

LÜ DONGBIN und sein LAOZI-KOMMENTAR

呂
洞
賓

Magisterhausarbeit zur
Erlangung der Magister-
würde.

Vorgelegt von Thomas
H. Hahn, im April 1984.

"Ebenso wie etwa "Prinzip" oder "Gott" sind auch die meisten anderen spezifisch metaphysischen Termini ohne Bedeutung, zum Beispiel "Idee, das Absolute, das Unbedingte, das Unendliche, das Sein des Seienden, das Nicht-Seiende, Ding an sich" usw. Mit diesen Ausdrücken verhält es sich nicht anders als mit dem Wort "babig" ..."

Rudolf Carnap; Zitat aus: Rationalismus contra Metaphysik, von Willy Hochkeppel, in: Jenseits von Erkenntnis, Ffm 1977.

Das Denken der Menschheit ist jedoch unteilbar, es ist zugleich gesellschaftlich und religiös, d. h., es hat zwei Aspekte, die sich entsprechen und gegenseitig hervorbringen. Dieser Erde entspricht dieser Himmel, und umgekehrt: aus dem gegebenen Himmel ergibt sich diese Erde. (...). Ihr fragt, wo denn heute die Religion geblieben ist, und ich frage euch zurück, wo heute die Gesellschaft ist. Seht ihr denn nicht, daß die gesellschaftliche Ordnung ebenso zerstört ist wie die religiöse Ordnung? Der Verfall der einen folgt dem Verfall der anderen.

Pierre Leroux, Discours aux philosophes, Oeuvres I, Paris 1850, cap. II.

Blatt 1 des Lü Zu Zhi aus DZ SR 1484
WR 1461

志祖呂

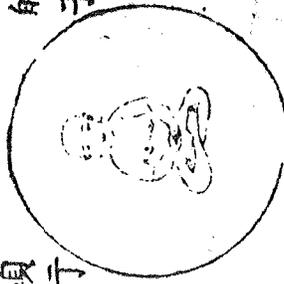
呂祖志

事績志

呂祖本面目

誰人敢向裏頭行

純陽呂祖本來自除

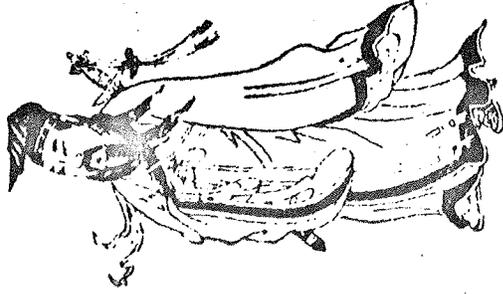


第一卷

純陽演正警化真君

一肇
生降日四月十四

昇上日二十五月



豐



INHALTSVERZEICHNIS

EINLEITUNG	- Skizzierung des allgemeinen Rahmens Redaktionelle Hinweise	
Kapitel 1	- <u>Vorstellung der Person Lü Dongbin's</u> <u>Historisches und Hagiographisches</u>	
	a) - Erwähnung in den offiziellen Geschichtswerken, Übersetzung der Biographie aus dem Tang Cai Zi Zhuan	1
	b) - die "Gegenseite" - daoistische Biographien aus dem Daozang	23
	c) - Berührungspunkte mit dem Nestorianismus; die Arbeiten von Luo Xianglin und Saeki	27
	d) - Das Problem der zwei Lü Zu Quan Shu	33
Kapitel 2	- <u>Die Kommentare zum Daodejing</u>	36
	a) - Begründung der Auswahl der Kapitel 1, 6, 18	38
	b) - Einführung zu KT I und Übersetzung	41
	c) - Einführung zu KT II und Übersetzung	48
	d) - Einführung zu KT III und Übersetzung	57
	e) - Einführung zu KT IV und Übersetzung	67
	f) - Einführung zu KT V und Übersetzung	78
	g) - Einführung zu KT VI und Übersetzung	84
	h) - Das Authentizitätsproblem und Su Dongpo's Nachwort zu KT VII	101
Kapitel 3	- <u>Charakterisierung der Kommentartexte</u>	
	a) - Vergleich der Interpretationen	111
	b) - Versuch der historischen Einordnung	119
Glossar	- Aufstellung und Explikation der wichtigsten Termini	124
Bibliographie		
	a) - Titel aus dem Daozang	134
	b) - Sonstige chinesische Texte	135
	c) - Westliche Sekundärliteratur	138
Appendix	- Übersicht über die KT I - VII	142

Redaktionelle Hinweise und im Text vorkommende Abkürzungen

1. Soweit nicht nach Aufsätzen oder anderen Werken zitiert, sind sämtliche chinesischen Bezeichnungen in der Pekinger Pinyin Umschrift angegeben.
2. Einfügungen in Klammern dienen zum besseren Verständnis der übersetzten Partien, die mir besonders schwierig oder allgemein zu knapp ausgedrückt erschienen.
3. Werke aus dem Daozang sind jeweils mit den Titelnummern aus Schippers Index sowie aus Wiegers Bibliographie Générale versehen; beide Indices unterscheiden sich in ihrer Endzahl um 23 Titel, was erklärt, warum die Zahlen nicht übereinstimmen.

ABKÜRZUNGEN

DJDCD - Daojiao Da Cidian

DMB - Dictionary of Ming Biography

DZ - Daozang

G - Hinweis auf das Glossar

HJAS - Harvard Journal of Asiatic Studies

JNCBRAS - Journal of the Royal Asiatic Society (North China Branch)

JPOS - Journal of the Peking Oriental Society

KT - Kommentartext

LZQS - Lü Zu Quan Shu (I und II)

MS - Monumenta Serica

NW - Nachwort

SR - Schipper Index

VW - Vorwort

WR - Wieger Index

Kapitel 1 a)

Vorstellung der Person Lü Dongbin's, seiner Erwähnung in den offiziellen Geschichtswerken, Grundzüge der historiographischen Bestimmbarkeit.

Die Aufgabe, die sich hier im Zusammenhang mit der Skizzierung einer Persönlichkeit wie Lü Dongbin dem Verfasser stellt, ist keine leichte. Mit Lü verhält es sich etwas anders als mit anderen weiteren Heiligen des Daoismus, die bisher im Westen größere Beachtung fanden, nämlich zuvorderst Laozi ¹老子, dem zumindest ein Teil des Daodejing zugeschrieben werden kann, sodann Zhuangzi ²莊子 der geniale Eklektizist und Metaphysiker, dessen literarische Hinterlassenschaft nicht hoch genug veranschlagt werden kann, ... bildet sie doch die Zusammenfassung der verschiedensten philosophischen Denkweisen und Schulen seiner Zeit², ein "Scherbenhaufen ... von Meisterstücken"³. Schon weniger bekannt sind solche Epigonen wie Huainanzi ⁴淮南, der Prinz von Huai, oder Liezi ⁵列子, der Meister Lie, oder gar Gui Guzi ⁶鬼谷子, die alle in der Zhan-guo-Zeit (475-221 vor unserer Zeitrechnung) aktiv und einflußreich waren. Wer für Verwirrung und ein gewisses fasziniertes Befremden sorgte war vielleicht noch Yang Zhu ⁷楊朱, dessen radikale Rückbeziehung auf das eigene Subjekt ihm den klassischen Vorwurf des verwerflichsten Egoismus einbrachte⁷. Alle angeführten Persönlichkeiten bilden aber gewissermaßen nur die Spitze eines Eisberges von namenlos gebliebenen Denkern, weshalb man die gesamte

1. Über Laozi ist viel geschrieben worden, so sei hier nur ein Werk von Kaltenmark angeführt: Lao Tzu et le Taoïsme, Paris 1965.
2. Zhuangzi gerecht zu werden in seiner Vielfalt hat Prof. Zhang unternommen, vgl. Metaphysik, Erkenntnis und Praktische Philosophie im Chuang-Tzu, Pfm 1983.
3. Zitiert aus Zhang, Metaphysik S. 3.
4. Eine gute Einführung in die Gedanken des Huainanzi erschien von Roger T. Ames: Huai Nan Tzu, The Art of Rulership-A Study in ancient philosophical Thought, Honolulu 1983.
5. Richard Wilhelm hat die Schriften des Liezi (wie auch die des Laozi und des Zhuangzi) ins Deutsche übersetzt: Liä Dsi, Jena 1921.
6. Siehe Chung Se Kimm: Kuei Kuh Tzu, der Philosoph vom Teufelstal, in: Asia Major 1927, Vol. 4, S. 108-146.
7. Das 7. Kapitel des Buches Liezi ist fast ausschließlich Yang Zhu (auch: Yang Sheng 楊生) gewidmet. Zur Beziehung der beiden Denker siehe A. Forke; Yang Chu the Epicurean in his Relation to Liezi the Pantheist, in: Journal of the Peking Oriental Society, 1895, Vol. III-IV, S. 203-258.

klassische Schaffensperiode der chinesischen Philosophie auch gerne die Zeit der hundert Meister oder Schulen¹ nennt. Das namenlose Potential derjenigen, die der Kultur abschworen und dafür die Natur wiederentdeckten, also auch sozial sich dem Bauernstande, der ja heute noch beherrschenden Volksschicht, annäherten und dem Landvolk (aber auch dem Kaiser selber) dienlich waren in allerlei Hinsicht, dieses in den Mythen wurzelnde Potential wirkte sozusagen im Verborgenen, und nur wenig ist über die alten Künstler, Magier, Schamanen, Heiler und Seher bekannt². Gerade dieser fruchtbare Untergrund aber ließ die Lehre aufkeimen, die mit Daoismus bezeichnet wird, und unter die eben genau das im Nachhinein subsumiert wurde, woraus sie hervorging, man ist sich quasi nie untreu geworden, hat nie andere Stränge des vor-wissenschaftlichen Denkens wie auch der metaphysischen Spekulation willentlich und wissentlich beschnitten oder eingegrenzt. Folglich fällt es heute ungemein schwer, den Begriff des Daoismus zu definieren, seine Implikationen zu sondieren und zu ordnen.³

Nachdem die Periode der ersten und genuinsten Denker im 3. Jh. vor Christi Geburt zu Ende gegangen war, folgte die Zeit des Epigonentums und der Vermischung der Gedanken und Schriften, während der aber die Vertreter der Dao-Lehre nicht nur kulturell einflußreich blieben, sondern auch politisch in Erscheinung traten, wiewohl in negativer Hinsicht⁴. Dieser Wesenszug des Daoismus als oppositionelle Kraft im Staate zieht sich durch die gesamte chinesische Geschichte⁵. Zugleich trat aber auch das

-
1. Der Ausdruck findet sich zuerst bei Zhuangzi, Kap. 33 : 百家學技也.
 2. Einen Versuch, dieses Dunkel wenigstens etwas zu lichten, trat Kenneth J. De Woskin an: Doctors, Diviners and Magicians of ancient China; Biographies of Fang-shi 方士, New York 1983.
 3. Strickmann's bewußter Verzicht auf den ganzen kulturellen Unterbau und spirituellen Hintergrund bis zur Zeit Zhang Dao-lings ist ein mutiger Ansatz, hier eine scharfe Trennung zwischen der organisierten Religion und der "Freidenkerei" zu ziehen, der dazu dienen kann, die teilweise ausufernden Spekulationen in die Schranken zu weisen, und somit eine gewisse Übersichtlichkeit zu gewinnen. Vgl. Michel Strickmann: History, Anthropology and Chinese Religion, in: HJAS 1980, Vol. 40, S. 201-248.
 4. Gemeint ist die Rebellion der "Gelben Turbane" 黃巾 von 184 a.d.
 5. Andererseits kann aber nicht geleugnet werden, daß, nachdem der Daoismus offiziell als Religion anerkannt worden war (215), eine breite Basis der Zusammenarbeit mit den staatlichen Institutionen geschaffen wurde. Vgl. Strickmann 1980, S. 211)

kreative Aneignen der natürlichen Umwelt in den Vordergrund, woraus zweisich gegenseitig befruchtende Proto-Wissenschaften erwachsen; die pharmazeutische Medizin sowie die Alchemie, diese letztere zunächst nur mit anorganischen Substanzen operierend¹. Berühmte Philosophen wie Bao Puzi² waren gleichzeitig tätig in ihren Laboratorien, und Wei Poyang's Can Tong Qi 參同契³ bildete die wichtigste Grundlage späterer Versuche, ein Unsterblicher zu werden⁴.

Bis zur Tang-Zeit (618-907), die Strickmann (S.211) als "essentially conservative" bezeichnet, war ein reicher Fundus an Schriften angewachsen, die von exorzistischen Regeln über Amulette und deren Anwendungen bis hin zu Beschreibungen groß angelegter Rituale reichten⁵. Es ist hier schlechterdings unmöglich, eine gültige Unterscheidung zu treffen zwischen einem Daoismus, der als Volksreligion allgemein bezeichnet wird⁶, und den Praktiken und Riten, wie sie vom Staate teilweise in Szene gesetzt wurden. Einen philosophischen Daoismus zu dieser Zeit noch postulieren zu wollen, setzt voraus, daß der sehr einflußreiche Buddhismus übersehen oder zumindest in seiner Wirkung geschmälert wird. Trotzdem riß die Beschäftigung mit

-
1. Die sog. Waidan 外丹 -Schule, die auf das Herstellen von Quecksilber und Zinnober sowie Gold aus war, wozu Sulfate, Phosphate und Mineralien benutzt wurden.
 2. Ein umfangreiches Werk trägt den Titel dieses Mannes, der von 283-343 gelebt hat. Sein richtiger Name war Ge Hong 葛洪. Vgl. den Aufsatz von Lu Jianyong 盧建榮, :葛洪 - 山林中的社會批評者 in: Shi Huo 食貨, Vol. 9, 1979, sowie Nathan Sivin: On the Pao Puzi (Neipian 內篇) and the Life and Ko Hung, in: Isis, Vol. 60, 1969, S. 388ff.
 3. DZ SE 999, WR 990; das Werk wurde vollständig übersetzt von Wu Lujiang 吳魯強 und Tenny L. Davis, in: Isis, Vol. 18, 1932, S. 210-289.
 4. Shenxian 神仙. Zu diesem Begriff, über den ich mich hier nicht länger aufhalten will, siehe die erschöpfende Arbeit von Wen Yiduo 聞一多, Untersuchung zum Begriff Shenxian 神仙考, Ges. Werke Bd. 1, S. 153-180, Peking 1956. Eine Zusammenfassung in Deutsch ist von Livia Knaul: Chen Tuan 陳搏, ein Taoistischer Heiliger, Würzburg 1980, S. 4-14 erhoben worden.
 5. Dazu zählen vor allem die Mao Shan 茅山 -Schriften des 5. Jh., sowie die Ling Bao 靈寶 Sektion des Daozang.
 6. Schipper schreibt in seinem "Corps Taoiste" (Paris 1983, S.25): "Les fondateurs de la dynastie T'ang vont jusqu'à se proclamer les descendants directs de Lao-tseu afin de tirer parti de l'attente messianique des masses, et tentent une fois de plus, de récupérer le taoïsme pour en faire un culte d'état."

den frühen philosophischen Werken, besonders mit dem Laozi, nicht ab, sondern brachte eine reiche Fülle an Kommentaren hervor,¹ angereichert mit den spezifischen Sedimenten des daoistischen Entwicklungsganges, wie er durch die Alchemie, die Meditation, der politischen Erfahrungen etc. bestimmt worden war. Lü Dongbin, der, um wieder auf unsere Hauptfigur zu sprechen zu kommen, von allen seinen zahlreichen Biographen zur Tang-Zeit gezählt wird, hatte also ein weites Feld der Studien, welches es zu bearbeiten galt. Doch hier muß Vorsicht walten. Was wissen wir von Lü Dongbin, seinem Werdegang, seinem Leben? Das Material, welches mir aus ca. 80 Quellen zu Verfügung stand, ist überwältigend in seiner Fülle und Widersprüchlichkeit. So behauptet Pu Jiangqing 浦江清², und Ono Shikei³ folgt ihm in dieser Ansicht, dieser Lü Dongbin hätte nie gelebt, sein Kult wäre erst unter den Auspizien des Songkaisers Ren Zong (1023-1063) entstanden und entbehrte jeglicher historisch-verifizierbaren Grundlage. Dagegen meinen andere, z. B. Huo Xi Yue 火西月, der Verfasser bzw. Kompilator des LZQS II, er habe ein Leben von 600 Jahren hinter sich oder mehr, ja sogar heute noch soll er gelegentlich sich zeigen. Damit hat es freilich seine besondere Bewandnis, auf die ich später noch zu sprechen kommen werde.

Die zahlreichen Quellen textkritisch zu überprüfen will ich hier nicht unternehmen, denn die meisten sind neueren, wenn auch nicht neuesten Datums, und nur z w e i von ihnen versuchen der vielschichtigen Persönlichkeit Lü's gerecht zu werden, doch auch sie argumentieren nur aus einer bestimmten Interessenposition heraus, liefern demnach also kein Gesamtbild der Person, der Werke sowie der Legende Lü Dongbin's⁴. Genauer zu untersuchen waren allerdings die Biographien des Patriarchen Lü aus dem Daozang

-
1. Insgesamt waren es wohl über eintausend Kommentare, die nicht nur von Adepten des Daoismus angefertigt worden waren, sondern auch von Buddhisten, Konfuzianern, Mönchen wie Staatsmännern oder Generälen.
 2. Untersuchung zu den acht Unsterblichen 八仙考, in: Jinghua Journal XI/1, Peking 1931.
 3. Ono Shikei 小野四平: Ro Dokin densetsu ni tsuite 吕洞宾传说 F7v 7, in: Toho shukyo 32, S. 50-69, 1968/9.
 4. Diese beiden Arbeiten sind: Richard Fu Sen Yang: Lü Dongbin in the Yuan Drama, Dissertation Uni. of Washington, Seattle 1956. Des weiteren der sehr interessante Artikel eines gewissen Xuan Zhenzi 玄真子 (zweifelsohne ein Pseudonym), erschienen im Journal of Daoist Culture 道教文化, 1979, No. 15, S. 7-15.

von 1445, dem großen Kompendium der daoistischen Literatur, dessen Schutzpatron ja Lü Dongbin ist¹. In der Tat sind nur wenige andere Autoren so zahlreich im Daozang vertreten wie Lü Dongbin. Daß ein solch reger Literat nicht in den offiziellen Geschichtswerken des Reiches erscheint, sondern nur am Rande erwähnt wird, liegt nach Luo Xianglin 羅香林² an der Tatsache, daß Lü in einer Zeit des Niedergangs und der Wirren gelebt habe, und es somit den Geschichtsschreibern ob der düsteren Verhältnisse und Fährnisse der späteren Tang-Zeit (denn in diesem Zeitraum siedelt Luo die Lebenszeit des Patriarchen Lü an, genauer gesagt sollen seine Geburtsdaten zwischen 821 und 827 liegen) unmöglich war, einen umherschweifenden Daoisten, der allerdings an jeder Tempelmauer ein Gedicht hinterließ, dafür aber bei bereits zwei Staatsprüfungen zum Jinshi 進士³ durchgefallen war, genauer zu verfolgen und sein unstetes Leben aufzuzeichnen. So erfolgt denn auch der einzige Eintrag zu seiner Person rund 500 Jahre nach seiner vermeintlichen Geburt (zu den verschiedenen Geburtsdaten werde ich gleich kommen) in der Geschichte der Song 宋史, Kap. 457, S. 13421 (Ausgabe des Zhonghua Shuju 中化书局 Peking 1977). Darin wird Lü kurz beschrieben als überhundert Jahre alt, als jemand, der die Schwertkunst beherrsche, in kürzester Zeit große Entfernungen bewältigen könne, dabei Verletzungen leicht nehme und überhaupt die Komplexität eines Knaben besäße. Der Eintrag behandelt eigentlich den Chen Tuan (gest. 989 n.C.), der auch seine Prüfungen nicht bestanden hatte, sich danach aus dem öffentlichen Leben zurückzog, jedoch um 984 wieder an den Hof zitiert wurde, um für Tai Zong (Kaiser von 976-997) zu weissagen⁴. Zu gewinnen ist aus dieser knappen Schilderung

-
1. Vgl. W. Grube: Religion und Kultus der Chinesen, Leipzig 1910, S. 106. Auch de Groot erwähnt Lü als Schutzpatron: Two Gods of Literature and a God of Barbers, enthalten in: China Review 1880, Vol. IX, S. 188 (Notes and Queries). De Groot setzt sich etwas näher und kritischer auseinander mit Lü Dongbin in seinem 1886 erschienen Werk: Les fetes annuellement célébrées à Emoui (Amoy), Paris, Annales du Musée Guimet, S. 242-244. Fu Qinjia 傅勤家 nennt Lü ebenfalls unter diesem Titel (中国道教史, 台北, Nachdruck 1970, S. 233).
 2. Luo Xianglin 羅香林; Der Nestorianismus während der zwei Dynastien Tang und Yuan (1206-1368) 唐元二代之景教, 中国学社 Kongkong-Kowloon 1966, S. 146.
 3. Eine Art Doktorwürde. Lü wird auch öfter als Xiu Cai 秀才 angeführt.
 4. Vgl. Knaut 1980, S. 21.

nicht mehr als ein erster Eindruck seines Wesens. Um Einiges konkreter aber ist die Aufführung eines gesammelten Werkes in einem Band von Chun Yangzi 純陽¹, bekanntlich ein daoistischer Beiname des Meisters Lü.² Und noch ein anderes Werk des Meisters wird aufgelistet: Der Neun Wahren Jadebuch 九真玉經, ebenso in einem Band. Dieses Werk, unter dem Namen Lü Dongbin verzeichnet, ist heute nicht mehr vorhanden, oder es hat einen vollkommen anderen Titel, was auch möglich ist, jedenfalls ließ sich nicht eruieren, welchen Inhalts und Sinns dieser Band war. Anders verhält es sich mit der Sammlung von Schriften. Im dritten sowie im achten Vorwort der gesammelten Gedichte des LZQS II wird von einem Chen Gushen 陳谷神 (Chen Talgeist-ebenfalls ein Pseudonym³) gesprochen, der während der Regierungsdevise Qiandao 乾道 (Südliche Song 1165-1173) den Druck des Schrifttums besorgt haben soll. Zur Zeit, da die Verfasser ihre Vorworte jedoch schrieben, war es schon lange verschollen⁴ 久不存. Es fällt allerdings nicht schwer, diese Sammlung von Schriften auf zumindest vier überlieferte Kompilationen zu beziehen, nämlich auf:

1. Die große Anzahl von Gedichten und Liedern in den Quan Tang Shi 全唐詩 (Kap. 900-teilweise sehr alchemistisch gefärbt, und in den Wai Pian 外篇, Kap. 14. Des weiteren die Kap. 856-859, die vollständig Gedichten von und über Lü Dongbin vorbehalten sind. Es ist klar ersichtlich, daß nicht alles aus Lü's Feder stammen kann, wenn man ihn als Tang-ren 唐人 ansieht.)

-
1. Songshi 宋史 (um 1350 von Ouyang Xuan 歐陽玄 verfaßt), Kap. 205, Yiwen 藝文 -Abtlg.
 2. Die Beinamen des Meisters belaufen sich auf etwa 20 (!) Bezeichnungen (Xuan Zhenzi gibt 18, ich selber fand noch zwei, drei dazu), darunter viele spielerische Verdrehungen des Namens Lü 呂, der ja aus zwei Mündern besteht, und Yan 崑, in dem weitere drei Münder enthalten sind, sowie Shan 山, der Berg. Diese insgesamt fünf Münder und ein Berg-Zeichen gaben den Anlaß zu den ausgefallensten Kombinationen, wobei auch Synonyme verwendet wurden.
 3. Von den ca. 250 Personen, die mir im Laufe dieser Arbeit als Daoisten begegneten, war es mir nicht vergönnt, mehr denn ein gutes Fünftel "dingfest" zu machen, d. h. historisch bestimmen zu können. Wie recht hat der 44. Tianshi 天師, wenn er von zwei Klassen von Daoisten redet: solchen, die sich verbergen, und anderen, die sich in ihrem Wandel der Welt offenbaren (LZQS II, S. 357)!
 4. Vorwort drei zur Neuauflage der ges. Gedichte, LZQS II, S. 357 und Vorwort acht zur Neuauflage S. 369.

2. Das LZQS I, zusammengestellt 1744 von Liu Tishu 劉體恕 (siehe Kap. 1 d), in dem ein Großteil von Gedichten enthalten sind, die Persönlichkeiten aus der Song-Zeit gewidmet wurden. Die alchemistische Schule ist ebenfalls sehr stark präsent.
3. Das LZQS II, zusammengestellt von Huo Xiyue 火西月 (s. Kap. 1.d), vor allem der zweite Teil, genannt Shunyang Xiansheng Shiji 純陽先生詩集, in der Fassung von 1846.
4. Das Lü Zu Zhi 呂祖志, enthalten im Daozang in sechs Kapiteln (SR 1484, WR 1461). Das Lü Zu Zhi enthält im wesentlichen die Gedichte, wie sie auch in der Tang-Gedichtsammlung vorhanden sind, darüber hinaus aber auch Autobiographisches und ein Verzeichnis seiner Taten und Errungenschaften. Teile aus der Liedersammlung sind bereits untersucht worden¹. Die erwähnten Personen lassen sich vereinzelt sogar bis in die Ming-Zeit nachweisen².

Wenn auch nicht für jedes Gedicht eine konkrete Zuordnung erstellt werden kann, ob es in der Song-Ausgabe vorhanden war, so läßt sich doch ein Kern von Gedichten durch entsprechende Reimuntersuchungen in die Song-Zeit datieren, ja wahrscheinlich noch früher ansiedeln.

Ich möchte die Untersuchung zu den Schriften des Patriarchen Lü hiermit vorläufig unterbrechen und zurückkommen auf das Problem der Historizität^{at} seiner Person. Aus den bereits oben angedeuteten ca. 80 Quellen (davon allein sieben Biographien aus dem Daozang³) lassen sich 32 präzise Daten seiner Geburt herausfiltern. Ich kann hier nicht eine Gesamtübersicht der Quellen geben, möchte aber betonen, daß die 32 Daten aus exakt 23 Quellen stammen (die restlichen Materialien geben nur vage Zahlen an, wenn überhaupt), von denen neun westlichen Ursprungs sind. Die Daten lassen sich recht anschaulich in vier Gruppen unterteilen:

1. ca. 640 - 646 (4 mal angegeben)
2. um 750, bzw. präzise 755 (insgesamt 8 mal angegeben), außerdem noch 742 (einmal), was ich in diese Gruppe rechne.
3. 796 bzw 798 (17 mal angegeben)
4. 819, bzw. 820-827 (jeweils einmal)

Aus dieser Übersicht lassen sich mehrere Einsichten gewinnen. Es

1. So die Lieder des Fischermannes 漁父詞, Kap. 6. Sie sind bearbeitet worden von Murakami Tetsumi 村上哲見, Gyofushi ko 漁父詞考 in: Shukan Toyogaku 18, 1967, S. 39-50.
2. Im vierten Kap. die Widmung an Shen Zhenji 沈貞吉, der eindeutig als der Ming-Zeit zugehörig identifiziert werden kann.

fällt z. B. auf, daß alle Quellen aus dem Daozang zur 3. Gruppe zählen, mit einer Ausnahme¹. Des weiteren setzen beide LZQS genauso bei 798 an (obwohl LZQS I noch alternativ die Zahl 646 angibt). Aus dem Rahmen fällt die Angabe des Daojiao Da Cidian **道教大辭典** (von Li Shuhuan **李叔還** kompiliert, 2. Auflage Taipei 1981, S. 172), die 646 als Geburtsdatum implizit erkennen läßt, wobei aber völlig unkritisch das umfangreiche und der Angabe widersprechende Material unter den Tisch fällt, ein Indiz für die merkwürdige Beschaffenheit dieses Buches, welches mehr paraphrasiert denn erklärt, mehr tautologisch verfährt als konkrete Hinweise übermittelt. Aus dem Rahmen fällt auch Leon Wiegers² Datum, welches mit der Zahl 755 zur Gruppe 2 gehört, der aber auch gleich das Todesdatum mitliefert, nämlich 805. Ist das Geburtsdatum schon in höchstem Maße ungewiß, wie man bisher sehen kann, so ist es das Datum seines Ablebens bzw. seines Aufsteigens in den Himmel ebenso. In der Tat finden sich auch nur drei Aussagen über Lü 's Tod, diese sind:

1. eben Wiegers unbeweisbare weil unbegründete Zahl 805.
2. die Zahl 871, da das LZQS II mit dem ersten Teil, der das Leben des Meisters beschreibt, bei diesem Zeitpunkt eine Zäsur setzt, woraufhin das zweite Kapitel mit den Schilderungen seiner "Bekehrungen" anhebt.
3. Die noch zu erklärende Behauptung, daß Lü Dongbin sich sogar noch heute auf der Welt befinde.

Man sieht, daß diese unterschiedlichen Aussagen nicht nur in ihrer Faktizität auseinanderklaffen, sondern auch von ihrer Qualität her durchaus divergieren.

Die präziseste Beweisführung für das von ihm angegebene Geburtsdatum³ verfolgt Luo Xianglin, der Lü Dongbin als einen dem Nestorianismus nahestehenden Gelehrten betrachtet. Luo Xianglin erstellt

-
1. Chen Zhixu **陳至虛** macht in seiner Schrift **上陽子金丹大要列仙誌** (DZ SR 1069, WR 1055) auf zwei Daten aufmerksam: 755 und 796. Zu Chen vgl. kap. 2 e).
 2. Leo Wieger: *Histoire des Croyances religieuses et des Opinions philosophiques en Chine*, Xianxian 1927, S. 579. Wieger führt Lü Dongbin hier ein als Verfasser des Gong Guo Ge **功過格**, eines Gebotsbuches des moralischen und wohlfeilen Handelns, welches auch im Daozang enthalten ist (SR 186, WR 183). Vgl. dazu auch Werner Eichhorn: *Die Religionen Chinas*, Stuttgart 1973, insbesondere S. 240/41. Eichhorn stützt sich auf die Vorarbeit von Wieger und übernimmt auch dessen Daten von Lü.
 3. Luo errechnet, daß Lü zwischen 820 und 827 zur Welt gekommen sein muß. Vgl. Luo 1966, S. 142.

eine Genealogie der Familie Lü, ausgehend vom Großvater Wei 胃¹, und ermittelt dessen jüngsten Sohn Rang 讓² als den Vater von Lü Dongbin. Demnach war Lü Dongbin, oder auch Lü Yan, mit eigentlichem Namen Yü 煜 der drittälteste Sohn des Vaters Rang. Dieser aber steckte im Jahre 800 noch in den Kinderschuhen, und war noch zu klein zum Studieren. Luo führt mehrere Quellen an, aus denen er schöpft und die in ihrer Authentizität unantastbar erscheinen. Zuvorderst macht er von der Grabtafel der Mutter Rangs, also der Frau des Großvaters, Gebrauch³, welche im siebten Kapitel des vom Onkel Wei verfaßten Hengzhou Wenji⁴ enthalten ist. Dieses Werk ist so benannt, weil dort der Onkel als Ritenaufseher bestellt war. Außerdem deckt sich seine Beweisführung mit den Angaben von Xiang Da 向達⁵, der auf der Reise zurück nach Luoyang eine gerade ausgegrabene Grabschrift des Lü Rang zu sehen Gelegenheit hatte. Xiang schreibt: "According to this epitaph, Lü Jang was the youngest of the four brothers whose names were Wen 溫 (der Onkel aus Hengzhou), Kung 恭 (nach Luo hat dieser die Jinshi-Prüfung versucht, aber nicht bestanden), Chien 儉 und Jang 讓. This youngest Jang had five sons, but one died very young, whilst the third son was named Yü 煜. This Lü Yü was no other than the famous Lü Yen or Lü Tung-pin himself."

Warum dieser Lü Yü mit unserem Patriarchen Lü identisch ist, wird leider nicht ersichtlich, doch läßt sich schon jetzt behaupten, daß, wenn Lü Jang^R wirklich der Vater war (dies bestätigen mehrere Biographien), Lü Dongbin selber um 820 herum geboren sein muß. Doch ich will Xiang Da noch einmal kurz zu Wort kommen lassen:

-
1. Der Großvater Wei findet mit seinen vier Söhnen in mehreren Geschichtswerken Erwähnung. So im Xin Tang Shu 新唐書 von Ouyang Xiu 歐陽修 und Song Qi 宋祁, 16, Kap. 160, sowie in der alten Tang-Geschichte von Liu Xu, 11, Kap. 137. Außerdem sind Gedichte von ihm in den Quan Tang Shi enthalten (Kap. 307)
 2. Lü Rang wird vom Schreiber der Neuen Tang-Annalen als "gutes Material" 美材 bezeichnet!
 3. Die Tafel trägt den Namen: 河東郡君柳氏墓誌. Luo zitiert aus dem Vorwort zu dieser Tafel.
 4. Die ges. Schriften von Hengzhou 衡州文集 (Prov. Hunan 湖南) werden auch im 7. Vorwort zum zweiten Teil des LZQS II als Beweis für die Historizität der "Literatenfamilie Lü" betrachtet.
 5. Xiang Da's Artikel befindet sich in dem von Saeki 佐伯 郎 herausgegebenen Buch: The Nestorian Documents and Relics in China, Tokyo 1951 (2. Auflage), S. 390-399.

"What we read in the epitaph quite agrees with what is written in 'the Genealogical Tablet of the Lü Family at Hsin-an' 新安呂氏家乘¹. According to this Genealogical Tablet, Lü Tung-pin (...) was the third son of Jang, and Tung-pin's name was Yü 煜, but which name he afterwards changed into Yen 巖. He was, therefore, Lü Yen before he called himself Lü Chun-Yang or Lü Tung-bin. " Auch Saeki bezieht sich auf diese Genealogie der Familie Lü, postuliert aber vorher, Lü Yan wäre identisch mit dem Kalligraphen, der die berühmte Nestorianische Tafel, welche heute im "Tafelwald" von Xian 西安 zu sehen ist, entworfen und aufgezeichnet hätte. Diese Tafel, 781 unweit des Zhongnan Shan² errichtet, stand nämlich in dem dortigen Nestorianischen Kloster, Da Qin Si 大秦寺 genannt, bis sie dann nach Xian transportiert wurde, denn das Kloster war verfallen, und zwar bereits seit spätestens 755 nach Christi (dem Ende der Regierungszeit des Kaisers Xuan Zong 712-755), verwüstet durch ein Erdbeben, und wurde erst zur Ming-Zeit wieder aufgebaut, vermutlich um 1435.³ Mit der Behauptung, Lü Yan sei der Verfasser dieser Tafel⁴, setzte Saeki eine rege Forschertätigkeit in Gang, deren vorläufige Ergebnisse von Luo Xianglin ausgewertet wurden und seiner Argumentation als Hintergrundmaterial dienen. Die über dreißigjährige Beschäftigung mit dem Problem des Nestorianismus in China sowie deren Einwirkungen auf das Bild des Lü Zu haben den Verfasser dieser Arbeit veranlaßt, etwas näher auf die Verflechtung von religiösen Ansichten einzugehen (vgl. Kap. 1c). Vorab aber hatte ich die Klärung des Problems der Geburtsdaten vor Augen, und ich möchte an dieser Stelle noch einmal zusammenfassen, was Saeki, später Xiang Da und Luo Xianglin in ihren Untersuchungen für Schlüsse ziehen, berechtigterweise ziehen.

1. Heute Provinz Henan 河南.
2. Der Zhongnan Shan 終南山 gilt als eines der Hauptzentren daoistischen Wirkens. Lü Dongbin zog sich hierhin zurück, als die Wirren seiner Zeit überhand nahmen. Er liegt in 陝西.
3. Das Kloster ist nicht erwähnt im gesamten Daozang, wahrscheinlich genau aus dem Grunde, weil es zerstört war und unbewohnt. Zu seinem Wiederaufbau vgl. Xiang Da (in Saeki 1951), S. 393. Xiang Da unternahm am 24. April 1933 mit anderen Teilnehmern eine Forschungsexpedition zu den Ruinen des Klosters in der Nähe von Zhouzhi 終崖, unweit des berühmten Lou Guan Tai 樓觀台.
4. Der genaue Name: 大秦景教流行中國碑

¹ Eine ausgezeichnete Zusammenfassung der Argumente um die Errichtung der Tafel gibt F. S. Drake in dem Aufsatz: Nestorian Monasteries of the Tang Dynasty, in: MS II, 1936, S. 293-340.

So wissen wir jetzt anhand der im Hengzhou Wenji enthaltenen Grabinschrift der Großmutter, daß diese im Alter von 42 Jahren gestorben war, genau sieben Tage nachdem ihr Gatte, Lü Yan's Großvater also, das Zeitliche gesegnet hatte. Die beiden hinterließen vier Söhne, von denen der Älteste Wen genannt wurde und später in der Präfektur Hengzhou beamtet war. Der Jüngste aber wurde Rang讓 genannt. Diese Angaben aus der Grabinschrift decken sich mit denen der zweiten Beweisquelle, der genealogischen Aufstellung der Familie Lü aus Xinan 吕氏家乘(新安). Des weiteren sah Xiang Da im Jahre 1933 auf seiner Expedition in Luoyang eine gerade entdeckte Grabtafel des V A T E R S Lü Rang 吕讓墓誌. Diese Grabtafel bestätigt nur die Angaben der Genealogie und der Grabinschrift der Großmutter, vermeldet aber gleichzeitig, daß Rang nicht vier, sondern fünf Söhne gehabt hätte, von denen einer jedoch sehr früh verstorben sei, der dritte aber Yü genannt wurde, und dies sei eben der spätere Dichter, Daoist, Religionsstifter und Unsterbliche Lü Dongbin. Luo veranlaßt diese Entdeckung, das Geburtsdatum des Vaters mit kurz vor 800(nach Christi)festzusetzen, was sicher richtig ist, denn Rang war zum Zeitpunkt des Todes seiner Eltern noch zu klein zum Studieren, was bedeutet, daß Rang als nunmehr zeugungsfähiger Vater erst zwischen 815-827 eigene Kinder im Haushalt aufzog, von denen Lü Yü das dritte war, also relativ spät gekommen sein mußte, um 820 etwa. Dies ist auch die vierte Hypothese von Saeki, deren Implikationen ~~dieser~~ sich aber entzieht, will er doch Lü Yü als den Verfasser der Nestorianischen Tafel etablieren, weshalb er die Angaben der genealogischen Tafel unter den Tisch fallen läßt und 755 als Geburtsdatum annimmt. Mittlerweile aber fanden sich noch zwei Beweisstücke, die mit der Genealogie übereinstimmen, was Xiang und Luo von den Folgerungen Saeki's abrücken ließ. Dies also ist der neueste und präziseste Stand der Forschung, zusammengefaßt von Luo Xianglin, aber nicht rezipiert, weder im Daojiao Da Cidian, noch von Xuan Zhenzi (der seinen Artikel 1980 schrieb) oder anderen nach 1966 (dem Erscheinungsdatum des Buches von Luo) herausgegebenen Artikeln über Lü Dongbin (so weit mir bekannt). Damit werden selbstverständlich die von mir in den Gruppen 1, 2 und 3 aufgelisteten Daten hinfällig, und man wird davon ausgehen können, ^{daß} die Historizität Lü Dongbin's verbürgt und erwiesen ist, entgegen der Annahme von Pu Jiangqing und Ono Shikei.

Im Folgenden will ich Beispiele für die Art und den Charakter der Überlieferungen geben, wie sie in den Schriften außerhalb des Daozangs kursieren. Eine kurze Darstellung aus der Song-Geschichte ist dem Leser bereits bekannt. Es gibt aber eine Vielzahl von teilweise sehr elaborierten Biographien des Patriarchen Lü, deren Wesen legendenhaft anmutet, und dementsprechend auch ausgeschmückt mit den fantastischsten, aber genuin chinesischen (nicht nestorianisch oder gar christlich) Charakteristika erscheinen¹.

Ich habe nicht vor, hier alle die Wesenszüge, die Lü angedichtet werden, zusammenzustellen und aufeinander zu beziehen, man wird aber selbst sehen, welche Wesenszüge immer wieder unterstrichen werden.

Es gibt mehrere autobiographische Aufzeichnungen von Lü Yan, enthalten in den beiden LZQS, aber auch im Lü Zu Zhi 呂祖志 und im Tang Cai Zi Zhuan² 唐才子傳. Aus dem letzteren habe ich die Biographie Lü's ausgewählt und in einer Übersetzung beigefügt, während aus dem Lü Zu Zhi die anschließende Autobiographie entnommen ist (die übrigens im Anschluß an die Biographie im Cai zi Zhuan auch in verkürzter Form einsehbar ist).

Behält man die eben ausgeführten Gesichtspunkte der Familiengeschichte Lü Dongbin's im Auge, so stellt man mit einiger Leichtigkeit fest, daß im Laufe der Zeit sich mehrere Fehler eingeschlichen haben, was den historischen Hintergrund und die Familienverhältnisse angeht. Z. B. wird im Tang Cai Zi Zhuan der Großvater mit Lü Hua 呂滑 angegeben, was mit Sicherheit die Folge eines überlieferten Schreibfehlers ist, denn die Zeichen Hua 滑 und Wei 渭 ähneln sich außerordentlich, was zu Verwechslungen Anlaß geben kann (und hier auch tatsächlich verwechselt wurden).

Doch nicht nur die persönlichen Namen wurden vertauscht und verdreht, auch bei den Ortsnamen können größere Abweichungen festgestellt werden.

1. So erscheint z.B. am Tage der Geburt (im Allgemeinen wird der 14. des 4. Monats als der Geburtstag von Lü Dongbin verzeichnet. Dieser Tag ist später zum Feiertag geworden, an dem man in die Lü Zu geweihten Tempel pilgert und ihm huldigt) ein Kranich im Hause der Lü's und verschwindet in der Wiege des Knaben. Dieser Vogel ist das Symbol für langes Leben, denn seine merkwürdigen Halsbewegungen werden für meditative Atemtechniken gehalten und auch nachempfunden.

2. Verfaßt von Xin Wenfang 辛文房, Yuan-Dynastie.

Ich stamme aus Jingchuan 京川². Ende der Tang-Zeit versuchte ich dreimal, die Examina zum Jinshi 進士 zu machen, ohne Erfolg³. So reiste ich über die Flüsse und Seen⁴. Dabei traf ich den Zhong Li Zi 鍾離子⁵, von dem ich die Kunst des langen Lebens erlernte (wörtlich: empfang). Außerdem traf ich noch den Wahren Edlen Bitterer Bambus 苦竹真人⁶, der mir die Methode der Vereinigung von Sonne und Mond⁷ überlieferte.

Später begab ich mich zum Zhongnan Shan (s.o.), wo ich den Zhong Li Zi wiedertraf und von dem ich die Fähigkeit lernte, die "Pille" des langen Lebens zuzubereiten⁸. Im Alter von fünfzig Jahren begann das Dao sich in mir zu vollenden.

-
1. Kap. 1, 17 a/b. Im LZQS I ist dieselbe Autobiographie enthalten, benannt: 江州望江亭自記. Huo Xi Yue führt im LZQS II ebenfalls eine Autobiographie an, welche aber wie die obige übersetzte 江州望江亭自記 mir ihrem Hintergrunde nach nicht vertraut ist (d.h. sie stammen zwar aus Gegenden, in denen Lü wirkte, es ist aber ungewiß, wer sie verfaßt hat (華堂自記)). Diese Autobiographien bilden nichtsdestoweniger ein interessantes Referenzmaterial.
 2. Provinz Shanxi, unweit von der Hauptstadt Xian 西安.
 3. Über seine abgebrochene Karriere als Beamter (man sagt, er habe sich, als er jung war, mit den Lehren des Mozi 墨子 und des Konfuzius beschäftigt) gibt es unzählige verschiedene Ansichten. Normalerweise wird aber angegeben, er habe die Prüfung nur zweimal zu machen versucht, wobei Xuan Zhenzi (1980, S. 8) feststellt, beim dritten Versuch, als er schon in den Sechzigern war, sei es Lü geglückt und er habe bestanden.
 4. Eine rege Reisetätigkeit wird ihm von allen seinen Biographen bescheinigt. Von Shandong bis Sichuan, überall hat er seine Spuren hinterlassen.
 5. Eine eminent wichtige Persönlichkeit in Lü's Leben, über die sehr viel erdichtet wurde. Im Anschluß an diese Übersetzung werde ich mich mit Lü's engstem Gefährten näher befassen.
 6. Die Begegnung mit diesem Daoisten gehört ebenfalls zum Kern einer jeden Tradierung.
 7. Hierbei kann es sich entweder um sexuelle Praktiken der Anhäufung von Jing-Energie handeln, oder es ist einfach gemeint (und so übersetzt Yang 1956 etwas blauäugig diese Textstelle), daß bestimmte Übungen abgehalten werden, wenn die Konstellation von Sonne und Mond günstig war. Das aber verstand sich für die Eingeweihten insbesondere der waidan- und neidan-Techniken von selbst.
 8. C. E. Couling behandelt Lü als "the foundation" der Jindan 金丹 Sekte, was nicht den Tatsachen entspricht (vgl. den Aufsatz: The Patriarch Lü - Reputed Founder of the Jindan Jiao in: JNCBRAS Vol. LVII, 1927). Zur Jindan -Thematik s. u.

Ich bin 5 chi und 2 cun 五尺 = 十 groß¹. Mein Gesicht ist gelb, meine Nase ist weiß und hoch². An meiner linken Braue erhebt sich ein schwarzes Muttermal.³ Ich trage weiße Gewänder und Kleider, von einem schwarzen Gürtel gehalten. Ich kann mich verwandeln bis zur Unkenntlichkeit. Einmal stelle ich mich als Jinshi dar, ein anderes Mal verwandele ich mich in einen Soldaten. Die Leute nennen mich einen, der das Schwert zum Töten fliegen lassen könne.

Wenn ich das höre, muß ich lachen und erwidere: "Gütig und barmherzig, das ist Buddha. Ein Xian 仙 (Unsterblicher) gleicht dem Buddha. Wie also könnte ich denn Leuten das Leben nehmen? Obwohl ich in der Tat Schwerter habe⁴, so bin ich doch verschieden von denjenigen, die jemanden umbringen. Zum ersten unterbinde ich (mit den Schwertern) Habgier und (blinde) Wut. Zum Zweiten unterbinde ich Wollust und Leidenschaft. Und zum Dritten unterbinde ich Ärger und Händel. Das sind also die drei Schwerter in ihrer Funktion⁵. Seitdem ich das Dao erlangt habe, haben die zwei von mir bekehrten He Xiang⁶ und Dun Shangzao⁷ alleine in ihrem Wesen die von mir vermittelte Methode der Rückkehr zur Wurzel (des Lebens) verstanden (und es umgesetzt)⁸. Ich sage den Leuten für gewöhnlich, daß, wenn sie mein Wahres (d. h. meine wahre Lehre) empfangen (bzw. ihm dienen) wollen, so sollen sie das tun, was ich auch tue, die Methoden anwenden, die ich auch anwende, dabei aber nicht auf meine Person schauen. So wird sich das Dao von selbst in ihnen vollenden. Wenn sie dem Rat aber nicht folgen, und nur mit mir durch die Gegend reisen, was hat das für einen Sinn?"

