

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

Herausgeber: Schweizerische Asiengesellschaft

Band: 30 (1976)

Heft: 1-2

Artikel: Die Laozi-Diskussionen in der Volksrepublik China nach den Funde von Ma-Wang-Dui

Autor: Homann, R.

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-146450>

Nutzungsbedingungen

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

Conditions d'utilisation

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

Terms of use

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

Download PDF: 19.11.2025

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

DIE LAOZI-DISKUSSION IN DER VOLKSREPUBLIK CHINA NACH DEN FUNDEN VON MA-WANG-DUI

VON R. HOMANN

Vom November 1974 bis zum Januar 1975 wurden in Ma-wang-dui [1] in der Nähe von Changsha die Han-Gräber Nr. 2 und Nr. 3 ausgegraben¹. Bei den Funden des Grabes Nr. 3² sind besonders einige gut erhaltene Seidenmanuskripte alter chinesischer Texte³ wichtig, unter denen sich zwei Seidenmanuskripte von Laozi befinden. Diese beiden bisher ältesten Kopien von Laozi sind zum Ausgangspunkt verschiedener Diskussionsansätze zu Laozi und zur Stellung des Taoismus in der Legalismus-Konfuzianismus-Auseinandersetzung geworden. Ich will hier vier Ansätze der chinesischen Untersuchungen dieser Texte beschreiben:

1. Die Laozi-Kopien und ihre philologische Bedeutung⁴
2. Die Einordnung von Laozi in die Kämpfe der Frühlings- und Herbstperiode (770–476) und die Zeit der Streitenden Reiche (475–221)⁵
3. Das Verhältnis von Laozi zu Han Fei⁶
4. Der Taoismus in seinem wechselseitigen Verhältnis zu Konfuzianismus und Legalismus⁷.

Hierbei lasse ich die chinesischen Autoren ziemlich ausführlich zu Wort kommen, um dem Leser einen Eindruck von der Argumentationsweise der chinesischen Wissenschaftler zu geben.

1. Die Laozi-Kopien und ihre philologische Bedeutung

1.1 Zu den Funden

Beide Laozi-Kopien sind mit schwarzer Tusche auf Seide geschrieben. Als Text A wird im folgenden die ältere Laozi-Kopie bezeichnet, die in der kleinen Siegelschrift⁸ geschrieben ist – bzw. in einer Schrift, die zwischen der kleinen Siegelschrift und der Kanzleischrift⁹ liegt –, als Text B die spätere Kopie, die in der Kanzleischrift abgefaßt ist.

Der Zustand der Seide des Textes A ist gegenüber dem Text B verhältnismäßig schlecht, was nicht zuletzt damit zusammenhängt, daß der Text A auf einem Holzstück lag, während der Text B sich in einer lakkierten Schachtel befand.

Der Text A ist halbseitig auf Seide geschrieben. In einem Anhang sind 4 bisher verlorene Schriften erhalten mit ungefähr 9000 Schriftzeichen. Zusammen mit diesen Schriften umfaßt der Text A 463 Zeilen mit ungefähr 13000 Schriftzeichen. Beim Text A sind Interpunktionszeichen vorhanden. Die vier bisher unbekannt, angehängten Schriften haben keine gesonderten Überschriften. Ihr Inhalt wird kurz folgendermaßen charakterisiert¹⁰: Der Anhang 1 hat 181 Zeilen mit ungefähr 5000 Zeichen. In Inhalt und Sprache ist er der Richtung von Mengzi nahe. Zentrale Punkte sind in diesem Anhang Xing-shan [2] (von Natur aus gut)¹¹ und Shen-du [3] (sorgfältig sein beim Alleinsein)¹². Der Anhang 2 hat 52 Zeilen und ungefähr 1500 Schriftzeichen. Inhaltlich soll er mit dem im Literaturkapitel des Han Shu aufgeführten Werkes «Yin Yi»¹³ [4] identisch sein, oder ein Teil des Werkes «Lun jiu-zhu» [5] (Diskussionen über die neun Herren¹⁴, und zwar der Teil 1, «Fa-jun» [6] (Herrscher des Gesetzes)¹⁵, der die Hochschätzung der Gesetze illustriert, sein¹⁶. Der Anhang 3 hat 48 Zeilen mit ungefähr 1500 Zeichen. Diese Schrift gehört zu den Büchern über das Militärwesen. Der Anhang 4 hat 13 Zeilen und etwas mehr als 400 Zeichen. Er wird in einen Zusammenhang mit der Fünf-Elementen-Lehre gestellt und als ziemlich wertlos erachtet.

Der Text B ist ganzseitig auf Seide geschrieben. Der Text B, dem vier bisher verlorene Bücher vorangestellt sind, besteht aus 252 Zeilen mit ungefähr 16000 Schriftzeichen und hat keine Interpunktionszeichen. Die vorangestellten bisher unbekannt vier Schriften werden als vier Kapitel einer einzigen Schrift angesehen, die im engen Zusammenhang mit dem «Huang-di si-jing» [7] (vier Bücher des Gelb-Kaisers) stehen oder damit identisch sind¹⁷. Eine zweite Gruppe hält diese vier Schriften für einen Teil der im Literaturkapitel des Han Shu aufgeführten 15 Kapitel von Li-Mu, einem Minister des Gelb-Kaisers¹⁸. Die Schrift 1

«Jing-fa» [8] (Durchgehendes Gesetz) beschreibt hauptsächlich das Gesetz, die Schrift 2 «Shi-da jing» [9] (Schrift der Zehn Großen) befaßt sich hauptsächlich mit dem Militärwesen, die Schrift 3 «Cheng» [10] (Ausgleich) behandelt hauptsächlich eine einfache Dialektik, und die Schrift 4 «Dao-yüan» [11] (Ursprung des Dao) beschäftigt sich mit dem Dao (Weg). Die besondere Bedeutung, die in der Volksrepublik diesen vier dem Laozi-Text vorangestellten Schriften zugemessen wird, wird aus der Zusammenfassung von Tang Lan¹⁹ deutlich: «Although Huang is mentioned along with Lao in the term Huang Lao, the chief position should be given the former. The present texts, the presumably, the *Four Classics of the Yellow Emperor*, expound the Legalist views with the naive dialectics borrowed from the Lao Tzu ... In early Han, the anti-Confucian and pro-Legalist tradition of Ch'in Shih Huang, ..., was followed by the court and the doctrines of Huang Lao came into high vogue. From the middle of the Western Han onwards, the struggle between the Confucians and Legalists became further intensified with the former concentrating their attack on the 'doctrines of form and name of Huang and Lao ...'. As a result the *Four Classics of the Yellow Emperor* was lost shortly after the Han Dynasty.»

1.2 Zur Datierung

In dem Han-Grab Nr. 3 ist ein Sohn des Grafen von Dai [12] (gest. 186 v. u. Z.) beziehungsweise ein Bruder seines Erben Li Xi [13] (gest. 165 v. u. Z.) begraben, der wohl 168 v. u. Z. gestorben ist. Die Tatsache, daß die beiden Laozi-Kopien als Grabbeigabe genommen wurden, läßt vermuten, daß sie als ältere wertvolle Kopien angesehen wurden.

Auf ein weiteres Moment für die Datierung wurde bereits hingewiesen, nämlich den Gebrauch der kleinen Siegelschrift für den Text A und der Kanzleischrift für den Text B. Hieraus kann man schließen, daß zumindest der Text A zu Beginn oder vor der westlichen Han-Zeit kopiert wurde.

Eine weitere Hilfe für die Datierung ist der Gebrauch beziehungs-

weise das Vermeiden von tabuisierten Zeichen der Namen der regierenden Kaiser. Bis 168 v. u. Z. kommen hier die persönlichen Namen von drei Han-Kaisern in Frage: vom ersten Kaiser, Gaozu, ist der persönliche Name Liu Bang, vom zweiten Kaiser, Hui, Liu Ying und vom dritten Kaiser, Wen, Liu Heng. Die Schriftzeichen für die persönlichen Namen des zweiten und dritten Kaisers Ying [14] und Heng [15] treten häufig sowohl in Text A als auch in B auf, während das für den persönlichen Namen Bang [16] im Text A zweiundzwanzig Mal auftritt, im Text B jedoch vollständig durch Guo [17] ersetzt wird. Daraus läßt sich schließen, daß der Text A vor der Regierungszeit von Liu Bang, der Text B aber während der Regierungszeit von Liu Bang geschrieben ist, also Text A etwa zwischen 206 und 195 v. u. Z., Text B 194–180 v. u. Z. kopiert worden ist²⁰.

1.3 Anordnung des Textes, Vergleich zu heutigen Ausgaben

Im Gegensatz zu den heute üblichen Ausgaben des Dao-de-jing ist in beiden Kopien das Kapitel De dem Kapitel Dao vorangestellt²¹. Die beiden Kapitel De und Dao sind jeweils für sich zusammengefaßt, sind aber in sich nicht unterteilt. Die heute weithin gebräuchliche Unterteilung in 81 Kapitel wird He-shang-gong zugeschrieben²². In den Kopien A und B fehlen außerdem häufiger am Satzende Satzpartikel wie ye [18] und yi [19] usw. Wenn wir auch nichts über den Aufbau der im Literaturkapitel des Han Shu erwähnten Laozi-Texte «Laozi Ling-shu jing-chuan» [20], «Laozi Fu-shih jing shuo» [21] und «Liu Xiang shuo Laozi» [22] wissen, weisen alle überlieferten wichtigen Laozi-Ausgaben, so die von He-shang-gong, die von Wang Bi oder die von Fu Yi, eine Kapiteleinteilung auf. Diese Kapiteleinteilung hat zu gewissen Fehlern geführt, die zum Teil die Interpunktion des Textes erschweren.

So wird heute das Kapitel 29 als ein Kapitel aufgefaßt, «Whoever takes the empire and wishes to do anything to it I see will have no respite. The empire is a sacred vessel and nothing should be done to it. Whoever does anything to it will ruin it, whoever lays hold of it will lose it.

* Hence some things lead and some follow;
 some breathe gently and some breathe hard;
 some are strong and some are weak,
 some destroy and some are destroyed.

