

EINE SYNOPSE UND KOMMENTIERTE ÜBERSETZUNG DES
BUCHES *LAOZI* SOWIE EINE AUSWERTUNG SEINER
GESELLSCHAFTSKRITISCHEN GRUNDHALTUNG

AUF DER GRUNDLAGE DER TEXTAUSGABE WANG-BIS, DER BEIDEN
MAWANGDUI-SEIDENTEXTE UND UNTER BERÜCKSICHTIGUNG DER
DREI GUODIAN-BAMBUSTEXTE

INAUGURAL-DISSERTATION

zur

Erlangung des akademischen Grades eines Doktors der
Philosophie

im Fachbereich II
der Universität Trier

vorgelegt von
Ansgar M. Gerstner

Inhalt

Danksagung

Einleitung	S. 1
------------	------

Hauptteil

Kapitel 1:	S. 12
Kapitel 2:	S. 23
Kapitel 3:	S. 31
Kapitel 4:	S. 38
Kapitel 5:	S. 41
Kapitel 6:	S. 46
Kapitel 7:	S. 49
Kapitel 8:	S. 53
Kapitel 9:	S. 59
Kapitel 10:	S. 62
Kapitel 11:	S. 70
Kapitel 12:	S. 73
Kapitel 13:	S. 77
Kapitel 14:	S. 83
Kapitel 15:	S. 88
Kapitel 16:	S. 94
Kapitel 17:	S. 100
Kapitel 18:	S. 104
Kapitel 19:	S. 110
Kapitel 20:	S. 117
Kapitel 21:	S. 126
Kapitel 22:	S. 131
Kapitel 23:	S. 135
Kapitel 24:	S. 140
Kapitel 25:	S. 144
Kapitel 26:	S. 149
Kapitel 27:	S. 153
Kapitel 28:	S. 157

Kapitel 29:	S. 165
Kapitel 30:	S. 168
Kapitel 31:	S. 174
Kapitel 32:	S. 181
Kapitel 33:	S. 187
Kapitel 34:	S. 190
Kapitel 35:	S. 193
Kapitel 36:	S. 197
Kapitel 37:	S. 200
Kapitel 38:	S. 204
Kapitel 39:	S. 211
Kapitel 40:	S. 218
Kapitel 41:	S. 220
Kapitel 42:	S. 226
Kapitel 43:	S. 231
Kapitel 44:	S. 233
Kapitel 45:	S. 236
Kapitel 46:	S. 240
Kapitel 47:	S. 243
Kapitel 48:	S. 246
Kapitel 49:	S. 249
Kapitel 50:	S. 254
Kapitel 51:	S. 258
Kapitel 52:	S. 262
Kapitel 53:	S. 267
Kapitel 54:	S. 270
Kapitel 55:	S. 275
Kapitel 56:	S. 281
Kapitel 57:	S. 286
Kapitel 58:	S. 293
Kapitel 59:	S. 298
Kapitel 60:	S. 302
Kapitel 61:	S. 305
Kapitel 62:	S. 310
Kapitel 63:	S. 315

Kapitel 64:	S. 320
Kapitel 65:	S. 327
Kapitel 66:	S. 332
Kapitel 67:	S. 337
Kapitel 68:	S. 343
Kapitel 69:	S. 346
Kapitel 70:	S. 351
Kapitel 71:	S. 354
Kapitel 72:	S. 357
Kapitel 73:	S. 360
Kapitel 74:	S. 363
Kapitel 75:	S. 366
Kapitel 76:	S. 371
Kapitel 77:	S. 374
Kapitel 78:	S. 379
Kapitel 79:	S. 383
Kapitel 80:	S. 387
Kapitel 81:	S. 393

Zusammenfassung und Auswertung hinsichtlich der gesellschaftskritischen Grundhaltung des Buches <i>Laozi</i>	S. 397
--	--------

Schlußbemerkungen	S. 433
-------------------	--------

Bibliographie	S. 435
---------------	--------

Zeichenindex	S. 451
--------------	--------

„釋文“ der Mawangdui-Seidentexte

„釋文“ der Guodian-Bambustexte

Danksagung

Ein herzliches Dankeschön geht an Prof. Dr. Wei Chiao (喬偉), der mein Dissertationsvorhaben von Anfang an unterstützt und geduldig betreut hat, auch wenn es längere Zeit so schien, als werde diese Arbeit niemals fertig. Dank möchte ich des weiteren auch dem Zweitgutachter, Prof. Dr. Karl-Heinz Pohl, aussprechen. Ganz besonderer Dank gebührt meinen Eltern Alex und Rosemarie Gerstner, ohne deren finanzielle Unterstützung ich diese Arbeit nicht hätte verfassen können. Dank möchte ich an dieser Stelle auch allen weiteren Personen sagen, die mir durch Hinweise, Gespräche, Spaziergänge oder auf andere Art und Weise Anregungen gegeben und Unterstützung geboten haben, vor allem Jutta Bickmeyer, Chen Ganglin (陳鋼林), Steve Cook, Werner Gerstenberger, Daniela Gerstner, Felicitas Gerstner und Jockel Heenes, Elmar H. Guantes und Kwong, Hau-Chun (鄺巧珍), Dr. Ewald Heck, Maria Huber, Dr. Josef Hummelsberger, Prof. Leo Kornbrust und Felicitas Frischmuth, Dr. Heribert Lang, Hanno Lecher, Lin, Hsueh-Fang (林雪芳) und Wu, Shih-Kan (吳仕侃), Dr. Du Lun (杜倫), Dr. Stefan Möller, Erich und Roland Pilwousek, Dr. Dennis Schilling, den Leuten vom Rechenzentrum der Universität Trier (vor allem Wolfgang Lenders, Volkmar Zonker und Matthias Shen) und Christian Wolf.

Einleitung

Die vorliegende Arbeit versucht eine Neuübersetzung des Buches *Laozi* und - unter dem besonderen Blickwinkel der darin enthaltenen Gesellschafts- und auch Zivilisationskritik - eine neue Kommentierung dieses nun schon oft - und teils sehr abweichend - in westliche Sprachen übertragenen Klassikers des Daoismus.¹ Einerseits beschäftigt sie sich mit sprachlichen Problemen, mit denen man beim Lesen und Übersetzen dieses Textes konfrontiert wird. Andererseits möchte sie jedoch auch einen Beitrag zur inhaltlichen Diskussion des Buches *Laozi* leisten. Hier richtet sie ihr besonderes Augenmerk auf diejenigen Textstellen, denen in der bisherigen Rezeption am wenigsten Wertschätzung beschieden war. Der inhaltlichen Diskussion wird eine - in der bisherigen westlichen Fachliteratur noch fehlende - synoptische Anordnung, Übersetzung und Kommentierung verschiedener Textversionen zugrundegelegt.

Wichtige Übersetzungen

Um dem Leser eine Einordnung meiner Arbeit etwas leichter zu machen, möchte ich an dieser Stelle einige wichtige Übersetzungen in westliche Sprachen und ihre Vorgehensweisen vorstellen. Zwei meiner Ansicht nach in der westlichen Sinologie richtungsweisende Übersetzungen der letzten 20 Jahre sind die Übersetzungen von D.C. Lau und Robert G. Henricks.² Die Arbeit von D.C. Lau besteht aus zwei Teilen. Der erste Teil zitiert und übersetzt die Wang-Bi-Textfassung. Bei dieser Übersetzung handelt es sich um die von ihm ursprünglich bereits 1963 angefertigte Übersetzung dieser Textfassung. Der zweite Teil zitiert und übersetzt eine *Laozi*-Textfassung, die den seiner Ansicht nach korrekten Text - den er aus den beiden Mawangdui-Seidentextversionen herausarbeitete - darstellt und teilweise stark von seiner früheren Übersetzung abweicht. Die gesamte Arbeit bietet neben den Übersetzungen sehr viel an interessanter Hintergrundinformation, wie etwa bezüglich der Autorschaft des Buches *Laozi*, die zeitliche und geistesgeschichtliche Einordnung des Buches, philologische Fragestellungen, die die Mawangdui-Seidentexte aufwerfen usw. Man kann mit Gewißheit sagen, daß es sich hier um eine sehr wichtige Arbeit handelt.

¹ Unter dem Begriff Daoismus sollen hier die im Buch *Laozi* und im Buch *Zhuangzi* vertretenen Weltanschauungen verstanden sein. In meiner Verwendung dieses Begriffes ist die spätere Dao-Religion nicht miteingeschlossen.

² Siehe D.C. Lau, *Chinese Classics: Tao Te Ching* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1982), Robert G. Henricks, *Lao-Tzu Te-Tao Ching: A New Translation Based on the Recently Discovered Mawang-tui Texts* (New York: Ballantine Books, 1989). Übersetzungen in andere westliche Sprachen kann ich nicht beurteilen, da ich diesbezüglich lediglich die Sprachen Englisch und Deutsch spreche und lese.

Die Übersetzung von Robert G. Henricks bezieht sich hauptsächlich auf die Mawangdui-Seidentexte und ist ebenfalls zweigeteilt. In einem ersten Teil findet man lediglich eine Seidentext-Übersetzung, die für Nichtsinologen gedacht ist. Da beide Seidentexte stärkere Beschädigungen aufweisen, handelt es sich auch bei der Arbeit von Robert G. Henricks nicht um eine Übersetzung beider Seidentexte, vielmehr übersetzt er jeweils den Textteil, der in einem der beiden Seidentexte am besten erhalten ist bzw., wenn beide Seidentexte Beschädigungen aufweisen, die Wang-Bi-Textfassung. Teil II seiner Arbeit bietet - nicht nur wie Teil I - eine Übersetzung, sondern fügt detaillierte Kommentare und Fußnoten hinzu, die primär philologischer Natur sind. Neben jeder Übersetzung findet man außerdem beide Mawangdui-Seidentexte vollständig zitiert mit allen „Interpunktionszeichen“, was besonders erwähnt zu werden verdient, da dies für den sinologischen Leser äußerst hilfreich ist. Auch wenn Henricks' Einführung, was ihren Umfang und ihre Auseinandersetzung mit Detailfragen anbelangt, im Vergleich zu D.C. Lau über dessen ganze Arbeit verteilten Ausführungen recht knapp ausfällt, so findet man in der Arbeit von Robert G. Henricks andererseits weitaus ausführlichere Kommentare im Anschluß an die Übersetzung eines jeden Kapitels. Die Übersetzungen von Wing-Tsit Chan und von D.C. Lau übten, wie Robert G. Henricks selbst sagt, bedeutenden Einfluß auf ihn aus.

Eine ganz neue Arbeit aus dem Jahre 1999, die meiner Ansicht nach Erwähnung verlangt, ist Richard John Lynns Übersetzung der Wang-Bi-Textausgabe mit ihren Kommentaren.³ Hier liegt eine Übersetzung einer der einflußreichsten Textausgaben und ihrer Kommentare vor. Richard John Lynns Übersetzung ist mit vielen erklärenden Fußnoten versehen, wobei ihm seine frühere Übersetzung des von Wang Bi kommentierten *Yijings* im Verständnis des von Wang Bi kommentierten *Laozi* zu Hilfe kommt. Es handelt sich um eine Arbeit, der es darum geht, das *Laozi*-Verständnis Wang Bis zu erhellen. Bedauernswerterweise enthält diese Arbeit nicht den ihr zugrundeliegenden chinesischen Originaltext.

Zum Format der Arbeit

Ich habe mich dafür entschieden, das Buch *Laozi* in der uns vertrauten, konventionellen Darstellungsweise - 81 Kapitel, in der Reihenfolge 1-81 - zu präsentieren. Dies bedeutet nicht, daß ich diese Anordnung für die sinnvollste oder „ursprüngliche“ halte. Die Seidentexte - und in noch höherem Maße die Bambustexte - zeigen sogar, daß dieses Ar-

³ Siehe Richard John Lynn, *The Classic of the Way and Virtue: A New Translation of the Tao-te ching of Laozi as Interpreted by Wang Bi* (New York: Columbia University Press, 1999).

rangement erst in späterer Zeit festgelegt worden ist.⁴ Ich habe dieses Format vor allem zu dem Zweck gewählt, den mit dem Buch *Laozi* in seiner konventionellen Anordnung vertrauten Lesern einen Vergleich mit anderen Übersetzungen und Interpretationen zu erleichtern.

Ein wichtiges Merkmal dieser Dissertation sind die Übersetzungen auf der Grundlage einer synoptische Anordnung, die vor allem bei einem philologisch schwierigen Text sinnvoll erscheinen. Zunächst präsentiere ich immer erst die uns als Wang-Bi-Version überlieferte Standard-Textfassung mit meiner Übersetzung ins Deutsche.⁵ Im Anschluß daran folgen die Textversionen der beiden Mawangdui-Seidentexte, das Jiaben und das Yiben. Diese sind zitiert nach Gao Ming und der Untersuchungskommission für die Seidentexte.⁶

Falls vorhanden, findet man danach die Bambustextversion des betreffenden „Kapitels“ bzw. eines Teiles davon. Der interessierte sinologische Leser hat somit zumindest Gelegenheit, *eine* mögliche Transkription der Texte in moderne Schriftzeichen, nämlich die der Untersuchungskommission für die Bambustexte, mit den drei anderen zitierten Textversionen zu vergleichen.⁷

Was man in meiner Übersetzung der Wang-Bi-Textversion in *Kursivschrift* findet, sind spätere Hinzufügungen, die in den Seidentexten nicht vorhanden sind. *Kursivschrift* in der Übersetzung der Seiden- und Bambustexte hingegen macht Zeichen- oder Satzvarianten kenntlich, die sich von der Wang-Bi-Textversion unterscheiden.

Zu den Klammern innerhalb der chinesischen Zitate aus den Mawangdui-Seidentexten und den Bambustexten: Was in eckigen Klammern („[]“) steht, ist im Originaltext nicht vorhanden. Was in runden Klammern („()“) steht, ist die Erklärung der jeweiligen Untersuchungskommission oder - im Falle der Seidentexte - diejenige Gao Mings. In spitzen Klammern („< >“) findet man die „korrekten“ Zeichen für im Originaltext vorhandene offensichtliche Fehlschreibungen.

Was sich in meinen Übersetzungen in eckigen Klammern („[]“) befindet, ist im Ori-

⁴ Bezüglich der Seidentexte siehe etwa folgende Aufsätze Yin Zhenhuans: 尹振環, 〈恢復《老子》的本來面目----帛書《老子》與今本《老子》之比較研究〉, 《文獻》, 1992(3), 68-88 頁, 尹振環, 〈《老子》篇名篇次考辨----三論帛書《老子》〉。《文獻》, 1997(3), 190-203 頁 und 尹振環, 〈也談楚簡《老子》其書----與郭沂同志商榷〉, 《哲學研究》, 1999(4), 31-32 頁。Siehe auch 郭沂, 〈從郭店楚簡《老子》看老子其人其書〉, 《哲學研究》, 1998(7), 47-55 頁。Das Arrangement der Bambustexte spricht für sich allein - siehe unten „Die textlichen Grundlagen“.

⁵ An dieser Stelle muß allerdings gesagt werden, daß ich, auch wenn ich als elementare Textgrundlage die Wang-Bi-Ausgabe nehme, dennoch in meiner Übersetzung derselben nicht unbedingt Wang Bis eigener Lesung folge.

⁶ Siehe 高明, 《帛書老子校注》(北京:中華書局, 1996) und 《馬王堆漢墓帛書》(壹)(北京:文物出版社, 1980)。

⁷ Die Bambustexte sind zitiert nach 《郭店楚墓竹簡》, 荊門市博物館編(河北:文物出版社, 1998)。

ginaltext nicht vorhanden, sondern wurde teilweise von mir ergänzt, um die Übersetzung lesbarer zu machen. Begriffe, die sich in meinen Übersetzungen in runden Klammern („()“) befinden, sind entweder wörtliche oder alternative Übersetzungen oder Erklärungen zum Text.

In den „Erläuterungen“ folgen jeweils abschnittsweise die Zitate und meine Übersetzungen der Wang-Bi-Textversion und der beiden Mawangdui-Seidentexte sowie, falls eine Bambustextversion vorhanden ist, eine vorläufige Übersetzung derselben.⁸ Dieses Verfahren soll meine Übersetzungen durchsichtig machen und dem Fachkundigen ihre Beurteilung erleichtern. Keine Übersetzung ist fehlerfrei oder wertneutral. Deshalb halte ich es besonders bei einem philologisch schwierigen Text für wichtig, daß die Übersetzung sogleich mit dem Original vergleichbar ist. Um dem Leser Alternativen für meine Übersetzungen und ihr Verständnis grammatikalischer Strukturen zu bieten, präsentiere ich dort durchweg jeweils in anderem Schrifttyp auch die englische Übersetzung D.C. Laus und Wing-Tsit Chans, die ich als wichtige westlichsprachliche Übersetzungen betrachte. D.C. Laus Übersetzung berücksichtigt die Mawangdui-Seidentexte. Wing-Tsit Chans Übersetzung wurde zwar vor der Entdeckung der Mawangdui-Seidentexte verfaßt, konnte diese also noch nicht berücksichtigen, zählt aber meines Erachtens zu den „älteren“ Übersetzungen mit Gewicht. Übersetzungen der Bambustexte in westliche Sprachen sind mir noch keine bekannt. An vielen kritischen Stellen zitiere ich auch noch weitere englische Übersetzungen, um der Vielfalt im Verständnis grammatikalischer Strukturen oder dem Verständnis einzelner Zeichen(gruppen) besser Rechnung zu tragen.⁹ Denn es gibt fast nie nur eine Möglichkeit, eine Textpassage philologisch zu erfassen. Dies liegt unter anderem an der großen Diskrepanz zwischen der Sprache des Buches *Laozi* einerseits und den modernen westlichen Sprachen Englisch und Deutsch andererseits - wobei ja auch wieder zwischen dem Englischen und dem Deutschen deutliche Unterschiede bestehen. Andererseits gibt es jedoch auch zahlreiche Zeichen- und auch Textvarianten in den chinesischen Textausgaben, die den Übersetzungen zugrundeliegen. Die hier verwendete Methode bindet den Leser nicht an *eine* Version *eines* Übersetzers und bietet gleichzeitig einen, möglicherweise hilfreichen, Ausgangspunkt für weitere Diskussionen über Fragen der Deutung von grammatikalischen Strukturen wie zum Beispiel über Fragen nach der Wortart eines Zeichens.

Wichtig für meine Übersetzungen war nicht in erster Linie der Versuch, die poetische Schönheit der Sprache des Buches *Laozi* auch in der deutschen Sprache wiederzugeben.

⁸ Zu den Bambustextversionen biete ich nicht immer eine vollständige Übersetzung an, da dies in einigen Fällen von meinem jetzigen Erkenntnisstand her verfrüht wäre.

⁹ Da, wie erwähnt, die Übersetzung von Robert G. Henricks deutlich von den Übersetzungen Wing-Tsit Chans und D.C. Laus beeinflusst ist, zitiere ich ihn nur, wenn es in seiner Übersetzung deutliche Abweichungen von der Chans und Laus gibt.

Wichtiger war mir eine größtmögliche Nähe zu den jeweiligen Texten, auch wenn dies gelegentlich zu einem fremdartigen Deutsch führte. Die von mir zitierten englischen Übersetzungen mögen, was die sprachliche Schönheit anbelangt, hier teilweise einen Ausgleich bieten. Was mir am Herzen lag, war, durch die gleichzeitige Präsentation mehrerer Übersetzungen, sozusagen nicht „in der Fläche zu bleiben“, sondern einen „mehrdimensionalen Raum zu schaffen“, in welchem die Vielfalt möglicher Zeichen-/Satz-/Text-Interpretation eine simultane Präsenz erhält, so daß dem Leser keine scheinbar „eindeutigen“ Aussagen suggeriert werden. Diese bisher noch nicht existierende Art der Präsentation wird meiner Ansicht nach der bereits im Original angelegten textlichen „Offenheit und Geschmeidigkeit“ am ehesten gerecht.

In den „Erläuterungen“ findet man des weiteren noch Erklärungen zu einzelnen Zeichen, Verweise auf andere Kapitel und Kommentare zu Textpassagen und ihrer gesellschaftskritischen Aussagekraft. So zitiere ich unter anderem auch des öfteren aus dem Buch *Zhuangzi*, da ich der Meinung bin, daß manche dort zu findende Textpassagen sehr gut in der Lage sind, im Buch *Laozi* nur ansatzweise formulierte, lediglich ange deutete gesellschaftskritische Gedanken näher auszuführen bzw. zu erläutern. Auch wenn inhaltlich zwischen dem Buch *Laozi* und dem Buch *Zhuangzi* teilweise größere Diskrepanzen bestehen, so besteht zwischen diesen beiden Werken dennoch in vieler Hinsicht eine enge geistige Verwandtschaft. Von dieser Verbundenheit abgesehen entstammt das Gedankengut des Buches *Zhuangzi* einer Zeit (im Kern 4./3. Jh. v.Chr.),¹⁰ die von der Entstehungszeit des Buches *Laozi* (wahrscheinlich spätes 4. Jh. v.Chr.)¹¹ noch nicht so weit entfernt ist.

Um dem Leser dabei behilflich zu sein, ein möglichst textimmanentes Verständnis zu gewinnen, habe ich im angehängten Index - in Anlehnung an den Gedanken einer Konkordanz - bei vielen Zeichen auf die Kapitel verwiesen und die Textstellen zitiert und übersetzt, in denen diese(s) Zeichen verwendet werden (wird). Ye Tinggans Konkordanz hat mir persönlich unschätzbare Dienste erwiesen.¹²

Im Anhang findet man des weiteren jeweils noch Kopien der Lesungen der Untersuchungskommissionen für die Mawangdui-Seidentexte und die Guodian-Bambustexte samt ihren Endnoten.

¹⁰ Siehe etwa 馮友蘭, 《中國哲學史新編》, 第二冊 (台北: 藍燈文化, 1991), 113-118 頁 und 勞思光, 《新編中國哲學史》(一) (台北: 三民書局, 1995), 253-256 頁。

¹¹ Eine solche zeitliche Einordnung besitzt Gültigkeit, wenn man die Bambustexte als den Anfang der Verschriftlichung einer (mündlichen) Tradition betrachtet, die uns in dem später als *Laozi* bekannten Buch schriftlich fixiert vorliegt. Auszuschließen ist jedoch nicht, daß man noch frühere, umfangreichere Textfassungen findet. Die traditionelle zeitliche Einordnung betrachtet das Gedankengut des Buches *Laozi* als dem 6. Jahrhundert zugehörig. Siehe etwa 《中國哲學史》, 第一冊, 任繼愈主編 (1963¹). 北京: 人民出版社, 1992), 40 頁。

Die textlichen Grundlagen

Wang Bi lebte von 226-249 n.Chr. Die heute als Wang-Bi-Version bekannte Version des Buches *Laozi* ist jedoch nicht mehr die Wang Bi tatsächlich vorliegende Fassung des Buches *Laozi*. Sie wurde über die Jahrhunderte hinweg immer wieder verändert. Laut Rudolf G. Wagner findet man die älteste datierbare Fassung der Wang-Bi-Textversion, die aus der Ming-Zeit (1368-1644) stammt, im *Daozang*.¹³ Auch die in der heutigen „Wang-Bi-Ausgabe“ des Buches *Laozi* zu findende Anordnung - zuerst der Teil „Dao“ („道“, 1-37), dann der Teil „De“ („德“, 38-81) - mag - laut Yin Zhenhuan - eine Umkehrung der Wang Bi ursprünglich vorliegenden Anordnung der Textausgabe darstellen.¹⁴

Die Mawangdui-Seidentexte - bezeichnet als Jiaben (甲本) und Yiben (乙本) - wurden 1973 in Mawangdui (馬王堆) bei Changsha (長沙), in der Provinz Hunan, entdeckt. Das Jiaben wurde wahrscheinlich einige Zeit vor 206 v.Chr. niedergeschrieben und das Yiben etwa in der Zeit zwischen 206 und 194 v.Chr.¹⁵ Michael Friedrich vertritt hierzu eine entgegengesetzte Meinung. Er ist der Ansicht, daß Rolle B, auf der sich das Yiben befindet, auf einen Zeitpunkt zwischen 180 und 168 v.Chr. zu datieren ist, Rolle A, auf der sich das Jiaben befindet, auf einen Zeitpunkt zwischen der Niederschrift von Rolle B und 168 v.Chr.¹⁶

Bei dem Jiaben- und dem Yiben-Seidentext handelt es sich jeweils um Fassungen des gesamten, uns zuvor bekannten Buches *Laozi* - wobei beide Seidentexte stärkere Beschädigungen aufweisen. Im Detail gibt es auffallende Varianten zwischen diesen beiden Textversionen. Die traditionellerweise als Kapitel 38-81 bezeichneten Kapitel („德篇“, de pian) finden sich jeweils vor den traditionellerweise als Kapitel 1-37 bezeichneten Kapiteln („道篇“, dao pian) und auch darüberhinaus entspricht die Anordnung der „Kapitel“ in etlichen Fällen nicht der uns traditionell vertrauten Anordnung. Die Seidentexte zeigen, daß es anfänglich nicht die uns geläufige Einteilung in Kapitel gab, sondern nur einen fließenden Text, in dem eventuell durch Markierungen - wie etwa

¹² Siehe 葉廷幹, 《老子索引》(台北:文史哲出版社, 1979)。

¹³ Siehe Rudolf G. Wagner, „The Wang Bi Recension of the Laozi“, *Early China*, 14, 1989, pp. 29-30.

