

4 Zhuangzis ‹Weg›: eine Abschweifung

WOLFGANG BEHR

Bis weit ins 20. Jahrhundert konnte man folgende Fragen halbwegs zuversichtlich beantworten:

- Wer waren die frühen chinesischen Daoisten? – Eine philosophische Schulrichtung der Zeit der «Streitenden Reiche», ca. 475–221 v. Chr.
- Wer war Zhuangzi 莊子? – Ein in dieser Zeit lebender Philosoph aus dem kleinen Feudalstaat Song 宋, in der Grenzgegend zwischen den heutigen Provinzen Shandong und Anhui, der zu Beginn des dritten vorchristlichen Jahrhunderts im Alter von 83 Jahren verstarb.
- Wie lässt sich das der daoistischen Philosophie den Namen verleihende Schriftzeichen *dao* 道 deuten? – Eine Kombination von «Kopf» und «Strasse», die vor ihrer Überhöhung zum metaphysischen Prinzip zunächst ikonisch einen «Weg» bezeichnete.

In der Tat sind es noch immer solche Informationen, mit denen die meisten Nachschlagewerke und Lehrbücher zu ihren jeweiligen Darstellungen des Philosophen mit dem persönlichen Namen Zhou 周 und seiner Lehre anheben, seien sie nun chinesisch- oder westlichsprachig.

Der doppelte Tod des Autors Zhuangzi

Zwar hat es auch in früheren Jahrhunderten durchaus nicht an Zweifeln hinsichtlich der Datierung von Autor und Text, über seinen Bezug zu jenem anderen grossen «daoistischen» Meister – Laozi 老子, zur Greifbarkeit einer vor-religiösen «daoistischen» Lehre vor den ersten Jahrhunderten des Kaiserreiches und natürlich auch zur Semantik des Schlüsselbegriffs *dao* 道 gemangelt, von dem es im *Zhuangzi* selbst an mehreren Stellen sinngemäss heisst, er sei verborgen, dunkel und unsagbar. Eine grundlegende Erschütterung der vormodernen Gewissheit, Autor, Werk und dessen Hauptintention in einem halbwegs konsistenten wissenschaftlichen Gesamtbild unterbringen zu können, wurde jedoch erst zu Beginn des 20. Jahrhunderts durch die ikonoklastische Bewegung «Debatten über die alte chinesische Geschichte» (*gushi bian* 古史辯) um den Historiker Gu Jiegang 顧頡剛 (1893–1980) ausgelöst.¹ Deren radikales «Zweifeln am Altertum» (*yi gu* 疑古) und seinen mutmasslichen Textzeugen machte naturgemäss auch vor dem *Zhuangzi* nicht halt. Bald gingen einige der radikaleren Echtheitskritiker so weit, «Meister Zhuang» die historische Existenz und dem überlieferten Werk jedwede textliche Konsistenz abzusprechen² – zumindest vor der massiv kürzenden (ca. 30%) Herstellung der überlieferten Textfassung durch den ersten Kommentator Guo Xiang 郭象 (gestorben 312 n. Chr.).

Grabtexte und der erste Tod des Autors

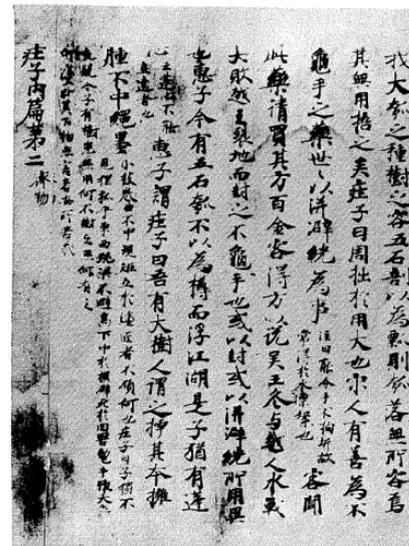
Eine weit grössere Verunsicherung geht seit dem letzten Drittel des vergangenen Jahrhunderts zudem von den vielen Textfunden auf Schriftträgern aus Bambus, Holz, oder Seide aus, die durch die immer regere volksrepublikanische Ausgrabungstätigkeit aus den vor- und frühkaiserzeitlichen Elitegräbern zu Tage gefördert wurden – nicht selten in Form von unfreiwilligen Notgrabungen, vorangetrieben durch den Bauboom im Manchesterkapitalismus des heutigen Südchina!

