolge eines missverstehens des textes statt 爲 eingesetzt worden sein, das nach der mehrfach (bei Lao-tze kap. 75 mit odiiösem beigeschmack, etwa »regiererei«) vorkommenden verbindung 有爲 als »tatkraft, fähigkeit zum handeln, zum regieren besitzen« zu erklären wäre. Zu erkenntnis (wissen) und klugheit würde »die grosse regierungskunst«, oder in Lao-tze's sinne »die grosse regiererei« trefflich passen, und auch zu den übrigen tugenden würde es nicht übel stehen, zumal zu den beiden ersten, die bei dem guten regenten ja besonders von nöten sind.

Dass kap. 19 sich eng an kap. 18 anschliesst, äussert sich schon in den begriffen und worten, die in seiner ersten hälfte in den vordergrund gerückt sind:

Kap. 19.

聖智 »weisheit und wissen«

仁義 »güte und rechtlichkeit«

孝慈 »pflichterfüllung des sohnes und elternliebe«

盜賊 »räuber und diebe«

Kap. 18.

智慧 »wissen und klugheit«

dasselbe

dasselbe

國亂 »wirren im staate«.

Die haltung dieses kapitels ist aber von der des vorigen ganz verschieden.

Das wort 聖 »weise (von natur und ursprünglicher anlage)« kommt bei Lao-tze nur hier ausserhalb der verbindung 聖人 vor; diese bezeichnet bei ihm denjenigen, der deshalb weise ist, weil er in vollkommenem einklang mit dem Tao ist und somit im engsten zusammenhang mit dem naturgeschehen steht. Wenn es aber hier in kap. 19 heisst: »wenn man mit der weisheit bricht und das wissen verwirft, wird das volk hundertfachen vorteil haben«, kann natürlich »weisheit« hier nicht in dem sinne Lao-tzes gebraucht sein, sondern es kann nur das bezeichnen, was nach der allgemein geltenden (aber falschen) auffassung als weisheit gilt.

孝慈 »pflichterfüllung des sohnes und elternliebe« waren in kap. 18 ein produkt der disharmonie innerhalb der familie, also indirekt auch ein ergebnis des verfalls des Tao; hier aber, wo es heisst: »wenn man mit der güte bricht und die rechtlichkeit verwirft, wird das volk wieder pflichterfüllend gegen die eltern und voll kinderliebe werden«, und wo die beiden tugenden also als der gewinn auftreten, der aus dem bruch mit der güte und dem verwerfen der rechtlichkeit erzielt wird, kann damit wiederum nicht das ideal Lao-tzes aufgestellt sein, sondern nur das der üblichen (falschen) moral.

Daraus ergibt sich klar, dass das kap. 19 als polemik gegen die moralischen auffassungen, die gang und gäbe waren, verstanden werden muss, aber so, dass Lao-tze sich auf den standpunkt der gegner stellt und den weg weisen will zu dem, was sie wünschen, nicht was er selbst will, um sie auf diese weise ad absurdum zu führen. Dass es besonders auf den konfucianismus abzielen sollte, ist auch

hier unsicher, um so fragwürdiger angesichts des dritten satzes: »wenn man mit den fertigkeiten bricht und den nutzen (die nützlichkeit) verwirft, wird es keine räuber und diebe geben«; denn die fertigkeiten und der nutzen (die nützlichkeit) gehören ja nicht zum rüstzeug der konfucianischen moralpauker. Zu diesem satz vgl. übrigens kap. 57.

Während in dem bisher behandelten ersten teil des kapitels (§ 1 bei Legge) die übersetzungen im ganzen ziemlich übereinstimmen, gehen sie im folgenden (§ 2) sehr weit auseinander, und um einen den jeweiligen interpreten annehmbar scheinenden sinn herauszulesen, werden die sprachlichen ausdrücke des textes vielfach in ganz willkürlicher weise behandelt (wie z. b. wenn **以** oder **以爲** einfach unübersetzt bleibt oder letzteres als »halten für, annehmen«, sogar im auffordernden sinne, verstanden wird oder wenn **令** imperativisch gefasst wird, was höchst gezwungen fällt). Allen¹ gemeinsam ist aber, so viel ich sehe, dass die ersten worte **此三者** »diese drei« auf die vorhergehenden paare: weisheit und wissen, güte und rechtlichkeit, fertigkeiten und nützlichkeit, bezogen werden (wie schon Wang Pi es tut). Aber warum denn eigentlich? Man könnte doch auch versuchen, die sache umzukehren und unter »diesen dreien« ihre gegenstücke zu verstehen, nämlich den hundertfachen vorteil des volkes, die rückkehr des volkes zur pflichterfüllung gegen die eltern und zur elternliebe, und die freiheit (des volkes) von dieben und räubern. In den worten **以爲文不足**² fällt es natürlich, **以** mit dem folgenden **故** korrespondieren zu lassen, also »weil...

¹ (L. Giles (s. 44) freilich gewissermassen ausgenommen).