Therefore the sage avoids excess, extravagance and arrogance.»²³

Bei fast allen Übersetzungen wird ein kausativer Anschluß bei * gemacht, verursacht durch das Zeichen gu [23]. Die Kopie des Textes A enthält diesen Anschluß nicht. Aus inhaltlichen Gründen muß man den ersten Teil zusammenfassen als eine Erklärung der Wirkung des Nicht-Handelns in der Welt; der zweite Teil ist dann inhaltlich eine Bestimmung der Gründe für die Bescheidenheit eines Weisen. Meines Erachtens kann dieses Kapitel mit Recht in zwei Kapitel aufgeteilt werden.

Umgekehrt sind zwei Kapitel getrennt, die eigentlich zusammengehören; als Beispiel wird Kapitel 18 und 19 und der erste Satz von Kap. 20²⁴ aufgeführt:

Kap. 18 «When the great way falls into disuse
 there are benevolence and rectitude;
 when cleverness emerges
 there is a great hypocrisy;
 where the six relations are at variance
 there are filial children;
 when the state is berighted
 there are loyal ministers.»

Kap. 19 «Exterminate the sage, discard the wise,
 and the people will benefit a hundredfold;
 exterminate benevolence, discard rectitude,
 and the people will again be filial,
 exterminate ingenuity, discard profit,
 and there will be no more thieves and bandits.
 These three, being false adornments, are not enough
 and the people must have something to which
 they can attach themselves.
 Exhibit the unadorned and embrace the uncarved block
 have little thought of self and as few desires
 as possible.»

Kap. 20 «Exterminate learning and there will no longer be worries.»²⁵

Ausschließlich unter inhaltlichen Kriterien werden die Kapitel zusammengefaßt. So sind im Kapitel 18 die zentralen konfuzianischen Begriffe Ren (Menschlichkeit), Yi (Rechtlichkeit), Zhong (Loyalität) und Xiao (Pietät) die Ursachen des Zerfalls, während das Kapitel 19 die Aufhebung eben dieses Zerfalls erklärt. Der letzte Teil des Kapitels 19 mit dem ersten Satz von Kapitel 20 gibt dann die Anweisung zum Handeln. Dieser innere Zusammenhang wurde allerdings auch schon in der europäischen Sinologie bemerkt. («Le chapitre fait suite au précédent. Tous les efforts moraux et culturels de l'école de Confucius ne sont que des obstacles à l'ordre naturel des choses et aux vertus congénitales. La ,sagesse', souvent a comprendre comme ,sainteté', est ici étroitement liée au savoir et doit être prise dans le sens confucianiste.»)²⁶

Weiterhin sind aufgrund der Kopien A und B einige Umstellungen der Kapitel notwendig. So ist in den Kopien A und B das heutige Kapitel 24 an der Stelle des Kapitels 22, die heutigen Kapitel 80 und 81 an den Stellen 67 und 68, die dann normal folgen. Das heutige Kapitel 41 fehlt in der Kopie A, in der Kopie B steht es vor Kapitel 40. Auch diese Umstellung, durch die die Kapitel 40 und 42 aufeinander folgen, scheint inhaltlich berechtigt. Kapitel 40 zeigt die Entstehung allen Seins aus dem Nichtsein. «The myriad creatures in the world are born from Something, and Something from Nothing.»²⁷

Kapitel 42 nimmt diesen Gedankengang auf: «The way begets one; one begets two, two begets three, three begets the myriad creatures.»²⁸

Der Schluß, daß die Kapiteleinteilung als Hilfe für den Leser von den Kommentatoren gedacht war und daß sie zu gewissen Fehlschlüssen führen kann, ist sicherlich nicht neu. Wir haben jedoch jetzt eine größere Sicherheit über den Zustand des Laozi-Textes zu Beginn der Han-Zeit und müssen uns aus der Befangenheit der Interpunktionen, die auf der Einteilung in Kapitel beruhen, befreien.

Auch in den einzelnen Kapiteln lassen sich aufgrund der Kopien A und

B einige Lesungen, die zum Teil schon früher vorgeschlagen wurden, rektifizieren. So wird in der Ausgabe von Wang Bi im Kapitel 21 über Dao «den Weg» angegeben:

Von *alters bis heute*
Ward sein Name nicht aufgehoben,
Und damit den Vater von allen Dingen zu deuten²⁹.

Die schon von Fu Yi vorgeschlagene Lesung «Von heute bis in die alte Zeit» [24]^{29a}, der auch Lau und Duyvendak folgen, erweist sich als richtig. Hierbei überzeugt vor allem, daß durch die Umstellung in diesen drei Zeilen der Reim hergestellt wird³⁰. Für mich ist der Versuch einer inhaltlichen Deutung, daß die Bezeichnung für Dao (Weg) in diesem Sinn erst von Laozi geschaffen wurde und damit ein logischer Fehler vorliegt, wenn man die Bezeichnung «von alters bis heute» annimmt, nicht sehr überzeugend.

Als Beispiel wird das Kapitel 45 angeführt. Auch hier ist bei den heutigen Lesungen der Reim bei re [25] «Hitze» verlorengegangen.

«Restlessness overcomes cold;
stillness overcomes *heat*.
Limpid and still,
One can be leader in the empire.»³¹

Während die Kopie B mit den heutigen Ausgaben identisch ist, benutzt Kopie A jiong [26] «Helligkeit des Feuers». In alter Zeit reimten sich jiong und zheng [27], so daß diese Lesung wohl richtig ist. An der Bedeutung von re «Hitze» ändert sich allerdings nichts, da für jiong auch die Bedeutung «Hitze»³² vorkommt.

Als letztes Beispiel ist das Kapitel 10 angeführt:

«Reinigend läuternd, den mystischen *Blick*
Kannst ohne Mal du bleiben.»

Das Zeichen lan [28] «Vision, Blick» ist eine spätere Einführung – Duyvendak und Lau übersetzen hier «Spiegel»³³. Die Ableitung «Spiegel» erfolgt einmal – wie bei Demiéville – über andere taoistische Texte,

zum anderen über die Kopie B, die jian «prüfen» [29] liest. Das Zeichen ist das alte Zeichen für jian [30] «Spiegel». Aus Bronze-Inschriften wird sichtbar, daß die Bedeutung ursprünglich abgeleitet ist aus einem Gefäß mit Wasser, das als Spiegel benutzt wurde³⁴. Die Kopie A benutzt lan [31] «blau, indigo», eine falsche Bedeutung.

Ich will hier die Beschreibung der Unterschiede zu den heutigen Ausgaben und Korrekturmöglichkeiten abbrechen³⁵.

Für die Studien der Laozi-Kopien A und B und die Editionen der verschiedenen späteren Laozi-Texte ist es noch wichtig, daß auch diese beiden Kopien verschiedenen Traditionen folgen, das heißt, daß sie auf keinen Fall von einer gemeinsamen Vorlage stammen³⁶.

2. Die Einordnung von Laozi in die Kämpfe der Frühlings- und Herbstperiode (770–476) und die Zeit der Streitenden Reiche (475–221)

Bei der Interpretation der Laozi-Texte geht Zhai Qing von der Umstellung der Kapitel Dao und De aus, die er nicht nur als eine formale Richtigstellung der bisherigen Ausgaben des Textes Laozi sieht, sondern die er als Ausdruck eines tiefer liegenden gedanklichen Inhaltes betrachtet.

Für Zhai Qing ist es sicher, daß der Text Laozi nicht von einem Verfasser stammt, sondern daß die Fertigstellung des Textes einen längeren Entwicklungsprozeß widerspiegelt, der sich analog den gesellschaftlichen Umwälzungen der Frühlings- und Herbstperiode und den Kämpfenden Reichen vollzieht. Mit anderen Worten, es spiegelt sich im Laozi die Ablösung des alten Sklavenhaltersystems durch die Grundbesitzerklasse wider.

Die Tatsache, daß das De-Kapitel am Anfang steht, läßt die Betonung von militärischen Angelegenheiten im Laozi hervortreten, so daß Zhai Qing den Laozi als einen Militärklassiker einschätzt. Diese Einschätzung wird durch ältere Werke belegt; so sagt der Taoist aus der Tang-Zeit Wang Zhen [32]: Es gibt kein Kapitel, das gedanklich nicht zum Militär gehört³⁷. Ähnliche Ansichten werden von dem großen Ming-

Ch'ing-Denker Wang Fu-zhi [33] und dem in moderner Zeit lebenden Zhang Tai-yan [34] berichtet. Wenn sich Wang Zhen noch daran stößt, «daß Laozi erst nach mehreren zehn Kapiteln wirklich beginnt, über das Militär zu sprechen»³⁸, so hängt das damit zusammen, daß die tangzeitlichen Ausgaben mit dem Kapitel Dao beginnen, die weitaus meisten Aussagen über das Militärwesen sich jedoch im Kapitel De befinden. Diese Anordnung muß auch noch Han Fei vorgelegen haben, der in seinen beiden Kapiteln über Laozi die 18 Kapitel aus dem De-Teil den sechs aus dem Dao-Teil voranstellt. Dem militärischen Bereich direkt zugeordnet hält Zhai Qing mehr als 10 Kapitel; einschließlich philosophischer Gleichnisse erhöht sich die Zahl auf fast zwanzig Kapitel.

Besonders das Kapitel De mit seinen zahlreichen Bemerkungen über das Militär wird im folgenden mit anderen militärischen Traktaten verglichen. Gegenüber dem von Sun Wu aus dem Ende der Frühlings- und Herbst-Periode verfaßten Sun-zi bing-fa zeichnet es sich durch eine Betonung der Strategie aus und abstrahiert aus den «praktischen Anwendungen des Militärs» das strategische und taktische Denken des politischen Kampfes. Das bedeutet natürlich eine Weiterentwicklung gegenüber dem vorwiegend taktisch ausgerichteten Sun Wu. Wenn auch anerkannt wird, daß das philosophische Gedankengut des Kapitels Dao einen einfachen dialektischen Ansatz entwickelt, so zählt es insgesamt zum «Schlammbad des objektiven Idealismus». Wie später gezeigt wird, spielt bei dieser Einschätzung die Zuordnung des alten Taoismus als Stellvertreter der unteren Vertreter der Sklavenhalterklasse eine Rolle³⁹. Zieht man eine Entwicklungslinie von Sun Wu zum Kapitel De, so zeigt sich hier die Entwicklung der Strategie gegenüber der Taktik, der Prozeß vom Konkreten zum Abstrakten, vom Einzelnen zum Allgemeinen. Der weitere Prozeß vom Kapitel De zum Kapitel Dao trägt dann allerdings das «Brandmal der Klassenzugehörigkeit (der Sklavenhalter)».