1. Demnach muß er um die 175 bis 180 cm groß gewesen sein.
2. Die Betonung liegt hier auf der Tatsache, daß seine Nase nicht typisch chinesisch in die Breite geht, sondern einen relativ hohen Nasenrücken hat.
3. Solche Merkmale haben für die Gesichtsläser ihre besondere Bedeutung. Lü scheint in dieser Hinsicht gekennzeichnet zu sein.
4. Auf Abbildungen ragt über seine linke Schulter meistens das Heft eines Schwertes.
5. Daß ein solches Schwert kein gewöhnliches sein kann, ergibt sich deutlich aus dem Text. In Anlehnung an die spezifisch buddhistische Bezeichnung wird es von den Daoisten konkret Hui Jian 慧劍, Schwert der Erkenntnis, genannt, also allegorisch verstanden. (Vgl. auch LZQS II S. 455/6)
6. He Xiang ist ein Mitglied der Gruppe der Acht Unsterblichen 八仙.
7. Zur Bekehrung Dun's durch Lü siehe LZQS II, Kap. 3, S. 145.
8. Yang's Übersetzung unterschlägt an dieser Stelle einen Nebensatz.

ÜBERSETZUNG DES EINTRAGS ZU LÜ YAN IM TANG CAI ZI CHUAN

Lü hatte den Namen Yan 巖, als Künstlernamen " Höhlengast". Er war aus Jingtao (heute Changan xian 長安縣) 京兆. Er war ein Enkel des Lü Hua 呂滑 (s. o.), der das Amt des Provinzverwalters im Ministerium für Riten innehatte. Zu Beginn der Regierungsperiode Xian Tong 咸通 (860-873) errang er den akademischen Grad (vermutlich eines Ju shi 舉士). Er wurde zweimal als Distriktsmagistrat versetzt. Als die Chao Zu Rebellion 巢賊亂 sich ereignete und durchs Land wütete, bekundete er die Absicht, sich niederzulassen und zurückzuziehen. So nahm er seine Familie mit und wandte sich dem Zhong Nanshan 終南山 (nicht weit entfernt von Changan in Südosten) zu. Er selber aber reiste auf Flüssen und Seen umher.

Vor ihm lebte (schon) der ^{Zusammen} Zhong Liqun 鍾離權, mit Künstlernamen Wolkengemach 雲房, von dem ich nicht weiß, aus welcher Zeit er ist, noch woher er stammt. Er schloß sich von der Welt aus, als die Unruhen auftraten und die Zerstörungen. Als er am Tai Hang Shan 太行山 (auch Wu Hang Shan genannt, im Grenzgebiet der drei Provinzen Shanxi, Hebei und Henan) in den Purpur-Pavillon eintrat, entdeckte er in der Wand dieses Gebäudes eine Schrift mit dem Namen Jin Gao Yu Lu 金誥玉錄 (mit großer Wahrscheinlichkeit ist hier das Jin Yü Jing gemeint, welches auch in KT VI enthalten ist), welches den Sinn des Infiniten 希夷 tiefgehend lehrt. Gewöhnlich war sein Haar mit Hanffasern hochgebunden, und seine Kleider waren aus den Blättern des Jie 榲 Baumes. So verbarg er sich vor der Welt. Nachdem Lü Yan sich fest entschlossen hatte, das Dao zu erlangen, bereiste er verschiedene berühmte Gebirge, bis er den Hua Shan erreichte und dort den Yünfang 雲房 traf. Er wußte sofort, daß dieser ein außergewöhnlicher Mensch war. Er begrüßte ihn mit einem Gedicht und sagte: "Wenn der Herr gegangen ist, wird mich sicher das Alter einholen. Deshalb bitte ich, der arme Gelehrte, um das Mittel zur Umkehrung meiner Konstitution.²" Yün Fang entsprach seiner Bitte und nahm ein (ige ?) Geräte des Kultes 法器, und schrieb dann (12) Techniken der Lingbao 靈寶異法 nieder (G). Lü Yan blieb für mehrere zehn Jahre am Lu Shan 廬山 (Provinz Jiangxi), mit dem Willen, die Bedeutung von xing 性 (Naturanlage) und ming 命 (Schicksal) zu studieren. Als die Jindan 金丹 Technik zu wirken begann traf er den

1. Die Huang Chao Rebellion von 875 bis 884.

2. Zu diesem Mittel siehe das Glossar unter Huan Gu Dan 換骨丹.

Ku Zhu Zhen Ren (den wahren Menschen des Bitteren Bambus), der ihn in die Techniken des Exorzismus und der Geistervertreibung einweihete. Als die Zeit gekommen war, verließ er die Welt und kehrte nicht mehr zurück. Er stand in Verbindung mit Chen Tuan¹ und besuchte diesen (öfter). Angetan mit einem weißen Gewand und einem Gürtel aus Horn (擗¹ hier als 襪² gelesen) verkaufte er auf dem Markt Tusche². Diejenigen, die solche gekauft hatten, denen verwandelte sich die Tusche in Gold. Von Zeit zu Zeit machte er Ausflüge auf dem Dongting - See 洞庭 (Provinz Hunan, der zweitgrößte See Chinas) und den Flüssen Xiao, Xiang, Pen und Pu (alle in dem Gebiet der Provinzen Hunan, Jiangxi und Zhejiang) 瀟湘溇浦. Er nannte sich selbst den zum Dao Zurückgekehrten. Sein Zeitalter erachtete ihn da schon als einen Unsterblichen 蟬蛻.

1. Zu Chen Tuan vgl. Song Shi 457 und die Arbeit von Livia Knaul: Chen Tuan, ein Taoistischer Heiliger; Würzburger Sinica Nr.9, 1980.

呂巖

巖字洞賓京兆人禮部侍郎呂滑之孫也咸通初登第兩調縣令值巢賊亂浩然發栖隱之志攜家歸終南山放跡江湖先是有鍾離權字雲房不知何代何許人以喪亂避地太行間入紫閣石壁上得金誥玉錄深造希夷之旨常鬖髻衣解葉隱見于世巖既篤志大道遊覽名山至太華過雲房知為異人拜以詩

曰先生去後應須老乞與貧儒換骨丹雲房許以法器因為著靈寶異法十二科志究性命之旨坐廬山中數十年金丹始就逢苦竹真人乃能驅役神鬼時及口世不復返也與陳圖南音響相接時或造訪又嘗白欄角帶賣墨於市得者皆成黃金往往遊遊洞庭瀟湘溇浦間自稱回道士其時已蟬蛻矣

Aus dem vorangegangenen Material, welches teilweise in sich widersprüchlich ist (wie z. B. die verschiedenen Beschreibungen der Gewänder Lü Dongbin's), läßt sich doch noch mit einiger Sicherheit entnehmen, wie wir uns den Werdegang des Patriarchen vorzustellen haben. Komplementäre Informationen werden in den daoistisch tradierten Biographien (eben im Daozang) zu untersuchen sein. Zuvor aber zum Problem des Zhong Li Zi, dem Lehrer Lü's.

Von Zhong Li Zi sind mehrere Namen und Beinamen überliefert¹, wie z.B. der bereits oben erwähnte Name Wolkentor. Auch Han Zhong Li 漢鍾離 wird er genannt, denn er soll eigentlich ein Unsterblicher aus dieser Dynastie des chinesischen Reiches sein (frühe Hanzeit von 206 - 24 a. d., späte Hanzeit von 25-220 nach Christi). So hat man das Zeichen für Han 漢, welches eben diese Epoche bezeichnet, als Attribut verwendet, den Zhong Li Quan (so sein richtiger Name) 鍾離權 der Hanzeit zusprechen zu können, was ihm im Kontext der längeren Überlieferung großes Ansehen und Gewicht verliehen hat. Niemand hat angezweifelt, oder in westlich-positivistischer Manier (einen chinesischen Feuerbach hat es ja bis zum Anfang des 20. Jh. nicht gegeben) den Versuch unternommen, diese wichtige Persönlichkeit, unter deren Namen mehrere Schriften im Daozang enthalten sind², auf seine historische Glaubwürdigkeit hin zu überprüfen. Man nahm an, daß Zhong Liquan ein vom Himmel auf die Erde gesandter Bote war³, der hienieden solche auswählen und unterweisen sollte, in denen er brauchbare Helfer des (unterdrückten und armen) Volkes wählte.

Flus der Zusammen-
arbeit der beiden Daoisten ^{ging} eine reichhaltige daoistische Literatur

1. Sie reichen in ihrer Vielzahl jedoch nicht an die des Lü Zu heran.

2. Z. B. DZ SR 1191, WR 1176 秘傳正陽真人靈寶畢法
sowie SR 270, WR 267 ("fictivement attribuée")

3. Vgl. Couling, 1927, S. 163.

4. Siehe Obata, Tokyo 1935, Li Po-The Works of the Chinese Poet, S.10/11.

hervor, die in ihrer Konzeption von Fragen und Antworten auch dem Uneingeweihten einen Schlüssel an die Hand zu geben bestrebt ist, zum Behufe eines leichteren Verstehens und Eintretens ins Dao.¹

Wie der Eintritt des Lü Dongbin ins Dao erfolgte, darüber möchte ich mich hier nicht weiter aufhalten, der Huang Liang Meng ist ja zu einem Stück Volksliteratur geworden, selbst der Ausdruck allein steht schon für ein bestimmtes im psychologischen Bereich fast klassisch zu nennendes unvermitteltes Erwachen aus einem (falschen) Traume, einer Selbsttäuschung mithin.²

Im Jahre 1982 veröffentlichte der sich schon seit langen Jahren mit dem Daoismus beschäftigende Zhou Shaoxian 周紹賢 im renommierten Zhonghua Shuju zu Taipei ein Buch mit dem Titel: Der "Großmeister" der daoistischen Quanzhen Sekte Qiu Changchun³, in dem er auch auf Ursprünge dieser berühmten Sekte zu sprechen kam⁴. Nachdem er den ersten Begründer der Schule des vollkommenen Wahren ("perfect realization school"⁵) kurz vorgestellt hat⁶, berührt Zhou auch die Thematik des Schüler-Lehrer Verhältnisses von Lü Dongbin und Zhong Liquan, genauer gesagt Han Zhongli. Zhou sagt:

"... Lü Dong Bin's Lehrer hieß Zhong Liquan, der aus Xianyang⁷ stammt.

-
1. Das Paradebeispiel dieser Frage- und Antwort Texte ist im DZ SR 263, WR 260, Kap. 14. Darin sind in einem Gespräch der beiden Daoisten 18 zentrale Themen philosophischer, technischer (Lun Heche 論河車) aber auch begrifflicher Natur (es werden kompakte Antworten auf ebenso einfache wie zielgerichtete Fragen erteilt) behandelt. Genau zehn dieser Themen aus dem 修真十書 sind verkürzt auch im Lü Zu Zhi 呂祖志 Kap. 1 enthalten. Ein weiteres Werk der beiden ist mittlerweile ins Englische übersetzt worden: Die Schrift der Hundert Fragen 百問篇 (DZ SR 1017, WR 1005 道樞). Homann, Leiden 1976, Nisaba Vol. 4.
 2. Ma Zhiyuan 馬致遠 ist der Autor des "Gelben Sorghum Traumes", 黃粱夢 sowie einer Arbeit über Chen Tuan (s.o.). Das Stück wurde teilweise übersetzt von Bazin: Chine moderne, Paris 1870, S. 437ff und von Louis Laloy: Le rêve du millet jaune, Paris 1935.
 3. Qiu erlangte auch im Westen einige Berühmtheit durch die Darstellung seines Lebens und seiner Lehre durch Waley, Travels of a Chinese Alchemist, London 1931. Zur Einreihung in die Genealogie der daoistischen Meister siehe weiter unten die Aufstellung der Traditionslinien. Von Qiu Changchun 丘長春 gibt es mehrere Schriften im Daozang.
 4. Zhou Shaoxian 周紹賢: 道教全真大師丘長春 Kap. 14, S. 71.
 5. Ausdruck von Welch, Taoism-Parting of the Way, Boston 1957, S. 145.
 6. Wang Che 王嘉, oder Wang Zhongyang 王重陽. Vgl unten die Aufstellung der Traditionslinien (ausgehend von Lü Dongbin).
 7. Xianyang 咸陽 liegt wie die Geburtsstätte Lü's in Shanxi 陝西.

Mit Beinamen hieß er Yünfang 雲房 (Wolkengemach), mit (daoistischem) Pseudonym Meister des Aufrechten Yang 正陽子. Zu Ende der Tang-Zeit lebte er zurückgezogen am Zhongnanshan (wo er auch Lü Dongbin traf - anm. des Verf.), und dort begegnete er dem Wang Xuanfu 王玄甫,¹ der ihm das höchste Dao (das Dao des Laozi) übermittelte. Vergleicht man dies mit dem Wei Za Lu 偽雜錄², so heißt es darin: Der Tang-Unsterbliche Zhong Li Wolkengemach heißt (mit Vornamen) Quan und lebte zur gleichen Zeit wie Lü Yan 巖 (Dongbin). Er nannte sich für gewöhnlich "der auf Erden immer müßige Zhong Liquan" 天下者散漢鍾離權. Nach dem Buch Xuanhe Shupu 宣和書譜³ ersieht man, daß der heute Han Zhongli Genannte i r r t ü m l i c h e r w e i s e ein Han-Zeichen angehängt bekam, und in der Folgezeit wurde Zhong Liquan mit dem Han-General Zhong Limei⁴ in einen Topf geworfen. Darüberhinaus ist Hanzhongli 漢鍾離 (ich schreibe die Umschrift absichtlich in einem Wort, was sogleich ersichtlich werden wird) ein O r t s n a m e, und k e i n Personennamen."

Zhou Shaoxian fährt nun fort, indem er ein Gedicht von Du Fu (712-770) zitiert, worin der Name Hanzhongli eindeutig als Ortsname aufgefaßt werden muß⁵. Zhou ermittelt, daß es in der Provinz Hubei die Präfektur Hanchuan 漢川 gibt, mit einer Stadt namens Zhonglicheng 鍾離城. Er impliziert, daß sich Du Fu auf diesen Ort bezogen haben muß, was auch durchaus richtig ist. Somit wäre diese Verwechslung aus dem Wege geräumt und zumindest das Mißverständnis geklärt, daß der Lehrer von Lü Dongbin ein ehemaliger General der Han-Ära gewesen sein soll. Eine solche Behauptung läßt sich nunmehr nicht mehr aufrecht erhalten, die Angaben müssen berichtigt werden.

1. Der Überlieferung nach soll Wang aus der Zhanguo-Zeit stammen. Zur Yuanzeit wurde ihm (wie so vielen anderen Daoisten auch) ein Titel verliehen, unter dem er mehr bekannt ist: 東華紫府少陽帝君.
2. Zu diesem anscheinend verschollenen Werk ließ sich nichts feststellen.
3. Das Xuanhe Shupu 宣和書譜 befaßt sich mit Personen der Ära von 1119-1125. Der Autor ist unbekannt.
4. Zhong Limei 鍾離昧 war General des Staates Chu 楚. Vgl. Shiji, vor allem Kap. 18.
5. Die betreffenden Zeilen des Gedichts lauten:

"Kürzlich hörte ich von der jüngeren Schwester der Frau Wei, daß sie in Hanzhongli bewillkommenet wurde (d. h. sie heiratete dorthin)."

近聞韋氏妹迎在漢鍾離.

Vgl. Quan Tang Shi Kap. 225 (Du Fu 9), sowie 218 (Du Fu 3), wo es heißt: 有妹有妹在鍾離.

Wie bereits in der Einleitung angedeutet, ist es nicht mein Anliegen gewesen, die Person sowie die Legende des Patriarchen Lü bis ins kleinste Detail und unter den seiner Stellung im Daoismus gemäßen mannigfaltigsten Gesichtspunkten dem Leser zu präsentieren. Meine Absicht war es vielmehr, verschiedene Unregelmäßigkeiten der Überlieferung vor allem seiner Familienverhältnisse aus dem Wege zu räumen, und auf die Arbeit Zhou's über Zhong Liqian aufmerksam zu machen. Das mir vorliegende Material hätte sicherlich ausgereicht, ein Buch von einigem Umfange zu schreiben, jedoch beziehe auch ich mich letztendlich nur auf einen Teilaspekt seiner Hinterlassenschaft, der ihm zugeschriebenen Laozi-Kommentare nämlich. Trotzdem möchte ich die Gelegenheit wahrnehmen, die peripheren aber doch so wichtigen Aspekte seines Kultes und seiner regen Tätigkeit als Literat gleichsam numerisch aufgelistet und ohne Kommentar Revue passieren zu lassen, also eine Art Synopse seines Schaffens und seiner Legende zu präsentieren. Dabei beschäftige ich mich nicht mit den etwaigen Hintergründen, sondern stelle nur die Tatsachen fest, wie sie mir aus dem zur Verfügung stehenden Material ersichtlich waren. Man mag eine solche Darstellungsweise für etwas flüchtig halten, doch möchte ich zu meiner Entlastung darauf hinweisen, daß ein dreiviertel Jahr der Beschäftigung mit solchen Schriften wie aus dem Daozang dem Neuling erhebliche Mühe bereitet, und ich hoffe, die Arbeiten an den Kommentaren u n d zur Person des Patriarchen Lü zu gegebener Zeit fortsetzen zu können.

Vorab zur Klärung der Frage: "Wie kommt es zu der Behauptung, Lü Dongbin befinde sich noch heute auf der Welt?" Diese Frage schneidet das Problem der Entwicklung des Kultes um seine Person an, die sich wie keine zweite dazu eignet, vom Volke als Retter in der Not angesehen zu werden, denn das altruistische Element seines Wesens wird ja besonders von seinen nestorianischen Biographen stark hervorgehoben. Dazu lautet die Antwort, daß Lü Dongbin es ist, der bei spiritistischen Sitzungen den Anliegen der Medien oder dessen Hintermännern entspricht und sich ihnen zu erkennen gibt. Die "Orakel", welche in solchen auch heute auf Taiwan noch stattfindenden Sitzungen angeregt werden, zeitigen häufig Gedichte als Antworten, aber auch längere Schriften verdanken solchen Sitzungen ihre Entstehung, was Xiao Tianshi 蕭天石, der die Vorrede zum Neudruck des LZQS verfaßte, zu der Stellungnahme veranlaßt, daß, obwohl Vieles aus von dem im Buche enthaltenen Stoffe eigentlich "in Sand Geschriebenes" sei, dieses aber nichtsdestoweniger eine Angelegenheit von aufrichtiger

Gesinnung sei.¹ Es gibt mehrere Ausdrücke im Chinesischen für diese Art des Orakels, sowie eine Anzahl lyrischer Umschreibungen (der vom -unsterblichen-Geiste kommende Pinsel z. B. 神來之筆), im Deutschen verwendet man den Ausdruck Planchettenschreiben, ein Vorgang, der in Europa ebenfalls nicht unbekannt ist. Aus diesem sich durch Schriften zu erkennen gebenden Geiste eines Unsterblichen resultiert die Vorstellung, daß Lü auch heute noch auf der Welt sei.

Lü Dongbin wird in mehreren Gegenden Chinas als Gott der (daoistischen) Literatur verehrt, wie bereits oben erwähnt. Außerdem wird er als Gott der Mediziner und als Gott der Barbieri verehrt, darüberhinaus in Peking auch noch als Gott der Taschenspieler³. Als Gott der Mediziner werden ihm eine Reihe von meditativen Haltungen, als deren Erfinder er gelten soll, zugeschrieben⁴. Auch hatte er als Heiliger bei einem speziellen Regierungserlaß der Provinz Zhejiang, die Götter betreffend, immer noch soviel Gewicht und Popularität, daß man ihn in die Kategorie der beizubehaltenden Götter einstuft, während das Gros der animistischen, quasi-religiösen oder legendären Götter der Kategorie derjenigen bis dato in Tempeln Verehrten eingeordnet wurde, mit denen von Stund an abgetan werden sollte⁶ (was eindeutig beweist, daß man Lü schon immer für eine historische Person gehalten hatte, ähnlich dem Yü Fei 岳飛, dem heimtückisch das Ende bereitet worden war⁵).

1. Vgl. LZQS II, die Vorrede von 1979 (Ziyou Chubanshe 自由出版社), S. 10.

2. Im LZQS II (sowie übrigens auch in mehreren Vorworten zu den Laozi-Kommentaren) werden die Wendungen 壇社龍沙 gebraucht, sowie ji tan 乩壇, fu ji 扶乩.

3. Als Gott der Mediziner und Drogisten verzeichnet John Dudgeon (Medical Divinities and Divinities in Medical Temples, Chinese Recorder 1870, Vol. 3, S. 42-43) den Lü Dongbin, als Gott der Barbieri kennt ihn Ge Groot (Les fêtes ..., 1886, S. 170), sowie Grube (Religion und Kultus ..., 1910, S. 106)

4. Nach John Dudgeon: Kung Fu, or Medical Gymnastics, JPOS 1895, Vol. III-IV. Die Übungen 1, 2, 11, 13, 14 und 26 sind nach Lü benannt.

5. Der General (1103-1142), der sich so erfolgreich gegen die Jin 金-Truppen durchsetzte, dem aber von seinem Kontrahenten und Neider Qin Kuai 秦檜 Verrat nachgesagt wurde, was zu Yues Hinrichtung führte. Er steht für den Chinesen als Inbegriff von Loyalität.

6. C. B. Day (Chinese Peasant Cults, Shanghai 1940) hat den Erlaß des Zhejiang Provincial Government übersetzt als: "A standard for Confiscation or Recognition of Gods and Temples" (S. 192) Die Verfügung erschien am 19. Dezember 1928. Auf S. 193 gibt Day eine Aufstellung von "Gods to be retained" und "Gods to be discarded".

Tatsächlich hat sich die Verehrung seiner Person bis heute erhalten. So spricht Xuan Zhenzi (1979, S. 12) von ihm als einem derjenigen Heiligen, denen der große Zhinan Gong 指南宮 in Mu Cha 木柵 (unweit von Taipei im Südosten der Stadt) geweiht ist. Außerdem gäbe es nach Xuan auch noch die Phönix-Halle 鸞堂 auf Taiwan, wo man öfters Zeuge der Planchetten Séancen werden könne. Ein Dokument besonderer Art, welches Aufschluß gibt über die Verankerung des Glaubens an seine Person, ist das Shan Shu "Der Weise erzeugt das Wahre Prinzip" 聖生真理¹, in dem Lü Zu mehrmals in einer ganz populären und einfachen Weise das Wort an den Leser richtet, um diesem durch Geschichten oder Ratschläge Hilfestellung bei der Bewältigung seines Alltags zukommen zu lassen. Von Alchemie ist in diesen kleinen Episoden nicht die Rede, genausowenig wie in dem von Lin Lan 林蘭 edierten Band von gesammelten Erzählungen über den Patriarchen (von einer Ausnahme abgesehen)², dessen Schilderungen sich ebenfalls sehr leicht und flüssig dem Leser darbieten. Mit diesen kurzen Ausführungen über Lü Zus Legende möchte ich zu den daoistischen Biographien übergehen, wie sie im Daozang zu finden sind. Davon habe ich eine (wenn auch nicht vollständig) übersetzt, von der ich meinte, daß sie einen besseren wie auch andersartigen Einblick in seinen Werdegang geben könnte.

-
1. Dieser Band ist herausgegeben von der Sheng Sheng Zazhi Chubanshe 聖生雜誌出版社, Taipei (Mucha 木柵), neue Auflage 1981. Siehe darin die Einträge des "vom Himmel niederstehenden Lü Dongbin, bzw. Chunyang Zhenren 純陽真人, S. 26, 159, 124, 195-198, sowie die seines Lehrers und Gefährten Zhong Liqian S, 156.
 2. Geschichten von und über Lü Dongbin 呂洞賓故事, erschienen im Dongfang Wenhua Shuju 東方文華書局, Taipei 1971. Auch in der Volksrepublik China selbst ist das Interesse an Heiligenlegenden wiedererwacht. Vgl. die Geschichte von Lü und Zhong im 1983 erschienen Buch: Erzählungen vom Lu Shan 廬山的傳說 (仙人洞), Shanghai Wenyi Chubanshe 上海文藝出版社, gesammelt von Xiong Lüqin 熊侶琴 und Xiao Shitai 肖士太. Desgleichen die neue Ausgabe einer Darstellung alter Texte vom Qingcheng Shan, das 青城山志. Zusammengestellt wurde es von Wang Wencai, 王文才, herausgegeben von der Sichuan Renmin Chubanshe, 四川人民出版社 Chengdu 1982. Darin ist außer einer Auflistung der am Berge befindlichen Tempel (von damals, also Tang-Song) auch ein Gedicht von Lü enthalten.

Die Dychotomie zwischen den Biographien aus dem Daozang und den Biographien wie sie im Tang Cai Zi Zhuan oder dem Lie Xian Quan Zhuan 列仙全傳¹ enthalten sind, besteht darin, daß in den Daozang-Schriften teilweise ganz konkret angegeben wird, daß Lü Alchemie und physiologische Läuterung betrieben habe, eine Tatsache, die nur durch einen einzigen Kommentar des Daodejing bestätigt wird (KT VI a). Doch gerade diese Überlieferung seines Wesens als eines mit den Methoden 法 der neidan'Schule vertrauten Adepten des Dao ist es, die sich durchgesetzt hat und das Rezipieren seiner (teilweise planchettengeschriebenen oder einfach frei, aber traditionsgerecht nachempfundenen) Schriften beeinflusst hat. So mußte das, was mit Lü Dongbin in Verbindung gebracht wird, entweder den Stempel hoher moralischer Integrität als Sendungsbewußtsein tragen, wie es im Falle des einflußreichen Gong Guo Ge 功過格 gegeben war, oder es mußte sich ganz konkret auf die Zubereitung eines Mittels beziehen, durch das man zur Unsterblichkeit gelangen konnte, eben die Medizin des Goldes 金丹. Je nachdem, mit welchem Anliegen der Adept an den Meister Lü herantrat, wurde sein Bild von ihm bestimmt durch die Stellungnahme und die Aufnahmebereitschaft, das heißt die leichtgemachte Decodierung der alchemistischen Codes, wie sie sich aus den Gesprächen zwischen Lü und Zhong Liquan herleiten lassen. Eine Biographie im letzteren Sinn ist eindeutig die aus dem Jin Lian Zheng Zong Xian Yuan Xiang Zhuan 金蓮正宗仙源像傳², die ich hier in einer Übersetzung präsentiere. Die eingangs formulierten Informationen sind sachlich wie in den meisten anderen Biographien auch, jedoch ist es das Gedicht, worauf der Schreiber besonderen Wert legt, denn dieses umfaßt in einer Kurzformel gewissermaßen das ganze Streben des Lü Dongbin, so wie der Daoist es versteht.

-
1. Das Lie Xian Quan Zhuan 列仙全傳 wurde während der Ming¹ Dynastie (1368-1644) von Wang Shichen 王世真 verfaßt (1520-1590). Zu Wang siehe DMB 1976, S. 1399-1405.
 2. Yuan-Dynastie. DZ SR 174, Wr 171. Nach Wieger kompiliert von Liu Tiansu 劉天素 und Xie Xichan 謝西蟾.

Der Meister hat den Namen Lü, Vornamen Yan¹, mit Beinamen Höhlen=gast und "Reines Yang" 純陽². Er stammt aus Puzhou 蒲州, dem Distrikt Pu Fan 蒲坂, (nahe der) Marktstadt Yong Le, und dem Weiler Zhaoxian 招賢.³ Er wurde in der Tang-Zeit am 14. Tag des 4. Monats im Jahr Bingzi 丙子 (796) der Regierungsdevise Dezong 德宗 geboren. Im Alter von 20 Jahren avancierte er zum Jinshi, doch fand er keine Anstellung, deshalb reiste er Ende des Frühlings (möglicherweise waren die Examen, die Lü Zu hier bestanden haben soll, zum Winterende angesetzt, woraufhin Lü sich eine Zeitlang in der Hauptstadt um einen Posten bewarb, jedoch anscheinend ohne Erfolg) auf dem Li 澧-Fluss⁴, wo er dem Meister des aufrechten Yang begegnete, von dem er (nun) Unterweisung im Dao der Genien 仙道 erhielt. Später tauchte er am Lu Shan⁵ unter, wo er die daoistischen Übungen geistiger und körperlicher Hygiene durchführte, woraufhin sich das Dao in ihm vollendete. Er reiste dann (wieder) kreuz und quer durchs Land und jedesmal (wenn er sich vorstellte) nannte er sich den zum Dao zurückgekehrten Meister 回道士. Manchmal zog er sich zurück, manchmal zeigte er sich wieder, wie oft (das so ging) ist nicht zu zählen. In einem Gedicht heißt es: "Die Essenz des Goldes handzuhaben und zu erlangen ist die Grundlage jeglichen Lebens. Ost und West sind getrennt mit ihrer Sonne und ihrem Mond, ihrer Seele und ihrer Essenz (der Niere 腎華). In ihrer Mitte vollzieht sich die Medizin des langen Lebens. Nimmt man diese zu sich, so kehrt man dahin zurück, wo Himmel und Erde eins sind (ins Dao)."

1. Manchmal wird noch ein anderer Vorname seiner Jugendzeit genannt, nämlich Shaoxian 紹仙, Vgl. Xuan Zhenzi 1979, S. 8.
2. Im Xiu Zhen Shi Shu Kap. 20, Blatt 7 a gibt es ein Gedicht über diesen Begriff "Reines Yang" als Beiname Lü's. (vgl. SR 263, WR 260)
3. Dieser Ortsname ist synonym mit den uns bekannten Angaben Hezhong Fu 河中, wie der Ort in der Tang-Zeit hieß. Es fällt ins Auge, daß der Verfasser hier ganz präzise Angaben sowohl über den Ort als auch über den Zeitpunkt der Geburt des Meisters Lü machen kann, Dabei sind solche Aussagen allerdings mit Vorsicht zu behandeln, wie bereits oben gezeigt.
4. Es gibt dem Ci Hai nach zwei Flüsse dieses Namens, beide in der heutigen Provinz Henan. Einer von ihnen mündet in den Dongting See 洞庭湖.
5. Daoistisches Zentrum in der Provinz Jiangxi 江西, etwas südlich der Stadt Jiujiang 九江 gelegen. Vgl. auch DZ SR 1286, WR 1268 廬山太平興國宮採訪真君事實 darin enthalten Geschichten von und über Li Dngbin.

(hier überspringe ich eine Stelle, die ohne Belang ist) Seine wundertätig-wirksamen (biographischen) Spuren und heiligen Taten sind, an Zahl nicht zu übertreffen, von seinen Biographen und Überlieferern aufgezeichnet worden. Zeitgenossen, die von Unsterblichen reden, ehren Lü und Zhong mit Sicherheit als diejenigen, die den höchsten Rang einnehmen. Alle, die ihn später verehrten, haben ihm Tempel und Andachtsstätten errichtet¹. Es gibt eine Sammlung von Gedichten und Liedern von ihm, genannt Han Cheng Ji 渾成集². Wenn man heute herumreist, gelangt man auch an seinen nämlichen Geburtsort in Yong Le Zhen (s.o.), wo der Wan Shou Tempel 萬壽宮 zu Ehren Chunyang's steht.

In der Yuanzeit wurde ihm vom Mongolenkaiser Shi Zu 世祖 (im Jahre 1269, um genau zu sein) der Titel 純陽演正警化真君 verliehen. Kaiser Wu Zong ergänzte diesen Titel zu 純陽演正警化孚佑帝君³.

1. Zur Zeit, als der Verfasser diese Zeilen schrieb, muß der Kult um Lü einen ersten Höhepunkt erreicht haben. Zu den ihm geweihten Klöstern vgl. die Einführung zu KT II.
2. Auch in den Daozang aufgenommen, SR 1055, WR 1042. Der volle Name der Schrift: 純陽真人渾成集. Darin sind genau 201 Lieder und Gedichte zusammengestellt, die meisten ohne Titel, über alchemistische Praktiken, gegen den Alkohol, (obwohl sich in vielen Gedichten und Liedern im LZQS I und II ein gewisser Hang zum Wein nicht verleugnen läßt) gegen den Reichtum (und die damit verbundene Unterdrückung), gegen die Wollust (obwohl in den Lü Dongbin Gushi von 1971 gerade die Bekehrung der He Xiang in eine erotische Begebenheit umgestaltet wurde), sowie gegen den Zorn und hochfahrendes Wesen, kurz: die si da jie kong 四大皆空.
3. Der zweite Titel wurde ihm zwischen 1308 und 1311 verliehen (Vgl. LZQS II S. 249 und 262.). Unter dem letzten sehr geläufigen Titel (Der zur Seite stehende und Hilfe leistende Edle des Himmels 孚佑帝君) sind auch mehrere KT verzeichnet. Der Ausdruck selbst entstammt dem Shujing 書經 und kennzeichnet konkret die Hilfe und Unterstützung des hilfsbedürftigen Volkes.

Weitere Biographien aus dem Daozang warten mit einer Mischung aus handfester Information (die durch die Exaktheit ihrer Angabe zwar besticht, aber nur vor Ort überprüft und bestätigt werden kann) und dichterischer Verbrämung auf. Der Lü Dongbin betreffende Eintrag aus dem Xi Yue Hua Shan Zhi 西嶽華山誌 (DZ SR 307, WR 304) berichtet, daß im sogenannten Wenxiangu 文仙谷, dem Tal des gelehrten Unsterblichen, der Patriarch sich eine Hütte erbaut habe, in der er nicht weniger als 40 Jahre seines Lebens verbracht haben soll. Alles in allem solle er bereits jetzt über fünfhundert Jahre auf der Welt sein (gutes) Wesen treiben. Desweiteren (und das wäre eben zu überprüfen) gäbe es eine Stein=tafel, die mit einem hier nicht vermerkten Text die Stelle markiere, an der diese Klausur gestanden haben soll. Mittlerweile sei der Name in Yü Gu An 羽谷庵 verändert worden.

Shang Yangzi's Biographie¹ ist nur in der Hinsicht erwähnenswert, als er fast wortwörtlich mit der oben übersetzten Biographie übereinstimmt, sich selbst nur wenig um weiteres Material bemüht, aber immerhin zwei Daten (s. o.) zu Lü Zu's Geburtstag erwähnt.

Die aufwendigste und auch eine der längsten Schilderungen des Lebens von Lü ist im Xiao Yao Xü Jing 逍遙墟經 (SR 1465, WR 1444 - Wieger resümiert den Charakter des Werkes knapp als "speculations abstraites", auf welcher Basis, ist mir nicht einschichtig) enthalten (Kap.2, Blatt 1a-4a). Hier finden sich alle Elemente der schon a priori intendierten Heiligsprechung eingearbeitet in den Text. Darüberhinaus beinhaltet er aber auch die Darstellung der zehn Prüfungen, denen sich Lü durch den Zhong Liqian unterziehen mußte, um seinen Willen und sein Wesen zu offenbaren, dem Dao (d. h. dem Volke, wenn man es in seiner pragmatischen Wendung betrachtet) zu dienen, ja, als würdig befunden zu werden. Nach der erfolgreichen Abschließung der Prüfungen hatte Lü seinen festen Platz in der Hierarchie des Himmels, unterstand in direkter Verbindung dem Herrscher dieses himmlischen Reiches, der ihn hinfort als messianischen Abgesandten auf die Erde schickte, wo er Gelegenheit hatte, die im Sinne des Gong Guo Ge 功過格 geforderten 3000 Verdienste zu erwerben, durch die ihm die Rechte des ewigen Lebens in den himmlischen Gefilden zufielen. Soweit zu den Daozang-Biographien.

1. DZ SR 1069, WR 1055 (vgl. auch oben Kap. 1a).

In diesem Abschnitt möchte ich mich mit den Arbeiten von Luo Xianglin und Saeki auseinandersetzen, die Lü Dongbin in ihren Forschungen als einen halben Nestorianer und somit dem Christentum verpflichtet (kein Ahnenkult, Monogamie etc) betrachten und etablieren wollen. Dabei ist es vor allem Luo, der, obwohl er Saeki eine Absage erteilen muß, was dessen Annahme angeht, in Lü Dongbin den Verfasser der Nestorianischen Tafel auszumachen (dazu vgl. Kap. 1a), weit über die Folgerungen Saekis noch hinausgeht, und dabei von einem Grundirrtum ausgeht: daß nämlich die Grundlagen der Quanzhen-Sekte 全真, als deren Stifter Lü Dongbin allgemein angesehen wird (wenn auch dies nicht den Tatsachen entspricht), in den gesammelten Schriften des Lü Zu zu suchen seien, daß also, um es unmißverständlich mit den Worten Luos auszudrücken, das LZQS I (nach Liu Ti Shu, vgl. das folgende Kapitel 1 d) die "Bibel" der Quanzhen-Sekte darstelle. Aus dieser Annahme läßt sich mit einer gewissen Kühnheit, deren Luo sich nicht scheut, deduzieren, daß ein größerer Prozentsatz der Anhänger dieser damals im Aufwind stehenden und größten Sekte des Nordens eigentlich Nestorianer sind, denen vorher das Verbot zur Ausübung ihrer religiösen Verrichtungen sowie der intendierten Missionierung weiterer "ungläubiger" Chinesen, welches Kaiser Wu Zong (841-846) während seiner Amtszeit diktierte, zum Stolperstein ihres wahren Glaubens geworden war, woraufhin sie zum Daoismus abwanderten, um in dieser toleranten Bewegung Unterschlupf zu suchen.¹

Dies sind im Wesentlichen die tragenden Gedanken Luo's, während Saeki sich damit begnügt, das 22. Kap. des LZQS I zu analysieren, ohne daraus gleich den Schluß zu ziehen, zu dem Luo 15 Jahre später kommen sollte.

Will Luo seine Argumentation konsequent durchhalten, so resultiert daraus eine unangebrachte Überbetonung dieses (ehemals abtrünnigen) christlichen Elementes, die sich bei einer gründlicheren Untersuchung z. B. der Schriften Wang Che's im Daozang² sicherlich nicht bestätigen ließe.

1. Vgl. zu dieser ganzen Thematik den Aufsatz: Die Beziehung zwischen Lü Zu und dem Nestorianismus, enthalten in Luo, 1966 s. 135-152.

2. SR 1153-1156, sowie 1158, WR 1139-1143.

Warum ich trotzdem auf die Diskussion um die nestorianische Zugehörigkeit des Patriarchen zu sprechen komme, hat zwei Gründe: 1. möchte ich den beiden Forschern ebenso wie auch Xiang Da¹ in ihren Anliegen gerecht werden, denn immerhin hat sich aus dieser Kontroverse (die nicht nur die Urhebererschaft der Jingjiao Bei 景教碑 betrifft, sondern auch deren Ort der Errichtung, sodann den Ort der Ausgrabung 1625) der konkreteste Schlüssel zur Verifizierung des Geburtsdatums Lü Dongbin's gewinnen lassen, und 2., mögen die Argumente von Luo und Saeki auch etwas zu stark auf diese nestorianische Komponente im Daoismus abheben, so entbehren sie auf der anderen Seite doch nicht der faktischen Grundlage.

Diese Grundlage findet sich im bereits oben angesprochenen 22. Kapitel des LZQS I, welches in der Tat aus dem Rahmen fällt, und auf jeden Fall gesondert betrachtet werden muß. Sowohl Luo als auch Saeki berufen sich auf die Kalpas, die sie hier zu entdecken meinen, obwohl noch nicht feststeht, in welcher chinesisch transkribierten Sprache die jeweils letzten beiden Verse der vierstrophigen "charms" (Saeki, S. 400) verfaßt wurden, d. h. aus welcher Sprache sie übernommen wurden. Die Meinungen gehen über dem Syrischen auf der einen Seite und dem Sanskrit auf der anderen Seite auseinander. Wäre es wirklich Syrisch, so ließe sich mit großer Wahrscheinlichkeit eine enge Beziehung zu der aus dem Westen eben über Syrien nach China eingewanderten Sekte konstatieren. Doch auch ohne dieses Wissen steht zumindest soviel fest, daß Lü sich, falls er am Zhongnan Shan gewohnt haben sollte, worauf vieles hindeutet, in unmittelbarer geographischer (und damit auch geistiger?) Nachbarschaft eines nestorianischen Klosters niedergelassen hat. Dieses Kloster aber soll nach der Aussage Xiang Da's¹ zumindest schon seit 755 in Ruinen gelegen sein, was demnach Luo's Argument der unmittelbaren Nachbarschaft zu einem florierenden (nur so stelle ich mir vor, daß Luo es gemeint hat, wenn er diese Nachbarschaft so stark betont) Kloster der nestorianischen Mönche entkräften würde. Nehmen wir aber an, daß das Kloster noch weiter betrieben wurde (vielleicht in bedrängten Verhältnissen, oder die Schäden wurden wieder ausgebessert), so muß davon ausgegangen werden, daß hier durchaus

1. Vgl. den Artikel von Xiang Da aus dem Jahre 1933, Yenjing Xuebao 燕京学报, No. 2: 磬座大秦寺考, sowie oben Kap. 1 a) und die beigefügte Karte II.

die Möglichkeit geistiger Befruchtung bestanden haben mag, deren Ergebnisse... anhand der Kalpas und Lobgesänge sich vor Augen führen läßt. Die Übersetzung einer dieser Texte möchte ich aus Saeki (1951, S. 406) zitieren, um die Ungewöhnlichkeit des Gebetes zu demonstrieren (zitiert die Übersetzung von Text No.4):
 "At all times, with the heart pure and serene, we worship the Lord of the Law with our head on the ground. We pray Thee, the God of great Mercy and Sympathy, to save us from all the miseries of life!"¹

Nun kommt die ins chinesische transkribierte Zeile als Refrain:

"An kao p'an ta su li to ma chi sha ho" (唵 丕 藍 陀 蕪 唎 哆 嘛 唧 娑 訶)

Die Übersetzung dieser Zeichen, rückbezogen auf die Bedeutung in Sanskrit, lautet nach Saeki:

"O three spirits! Grant us your commandment that we may destroy the darkness!" श्रीम् शम् द स्मरि तम् साहा,

Desgleichen nach der syrischen Fassung:

"Yes, the Priest of the Image of the King is this Jesus!"

ⲉⲗⲓⲛⲁⲓ ⲛⲓⲛⲁⲓ ⲛⲓⲛⲁⲓ ! ⲛⲓⲛⲁⲓ ⲛⲓⲛⲁⲓ

Man sieht, daß hier zwei ihrer rhetorischen Qualität nach gleichwertige Aussagen herausgelesen werden können, von denen allerdings die zweite mit der direkten Benennung Jesus' um so erstaunlicher anmuten muß, als diese Erwähnung des heiligen Namens einen frappierenden Kontrast ergibt zu dem manifest alchemistischen "Irrglauben"² der Gedichte und Abhandlungen des übrigen LZQS.

Es gibt noch weitere Beispiele, die es erlauben, Vergleiche mit der Bibel direkt zu ziehen. Die Thematik der Speisung der 5000 läßt sich nach Luo eindeutig aus der auch im Lü Zu Zhi (Kap. 3) enthaltenen Geschichte 大雲寺會食 erkennen, desgleichen so bekannte Topoi wie die Verwandlung von Wasser in Wein 水化成酒 (Lü Zu Zhi Kap. 2) und Blinde wieder zum Sehen zu bewegen (LZQS II, Kap. 3). Auch das Schwert des Lü Zu, welches kein ehernes, sondern im Gegenteil ein geistiges ist, wird mit dem Schwert des Geistes des Neuen Testaments, darin der Apostel Paulus die Epheser auffordert, den Helm und das Schwert des Geistes zu nehmen (welches ist das Wort Gottes!), um gegen die Ungläubigen vorzugehen, identifiziert und verglichen.

1. Der chinesische Text: 常以清淨心稽首禮法王大慈悲收苦難

2. Faber in der Besprechung der "Taoist Texts" von Balfour, China Review 1884/85, Vol. 4, S. 231-246 (dort S. 246).

Aus dem von Luo und Saeki angeführten Material ergibt sich zwingend, daß Lü, außer allen anderen Künsten wie der Wahrsagekunst, der Zukunftsdeutung, der Verwandlungskunst etc. auch noch der nüchternen Verehrung des Allerhöchsten oblag, falls diese Texte wirklich in der späten Tang-Zeit geschrieben sein sollten, was die beiden oben Genannten keinen Moment anzweifeln, obschon auch Luo zugesteht, daß Vieles später in das LZQS I aufgenommen wurde. So zieht jeder seine eigenen Schlüsse aus den Untersuchungen zum Kap. 22.