Sie ermöglichen, ja sie erzwingen geradezu, ein grundsätzlich revidiertes Bild der Geistesgeschichte des alten China: In ihm scheint beispielsweise eine den anderen (konfuzianischen, legistischen, mohistischen ...) Philosophien entgegengesetzte «Schulrichtung des Daoismus» lediglich als zurückblickende Konstruktion eines Han-zeitlichen Rationalisierungsunternehmens mit politischen Untertönen und die Idee eines kohärenten Textes, der einem Autor zugeordnet werden kann, wirkt aus dieser revidierten Perspektive nachgerade absurd. Gleichzeitig scheint auch die Hoffnung auf eine verlässliche Datierung wenigstens einzelner Textschichten in weite Ferne gerückt.

Fragmentfunde, die Fragen aufwerfen

Zwar sind bislang kaum ausgegrabene Fragmente des *Zhuangzi* bekannt geworden: derzeit wissen wir lediglich von acht kurzen Abschnitten aus

den sogenannten *Vermischten Kapiteln* (*zapian* 雜篇) des tradierten Textes, die im Grab von Xiahou Zao 夏侯竈 (vor 165 v. Chr.) in Anhui gefunden wurden und von ein paar Satzketzen aus dem traditionellen 29. Kapitel «Räuber Dao» aus einem weiteren Grab in der heutigen Provinz Hubei, von wo überhaupt die meisten archäologischen Textfunde der vergangenen Jahrzehnte stammen. Auch gibt es vage Anklänge der einen oder anderen Phrase des tradierten Textes bereits in früheren Inschriften, wie im Fall eines Orakelspruches aus dem Grab eines weiteren Fürsten im heutigen Hubei. Die ersten *umfangreicheren* Fassungen des Textes sind allerdings noch immer jene von europäischen und japanischen Zentralasienexpeditionen zu Beginn des 20. Jahrhunderts aus der Wüstenase von Dunhuang 敦煌 abtransportierten Papier-Manuskripte aus dem 7. oder 8. nachchristlichen Jahrhundert, die in den 1960er Jahren erstmals in Japan publiziert wurden (siehe Abbildung des 2. Kapitels).



Doch auch im Hinblick auf das *Zhuangzi* erheben sich aufgrund der ansonsten sehr umfangreichen und spektakulären chinesischen Grabtextfunde, in denen u.a. auch komplette Parallelfassungen zwischen ausgegrabenen und edierten Texten bekannt geworden sind, wohl dieselben grundsätzlichen Fragen: Wie sind die über Generationen und manchmal Jahrhunderte aufgeschichteten Texte entstanden? Wieso scheint der Autor in ihnen so merkwürdig abwesend? Und wo eigentlich verlaufen in dieser frühen Periode die Grenzen zwischen Literatur, Philosophie und Geschichtsschreibung?

Theorie und der zweite Tod des Autors

Gegen den solchermassen durch Archäologie und Paläografie mächtig ins Wanken geratenen philologischen Boden, auf dem der Autor Zhuang Zhou im 20. Jahrhundert das erste Mal gestorben war, nimmt sich sein theoriegetriebener zweiter Tod, wie er in den unzähligen postmodernen dekonstruktivistischen «Diskursen» in den USA, Europa, aber zunehmend auch im chinesischsprachigen Raum selbst, betrieben wird, vergleichsweise harmlos aus. Und auch ihnen gelingt es selbstredend nicht, die unmittelbare poetische Faszination, die rhetorische Chuzpe und erkenntnistheoretische Wucht zu unterminieren, die von diesem Text jede Generation aufs Neue auszugehen scheinen.

So liegt es also auf der Hand, dass die stets beweglich augenzwinkernde Figur namens «Meister Zhuang» über die Jahrhunderte hinweg nicht da-

ran gehindert werden konnte, in den verschiedensten Gestalten jeweils neu aufzuerstehen.