In einen größeren Zusammenhang gestellt, finden sich im Laozi Widerspiegelungen einer immer grausameren und umfangreicheren

Kriegsmaschinerie wieder, die im Zusammenhang mit den immer heftiger werdenden Klassen-Auseinandersetzungen zwischen Sklavenhaltern und Grundbesitzern gesehen werden⁴⁰. Der Laozi-Text, der der Zeit der Kämpfenden Reiche angehört, spürt die immer bedrohlichere Kriegssituation, indem er schreibt:

«Wenn das Erdreich den Weg hat,
Stellt man das Rennpferd zum Dunggeben ein
Wenn das Erdreich nicht den Weg hat,
Züchtet man Kriegspferde selbst in der Vorstadt.»⁴¹

Eine gute Illustration für die Größenordnung der Kriege in der Zeit der Kämpfenden Reiche zeigt sich im Kapitel 30:

«Denn dort, wo Heere lagen
können nur Dornen und Disteln gedeihen,
Nach einer großen Schlacht
Folgen Jahre der Plagen.»⁴²

Mir scheint, daß hier die Analyse richtig ist, daß ein einfaches taktisches Denken, beschränkt auf Kommandos und Befehle in der Schlacht, wie es sich bei Sun Wu findet, für derart große Auseinandersetzungen nicht ausreicht, sondern ein weiter gehender Ansatz, der die allgemeinen politischen Veränderungen einbezieht, notwendig ist. Wenn auch der Laozi-Text in diesem Punkt über den Rang eines «simplen» (eines «nur») Militärschriftstellers hinausgehoben wird, sind doch einige wesentliche Punkte von Laozi unbeachtet geblieben. Einmal die rückwärts gewandten ökonomischen Ansätze, zum anderen das als objektiver Idealismus abgetane komplizierte religiöse Symbolsystem.

Kehren wir zur Argumentation von Zhai Qing zurück, so ist der zentrale Punkt des strategischen Denkens bei Laozi der Satz:

«It is thus that the soft overcomes the hard
and the weak the strong.»⁴³

Einige Beispiele aus der Geschichte – die allerdings in ihrer Weite den europäischen Leser befremden – werden als Beweis herangezogen. So

war der Staat Qin, der später das chinesische Reich einte, während der Blüte der Zhou-Dynastie ein Land von nicht einmal 50 Meilen Durchmesser. Das Land Wu wird in der Frühlings- und Herbst-Periode als ein Barbarenland beschrieben, dessen Einwohner «den Körper tätowierten und sich das Haar schnitten.»⁴⁴

Beim Übergang von der Frühlings- und Herbstperiode zur Zeit der Kämpfenden Reiche ist es ein starkes, gefürchtetes Land. «Um diese Zeit (geschah es, daß) Wu, indem es sich der Pläne des Wu Tzu-hsü und des Sun Wu bediente, im Westen das starke Ch'u besiegte, im Norden Ch'i und Chin einschüchterte und im Süden die Bewohner von Yüeh unterwarf⁴⁵.» Vergleicht man die Aussagen von Sun Wu über das Schwache und Starke: «Die Unordnung entsteht aus der Ordnung, die Feigheit entsteht aus der Tapferkeit, die Schwäche entsteht aus der Stärke. Ordnung und Unordnung ergeben sich aus der Zahl, Tapferkeit und Feigheit aus der Stärke, Kraft und Schwäche aus der Ordnung»⁴⁶, so zeigt sich deutlich der taktische Ansatz aus der Kriegssituation, während für Laozi eine Art allgemeines Gesetz dahintersteht:

«Schwaches besiegt das Starke,
Weiches besiegt das Harte.
Niemand auf Erden, der das nicht weiß,
Niemand, der ihm zu folgen vermag.»⁴⁷

Die Ansicht Zhais, daß Laozi die dialektische Umwandlung vom Starken zum Schwachen erfaßt, scheint mir nicht zwingend zu sein⁴⁸, da Laozi deutlich das Schwache bevorzugt und die dialektische Synthese nicht kennt.

Ähnliche Unterschiede zwischen Sun Wu und Laozi zeigen sich auch bei den Bemerkungen über «das Wasser», als Bild für militärisches bzw. politisches Denken. Wenn Sun Wu sagt:

«Das Wesen des Heeres gleicht dem Wasser, es läuft von der Höhe ab und strebt in die Tiefe ... Das Wasser richtet seinen Lauf nach dem Gelände; der Sieg des Heeres richtet sich nach dem Gegner. Deshalb gibt

es beim Heer keine unveränderliche Form, beim Wasser keine unveränderliche Form. Wer es bei dieser Abhängigkeit vom Gegner versteht, die Oberhand durch Veränderung und Umformieren zu erhalten und zu zeigen, dessen Tätigkeit ist göttlich⁴⁹.» Zhai Qings Einschätzung, daß Sun Wu primär taktische Analysen gibt, kommt der Auffassung von Maschke: «Bei Sun Zi ist diese Tätigkeit (göttliche R. H.) ausschließlich eine kalkulatorische»⁵⁰, meines Erachtens ziemlich nahe.

Die beiden Anspielungen von Laozi auf das Wasser im Kapitel 8 und vor allen Dingen im Kapitel 78:

«Nichts auf Erden ist so weich und schwach
wie das Wasser.
Dennoch, im Angriff auf das Feste und Starke
Wird es durch nichts besiegt.»⁵¹

machen in Verbindung mit Kapitel 76:

«Das Starke, Große liegt darnieder,
Das Weiche, Schwache ist hochgestellt.»⁵²

nach Zhai Qing klar, daß hier ein Prinzip des politischen Kampfes entwickelt wird und wie die Voraussetzungen und Möglichkeiten, von der philosophischen Abstraktion herkommend, beschaffen sind, daß das Schwache das Starke besiegt.

Dieser strategische Ansatz wird noch vertieft durch eine Verschärfung des Widerspruchs zwischen Starken und Schwachen.

«Was du willst schwächen,
Mußt vorher du stark machen.
Wen du willst aufgeben,
den mußt du hinaufheben,
von wem du willst haben
Den mußt du begaben.»⁵³

Auch hier zieht Zhai Qing ein historisches Beispiel heran. Bei den Kämpfen zwischen Chu und Jin, in der Frühlings- und Herbstperiode, um die Stadt Pu, war das Heer von Chu in der günstigeren Position. Das

Jin-Heer zog sich um 90 Li zurück und besiegte dann das durch den Raumgewinn verdünnte Heer von Chu, indem es die beiden Flügel des Chu-Heeres einzeln vernichtete.

Dies führt direkt zu der unterschiedlichen Bewertung der notwendigen kriegerischen Handlungen zwischen Laozi und Sun Wu auf der einen und den Konfuzianern auf der anderen Seite. Wenn Laozi sagt: «Battles can only be won if rules are broken»⁵⁴ und Sun Wu bemerkt: «Der Krieg ist ein Weg der Täuschung»⁵⁵, so stehen diese Ansichten dem konfuzianischen Ideal «durch die Riten regelt man das Militärische korrekt» [35] diametral gegenüber. Auch hier werden Beispiele aus der Geschichte herangezogen. Bei einer Auseinandersetzung zwischen Song und Chu am Huang-Fluß zögerte der Fürst Xiang von Song zweimal, aus Gründen der korrekten Ausführung der Riten, seinen Gegner anzugreifen, mit dem Erfolg, daß er selbst vernichtend geschlagen wurde⁵⁶. Allerdings legt Vandermeersch nahe, daß diese Erklärung eine spätere konfuzianische Deutung ist, die notwendig wurde, weil «le duc Xiang s'est élevé au niveau des plus grands souverains»⁵⁷. Als weitere Listen, die im Laozi angedeutet sind, führt Zhai Qing zum Beispiel auf: «Wer gut als Feindbezwinger, wird nicht handgemein»⁵⁸ als Beispiel für einen guten militärischen Führer, der erst zurückweicht, plant und nicht alles aufs Spiel setzt. Oder «Ein guter Führer ist ohne Wagenspur»⁵⁹ als Beispiel für ein Heer, das dem Feind nicht aus seiner Spur Rückschlüsse auf seine Stärke gibt.

Zhai Qing sieht den zwischen seiner Beweisführung und den pazifistischen Aussagen von Laozi bestehenden Widerspruch. Wenn Laozi Aussagen macht, besonders im Kapitel Dao, wie

«Waffen sind Geräte des Unheils,
keine Geräte des Edelmannes.»⁶⁰

oder bei der Utopie kleiner Gemeinschaften mit wenigen Leuten:

«Wohl gibt es Waffen und Panzer dort,
doch keinen Grund sie aufzunehmen.»⁶¹

so sind das für Zhai Qing deutliche Zeichen für die Klassenzugehörigkeit des oder der Verfasser des Laozi-Textes. Als Vertreter der unteren Stufen der Sklavenhalter-Gesellschaft haben sie schon längst jeden politischen Einfluß und ihre ökonomische Basis verloren und flüchten sich angstvoll in den Pazifismus. So stellt dann das Kapitel Dao einen «objektiven Idealismus» dar, das heißt einen Rückschritt gegenüber der entwickelten Dialektik und den Analysen der gesellschaftlichen Auseinandersetzung und des politischen Kampfes, die hauptsächlich im Kapitel De entwickelt sind.