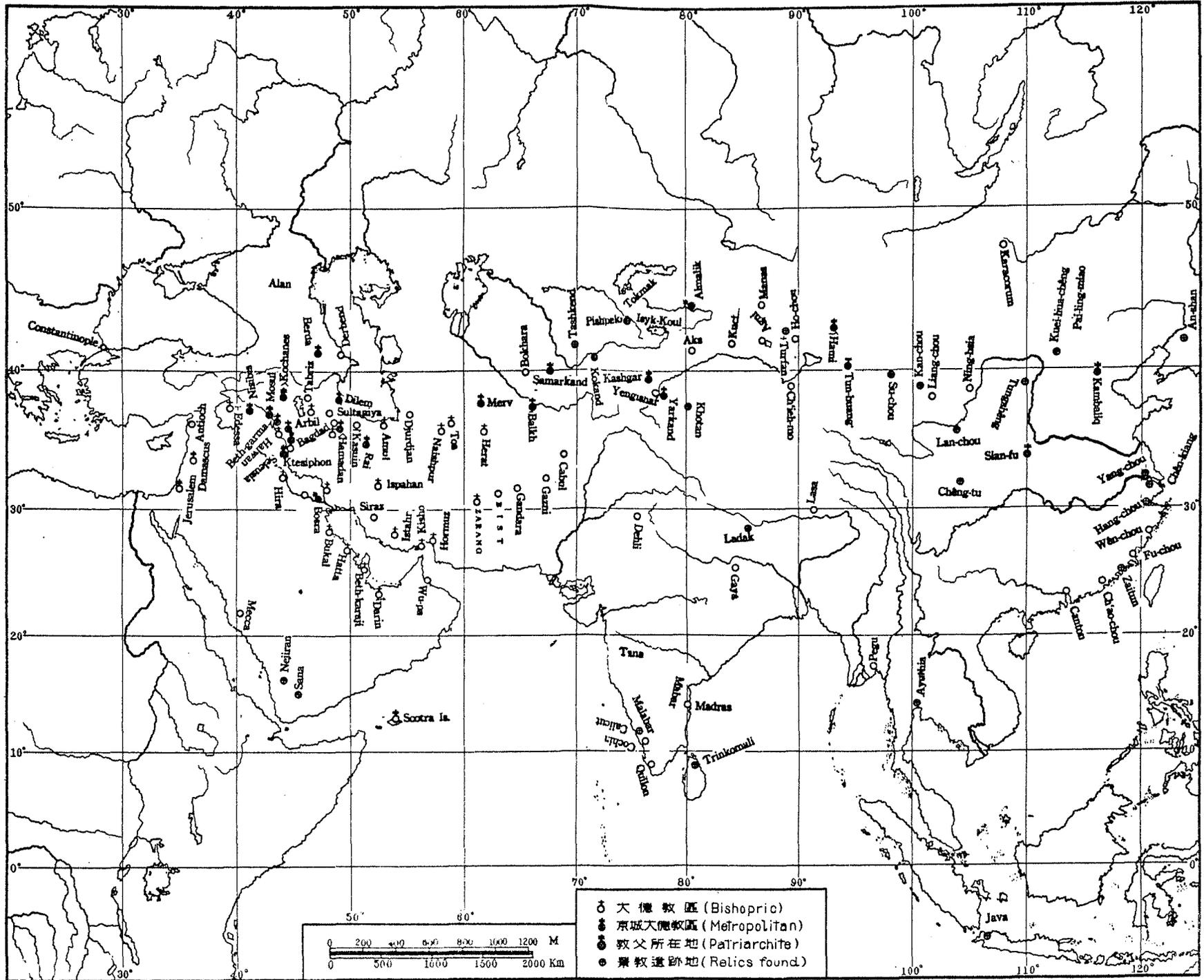
Saeki in seinen "Notes on the Sutra on Mysterious Rest and Joy", von der er eine Übersetzung in seinem Buch vorlegt (S. 309, Anm. 16), stellt fest, daß zumindest das populäre Gan Ying Pian¹ von den Lehren der nestorianischen Priester beeinflusst war, und impliziert damit natürlich auch das Lü Dongbin zugeschriebene Gong Guo Ge (S. 310). Damit stellt er direkt und indirekt die Beziehung des Patriarchen Lü zum nestorianischen Glauben her, geht aber weit über alle Wahrscheinlichkeit hinaus, indem er Lü auch noch als den Verfasser der Jing Jiao Bei zu identifizieren versucht.

Luo wiederum bemüht sich um die gesamte Bewegung des nach 845 dahinsiechenden Nestorianismus und deren Eingliederung in den Daoismus, vorzüglich aber in die Quanzhen-Sekte. Die Feststellung aber, daß die Quanzhen-Sekte sich ursprünglich aus dem Nestorianischen Glauben heraus entwickelt habe, ist sicherlich zu hoch gegriffen.² Hierbei haben noch ganz andere Faktoren und Kräfte zusammengewirkt, um eine solch einflußreiche Strömung zu tragen und zu gestalten, wobei Luo's Postulat des nestorianischen Elementes mithin eine Rolle spielt, aber nicht in dieser Ausschließlichkeit.³

-
1. Gan Ying Pian 感應篇, der umfangreiche Moralkodex des späten chinesischen Mittelalters, nach Eichhorn (1973, S. 145) die Vorstufe des Gong Guo Ge 功過格, welcher auch im Daozang zu finden ist (SR 1167, WR 1153).
 2. Vgl. Luo 1966, S. 135.
 3. Zur Entstehungsgeschichte der Quanzhen-Sekte siehe Zhou Shaoxian 1982, vor allem Kap. 13 und 14, sowie Tao Zhongyao: Chüan-chen-A new Taoist sect in North China during the Twelfth and thirteenth Centuries, Dis. Uni. of Arizona, 1980.

MAP I

Map showing the Distribution of the Nestorian Churches.

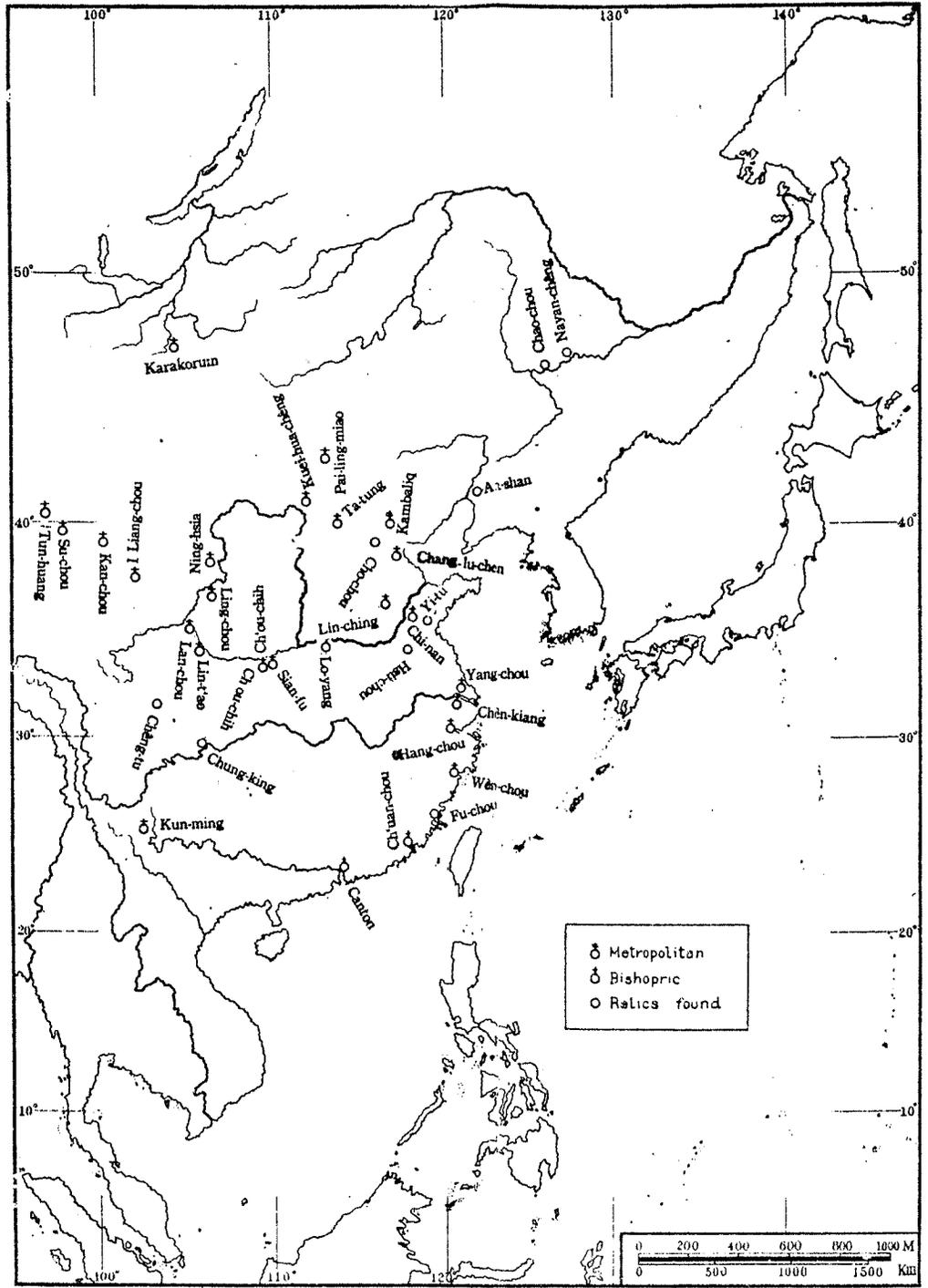


Karte aus: Saeki: The Nestorian Documents and Relics in China, Tokyo
 1951, Morusen Company.

Map showing the Places in China, Mongolia and Manchuria where the Nestorian people lived.

MAP I

Wie Karte I, S. 0.



Geht man heute in einen Buchladen in Taiwan und verlangt die gesammelten Werke des Lüzu, wird man eine Ausgabe gereicht bekommen und diese mit nach Hause nehmen, ohne zu ahnen, daß es noch eine zweite, ihrem Aufbau und Wesen nach völlig verschiedene im Handel gibt.¹ Ich möchte in einem kurzen Abriß die beiden Sammlungen erläutern und charakterisieren.

Das ältere Werk von den beiden wurde¹ im Jahre 1744 gedruckt, ein Vorwort ist mit Qianlong qi nian 乾龍七年, also 1742 datiert. Geschrieben wurde es von Liu Tishu² 劉體恕, der auch die Zusammenstellung der Texte besorgte. Allgemein ist es diese Ausgabe, die man mit dem authentischen Lüzu Quanshu assoziiert. Sie weist einige Besonderheiten auf, von denen man sich Kenntnis verschaffen muß, will man das Werk richtig einschätzen. So wurde das Buch z.B. im Jahre 1849 als Lüzu Huiji gedruckt und neu verlegt. Es enthält ein Inhaltsverzeichnis, welches 32 Kapitel ausweist. Eines davon, das 16. Kapitel (ein sehr kurzes Kapitel nur) trägt die Überschrift Daodejing 道德經 und kann nicht aus der Hand Lü Dongbin's selbst stammen, denn es skizziert in groben Zügen den Ansatz Lü Dongbin's, der nach dem Verständnis des Verfassers zuerst dem Konfuzianismus zugeneigt war, um sich später dem Daoismus zuzuwenden, und noch später dem „Meister“ aller drei Lehren verkörpert.³ Ein Hinweis

1. Die ältere Ausgabe wurde 1975 als Lüzu Huiji im Verlag 新文丰 Xin Wen Feng nach Liu Tishu's Bearbeitung herausgegeben, die Ausgabe nach Huo Xiyue wird von der Ziyou Chubanshe 自由出版社 in erneuter Auflage 1980 ediert (beide Taipei).

2. Sein Hao-name 號 ist Wu Wozi 無我子, er stammt aus Yiling 義陵

3. Kap. 16, 1a: 呂祖純師由儒入道. 化身為三教之師.

auf irgendeinen der Kommentare zum Laozi enthält das Kapitel nicht.

Neben den Gedichten und Liedern des Lü Dongbin, die einen Hauptbestandteil des Buches bilden, findet sich noch das bereits erwähnte Gong Guo Ge **功過格** (s.o. Kap. 1 a), welches im 31. Kapitel nachzulesen ist, sowie mehrere Erzählungen über sein Treiben in den daoistischen Himmeln, seiner Audienzen bei Tianzun **天尊** und dessen Ausführungen über sittlich und moralisch einwandfreiem Wandel auf Erden. Die Intention ist deutlich herauszulesen, der messianische Anspruch offenbar.

Doch finden sich auch rein spekulative und äußerst kompakte Texte, die richtiggehende Abhandlungen über wu wei **無為**, den Begriff des qi **氣** und shen **神** darstellen, immer eingebunden in Monologe des Beherrschers des Himmels, nicht etwa Lüzu selber in den Mund gelegt. Dieser muß sich hier der daoistischen Hierarchie einordnen, seine Rolle ist die des Hermes, des himmlischen Gesandten.

Gerade dieses Gesichtspunktes der himmlischen Stellung des Lü Dongbin's als des großen Bekehrers und Gottgesandten auf Erden wird das zweite Lüzu Quanshu gerecht. Es besteht aus zwei Teilen: dem Teil der Gedichte, deren Tradierung von der Song-Zeit an deutlich angegeben wird, und mit Chen Gushen **陳谷神** ihren Anfang nahm, der den ersten Druck der Gedichte und Lieder des Lü Dongbin überhaupt vornahm¹. Eines der acht Vorworte zu dieser Gedichtsammlung, das dritte nämlich, wurde vom 44. Tianshi **四+四代天師**² persönlich geschrieben, ein klarer Beweis der großen Hochachtung, die Lü Dongbin's Name und Werk nicht nur zur Ming-Zeit genoß. Der die Gedichte enthaltende Teil des Werkes trägt im übrigen die Bezeichnung Chunyang Xiansheng shiji **純陽先生詩集**, ist mit Daoguang bingwu **道光丙午**, also 1846, datiert, und von Huo Xiyue **火西月**,

1. vgl. LZQS II S. 357 und nochmals S. 369

2. sein richtiger Name lautet Zhang Yüqing **張宇清**, er amtierte als Oberhaupt der Zheng Yi **正**-Sekte von ca. 1410-1420 (vgl. auch DMB S. 108)

dem Namen nach ein Mandschu, über den nichts weiter bekannt ist, kompiliert.

Der zweite Teil dieses klar gegliederten, aber schlecht erhalten gebliebenen Werkes enthält eine sehr interessante Aufstellung sämtlicher Lebensdaten und Lebensstationen des Lü Dongbin, angefangen bei 798, das Jahr, welches auch Huo Xiyue als das Jahr seiner Geburt betrachtet. Diese Aufstellung mit dem Namen Lüzu nianpu endet im Jahre 871, dem Jahr des Aufstiegs von Lü in den Himmel der Unsterblichen, nachdem sich das Dao in ihm bereits im Alter von 50 Jahren vollendet hatte.¹

Ebenfalls im zweiten Teil des Werkes, welcher die Überschrift Hai Shan Qi Yu 海山奇遇 trägt (eigentlich geht das Hai Shan Qi Yu der Gedichtsammlung voraus, das Nianpu stellt somit den historischen und "wahren" Kern der Person Lü Dongbin als Ausgangspunkt weiterer Legenden dar), ist eine chronologische Aufstellung von Begebenheiten aufgezeichnet, in deren Verlauf Personen von Lü Dongbin (zum wahren Glauben, i. e. dem Daoismus) bekehrt wurden. Diese Chronologie reicht von Liu Xian 柳仙, der ein Jugendfreund von Lü war, bis hin zu Liu Tishu (!), und einigen nachfolgenden Personen aus der Qing-Zeit. Wie auch die Gedichtsammlung ist dieses Verzeichnis der Bekehrungen deutlich in Dynastien unterteilt, in denen sie sich zugetragen haben sollen.

Bei diesem Lüzu Quanshu handelt es sich um einen foto-mechanischen Nachdruck eines in der Tianshidong 天師洞 am Qingchengshan 青城山 in Sichuan (südwestlich des Kreises Kuan 灌縣) aufgefundenen Originals, welches in die Hände des Huo Xiyue gelangte und von diesem neu herausgegeben wurde. Die Druckblöcke dazu wurden in einer nicht weit von der ersten Höhle entfernten zweiten heiligen Stätte gefunden, der Kong Jing Dongtian 空青洞天.

1. Eine fast vollständige Übersetzung dieser Aufstellung 年譜 läßt sich bei Richard Yang, 1956, Appendix I, einsehen.

VORBEMERKUNG

Ein paar Worte müssen vorausgeschickt werden, um den Aufbau dieses Kapitels, des Kernstücks dieser Arbeit, zu erläutern. Ich traf die Entscheidung, zu den drei Abschnitten des Dao dejing 1, 6 und 18 die jeweiligen Kommentierungen zu übersetzen, insgesamt also 18 mehr oder weniger lange Ausführungen von sechs verschiedenen Autoren, eine von ihnen möglicherweise der authentische Kommentar von Lü Dongbin. Um nicht den Fluß des Gedankens zu stören, und um ein kohärentes Gesamtbild eines jeden Kommentartextes zu vermitteln, stellte ich die Texte dergestalt zusammen, daß KT I mit der Einführung ein Ganzes bildet, sich demnach nicht im direkten Vergleich mit den restlichen KT II- VII befindet. Dabei setze ich als gegeben voraus, daß die Kapitel des Laozi bekannt sind und mitgedacht werden, doch geht in vielen Fällen (besonders KT VI) die Kommentierung über die eigentliche Aussage des Laozi hinaus und löst sich vollkommen von konkreten Textzusammenhängen. Ein Rückbesinnen oder Rückbeziehen löst in diesem Augenblick teilweise Erstaunen und Ratlosigkeit aus, und man kann nicht umhin einzusehen, daß man es nun mit ganz anderem, allerdings nicht weniger markanten Ausformungen und Tendenzen eines Daoismus zu tun hat, der die Lebenspraxis des ernsthaften Adepten beherrschte, und nicht mehr nur eine Lebensphilosophie des Nihilismus mit resignativen Zügen darstellte. Das Erreichen des Status eines Shenxian 神仙 ist in mehreren Texten das primäre und erste Ziel, wobei die Mittel variieren können. Als der Vertreter und erfolgreichster Meisterer dieser Kunst wird Lü Dongbin angesehen, will man Zhang Weiren, dem Verfasser des zweiten Vorwortes zu KT II, Glauben schenken (vgl. die Einführung zu diesem Text S. 48).

Noch ein Wort zur Form und Ausführung der Texte. Diese sind in ihrer Anlage sehr verschieden. Ich habe in dem Zusammenhang

die Bezeichnungen Binnen- bzw. Zeilenkommentar und Anschlußkommentar gewählt, um die zwei hauptsächlich vertretenen Arten der Paraphrasierung und Interpretation zu kennzeichnen. Dabei ist auffällig, daß die Binnenkommentare sich wesentlich enger an den Text des Daodejing halten, als dies die Anschlußkommentare tun, die ihrer Art nach sich größeren Spielraum der Interpretation und Argumentation vorbehalten. Historisch gesehen bildet die erstgenannte Technik des eingeschobenen Kommentars die ältere Form, sie findet sich bei Wang Bi 王弼, He Shangong 河上公 und anderen frühen Kommentatoren, doch wurde sie später nicht von der letztgenannten Form verdrängt. Diese bildet eine Komplementierung und Neugestaltung unter Beibehaltung der älteren Textanlage, wie bei den KT IV und VII zu beobachten ist.

Dem teilweise massivem Auftreten von technischen Termini, insbesondere bei den Kommentaren der Neidan 内丹 Schule, habe ich durch die Erstellung eines Glossars am Ende der Arbeit gerecht zu werden versucht, um den Textfluß nicht unnötig durch komplizierte Erklärungen und Subkommentierungen zu stören. Solche in den meisten Fällen ins Deutsche übersetzten Ausdrücke, die im Glossar enthalten sind, wurden von mir mit einem in Klammern gefaßten (G) versehen.

Kap.2 a) BEGRÜNDUNG DER AUSWAHL DER KAPITEL 1,6 und 18

Um die Intention eines Kommentars darlegen zu können, müssen Bezüge zu bestimmten Schlüsselgedanken des Dao-dejing hergestellt werden. Das erste Kapitel führt den Leser in das Konzept der Ineffabilität letzter Wahrheit und Realität ein, in die Namenlosigkeit eines Dao, welches alle Dinge umfaßt, ihnen zugrunde liegt, ihren Wandel hervorruft. Offenbart sich hier bei Laozi schon die metaphysische Qualität seiner Lehre, so mußten die Kommentatoren ebenfalls die Konzeptualisierung ihres Verständnisses einer Dimension des Denkens anpassen, die weiter nicht vorgegeben werden kann. Nicht jeder Kommentator konnte oder wollte das Dao als das Un-Nennbare und absolut letzte Prinzip **理** allen Seins verstehen bzw. in seine Vorstellung von der Welt einfügen. So findet sich analog zu Laozi's ersten und wesentlichsten Darlegungen auch in den Kommentaren der Ansatz zu einer teilweise vom Daodejing unabhängigen - wenn auch von diesem inspiriert - Kosmologie und Ontologie, die in manchen Fällen jedoch gar nicht das zentrale Thema des Kommentars ausmachen, sondern nur als pflichtgemäße Behandlung des vorgegebenen Stoffes aufgefaßt wird, als eine Art Sprungbrett also, welches pro forma beschriftet wird, um in ganz andere Tiefen einzudringen, eigene Wege zu gehen. Dies zeigt sich sehr rasch am 1. Kapitel, wie nahe der Kommentator sich an den Text hält, welche Beschaffenheit sein Wissen hat, ob konfuzianisch-rational argumentiert wird, bzw. ob das Zhong Yong zitiert wird, was als Indiz einer neo-konfuzianistischen Weltauffassung gelten kann, die ja bekanntlich metaphysisch sich an der Dao-Lehre orientiert¹.

1. Die Explikation des Zhou Dunyi 周敦頤 zu seinem Taiji tu 太極圖 bildet den Ausgangspunkt einer systematischen Einvernahme daoistischen Gedankengutes durch konfuzianische Intellektuelle (vgl. Chan, Source Book, S.460, und Fung Youlan, S.435 ff).

Mit dem 6. Kapitel des Daodejing verhält es sich etwas anders. Die Ambiguität und Unbestimmtheit dieses kurzen Abschnittes hat die Kommentatoren zu den unterschiedlichsten Aussagen veranlaßt. Die Streitpunkte sind die Ausdrücke Talgeist, Tierweibchen und Höhle. Ich habe das Kapitel aus mehreren, auch praktischen Erwägungen heraus, gewählt.

1. Es stellt sich heraus, daß manch rational gesinnter Kommentator nur schlecht und recht eine sinnvolle und stringente Erläuterung zustande bringt, während der beeinflusste Praktizierer des langen Lebens und der Neidan 内丹 Schule hier zu Hause zu sein scheint, den Talgeist als Verbündeten sieht, mit ihm in vertraulichem Verkehr steht.

2. Der Aspekt des Femininen kommt in diesem Kapitel zum erstenmal zum Ausdruck (sieht man von der Formulierung: die Mutter aller Dinge 萬物之母 im 1. Kapitel einmal ab). Es ist interessant, wie die einzelnen Kommentatoren mit dem Begriff des Tierweibchens umgehen, ihn für ihre Zwecke operabel zu machen versuchen.¹

3. Das 6. Kapitel erfuhr auch in westlichen Ländern vielfache Beachtung. Die wohl kostbarste Arbeit hat dazu meiner Meinung nach Hans Neef geleistet², der eine Konkordanz der Interpretationen dieses Kapitels erstellte, bezogen auf die Laozi-Kommentare im Daozang. Hier ist es möglich, konkrete Vergleiche anzustellen mit 77 Interpretationen, die bis zur Ming-Zeit reichen und in die Kompilierung des Daozangs von 1445 Eingang fanden. Eine historische Einordnung der von mir übersetzten KT I-VII anhand des von H. Neef bearbeiteten Materials läßt sich zwar nicht für alle sieben Texte vornehmen, da zumindest zwei davon in die Qing-Zeit fallen, soll aber doch für die restlichen fünf versucht werden. Auch eine inhaltliche Zuordnung ist angestrebt.

1. Zur Thematik des Weiblichen siehe Ellen Marie Chen: Tao as the great Mother and the Influence of Motherly Love in the Shaping of Chinese Philosophy, in: History of Religions 14/1, 1974, S. 51-63.

2. Hans Neef: Die im Tao-ts'ang enthaltenen Kommentare zu Tao-te-ching Kapitel VI, Dissertation, Bonn 1932/38.

Als ein Kapitel zur Ergänzung und Abrundung des Ein=drucks eines jeden Kommentars bot sich das 18. Kapitel an, welches das gradlinigste der drei behandelten Ab=schnitte darstellt, bar aller vagen Formulierungen, basierend auf einer dialektischen Argumentation des Verfalls der Welt, philosophisch Emanation genannt. Der konfuzianische Kommentator, dem dieser Gedanke des allmählichen Verfalls und Verlustes einer doch nach seinem Denken zu zivilisierenden und zu mora=lischem Handeln verpflichteten Menschennatur nur völlig abwegig erscheinen konnte, mußte somit Farbe bekennen, und zumindest das Dao mit Prinzip¹ um=schreiben, damit ein rational-kalkulierbarer Faktor der Diskussion erhalten bleibt, denn Rückzug aus der Welt war seine Sache nicht¹.

Ein weiterer Aspekt dieses Kapitels, der von Wichtigkeit ist, ist die Reaktion der Neidan-Schule auf diese Angriffe Laozi's gegenüber den Konfuzianern. Die Frage ist, ob zu einem so späten Zeitpunkt die Angriffe noch unterstützt würden und der Laozi-Text nur die Grundlage einer unversöhnlichen Haltung verkörpere, deren Auf=rechterhaltung oberstes Gebot jedes Daoisten sein müsse, oder ob die Konturen sich enthärtet hatten, nicht zuletzt eine gemeinsame Sache betrieben wurde, um sich des Buddhismus und seines übermächtigen Ein=flusses zu erwehren. Eine Synthese der drei Lehren, wie sie sich in der Person des Zhu Xi manifestierte, fand nicht bei jedem Gebildeten vollste Billigung.

1. Eine Ausnahme bildet der Gelehrte der Yuan-Zeit, der gezwungenermaßen von den Amtsgeschäften und politischen Entscheidungen ausgeschlossen war, und konsequenterweise sich als Einsiedler zurück=zog, um sich gegebenenfalls einem religiösen Orden zuzuwenden (vgl. die Einführung zu KT IV).

Der erste Text, mit dem ich die Reihe der Lü Dongbin-Kommentare beginnen möchte, ist gemeinsam mit KT VI der redaktionell aufwendigste von allen. Insgesamt neun Vorworte und ein Nachwort lassen an interpretatorischer Beweglichkeit nichts zu wünschen übrig, einer jeden Auslegungsabsicht des Daodejing wird entsprochen, sei diese in buddhistischer Terminologie ausgeführt, der neidan 内丹 Schule nahestehend oder im Sinne eines neo-konfuzianischen Eklektizismus allen drei Lehren; Konfuzianismus, Daoismus und Buddhismus gleichermaßen verpflichtet. Diese Vorworte sowie das Nachwort sind leider ohne Datierung, so daß sich keine zeitliche Orientierung erheben läßt, in welche Zeit konkret die Kompilierung des Textes fallen könnte. Nur der Hinweis auf die Zeichen des Sechziger-Zyklus Ding Si 丁巳, dem 54. Zeichen, und Mou Wu 戊午, dem 55. Zeichen reicht bei weitem nicht aus, hier in spekulativer Initiative ein Entstehungsdatum zu konstatieren, auch wenn Ding Si und Mou Wu direkt aufeinanderfolgende Zeichen sind, die man dann allerdings über einen fast beliebigen Zeitraum in die Vergangenheit zurückverfolgen könnte, wobei sicherlich eines der berührten Daten das richtige wäre.

Der Kommentar selbst ist auch nicht gereimt, womit die teilweise sehr definitiv aussagekräftigen Reimuntersuchungen bei diesem wie auch bei den anderen Texten nicht weiterhelfen.

Formal betrachtet folgt der Text in seiner Kommentierungsweise der Tradition, d. h. nach jedem Satz, jeder abgeschlossenen syntaktischen wie semantischen Einheit wird eine Zäsur vorgenommen, um die betreffende Textstelle zu erläutern. Ein solcher Binnenkommentar steht im Gegensatz zu dem sog. Anschlußkommentar, wobei erst der Gesamttext eines Kapitels dem Leser in seiner Kohärenz belassen wird, um anschließend eine mehr oder weniger ausführliche Interpretation ebenfalls als Ganzes geben zu können. Textkritische Reimuntersuchungen zum Daodejing selber oder gar ein kaozheng 考證 eine Berichtigung von tradierten Schreibfehlern sind nicht vorhanden, der Laozi-Text steht der Ausgabe und Fassung des Wang Bi näher als der des He Shangong 河上公.

ÜBERSETZUNG DES KOMMENTARS ZU ABSCHNITT 1

DAO KE DAO FEI CHANG DAO 道可道非常道

Das Dao wurde aus dem Nicht-Sein erzeugt. Bis zum Zustand des Seins war es von dieser Form. Es vollendete sich selbst und wurde zum Sein, und nachdem dieses Sein sich als Seiendes selber innehatte, wurde es zum Namen. Das was man nennt: " (es) ist nicht das gewöhnliche Dao"- das nun ist das Große Dao. Das Dao ist die Bezeichnung für das Urchaos des höchsten Altertums. (G) Deshalb heißt es das nicht gewöhnliche Dao., also das nicht gemeine Dao: 泛常道. Deshalb heißt es: "Was man als Dao benennen kann, ist entschieden nicht das gewöhnliche (oder das Große Ewige) Dao." Dies will besagen, daß (hernach) aus dem Großen Dao von Himmel und Erde das Reden über das Dao entstand. Gab es (erst) Himmel und Erde, und später den Menschen, so ist das Dao des Himmels und der Erde ebenfalls das Dao der Menschen. Wer das Dao des Himmels verkörpert, der versteht auch das Dao der Menschen. Wer dieses Dao zu begreifen vermag, der vermag auch darüber zu reden.

MING KE MING FEI CHANG MING 名可名非常名

Da nun das Sein war, war auch der Name. Dieses hatte also einen Namen. Was einen Namen hat, was man demnach auch benennen kann, das ist der Name von Himmel und Erde. Hat man nun Himmel und Erde ihren Namen (und damit auch ihre BESTIMMUNG) gegeben, und wenn man auch den allerhöchsten Namen genommen hat, so ist dieser doch nicht der gemeine Name. Und das, was einen Namen hat im Himmel und auf Erden, das ist der Mensch, der Name von Himmel und Erde. Deswegen sind höchste Heiliger und höchste Fähiger auch (nur) Namen, und deshalb ist es auch nicht der gewöhnliche Name, weshalb es heißt: " Es ist nicht der gemeine Name". Der Mensch vermag den Namen von Himmel und Erde, von Heiligen und Fähigen darzustellen, er muß das Dao studieren (dazu). Wie könnte es nicht so sein?

WU MING TIAN DI ZHI SHI YOU MING WAN WU ZHI MU 無名天地之始有名萬物之母

Diese beiden Sätze knüpfen an die zwei vorangegangenen an und entwickeln den Sinn ihrer Worte. Zu der Zeit als das Große Qi (der Odem oder Hauch) noch nebelhaft und unklar war, und als der Kosmos noch nicht gespalten war, gab es nichts, was man als Name hätte benennen können. Deshalb heißt es: " Das Namenlose ist der Anfang von Himmel und Erde." Als aus dem Namenlosen nun das Sein in Sinn und Form hervorkam, Himmel und Erde sich solcherart entwickelten, da

vermehrten sich alle Dinge, und somit wurden sie eins ums andere (mit Namen) bezeichnet. Deshalb heißt es: "Was den Namen hat ist die Mutter aller Dinge." Deshalb, wenn es Begierden gibt, so hat diese Mutter sie gezeugt.

GU CHANG WU YU YI GUAN QI MIAO 故常無欲以觀其妙

Die Mutter erzeugt diese Begierden. Zu der Zeit, als es noch keine Begierden gab, konnte man dadurch den Aufstieg des großen Qi beobachten, und den großen Verdienst des Verbindens und Vereinheitlichens des Urzustandes 鴻蒙. Da diese Leistung (Verdienst hat stärkere moralische Implikationen, während Leistung neutraler zu gebrauchen ist) noch nicht vollendet ist, kann man dadurch noch das Subtile der Spontaneität im Wirken beobachten.

YOU YU YI GUAN QI QIAO 有欲以觀其竅

Gibt es dann diese Begierden, dann gibt es auch Form, die man beobachten kann. Nachdem man seinen Anfang gesehen hat, so wünscht man auch das Ende der Vereinheitlichung und Verknüpfung zu sehen. QIAO 竅 bedeutet Ende, Abschluß. Das Abschließen solcher Form (en) vollendet die zehntausend Dinge (also die materielle Welt). Sämtliche Dinge oder Wesen gelangen dann zu Form und Name.

CI LIANGZHE TONG CHU ER YI MING 此兩者同出而異名

Das, was aus dem Gemeinsamen hervortritt, tritt aus dem Großen Dao hervor. "Unterschiedliche Namen haben" ist dies, was mit dem Formlosen von Himmel und Erde gemeint ist. Nachher hat es Form. Das Formlose, das ist der Vater, das große Erzeugen (demnach). Das Formhafte, das ist die Mutter, Verbreitung des Lebens (demnach). Das sogenannte Gemeinsame kommt aus der Großen Schöpfung 大造 hervor, und das Unterschiedliche, das ist Sein und Nicht-Sein, Vater und Mutter. Das ist die Bezeichnung für das Große Erzeugen und die Verbreitung des Lebens.

同謂之元 元之又元 眾妙之門
TONG WEI ZHI YUAN YUAN ZHI YOU YUAN ZHONG MIAO ZHI MEN

Das, was man Ursprung nennt, ist das Dunkel. "Anfang vom Anfang" bedeutet also das Dunkle im Dunklen. Alle Ereignisse erstehen aus dem Formlosen. Das, was man mit Anfang oder Dunkel bezeichnet, das ist das Formlose. Man tritt in es ein und beredet es. Ohne Selbst im Unendlichen sich zu befinden, das ist vom Ursprünglichen das Ursprünglichste. Dieses Ursprünglichste vom Ursprünglichen ist so

der Nukleus 胚胎 (G) aller erschaffenen Wesen und Dinge. Das was Laozi die Pforte alles Subtilen nennt, ist die Keimzelle, aus der alles Leben erschaffen wird. Daß alles dort ein- und austritt, zum Leben kommt oder in den Tod geht, das wird deshalb Pforte genannt.

ÜBERSETZUNG DES KOMMENTARS ZU ABSCHNITT 6

GUSHEN BU SI SHI WEI YUAN BIN 谷神不死是謂元牝

Das Tal bildet die Bezeichnung für eine Höhle ohne alle Wesen. Außerhalb von Himmel und Erde gibt es nur noch das Urchaos des Großen Qi 大氣鴻蒙. Und dieses Himmel und Erde Befördernde ist das Tal. Des Tales Geist demnach steht außerhalb des Himmels und der Erde. Die Wirkkraft des Großen Qi, das bezeichnet den Geist. Nicht sterben heißt nicht verfallen. Das Urchaos 大混沌, welches 120.000 Jahre gedauert hatte, kam nun in Verkehr mit dem Erdstammzeichen 亥 und führte das (Element) Yin zu Ende aus. Im Zenith des Yin wird das Yang geboren. Etwas vergeht und kehrt als Baum wieder zurück. Leben kehrt um in den Tod, der Tod kehrt sich um zum Leben. Nur in dieser Form und dieser Regel ist dem so (als dialektische Konvergenz). Der Talgeist hat keinen Tod und auch kein Leben, Trübe und verwirrt, ist er bewahrend (呆 hier für保 gelesen), jedoch dumpf. Deshalb heißt es: "Der Talgeist stirbt nicht". Dies nennt man ursprüngliches BIN 牝 (Bin ist hier gewiss nicht als Tierweibchen verstanden, sondern generell als generative Kraft ausgelegt, deshalb belasse ich den Ausdruck so wie er ist). Das ursprüngliche BIN 牝 erzeugt das im Raume von Himmel und Erde seiende Dao.

YUAN BIN ZHI MEN SHI WEI TIAN DI GEN 元牝之門是謂天地根

Dieser Satz knüpft an den vorangegangenen Satz an und spricht über das ursprüngliche BIN als Tor, bezeichnet den Weg, wie Himmel und Erde erzeugt werden. Deshalb heißt es, daß das ursprüngliche BIN die Wurzel von Himmel und Erde darstellt.

MIAN MIAN RUO CUN 綿綿若存

Dies bezeichnet das Ende des Verfalls und das Verderben der Form und Regel, aber der Talgeist existiert aus sich selbst heraus nach wie vor. Der zum Beginn zurückkehrende Anfang existiert auch, ununterbrochen, nach wie vor. Das, was zerstörend wirkt, ist Form 形.

Das, was bewahrend wirkt, ist der Geist 神.

YONG ZHI BU QIN 用之不勤

Sich anstrengen 勤 hat die Bedeutung von sich plagen. Sich nicht anzustrengen bedeutet sich nicht zu plagen. Sich nicht plagend existiert man ewig. Solcherart sind Himmel und Erde. Warum kann alleine der Mensch nicht so sein?

ÜBERSETZUNG DES KOMMENTARS ZU ABSCHNITT 18

DA DAO FEI YOU REN YI 大道廢有仁義

Das Große Dao, bezogen auf die zahlreichen Angelegenheiten der Menschen zu diskutieren, bedeutet von Menschlichkeit, Gerechtigkeit, den Riten, von Wissen und Zuverlässigkeit zu reden. Diese bilden das Große Dao der fünf Grundsätze. (G) Ebenso bilden die Riten, Gerechtigkeit, Redlichkeit und Schamhaftigkeit die vier Eckpfeiler (wörtlich: Außenschnüre) des Staates. Wenn die fünf Grundsätze (G) verfallen, so wird der Mensch verdorben und geht zugrunde. Wenn die vier Eckpfeiler nicht bekanntgemacht werden, so wird der Staat ausgelöscht und geht zugrunde. Deswegen kann man sehen, wie die Regeln und Grundsätze sich vielfältig verwirren, wird über den Niedergang des Großen Dao geredet. Dies ist die Richtschnur der Zerstörung. Wenn diese Zeit dergestalt gekommen ist, so müssen notwendigerweise Welche mit großer Menschlichkeit und einem großen Gerechtigkeitssinn hervorkommen, um das Dao wieder aufzurichten. Zum Beispiel wenn Schnee liegt, weiß man, daß das Wasser kalt ist. Wenn Eis ist, weiß man, daß der Schnee kalt ist. Wenn eine Lampe brennt, dann weiß man, daß die Sonne untergegangen ist. Deswegen heißt es, daß, wenn man den hohen Berg nicht sieht, auch die ebene Erde (als solche) nicht ersichtlich ist. Gibt es die (gefährliche) Pfadführung am Berge, so gibt es auch die Ebenheit der Erde. Wenn es welche gibt, die das Dao zum Niedergang bringen, so gibt es auch solche, die es wieder aufrichten. Wenn es so ist, daß es keinen Schaden auf der Welt gibt, so kann man auch nichts wiedergutmachen. Und wenn nichts zerstört ist, so kann man auch nichts wieder erschaffen. Deshalb ist es so, daß das Hervortreten von Leuten, die Menschlichkeit und Gerechtigkeit besitzen, erst offensichtlich wird, wenn das Große Dao verfällt und im Niedergang begriffen ist. In

Zeiten des Friedens ist dem allerdings nicht so.

ZHI HUI CHU YOU DA WEI 智慧出有大偽

Die Menschen achten Wissen und Fähigkeiten, und wertschätzen Kniffe und Geschicklichkeiten. Die solche Eigenschaften benutzen, halten dies für tugendhaft, und die solche Eigenschaften in ihrem Handeln zum Ausdruck bringen, halten diese für vorteilhaft. Der Menschen Brauch und des Volkes Herz sind von daher nicht mehr so wie im Altertum. Gibt es die Klugheit und Scharfsinnigkeit, so schmeichelst du und ich heuchle (d.h. die Umkehrung in ihr Gegenteil ist nur ein kleiner Schritt, dessen Möglichkeit allein schon durch das Vorhandensein einer als positiv reklamierten sozialen Norm gegeben erscheint), hohle Täuschung tritt hervor. Nachdem die hohle Täuschung erschienen ist, ist das nahe dem Zustand, da man die Worte Dao und De nicht mehr in den Mund nehmen kann. Nachdem man kein De und kein Dao mehr hat, über das man reden kann, dann tritt die hohle Täuschung verstärkt hervor, ohne zum Ende zu kommen. Die Sitte des Unaufrichtigseins (liebedienerisch, heuchlerisch etc.) wird gerade aus der Klugheit und Scharfsinnigkeit gezeugt.

LIU QIN BU HE YOU XIAO CI 六親不和有孝慈

In ruhigen Zeiten lebt man friedlich und erfreut sich seiner Geschäfte. Unter keinen Umständen offenbart es sich, daß der Vater gütig und der Sohn pietätvoll ist. Wenn die sechs Verwandtschaftsbeziehungen bereits einmal vielfach gestört sind, so wird es ganz offensichtlich, was Ungehorsam und was Pietät ist.

GUO JIA HUN LUAN YOU ZHONG CHEN 國家昏亂有忠臣

Ist der Staat blühend, das Volk friedlich, und gibt es nirgendwo Streitigkeiten, so ist bestimmt nicht offensichtlich, was Loyalität und was Verderbtheit ist. Erst wenn im Land vielerlei Handel auftreten, kann man unterscheiden, wer loyal und wer verdorben ist. Das ist doch ganz klar! Ist die Familie arm, so werden pietätvolle Söhne daraus hervorgehen. Ist das Land in Aufruhr, so erkennt man die loyalen Untertanen.

(Anm. des Übersetzers: Es folgt nun eine eminent wichtige Aussage im Zusammenhang mit der Kritik an derjenigen Schule des Daoismus- obwohl zugegebenermaßen der obige Kommentar nicht unbedingt als genuin daoistisch gelten kann- die mit dem Zubereiten der Jindan 金丹 das Ziel der Unsterblichkeit zu erreichen sucht. Die Kritik wendet

sich direkt gegen die Kommentierung nach KT VI, die eben diese Techniken mineralogischer und anorganischer Einflußnahme auf die physiologischen Funktionen des menschlichen Körpers betont , wobei jedoch beide Positionen in ihrer ontologischen Beweisführung aus dem gleichen Fundus schöpfen.)

Die das Dao pflegen und dabei die "Pille" zubereiten, und Quecksilber schmelzen, als Nahrung Gold und Mineralien zu sich zu nehmen gewohnt sind, sind alle falsche Heilige 奸佞 e i n e r Schule 吾道家 des Daoismus. Wenn diese selbstmörderischen Methoden weiterhin bestehen bleiben, so wird man daurch alle 百千萬 nachfolgenden Generationen im Reiche umbringen!

Diesem Text vorangestellt sind fünf Vorworte und ein Gedicht, alles aus der Ming-Zeit herleitbar. Vorwort Nr. 1 ist datiert 1611, ebenso Vw. 2. Die beiden Folgenden liegen in der Datierung um ein Jahr früher, also 1610. Das Gedicht und das Dao De Jing Yin (Leitfaden zum Daodejing) sind trotz einer fehlenden Datierung doch eindeutig soweit integriert in den redaktionellen Teil der Bearbeitung, daß auch von ihnen angenommen werden muß, daß ihre Entstehung eng zusammenfällt mit der der anderen Einführungen. Allerdings tragen sie kein Siegel wie diejenigen, die konkrete Datierungen aufweisen.

Über die Verfasser der Vorworte tappe ich - wie bei mehreren anderen Texten leider auch - noch im Dunkeln, obwohl in zumindest einem Falle (bei Yang Zongye 楊宗業) der korrekte Name angegeben wurde, Vorwort Nr. 4, datiert 1610. Dieser stammt augenscheinlich aus Yüdu 虞都, einem Ort in der Südwestecke der heutigen Provinz Shanxi, und auch die anderen Ortsangaben wie Jidu 吉都 liegen nur wenig entfernt im Norden, sodaß hier allein schon geographisch eine gewisse Beziehung festgestellt werden kann. Yang Zongye nennt sich weiterhin der das Verborgene empfindende Schüler des Dao, und steuert in tiefer Ergebenheit seinen Beitrag zum Verständnis des Kommentars von Lü Dongbin bei, der übrigens ausdrücklich als Tang Zhenyuan ren 唐貞元人 erwähnt wird, was auf die Akzeptierung des Geburtsdatums von 798 schließen läßt. Von allen Texten ist dieser der am schlechtesten erhalten gebliebene, der Neudruck der Vorworte allein muß erhebliche Schwierigkeiten verursacht haben bei der Drucklegung mit den alten Lettern. Im ersten Vorwort wird bereits der eigentümliche Interpretationsansatz deutlich, der diesem Werk innewohnt, denn man rechnet das Daodejing ohne Abstriche zur Gattung der Militärschriften, der Tradition von Huang Di 黃帝 als dem Begründer der Bingfa 兵法 Schule folgend. Konsequenterweise findet auch Sun Wu 孫吳 Erwähnung, ebenso erfolgt die Zurechtweisung früherer Interpreten, man habe den Text über tausend Jahre mißverstanden und in ihn fälschlicherweise die Anleitung zu langem Leben und der entsprechenden alchemistischen Techniken hineingelegt 丹藥誤之千歲 .

Das zweite Vorwort setzt die Argumentation in unmißverständlicher Weise fort, und kommt auf die Zhou und Hangeneräle Zao 曹 und Yang

楊 zu sprechen, die beide dem Daodejing verpflichtet gewesen seien¹. Vorwort Nr. 3 deutet noch über die Darstellungen der vorangegangenen hinaus auf die "Tatsache" hin, daß Lü Dongbin ebenfalls ein prominenter Vertreter der Militärschule war und erwähnt ihn in einem Atemzug mit dem General Yang, der von Lü überhaupt erst die Kunst der Kriegsführung gelernt habe.²

In Vw. 4 wird gar davon gesprochen, daß Lü der erste Übermittler des Daodejing-Textes im Sinne der Militärschriften wäre, eine Behauptung, die sich, das sei hier vorab bemerkt, nur schwerlich aus dem Kommentartext selber entnehmen läßt.

Lü Zu's Ansehen zur Ming-Zeit kann nicht hoch genug eingeschätzt werden. Fu Qin Jia nennt in seiner Geschichte des Daoismus (S.231) mindestens fünf große Tempelanlagen, die unter den Auspizien der Regierung in allen Teilen des Reiches entstanden waren, von denen fast alle irgendwelche Nebengebäude diesem Heiligen gewidmet hatten. Es soll auch noch verwiesen werden auf das große Kloster in Taiyuan, der Chunyang Gong 純陽宮, erbaut zwischen 1573 und 1619, just zu der Zeit also, da man diesen Laozi-Kommentar des Meisters nicht weit von Taiyuan 太原 entfernt für den Druck vorbereitete.

Ein Übriges zur Erhöhung des Ansehens und der Popularität hatten schon ab der Yuan-Zeit die Verfasser der teilweise sehr einflußreichen Dramen geleistet, die Lü Dongbin inmitten der illustren Gruppe seiner Kumpane (der Ba Xian 八仙)³ in einer Welt darstellten, die den Zuschauern zumindest für die Zeit der Aufführung der Geißel des Alltags unter den despotischen Mongolen entrückten und ein Paradies entwarfen, in das einzugehen grundsätzlich jedem möglich war, der nur die rechte Gesinnung und den festen Willen dazu mitbrachte. Zur gleichen Zeit bildeten sich mehrere später berüch=

1. 楊大將軍之為將也不言兵而言道言道而以五千言為宗也.

2. 呂祖之以兵法授(楊)將軍也.