Vom Stummfilm zur iPhone-App

Zhuangzi liess sich (und lässt sich noch immer) je nach Bedarf so plastisch imaginieren, dass er auch im 20. Jahrhundert ganz zwanglos immer wieder neu erfunden werden konnte: mal als deprimiert dreinblickender Held im Pekingopernkostüm des ersten im Ausland gezeigten chinesischen Films (*Jong ji si chai* 莊子試妻 / *Zhuangzi tests his wife*, Hong Kong 1913/14), mal als leicht dahingepinselter eierköpfiger Comic-Zwerg des berühmten taiwanesischen Cartoonisten Ts'ai Chih-chung 蔡志忠 (1981), oder auch als ein in Nintendo-Ästhetik animierter Widerstreiter der *Matrix*-Agenten im Schmetterlings-Sweatshirt im Computerspiel (2003).

Und auch im 21. Jahrhundert lebt eine Kernvorstellung des Autors offenbar so vehement fort, dass es sich lohnt, den ausgesprochen schwierigen klassischen Text als iPhone-App zu vermarkten (2011).

Das akademische Zhuangzi-ABC

Selbstverständlich wächst auch jenseits solcher künstlerischen und populären Aneignungen seit den ersten chinesischen Kommentaren des frühen Mittelalters (4.–6. Jahrhundert n. Chr.) und der Einführung des

Buches im Westen durch den Jesuitenpater Jean-Baptiste du Halde (1674–1743)³, die *Zhuangzi*-Literatur jedes Jahr um Regalmeter.

Kaum ein westlicher Philosoph, so scheint es, ist in den vergangenen Jahren dem Mahlstrom des sogenannten interkulturellen Philosophierens über das *Zhuangzi* entgangen: Aesop, Blanchot, Derrida, Erasmus, Heidegger, Jouvett, Kierkegaard, Lévinas, Nietzsche, Putnam, Rorty, Searle, Wittgenstein, Zarathustra – fast könnte man ein Abecedarium abseitiger akademischer Arbeiten ... zu *Zhuangzi* basteln!⁴

Es erschiene daher völlig vermessen, auch nur die Hauptstränge der wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit der literarischen Form, der philosophischen und künstlerischen Rezeption des Textes in China oder gar dessen Nachwirkungen in der europäischen oder nicht-chinesischen asiatischen Literaturen nachzeichnen zu wollen.⁵

Zhuangzis Herkunft: Der wilde Süden?

Die Heimatregion des mutmasslichen *Zhuangzi*-Autors liegt – wie könnte es bei einem Wanderer durch die Welten anders sein – in einem Grenzgebiet der altchinesischen Regionalkulturen, dort wo die rituell wohlgeordnete, schon etwas in die Jahre gekommene nördliche Sphäre der Stammhalter der ehernen Zhou 周-Tradition mit der «wilden» Südkultur des Parvenue-Staates von Chu 楚 zusammentraf.

So zumindest will es ein bereits Han-zeitliches Klischee, das das mächtige halb-sinisierte Südgebiet gerne als bunte Blüten treibende, schamanistisch inspirierte und quasi-anarchistische Gegenwelt ästhetisiert. Dort seien nicht nur «der» Daoismus und das Gegensatzpaar von Yin 陰 und Yang 陽 entstanden, sondern auch extravagante literarische und nicht zu bändigende künstlerische Ausdrucksformen, die die nördliche (Hua-Xia 華夏) Orthodoxie immer wieder in Frage gestellt hätten.

Wie bei der Diskussion um frühe philosophische «Schulbildungen» ist es jenseits der archäologisch halbwegs abgrenzbaren lokalen Ausgrabungsgegenstände aber auch hier schwierig, tatsächliche Anhaltspunkte für eine solchen kulturellen Nord-Süd-Gegensatz zu finden, ganz besonders aus der Perspektive der Grabtexte. Zudem verorten historiografische Traditionen, die gerne unterschlagen werden, auch den Ursprung der Chu-Kultur im Norden und deklarieren den Urahn Zhuangxi 顓頊 des Chu-Klans flugs zum Enkel des allchinesischen «Gelbkaisers» Huangdi 黃帝.

