

<b>Zeitschrift:</b>	Asiatische Studien : Zeitschrift der Schweizerischen Asiengesellschaft = Études asiatiques : revue de la Société Suisse-Asie
<b>Herausgeber:</b>	Schweizerische Asiengesellschaft
<b>Band:</b>	50 (1996)
<b>Heft:</b>	4: Jubiläumsausgabe zum fünfzigjährigen Bestehen der Asiatischen Studien = En l'honneur du cinquantenaire des Études Asiatiques
<b>Artikel:</b>	Begegnung an der Furt
<b>Autor:</b>	Gassmann, Robert H.
<b>DOI:</b>	<a href="https://doi.org/10.5169/seals-147285">https://doi.org/10.5169/seals-147285</a>

### 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:** 27.01.2026

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

## BEGEGNUNG AN DER FURT

Robert H. Gassmann, Universität Zürich

In älteren Kulturen, meine Damen und Herren,<sup>1</sup> war es üblich, komplexe Sachverhalte mit Hilfe einer aufschlussreichen, fabel- oder gleichnisähnlichen Geschichte und kräftig gezeichneten Bildern plastisch zu vermitteln. Lassen Sie mich also auch mit einer Geschichte arbeiten. Sie stammt aus dem Buch *Lun Yu*, in dem die wahrscheinlich weitgehend authentischen Worte und Gespräche des Konfuzius gesammelt sind. Die Geschichte gehört zu einer kleinen aber seltsamen Gruppe von Stellen, die gewissermassen leitmotivisch eine kommunikativ ergebnislose Begegnung zwischen Konfuzius und einem Vertreter einer – sagen wir einmal – daoistischen Weltanschauung belegen. Diese Ergebnislosigkeit, ja diese eklatante Unfähigkeit des Meisters, sich argumentativ durchzusetzen, hat viele Kommentatoren veranlasst, diese Stellen entweder als unecht zu taxieren oder als perfid eingeschleuste daoistische Gegenpropaganda zu verwerfen. Und doch sind sie in den Gesprächen des Konfuzius überliefert, und wurden auch stets weitertradiert! Grund genug also, einen kritischen Blick darauf zu werfen. Hier also die Geschichte:

Zhǎng Jū und Jié Nī, zwei Einsiedler, waren zu zweit mit Pflügen beschäftigt. Meister Kǒng kam an ihnen vorbei und schickte seinen Schüler zǐ-Lù, um sich bei ihnen nach einer Furt zu erkundigen. Zhǎng Jū fragte ihn: "Wer ist denn der werte Herr, der den Wagen führt?" zǐ-Lù antwortete: "Er ist der Kǒng Qiū." Der Einsiedler fragte weiter: "Ist er der Kǒng Qiū aus dem Staate Lǔ?" Der Schüler antwortete: "Er ist es." Da meinte Zhǎng Jū: "Dann kennt er die Furt schon."

Der Schüler zǐ-Lù wandte sich an den anderen Einsiedler, an Jié Nī. Dieser fragte ihn: "Und Sie, wer sind Sie?" zǐ-Lù antwortete: "Ich bin zǐ-Lù." Jié Nī fragte weiter: "Der Schüler des Kǒng Qiū aus Lǔ?" zǐ-Lù antwortete: "So ist es." Da meinte Jié Nī: "In Zeiten, wo die Wasser alles überfluten, verhalten

1 Beim vorliegenden Text handelt es sich um einen Vortrag, der im Rahmen der gemeinsam von der Universität Zürich und der Eidgenössischen Technischen Hochschule organisierten Ringvorlesung "Ostasien – Eine kulturwissenschaftliche Einführung" im Wintersemester 95/96 gehalten wurde. Der Stil des Vortrags wurde unverändert beibehalten; wo nicht ausdrücklich auf eine Ausgabe hingewiesen wird, stammen die Übersetzungen vom Verfasser. Annotierungen sind, wo nötig, im Text integriert.

sich in der Welt alle wie Ihr Meister und Sie es jetzt tun – sie suchen eine Furt. Aber was ändert das? Und ausserdem – wenn Sie schon zu denen gehören, die jemandem als Schüler nachfolgen, warum denn einem Dienstadligen wie König Qiū, der bloss anderen Adligen aus dem Weg geht, warum nicht gleich einem Dienstadligen, der den gegenwärtigen Zeiten aus dem Weg geht!?”

Zhāng Jū und Jié Nī deckten die Saat mit Erde zu und liessen sich nicht weiter stören. zǐ-Lù begab sich zum Meister und berichtete ihm das Gespräch. Der werte Meister zeigte sich enttäuscht und sprach: “Vögel und ergebundene Tiere können nicht der gleichen Gruppe angehören. Ich jedenfalls bin *nicht* ein Schüler solcher ‘Adliger’! Aber wer will das schon sein!? Wenn die Welt den korrekten Weg hätte, dann wäre ich nicht berechtigt, an ihrem Wandel teilzuhaben.” (*Lun Yu* 18.6)

Soweit die Geschichte. Ist das nun einfach eine mehr oder weniger lustige Episode – oder steckt mehr dahinter? Ich würde Ihnen diese Stelle natürlich nicht vorlegen wollen, wenn ich nicht dezidiert der Meinung wäre, dass die übliche anekdotische Lesart sich bloss an Oberflächlichem orientiert und den Blick auf wesentlichere Zusammenhänge verstellt. Dass viele dieser Zusammenhänge sich erst bei einer sorgfältigen – und damit meine ich: philologisch exakten – Lektüre erschliessen, dass das zwischen den Zeilen Stehende erst durch inner- und aussertextliche Arbeit «intelligibel» wird, ist für alle text- und sprachbezogen arbeitenden Wissenschaften (besonders für die Philosophie) nicht neu. Die folgenden detaillierten Ausführungen sollen daher nicht als selbstgefälligen Beweis missverstanden werden, dass «nur ein traditioneller Sinologe von Format» das wirklich leisten kann (1 m 86 übrigens), sie sollen vielmehr aufzeigen, wie ungeheuer schwierig es ist, bloss mit oder aus einer Übersetzung – wie gut sie auch sein mag – wesentliche Dimensionen eines Textes, und damit einer Kultur, zu erfassen. Es sei also an dieser Stelle an die Fachwissenschaftler hüben wie drüben appelliert, sich ihrer grossen Verantwortung bei der Vermittlung bewusst zu sein und sich bei der Suche nach geeigneten Furten nicht davor zu scheuen, gelegentlich nasse Füsse oder abweisend scheinende Antworten zu bekommen.