3. Vgl. dazu die beiden Arbeiten von Richard Yang: Lü Dongbin in the Yuan Drama, Seattle 1956 (darin enthalten eine Übersetzung des Dramas 呂洞賓三醉岳陽樓). Und den Aufsatz: A Study of the Origin of the Legend of the Eight Immortals, Oriens Extremus 1958, Bd. 5, S. 1-22.

tigte Geheimgesellschaften heraus¹, in deren Fußstapfen dann die Boxer gegen die Mandschu den Aufstand proben sollten (gerade die Boxer hatten übrigens Lü Dongbin zu ihrem Schutzpatron erkoren)! Doch nicht nur der Resignation der Bevölkerung verdankt Lü Zu die große Verehrung als Heilstifter und Erlöser, auch eine andere Gruppe bezieht Lü Dongbin in ihre Tradition und ihren Werdegang mit ein, nämlich die Naturheilkundler. So entstand das unter Lü's Namen im Daozang enthaltene pharmazeutische Traktat 純陽宮真人藥石製 (DZ SR 903, WR 896) nach den neueren Untersuchungen von Ho Ping Xoke 何丙佑² zwischen den Jahre 1324 und 1443, was anhand von Reimuntersuchungen festgestellt werden konnte. Daraus läßt sich ersehen, wie vielschichtig und komplex die Gestaltung der Legende Lü Dongbin sich präsentiert, welche unterschiedliche Rahmenbedingungen gegeben sein müssen, um ihr gerecht zu werden.

Um wieder auf den Kommentartext II zurückzukommen: es handelt sich hierbei um einen Anschlußkommentar, teilweise sehr weitschweifig, ohne Reimuntersuchungen oder Berichtigungen 考證, in einem Band 冊. Der Text des Laozi ist nicht eindeutig als dem He Shangong, Fuyi oder Wang Bi entsprechend zu ermitteln, er bildet vielmehr einen Verschnitt aller drei Laozi - Fassungen.

-
1. Zu den Geheimgesellschaften und deren Verbindungen zum Daoismus siehe W. Bauer: China und die Hoffnung auf Glück, München 1971 (1974), S. 311-323
 2. He Bing Yoke 何丙佑 und Chen Tie Fan 陳鏡凡: 論純陽宮真人藥石製的著成時代, in: JOS 1971, Vol. XI/2, S. 181 - 229 und: Ho Ping Yoke, Beda Lim, and Francis Morsingh: Elixir Plants - The Chun Yang Lü Chen-jen yao shih chih 純陽宮真人藥石製 (Pharmaceutical Manual of the Adept Lü Chun Yang), in: Chinese Science, Explorations of an Ancient Scientific Tradition in Honor of the 70 th Birthday of Joseph Needham, F.R.S., Massachusetts 1978.

ÜBERSETZUNG DES KOMMENTARS ZU ABSCHNITT 1

Das Dao ist was für ein Ding? Und weiter: das Dao ist welchen Namens? Seine Umfassendheit ist allseitig ausgedehnt und weitläufig. Sein Glänzen ist leuchtend und strahlend. Es hat keine Umrisse, keine Form, keine Farbe, keinen Laut. Wenn es auf Erden wahre zum Dao gelangte Menschen gäbe, wie könnte man sich mit diesen vergleichen? Ihre Art und Weise beschreibend heißt es ursprünglich (bei Laozi) : "Über das Dao kann man nichts aussagen". Umgekehrt würden die zwei Sätze bei einer Fortführung des Gedankens lauten: "Könnte über das Dao etwas ausgesagt werden, so wäre es eben nicht das (wirkliche) Dao." Nicht aussagen können ist gleich "nicht benennen können". Der Name bezeichnet die Bestimmung der Aktivität des Dao. Das Dao ist die wahre Verkörperung des Urchaos 混沌 (G). Jenes (als Voraussetzung) gegeben, spaltet sich alsbald auf und hervor treten die zwei "Signifikanten" 字 Sein und Nichtsein. Nichtsein und Sein haben zwar zwei verschiedene Sinngrundlagen 意原, haben aber nicht zwei verschiedene Zeiten (der Existenz). Der Ort dieses Dao ist dunkel-undeutlich und weit-ausgedehnt. Er ist ohne Himmel oder Erde, ohne Menschen oder Dinge. Vor Himmel und Erde gab es keine Zeitlichkeit. Zuerst gab es eben dieses Dao, aber es ist nicht das, was den Anfang von Himmel und Erde erwirkt hätte. Gleichwohl inmitten von Himmel und Erde, Mensch und Ding, "west" (Heideggers Metaphysik der Sprache scheint mir hier durchaus angebracht) nur dieses eine Dao als Verkörperung (des Ganzen). -alles durchdringend, vollkommen all-umfassend, sich nach allen Richtungen ausbreitend, alles stützend und stärkend. Wer vermöchte sich auszusondern aus diesem Dao, das aus sich selbst heraus Form und Farbe, Klang und Erscheinung gezeugt hat. Deshalb: gibt es das Dao, dann gibt es auch alle anderen Dinge 物, und wenn man es nicht "Mutter" nennt, wie soll man es sonst nennen?

Das Dao ist ohne Existenz, und doch gibt es nichts, worin es nicht existiere. Existenz haben (oder: Manifestationen haben) und gleichzeitig nicht zu existieren, das ist vom Subtilen das Subtilste, und außerhalb des Wundersamen das Wundersamste. Ein in das Dao Eintretender wird (der Dialektik von) Sein und Nichtsein nicht entgehen können. Es gibt noch eine andere Methode 工夫, dies unter Beweis zu stellen: demnach beobachte man es beim Wirken des Nichtseins-dies

entspricht (in seiner richtigen Ausführung) dem wirklichen Nichtsein. Und man beobachte es bei der Ausübung von Sein-dies entspricht (in seiner richtigen Ausführung) dem Sein. Im Nichtsein haben Himmel und Erde ihren Anfang. Form und Farbe sind noch schwer auszumachen, Klang und Geruch sind gegenseitig untermischt. (Dennoch) kann man seine Wundersamkeit erfahren 知. Erkennt man seine Seins-Manifestation, so "hat" man zuerst dieses Sein. Das Sein hat Seiendes. Dies ist das Archiv der zehntausend Sein. Im allgemeinen gehen die Regeln all dessen was im Kosmos und im Weltwürfel¹ Form angenommen hat und Erscheinung ist, aus dieser einen Höhle 窅 hervor, wo sie ohne Unterlaß erzeugt werden, und sich wandeln ohne Ende. Dies ist die Höhle von Himmel und Erde und aller Dinge. Jeme beiden Sein und Nichtsein enthalten einander und umfassen einander, aus diesem heraustretend in jenes eintretend, aus jenem heraustretend in dieses eintretend. Darum nennt man es mysteriös. Das Mysteriöse, das ist das Dao. Daß das Dao es bewirkt, daß das Nichtsein das Sein erzeugt, daß im Sein Nichtsein ist, und daß im Nichtsein wieder Sein ist, und daß wiederum im Sein Nichtsein ist, (daraus ergibt sich) ein Kreislauf ohne Ende. Ein XUAN 玄 Zeichen reicht da nicht aus, um dieses zu erschöpfen. Deshalb vermehrte Laozi die Stelle um ein XUAN 玄 - Zeichen XUAN XUAN 玄玄. Welche Größe! Welcher Geist! In diesen beiden wundersam-Zeichen schöpfen Himmel und Erde, Mensch und Ding, Form, Klang und Farbe einander aus, in diesen umfassen sie einander. Ins Wundersame ist kein Hineinspähen zugelassen, es gestattet kein Maßanlegen, es erlaubt keine Beschreibung, es gestattet keine Bezeichnung. Das Wundersame tritt von hier aus hinein, und kommt von da wieder heraus. Ist es falsch, es "Tor" zu nennen? Nun sind wir zur Textstelle gelangt, wo es heißt: "Die Pforte alles Wundersamen". Und wer wieder^{um} vermöchte aufzuzeigen, worin dieses Wundersame besteht, der sage es, benenne es! Dunkel-undeutlich, das ist alles! Weit-ausgedehnt, das ist es! Grundsätzlich ist es so, daß man es nicht aussagen kann, daß man es nicht benennen kann, und damit Schluß!

1. Die Sechs Harmonien bezeichnen die sechs Seiten des kosmischen Weltgefüges, die gesamte wahrnehmbare Welt. Siehe Chang, Meta-physik, Frankfurt 1982, S. 27.

ÜBERSETZUNG DES KOMMENTARS ZU ABSCHNITT 6

Kurze Vorbemerkung

An diesem Kommentar zum 6. Kapitel des Daodejing waren offensichtlich zwei oder mehrere Personen beteiligt. Dies ist daraus ersichtlich, daß hier gleich zwei hintereinanderstehende Interpretationen angeboten werden, die sich vom Modus der Explikation her gesehen deutlich unterscheiden. In einem Nachsatz zu diesen beiden geschlossen wirkenden Kommentaren wird noch zusätzlich ein Resümee gezogen. Ich kennzeichne die drei Teile durch 6a), 6b) und 6c).

6a)

Der Talgeist befindet sich wo? Er befindet sich in der Mitte (G) Man muß nur die Mitte bewahren und das Leere ist ewig leer. Das sich Bewegende kehrt in den Ruhezustand zurück. Ein wenig leerer Wunderwirksamkeit (G) und die mysteriöse Pforte regt und rührt sich von Zeit zu Zeit, um nicht zu verdorren. Nicht zu verdorren, darin liegt die Vereinigung der Elemente Feuer und Wasser (G), und die gegenseitige Einvernahme von Yin und Yang. Dies ist die wahre conditio 境界 von Xuan und Bin (dem mysteriösen Tierweibchen nach den herkömmlichen Interpretationen-hier jedoch zwei gleichwertige Pole gemeint, deshalb die Affiliation zu Yin und Yang). Xuan und Bin sind in des Menschen Körper die wahren (Elemente oder Kräftefelder) Yin und Yang. Die zwei Signifikanten 字 Yin und Yang stellen im Körper die Wurzel zur Befriedung des Körpers und zur Errichtung (oder: Stabilisierung) des Willens des Himmels (?) dar. Im Himmel stellen sie die Wurzel zur Erzeugung von Mensch und Ding dar. Sobald diese Wurzel einmal Schaden genommen hat, erleiden alle Wesen ebenfalls Schaden. Deshalb ist es die erste Notwendigkeit dessen, der in das Dao eintritt, diese Wurzel zu stärken und zu stützen. Wo soll man anfangen beim Stützen und Stärken? Diese Wurzel scheint zu existieren, ohne daß man sich ihr (willfährig) annähern muß, oder sich (bewußt) von ihr entfernen könnte, ohne daß man sie festzuhalten versuchte, oder daß sie herbeigerufen werden müßte - das ist alles!

Das Zeichen CUN ist dann nicht zutreffend (wenn es alleine stünde), so fügte man das Zeichen Ruo 若 hinzu, um es somit (näher) zu umschreiben. Das gerade ist es, was im dem vorangegangenen Abschnitt

(gemeint ist das 4. Kapitel, die erste These **道冲而用之**) mit "Das Dao ist ein Hohlgefäß-benutzt man es ..." als subtile Geheimregel gemeint war. Angelangt im Tief-Leeren, dann bewahrt man das Dao des Schwachen (oder : Nachgiebigen). Nichts erzwingen und damit mit der Welt korrespondieren-so ist man weit im Dao **與道遠**. Deshalb heißt es: "man benutzt es, aber nicht im Übermaß (dieses im Übermaß" ergibt sich aus dem folgenden kleinen Subkommentar).

Anmerkung (in kleinem Zeilendruck . . .): Ruo **弱**, weich, schwach bedeutet "nicht stark, nicht erzwingen wollen. QIN **勤**, das bedeutet, daß man in zahlreiche kraftraubende Angelegenheiten verwickelt ist.

6 b)

Tal bedeutet "leeres Tal". Tal hat die Bedeutung des Zeichens für "leer". Wo ist der Geist? Der Geist befindet sich im Leeren. Wenn man die Betonung auf die . Seite von Form und Klang, Farbe und Erscheinung legt, so materialisiert er sich und wandelt sich nicht mehr. Wie kann der Geist nur Geist sein (ohne die oben bezeichneten Gerinnungsinhalte)? Man muß ihn nur (dieser Designate) entleeren, das ist dann der (reine) Geist. Deshalb heißt er Talgeist. Der wahre Hauch **氣** folgt dem wahren Geist. Gibt es keinen wahren Geist und wahren Hauch, dann verliert es (das Dao) sich in den Begierden der Wesen (allgemein im Materiellen). Wie könnte es da noch existieren? Man faßt es zusammen, und die Drei Preziosen (G) strömen gemeinsam zurück. Ist man dorthin gelangt, so gelangt es ganz **dahin**. Verliert man es, so verliert man es ganz. Wie kann man sich entfernen von Geist und Hauch? Und: wer kann, ist er des Geistes verlustig gegangen, noch dieses Qi bewahren? Man soll sich nicht festmachen **着** (fixieren) zwischen den beiden Nieren (G), denn wenn man sich dort (länger) aufhält, so bleibt man dort stecken.

Und: wie ist es um das Sein (die Manifestation) des Geistes bestellt? Der Geist hat überall Existenz. Hat er Substanz , so blockiert dies und er durchdringt nicht (die Wesen und Erscheinungen). Ist er leer, so durchdringt er und verdorrt nicht. Deshalb gilt, daß die, die das Dao bewahren wollen, es bewahren und (zur selben Zeit) auch wieder nicht bewahren-dies ist das wahre Bewahren. Wenn das wahre Bewahren sich versteift auf einen Punkt, so ist das auch noch nicht die wahre Fähigkeit des Bewahrens

der Mitte!

Das Mysteriöse, das ist der Himmel. Es ist das Dao des (Elementes) Yang. Das Tierweibliche, das ist die Erde. Es ist das Dao des (Elementes) Yin. Die bereits vorhin klargemachten Worte XUAN und BIN sind also Yin und Yang.

6 c)

Nur leer, das ist der Geist. Man kann ihn aufteilen, man kann ihn zusammenfügen. Es ist nicht der Signifikant für Schicksal (oder Vorsehung). Es ist nur die Höhle von ein wenig äußerster Leere. Das, was mit dem Terminus Talgeist angezeigt wird, wie könnte dieser nur an einem Ort sich aufhalten? Aber die Menschen der gemeinen Welt wissen nicht um das Mysterium des Dao. Tausend Bücher und zehntausend Schriftrollen gibt es, aber sie begreifen es nicht. Wenn man einmal die Geheimformel des Dao weiß, sei es ein Wort, sei es ein halber Satz, dann kann man das Mysteriöse durchdringen. Man muß wissen, daß jeder Satz etwas (an sich) hat, wodurch man das Dao begreifen kann, und in der Tat, mit einem Satz versteht man bereits das Dao. Man muß nicht viel dazu tun (viel dazu sagen oder schreiben-möglicherweise eine Kritik an einer Kommentierungsweise, die allzu weitschweifig ist), um es als wertvoll zu betrachten.

(Anm. des Übersetzers: Hier könnte ein Vergleich mit Jakob Böhme's Sprachmystik ansetzen, denn dieser geht ebenfalls davon aus, daß Gott oder dessen Erscheinungen durch das Wort begriffen werden kann.)

ÜBERSETZUNG DES KOMMENTARS ZU ABSCHNITT 18

Nachdem die vollständige Einfachheit 樸 populär geworden war, erhoben sich tagtäglich Egoismus und Täuschung, bzw. Heuchelei. Wenn dann das Dao herabsinkt, ersteht das De, die Urtugend. Wenn die Urtugend absinkt, so unterteilt sie sich in andere Bezeichnungen und Bedeutungen (damit sind geringer gestellte Lehren zur Erziehung des Volkes gemeint, also die Emanation des der menschlichen Natur inhärenten Verhaltensmaßstabes, einmündend in solche kulturellen Wertvorstellungen wie Moral und Anstand, Sittlichkeit und Standesbewußtsein). Die Menschen (späterer Zeiten)

errichteten mit der Höhle des einen Wahren vielfältige Kategorien.

So halten (z. B.) manche wohlwollend-freundliches Benehmen für Menschlichkeit \leftarrow . Und andere halten eitles, anmaßendes Benehmen für Gerechtigkeit. Manche halten ein Benehmen, das in der Öffentlichkeit glänzt, für das (absolute) Wissen. Und wieder andere halten übereifriges Wesen für Pietät oder Güte, für Loyalität oder Zuverlässigkeit. Je mehr die Bezeichnungen auseinanderlaufen, desto mehr zerstreut sich sein Einfach-Unbehauenes. Hat sich sein Wahres einmal aufgespalten, so erhebt sich allmählich seine (spiegelhafte) Täuschung. Man sieht es und hält es für Menschlichkeit und überdies für Gerechtigkeit, und weiß dabei nicht, daß das große Dao in seiner anfänglichen (reinen) Verkörperung bereits abgestorben und zerstört ist. So sieht man dieses Trugbild und hält es für Wissen und Schläue, und man weiß nicht, daß darin bereits der Keim von Falschheit liegt. Man sieht es und hält es für Pietät und Güte, und weiß dabei nicht, wie die sechs Verwandtschaftsbeziehungen harmonisieren sollen. Diese zwei Namen ist es nicht nötig zu erstellen. Man sieht das Trugbild und hält es für Loyalität und Keuschheit, aber dabei erkennt man nicht, daß, wenn das Land im Reinen ist, man diese Loyalität und Keuschheit nicht als solche offensichtlich machen kann. Dies hielten selbst die späteren Generationen für richtig, aber auf der anderen Seite war es das große Dao, welches zugrunde ging. Die Welt zerstört das Dao, das (solcherart zugrunde gerichtete) Dao zerstört (konsequenterweise) die Welt. Wer wäre davon nicht schmerzlich betroffen!?

Bei diesem Kommentar handelt es sich um die Textgrundlage der englischsprachigen Übersetzung von Frederic Balfour, die 1884 in Schanghai im Druck erschien. Es waren vorher von ihm einige Übersetzungen von mehr oder weniger bekannten Schriften des Daoismus in der China Review veröffentlicht worden (z. B. die Schrift: The Tai Hsi Ching 胎息經 or: Respiration of the Embryo, China Review Vol. IX, 1881/82, S. 224 ff.), die dann in einem Bändchen zusammen veröffentlicht wurden ¹. Balfour schreibt im Vorwort zu seiner Übersetzung des Daodejing nach dem Kommentar des Lü Zu 呂祖, gleichsam als Begründung seiner Textauswahl: "... But it occurs to me - and with all deference I make the avowal - that one prime defect lies at the root of every translation that has been published hitherto; and that is, that not one seems to have been based solely and entirely on commentaries furnished by members of the Taoist school." E. Erkes hat diesen "defect" später 1932 wieder aufgegriffen und mit einer ähnlichen Stellungnahme seine Übersetzung des He Shangong 河上公 - Kommentares vorgelegt, gemeinsam mit einer Übersetzung des Daodejing selbst. ²

Balfour sagt weiter in der Einleitung der Texte über Lü Zu: " Lü Tzu, in his commentary, vehemently controverts this theory (Anm. d. Verf.: die Theorie der Konfuzianer, die Laozi als amoralisch und anarchistisch abtun), and strives to prove, not only that Taoism and Confucianism are at one upon such points (ein Zugeständnis, welches die Annäherung der beiden Lehren beschleunigen sollte), but that the latter is actually based upon the former, being a mere carrying out in practice, a careful systemising, as it were, of the radical doctrines of Lao Chün." Dies als Ausgangspunkt der Argumentation verstanden,

-
1. Unter den Schriften sind besonders hervorzuheben: The Imprint of the heart 心印經 (DZ SR 13, WR 12); The respiration of the Embryo 胎息經 (DZ SR 14, WR 13); The Book of plain words 素經 (DZ SR 1178/79, WR 1164); Book on the Harmony of the Seen and Unseen 陰符經 (DZ SR 31, WR 30)
 2. Als Sonderheft der Zeitschrift Artibus Asiae, 1950.

bezieht sich nur auf diesen dritten Kommentartext, für die übrigen Texte ist diese Aussage nicht stichhaltig. Balfour gibt leider nirgendwo einen Hinweis darauf, daß und ob er noch andere unter Lü Zu's Namen oder Bezeichnungen bekannte Daodejing-Kommentare in die Hände bekam oder von solchen auch nur durch Hörensagen Kenntnis hatte. Deshalb nahm er vermutlich an, daß sein Text der einzige und echte sei, welches natürlich textkritische Untersuchungen seinerseits weitgehendst ausschloß.

Zum Verständnis des Textes äußert er sich noch dahingehend, daß er zwar zugibt, einige Textstellen " which stood out before distinctly enough" nunmehr " dimmed by mysticism" zu präsentieren, räumt aber gleichzeitig ein, er könne nicht umhin zu konstatieren, daß trotz der schwierigen Textlage ein Fortschritt im Verständnis der Gesamtaussage erzielt wäre.

Zum formalen Aufbau des Kommentartextes noch einige Anmerkungen. Im ersten Vorwort (ohne Datierung) vom Kanzler der Linken Yan Zi Yuan 左相臣顏子淵 (eigentlich der Name eines Lieblingsschülers des Konfuzius, nämlich Yan Hui 顏回) findet sich wieder ein Hinweis auf das " spiritwriting " 乩壇 (vgl. dazu Kap. 1 und die Einführung zu KT VII, wo das Problem eingehender behandelt ist). So heißt es: 因降香壇信筆而書俚韻。聊為寶懺 -"Folglich stieg er (LÜ Zu) hernieder auf den Weihrauchaltar und schrieb wie es ihm die Laune diktierte (spontan) unausgearbeitete Verse, indessen - ich halte diese für wertvolle Bußgebete".

Ein interessantes Faktum dieses Vorwort betreffend ist vielleicht noch, daß es auf Wunsch und Fürbitte des Ministers für Kultur 功曹...問序 zustande gekommen ist, der den im Taiji Tian Gong 太極天宮 hausenden Kanzler der Linken als die geeignete Person dafür zu erachten schien. Beide Beteiligte sind wohl hochgestellte Persönlichkeiten ihrer Zeit gewesen, geben jedoch zu meinem Leidwesen nicht ihre persönlichen Namen an, einem Wesenszug des chinesischen Gelehrtentums entsprechend, welcher nicht immer die Bescheidenheit zur Grundlage hat.

Dem einzigen Vorwort folgt der Auszug über Laozi aus dem Shi ji 史記 (Kapitel 63), seine Begegnungen mit Konfuzius und anderes halb historisch belegbares, halb der Tradition folgendes Material. Daran anschließend ist ein Nachtrag zum Shiji verzeichnet, in dem es rein hagiographisch zugeht, d. h. die Figur des Laozi wird zur mythischen Legende, dessen feste Bindungen zur Welt aber noch immer etabliert sind durch die ebenfalls angeführte Person der Mutter, die ihn am Fuße eines Pflaumenbaumes geboren hat, und weiterer bekannte Erzählungen über sein Leben und seine Abkehr vom Zhou 周 Reiche.

Eine mythologisch vollendete Darstellung nun nicht mehr seiner Person sondern seines G e i s t e s geschieht in der Ergänzung des Nachtrages, indem Laozi als blond und viereckige Pupillen habend ausgewiesen wird, der im Verein mit vier weiteren verehrungswürdigen Herrn der Welt entsagt hat, die alle die gleichen Kennzeichen besitzen und als geistige Verkörperungen der Kräfte der fünf Himmelsrichtungen fungieren. 五老即五方之精也. Im Anschluß an diese "Genealogie des Abstrahierungsvermögens" wie es sich immer wieder in den Kommentaren selber zeigt, stehen Rezitationen und zeremonielle Gebete, wodurch diese Ausgabe des Daodejing eindeutig als praxisbezogenes religiöses Werk ausgewiesen ist - es ist das einzige der KT, das sich in dieser Funktion durch die strenge Anleitung zu Verneigungen vor den Honoratioren des Himmels dem Leser offenbart.

Eine Besonderheit außer der Aufforderung zu Verbeugungen vor dem Umgang mit dem heiligen Buche bildet auch die Übersichtlichkeit des Kommentars. Zuerst nämlich wird der gesamte Text des Daodejing ohne Kapitelbezeichnung eng auf ein paar Seiten zusammengezogen, danach noch einmal mit der sorgfältig gekennzeichneten Binnenkommentierung des Lü Zu wiedergegeben, eine vorbildliche Redaktionierung, welche eine fehlerhafte Übernahme des Kommentars in den Originaltext selber (wie ja nur allzu oft geschehen im Zhuangzi 莊子 z.B.) unmöglich macht. Wie bei den meisten anderen KT ist hier jedoch auch keine Reimuntersuchung zu vermerken, sowie weder Berichtigungen noch Vergleiche mit anderen Laozi-Ausgaben. Der kommentierte Text des Daodejing orientiert sich an der Fassung des He Shang-gong.

ÜBERSETZUNG DES KOMMENTARS ZU ABSCHNITT 1 道可道

DAO KE DAO FEI CHANG DAO 道可道 非常道

Das Dao ist das Prinzip des Unendlichen. "Dao können"¹ besagt, daß der Mensch sein Leben empfängt aus der Mitte von Himmel und Erde. Alle und jeder können davon hören- das ist das Dao.

Das Zeichen CHANG (beständig, allgemein, fortwährend) bedeutet die Harmonie der Mitte. Also bedeutet das "beständige Dao", daß sich die vier Grundregeln und fünf Grundlagen (G) vereinigen im ausgewogen-aufrechten Dao.

Diese beiden Sätze nun stellen die Leitworte des ganzen Kapitels dar. Deshalb spricht man, wenn man über dieses Buch spricht, auch (automatisch) über das Dao. Das unbestimmte Prinzip des einen Qi ist nicht dasselbe wie das Dao der vier Grundregeln und der fünf Grundlagen.

MING KE MING FEI CHANG MING 名可名 非常名

Der Name ist der Name des Dao. Zur Zeit, als das Dunkle Ursprüngliche noch nicht geschieden war, hatte das Dao ursprünglich noch Namen. Mit "benennen können" ist gemeint der Name, der im (Willens=akt des) Erzwingens zustande kam. Mit "ist nicht der ewige Name" wird (wieder) die unendliche Form (des Dao) angesprochen. Es sind nicht die gewöhnlichen Worte, mit denen man die Grenzen des Dao aussagen könnte.

WU MING TIAN DI ZHI SHI 無名天地之始

Namenlos ist die Zeit des Unendlichen. Dem Dao scheint noch kein Name erstanden zu sein. Als es das Grenzenlose gab, begann es auch, das äußerst Begrenzte zu erzeugen.² Das äußerst Begrenzte wiederum erzeugte zwei Naturkräfte, Yin und Yang. Nachdem diese beiden Elemente hinwiederum entstanden waren, fanden Himmel und Erde ihre Plätze. Deshalb ist das Namenlose also der Urahn von Himmel und Erde.

1. " Dao Können " sollte hier vielleicht bedeuten : des Dao Vermögen a l s Dao; die Interpretation folgt nicht der üblichen Annahme, daß das zweite „Dao“ als Verb aufgefaßt wird.

2. Das Taiji Tu des Zhou DunYi 周敦頤 hat hier Pate gestanden. Siehe dazu Chan, Sourcebook, S. 463 ff.

YOU MING WAN WU ZHI MU 有名萬物之母

"Namen habend" bezeichnet das Stadium, da Himmel und Erde bereits geschieden waren und des Dao Namen etabliert. Das Dao, nachdem es den Namen gezeugt hatte, entwickelte in der Folge Yin und Yang und die fünf Elemente (G), womit es die 10.000 Dinge ins Leben rief. Deshalb ist der das Dao (inne-) habende Name die Mutter aller Dinge (und Wesen).

GU CHANG WU YU YI GUAN QI MIAO 故常無欲以觀其妙

Ohne Begierden zu sein bedeutet die höchste Position der Ruhe des Dao, ohne einen Anflug von persönlichen Begierden zu haben. Das Zeichen MIAO (dunkel, geheimnisvoll, verborgen) bedeutet verborgen-geheim 玄妙. Dies besagt, man möge des Dao geheimnisvoll-verborgenes Wesen kontemplieren. Ewig in (der Stellung) der Ruhe der zwei Odem (Yin u. Yang) verharrend, und keine Begierden zu haben, so vermag man zur Erkenntnis zu gelangen¹.

CHANG YOU YU YI GUAN QI QIAO 常有欲以觀其徼

Begierden zu haben, das ist die Bewegung des Dao (sic!). Das Zeichen QIAO (Grenze, Grenzbereich) bedeutet einen Ort, an dem das Dao in seiner Wesenheit durchschimmert (wörtlich: durchsickert). Hat die Ruheposition ihren Höhepunkt erreicht, so muß unbedingt wieder Bewegung darauf folgen. Die Bewegung hat Merkmale, etwas, was die Aufmerksamkeit erregt. Deshalb heißt es, daß, wenn man Begierden (möglicherweise hier auch einfach Vorstellungen gemeint) hat, man die Bewegung des Dao verstehen kann (als Rhythmus). Dadurch kann man die Punkte, an denen das Dao durchsickert, wahrnehmen.

CI LIANGZHE TONG CHU ER YI MING TONG WEI ZHI XUAN

此兩者同出而異名同謂之玄

"Diese beiden" bezeichnen die Wunschlosigkeit und die Begierden (als Ruhe und Bewegung) und bedeutet, daß sie aus einem Gemeinsamen hervorkommen. Es besagt (ferner), daß das Bewegende in der Ruhe gänzlich aus dem Dao hervortritt, und es besagt, daß das Ruhende in der Bewegung (dadurch) jeden seinen Namen vollendet. Was gemeinsam " geheimnisvoll" genannt wird, besagt, daß es sich zwar nicht wiedervereinigt und das eine Prinzip gestaltet hat, trotzdem aber zusammen zurückkehrt ins Subtil-Geheimnisvolle des Dao.

XUAN ZHI YOU XUAN ZHONG MIAO ZHI MEN 玄之又玄 眾妙之門

Das Zeichen XUAN 玄 bedeutet weit, ausgedehnt, entfernt, ausgreifend. Es bezeichnet die Zusammenfassung des Dao von Himmel und Erde, und das Transzendieren der drei Welten (G). Das äußerst Entfernte ist schwer zu bestimmen. Nur des Himmels Farbe des Verborgenen ist hinreichend, um seine (Existenz und) Erscheinungsform verifizieren zu können, deshalb heißt es "verborgene".

"Im Verborgenen das Verborgenste" besagt, daß einer, der das Dao kultiviert, und er zu dessen Tiefgründigkeit vorgeht, dann wiederum dessen Tiefe wahrnimmt, und wenn er eingegangen ist in seine Weite, er diese Weite wiederum auch als Weite sieht, und wenn er bis in sein Verborgenste gelangt ist, er dieses Verborgene auch als solches erkennt - daß einer aber trotzdem nicht die Grenzen des Dao auszuschöpfen vermag. Der Ausdruck " Pforte aller Geheimnisse" bezeichnet die feine Subtilität und das Wunderbar-Rätselhafte der Wesen. Alle kommen aus dem Tal des Dao hervor.

Nun gibt es auf der Welt die Unterscheidung dreier Lehren:

1. Die Konfuzianer, geraden Sinnes, aufrechten Herzens, dabei bis an die Grenzen der Naturanlage stoßend und das "Prinzip" ausschöpfend.
2. Die Daoisten, die die Geister bewegen und das Qi kultivieren, dabei ihre Naturanlage nähren und das Wahre pflegen.
3. Die Buddhisten, die in stiller Betrachtung dasitzen und die "Methode" (G) studieren, dabei das Denken und die Naturanlage erkennen und verstehen wollen.

Obwohl die Lehren aller drei Schulen sehr verschieden voneinander sind, ist ihr Dao doch ein und dasselbe. Ergründet man das Geheimnisvolle des Äußersten, so erreicht man entweder den Zustand des vollendeten Heiligen, des vollendeten Fähigen, oder den des vollendeten Unsterblichen und Buddhas. Alle stammen aus der einen Pforte des Dao her. Deshalb heißt es " verborgene-geheimnisvolles" (G) Dao. Wer das Geheimnis des Dao erlangen will, für den gibt es keinen anderen Einstieg als eben dieses Tor.

ÜBERSETZUNG DES KOMMENTARS ZU ABSCHNITT 6 谷神不死

GUSHEN BU SI SHI WEI XUAN BIN 谷神不死是謂玄牝

GU (Tal, Schlucht) - das bedeutet hohl, leer, weit, tief verborgen. Geist ist gleich dem Hauch. Tot 死 bedeutet zerstört, ausgelöscht. All dies besagt, daß des Dao verborgenes Tiefes wie ein Tal ist. Unbedingt muß darin Geist und Odem existieren, um niemals vergehen und verlöschen zu müssen.

XUAN ist die dunkelgrün-blaue Farbe ¹. Tierweibchen 牝 heißt Mutter. Das sind denn die zwei Qi, Yin und Yang. Yang ist dem Himmel zur Seite gestellt, deshalb ist seine Farbe dunkelblau-grün. Das Yin erzeugt alle Dinge, deshalb erfüllt es die Funktion der Mutter. Man sagt, der(ewig) existierende Geist, der nie vergeht, das sind die zwei Qi, nämlich Yin und Yang.

XUAN BIN ZHI MEN SHI WEI TIAN DI GEN 玄牝之門是謂天地根

Des dunklen Tierweibchens Pforte bedeutet der Ort, an dem die zwei (Energien des) Yin und Yang hervortreten und empfangen werden. Wurzel bedeutet Ursprung, Stamm. Was als die Vereinigung der beiden Qi-Energien bezeichnet wird, stellt also die Wurzel von Himmel und Erde dar.

MIAN MIAN RUO CUN YONG ZHI BU JIN 綿綿若存用之不僅

Himmel und Erde, Yin und Yang vergehen nicht, Tag und Nacht kommen und gehen ohne Unterlaß. Deshalb nennt man es "ununterbrochen wie einen Seidenfaden". "Als ob es existiere" hat die Bedeutung von "etwas-vor-einem-erstellen" und daran (mit den Sinnen) teilhaben. "Benutzt, braucht es sich nicht auf" gleicht dem Ausdruck: "benutzt, ruht es nie". Dies beschreibt des Dao tief-subtiles Wesen. Wie ein Strom, der pausenlos fließt, kann man verdienstvolle Taten ausführen. Für alle Zeit bleibt es im Sinn.

1. Porkert (in: Biographie canonique du Saint du Yang Pourpre 紫陽真人內傳, Paris 1957, S. 50) führt zur Farbe Xuan 玄 an, daß sie dem Gelben, die Erde symbolisierend, entgegengesetzt ist, dabei dem Frühling zugeordnet wird, somit das "junge Yang" 少陽 verkörpere.

Vergleiche auch die Aufstellung der Farben, wie sie vom gleichen Kommentator zu Abschnitt 12 angegeben wird, mit qing 青 als dem Gegenstück zum mystisch vorbelasteten xuan 玄.

Natürlicherweise wird es im Umgang und den Gewohnheiten tagtäglich angewandt. (Anm. des Verf.: gemeint ist der Wille, gute Taten auszuführen) . Alles und jeder ist im Einklang mit dem (Prinzip. des) Beständigen (als Regeln und Prinzipien des Umgangs und der Sitte), und der Große Wandel 大化 fließt und vollzieht sich ohne Pause.

ÜBERSETZUNG DES KOMMENTARS ZU ABSCHNITT 18 大道廢

DA DAO FEI 大道廢

Das große Dao ist dasjenige Dao, wie es von den fünf Kaisern und den drei Königen¹ überliefert wurde.

FEI (Verfall) bedeutet, daß diese Epoche weit zurück liegt, und so wurde dieses Dao mit den Jahren vergessen, und kein Mensch kam mehr in seinem Verhalten diesem Dao nach.

YOU REN YI 有仁義

Was die Menschlichkeit anbetrifft, so bildet sie vom Himmel ausgehend den Ursprung, vom Menschen ausgehend aber bildet sie die Urtugend 德. Es ist der Kern von Mitleid und Güte - das ist Menschlichkeit. Gerechtigkeit ist das, was in einer Sache schicklich ist. So ist es das, was alle Dinge regelt und plant (wörtlich: zuschneidet). Was man Menschlichkeit und Gerechtigkeit nennt, ist sodann nur vom Heiligen in Vollkommenheit auszuüben. Nachdem das Große Dao verfallen war, wie konnte es da noch Menschlichkeit und Gerechtigkeit geben. Nun gab es in der Welt großen Aufruhr, und dies führte dazu, daß große Talente geboren wurden.

1. Die fünf Kaiser sind nach der konfuzianischen Überlieferung des Shang Shu 尚書 und der Zhou Li 周禮: Huang Di 黃帝, Zhuan Xu 耑頊, Di Ku 帝嚳, Yao 堯 und Shun 舜. Die drei Könige sind Fuxi 伏羲, Shennong 神農, und Suiren 燧人. Jedes der zwei Begriffspaare ist, was die Besetzung anbelangt, erheblichen Schwankungen und Überlappungen ausgesetzt. Was hier jedoch in keinem Falle vom Kommentator gemeint war, sind die fünf Herrscher der Himmelsrichtungen, wie sie im frühen Daoismus eine nicht unerhebliche Rolle gespielt haben.

Zur Zeit der verworrenen Kämpfe der einzelnen Lehensstaaten (gemeint ist wohl die Zeit der Streitenden Reiche 戰國) gab es Leute in Massen, die keinen Vater und keinen Fürsten mehr (als Orientierung) hatten. Der Himmel schenkte später dann der Menschlichkeit und Gerechtigkeit das Leben, in der Gestalt des Konfuzius.

ZHI HUI CHU YOU DA WEI 智慧出有大偽

Ein Weiser ist ein Gelehrter mit hellen Ohren, scharfen Augen, einem besessenen Herzen und tatkräftigen Händen.

Ein Wohlwollender ist ein Mensch von ausgeprägtem Großmut, friedfertigen Gemüts, höflich in den Umgangsformen und von bescheiden demütiger Wesensart.

Hervorkommen 出 bedeutet hier geboren werden, auf die Welt kommen.

WEI bedeutet Täuschung, Trug. Wenn die Weisen und Wohlwollenden hervortreten, wie kann es da Täuschung und Trug geben? Wenn der Menschen Arten derart verworren sind, so ist Falsches und Echtes schwer zu ermessen. Nachdem es also der Edlen Aufrichtigkeit gibt, so gibt es auch solche, deren Art (wörtlich: Farbe 色) es ist, dieser (reinen) Aufrichtigkeit zuwiderzuhandeln, und die sich innerhalb (der Gattung) der Aufrichtigen mit diesen vermischen.

LIU QIN BU HE YOU XIAO CI 六親不和有孝慈

Die sechs Verwandtschaftsbeziehungen heißen: Vater und Sohn, älterer Bruder und jüngerer Bruder, Ehemann und Ehefrau.

"Nicht harmonisieren", das bedeutet, daß sich Kalamitäten erheben im Haus und Heim. Wenn Haus und Heim nicht harmonisieren, wie kann es da Pietät und Güte geben? Nun, solche die nicht pietätvoll und gütig sind, verglichen mit (der Erscheinung von) denen, die Pietät und Güte praktizieren, aus dieser Gegenüberstellung tritt Pietät und Güte ganz offenkundig (als das wertvollere) hervor.

Zum Beispiel der Große Shun 舜, dessen Vater eigensinnig und dessen Mutter unaufrichtig war und hochmütig, erreichte doch einen solchen Grad an(charakterlicher) Aufrichtigkeit, daß er (selbst) die Götter rührte. Darin denn offenbart sich seine Pietät und Güte.

GUOJIA HUN LUAN YOU ZHONG CHEN 國家昏亂有忠臣

Zum guten Gedeihen des Staates bedarf es unbedingt tugendhafter Untertanen. In Zeiten der Ruhe und des Friedens gibt es ihrer eine große Anzahl,

Wenn es aber nichts gibt, wodurch sie ihre Loyalität darlegen (unter Beweis stellen) können, so bedarf es dazu notwendigerweise trüber und ungeordneter Zeiten, und eine loyale Gesinnung tritt sichtbar hervor. Zum Beispiel zuzeiten des Kaisers Jie¹, der ohne Dao regierte, da begab es sich, daß Long Feng² auftrat. Und bei Kaiser Zhou³, der nicht tugendhaft war, da gab es dann den Bi Gan⁴ 比干. Das gesamte Zeitalter (dieser beiden) war in Unordnung und der Fürsten(Verstand)getrübt - gerade darum wurde die Loyalität und Standhaftigkeit aus grauer Vorzeit überliefert. Vermittels des oben angedeuteten Prinzips der Überlieferung, die früher wie heute nicht verlöscht, läßt sich ebenfalls konstatieren, daß die Fünf Übel (G) zwar die Welt verseuchen, daß aber das Dao trotzdem darin zu existieren vermag.

-
1. Kaiser Jie war der letzte Kaiser der Xia^夏 - Dynastie, vgl. Shi Ji^{史記}, Kap. 2 : Xia Ben Ji^{夏本紀} (Lebensdaten ca. 1818-1766v.u.).
 2. Long Feng^{龍逢}, über den nicht viel bekannt ist, findet Erwähnung im Mengzi^{孟子}, Kap. 5^{滕文公}, und wird vom Kommentator Jiao Xun^{焦循} als "Fähiger des Altertums" 古之賢人也 bezeichnet. Nach Liezi^{列子}, Kap. 4 (仲尼篇) kommen Longzi (oder Long Shu^{龍叔}, wie er bei Liezi genannt wird) alle Attribute indifferenter und undifferenzierter Vollkommenheit zu (視生如死, 視富如貧, 視人如冢, 視吾如人).
 3. Kaiser Zhou^紂 war der letzte Kaiser der Shang^商 - Dynastie, vgl. Shi Ji^{史記}, Kap. 3 : Yin Ben Ji^{殷本紀} (Lebensdaten ca. 1154 - 1122v.u.). Beide Kaiser, sowohl Jie als auch Zhou Wang gelten in den Augen der Konfuzianer als die negativsten Beispiele der Staatsführung und als Inbegriff der Dekadenz.
 4. Bi Gan^{比干} stand in verwandtschaftlichem Verhältnis zu Zhou Wang und, als dessen Regierung allzu despotisch wurde, kritisierte diesen ohne Ansehen seiner Person und Würde in so drastischer Weise, daß Zhou Wang ihm das Herz herauszuschneiden ließ (vgl. Shi Ji^{史記}, Kap. 38^{宋微子世家}).

Der KT IV wie er hier vorliegt stellt im Hinblick auf das Problem der Authentizität der Lü Dongbin - Texte den Leser vor mehrere Fragen, die der Förderung einer definitiven Antwort dienlich sein können. Der Text besteht in seinem Kommentarteil aus drei verschiedenen langen und verschieden gearteten Interpretationsansätzen, die ich mit KT IV a , KT IV b und KT IV c bezeichnen möchte. Hierzu müssen später noch einige Worte gesagt werden, zuerst aber möchte ich das einzige Vorwort behandeln, welches die Texte einleitet.

Dies wurde verfaßt von Shangyangzi, oder Chen Zhixu,¹ wie er sich auch nennt, und der kein Unbekannter ist, sondern in einer langen Tradition der nördlichen Richtung des Daoismus steht (vgl. dazu die Einleitung zur Person Lü Dongbin's, vor allem die Aufstellung der zwei Linien der Tradierung, Nord und Süd). Im Daozang befinden sich mehrere Werke psycho - physiologischer Alchemie², von denen das Jindan da yao 金丹大要 konkret mit 1331 zu datieren möglich ist.³ Seine eigene Interpretation des Daodejing ist im 10. Kapitel des oben genannten Werkes enthalten (SR 1067, WR 1053) und wurde in Form von siebensilbigen Gedichten (qi yan jue ju 七言絕句 zugleich als jie 偈 -Gedicht , sanskrit Gatha) niedergelegt. Diese Gedichte, obwohl sie hier nur am Rande interessieren, wurden trotzdem von mir mit gewisser Aufmerksamkeit bedacht, und so möchte ich eines der Gedichte in der Übersetzung vorstellen. Zuvor möchte ich

-
1. Shangyangzi 上陽子 , oder Chen Guanwu 陳觀吾 , auch Chen Zhixu 至虛 genannt.
 2. DZ WR 1053 - 1056 , SR 1067 - 1070 : Jindan da yao 金丹大要
Jindan da yao tu 金丹大要圖 , Jindan da yao lie xian zhi 金丹大要列仙誌 (enthält eine Biographie des Lü Zu)
und Jindan da yao xian pai 金丹大要派 (ebenfalls mehreres zu Lü Dongbin enthaltend).
 3. Datierung nach Needham, Science and Civilisation Kap. 33, Vol.5, Section 3, S. 208. Auf S. 206 wird Shangyangzi noch als Kommentator des Wu Zhen Pian 悟真篇 (DZ SR 142, WR 139) und des Can Tong qi 參同契 (nicht im Ming-Daozang enthalten) angegeben. Eine Bearbeitung seines Wu zhen Pian - Kommentares hat Liu Cunren 劉存仁 vorgenommen (道藏本 悟真篇三注辨誤 Dongxi Wenhua, 1968, Vol. 15).

jedoch darauf hinweisen, daß Shangyangzi's Gedichte den Teil des Textes beanspruchen, den ich eben mit KT IV c unterschieden hatte, und der sich auch in KT VI als selbstständige Einheit wiederfindet. Das Gedicht behandelt die Thematik des Talgeistes, Laozi Abschnitt 6, und lautet: Der Talgeist - anfangslos - erstellt die Wurzel des Himmels

Der hohe Heilige nennt es erzwungenermaßen das Tor des verborgenen Tierweibchens

Durch den Hinweis auf die Höhle der Geburt und des Todes¹ der gewöhnlichen Leute

Nur dadurch beruhigt (und ordnet)² der Unsterbliche die Welt (der Gegensätze) (G)

Die Formulierung dieser poetischen Interpretation gestaltet sich ob der gedrängten Argumentation äußerst schwierig, und auch eine grammatikalisch und syntaktisch exakte Übertragung ins Deutsche (ich hoffe sie ist mir annähernd gelungen) gewährleistet nicht immer das semantische Verständnis der Aussage. So umschreibt Chen Guying seinen Eindruck der Kommentierung Shangyangzi's mit folgenden kritischen Worten³: "Er (Shangyangzi) lehnt sich an an die Kapiteleinteilung und deren Überschriften von He Shanggong. Er bildet seinen Kommentar zu jedem Kapitel in ein 七言絕句 - Gedicht aus. In den Kommentar ist verschiedenartiges Gedankengut eingegangen". Und weiter sagt er: "... hieraus kann man klar genug den Aspekt erkennen, daß die alten Gelehrten (舊文人) unsinnig und unintelligent (wörtlich: kein großes Gehirn 沒有大腦) waren (dies soll sich wohl auf ihre Arbeitsmethoden beziehen)."

1. Dieser Ausdruck ist möglicherweise analog zu dem buddhistisch gebrauchten Termini 生死海, dem Meer des Geborenwerdens und des Vergehens, bzw. des Lebens und des Todes.