¹⁴ Siehe 尹振環, 〈《老子》篇名篇次考辨----三論帛書《老子》〉。《文獻》, 1997(3), 195-196 頁。

¹⁵ Siehe Robert G. Henricks, *Lao-Tzu Te-Tao Ching: A New Translation Based on the Recently Discovered Ma-wang-tui Texts* (New York: Ballantine Books, 1989), p. XV.

¹⁶ Siehe Michael Friedrich, „Zur Datierung zweier Handschriften des *Daode jing*“, *Text: Kritische Beiträge*, Heft 2, Datum 1, 1996, S. 116.

durch Punkte im Jiaben - auf das Ende einer Sinneinheit verwiesen wurde.¹⁷ Von den Markierungen innerhalb der Mawangdui-Seidentexte habe ich in meiner Präsentation der Mawangdui-Seidentexte nur die in den „釋文“, shi wen (- der Übertragung der alten handschriftlichen Zeichen in Druckschriftzeichen), der Untersuchungskommission der Seidentexte zu findenden Punktmarkierungen (·) übernommen sowie jeweils zu Beginn des „德篇“, de pian („Depian“), und des „道篇“, dao pian („Daopian“), die Quadermarkierung (■) des Yiben.¹⁸

Die drei Bambustexte, die ich als Bambustext A, B und C bezeichne - von der Untersuchungskommission der Bambustexte als „甲組“, jiazu, „乙組“, yizu, „丙組“, bingzu, bezeichnet -, wurden 1993 in Guodian (郭店) bei Jingmen (荊門) in der Provinz Hubei entdeckt. Sie wurden wahrscheinlich in der Zeit von 316-278 v.Chr. niedergeschrieben.¹⁹

Die Bambustexte A, B und C sind jeweils auf Bambuslättchen unterschiedlicher Längen geschrieben - Bambustext A: 32,3 cm, Bambustext B: 30,6 cm, Bambustext C: 26,5 cm. Von dieser uns aus den traditionell bekannten Textversionen nicht vertrauten Einteilung in drei Teile abgesehen, entspricht auch die Anordnung der „Kapitel“ - mit zwei Ausnahmen - keiner uns bekannten Ordnung - siehe zu Bambustext A: Kapitel 19, 66, 46, 30, 15, 64, 37, 63, 2, 32, 25, 5, 16, 64, 56, 57, 55, 44, 40, 9; zu Bambustext B: Kapitel 59, 48, 20, 13, 41, 52, 45, 54; zu Bambustext C: Kapitel 17, 18, 35, 31, 64.²⁰

Da die Bambustexte zusammengenommen lediglich zwei Fünftel der Textmenge der traditionellen Textversionen darstellen,²¹ geht die Kommission zur Untersuchung der Bambustexte davon aus, daß die Bambustexte unvollständig sind.²² Die entgegengesetzte Position, die die drei Bambustexte als *ein* vollständiges Werk betrachtet, wird etwa von Guo Yi vertreten.²³ Dem widerspricht Gao Chenyang, der die Bambustexte

¹⁷ Siehe 尹振環, 〈《帛書老子校注》考評〉, 《文獻》, 1998(2), 196-197頁。

¹⁸ Für weitere Markierungen siehe entweder die fotografischen Abbildungen im Bericht der Forschungskommission (《馬王堆漢墓帛書》(壹)(北京: 文物出版社, 1980)) oder die Transkription der Seidentexte in Robert G. Henricks (Robert G. Henricks, *Lao-Tzu Te-Tao Ching: A New Translation Based on the Recently Discovered Ma-wang-tui Texts* (New York: Ballantine Books, 1989)).

¹⁹ Siehe 崔仁義, 〈荊門楚墓出土的竹簡《老子》初探〉, 《荊門社會科學》, 1997(5), 31頁, vor allem auch 崔仁義, 《荊門郭店楚簡老子研究》(北京: 科學出版社, 1998), 12頁。Liao Mingchun und die Untersuchungskommission für die Bambustexte legen das Datum für die Bestattung in die Zeit zwischen dem mittleren vierten Jahrhundert bis Anfang des dritten Jahrhunderts. Siehe 廖名春, 〈楚簡老子校詁(上)〉, 《大陸雜誌》, 第98卷第1期, 1999, 37頁 und Vorwort in 《郭店楚墓竹簡》, 荊門市博物館編(河北: 文物出版社, 1998), 1頁。

²⁰ Dies ist jeweils die Reihenfolge des Erscheinens jener „Kapitel“ oder einzelner Sinneinheiten der traditionellen Kapitel in den Bambustexten. Siehe 《郭店楚墓竹簡》, 荊門市博物館編(河北: 文物出版社, 1998), 111頁。Cui Renyi hingegen arrangiert die Bambustexte völlig anders. Siehe 崔仁義, 《荊門郭店楚簡老子研究》(北京: 科學出版社, 1998)。

²¹ Siehe 《郭店楚墓竹簡》, 荊門市博物館編(河北: 文物出版社, 1998), 111頁。

²² Siehe 〈前言〉, in 《郭店楚墓竹簡》, 荊門市博物館編(河北: 文物出版社, 1998), 1頁。

²³ Siehe 郭沂, 〈從郭店楚簡《老子》看老子其人其書〉, 《哲學研究》, 1998(7), 50-51頁。

lediglich als eine Auswahl von Textteilen aus dem gesamten *Laozi*-Text betrachtet.²⁴ Auch Yin Zhenhuan hat Zweifel an der Haltbarkeit der Auffassung von der Vollständigkeit der Bambustexte, vor allem, was Bambustext B und C anbelangt.²⁵ Cui Renyi ist nach seinen Untersuchungen zu der Überzeugung gelangt, daß die drei Bambustexte von verschiedenen Autoren der *Laozi*-Lehre verfaßt worden seien. Bei den Seidentexten und der als die traditionelle Textversion bekannten Überlieferung handle es sich um spätere Überarbeitungen der Bambustexte sowie um die Einfügung von Teilen anderer *Laozi*-Lehren.²⁶

Die in den Bambustexten zu findenden Markierungen der schwarzen Quader (■) markieren größtenteils das Ende von als Kapitel vertrauter Sinneinheiten - allerdings werden durch sie auch kürzere Sinneinheiten markiert, siehe Kapitel 19. Weitere Markierungen für das Ende einer Sinneinheit sind die Strichmarkierungen (—) bei kleineren Sinneinheiten und Senkrecht-Strichmarkierungen (|) - im handschriftlichen Original dem oberen Teil eines Fragezeichens ähnlich - offensichtlich am Ende größerer Sinneinheiten. Bei den Bambustexten war es einfacher, auch ihre fotografischen Abbildungen zu berücksichtigen, da sie von sehr guter Qualität sind.²⁷

Inhaltliche Aspekte

Meine inhaltliche Diskussion des Buches *Laozi* bezieht sich auf die Texttraditionen ab den Mawangdui-Seidentexten. Einerseits bedürfen viele Einzelzeichen, aber auch Textpassagen in den drei Bambustexten noch eingehenderer Untersuchung, andererseits sind wegen der Knappheit der Bambustexte viele Inhalte nicht vorhanden. Es läßt sich jedoch nicht einfach klären, ob es sich bei jenen - im Gegensatz zu den Seidentexten - nicht vorhandenen Inhalten tatsächlich um späteres Gedankengut handelt. Mein Zitieren und Übersetzen der Bambustexte ermöglicht zumindest ein anfängliches Vergleichen der vorhandenen Textteile mit der Textversion Wang Bi und der der Seidentexte.

Das Buch, wie wir es aus den traditionellen Überlieferungen kennen, wurde im Laufe der Zeit immer wieder bearbeitet und modifiziert. Dennoch scheint man trotz aller Überarbeitungen und widersprüchlicher Textbestandteile einen Hauptstrang im Buch *Laozi* ausfindig machen zu können. Diesen Strang halte ich für die Darstellung einer in sich geschlossenen Weltanschauung, in der - so meine Ausgangshypothese - das in der Re-

²⁴ Siehe 高晨陽, 〈郭店楚簡《老子》的真相及其與今本《老子》的關係---與郭沂先生商討〉, 《中國哲學史》, 1999年第3期, 77-81頁。

²⁵ Siehe 尹振環, 〈論《郭店楚墓竹簡老子》----簡、帛《老子》比較研究〉, 《文獻》, 1999(3), 5-7頁。

²⁶ Siehe 崔仁義, 《荊門郭店楚簡老子研究》(北京:科學出版社, 1998), 28-29, 29-34頁。

²⁷ Siehe 《郭店楚墓竹簡》, 荊門市博物館編(河北:文物出版社, 1998), 3-10頁。

zeptionsgeschichte oft in weise Einsichten einerseits und utopistisch-anarchistisches Gedankengut andererseits Geschiedene in Wahrheit eine untrennbare Einheit bildet, auch wenn die Warnungen des Buches *Laozi* vor Habsucht, gewalttätigem Wollen und Handeln, Dominanz- und Unterordnungsverhältnissen oder der Vorliebe für den Einsatz von Techniken und schließlich vor einer Überbewertung von intellektuellem Vermögen und Wissen in unserer hoch technisierten, sich selbst gerne bald „Konsumgesellschaft“, bald „Wissens“- oder „Informationsgesellschaft“ nennenden gegenwärtigen Gesellschaft mit ihren vom Prinzip der Profitmaximierung diktierten (innergesellschaftlichen und unter Nationen herrschenden) Konkurrenzkämpfen noch weniger Gehör finden bzw. noch häufiger belächelt werden als zu Zeiten der Abfassung dieses Werkes. Deshalb wird es für die Auswertung jener von den meisten immer schon milde belächelten sogenannten „utopistischen“ oder „anarchistischen“ Teilen des Buches *Laozi* unumgänglich sein, die in jüngerer und jüngster Zeit geäußerten Kritiken an unserer modernen Gesellschaft heranzuziehen, um so eine Brücke zu schlagen zwischen der Gesellschafts- und Herrschaftskritik des Buches *Laozi* einerseits und den mit unserem heutigen Wissen, unseren heutigen Erfahrungen und den mit unserer heutigen Sprache formulierbaren Gründen für eine solche Kritik andererseits.²⁸

Ich betrachte das Buch *Laozi* als ein Werk mit primär gesellschaftspolitisch-kritischem Inhalt, wobei die idealisierten und kritisierten Organisationsmuster gleichermaßen auf individueller wie auch auf sozialer Ebene am Wirken sind. Bei den im Buch *Laozi* favorisierten Organisationsmustern handelt es sich um nicht-autoritäre Muster. Autoritäre Muster, Dominanz-Subordinations-Strukturen werden abgelehnt und kritisiert. Diese strukturierenden Muster oder Organisationsmuster bezeichne ich in meiner Arbeit als „Operationsmodi“. Den grundlegendsten dieser Operationsmodi scheint mir der Begriff des „Nicht-Handelns“ („無爲“, *wu wei*) zu bezeichnen, der ein Verhalten umschreibt, das nicht manipulierend eingreift. Das „Nicht-Handeln“ charakterisiert nicht nur die Wirkweise des Dao, sondern ist auch Richtlinie für menschliches Verhalten (siehe Index zum Begriff „無爲“, *wu wei*). Zentral ist wohl auch weniger ein intellektuelles Erfassen dieses Terminus als vielmehr seine Erfahrung im alltäglichen Leben. Die Hypothese, daß im Buch *Laozi* in einzelnen Kapiteln (insbesondere Kapitel 36 und 65) subversive Strategien vertreten würden,²⁹ halte ich für falsch.

Das Buch *Laozi* vertritt eine einfache, schlichte Lebensweise (siehe das Ende von

²⁸ Das Buch *Laozi* repräsentiert, meiner Ansicht nach, wohl weniger die Weltanschauung eines einzelnen Individuums als die einer Gruppe - vielleicht sogar die eines Volkes. Möglicherweise findet im Buch *Laozi* die Konfrontation einer „primitiven“ mit einer „fortschrittlichen“ Kultur ihren Niederschlag.

²⁹ Siehe 陳鼓應, 《老子今註今譯及評介》(台北:商務印書館, 1995), 143, 210頁。

Kapitel 19, Kapitel 37, 44, 46, 57, 64, 80). In einer Zeit, in der im chinesischen Raum herrschaftsorientierte Staaten eine immer größere Rolle spielen, wendet es sich den dadurch entstehenden Problemen zu. Einerseits warnt es vor autoritärer Staatsführung (siehe die zweite Hälfte von Kapitel 53, die Kapitel 72, 74, 75), andererseits appelliert es an die Herrscher der dominanten Staaten jener Zeit, daß es für eine Gesellschaft von Vorteil sei, sich an einem einfachen Lebensstil zu orientieren (siehe insbesondere Kapitel 32 und 37). D.h., das Buch *Laozi* propagiert kein Gesellschaftssystem, das intensiv mit Vorschriften operiert (siehe Kapitel 57), das „materialistisch“ ausgerichtet ist (siehe zum Begriff „貨“, *huo* („Wertsachen“, „Waren“), die Kapitel 3, 12, 44, 64 sowie die zweite Hälfte von Kapitel 46) oder das eine zivilisierte über eine naturnahe Lebensweise stellt (Kapitel 19, 38, 48, 80).

Auffällig ist im Buch *Laozi* auch die Relativierung des Wertes menschlichen Wissens.³⁰ Dies sollte meines Erachtens nicht losgelöst betrachtet werden von einer Ablehnung autoritärer gesellschaftlicher Strukturen und der damit einhergehenden Idealisierung kleiner, nicht-autoritärer Gesellschaftsformen. Man kann sagen, daß im Buch *Laozi* der Fortschrittsgedanke, im Sinne der Möglichkeit der Verbesserung des (menschlichen) Lebens durch eine systematische Instrumentalisierung des Intellekts angezweifelt wird. Hier handelt es sich mit ziemlicher Wahrscheinlichkeit nicht einfach um eine naive utopische Denkweise. Diese betont kritische Einstellung dem „Wissen“ gegenüber erklärt sich wohl eher aus der Erfahrung bestimmter gesellschaftlicher Realitäten. Denn eine Konzentration auf intellektuelle Fähigkeiten und deren Instrumentalisierung führen nicht unbedingt zu harmonische(re)n Lebensweisen, dem zentralen Inhalt des Buches *Laozi*. Die Verflechtung von Macht und Wissen in der späten Frühlings- und Herbstperiode (770-476 v.Chr.) und der Zeit der Streitenden Reiche (475-221 v.Chr.) führte zu kriegerischen Auseinandersetzungen und zur Expansion einzelner, und zwar der damals „fortschrittlichsten“ Staaten.³¹

Da der Herrschaftsgedanke³² im Buch *Laozi* jedoch abgelehnt wird, kann man annehmen, daß es sich hier entweder a) um einen Gegenentwurf als Ergebnis soziopolitischer Überlegung bzw. eines Wunschdenkens handelt oder b) um Erfahrungen mit anderen gesellschaftlichen Realitäten, nämlich nicht herrschaftsorientierten Lebensweisen. Aus der häufigen Verknüpfung des im Buch *Laozi* umschriebenen höchsten Wirkprinzips

³⁰ Für Verweise auf diesbezügliche Textstellen im Buch *Laozi* siehe die Zeichen „知“, *zhi* („wissen“, „kennen“, „verstehen“), „智“, *zhi* („Wissen/Gelehrtheit“, „Schläue“), und „學“, *xue* („lernen“, „eine Erziehung erhalten“), im Index.

³¹ Der Begriff Fortschritt bezieht sich hier vor allem auf den zur damaligen Zeit schon relativ gehobenen Stand der Entwicklung technischer Hilfsmittel sowie der Kriegsführung und Staatsführung.

mit dem Mutterbegriff einhergehend mit der Favorisierung kleiner, einfach strukturierter gesellschaftlicher Einheiten (siehe insbesondere Kapitel 2, 57 und 80), in denen die Fürsorge für das betreffende Volk die Funktion ihrer Leitfiguren darstellt, könnte man meines Erachtens auf konkrete Erfahrungen mit einer nicht nur „vorzivilisatorischen“, sondern mutterrechtlichen zumindest aber nicht-patriarchalischen Gesellschaft schließen. Dies läßt sich zwar schwer belegen; doch bieten die für meine Untersuchung herangezogenen Texte noch viel weniger Belegstellen zur Begründung der konkurrierenden Ansicht, die im Buch *Laozi* das Resultat eines bloß intellektuellen Spiels mit einem alternativen Gesellschaftsmodell oder gar eines reinen Wunschdenkens sieht.

³² Daß es leitende Personen gibt, ist wohlgemerkt nicht gleichzusetzen mit den im Buch *Laozi* abgelehnten Herrschaftsstrukturen.

Wang-Bi-Textversion:

一章

Kapitel 1

道可道。非常道。名可名。非常名。無名天地之始。有名萬物之母。故常無欲。以觀其妙。常有欲以觀其徼。此兩者同出而異名。同謂之玄。玄之又玄。衆妙之門。

Ein Dao, von dem man reden kann, ist nicht ein beständiges Dao. Ein Name, den man nennen kann, ist nicht ein beständiger Name. Das Namenlose ist der Anfang von Himmel und Erde. Das Benannte ist die Mutter der „zehntausend Dinge“. Daher, beständig ohne Begehren betrachtet man das Feine (Winzige). Beständig mit Begehren betrachtet man [nur] die äußeren Grenzen. *Diese* beiden kommen gemeinsam hervor, *doch* werden unterschiedlich benannt. Gemeinsam nennt man sie unergründlich. Unergründlich und nochmals unergründlich sind sie das Tor zu den vielen Feinheiten.

Jiaben-Seidentextversion:

Yiben-Seidentextversion:

• 道可道也。非恆道也。名可名也。非恆名也。無名萬物之始也。有名萬物之母也。〔故〕⁹³ 恆無欲也。以觀其眇（妙）。恆有欲也。以觀其所徼（徼）。兩者同出異名。同謂（謂）玄之有（又）玄。衆眇（妙）之〔門〕。⁹⁴

■ 道可道也。〔非恆道也。名可名也。非〕恆名也。無名萬物之始也。有名萬物之母也。故恆無欲也。〔以觀其妙〕。218■ 恆又（有）欲也。以觀其所徼（徼）。兩者同出異名。同謂（謂）玄之又玄。衆眇（妙）之門。

Erläuterungen:

„道可道。非常道。名可名。非常名。“ / „Ein Dao, von dem man reden kann, ist nicht ein beständiges Dao. Ein Name, den man nennen kann, ist nicht ein beständiger Name.“:

Das Jiaben schreibt: „• 道可道也。非恆道也。名可名也。非恆名也。“¹ („Ein Dao, von dem man reden kann, ist nicht ein *beständiges* Dao. Ein Name, den man nennen kann, ist nicht ein *beständiger* Name.“). Das Yiben schreibt: „■ 道可道也。〔非恆道也。名可名也。非〕恆名也。“² („Ein Dao, von dem man reden kann, [...] ein *beständiger* Name.“).

D.C. Lau übersetzt: „The way can be spoken of, but it will not be the constant way; the name can be named, but it will not be the constant name.“³ Wing-Tsit Chan übersetzt: „The Tao (Way) that can be told of is not the eternal Tao; the name that can be named is not the eternal name.“⁴ Die Frage ist, ob nicht James Legge in seinem Verständnis des zweiten „道“, dao („Dao“), die stimmigere Lösung anbietet. Er übersetzt: „The Tao that can be trodden is not the enduring and unchanging Tao. The name that can be

¹ Siehe 《馬王堆漢墓帛書》（壹）（北京：文物出版社，1980），10頁。

² Siehe 《馬王堆漢墓帛書》（壹），95頁。

³ D.C. Lau, *Chinese Classics: Tao Te Ching* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1982), p. 267.

⁴ Wing-Tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton, N.J.: Princeton University Press,

named is not the enduring and unchanging name.“⁵

Auch wenn dem Begriff Dao im Buch *Laozi* im allgemeinen eine abstrakte, übertragene Bedeutung zukommt, so ist eine Verwendung im Sinne von Weg ebenfalls noch zu finden: siehe Kapitel 53 („行於大道。唯施是畏。大道甚夷。而民好徑。“ / „..., wären es beim Gehen auf dem großen Weg nur die Abwege, die ich fürchten würde. Der große Weg ist äußerst eben, doch die Leute lieben die kleinen Seitenwege.“).

Laut Ren Jiyou findet man den Begriff „道“, dao („Dao“), zum ersten Mal im Buch *Laozi* als höchste philosophische Kategorie dargestellt.⁶

Chad Hansen schreibt:

Daos consist of names (not sentences). They guide behavior by means of learned skills in discriminating, desiring, and performing associated with the names. Because names are not constant, language-based guidance cannot be constant. This use of *dao* is continuous with its use in pre-*Daode Jing* literature. No meaning-change hypothesis is necessary to explain Daoism at this point.⁷

Language purports to express *dao*. *Dao*, as we have argued, is guidance. Laozi discusses the limitations of language as a guide, not as a descriptive system. Laozi shows his mysticism, as Mencius did, in rejecting the prescriptive role of language. The theory of the limit of language and the mystical tenor is practical, not metaphysical.⁸

„Name“ und „(be)nennen“ verweisen auf Wortsprache und das, was mittels des Intellekts ausgedrückt und erfaßt werden kann. Thematisiert wird hier die Relativität des wortsprachlichen Bereichs. Die Worte, mit denen man auf etwas verweist, sind nicht identisch mit dem, worauf man verweist. Sprachlich kann man das, was ist, weder ausdrücken noch - in der Folge - tatsächlich erfassen. Diese Aussage besagt, daß im Grunde genommen keine Methode, die man verwendet, keine Weltanschauung einen Anspruch auf Absolutheit geltend machen kann. Das Buch *Laozi* verweist somit auch auf die Relativität der von ihm selbst vertretenen Weltanschauung. Dies entspricht der in Kapitel 80 dargestellten Lebensweise.

Meiner Ansicht nach sollte diese Textpassage im Zusammenhang mit Kapitel 2 betrachtet werden. Die Betonung der Relativität der Anschauungen und Bezeichnungen einer Gesellschaft ist deshalb wichtig, da das Deskriptive sonst sehr leicht zum Präskrip-

1973), p. 139.

⁵ „The Tao Te Ching“, in *The Texts of Taoism*, transl. by James Legge (New York: The Julian Press, 1959), p. 95.

⁶ Siehe 〈唯物主义體系的核心——道〉, in 《中國哲學史》, 第一冊, 任繼愈主編 (北京: 人民出版社, 1992), 45-51 頁。

⁷ Chad Hansen, „Laozi: Language and Society“, in *A Daoist Theory of Chinese Thought: A Philosophical Interpretation* (New York; Oxford: Oxford University Press, 1992), p. 217.

⁸ Siehe Chad Hansen, „Laozi: Language and Society“, in *A Daoist Theory of Chinese Thought: A Philosophical Interpretation* (New York; Oxford: Oxford University Press, 1992), p. 203.

tiven und damit autoritär wird. Das Buch *Laozi* wendet sich jedoch gegen autoritäre Strukturen wie man insbesondere an Kapitel 17 und 57 sowie an der Bedeutung des „無爲“, *wu wei* („nicht handeln“), sehen kann. Des weiteren siehe auch die Zeichen „聖人“, *sheng ren* („Menschen des Einklangs“), mit ihren Verweisen im Index.

„無名天地之始。有名萬物之母。“ / „Das Namenlose ist der Anfang von Himmel und Erde. Das Benannte ist die Mutter der ‘zehntausend Dinge’.“:

Das Jiaben und das Yiben schreiben beide: „无名萬物之始也。有名萬物之母也。“⁹ („Das Namenlose ist der Anfang der ‘zehntausend Dinge’. Das Benannte ist die Mutter der ‘zehntausend Dinge’.“).