Sprache und Performance

In der Sprache von Texten aus Chu finden sich jedoch tatsächlich Spuren nicht-chinesischer Wörter, besonders aus dem Bereich der spirituellen Kultur, der Verwandtschaftsbezeichnungen, des Handwerks und der subtropischen Flora und Fauna, die die Urwälder und Bestiarie der Chu-

Autoren bevölkern. In ihren literarischen Werken trifft man auch auf neue Metren, erratische Reimschemata, eigenwillige Schriftzeichenformen und sogar Besonderheiten des Satzbaus, die gelegentlich Rückschlüsse auf den Kontakt mit rekonstruierbaren Frühformen jener Sprachfamilien zulassen, welche die Wissenschaft heute als «Tai-Kadai», «Austroasiatisch» bzw. «Mon-Khmer» und «Hmong-Mien» bzw. «Miao-Yao» bezeichnet.

Im Vergleich mit anderen frühen, insbesondere inschriftlichen Texten auf Bambusleisten seit dem 4. vorchristlichen Jahrhundert ist dieser Einfluss im *Zhuangzi* eher unterschwellig spürbar. Dies mag entweder der frühen Verbreitung einer normativen, gelegentlich als verfeinert bezeichneten «chinesischen» Hochsprache (*yayan* 雅言) geschuldet sein oder eben der späten Edition des überkommenen *Zhuangzi*-Textes. Dieser ist, wie viele vor-kaiserzeitliche argumentative Texte, über weite Strecken in einer lose gereimten, prosimetrischen Kunstprosa verfasst, die von den westlichen Übersetzern erst in jüngster Zeit überhaupt wahrgenommen wurde.⁶

Eine kongeniale poetische Übertragung des Textes ins Deutsche steht – jenseits der interessanten Versuche etwa von Vincenz von Hundhausen (1878–1955), Hans O.H. Stange (1903–1978) oder Günther Debon (1921–2005) aber leider noch immer aus. Die zugehörige musikalische und performative Kultur dürfte sowieso kaum jemals zu rekonstruieren sein.

Das Dao: Schrift und Laut

Der Daoismus, als dessen zweite Gründungsfigur Zhuangzi meist galt, verdankt seinen Namen einem schwer zu fassenden metaphysisch-kosmologischen Begriff, der gleichzeitig ethisch und politisch relevant, aber auch im praktischen Alltagsvokabular gut beheimatet war. Um diesen Begriff haben die Philosophen *aller* Richtungen und Schulen der Zeit der Streitenden Reiche heftig gestritten.⁷

Schriftzeichen und ihre Geschichte

Das Schriftzeichen 道 hat heute zwei Lesungen: *dào*, wenn es als Nomen «Weg», «Prinzip», «Methode» ... gebraucht wird und *dǎo*, wenn es für das Verb «einen Weg einschlagen», «leiten», «führen» ... steht.

Die Orthografie des Schriftzeichens ist seit dem letzten vorchristlichen Jahrhundert stabil geblieben und strukturell bereits in einer bronzenen Henkelkanne (*yōu* 卣) aus der Mittleren Westlichen Zhou-Dynastie (9. Jahrhundert v. Chr.) belegt 卣, wo es wahrscheinlich «geleiten» bedeutet.⁸ Es besteht dort aus dem aufgespaltenen Element «Strassenkreuzung» (*xing* 行), das einen «Kopf» (*shou* 首) – vielleicht den eines Geweih tragenden Tieres? – umschliesst.

In einer Inschrift auf einem rituellen Bronzebecken (*pan* 盤) aus dem Folgejahrhundert ist es gleich neunmal in Bezeichnungen von «Wegen» belegt, die zur katastermässigen Registrierung von Flurstücken im Rah-

men einer Landvergabestrets zwischen zwei Kleinstaaten aufgezählt werden.⁹ Hier erscheint nun direkt unter dem ‹Kopf› das Element ‹Fuss› (zhi 止) 𠄎, bzw. in einer Variante derselben Inschrift auch eine ‹Hand› (you 又) 𠄎. Würde man die Einzelbestandteile der Zeichen in die heute verwendeten Kanzleischrift-Formen umsetzen, ergäben sich für 𠄎 eine Transkription 衢, für 𠄎 衢.

Spätestens seit dem vierten Jahrhundert v. Chr. wurde die rechte Hälfte der ‹Strassenkreuzung› (𠄎) häufiger ausgelassen, so etwa in den auf Nephrittafeln geschriebenen Bündnisschwüren von Houma 侯馬 (𠄎) oder den Orakel-Bambusleisten von Baoshan 包山 (𠄎). Und allmählich begannen schliesslich die linke Hälfte der ‹Strassenkreuzung› (𠄎) und der ‹Fuss› (止) zu einer Einheit zusammenzuwachsen, wie in den Rechstexten des Staates Qin 秦 aus Shuihudi 睡虎地 vom Beginn des Kaiserreiches 𠄎 oder in Keramikinschriften aus etwa derselben Zeit 𠄎.