Beginnen wir also mit unserer Lektüre und wenden wir uns zunächst einmal den Kraft- und Spannungsfeldern der Begebenheit zu: Die Stelle beginnt mit der Nennung von zwei Einsiedlern, die offenbar in der Nähe eines Flusses daran sind, ihr Land zu bebauen. Von zwei *Einsiedlern* zu sprechen scheint zwar widersprüchlich, aber mit diesem üblichen Äquivalent werden Angehörige der Oberschicht bezeichnet, die sich von der Welt zurückgezogen haben, ein eremitenhaftes frugales Leben führen und nicht

unbedingt, wie das Beispiel zeigt, allein leben. Diese Art Lebensführung heisst chinesisch *yīn jū* 隱居 ‘in der Abgeschiedenheit leben; eremitisch leben’. Der aufmerksame Hörer wird die lautliche Nähe der ersten Silbe mit dem viel bekannteren Wort *yīn* 陰 ‘weibliche Kraft’ sofort heraushören (dies gilt hier auch für die antikchinesischen Lautungen \**ien* und \**iem*).

陰 *Yin* und 陽 *Yang* sind zwei komplementäre Kräfte, die den Kosmos – und damit auch die Menschenwelt – in allen Aspekten in Bewegung halten. Sonne und Mond sind zwar nach uralter chinesischer Vorstellung deren wichtigsten Erscheinungsformen (*yīn* bezeichnet ursprünglich den nach Norden liegenden Schattenhang eines Bergs oder Hügels, *yáng* entsprechend den Sonnenhang), aber diese zwei gegensätzlichen und sich gleichzeitig ergänzenden Kräfte werden mit vielen anderen Begriffspaaren in ihren Erscheinungszuständen umschreiben: Yang ist das Männlich-aktive, Yin das Weiblich-passive, Yang ist mit Trockenheit, Klarheit, Hitze, Tageszeit, Sommer, Süden, dem Himmel assoziiert, Yin mit Feuchtigkeit, Dunkelheit, Kälte, Nacht, Winter, Norden und der Erde. Beide müssen je nach Zeit und Ort im vorgegebenen harmonischen Verhältnis zueinander stehen: Im Winter, beispielsweise, muss der Yin-Einfluss stark, der des Yang gering sein; tritt dann eine Hitzewelle auf, dann muss durch geeignete rituelle Massnahmen der Yang-Einfluss eingedämmt werden. Dabei spielt das Verhalten des Menschen, insbesondere des Herrschers, durchaus eine Rolle. So heisst es etwa im Buch 呂氏春秋 *Lü Shi Chun Qiu* (*Frühling und Herbst des Herrn Lü*) zu den vom König zu meidenden Tätigkeiten im ersten Frühlingsmonat:

“Wenn im ersten Frühlingsmonat die für den Sommer gültigen Ordnungen befolgt würden, so würden Wind und Regen nicht zur rechten Zeit kommen, Kräuter und Bäume vorzeitig dürr werden und die Staaten in Aufregung geraten. Wenn die für den Herbst gültigen Ordnungen befolgt würden, so würden die Menschen von grossen Seuchen betroffen werden, Stürme und Platzregen würden sich häufen, und allerlei Unkraut würde wuchern. Wenn die für den Winter gültigen Ordnungen befolgt würden, so würde Unheil durch Überschwemmungen angerichtet, Reif und Schnee würden grossen Schaden tun. Die Wintersaat würde nicht heimgebracht werden können.” (Buch 1, Kapitel 1; Wilhelm 1979:3)

Kehren wir zur Geschichte zurück: Über eine Lautähnlichkeit ist festgestellt worden, dass die Wertigkeit der ersten Aussage, welche die Einsiedler einführt, mit *yīn* in Verbindung gebracht werden kann. Diese Verbin-

dung ist nicht zufällig und kann aufgrund verschiedener Assoziationen bestätigt werden:

- Besonders stark ist die Assoziation mit ‘Wasser’, welches bekanntlich *yīn* zugeordnet ist. Dieses Element tritt uns in den Namen der beiden Einsiedler entgegen: Zhǎng Jū 長沮, dessen Vornamen ‘Marschgebiet’ bedeutet, und Jié Ní 條溺, dessen Vornamen mit ‘ertrinken’ zu tun hat. Aus dem Kontext ist ferner zu entnehmen, dass die beiden Einsiedler in der Nähe von Wasser wohnen bzw. arbeiten. Dieser Umstand ruft die folgenden Stellen aus dem  *道德經 in Erinnerung (auch unter dem Namen *Lao Zi* 老子 bekannt):*

Höchstes Gutsein gleicht dem Wasser.  
 Wasser versteht sich darauf, den zehntausend Wesen zu nützen,  
 ohne mit ihnen in Konkurrenz zu treten;  
 Es weilt an Orten, welche die Mehrheit der Menschen verabscheut.  
 Darum ist es nahe dem Weg. (*Lao Zi*, Kap. 8)

Mit dem Vers “das Wasser weilt an Orten, welche die Mehrheit der Menschen verabscheut” ist das eremitische Element direkt angesprochen. In einer zweiten *Lao Zi*-Stelle wird auf eine andere Eigenschaft des Wassers referiert, die im Zusammenhang mit der argumentativen «Niederlage» des Konfuzius wohl aufschlussreich ist:

Nichts in der Welt ist unterwürfiger oder schwächer als das Wasser.  
 Aber nichts, das Festes und Starkes angreift, kann es besiegen. (Kap. 78)

- Eine zweite Assoziationskette mit *yīn* wird durch ihre passive, statische Erscheinungsform eröffnet. Die zwei Eremiten sind ortsansässig, statisch, während Konfuzius und *zǐ*-Lù sich bewegen, mobil sind. Konfuzius und *zǐ*-Lù agieren, die Eremiten reagieren.
- Als dritte Assoziation wäre zu erwähnen, dass im Text ausdrücklich gesagt wird, dass die Eremiten ‘zu zweit’, ‘paarweise’ – man könnte auch sagen: «paritätisch» – arbeiten. Die Zahl ‘zwei’, wie alle geraden Zahlen, ist eine *yīn*-Zahl. Was sie bearbeiten, ist ebenfalls aufschlussreich: die Erde, Grundlage der Landwirtschaft, ist als Gegenstück zum Himmel ebenfalls *yīn*.
- Um unserem Gegenstand entsprechend eine *yīn*-Zahl von Argumenten für Assoziationen aufzuzählen, sei viertens und abschliessend auf eine naheliegende Folgerung verwiesen: wo *yīn* 陰 ist, ist auch *yáng* 陽,

d.h., *yīn* verlangt nach ihrer Komplementärkraft, womit wir zur nächsten Szene und zum Auftritt von Meister Kong und seinem Schüler zǐ-Lù übergehen können.