D.C. Lau übersetzt: „The nameless was the beginning of the myriad creatures; the named was the mother of the myriad creatures.“¹⁰ Wing-Tsit Chan übersetzt: „The Nameless is the origin of Heaven and Earth; the Named is the mother of all things.“¹¹

Da diese beiden Sinneinheiten syntaktisch nicht weiter untergliedert sind, wie die direkt darauf folgende Textstelle, besteht also auch in den beiden Mawangdui-Texten weiterhin die Möglichkeit für zwei Lesarten. Die erste ist: „无名。萬物之始。有名。萬物之母。“ („Das Namenlose ist der Anfang der ‘zehntausend Dinge’. Das Benannte ist die Mutter der ‘zehntausend Dinge’.“) Dies ist auch die Lesart von Wang Bi. Die zweite Lesart ist: „无。名萬物之始。有。名萬物之母。“ („Das *Nichts* nennt man den Anfang der ‘zehntausend Dinge’. Das Vorhandene nennt man die Mutter der ‘zehntausend Dinge’.“). Diese letztere Lesart findet man laut Chen Guying¹² erstmals bei Wang Anshi (王安石), laut Yan Lingfeng¹³ bei Wang Jiefu (王介甫).

Für die Lesart, die „無名“, *wu ming* („das Namenlose“), als feststehenden Begriff liest, sprechen auch folgende Textstellen aus dem Buch *Laozi*: Kapitel 32 („道常無名。“ / „Das Dao ist beständig namenlos.“) und 37 (Jiaben und Yiben: „道恆无名。“ / „Das Dao ist *beständig* namenlos.“ Siehe allerdings auch die Version Wang Bis und die des Bambustextes A. Im gleichen Kapitel siehe auch Wang Bi: „化而欲作。吾將鎮之以無名之樸。“ / „Wenn sie sich wandeln, doch Begehren sich entwickeln, stabilisiere ich sie mit der Ursprünglichkeit des Namenlosen.“), 41 („道隱無名。“ / „Das Dao ist verborgen und hat keinen Namen.“ Siehe auch die Version des Yibens.). Des weiteren spricht hierfür auch folgende Stelle aus Kapitel 12, „天地“ im Buch *Zhuangzi*: „泰初有无。无有

⁹ Siehe 高明, 《帛書老子校注》(北京: 中華書局, 1996), 222頁。

¹⁰ D.C. Lau, *Chinese Classics: Tao Te Ching* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1982), p. 267.

¹¹ Wing-Tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1973), p. 139.

¹² Siehe 陳鼓應, 《老子今註今譯及評介》(台北: 商務印書館, 1995), 48頁。

无名。¹⁴ („Am Anfang war das Nichts. Es existierte nichts, es gab keine Begriffe.“).

Im Buch *Zhuangzi* spielt der Mutterbegriff keine herausragende Rolle.¹⁵ Im Buch *Laozi* hingegen ist er von grundlegender Bedeutung. Es ist gut möglich, daß sich einerseits das, was allgemein als daoistisch philosophisch bekannt ist - und was wir noch ausgearbeiteter im Buch *Zhuangzi* finden -, und die Betonung des Mutterprinzips andererseits ursprünglich aus zwei unterschiedlichen Quellen speist.

Natürlich kommt dem Mütterlichen, Weiblichen im Buch *Laozi* metaphorische Bedeutung zu, etwa im Sinne von „本“, ben („Ursprung“)¹⁶. Bisher wurden allerdings die Begriffe „母“, mu („Mutter“), „牝“, pin („Muttertier“, „das Weibliche“), und „雌“, ci („Muttertier“, „das Weibliche“), vielfach zu sehr auf ihre Metapherfunktion beschränkt.¹⁷ Bei der Häufung, mit der die gerade genannten Begriffe im Buch *Laozi* verwendet werden und bei der Bedeutung, die den mit ihnen verbundenen Eigenschaften beigemessen wird, macht es Sinn, Möglichkeiten nachzuspüren, Erklärungsansätze in mehrerer Hinsicht zu vertiefen. Ist von diesen Begriffen die Rede, dann geht es nicht um ein patriarchalisches Verständnis von Weiblichkeit, wie wir dies etwa in der konfuzianischen Schule finden. Es ist durchaus denkbar, daß die Hervorhebung dieser Begriffe und der mit ihnen verknüpften Funktionen auf ursprünglich vielleicht matrifokale Hintergründe verweist.¹⁸ Denn zentraler Inhalt des gesamten Buches ist die Fürsorgefunktion. Ein autoritär-hierarchisches Verhältnis zwischen den Oberhäuptern einer Gruppe / eines Landes und ihrer Gruppe / ihrem Volk wird strikt abgelehnt.

¹³ Siehe 嚴靈峰, 《老子達解》(台北:華正書局, 1992), 9頁。

¹⁴ Siehe 郭慶藩, 《莊子集釋》, in 《諸子集成》, Bd. 3 (北京:中華書局, 1986), 190頁。Ich interpunktiere allerdings anders als Guo.

¹⁵ Siehe *A Concordance to Chuang Tzu* · 《莊子引得》(Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1956), p. 250 zum Zeichen „母“, mu („Mutter“).

¹⁶ Siehe etwa 高明, 《帛書老子校注》(北京:中華書局, 1996), 327頁。

¹⁷ Ich bin allerdings bei weitem nicht der Einzige, dem diese Betonung des „weiblichen“ Prinzips im Buch *Laozi* aufgefallen ist. In meinem Ansatz stimme ich nicht mit Roger T. Ames überein. Andererseits sehe ich meine Ausführungen insofern nicht im Widerspruch zum Grundtenor von Roger T. Ames, da es im Buch *Laozi* um eine herrschaftslose Gesellschaftsform geht, in der es somit keine rigiden Geschlechterrollen geben kann, die eine gesellschaftliche Strukturierung anhand von Dominanz und Subordination reflektieren. Für die Interpretation von Ames siehe: Roger T. Ames, „Taoism and the Androgynous Ideal“, in *Women in China: Current Directions in Historical Scholarship*. (Philo Press, 1981), pp. 21-44.

¹⁸ In Uwe Wesel, *Der Mythos vom Matriarchat: Über Bachofens Mutterrecht und die Stellung von Frauen in frühen Gesellschaften* (1980¹. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1994), S. 34-35 finden wir folgende Begriffserklärung: „Schließlich sind in der letzten Zeit noch zwei neue Begriffe aufgetaucht. Man spricht von Matrifokalität und matristischen Gesellschaften. Beides bedeutet etwa das gleiche. Man bezeichnet damit Gesellschaften, in denen Frauen ein gewisses Übergewicht in der Familie, manchmal auch in der Gesellschaft haben. Man hatte nämlich inzwischen erkannt, wie problematisch der Begriff Matriarchat ist, der Herrschaft meint, die es in frühen Gesellschaften anfänglich nicht gibt. Es kam hinzu die Diskussion darüber, ob Herrschaft und Gewalt in der Hand von Frauen etwas Besseres sei als in der Hand von Männern (Webster 1975.153). Also erfand man diese beiden Wörter. Mit ihnen bezeichnet man regelmäßig Gesellschaften, die matrilinear und matrilokal sind. In ihnen kann die gesellschaftliche Stellung von Frauen außerordentlich gut sein, ohne daß es zulässig wäre, von einer Herrschaft zu sprechen. Mit anderen Worten: In ihnen werden die Männer nicht unterdrückt, wie in patriarchalischen Gesellschaften die

Chang, Kwang-chih schreibt allerdings in Hinblick auf zhou-zeitliche Texte folgendes:

In Eastern Chou texts, frequent reference was made to an archaic society in which, within the family, „the mother was known and acknowledged, but the father was not.“ If this, as some scholars have asserted, indicates that there was in north China a matriarchal/matrilineal stage in the history of societal development (e.g., H. P. Li 1954: 74-77), then such a tradition must have been kept alive for at least two thousand years, which does not seem to be a fair assumption. At any rate, both the Shang and the Chou definitely fell within the patrilineal „stage,“ and the importance of patrilineality may go back even further.¹⁹

Dies mag nichts anderes bedeuten, als daß es sich bei den sogenannten „matrilinearen“ Gesellschaftsformen, auf die in jenen Schriften verwiesen wird, um Völker gehandelt haben mag, die man heute als sogenannte Minderheiten bezeichnet. Die Urheber - oder einer oder mehrere der Urheber - des Buches *Laozi* mögen neben einem ausgedehnten Wissen um die Zhou-Kultur eine tiefe Verbindung (welcher Art auch immer) zu einem nicht-patriarchalischen Volk gehabt haben, das ebensowenig territorial expansiv war, wie die in Kapitel 80 idealisierte Gesellschaftsform. Minderheiten gibt es ja nur dann, wenn diese Völker von expandierenden Fremd-Völkern territorial eingegliedert werden.²⁰

Eine nicht unwichtige Rolle spielen im Buch *Laozi* nämlich auch Gebärfähigkeit und ein intuitives Großziehen der Nachkommenschaft. Davon zeugt die Verwendung der Zeichen „生“, sheng („wachsen“, „gebären“, „hervorbringen“), „育“, yu („gebären“, „großziehen“), „長“, zhang („wachsen“, „großziehen“, „leiten“), und „畜“, xu („großziehen“, „sorgen für“). Fruchtbarkeit in der Pflanzenwelt und selbstlose Sorge um die Nachkommenschaft bei Tieren und Menschen sind im Buch *Laozi* wegweisend für

Frauen.“

¹⁹ Chang, Kwang-chih, *Early Chinese Civilization: Anthropological Perspectives* (Cambridge, MA, und London, England: Harvard University Press, 1976), p. 75. Andererseits schreibt er im Vorwort, S. III auch folgendes: „Realistically the Ch'in unification marks the end of 'ancient' China Before, the ancient Chinese were but one of the local peoples of China. After, the Chinese were to become the people of China.“

²⁰ Zur Darstellung und Betrachtung von Geschichte möchte ich hier Jamake Highwater zitieren: „For many people, history is slanderous. It is the story of victors—not victims. It strongly influences our attitudes about people who have been politically vanquished. It also shapes our perception of those who have been sexually disenfranchised. Social critics have faced the prejudicial framework of sexual history by deconstructing it and recovering the ancient sources of legends that were rewritten by males to serve their own patriarchal interests. This revision of history has been a task filled with contradiction, for in attempting to reverse the masculinization of the past, we are always inclined to accept as a rule of 'truth' the masculine premise that the sexes are involved in an eternal antagonism which is an implacable aspect of 'human nature.' For most experts, that assumption is incorrect. Cross-cultural studies do not support such a dualistic vision of human sexuality. The subjugation of women does not occur in all societies, especially those which are not built upon the division of the sexes. In other cultures, the tension between men and women escalates in proportion to the breadth of the mythic chasm which is socially constructed between the sexes. Our sexual predicament is, therefore, not a matter of fact, but an expression of cultural constructs.“ Jamake Highwater, *Myth & Sexuality* (New York: Meridian, 1991), pp. 33-34.

den Menschen. Das Imitieren dieser Aspekte in der Natur wird idealisiert, das Kontrollieren und Manipulieren der Natur (der eigenen biologischen und der umgebenden) durch Kultur und Zivilisation wird abgelehnt.

Das Dao, der Himmel, Menschen des Einklangs verhalten sich den Dingen wie Muttertiere ihrer Nachkommenschaft gegenüber, wie die Mutter im Kümern um ihr Kind / ihre Kinder. Einer solchen Einstellung dem Weiblichen gegenüber muß vor allem auch deshalb besondere Beachtung geschenkt werden, da uns der allgemeine kulturelle, der politisch dominante Kontext, in dem dieses Weltverständnis Verbreitung fand, als eindeutig patriarchalisch überliefert ist. Kontrolle und Hierarchie spielen im patriarchalischen Weltbild die zentrale Rolle.

Diesbezüglich möchte ich hier folgende Textstelle aus Kapitel 3 B, „滕文公下“, im Buch *Mengzi* (ca. 4, 3 Jh. v.Chr.) zitieren:

聖王不作。諸侯放恣。處士橫議。楊朱墨翟之言盈天下。天下之言不歸楊則歸墨。楊氏爲我。是無君也。墨氏兼愛。是無父也。無父無君。是禽獸也。... 詩云。戎狄是膺。荆舒是懲。則莫我敢承。無父無君。是周公所膺也。²¹

Weise Könige gibt es keine mehr; die Fürsten tun, was ihnen beliebt; Intellektuelle ohne Anstellung äußern unverantwortliche Ansichten; die Worte von Yang Zhu und Mo Di füllen die Welt. Wenn die Worte in der Welt nicht zu Yang gehören, dann gehören sie zu Mo. Yang [vertritt die Lehre des] „Handelns nur für das Selbst“. Dies ist, die [Stellung] eines Herrschers nicht [anzuerkennen]. Mo [vertritt die Lehre der] „nicht gesellschaftlich differenzierten Liebe“. Dies ist, die [Stellung] eines Vaters nicht [anzuerkennen]. Weder die [Stellung] eines Vaters noch die [Stellung] eines Herrschers [anzuerkennen], dies ist zu sein wie die Tiere. ... Im *Buch der Lieder* heißt es: „Sind die [Völker] Rong und Di niedergeworfen, [die Länder] Jing und Shu gestraft worden, dann wagt es niemand mehr, sich mir entgegenzustellen.“ Weder die [Stellung] eines Vaters noch die [Stellung] eines Herrschers [anzuerkennen], dies ist, was Herzog Zhou niederwarf.

²¹ 《新譯四書讀本》，謝冰瑩及其他人編譯（台北：三民書局，1987），453頁。Hier eine Beschreibung der Bedeutung des Herzogs Zhou aus einem nicht patriarchats-kritischen Blickwinkel:

„Confucius had a profound admiration for the Duke of Chou who, as regent in the early part of the reign of his young nephew, King Ch'eng, was the architect of the Chou feudal system some five hundred years before Confucius' time. It is beyond the scope of this introduction to discuss in detail the influence of the Duke on Chinese society and the Chinese political system. It is sufficient simply to single out for mention his most important contribution, the clan inheritance system known as *tsung fa*. Under this system, succession passes to the eldest son by the principal wife. Younger sons or sons by concubines become founders of their own noble houses. Thus the feudal lord stands to the king in a double relationship. In terms of political relationship he is a vassal while in terms of blood ties he is the head of a cadet branch of the royal clan. Political allegiance has as its foundation family allegiance. This social system founded by the Duke of Chou proved its soundness by the durability of the Chou Dynasty.

Following the footsteps of the Duke of Chou, Confucius made the natural love and obligations obtaining between members of the family the basis of a general morality. The two most important relationships within the family are those between father and son and between elder and younger brother. The love one owes to one's parents is *hsiao* while the respect due one's elder brother is *t'i*. If a man is a good son and good younger brother at home, he can be counted on to behave correctly in society.“ *Confucius: The Analects (Lun yü)*, Translated with an Introduction by D.C. Lau (London: Penguin Books, 1979), pp. 17-18. Zum Begriff „孝“, *xiao/hsiao*, unter dem im Konfuzianismus viel eher „kindliche Pietät“ im Sinne von „kindlichem Gehorsam“ als originäre „kindliche Elternliebe“ zu verstehen sind, siehe die Erläuterungen zu *Laozi*, Kapitel 18 („六親不和。有孝慈。/ „Weil die sechs Verwandten nicht harmonisieren, gibt es 'kindliche Pietät' und 'elterliche Zuwendung'.“).

Lebensweisen, die nicht gewissen Vorstellungen von Monarchie und Patriarchat entsprechen, werden hier gleichgesetzt mit der aus konfuzianischer Sicht chaotischen und definitiv abzulehnenden Welt des Tierischen, Wilden. Für einen ähnlichen Blickwinkel siehe des weiteren folgende Textstelle aus „恃君“, shi jun, in Kapitel 20, „恃君覽“, shi jun lan, im Buch *Lüshi Chunqiu* (呂氏春秋 : ca. 3. Jh. v.Chr.):

昔太古嘗無君矣。其民聚生群處。知母不知父。無親戚兄弟男女之別。無上下長幼之道。無進退揖讓之禮。無衣服履帶宮室畜積之便。無器械舟車城郭險阻之備。此無君之患。²²

In alter Zeit gab es keine Herrscher. Die Leute lebten zusammen und wohnten in Gruppen. Sie kannten ihre Mutter, kannten jedoch nicht ihren Vater. Es gab keine gesellschaftliche Differenzierung in nächste Verwandte [Vater und Mutter], ältere Brüder, jüngere Brüder, Männer und Frauen. Es gab nicht das Prinzip von oben, unten, alt und jung. Es gab nicht die Riten des Vortretens, des Zurückziehens, des sich Verbeugens und des Verzichtens. Es gab nicht die Bequemlichkeiten der Kleidung, von Schuhen, Gürteln, Wohnhäusern und der Vorratshaltung. Es gab nicht die Ausstattung mit Geräten, Booten, Wagen, Stadtmauern zum Schutz. Dies waren die Übel, ohne Herrscher zu sein.

Was hier innerhalb einer patriarchalischen Zhou-Kultur der Vergangenheit zugeordnet wird, wird für etliche nicht-chinesische Völker damals immer noch Gegenwart gewesen sein - es gibt ja bis heute noch Minderheiten in China, deren Gesellschaftsstruktur eindeutig nicht patriarchalisch ist. Siehe etwa die Mosuo in Yongning.²³

Selbst in den - im Vergleich zum sogenannten Standardtext - viel knapperen, da vielleicht nicht vollständigen,²⁴ Bambustexten, wird das hinter allem stehende, alles durchdringende Prinzip mit dem Mütterlichen, dem Weiblichen in Verbindung gebracht - siehe die dortigen Textversionen von Kapitel 25 und 59. Dies könnte sehr wohl darauf hindeuten, daß die dieser Weltanschauung zugrundeliegende Gesellschaftsform keine patriarchalische, sondern eine nicht-patriarchalische war.²⁵

Das Zeichen „母“, mu („Mutter“), wird im 《說文》, shuo wen, so erklärt: „母牧也。“²⁶ („Mu bedeutet hüten/großziehen.“). Zum Zeichen „母“, mu („Mutter“), siehe auch

²² 《新譯呂氏春秋》，朱永嘉，蕭木注譯（台北：三民書局，1995），1201頁。Den Hinweis auf diese Textstelle habe ich erhalten durch die Lektüre von Chang, Kwang-chih, *Early Chinese Civilization: Anthropological Perspectives* (Cambridge, MA, und London, England: Harvard University Press, 1976), p. 185.

²³ Siehe Susanne Knödel, *Die matrilinearen Mosuo von Yongning: Eine quellenkritische Auswertung moderner chinesischer Ethnographien* (Münster: Lit, 1995).

²⁴ Siehe 〈前言〉 in 《郭店楚墓竹簡》，荆門市博物館編（河北：文物出版社，1998），1頁。Guo Yi demhingegen hält die Bambustexte für vollständig. Siehe 郭沂，〈從郭店楚簡《老子》看老子其人其書〉，《哲學研究》，1998(7)，50-51頁。

²⁵ Um sich die Relevanz dieser Konstellation zu verdeutlichen, versuche man sich einmal vorzustellen, im monotheistischen jüdisch-christlichen Kontext wäre statt von Gottvater von Gottmutter die Rede gewesen.

²⁶ 《漢語大字典》，第四卷，2380-2381頁。

Kapitel 20 (Jiabien: „我欲獨異於人。而貴食母。“ / „Ich alleine bin anders als die anderen Menschen und schätze die nährnde Mutter.“), 25 („有物混成。先天地生。寂兮寥兮。獨立不改。周行而不殆。可以爲天下母。吾不知其名。字之曰道。“ / „Es gibt etwas, was durch ein Zusammenfließen entstanden ist. Es ist vor Himmel und Erde geboren. Klanglos und leer steht es alleine und ändert sich nicht. *Es bewegt sich in Zyklen und ist nicht in Gefahr.* Es kann gelten als die Mutter der Welt. Ich kenne seinen Namen nicht und bezeichne es als Dao.“), 52 („天下有始。以爲天下母。“ / „Die Welt hat einen Anfang. Er wird angesehen als die Mutter der Welt.“), 59 („有國之母。可以長久。“ / „Hat man die Mutter des Landes, kann man lange wahren.“). Zum Begriff „牝“, pin („Muttertier“, „das Weibliche“), siehe Kapitel 6 („谷神不死。是謂玄牝。玄牝之門。是謂天地根。“ / „Der Geist des Bergtals stirbt nicht. Dies wird das unergründliche Weibliche genannt. Das Tor des unergründlichen Weiblichen wird die Wurzel von Himmel und Erde genannt.“) und 61 (Jiabien: „大邦者下流也。天下之牝。天下之郊（交）也。牝恆以靚（靜）勝牡。爲其靚（靜）〔也。48故〕宜爲下。“ / „Ein großes Land entspricht dem Unterlauf eines Gewässers. *Es ist das Weibliche der Welt. In der Paarung in der Welt, siegt das Weibliche beständig über das Männliche, indem es ruhig ist. Weil es ruhig ist, [...] ist es angebracht, unten zu sein.*“). Zum Begriff „雌“, ci („Muttertier“, „das Weibliche“), siehe Kapitel 10 (Yiben: „天門啓闔。能爲雌乎。“ / „Im Öffnen und Schließen der Tore des Himmels kannst Du da *weiblich sein?*“), vor allem jedoch Kapitel 28 („知其雄。守其雌。爲天下谿。爲天下谿。常德不離。復歸於嬰兒。“ / „Weiß man um das Männliche, hält sich [jedoch] an das Weibliche, wird man zur Schlucht der Welt. Wird man zur Schlucht der Welt, wird einen die beständige Tugend nicht verlassen und man kehrt zum [Zustand des] Kleinkind[es] zurück.“).

Zum Zeichen „生“, sheng, im Sinne von „hervorbringen“, „entstehen“, „gebären“ siehe etwa Kapitel 10 („生之畜之。生而不有。爲而不恃。長而不宰。“ / „Gebären und pflegen; gebären, doch nicht in Besitz nehmen; *handeln, doch sich nicht darauf stützen; leiten, doch nicht herrschen:* ...“), 25 („有物混成。先天地生。“ / „Es gibt etwas, was unerkennlich und vollendet ist. Es ist vor Himmel und Erde geboren.“), 40 („天下萬物生於有。有生於無。“ / „Die ‘zehntausend Dinge’ in der Welt werden aus dem Vorhandenen geboren, das Vorhandene wird aus dem Nichts geboren.“), 42 („道生一。一生二。二生三。三生萬物。“ / „Das Dao gebiert die Eins. Die Eins gebiert die Zwei. Die Zwei gebiert die Drei. Die Drei gebiert die ‘zehntausend Dinge’.“), 51 („故道生之。德畜之。長之育之。亭之毒之。養之覆之。生而不有。爲而不恃。長而不宰。是謂玄德。“ / „Daher gebiert das Dao sie (die ‘zehntausend Dinge’), zieht *die Tugend* sie groß, leitet sie und umsorgt sie, läßt sie sich stabilisieren und Ruhe finden, nährt sie und schützt sie. Gebären, doch nicht in Besitz nehmen; handeln, doch sich nicht darauf stüt-

zen; leiten, doch nicht herrschen: Dies wird die unergründliche Tugend genannt.“). Zum Zeichen „育“, yu („gebären“, „großziehen“), siehe das gerade erwähnte Kapitel 51. Zum Zeichen „長“, zhang, im Sinne von „wachsen“, „großziehen/leiten“, siehe die gerade zitierten Kapitel 10 und 51. Zum Zeichen „畜“, xu („großziehen“, „sorgen für“), siehe die gerade erwähnten Kapitel 10 und 51 als auch Kapitel 61 („大國不過欲兼畜人。“ / „Ein großes Land geht nicht daran vorbei zu begehren, für andere Menschen zusammenschließend zu sorgen.“). Als Beispiele für selbstlose Fürsorglichkeit siehe auch Kapitel 8 („上善若水。水善利萬物而不爭。“ / „Die Besten sind wie das Wasser. Das Wasser ist gut darin, den ‘zehntausend Dingen’ von Nutzen zu sein, doch es konkurriert nicht mit ihnen.“) und 34 („萬物歸焉而不爲主。“ / „Die ‘zehntausend Dinge’ sind ihm alle zugehörig, doch es handelt nicht als ihr Oberhaupt.“).