² Die überlieferung ist fast einhellig so; zwei von den inschriftlichen texten von I-chou (708 und 893) haben **此三者文爲不足** und Fu I **以爲文而未足也**, was beides für den sinn wenig

daher« (so wie z. b. bei Lao-tze kap. 7, zweimal kap. 66). Ich kann in diesen worten nichts anderes finden als einen kürzeren ausdruck für das, was deutlicher ausgesprochen **以其不足以爲文** »weil sie nicht genügen um als schmuck zu dienen« heissen würde¹; wörtlich: »weil [ihr] als-schmuck-dienen nicht genügt«; subjekt dazu sind natürlich »diese drei dinge«, und da sie elemente in dem (angeblichen) wohlergehen des volkes sind, das vor augen zu haben und herbeizuführen sache der regierenden ist, so besagt der satz: »weil die drei genannten dinge — also das wohl des volkes — ihnen [den regierenden] nicht genügen, um sich damit zu schmücken, deshalb . . .«. Für den hauptsatz ergibt sich dann ganz natürlich die bedeutung: »deshalb haben sie herbeigeführt, dass es [jene anderen] dinge gibt, die dazugehören, damit verknüpft sind« — nämlich weisheit und wissen, güte und rechtlichkeit, fertigkeit und nützlichkeit. Sprachlich dürfte hiergegen nichts einzuwenden sein; **令** »machen dass, bewirken dass«, u. ä. ist bekannt genug (bei Lao-tze: kap. 12), und **屬** bedeutet ja u. a. »verknüpft sein mit, dazugehören, zu derselben kategorie gehören wie« u. ä.² Als subjekt kann man sich ausmacht (das letztere gibt eine etwas leichtere grammatische konstruktion). Ma Hsü-lun geht auch hier sehr gewaltsam vor: er stellt die ersten 4 wörter von kap. 20 an die spitze von kap. 19 hält (ohne genügenden grund) die worte des Wang Pi kommentars **以爲文而未足** für die ursprüngliche lesart seiner vorlage, konjiziert ferner **政** für **文** und kommt so zu der willkürlichen rekonstruktion **此四者以爲政而未足**.

¹ WALEY hat die worte so verstanden, gibt ihnen aber eine unrichtige anwendung.

² Dagegen sehe ich nicht recht ein, woher man die öfters in den übersetzungen wiederkehrende bedeutung »etwas woran man sich halten kann« (doch wohl im sinne von »rückhalt« gedacht) ableiten will. — Ma Hsü-lun fasst **屬** als ältere schreibung für **嫻** *chu*¹ »sorgsam, aufmerksam, sorgfältig, fügsam«.

entweder das unbestimmte »man«, in casu die regierenden, denken oder aber dasselbe wie das des Nebensatzes, »diese drei dinge«; im letzteren falle ergibt sich ein etwas unlogischer ausdruck, der aber im chinesisichen so wenig wie im deutschen gar zu auffällig wäre: »die drei dinge haben, weil sie nicht genügen, herbeigeführt, dass . . .«, statt: »der umstand, dass die drei dinge nicht genügen, hat herbeigeführt, dass . . .«.

Der allgemeine sinn des ganzen liesse sich etwa so paraphrasieren: die regierenden heutzutage haben nicht genug an dem wohlergehen des volkes, dem zu dienen sie da sein sollten, sie brauchen mehr um sich damit zu schmücken, und deshalb haben sie so herrliche dinge erfunden wie weisheit und wissen, güte und rechtlichkeit, fertigkeit und nützlichkeit; würde man aber diesen falschen schmuck auf den misthaufen werfen, dann würde das volk hundertfachen vorteil davon haben und zu harmonischen und friedlichen zuständen zurückkehren. — Das scheint mir einen viel besseren und natürlicheren sinn zu geben und viel ungezwungener aus dem text herausgelesen zu sein als die vielen künstlichen erklärungen des kapitels, die ich bisher gesehen habe.

Das grammatische verhältnis der beiden letzten gereimten sätze kann man nach belieben verschieden auffassen: es können zwei einander beigeordnete sätze oder aber ein bedingungssatz + ein hauptsatz sein. Wie man es in der übersetzung oder in seinen gedanken konstruieren will, daran liegt sehr wenig; auf jeden fall bilden die vier genannten eigenschaften, die im gegensatz zu den allgemein üblichen und geschätzten empfohlen werden, den logisch ganz richtigen kontrast zu denjenigen, die in den worten des anfangs enthalten sind: schlichtheit und unverderbte natürlichkeit

statt der künstlich konstruierten tugenden weisheit, gûte und rechtlichkeit; selbstlosigkeit und freiheit von begehren statt fertigkeiten und nützlichkeit.

Übersetzung.

»Wenn man mit der weisheit bricht und das wissen verwirft, wird das volk hundertfachen gewinn haben; wenn man mit der gûte gegen mitmenschen bricht und die rechtlichkeit verwirft, wird das volk wieder pflichterfüllung gegen die eltern und elternliebe üben; wenn man mit den fertigkeiten bricht und die nützlichkeit verwirft, wird es [im volk] keine räuber und diebe [mehr] geben. Weil aber diese drei [altruistischen] dinge [zum wohl des volkes] [den regierenden] nicht genügen um sich damit zu schmücken, deshalb haben sie herbeigeführt (gesorgt), dass es [jene drei anderen] dinge gibt, die mit ihnen verknüpft sind [ihnen als egoistische gegenpole entsprechen]. Man sollte [im gegen- teil] schlichtheit zeigen und unverderbte natürlichkeit hegen, wenig eigenes [wollen und streben] und wenig begehren haben.«

Berichtigungen.

- Seite 22, z. 8 v. u. *statt* 又以 *lies:* 又, 以.
 » 23, z. 6 v. u. *lies:* die Lesart 無 (无) 遺.
 » 42, z. 9 v. u. 奇 in A und B, *streiche:* und B.
 » 42, z. 5 v. u. 忌諱 in A und B, *streiche:* A und.
 » 44, z. 12 v. u. *statt* 使 *lies:* 便.
 » 48, z. 12 v. o. getrübt, *lies:* überaus getrübt.