Der Meister und sein Schüler sind also mit einem Reisewagen von A nach B unterwegs und müssen dazu offenbar auf die andere Seite des nahen Flusses gelangen. Da der Fluss gewissermassen *quer* zu ihrem Vorhaben liegt, suchen sie eine Furt, um ihn zu überqueren. Also schickt der Meister seinen Schüler zu den Eremiten, um sich danach zu erkundigen. Halten wir folgende Elemente fest:

- Im Gegensatz zu den zwei Eremiten sind diese beiden Herren beweglich, mobil – sie sind also klar mit *yáng* 陽 zu assoziieren. Diese Art von Mobilität wird im  *klar verurteilt. Es heisst da in Kapitel 80 in einem an den Herrscher gerichteten Text:*

Sire! Verkleinert die Lehen(sfürstentümer)!  
 Verringert die Grösse der Völker! [...]  
 Bringt die Völker dazu, die Toten ernst zu nehmen und *nicht in die Ferne umzuziehen!*  
 Auch wenn es Boote und *Reisewagen* geben sollte, lasst es keinen Ort geben,  
 wo Leute sie besteigen! [...]  
 Sind die Hauptstädte benachbarter Lehensfürstentümer von ferne gegenseitig zu  
 sehen und sind die Stimmen der Hähne und Hunde gegenseitig zu hören, so er-  
 reichen die Völker ein reifes Alter und den Tod, und sie gehen nicht zueinander  
 hin oder kommen zueinander her. (*Lao Zi*, Kap. 80)

Die Tatsache, dass der Reisewagen nachher explizit erwähnt wird, ist in einem weiteren Zusammenhang bedeutsam: Der antike Reisewagen mit seinem viereckigen Kastenboden und seinem runden, gewölbten Dach oder Schirm ist ein Symbol für Himmel und Erde, denn viereckig ist die Gestalt der Erde, rund ist die Form des Himmels. Der Lenker dieses Wagens wäre also als Weltenlenker zu verstehen; die Lenkung der Welt ist Sache des Himmels, wobei die menschliche Stellvertretung des Himmels als ‘Sohn des Himmels’ gilt. Konfuzius vertritt hier also die Sache des Himmels, womit das Bild und sein Person ganz klar mit *yáng* assoziiert werden.

- Das Bild des Wagens eröffnet noch eine weitere Dimension: Wer im Wagen sitzt, befindet sich im Vergleich zu seiner Umgebung in einer höheren Position. *Oben* ist äquivalent zu *yáng*, *unten* zu *yīn*. Das kon-

fuzianische Weltbild ist absolut hierarchisch organisiert; wird diese Hierarchie durchbrochen, gerät die Welt aus den Fugen. So finden wir die folgenden Stellen in den Gesprächen des Meisters:

Meister Kong sprach: "Ist in der Welt der korrekte Weg vorhanden, dann gehen Riten, Musik, Strafexpeditionen und Strafangriffe vom Himmelssohn aus. Wenn der Welt der korrekte Weg fehlt, dann gehen Riten, Musik, Strafexpeditionen und Strafangriffe von Lehensfürsten aus. Gehen sie von Lehensfürsten aus, so werden diese sie in der zehnten Generation wohl selten nicht schon verloren haben. Gehen sie von Vasallen der Lehensfürsten aus, so werden diese sie in der fünften Generation selten nicht schon verloren haben. Handhaben Untervasallen der Vasallen den Befehl über ein Lehen, so werden diese ihn in der dritten Generation selten nicht schon verloren haben. Wenn in der Welt der korrekte Weg vorhanden ist, dann ruht die Regierungsgewalt nicht auf den Vasallen der Lehensfürsten. Wenn in der Welt der korrekte Weg vorhanden ist, dann diskutiert der gemeine Adel nicht über das Rechte beim Regieren." (*Lun Yu* 16.2)

In einer weiteren berühmten Stelle heisst es:

Bei Meister Kong erkundigte sich der Jing-Patriarch von Qi nach der korrekten Ordnung. Und Meister Kong, der antwortete: "Der Lehnsherr sei echter Lehnsherr, der Lehnsmann echter Lehnsmann, der Vater echter Vater und der Sohn echter Sohn." Und der Patriarch, der sprach: "Ha! Sie verstehen etwas von der Sache! Kommt es wahrhaftig zum Lehnsherrn, der sich nicht wie ein echter Lehnsherr, zum Lehnsmann, der sich nicht wie ein echter Lehnsmann, zum Vater, der sich nicht wie ein echter Vater, und zum Sohn, der sich nicht wie ein echter Sohn verhält – werden dann, selbst wenn Einkünfte da sind, diese mir zur Verfügung stehen und als Lebensunterhalt dienen?" (*Lun Yu* 12.11)

Dieses hierarchische Verhältnis lässt sich nicht nur auf Konfuzius und die beiden Eremiten anwenden, es gilt auch zwischen ihm und seinem Schüler. *Yáng* steht also für das Hierarchische, für Unterordnung. Der Meister *schickt* seinen Schüler, und in diesem 'schicken' steckt das Element der Veranlassung, also der Kausativität – ein Zeichen der Stärke, der Macht, ja wohl auch der Gewaltanwendung. Obwohl also auf der *yáng*-Seite auch zwei Personen stehen, sind sie qualitativ anders zu beurteilen, als die beiden Eremiten. Die letztgenannten stehen, wie gesagt, in einem *paritätischen* Verhältnis zueinander und sind daher als zwei gleiche aufzufassen; die erstgenannten dagegen stehen in einem *hierarchischen* Verhältnis zueinander und sind daher gewissermassen als 1+1 aufzufassen. Die Zahl 1 ist – wie nicht anders zu erwarten – eine *yáng*-Zahl.

- Da aller guten *yáng*-Dinge drei sind, wäre gewissermassen auf die Topographie der bewegten und statischen Elemente in den beiden ersten Aussagen hinzuweisen. Nehmen wir an, Meister Kong und sein Schüler bewegten sich von Westen nach Osten. Mitten in dieser Bewegung stellt sich ihnen ein Hindernis entgegen, welches quer zu ihrer Richtung liegt. Wo *yáng* 陽 ist, ist also auch *yīn* 隅. Diese topographische Verteilung gilt übrigens auch für die dialogischen Elemente: auf die Frage des Schülers wird nicht eine Antwort gegeben, sondern eine *Gegenfrage* gestellt, die den Fragenden zum Antworten zwingt und die ursprüngliche Frage schliesslich unbeantwortet lässt. Aufschlussreich ist dabei noch, dass der Meister etwas wissen *will*, und wer etwas will, das er nicht erzwingen kann, der befindet sich *strategisch* in der schlechteren Position. Wie trefflich formulierte doch das  *die Situation unserer Kontrahenten:*

Nichts in der Welt ist unterwürfiger oder schwächer als das Wasser.  
Aber nichts, das Festes und Starkes angreift, kann es besiegen. (Kap. 78)

Jetzt, wo wir uns daran gewöhnt haben, hinter den ganz normalen Dingen eine metaphorische Ebene zu vermuten und auch zu entdecken, ist es Zeit geworden, die Frage, um die es Meister Kong offenbar geht, näher zu betrachten. Meister Kong lässt bekanntlich nach einer Furt fragen. Das ist eigentlich nur eine etwas eingeschränktere, eine etwas spezifischere Art, nach dem Weg zu fragen. Nun: in unserem Kulturkreis nach dem Weg zu fragen, das ist eine ganz und gar unverfängliche Sache. Im chinesischen Kontext führt diese Frage aber zu den Wurzeln des Denkens. Die Sache wird gewiss klarer, wenn ich das «Fremdwort» benutze: es ist die Frage nach dem *Dao*.