Zur Rolle der Männer im Buch *Laozi* siehe die Verweise in Kapitel 21 (Yiben: „自今及古。其名不去。236 以順衆父。吾何以知衆父之然也。以此。“ / „Von heute bis hin zur Vergangenheit ist sein Name nicht aufgegeben worden, indem man den Vätern der Menge folgte. Wie weiß ich um das Sosein der Väter der Menge? Durch dieses.“). Es ist zu beachten, daß die Rolle des Mannes/Vaters in einem patriarchalischen Kontext einerseits und in einem nicht-patriarchalischen Kontext andererseits zwei deutlich unterschiedliche Orientierungsmodelle für männliches Verhalten bietet.

„故常無欲。以觀其妙。常有欲以觀其徼。“ / „Daher, beständig ohne Begehren betrachtet man das Feine (Winzige). Beständig mit Begehren betrachtet man [nur] die äußeren Grenzen.“:

Das Jiaben schreibt: „〔故〕 93 恆无欲也。以觀其眇（妙）。恆有欲也。以觀其所噉（徼）。“²⁷ („[] beständig ohne Begehren betrachtet man das Feine (Winzige). Beständig mit Begehren betrachtet man [nur] das, was hervorgerufen wird.“). Das Yiben schreibt: „故恆无欲也。〔以觀其妙〕。218 恆又（有）欲也。以觀其所噉（徼）。“²⁸ („Daher, beständig ohne Begehren [...]. Beständig mit Begehren betrachtet man [nur] das, was hervorgerufen wird.“).

D.C. Lau übersetzt: „Hence constantly rid yourself of desires in order to observe its subtlety; but constantly allow yourself to have desires in order to observe what it is after.“²⁹ Wing-Tsit Chan übersetzt: „Therefore let there always be non-being so we may see their subtlety, and let there always be being so we may see their outcome.“³⁰ Robert G. Henricks übersetzt: „Therefore, those constantly without desires,

²⁷ Siehe 高明, 《帛書老子校注》(北京: 中華書局, 1996), 224 頁。

²⁸ Siehe 高明, 224 頁。

²⁹ D.C. Lau, *Chinese Classics: Tao Te Ching* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1982), p. 267.

³⁰ Wing-Tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton, N.J.: Princeton University

by this means will perceive its subtlety. Those constantly with desires, by this means will see only that which they yearn for and seek.“³¹

Dies ist eine Textstelle, die zu zahlreichen Diskussionen Anlaß gab. Durch den Ma-wangdui-Fund gibt es klare syntaktische Hinweise auf eine frühe Lesart dieser Stelle. Vergleiche auch die Versionen des Jiabens und Yibens zu Kapitel 34 (Jiaben und Yiben: „萬物歸焉而弗爲主。則恆无欲也。可名於小。“ / „Sind die ‘zehntausend Dinge’ ihm alle zugehörig, ohne daß es als ihr Oberhaupt handelt, dann ist es beständig ohne Begehren. Man kann es als klein bezeichnen.“).

Gao Ming stützt sich in seiner Lesart des Zeichens „徼“, jiao, oder „噉“, jiao, auf Jiang Xichang (蔣錫昌), der das Zeichen „徼“, jiao, verbal im Sinne von „要求“, yao qiu („fordern“, „verlangen“), versteht, da dieses Zeichen in alten Texten auch in dieser Bedeutung verwendet wird. Darunter seien die Ansprüche einer differenzierten Gesellschaft zu verstehen, die für die im Buch *Laozi* dargelegte Weltanschauung nicht die entscheidende Rolle spielen.³² Ich verstehe die Zeichen „徼“, jiao, / „噉“, jiao, eher im Sinne von „招致“, zhao zhi („hervorrufen“), ebenfalls eine Verwendung, die man in alten Texten finden kann, etwa im Buch *Xunzi*, 《荀子·儒效》: „小人則日徼其所惡。“³³ („Doch der gewöhnliche Mensch ruft täglich hervor, was er verabscheut.“). In einer Welt, die durch eine einseitige Konzentration auf willentlich kontrollierte Bewußtheit, geprägt ist, beschränkt sich die eigene Wahrnehmung auch nur noch auf den Rahmen, den eine solche Bewußtheit geschaffen hat und schafft.

„此兩者同出而異名。同謂之玄。玄之又玄。衆妙之門。“ / „Diese beiden kommen gemeinsam hervor, *doch* werden unterschiedlich benannt. Gemeinsam nennt man sie unergründlich. Unergründlich und nochmals unergründlich sind sie das Tor zu den vielen Feinheiten“:

Das Jiaben schreibt: „兩者同出異名。同謂（謂）玄之有（又）玄。衆眇（妙）之〔門〕。94“³⁴ („Diese beiden kommen gemeinsam hervor, [doch] werden unterschiedlich benannt. *Gemeinsam nennt man sie unergründlich und nochmals unergründlich*. Sie sind [...] zu den vielen *Feinheiten*.“). Das Yiben schreibt: „兩者同出異名。同謂（謂）

Press, 1973), p. 139.

³¹ Robert G. Henricks, *Lao-Tzu Te-Tao Ching: A New Translation Based on the Recently Discovered Ma-wang-tui Texts* (New York: Ballantine Books, 1989), p. 188.

³² Siehe 高明, 《帛書老子校注》(北京:中華書局, 1996), 226-227頁 und 蔣錫昌, 《老子校詁》(1937. 成都:成都古籍書店, 1988), 8-10頁。

³³ 《漢語大字典》, 第二卷, 845-846頁 und 《漢語大字典》, 第一卷, 692頁。

³⁴ Siehe 高明, 227頁。Meine Interpunktion von Jiaben und Yiben entspricht allerdings nicht der Gao Mings und der der Untersuchungskommission der Seidentexte, an der sich die von mir zitierte Übersetzung von Robert G. Henricks orientiert.

玄之又玄。衆眇（妙）之門。“³⁵ („Diese beiden kommen gemeinsam hervor, [doch] werden unterschiedlich benannt. *Gemeinsam nennt man sie unergründlich und nochmals unergründlich*. Sie sind das Tor zu den vielen *Feinheiten*.“).

D.C. Lau übersetzt: „These two have the same origin but differ in name. They are both called dark, darkness upon darkness the gateway to all that is subtle.“³⁶ Wing-Tsit Chan übersetzt: „The two are the same, but after they are produced, they have different names. {Ch'en Ching-yüan (d. 1229), in his *Tao-te ching chu* (Commentary), punctuates the sentence after *t'ung* (the same) instead of *t'ung-chu* (produced from the same). This punctuation preserves the ancient rhyme of the verse.} They both may be called deep and profound (*hsüan*). Deeper and more profound, the door of all subtleties!“³⁷ Robert G. Henricks übersetzt: „These two together emerge; they have different names yet they're called the same; that which is even more profound than the profound—the gateway of all subtleties.“³⁸

³⁵ Siehe 高明，《帛書老子校注》（北京：中華書局，1996），227頁。

³⁶ D.C. Lau, *Chinese Classics: Tao Te Ching* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1982), p. 267.

³⁷ Wing-Tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1973), p. 139.

³⁸ Robert G. Henricks, *Lao-Tzu Te-Tao Ching: A New Translation Based on the Recently Discovered Ma-wang-tui Texts* (New York: Ballantine Books, 1989), p. 188.

Wang-Bi-Textversion:

二章

天下皆知美之爲美。斯惡已。皆知善之爲善。斯不善已。故有無相生。難易相成。長短相較。高下相傾。音聲相和。前後相隨。是以聖人處無爲之事。行不言之教。萬物作焉而不辭。生而不有。爲而不恃。功成而弗居。夫唯弗居。是以不去。

Kapitel 2

Wenn jeder in der Welt das [sogenannte] Schöne als schön kennt, *dann* ist es bereits zu verabscheuen. Wenn jeder das [sogenannte] Gute *als gut* kennt, dann ist es bereits ungut. *Daher* gebären das Vorhandene und das Nichts einander, vollenden das Schwierige und das Leichte einander, vergleichen das Lange und das Kurze einander, neigen das Hohe und das Niedrige zueinander, harmonisieren die Töne und die Stimmen miteinander, folgen das Vordere und das Hintere einander. Deshalb verweilen Menschen des Einklangs in Angelegenheiten des Nicht-Handelns. Sie praktizieren ein Lehren des Nicht-Redens. Die „zehntausend Dinge“ entstehen, doch sie kontrollieren sie nicht. *Sie bringen hervor, doch besitzen nicht*. Sie handeln, doch sie stützen sich nicht darauf. Sind ihre Aufgaben erledigt, verbleiben sie nicht darin. Nur, weil sie nicht darin verbleiben, deshalb vergehen sie nicht.

Jiaben-Seidentextversion:

天下皆知美爲美。惡已。皆知善。訾（斯）不善矣。有无之相生也。難易之相成也。長短之 95 相刑（形）也。高下之相盈也。意（音）聲之相和也。先後之相隋（隨）。恒也。是以聲（聖）人居无爲之事。行〔不 96 言之教〕。〔萬物作而弗始〕也。爲而弗志（恃）也。成功而弗居也。夫唯居。是以弗去。

Yiben-Seidentextversion:

天下皆知美之爲美。218 亞（惡）已。皆知善。斯不善矣。〔有无之相〕生也。難易之相成也。長短之相刑（形）也。高下之相盈也。音聲之相和 219 也。先後之相隋（隨）。恒也。是以耶（聖）人居无爲之事。行不言之教。萬物昔（作）而弗始。爲而弗恃（恃）也。219 成功而弗居也。夫唯弗居。是以弗去。

Bambustextversion:

A:

天下皆智(知)散(美)之為𡗗(美)也。亞(惡)已。皆智(知)善。此其不善已。又(有)亡之相生也。𡗗(難)𡗗(易)之相成也。長𡗗(短)之相型(形)也。高下之相𡗗(盈)也。音聖(聲)之相和也。先後之相𡗗(隨)也。是₁₆以聖人居亡為之事。行不言之𡗗(教)。萬勿(物)𡗗(作)而弗𡗗(始)也。為而弗志(恃)也。成而弗居。天(夫)唯₁₇弗居也。是以弗去也。■

Erläuterungen:

„天下皆知美之爲美。斯惡已。皆知善之爲善。斯不善已。“ / „Wenn jeder in der Welt das [sogenannte] Schöne als schön kennt, *dann* ist es bereits zu verabscheuen. Wenn jeder das [sogenannte] Gute *als gut* kennt, dann ist es bereits ungut.“:

Das Jiaben schreibt: „天下皆知美爲美。惡已。皆知善。訾（斯）不善矣。“¹ („*Daß jeder in der Welt das [sogenannte] Schöne als schön kennt, ist bereits zu verabscheuen.*

¹ Siehe 高明，《帛書老子校注》（北京：中華書局，1996），228頁。

Wenn jeder das [sogenannte] Gute kennt, dann ist es bereits ungut.“). Das Yiben schreibt: „天下皆知美之爲美。218 亞（惡）已。皆知善。斯不善矣。“² („Daß jeder in der Welt das ‘als schön Bezeichnete’ als schön kennt, ist bereits zu verabscheuen. Wenn jeder das [sogenannte] Gute kennt, dann ist es bereits ungut.“).

D.C. Lau übersetzt: „The whole world knows the beautiful as the beautiful, and this is only the ugly; it knows the good as the good and this is, indeed, the bad.“³ Wing-Tsit Chan übersetzt: „When the people of the world all know beauty as beauty, there arises the recognition of ugliness. When they all know the good as good, there arises the recognition of evil.“⁴

Die Version des Bambustextes A kann man folgendermaßen übersetzen: „Daß jeder in der Welt das ‘als schön Bezeichnete’ als schön kennt, ist bereits zu verabscheuen. Wenn jeder das [sogenannte] Gute kennt, ist dies bereits ungut.“

Offensichtliche Unterschiede zwischen den vier zitierten Ausgaben im Verständnis der Wortarten hat mich veranlaßt, gleiche Zeichen als unterschiedlichen Wortarten zugehörig zu übersetzen.

Was als „schön“ oder „gut“ bezeichnet wird, ist nicht a priori „schön“ oder „gut“. Es handelt sich um gesellschaftliche Klassifizierungen, die einem starken Wandel unterworfen sind. Die hier angesprochene Relativität konfrontierter gesellschaftlicher Wertmaßstäbe sehe ich im Zusammenhang mit den im ersten Teil von Kapitel 1 („道可道。非常道。名可名。非常名。“ / „Ein Dao, von dem man reden kann, ist nicht ein beständiges Dao. Ein Name, den man nennen kann, ist nicht ein beständiger Name.“) gemachten beiden Aussagen.

Hier ein Textbeispiel aus Kapitel 2, „齊物論“, qi wu lun, im Buch *Zhuangzi* zum Gedanken der Relativität, der hier angesprochen wird:

民溼寢則腰疾偏死。鰐然乎哉。木處則惴栗恟懼。猨猴然乎哉？三者孰知正處。民食芻豢。麋鹿食薦。螂蛆甘帶。鴟鴞耆鼠。四者孰知正味。猨狙以爲雌。麋與鹿交。鰐與魚游。毛嬙麗姬。人之所美也。魚見之深入。鳥見之高飛。麋鹿見之決驟。四者孰知天下之正色哉。

Wenn die Leute im Feuchten schlafen, dann tut ihnen die Taille weh, sie werden halbseitig gelähmt und sterben. Geht es den Schmerlen (karpfenartiger Süßwasserfisch) ebenso? Verweilt man auf Bäumen, so [bewegt] man sich ängstlich. Sind die Affen ebenso furchtsam? Wer von den dreien kennt das richtige Wohnen? Die Leute essen Haustierte. Hirsche fressen Gras. Tausendfüßler finden kleine Schlangen schmackhaft. Eulen und Krähen fressen gerne Mäuse. Wer von den vieren kennt den richtigen Geschmack? Affen nehmen sich Affen als Weibchen. Hirsche paaren sich mit Hirschen. Fische schwimmen mit den Fischen. Mao Qiang und Li Ji werden von den Menschen als schön betrachtet. Sehen die Fische sie, ver-

² Siehe 高明, 《帛書老子校注》(北京: 中華書局, 1996), 229頁。

³ D.C. Lau, *Chinese Classics: Tao Te Ching* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1982), p. 267.

⁴ Wing-Tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1973), p. 140.

schwinden sie in der Tiefe. Sehen die Vögel sie, fliegen sie auf und davon. Sehen die Hirsche sie, rennen sie unversehens weg. Wer von den vieren kennt die richtige Schönheit in der Welt?⁵

„故有無相生。難易相成。長短相較。高下相傾。音聲相和。前後相隨。“ / „Daher gebären das Vorhandene und das Nichts einander, vollenden das Schwierige und das Leichte einander, vergleichen das Lange und das Kurze einander, neigen das Hohe und das Niedrige zueinander, harmonisieren die Töne und die Stimmen miteinander, folgen das Vordere und das Hintere einander.“:

Das Jiaben schreibt: „有无之相生也。難易之相成也。長短之 95 相刑（形）也。高下之相盈也。意（音）聲之相和也。先後之相隨（隨）。恒也。“⁶ („Das einander Gebären des Vorhandenen und des Nichts, das einander Vollenden des Schwierigen und des Leichten, das einander *Formen* des Langen und des Kurzen, das einander Füllen des Hohen und des Niedrigen, das Harmonisieren von *Intention* und Äußerung/Stimme/Klang miteinander, das einander Folgen des Vorderen und des Hinteren *sind beständig*.“). Das Yiben schreibt: „〔有无之相〕生也。難易之相成也。長短之相刑（形）也。高下之相盈也。音聲之相和 219 也。先後之相隨（隨）。恒也。“⁷ („[...] Gebären [...], das einander Vollenden des Schwierigen und des Leichten, das einander *Formen* des Langen und des Kurzen, das einander Füllen des Hohen und des Niedrigen, das Harmonisieren der Töne und Stimmen miteinander, das einander Folgen des Vorderen und des Hinteren *sind beständig*.“).

D.C. Lau übersetzt: „Something and Nothing producing each other; the difficult and the easy complementing each other; the long and the short off-setting each other; the high and the low filling each other; note and sound harmonizing with each other; before and after following each other—these are in accordance with what is constant.“⁸ Wing-Tsit Chan übersetzt: „Therefore: Being and non-being produce each other; difficult and easy complete each other; long and short contrast each other; high and low distinguish each other; sound and voice harmonize with each other; front and back follow each other.“⁹ Robert G. Henricks übersetzt: „**The mutual production of being and nonbeing**, the mutual completion of difficult and easy, the mutual formation of long and short, the mutual filling of high and low, the mutual harmony of tone and voice, the mutual following of front and back—these are all constants.“¹⁰

⁵ 郭慶藩，《莊子集釋》，in《諸子集成》，Bd. 3（北京：中華書局，1986），44-45頁。Bei meiner Übersetzung handelt sich es um eine Vereinfachung des Originaltextes. Für exaktere Zeichenerklärungen siehe 郭慶藩，44-45頁，陳鼓應，《莊子今註今譯》，上冊（台北：臺灣商務印書館，1994），90-92頁 und 王叔岷，《莊子校詮》，上冊（台北：臺灣商務印書館，1988），80-84頁。

⁶ Siehe 高明，《帛書老子校注》（北京：中華書局，1996），229頁。

⁷ Siehe 高明，229-230頁。

⁸ D.C. Lau, *Chinese Classics: Tao Te Ching* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1982), p. 269.

⁹ Wing-Tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1973), p. 140.

¹⁰ Robert G. Henricks, *Lao-Tzu Te-Tao Ching: A New Translation Based on the Recently Discovered*

Die Version des Bambustextes A kann man folgendermaßen übersetzen: „Das Vorhandene und das Nichts gebären einander. Das Schwierige und das Leichte vollenden einander. Das Lange und das Kurze formen einander. Das Hohe und das Niedrige füllen einander. Die Töne und die Stimmen harmonisieren miteinander. Das Vordere und das Hintere folgen einander.“

Der Begriff „無“, wu („nicht sein“, „das Nichts“), sollte im Zusammenhang mit den Begriffen „沖“, chong („leer (sein)“ - siehe Index) bzw. „盅“, zhong („leer (sein)“ - siehe Erläuterungen zu Kapitel 45: „大盈若沖。“ / „Große Fülle scheint leer zu sein.“), und „虛“, xu („entleeren“, „leer (sein)“ - siehe Index), betrachtet werden.

„恒也“, heng ye („ist beständig“), erscheint nur in den Seidentexten. Es fehlt auch in Bambustext A.

Die Relativität - da gegenseitige Abhängigkeit - der Attributierungen, von der hier die Rede ist, wird in Kapitel 2, „齊物論“, qi wu lun, des Buches *Zhuangzi* noch pointierter ausgedrückt: „天下莫大於秋豪之末。而太山爲小。“¹¹ („Nichts in der Welt ist größer als die Spitze eines Herbsthaares, der Berg Tai jedoch ist klein.“).

„是以聖人處無爲之事。行不言之教。“ / „Deshalb verweilen Menschen des Einklangs in Angelegenheiten des Nicht-Handelns. Sie praktizieren ein Lehren des Nicht-Redens.“:

Das Jiaben schreibt: „是以聲（聖）人居无爲之事。行〔不 96 言之教〕。“¹² („Deshalb *verbleiben* Menschen des Einklangs in Angelegenheiten des Nicht-Handelns. Sie praktizieren [...].“). Das Yiben schreibt: „是以耶（聖）人居无爲之事。行不言之教。“¹³ („Deshalb *verbleiben* Menschen des Einklangs in Angelegenheiten des Nicht-Handelns. Sie praktizieren ein Lehren des Nicht-Redens.“).

D.C. Lau übersetzt: „Hence the sage dwells in the deed that consists in taking no action and practises the teaching that uses no words.“¹⁴ Wing-Tsit Chan übersetzt: „Therefore the sage manages affairs without action (*wu-wei*) and spreads doctrines without words.“¹⁵ Robert G. Henricks übersetzt: „Therefore

Ma-wang-tui Texts (New York: Ballantine Books, 1989), p. 190.

¹¹ 郭慶藩, 《莊子集釋》, in 《諸子集成》, Bd. 3 (北京: 中華書局, 1986), 39 頁。Paul Feyerabend schreibt in „Introduction“, in *Farewell to Reason* (London and New York, NY: Verso, 1987), p. 5 folgendes: „To say that a procedure or a point of view is objective(ly true) is to claim that it is valid irrespective of human expectations, ideas, attitudes, wishes. This is one of the fundamental claims which today's scientists and intellectuals make about their work. *The idea of objectivity*, however, is older than science and independent of it. It arose whenever a nation or a tribe or a civilization identified its ways of life with the laws of the (physical and moral) universe and it became apparent when different cultures with different objective views confronted each other.“

¹² Siehe 高明, 《帛書老子校注》(北京: 中華書局, 1996), 231 頁。

¹³ Siehe 高明, 232 頁。

¹⁴ D.C. Lau, *Chinese Classics: Tao Te Ching* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1982), p. 269.

¹⁵ Wing-Tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton, N.J.: Princeton University

the Sage dwells in nonactive affairs and practices the wordless teaching.“¹⁶

Die Übersetzung des Bambustextes A entspricht der des Yiben-Seidentextes.

Für den Begriff „聖人“, sheng ren, gibt es verschiedene Übersetzungen. Hier nur ein paar wenige Beispiele: Richard Wilhelm übersetzt als „der Berufene“. D.C. Lau, Wing-Tsit Chan, Arthur Waley und die englische Übersetzung von Chen Guying übersetzen als „the sage“. In der deutschen Fassung von Lin Yutang findet man die Übersetzung „der Weise“. Max Kaltenmark übersetzt als „the holy man“.¹⁷

Meine Übersetzung der Zeichen „聖人“, sheng ren, als „Menschen des Einklangs“ scheint mir hilfreich zu sein, um verschiedene, häufig nicht unbedingt miteinander in Verbindung gebrachte Aspekte des Buches *Laozi* als Teile eines Ganzen sichtbar zu machen. Einklang bezeichnet einen optimalen Zustand/Prozeß der Kommunikation; Atmosphären, Schwingungen sind stimmig. Es gibt zwar das, was wir individuelle Lebewesen nennen können, doch diese versuchen nicht, sich abzugrenzen, sondern sie fügen sich ein in ein Konzert des Ganzen. Man kann nur dann im Einklang sein mit allem, wenn in einem selbst eine Atmosphäre der Offenheit existiert, wenn sich alle Bestandteile des Selbst in harmonischer Schwingung zueinander und mit dem Anderen verhalten.

Der Begriff „聖人“, sheng ren („Menschen des Einklangs“), verweist, meiner Ansicht nach, auf die leitende Figur einer Gruppe von Menschen oder sogar eines Volkes. Vor allem für eine leitende Person ist es wichtig, selbst im Einklang mit sich und dem Anderen zu sein und wie das Leittier einer Herde das Interesse der gesamten Gruppe im Auge zu haben - und nicht wie etwa die Herrscher zur Zeit der streitenden Reiche (5.-3. Jh. v.Chr.) nur ihrem persönlichen Machtinteresse nachzugehen.

„無爲“, wu wei („ohne ein Handeln sein“, „nicht handeln“), stellt einen Operationsmodus dar, der sich an den „unbewußten“ Vorgängen in der Natur orientiert. Gemeint sind damit Prozesse, die sich im Einklang, in Harmonie mit Zusammenhängen befinden, die den menschlichen Bereich überschreiten, im Gegensatz zu Prozessen, die sich rein aus menschlichen ego- und anthropozentrischen Bewußtseinsaktivitäten entwickelt haben. Dies bedeutet kein einseitiges Betonen, ja eine Überbetonung des Kulturaspektes. Der Begriff „無爲“, wu wei („ohne ein Handeln sein“, „nicht handeln“), ist im Zusam-

Press, 1973), p. 140.

¹⁶ Robert G. Henricks, *Lao-Tzu Te-Tao Ching: A New Translation Based on the Recently Discovered Ma-wang-tui Texts* (New York: Ballantine Books, 1989), p. 190.