In diesem Sinne ist auch die Beurteilung zwingend, daß Laozi die gegenseitigen Abhängigkeiten der Dinge wie schön – häßlich, hoch – tief, hart – weich, Sein – Nichtsein, Glück – Unglück, Blühen – Vergehen, Leben – Tod usw. erkannte, daß er zumindest in Teilen seines Werkes bemerkt hat, daß eine Entwicklung einer Situation bis zum Scheitelpunkt die Umwandlung in die gegenseitige Richtung nach sich zieht. Ein deutlicher Zusammenhang wird zwischen Mao Ze-dongs Aussage: «Unter bestimmten Voraussetzungen kann eine schlechte Sache ein gutes Ergebnis hervorbringen und eine gute Sache ein schlechtes» und Laozis: «Der Segen ach! lehnt an das Unheil sich; das Unheil ach! es kauert vor dem Segen»⁶² hergestellt. Trotz dieser Dialektik des ausgereiften strategischen Denkens und der gesellschaftlichen Analysen, bleiben die Ansätze Laozis klassengebunden, und erst die neuaufkommende Klasse der Grundbesitzer kann diese Gedanken sinnvoll verwenden und weiterentwickeln⁶³.

Dieser hervortretende «Idealismus» wird auch als tiefgreifender Unterschied zu den militärischen Traktaten wie Sun Wu gesehen, die einen einfachen Materialismus entwickelten⁶⁴.

In seiner Zusammenfassung betont Zhai Qing, daß das Studium der alten militärischen Schriften eine wahre Schatzkammer sei, die Mao Ze-dong bereits genau ausgewertet habe. Durch das Studium der militärischen Schriften Mao Ze-dongs und durch die marxistischen Ansätze kommt man zu einer Zusammenfassung des militärischen Denkens im

alten China, die eine wichtige Hilfe ist bei dem Studium des Linienkampfes und des gedanklichen Kampfes bei militärischen Dingen und treibt die Kritik an Konfuzius und Lin Biao voran.

3. *Das Verhältnis von Laozi zu Han Fei*

Lag bei Zhai Qing der Schwerpunkt der Erörterungen im Nachweis der militärischen Bedeutung des Laozi Textes, so stellt Yan Feng die Beziehungen zwischen Laozi und Han Fei in den Mittelpunkt seiner Ausführungen. Zhai Qing hatte zum Schluß des Kapitels einen weiterführenden historischen Ausblick gegeben, den ich ausgelassen habe, da er hier vertieft und erweitert dargestellt werden soll. Ausgangspunkt der Diskussion ist der gemeinsame, klassenbedingte Ursprung von Konfuzianismus und Taoismus in der Sklavenhalterklasse⁶⁵ in seiner Gegenüberstellung zu Han Fei, der als Legalist der neu entstehenden Grundbesitzerklasse zugeordnet ist. Han Fei eignete sich kritisch die Ansätze von Laozi an, die dem Sieg des feudalistischen Systems dienen; das heißt, daß er sich besonders die dialektischen Ansätze Laozis aneignete, jedoch die idealistischen Denkformen beiseiteließ. Han Fei hatte so die Aufgabe, den Nachweis in der Theorie zu erbringen, daß die neu entstehende Grundbesitzerklasse gesetzmäßig die Macht erringen und so sich vom Schwachen zum Starken entwickeln mußte. Jeder Vertreter eines philosophischen Ansatzes, der – wie beim Konfuzianismus – auf ewige und unveränderliche Werte ausgerichtet war, mußte notwendigerweise zum Feind werden. So wurden die konfuzianischen Leitsätze «Das Alte und das Neue haben *ein* Gesetz»⁶⁶ und «Vertraue und liebe das Alte»⁶⁷ durch die dialektischen Ansätze in Frage gestellt, und Han Fei konnte seine Kritik an den konfuzianischen Grundsätzen entwickeln.

Die dialektischen Ansätze bei Laozi werden allerdings als zwiespältig beschrieben; sie haben also gute und schlechte Qualitäten. Laozi sieht, wenn auch noch nicht in aller Schärfe, die Einheit der Gegensätze, wie hoch – tief, schön – häßlich, fort- und zurückschreiten usw., und entwickelt auch schon den Gedanken, daß sich die Gegensätze auf ihren

Scheitelpunkt zu bewegen, von dem aus sie sich zu ihrem Gegenteil entfernen. Aber durch die Klassenzugehörigkeit zu der noch nicht entmachteten Sklavenhalterklasse kann Laozi nicht die Zerstörung der alten Bedingungen und die Entwicklung des Neuen anerkennen, da dadurch die Reproduktion der eigenen Position unmöglich würde. Diese Hoffnung auf einen neuen Aufstieg der eigenen Klasse wird durch eine bewußte, retrospektive Haltung und einen bedingungslosen Pazifismus gekennzeichnet, wie ihn Yan Feng bei folgenden Laozi-Stellen sieht:

See, all things howsoever they flourish
Return to the root from which they grew.⁶⁸

oder:

I do my utmost to attain emptiness,
I hold firmly to stillness.
The myriad creatures all rise together
And I wait their return.⁶⁹

und:

In each case it is because they prefer what does not lead to strife,
and therefore does not go amiss.⁷⁰

Diese rückwärtsgerichtete Kreislauftheorie, die wohl die Bewegung im historischen Prozeß anerkennt, muß von der neuaufkommenden Grundbesitzerklasse zurückgewiesen werden. Han Feis Leistung besteht nun darin, daß er die dialektischen Ansätze Laozis kritisch weiterentwickelt, indem er die «idealistischen» Ziele bei Laozi auf den Kopf stellt und die *ständige* Wandlung der Dinge betont.

«Inasmuch as everything has its unique principle
and Tao disciplines the principles of all things,
everything has to go through the process of
transformation. Inasmuch as everything has to
go through the process of transformation it has
no fixed frame.»⁷¹

und

«There are as many situations as there are generations.»⁷²

Mit diesem Ansatz kritisiert Yan Feng, daß Laozi sich nicht über die beiden Seiten des Widerspruchs im klaren ist und vor allem, daß Laozi in einer passiven Haltung stehenbleibt und nicht den Kampf fördert, um die Umwandlungen voranzutreiben, auch wenn er die Voraussetzungen dafür erkennt.

«Was du willst zwingen
 Mußt vorher du längen.
 Was du willst schwächen
 Mußt vorher du stark machen.
 Wen du willst aufgeben
 Den mußt du hinaufheben.
 Von wem du willst haben
 Den mußt du begaben.»⁷³

Die passive, abwartende Haltung sieht Yan Feng in der Aussage, daß «die zehntausend Dinge von selbst sich entfalten»⁷⁴, und, in bezug zum Verhältnis zur Herrschaft, daß

«Wenn einer begehrt, das Reich zu nehmen
 Um an ihm zu tun –
 Ich sehe voraus, daß er scheitert.
 Wer ihm antut, zerstört es,
 Wer es festhält, verliert es.»⁷⁵

Folgerichtig wird auch die Utopie Laozis «Ein kleines Land! Ein Volk gering an Zahl»⁷⁶ als das Trugbild einer anarchischen Verwirklichung abgetan.

Im Gegensatz dazu erkennt Han Fei die Ungleichheit der beiden Seiten des Widerspruchs, indem er sagt: «In general, things that do not flourish together are Yin and Yang⁷⁷.» Weiter ist sich Han Fei darüber im klaren, daß nicht nur in der Natur, sondern auch in der menschlichen Gesellschaft Widersprüche nur im Kampf zu lösen sind. Diese Widersprüche, auch die zwischen Fürst und Untertan, sind tägliche Auseinandersetzungen und Kämpfe «Superior und Inferior wage one hundred battles a day»⁷⁸. Im Gegensatz zu Laozi betont Han Fei das aktive Eingreifen bei der staatlichen Machtausübung:

«Man encountered by misery feels afraid in mind. If he feels afraid in mind, *his motives of conduct will become straight*. If his motives of conduct are straight, his thinking processes will become careful. If thinking processes are careful, *he will attain principles of affairs.*»⁷⁹

Oder negativ ausgedrückt:

«When an arrogant attitude appears, *his conduct will become wicked* and his actions unreasonable. If his conduct is wicked, he will come to an untimely end.»⁸⁰

Auch gegenüber dem «Selbstentfalten» der Dinge bei Laozi bezieht Han Fei eine andere Position:

«Therefore, if you present discussion first in the government and draw your conclusions from them later, then thoughtful and planful personages will know the right decision to make. *Likewise, supposing you want squares and circles and follow the compass and squares, then the accomplishment of any task would take its shape. As with everything following the compasses and squares, thinkers and speakers must inspect and follow the compasses and squares.*»⁸¹

Auch der Ansatz, «daß das Schwache das Starke besiegt» (vgl. S. 88), wird unter Heranziehung historischer Beispiele als ein Aufruf zu kämpferischem Handeln interpretiert. Yan Feng sieht gegenüber dem Relativismus, in den Laozis dialektische Ansätze münden, einen entscheidenden Fortschritt bei Han Fei, der innerhalb seiner Evolutionstheorie einen Rückschritt nicht zuläßt. «Once the law is fixed, nobody can damage it by means of virtuous words⁸².» Allerdings ist das Ziel der evolutionären Entwicklung bei Han Fei begrenzt, da er den Sieg der Grundbesitzerklasse als endgültig ansieht. Er verläßt hier das dialektische Denken, indem er weitere Klassenauseinandersetzungen und Entwicklungen in der Gesellschaft ausschließt.

Ein größerer Raum wird der Gegenüberstellung der idealistischen Grundposition Laozis beim Begriff «Dao»⁸³ und der materialistischen bei Han Fei eingeräumt. Für Han Fei hat Dao keinen transzendentalen Bezug und keine Existenz vor dem Sein «that which begins with the creation of heaven and earth»⁸⁴. Dao wird bei Han Fei zum Gesetz der materiellen

Bewegungen, und der Ursprung der Materie liegt in der Materie selbst. «Tao is the way of everything, the form of every principle.»⁸⁵

Deutlich zeigt sich die Umgestaltung zentraler taoistischer Begriffe bei der Ausübung der Herrschaft. Wenn ein feudaler Herrscher (d. h. ein Herrscher aus der neuentstandenen Grundbesitzerklasse) die taoistische Maxime «die Natur des Tao, die in der Leere, Stille und dem Nicht-Handeln besteht» korrekt bei seiner Herrschaft anwendet, so kann er «without handling anything himself, (...) tell skillfulness from unskillfulness, without his own concerns of mind, he can tell good from bad luck»⁸⁶. Dieses beinhaltet nun nach Yan Feng in einem feudalistischen, zentralen Herrschaftssystem, bei dem alle Beamten ihre Pflichten erfüllen, daß durch diese Art des «Nicht-Handelns und Regierens» die zentrale Herrschaft gerade gestärkt wird.