Bleiben wir bei der Formulierung der Frage. Warum lässt der Verfasser dieser fabelhaften Anekdote Konfuzius nicht direkt nach dem *Weg*, sondern bloss nach der *Furt* fragen? Ich glaube nicht, dass dies – um mit Morgenstern zu sprechen – «des Reimes wegen» geschah. Meines Erachtens steckt darin schon eine handfeste philosophische Stellungnahme. Hören Sie folgendes aus dem *Dao De Jing* in der Übersetzung von Debon:

Können wir weisen den *Weg*, ist es nicht der wahre *Weg*,  
Können wir nennen den Namen, ist es nicht der wahre Name.  
Was ohne Namen, ist Anfang von Himmel und Erde  
Was Namen hat, ist Mutter den zehntausend Wesen. (Kapitel 1)

Der Anfang in einer weniger poetischen, dafür textnaheren Version:

道可道	Wenn Wege (konkret) begangen werden können,
非常道	sind sie nicht der dauerhafte Weg;
名可名	wenn Namen (konkret) benennen können,
非常名	sind sie nicht der dauerhafte Name.

Der Name ‘Furt’ bezeichnet einen konkreten Weg, einen Weg, den man begehen kann, auf dem man sich be-wegen kann. Man kann jemandem darüber Auskunft geben, man kann mit ihm an ein Ziel gelangen. Dies gilt für alle real existierenden Wege, aber auch für die metaphorischen Wege, die gemeinhin «Methoden» genannt werden (im griechischen Wort steckt übrigens auch der Bestandteil ‘Weg’). Der chinesische Name ‘dao’ kommt in den Texten aller antiken Denkschulen vor. In diesen Texten kommt es in zwei verschiedenen syntaktischen Formen vor: mit einer näheren *Modifikation* bezeichnet es etwas gegenständlich oder sprachlich Fassbares, etwas Konkretes, also z.B. der Weg des Königs, der Weg des Himmels, die Pfade von Tieren usw. usf. Als alleinstehendes Nomen ohne nähere Modifikation hingegen bezeichnet ‘dao’ den aus der Perspektive der jeweiligen Schule oder des jeweiligen Verfassers einzige richtigen, wahren, korrekten Weg. Dieser Weg differiert gegenüber anderen Schulen oder Verfassern, weil die attributiven Prädikate ‘richtig’, ‘wahr’, ‘korrekt’ doch nur relative Gültigkeit haben, da sie ja auf eine bestimmte Auffassung referieren. Dass die sogenannten Daoisten ihren Namen dem Begriff ‘dao’ zu verdanken haben, ist dem Umstand zuzuschreiben, dass sie sich nicht einem wie auch immer attribuierten ‘dao’ zuwandten, sondern sich mit der Begrifflichkeit des Daos schlechthin befassten, mit den aus den konkreten Wegen ableitbaren allgemeinen Elementen.

Das Dao, am ehesten zu beschreiben als die organische Ordnung, die der Welt zugrundeliegt und diese strukturiert, kann weder genannt noch bekannt, sondern nur intuitiv erfasst werden. Es hat kein Bewusstsein und ist ohne Namen. Es ist in dem Sinne organisch, als es nicht willentlich handelt, aber es ist auch Ordnung, weil es sich in voraussagbaren Rhythmen und geordneten Mustern verändert. Will man sich ihm nähern, müssen sozial angepasste Rationalität und Intellekt zurückgelassen werden. Man kann sich ihm nur dann intuitiv nähern, wenn man so namenlos und frei von bewusstem Wählen und Bewerten wie das Dao selbst geworden ist. Das Dao kann in gewöhnlicher Sprache nicht beschrieben werden, da Sprache schon von Natur aus Teil der Sphäre der Unterscheidungen und

des Wissens ist. Sprache ist ein Produkt der Welt; das Dao ist jenseits davon, wie durchdringend und allgegenwärtig die Sprache auch sein mag. Das Dao ist transzendent und dennoch immanent. Es schafft, es strukturiert, es ordnet das ganze Universum, und doch ist es nicht blosser Teil davon. Im  *(*Lao Zi* 25) wird dieser Sachverhalt etwa wie folgt formuliert:*

人法地	Der (adlige) Mensch hat die Erde zum Vorbild,
地法天	Die Erde hat den Himmel zum Vorbild,
天法道	Der Himmel hat den Weg / das Dao zum Vorbild,
道法自然	Der Weg hat das Aus-sich-selbst-so-sein/tun zum Vorbild.

Aber wie spricht man denn über das Dao? Was passiert, wenn ich dieser Entität einen Namen geben muss? In der Art und Weise, wie sich der Verfasser der folgenden Zeilen gewissermassen aus der Affäre zieht, ist zu ersehen, dass die Bewegung vom Konkreten zum Abstrakten sich an realen und sozialen Gegebenheiten orientiert, dass der Abstraktion durchaus rekonstruierbare Bilder und Prozesse zugrunde liegen:

Es gibt ein Wesen, das chaotisch und vollendet ist,  
das vor Himmel und Erde gezeugt wurde.  
So still, so leer, steht es für sich allein und ändert sich nicht,  
Es wandelt im Kreise und ermüdet nicht.  
Man kann es für die Mutter der Welt halten.  
Ich kenne seinen persönlichen Namen nicht.  
Gebe ich ihm einen Erwachsenennamen, so sage ich: 'dao'.  
Mache ich ihm gezwungenermassen einen persönlichen Namen,  
so sage ich: 'gross'. (*Lao Zi* 25)

Interessant an dieser Stelle ist die *Namensgebung*. Dazu muss man wissen, dass je nach Lebensphase verschiedene Namen gegeben und benutzt wurden. Kurz nach der Geburt wurde der persönliche Namen gegeben, chinesisch *míng* 名. Dieser Name war starken Tabuvorschriften unterworfen. Mit Erreichung der Volljährigkeit bekam man deshalb einen Erwachsenennamen, chinesisch *zì* 字. Dieser Name war für den öffentlichen Gebrauch bestimmt. Diesen Brauch der Namensgebung nutzt nun der Verfasser, um im externen, öffentlichen Bereich einen kommunen Namen anzubieten. Gleichzeitig signalisiert er damit, dass das so Bezeichnete erst dann fassbar wird, wenn es an die Öffentlichkeit tritt, wenn es sich also in sozial wahrnehmbaren Erscheinungsformen manifestiert.