2. Der ganze Text in chinesisich: 谷神無始立天根
上聖強名玄牝門
點破世人生死窟
神仙只此定乾坤

3. Chen Guying 陳鼓應: Laozi jin zhu jin yi 老子今註今譯, Taipeh 1972, S. 298. Chen gibt im Anschluß an seine eigene Interpretation des Daodejing eine Übersicht über 82 klassische Kommentare, von denen wiederum nicht alle in die englische Übersetzung des Buches eingeflossen sind, darunter der Eintrag zu Chen Guanwu (vgl. Lao Tzu, Text, Notes, and Comments, by Chen Ku-ying, Chinese Materials Center 1981, occasional Series No. 27).

Etwas anders verhält es sich mit den Schriften zur neidan - Alchemie, die Needham zufolge¹ "rather popular" gewesen sein sollen, und die sicherlich eine logische Entwicklung des Gedankens und Konsequenz der Durchführung verraten. Ein kleiner Vorgeschmack auf die Vielfältigkeit und Komplexität der "inner alchemy"- Schule ist das oben bereits erwähnte einzige Vorwort des bzw, d e r Texte KT IV a, b, und c. Der Stil des Vorwortes mündet ein und fast nahtlos über in den Text b, überspringt also den Text, den ich im Anschluß an diese Einleitung in der Übersetzung vorlege. So mag man sich die folgende Synopse des Vorwortes für die Übersetzung des KTVI a merken, denn dieser ist mit dem KT IV b fast völlig identisch, abgesehen von einigen Verbesserungen, die aber den Sinn und Grundgehalt des Interpretationsansatzes nicht antasten.

Shang Yangzi trifft die grundsätzliche Unterscheidung zwischen den Anhängern seiner Lehre und den Konfuzianern wie der Buddhisten nicht auf dem Felde der Ethik, Moral oder Staatskunst, sondern hypostasiert die Erkenntnislehre der neidan -Schule dahingehend, daß er sie auf e i n e r Ebene betrachten kann mit Ren 仁 und Yi 義 der Konfuzianer, und mit Moni 摩尼² der Buddhisten. Seine Abwägung der Jindan³ und der Eigenschaften, die sie verleiht nach außen hin an Unantastbarkeit und der Bezwingung räumlich - kausaler Gesetzmäßigkeiten , und nach innen hin an weiser Indifferenz und des ewigen seelischen Equilibriums, diese Abwägung mutet absurd an im Verbund mit einem konfuzianischen Konzept einer Erkenntnistheorie, hätte man es nicht mit einem Zeitalter zu tun, in dem der Konfuzianer sich fast dazu gezwungen sah (und zwar aus konkreten äußeren d.h. politischen Umständen wie auch aus dem Verlangen heraus, das Defizit an Heilsversprechen, welches der Konfuzianismus bis dato ja durchaus hatte, einzuholen und zu einer Metaphysik aufzuschließen, die solche Erwartungen nicht enttäuschte), sich anderer Gebiete zuzuwenden als den oben genannten von ihm monopolisierten.

1, Needham, Bd.5, Sektion 33, S. 54

2. Moni ist die chinesische Transkribierung für Manichäismus, einer Glaubensrichtung, die ab der Jin 晉 - Dynastie in China belegt ist (265 - 420), während der Tang seinen Höhepunkt hatte, um 845 會昌滅法 wie der Nestorianismus und der Buddhismus empfindlichen Schaden zu nehmen.

3. Ich belasse den Ausdruck so wie er ist - goldene Pille 金丹 erscheint mir nicht sehr zweckmäßig für eine solch komplexe Leitvorstellung.

In diesem Sinne sind die glaubensübergreifenden Bemühungen der Identifizierung aller (Konfuzianismus, Buddhismus, für dessen Kennzeichnung der manichäische Terminus Moni wohl irrtümlicherweise verwandt wurde, sowie der Daoismus) großen Lehren des Yuan - zeitlichen Chinas durch Shangyangzi (u. a.) durchaus nicht als Versuch zu betrachten, statische verfestigte Systeme unter einen Hut zu bringen, sondern in der Tat gab es keinen Zeitpunkt in der langen Geistesgeschichte, da alles so sehr zueinanderstrebte, sich vermischte und unter "falschem" Namen wieder auftrat, um dem Druck der mongolischen Regierung zu entweichen¹. Und zum erstenmal begab es sich auch, zumindest in solch großem Stile, daß der Gelehrte (ihm wurde im Zehnklassensystem der Gesellschaft von den Mongolen nur der vorletzte, der neunte Rang, zugedacht, noch eine Stufe niedriger als die Prostituierten²) seine Identität nicht durch den Staat und dessen Bürokratie finden und erfüllen konnte (hohe Ämter sowie die meisten administrativen Aufgaben wurden von den Mongolen selbst ausgeübt), und somit notgedrungen ein anderes Feld teilweise auch kreativer Betätigung³ beanspruchte, welches ihm mehr Ansehen und damit auch Rechte verschaffen würde, oder gleich dem Leidensdruck der Rechtlosigkeit entgehen suchte, indem er in die Orden des Buddhismus (nach den hohen und höchsten Beamten der dritte Stand) oder des Daoismus (der vierte Stand) eintrat. Dies zur Verdeutlichung der geistesgeschichtlichen Situation, vor deren Hintergrund sich ein solcher Überschlag und nivellierender Denkansatz verstehen läßt.

Des weiteren ist an Shangyangzi's Vorwort noch interessant,

-
1. Zur Situation der Intellektuellen während der Mongolenherrschaft nehmen Yang, Richard (Lü Dongbin in the Yuan Drama, Seattle 1956, S. 158 - 188) sowie Sun Ke Kuan 孫克寬 (宋元道教之發展, 台中 1956) in teilnehmender Weise Stellung. Zur allgemeinen Entwicklung des Daoismus zur Yuan-Zeit vgl. Fu Qin Jia 傅勤家 und seine Geschichte des Daoismus 中國道教史, Taipeh 1970, S. 203 f.)
 2. vgl. Geschichte der Yuan 元史 von Song Qian 宋謙, Kap. 202. Noch niedriger als die Gelehrten waren nur noch die Bettler, derer es damals eine große Anzahl gegeben haben muß, Vertriebene, Heimatlose, aus der Armee entlassene usw.
 3. Zur Thematik der berühmten Yuan-Dramen auch über Lü Dongbin siehe die Einführung zu KT II, sowie Yang, R. und die oben angeführte Dissertation.

daß sich hier eine implizierte Synthese von nei内 und waidan 外丹 (anorganischer Chemie und Proto - Phsychopharmaka, wenn man will) vollzieht, die im folgenden etwas ausgeführt werden soll. Shangyangzi unterscheidet zwei dialektische Gegensätze des Dao und seines Erwerbes. Er sagt : "Das, was außerhalb des Qi existiert, nennt man das schwarze Blei (G) - dies nun ist das Dao der Jindan (Richtung)." Er fährt dann fort, indem er diese Jindan mit den konfuzianischen Tugenden REN und YI sowie dem Buddhismus vergleicht und letztendlich auch identifiziert, wie bereits oben besprochen. Danach führt er das Gegenstück des obigen Satzes an: " Das, was innerhalb des Qi existiert, nennt man das schwarze Quecksilber (G) - dies nun ist das Kultivieren und die Stabilisierung des Dao" (eine mehr aufs Meditative abzielende Richtung).¹ Zu Blei und Quecksilber sei hier nur gesagt, daß sie die beiden Grundsubstanzen chinesischer Alchemie bilden (wenn man einmal von Gold absieht - Näheres dazu im Glossar), die benötigt werden, um dasjenige Mittel herzustellen, welches die Unsterblichkeit verleihen könnte. Bei den Zitaten des Shangyangzi fällt auf, daß zwei Gleichungen erstellt werden, wobei A = B ist (es wäre einmal interessant, solche Thesen nach der sprachphilosophischen Analyse Frege's gleichsam zu formalisieren, um den Aussagewert des performativen wie des präpositionalen Elementes zu bestimmen), d. h. Qi minus = Jindan = Blei und, analog dazu: Qi plus² = kultiviertes gefestigtes Dao = Quecksilber. Eine solcherart gleichgewichtete Argumentation deutet darauf hin, daß sowohl das Laboratorium als auch kontemplative Einsiedelei dem Adepten vertraute Räume und Weltanschauungen waren.³

1. 氣之在外者曰黑鉛即金丹之道也，
氣之在內者曰黑汞即修定之道也。

2. Needham, Bd. 5, Section 33, S. 206 charakterisiert die Schriften des Shangyangzi ebenfalls in diesem Sinne: "These are important books on physiological alchemy using many technical terms in common with the laboratory alchemists. This is why one cannot but feel that practical experimentation had remained a continuing, if esoteric, activity of Taoists who seemed primarily interested in the phsycho - physiological techniques."

3. Qi minus = außerhalb des Qi , Qi plus = innerhalb des Qi

Als oberste Leitlinie und Bedingung zur Erlangung des Status eines Unsterblichen schließlich betont Shangyangzi das Prinzip des "in=aktiven Handelns", WU WEI 無為.

Buddhistisch, ja fast lamaistisch klingt es bei ihm, wenn er den Dao-Suchenden auffordert, fortwährend zu rezitieren, wodurch man das Dao unbedingt zu empfinden und zu erreichen vermöge 只誦此語 須感得...

Mit keinem Wort allerdings^{wird} Lü Dongbin und dessen Kommentar (sei es nun Text a oder b) erwähnt, jedoch scheint es offenbar, daß der Intention des Shangyangzi mit diesem Vorwort und seiner Ausführung eher der Text b (übersetzt als KT VI a) nahesteht denn der Text a, den ich im Anschluß hier präsentiere. Es sei zuvor noch einmal auf das Problem des"drei in einem" zurückgekommen. Damit will ich sagen, daß über die drei Texte, die alle als Interpretationen des Daodejing gelten können, recht wenig Klarheit besteht, insbesondere angesichts der Tatsache, daß sich alle drei ebenfalls in anderen Kommentartexten lokalisieren ließen. So findet sich, um eine genaue redaktionelle Genealogie der Texte zu rekonstruieren, der Text KT IV c wieder in und als KT VI b, dort aber abgetrennt und eigenständig (dieser Text- die zhuan yu 轉語 des Shangyangzi-ist als einziger aller von mir bearbeiteten Kommentare im Daozang enthalten; s. o.). Genauso läßt sich der Text KT IV b unschwer als der Text KT VI a erkennen, wenn auch dort geringfügige Abänderungen und Verbesserungen vorgenommen wurden. Dieser ist bei weitem der längste und auch technisch anspruchvollste Text. Der kürzeste Text wiederum fungiert als Binnenkommentar KT IV a, und läßt sich weiterhin noch nachlesen als KT VII a. Von allen drei Texten muß man annehmen, daß sie zumindest der Yuan-Zeit zuzurechnen sind. Vor das gleiche Problem der Tradierung gestellt sah sich noch ein anderer, der sich mit Lü Dongbin beschäftigte, jedoch ca. 220 Jahre vor meiner Zeit. Liu Tishu 劉體恕, man erinnert sich, der Vefasser des LZQS I , hat alle drei Kommentare anscheinend in einer einzigen Ausgabe vor sich gehabt und äußert sich zu den so verschiedenartigen Texten als auch den mutmaßlichen Autoren wie folgt:

"Die Zeit überliefert einen Kommentar von Lü Zu, Erklärungen und Erläuterungen 釋義 (zum Daodejing) genannt. Ich weiß nicht, wer es geschrieben hat. In jedem Kapitel befindet sich hinter jedem Satz eine kleine Kommentierung. Diese ist mit dem kleinen Kommentar von Ying Chanzi Li Daochun 瑩蟾子李道純 im großen identisch, nur

im kleinen verschieden¹.

Dazu^{kommt} dann noch; 1. Hinter jedem Kommentar angehängt ist ein Gedicht, dies geschrieben von Shangyangzi (KT IV c sowie KT VI b) Chen Zhixu, vermittelnde Worte in Gedichtform des Gatha. Diese sind enthalten in dem Werk Jindan da yao, Kap. 5, wo man sie (zur Referenz) überprüfen kann².

2. Vor dem ersten Abschnitt **道可道** gibt es als Abriß zusätzlich zu der Kommentierung des Shangyangzi ein Vorwort von diesem : "Kurzgefaßte Grundlagen."

3. In besonders großer Schrift (ist geschrieben) : Chunyang Dijun shiyi **純陽帝君釋義**-kommentiert und erläutert vom großen Edlen Reines Yang. Es scheint dies sich auf den Patriarchen Lü **呂祖** zu beziehen. Des weiteren ist da noch die Zusammenstellung und Beschreibung von Wolkentor Lushi **雲門魯史**. Von diesem Yunmen Lushi weiß ich nicht, woher und wer er ist. Von dem, was als Zusammenstellung und Beschreibung bezeichnet ist, weiß ich auch nicht, woher und wie es zusammengestellt wurde. Aber soviel ist gewiß, daß diese sogenannte Zusammenstellung und Beschreibung nicht aus der Hand des Patriarchen Lü stammt.

Gemäß dem Eintrag über Lü Zu im Can Tong Miao Dian **參同妙典**³, wo alles Verfaßte von Lü Dongbin aufgezeichnet ist, ist aber auf diese Kommentierung kein Bezug genommen. Außerdem, als ich früher das Daodejing studierte, sorgte ich mich sehr darüber, daß ich den Sinn des Werkes etwa nicht gründlich zu verstehen vermöchte.

-
1. Im Daozang enthalten, Yuan- Dynastie, SR 699, WR 693
 2. Die Kapitelangabe deckt sich nicht mit der von mir weiter oben angegebenen, was möglicherweise auf eine andere Ausgabe eines ansonsten identischen Textes hindeutet.
 3. Diese Enzyklopädie, wenn es überhaupt eine ist, ließ sich von mir nicht ermitteln. Es gibt im LZQS I ein ähnlich betitelttes Werk, welches sich Can Tang Miao Jing **參同妙經** nennt (vgl auch LZQS II Kap. 7, **涵三宮傳參同妙經**), doch ist dieses nicht als Nachschlagewerk für die Schriften Lü Dongbin's zu gebrauchen, sondern besitzt eher den Charakter eines Shan Shu **善書**. Es umfaßt zwei der längsten Kapitel des LZQS I, Kap. 13

Später diskutierte ich mit einer Anzahl weiser Männer (darüber), und da nun verstand ich die Ausdrucksweise seiner Wundersamkeit. Von diesem Kommentar nun glaube ich nicht, daß er von Lü Zu geschrieben wurde (Liu Tishu bezieht sich hier nur auf den langen Anschlußkommentar im neidan - Stil). Außerdem ist die Kommentierung gezwungen und widersprüchlich. Es gibt wirklich sehr viele Stellen, an denen keine Übereinstimmung herrscht zwischen dem (ursprünglichen) Sinn des Textes und der Kommentierung. Er ist sicherlich von einem späteren Übermittler irrtümlicherweise weitergegeben worden. (Deshalb) wagte ich es nicht, den Text in die gesammelten Werke mit einzubeziehen.¹

Die Zweifel, die Liu vorbringt, sind nicht von der Hand zu weisen. Aber wie verhält es sich nun mit dem ersten von ihm angesprochenen Text? Über diesen läßt sich bisher nur wenig aussagen, außer daß er auch in der alten Ausgabe des KT VII enthalten ist, welcher sich mit einiger Vorsicht auf die Song- Zeit zurückführen läßt, wobei der archaische Charakter des Binnenkommentars (wenn es ein Originalkommentar ist, was ich annehme, überzeugt durch die relativ frühen Datierungen des Shangyangzi), der meinem Dafürhalten nach der philosophischste und spekulativste Text ist, wie man sogleich selber sehen wird, die Frage stellen läßt, ob dieser nicht vielleicht noch früher (Nan- Tang 南唐 937-975 oder sogar 9. Jh.) anzusiedeln ist. Es fehlt trotzdem noch der letzte Beweis dafür, daß Lü Dongbin wirklich einen solchen Text geschrieben haben könnte (Balfour's Überzeugung, diesen vor sich zu haben, ist durch die Untersuchung und Bearbeitung von KT III hinfällig geworden), wozu ein eingehenderes Studium, ein textkritisches Vorgehen weiterer ihm zugeschriebener Gedichte und Werke erforderlich ist, ^{d.h.} eine Rückführung auf einen authentischen Grundbestand von Thesen und Schriften, aus denen sich eventuell identische Denkansätze oder gar Formulierungen herausfiltern ließen, wie sie aus den zur Debatte stehenden Kommentaren hervorgehen.

1. Diese Textstelle aus LZQS I, Chuan wen zheng wu fu 傳聞正誤附
Kap. 1 .

ÜBERSETZUNG DES KOMMENTARS ZU ABSCHNITT 1

DAO 道

Im Uranfang (konstituierte sich) ein Qi aus dem leeren Nicht -
Sein, spontan (aus sich selbst heraus).

KE DAO FEI CHANG DAO 可道非常道

Das Dao, ursprünglich ohne Worte (Begriffe), es besprechen zu
wollen wäre falsch.

MING 名

(ER) nährt auf ewig alle Wesen 物 , man kann ihn nicht (intellek=
tual) verstehen oder erfahren.

KE MING FEI CHANG MING 可名非常名

Je mehr man ihn zuergründen sucht, umso tiefer wird sein Sinn .
Je mehr man festhalten will an ihm, desto eher verliert man ihn .

WU 無

Das Weite Unermeßliche ist schwer(mit Begriffen) zu benennen.
Das Volk hat nichts, womit es zu einem solchen Begriff gelangen
könnte.

MING TIAN DI ZHI SHI 名天地之始

Das Reine aber hört nicht auf . Es war da vor dem Stützenden und
Bedeckenden (d. h. Himmel und Erde).

YOU 有

Das äußerst Begrenzte teilt das Wahre; mit erzwungenem Namen
nennt man es Dao.

MING WAN WU ZHI MU 名萬物之母

Herabsteigen zur Wurzel, zum Ende hinfließen - damit nährt und
zieht man die Menschheit auf.

GU CHANG WU YU YI GUAN QI MIAO 故常無欲以觀其妙

Verborgenes und Offenbares - niemand vermag es zu ermessen.
Ohne Absicht wird alles befördert und wandelt sich.

CHANG YOU YU YI GUAN QI QIAO 常有欲以觀其微

Bewahren der Mitte, umfassen des Einen, so hält man festen Sinnes am rechten Weg fest.

CI LIANGZHE 此兩者

Eindringen in die zwei Regeln gleicht (dem Eindringen) in die vollkommene Leere.

TONG CHU ER YI MING 同出而異名

Als das Eine sich aufteilte, sich wandelte und zur Schöpfung wurde, (- 分造化) da brachte der Sinn der Menschen (der Verstand) die Mittel der Regierung und Verwaltung hervor 經綸.

TONG WEI ZHI XUAN 同謂之玄

Beim Ausschöpfen seiner Natur, beim Erreichen seines Lebens (- inhaltlich) benutzt der Mensch (immer) die gleiche Quelle (wörtlich: der Körper) .

XUAN ZHI YOU XUAN 玄之又玄

Form und Geist sind alle wundersam. Aus dem Nicht- sein wird das Sein erzeugt.

ZHONG MIAO ZHI MEN 眾妙之門

Alle Kausalität begreifend, dies ermöglicht es, ins Wundersame einzutreten. Dessen Nutzen (auf das Getriebe der Welt bezogen) ist schwer zu schätzen (d, h. er kann nicht überbewertet werden).

ZU ABSCHNITT 6

GUSHEN BU SI 谷神不死

Das leere Geistige ist nicht undeutlich dunkel.

SHI WEI XUAN BIN 是謂玄牝

Ein Yin (= xuan) und ein Yang (= bin).

XUAN BIN ZHI MEN 玄牝之門

Der Ort, aus dem sich die Ideen erheben.

SHI WEI TIAN DI GEN 是謂天地根

Ausatmen entspricht der Wurzel des Himmels, einatmen entspricht dem Fundament der Erde.

MIAN MIAN RUO CUN 綿綿若存

Die Ströme fließen ohne Unterlaß.

YONG ZHI BU QIN 用之不勤

Im Leeren gibt es nichts, was von Nutzen wäre.

ZU ABSCHNITT 18

DA DAO FEI YOU REN YI 大道廢有仁義

Nachdem die äußerste Einfachheit aufgelöst ist, dann walten Gerechtigkeit und Menschlichkeit.

ZHI HUI CHU YOU DA WEI 智慧出有大偽

Wissen, Klugheit, Scharfsinn und Intelligenz wurzeln in der Kenntnis um das weltliche Getriebe.

LIU QIN BU HE YOU XIAO CI 六親不和有孝慈

Die sechs Begierden (G) verwickeln und schnüren (das einfache Wesen) nur ein. Man gebe seiner Naturanlage nach (willfahre ihr) und liebe sein (derart eingerichtetes) Leben (oder: Schicksal).

GUOJIA HUNLUAN YOU ZHONG CHEN 國家昏亂有忠臣

Wenn Geist und Körper in Unordnung geraten sind, so muß man aufrechten Sinnes seine Mitte (neu) entwerfen.

Diesem Kommentartext vorangestellt ist das älteste datierte Vorwort. Es ist unterzeichnet mit dem 5. Monat des 5. Jahres der Regierungsdevise Duanping, also 1236 nach Christus. Somit ist es konkret in der südlichen Song-Zeit (1127 - 1279) anzusiedeln. Leider hat der Verfasser es versäumt, seinen Namen anzugeben, sodaß man bezüglich seiner Person und seines Werdegangs völlig im Dunklen bleibt. Ebenso wenig läßt sich herauslesen, warum er jenes Vorwort gerade dem Lü Dongbin widmet, denn dieser wird darin mit keiner Silbe erwähnt. Es läßt sich aufgrund dieses Vorwortes demnach lediglich feststellen, daß ein Lü Dongbin zugeschriebener Kommentar während der Song-Zeit bereits existierte, wie er hier vorliegt. Über andere Ausgaben und Fassungen (z.B. KT IV und KT VI) läßt sich mit ziemlicher Sicherheit jedoch das Gleiche anführen. Es hilft uns also wenig zu wissen, daß 1236 ein solcher Kommentar vorgelegen haben muß, wenn man nicht nachweisen kann, wie lange vorher er entstanden ist (er ist nicht gereimt - somit entfallen die Untersuchungen nach Pulleyblank's Rekonstruktion der Tang - Phonetik), und wenn man nicht mit Sicherheit die redaktionelle Entstehung des Kommentartextes samt seiner Vorworte rekonstruieren kann, denn zwischen Vw. 1 und Vw. 2 liegen knapp 600 ! Jahre. Es ist ja immerhin möglich, daß das erste Vorwort nicht auf den Kommentar gemünzt ist, dem es heute vorangestellt ist, sondern ganz anderen Ursprungs ist und in diese Fassung nur "eingebaut" wurde, um ihr die Autorität des Alters zu verleihen. Allein - ich halte dies für recht unwahrscheinlich und akzeptiere deshalb unter Vorbehalten das frühe Datum, obwohl sich zwischen dem Vorwort und dem eigentlichen Kommentar kein Zusammenhang belegen läßt außer der Anmerkung, daß er eben einem Bergmenschen Reines Yang 純陽山人 gewidmet ist, eine Anmerkung, die hier leer im Raum steht.

Zur Neuauflage des Textes schrieb im Jahre 1805 ein gewisser Liu Yuan 劉沅 zwei Vorworte, und zwar das erste im Alter von 38 oder 39 Jahren, das letztere im Alter von 77 Jahren, wodurch sich sein Geburtsdatum präzise auf 1767 festlegen läßt. Er stammt aus Guangdu

廣都(Provinz Sichuan, Bezirk Huayang 華陽). Liu Yuan war, wie so viele andere Kommentatoren und Verfasser, vor ihm, denen ich im Rahmen dieser Arbeit begegnete, vertraut mit dem Wesen und den Inhalten des Taiji Tu des Zhou Dunyi 周敦頤, denn er bezieht sich explizit auf die Termini Taiji 太極 und Wuji 無極 als dem Ursprung aller Dinge, wobei er aber nicht unterscheidet zwischen dem Status der beiden Termini, die den Anfang und das Ende kosmologischer Entwicklung kennzeichnen sollen. Eine Textstelle ist interessant in Bezug auf das Verhältnis zwischen Konfuzius und Laozi, wie es schon von Zhuangzi vorformuliert worden war: "Von einem Vogel weiß ich, daß er ein des Fliegens fähiges Tier ist. Ich weiß auch, daß er es vermochte, bis zum Drachen vorzudringen, aber ich habe keine Kenntnis davon, daß er (der Vogel) auf Wolken emporsteigen und in den Himmel hinaufgelangen könnte¹."

Der Status des Konfuzius wird sehr anschaulich verdeutlicht durch das Ikarus-Motiv des Vogels, dem allerdings die Erdgebundenheit es unmöglich macht, sich endgültig zu befreien und herauszulösen aus allen sozialen und letztlich auch kausalen Zwängen, wie es dem "Drachen" Laozi ohne weiteres möglich erscheint. Mit dieser Geschichte offenbart sich der auf den ersten Blick kompromißlos anmutende Standpunkt des Liu Yuan, der jedoch im zweiten Vorwort sich gar nicht mehr so eindeutig bestimmen und eine gewisse Aufweichung der Position erkennen läßt. Trotzdem ist eine polemisierende Argumentation gegen Konfuzius, Menzius, aber vor allem gegen Han Changli 韓昌黎², dem Autor des Yuan Dao 原道, klar erkennbar, denn er kehrt das Beispiel des im Brunnen sitzenden Frosches, welches ursprünglich von Han Yü dem Laozi zugebracht war, um, und nennt nun gerade Han Yü selber den im Brunnen Sitzenden, dessen Perspektive zu klein sei, als daß ihm das allumfassende Weltverständnis ersichtlich werden könne.³

1. Zhuangzi 莊子, Kap 14 天運, Watson's Übersetzung S. 163

2. Han Changli (oder Han Yü, wie er öfter genannt wird) lebte von 768 - 824 und gilt als einer der glänzendsten Schriftsteller China's. Besonders berühmt wurde er mit seinem Aufsatz zum Ursprünglichen des Dao 原道 (ges. Werke Kap. 11) und dem Angriff auf den Buddhismus 論佛骨表 (ges. Werke Kap. 39), aufgrund desse er verbannt wurde. In den Philosophiegeschichten wird er als Erneuerer des Konfuzianismus angeführt (so Fung Youlan, History of Chinese Philosophy, Bd. 2, S. 408 - 413).

3. Die Parabel stammt aus dem Yuan Dao 原道, ges. Werke, Kap. 11.

Andererseits aber (und das meinte ich vorhin mit "Aufweichung" des Standpunktes) fällt eine Vokabel auf, die im ersten Vorwort noch nicht diesen prominenten Stellenwert innehatte, nämlich Li 理, das Prinzip. Was vorher akzentuiert in Gegensatzpaaren ausgedrückt worden war (wie z. B. 氤氲, 乾坤), wo Ungeschiedenes trotzdem im Binom erschien, da gab es einen Strukturwandel der Auffassungen zugunsten des Einen Erschließbaren, des mathematisch kalkulierbaren Prinzips, mit dessen Hilfe der Begriff des Dao unterlaufen wurde und, seines mit der Zeit gewachsenen Begriffsumfeldes entkleidet, somit neuen Konditionen ausgesetzt werden konnte.

Liu Yuan vertritt allgemein gesehen die Ansicht, daß das Daodejing kein Buch über Unsterblichkeit, Göttliche Drogen oder das Aufsteigen zum Himmel am hellichten Tag sei, indem er ein Zitat von Bai Letian ¹ anführt, welches dem Han Yü entgegengehalten wird, um dessen Unverstand herauszuheben.² Sein Anliegen sucht er vielmehr im ethisch-moralischen Bereich, der Selbstbescheidung und Mäßigung 儉, sowie dem Nähren der eigenen Naturanlage 養性. Beide von Liu Yuan geschriebenen Vorworte geben keine konkreten Hinweise auf Lü Chunyang's Kommentar, woher er ihm zugekommen ist etc.

Die Kommentierung erfolgte im Stile der Binnenkommentare, doch kommt es gelegentlich auch vor, daß kohärente Kapitel in einem belassen werden und sich an diese eine kurze Erläuterung als Anschlußkommentar findet. Auch hier keine Reimuntersuchungen von Seiten Liu's, keine Berichtigungen oder Kritiken früherer Fassungen des Daodejing. Die von ihm zugrunde gelegte Schrift basiert auf einer Verquickung des He Shanggong - Textes mit dem des Fu Yi 傅奕.

1. Bai Juyi 白居易(樂天), mit poetischem Namen Bai Letian, Tang-Dichter. Er lebte zwischen 772 und 846 und befaßte sich in einem bestimmten Abschnitt seines Lebens mit der Alchemie und den Elixieren der Unsterblichkeit (vgl. dazu Ho Bing Yu u. David Parker: Po Chü Yi's Poems on Immortality, HJAS 1974, Vol. 34, S. 163-186).

2. Das Zitat lautet: 白樂天云: 道德五千言不言藥, 不言仙
不言白日昇青天 ...

ÜBERSETZUNG DES KOMMENTARS ZU ABSCHNITT 1 道可道

DAO KE DAO FEI CHANG DAO MING KE MONG FEI CHANG MING WU MING WAN
WU ZHI SHI YOU MING WAN WU ZHI MU 道可道非常道名可名非常名無名萬
物之始有名萬物之母

Dao bedeutet Ursache, Ursprung, das Bewirkende.

(Das zweite) Dao bedeutet reden, sprechen. Das Dao ist das, was als Ursächliches den Menschen ursprünglich zugrundeliegt und gemeinsam ist. Mit FEI CHANG 非常 ist das gemeint, was man als Ursache aussagen kann.

MING 名 ist die Bezeichnung. Das Dao wird durch den Namen offenbar. Deshalb, kann man den Namen bezeichnen, so ist es nicht das gewöhnliche Benennen, wodurch man sich an den Buchstaben halten könnte (ke ni 可泥 hier wie ju ni 拘泥 gelesen).

Das Namenlose ist das Unbegrenzte.

Das Benannte ist das äußerst Begrenzte.

Das, woraus Dinge und Wesen von alleine hervorkommen, heißt Anfang.

Das, worin Dinge und Wesen enthalten^{sind} und genährt werden, heißt Mutter.

GU CHANG WU YU YI GUAN QI MIAO YOU YU YI GUAN QI QIAO CI LIANGZHE
TONG CHU ER YI MING TONG WEI ZHI XUAN XUAN ZHI YOU XUAN ZHONG MIAO

ZHI MEN 故常無欲以觀其妙有欲以觀其竅此兩者同出而異名
同謂之玄玄之又玄眾妙之門

Ohne Begierden zu sein ist die Zeit, da man die Ruhe vorherrschen läßt. Begierden zu haben (ich sehe hier keinen frappierenden Unterschied zwischen "sein" und "haben", wie er zuweilen bei Boodberg und Graham beschworen wird-s.o. S.) ist die treibende Kraft

des sich Rührens und des Hinterfragens (bislang unerschlossener Sachverhalte). GUAN 觀 bedeutet "ins Innere schauen". Miao 妙, dazu bedarf es des sich Bedienens des "Leeren Deseelt-Wirkenden" (G).

Und von diesem wird gesagt, daß es noch vor dem Himmel die Ereignisse bewirkt habe und daraus hervorgegangen sei unter verschiedenen Namen. XUAN hat die Bedeutung von "geheimnisvoll, verborgen".

Mit XUAN ZHI YOU XUAN 玄之又玄 ist das gemeint, was im Zhong Yong 中庸 mit YIN 隱 (verdeckt, Schattenseite, dunkel und tief) be-

zeichnet wird¹.

ZHONG MIAO ZHI MEN 眾妙之門 ist das, was im YI jing 易經 mit dem Tor des Wandels des Kosmos 乾坤 bezeichnet wird.

ÜBERSETZUNG DES KOMMENTARS ZU ABSCHNITT VI 谷神不死

Eine Höhle 穴 (auch Öffnung, nach dem Shuo wen 說文 eine Behausung in der Erde 土室也), nennt man "Tal" 谷. Des Menschen leer-geheimnisvolle Naturanlage nennt man "Talgeist, der nicht stirbt". Das höchste Erhabene² hat kein Aufhören. Das subtile Yin 玄陰 und das Tierweibchen - Yang bilden den Kernpunkt des äußerst Begrenzten 太極 (G), die Wurzel aller Schöpfung. Deshalb heißt es (bei Laozi), daß die Wurzel von Himmel und Erde zwar dünn wie ein Seidenfaden sei, aber niemals abreißt. QIN bedeutet eilend drängen - immerfort. Der Ursprung des Dao ist spontan, aus sich selbst so seiend. Deshalb ist es vorzüglich, wenn man es (bei seinen Aktivitäten) nicht in eilend - drängender Weise benutzt.

ÜBERSETZUNG DES KOMMENTARS ZU ABSCHNITT 18 大道廢

Menschlichkeit und Gerechtigkeit sind des Dao reale Verkörperungen. Wenn die Welt im Niedergang begriffen ist, wird das Dao winzig und unbedeutend. Wenn nicht Menschlichkeit und Gerechtigkeit^{da sind,} so gibt es nichts anderes, womit man sie wieder aufrichten könnte. So verläßt man sich auf Menschlichkeit und Gerechtigkeit, wenn dieses Große Dao verfällt. Die Menschen aber untersuchen es nicht (wieso es zu einem solchen Verfall kommt). Regiert man jedoch, ohne das Dao zur Grundlage zu haben, und legt dafür Wert auf Intelligenz und Witz, nicht wissend, daß Intelligenz und Witz sich nicht auf Menschlichkeit und Gerechtigkeit gründen, so hat man nichts,

1. Z. B. Zhong Yong Kap. 1. : Nichts ist sichtbar im Dunklen. 隱, nichts offenbar im Verborgenen 微 : 莫見乎隱, 莫顯乎微.
2. Das höchste Erhabene 至誠 kennzeichnet reinste Lauterkeit und moralische Integrität. Der Begriff ist unschwer als konfuzianischer Schlüsselbegriff erkennbar.

womit man Betrug bloßstellen (wörtlich : ans. Licht bringen) und Falschheit bekämpfen und (deren Nutznießer) belehren kann. Aus diesem Grund müssen diejenigen, die das Dao verkörpern, auch den Lehren von Menschlichkeit und Gerechtigkeit Verehrung zollen.

Pietät und Güte bilden die realen Manifestationen von Menschlichkeit. Loyale Untertanen bilden das Merkmal der Gerechtigkeit (bei der Regierungsausübung). Wenn die sechs Verwandtschaftsbeziehungen nicht harmonisieren, so verläßt man sich auf Pietät und Güte, um sie wieder (zum Positiven hin) zu wandeln. Wenn es im Staat Unordnung und Verwirrung gibt, so vertraut man auf loyale Minister (oder generell: Untergebene), um ihn wieder zu stützen und aufzurichten. Dies gerade ist der Beweis dafür, daß, wenn das Große Dao verfällt, Menschlichkeit und Gerechtigkeit erscheinen.

Dieser Text ist der einzige, der auch außerhalb der großen Kommentarsammlung von Yan Lingfeng einsehbar ist. Ich hatte das Glück, eine Originalausgabe von 1809 leihweise zur Verfügung gestellt zu bekommen, doch fand sich der Text später noch unter derselben Bezeichnung mitsamt allen Vorworten (diese sind bei Yan Lingfeng unter den Tisch gefallen) in einer weiteren Kompilation von Daodejing-Kommentaren¹. Er umfaßt sechs Vorworte, den eigentlichen Kommentar, die Zhuan Yu 轉語 des Shang Yangzi (vgl. KT IV) und ein Nachwort, welches die Datierung Kangxi ershijiu nian 康熙二十九年 (1690) vorweist. Es wurde verfaßt von Mou Muyuan 牟目源, der auch die Redaktion des frühen Textes besorgte, Berichtigungen zum Kommentar anfertigte und den Text überhaupt aus seiner etwas dunklen Wiege gehoben haben muß, denn er war versteckt und verborgen in just der Höhle, aus der das LZQS II ans Tageslicht gezogen wurde, der Kong Jing Dongtian 空青洞天 am Qingcheng Shan 青城山 in Sichuan. Dieser Hinweis findet sich weder bei Yan Lingfeng², noch auf dem Titelblatt der Originalausgabe, sondern allein in der "Ersten Zusammenstellung Wertvoller Bücher" 珍本初編, Abteilung Daoisten 道家子部 (vgl. Anm. 1).

Außer den Berichtigungen des Mou Muyuan, denen ich bei der Übersetzung selbstverständlich gefolgt bin (sie werden in einer den Vorworten angehängten allgemeinen Richtschnur begründet und zurückbezogen auf weitere Autoritäten der Literatur und Textkritik) ist ein zweiter Unterschied zur Textfassung KT IV anzuzeigen, der von einiger Wichtigkeit ist. Dies betrifft den kurzen Binnenkommentar, den ich unter KT IV in einer Übersetzungsauswahl vorstellte, und dessen Herausfallen aus dem Text, wie er nun in etwas abgewandelter Form als KT VI auftritt, sehr merkwürdig ist. Man wird

1. Ausgewählte berühmte Kommentare zum Daodejing 道德經名注選輯 Bd. 2, S. 185-309. Dies als Bestandteil daoistischer Literatur in der Edition 中國子學名著集成, 道家子部, Taipei 1978.
2. Yan Lingfeng's Ausgabe (ohne Vor- oder Nachworte) stützt sich auf dieselbe Ausgabe, wie sie mir im Original von 1809, Qing Chao 清朝 also, vorlag. Die Ausgabe nach der Kong Qing Dongtian trägt aber ausdrücklich den Hinweis auf den wiederholten Druck einer Ming 明 Ausgabe durch die Anstalt 掃葉山房.

sich sicherlich an die Worte des Verfassers des LZQS I erinnern, die ich im Zusammenhang mit dem Problem der Überlieferung des KT IV anführte, und aus denen deutlich genug hervorgeht, daß die Liu Tishu verfügbare Fassung des Laozikommentares aus drei Teilen bestand, von denen ich den Binnenkommentar als KT VI a bezifferte. Liu Tishu schrieb und kompilierte das LZQS I in den Jahren 1742 - 1744, und die Fassung des fast identischen Kommentares (KT IV b = KT VI a) wird mit einem Vorwort von 1690 versehen, allerdings ohne den Binnenkommentar. Aufgrund der Struktur und des Gedankenganges von KT IV a sowie dessen Vorhandensein als KT VII a kann demnach ausgeschlossen werden, daß er nachträglich in den eigentlichen Daodejing-Text eingebaut wurde. Was kann aus der Tatsache deduziert werden, daß die der Jahreszahl nach um etwa 50 Jahre ältere Ausgabe des Mou Muyuan den Binnenkommentar nicht enthält, während der Ausgabe des Yünmen Lu Shi 雲門魯史, wie sie von Liu Tishu kritisiert wurde, diese Einarbeitung jedoch beigegeben ist? Man kann daraus nur das eine folgern: daß nämlich fast zur gleichen Zeit nebeneinander zwei unterschiedliche Ausgaben von im Grunde identischen Laozi-Kommentaren existiert haben müssen, von denen die eine bis ins 18. Jh. bekannt war mit den Verbesserungen bereits im Text, oder eben nicht verbesserungsbedürftig (者 = 這), was in Frage zu stellen wäre, sowie dem auf die frühe Yuan-Zeit zurückzuführenden Binnenkommentar, während die zweite Ausgabe bereits sichtbar nachbereitet wurde, wobei vermutlich der so gar nicht ins neidan 內丹-Konzept des langen Anschlußkommentares passende Binnenkommentar einfach aus dem Textverband gelöst wurde und in Vergessenheit geriet. Beide Texte allerdings, sowohl der verbesserte als auch derjenige, in den die Verbesserungen schon übertragen wurden (also KT IV b) finden sich als Ausgaben, denen der Yuan-zeitliche Kommentar des Shangyangzi angehängt wurde, bzw. was dieser selber besorgte, da er Lü Dongbin der Tradition nach verpflichtet war als 7. Patriarch des Nordens. Hier nun eine Entscheidung treffen zu wollen auf Grund derart spärlichen Hintergrundmaterials, hieße unüberlegt handeln. Mit Sicherheit läßt sich trotzdem feststellen, daß in KT VI, um den es hier geht, der nachweisbar mindestens ebenso alte Binnenkommentar nicht mehr vorhanden ist, 50 Jahre später in einer etwas anderen Fassung jedoch wieder auftaucht. Einen Ausweg aus dem Dilemma gibt es zwar noch mit der Feststellung, daß die endgültige Redigierung des KT VI ja im Jahre 1809 in der Westsee=

straße zu Kanton unternommen wurde, und man aus drucktechnischen oder welchen Gründen auch immer den Binnenkommentar wegfallen ließ, wie er durch den zweiten Text hätte überliefert worden sein können, doch auch dieser Ausweg entpuppt sich nur als Sackgasse angesichts der Tatsache, daß definitiv diese Ausgabe ohne den Binnenkommentar bereits als Ming - Edition ausgewiesen werden kann (s. o. Anm. 2). Mit diesem wiewohl etwas unklaren Eindruck über die tatsächliche Situation der Textüberlieferungen muß man es hier sein Bewenden haben lassen, denn bestimmte vitale Zusammenhänge lassen sich durch die unkritische Textübernahme Einzelner (eine rühmliche Ausnahme stellt hier Liu Tishu dar), sowie zumeist ^{Konrad} Qing-zeitlicher Verlagsanstalten nicht mehr rekonstruieren.

Etwas festeren Boden unter den Füßen hat man immerhin in der Gestalt des Ge Chen ^{葛震}, des Verfassers von Vorwort 4, von dem bekannt ist, daß er während der Ära Kangxi (1662-1723) seine Prüfung zum Jushi ^{舉士} absolvierte, und der später einen Gedichtband mit dem Titel ^{種松堂詩文集} hinterließ. Über seine daoistische Inklinaton ist nichts bekannt, aus den kurzen einleitenden Sätzen geht wenig darüber hervor. Andre an der Redaktion beteiligte Personen waren nicht zu ermitteln.

Ein kurzes warnendes Wort sei der Übersetzung dieses Kommentars noch vorausgeschickt: die Argumentation dieses Kommentators ist fast vollkommen losgelöst vom Original, und, obwohl er der Ontologie, wie sie von anderen Daoisten uns bekannt ist, durchaus Tribut zollt, ist doch die erkenntnistheoretische Grundlage eine völlig andere, wie man sogleich erkennen wird. Zur Einstimmung auf diesen Text (von dem ich mir zwar an einigen Stellen sicher bin, ihn verständig und verständlich übersetzt zu haben, an anderen Stellen, wo spezifische Termini übersetzt werden mußte, jedoch dem Gewicht und der Verkeilung der Gedanken gegenüber einen schweren Stand hatte), insbesondere zum Kapitel 6, empfiehlt sich die Lektüre des Gushen Ge ^{谷神歌}, LZQS II, gesammelte Gedichte, klassifiziert als in die Tang bis Nantang (bis 975) gehörig (S. 428), und übersetzt von Eduard Erkes, nebst vielen Anmerkungen und Erklärungen.¹

1. Eduard Erkes: Lü Dsus "Lied vom Talgeist", in: Sinica 1933, Bd. 8, S. 94-97. Das Gushen Ge ist zudem noch enthalten in: Lü Zu Zhi DZ SR 1484, WR 1461, Kap. 6. Aus demselben Band möchte ich auch auf die zwei Artikel zur nei- und waidan ^{内-外丹} Problematik hinweisen: ^{内丹百子吟} und ^{外丹百子吟}. Das Gushen Ge in den Quan Tang Shi: Kap. 859, S. 9710 (Zhonghua Shuju Ausgabe, Peking 1979)

Es bleibt noch anzufügen, daß der Text des Daodejing, welcher der Interpretation zugrunde gelegt wurde, der Fassung des He Shanggong sehr nahe steht, wenn er sich auch nicht an allen Stellen mit diesem deckt. Reimuntersuchungen sind noch einmal ans Ende jedes Abschnittes gefügt, bevor die eigentliche Kommentierung beginnt.

ÜBERSETZUNG DES KOMMENTARS ZU ABSCHNITT 1

Das Dao, nun, das ist der Zeitpunkt, da das Urchaos¹ noch nicht aufgespalten war, die Zeit, da Yin und Yang noch nicht getrennt waren, weder Himmel noch Erde existierten und somit als Erscheinung vereint waren; es gab keine Sonne, keinen Mond, wodurch sie sich zur Helligkeit vereinen könnten, es gab kein Yin und kein Yang, wodurch das Qi noch als Einheit bestand, es gab keine Schöpfung und keinen Wandel, weshalb das Dao noch in seiner Einheit bestand. Dies bedeutet das Zeichen Dao.

KE DAO 可道 bedeutet, daß das Herz seine Geheimnisse mitteilen, der Mund aber schwerlich 口難道其微 seine Feinheiten formulieren kann (hier gerade ist die Trennungslinie zwischen der sog. stummen Sprache, der Körpersprache, und intelligibler Sprache als ein mit Zwecken besetztes Mittel der sozialen Kommunikation beschrieben, wobei die "stumme Sprache" als Mittel spiritueller Integration betrachtet wird). Das nennt man aussagen können.

Das Dao kann man nicht einen Augenblick verlassen, es wertzuschätzen steht zuvorderst, es zu vernachlässigen stellt man zurück². Das ist es, was man aussagen kann. Je mehr man zu ihm aufblickt, desto höher stellt es sich dar, und je mehr man in es eindringt, desto gefestigter wird es³. Ein solches Wundersames ist in seiner Wundersamkeit nicht leer (und aussagelos), sondern hat in Wirklichkeit die Subtilität des wundersam Wirkenden. Wenn die Verhältnisse so liegen, wessen Mund kann darüber etwas aussagen? Nur das Herz kann begreifen

1. HUNYUAN 混元, das Urchaos, der Zustand völliger Transparenz vor allem Materiellen. Kaiser Zhenzong (998-1022) benannte Laozi mit einem Ehrennamen ebenfalls als den Allerhöchsten Herrscher im Urchaos 太上混元皇帝.

2. Lunyü Kap. 9 子罕, Aussage des Yan Yuan 顏淵.

3. s. o. Anmerkung 2.

und es ausdrücken.

FEI CHANG DAO 非常道. Dieses Dao, welches das Herz auszudrücken vermag, ist nicht das gewöhnliche alltäglich ausgeübte Dao der fünf Kardinaltugenden 五倫. Es ist nicht das Dao des Regierens eines Staates oder der Sorge um das Wohlergehen des Volkes. Es ist nicht das Dao des Wandels und des Erzeugens von Himmel und Erde. Es ist nicht das Dao, welches Yin und Yang seine Dialektik verleiht. Dieses Dao, wie wäre es möglich, daß es das gewöhnliche Dao des (alltäglichen) Tun und Treibens wäre? Deshalb heißt es: "Es ist nicht das gewöhnliche Dao".