Han Fei hat also Teile der taoistischen Ideen kritisch für die Bedürfnisse der neuentstehenden Grundbesitzerklasse umgewandelt und damit das gedankliche System für den anti-konfuzianistischen Kampf entwickelt. Jedoch, so schränkt Yan Feng ein, ist es der Kampf einer Ausbeuterklasse (Feudalsystem) gegen eine andere (Sklavenhaltersystem), und von einem späteren Zeitpunkt aus muß man die Beschränktheit der Gedanken Han Feis aus seiner Zugehörigkeit zur neuen Ausbeuterklasse (Grundbesitzerklasse) erklären.

4. Der Taoismus in seinem wechselseitigen Verhältnis zu Konfuzianismus und Legalismus

Lan Si stellt in seinem Artikel über die Stellung des Taoismus in dem legalistisch-konfuzianistischen Kampf die weitreichendsten Analysen über die wechselseitigen Bündnisse des Taoismus dar. Nach einer kurzen Würdigung der umfassenden Problemstellung des kurzen Laozi-Textes – Politik, Kriegswesen, Kultur, Ethik usw. – arbeitet Lan Si die Gegenposition Laozis gegen den Konfuzianismus und gegen den Legalismus heraus. So wendet sich Laozi gegen die zentralen konfuzianischen Werte wie Riten und Menschlichkeit:

«The rites are the wearing thin of loyalty and good faith
And the beginning of disorder.»⁸⁷

und:

«Wenn der große Weg ist aufgegeben,
Gibt es ‚Menschlichkeit und Rechtlichkeit‘.
Wenn Klugheit sich und Findigkeit erheben
Ist auch das ‚Künstlich Gute‘ nicht mehr weit.
Wenn die sechs Blutsverwandten nicht in Einklang leben,
Gibt es die ‚Kinder-Ehrerbietigkeit‘,
Regiert das Herrscherhaus in Zwist und Wahn,
Gibt es den ‚Lauteren Untertan‘.»⁸⁸

Ebenso wendet sich Laozi auch gegen die legalistischen Grundpositionen wie Gesetz und Kampf (vgl. S. 94/95):

«Je mehr Gesetz und Weisung man erläßt,
Desto mehr Räuber gibt's und Diebe.»⁸⁹

Die oben schon kurz erwähnte Utopie bei Laozi (s. S. 95):

«Ein kleines Land! Ein Volk gering an Zahl!
...
Man sieht von Ferne wohl das Nachbarland,
Die Hähne sind, die Hunde noch zu hören,
Das Volk wird alt, und wenn sie sterben,
War dennoch keiner, der zum Nachbarn fand.»⁹⁰

wird von Lan Si als eine Utopie eingeschätzt, die weder etwas mit dem konfuzianischen goldenen Zeitalter der westlichen Zhou-Zeit zu tun hat, noch dem von den Legalisten angestrebten Feudalzeitalter entspricht. Vielmehr sei sie eine Utopie, die einem alleinstehenden Baum oder einem separat geöffneten Weg gleicht.

Ausgehend von der rhetorischen Frage, ob es sich beim Taoismus um eine dritte Linie handelt, kommt Lan Si zu dem Schluß, daß die Taoisten, die sich selbst als die Schwachen bezeichnen, eben doch Vertreter der schon weitgehend entmachteten unteren Sklavenhalterklasse sind. Ihre Utopien des «kleinen Landes» sind demnach Utopien eines kleinen Sklavenhalterstaates, die in letzter Konsequenz wieder zur Restauration

eines großen Sklavenhalterstaates führen müßten. Das bedeutet gegenüber dem Legalismus, daß sie zwar oberflächlich in ihrem Antikonfuzianismus übereinstimmen, aber, durch die gemeinsame Klassenzugehörigkeit mit den Konfuzianern, eine gänzlich andere Zielvorstellung haben.

Außer dem idealistischen Dao-Begriff bei Laozi kritisiert Lan Si die Übereinstimmung der Erkenntnisansätze im Lun Yü und Laozi:

«Ohne das Tor zu verlassen, kannst du das Erdreich erfassen.»⁹¹

und

«Geboren werden und es wissen.»⁹²

Zusammenfassend für die weiteren Analysen weist Lan Si auf die Widersprüchlichkeiten im Denken des Laozi hin, die einen großen Spielraum für die beiden philosophischen Hauptrichtungen Legalismus und Konfuzianismus bei der Adaption der taoistischen Gedanken einräumen. Während der Konfuzianismus in späterer Zeit die idealistischen und antilegalistischen Tendenzen im Laozi weiterentwickelte, konnte der Legalismus die Kritik am Konfuzianismus und die dialektischen Ansätze für seine Zwecke benutzen.

4.1 Dao nach außen, fa nach innen

Obwohl der Konfuzianismus unter Qin Shi Huang – nicht nur durch die Verbrennung der konfuzianischen Klassiker – eine entscheidende Schwächung erlitten hatte, mußte die nun herrschende Grundbesitzerklasse der frühen Han-Zeit dennoch wachsam sein. Durch die Wirren der Herrschaftsablösung von Qin zu Han war es in Guandong zu einem neuen konfuzianischen Zentrum gekommen, das durch starke separatistische Bestrebungen die Han-Dynastie bedrohte. Erst Cao Can⁹³ wendete sich dann entschieden gegen den Konfuzianismus:

«Upon his arrival in Ch'i, Ts'ao Ts'an summoned all the elders and scholars of the state and inquired of them how he should go about bringing peace and stability to the people. But there were hundreds of Confucian scholars

making their home in Ch'i, and each of them told him something different. Ts'ao Ts'an had not made up his mind ...»⁹⁴

Cao Can folgte dann, bei der Ausübung seiner Pflichten als Premierminister, den Lehren von Huang und Lao :

«Master Kai responded and in an interview with Ts'ao Ts'an advised him that the way to govern was purity and stillness, so the people of themselves would find peace ... In the governing of Ch'i, Ts'ao Ts'an on the whole followed Taoist teachings.»⁹⁵

Die Übernahme der Huang-Lao-Lehren, so Lan Si, charakterisiert die ersten sechzig Jahre der Han-Zeit. Sie sind der Ausdruck des legalistisch-konfuzianischen Kampfes, der jetzt in der Form des Kampfes zwischen den Huang-Lao-Lehren und dem Konfuzianismus sichtbar wird. Dieser Vorgang der Auseinandersetzung wird von legalistischer Seite als «Dao nach außen, fa nach innen» bezeichnet.

Ausgehend von zwei Marx-Zitaten entwickelt Lan Si die wesentlichen Unterschiede zwischen den Legalisten der Vor-Han-Zeit und denen der frühen Han-Zeit :

«Die früheren Revolutionen bedurften der weltgeschichtlichen Rück Erinnerung, um sich über ihren eigenen Inhalt zu betäuben.»⁹⁶

und :

«Gerade in solchen Epochen revolutionärer Krisen beschwören sie ängstlich die Geister der Vergangenheit zu ihren Diensten herauf, um in dieser altehrwürdigen Verkleidung und mit dieser erborgten Sprache die neue Weltgeschichte aufzuführen.»⁹⁷

Während der Legalismus der Qin-Zeit klar die eigene Klassennatur der Grundbesitzer «herausposaunte», da die Gegner nur die letzten der Sklavenhalter waren, war der Legalismus der frühen Han-Zeit in einer wesentlich komplizierteren Lage. Angesichts des Untergangs der Qin-Dynastie und der damit verbundenen Bauernaufstände, hatte die Staatsmacht der westlichen Han zwar die Erfolge der bäuerlichen Revolution genutzt, sie war aber auf der anderen Seite gezwungen, sowohl die bäu-

erlichen Kräfte zu unterdrücken als auch die restaurativen konfuzianischen Kräfte unter Kontrolle zu halten.

Im Sinne der Marxschen Zitate entwickelt Lan Si den Gedanken, daß der Gelb-Kaiser und Laozi zu Bildern gemacht wurden um zu zeigen, daß man nur durch Kampf dem Kampf entgeht und so den Separatismus beseitigen kann. Hierzu gehören die bekannten Kämpfe des Gelb-Kaisers⁹⁸ und besonders sein Verhalten gegenüber dem Volk:

«Ceux qui dans le monde ne se soumirent pas a lui, Hoang-ti les poursuit et les dompta, ceux qui tinrent calmes, il les laissa aller. Il fit les percées dans les montagnes, il ouvrit des routes. Il n'avait pas un moment pour se reposer en paix.»⁹⁹

Laozi wird dagegen von den Legalisten als Lehrer des Konfuzius¹⁰⁰ gelobt, um so die konfuzianischen Helden Yao, Shun und Konfuzius durch die noch ehrwürdigeren Gestalten des Gelb-Kaisers und Laozis zu übertreffen.

In der folgenden Gegenüberstellung werden wiederum die zentralen Begriffe Laozis und die legalistischen Umwandlungen besprochen. Auch bei Lan Si ist die Übernahme der Begriffe «Dao» und «Dao bewahren» wichtig. Beide Begriffe werden von den Legalisten nominell übernommen, aber gleichzeitig geschickt weiterentwickelt, indem Dao und Fa (Gesetz) als identisch erklärt werden.

«Aus dem Dao entsteht das Gesetz.»¹⁰¹

und:

«Wenn man das Dao greift, entsteht das Gesetz und niemand wagt, es zu verletzen. Wenn das Gesetz steht, wagt niemand, es abzuschaffen.»¹⁰²

So sagt man, nach Lan Si, daß man das Dao verehrt, aber in Wirklichkeit Fa (Gesetz) meint.