Aus dieser Ligatur entstand das Klassenzeichen ‹Strasse› (chuo 𠄎 gelesen, 𠄎 abgekürzt), das mit dem ‹Kopf› jene Schreibweise bildet, die sich bis heute erhalten hat. Lediglich aus dem ‹Fuss› bzw. der ‹Hand› wurde durch Zeichenkorruption ein anderes Handpiktogramm – *cun* 寸, welches allmählich immer dann beigefügt wurde, wenn man das Verb ‹leiten› 導 vom Nomen schriftlich unterscheiden wollte (衢).

Zeichenkombinationen

Das altchinesische Schriftsystem kannte einen Zeichenbildungstyp, der trotz seiner ausgesprochenen Seltenheit von Zeichenetymologen oftmals naiv in geistesgeschichtlichen Diskursen operationalisiert wurde. Bei diesem Typ besteht das Schriftzeichen, das ein Wort verschriftet, aus mehreren rein semantisch kombinierten Elementen. Ohne Vermittlung lautlicher Anhaltspunkte wird der darzustellende Begriff durch die gemeinsame Extension der semantischen Teile quasi modular umschrieben – ein für Fehlinterpretationen anfälliges und für die kognitive Verarbeitung im Lernprozess ausgesprochen anstrengendes Verfahren, das daher schnell aufgegeben wurde. Leicht kann man sich erklären, warum eine ‹Strasse› bzw. ‹Strassenkreuzung› und ein ‹Fuss› eine brauchbare Zusammenstellung für die Verschriftung der Bedeutung ‹einen Weg einschlagen› bzw. ‹Weg› sein mögen.

Ab-Wegiges

Was aber hat nun der ‹Kopf› in dieser Komposition verloren? Sollte hier etwa eine ‹Haupt-Strasse› bildlich dargestellt werden? Oder ist eher das Gegenteil der Fall, wie einige Schriftgeschichtsexperten meinen, und die Verwendung eines ‹Hirschkopfes› sollte auf einen ‹Wildwechsel bzw. einen Schleichweg der Jäger [hinweisen], der nur Menschen mit feinem Spürsinn zugänglich ist›?¹⁰

Oder handelt es sich, so der berühmte taiwanische Gegenwartsphilosoph Chen Guying 陳鼓應, vielleicht gar nicht um eine ‹Strassenkreuzung›, sondern um eine schematisierte Darstellung der *pudenda mulierum*, durch deren Geburtskanal der ‹Kopf› schlüpft, um von der ‹Hand› (又, 寸) der Hebamme ‹ausgeleitet› zu werden, so dass die Bedeutung ‹den Weg weisen› ihrerseits erst sekundär aus ‹gebären› entstanden wäre!?

Das chinesische Schriftsystem lädt förmlich zu solcherlei Spekulationen ein, deren unendliche die Annalen der Paläografiegeschichte füllen. Sie alle verkennen jedoch völlig, dass auch schon im vierten Jahrhundert vor Christus, der allergrösste Teil der chinesischen Schriftzeichen aus einem lauttragenden Element (‹Phonophor›) gebildet war. Zur Unterscheidung der ähnlich klingenden Schriftzeichen, die sich im Zuge der Erosion des lautlichen Systems zu häufen begannen, wurden den Lautelementen bedeutungsunterscheidende Indikatoren hinzugefügt, die oftmals irreführend als ‹Radikale› bezeichneten, sogenannten ‹Klassenzeichen› (*bushōu* 部首).