MING 名, was bedeutet dieser Name? Ohne Bewegung oder Form, ohne Regung oder Wandel, ohne Grenze oder Leere, ohne Himmelsgewölbe oder Form (Merkmal, 相 im 4. Ton), das ist Name (somit stellt sich diese Vokabel als genauso unübersetzbar wie Dao allen begrifflichen Konstruktionen gegenüber, nur in einer Negativität existierend, die allen positivistischen Ansätzen spotten muß). Der Name (oder sollte man hier besser sagen: die Bestimmung?) weiß nicht um sein Wirken als Name. Deshalb (heißt es) Name!

KE MING 可名, das bedeutet, daß das Herz seinen Namen nennt, der Mund aber kann schwerlich seinen (des Dao's) Namen nennen. Das Herz herrscht über die Versammlung der Götter. Ihren Namen nennen zu können, heißt also nennen können.

FEI CHANG MING 非常名, dies ist die Bezeichnung des Herzens, und ist nicht der Name für das, was Form und Umriß hat. Die Leere im Leeren, das Hohle im Himmelsgewölbe. Im Leeren ist das Volle (solide) 實, im Hohlen gibt es Form. Nur die Absicht kann man erfassen, aber aussprechen als Laut kann man den Namen nicht. Es ist nicht der Mund, der seinen Namen nennt. Es ist nicht der gewöhnliche Name, der auch Umriß und Klang hat. Stellt man Form und Klang in Verbindung miteinander, so erhält man als Gesamtheit doch noch nicht diesen Namen. Um wieviel weniger umfassen sie das, was alles Reale ausmacht! Nur das ist das Dao, welches aussagbar ist, was im Vorhimmlischen nach dem strebt, was das vor dem Himmel (G) 先天 existierende ausmacht, und nur das ist der Name, der genannt werden kann. Stellt man eine Beziehung her zwischen dem, was im Vor-Himmlischen das Vorhimmlische ist, und den beiden Zeichen DAO und MING, so gelangt man immer noch nicht zu ihrer Gesamtsumme. Darin liegt das Erzwingen der Namesgebung von DAO und MING. Nur die Haltung des Nichtöffnens des Mundes befähigt einen, über das Dao zu reden, den Namen zu nennen. Diese beiden Sätze sind gerade der Sinnträger

von Laozi's Buch vom Dao **道經**, und, analog dazu gesprochen, gelangt man (durch sie) zu seiner verborgenen Bedeutung. Dies ist nun FEI CHANG DAO **非常道** und FEI CHANG MING **非常名**.

Das Namenlose ist der Anfang von Himmel und Erde **無名天地之始**. Im Beginn von Himmel und Erde war das Urchaos noch als Reine Einheit **純一** (G) und nicht vermischt. Eine Zusammenballung von Wesensanlage, enthalten in der (primären) Wesensanlage, bildete den Anfang. Die Verbindung von Himmel und Erde fand erst später ins Leben, ebenso die Aufspaltung von Yin und Yang. Jener Zeitpunkt bildet auch den Anfang vom "inaktiven Handeln" **無為**. Die beiden Zeichen Himmel und Erde waren (zu dieser Zeit) auch noch nicht in Erscheinung getreten. Tai Shang (Laojun) Laozi fürchtete, daß die Leute später nicht wüßten, wodurch dem so ist, deshalb zwängte er die beiden Zeichen Himmel und Erde in den Satz. Wie hätte es jemals die Form von Himmel und Erde geben können im Anfang des Namenlosen? Wie hätte es, nachdem es Himmel und Erde gab, des Namenlosen Anfang bilden können? Diese beiden Zeichen Himmel und Erde muß man gesondert betrachten. Zu jenem Zeitpunkt wurde die Wesensanlage von Himmel und Erde im Gleichgewicht **中** bewahrt, und es gab noch keine Form von Himmel und Erde. Dies nun ist der Anfang von Himmel und Erde aus dem Namenlosen. Namen-habendes ist die Mutter aller Dinge. Dies ^{ist} von außen betrachtet ¹ das sich wandelnde und generativ erzeugende Dao von Himmel und Erde. Das ist das schöpferisch-nährende Prinzip (der Beziehungen) von Ehemann und Ehefrau, Vater und Sohn, Fürst und Untertan, Freund und Bekannten. Von innen her betrachtet ist es das Dao des Körpers. Wenn man nun die Wurzel dieser Mitte erlangt hat, so erscheint der Glanz des Szepters des Dao **如意之道** (G), eine Erscheinung gleich der Koralle, den Perlen, Achaten und wertvollen Steinen. Man muß nur das Zeichen Mutter betonen und erstreben, so hat man alle Dinge (in der Folge wie von selbst). Dies ist die in der Wesensanlage wirkende Mutter aller Dinge. Dies ist eine Erscheinungsform, die in der Fülle nach dem Leeren strebt, und im Leeren wieder zum Vollen (Realen) zurücktrachtet. Die verborgenen (Wirkungs-) Orte der agierenden Mutter aller Dinge sind auch nicht anzusagen. Man muß um die Geheimnisse der (generativen) Mutter wissen, will man

1. NEI JIANG **內講** UND WAI JIANG **外講** sind Begriffe aus der Song bis Ming-zeitlich florierenden JIANGxue **講** Schule, an der auch Zhou Dun Yi **周敦頤**, der Verfasser des Taiji Tu, sowie Zhu Xi **朱熹** und die Brüder Cheng **程** beteiligt waren.

dieses Dao für sich verwirklichen, und will man diesen Namen verkörpern. Dies genau ist die alle Dinge erwirkende Mutter. Alle Erscheinungsformen im Leeren Magisch-beseelten 虛靈 (G) und die Namen-habende Mutter, alle gehen aus der Mutter des Urshaos hervor. Deshalb heißt es: "Das Namen-habende ist die Mutter aller Dinge".

"Deshalb ewig ohne Begierden um somit sein Verborgenes zu betrachten" - deshalb gibt es eine Mutter, die alle Dinge umwandelt und erzeugt. Dann sagt es im Text das Zeichen (für) deshalb. Deshalb entsteht aus dem Vollen (der Realität 實) dann die conditio 境界 eines leeren Seins. Deshalb (heißt es) : bin ich ewig ohne Begierde, dann kann ich sein Verborgenes erschauen.¹ Wenn es nicht aus den (10.000) Dingen hervorgeht, wie kann man dann gerade aus den 10.000 Dingen das Verborgene betrachten? Dies soll man sich erst überlegen, damit man später es erlangen kann. In jenem (Verborgenen) ist nichts ersichtlicher wie das winzig-feine, nichts ist gegenwärtiger als das Geheimnisvolle. Erst dann ist es so, daß die Wesensanlage als Wille des Himmels bezeichnet wird und das Gehorchen seiner Wesensanlage als Dao. Habe ich diesen Standpunkt des meiner-Wesensanlage-Gehorchens erreicht, kann ich durch meine konstante Begierdenlosigkeit das Verborgene meines Dao kontemplieren. Deshalb heißt es (bei Laozi): "Deshalb ewig ohne Begierden, um so sein Verborgenes zu betrachten".

"Ewig Begierden habend kann man dadurch seine "Öffnungen" betrachten". QIAO 徼 sind nicht die Öffnungen von Ohr, Auge, Mund oder Nase, sondern die Öffnung, die beim Übergang vom Leben zum Tode, von (realer) Existenz zum Zustand des Vergehens 亡 und beim Heraus- und Hereintreten unbedingt passiert werden muß. Das, was diese Öffnung versperrt, ist wahrlich schwer, und das, was sie verknüpft, ist nicht leicht (zu durchdringen). Das ist seine Öffnung. Falls ich Begierden habe, so ist dies die Art und Weise, wie ich nicht zum Verborgenen des Dao gelange. Beim Ein- und Austreten aus den weltlichen Begierden benutzt man auch die Pforte dieser Öffnung. Falls ich ohne Begierden bin, so beherrscht das Herz die Versammlung der Geister². Alles geht aus diesem Verborgenen des Dao hervor, strebt nach der Öffnung des Verborgenen des Dao. Das Verantworte

1. Die gesamte Argumentation um dieses kausale Verhältnis von Fülle und Leere, Begierde und Erkenntnisvermögen ist hier durch das Beharren auf dem Zeichen GU 故 mehrfach gebrochen und langwierig hingezogen, mit nicht immer stringenten Folgerungen.

2. Shenhui 神會 kann ich hier nur als pluralistisch gemeint ansehen.

des Eintretens und Austretens (aus dieser Pforte) sowie ihr Schließen resultiert einzig und allein aus mir selbst, und hängt nicht ab von der Machtbefugnis eines auf eigene Rechnung agierenden Wächters der Öffnung¹. Dies also ist das Verstehen der leuchtenden Tugend und das Stehenbleiben im äußerst edlen Dao. Sodann, wenn ich ewig ablasse von einem Begierden habenden Herzen, dann kann ich das Eröffnete meines Dao erschauen. Dieses Zeichen Öffnung 徼 kommt aus dem Zeichen Mutter hervor, und das obige Zeichen für verborgen 妙 kommt aus dem Zeichen Anfang hervor². Die Mutter des Uranfangs gebiert das Verborgene immer aus der Öffnung. Alles geht hervor aus dem, was das Herz als Dao und als Name aussagen und nennen kann, und vereinigt sich in der Leben initiierenden Mutter.

Gerade gelangten wir zu einem Zeichen für verborgen 妙, und man weiß, daß seine Öffnung eine aus sich selbst heraus so seiende Öffnung ist. Es ist keine (künstlich) geschaffene, Begierden habende Öffnung. Das Verkörpern des Verborgenen des Dao, das Wissen um die Öffnung des Dao, wie könnte es nicht so sein, daß diese beiden nicht aus dem gleichen Tor erscheinen? Das Wundersame im Herzen, das Eröffnete im Sinn, diese haben ihr Gemeinsames in der conditio des Geheimnisvollsten im Geheimnisvollen. Jene Zeit der Ganzheitlichkeit³, jener Zeitpunkt des Ineinanderschmelzens war die Zeit, da man nichts aussagen konnte über das Geheimnisvolle seines Dao, man das Geheimnisvolle seines Namens nicht benennen konnte.⁴

-
1. Das bedeutet, daß bei einer entsprechenden Anwendung erlernter Techniken der Adept nach seinem Ermessen und seinen Fähigkeiten das Tor der Erkenntnis entweder weit aufstoßen kann, oder sich schwer tut mit der Absetzung seiner sinnlichen Erfahrung.
 2. Zur übersichtlicheren graphischen Anschauungsweise: MU 母 \Rightarrow QIAO 徼 und SHI 始 \Rightarrow MIAO 妙. Es ist sicher kein Zufall, daß drei der vier Zeichen mit dem Aspekt des Weiblichen zu tun haben, der ja im Daodejing eine zentrale Rolle spielt.
 3. HULUN 囷, ein selten gebrauchter Ausdruck, der in positivem Gegensatz steht zu den sonst angeführten Ausdrücken wie HUNDUN 混沌 oder HUANGHU 茫苻.
 4. Man könnte diese Zeit auch die Zeit des Herzens 心 nennen, während die späteren Zeitalter als die Zeit des Mundes 口 gelten können. Wenn ich Herz mit Geist und Mund mit Bewußtsein bzw. Verstand gleichsetze, wird deutlich, für welche Seite sich Laozi (mit allen Konsequenzen) wie auch der Kommentator entscheiden, wohl auch ganz bewußt entscheiden. Obwohl Laozi oft die Attribute des jenseits von Raum und Zeit stehenden Weisen zugesprochen werden, ist doch klar, in welches Zeitalter er gehört.

Bis zum Beginn des inaktiv Handelns 無為, zum Zeitpunkt des Klanglosen und Geruchlosen, gab es nur Feinststoff (Forke: Urfluidum), nur das Eine. Man sage (mir), welcher Meister, der das Dao zu verkörpern imstande ist, welches mit Bedacht das Dao ernst nehmende Geschlecht wäre davon ausgenommen?²

Wie kommt man dahin, in die Pforte aller Geheimnisse einzudringen? Aufrichtig glauben, (es) in Hochachtung halten, das Eine behüten und den Anfang des inaktiv-Handelns bewahren, dadurch kann das Herz sein Dao aussagen, kann es seinen Namen nennen. Gerade so gelangt man zum Eintreten in die Pforte 門. Um sein Verborgenes wissen, dadurch begreift man die Mutter des Urchaos und erlangt (den Eintritt in) die Öffnung des äußerst Verborgenen. Dieses sein äußerst Verborgenes nennt man Dao. Oha! Des Dao's YI 義¹ ist groß! Und doch gibt es wiederum nichts, was ihm im Worte gerecht werden könnte.²

-
1. Es ist die Frage, wie man hier YI übersetzen soll, ohne zu sehr an das konfuzianische Vorstellungskonzept von Rechtschaffenheit, Gerechtigkeit, Gemeingefühl etc. anzuschließen. Eine Bedeutungsvariante von YI ist ebenfalls 'Gedanke', eine Vokabel, die wertneutral gebraucht in dieser Textstelle durchaus seine Berechtigung hätte. Das gleiche gälte aber auch für 'Bedeutung', oder 'Gefühl', denn des Dao Beschaffenheit, wie auch immer, ist naturgemäß "groß". Größe ist dem Begriff des Dao immanent.
 2. Der Schlußsatz ist von mir genauso prosaisch übersetzt worden, wie es der Intention des Kommentators abzulesen ist, schon durch die letzten vorangegangenen Ausrufe und Gedankenbilder.

ÜBERSETZUNG DES KOMMENTARS ZU ABSCHNITT 6

Dieser Abschnitt stellt die Realität 實 (in seinen Manifestationen) dar. Z. B. wie man um die Subtilität des Dao weiß, wie man das Verborgene des Dao anwendet, wie man auf das "Ufer" des Dao steigt, wie man dem Leeren entspricht und in es eingeht. Der Abschnitt wurzelt im obigen Abschnitt (der Kommentator übernimmt also unbesehen die Kapiteleinteilung des He Shanggong, die ja nach den neuesten Funden von Mawangdui 馬王堆 korrigiert werden muß). Die Quelle des Talgeistes besteht darin, daß er leer ist und doch nicht nachgibt, und je mehr er sich bewegt, desto mehr tritt er in Erscheinung. Z. B. ein Berg, dessen alle vier Seiten hoch emporragende Felswände bilden. In der Mitte ist ein tiefes Tal. Wenn (nur) Blätter hinabfallen, kann man dies (schon) hören¹. Des Menschen Körper ist oben und unten solide (Materie) 實. Nur in der Mitte ist dauernde Leere. So nahm Laozi den Ausdruck "Tal" um es zu bezeichnen (als des Menschen Mitte). Wenn man im Bergtal ein Geräusch hört, dann ist dies der leere Geist (der es verursacht). Gibt es im Berge den leeren Geist, so erfährt das Grundprinzip 立端 (aller Schöpfung) in alle Ewigkeit keine Veränderung. Schaut man sich heute um, so ist es derart. Nach Billionen von Jahren wird es immer noch so sein. Wenn ein Mensch seinen Körper kultiviert (durch Meditation usw.), sollte er dieses Prinzip 至理 anwenden. Ein Scheinkörper (G) hat nur im Innern der Mitte ein wenig magisch-beseelter Qi-Potenz.² Die vier Gliedmaßen und die einhundert Knochen sind alle ohne Nutzen. Falls der Körper der Wollust anheimfällt, wird diese Potenz der Leere 虛靈 von ihr zum Verschwinden gebracht. Den ganzen Tag benutzt man seinen Verstand, um sich mit den äußerlichen Dingen (und Bedürfnissen wie Essen und Trinken etc.) zu plagen. Der Geist löst sich völlig auf,

-
1. Die Echo-Thematik des Tales ist zum ersten Mal von Tang Xuanzong in die Laozi-Interpretation eingeführt worden und fand einige Nachahmer. Vgl Hans Neef, Kommentare zum vi Kapitel, 1938, S. 27. Neef zitiert hier Cheng Dachang 程大昌, dessen Kommentar im DZ enthalten ist (SR 723, WR 717). Tang Xuanzong's Kommentar siehe DZ SR 677 (plus Erläuterungen 678 und 679), WR 672, 673.
 2. Huan shen 幻身, ein trügerischer Körper, als materielle Zutat einer jedem Menschen mitgegebenen kosmischen Potenz, in der eben die Fähigkeit begründet liegt, nach dem Austritt aus dem Tor des Todes ins Leben weiterhin in Kommunikation zu verbleiben mit den kosmischen Mächten und an ihrem Wesen und Wirken zu partizipieren. Im Gebrauch des Wortes Qi 氣 liegt allerdings immer noch ein Restanspruch materialistischer Auffassungen, entgegen dem reinen Prinzip Li 至理.

indem er (den äußeren Organen wie) Ohr und Auge, Mund und Nase, der Zunge und dem Körper (vielmehr dessen Trieben) willfährt.¹ Wie sollte man da nicht zum Tode gelangen? Wenn man danach strebt, nicht zu sterben, so muß man nach dem magischen Geist 灵神(G) forschen. Des magischen Geistes Aufenthaltsort ist nicht oben der Himmel und nicht unten die Erde, und auch nicht in der Mitte der Mensch. Er befindet sich nicht heimlich im leeren Geist (sondern darin offensichtlich), er befindet sich inmitten von ein wenig (wieviel jemand auch davon hat oder kultiviert) wahrer Wesensanlage. Ein in die Lehre (des Dao) Eintretender weiß nicht zu sagen, aus wievielen Geburten er bereits hervorgegangen ist². Von oben sinkt es nieder, von unten steigt es hinan, durch die Anwendung von Leuchtkraft der Wesensanlage³ 性光 wird es vereint (in der Mitte). Durch die Einbeziehung der Gelben Alten Frau 黄嫗 (der Milz G) werden Kan (die Leber G) und Li (das Herz) miteinander verbunden.⁴ So entsteht im mysteriösen BIN 牝 etwas Goldelixier 金液(G)⁵. Das mysteriöse BIN erzeugt den "Sproß" 芽(G). Sodann erreicht man es, daß das Leben zu seinem Urstamm zurückkehrt,⁶ und man erfreut sich im Dunklen (Selbst)vergessen 冥忘(G).

1. Die aufgeführten Sinnesorgane werden als die "Sechs Räuber" 六賊 bezeichnet. Ihre Manifestierungen als Beweggrund der organischen Aktivität sind Geruch und Geschmack, Klang und bildhafter Eindruck, sowie haptische Eindrücke und fa法, die "Vernunft".
2. Die buddhistische Lehre der Wiedergeburten ist hier gemeint. Zum Stil der Rhetorik noch einige Anmerkungen: Es fällt auf, daß die Gedanken fast ohne Zusammenhang entworfen werden, es wird mehr postuliert als deduziert, ein jeder Satz bildet eine Einheit mit mehreren Interpretationsmöglichkeiten.
3. XINGGUANG 性光 kann ebenfalls die Bedeutung sexueller Energien und Potenzströme haben, zumal XING 性 alleine sehr stark in diese Richtung weist. Xing als Wesensanlage zu übersetzen kann im Kontext der neidan-Argumentation nur dann aufrecht erhalten werden, wenn die Rückführung auf physiologische Abläufe im Text selber nicht gegeben ist, was hier aber nicht der Fall ist.
4. KAN u. LI 乾 離, die Zeichen 29 und 30 im YIJing 易经, die außer dem Abdomenbereich wie die Leber und das Herz noch die Unterschiede Wasser und Feuer repräsentieren, aus der heraus die Idee der Kopulation erwächst (vgl. Wilhelms Übersetzung des Yi Jing, Derichs Verlag 1956 und 1976, S 118-124, 476-483).
5. Mit dem Ausdruck Goldelixier, einer Flüssigkeit, die nach den neidan Theorien der Körper selbst produziert, nach der waidan Theorie aber von außen zugeführt werden muß, sind wir hier in medias res, nämlich der Theorienbildung zur Jindan-Thematik. Dazu s. (G).
6. Der Kreis schließt sich. Die Explikation physiologischer Zusammenhänge wird wieder hingeführt zur eigentlichen Ausgangslage einer "nur" esoterischen Kommentierung des Wortes BIN 牝.

Das, was ich aus meinem eigenen Wesen heraus erkennen kann, ist das Nicht-Heimlich-Verborgene der Wesensanlage. Es ist nicht die Wesensanlage der Ursubstanz (Urqualität) Qi (Q). Man muß unbedingt einen "Hohen Menschen" treffen, will man einen Hinweis auf seinen Verbleib (der Ursubstanz Bi) erfahren. Der "hohe Mensch". ¹高人 wird einem die Hinweise aufzeigen, und man wird erwachen wie aus einem Traum, oder nüchtern werden wie aus einem trunkenen Zustand. Ist es erreicht, ist nicht einmal mehr das Ausgeben von Geld für einen halben Text nötig. Wenn man die Schatzkammer sucht, so findet man sie an keinem Orte.² Es gibt nichts anderes (d. h. keinen anderen Weg). Worte, seien sie schwer oder leicht (zu verstehen), erzeugen sich gegenseitig (ein Wort "gibt" das andere). Strebt man danach, so kann es nicht leicht erlangt werden. Das mysteriöse Bin befindet sich in der Mitte des Tales. Man sieht es, aber erkennt es nicht, man horcht, aber hört es nicht, und wenn man es vor sich wähnt, ist es plötzlich hinten³. Es befindet sich im Geruchlosen und Geräuschlosen. Blei und Quecksilber vereinen sich⁴ - dies gerade versteht man aus dem weiter oben Geschriebenen, daß diese Regel profund und elementar ist. Diese Regel ^{王理} gleicht den zyklischen Kreisläufen von Sonne und Mond, wo sie im Osten aus dem weiten Meer hervorkommt, um im Westen im abschließenden Tal zu versinken. Tag und Nacht folgen aufeinander ohne Unterlaß und ohne (jemals) aufzuhören. Dieses Prinzip schlägt sich auch im Körper eines Menschen nieder. Aus dem Wasser läßt sich Metall (Gold) bergen, aus dem Feuer läßt sich Holz sammeln⁵. Metall und Holz gleichen einander aus.

-
1. Gao ren 高人, ein etwas ungewöhnlicher Begriff wohl für Zhenren 真人 oder Zhiren 至人.
 2. Mit Schatzkammer ist gemeint, daß sie ^{selbst} sowie die darin enthaltenen Wertsachen für Sinnbilder von Schätzen der Erkenntnis stehen, deren Erwerb nicht den Zwängen intentionalen Strebens unterliegt, sondern nur durch die Verzichtserklärung ihrer Zweckmäßigkeit vollzogen werden kann.
 3. Zitat wie S. 87, Anmerkung 2 und 3
 4. Wiederum Blei und Quecksilber als Indikatoren des waidan-Potentials in den neidan-Theorien. Vgl auch S. 86, Anmerkung 1, sowie das Glossar. Needham bringt diese beiden Substanzen vor als die Hauptfaktoren (zusammen mit Sulfaten) für die zahlreichen Fälle von Vergiftungen bei den Alchemisten (Needham, Bd. 5, Section 33, S. 74).
 5. Scheinbar Unvereinbares birgt doch den Nukleus des Gegenteils gerade in seiner Ausschließlichkeit, welche ja in extremsten Formen von der Naturphilosophie nicht akzeptiert werden kann.

Zum Beispiel empfindet der Mond die Essenz **精** der Sonne, wodurch sein Glanz zustande kommt. Die Sonne reflektiert des Mondes Glänzen, und so tritt das Düstere hervor. Alles, was sich wandelt und erschaffen wird, empfindet dieses Qi (den Odem). Wie könnte jemand geboren werden, der im Körper nicht das Qi des wahren Einen hätte?

Oben ist nicht oben, unten ist nicht unten, die Mitte nicht die Mitte. Im entfernten Dunklen (G) wird das Qi der wahren Einheit erzeugt, wobei es sich nach oben hindehnt, nach unten fortsetzt und zurückkehrt in den "Gelben Hof" (oder Halle) ¹ (G). Der Name dieses Hofes ist schon vielfach verständlich gemacht worden². Dann heißt man dies die Wurzel von Himmel und Erde zu bilden. Man muß dem (natürlichen) Kreislauf des Sechziger-Zyklus folgen. Fortgehen und wiederkehren, wiederkehren und fortgehen-(dies ist der Kreislauf).³ Im menschlichen Körper müssen Holz und Metall ständig auf und niedersteigen (können). Sie müssen sich trennen und wieder zusammenkommen, zusammenkommen und sich trennen. Das Geheimnis dieses sich Trennens und wieder Vereinens liegt im wahren Einen. Die Quelle des wahren Einen liegt in ein wenig Leuchtkraft der Wesensanlage (oder Sexualität, s. o.). Der Aufenthaltsort der Leuchtkraft der Wesensanlage befindet sich im leeren Magischen (G). Der Geist des leeren Magischen weilt im leeren Tal. Der Ort des leeren Tales (wiederum) ist im Scheinkörper (s. o. und G) **幻身**. Befindet sich der Scheinkörper beständig im Nichtsein, so gelangt der Geist zur Einheit. Ist der Geist vereint, so kommt das Leben zurück zu seinem Mittelpunkt.

-
1. Der Gelbe Hof, oder die Gelbe Halle, stellt den Brennpunkt der Kommunikation mit allem von außen Vermittelten und allem von innen Hinausdrängenden dar. Die Thematik ist äußerst komplex und verwoben, manchmal werden drei solcher Zentren angegeben, manchmal werden sie in der Synthese zu einem Bereich gefaßt. Vgl. Maspero (in der Übersetzung von Kierman, Massachusetts 1981, 327-328) sowie das Huangting Jing im DZ SR 331, WR 329 und Glossar.
 2. In der Tat gibt es alleine im Daozang eine ganze Reihe Titel, die sich des Huangting Jing angenommen haben. Auch in den von Homann übersetzten Bai Wen Pian **百問篇** (Leiden 1976) spielt die "Gelbe Halle" eine zentrale Rolle (insbesondere Q und A 56).
 3. Das Zyklische und ewig **Kreisende** als sich selbst perpetuierender Beweggrund aller Schöpfung. Vgl. Robinet, Paris 1977, 1981, S. 261-262.

Ist das Leben solcherart in Einklang gebracht, so verwischen sich die Spuren der Hun und der Bo-Seele¹. Aufgenommen und eingegangen in den Geist, vermag man „Schneeglantz“ (zu erzeugen) (G), und, wenn dieser hervorgetreten ist, so äußert sich dies (als nichts anderes) als Glanz der Einsicht 慧照. Der Glanz der Einsicht, ohne sich (wieder) aufzuspalten, das nun ist gemeint mit: „ununterbrochen existiert es“. Man gebraucht sie (die Einsicht) ohne sie zu erschöpfen, man wendet sie an ohne sie aufzubrechen. Darin nun gleicht es dem Tal im Gebirge, ewig ruhig und den Geist bewahrend. Dies bedeutet MIAN MIAN (綿綿 -ununterbrochen). Falls man sein Herz (als Sitz aller Absichten und Zwecke) benutzt, um ihn (den Geist) zu bewahren, so ist dies nicht das richtige. Man muß es wie müßig (d. h. absichtslos) unternehmen (dann kann man ihn für sich in Anspruch nehmen). Das Zeichen QIN soll man nicht als das Wort "sich plagen" ansehen, sondern dieses QIN 勤 hat die Bedeutung von "ununterbrochen ohne abzubrechen". Es benutzen ohne daß es abbräche (in seiner Wirkkraft), das bedeutet das Geheimnis des Unendlichen. Doch ohne eine Zeit der Muße begreift man mein Dao, erfreut man sich an meinem (von mir dargestellten) Geheimnis. Ist es nicht so, als könnte man es ununterbrochen anwenden ohne es zu erschöpfen? Das Leben der Menschen spielt sich ab zwischen Himmel und Erde. Kehre also zurück zur Schöpfung von Himmel und Erde und vollende (so) dein Wahres (Selbst). Umfasse das Wahre und vereinige so Himmel und Erde. Die Wurzel von Himmel und Erde ist des Menschen mysteriöses BIN 牝, und des Menschen mysteriöses Bin ist die Wurzel von Himmel und Erde. Letztendlich ist die Absicht dieses Kapitels, den Menschen das Prinzip von Himmel und Erde (d. h. alles Lebendigen, sich Wandelnden) verständlich zu machen, damit er das Dao pflege, und zum Dao zurückkehre, um Himmel und Erde zu vereinen (und demnach auch die Positionen Subjekt und Objekt in der Weltanschauung aufzuheben).

1. Im Bao Puzi 抱朴子, Kap. 18 Tianzhen Pian 天真篇 ist eine der frühesten Entwürfe zur Vorstellung der zwei Seelenwelten enthalten: Teilt man die Form so kann man im eigenen Körper drei Hun-Seelen und sieben Bo-Seelen erkennen 分形則自見其身中之三云鬼七魄而...皆可接見. Eine reflektiertere Beschreibung hat K. Schipper (Le Corps Taoiste, Paris 1982, S. 53) parat: "L'ame (hun 云鬼) correspondant aux souffles terrestres et le tsing 精. Analogues au tsing, et par opposition au houen (hun), on distingue encore les p'o 魄, ames duecorps solide et en particulier du squelette. Les p'o ... sont souvent considérées comme étant de nature franchement démoniaque, c'est-à-dire qu'elles sont des kouei (gui 鬼), esprit diabolique."

ÜBERSETZUNG DES KOMMENTARS ZU ABSCHNITT 18

Was soll man sagen über die Bedeutung diese Abschnitts? Dieser Abschnitt behandelt das Thema des erreichten Verdienstes, durch den man dann das Verborgene erkennen kann.

Was ist das "Große Dao"? Das Große Dao nennt man etwas, was, still und leise ohne Worte, befriedet in den Extremen ohne eigenes Wissen (Bewußtsein) existiert. Ungeachtet wo man sich hinbegibt, überall ist das Dao.

~~Und wie wird es verausgabt? Wird es nicht verausgabt, so ist es nicht das Dao¹. Wird es völlig verausgabt, so geht es ins Grenzenlose. Nachdem das Dao verausgabt ist, wieso gibt es dann Menschlichkeit und Gerechtigkeit? Ist es verausgabt bis zur Unkenntlichkeit, wird es zum Aderngeflecht der Welt in der Treue der Gesetze und Regeln. Ein jedes Wesen huldigt dem Dao². Man muß es nicht erzwingen, es kommt von alleine. Nicht zu reden, das ist Menschlichkeit. Nichts auszuüben, das ist Gerechtigkeit. Nicht zu reden und nicht auszuüben, dies vereinigt gestaltet sich zu einem Dasein. Falls darin Menschlichkeit und Gerechtigkeit existieren, dann wird durch die Anwendung des inaktiven Handelns die Urtugend langmütig sein, sein (natürliches Vermögen) weit und großzügig. Ist dem nicht so, daß Menschlichkeit und Gerechtigkeit in der Mitte existieren?~~

Was bedeutet: " Wenn Klugheit und Wissen erscheinen, gibt es (auch) große Täuschung (Falschheit, Heuchelei)"? Sich selbst läutern und dadurch einfältig werden, seinen Lebenswandel pflegen und dadurch stumpf werden, dann gerade kann man das DAN-Elixir vollenden³.

Wenn es Klugheit und Wissen gibt, die man in seinem Tun verstärkt anwendet, dabei das Herz und (den Willen einer) Intention einsetzt, so ist dies doch immer noch gezwungenes planloses Getue.

-
1. Diese Ansicht geht weit über das hinaus, was andere Interpretationen anbieten. Gleichwohl holt sich die Argumentation an ihrem Endpunkt wieder ein und führt den Gedanken wieder auf die Plattform des immanent zugrundeliegenden Dao zurück, wie wir sie auch in den anderen Kommentaren antreffen, allerdings ohne die Anschaulichkeit der physiologischen Darstellungsweise (z.B. 脉絡).
 2. Die Benutzung des Ausdrucks Chao (2.Ton) Yuan 朝元 scheint auf das vielerorts zitierte Gedicht von Bai Juyi 白居易 zurückzugehen. Vgl. Qi Yuan: 郡中乞假來相訪，洞裏朝元去不逢。
 3. Ganz offensichtlich ist hier nicht die alchemistische Art der Zubereitung eines Elixiers gemeint, sondern der innere Reifungsprozeß im Sinne der neidan-Schule.

Die bösen Geister häufen sich an bis zum Ende (zum Tode). Die Vielzahl an Schranken lassen das Leben sich entfalten (in endloser Differenzierung). So gibt es nichts, was nicht etwas unechtes hervorbrächte. Daraus entsteht die große Täuschung. Wie aber kann es zur (großen) Täuschung kommen, wenn man im Stumpfen und Einfältigen existiert, das Leben aber Klugheit und Witz hervorbringt, wenn die bösen Geister nicht von einem Besitz ergreifen, und alle Schranken fallen? Und doch ist es auch Täuschung, durch die Übung (en, d.h. praktische Übungen) zum Einfältigen und Stumpfen zu gelangen, nicht zu wissen und nicht zu (er-) kennen (positiv urteilen zu können)¹. Des Menschen Körper ist falsch, des Menschen Geist (allein) ist echt (oder : wahr). In der Großen Täuschung lasse man ab von seinem eigenen Körper und halte fest am Geist-dies ist es, was mit (dem Problem) der Großen Täuschung gemeint ist.

Was hat es mit den "Sechs Verwandten" auf sich? Diese sind: Auge und Ohr, Nase und Zunge, Herz und Absichten². Was bedeutet: "nicht harmonisieren"? Das bedeutet nicht zu sehen, nicht zu hören, nicht zu riechen, nicht zu schmecken, toten Herzens und irriger Absichten zu sein. Das bedeutet "nicht harmonisieren". Wie ist es weiter, daß es Pietät und Güte gibt? Pietät haben heißt gehorchen, zu willfahren. Güte ausüben, das heißt lieben. Seiner Wesensanlage willfahren und das Magisch-Wirkende zu lieben, da kehrt man zur Wurzel des Himmels zurück³. Nachdem man derart zur Wurzel des Himmels zurückgekehrt ist, wird das Kind pietätvoll und die Mutter gütig.⁴ Es vereinigen sich Fleisch und Knochen⁴, die Mutter umfängt ihr Kind, das Kind fügt sich der Mutter. Das ist es, was man Pietät und Güte nennt.

-
1. Diese Thematik des scheinbar Wissens und auch wieder nicht Wissens, was dasselbe ist, des arbiträren Prinzips beider Positionen, die beide nicht das sind, was sie zu scheinen vorgeben, ist ausführlich von I. Robinet unter der Überschrift "L'école du Tch'ong Hiuan" (Commentaires 1977, S. 97-133) behandelt. Robinet sieht hierin die Buddhistische Dialektik Madhyamika 不滯空(無)有.
 2. Dies ist schon bekannt, jedoch nicht als die sechs Verwandtschaften, sondern als die "sechs Räuber". Siehe oben S. 94, Anm. 1.
 3. Ich kann mich hier nicht enthalten zu konstatieren, daß der Kommentator in dieser Argumentation eine geglückte Umpolung konfuzianistischer Prinzipien vorgenommen hat, wobei er am Ende sogar mit diesen übereinzustimmen scheint, das Fundament aber hat sich radikal verkehrt.
 4. Fleisch und Knochen sind die Bestandteile der Kleinfamilie, nämlich Mutter und Kind, etwas abseits der Vater, darüberstehend.

Was bedeuten Staat und Familie? Dies sind Körper und Herz, oder auch das Leere und seine (nicht anzugebende) Mitte, sowie auch die Wesensanlage und das Schicksal¹.

Was bedeuten Verwirrung und Unordnung? Ist der Körper nicht gefestigt, so wird man verwirrt bei seinem Eintritt in die Welt. Ist das Herz nicht gefestigt, so jagt es den (weltlich idealen) Zuständen nach und gerät in Unordnung. Weltliche Begierden, welche sich in meinem Innern ansammeln, bringen mein Gleichgewicht in Verwirrung. Der Odem und die Wesensanlage reißen nicht ab. Die vor dem Himmel existierende Wesensanlage erzeugt nicht (bleibt steril und somit in ihrer Einheit erhalten) und wird unklar. Das gewöhnliche Leben benötigt keine Fürsorge. Wird das wahre Qi unterbrochen, entsteht Unordnung. Sind Herz und Körper gefestigt, die Mitte im Leeren ruhig, entsprechen Wesensanlage und Schicksal einander², so bewirken diese drei, nämlich das Festigen, die Ruhe und ^{das} Sich-Entsprechen, daß der Urgeist 元神 sich wohlbefindet. Unklar im Innern, das Ergreifen des Sinnlichen aus der Außenwelt, dies sind die externe Unordnung und die interne Unklarheit, und dies wiederum entspricht der gegenseitigen Annäherung von Metall und Holz.

Aber externe Unklarheit und interne Unordnung, dies entspricht der gegenseitigen Einvernahme von Wasser und Feuer. HUN bedeutet finstere geheimnisvoll, und LUAN bedeutet verkehren mit etwas. Das Dao des Unsterblichen besteht nun aus einem (Teil) geheimnisvollen und aus einem (Teil der Fähigkeit) mit-etwas-(zu)-verkehren.³

Was bedeutet es, loyale Untergebene haben? Loyaler Untertan - das ist friedlichen Sinnes zu sein. In der Essenz die "Blume", im Weißen das Weißeste (d.h. im Volksmund: das Gelbe vom Ei). In Verkehr stehen und doch unverfälscht rein, vereinigt und doch düster-undeutlich. Loyaler Untertan bedeutet, daß der Geist zurückkehrt in die Mitte, daß im Innern Himmel und Form (als eigentliche Äußerlichkeit) in Einklang stehen.

1. Die Interpretation läuft an dieser Textstelle eindeutig auf eine getrennte Behandlung von Staat und Familie (d.h. Staat im Großen und Staat im Kleinen) hinaus. Durch das ganze Kapitel zieht sich überhaupt die klassische Vorstellung von Mikro- und Makrokosmos.
2. Zu YING 應 siehe Robinet, 1977, S. 266 als Charakterisierung der Handlungsweise des Unsterblichen, somit dem WU WEI 無為 verwandt.
3. HUN und LUAN haben demzufolge keineswegs die negative Bedeutung, wie sie von anderen Interpreten verstanden wird, sondern bilden hier die Grundvoraussetzungen des Einheitsgedankens.

Kap. 2 h)WESENTLICHES. ZU KT VII

Auf diesen Text wurde ich erst spät und mehr durch Zufall aufmerksam, trägt er doch im Titel nicht unbedingt eine Andeutung, die auf Lü Dongbin schließen ließe. Er steht denn auch mit meinem Thema nur indirekt in Verbindung, bzw. leistet im Rahmen dieser Untersuchungen keinen wesentlichen, wiewohl einen erwähnenswerten Beitrag. Dem Kommentar selbst sind drei Vorworte vorangestellt, welche allesamt neueren Datums sein dürften. Man erhält eine interessante Information zur Entstehung des Textes überhaupt, indem von einer "göttlichen Führung" beim Schreiben desselben Mitteilung gemacht wird. Öfters kann man sehr deutlich wieder die göttliche Instanz festmachen, die durch ji tan 乩壇 sich im Schreiber manifestierte ¹, und dessen eigene Unzulänglichkeit in glänzende Rhetorik ummünzt ². Dazu paßt es auch, wenn von Lü Dongbin als dem vermittelnden Gott gesprochen wird, der die spiritistischen Sitzungen von Medien betreut und deren Vorsitz einnimmt ³.

1. Ganz eindeutig heißt es dementsprechend im 1. Vorwort:

筆削俱出呂帝手而余弟總其成, was zu übersetzen ist mit: "Die Korrekturen (mit dem gebogenen Messer) stammen alle aus der Hand von Lü, und ich, sein Schüler, fasse sie zu einem Ganzen zusammen".

2. Der Ausdruck lautet: 仙才之筆, die "Federführung eines Unsterblichen Genius" (analog der Wortbildung 天才, welche heute allgemein für Genie, großes Talent gebraucht wird).

3. Dazu siehe Ernst Faber: The historical characteristics of Taoism - A Review of "Taoist Texts", by H. Balfour, China Review Vol. 4, 1884/85, S. 231-246.

Faber bezieht sich explizit auf Lü Dongbin, wenn er Tempel und geweihte Stätten erwähnt, wo das "spirit writing" praktiziert wird. Konkrete Anhaltspunkte stellen auch die drei Einträge des LZQS II dar, Kap. 6, S. 295-306, der Ming-Zeit zugeordnet.

Auf diese Weise ist sehr wahrscheinlich nicht nur dieser Text entstanden, sondern auch eine ganze Reihe anderer, so z.B. der Text, den R. Wilhelm übersetzte mit: "Das Geheimnis der Goldenen Blüte" ¹, auf den sich wiederum Liu Da konkret bezieht, wenn er sagt, daß dieser Text irgendwann im 17. Jh. durch ein spiritistisches Medium, welches Lü Dongbin zum Schreiben des Werkes veranlaßt habe, der Nachwelt zugekommen sei, woraufhin ein heute vergessener Taoist es kopierte und zum Druck vorbereitete ².

Um nun wieder zum Kommentartext selbst zurückzukommen: dieser besteht aus zwei unabhängigen Einheiten. -

1. dem Binnenkommentar aus Text IV, und
2. einem Anschlußkommentar der Acht Unsterblichen Patriarchen von den Höhlen, die sich die Kommentierung in jeweils zehn Abschnitte aufteilen. Unter diesen befindet sich neben dem Zheng Yang Dijun 正陽帝君 (Zhong Liqun 鍾離權) auch noch unser FuYou Dijun 孚佑帝君 selbst, der die Kapitel 31-40 erläutert. Stammt der Kommentar zum Daodejing nach KT IV wirklich aus seiner Feder (wofür sich leider noch keine Beweise vorweisen lassen), so wäre es unwahrscheinlich, daß er sich hier noch einmal paraphrasierte. Es läge demnach ein Antagonismus vor, der sich dahingehend auflösen ließe, indem man den KT VII in der Kommentierung der Ba Dong Xianzu 八仙洞仙祖 einer gründlicheren Prüfung unterwirft, was im folgenden anhand des Nachwortes von Su Shi auch getan werden soll.

Fast erübrigt es sich auch zu sagen, daß beide Kommentierungen kaum etwas Gemeinsames besitzen, weder in der Argumentation noch den verwendeten Termini nach.

1. Der Titel des Werkes auf chinesisich: 太一金華宗旨, nicht im Daozang, übersetzt von Wilhelm 1950, herausgegeben von Artibus Asiae in Ascona, 2. Auflage 1958.

2. Da Liu: The Dao and Chinese Culture, London 1981, S. 81.

Zustandegekommen ist der Text im Purpur-Wolken Kloster 紫雲觀, die Redaktion der Vorworte oblag Liu Shouyuan 柳守元 und Su Lang 蘇朗, über die beide nichts weiter in Erfahrung zu bringen war, genauso wie ein präzises Datum des Textes sowie der Vorworte nicht auszumachen war. Allerdings beinhaltet das 3. Vorwort eine Aufstellung von Kaisern, die sich um den Daoismus und speziell das Daodejing verdient gemacht hatten. Diese Liste beginnt bei Tang Su Zong 唐肅宗 (regierte von 756-762) und endet mit dem Ming-Kaiser Tai Zu 明太祖 (regierte von 1368-1398). Aufgrund dieser - wenn auch vagen - Zeitangaben läßt sich trotzdem ein recht spätes Entstehungsdatum des Anschlußkommentares (nur um diesen geht es hier) annehmen.

Drei Nachworte finden sich am Schluß des Buches, wiederum sämtlich (mit gutem Grund, wie man sogleich sehen wird) ohne Datum.

Das erste stammt von keinem Geringeren denn Su Dongpo 蘇東坡, der sich in die Gruppe der Unsterblichen eingereiht sieht, und demzufolge einen Titel trägt, der bei keinem seiner zahlreichen genau datierten Gedichte vorkommt, nämlich Penglai da li liexian lingban 蓬萊大吏列仙領班. Nach Xuan Zhenzi war unter den zahlreichen von Lü Dongbin bekehrten Personen eben auch Su Dongpo, den er, während dieser in Huangzhou und Huizhou 黃州, 惠州 war, im Traum aufsuchte und auf den rechten Weg brachte¹. Der Beiname, der Su anlässlich dieser "Bekehrung" gegeben worden war, lautet Yu Ju Xianren 玉局仙人, also verschieden von der oben angegebenen Bezeichnung. Es ist nicht nur diese Ungeheimtheit, die das Nachwort als zumindest fragwürdig erscheinen läßt. Ich habe deshalb eine Übersetzung angefertigt, um mir größere Klarheit über die Authentizität dieses Nachwortes zu verschaffen.

1. Xuan Zhenzi 玄真子, zweifellos ein Pseudonym eines Daoisten der Neuzeit. Sein Aufsatz: Neue Auslegungen zu Lüzu 呂祖新傳 wurde gedruckt im Journal of Daoist Culture (道教文化), Heft 15, 1979, 2. Band, 3. Folge, Taipei, Taiwan. Siehe darin zu Su Dongpo S. 10 oben. Die Ortsnamen Huangzhou und Huizhou bezeichnen das südchinesische Exil des Su Dongpo.

Das zweite Nachwort stammt gleichfalls aus der Feder eines eminenten Mannes der Song-Zeit. Der Chan-Meister Hui Jue 惠覺禪師 betont darin die Verwandtschaft und Übereinstimmung der beiden Lehren (Buddhismus und Daoismus), geht ein auf einen Ausspruch des Verfassers von Vorwort 2 (Liu Shou-yuan 劉翬恕), der ihm möglicherweise persönlich bekannt war (wenn das Ganze nicht fingiert ist, um dem Text durch ein höheres Alter größere Autorität zu verleihen), und propagiert die plötzliche Erkenntnis 菩薩-為點出) der südlichen Zen-Schule.

Das dritte Vorwort, geschrieben von einem gewissen Em Hong 恩洪 enthält einen interessanten Hinweis auf das Volumen der Laozikommentare, die damals (Song-Zeit?) in Umlauf waren. Er spricht von nicht unter 800 (!) 古今注道德經者不下八百家, setzt aber all diesen die Interpretationen der Jindan- (金丹) Schule an die Spitze. Des weiteren skizziert er die vielfältigen Verwandlungen, die Laozi durchlief, bevor er zu dem Körper kam, dem später der Name Li Er 李耳 verliehen wurde, und der in der Überlieferung als "echter" Laozi angesehen wird. Der buddhistische Einschlag des Konzepts der Wiedergeburt ist augenfällig.