Auch die Diskussion um die Begriffe «Stille» und «Nicht-Handeln» wird noch einmal im Zusammenhang mit Cao Can erläutert. In einer Auseinandersetzung mit Kaiser Hui erklärt Cao Can die Begriffe, indem er sagt:

«Emperor Kao-tsu and Hsiao Ho brought peace to the empire, and because of them the laws by which it should be governed have been made plain. Now if your majesty would be content to sit quietly upon the throne, while I and other officials guard our posts and endeavor to carry out the laws without error, would that not be sufficient.»¹⁰³

Hier kommt Lan Si zu ähnlichen Schlüssen wie Yan Fang (vgl. S. 97). Auch in seinem Urteil über den Pazifismus Laozis und die kämpferische Grundhaltung der Legalisten kommt Lan Si zu den oben genannten Schlüssen, wobei er noch zur Stärkung seiner Thesen Jia Yi¹⁰⁴ einbezieht. Diese kämpferische Grundeinstellung unter dem Deckmantel des «Dao nach außen und fa nach innen» führte beim Han-Kaiser Wu dazu, daß der endgültige Sieg der Grundbesitzerklasse gesichert war.

4.2 Durch den Konfuzianismus den Taoismus erklären

Im letzten Kapitel seines Aufsatzes untersucht Lan Si die Bewegung des Konfuzianismus gegen das Bündnis von Legalismus und Taoismus in den Huang-Lao-Lehren. Die Konfuzianer benutzten nun ebenfalls den Taoismus, um ihre eigenen Ideen zu propagieren, indem sie sich der Methode bedienten «durch den Konfuzianismus den Taoismus erklären». Als Hauptvertreter dieser Richtung wird Liu An mit seinem Werk Huai-nan-zi vorgestellt. Deutlich wird die Verbindung taoistischer und konfuzianistischer Gedanken im Vorwort Gao Xius zum Huai-nan-zi:

«/Liu An/ erklärte Dao und De und vereinigte sie mit Ren und Yi, daraufhin schrieb er dann dieses Buch.»¹⁰⁵

In die gleiche Richtung geht Lan Sis Kritik an Liu Ans Anknüpfungen an die Klassiker-Traditionen, wobei nach Liu An «in ältester Zeit das Dao verkörpert wurde»¹⁰⁶ und in seiner Zeit – «der Generation des Endes» – es notwendig ist, Ren und Yi zu bewahren;

«denn der Fürst hat nichts zum Leben, das nicht menschlich und gerecht ist. Verliert er Menschlichkeit und Gerechtigkeit, dann verliert er das, wodurch er lebt.»¹⁰⁷

Als Vorbilder aus dem Altertum nimmt Liu An von den Konfuzianern hochgeschätzte Persönlichkeiten wie Wu Wang¹⁰⁸, Cheng, Gang¹⁰⁹ und Zhou Gong¹¹⁰ und ändert damit nachhaltig den taoistischen «Weg der Alten» in konfuzianische Vorbilder um. Mit der Aufnahme konfuzianischer Vorbilder verbindet Liu An gleichzeitig eine scharfe Kritik an den Zuständen der Han-Zeit, indem er

«die Fülle der früheren Generation lobt und die ungerechte Regierung der späteren Generation tadelt».

Durch eine weitere Umdeutung Liu Ans, daß das taoistische Dao dem konfuzianischen Mandat des Himmels entspreche, kommt Lan Si zu einer scharfen Kritik der magischen Vorstellungswelt Liu Ans und den daraus abgeleiteten politischen Handlungsanweisungen. Im dritten Kapitel des *Huai-nan-zi* wird die Vorstellung entwickelt, daß durch die Übereinstimmung des menschlichen Fühlens und Handelns mit dem Himmel, aus den Vorzeichen des Himmels auf Störungen in der menschlichen Gesellschaft geschlossen werden könne; so lasse das Auftreten von Wirbelwinden auf Grausamkeit und Morde schließen, Insektenplagen auf den Mißbrauch von Gesetzen und Erlassen usw.¹¹¹. Ähnliche Momente bestimmten nun Liu An tatsächlich bei den Vorbereitungen zu seiner Revolte.

«In the sixth year of chien-yüan (135 B. C.) a comet appeared in the sky. The king of Huai-nan was secretly wondering what it portended when someone said to him, 'Some years ago, when the armies of Wu rose in revolt, a comet appeared. Its tail was no more than a few feet long, and yet the battles which raged at that time drenched the earth with blood for a thousand miles. Now a comet has appeared which is so long it fills the sky. It must portend a great uprising of the armies of the empire!' ... He (Liu An R. H.) therefore began to manufacture the weapons and tools for aggressive warfare in ever increasing quantities, set aside stores of gold and cash, and sent bribes and gifts to wandering knights and men of unusual ability in the provinces and other feudal kingdoms ... and plunged even deeper into plans for revolt.»¹¹²

Liu An setzte damit eine lange Reihe von Aufständen der Lehnsfürsten fort, die die restaurativen Kräfte der Sklavenhalter repräsentierten. Bei

seinem kurzen Aufstand wurde Liu An dann vernichtend geschlagen und zum Selbstmord getrieben.

Lan Si schließt aus diesen Analysen, daß der Legalismus mit dem Prinzip «Dao nach außen, fa nach innen» und der Konfuzianismus mit dem «durch den Konfuzianismus den Taoismus erklären» sich zwar beide auf das vorliegende System des Taoismus stützten, aber aufgrund der unterschiedlichen Voraussetzungen bei der Adaption zu einer vollständig anderen politischen Praxis kamen. Letztlich kann man – so Lan Si – den Wert einzelner philosophischer Aussagen nur durch eine marxistische Analyse feststellen, die durch die Erscheinungen hindurch zu den Ursachen des Problems vordringt und die so die politische Richtung und den Klassennutzen der Schulen und Institutionen bestimmen kann.

Zusammenfassung

Vor den Funden von Ma-wang-dui haben sich mit der Laozi-Diskussion in der Volksrepublik China kurz D. Munro in seinem Artikel «Chinese Communist Treatment of the Materialist Conception of History»¹¹³ und ausführlich R. P. Kramers in «Die Lao-Tzu-Diskussion in der chinesischen Volksrepublik»¹¹⁴ auseinandergesetzt. Gegenüber der Diskussion Ende der fünfziger, Anfang der sechziger Jahre, deren Hauptfragen nach Kramers folgende Punkte waren:

1. Die Frage nach der Zeit der Abfassung des Tao te ching und die damit verbundene Frage nach der Beziehung zwischen Lao-tzu, dem angeblichen Autor, und dem Tao te ching
2. Das Problem der sozialgeschichtlichen Deutung des Gedankengutes im Tao te ching, oder, marxistisch gesagt, die Frage, welche Klasseninteressen die Gedanken des Tao te ching-Autors vertreten.
3. Das für die Diskussion wichtige Problem der Deutung des Tao te ching als philosophisches System und die für die kommunistischen Denkhistoriker zentrale Frage, ob dieses System als idealistisch oder als materialistisch zu bewerten sei¹¹⁵

haben sich die neuen Schwerpunkte der Diskussion nach den Funden deutlich durch die Theorien der Linienkämpfe verschoben. Durch die unterschiedlichen Übernahmen der Gedanken des Laozi und durch den Versuch einer Aufteilung in einen älteren – besonders dem militärischen strategischen Denken verpflichteten – Teil und einen idealistischen Dao-Teil, entstehen eigentlich «zwei Laozi-Texte». Für die Historiker und Philosophen der Volksrepublik ist der wesentliche Teil das für die legalistische Weiterentwicklung und das militärische Denken unmittelbar verwertbare De-jing, also der nach den Funden erste Teil des Laozi. Der Dao-Teil mit seinen stark idealistischen Teilen wird als der gesellschaftlichen Entwicklung entgegengesetzte Theorie verurteilt, vor allem auch, weil sich die restaurativen Elemente hier Argumente gegen die Legalisten aneignen konnten. Allerdings sind die von Kramers aufgeführten Diskussionspunkte nur aus der zentralen Position zurückgetreten, werden aber in allen Diskussionen zumindest mit in den Argumentationsrahmen einbezogen.

Auch wenn man den Grundkonstanten, die augenblicklich die Diskussionen in der Volksrepublik China beherrschen, kritisch gegenübersteht, wie zum Beispiel der Annahme einer Sklavenhalterperiode oder dem ausschließlich anzuwendenden Konzept des Linienkampfes, erbringen die weiten Diskussionen in der Volksrepublik wesentliche Erkenntnisse für die Probleme der alten chinesischen Geschichte und Philosophie. Der Ansatz einer unterschiedlichen Bündnispolitik scheint mir eine wesentliche Weiterentwicklung im Vergleich zu den synkretistischen Ansätzen zu sein. Auch die enge – manchmal für den westlichen Leser übertriebene – historische Dimension bei der Interpretation der Philosophie, ist nicht nur für die Deutung der ersten Han-Zeit von Wichtigkeit.

Von Interesse sind sicherlich die Umdeutungen von Philosophen wie Huai-nan-zi zum Konfuzianer bzw. Jia Yi zum Legalisten. Auch treten jetzt einige historische Persönlichkeiten, wie der Minister Cao Can, mit Recht in den Mittelpunkt der Betrachtung.

Auch für die Einschätzung des Taoismus, insbesondere über die Entstehung und Beeinflussung der Ideen im historischen Kontext, muß eine Aussage, «die den Taoismus als eine retrospektive Lehre, die als Ideologie einer untergehenden Gesellschaftsschicht entstand»¹¹⁶ auffaßt, in ihrer Eindeutigkeit zumindest relativiert werden.

Insgesamt scheint mir die Bedeutung der Funde von Ma-wang-dui nicht nur für die Philologie des Dao-de-jing von Bedeutung zu sein, sondern wir müssen in den Arbeiten der Volksrepublik einen legitimen Beitrag zur Interpretation des Laozi und seiner vielfältigen Wirkungen in Philosophie und Geschichte sehen.

Dieser Beitrag zur Laozi-Diskussion hofft, in den «Asiatischen Studien» vom Aufsatz von v. Tscharner¹¹⁷ «Laotse-Sprüche über den Krieg» über die wichtige Arbeit von Kramers zu einer vorläufigen Fortsetzung dieser Diskussionen beizutragen, wobei die Aufarbeitung der neugefundenen Texte eine wichtige Aufgabe bleibt.