Den persönlichen Namen kennt der Verfasser nicht, denn das gehört zum tabuisierten, nicht-öffentlichen Bereich. Nur unter Nötigung lässt er sich herbei, dem Dao einen persönlichen Namen zu geben, und seine Wahl fällt auf ‘gross’ (chinesisch *dà 大*). Warum ausgerechnet darauf? Ist es nicht paradox, dass der Weg am Anfang ‘gross’ heißen soll? Es gibt dafür zwei Gründe. Zum einen ist es in der Antike Brauch, zwischen dem persönlichen und dem öffentlichen Namen eine inhaltliche Beziehung herzustellen, und zwar dergestalt, dass sie zusammen eine sinnvolle Ausdruckseinheit bildeten. In diesem Fall ergibt dies den Ausdruck *dà dào 大道* ‘grosser Weg’, womit sozusagen die hierarchische Spitze der Wege, der Weg der Wege bezeichnet wird. Der zweite Grund für die Wahl des persönlichen Namens wird in einer für uns eher kryptischen Form in der anschliessenden Textstelle gegeben:

大曰逝  
逝曰遠  
遠曰反

‘Gross-sein’ besagt ‘weggehen’,  
‘weggehen’ besagt ‘fern-sein’,  
‘fern-sein’ besagt ‘umkehren’.

Diese Namen bezeichnen Phasen eines ganz alltäglichen Vorganges, nämlich einer Be-wegung: Wer am Anfang eines Weges, einer Bewegung steht, manifestiert sich in seiner vollen Grösse; bewegt er sich, so geht er weg; auf seinem Weg erreicht er irgendwann den fernsten Punkt, wo er umkehrt und – vielleicht zuerst unsichtbar – im Näherkommen aus einem kaum zu erkennenden Punkt zu seiner vollen Grösse wieder zurückkehrt. Aus dieser Perspektivierung – Dinge erscheinen ganz klein am fernen Horizont, werden mit zunehmender Nähe grösser, gehen weiter, werden wieder kleiner, verschwinden am Horizont, erscheinen offenbar wieder, usw. usf. – aus dieser Perspektivierung gewinnt der Verfasser nicht nur den persönlichen Namen, gewissermassen den Anfangspunkt, des Dao, er begründet auch sein Wandeln in *Kreisen*. Und damit ist schliesslich die Verbindung zu einem faszinierenden Naturphänomen hergestellt, welches die Menschen von ihren Uranfängen an beschäftigt hat, zum Weg und zu den Wandlungsphasen des Mondes. Es gibt wahrlich kein besseres Bild für das Verhältnis zwischen Dao und den beiden Komplementärkräften *Yīn* und *Yáng*! Das Dao steuert unsichtbar den Ablauf, die zyklisch wiederkehrenden Wandlungen, sichtbar sind nur die wechselnden Erscheinungsbilder des Mondes, die Manifestationen der sich verändernden Zusammensetzungen der komplementären Kräfte.

In einer Kreisbewegung, die natürlich vom Dao meiner Ausführungen gesteuert wird, kehren wir also zurück zu unserer Anekdote. Dadurch, dass der Verfasser der Stelle den Konfuzius nach der Furt fragen lässt, erzielt er also die folgende Wirkung: Er unterstellt damit, dass der Meister Kong nicht am *wahren* Dao interessiert ist, sondern blass nach einem gangbaren, nach einem praktikablen Weg fragt, um ein aktuell vorhandenes Hindernis oder Problem zu überwinden. Eine Furt ist nämlich eine *bestimmte* Stelle, um einen *bestimmten* Fluss zu überqueren; es ist nicht der universale Weg, um *alle möglichen* Flüsse zu überqueren! Wenn aber – so die Konsequenz dieser Unterstellung – wenn also der Meister nicht nach dem *wahren* Weg fragt, dann fragt er wirklich nach einer «Furt», nach einem *gewöhnlichen* Weg. Fragt er wiederum nach einem gewöhnlichen Weg, dann ist die Frage überhaupt unverständlich, denn er hat doch seinen Weg schon, er hat doch schon *seine* Auffassung von Ordnung in der Welt und seinen Weg, diese Ordnung herzustellen. Wie hiess es doch in bereits zitierten Stellen?

Meister Kong sprach: “Ist in der Welt *der korrekte Weg* vorhanden, dann gehen Riten, Musik, Strafexpeditionen und Strafangriffe vom Himmelssohn aus. Wenn *der Welt der korrekte Weg* fehlt, dann gehen Riten, Musik, Strafexpeditionen und Strafangriffe von Lehnsherrn aus. [...]” (*Lun Yu* 16.2)

und weiter:

“Der Lehnsherr sei echter Lehnsherr, der Lehnsmann echter Lehnsmann, der Vater echter Vater und der Sohn echter Sohn.” (*Lun Yu* 12.11)

Die unterstellte Interesselosigkeit des Konfuzius am wahren Weg wird übrigens dadurch noch akzentuiert, dass er sich nicht *selbst* zu den beiden Eremiten begibt, sondern seinen Schüler schickt. Dass die Frage für die Eremiten gewissermassen «sinnlos» ist, da Konfuzius *seine* Auffassung vom Weg doch schon hat, wird dadurch noch unterstrichen, dass der erste Eremit das Gespräch mit dem Schüler mit der Bemerkung beendet: *Er kennt die Furt doch schon!*

Um die kunstvolle Konstruktion der Anekdote noch zu verdeutlichen, sei darauf verwiesen, dass diese letzte Bemerkung nicht nur metaphorisch, sondern durchaus mit einer konkreten Referenz verstanden werden kann. Wenn wir heute das Wort ‘Eremit’ hören, dann verbinden wir mit der zurückgezogenen Lebensweise häufig auch die Vorstellung, dass solche Leute nicht mehr *au courant* sind mit dem Geschehen in der grossen

weiten Welt, dass sie also eine Haltung einnehmen, die vielen sogenannten Aussteigern in der heutigen Zeit entspricht. Verfolgt man den kleinen Dialog mit dem ersten Eremiten, so zeigt sich das genaue Gegenteil. Er kennt offenbar seinen *who's who* – er kann nicht nur mit dem Namen etwas anfangen, den er zur Sicherheit noch genauer bestimmt haben will (der König Qiū aus dem Staate *Lǔ*?), er weiss offenbar auch einiges über diese Person, insbesondere dass er, um seine Lehre zu verbreiten, lange Jahre von Hof zu Hof gezogen ist und daher über Wege und Stege im damaligen China eigentlich genau Bescheid wissen müsste. Und dieser König Qiū kommt her und will wissen, wo die Furt ist! Hier wird also in meisterhafter Manier die metaphorische Ebene mit einer konkreten, historisch möglichen Auffassung der im Text geäusserten Behauptungen des Eremiten verknüpft. Dabei gibt der Verfasser des Textes schon zu Beginn ein sehr aufschlussreiches Signal, an dem der Leser zunächst wohl achtlos vorbeigeht. Es hiess da: "Meister König kam an ihnen vorbei." Das Verb im Chinesischen ist *guò* 過 'vorbeigehen, passieren', was für sich schon ein nicht gänzlich ungestörtes Verhältnis andeuten könnte; das Schriftzeichen wird aber auch verwendet, um in gleicher syntaktischer Umgebung ein Verb des Inhalts 'für fehlerhaft/falsch halten' wiederzugeben. Die Stelle könnte, und sollte wohl auch, wie folgt verstanden werden: "Meister König hielt das, was die Eremiten taten, für falsch."