¹⁷ Siehe Richard Wilhelm, *Laotse, Tao Te King: Das Buch vom Sinn und Leben* (München: Eugen Diederichs Verlag, 1996); D.C. Lau, *Chinese Classics: Tao Te Ching* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1982); Wing-Tsit Chan, „The Natural Way of Lao Tzu“, in *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1973); Arthur Waley, *The Way and its Power: A Study of the Tao Tê Ching and its Place in Chinese Thought*. (New York: Grove Weidenfeld, ?); Ch'en Ku-ying, *Lao Tzu: Text, Notes, and Comments*, transl. and adapted by Rhett Y.W. Young (楊有維) and Roger T. Ames (San Francisco: Chinese Materials Center, 1977); Max Kaltenmark, *Lao Tzu and Taoism*.

menhang mit dem Begriff „自然“, *zi ran* („von sich aus so (sein) / von alleine so (sein)“), zu betrachten (siehe Index). Es geht um eine Orientierung an großen Zusammenhängen - dem Ganzen - und nicht um die Konzentration auf ein willentlich gesteuertes Bewußtsein, durch die die Fähigkeit einer Kommunikation mit dem Ganzen bereits stark reduziert ist, da universelle Kommunikation weder auf Wortsprache noch auf dem Intellekt basiert.

„不言之教“ („lehren ohne zu reden“): Dies bedeutet ein Lehren, das sich nicht in erster Linie auf Worte, auf die Sprache stützt. Jiang Xichang (蔣錫昌) versteht darunter, daß Menschen des Einklangs lehren, indem sie ein vorbildliches Leben führen:

五十七章云，『我無爲而民自化，我好靜而民自正，我無事而民自富，我無欲而民自樸。』所謂『好靜，』『無事，』『無欲，』皆爲人君無爲自完之模範；而『自正，』『自富，』『自樸，』則人民受感化後之自完生活。此聖人行不言之教（即以身爲教）也。¹⁸

In Kapitel 57 heißt es: „Ich handle nicht, und die Leute entfalten sich von alleine. Ich liebe es, ruhig zu sein, und die Leute sind von alleine vorbildlich. Ich bin ohne [spezielle] Angelegenheiten, und die Leute sind von alleine reich. Ich habe kein Begehren, und die Leute sind von alleine ursprünglich.“ Das sogenannte „lieben, ruhig zu sein“, „ohne [spezielle] Angelegenheiten zu sein“, „ohne Begehren zu sein“ ist das Vorbild des nicht [manipulativ] handelnden und sich selbst vollendenden Herrschers. „Von alleine vorbildlich sein“, „von alleine reich sein“, „von alleine ursprünglich sein“, ist das sich selbst vollendende Leben der Leute, nachdem sie diese Anstöße erhalten haben. Dies ist das „Lehren ohne zu reden“ der Menschen des Einklangs - nämlich ein Lehren durch das Beispiel der eigenen Person.

Jiang Xichang ist des weiteren, wie man seinen Erläuterungen zu Kapitel 56 („知者不言。言者不知。“ / „Wer versteht, redet nicht [bloß]. Wer [bloß] redet, versteht nicht.“) entnehmen kann, der Ansicht, daß in einigen Kapiteln mit dem Begriff „言“, *yan*, nicht einfach Sprache, sondern politische Erziehung und Gesetze gemeint sei: „是『言』乃政教號令，非言語之意也。“¹⁹ („Dieses *yan* meint politische Erziehung, Befehle und Verordnungen; es hat nicht die Bedeutung von Sprache.“). Er bezieht dies sowohl auf Kapitel 2, als auch auf Kapitel 5 und 43.

Yu Peilin verweist auf Absatz 19 in Kapitel 17, „陽貨“, *yang huo*, im *Lunyu* (《論語》).²⁰ Er ist jedoch der Meinung, daß die Bedeutung von „無言“, *wu yan* („ohne Worte sein“, „nicht reden“), im *Laozi* und im *Lunyu* (《論語》) eine unterschiedliche Bedeutung hat. Mir scheint jedoch eher eine Parallellität zu bestehen:

子曰：「予欲無言！」子貢曰：「子如不言，則小子何述焉？」子曰：「

Translated from the French by Roger Greaves. (Stanford: Stanford University Press, 1969).

¹⁸ 蔣錫昌，《老子校詁》（1937。成都：成都古籍書店，1988），15頁。

¹⁹ Siehe 蔣錫昌，345頁。

²⁰ Siehe 《新譯老子讀本》，余培林註譯（1973。臺北：三民書局，1987），19-20頁。

天何言哉！四時行焉，百物生焉；天何言哉？」²¹

Der Meister sagte: „Ich möchte wortlos sein.“ Zigong sagte: „Wenn der Meister nicht redet, was könnten wir dann weitergeben?“ Der Meister sagte: „Was redet denn der Himmel? Die vier Jahreszeiten laufen ab, die hundert Dinge werden geboren. Was redet denn der Himmel!“

Denn es geht eben gerade um eine Orientierung an der Natur. Deshalb betrachte ich diese Textstelle auch im Kontext des Kapitels 73 („天之道。不爭而善勝。不言而善應。〇“ / „Das Dao des Himmels ist es, nicht zu *konkurrieren*, doch gut zu sein im Siegen; nicht zu reden, doch gut zu sein im Antworten; ...“).

„萬物作焉而不辭。生而不有。爲而不恃。功成而弗居。夫唯弗居。是以不去。〇“ / „Die ‘zehntausend Dinge’ entstehen, doch sie kontrollieren sie nicht. *Sie bringen hervor, doch besitzen nicht*. Sie handeln, doch sie stützen sich nicht darauf. Sind ihre Aufgaben erledigt, verbleiben sie nicht darin. Nur, weil sie nicht darin verbleiben, deshalb vergehen sie nicht.“:

Das Jiaben schreibt: „〔萬物作而弗始〕也。爲而弗志（恃）也。成功而弗居也。夫唯居。是以弗去。〇“²² („[...] Sie handeln, doch sie behalten es *nicht im Gedächtnis*. Sie erledigen [ihre] Aufgaben, verbleiben jedoch nicht darin. Nur weil sie [die Negation „nicht“ fehlt im Jiaben] darin verbleiben, deshalb vergehen sie *nicht*.“). Das Yiben schreibt: „萬物昔（作）而弗始。爲而弗恃（恃）也。219■成功而弗居也。夫唯弗居。是以弗去。〇“²³ („Die ‘zehntausend Dinge’ entstehen, *doch sie stellen sich nicht an ihren Anfang*. Sie handeln, doch sie stützen sich *nicht* darauf. Sie erledigen [ihre] Aufgaben, verbleiben jedoch nicht darin. Nur weil sie nicht darin verbleiben, deshalb vergehen sie *nicht*.“).

D.C. Lau übersetzt: „The myriad creatures it makes without causing them to begin, it benefits them without exacting any gratitude for this; it accomplishes its task without claiming any merit for this. It is because it lays no claim to merit that its merit never deserts it.“²⁴ Wing-Tsit Chan übersetzt: „All things arise, and he does not turn away from them. He produces them, but does not take possession of them. He acts, but does not rely on his own ability. He accomplishes his task, but does not claim credit for it. It is precisely because he does not claim credit that his accomplishment remains with him.“²⁵

Die Version des Bambustextes A kann man folgendermaßen übersetzen: „Die ‘zehn-

²¹ 《新譯四書讀本》，謝冰瑩及其他人編譯（台北：三民書局，1987），275頁。In Bezug auf dieses Zitat siehe auch *Laozi*, Kapitel 23.

²² Siehe 高明，《帛書老子校注》（北京：中華書局，1996），232, 234頁。

²³ Siehe 高明，232, 234頁。

²⁴ D.C. Lau, *Chinese Classics: Tao Te Ching* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1982), p. 269.

²⁵ Wing-Tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1973), p. 140.

tausend Dinge' entstehen, *doch sie stellen sich nicht an ihren Anfang*. Sie handeln, doch sie behalten es *nicht im Gedächtnis*. Sie erledigen/vollbringen [*Dinge*], verbleiben jedoch nicht darin. Nur, weil sie nicht darin verbleiben, deshalb vergehen sie *nicht*."

„萬物作焉而不辭。“ („Die 'zehntausend Dinge' entstehen, doch sie kontrollieren sie nicht.“): Das Zeichen „辭“, ci („Worte“, „reden“, „verlassen“ oder „kontrollieren“ als Lehnzeichen für „司“, si/ci),²⁶ das die Wang Bi- und die meisten anderen Ausgaben verwenden, ist nicht das eigentliche, das ursprüngliche Zeichen. Die Yiben-Version („弗始“, fu shi) ähnelt Jiang Xichangs Lesart, der „不辭“, bu ci, als „不爲始“, bu wei shi („sich nicht an den Anfang stellen“), liest.²⁷ Siehe auch Kapitel 64 (Yiben: „是以耶 (聖) 人欲不欲。而不貴難得之貨。學不學。復衆人之所過。能輔萬物之自然。而弗敢爲。“ / „Deshalb begehren Menschen des Einklangs, nicht zu begehren *und* schätzen keine Wertsachen hoch, die schwer erhältlich sind. Sie lernen, nicht zu lernen *und* kehren zurück zu dem, woran *die Menge* vorübergeht. *Sie sind in der Lage*, das 'von sich aus Sein' der 'zehntausend Dinge' zu unterstützen, *und* wagen *nicht* zu handeln (manipulativ einzugreifen).“). Siehe auch Kapitel 34 („萬物歸焉。而不爲主。“ / „Die 'zehntausend Dinge' sind ihm alle zugehörig, doch es (das Dao) handelt nicht als ihr Oberhaupt.“).

„生而不有。“ („*Sie bringen hervor, doch besitzen nicht*.“): Dieser Satz fehlt nicht nur im Jiaben und im Yiben, sondern auch in einigen anderen Ausgaben.²⁸ Er ergibt vom Gesamttext her gesehen auch keinen Sinn in diesem Zusammenhang. Für eine stimmige Verwendung dieses Satzes im textlichen Zusammenhang siehe Kapitel 51 („生而不有。爲而不恃。長而不宰。是謂玄德。“ / „Gebären, doch nicht in Besitz nehmen; handeln, doch sich nicht darauf stützen; leiten, doch nicht herrschen: Dies wird die unergründliche Tugend genannt.“).

„爲而不恃。功成而弗居。“ („*Sie handeln, doch sie stützen sich nicht darauf. Sind ihre Aufgaben erledigt, verbleiben sie nicht darin*.“): Ich verstehe unter dieser Aussage, daß „Menschen des Einklangs“ notwendige Aufgaben erledigen, dies jedoch nicht als eine Leistung ansehen, die nach gesellschaftlicher Sonderbehandlung verlangt. Siehe auch Kapitel 77 („是以聖人爲而不恃。功成而不處。其不欲見賢。“ / „Deshalb handeln Menschen des Einklangs, doch stützen sich nicht darauf. Sind ihre Aufgaben erledigt, verweilen sie nicht darin. Sie möchten sich nicht als tüchtig darstellen. Siehe auch die Version des Yibens.“).

²⁶ Siehe 《漢語大字典》，第六卷，4043-4044 頁 und 《漢語大字典》，第一卷，572-573 頁。

²⁷ Siehe 蔣錫昌，《老子校詁》（1937。成都：成都古籍書店，1988），15-16 頁。

²⁸ Siehe 高明，《帛書老子校注》，（北京：中華書局，1996），234 頁。Dieser Satz fehlt auch in Bambustext A.

Wang-Bi-Textversion:

三章

不尚賢。使民不爭。不貴難得之貨。使民不爲盜。不見可欲。使民心不亂。是以聖人之治。虛其心。實其腹。弱其志。強其骨。常使民無知無欲。使夫智者不敢爲也。爲無爲。則無不治。

Kapitel 3

Ehrt man die Tüchtigen nicht, veranlaßt man die Leute, nicht zu konkurrieren. Schätzt man schwer zu erhaltende Wertsachen nicht hoch, veranlaßt man die Leute, keine Räuber zu sein. Zeigt man nicht, was man begehren kann, veranlaßt man die Leute, *im Herzen* nicht verwirrt zu sein. Deshalb [besteht] das Regieren der Menschen des Einklangs [darin], die Herzen zu leeren und die Mägen zu füllen; die Ambitionen zu schwächen und die Knochen zu stärken. Beständig veranlassen sie die Leute, ohne Wissen und ohne Begehren zu sein. Sie veranlassen, daß die Gelehrten nicht wagen zu handeln. Handeln sie ohne zu Handeln, dann bleibt nichts unregiert/ungeordnet.

Jiaben-Seidentextversion:

不上賢。〔使 97 民不爭。不貴難得之貨。使〕民不爲〔盜〕。不〔見可欲。使〕民不亂。是以聲（聖）人之〔治也。虛 98 其心。實其腹。弱其志〕。強其骨。〔恆〕使民无知无欲也。使〔夫知不敢。弗爲而已。則无不治矣〕。99

Yiben-Seidentextversion:

不上賢。使民不爭。不貴難得之貨。使民不爲盜。不見可欲。使 220 民不亂。是以耶（聖）人之治也。虛其心。實其腹。弱其志。強其骨。恆使民无知无欲也。使夫 220 知不敢。弗爲而已。則无不治矣。

Erläuterungen:

„不尚賢。使民不爭。不貴難得之貨。使民不爲盜。不見可欲。使民心不亂。“ / „Ehrt man die Tüchtigen nicht, veranlaßt man die Leute, nicht zu konkurrieren. Schätzt man schwer zu erhaltende Wertsachen nicht hoch, veranlaßt man die Leute, keine Räuber zu sein. Zeigt man nicht, was man begehren kann, veranlaßt man die Leute, *im Herzen* nicht verwirrt zu sein.“:

Das Jiaben schreibt: „不上賢。〔使 97 民不爭。不貴難得之貨。使〕民不爲〔盜〕。不〔見可欲。使〕民不亂。“¹ („Hebt man die Tüchtigen nicht hervor, [...] die Leute, keine [...] zu sein. [...] nichts [...] die Leute, nicht verwirrt zu sein.“). Das Yiben schreibt: „不上賢。使民不爭。不貴難得之貨。使民不爲盜。不見可欲。使 220 民不亂。“² („Hebt man die Tüchtigen nicht hervor, veranlaßt man die Leute, nicht zu wetteifern. Schätzt man schwer zu erhaltende Wertsachen nicht hoch, veranlaßt man die Leute, keine Räuber zu sein. Zeigt man nicht, was man begehren kann, veranlaßt man die Leute, nicht verwirrt zu sein.“).

D.C. Lau übersetzt: „Not to honour men of excellence will keep the people from contention; not to value goods that are hard to come by will keep the people from theft; not to display what is desirable will

¹ Siehe 《馬王堆漢墓帛書》（壹）（北京：文物出版社，1980），10頁。

keep the people from being unsettled.”³ Wing-Tsit Chan übersetzt: „Do not exalt the worthy, so that the people shall not compete. Do not value rare treasures, so that the people shall not steal. Do not display objects of desire, so that the people's hearts shall not be disturbed.”⁴ Robert G. Henricks übersetzt: „By not elevating the worthy, you bring it about that people will not compete. By not valuing goods that are hard to obtain, you bring it about that people will not act like thieves. By not displaying the desirable you bring it about that people will not be confused.”⁵

„不尚賢。使民不爭。” („Ehrt man die Tüchtigen nicht, veranlaßt man die Leute, nicht zu konkurrieren.“): In Kapitel 23, „庚桑楚“, geng sang chu, im Buch *Zhuangzi* finden wir folgende Textstelle: „舉賢則民相軋。任知則民相盜。”⁶ („Hebt man die Tüchtigen hervor, dann intrigieren die Leute untereinander. Setzt man die Wissenden ein, dann betrügen sich die Leute gegenseitig.“). Das Zeichen „民“, min, bedeutet „die Menschen“, „das Volk“, „die Leute“.⁷

In gesellschaftlichen Organisationsformen, in denen autoritäre Hierarchien, also Dominanz-Subordinationsmuster, im Zentrum stehen, ist das Konkurrieren um Dominanz Alltag. Die Bedeutung, die im Buch *Laozi* dem Operationsmodus des „不爭“, bu zheng („nicht konkurrieren“), beigemessen wird, verweist meines Erachtens auf eine herrschaftslose Gesellschaftsform, die nicht losgelöst vom Umfeld der Hervorhebung der Mutterfunktion betrachtet werden sollte. Für Verweise auf das ganze Buch *Laozi* siehe diesbezüglich die Erläuterungen zu Kapitel 1 („有名萬物之母。” / „Das Benannte ist die Mutter der ‘zehntausend Dinge’.“).

„不貴難得之貨。使民不爲盜。” („Schätzt man schwer zu erhaltende Wertsachen nicht hoch, veranlaßt man die Leute, keine Räuber zu sein.“): Das Buch *Laozi* wendet sich gegen die Akkumulation von Reichtum und Macht. Siehe auch Kapitel 44 und die zweite Hälfte von Kapitel 46.

Hier ein Zitat aus dem 《書·旅獒》, shu jing, das den Aussagen im Buch *Laozi* sehr ähnlich ist: „不貴異物賤用物。民乃足。”⁸ („Wenn man ungewöhnliche Dinge nicht wertschätzt und Alltagsgegenstände nicht als minderwertig betrachtet, dann sind die Leute genügsam.“).

² Siehe 《馬王堆漢墓帛書》(壹)(北京:文物出版社, 1980), 95頁。

³ D.C. Lau, *Chinese Classics: Tao Te Ching* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1982), pp. 269-271.

⁴ Wing-Tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1973), pp. 140-141.

⁵ Robert G. Henricks, *Lao-Tzu Te-Tao Ching: A New Translation Based on the Recently Discovered Ma-wang-tui Texts* (New York: Ballantine Books, 1989), p. 192.

⁶ 王先謙, 《莊子集解》 in 《諸子集成》, Bd. 3 (北京:中華書局, 1986), 146頁。Siehe auch 《漢語大字典》, 第四卷, 2564頁。

⁷ Siehe 《漢語大字典》, 第三卷, 2131頁。

⁸ 《漢語大字典》, 第六卷, 3633頁。

„不見可欲。使民心不亂。“ („Zeigt man nicht, was man begehren kann, veranlaßt man die Leute, *im Herzen* nicht verwirrt zu sein.“): In den Seidentexten fehlt das Zeichen „心“, xin („Herz“). Das Zeichen „亂“, luan, das ich sowohl in der Wang-Bi-Textversion als auch in den Seidentexten als „verwirrt sein“ übersetze, bedeutet auch „chaotisch sein“, „in Unordnung sein“, „rebellieren“.⁹ Die Version des Yibens könnte man deshalb auch folgendermaßen übersetzen: „Zeigt man nicht, was man begehren kann, veranlaßt man die Leute, nicht zu rebellieren / aufzubegehren.“

Siehe in diesem Zusammenhang auch Kapitel 19 („絕巧棄利。盜賊無有。“ / „Man breche mit der Kunstfertigkeit, gebe die Eigennützigkeit auf, und Räuber und Diebe wird es keine geben.“) und 57 („民多利器。國家滋昏。人多伎巧。奇物滋起。“ / „Je mehr nützliche Geräte die Leute haben, desto chaotischer sind Land und Familie. Je mehr Kunstfertigkeiten die Menschen besitzen, desto mehr abweichende Dinge entstehen.“).

D.C. Lau schreibt zu dieser ersten Hälfte von Kapitel 3 folgendes:

Desire in a sense is secondary to knowledge on which it is dependent. It is through the knowledge of what is desirable that desire is excited. It is also through knowledge that new objects of desire are devised. It is for this reason that knowledge and the clever come in for constant stricture. If the Taoist philosopher could have visited our society, there is no doubt that he would have considered popular education and mass advertising the twin banes of modern life. The one causes the people to fall from their original state of innocent ignorance; the other creates new desires for objects no one would have missed if they had not been invented.¹⁰

„是以聖人之治。虛其心。實其腹。弱其志。強其骨。“ / „Deshalb besteht das Regieren der Menschen des Einklangs darin, die Herzen zu leeren und die Mägen zu füllen; die Ambitionen zu schwächen und die Knochen zu stärken.“:

Das Jiaben schreibt: „是以聲（聖）人之〔治也。虛⁹⁸其心。實其腹。弱其志〕。強其骨。“¹¹ („Deshalb [...] der Menschen des Einklangs [...] die Knochen zu stärken.“). Das Yiben schreibt: „是以耶（聖）人之治也。虛其心。實其腹。弱其志。強其骨。“¹² („Deshalb besteht das Regieren der Menschen des Einklangs darin, die Herzen zu leeren und die Mägen zu füllen; die Ambitionen zu schwächen und die Knochen zu stärken.“).

D.C. Lau übersetzt: „Hence in his rule, the sage empties their minds but fills their bellies, weakens their purpose but strengthens their bones.“¹³ Wing-Tsit Chan übersetzt: „Therefore in the government of

⁹ Siehe 《漢語大字典》，第一卷，57-58頁。

¹⁰ D.C. Lau, *Lao Tzu: Tao Te Ching* (Harmondsworth: Penguin, 1963), p. 35.

¹¹ Siehe 高明，《帛書老子校注》（北京：中華書局，1996），236頁。

¹² Siehe 高明，237頁。

¹³ D.C. Lau, *Chinese Classics: Tao Te Ching* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1982), p. 271.

the sage, he keeps their hearts vacuous (*hsü*), fills their bellies, weakens their ambitions, and strengthens their bones, ...“¹⁴

Gao Ming sieht diese Textstelle in Bezug zu der in Kapitel 80 beschriebenen - und favorisierten - einfachen Lebensweise.¹⁵ Roger T. Ames schreibt:

Under the administration of the Taoist sage-ruler, by rejecting unnatural *yu-wei* activity (that is, by not subscribing to artificially and arbitrarily determined values, not exalting one human quality over another, and not attaching importance to material acquisitions), the sage-ruler ensures the physical well-being of his subjects (strong bones and full stomachs) and further provides an environment in which they can develop naturally without constraint or distraction (he empties the peoples' minds, weakens their sense of purpose, and constantly ensures that they are without knowledge and without desires). In the context of Taoist philosophy, to interpret „emptying the peoples' minds“, „weakening their sense of purpose“, and „ensuring that the people are without knowledge“ as a stupefying policy of political oppression is to ignore the whole thrust of Taoist thought as the emulation of the natural *tao*. It must be remembered that the Taoist ideal is the state of the uncontaminated infant (chap. 55) and the unhewn block of wood (chap. 15, 19, 28, 32, 37, 57). The state of pristine naturalness is regarded as the highest level of potency and the exemplar of virtue (*te*). The principal idea presented in chapter 3 is that the sage-ruler, by adhering to a policy of *wu-wei*, creates a situation in which the people are free to express their own untrammelled potentiality and to develop naturally and fully without suffering the contaminations of externally imposed „purposes.“¹⁶

Siehe auch Kapitel 49 („聖人在天下。歙歙爲天下渾其心。〇 / „Menschen des Einklangs zeigen sich verschlossen in der Welt. Für die Welt trüben sie ihre Anliegen.“).

Der Begriff „治“, zhi („regieren“, „ordnen“), bedeutet im Buch *Laozi* nicht „regieren“ im Sinne von „herrschen“, sondern meint das Leiten einer (kleineren oder größeren) Gruppe von Menschen im Einklang mit dem Ganzen.

„虛其心。〇“ („..., die Herzen zu leeren ...“) hier in Kapitel 3 ist im Zusammenhang mit „心使氣曰強。〇“ („Wenn das Herz (*xin*) das Qi lenkt, heißt [dies] zu erzwingen.“) in Kapitel 55 zu sehen. Das Zeichen „虛“, xu („leer (sein)“, „entleeren“), sollte hier in einem Kontext verstanden werden, wie er etwa in Kapitel 23, „庚桑楚“ im Buch *Zhuangzi* in folgender Reihe verdeutlicht wird: „〇。〇。正則靜。靜則明。明則虛。虛則无爲而无不爲也。〇“¹⁷ („Ist alles aufrecht/vorbildlich, dann ist man still. Ist man still, dann ist man klar. Ist man klar, dann ist man leer. Ist man leer, dann handelt man nicht, doch nichts bleibt ungetan.“). Der Begriff „心“, xin („Herz“), steht für das Geistige, das Bewußtsein, eigene Ansinnen. Die Entleerung des Geistes steht in ganz enger Beziehung

¹⁴ Wing-Tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1973), p. 141.

¹⁵ Siehe 高明, 《帛書老子校注》(北京:中華書局, 1996), 237頁。

¹⁶ Roger T. Ames, *The Art of Rulership: A Study of Ancient Chinese Political Thought* (Albany: State University of New York Press, 1994), pp. 42-43.

zum „Nicht-Handeln“. Siehe auch Kapitel 19 („故令有所屬。見素抱樸。少私寡欲。“ / „Daher lasse man etwas haben, womit es verbunden ist: Man lege das Schlichte offen und umfasse das Ursprüngliche. Man habe wenig Eigeninteressen und wenig Begehren.“). Gemeint ist ein „Freisein von egozentrischer, kontrollierender, manipulativer, menschlicher Bewußtheit“ und dadurch eine intuitiv-instinktive Eingebundenheit in das Ganze.