ÜBERSETZUNG DES NACHWORTES VON SU SHI ZU KT VII

Als ich (Su Shi) in jungen Jahren studierte, hatte ich Umgang mit einem Buddhisten namens Fo Yin 佛印¹. So gelangte ich (durch diesen Fo Yin) zu einer gewissen Zahl von Zen-Erfahrungen 禪機三昧(G). Hernach las ich öfter in den buddhistischen Schriften. Ich habe niemals vergessen können, wie mir damals bei diesen Erfahrungen in meiner Brust zumute gewesen war, jedoch beim Studium von Dao und De habe ich

1. Fo Yin, wörtlich übersetzt: das Siegel des Buddha, ist tatsächlich belegt als ein Vertrauter des jungen Su Dongpo. Vgl. Alain Ginsbergh: Alienation and Reconciliation of a Chinese Poet: The Huangzhou Exile of Su Shi; Dis. of the Uni. of Wisconsin, S. 207 ff, (1974).

solcherart Empfindung noch nicht gehabt.

Als ich später von der Regierungsfraktion (d.h. seinen politischen Widersachern) verbannt wurde und auf dem Lingbiao-Weg¹ (gen Süden) zog, hauste ich öfter unter freiem Himmel mit den wilden Tieren (wörtlich: zwischen Stock und Stein bei den Schweinen und Hirschen). Eines Tages machte ich einen Abstecher und bestieg den He Feng-Gipfel², als ich sah, wie eine daoistische Priester (wörtlich: Gelbkappe 黃冠) den Takt schlagend und singend zu mir herankam. Sich mir gegenüber lange verneigend sagte er: "Der Herr ist ein sehr gelehrter. Haben sie auch einmal das verehrungswürdige Daodejing gelesen?"

Ich erwiderte: "Ich habe es früher einmal studiert!"

"Können sie das verehrungswürdige Daodejing erläutern?"

Ich sagte: "Ich kann es im großen und ganzen (wörtlich: mehr oder weniger, in groben Zügen 略解) erklären."

Daraufhin brach die Gelbkappe in ein Gelächter aus, was nicht enden wollte, dann rief er mich an und sagte: "Erklären sie diese Erklärung. Was sind das für Redensarten: im großen und ganzen (das Daodejing) erläutern zu wollen!?"

Da plötzlich war er verschwunden, und ich begriff, daß dieser daoistische Priester ein außergewöhnlicher Mensch (異人) war, von dem ich nicht einmal den Namen erfragt hatte.

Nach Ablauf von zwei Jahren wurde ich gnädigerweise wieder in die Hauptstadt (Kaifeng 開封) zurückberufen. Von den Worten des daoistischen Priesters (aber) hatte ich nicht eines vergessen. Jedesmal, wenn ich nun das Daodejing zur Hand zu nehmen wünschte, machte ich (für mich?) gründlich und erschöpfend einen Kommentar und systematisierte die Unordnung (des

-
1. Der Ling Biao-Weg 嶺表 wurde zur Tang-Zeit angelegt und verband das nördliche China mit den im Süden gelegenen teils tributpflichtigen Regionen, bis hinunter nach Vietnam.
 2. Der Kranich-Gipfel 鶴峯 liegt in Guangdong 廣東, im Kreis desselben Namens, Hefeng xian 鶴峯縣.

Laozi-Textes). Bis heute habe ich (diese Untersuchungen) noch nicht zum Abschluß gebracht. Später verfaßte mein Bruder Zi You 子由¹ in Verehrung einen Kommentar zum Daodejing. Beim Durchblättern und Lesen des Buches stellten sich ganz von alleine Respekt und Anerkennung (für den Bruder) ein. Ich meinte, nichts und niemand könne diesen Text übertreffen. Heute nun sehe ich den vereinigten Kommentar der Patriarchen der Acht Höhlen 八洞仙祖. Sie haben einen verschiedenen Körper, aber die gleiche Gesinnung. Die gleiche Gesinnung, (also auch) die gleiche Federführung. Die gleiche Federführung entspricht der Anteilnahme am selben Geheimnis.² Es ist evident, daß der Text der Patriarchen von den Acht Höhlen aus einer Hand zu stammen scheint. Angenommen, der sogenannte gemeinschaftliche Kommentar aber entpuppe sich als aus der Hand eines Einzigen stammend - nur dieser Kommentar allein reichte hin, alle anderen als ohne Nutzen anzusehen (also auch der seines eigenen Bruders!). Nur dieser einzige Kommentar, und das verehrungswürdige Kanonische Buch (des Laozi) wird an Glanz zunehmen und niemals in Vergessenheit geraten, sondern weiter aufsteigen (in der Achtung des Volkes). Ich unwürdigerweise stehe am Ende der Reihe der Unsterblichen. Nachdem ich dergestalt die Gelegenheit erhalten hatte, den von großer Art seienden Text in Händen zu halten und zu studieren, so erläuterte und beschrieb ich, wo dieser herkommt, und verfaßte mit Respekt den Epilog dazu.

1. Der Kommentar dieses Bruders des Su Dongpo, Su Che 蘇轍, mit anderem (zi 字) Namen Zi You 子由, ist in den Daozang aufgenommen worden - Daode Zhenjing zhu, Wieger 685, Schipper 691. Dieses Werk 道德真經註四卷 enthält an keiner Stelle irgendeinen Hinweis auf die Beschäftigung des Bruders Su Shi mit dem Laozi-Text, auch ein Vorwort des Su Shi ist nicht zu ermitteln, um dem jüngeren Bruder ein paar stärkende Worte mit auf den Weg zu geben.

2. Geheimnis - miao 妙 hat hier nicht die literarisch übliche Bedeutung von "wunderbar, sonderbar", sondern enthält als Sinnträger einen Großteil der Konnotation des unaßbaren unintelligiblen Dao, Metaphysisches implizierend.

Eine genauere Analyse dieses nunmehr bekannten Textes von Su Shi ergibt folgende Unregelmäßigkeiten:

1. Daß Su Shi sich nicht allzu intensiv mit dem Daoismus befaßt hat, ist allgemein bekannt. Umso erstaunlicher wäre es, wenn er tatsächlich eine Kommentierung des Daodejing angefangen hätte, die von seinen zahlreichen Nachlaßverwaltern nicht ans Licht gezogen worden wäre.
2. Es erscheint mir als unwahrscheinlich, daß Su Shi, der in keiner Weise etwas zur Daodejing-Ausgabe seines Bruders Su Che beisteuerte, plötzlich eine andere Version der Laozi-Interpretation derart hoch in den Himmel loben sollte, um diese sogar der des eigenen -wenn auch jüngeren- Bruders den deutlichen Vorzug zu geben.
3. Besonders merkwürdig erscheint mir ebenfalls der Satz: "Ich unwürdigerweise stehe am Ende der Reihe der Unsterblichen", denn zu Lebzeiten vermag sich niemand, selber gar, als Unsterblicher zu bezeichnen, ist dies doch eine Anerkennung, welche der daoistische Klerus verleiht. Da er sich in der Gruppe der Unsterblichen sieht, scheint mir dies ein deutlicher Hinweis darauf zu sein, daß er vom Daoismus schon einbezogen worden war in den Pantheon der Gottheiten, mit anderen Worten: er war nicht von dieser Welt, und sein Epilog floß aus der Feder eines anderen ebenso eloquenten, aber gläubigeren Daoisten.
4. Der Ort und die Bezeichnung seiner Signatur (Penglai ist eines der drei daoistischen Paradiese -DaLi, ein offizieller Titel für verantwortliche Bürokraten, projiziert in die Vorstellungswelt des daoistischen Paradieses und seiner Administration, die ein Abbild der weltlichen ist) bestärken nur den Eindruck, daß Su Shi längst nicht mehr unter den Lebenden weilt, sondern eingegangen ist in die lieblicheren Gefilde der daoistischen "Überwelt".

Aus den oben genannten Gründen fällt es mir schwer, den vorliegenden Text des Su Dongpo als echt anzuerkennen. Dies hätte mehrere Konsequenzen in Bezug auf die Verfolgung einer linearen Tradierungslinie des -wie auch immer gearteten - Lü

Dongbin-Kommentares zum Daodejing.

1. Es ist faktisch (tatsächlich) unmöglich, eine solche Linie von der Tangzeit bis heute zu konstatieren, die Schwierigkeiten, denen sich Liu Tishu 劉體恕 (vgl. die Einführung zu KT IV) gegenüber sah, als er den einen (!) Text zurückverfolgen wollte, sind nicht dadurch vermindert, daß nun plötzlich mehrere Interpretationen unter einem Namen zur Diskussion stehen, welche sich gegenseitig ausschließen mögen, sondern gewinnen noch an Komplexität, denn man muß zunächst abrücken von der Frage: Welcher ist der echte?, um die Perspektive zugunsten des ältesten Textes zu verschieben. Ob dieser nun aber tatsächlich aus der Feder von Lü stammt, wird ohne weiteres nicht zu bezeugen sein, nimmt man nicht auch eine textkritische Bearbeitung seiner übrigen Schriften vor und reduziert diese auf einen approximativen Kern von Material, der Schlüsse zuließe, die der aporetischen Diskussion, wie sie sich um das Daodejing entfacht hat, wenigstens für den philosophiegeschichtlichen Rahmen als akzeptabel erscheinen müßte, wie er der späten Tangzeit (und nicht zuletzt auch dem nestorianischen Element, welches unbestritten zu ermitteln ist) gesteckt werden kann.
2. Su Dongpo's Nachwort wäre das älteste nachweisbare Schriftstück, welches - wenn auch indirekt- darauf schließen ließe, daß Lü Dongbin's Kommentar zur Songzeit bekannt war. In der Tat ist in dieser Ausgabe der Ba Dong Xianzu auch der Binnenkommentar enthalten, den ich für den ältesten aller sieben Texte halte. Diesem wird im Folgenden meine besondere Aufmerksamkeit gelten, wie auch dem KT VIa (beide Texte sind zweimal vertreten!), der das "Image" des Lü Dongbin als erfahrenen Adepten der Neidan-Schule zu bestätigen scheint.

In diesem Zusammenhang wird man sich erinnern an die Einführungen zu KT IV und KT VI. Dort ist unterschieden worden zwischen den drei Bestandteilen KT IV a, b, c und KT VI a und b. KT IV a findet sich nun wieder in KT VII, in gleicher Ausführung, also KT VII a. Man wird sich ebenfalls erinnern, daß das Vorwort von Shangyangzi zu KT IV fast konkret datierbar ist mit 1300-1330, demnach noch relativ früh liegt, verglichen mit den Texten KT I - III. Aus diesem Grunde muß der identische Text KT VII a dennoch in der späten Song-Zeit bekannt gewesen sein, zumindest aber in der frühen Yuan-Zeit. Die gleichen Prämissen sind auf den Text KT IV b und dessen Counterpart KT VI anzusetzen, denn die Zhuan Yu 轉語 des Shangyangzi sind in beiden Ausgaben bereits enthalten. Eine weiterführende Betrachtung zur Identität der Texte IV a und VII a (das Problem des KT VI bzw. KT IVb möchte ich einmal ausklammern, um es im 3. Kapitel bei meiner Schlußbetrachtung abschließend darzustellen) bringt eine vielleicht zufällige Gemeinsamkeit sogar der Vorworte zutage. Beide Verfasser, sowohl Shangyangzi als auch Liu Shouyuan, erwähnen dasselbe Zitat aus dem Yi Jing, um ihren Ausführungen mehr Rückhalt zu verleihen, wenn auch in etwas abgewandelter Form. Heißt es bei Shangyangzi, der sich an den Originaltext des Yi Jing (im Teil Ji ci 繫辭, Kommentiert von Han Kangbo 韓康伯 Ausgabe der Hua Zheng Shu Ju 華正書局, 1980, S. 542) bzw. die Ergänzung dazu wortwörtlich hält: renzhe jian zhi wei zhi ren - zhizhe jian zhi wei zhi zhi 仁者見之謂之仁, 智者見之謂之智 ¹ so ist die Version dieses Zitats bei Liu Shouyuan trotz einer Verkürzung immer noch eindeutig identifizierbar als derselbe Gedanke : suo wei renzhe jian ren, zhizhe jian zhi 所謂仁者見仁, 智者見智 ². Aus dieser Übereinstimmung läßt sich zwar nicht mit Entschiedenheit der Schluß ziehen, daß der eine vom anderen gewußt haben muß, dennoch war man anscheinend so von

-
1. zu übersetzen etwa mit: Wenn der die Menschlichkeit Übende etwas erfährt, erfährt er es (nur) als bloße Menschlichkeit. Wenn der Weise etwas erfährt, erfährt er es (gemeint ist wohl das Dao) nur als bloße (intellektuale) Weisheit.
 2. zu übersetzen mit: Der sogenannte die Menschlichkeit Übende sieht (alles nur als) Menschlichkeit, der Weise sieht (alles nur als) Weisheit (rationale Einsicht).

den Gedanken als auch vom Zeitpunkt der Gedankenentwicklung und des Argumentationsflusses her gesehen nicht allzu weit voneinander entfernt, wie auch die weiteren Teile der beiden Vorworte belegen können.

Somit wäre im Ganzen gesehen eine Verankerung des Textes nach den Versionen KT IV a und KT VII a in der Song-Zeit nicht völlig aus der Luft gegriffen. Es deutet des weiteren Vieles darauf hin, daß der identische Text als Interpretation mindestens diesen beiden Ausgaben zugrundelag, die unabhängig voneinander existierten und zirkulierten.

In diesem Kontext relativiert sich auch die Frage, ob das von mir übersetzte Nachwort von Su Dongpo wirklich von diesem selbst stammt oder in seinem Namen geschrieben wurde, denn es geht nun nicht mehr um die Frage der historischen Standortbestimmung in dem weitgesteckten Rahmen von Song-Zeit oder Ming, bzw. gar Qing-Zeit, sondern der Zeitraum reduziert sich auf die späte Song und frühe Yuan-Zeit, darin mit absoluter Gewißheit die Existenz dieses Textes bereits nachgewiesen werden kann, was ein Zurückbeziehen des Entstehungsdatums auf die späte Tangzeit und somit auf Lü Dongbin selbst immerhin als möglich erscheinen läßt, wenn auch hier noch letzte Abgleichungen mit KT VI vorgenommen werden müssen, der ja der traditionsreichere der beiden ist, da man Lü Dongbin vielfach mit den Neidan-Theorien assoziiert, während der fast archaisch anmutende KT IV a bzw. KT VII a mehr philosophisch-spekulativ argumentiert.

Kurzer Abriß zu KT I

An diesem Text, der sich nahe an den ursprünglichen Sinn der Worte hält, fallen zumindest zwei Aspekte ins Auge, die Beachtung verdienen. Dies ist zum Ersten die Kritik, in leidenschaftlicher Rhetorik vorgebracht, an der jindan-Schule und deren zugegebenermaßen teilweise fatalen Auswüchsen. Eine solche Stellung gegen die alchemistische Schule hat sich erst zur Song-Zeit, wie Needham andeutet, herausgebildet. In diese Zeit fällt ja auch die Ablösung der waidan-Praktiken durch eine vermehrte Konzentrierung auf physiologische (und damit verbunden ungefährlichere) Techniken der inneren Kultivierung.

Zum Zweiten ist nicht zu leugnen, daß die Dialektik des 18. Kapitels von diesem Kommentator besonders sauber aufgearbeitet und behandelt wird, wobei gleichzeitig ein kleiner Stachel in Form einer Gesellschaftskritik versteckt ist, ob bewußt oder unbewußt einfach der Argumentation folgend, läßt sich allerdings schwer sagen. Wenn der Verfasser sagt, daß aus einer armen Familie pietätvolle Söhne hervorgehen, impliziert er dann nicht, immer dem Gedanken der Gegensätze gehorchend, daß aus einer wohlhabenden Familie mißratene Söhne zumindest leichter hervorgehen? Und verrät dies etwas von der sozialen Herkunft des Verfassers? Dazu ist es noch zu früh, etwas auszusagen, aber die sehr bewegte Sprache läßt auf ein ungewöhnliches Engagement schließen, was durch die Kritik an den häretischen Glaubensformen seiner Dao-Schule (ist dies ein Hinweis vielleicht darauf, daß hier ein Oberhaupt einer Sekte das Wort ergriff?) nur bestärkt wird.

Zur ontologischen Spekulation, die kaum abweicht von WangBi, will ich mich hier nicht äußern. Das erste Kapitel erfährt in dieser Interpretation kaum von der Orthodoxie¹ divergierende Bearbeitungen, sieht man einmal von der buddhistischen Komponente der Metempsychose ab, sowie vom Embryo als Nukleus alles Erschaffenen. Nur stringent ist die Gegenüberstellung von Xing 形 als dem zerstörenden Element der Welt, und shen 神 als dem bewahrenden.

1. Orthodox will ich einmal den Kommentar des Wang Bi nennen, der ja wegweisend war durch die Rationalität der Auffassung.

Kapitel sechs hat dem Verfasser wohl einige Schwierigkeiten bereitet, setzt er doch das Zeichen und das Konzept von BIN 𠄎 noch vor das eigentliche Dao, welches sodann nur als Produkt verstanden werden soll, während es doch vorher als ein sich selbst Perpetuierendes dargestellt worden war (Eingangserklärung zu Kap. 1, These 1).

Kurzer Abriß zu KT II

Es zeigt sich deutlich in diesem Text, daß der Autor äußerst vertraut mit metaphysischen Spekulationen und esoterischem Ausdrucksformen ist. Die dualistische Grundlage alles Seins wird konsequent beibehalten bis zu den "Grundlagen aller Bedeutung= dem Dao", indem Sein und Nichtsein fundamental-ontologisch gewendet werden als die Ur-Mächte alles W e r d e n s , und nicht mehr nur das Nichtsein als dem Sein zeitlich wie kausal vorgegeben. Diese Argumentation löst sich freilich im Verlaufe der Explikation auf und macht einer antizipierten und verkleideten Yin-Yang Dynamik Platz, deren Kreislauf des Sich-Gegenseitig-Hervorbringens letztendlich doch auf dem Nicht-Sein basiert.

Kapitel sechs zeugt von einem Grundverständnis der Elemente-Theorie, was dadurch zum Ausdruck kommt, daß Feuer und Wasser, die beiden Agenzien, mit Yin und Yang, den beiden vitalen Kräften, gleichgesetzt werden. Ob sich daraus jedoch die Behauptung herleiten läßt, der Verfasser sei mit den alchemistischen Termini vertraut, ist sicher verfrüht und nur unter Vorbehalt zur Diskussion zu stellen.¹ Charakteristisch ist die ganz konkrete Anrede an denjenigen, der das Dao zu erlangen sucht, und wobei der Verfasser Hilfestellung zu geben bereit ist, mit Ratschlägen den Neuling versieht, ihn leiten will. Der pädagogische Aspekt der Interpretation sowie dessen variabel wiederkehrende Betonung, daß man unbedingt einen Führer und Meisterbrauche, verleiten mich zu der Annahme, daß der Verfasser womöglich selber (einige?) Schüler hatte, vielleicht Abt eines Klosters oder Ähnliches war. Die sehr enge Anlehnung an den Text, ja die konzentrierte Verfolgung des Gedankens des Laozi (den er ausdrücklich preist und lobt) ist hervorzuheben, steht sie doch in einem scharfen Kontrast zu den anderen Kommentaren. Kommentar 6 b) folgt in der Interpretation der Zeichen

1. Der Autor der Interpretation 6 b) war es sicherlich.

Xuan und Bin als Himmel und Erde der He Shanggong - Argumentation. Überhaupt ist der Grundtenor der He Shanggong'schen Interpretierweise nicht zu übersehen und auch in Kap. 18 präsent. Der Kulturpessimismus, der hier durchscheint, verkörpert die ganze Tragik des emanierenden Dao, dessen rekonstituierende Kräfte niemals das ganze Versagen eines gesamten Zeitalters ausgleichen können. So liegt die Heilserwartung nicht im Diesseits, sondern wie bei Schopenhauer in einer anderen noch zu erschließenden Welt, welche von den Chinesen ja paradoxerweise ein transzendentes Abbild ihrer weltlichen Herrschaftsformen ist. So kann man die Schopenhauerische Welt der Vorstellung (im Gegensatz zur Welt des immanenten Willens) ganz identisch auffassen mit der Problematik des "Trugbildes", von dem im 18. Kap. die Rede ist und das gesellschaftliche Rollenspiel kennzeichnet.

Kurzer Abriß zu KT III

Zhou Dunyi und sein Taiji Tu sind bei diesem Text die Leitfäden der Explikation. Das Grenzenlose (synonym mit namenlos) und das äußerst Begrenzte als die zwei Ur-Kräfte alles Werdens, sodann die säuberliche zeitliche Trennung der beiden, aus denen wiederum Yin und Yang erzeugt wurden, woraus sich dann wiederum Himmel und Erde konstituieren, all dies zeugt von einem im Grunde kausal denkenden und rational argumentierenden Verfasser. Auffällig und auch originär ist die Paraphrasierung des Zeichens QIAO 窈, welches als ein Ort des Durchscheinens des Dao beschrieben wird, eine Aussage, die gewöhnlich dem Zeichen MIAO 妙 vorbehalten wird. So scheint es im Sinne des Autors auch keine verwerfliche Sache zu sein, Begierden oder Wünsche zu haben, erkennt man doch gerade in diesen beseelten inneren Vorgängen die Macht des Dao. Ebenso werden die antithetischen Vokabeln Ruhe und Bewegung als Verdeutlichung solcher dynamischer Prozesse eingeführt, um damit Wunschlosigkeit und ihr Gegenteil zu bezeichnen, welche beide in ihrem WERT völlig gleichgesetzt sind (was auch nur folgerichtig ist, wenn man das Zeichen Qiao als einen Ort möglicher Erkenntnis voraussetzt).

Ende des Kapitels 1 gibt der Verfasser eine kurze aber stilistisch sowie inhaltlich äußerst konzise und stimmige Übersicht über die

drei großen Lehren Buddhismus, Konfuzianismus und Daoismus, deren Einheit er betont und hervorhebt. Es ist somit nicht zu gewagt zu behaupten, daß der Autor dieses Kommentars ein Verfechter der San-Jiao 三教 -Lehre ist, also bereits synchretistische Ansätze erkennen läßt.

Die Gleichsetzung des eigentlich immer immateriell gedachten Geistes mit dem Feinststoff Qi vermittelt den Eindruck einer materialistischen Weltanschauung, die per se Bestand hat und an den Atomismus der klassischen griechischen Philosophie von Demokrit und Empedokles erinnert. Daß Qi wiederum teilbar ist, sich in Yin und Yang aufteilt, also plötzlich zwei (!) Qi ergibt, belegt nur das ins Quantitative Gewendete der Argumentation.

Ganz rational ohne alle mystische Verklärung wird im 18. Kap. sehr nüchtern darauf hingewiesen, wann das Große Dao Bestand hatte, in welche Zeit konkret man sich das chinesische Bild des Paradieses auf Erden (nicht das westlich-weltlich interpretierte der Befriedigung aller Triebe und Wünsche -- oder doch?) zu denken habe. Konfuzius ist der Erlöser einer bereits im Verfall begriffenen Welt, die nun durch Menschlichkeit und Gerechtigkeit wieder stabilisiert werden soll. Somit kommt diesen beiden konfuzianischen Urtugenden der gleiche Stellenwert zu wie dem Dao selbst, vermag man es doch dank ihrer, die Welt (und somit auch das Dao) vor dem Untergang zu bewahren. Mag es auch noch soviel Trübungen im Getriebe der Welt geben, es wird immer welche geben, die gerade dadurch zum Guten angeregt werden, und je mehr Übel auf der Welt, umso Mehr wird es geben, die sich dagegen stellen. In dieser Auffassung steckt die optimistische Annahme, daß, hervorgerufen durch den geringsten Anflug von Übel, sofort die Gegenreaktion in Form einer Inangriffnahme dieses Übels mit dem Ziel seiner Beseitigung faktisch provoziert wird. Eine solche naive Weltanschauung nimmt selbstverständlich zur Grundlage, daß des Menschen Wesen im Prinzip gut ist, denn wie könnte sonst die regenerierende Leistung der Bekämpfung des Übels erwirkt werden. Daß irgendwann auch einmal (und dieser Zeitpunkt befindet sich nach den daoistischen Vorstellungen in der VERGANGENHEIT) die Situation "kippen" könnte, ist dem Konfuzianer nur schwer vorstellbar. So ist dieser Kommentar vom philosophischen Standpunkt her unterentwickelt, spiegelt aber eine gewisse Belesenheit wieder.

Es ist merkwürdig, daß, nach dem eben Gesagten urteilend, Balfour gerade diesen Kommentar als spezifisch daoistisch ansieht. So berücksichtigt er in seiner Übersetzung des Kapitels 18 z. B. in keiner Weise das Versöhnung stiftende Element des Kommentars, welches gerade Konfuzius den Vorrang gibt und nicht der Person des Tai Shang Laojun 太上老君, der dazu in der Tat ja auch schlecht geeignet ist. Ich will nicht behaupten, daß sich durch den gesamten Kommentar hindurch nicht etwas feststellen ließe, was "daoistisch" wäre (Kap. 6 ist z. B. wieder der Zuordnung Xuan = Himmel und Bin = Erde des He Shanggong nachempfunden), muß aber herausstellen, daß die ohne Zweifel vorhandene, wenn auch rudimentäre, Moralphilosophie das konfuzianische Ethos des "guten" Weisen und "wohltätigen" Fähigen (die von Laozi ja attackiert werden) widerspiegelt.

Kurzer Abriß zu KT IV

KT IV ist der kürzeste und im positiven Sinne dogmatischste Kommentar der Sammlung. Die Postulate um die Zeichen Dao und Ming, um Wu und You werden abgetrennt vorgebracht, d. h. im ersten Falle, daß das Dao mit uranfänglicher Natur gleichgesetzt wird, während dem Namen die Attribute zukommen, die für gewöhnlich dem Begriff Dao beigelegt werden. Im zweiten Falle von Wu und You bedeutet es, daß das jeweils nachfolgende Ming 名 hier nicht Nomen sondern Prädikat ist, eine Variante, die erst mit Wang Anshi 王安石¹ ihren Anfang nahm. So ist es relativ leicht, den Gegensatz zwischen Wu und You, wie er vom Daodejing vorgegeben wird, aufzulösen und dafür die beiden und schon bekannten Termini Wu Ji 無極 (das Grenzenlose, denn so ist es umschrieben) und Tai Ji 太極 (das äußerst Begrenzte) an ihre Stelle zu setzen. Bemerkenswert ist die Betonung der Absichtslosigkeit als Wunsch- und Begierdenlosigkeit, während auf der anderen Seite nichts über die eventuelle Triebstruktur der ewigen Begierden vorgebracht wird.

Die Interpretation des 6. Kapitels verdient es, näher betrachtet zu werden. Die dualistische Denkweise von Yin und Yang findet Eingang in die Vorstellung von Xuan = Yin und Bin = Yang, wie sie auch von Neef (Bonn 1932/38, S. 40-41) belegt ist, allerdings nur für relativ späte Song-zeitliche Kommentare. Dagegen steht

1. Zu Wang Anshi (1021-1086) und seinem Kommentar siehe DZ SR 724 WR 718 (nur Kap. 1-11).

die Erläuterung zu Xuan Bin Zhi Men 玄牝之門 als der Ort, woher die IDEEN sich erheben (d. h. herrühren), völlig einzigartig da. Weder bei Neef noch in einer anderen chinesischen Kommentarsammlung wäre mir ein solcher Gedankengang bekannt. Die Übereinstimmung mit Platon's Ideenlehre als übernatürlichen Wesenheiten ist verblüffend. Von daher gesehen ist dieser KT (zusammen mit KT VI) der spekulativste. Eine manifest pragmatische Seite kann man dem Kommentar abgewinnen, wenn man zur Interpretation der nächsten Zeile übergeht, wo auf das Entsprechungssystem von Himmel = Ausatmen, und Erde = Einatmen, reflektiert wird.

Kap. 18 ist insofern mit den Gedankengängen von KT VI verwandt, als darin das politische Moment beiseite gelassen wird, und Guo mit Geist und Jia mit Körper synonym gesetzt ist. Überhaupt zeichnet sich dieser Text in mehrfacher Hinsicht aus durch die Übernahme gesellschaftlich dimensionierter und intendierter Vorstellungen in den Bereich subjektivistischer Erfahrung und Erkenntnisfähigkeit. Dabei bildet die Kultivierung von xing 性 Naturanlage, und ming 命 Lebenskraft oder Bewältigung des Schicksals, das zentrale Thema.

Der Text, der in sehr knapper Sprache das klassische Chinesisch verwendet, macht trotz der Andeutung meditativer Praktiken nicht den Eindruck, als wäre er von einem Autor und Adepten irgend-einer neidan oder waidan-Schule geschrieben, vielmehr wird ein philosophisch - spekulatives Denken sichtbar, welches es möglicherweise Wert wäre, weiter verfolgt zu werden.

Kurzer Abriß zu KT V

Mit mehreren Zitaten aus dem Yi Jing und dem Zhong Yong versucht der Verfasser dieses Textes, bestimmte Schlüsselstellen des Laozi zu umschreiben, eine Praxis, die ihn uns als einen neo-konfuzianistisch orientierten Kommentator erscheinen läßt. Die Vertrautheit mit Begriffspaaren Kanli 坎離 und Tai Ji - Wu Ji bekräftigt diese Annahme. Auch hier werden Xuan und Bin wieder als Yin und Yang gedeutet, die daraus folgernde Argumentation ist jedoch nicht schlüssig, besonders was die Überleitung von der Erklärung des Wortes qin 勤 zur Anwendung des Dao im täglichen Lebens betrifft. Kapitel 18 hebt ebenso wie in KT III die konfuzianischen Werte als Restaurator der Welt über das

Dao, dessen Untergang grundsätzlich nur theoretisch gedacht werden kann. Die Interpretation des Kap. 18 hält sich nahe an der Textaussage des Daodejing, versucht also nicht, ein Entsprechungssystem zu konstruieren, wie in KT IV und KT VI, zu dem ich jetzt gleich übergehen möchte.

Kurzer Abriß zu KT VI

Ein fast gänzlich in Umgangssprache geschriebener Text ist auf Anhieb leichter verständlich als ein in klassischem Stile abgefaßter, sollte man meinen. Weit gefehlt! Sinf nämlich die Schlüsseltermini des Textes in codierter Art und Weise eingearbeitet, und hat man als Werkzeug nur ungenügende Mittel der Entschlüsselung dieser Begriffe, so muß zweifelsohne auch die Übersetzung des gesamten Stückes in Mitleidenschaft gezogen werden. Trotzdem meine ich, daß dieser Text unbedingt einen ernsthaften Versuch wert war, um seinem Gehalt und letztendlich auch seiner intellektuellen Tiefe gerecht zu werden, die zweifelsohne konstatiert werden muß. Von Seiten des Verfassers ist viel Mühe verwandt worden, seine Gedankengänge geordnet darzustellen, und wenn dies nicht durch die Übersetzung zu erkennen ist, so wird dieser Mangel bei diesem KT mehr als bei anderen vom Übersetzer selbst verursacht sein.

Kapitel 1 ist durch eine weitschweifige Kommentierung in ein völlig neues Begriffssystem umgearbeitet und umgewertet worden, welches allerdings immer den Widerspruch zwischen Mund und Herz (also der Möglichkeit über etwas Aussagen machen zu können, und der Unmöglichkeit, über solche Begriffe oder Konzeptionen wie Feinststoff, Vor-Himmlisches im Himmlischen etc., dem prä-lingualen Aspekt jeder Bewältigung von Sein und Zeit, gültige Aussagen zu machen) konsequent durchhält, wie er von Laozi auch gemeint war (vgl. die Mawangdui-Ausgabe).

Buddhistisch ist der Gebrauch der Worte. Xü, sowie Kong, als Substitut für das von den Daoisten verwendete Wu (als Nichts, Nicht-Sein). Die ontologische Spekulation ist insofern von Interesse, als gerade zur Zeit der (aktivierenden) Aufspaltung von Yin und Yang das "inaktive Handeln" seinen Anfang hatte, eine penta-dualistische Vorstellung also. Auch die kosmologisch verfahrenende Interpretation des Dao des Himmels und des Dao des Menschen (dessen Wesens - oder Naturanlage die Manifestation des

himmlischen Dao darstellt) bildet diese dualistische Durchdringung der Welt ab.

Kapitel 6 weist die Besonderheit auf, daß hier auf die Interpretation des Tang Xuanzong 唐玄宗 (regierte 712-755, Kommentare im DZ SR 677 und 678, WR 672 und 673) zurückgegriffen wird, was die Explikation des Tales und der Echo-Thematik anbelangt, die ja zuerst von Xuanzong eingeführt wurde.

Das Augenfälligste ist jedoch die konkrete Überleitung des anfangs gebrauchten Begriffs Wesensanlage und dessen Reklamierung durch ein Bezugssystem physiologischer Code-Wörter wie "Gelbe Frau" für Wirbelsäule etc. Alle Vorgänge innerhalb des Körpers werden somit in Verbindung gebracht zu seinem produktiven Zentrum, dem mysteriösen Bin, in dem die Medizin des Goldes entsteht, welche das Leben verlängern und die Sinne subtiler in ihrer Wahrnehmungsfähigkeit göttlicher Potenzen machen soll. In diesem Zusammenhang kommt der Hinweis auf einen Meister (gao ren 高人) an genau der richtigen Stelle, ist doch die Materie bereits zu verworren und vielschichtig geworden, als daß man sie noch alleine bewältigen könnte. Bin ist aber nicht nur das Zentrum des Menschen, sondern auch und zugleich die Wurzel von Himmel und Erde, unterstellt dem alles umfassenden Li, Prinzip, des Urgrunds aller Kausalität. Hat man dieses Li (und somit auch das Dao) verstanden, erfährt man die unio mystica, die Rückkehr zum reinen Einen, zur Wurzel alles Seins.

Menschlichkeit und Gerechtigkeit als "nicht ausüben" und "nicht aussagen" zu betrachten, ist im klassischen Sinne gegen Konfuzius gerichtet, und doch existieren Ren und Yi in der (dem Dao als Wohnsitz dienenden) Mitte. Hier ist ein Widerspruch, der Zeugnis ablegt von der syncretistischen Zusammenziehung brauchbaren Gedankenguts aller drei großen Lehren. In Kapitel 18 entwirft der Autor das Bild eines Menschen, den nichts anfißt, und der ob seiner stumpfen Unbewegtheit in sich das Elixier vollenden kann, was eine klare Absage an ein soziales Engagement darstellt, wie es der Konfuzianer als seine Pflicht ansieht. Die Zeichen Hun 昏 und Luan 亂 dienen des weiteren dazu, positive Bedingungen der Vereinigung von Himmel und Form, Subjekt und Objekt zu schaffen, gleichsam das Medium liefernd, in dem sich diese vollzieht. Es ist zulässig, diese Erkenntnis als Quan Zhen 全真 (Perfekt Realisation) zu bezeichnen, taucht doch dieser Terminus,

der einer ganzen Sekte als Leitbegriff dient, wenn auch nicht in den von mir bearbeiteten Kapiteln auf, dafür aber in anderen Abschnitten (z.B. Kap. 7 und 15).

Kap. 3 b)

Versuch der historischen Einordnung

Der Vergleich mit den von Neef zusammengestellten Kommentaren (der nur das 6. Kapitel berücksichtigt) kann nicht alleine ein Kriterium für die historische Einordnung der sieben Texte sein. Es müssen die charakteristischen Elemente eines jeden Kommentars hervorgehoben werden, und diese sind mit der redaktionellen Bearbeitung sowie der Geschichte ihrer Drucklegung (Vorworte, Nachworte, Zeitangaben im Text selber etc.) zu vergleichen. Im Folgenden unternehme ich den Versuch, die Genealogie der KT I - KT VII zu entwerfen.

Zu Text I (KT I)

Dieser Text, der ohne Angabe eines Subkommentators herausgegeben wurde, trägt die Züge der späten Kritizismus an den (mitunter tödlichen) Praktiken der Jindan-Schule. Da die Vorworte alle ohne Datum sind, aber mit großer Wahrscheinlichkeit in die Qing-Zeit fallen, ist nicht anzunehmen, daß der Text schon vor der Song-Zeit existiert haben soll, vielmehr muß er als relativ spät entstanden angesehen werden (vgl. dazu das Vw. 8, von einem heiliggesprochenen Fu You Dijun selber verfaßt). Das hervortretende Merkmal des buddhistischen Einflusses läßt mich ferner davon Abstand gewinnen, diesen Text Lü Dongbin zuschreiben zu wollen, da dessen buddhistische Neigungen weit hinter denen des Daoismus zurückstehen. So ist meiner Meinung nach der Text KT I erst in der Qing-Zeit entstanden, möglicherweise als Gemeinschaftsarbeit der Mönche eines (buddhistischen) Klosters, oder durch Planchettenschreiben, worauf sich mehrere Hinweise beziehen.

Zu Text II (KT II)

Sehr wenig läßt sich über diesen Text aussagen. Die Vorworte entstammen alle einem einzigen Zeitraum, nämlich von 1610/11,

und der namentlich bekannte Subkommentator ist meines Erachtens nach auch der tatsächliche Verfasser des Textes, wobei er sich auf das Patronat des Chunyang Daoren beruft. Dementsprechend bin ich geneigt, das Datum der Vorworte auch als den ungefähren Zeitraum der Entstehung des eigentlichen Kommentars gelten zu lassen. Von Lü Dongbin wiederum kann der Text nicht herrühren, denn die Geburtsangabe Tang Zhenyuan hat sich als nicht richtig erwiesen, doch mit dieser Angabe ist Lü Zu hier explizit vorgestellt.

Zu Text III (KT III)

Balfour erachtete diesen Text als den des Lü Zu, jedoch ergibt sich aus der extensiven Verwendung der Terminologie des Taiji Tu, welches bekannterweise in die Nördliche Song-Zeit fällt, von selbst, daß eine Entstehung im 9. Jh. zwar nicht unmöglich (das Taiji Tu kann man ja bis zu den Anfängen chinesischen Philosophierens zurückverfolgen), aber doch unwahrscheinlich ist. Man fragt sich unwillkürlich, was Balfour mit einem solchen Text wie KT IV b (= KT VI a) angefangen hätte, der mindestens den gleichen Anspruch geltend machen kann, aus der Feder des Patriarchen Lü zu stammen, wie der hier vorliegende. Es ist bedauerlich, daß Balfour nicht darauf aufmerksam macht, woher er den Text hatte, ob er (in einem bestimmten Gebiet des Landes) weit verbreitet war usw. So kann man heute nur noch feststellen, daß dieser Kommentar wie alle anderen auch (!) in keiner Yiwen-Abteilung eines Geschichtswerkes verzeichnet ist, was seinen Anspruch auf Authentizität deutlich schmälert, und daß hier bereits Lü Chunyang als Unsterblicher bezeichnet wird, was ebenfalls eine spätere Kanonisierung voraussetzt. Dementsprechend gilt auch für KT III : nur unter starken Vorbehalten als echt anzusehen, die Beweise müssen erst noch erstellt werden, gegenteilige Angaben überwiegen.

Zu Text IV (KT IV a und KT VII a)

Anhand des Vorwortes von Shang Yangzi ist es möglich, diesen kurzen Binnenkommentar in die Yuan-Zeit zu datieren. Zwei weitere inhaltliche Wesensmerkmale lassen eine relative enge Rahmenbestimmung des Zeitraumes zu, in dem dieser Kommentar entstanden sein muß.

1. Vergleicht man die Xuan Bin-Entsprechung von Yin und Yang (Kap. 6) mit weiteren Werken aus Neefs Daozang-Sammlung, so kann man sehen, daß ein solches In-Beziehung-Setzen erst ab

der Zeit der nördlichen Song angetroffen werden kann.

2. Die Auseinanderziehung der Zeichen Wu Ming und You Ming, die bis dato immer zusammen auftraten und als Namenlos und Namen-Habendes interpretiert wurden, läßt darauf schließen, daß dem Kommentator die Vorarbeit gerade dieser Textstelle von Wang Anshi bekannt war, daß er diese Interpretierung akzeptierte und selber sich zu Nutzen macht.

Aus den beiden Gründen, die eben ausgeführt wurden, geht hervor, daß man es bei diesem Text mit einer Arbeit entweder der Song- oder der frühen Yuan-Zeit zu tun hat, was eine Zuordnung zur Person Lü Dongbin's ein weiteres Mal als reine Spekulation erscheinen ließe (meine Bemerkung auf S. 110, daß es zumindest möglich scheint, diesen Text mit der Tang-Zeit in Verbindung zu setzen, erübrigt sich nun).

Zu Text V (KT V)

Auch vom Kommentator des KT V wird dem Leser ein Vergleich von Yin und Yang auf der einen Seite und Xuan und Bin auf der anderen Seite nahegelegt, was zu den gleichen Folgerungen führen muß, die bereits zu KT IV geäußert wurden. Glaubt man dem ersten Vorwort (und bisher kann ich keine Gründe entdecken, warum dieses nicht authentisch sein soll, auch wenn sich die redaktionelle Arbeit an dem Text, wie er heute in der Sammlung des Yan Lingfeng ist , über einen Zeitraum von knapp 600 Jahren hinzieht), so ergibt sich eine ähnliche Situation wie bei KT IV, doch liegt das Datum des ersten Vorwortes etwa 100 Jahre vor dem des Vorwortes von Shang Yangzi (man erinnert sich, dieses kann mit ungefähr 1330 konstatiert werden), nämlich bei 1236. Somit ist es zu verantworten, den Kommentar mit in die Reihe der frühesten Interpretationen aufzunehmen, jedoch auch hier verbietet es die inhaltliche Struktur, den Text der Tang-Zeit zurechnen zu wollen.

Zu Text VI (KT IV b und KT VI a)

Im Prinzip gilt für diesen alchemistischen neidan-Kommentar die gleiche Folgerung wie für Text IV (= KT IV a und KT VII a), denn er ist in der mit dem Vorwort von Shang Yangzi versehenen Edition enthalten, sowie in einer von Mou Muyuan als verbesserungsbedürftig angesehenen Fassung bereits 1690 nachweisbar (vgl. Nw. 1). Mehrere Hinweise auf die Erfahrung des vollkommen Wahren (Quan Zhen) erlauben es, hier eine konkrete Verbindung zu ziehen zwischen einem Meister dieser Sekte, und dem "Urahn" dieser

zur Song und Yuan-Zeit sehr einflußreichen Schule. Möglicherweise spielt die einzige (!) Erwähnung Lü Dongbin's im Daozang¹, die man mit einem Laozi-Kommentar von ihm in Verbindung bringen könnte, eben auf diesen Kommentar an.

Zusammenfassend muß gesagt werden, daß es als sehr unwahrscheinlich zu betrachten ist, eine der bearbeiteten Kommentierungen in die Tang-Zeit zu datieren, denn alle Texte weisen Merkmale einer späteren Entstehungszeit auf. Die frühesten Kommentare (Texte IV, V und VI) lassen sich mit großer Sicherheit in der Song bis zur frühen Yuan-Zeit ansiedeln, während sich für die anderen Interpretationen ein Zeitraum bis zur späten Qing-Zeit (KT I) annehmen läßt, der für die einzelnen Kommentare noch näher spezifiziert werden muß, was aber nur geschehen kann, wenn man sie in einem direkten Vergleich mit weiteren Texten untersucht, die in die angenommene Zeit datiert werden können, und wenn man mehr Klarheit gewinnt über die an der Edierung der Texte beteiligten Personen.

Damit steht nun fest, daß auch ein Laozi-Kommentar des gelehrten Patriarchen Lü (neben einigem Anderen) auf die Liste derjenigen Bücher zu setzen ist, die im Chinesischen textkritisch mit Wei Shu 偽書 apostrophiert werden.

1. Vgl. Daozang SR 687, WR 681 die Laozi-Kommentierung von Deng Yi 鄧錡, Kap. 1, Blatt 6b. Diese tabellarisch-graphische Übersicht geht von Yuanshi Tianzun 元始天尊 aus und streift Lü Yan eher als einen Übermittler des Dao, und nicht unbedingt als den Verfasser eines überlieferten Laozi-Kommentares.

Es sei hier noch angemerkt, daß auch neuere Auflistungen von Interpretationen des Daodejing keinen Hinweis auf eine eventuell von Lü Zu stammende geben. Die einzige mir bekannte Ausnahme ist Huang Gongwei 黃公偉, der einen Shi Yi 釋義-Kommentar (also KT VI a) erwähnt (vgl. Daojia Zhixue Xitong tanwei 道家哲學系統探微, Taipei 1981, S. 81).



431

Illustration aus dem Hui Tu Liexian Quanzhuan 繪圖列仙全傳
des Wang Shizhen 王世貞 (1526-1590).

GLOSSAR der im Text gekennzeichneten Termini

Dieses Glossar stützt sich im wesentlichen auf folgende Werke:

1. Das Daojiao Da Cidian, ediert von Li Shuhuan
2. Taoist Yoga, von Charles Luk (enthält ein Stichwortverzeichnis)
3. The Hundred Questions, von R. Homann (enthält ein Glossar der in der Übersetzung des Bai Wen Pian vorkommenden neidan-Begriffe)
4. Biographie canonique ..., von M. Porkert (enthält eine "étude Du Vocabulaire Fondamental")
5. Das Buch des Verwandelns, von F. Fiedeler (enthält eine "Übersicht der philosophischen Leitbegriffe")

Die Reihenfolge ist alphabetisch. Manche Begriffe erfordern eine sehr ausgedehnte und tiefgehende Explikation, die aber hier nicht in diesem Umfange gegeben werden kann. Das Glossar soll vielmehr Stichpunkte der Bedeutungen geben, unter der das Zeichen oder der Ausdruck gewöhnlich verstanden wird, bzw. wie es der Kontext ergibt.

- Cang Hai 滄海 stellt eine Allusion dar auf einen der Wohnorte der Ba Xian im Nordmeer, die dort eine gebirgige Insel bevölkern und sich von Gräsern und Kräutern ernähren, welche langes Leben gewähren. Dem entspricht im Westen das Tal ohne Grenzen 沒窮谷 als Ausbalancierung, durchaus im Sinne des dualistischen Gedankens (vgl. DJDCD S. 414)
- Chu Xin 初心 bezeichnet nach dem Fojiao Da Cidian den Entwicklungsstand eines Adepten, der zum Bodhi zu gelangen sucht, und dabei am Anfang des Weges steht, aber die richtige Disposition mitbringt.
- Fa 法 Methode, im weitesten Sinne verstanden von den Daoisten als auch den Buddhisten, um zur Erleuchtung zu kommen. Es gibt mehrere Hüter der Fa, sowie den Fa Wang 法王. Fa kann all die Techniken beinhalten, die eine pragmatische und in der Intention doch absichtslose Lehre erkennen lassen.