Etymologie

Dass auch 道 ein solches ‹hundsnormales› Zeichen war, der ‹Kopf› in dieser Kombination mithin kein eigentlich bedeutungstragendes Element, sondern eben der lautanzeigende Bestandteil sein muss, versteht

man allerdings erst wirklich seit den 60er Jahren des 20. Jahrhunderts. Damals wurde den Sprachwissenschaftlern langsam klar, unter welchen Bedingungen sich altchinesische *l-Laute zu mittelchinesischen Dentalen oder Zischlauten entwickelt haben¹¹: *shou* 首 ‹Kopf› mit der altchinesischen Aussprache *l₁u-ʔ (> *syuwX)¹² wäre demnach schlicht der Phonophor in *dào* 道 (*[kə.]l^ʰu-ʔ > *dawX) ‹Weg› und *dǎo* 道~導 ‹den Weg weisen› → ‹(an)leiten; sprechen, sagen› (AC *l^ʰu-ʔ-s > MC *dawH) gewesen.¹³

Ist dieses Verhältnis zwischen Lautbezeichner und zusammengesetzten Zeichen kein zufälliges, d.h. durch phonetische Entlehnung gebildetes, so sind die Worte mit einem identischen Lautbestandteil jedoch auch etymologisch miteinander verwandt und haben dieselbe, hier fettgedruckte Wortwurzel. Somit hätten wir nach den bislang bekannten Regeln der altchinesischen Morphologie eine schöne Motivation für den ‹Kopf› gewonnen, in dem die verbale ‹leiten›-Grundbedeutung durch ein Suffix (*-s) zum Nomen und durch ein Präfix (*s-l- > l₁-) als ‹Körperteil, das leitet› markiert worden wäre.¹⁴

Die Wurzel und ihr Wortfeld

Von hier aus lässt sich auch das weitere Bedeutungsnetz des Ausdrucks *dao/dao* auswerfen. Die Wurzel *lu seiner verzweigten Wortfamilie ist in der Präposition *yóu* 由 (*lu > *yuw) ‹entlang, von ... her› erhalten, das

als Verb auch «ausgehen von», («entlang sein» →) «gefügt sein» und sogar «frei, ungezwungen sein» bedeuten konnte. Oder mit der philosophischen Verbindung des Zhuangzi gesprochen: «Der Weg (道, *(kə.)-l^u-?) ist das, woraus (由, *l^u) die Zehntausend Dinge entspringen.»

Dasselbe Wort *you* 油 (*l^u > *y^uw) wurde für «frei, spontan, im *flow* sein» gebraucht (später wurde es durch ein Klassenzeichen «Wasser» rein orthografisch unterschieden). Die Wortwurzel ist aber auch in so konkreten Ausdrücken wie *xiu* 袖 oder 襖 (*sə.l^u-s > *zjuwH, «was entlang läuft» →) «Ärmel», Verben wie 蹈 *dao* (*l^u-s > *dawH) «einer Sache nachgehen, den Fuss setzen auf» oder *you* 誘 (AC *l^u-? > *y^uwX) «anleiten, ermutigen, verführen» erhalten.

Durch ein nomenbildendes Suffix und ein Infix für «distribuierte» Nomen konnte schliesslich die Bedeutung *zhou* 胄 (AC *l-r-u-s > MC *drjuwH: «derjenige, der von jd. herkommt» →) «Nachkomme» abgeleitet werden. So kommt man von «entlang» gewissermassen «leichten Fusses» und «ungezwungen» zum «Weg», den die «Nachgeborenen» «nachgehen» sollen.

Zwei Wege, eine Wurzel

Es mag dahingestellt bleiben, ob die metaphysische Sublimierung des «Weges», die wir inschriftlich erstmals im wunderschönen Bronzedreifuss des Königs Cuo 鬲 aus dem kleinen Königreich Zhongshan 中山

(heutige Provinz Hebei) von 315 v.Chr. beobachten 𠄎, zu Lebzeiten des mutmasslichen Zhuangzi schon lange stattgefunden hatte, oder erst durch ihn und Laozi betrieben wurde. Klar ist jedoch, dass noch weitere Ausdrücke aus derselben Wortfamilie das Potential hatten, sich zu philosophischen Termini zu mausern.

Dies gilt beispielsweise für *shu* 術~述 (*mə-l^u-t > *zywit) «einen Weg verfolgen» und «Weg, den man verfolgt» → «Kunstfertigkeit, Methode, (politische) Praxis». Das Schriftzeichen wurde z.B. bei den altchinesischen «Legalisten» (*fajia* 法家) zum Zentralbegriff der «Strategie», also auch der Mittel, die der Herrscher für die Erreichung seiner Ziele einsetzt. Beide «Wege», der metaphysische und der technische, tauchen im *Zhuangzi* sogar in Kombination auf, wenn es dort heisst: «Die Menschen vergessen einander über den *Künsten des Weges*» (*dao shu* 道術, *(kə.)l^u-? mə-l^u-t).