Benjamin Schwartz schreibt:

„Emptying the mind“ (a term also applicable to the Taoist sage) means removing all the false goals and projects of higher civilization and returning the mind to the pervasive sway of the Tao. „If we are without desires people will themselves become simple [like the uncarved block]“ (ch. 57). Again, „desires“ in this context do not seem to mean the simple satisfaction of biological instinctive needs for food, sex, and shelter, but the kinds of desires and needs created by civilization.¹⁸

„弱其志。“ („...; die Ambitionen zu schwächen ...“): Kultur/Zivilisation arbeitet mit dem Prinzip der Differenzierung, die ganz stark um den Intellekt herum organisiert ist. Intellektuelle Fähigkeiten werden dort nicht nur willentlich genutzt, sondern auch ganz stark willentlich ausgebaut und manipulativ eingesetzt.

„常使民無知無欲。使夫智者不敢爲也。爲無爲。則無不治。“ / „Beständig veranlassen sie die Leute, ohne Wissen und ohne Begehren zu sein. Sie veranlassen, daß die Gelehrten nicht wagen zu handeln. Handeln sie ohne zu Handeln, dann bleibt nichts unregiert/ungeordnet.“:

Das Jiaben schreibt: „〔恆〕使民无知无欲也。使〔。。。〕。99“¹⁹ („[...] veranlassen sie die Leute, ohne Wissen und ohne Begehren zu sein. Sie veranlassen, [...]“). Das Yiben schreibt: „恆使民无知无欲也。使夫 220 知不敢。弗爲而已。則无不治矣。“²⁰ („Beständig veranlassen sie die Leute, ohne Wissen und ohne Begehren zu sein. Lassen sie sie (das Volk) [lediglich] wissen, ‘nicht waghalsig zu sein’ und ‘nicht [manipulativ] zu handeln’, dann ist nichts unregiert/ungeordnet.“).

D.C. Lau übersetzt: „He constantly keeps the people innocent of knowledge and free from desire, and causes the clever not to dare. He simply takes no action and everything is in order.“²¹ Wing-Tsit Chan übersetzt: „He always causes his people to be without knowledge (cunning) or desire, and the crafty to be

¹⁷ 郭慶藩，《莊子集釋》，in《諸子集成》，Bd. 3（北京：中華書局，1986），351頁。

¹⁸ Benjamin Schwartz, „The Thought of the *Tao-te-ching*,“ in *Lao-tzu and the Tao-te-ching*, ed., Livia Kohn and Michael Lafargue (Albany: State University of New York Press, 1998), p. 200.

¹⁹ Siehe 高明, 《帛書老子校注》(北京:中華書局, 1996), 237頁。

²⁰ Siehe 高明，237頁。

²¹ D.C. Lau, *Chinese Classics: Tao Te Ching* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1982), p. 271.

afraid to act. By acting without action, all things will be in order.“²²

Die Vorstellung des „無知“, wu zhi („ohne Wissen sein“), hat nicht, wie häufig oberflächlich interpretiert, die Volksverdummung und -bevormundung zum Ziel, sondern entspricht dem auch für „Menschen des Einklangs“ gültigen Ideal. Diese Textstelle muß in Verbindung etwa mit den Kapiteln 18, 19, 20, 48 betrachtet werden.

„使夫智者不敢爲也。爲無爲。“(„Sie veranlassen, daß die Gelehrten nicht wagen zu handeln. Handeln sie ohne zu Handeln,“): Meine Übersetzung der Yiben-Version dieser Textstelle ist orientiert an Song Qifas Erläuterungen. Seinem Verständnis gemäß bezieht sich die Aussage des Yibens weiterhin auf „民“, min („Leute“, „Volk“).²³

Auch wenn andererseits die Partikel „者“, zhe, im Yiben-Seidentext fehlt, so mag hier dennoch von Personen die Rede sein, wie dies auch in Kapitel 38 („上德不德。是以有德。“ / „Jene von hoher Tugend geben sich nicht tugendhaft, deshalb haben sie Tugend.“) der Fall ist. So kann man auch übersetzen: „*Beständig* veranlassen sie die Leute, ohne Wissen und ohne Begehren zu sein. Sie veranlassen, daß die *Wissenden es nicht wagen*[, sich hervorzutun], daß sie einfach nichts tun, dann ist nichts ungeordnet/ungeordnet.“

Zur Verdeutlichung des in diesem Kapitel dargestellten Gedankengutes möchte ich hier einige Passagen aus dem Buch *Zhuangzi* zitieren. Die folgende Stelle in Kapitel 4, „人間世“ im Buch *Zhuangzi* stellt ebenfalls eine Verbindung des „Wissens“ zum „Wetteifern / Konkurrieren“ her, was eine Form des „有爲“, you wei „(manipulatives) Handeln“, also des genauen Gegensatzes zum „Nicht-Handeln“ darstellt: „名也者相札也。知也者爭之器也。二者凶器。非所以盡行也。“²⁴ („Reputation ist, weshalb man miteinander streitet. Wissen ist das Instrument des Konkurrierens. Beide sind unheilvolle Instrumente. Sie sind nicht das, womit man das Verhalten ausschöpfen kann.“). Hier noch ein weiteres Beispiel aus Kapitel 9, „馬蹄“ im Buch *Zhuangzi*, das den Stellenwert der Begriffe „無知“, wu zhi („ohne Wissen sein“), und „無欲“, wu yu („ohne Begehren sein“), im daoistischen Denken weiter verdeutlicht:

夫至德之世。同與禽獸居。族與萬物並。惡乎知君子小人哉。同乎无知。其德不離。同乎无欲，是謂素樸。素樸而民性得矣。²⁵

Im Zeitalter der höchsten Tugend lebte man gemeinsam mit den Vögeln und Vierbeinern. Man versammelte sich mit den „zehntausend Dingen“. Warum hätte man

²² Wing-Tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1973), p. 141.

²³ Siehe 宋啓發，〈帛書《老子》異文商榷〉，《文獻》，1998(4)，240頁。

²⁴ 郭慶藩，《莊子集釋》，in《諸子集成》，Bd. 3（北京：中華書局，1986），62頁。

²⁵ 郭慶藩，152頁。Des weiteren ist das gesamte Kapitel in diesem Zusammenhang interessant.

um [eine Unterscheidung in] die Edlen und die Gemeinen wissen sollen? Man war eins mit dem Nicht-Wissen. Die Tugend verließ einen nicht. Man war eins mit dem Nicht-Begehren. Dies wird genannt, schlicht und ursprünglich sein. Ist man schlicht und ursprünglich, können sich die (angeborenen) Anlagen der Leute verwirklichen.

Das tiefe Mißtrauen der Daoisten in kulturelle Leistungen wird auch in der folgenden Textpassage aus Kapitel 9, „馬蹄“, ma ti, im Buch *Zhuangzi* deutlich:

馬蹄可以踐霜雪。毛可以禦風寒。齕草飲水。翹足而陸。此馬之真性也。雖有義臺路寢。無所用之。及至伯樂。曰我善治馬。燒之剔之。刻之錐之。連之以羈轡。編之以皁棧。馬之死者十二三矣。飢之渴之。馳之驟之。整之齊之。前有櫛飾之患。而後有鞭策之威。而馬之死者已過半矣。陶者曰。我善治埴。圓者中規。方者中矩。匠人曰。我善治木。曲者中鉤。直者應繩。夫埴木之性。豈欲中規矩鉤繩哉。然且世世稱之曰。伯樂善治馬。而陶匠善治埴木。此亦治天下者之過也。²⁶

Die Hufe der Pferde können auf frostigen Schnee treten. Das Fell kann vor Wind und Kälte schützen. Sie fressen Gras und trinken Wasser. Sie erheben die Hufe und springen. Dies sind die ursprünglichen Anlagen der Pferde. Auch wenn es hohe Türme und große Schlafgemächer gibt, so verwenden sie sie doch nicht. Bis dann Bo Le kam und sagte: „Ich bin gut im Regulieren der Pferde.“ Er brannte sie, beschnitt ihr Fell; bearbeitete ihre Hufe, gab ihnen Brandzeichen; band sie zusammen, indem er sie halfterte und ihnen die Füße fesselte; baute ihnen eine Umzäunung. Dabei starben zwei, drei von zehn. Er ließ sie hungern, ließ sie dürsten; ließ sie schnell laufen und galoppieren; er maßregelte sie, arrangierte sie in Reih’ und Glied. Vorne gab es das Unheil eines Gebisses, hinten gab es die Autorität der Reitgerte und es waren bereits mehr als die Hälfte der Pferde gestorben. Der Töpfer spricht: „Ich bin gut im Regulieren von Lehm. Das Runde lasse ich dem Zirkel entsprechen, das Eckige lasse ich dem Winkelmaß entsprechen.“ Der Zimmermann sagt: „Ich bin gut im Regulieren des Holzes. Das Krumme lasse ich dem Haken entsprechen, das Gerade lasse ich der Schnur entsprechen. Und eine Generation nach der anderen lobt sie und sagt: „Bo Le ist gut im Regulieren von Pferden, der Töpfer und der Zimmermann sind gut im Regulieren von Lehm und Holz.“ Dies ist ebenso das Vergehen derer, die die Welt regulieren.

²⁶ 郭慶藩，《莊子集釋》，in《諸子集成》，Bd. 3（北京：中華書局，1986），149-151頁。

Wang-Bi-Textversion:

四章

Kapitel 4

道冲而用之或不盈。淵
兮似萬物之宗。挫其銳
。解其紛。和其光。同
其塵。湛兮似或存。吾
不知誰之子。象帝之先
。

Das Dao ist leer. Auch wenn man es verwendet, so wird es dennoch nicht gefüllt. Es ist so tief, daß es der Vorfahr der „zehntausend Dinge“ zu sein scheint. Es macht das Scharfe stumpf, es löst Differenzen auf, es harmonisiert das Strahlende, es ist eins mit dem Gewöhnlichen. Es ist so still, doch scheint es zu bestehen. Ich weiß nicht, wessen Kind es ist. Es hat den Anschein, daß es vor dem Himmelskaiser da gewesen ist.

Jiaben-Seidentextversion:

Yiben-Seidentextversion:

〔道盅而用之又弗〕盈也。淵（淵）呵始（似）萬物之宗。挫（挫）其。解其紛。和其光。同〔其塵。湛呵似〕 100 或存。吾不知〔誰〕子也。象帝之先。

道冲（盅）而用之有（又）弗盈也。淵呵怡（似）萬物之宗。挫（挫）其兌（銳）。解其芬（紛）。和其光。同 221 其塵。湛呵怡（似）或存。吾不知其誰之子也。象帝之先。

Erläuterungen:

„道冲而用之或不盈。淵兮似萬物之宗。“ / „Das Dao ist leer. Auch wenn man es verwendet, so wird es dennoch nicht gefüllt. Es ist so tief, daß es der Vorfahr der ‘zehntausend Dinge’ zu sein scheint.“:

Das Jiaben schreibt: „〔道盅而用之又弗〕盈也。淵（淵）呵始（似）萬物之宗。“¹ („[...] gefüllt. Es ist so *tief*, es scheint der Vorfahr der ‘zehntausend Dinge’ zu sein.“). Das Yiben schreibt: „道冲（盅）而用之有（又）弗盈也。淵呵怡（似）萬物之宗。“² („Das Dao ist leer. Auch wenn man es verwendet, so wird es *dennoch nicht* gefüllt. Es ist so tief, es scheint der Vorfahr der ‘zehntausend Dinge’ zu sein.“).

D.C. Lau übersetzt: „The way is empty, yet when used there is something that does not make it full. Deep, it is like the ancestor of the myriad creatures.“³ Wing-Tsit Chan übersetzt: „Tao is empty (like a bowl), it may be used but its capacity is never exhausted. It is bottomless, perhaps the ancestor of all things.“⁴

Mehrere Ausgaben verwenden statt dem Zeichen „冲“, chong („vermischen/verbinden“, „leer“), das Zeichen „盅“, chong („leer“), und statt dem Zeichen „或“, huo (hier:

¹ Siehe 高明, 《帛書老子校注》(北京: 中華書局, 1996), 239頁

² Siehe 高明, 239頁 und 《馬王堆漢墓帛書》(壹)(北京: 文物出版社, 1980), 95頁。

³ D.C. Lau, *Chinese Classics: Tao Te Ching* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1982), p. 271.

⁴ Wing-Tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1973), p. 141. Seine Übersetzung als „exhausted“ scheint sich auf die Pan-Ausgabe (潘本) zu beziehen, die statt dem Zeichen „盈“, ying („füllen“), das Zeichen „窮“, qiong, das man als „erschöpfen“ übersetzen kann, verwendet. Für einen Vergleich der *Laozi*-Ausgaben siehe 蔣錫昌, 《老子校詁》(1937. 成都: 成都古籍書店, 1988), 28頁。

„dennoch“), das Zeichen „又“, you („dennoch“).⁵ Die Zeichen „或“, huò („manche“), „又“, you („dennoch“), und „有“, you („haben/existieren“), können füreinander verwendet werden.⁶

Yin Zhenhuan ist der Ansicht, daß es sich bei dem Zeichen „始“, shǐ („Anfang“, „hervorbringen“), im Jiaben nicht um ein Lehnzeichen für das Zeichen „似“, sì („scheinen“), handle, sondern um das ursprüngliche Zeichen.⁷ Demgemäß könnte man so übersetzen: „Das Dao ist leer. Auch wenn man es verwendet, so kann man es *dennoch nicht* füllen. Es ist so tief, daß es die Vorfahren der ‘zehntausend Dinge’ *hervorbringt*.“

„挫其銳。解其紛。和其光。同其塵。〇“ / „Es macht das Scharfe stumpf, es löst Differenzen auf, es harmonisiert das Strahlende, es ist eins mit dem Gewöhnlichen.“:

Das Jiaben schreibt: „挫（挫）其。解其紛。和其光。同〔其塵〕。〇“⁸ („Es *macht* das [ein Zeichen fehlt im Jiaben] *stumpf*, es löst Differenzen auf, es harmonisiert das Strahlende, es ist eins mit [...].“). Das Yiben schreibt: „挫（挫）其兌（銳）。解其紛（紛）。和其光。同 221 ■ 其塵。〇“⁹ („Es *macht* das Scharfe *stumpf*, es löst Differenzen auf, es harmonisiert das Strahlende, es ist eins mit dem Gewöhnlichen.“).

D.C. Lau übersetzt: „Blunt the sharpness; untangle the knots; soften the glare; follow along old wheel tracks.“¹⁰ Wing-Tsit Chan übersetzt: „It blunts its sharpness, it unties its tangles. It softens its light. It becomes one with the dusty world.“¹¹

„湛兮似或存。吾不知誰之子。象帝之先。〇“ / „Es ist so still, doch scheint es zu bestehen. Ich weiß nicht, wessen Kind es ist. Es hat den Anschein, daß es vor dem Himmelskaiser da gewesen ist.“:

Das Jiaben schreibt: „〔湛呵似〕 100 或存。吾不知〔誰〕子也。象帝之先。〇“¹² („[...], doch [...] es zu bestehen. Ich weiß nicht, [...] Kind es ist. Es hat den Anschein, daß es vor dem Himmelskaiser da gewesen ist.“). Das Yiben schreibt: „湛呵似（似）或

⁵ Siehe 高明, 《帛書老子校注》(北京: 中華書局, 1996), 239-240頁。

⁶ Siehe 高明, 240頁。Des weiteren siehe auch 《漢語大字典》, 第二卷, 1402頁。Siehe als Beispiel auch Kapitel 48 (Bambustext B: „爲道日員（損）。員（損）之或員（損）。以至亡爲。〇“ / „Wer das Dao praktiziert, reduziert täglich. Man reduziert und reduziert, um zum *Nicht*-Handeln zu gelangen.“).

⁷ Siehe 尹振環, 〈《帛書老子校注》考評〉, 《文獻》, 1998(2), 201頁。

⁸ Siehe 高明, 241頁。

⁹ Siehe 高明, 241頁。

¹⁰ D.C. Lau, *Chinese Classics: Tao Te Ching* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1982), p. 271.

¹¹ Wing-Tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1973), p. 141.

存。吾不知其誰之子也。象帝之先。“¹³ („Es ist so still, doch scheint es zu bestehen. Ich weiß nicht, wessen Kind es ist. Es hat den Anschein, daß es vor dem Himmelskaiser da gewesen ist.“).

D.C. Lau übersetzt: „Darkly visible, it only seems as if it were there. I know not whose son it is. It images the forefathers of God.“¹⁴ Wing-Tsit Chan übersetzt: „Deep and still, it appears to exist forever. I do not know whose son it is. It seems to have existed before the Lord.“¹⁵ Robert G. Henricks übersetzt: „Submerged! It seems perhaps to exist. We don't know whose child it is; it seems to have [even] preceded the Lord.“¹⁶

„湛兮似或存。“ („Es ist so still, doch scheint es zu bestehen.“): Gao Ming zitiert Xi Tong (奚侗), der diese Textstelle mit Kapitel 14 („無物之象。“ / „Eine dinglose Erscheinung, ...“) und mit Kapitel 21 („惚兮恍兮。其中有象。恍兮惚兮。其中有物。“ / „Unklar und undeutlich, in ihm gibt es Erscheinungen. Undeutlich und unklar, in ihm gibt es Dinge.“) in Verbindung bringt. Dieser versteht das Zeichen „湛“, chen/dan/tan/zhan/jin/yin/shen, im Sinne von „無“, wu („nicht vorhanden sein“).¹⁷

„象帝之先。“ („Es hat den Anschein, daß es vor dem Himmelskaiser da gewesen ist.“): Meine Übersetzung von „帝“, di, als *Himmelskaiser* orientiert sich an Wang Bis Kommentar, in dem steht: „帝天帝也。“ („Di ist der Himmelskaiser.“).

¹² Siehe 《馬王堆漢墓帛書》(壹)(北京:文物出版社, 1980), 10頁。

¹³ Siehe 《馬王堆漢墓帛書》(壹), 95頁。

¹⁴ D.C. Lau, *Chinese Classics: Tao Te Ching* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1982), p. 271.

¹⁵ Wing-Tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1973), p. 141. Seine Übersetzung bezieht sich wohl auf die Dun- und die Long-Ausgabe (敦、龍本), in denen steht „湛似常存。“ („Es ist so unscheinbar/tief/still, es scheint beständig zu bestehen.“) statt „湛兮似或存。“ („Es ist so unscheinbar/tief/still, es scheint zu bestehen.“). Zu den Varianten der unterschiedlichen Ausgaben siehe 蔣錫昌, 《老子校詁》(1937. 成都: 成都古籍書店, 1988), 32頁。

¹⁶ Robert G. Henricks, *Lao-Tzu Te-Tao Ching: A New Translation Based on the Recently Discovered Ma-wang-tui Texts* (New York: Ballantine Books, 1989), p. 194.

¹⁷ Siehe 高明, 《帛書老子校注》(北京: 中華書局, 1996), 243頁。Zum Zeichen „湛“, chen/dan/tan/zhan/jin/yin/shen (u.a. „still/ruhig“), siehe auch 《漢語大字典》, 第三卷, 1667-1668頁。

Wang-Bi-Textversion:

五章

Kapitel 5

天地不仁。以萬物爲芻狗。聖人不仁。以百姓爲芻狗。天地之間。其猶橐籥乎。虛而不屈。動而愈出。多言數窮。不如守中。

Himmel und Erde sind nicht „ren“. Die „zehntausend Dinge“ sind für sie Strohunde. Menschen des Einklangs sind nicht „ren“. Die Leute sind für sie Strohunde. Der Raum zwischen Himmel und Erde ist wie ein Blasebalg! Leer und doch unerschöpflich. Je mehr man ihn bewegt, desto mehr kommt heraus. Viel reden ist rasch am Ende. Dies ist nicht so gut, wie sich an das Leersein (die Mitte) zu halten.

Jiaben-Seidentextversion:

Yiben-Seidentextversion:

天地不仁。以萬物爲芻狗。聲（聖）人不仁。以百省（姓）〔爲芻〕 101 狗。天地〔之〕間。〔其〕猶橐籥與（與）。虛而不屈（屈）。踵（動）而俞（愈）出。多聞數窮。不若守於中。

天地不仁。以萬物爲芻狗。耶（聖）人不仁。221 〔以〕百姓爲芻狗。天地之間。其猷（猶）橐籥與（與）。虛而不屈（屈）。動而俞（愈）出。多聞數窮。不若守於中。

Bambustextversion:

A:

天陸(地)之勿(間)。其猷(猶)因(橐)籥<籥>與。虛而不屈。達(動)而愈出。■ 23

Erläuterungen:

„天地不仁。以萬物爲芻狗。聖人不仁。以百姓爲芻狗。“ / „Himmel und Erde sind nicht „ren“. Die 'zehntausend Dinge' sind für sie wie Strohunde. Menschen des Einklangs sind nicht „ren“. Die Leute sind für sie Strohunde.“:

Das Jiaben schreibt: „天地不仁。以萬物爲芻狗。聲（聖）人不仁。以百省（姓）〔爲芻〕 101 狗。“¹ („Himmel und Erde sind nicht „ren“. Die 'zehntausend Dinge' sind für sie Strohunde. Menschen des Einklangs sind nicht „ren“. Die Leute sind für sie [...]hunde.“). Das Yiben schreibt: „天地不仁。以萬物爲芻狗。耶（聖）人不仁。221 〔以〕百姓爲芻狗。“² („Himmel und Erde sind nicht „ren“. Die 'zehntausend Dinge' sind für sie Strohunde. Menschen des Einklangs sind nicht „ren“. Die Leute sind für sie Strohunde.“).

D.C. Lau übersetzt: „Heaven and earth are ruthless; they treat the myriad creatures as straw dogs. The sage is ruthless; he treats the people as straw dogs.“³ Wing-Tsit Chan übersetzt: „Heaven and Earth

¹ Siehe 高明, 《帛書老子校注》(北京: 中華書局, 1996), 243 頁。

² Siehe 高明, 243 頁。

³ D.C. Lau, *Chinese Classics: Tao Te Ching* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1982), p. 273.

are not humane (jen). They regard all things as straw dogs. The sage is not humane. He regards all people as straw dogs.“⁴ Rhett Y.W. Young (楊有維) und Roger T. Ames übersetzen Chen Guying folgendermaßen: „Heaven and Earth are amoral; they consider the myriad things to be straw dogs. The Sage is amoral; he considers the common people to be straw dogs.“⁵

Diese Passage findet sich nicht in Bambustext A.

Der Begriff „仁“, ren, - häufig übersetzt als „Mitmenschlichkeit“ oder „Menschlichkeit“ - stellt ein zentrales Konzept in der konfuzianischen Schule dar und ist dort nicht so wertfrei, wie es die obige Übersetzung vorzutäuschen vermag. Die Daoisten sind nicht gegen „Mitmenschlichkeit“,⁶ sondern gegen „Mitmenschlichkeit“ in einem konfuzianischen Sinne. In der konfuzianischen Schule bezeichnet der Begriff „仁“, ren, ein Verhalten anderen Menschen gegenüber, das ganz eng an das konfuzianische Moralsystem gebunden ist (, wobei man hier nicht außer acht lassen sollte, daß die gesamte konfuzianische Ethik auf der Idealisierung einer autoritären, patriarchalischen Gesellschaftsordnung beruht). Den Daoisten hingegen geht es um eine Einstellung *allem* Existierenden gegenüber, die sich nicht an einem engen, kodifizierten Moralsystem orientiert.

„芻狗“, chu gou („Strohhunde“), wurden ursprünglich als Opfergegenstände verwendet, um um Glück zu bitten. Nach ihrer Verwendung wurde ihnen kein (besonderer) Stellenwert mehr beigemessen. Hier geht es um die Idee des „任其自然“ („der eigenen Natur überlassen“), die Idee des Nicht-(manipulativen-)Eingreifens.⁷

Ren Jiyu versteht diese Aussage in dem Sinn, daß im Buch *Laozi* die Begriffe „天“, tian („Himmel“), und „地“, di („Erde“), nicht mehr wie zuvor als bewußt und personifiziert betrachtet worden seien, sondern als unbewußte Naturphänomene - an die man damit auch keine moralischen Ansprüche stellen könne.⁸

Zu „Himmel“ und „Erde“ siehe auch etwa Kapitel 7 („天長地久。天地所以能長且久者。以其不自生。故能長生。“ / „Der Himmel ist alt, die Erde [bereits] langewährend. Daß Himmel und Erde alt und langewährend sein können, liegt daran, daß sie nicht für sich selbst leben/gebären/hervorbringen. Daher können sie lange leben/gebären/ hervorbringen.“), 9 („功遂身退。天之道。“ / „Sich zurückzuziehen, nachdem die Aufgaben

⁴ Wing-Tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1973), p. 141.