Nach der klassischen buddhistischen Vorstellung gleicht Fa dem Dharma, dem wahren Aspekt der Dinge (vgl. Fung, 1952/3, Bd. 2, S. 244 und 263 f.).

Huan Gu Dan 換骨丹

bezeichnet dasjenige Mittel, welches es dem Adepten ermöglicht, aus seiner "alten Haut" herauszuschlüpfen und sein Gemüt sowie sein Wesen generell zu verjüngen, d.h. radikal betrachtet zur Wurzel zurückzukehren (vgl. DJ DCD, S. 337).

Huan Shen 幻身

Scheinkörper, Trugbild. Im allgemeinen bedeutet huan verwandeln, verzaubern. Huan shen kann sowohl im Indikativ als "einen Körper verzaubern" gebraucht werden, würde also hier eine alte spirituelle Fähigkeit der Schamanen wiedergeben. Es kann aber auch im Passiv verwendet werden, wodurch es buddhistischen Einfluß verrät, als ein im Grunde trügerischer Leib, wie oben.

Huang Shu 黃 姬

eine andere Schreibweise für Huang Po 黃婆, die gelbe alte Frau. Gemeint ist die Milz. Das Can Tong Qi bezeichnet die gelbe alte Frau als den Gott der Milz (vgl. Homann, S.71).

Huang Ting 黃 庭

die Gelbe Halle. Eine der zentralsten Orte, wenn nicht d e r zentralste Punkt im Körper, wo alle Fäden zusammenlaufen, die jeweils den Körperteilen zugeordneten Gottheiten ihre Versammlung abhalten etc. Gelb ist sie, weil gelb die Farbe des Kaisers sowie des Mittelpunktes ist (um den sich alles dreht-man denkt unwillkürlich an den Aufbau von Insektenstaaten wie bei Bienen o.ä.). Laozi wohnt in der gelben Halle. (vgl. Homann, S. 71/72). Luk unterscheidet drei solcher Schaltstellen, von denen die Gelbe Halle die in der Mitte ist.

Hundun 混沌
渾沌

Synonym für Chaos, Urzustand, Vermischung aller Formen im Formlosen, Ungeteiltes im Gegensatz zu leidvoll Geteiltem. Zu diesem Begriff vgl. Chang, Metaphysik, S. 85, der den monistischen Aspekt hervorhebt, sowie Roetz 1984, S. 255 ff, wo auf die Unterscheidung zu Luan 亂 aufmerksam gemacht wird.

Jiao Gou 交媾

Vereinigung und gegenseitige Befruchtung der Elemente und Geschlechter, in letzterem Sinne von der neidan-Schule gebraucht, um sexuelle Techniken zu bezeichnen. Vgl. auch Luk S. 181.

Jindan 金丹

Der Terminus hat nach der älteren waidan-Schule die reale Zubereitung eines Mittels zum Inhalt, welches zum langen Leben verhelfen sollte. Dabei wurden Quecksilber, Merkur und andere anorganische Substanzen gemischt, die in sehr komplexen Apparaturen oft über Wochen und Monate hinaus über Feuer oder im Ofen (Vakuum?) die gewünschten Verbindungen eingingen. In der neidan-Schule ist dieser ganze Prozeß des Schmelzens, Zirkulierens, Sich-Verbindens und Reagierens in den Körper des Adepten verlegt worden, der nun aus sich heraus die Substanz, die kaum eine materielle genannt werden kann, produziert. Man spricht dann von einem unsterblichen Foetus, der die kosmischen Potenzen einer Antenne gleich bündelt und über die Nervenbahnen im Körper verteilt. Vgl. dazu Blofeld 1982, S. 140, der hier die Analogie zum Kundalini-Yoga zieht, unter Vorbehalten allerdings (S. 143). Charles Luk charakterisiert die innere Erscheinung des Lebenselixieres als ein strahlender Kreis im oberen Dan-Himmel 丹田 (S. 186). Es soll die Manifestierung des kosmogonischen Ur-Prinzips Taiji darstellen. Produziert wird es im Körper von den Wirkkräften Jing 精, Shen 神 und Qi 氣.

Jin ye 金液

bedeutet die "Flüssigkeit des Goldes", also die göttliche Flüssigkeit schlechthin. Luk (S. 186) spricht vom goldenen Nektar, das der erfolgreiche Adept in sich ansammelt, um es im geeigneten Moment dazu zu benutzen, die Vitalität in ihrem Wohnsitz zu versiegeln (S. 72/73). Vgl. auch das 4. Kapitel des Bao Puzi, wo dieser Terminus sogar Laozi in den Mund gelegt wird, und wo überhaupt eine prägnante Beschreibung der neun Goldelixiere in ihren verschiedenen Wirkungen gegeben wird.

Kan und Li 坎離

Zeichen Nr. 29 und 30 des Yi Jings, dokumentieren den Gegensatz zwischen Wasser und Feuer (respektive), und bilden in der neidan-Theorie den unteren Abdomenbereich sowie das Herz. Vgl. Luk S. 189, der dafür Geist und Vitalität gleichsetzt.

Li 理

Über Li sind ganze Bücher geschrieben worden. Hier nur kurz Fiedeler: "der leere Begriff, die bloße Möglichkeit, entspricht dem Hauch Qi 氣. Fung's Erklärung des Begriffs Li, neo-konfuzianistisch verstanden, lautet: Li ist die Bezeichnung für das immaterielle und metaphysische Prinzip oder der Prinzipien, die dem körperlichen (gegenständlichen) Universum zugrundeliegen, es aber auch transzendieren (Bd. 2, S. 444).

Ling Bao 靈寶

Terminus technicus der Daoisten. Kaltenmark (1960, S. 559 ff) trennt die beiden Zeichen, weist ling, dessen Ursprung im Schamanenkult der Bitte um Regen zu suchen ist, als Bezugspunkt den Himmel zu, und bao die Erde. Eine Interaktion der zwei "Embleme" führt dazu, die bewahrenden Talismane zu erlangen, "les principes vitaes de l'adepte".

Ling Qi 靈氣

Göttlich wirksamer Feinststoff, magische Ur-Energie, eine hypostasierte Qi-Vorstellung.

Liu He 六合

Die sechs Harmonien bzw. Richtungen: Norden, Süden, Westen, Osten, oben und unten. Vgl. Zhuangzi Kap. 2 : As to the six realms, the Sage admits its existence, but does not theorise 六合之外聖人存而不論.

(Watson's Übersetzung S. 45, welche mir nicht ganz treffend zu sein scheint). Der Begriff Liu He hat auch seine Entsprechung in den vier Jahreszeiten, die drei Stufen durchlaufen 孟,仲,季. Nach Chang 1982, S. 27 bezeichnet Liu He den Weltwürfel, also das Universum schlechthin.

Meng Heng 蒙鴻

Eine andere Umschreibung für die Urenergie und deren Zustand vor der Aufspaltung in Yin und Yang. Vgl. Hundun.

Miao Miao 杳杳

verwandt mit anderen gerne verwendeten im Stab- oder Endreim poetisch verbrämten Termini wie Xuan Xuan, Ming, Mei 玄玄,冥昧 etc., die alle die Tiefe des Dao und seines geheimnisvollen Wirkens verdeutlichen sollen.

Ming Mang 冥忘

dunkel untergründig und vergessen, selbstvergessen, vergessen sein. Ein Begriff, der den Urgrund, den Abstammungsort allen Seins und Werdens untermauert; kann attributiv zu Hundun gesellt werden, gefällig und eingängig durch den Stabreim.

Pei Dai 胚胎

Embryo, Leibesfrucht nach einem Monat, unfertig und ungeformt. Dieser Ausdruck gewinnt in der neidan-Lehre seine spezifische Dimension. So ist dieser Embryo dem alchemistischen Mittel Jindan kongruent. Vgl. das Titelbild des Buches von Luk. Waley (Notes on Chinese Alchemy) verweist auf die buddhistische Herkunft dieser Vorstellung, bzw. impliziert

das atavistische Moment eines Brauches, wie er in Indien belegt ist, und dem durch die Übertragung auf einen magisch-technischen Prozess (S. 21) der Stachel genommen ist.

Qi Zhi 氣質

Ein nicht weiter hinterfragbarer Begriff der Qualität des im Kosmos sowie im Körper als Atem zirkulierenden Qi.

Qian Hong 鉛汞

Blei und Quecksilber, zwei Grundelemente chinesischer Alchemie, in der Umschreibung mit Geist und Vitalität respektive angegeben (Luk, S. 189). Blei=Yang, Quecksilber = Yin. Blei entsteht nach Homanns Text (Q u. A 7, S. 9) in der linken Niere, während Quecksilber in der rechten Niere seinen Ursprung hat.

Qian Shen 乾坤

Dazu zitiert Fu Qin Jia (Daojiao shi, 1980, S. 131) das Can Tong Qi, Kap. Nähren der Wesensanlage und Errichten der Lebenskraft 養性立命 : Qian ist das Bewegende, Shen ist das Ruhende. Herrscht das Bewegende vor, so verbreitet sich das Qi, und die Vitalität Jing 精 strömt (durch den Körper). Das Ruhende aber bildet den Rastplatz des Dao. 乾動而直, 氣布精流, 坤靜而翕, 為道舍廬...

Ru Yi 如意

ursprünglich vom Gelben Kaiser herstammendes Insignium der geistigen Herrschaft und Vollkommenheit, auch als dessen Waffe im Kampf gegen den Stammeshäuptling Zhi Yu 蚩尤 verzeichnet (DJDCD S. 237). Später von den Buddhisten als Szepter vereinnahmt, und von den Daoisten im Kampf gegen böse Geister verwendet. Das Szepter hat die Form des Zeichens Herz (oder Gesinnung), mit einer Erhöhung in der Mitte, wobei dieses kreisrunde Ornament wiederum die Anspielung auf das mittlere Dantian 丹田 ist, die Gelbe Halle also, den Gedanken der Mitte wiedergebend.

San Bao 三寶

Drei Erklärungen gibt es für diesen Begriff. 1, Gemeint sind die Drei Wertvollen, oberste

Götter des religiösen Daoismus.

2. Beim Eintreten in das Dao muß der Adept die drei Grundlagen Jing, 精 Qi 氣 und Shen 神 kultivieren.
3. bei Laozi Kap. 67 heißt es: Ich habe drei Heiligtümer: das erste heißt Mäßigkeit, das zweite Güte, das dritte Nachgiebigkeit (bu gan wei tianxia xian 不敢為天下先).

San Jie 三界

Auch hier eine Erklärung in drei Stufen und Arten möglich:

1. Zeitlich: Das Grenzenlose, das Äußerst Begrenzte, zuletzt die heutige Welt.
2. Räumlich: Die Welt des Himmels, die Welt der Erde, die Welt des Wassers.
(Diese These auch bei Maspero S. 158)
3. Das Dao betreffend: Die Welt der Begierden, die Welt der Lust, die Welt ohne Lust.

Alle drei Auslegungen nach dem DJDCD. S. 12.

San Mei 三昧

Die chinesische Transkribierung des buddhistischen Samadhi, der religiös-meditativen Erfahrung des Buddhas. Der Begriff erfährt eine Abwandlung der Bedeutung durch die neidan-Lehre, wonach die San Mei soviel bedeuten wie Geist, Qi und Vitalität mit welchen man das wahre Feuer anfachen kann (vgl. DJDCD S. 12).

Shen 神

meistens mit Geist übersetzt. Nach Fiedeler entspricht der Geist der Urtugend (funktional-ethisch). Vgl. auch Porkert, S. 36, Anm. 20; "... elle est indefinissable mais omniprésente" 無形無方. Der Ausdruck kann aber auch ganz allgemein einen "richtigen" Geist meinen, im Körper gibt es derer 36.000. Der Begriff Shen hui 神會 bezieht sich z.B. konkret auf eine Versammlung von Geistern in einem der drei Dantian 丹田 (vgl. Homann S. 91).

Shen 腎

Die Niere gehört nach der Wu Xing 五行 Theorie zum Element Wasser, zum Wissen, ist Sitz von Qian und Hong (vgl. o.), und assistiert in der Verwaltung des Wasserhaushaltes den Energien Qi und Jing.

Shen Qi 神氣

Nach Homann (S. 92) der "Göttliche Hauch", in der Lunge genährt. Gegenteil "Todeshauch" 死氣. Nach Luk (S. 7 und 195) produziert die Vereinigung von Lebenskraft (Vitalität) Qi und Geist Shen das spirituelle Strahlen, welches aus dem Gelben Saal (oder Halle) verströmt.

Sheng Si Jü 生死窟

wörtlich: die Höhle des Lebens und des Vergehens. Somit der Ausgangspunkt alles Lebens und Seins. Möglicherweise ist der Terminus eine Analogbildung zu dem buddhistischen Begriff Sheng Si Hai 生死海, dem Meer des Lebens und des Vergehens, der die Seelenwanderung markieren soll.

Shun Yi 純一

Das reine Eine, die reine Einheit. Der Begriff designiert, einhergehend mit einer Entwicklung der Ontogenese von Welt und Universum, deren Urzustand in einer unverfälschten, ununterscheidbaren Formlosigkeit, aus der sich im Laufe eines nicht näher bestimmten Mediums "Zeit" die verschiedenen Stufen des Weltentwurfes herausbilden.

Tai Pu 太樸

Die höchste Einfachheit, sonst wie oben, vgl. Shun Yi, beides absolute Wesenheiten darstellend, höchste Attribute der Verkörperung des Dao in einem Menschen.

Wu Chang 五常

Begriff des Konfuzianers zur Bezeichnung essentieller menschlicher Eigenschaften. Auch als die Fünf Grundsätze zu verstehen: Gerechtigkeit, Menschlichkeit, Riten, Wissen und Zuverlässigkeit.

Wu Jie 五戒

Die Fünf Gebote des Daoistischen Klerus.

1. Du sollst nicht dem Wahren und Echten zuwiderhandeln, also der Wahrheit folgen.
2. Du sollst nicht töten.
3. Du sollst nicht stehlen noch rauben.
4. Sei nicht unsittlich und unkeusch.
5. Lege kein falsches Zeugnis ab, d.h. sage immer die Wahrheit.

Wu Lun 五倫

Wie Wu Chang konfuzianischer Prägung. Die fünf menschlichen Beziehungen sind:

1. Vater-Sohn
2. Fürst-Untertan
3. Mann-Frau
4. Ältere-Jüngere (Geschwister oder Lehrer etc.)
5. Freunde-Bekannte

Wu Zhuo 五濁

Die Fünf Trübungen. Diese sind (nach dem DJDCD S. 55)

1. Trübung durch Lust u. Begierde
2. Trübung durch Habgier und Besitz
3. Trübung durch unlautere Ansichten (eine verderbte Gesinnung z.B.)
4. Trübung durch Wahnideen
5. Trübung durch Kummer und Sorge

Xu 虛

Die Leere. Nach Fiedeler (S. 264) als absolute Wesenheit gleich dem Dao und Ziel des Meditationsprozesses.

Xu ist allerdings auch das buddhistische Äquivalent für Wu, Nichts oder Nicht-Sein, und wird öfter mit kong 空 paraphrasiert.

Xu Ling 虛靈

Die im Leeren waltend-wirkende kosmische Potenz. Eine im Verborgenen wirkende Geistigkeit, die nur durch die reine Anschauung apperzipiert werden kann, zur Partizipation aber bedarf es des inaktiv-kontemplativen Zustandes der Meditation.

Xue Guang 雪光

Dieser Begriff ist nirgends als Binom belegt. Xue in der Bedeutung Schnee kann nach Needham Silber oder Silberglanz bedeuten, muß aber hier eine übertragene Variante sein, die in den Bezugsrahmen der neidan-Argumentation paßt. Da der Begriff mehrmals auftaucht, und immer im Zusammenhang mit Xing, was sowohl als Wesensanlage als auch mit "Geschlecht" übersetzt werden kann, ist es vielleicht möglich, diesen Begriff in eine gewisse Beziehung zu sexuellen neidan-Techniken zu setzen, wie ich es getan habe.

Xian Tian 先天

wörtlich: vor dem Himmel. Damit ist der Zustand des Foetus vor der Geburt gemeint. Somit überträgt sich die Spekulation des Shun Yi als kosmologische Entität auf den Menschen, findet seinen Widerhall im Stadium des Pränatalen.

Ya 芽

Der Sproß, der Keimling. Dieser Begriff ist eng angeschlossen an den des Xian Tian sowie den des unsterblichen Foetus. Nach Luk (S. 122) stellt der (gelbe) Sproß die positive generative Kraft des Yang Jing 陽精 dar.

Zhen Yi 眞 一

Das wahre Eine, die wahre Einheit. Der Ausdruck ist vergleichbar mit Shun Yi, der reinen Einheit. Hier tritt die Verschmelzung aller Gegensätze ein, wiederum an einem Ort, über dessen Lokalität nichts ausgesagt werden kann. Der gestalt wird alle Räumlichkeit gleichzeitig mit aller Kausalität aufgehoben. Die dualistische Konfiguration, wie sie im Nachhinein auftritt, gilt es zu transzendieren, wobei die Techniken der neidan-Lehre ein Schritt in diese Richtung weisen (Vgl. Homann S. 37/38 und die Übersetzung des Abschnittes aus dem Bao Puzi).

Bibliographie A - Titel aus dem DAOZANG

(nur nach dem Schipper-Index aufgelistet)

SR

- 13 - Gaoshang Yühuang Xinyin Miao Jing 高上玉星心印妙經
- 14 - Gaoshang Yühuang Dai Xi Jing 高上玉星胎息經
- 31 - Huangdi Yinfu Jing 星帝陰符經
- 142 - Ziyang Zhenren Wu Zhen Pian San Zhu 紫陽真人悟
真篇三註 Balfour übersetzt
- 174 - Jinlian Zheng Zong Xian Yuan Xiang Zhuan
金蓮正宗仙源像傳
- 175 - Qi Zhen Nianpu 七真年譜
- 186 - Tai wei Xianjun Gong Guo Ge 太微仙君功過格
- 263 - Xiu Zhen Shi Shu 修真十書
- 270 - Po Mi Zheng Dao Ge 破迷正道歌
- 307 - Xiyue Huashan Zhi 西嶽華山誌
- 331 - Taishang Huang Ting Nei Jing Yü Jing 太上黃庭內景玉經
- 677 - Tang Xuanzong Yu Zhu Daode Zhenjing 唐玄宗御註道德真經
- 678 - Tang Xuanzong Yuzhi Daode Zhenjing Shu 唐玄宗御製道德真經疏
- 687 - Daode Zhenjing San Jie 道德真經三解
- 699 - Daode Hui Yuan 道德會元
- 723 - Daode Zhenjing Ji Yi Da Zhi 道德真經集義大旨
- 724 - Daode Zhenjing Ji Yi (Wang Anshi zhu) 道德真經集義(王安石註)
- 903 - Chunyang Lü Zhenren Yao Shi Zhi 純陽真人藥石製
- 999 - Zhou Yi Can Tang Qi 周易參同契
- 1017 - Dao Shu 道樞
- 1055 - Chunyang Zhenren Han Cheng Ji 純陽真人渾成集
- 1069 - Shang Yangzi Jindan Da Yao Liexian Zhi 上陽子金丹大要列仙誌
- 1167 - Taishang Gan Ying Pian 太上感應篇
- 1191 - Mi Zhuan Zhengyang Zhenren Lingbao Bifa 秘傳正陽真人
靈寶畢法
- 1465 - Xiaoyao Xujing 消搖墟經
- 1484 - Lü Zu Zhi 呂祖志

- Bao Puzi 抱朴子, 臺灣中華書局, Taipei 1976
- Da Xue 大學, 四書讀本, 三民書局, Taipei 1973 (5. Auflage)
- * Fu Yi Laozi Gu Ben Pian 傅奕老子古本篇, 藝文印書館
- Guanzi 管子, 臺灣中華書局, Taipei 1973
- Han Changli 韓昌黎, 臺灣中華書局 Taipei 1970
- * He Shangong Laozi Daodejing zhu 河上公老子道德經注, 藝文印書館
- Huainanzi 淮南子, 世界書局, Taipei 1978
- Laozi (Mawangdui-Ausgabe) 老子(馬王堆), 上海人民出版社, 1977
- Liezi 列子, 三民書局, Taipei 1976
- Lunyü 論語, 四書讀本, 三民書局, Taipei 1973 (5. Auflage)
- Lü Zu Quan Shu I 呂祖全書, 廣文書局(劉體恕篇), Taipei 1981
- Lü Zu Quan Shu II 呂祖全書(蕭天石篇), 自由出版社, Taipei 1980
- Mengzi 孟子正義, 上海中華書局, ohne Datum
- Quan Tang Shi 全唐詩, 中華書局, Peking 1980
- Shiji 史記, 大申書局, Taipei 1982
- Song Shi 宋史, 中華書局, Peking 1976
- Xin Tang Shi 新唐史, 臺灣商務印書館 Taipei 1981(5. Aufl.)
- Zhong Yong 中庸, 四書讀本, 三民書局, Taipei 1973
- Zhou Yi (Wang Bi Zhu) 周易(王弼注)老子, 華正書局, Taipei 1981
- Zhuangzi 莊子, 中華書局 Taipei 1980

*Die mit Stern gekennzeichneten Werke entstammen der Kommentar-Sammlung von Yan Lingfeng 嚴靈峰, der Wu Qiu Bei Zhai Laozi jicheng 無求備齋老子集成, 續編 .

Ebenso verhält es sich mit den von mir bearbeiteten Texten KT I-KT V, sowie KT VII.

KT VI lag (wie im Appendix angegeben) im Original vor, findet sich aber auch mit sämtlichen Vor- und Nachworten in der Sammlung:

中國子學名著集成, 道家子部, 道德經名註選輯, Bd. 2, (insgesamt Bd. 47), Taipei 1978.

- Chen Guying
陳 鼓 應
Laozi Jin Zhu Jin Yi , Shangwu Verlag Taipei 1970
老子 今 註 今 譯 ; 商 務 印 書 館
- He Bingyu u.
Chen Tiefan
何 丙 郝
陳 鐵 凡
Lun Chunyang Lü Zhenren Yao Shi Zhi de zhu cheng
論 純 陽 呂 眞 人 藥 石 製 的 著 成
shidai, in: Journal of Oriental Studies XI/2, S.185
時 代
- Fu Qinjia
傅 勤 家
Zhongguo Daojiao shi, Shangwu Verlag, Taipei 1980
中 國 道 教 史 ; 商 務 印 書 館 (7. Auflage)
- Huang Gongwei
黃 公 偉
Daojia Zhixue xitong tanwei, Xin Wen Feng Verlag
道 家 哲 學 系 統 探 微 , 新 文 丰
Taipei 1981
- Huang Luzeng
黃 魯 曾
Zhong Lü er Xian , in: Bai Bu Congkan Vol.18
鍾 呂 二 仙 百 部 刊
- Li Shuhuan
李 叔 還
Daojiao Da Cidian (ediert) , Jü Liu Tushu Gongsi
道 教 大 辭 典 (篇) 巨 流 圖 書 公 司
(2. Auflage) Taipei 1981
- Lu Jianhong
盧 建 榮
Ge Hong - Shanlinzhong de Shehui pipingzhe
葛 洪 山 林 中 的 社 會 批 評 者
in: Shi Huo 食 貨 , Vol. 9, 1979
- Lin Lan
林 澗
Lü Dongbin Gushi, Dongfang Wenhua Shuju, Taipei
呂 洞 賓 故 事 , 東 方 文 化 書 局 1971
- Luo Xianglin
羅 香 林
Tang Yuan er dai zhi Jingjiao, Hongkong 1966
唐 元 二 代 之 景 教 , 香 港
- Liu Cunren
劉 存 仁
Daozang ben Wuzhenpian san zhu bianwu, in:
道 藏 本 悟 眞 篇 三 註 辨 誤
Dongxi Wenhua, 東 西 文 化 Vol. 15, 1968
- Pu Jiangqing
浦 江 清
Ba Xian Kao , in: Qinghua Journal Vol. XI, No.1
八 仙 考 , 清 華 學 報 S. 89-136
- Shanghai Cishu
上 海 辭 書
chubanshe
出 版 社
Zhongguo Mingsheng Da Cidian, Shanghai 1981
中 國 名 勝 大 詞 典 , 上 海
- Shengsheng Fo
聖 生 佛
Tang (fu peng
堂 (扶 鸞
zhu zuo)
著 作)
Sheng Sheng Zhen Li, Taipei 1982
聖 生 眞 理 , 台 北
- Shikei Ono
小 野 四 平
Ro Dohin densetsu ni tsuite , in: Toho Shukyo 32
呂 洞 賓 傳 說 上 下 卷
S. 50-69

Sun kekuan

孫克寬

Tetsumi Murakami

村上哲見

Wang Shizhen

王世貞

Song Yuan Daojiao zhi fachen, Taizhong 1965

宋元道教之發源 台中

Gyofushi ko, in: Shukan Toyogaku 18, S. 39-50

漢父詞考

Hui Tu Liexian Quan Zhuan, Tailian Guofeng

繪圖列仙全傳 台聯國風

Chubanshe, und die
出版社

Zhongwen Chubanshe

中文出版社

Taipei 1974

Wang Wencai

王文才

Qingcheng Shan Zhi, Sichuan Renmin Chubanshe

青城山志 四川人民出版社

Chengdu 1982

Xiang Da

向達

Zhouzhi Da Qin Si kao, in: Yanjing Xuebao Vol.2

齋屋大秦寺考 燕京學報

Peking 1933

Xiong Lüqin und

熊侶琴

Xiao Shitai

肖士太

Lushan de Zhuanshuo, Shanghai Wenyi Chubanshe

廬山的傳說 上海文物出版社

Shanghai 1983

Xuan Zhenzi

玄真子

Lü Zu Xin Zhuan, in Daojiao Wenhua 15, 1979

呂祖新傳, 道教文化

Taipei

Zhou Shaoxian

周紹賢

Daojiao Quanzhen da shi Qiu Changchun, Taipei

道教全真大師丘長春 1982

Shangwu Verlag

商務印書館

BIBLIOGRAPHIE - NICHTCHINESISCHE TITEL

- Ames, Roger T. Huai Nan Tzu: The Art of Rulership in ancient China, Honolulu 1983
- Balfour, Frederic Taoist Texts, Shanghai 1884
Henri
- Bauer, Wolfgang China und die Hoffnung auf Glück, München 1971
- Bazin, Antoine
M. La chine moderne - ou: Description historique, géographique et littéraire de ce vaste empire, d'après des documents chinois, Paris 1870
- Chan, Wingtsit A Sourcebook in Chinese Philosophy, Princeton University Press 1963
- Chang, Tsung-
Tung Metaphysik, Erkenntnis und Praktische Philosophie im Chuang-Tzu, Frankfurt 1982
- Chen, Ellen
Marie Dao as the Great Mother and the Influence of Motherly Love in the Shaping of Chinese Philosophy, in: History of Religion, 14/1, 1974, S. 51-63
- Chen, Ku-Ying Lao Tzu: Text, Notes and Comments, Chinese Material Center - Occasional Series No. 27, San Francisco 1981
- Cheng, H. The environment and the philosophical background of the recluse at the end of the Yuan-Dynasty, Dissertation Cambridge 1962/63
- Couling, C. E. The Patriarch Lü - Reputed Founder of the Chin Tan Chiao, in: JNCBRAS Vol. LVIII, 1927, S. 158-171
- Drake, F.S. Nestorian Monasteries of the Tang Dynasty, in: MS II, 1936, S. 293-340
- Day, Clarence
Burton Chinese Peasant Cults - Study of Chinese Paper Gods, Shanghai, Hongkong und Singapur 1940
- Dudgeon, John Kung Fu, or Medical Gymnastics, in: JPOS Vol. III-IV, Tientsin 1895, S. 341-565.
- ders. Medical Divinities and Divinities in Medical Temples, in: Chinese Recorder and Missionary Journal, Vol. 3, 1870, S. 40 f.
- Eichhorn, Werner Die Religionen Chinas, Stuttgart 1973
- Erkes, Eduard Lü Dsu's Lied vom Talgeist, in: Sinica VIII, 1933, S. 94 - 97
- ders. Ho-shang-kung's Commentary on the LAO-TSE, Sonderheft der Zeitschrift Artibus Asiae, Ascona 1950/51, zweite Auflage 1958

- Erkes, Eduard Chinesische Grammatik - Nachtrag zur Chinesischen Grammatik von G.v.d. Gabelentz, Berlin (Ost) 1956
- Faber, Ernst The Historical Characteristics of Taoism - A Review of " Taoist Texts" by F. H. Balfour, in: China Review Vol. 4, 1884/85, S. 231-246
- Fiedeler, Frank Hua Shu - Das Buch des Verwandelns, Dissertation Universität Erlangen-Nürnberg 1967
- Forke, Alfred Yang Chu the Epicurean in his Relationship to Lie Tzu the Pantheist, in: JPOS Vol. III-IV, Tientsin 1895, S. 203-258
- Fung Youlan A History of Chinese Philosophy, translated by Derk Bodde, 2 Vols, Princeton University Press 1952/53
- Ginsbergh, Alain Alienation and Reconciliation of a Chinese Poet - The Huangzhou Exile of Su Shi, Dissertation University of Wisconsin, 1974
- Goodrich, Carrington
und Fang, Chaoyang Dictionary of Ming Biography, Columbia Uni. Press, New York 1976, (2 Vols!)
- deGroot, J. J. M.
ders. Two Gods of Literature and a God of Barbers, in: China Review IX, 1880, S. 188 f.

Les Fêtes annuellement célébrées à Amoy (Amoy), Annales du Musée Guimet, Paris 1886
- Grube, Wilhelm Religion und Kultus der Chinesen, Leipzig 1910
- Ho Peng Yoke,
Beda Lim
u. Morsingh,
Francis Elixir Plants - The Pharmaceutical Manual of the Adept Lü Chun Yang, in: Chinese Science, Exploration of an Ancient Scientific Tradition in Honour of the 70 th Birthday of Joseph Needham, Massachusetts 1978
- Ho Peng Yoke u.
Parker,
David Po Chü Yi's Poems on Immortality, in: HJAS Vol. 34, 1974, 1. 163-186
- Homann, Rolf Pai Wen Pian, or: The hundred Questions, Religious Text Translation Series NISABA No. 4, Leiden 1976
- Kaltenmark, Max Lau Tzu and Taoism (übersetzt ins Englische von Roger Greaves), Stanford Uni. Press 1969
- Kimm, Chung Se Kuei Ku Tze - Der Philosoph vom Teufelstal, in: Asia Major Vol. 4, 1927, S. 108-146
- Knaul, Livia Chen Tuan -Ein Taoistischer Heiliger, Würzburger Sinica Nr. 9, 1980
- Laloy-Louis Le Rêve du Millet Jaune, Paris 1935

- Liu Da Tao and Chinese Culture, London 1981
- Lu Kuan Yu
(Charles) Taoist Yoga: Alchemy and Immortality, 3. Auflage
New York 1980
- Maspero, Henri Taoism and Chinese Religion (in Englische über=
setzt von F. Kierman, jr.), Uni. of Massachussetts
Press, Amherst 1981
- Needham, Joseph Science and Civilisation in China, Cambridge 1961
(bes. Bd. 5, Part 2, Section 33 und 33 continued,
1974/76)
- Neef, Hans Die im Tao-ts'ang enthaltenen Kommentare zu
Tao Te Ching, Kapitel VI, Dissertation Bonn 1932/38
- Obata, Shigeyoshi The Works of Li Po, the Chinese Poet, New York
1922, Orient Edition 1935
- Porkert, Manfred Biographie Canonique du Saint du Yang Pourpre,
Dissertation Paris 1957
- Robinet, Isabelle Les Commentaires du Tao Te King jusqu'au VIIIe
siècle, Mémoires de l'institut des hautes étu=
des chinoises, Vol. 5, Paris 1977
- Roetz, Heiner Mensch und Natur im alten China, Dissertation
Frankfurt und Bern 1984
- Rump, Ariane
und Chan,
Wingtsit Commentary on the Lao Tzu by Wang Pi, Monograph
of the Society for Asian and Comparative Philo=
sophy No. 6, Uni. Press of Hawaii 1979
- Saeki, The Nestorian Documents and Relics in China,
2. Auflage Tokyo 1951, Morusen Co.
- Schipper, Kris=
toffer Le Corps Taoiste - corps physique/corps sociale
Paris 1982
- ders. Concordance du Tao-Tsang (Titres des Ouvrages)
Publications de l'école Française D'extrême -
Orient, Vol. CII, Paris 1975
- Sivin, Nathan On the Bao Pu Tzu (Neipian) and the Life of Ko
Hung, in: ISIS Nr. 60, 1969, S. 388 ff.
- Strickmann, Michel History, Anthropology and Chinese Religion,
in: HJAS Vol. 40/41, 1980, S. 201-248
- ders. The Taoist Renaissance of the Twelfth Century,
Paper contributed to the Third International
Conference of Taoist Studies, Unterägeri 1979
- Tao Chung-yao Chüan-chen : A new Taoist Sect in North China
during the Twelfth and Thirteenth Centuries,
Dissertation Uni. of Arizona, 1980
- Waley, Arthur Notes on Chinese Alchemy, in: Bulletin of the
London School of Oriental and African Studies,
Vol. 6, 1930-32, S. 1-25

- Watson, Burton The Complete Works of Chuang Tzu, Columbia University Press, New York 1968
- Welch, Holmes Taoism - The Parting of the Way, Boston 1957
- Wieger, Léon Taoisme I - Bibliographie Générale, Hsienhsien 1911
- ders. Histoire des Croyances religieuses et des Opinions philosophiques en Chine, Hsienhsien 1927
- Wilhelm, Richard Das Geheimnis der Goldenen Blüte, München 1929, (Vorwort von C.G. Jung)
- ders. I Ging - Das Buch der Wandlungen, Köln-Düsseldorf 1956
- ders. Liä Dsi, Jena 1921
- Woskin, Kenneth de Doctors, Diviners and Magicians of ancient China - Biographies of Fang Shi, New York 1983
- Wu Lu Chiang u.
Davis, Tenny A Translation of the Can Tong Chi, in: ISIS 1932, Nr. 18, S. 210-289
- Yang, Richard Lü Tung-pin in the Yuan Drama, Dissertation University of Washington, Seattle 1956
- ders. A Study of the Origin of the Eight Immortals, in: Oriens Extremus Vol.5, 1958, S. 1-22

NACHTRAG

- Davis, Tenny u.
Chen Goufu Shang Yang Tzu, Taoist Writer and Commentator on Chinese Alchemy, in: HJAS Vol.7, 1942-1943, S. 126-129
- Kaltenmark, Max Ling Bao - Notes sur un Terme de la religion taoïste, In: Mélanges publiée par l'institut des hautes études chinoises, Vol. 2, 1960, S. 559-588
- Blofeld, John Taoist Mysteries and Magic, Boulder 1982 (vormals veröffentlicht als: The Secret and the Sublime, 1973)

1. Voller Titel der KT und Bezeichnung Lü Dongbin's 呂洞賓

<u>KT I</u>	: Taishang Daodejing qian zhu 太上 道德經淺註	von Fu You Di jun 孚佑帝君
<u>KT II</u>	: Daodejing zhu 道德經註	von Chunyang Lü Xian 純陽呂仙
<u>KT III</u>	: Daodejing zhushi 道德經註釋	von Chunyang Lü Xian 純陽呂仙
<u>KT IV</u>	: Daodejing jie 道德經解	von Chunyang Di jun 純陽帝君
<u>KT V</u>	: Daodejing jie 道德經解	von Chunyangzi 純陽子
<u>KT VI</u>	: Daodejing shiyi 道德經釋義	von Chunyang Zhenren 純陽真人
<u>KT VII</u>	: Taishang Daodejing jie 太上 道德經解	von Ba Dong Xianzu 八洞仙祖

2. Angegebene Subkommentatoren

<u>KT I</u>	: ohne Angaben
<u>KT II</u>	: (Xue dao dizi wei xuan Yüdu) Yang Zongye (muxiao) (學道弟子味玄虞都)楊宗業 (沐校)
<u>KT III</u>	: ohne Angaben
<u>KT IV</u>	: Yünmen Lu Shi (zuanshu) 靈門魯史 (纂述)
<u>KT V</u>	: (Guangdu) Liu Yüan (chong juan) (廣都)劉沅 (重鑄)
<u>KT VI</u>	: (Dizi) Mou Muyüan (ding) (弟子)牟目源 (訂)
<u>KT VII</u>	: Fu You Di jun (quan jing chanyi) 孚佑帝君 (全經闡義) Ba Dong Xianzu (fen zhang hezhu) 八洞仙祖 (分章合註)

3. Verfasser von Vor- und Nachworten, deren präzise Bezeichnungen, sowie darin angegebene Datierungen und Ortsnamen

KT I

- Vw.1 : Fu You Dijun qianzhu Daodejing xu
孚佑帝君淺註道德經序
ohne Verfasserangabe
- Vorworte
1-5
alle im
Chongzheng
jing She
崇正精舍
bzw.
Chongzheng
Tang 崇正堂
geschrieben
- Vw.2 : Wenchang Dijun xu
文昌帝君序
ohne Verfasserangabe
- Vw.3 : Wusheng Dijun xu
武聖帝君序
ohne Verfasserangabe
- Vw.4 : Anan Tianzun ji fo xu
阿南天尊濟佛序
ohne Verfasserangabe
- Vw.5 : Taishang Laojun xu
太上老君序
Dizi Ming Xiao (mu shou jing shu)
弟子明孝(沐手敬書)
- Vw.6 : Fu You Dijun qianzhu Daodejing ming xu
孚佑帝君淺註道德經命序
Ming Gong 明功, Guang Ling 廣靈, Ming
Guang 明廣, Ming Hua 明華, Ling Zhen 靈真,
Ming Xiao 明孝, Ming Jin 明謹, Yue Ling
越靈, Ming Qin 明勤, Jing Ling 靖靈, Shan
Ling 善靈, Hui Ling 慧靈, Dun Ling 敦靈.
- Sämtliche
Vorworte
nur mit
der Datier=
ung des
60er-Zyklus
versehen
- Vw.7 : Ming xu 命序
Li (Gong) Dun Ling 李(公)敦靈, Gui Yuan
Jushi 歸元居士, Wu jie dizi 五戒弟子,
Ming Xiao (mu. shou jing shu) 明孝(沐手敬書)
- Vw.8 : Fu You Dijun qianzhu Daodejing ming xu
孚佑帝君淺註道德經命序
Ming Gong 明功.
- Vw.9 : Fu You Dijun qianzhu Daodejing ming xu
孚佑帝君淺註道德經命序
Ming Guang 明廣.

Fortsetzung zu KT I

Nw.1 : Fu You Di jun qianzhu Daodejing ming ba
 孚佑帝君淺註道德經命跋
 Yü Guangzi 玉光子
 Datierung nach den Zeichen des 60er-
 zyklus

KT II

Wan Li Xin Hai
 萬曆辛亥

1611

Wan Li Xin Hai
 萬曆辛亥

1611

Wan Li Geng Xu
 萬曆庚戌

1610

Wan Li Geng Xu
 萬曆庚戌

1610

Vw.1 : Daodejing xu
 道德經序
 Huan Qiuzi Zheng Jifang
 還處子鄭繼芳
 aus Dumen 都門

Vw.2 : Daodejing jie xu
 道德經解序
 You Fang jushi Zhang Weiren
 有方居士張惟任
 aus Guanzhong 關中

Vw.3 : Daodejing jie xu
 道德經解序
 Ji Qiuzi Gao Ju 集處子高舉
 aus Liuchuan 溜川

Vw.4 : Daodejing jie xu
 道德經解序
 Xue Dao dizi wei xuan Yang Zongye
 學道弟子味玄揚宗業
 aus Yüdu 虞都

Vw.5 : Daodejing yin
 道德經引
 Yünshui Shanren (ti)
 雲水山人(題)

KT III

Vw.1 : Daodejing xu
 道德經序
 Zuo xiangchen Yan Ziyuan 左相臣顏子淵
 aus dem Taiji tiangong wenhuadian(nei)
 太極天宮文華殿(內)

Vw.2 : Laozi yuanliu
 老子源流
 Artikel aus dem Shiji 史記

Fortsetzung KT III

Vorwort 1-5
ohne Daten

Mit Da Qing Guo
大清國
nur vage Datierung
Guangxu Bingshen
光緒 1896 丙申

KT IV

ohne Datierung,
Verfasser aber
bekannt, um 1330

KT V

Duanping San nian
端平 1236 三年
Jiaqing shi nian
嘉慶 1805 十年

Daoguang jiachen
道光 1844 甲辰

Xianfeng xinyou
咸豐 1854 辛酉

Xuantong san nian
宣統 1911 三年

Vw.3 : Fulu shenxian zhuan 附錄神仙傳

Vw.4 : Fulu shiyi ji 附錄拾遺記

5. : Laozi Daodejing - Rezitationen
老子 道德經
in Form von zan 讚 - Lobhuldigungen; Anweisung zu Verbeugungen

6. : Jin ju
今據

Nw.1 : Daodejing ba
道德經 跋
Liu Guangcai 劉光才
aus Jinling(xia guan ying ci)
金陵 下關 營次

Vw.1 : Daode xu
道德序
Zhi xu Chen Guanwu (Shang Yangzi)
致虛 陳 觀 吾 (上 陽子)

Vw.1 : Lüzi Daodejing jie xu
呂子 道德經 解序
Chunyang Shanren (jin xu)
純陽 山人

Vw.2 : Chong kan Daodejing jie xu
重刊 道德經 解序
Liu Yuan 劉沅 (geb. 1766/67)
aus Guangdu 廣都

Vw.3 : Chong juan Daodejing jie xu
重鑄 道德經 解序
Liu Yuan 劉沅
aus Shuangliu 雙流

Nw.1 : Xu ke Daodejing jie: ba
續刻 道德經 解跋
Xu Shou Zhai (Studio-name)
虛受齋

Zusatz : Liu Beiwen 劉根文 sammelt Geld und Material zu einer Neuauflage

KT VI (Dieser Text stammt nicht aus der Kommentarsammlung von Yan Lingfeng 嚴靈峯, sondern hat im Original von 1809 vorgelegen. Derselbe Text bei Yan Lingfeng enthält keine Vor- oder Nachworte)

Vw.1 : ohne Titel, unterschrieben mit
Jinglai Li Mingche 青來 李明徹

Vw.2 : ohne Titel, unterschrieben mit
Dizi Mu Yuan 弟子 目源

Vw.3 : ohne Titel, unterschrieben mit
Mou Muyuan (im Caoshu-Stil verfaßt)
牟 目源 (草書)

Vw.4 : ohne Titel, unterschrieben mit
Ge Zhen 葛震

Vw.5 : Chong kan Daodejing ji
重刊 道德經記
Li Daochang 李道長

Jiaqing shisi
nian 嘉慶十四年

1809

Zou Xuekun 鄒學鯤 aus Jianshui 劍水

(beides die Redakteure dieser Ausgabe, gedruckt in der Westseestraße 西湖街 in Canton 羊城, im Studio 汗簡 Hanjian Zhai)

Vw.6 : Daodejing xu 道德經序

He Shangong (xu) 河上公 (序)

Im selben Band findet sich außer dem Kommentar zum Daodejing ebenfalls noch der Text des Lüzu zugeschriebenen Jin Yü Jing 金玉經, welches von Mou Muyuan glossiert und berichtigt wird. Im Anschluß an das Jin Yü Jing verfaßt dieser ein Nachwort, welches folgenden Titel trägt:

Nw.1 : Ba Chunyang Zhenren bianyan hou
跋 純陽真人弁言後

Kangxi ershijiu
nian 康熙二十九年

1690

Mou Yunzhong Muyuan
牟 允中 目源

geschrieben im Studio Mengyan Zhai 夢硯齋

KT VII (enthält die Kommentare der Acht Höhlen-Patriarchen,
darunter auch Fu You Dijun, die sich die 81 Kapitel
zur Interpretation aufteilen, und den Binnenkommen-
tar von KT IV)

Sämtliche
Vor- und
Nachworte
ohne
Zeitangaben

- Vw.1 : Taishang Daodejing jie xu
太上道德經解序
Jiu Tian kai hua si lu Wenchang
九天開化司祿文昌
- Vw.2 : Xu 序
(Da Luo Ban Shou tong bao dao di) Su Lang
(大羅班首同袍道弟)蘇朗
- Vw.3 : Xu 序
(Yu shu you zai hong jiao zhenjun)
(玉樞右宰宏教真君)
Liu Shouyuan
柳守元
- Vw.4 : Chong ding quan shu zong zheng - zan
重訂全書宗正一贊
Lobhuldigungen mehrerer Kaiser (bis 明太祖)
- (Hong jiao dizi) Liu Shouyuan
(宏教弟子)柳守元
- Nw.1 : Taishang Daodejing jie hou ba
太上道德經解後跋
(Penglai da li liexian lingban) Su Shi
(蓬萊大吏列仙領班)蘇軾
- Nw.2 : Taishang Daodejing jie hou ba
太上道德經解後跋
(Guanghua dizi) Hui Jue
(廣化弟子)惠覺
- Nw.3 : Taishang Daodejing jie hou ba
太上道德經解後跋
(Chunyang fasi zhenghuazi) En Hong
(純陽法嗣正化子)恩洪

LEBENS LAUF

Als Sohn des Versicherungsangestellten Walther Hahn und seiner Frau Anita, geb. Langlitz, wurde ich, Thomas Hahn, evangelischer Profession, am 29. Dezember 1954 in Offenbach am Main geboren.

Das Reifezeugnis erwarb ich im Mai 1975 an der Bettinaschule, einem humanistisch-neusprachlichen Gymnasium in Frankfurt am Main. Anschließend studierte ich bis zum Wintersemester 1981/82 an der Goethe-Universität, danach führte ich ein Jahr lang meine Studien in Taiwan an der Shifan Daxue (Taiwan Normal University) und der Furen-Universität fort. Zum Wintersemester 1982/83 kehrte ich an die Frankfurter Goethe-Universität zurück, mit dem Hauptfach Sinologie und den Nebenfächern Kulturanthropologie und Germanistik.

Datum der schriftlichen Klausuren in den Nebenfächern: 15-17. Mai 1984.

Datum der mündlichen Prüfungen im Hauptfach und in den Nebenfächern: Juni 1984

ERKLÄRUNG

Ffm, 19.4.84

Hiermit erkläre ich, daß die der Promotionskommission
am 19. April vorgelegte Hausarbeit zur Erlangung des
Grades Magister Artium ohne fremde Hilfe ausgearbeitet
und niedergeschrieben wurde.

gez. : Thomas H. Hahn

A handwritten signature in black ink, appearing to read 'Th. H. Hahn', written in a cursive style.