Warum ist die Diskussion zwischen den verschiedenen Auffassungen von Dao so wichtig? Weil damit die Diskussion und die Legitimation von unterschiedlichen *Ordnungsvorstellungen* verknüpft war – und noch immer ist. *Ordnung*, meine Damen und Herren, ist nicht nur eines der zentralen Leitmotive der meisten philosophischen Schriften in der chinesischen Antike, es ist heute noch die bestimmende Leitvorstellung der Führungs- schicht, die – wie Beispiele der jüngeren Geschichte zeigen – einen regel- rechten Horror vor der Unordnung haben. Die Welt eines Konfuzius und eines Lao Zi (egal, ob dies eine historische Figur bezeichnet) befand sich im Umbruch. Die Macht des Königshauses der Zhou, das seit dem 11. Jahrhundert v.Chr. geherrscht hatte und nach den Xia und den Shang-Yin die dritte chinesische Herrscherdynastie war, war gebrochen. Die ursprünglich von ihnen abhängigen Lehensherrschaften hatten sich allmählich zu selbständigen Territorialstaaten ausgebildet. In Abwesenheit der zentralen Ordnungsmacht befehdeten sie einander einzeln oder in wechselnden Bündnissen auf das heftigste, wobei das Ziel die Erringung der Vorherr-

schaft nach dem Vorbild der Zhou war. Aber auch diese sich herausbildende Staatenwelt kämpfte mit besonderen Problemen: es war nicht nur zu einer neuen Machtverteilung zwischen Zentrum und Peripherie gekommen, auch innerhalb der neuen Staaten ereigneten sich gerade tiefgreifende ökonomische und soziale Prozesse.

Die gängige Metapher für solche Zeiten des Umbruchs war das Bild einer aus dem Gleichgewicht geratenen Welt, wie dies in folgender Stelle aus den Aufzeichnungen des ersten grossen Konfuzianers, Meister Meng oder Menzius, nachzulesen ist:

Zur Zeit des Yao war die Welt noch immer nicht im Gleichgewicht. Die gewaltigen Wasser flossen unberechenbar, traten über die Ufer und richteten Überschwemmungen an in der Welt. Die Pflanzenwelt wucherte und war üppig. Die Tierwelt war vielfältig und gedieh. Die Fünf Getreidearten gingen jedoch nicht auf. Wilde Tiere bedrängten die Adelspersonen. Die Pfade der Tierhufe und der Vogelspuren kreuzten sich in den Lehensfürstentümern der Mitte. Yao als einziger sorgte sich der Adligen wegen. Er erhob Shun in ein Amt und verbreitete Ordnung in den Fürstentümern. Shun veranlasste Yi, das Feuer handzuhaben. Yi setzte Berge und Flussauen in Brand und rodete sie mit Feuer. Die wilden Tiere flohen und versteckten sich. Yu trennte neun Flüsse. Er machte den Flüssen Flussbette, er brach ihnen Durchgänge, teufte sie ab und leitete sie ins Meer oder in den Yangzi. Sobald dem so war, waren die Lehensfürstentümer der Mitte so, dass die Adelspersonen darüber verfügen und von ihnen leben konnte. Zu dieser Zeit war es, dass Yu sich acht Jahre lang ausser Hauses aufhielt. Dreimal ging er an seinem Haustor vorbei, aber er trat nicht ein. (*Meng 3A.4*)

Wenn die Welt aus dem Gleichgewicht geraten war, so war das nach gängiger antiker Vorstellung Ausdruck davon, dass das Verhältnis zwischen Mensch, Himmel und Erde gestört war. Insbesondere der Himmel war Garant und zugleich Spiegel einer funktionierenden menschlichen Ordnung, so dass ungewöhnliche kosmische Ereignisse und terrestrische Katastrophen Unordnung signalisierten. Wer diese Zeichen zu lesen verstand, konnte korrigierend eingreifen und die Ordnung wiederherstellen, denn nicht nur zwischen menschlichem und himmlischem Verhalten bestand eine kausal wirkende Resonanzbeziehung, sondern ebenso innerhalb der Hierarchie der Menschen (ein guter Fürst kann keine schlechten Untertanen haben, denn sie eifern dem Vorbild nach). Gehandelt wurde aber innerhalb einer bestimmten Ordnungsvorstellung. Dies lässt sich für die *konfuzianische* Vorstellung exemplarisch an der eben zitierten Stelle ablesen: Der Herrscher und seine Helfer greifen ordnend ein, sie treten als

Menschen der politischen Tat auf, sie sind aktive Flutenbändiger – oder eben Furtensucher! Ihre Rolle verstehen sie als Vollzieher des himmlischen Willens, als Träger eines himmlischen Mandats, als Helfer, welche bei der *Wandlung der Dinge* assistieren, wie dies in der folgenden programmatischen Stelle aus *Mass und Mitte* deutlich wird:

Nur wenn der Königsfähige in der Welt zu wahrhaftem Tun vorstösst, ist er fähig, seine wahre Natur auszuschöpfen. Wenn er fähig ist, seine wahre Natur auszuschöpfen, dann ist er fähig, die wahre Natur der Adelspersonen auszuschöpfen. Wenn er fähig ist, die wahre Natur der Adelspersonen auszuschöpfen, dann ist er fähig, die wahre Natur der Dinge auszuschöpfen. Wenn er fähig ist, die wahre Natur der Dinge auszuschöpfen, dann darf er dementsprechend dem Himmel in seinen Wandlungen und der Erde beim Grossziehen der Wesenheiten assistieren. Wenn er dem Himmel in seinen Wandlungen und der Erde beim Grossziehen der Wesenheiten dementsprechend assistieren darf, dann hat er dementsprechend schon mit Himmel und Erde zusammen eine Dreiheit bilden dürfen. (Zhong Yong, *Li Ji* 31)

Wie drückt dies der Meister in unserer Geschichte aus?