⁵ Ch'en Ku-ying, *Lao Tzu: Text, Notes, and Comments*, transl. and adapted by Rhett Y.W. Young (楊有維) and Roger T. Ames (San Francisco: Chinese Materials Center, 1977), p. 69.

⁶ Dies kommt in dem Begriff „慈“, ci („Fürsorglichkeit“), in Kapitel 67 zum Ausdruck: „我有三寶。持而保之。一曰慈。“ / „Ich habe drei Schätze. Sie halte und bewahre ich. Der erste heißt Fürsorglichkeit.“ Siehe auch die Version der Seidentexte.

⁷ Siehe 高明, 《帛書老子校注》(北京: 中華書局, 1996), 244 頁。

⁸ Siehe 〈自然無爲的天道觀和無神論思想〉, in 《中國哲學史》, 第一冊, 任繼愈主編(北京: 人民出版社, 1992), 43-45 頁。

erledigt sind, ist das Dao des Himmels.“), 32 („天地相合。以降甘露。“ / „Himmel und Erde vereinigen sich, um süßen Tau fallen zu lassen.“), 67 (Jiabien: „天將建之。女（如）以茲（慈）垣之。“ / „Wenn der Himmel etwas *errichtet*, *dann schützt* er es mit Fürsorglichkeit.“), 77 („天之道損有餘而補不足。“ / „Das Dao des Himmels reduziert, was im Überfluß da ist, und ergänzt das, wovon nicht genug da ist.“), 79 („天道無親。常與善人。“ / „Das Dao des Himmels hat keine nächsten Verwandten. Es ist beständig mit den guten Menschen.“) und 81 („天之道。利而不害。“ / „Das Dao des Himmels ist es, zu nutzen und nicht zu schaden.“). Menschen des Einklangs stellen nicht ein bestimmtes menschliches Bewußtsein in den Vordergrund, sondern das, worin der Mensch als ein Teil eingebunden ist, nämlich die Natur. Hier ein Beispiel aus Kapitel 17, „秋水“, qiu shui, im Buch *Zhuangzi*, das eng mit dieser Thematik verknüpft ist:

故曰。天在內。人在外。... 曰。何謂天。何謂人。北海若曰。牛馬四足。是謂天。落馬首。穿牛鼻。是謂人。故曰。无以人滅天。无以故滅命。无以得殉名。謹守而勿失。是謂反其真。⁹

Daher heißt es: „Das Himmlische ist innerlich, das Menschliche ist äußerlich. ...“ Er fragte: „Was bedeutet das Himmlische, was bedeutet das Menschliche?“ Beihai Ruo sagte: „Daß Rinder und Pferde vier Füße haben, dies wird das Himmlische (Natürliche) genannt. Pferde zu zäumen und den Rindern die Nase zu durchbohren, dies wird das Menschliche (Manipulative) genannt. Daher heißt es: Nicht mit dem Menschlichen das Himmlische zerstören; nicht mit Absichten die ursprüngliche Bestimmung zerstören; nicht aus Habgier Reputation anstreben. Bewahre vorsichtig und verliere nichts! Dies wird zurückkehren zum Authentischen genannt.

„天地之間。其猶橐籥乎。虛而不屈。動而愈出。“ / „Der Raum zwischen Himmel und Erde ist wie ein Blasebalg! Leer und doch unerschöpflich. Je mehr man ihn bewegt, desto mehr kommt heraus.“:

Das Jiaben schreibt: „天地〔之〕間。〔其〕猶橐籥與（與）。虛而不屈（屈）。踵（動）而俞（愈）出。“¹⁰ („Der Raum zwischen Himmel und Erde ist wie ein Blasebalg, *oder nicht?* Leer und doch unerschöpflich. Je mehr man ihn bewegt, *desto mehr* kommt heraus.“). Das Yiben schreibt: „天地之間。其猷（猶）橐籥與（與）。虛而不屈（屈）。動而俞（愈）出。“¹¹ („Der Raum zwischen Himmel und Erde ist wie ein Blasebalg, *oder nicht?* Leer und doch unerschöpflich. Je mehr man ihn bewegt, *desto mehr* kommt heraus.“).

D.C. Lau übersetzt: „Is not the space between heaven and earth like a bellows? It is empty without being exhausted; the more it works the more comes out.“¹² Wing-Tsit Chan übersetzt: „How Heaven and

⁹ 郭慶藩, 《莊子集釋》, in 《諸子集成》, Bd. 3 (北京: 中華書局, 1986), 260 頁。

¹⁰ Siehe 《馬王堆漢墓帛書》(壹) (北京: 文物出版社, 1980), 10 頁。

¹¹ Siehe 《馬王堆漢墓帛書》(壹), 95 頁。

¹² D.C. Lau, *Chinese Classics: Tao Te Ching* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1982), p. 273.

Earth are like a bellows! While vacuous, it is never exhausted. When active, it produces even more.“¹³

Richard John Lynn übersetzt: „The space between Heaven and Earth, is it not just like a bellows or a mouth organ! Empty, it can never be used up. Active, it produces all the more.“¹⁴

Die Version des Bambustextes A kann übersetzt werden wie die Version der Seidentexte.¹⁵

„多言數窮。不如守中。“ / „Viel reden ist rasch am Ende. Dies ist nicht so gut, wie sich an das Leersein (die Mitte) zu halten.“:

Jiabien und Yiben schreiben: „多聞數窮。不若守於中。“¹⁶ („[Auch] ein großes Wissen ist rasch am Ende. Dies ist nicht so gut, wie sich an das Leersein (die Mitte) zu halten.“).

D.C. Lau übersetzt: „To hear much will lead only to a dead end. Better to hold fast to what is within.“¹⁷
Wing-Tsit Chan übersetzt: „Much talk will of course come to a dead end. It is better to keep to the center (chung).“¹⁸
Robert G. Henricks übersetzt: „Much learning means frequent exhaustion. That's not so good as holding on to the mean.“¹⁹

Diese Aussage findet sich nicht in Bambustext A.

Die beiden Zeichen „多言“, duo yan („viel reden“), bei Wang Bi verstehe ich im Sinne von, sich einseitig auf Wort-Sprache konzentrieren. Reden, Diskutieren stellen das Werkzeug des Intellekts dar, dessen Hervorhebung im Buch *Laozi* Kritik erfährt.

Gao Ming versteht unter „多聞“, duo wen („viel hören“), „博學“, bo xue („Gelehrtheit“).²⁰ Ob „言“, yan („Worte“, „Sprache“, „reden“), oder „聞“, wen („hören“, „Wissen“), es geht, meines Erachtens, um ein Infragestellen zivilisatorischen Lernens und Wissens und damit im weiteren Sinne auch um ein Infragestellen der Hervorhebung menschlicher, willentlich gesteuerter „Bewußtheit“.

Hier ein kurzes Zitat aus dem Buch *Xunzi* (《荀子·修身》), das die Gegensätzlichkeit daoistischer und konfuzianischer Weltanschauung verdeutlicht: „多聞曰博。少聞曰

¹³ Wing-Tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1973), p. 141-142.

¹⁴ Richard John Lynn, *The Classic of the Way and Virtue: A New Translation of the Tao-te ching of Laozi as Interpreted by Wang Bi* (New York: Columbia University Press, 1999), p. 60. Bei *Laozi*-Zitaten von Richard John Lynn zitiere ich grundsätzlich nur den Haupttext des Buches *Laozi* als einen fließenden Text, auch wenn im Anschluß an eine Textpassage zunächst unmittelbar der Kommentar Wang Bis folgt - den ich in diesen Zitaten aus Lynn grundsätzlich ignoriere -, bevor es im *Laozi*-Text weiter geht.

¹⁵ Siehe 《郭店楚墓竹簡》, 荆門市博物館編 (河北: 文物出版社, 1998), 112, 116 頁。

¹⁶ Siehe 高明, 《帛書老子校注》 (北京: 中華書局, 1996), 246 頁。

¹⁷ D.C. Lau, *Chinese Classics: Tao Te Ching* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1982), p. 273.

¹⁸ Wing-Tsit Chan, p. 142.

¹⁹ Robert G. Henricks, *Lao-Tzu Te-Tao Ching: A New Translation Based on the Recently Discovered Ma-wang-tui Texts* (New York: Ballantine Books, 1989), p. 196.

²⁰ Siehe 高明, 246 頁。

淺。 “²¹ („Von großem Wissen sein, heißt gelehrt sein. Von geringem Wissen sein, heißt ungebildet sein.“). Die Konfuzianer bewerten das Lernen sehr hoch.

Gao Heng zitiert Ma Xulun (馬敘倫), der das Zeichen „數“, shu, hier in Kapitel 5 im Sinne von „速“, su („schnell“), versteht.²² Auch Jiang Xichang liest das Zeichen „數“, shu, als das Zeichen „速“, su („schnell“).²³

Chen Guying und Huang Zhao lesen beide das Zeichen „中“, zhong („Mitte“), als das Zeichen „沖“, chong („leer“), da sie der Ansicht sind, daß es sich bei dem Begriff „中“, zhong („Mitte“), um einen konfuzianischen Terminus handle.²⁴ Auch wenn Chen Guying seine Ansicht revidiert hat und nun - bezogen auf die Version des Bambustextes A von Kapitel 16 - doch „守中“, shou zhong („sich an die Mitte halten“), für richtig hält,²⁵ bin ich dennoch weiterhin der Ansicht, daß es sich hier um ein Lehnzeichen für das Zeichen „沖“, chong („leer“), oder „盅“, chong/zhong („leer“), handeln kann. In der Version des Bambustextes B von Kapitel 45 steht: „大涅（盈）若中（盅）。其甬（用）不寡（窮）。“ / „Große Fülle scheint *leer zu sein*. In der Verwendung nimmt sie kein Ende.“). In jener Textstelle wird das Zeichen „中“, zhong („Mitte“), ebenfalls als Lehnzeichen für das Zeichen „沖“, chong („leer“), oder „盅“, chong/zhong („leer“), verwendet.²⁶

²¹ Verweis erhalten durch 《漢語大字典》，第一卷，66頁。Des weiteren siehe 王先謙，《荀子集解》（台北：華正書局，1988），14頁。

²² Siehe 高亨，《老子正詁》（中國書店影印，1988），15頁。

²³ Siehe 蔣錫昌，《老子校詁》（成都：成都古籍書店，1988），37頁。Des weiteren siehe auch 《漢語大字典》，第二卷，1475頁。

²⁴ Siehe 陳鼓應，《老子今註今譯及評介》（台北：商務印書館，1995），61頁。Siehe 黃鉞，《帛書老子校注析》（台北：學生書局，1991），28-29頁。

²⁵ Siehe 陳鼓應，《初讀簡本《老子》》，《文物》，1998(10)，56頁。

²⁶ Siehe 《郭店楚墓竹簡》，荆門市博物館編（河北：文物出版社，1998），118頁。

Wang-Bi-Textversion:

六章

Kapitel 6

谷神不死。是謂玄牝。
玄牝之門。是謂天地根。
。縣縣若存。用之不勤。
。

Der Geist des Bergtals stirbt nicht. Dies wird das unergründliche Weibliche genannt. Das Tor des unergründlichen Weiblichen wird die Wurzel von Himmel und Erde genannt. Es ist unscheinbar, [dennoch] scheint es zu bestehen. Verwendet man es, wird es nicht erschöpft werden.

Jiaben-Seidentextversion:

Yiben-Seidentextversion:

浴（谷）神〔不〕 102 死。是胃（謂）
玄牝。玄牝之門。是胃（謂）〔天〕地
之根。縣縣呵若存。用之不堇（勤）。

浴（谷）神不死。是 222 胃（謂）玄牝
。玄牝之門。是胃（謂）天地之根。縣
縣呵其若存。用之不堇（勤）。

Erläuterungen:

„谷神不死。是謂玄牝。玄牝之門。是謂天地根。“ / „Der Geist des Bergtals stirbt nicht. Dies wird das unergründliche Weibliche genannt. Das Tor des unergründlichen Weiblichen wird die Wurzel von Himmel und Erde genannt.“:

Das Jiaben schreibt: „浴（谷）神〔不〕 102 死。是胃（謂）玄牝。玄牝之門。是胃（謂）〔天〕地之根。“¹ („Der Geist des Bergtals stirbt [...]. Dies wird das unergründliche Weibliche genannt. Das Tor des unergründlichen Weiblichen wird die Wurzel von [...] und Erde genannt.“). Das Yiben schreibt: „浴（谷）神不死。是 222 胃（謂）玄牝。玄牝之門。是胃（謂）天地之根。“² („Der Geist des Bergtals stirbt nicht. Dies wird das unergründliche Weibliche genannt. Das Tor des unergründlichen Weiblichen wird die Wurzel von Himmel und Erde genannt.“).

D.C. Lau übersetzt: „The spirit of the valley never dies; this is called the dark female. The entry into the dark female is called the root of heaven and earth.“³ Wing-Tsit Chan übersetzt: „The spirit of the valley never dies. It is called the subtle and profound female. The gate of the subtle and profound female is the root of Heaven and Earth.“⁴ Robert G. Henricks übersetzt: „The valley spirit never dies; we call it the mysterious female. The gates of the mysterious female—these we call the roots of Heaven and Earth.“⁵

Xu Kangsheng übersetzt diese Textpassage folgendermaßen ins moderne Chinesisch:

養育萬物的神（“道”）是不會死的，所以稱她為玄妙的母性。玄妙母性

¹ Siehe 高明，《帛書老子校注》（北京：中華書局，1996），247頁。

² Siehe 高明，247頁。

³ D.C. Lau, *Chinese Classics: Tao Te Ching* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1982), pp. 274-275.

⁴ Wing-Tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1973), p. 142.

⁵ Robert G. Henricks, *Lao-Tzu Te-Tao Ching: A New Translation Based on the Recently Discovered Ma-wang-tui Texts* (New York: Ballantine Books, 1989), p. 198.

的出生萬物之門，就是生長天地的根。⁶

Die Kraft („Dao“), die die „zehntausend Dinge“ großzieht, stirbt nicht. Deshalb wird sie das unergründliche Weibliche genannt. Das Tor, durch welches das unergründliche Weibliche die „zehntausend Dinge“ gebärt, das ist der Ursprung des Gebärens und Großziehens von Himmel und Erde.



Tal/Schlucht / Vagina: Die weibliche Gebärfunktion, die Geburt von Himmel und Erde. Das höchste „Prinzip“, das als für die Entstehung der Welt verantwortlich „verehrt“ wird, ist nicht männlich, sondern weiblich. Es erscheint mir als weitaus logischer, dies als Ursprungsmythos einer nicht-patriarchalischen Gesellschaftsform zu betrachten, als anzunehmen, dies sei die „Genesis“ einer patriarchalischen Gesellschaftsform.

Zum männlichen Geschlechtsorgan siehe Kapitel 55 (Yiben: „未知牝牡之會而媿怒。精之至也。“ / „Daß es noch nichts von der *Vereinigung* des Weiblichen und des Männlichen weiß, doch *sein Penis sich erregt*, ist der Höhepunkt der Lebensenergie.“). Zum Paarungsakt siehe auch Kapitel 61 (Jiaben: „大邦者下流也。天下之牝。天下之郊（交）也。牝恆以覲（靜）勝牡。爲其覲（靜）〔也。故〕宜爲下。“ / „Ein großes *Land* entspricht dem Unterlauf eines Gewässers. *Es ist das Weibliche der Welt. In der Paarung in der Welt, siegt das Weibliche beständig über das Männliche, indem es ruhig ist. Weil es ruhig ist, [...] ist es angebracht, unten zu sein.*“).

Das Zeichen „玄“, xuan, bedeutet auch „dunkel“. Im Zusammenhang mit der Bedeutung von „玄“, xuan, als „dunkel“, „schwarz“ siehe auch Kapitel 28 („知其白。守其黑。爲天下式。“ / „Weiß man um das Weiße, hält sich [jedoch] an das Schwarze, wird man zu einem Muster für die Welt.“, „守其辱。爲天下谷。爲天下谷。“ / „Weiß man um das Rühmliche, hält sich [jedoch] an das Unrühmliche, wird man zum Tal der Welt.“) im Zusammenhang mit den Begriffen „黑“, hei („schwarz“), und „辱“, ru („Schande / das Unrühmliche“, „dunkler Schmutz“).

Das Zeichen „牝“, pin, das ich als „das Weibliche“ übersetze, bezeichnet eigentlich das Muttertier und bezieht sich nicht allein, wie man dem Radikal entnehmen könnte, auf dem Rind verwandte Tiere.⁷

„縣縣若存。用之不勤。“ / „Es ist unscheinbar, dennoch scheint es zu bestehen. Verwendet man es, wird es nicht erschöpft werden.“:

⁶ 許抗生，《老子研究》（台北：水牛出版社，1993），79頁。Xu Kangsheng versteht die Zeichen „谷 / 浴“, yu/yu auf der Grundlage des Heshang Gong-Kommentars als „養“, yang („pflegen“, „großziehen“).

⁷ Siehe 《漢語大字典》，第三卷，1800頁。

Das Jiaben schreibt: „縣縣呵若存。用之不堇（勤）。“⁸ („Es ist *so* unscheinbar, [dennoch] scheint es zu bestehen. Verwendet man es, wird es nicht erschöpft werden.“). Das Yiben schreibt: „縣縣呵其若存。用之不堇（勤）。“⁹ („Es ist *so* unscheinbar, [dennoch] scheint es zu bestehen. Verwendet man es, wird es nicht erschöpft werden.“).

D.C. Lau übersetzt: „Tenuous, it seems as if it were there, yet use will never exhaust it.“¹⁰ Wing-Tsit Chan übersetzt: „It is continuous, and seems to be always existing. Use it and you will never wear it out.“¹¹

Meine Übersetzung des Zeichens „縣“, mian, als „unscheinbar“ ist orientiert an der Erklärung der Untersuchungskommission der Seidentexte.¹²

„用之不勤。“ („Verwendet man es, kann es nicht erschöpft werden.“): Siehe auch Kapitel 35 („用之不足既。“ / „Verwendet man es, ist es nicht zu erschöpfen.“).

⁸ Siehe 高明, 《帛書老子校注》(北京:中華書局, 1996), 249頁。

⁹ Siehe 高明, 249頁。

¹⁰ D.C. Lau, *Chinese Classics: Tao Te Ching* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1982), p. 275.

¹¹ Wing-Tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1973), p. 142.

¹² Siehe Fußnote 14 in 《馬王堆漢墓帛書》(壹)(北京:文物出版社, 1980), 14頁。Des weiteren siehe auch 《漢語大字典》, 第五卷, 3416, 3428頁。

天長地久。天地所以能
長且久者。以其不自生
。故能長生。是以聖人
後其身而身先。外其身
而身存。非以其無私邪
。故能成其私。

Der Himmel ist alt, die Erde währt [bereits] lange. Daß Him-
mel und Erde alt sein und lange währen können, liegt daran,
daß sie nicht für sich selbst leben/gebären/hervorbringen.
Daher können sie lange leben/gebären/hervorbringen. Des-
halb stellen Menschen des Einklangs sich selbst hinten an
und dennoch stehen sie selbst vorne. Sie halten sich selbst
heraus und dennoch sind sie selbst präsent. Ist dies nicht,
weil sie eben keine Eigeninteressen haben? Daher können sie
ihre Eigeninteressen verwirklichen.

Jiaben-Seidentextversion:

Yiben-Seidentextversion:

天長地久。天地之所以能〔長〕 103 且
久者。以其不自生也。故能長生。是以
聲（聖）人芮（退）其身而身先。外其
身而身存。不以其无〔私〕 104 輿（與
）。故能成其私。

天長地久。天地之所以能長且久者。以
222 其不自生也。故能長生。是以耶（
聖）人退其身而身先。外其身而身先。
外其身而身存。不以其无私輿（與）。
故能成 223 其私。

Erläuterungen:

„天長地久。天地所以能長且久者。以其不自生。故能長生。“ / „Der Himmel ist
alt, die Erde währt [bereits] lange. Daß Himmel und Erde alt sein und lange währen
können, liegt daran, daß sie nicht für sich selbst leben/gebären/hervorbringen. Daher
können sie lange leben/gebären/hervorbringen.“:

Das Jiaben schreibt: „天長地久。天地之所以能〔長〕 103 且久者。以其不自生也。
故能長生。“¹ („Der Himmel ist alt, die Erde währt [bereits] lange. Daß Himmel und
Erde [...] und lange währen können, liegt daran, daß sie nicht für sich selbst leben/gebä-
ren/hervorbringen. Daher können sie lange leben/gebären/hervorbringen.“). Das Yiben
schreibt: „天長地久。天地之所以能長且久者。以 222 其不自生也。故能長生。“²
(„Der Himmel ist alt, die Erde währt [bereits] lange. Daß Himmel und Erde alt sein und
lange währen können, liegt daran, daß sie nicht für sich selbst leben/gebären/hervorbrin-
gen. Daher können sie lange leben/ gebären/hervorbringen.“).

D.C. Lau übersetzt: „Heaven and earth are enduring. The reason why heaven and earth can be endur-
ing is that they do not give themselves life. Hence they are able to be long-lived.“³ Wing-Tsit Chan über-
setzt: „Heaven is eternal and Earth everlasting. They can be eternal and everlasting because they do not

¹ Siehe 高明，《帛書老子校注》（北京：中華書局，1996），250頁。

² Siehe 高明，251頁。

³ D.C. Lau, *Chinese Classics: Tao Te Ching* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1982), p. 275.

exist for themselves, and for this reason can exist forever.“⁴ Robert G. Henricks übersetzt: „Heaven endures; Earth lasts a long time. The reason why Heaven and Earth can endure and last a long time—is that they do not live for themselves. Therefore they can long endure.“⁵

„以其不自生。故能長生。“ („..., liegt daran, daß sie nicht für sich selbst leben/gebären/hervorbringen. Daher können sie lange leben/gebären/hervorbringen.“): Idealisiert wird die Selbstlosigkeit. Es geht nicht um Langlebigkeit im Sinne der späteren Dao-Religion. „故能長生。“ („Daher können sie lange leben/gebären/hervorbringen.“) könnte auch mit folgender Konnotation gelesen werden: „Daher können sie dem Leben ‘voranstellen’.“ Alt sein und eine leitende Funktion innehaben stehen in enger Beziehung zueinander. Siehe auch Kapitel 51 („故道生之。德畜之。長之育之。亭之毒之。養之覆之。生而不有。爲而不恃。長而不宰。是謂玄德。“ / „Daher gebiert das Dao sie (die ‘zehntausend Dinge’), zieht *die Tugend* sie groß, leitet sie und umsorgt sie, läßt sie sich stabilisieren und Ruhe finden, nährt sie und schützt sie. Gebären, doch nicht in Besitz nehmen; handeln, doch sich nicht darauf stützen; leiten, doch nicht herrschen: Dies wird die unergründliche Tugend genannt.“ Siehe auch die Version der Seidentexte.).

„是以聖人後其身而身先。外其身而身存。“ / „Deshalb stellen Menschen des Einklangs sich selbst hinten an und dennoch stehen sie selbst vorne. Sie halten sich selbst heraus und dennoch sind sie selbst präsent.“:

Das Jiaben schreibt: „是以聲（聖）人芮（退）其身而身先。外其身而身存。“⁶ („Deshalb *ziehen sich* Menschen des Einklangs *zurück* und dennoch stehen sie vorne. Sie halten sich selbst heraus und dennoch sind sie selbst präsent.“). Das Yiben schreibt: „是以耶（聖）人退其身而身先。外其身而身先。外其身而身存。“⁷ („Deshalb *ziehen sich* Menschen des Einklangs *zurück* und dennoch stehen sie vorne. Sie *halten sich selbst heraus und dennoch stehen sie vorne*. Sie halten sich selbst heraus und dennoch sind sie selbst präsent.“).

D.C. Lau übersetzt: „Hence the sage puts his person back and it comes to the fore, treats his person as extraneous and it is preserved.“⁸ Wing-Tsit Chan übersetzt: „Therefore the sage places himself in the

⁴ Wing-Tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1973), pp. 142-143.