Wanderwege zum *dao*

Nun wissen wir allerdings seit einigen Jahren aus einer Vielzahl von Parallelfassungen in Bambusleisteninschriften, dass in der Zeit der Streitenden Reiche das metaphysisch-kosmologische Prinzip des *dao* auch in einer anderen Schreibweise auftauchen konnte, in der die «Strassenkreuzung» (行) nicht einen «Kopf» (首), sondern einen «Menschen» (*ren* 人) umschliesst: 術 彗~攴. Das Zeichen gab es auch schon früher, gleich am

Anfang der chinesischen Schriftlichkeit im 13. Jahrhundert v. Chr., in den sogenannten Orakelknocheninschriften auf Schildkrötenpanzern und Rinderschulterblättern (𠄎~𠄎) oder auch in den Steintrommelinschriften (𠄎) von Qin vom Ende der Frühlings- und Herbst-Periode (770–476 v.Chr.). In diesen Belegen lesen die meisten Gelehrten das Zeichen 衍 entweder als *yong* 永 (*G^wraŋ-ʔ) ‚ewig‘ oder in einer der drei Aussprachen a. *hang* / b. *xing* / c. *xing* / 行 (AC a. *g^saŋ / b. *Cə. g^sraŋ / c. *g^sraŋ-s) als a. ‚Gang, Reihe‘ / b. ‚wandeln, gehen, handeln‘ / c. ‚Handlung, Wandel‘.

Nur einige ketzerische Paläografen wie Yan Yiping 嚴一萍 (1912–1987) oder Olga Gorodetskaya (Guo Jingyun 郭静云) vertreten die Ansicht, es habe eben vielleicht bereits hier für die Semantik ‚führen, leiten‘ gestanden, die man später *dao* 道 oder *dao* 導 schrieb.¹⁵

Menschen auf dem Weg

Weder für diese Bedeutungen, noch für die Lesung ‚Weg‘ (dao 道) der Bambusleisten spielt der ‚Mensch‘ auf der ‚Strasse‘ also irgendeine lautliche Rolle, so dass es sich hier tatsächlich um den seltenen Fall eines aus reinen Bedeutungsträgern kombinierten Zeichens handeln dürfte. Vielleicht wurde also, in Umkehrung der vorherrschenden schriftgeschichtlichen Trends, hier ausnahmsweise der lautanzeigende ‚Kopf‘ nachträglich anstatt des semantisch wirksamen ‚Menschen‘ eingesetzt, um ‚Weg‘

von ‚Wandel‘ und vor allen Dingen von ‚Ewigkeit‘ zu unterscheiden.

Worin genau die semantische Schnittmenge dieser drei Begriffe bestanden haben mag, die dazu führte, dass sie in der Schrift zunächst mit eng verwandten symbolischen Mitteln dargestellt wurden, ist nur noch bedingt zu beschreiben. Vom «ewigen Weg» (chang dao 常道) und seiner Unaussprechlichkeit ist schon im ersten Satz des *Laozi* die Rede. Dieser ewige, weil sich beständig wandelnde Weg, entsteht eben erst, indem man auf ihm wandert. Dazu aber, so scheint es, brauchte es ursprünglich gar keinen ‚Kopf‘!

Fast genauso wichtig wie das *dao* als ewiger, unsagbarer Urgrund der Welt und als Methode der guten Lebensführung zugleich ist im *Zhuangzi* der mal mit dem Klassenzeichen ‚Wasser‘, mal mit ‚Strasse‘ verschriftete Begriff *yóu* 游~遊, der an 113 Stellen des Werkes auftaucht und häufig mit ‚wandern, lustwandeln, umherschweifen, müssig gehen‘ usw. übersetzt wird.