“Wenn die Welt den korrekten Weg hätte, dann wäre ich nicht berechtigt, an ihrem Wandel teilzuhaben.” (*Lun Yu* 18.6)

Als subsidiäre Kausalinstanz unterstützt der Herrscher durch wahrhaftes Handeln den Himmel bei der Wandlung der Dinge, wobei unterstellt wird, dass der Wille des Himmels grundsätzlich und erkennbar *gut* ist, d.h. auf das Wohlergehen der Menschen ausgerichtet. Wahrhaftes Handeln ist somit moralisch unterlegt und auf das Gute ausgerichtet. Es gibt auch eine Methode, dass richtige Handeln zu erkennen. Der Schlüssel liegt wiederum in einem Textsignal: um den Begriff des Wandels auszudrücken, wird im Text das Wort *yì* 易 verwendet, welches die Kurzform des *Yì Jing* 易經 ist, also des *Kanonischen Buchs der Wandlungen*. Konfuzius schätzte dieses Werk sehr, und es wird dazu folgendes berichtet:

Meister Kong war von Wei nach Lu zurückgekehrt, doch Lu hatte keine Verwendung für ihn. Am Ende fand er Gefallen am *Buch der Wandlungen* und den einzelnen Schriften in diesem – der “Reihenfolge der Zeichen”, den “Urteilen”, der “Grossen Abhandlung”, der “Erklärung der Bilder”, der “Besprechung der Zeichen” und dem “Kommentar zu den Textworten”. Dermassen eifrig las er hierin, dass die Lederschnüre, welche die Holztäfelchen zusammenhielten, dreimal brachen. “Hätte ich noch einige Jahre, um die *Wandlungen* zu studieren”, sagte er, “würde ich ohne grosse Verfehlungen bleiben können.” (*Sheng Ji Tu* 50; Stumpfeldt, *Das Leben des Konfuzius*)

Warum sollte aber Meister Kong durch das Studium des *Yî Jing* “ohne Verfehlungen” (*Lun Yu* 7.17) bleiben? Wie in vielen alten Kulturen hat man den Himmel intensiv beobachtet, um seinen Willen zu erforschen. Dabei haben die Menschen festgestellt, dass es regelmässige, z.T. zusammenhängende und daher vorhersehbare Phänomene und Abläufe gibt (wie z.B. der Rhythmus von Tag und Nacht, die Phasen des Mondes, der Ablauf der Jahreszeiten, usw.), andererseits aber auch aussergewöhnliche, unvorhersehbare und daher auch angsteinflössende Himmelserscheinungen (wie z.B. Sonnen- oder Mondfinsternisse, Planeten, die sich rückwärts bewegen, neue Sterne oder Kometen, usw.). Das *dao* ist die Bewegung der beiden komplementären Kräfte, *yin* und *yang*, deren kombiniertes Wirken sämtliche Erscheinungen des Kosmos erzeugt, Leben und Tod, Sommer und Winter, Tag und Nacht. Besonders eindrücklich lässt sich dies an den Wandlungen des Mondes ablesen. Setzen wir diese Phasenbilder in eine Symbolsprache um: für das helle *yang* kann man einen durchgehenden Strich setzen, für das dunkle *yin* einen gebrochenen. Verfeinert wird diese Darstellung durch Hinzunahme eines dritten Strichs und Angleichung an die acht Mondphasen: so erhält man die bekannten acht Trigramme, welche den 64 Hexagrammen des *Yî Jing* zugrundeliegen (vgl. Fiedler, *Die Monde des I Ging*, S. 132ff). Damit erhält man die Abbilder aller möglichen kosmischen Prozesse, und wer diese zu interpretieren versteht, der kann fehlerfreier Vollzieher des Willens des Himmels sein.

Der philosophische Daoismus weist nicht diese enge Verbindung mit dem *Yî Jing* auf, da die Wege des Himmels *amoralisch* sind und es daher sinnlos ist, seine Wege erforschen zu wollen. Die Anschauung des Verfassers des *Dao De Jing* ist bekanntlich in diesem Punkt radikal:

Himmel und Erde verhalten sich nicht adelskonform;  
sie machen aus den zehntausend Wesen Strohhunde.  
Die weise Adelsperson verhält sich nicht adelskonform;  
er macht aus den hundert Geschlechtern Strohhunde. (*Lao Zi* 5)

Nicht nur die Wesen und Menschen werden einmal so, einmal so behandelt, die Vorstellung des Guten als Grundlage für die Beurteilung von Handlungen wird überhaupt in Zweifel gezogen. So heisst es in einer häufig missverstandenen Stelle (die Stilistiker unter Ihnen mögen an meiner Übersetzung Nachsicht üben):

Wenn auf der Welt alle das *Für-schön-gehalten-werden der Schönheit* erkennen, dann wird diese hässlich. Wenn auf der Welt alle das *Für-gut-gehalten-werden des Guten* erkennen, dann wird dieses schlecht. Dies bringt die weise Adelsperson unmittelbar dazu, sich im Dienstverhältnis aufzuhalten, dem das Dafürhalten fehlt. (*Lao Zi* 2)

Kehren wir zu unserer exemplarischen Ausgangsgeschichte zurück. Der zweite Eremit spielt nicht nur genau auf die bereits erwähnte Flutsituation an, sondern behauptet gleichzeitig, dass das Furtensuchen überhaupt sinnlos sei. In dieser Situation ergeben sich zwar verschiedene Möglichkeiten des Handelns, aber es gibt seiner Ansicht nach nur eine korrekte Wahl, einen Weg des existenziellen Handelns, nämlich der Rückzug aus der Art der ordnenden Tätigkeit, die ich als konfuzianisch bezeichnet habe. Er sagt dem Schüler:

“In Zeiten, wo die Wasser alles überfluten, verhalten sich in der Welt alle wie Ihr Meister und Sie es jetzt tun – sie suchen eine Furt. Aber was ändert das? Und ausserdem – wenn Sie schon zu denen gehören, die jemandem als Schüler nachfolgen, warum denn einem Dienstadligen wie Kōng Qiū, der bloss anderen Adligen aus dem Weg geht, warum nicht gleich einem Dienstadligen, der den gegenwärtigen Zeiten aus dem Weg geht!?”

Die Einstellung des Eremiten lässt sich wie folgt charakterisieren: Grundsätzlich sind Situationen weder gut noch schlecht; das Handeln im Sinne der Konfuzianer ist aus dieser Perspektive nicht falsch, sondern *sinn- und wertlos*, denn Himmel und Erde hegen keine Gefühle für die Menschen, also kann das Nachahmen oder das Nachvollziehen himmlischer Mandate nur ein Spiegel dieser Gleichgültigkeit sein, kann wahrhaftes Handeln als subsidiäre Kausalinstanz im Grunde nur genauso *unmoralisch* oder moralisch ambivalent sein. Das Handlungsrezept eines Daoisten kann also in dieser Situation nur sein: Rückzug aus der Kausalitätskette; Verzicht auf tätige Mithilfe bei der Wandlung der Dinge. Im Buch *Zhuangzi*, einer wichtigen Quelle antikchinesischen Denkens, findet man die folgende, berühmte wie bedeutsame Erfahrung des Meisters Zhuang (mit Vornamen Zhou):

Einst war ich, Zhuang Zhou, im Traum ein Schmetterling. Ein flatternder Schmetterling war ich, einer, der sich wohl und glücklich fühlte! – und einer, der mich, den Zhou, nicht kannte. Ja! ich wusste nicht, ob ich, Zhou, im Traum ein Schmetterling war, oder ob der Schmetterling im Traum mich, Zhou, war! Plötzlich kam ich wieder zu mir, und da war ich wieder wirklich und wahrhaftig ich, der Zhou. Für mich, Zhou, wie für den Schmetterling gilt folglich mit