ANMERKUNGEN

1. Über die Bedeutung der archäologischen Funde in der Volksrepublik gibt M. Loewe in seinem Aufsatz «Archaeology in the New China» eine knappe, gute Übersicht. Zu den Funden von Ma-wang-dui vgl. S. 7ff. ... Eine kurze Beschreibung der wichtigsten Artikel über die Gräber 2 und 3 in den Zeitschriften Wenwu und Kaogu gibt J. K. Riegel, 1975: «A Summary of some Recent Wenwu and Kaogu Articles on Mawangdui Tombs Two and Three», S. 10–15.

2. Vgl. Riegel 1975: S. 11 «Tomb Three ist located 4.3 meters to the south of Tomb One. The north and west walls of the tomb pit as well as its entrance passage were partially damaged when the south wall of Tomb One was being built.» und Riegel 1975: S. 12 «Tomb Three stands in sharp contrast to Tomb Two for, though it too seems to have suffered considerable damage due to water seepage, more than a thousand reasonably well preserved items were found within it. All that remains of the corpse however, are enough bones to determine that a male of about thirty years of age was interred.»

3. Neben den Laozi-Kopien wurden medizinische Texte (siehe z. B. Wenwu 1975: 6, S. 1–5 und 9, S. 35–48), ein Yi-jing und ein Zhan-guo-ce-Text (kurze Beschreibung in Kaogu 1975: 1, S. 47–57) gefunden.

4. Die Beschreibung der Kopien und ihre philologische Bedeutung sind eine Zusammenfassung der Artikel Kaogu 1975: 1, S. 47–57, darin S. 49–50, und Wenwu 1974: 11, S. 1–7, siehe S. 79–86.

5. Dieser Zusammenfassung liegt der Artikel Xuexi yu Pipan 1974: 10, S. 3–9 zugrunde, siehe S. 86–92.

6. Dieser Zusammenfassung liegt der Artikel *Lishi yanjiu* 1975: 3, S. 76–80 zugrunde, siehe S. 92–97.

7. Dieser Zusammenfassung liegt der Artikel *Lishi yanjiu* 1975: 3, S. 86–94 zugrunde, siehe S. 97–104.

8. Xiao-zhuan. Li Si, der Minister von Shi-huang-di, legte die kleine Siegelschrift fest. *Karlgren* 1975: S. 50.

9. Li-shu. Eine Schrift, die zu Beginn der Han-Zeit in Gebrauch kam. Vgl. *Karlgren* 1975: S. 50/51; vgl. auch *Kaogu xuebao* 1975: 1, S. 7 und S. 7, N. 1.

10. *Kaogu* 1975: 1, S. 49–50.

11. Xing-shan, vgl. Mengzi.

Legge 1960: vol. 2, S. 234 «Mencius discoursed to him how the nature of man is good, and when speaking, always made laudatory reference to Yáo and Shun».

12. Shen-du, vgl. Da-xue.

Legge 1960: vol. 1, S. 366 «This is called self-enjoyment. Therefore the superior man must be watchful over himself when he is alone.» S. 367 «What truly is within will be manifested without. Therefore the superior man must be watchful over himself when he is alone.»

13. Yin Yi in 51 Kapiteln. *Han Shu* Kap. 30, S. 1729.

14. Vgl. *Shiji* Kap. 3, S. 94, Übersetzung *Chavannes* 1967: Bd. 1, S. 178–179: «une autre tradition dit: I Yin était un simple particulier; T'ang envoya des gens le chercher en lui offrant des présents; ils s'en retournèrent cinq fois, mais enfin il se résolut à venir; c'est en accompagnant T'ang qu'il discourut sur le Roi simple et *les neuf Maitres*». Hierdurch ergibt sich ein enger Zusammenhang mit dem Werk «Yin Yi» und den «Diskussionen über die neun Herren», wobei angenommen wird, daß das zweite ein Teil des ersten ist.

15. Fa-jun. Der erste der neun Herren. *Chavannes* 1967: Bd. 1, S. 179, N. 1: «Les princes de la loi (c'est-à-dire les princes qui règnent en appliquant des lois sévères, comme Hiao, duc de Ts'in, ou Ts'in Che houang ti).»

16. Eine ausführliche Diskussion über den Anhang 2 befindet sich in *Wenwu* 1974: 11, S. 21–27.

17. Huang-di si-jing in 4 Kapiteln. *Han Shu* Kap. 30, S. 1730; vgl. auch *Kaogu xuebao* 1975: 1, S. 8–10, wobei andere Zuordnungen auf S. 10 diskutiert werden.

18. *Kaogu* 1975: 1, S. 49. Das Werk ist unter den taoistischen Büchern mit 22 Kapiteln aufgeführt. *Han Shu* Kap. 30, S. 1731.

19. *Kaogu xuebao* 1975: 1, S. 38.

20. *Wenwu* 1974: 11, S. 8; vgl. auch *Kaogu xuebao* 1975: 1, S. 7, auch N 1, 2, in der die Datierung des Textes A auf 195–180 und Text B auf 179–168 v. u. Z. gelegt wird.

21. Die daraus gezogenen Schlußfolgerungen finden sich auf den Seiten 86ff.

22. Vgl. die kritische Anmerkung von *Chang* 1975: S. 48, N 7: «Die ersten beiden Zeilen dieses Zitats erscheinen gewöhnlich im Kapitel XIX. Der Originaltext des Tao Te Ching war jedoch nicht in Kapitel unterteilt. Die Aufteilung nach Kapiteln geht auf Ho Shang Kung aus der Han-Dynastie zurück, der einige Jahrhunderte nach Lao Tzu lebte. Oft brechen diese willkürlich unternommenen Aufteilungen offensichtliche Bedeutungseinheiten auseinander. So auch in diesem Fall, wo die ersten beiden Zeilen deutlich zu dem sich weiterentwickelnden Gedankengang gehören.»

23. *Lau* 1967: S. 87; vgl. die Übersetzungen an der entscheidenden Stelle:

Debon 1967: S. 55: «Wahrlich, die Wesen ...»

Duyvendak 1953: S. 69: «Car les êtres sont tantôt ...»

Waley 1965: S. 179: «For among the creatures ...»

24. Die Stellung der ersten Zeile in Kap. 20 ist bei vielen Laozi-Übersetzern problematisch. Vgl. Lau 1967: S. 76 N.: «This line is clearly out of place in this chapter, and should, almost certainly, form part of the last chapter, but there is disagreement among scholars as to the exact place in the last chapter to which it should be restored. I am inclined to the view that it should be the first line. In that case, it should also be the first line of 43.»

Vgl. auch Duyvendak 1953: S. 45: «La première phrase que certains commentateurs voudraient ajouter au chapitre précédent est à mon avis la clef de ce passage ...»

25. Lau 1967: S. 74–76.

26. Duyvendak 1953: S. 43.

27. Lau 1967: S. 101.

28. Lau 1967: S. 103.

29. Debon 1967: S. 42. Auch Waley 1965: S. 170 liest «From the time of old till now».

29a. TT 346, S. 6a.

30. Duyvendak 1953: S. 49: «Pour ,depuis l'antiquité jusqu'à présent', il faut peut-être lire, avec quelques textes: ,du présent jusqu'à l'antiquité', à cause de la rime du mot ,antiquité' kou avec k'iu ,abolir' et fou ,commencement' ...»

31. Lau 1967: S. 106.

32. In einem Kommentar von Wang Bing zum Yin-yang lei-lun wird jiong in der Bedeutung von Hitze gebraucht.

33. Debon 1967: S. 36. Duyvendak 1953: S. 23 übersetzt in Anlehnung an den Aufsatz von Demiéville «Le Miroir spirituel» statt Blick «miroir». Auch Lau 1967: S. 66 übersetzt «mirror».

34. Daß die Bedeutung «Spiegel» korrekt ist, wird in der Wenwu 1974: 11, S. 6, nachgewiesen. An Hand alter Schriftzeichen wird aufgezeigt, daß lan das alte Zeichen für ein mit Wasser gefülltes Becken ist, das als Spiegel benutzt wurde, indem ein Mensch in jenes Becken hineinblickte (lan).

35. Ich breche die Beschreibung der Funde hier ab, da der Schluß des Kapitels im Wesentlichen nur noch von den loan-words handelt, die für uns an dieser Stelle wohl nicht wesentlich sind.

36. Für diese verschiedenen Traditionen sprechen einmal die Varianten der Kopien A und B, vor allem auch die unterschiedlich gebrauchten loan-words. Zudem wird auf die unterschiedlichen Zitate aus dem Laozi-Text in der Zeit der Kämpfenden Reiche hingewiesen (Wenwu 1974: 11, S. 4–5).

37. TT 417 S. 4b.

38. TT 417 S. 4b.

39. Siehe Seite 93ff. und 98.

40. Der Verfasser führt hier historische Angaben über die Größenordnung und Dauer der Kämpfe in der Frühlings- und Herbstperiode und der Zeit der Kämpfenden Reiche an, so dauerte früher die Einnahme einer Hauptstadt 10 Tage, während später von mehr als fünfjährigen Kämpfen berichtet wird.

41. Debon 1967: S. 77.

42. Debon 1967: S. 56.
43. Waley 1965: S. 187.
44. Legge 1960: vol. V, S. 813.
45. Jaeger 1960: S. 10.
46. Maschke 1972: S. 60. vgl. Griffith 1963: S. 92–93.
47. Debon 1967: S. 109.
48. Zur Dialektik und/oder dem Relativismus bei Laozi s. S. 94ff.
49. Maschke 1972: S. 65.
50. Maschke 1972: S. 97 und vor allem S. 33.
51. Debon 1967: S. 109.
52. Debon 1967: S. 107.
53. Debon 1967: S. 62.
54. Waley 1965: S. 211.
55. Maschke 1972: S. 50.
56. Vgl. Couvreur 1951: vol. 1, S. 233–236.
57. Vandermeersch 1965: S. 157/58.
58. Debon 1967: S. 99.
59. Debon 1967: S. 53.
60. Debon 1967: S. 57.
61. Debon 1967: S. 111.
62. Debon 1967: S. 89.
63. S. S. 94.
64. Eine größere historische Einordnung, die Zhai Qing hier folgen läßt, habe ich ausgelassen, da sie im Kapitel 4, S. 97ff., ausführlich beschrieben ist.
65. Siehe auch S. 97–98.
66. Vgl. Couvreur 1913: vol. 11, S. 585 «En ce qui concerne le deuil de trois ans, tous les souverains ont été d'accord, dans tous les temps la conduite des hommes a été uniforme.»
67. Vgl. dazu Waley 1938: S. 123: «The Master said, I have transmitted what was taught to me without making up anything of my own. I have been faithful and loved the Ancients.»
68. Waley 1965: S. 162.
69. Lau 1967: S. 72.
70. Waley 1965: S. 151.
71. Liao 1939: vol. 1, S. 192.
72. Liao 1939: vol. 2, S. 279.
73. Debon 1967: S. 62.
74. Debon 1967: S. 63.
75. Debon 1967: S. 55.
76. Debon 1967: S. 111.
77. Liao 1939: vol. 1, S. 173.
78. Liao 1939: vol. 1, S. 59.
79. Liao 1939: vol. 1, S. 176. Die unterstrichenen Teile zitiert Yan Feng.
80. Liao 1939: vol. 1, S. 176.
81. Liao 1939: vol. 1, S. 200.
82. Liao 1939: vol. 2, S. 322.