Dies bedeutet, dass dem ‚geleiteten‘, ‚zielgerichteten‘ Menschen auf der Strasse des *dao* systematisch ein zielloser, sich treiben lassender, aber gerade in dieser Ungerichtetheit – so die typisch daoistische Pointe – politisch unabhängiger, sich von materiellen Zwängen befreiender und schliesslich ‚angekommener‘ Mensch (*zhiren* 至人) gegenübergestellt ist. Er ist angekommen im *dao* und bei sich selbst. «Mit dem Weg (*dao*)», so der Mystiker *Zhuangzi*, «... wandle (*you*) im Reich des Grossen

Nichts.» Im chinesischen Original dieser Passage stehen ‹Weg› und ‹wandeln› direkt nebeneinander (*yu dao you yu da mo zhi guo* 與道遊於大莫之國), so nahe, dass einem bewusst wird, dass beide Wortwurzeln sich im Altchinesischen lautlich kaum voneinander unterscheiden: *(kə-)**lu**(-q) und *(N-)**ru**!

Dicht beieinander

Freilich soll hier nicht dem europäischen Klischee das Wort geredet werden, die Chinesen hätten nicht zwischen *R* und *L* zu unterscheiden gewusst. Spätestens seit Ernst Jandl wissen auch wir, dass ‹lechts und rinks, reicht zur velwechesern› sind. Aber es ist doch beruhigend zu ahnen, wie nahe für die antiken Hörer des Zhuangzi ‹leiten› und ‹schweifen›, ‹Metaphysik› und ‹Musse› beisammengelegen haben müssen: der ‹Weg› mag zwar dunkel und unsagbar sein, aber ‹wandern› kann man auf ihm allemal!

Anmerkungen

Anmerkungen zu Kapitel 4

- 1 Vgl. zu dieser Bewegung Richter 1992.
- 2 Dies gilt auch für die sogenannten «inneren Kapitel» (*nei pian* 内篇), die noch immer weithin als «authentisches Gedankengut» des «historischen» Zhuang Zhou gehandelt werden. Weder eine nüchterne statistische Aufarbeitung sprachlicher Datierungs-Indikatoren, noch eine philologisch versierte Sicht der Zitate in anderen frühen Texten erlauben eine Aufrechterhaltung dieser Authentizitätsvorstellung. Vgl. zuletzt hierzu David McCraw 2010 und Esther Klein 2011.
- 3 In seiner *Description géographique, historique, chronologique, politique, et physique de l'empire de la Chine et de la Tartarie chinoise*, Paris 1735.
- 4 Vgl. die zugehörigen Aufsatztitel bei Goldin 2011.
- 5 Alleine die Standardausgabe vormoderner *Zhuangzi*-Kommentare (Yan Lingfeng 1972) umfasst 19.968 dichtbedruckte-Seiten. Über die westliche Auseinandersetzung mit dem *Zhuangzi* informieren z.B. die entsprechenden bei Pregadio 2008 und Walf 2010. Über seine literarischen Nachwirkungen im deutschsprachigen Raum vgl. z.B. Liu Weijian 1991 und 2007.
- 6 So z.B. von Chang Tsung-tung 1982, David McCraw 1995 oder Victor Mair 1998.
- 7 Vgl. die englischsprachige Standarddarstellung von A.C. Graham 1989 oder auf Deutsch Hubert Schleichert und Heiner Roetz 2009.
- 8 *Hezi you* 貉子卣 (*Jicheng* 5409). Eine weitere frühe Inschrift (*Jicheng* 2721) gebraucht des Zeichens wohl für «leiten».
- 9 Die Inschrift des *Sanshi pan* 散氏盤 (*Jicheng* 10176.6), meisterhaft kommentiert und übersetzt in Ulrich Lau 1999, 334-349.
- 10 Chang Tsung-tung, a.a.O., 23, Anm.1.
- 11 V.a.D. durch E.G. Pulleyblank 1962.
- 12 Alt- und mittelchinesische Rekonstruktionen werden im sogenannten Baxter-Sagart-System (Version 1.0) notiert, wobei die besternte Form links des «entwickelt sich zu»-Symbols > die altchinesische, die kursive rechts davon die mittelchinesische Aussprache bezeichnet.
- 13 Das zählbare Nomen bezeichnende Präfix *k- in «Leitendes» → «Weg» wird u.a. durch eine frühe Entlehnung in die Hmong-Mien-Sprachen bestätigt, wo das Wort «road/way» als *kləuX rekonstruiert werden kann (vgl. M. Ratliff 2010, 91, 264).
- 14 So z.B. Paul R. Goldin 1994.
- 15 Guo Jingyun 2009. Vgl. auch Andreini 2000.