Sicherheit, dass wir eine unterschiedliche Bestimmung haben. Die Erklärung dafür: die Wandlung der Dinge. (Kap.2, Qi wu lun; Version in Anlehnung an ALLINSON, *Chuang Tzu for Spiritual Transformation*, S. 82; vgl. auch GRAHAM S.60)

Wie doch der Flügelschlag eines Schmetterlings schon damals den Gang der Dinge, die Wahrnehmung der Welt verändern konnte! Dies ist ein Beispiel für die bewusste Verschmelzung von Traum und Wirklichkeit, von tierischem und menschlichem Bereich; es zeigt, wie der Verstand den ununterbrochenen Fluss spontaner Existenz erfährt. Man befindet sich so auf der "Grossen Durchfahrtsstrasse", dem Dao. Zhuang Zis System lässt keinen Bruch zwischen dem Dao und dem Individuum zu. Alles ist Dao und ist es immer schon gewesen; das Dao ist der reine Fluss des Daseins. Und seine spezifische Macht, das *De*, bewirkt, dass die Dinge zum Leben erweckt werden, sich entwickeln, verschwinden bzw. zu ihrem Urgrund zurückkehren. Völlig eins mit dem Fluss der Existenz, mit dem Dao, ist man in der Lage, alles so zu geniessen, wie es ist. Dies ist die ekstatische Freude des "freien und leichten Umherstreifens"; dies ist das "perfekte Glück." Erlangt die wahre Person dies, geht sie vollkommen in der Spontaneität des Dao auf, wie in der folgende kontrapunktischen Geschichte aus dem *Zhuangzi*:

Meister Kung betrachtete den Wasserfall von Lü Liang, der dreissig Klafter hoch herabstürzt, also dass meilenweit das Wasser schäumt und selbst Schildkröten, Fische und Molche nicht hinunterschwimmen können. Da sah er einen Menschen, der hinunterschwamm. Er meinte, er habe Bitternis und wolle sich den Tod geben, und liess seine Jünger an den Fluss eilen, um ihn aufzufangen. Aber nach ein paar hundert Schritten kam er wieder heraus, trocknete sein Haar und sang im Gehen, während er unten am Ufer umherwandelte.

Meister Kung ging ihm nach, fragte ihn und sprach: "Der Wasserfall von Lü Liang stürzt dreissig Klafter hoch herab, also dass meilenweit das Wasser schäumt und selbst Schildkröten, Fische und Molche nicht hinunterschwimmen können. Als ich Euch hinunterschwimmen sah, dachte ich, Ihr habt Bitternis und wollet Euch den Tod geben. Ich liess meine Jünger hinunttereilen, um Euch aufzufangen. Nun kamet Ihr heraus und trocknetet Euch die Haare und sanget im Gehen: da dachte ich, Ihr wäret ein Geist. Sehe ich Euch genauer an, so seid Ihr ein Mensch. Darf ich fragen, ob es geheimen SINN (dao) gibt, der das Wandeln auf dem Wasser lehrt?"

Jener sprach: "Nein, ich habe kein Geheimnis (dao). Anfangs Gewöhnung, wurde es mir zur Natur und ist mir nun Schicksal. Mit dem saugenden Wirbel zusammen gehe ich hinein, mit dem schäumenden Strudel zusammen komme ich heraus. Ich folge dem Sinn des Wassers und tue nichts selbst. Das ist es, warum ich darin wandeln kann."

Meister Kung sprach: "Was bedeutet das: Anfangs Gewöhnung, wurde es mir zur Natur und ist mir nun Schicksal?" Jener sprach: "Ich bin geboren in diesen Hügeln und fühle mich in diesen Hügeln wohl: das ist die Gewohnheit. Ich wurde gross im Wasser und fühle mich im Wasser wohl: das ist meine Natur. Ohne zu wissen, warum ich es so mache, mache ich es so: das ist mein Schicksal." (*Zhuangzi*, Kap. 9.9; Wilhelm 1972:58)

Ein letzter Gedanke: Im Gegensatz zum konfuzianischen Denken, drückt sich im daoistischen Denken eine grundsätzlich sprachskeptische Haltung aus. Es wird festgestellt, dass logisches Denken, weil es in Sprache ausgedrückt wird, weder zuverlässiges Wissen über die Welt, wie sie tatsächlich ist, noch einen zweifelsfreien Zugang dazu bietet. Zhuang Zi behauptet, dass die Menschen Fremde in dieser Welt seien, weil sie abstrakte Kategorien und intellektuelle Trennungen aufstellen, um mit dem Leben fertig zu werden. Sie zerstören mit diesen «Namen» bzw. «Etiketten» die Reinheit und Einfachheit des Lebens. Die Menschen schaffen so Distanz zwischen sich selbst und ihren Erfahrungen, sie beginnen, das Leben zu lieben und den Tod zu hassen, sie wechseln häufiger von einem Extrem zum anderen, emotional wie intellektuell, anstatt die Dinge so zu sehen, wie sie sind. Gutes und Schlechtes, Freude und Zorn, Richtiges und Falsches, an diesem Gefallen finden und das andere nicht mögen – diese Haltungen stellen nach Zhuang Zi den grundlegenden Fehler der menschlichen Existenz in der Welt dar. Kein Wunder kommt kein Dialog zustande und ist Konfuzius in unserer Anekdote gezwungen festzustellen:

"Vögel und ergebundene Tiere können nicht der gleichen Gruppe angehören."  
(*Lun Yu* 18.6)

Unsere Anekdote erweist sich letztlich als wirklich *fabelhafte* Geschichte! Sie hat kaum mit dem historischen Konfuzius zu tun, sondern mit Grenzziehungen zwischen konfuzianischen und daoistischen Denkweisen. Wenn Sie mir die Ausdrucksweise gestatten: Die konfuzianischen Vögel (Himmel) bleiben getrennt von den daoistischen Rindviechern (Erde), so wie Yang und Yin zwei Manifestationsformen des Dao sind. Sie sind komplementär, aber sie kommunizieren nicht miteinander (Konfuzius spricht ja nicht direkt mit den Einsiedlern!). Die Geschichte ist m.E. nicht im *Lun Yu*, um Konfuzius lächerlich zu machen, sondern um die Unvereinbarkeit der beiden Denkweisen zu zeigen, und wohl auch, um die Überlegenheit der konfuzianischen zu demonstrieren.

Ob *ich* jetzt, wie Zhuang Zi, einen fliessenden Strom von Wörtern benutzt habe, die eigentlich nichts Bestimmtes sagen, aber auch nicht etwas Bestimmtes *nicht* sagen, oder ob ich, wie Konfuzius das befürworten würde, die Sachen beim richtigen, ordnungsstiftenden Namen genannt habe, oder ob wir, meine Damen und Herren, uns an der Furt in je persönlicher Weise schliesslich doch wirklich begegnet sind – die Antwort darauf darf ich jetzt Ihnen überlassen.