83. Zur Diskussion um die materialistische oder idealistische Grundposition bei Laozi vgl. Kramers 1968: S. 40ff.
84. Liao 1939: vol. 1, S. 194.
85. Liao 1939: vol. 1, S. 191.
86. Liao 1939: vol. 1, S. 34.
87. Lau 1967: S. 99.
88. Debon 1967: S. 44.
89. Debon 1967: S. 88.
90. Debon 1967: S. 111.
91. Debon 1967: S. 78.
92. Vgl. Waley 1938: S. 206: «Master K'ung said, Highest are those who are born wise.»
93. Zur Biographie von Cao Can s. Watson 1961: vol. 1, S. 421ff.
94. Watson 1961: vol. 1, S. 422.
95. Watson 1961: vol. 1, S. 422.
96. MEW 8: S. 117.
97. MEW 8: S. 115.
98. Zu den mythischen Kämpfen und Taten des Gelb-Kaisers vgl. Chavannes 1967: tome 1, S. 25ff.
99. Chavannes 1967: tome 1, S. 29.
100. Lan Si neigt zu der Ansicht, daß Laozi mit dem Qin-General Tai-shi Tan identisch ist.
101. Wenwu 1974: 10, S. 30.
102. Wenwu 1974: 10, S. 30.
103. Watson 1961: vol. 1, S. 425.
104. Jia Yi, vgl. Giles 1968: S. 127.
105. HNZ 1968: S. 1; vgl. auch Wallacker 1962: S. 5: «he discoursed and discussed the way and the virtue, collected and united (the threads of) Altruism and Propriety, and so composed this book».
106. HNZ 1968: S. 153.
107. HNZ 1968: S. 153.
108. Wu Wang, erster Herrscher der Zhou, vgl. Giles 1968: S. 891.
109. Cheng und Gang, zweiter und dritter Herrscher der Zhou.
110. Zhou Gong, Bruder von Wu Wang, der für Cheng die Herrschaft der Zhou sicherte. Vgl. Giles 1968: S. 162.
111. HNZ 1968: S. 36.
112. Watson 1961: vol. 2, S. 368/369.
113. Munro 1965: S. 130ff.
114. Kramers 1968: S. 31-67.
115. Kramers 1968: S. 33/34.
116. Moritz 1973: S. 11 und 26ff.
117. Tschärner 1947: S. 6-9.

Benutzte Werke in westlichen Sprachen

- Chang 1975 Chang Chung-yuan: Tao, Zen und schöpferische Kraft; Düsseldorf, 1975.
- Chavannes 1967 Chavannes Edouard: Les Mémoires Historiques de Se-Ma Ts'ien, 7 tomes, Paris, 1967 (Nachdruck).
- Couvreur 1913 Couvreur S.: Li Ki ou les Mémoires sur les Bienséances et les Cérémonies; 2 tomes, Ho Kien Fu 1913.
- Couvreur 1951 Couvreur S.: La Chronique de la Principauté de Lou; Paris, 1951.
- Debon 1967 Debon G.: Lao-Tse, Tao-Tê-King, Stuttgart 1967.
- Demiéville Le Miroir Spirituel: in Sinologica 1/2, 1974, S. 112-137.
- Duyvendak 1953 Duyvendak J.-J.-L.: Le Livre de La Voie et la Vertu, Paris 1953.
- Giles 1968 Giles H. A.: A Chinese Biographical Dictionary; Taipei 1968 (Nachdruck).
- Griffith 1963 Griffith Samuel: Sun Tzu The Art of War, Oxford 1963.
- Karlgren 1975 Karlgren Bernhard: Schrift und Sprache der Chinesen, Berlin 1975.
- Jaeger 1960 Jaeger: Die Biographie des Wu Tzu-hsü: in Oriens Extremus, Jg. 7, 1960, S. 1-16.
- Kramers 1968 Kramers R. P.: Die Lao-Tzu-Diskussion in der Chinesischen Volksrepublik: in Asiatische Studien XXII, 1968, S. 32-67.
- Lau 1967 Lau D. C.: Lao Tzu, Tao Te Ching, London 1967.
- Legge 1960 Legge James: The Chinese Classics, Hongkong 1960, 5 vol. Darin: Legge 1960: vol. 1: The Great Learning; Legge 1960: vol. 2: The Works of Mencius; Legge 1960: vol. 5: The Ch'un Ts'ew with the Tso Chuen.
- Liao 1939 Liao W. K.: The Complete Works of Han Fei Tzu, 2. vol., London 1939.
- Loewe Loewe Michael: Archaeology in the New China: in The China Quarterly, Nr. 65, 1976, S. 1-14.
- Maschke 1972 Becker H. D.: Sun Tzu Die dreizehn Gebote der Kriegskunst (Mit einer Einleitung von G. Maschke), München 1972.
- MEW 8 Marx Engels Werke Band 8, Berlin 1973. Darin Marx Karl, Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte.
- Moritz 1963 Moritz Ralf: Hui Shi und die Entwicklung des philosophischen Denkens im alten China, Berlin 1973.
- Munro 1965 Munro D. J.: Chinese Communist Treatment of the Materialist Conception of History: in The China Quarterly, Nr. 24, 1965, S. 119-140.

- Riegel 1975 Riegel Jeffrey K.: A Summary of some recent Wenwu and Kaogu Articles on Mawangdui Tombs Two and Three in Early China, Berkeley 1, 1975.
- v. Tschärner 1947 v. Tschärner E. H.: Laotse-Sprüche über den Krieg: in Asiatische Studien 1/2, 1947, S. 6–9.
- Vandermeersch 1965 Vandermeersch Léon: La Formation du Légisme, Paris 1965.
- Waley 1938 Waley Arthur: The Analects of Confucius, London 1938. Hier zitiert nach einem Taschenbuchnachdruck, New York o. J.
- Waley 1965 Waley Arthur: The Way and its Power, London 1965.
- Wallacker 1962 Wallacker Benjamin E.: The Huai-Nan-Tzu, Book Eleven: Behavior, Culture and the Cosmos (American Oriental Series No. 48), New Haven, 1962.
- Watson 1961 Watson Burton: Records of the Grand Historian of China, 2 vol., New York and London 1961.

Benutzte chinesische Werke

- Han Shu, 12 Bände, Peking 1975.
- HNZ 1968: Huai-nan-zi, Taipei 1968.
- Lishi yanjiu 1975: 3, S. 76–80: Yan Feng, Han Fei dui «Laozi» sixiang di pipan gai-zao.
- Lishi yanjiu 1975: 3, S. 86–94: Lan Si, Daojia yu xihan rufa douzheng.
- Kaogu 1975: 1, S. 47–57: Zhongguo kexueyuan kaogu yanjiusuo Hunansheng bowuguan xiezuo xiaozu, Mawangdui er, san hao mu fajue di zhuyao shouhuo.
- Kaogu xuebao 1975: 1, S. 7–38: Tang Lan, Mawangdui chutu «Laozi» yiben juan qian gu shishu di yanjiu -- jian lun qi yu Hanchu rufa douzheng di guanxi.
- Shiji, 6 Bände, Peking 1964.
- TT 346: Daojing guben pian.
- TT 417: Daodejing lun bingyao yishu.
- Wenwu 1974: 10, S. 30–42: Mawangdui Han mu boshu zhengli xiaozu, Changsha Mawangdui Han mu chutu «laozi» yiben juanqian yishu shiwen.
- Wenwu 1974: 11, S. 1–7: Gao Heng und Chi Xichao, Shitan Mawangdui Han mu zhong di boshu «Laozi».
- Wenwu 1974: 11, S. 21–27: Ling Xiang, Shitan Mawangdui Han mu boshu «Yi Yin – Jiu zhu».
- Wenwu 1975: 6, S. 1–5: Mawangdui Han mu boshu zhengli xiaozu, Mawangdui Han mu chutu yishu shiwen – Teil 1.
- Wenwu 1975: 9, S. 35–48: Mawangdui Han mu boshu zhengli xiaozu, Mawangdui Han mu chutu yishu shiwen – Teil 2.
- Xuexi yu Pipan 1974: 10, S. 3–9: Zhai Qing, «Laozi» shi yibu bingshu.

ZEICHENINDEX

- | | |
|----------|-------------|
| [1] 马王堆 | [19] 臭 |
| [2] 性善 | [20] 老子邻氏经传 |
| [3] 慎独 | [21] 老子传氏经说 |
| [4] 伊尹 | [22] 刘向说老子 |
| [5] 论九至 | [23] 故 |
| [6] 法君 | [24] 自今及古 |
| [7] 黄帝内经 | [25] 热 |
| [8] 经法 | [26] 灵 |
| [9] 十大经 | [27] 正 |
| [10] 称 | [28] 览 |
| [11] 道原 | [29] 监 |
| [12] 软 | [30] 鉴。鑑 |
| [13] 利稀 | [31] 蓝 |
| [14] 盈 | [32] 王真 |
| [15] 恒 | [33] 王夫之 |
| [16] 邦 | [34] 章太炎 |
| [17] 国 | [35] 从礼治军 |
| [18] 也 | |