⁵ Robert G. Henricks, *Lao-Tzu Te-Tao Ching: A New Translation Based on the Recently Discovered Ma-wang-tui Texts* (New York: Ballantine Books, 1989), p. 200.

⁶ Siehe 高明, 《帛書老子校注》(北京:中華書局, 1996), 251頁。

⁷ Siehe 高明, 252頁。

⁸ D.C. Lau, *Chinese Classics: Tao Te Ching* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1982), p. 275.

background, but finds himself in the foreground. He puts himself away, and yet he always remains.“⁹ Robert G. Henricks übersetzt: „Therefore the Sage: Puts himself in the background yet finds himself in the foreground; puts self-concern out of [his mind], yet finds self-concern in the fore; puts self-concern out of [his mind], yet finds that self-concern is preserved.“¹⁰

Siehe auch Kapitel 66 (Bambustext A: „聖人之才（在）民前也。以身後之。其才（在）民上也。以言下之。其才（在）民上也。民弗厚也。其才（在）民前也。民弗害也。“ / „*Daß Menschen des Einklangs vor den Leuten stehen, liegt daran, daß sie sich selbst hinter sie stellen. Daß sie über den Leuten stehen, liegt daran, daß sie sich im Reden unter sie stellen. Sie befinden sich über den Leuten, und die Leute empfinden sie nicht als gewichtig. Sie befinden sich vor den Leuten, und die Leute erleiden keinen Schaden.*“) und 67 („今舍慈且勇。舍儉且廣。舍後且先。死矣。“ / „Gibt man heutzutage die Fürsorglichkeit auf, doch ist wagemutig; gibt man die Sparsamkeit auf, doch ist weit; gibt das Hintenanstellen auf, doch setzt sich an erste Stelle, ist [dies] der Untergang.“).

Gao Ming sieht diese Textstelle in Verbindung mit Kapitel 40 („反者道之動。弱者道之用。“ / „Umkehren ist die Bewegung des Dao. Schwach sein ist die Anwendung des Dao.“).¹¹

„非以其無私邪。故能成其私。“ / „Ist dies nicht, weil sie eben keine Eigeninteressen haben? Daher können sie ihre Eigeninteressen verwirklichen.“:

Das Jiaben schreibt: „不以其无〔私〕 104 興（與）。故能成其私。“¹² („Ist dies nicht, weil sie eben *keine* [...] haben? Daher können sie ihre Eigeninteressen verwirklichen.“). Das Yiben schreibt: „不以其无私興（與）。故能成 223 其私。“¹³ („Ist dies nicht, weil sie eben *keine* Eigeninteressen haben? Daher können sie ihre Eigeninteressen verwirklichen.“).

D.C. Lau übersetzt: „Is it not because he is without thought of self that he is able to accomplish his private ends?“¹⁴ Wing-Tsit Chan übersetzt: „Is it not because he has no personal interests? This is the reason why his personal interests are fulfilled.“¹⁵

Menschen des Einklangs sind nicht eigennützig und können somit ihre eigentlichen

⁹ Wing-Tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1973), p. 143.

¹⁰ Robert G. Henricks, *Lao-Tzu Te-Tao Ching: A New Translation Based on the Recently Discovered Ma-wang-tui Texts* (New York: Ballantine Books, 1989), p. 200.

¹¹ Siehe 高明, 《帛書老子校注》(北京: 中華書局, 1996), 252 頁。

¹² Siehe 高明, 252 頁。

¹³ Siehe 高明, 252 頁。

¹⁴ D.C. Lau, *Chinese Classics: Tao Te Ching* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1982), p. 275.

¹⁵ Wing-Tsit Chan, p. 143.

Eigeninteressen verwirklichen - sie können sich selbst verwirklichen. Das Eingebundensein in das Ganze kann als „Selbstverwirklichung“ betrachtet werden.

上善若水。水善利萬物而不爭。處衆人之所惡。故幾於道。居善地。心善淵。與善仁。言善信。正善治。事善能。動善時。夫唯不爭。故無尤。

Die Besten sind wie das Wasser. Das Wasser ist gut darin, den „zehntausend Dingen“ von Nutzen zu sein, doch es konkurriert nicht mit ihnen. Es verweilt in dem, was die Menge verabscheut, daher ist es dem Dao nahe. Im Verbleiben sind sie gut wie die Erde, im Herzen sind sie gut in Tiefe, im Geben sind sie gut in „ren“, im Reden sind sie gut in Vertrauenswürdigkeit, im Regieren sind sie gut im Ordnen, bei Aufgaben sind sie gut in der Nutzung von Fähigkeiten, in Aktivitäten sind sie gut in der Wahl des richtigen Zeitpunktes. Nur weil sie nicht konkurrieren, daher gibt es keinen Tadel.

Jiaben-Seidentextversion:

Yiben-Seidentextversion:

上善治（似）水。水善利萬物而有靜。居衆之所惡。故幾於道矣。居善地。105 心善淵（淵）。予善信。正（政）善治。事善能。踵（動）善時。夫唯不靜（爭）。故无尤。

上善如水。水善利萬物而有爭（靜）。居衆人之所亞（惡）。故幾於道矣。居善地。心善淵。予善天。言 223 善信。正（政）善治。事善能。動善時。夫唯不爭。故无尤。

Erläuterungen:

„上善若水。水善利萬物而不爭。“ / „Die Besten sind wie das Wasser. Das Wasser ist gut darin, den ‘zehntausend Dingen’ von Nutzen zu sein, doch es konkurriert nicht mit ihnen.“:

Das Jiaben schreibt: „上善治（似）水。水善利萬物而有靜。“¹ („Die Besten sind wie das Wasser. Das Wasser ist gut darin, den ‘zehntausend Dingen’ von Nutzen zu sein, und es wählt das Ruhigsein.“). Das Yiben schreibt: „上善如水。水善利萬物而有爭（靜）。“² („Die Besten sind wie das Wasser. Das Wasser ist gut darin, den ‘zehntausend Dingen’ von Nutzen zu sein, und es wählt das Ruhigsein.“).

D.C. Lau übersetzt: „That which is most good is like water. It is because water is not only good at benefiting the myriad creatures but also vie [to dwell in the place detested by the multitude that it comes close to the way].“³ Wing-Tsit Chan übersetzt: „The best (man) is like water. Water is good; it benefits all things and does not compete with them.“⁴ Robert G. Henricks übersetzt: „The highest good is like water; water is good at benefiting the ten thousand things and yet it [does not] compete [with them].“⁵

¹ Siehe 高明, 《帛書老子校注》(北京: 中華書局, 1996), 253 頁。

² Siehe 高明, 253 頁。

³ D.C. Lau, *Chinese Classics: Tao Te Ching* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1982), pp. 275-277.

⁴ Wing-Tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1973), p. 143.

⁵ Robert G. Henricks, *Lao-Tzu Te-Tao Ching: A New Translation Based on the Recently Discovered Ma-wang-tui Texts* (New York: Ballantine Books, 1989), p. 202. Seine Erklärung auf eben jener Seite und

Ich bin nicht unbedingt, wie die Untersuchungskommission für das Jiaben und Yiben, (帛書研究組) der Meinung, daß die Jiaben-Version mit „有靜“, you jing („das Ruhigsein wählen“), und die Yiben-Version mit „有爭“, you zheng („das Konkurrieren wählen“), Fehlschreibungen von „不爭“, bu zheng („nicht konkurrieren“), sein müssen - wobei es sich um die gleiche Art von Verschreibung handeln könnte wie in der Jiaben-Version von Kapitel 12.⁶ Ich halte Gao Mings Erklärung durchaus auch für stimmig. Da die beiden Zeichen „靜“, jing („ruhig“), und „爭“, zheng („konkurrieren“), früher gleichlautend und austauschbar gewesen seien, sei das Zeichen „爭“, zheng („konkurrieren“), im Yiben lediglich ein Lehnzeichen für das Zeichen „靜“, jing („ruhig“).⁷ Da eine Lesung als „有爭“, you zheng („das Konkurrieren wählen“), völlig dem im Buch *Laozi* präsentierten Denken widerspreche, handle es sich damit bei der Version der Wang-Bi-Ausgabe oder der anderer Ausgaben um eine spätere angebliche Korrektur eines Schreibfehlers. Gao Ming liest „有靜“, you jing, als „取靜“, qu jing („das Ruhigsein nehmen“), gemäß dem 《廣雅》, guang ya, das schreibt: „有取也。“ („You bedeutet nehmen.“).⁸ Siehe hierzu auch im gleichen Kapitel weiter unten die Jiaben-Version von „夫唯不爭。故無尤。“ („Nur weil sie nicht konkurrieren, daher gibt es keinen Tadel.“), nämlich „夫唯不靜（爭）。故无尤。“ („Nur weil sie nicht ruhig sind (konkurrieren), daher gibt es keinen Tadel.“), oder auch Kapitel 66, wo im Jiaben das Zeichen „靜“, jing („ruhig“), für das Zeichen „爭“, zheng („konkurrieren“), geschrieben wird: „非以其无靜（爭）與。“ („Ist es nicht, weil sie nicht ruhig sind (konkurrieren)?“). Allerdings besteht auch die Möglichkeit anders zu interpunktieren, nämlich so wie dies D.C. Lau in seiner von mir oben zitierten Übersetzung getan hat - nach „有“, you („haben“).

Bezüglich der Beziehung der Begriffe „靜“, jing („ruhig“), und „下“, xia („unten“), siehe auch Kapitel 61 und 66.

Die Beobachtung von, der Umgang und die Erfahrung mit Wasser spielen im Buch *Laozi* eine große Rolle. Wichtiges Wahrzeichen für Kultur, Zivilisation ist die Kontrolle des Wassers - Brunnen, Bewässerungssysteme, Kanäle. Menschliches Manipulieren und Kontrollieren der Natur wird von den Daoisten allerdings abgelehnt.

„處衆人之所惡。故幾於道。“ / „Es verweilt in dem, was die Menge verabscheut,

in Fußnote 117 auf S. 272 ist auch durchaus nachvollziehbar.

⁶ Siehe Fußnote 15 in 《馬王堆漢墓帛書》（壹）（北京：文物出版社，1980），14頁。Des weiteren siehe Kapitel 12 (Jiaben: „五色使人目明（盲）。“ / „Die fünf Farben lassen die Augen der Menschen klar werden (richtig: erblinden).“).

⁷ Siehe 高明，《帛書老子校注》（北京：中華書局，1996），254頁。

⁸ Siehe 高明，254頁。

daher ist es dem Dao nahe.“:

Das Jiaben schreibt: „居衆之所惡。故幾於道矣。“⁹ („Es *verbleibt* in dem, was die Menge verabscheut, daher ist es dem Dao nahe.“). Das Yiben schreibt: „居衆人之所亞（惡）。故幾於道矣。“¹⁰ („Es *verbleibt* in dem, was die Menge verabscheut, daher ist es dem Dao nahe.“).

D.C. Lau übersetzt: „[It is because water is not only good at benefiting the myriad creatures but also vie] to dwell in the place detested by the multitude that it comes close to the way].“¹¹ Wing-Tsit Chan übersetzt: „It dwells in (lowly) places that all disdain. This is why it is so near to Tao.“¹²

„處衆人之所惡。“ („Es *verweilt* in dem, was die Menge verabscheut,“): Ein wichtiges Beispiel für das Verhalten der Natur ist im Buch *Laozi* das Wasser. Siehe diesbezüglich des weiteren auch Kapitel 28 („知其雄。守其雌。爲天下溪。“ / „Weiß man um das Männliche, hält sich [jedoch] an das Weibliche, wird man zur Schlucht der Welt.“), 32 („譬道之在天下。猶川谷之於江海。“ / „Um ein Beispiel zu geben für das Dao in der Welt: Es ist wie die Bäche und Bergströme zu den Flüssen und Meeren.“), 66 („江海所以能爲百谷王者。以其善下之。故能爲百谷王。“ / „Daß die Flüsse und Meere Könige der hundert Bergströme sein *können*, liegt daran, daß sie *gut darin sind*, sich unter sie zu begeben. Daher können sie Könige der hundert Bergströme sein.“) und 78 („天下莫柔弱於水。而攻堅強者莫之能勝。以其無以易之。“ / „In der Welt ist nichts weicher und schwächer als das Wasser. Doch im Angreifen des Festen und Starken kann es nicht besiegt werden, da es nichts gibt, wodurch es verändert werden könnte.“).

„居善地。心善淵。與善仁。言善信。正善治。事善能。動善時。“ / „Im Verbleiben sind sie gut wie die Erde, im Herzen sind sie gut in Tiefe, im Geben sind sie gut in „ren“, im Reden sind sie gut in Vertrauenswürdigkeit, im Regieren sind sie gut im Ordnen, bei Aufgaben sind sie gut in der Nutzung von Fähigkeiten, in Aktivitäten sind sie gut in der Wahl des richtigen Zeitpunktes.“:

Das Jiaben schreibt: „居善地。105 心善淵（淵）。予善信。正（政）善治。事善能。踵（動）善時。“¹³ („Im Verbleiben sind sie gut wie die Erde, im Herzen sind sie gut in Tiefe, *im Geben sind sie gut in Vertrauenswürdigkeit*, im Regieren sind sie gut im Ordnen, bei Aufgaben sind sie gut in der Nutzung von Fähigkeiten, in Aktivitäten sind

⁹ Siehe 高明, 《帛書老子校注》(北京:中華書局, 1996), 254頁。

¹⁰ Siehe 高明, 255頁。

¹¹ D.C. Lau, *Chinese Classics: Tao Te Ching* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1982), pp. 275-277.

¹² Wing-Tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1973), p. 143.

¹³ Siehe 高明, 255頁。

sie gut in der Wahl des richtigen Zeitpunktes.“). Das Yiben schreibt: „居善地。心善淵。予善天。言 223 善信。正（政）善治。事善能。動善時。“¹⁴ („Im Verbleiben sind sie gut wie die Erde, im Herzen sind sie gut in Tiefe, *im Geben sind sie gut wie der Himmel*, im Reden sind sie gut in Vertrauenswürdigkeit, im Regieren sind sie gut im Ordnen, bei Aufgaben sind sie gut in der Nutzung von Fähigkeiten, in Aktivitäten sind sie gut in der Wahl des richtigen Zeitpunktes.“). Das Jiaben ist im Vergleich zu den anderen Ausgaben verkürzt.

D.C. Lau übersetzt: „In a dwelling it is the site that is valued; in quality of mind it is depth that is valued; in giving it is being like heaven that is valued; in speech it is good faith that is valued; in government it is order that is valued; in affairs it is ability that is valued; in action it is timeliness that is valued.“¹⁵ Wing-Tsit Chan übersetzt: „[The best man] in his dwelling loves the earth. In his heart, he loves what is profound. In his associations, he loves humanity. In his words, he loves faithfulness. In government, he loves order. In handling affairs, he loves competence. In his activities, he loves timeliness.“¹⁶ Robert G. Henricks übersetzt: „In dwelling, the good thing is the land; in the mind, the good thing is depth; in giving, the good thing is [being like] Heaven; in speaking, the good thing is sincerity; in governing, the good thing is order; in affairs, the good thing is ability; in activity, the good thing is timeliness.“¹⁷

„居善地。“ („Im Verbleiben sind sie gut wie die Erde, ...“): Gao Ming zitiert aus Kapitel 19, „禮論篇“, li lun pian, im Buch *Xunzi* (《荀子》): „地者下之極也。“ („Die Erde stellt den unteren Pol dar.“). Er stellt des weiteren eine Verbindung zu Kapitel 66 („江海所以能爲百谷王者。以其善下之。“ / „Daß die Flüsse und Meere Könige der hundert Bergströme sein können, liegt daran, daß sie *gut darin sind*, sich unter sie zu begeben.“) her, wo es auch um eine allgemein hin verachtete untere Position geht.¹⁸

„與善仁。“ („..., im Geben sind sie gut in ‘ren’, ...“): Da dem Zeichen „仁“, ren - das im Konfuzianismus hohe Beachtung findende Konzept einer konfuzianisch-moralischen „Mitmenschlichkeit“ -, bei Wang Bi eine positive Bedeutung zukommt, verstehe ich es an dieser Stelle im Sinne von „Herzlichkeit“, da sich diese Verwendung ganz offensichtlich von der in Kapitel 5 („天地不仁。以萬物爲芻狗。聖人不仁。以百姓爲芻狗。“ / „Himmel und Erde sind nicht „ren“. Die ‘zehntausend Dinge’ sind für sie Stroh-hunde. Menschen des Einklangs sind nicht „ren“. Die Leute sind für sie Stroh-hunde.“) deutlich unterscheidet. Gao Ming ist der Ansicht, daß im Jiaben die Zeichen „天“, tian

¹⁴ Siehe 高明, 《帛書老子校注》(北京:中華書局, 1996), 255頁。

¹⁵ D.C. Lau, *Chinese Classics: Tao Te Ching* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1982), p. 277.

¹⁶ Wing-Tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1973), p. 143.

¹⁷ Robert G. Henricks, *Lao-Tzu Te-Tao Ching: A New Translation Based on the Recently Discovered Ma-wang-tui Texts* (New York: Ballantine Books, 1989), p. 202.

¹⁸ Siehe 高明, 256頁。

(„Himmel“), „言“, yan („reden“), und „善“, shan („gut sein in“) fälschlicherweise fehlen. Mehrere Ausgaben verwenden statt des Zeichens „仁“, ren („Mitmenschlichkeit“, „Herzlichkeit“), das Zeichen „人“, ren („Mensch“). Da im gesamten Buch *Laozi* der Begriff „仁“, ren („Mitmenschlichkeit“, „Herzlichkeit“), nie in einem positiven Sinne verwendet wird und es sich bei ihm um ein zentrales Konzept der konfuzianischen Schule handelt, ist Gao Ming der Ansicht, daß das Zeichen „仁“, ren („Mitmenschlichkeit“, „Herzlichkeit“), fälschlicherweise für das Zeichen „天“, tian („Himmel“), verwendet wurde.¹⁹ Dies scheint um so einleuchtender, da somit auch eine Parallele zu dem Ausdruck „居善地。“ („Im Verbleiben sind sie gut wie die Erde, ...“), zu finden ist: nämlich die Idealisierung von Himmel und Erde.

„言善信。“ („..., im Reden sind sie gut in Vertrauenswürdigkeit, ...“): Gao Ming sieht diese Aussage in Verbindung mit Kapitel 81 („信言不美。美言不信。“ / „Vertrauenswürdiges Reden ist nicht beschönigend. Beschönigendes Reden ist nicht vertrauenswürdig.“).²⁰

„正善治。“ („..., im Regieren sind sie gut im Ordnen, ...“): Die meisten Ausgaben verwenden das Zeichen „政“, zheng („regieren“), statt dem Zeichen „正“, zheng („vorbildhaft/Vorbild“).²¹ Das Zeichen „正“, zheng, bedeutet „aufrecht“, „Vorbild/vorbildlich“, „Richtlinie“. Es wird auch verwendet im Sinne des Zeichens „政“, zheng („Regierung“).²² Man kann sagen, das „Politische“, „politische“ Führung stehen in enger Beziehung zur Vorbildfunktion der leitenden Person(en).

Gao Ming sieht diese Textstelle in Bezug zu Kapitel 45 (Jiabien: „請 (清) 觀 (靜) 可以爲天下正。“ / „Klarsein und Ruhigsein kann man als Vorbilder für die Welt ansehen.“) und 57 (Yiben: „是以〔聖〕人之言曰。我无爲也而 193 民自化。我好靜而民自正。我无事而民自富。我欲不欲而民自樸。“ / „Deshalb sagen die Worte der Menschen [...] folgendes: Ich handle *nicht*, und die Leute entwickeln sich von alleine. Ich liebe es, ruhig zu sein, und die Leute sind von alleine vorbildlich. Ich bin *ohne* Angelegenheiten, und die Leute sind von alleine reich. Ich *begehre, nicht zu begehren*, und die Leute sind von alleine ursprünglich.“).²³

„事善能。“ („..., bei Aufgaben sind sie gut in der Nutzung von Fähigkeiten, ...“): Gao Ming versteht das Zeichen „能“, neng („können“, „Fähigkeit“), im Sinne von „任“, ren („zulassen“), als „任其自然發展“ („natürliche Entwicklungen zulassen“). Er sieht diese

¹⁹ Siehe 高明, 《帛書老子校注》(北京: 中華書局, 1996), 256-257頁。

²⁰ Siehe 高明, 257頁。

²¹ Siehe 蔣錫昌, 《老子校詁》(1937. 成都: 成都古籍書店, 1988), 47頁。

²² Siehe 《漢語大字典》, 第二卷, 1436-1438頁。

²³ Siehe 高明, 257頁。

Textstelle in Bezug zu Kapitel 2 (Yiben: „是以耶（聖）人居无爲之事。行不言之教。萬物昔（作）而弗始。爲而弗恃（恃）也。成功而弗居也。夫唯弗居。是以弗去。“ / „Deshalb *verbleiben* Menschen des Einklangs in Angelegenheiten des Nicht-Handelns. Sie praktizieren ein Lehren des Nicht-Redens. Die ‘zehntausend Dinge’ entwickeln sich, *doch sie stellen sich nicht an ihren Anfang*. Sie handeln, doch sie stützen sich *nicht* darauf. Sie erledigen [ihre] Aufgaben, verbleiben jedoch nicht darin. Nur weil sie nicht darin verbleiben, deshalb vergehen sie *nicht*.“).²⁴

„動善時。“ („..., in Aktivitäten sind sie gut in der Wahl des richtigen Zeitpunktes.“): Gao Ming zitiert Jiang Xichang (蔣錫昌), der wiederum Sima Qian (司馬遷) in seiner Beschreibung daoistischer Lehren folgendermaßen zitiert: „與時遷徙。應物變化。“²⁵ („Mit der Zeit wandern und auf die Wandlung der Dinge eingehen.“).

„夫唯不爭。故無尤。“ / „Nur weil sie nicht konkurrieren, daher gibt es keinen Tadel.“:

Das Jiaben schreibt: „夫唯不靜（爭）。故无尤。“²⁶ („Nur weil sie nicht konkurrieren, daher gibt es keinen Tadel.“). Das Yiben schreibt: „夫唯不爭。故无尤。“²⁷ („Nur weil sie nicht konkurrieren, daher gibt es keinen Tadel.“).

D.C. Lau übersetzt: „It is because it does not contend that it is never at fault.“²⁸ Wing-Tsit Chan übersetzt: „It is because he does not compete that he is without reproach.“²⁹

Das Jiaben schreibt statt dem Zeichen „爭“, zheng („konkurrieren“), das Zeichen „靜“, jing („ruhig“) - wie auch Bambustext A in „Kapitel“ 66.

²⁴ Siehe 高明, 《帛書老子校注》(北京: 中華書局, 1996), 257頁。

²⁵ Siehe 高明, 257頁。

²⁶ Siehe 高明, 258頁。

²⁷ Siehe 高明, 258頁。

²⁸ D.C. Lau, *Chinese Classics: Tao Te Ching* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1982), p. 277.

²⁹ Wing-Tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1973), p. 143.

Wang-Bi-Textversion:

九章

Kapitel 9

持而盈之。不如其已。
揣而棖之。不可長保。
金玉滿堂。莫之能守。
富貴而驕。自遺其咎。
功遂身退。天之道。

Festhalten und füllen sind nicht so gut wie aufzuhören. Was man schlägt und schärft, kann nicht lange bewahrt werden. Eine Halle voller Gold und Jade kann niemand bewahren. Ist man arrogant wegen seines Reichtums und seiner [gesellschaftlichen] Wertschätzung, lädt man sich selbst Unheil auf. Sich zurückzuziehen, nachdem die Aufgaben erledigt sind, ist das Dao des Himmels.

Jiaben-Seidentextversion:

Yiben-Seidentextversion:

植（持）而盈之。不〔若其已。揣 **106**而〕兌（銳、鉛）□之。□可長葆（保）之。金玉盈室。莫之守也。貴富而驕（驕）。自遺咎也。功述（遂）身芮（退）。天〔之 **107**道也〕。

植（持）而盈之。不若其已。搯（揣）而兌 / 允（銳、抗）之。不可長葆（保）也。金玉 **224**■盈室。莫之能守也。貴富而驕。自遺咎也。功遂身退。天之道也。

Bambustextversion:

A:

桼而逞(盈)₃₇之。不不若已。揣而羣之。不可長保也。金玉逞(盈)室。莫能獸(守)也。貴福(富)喬(驕)。自遺咎₃₈也。攻(功)述(遂)身退。天之道也。₃₉

Erläuterungen:

„持而盈之。不如其已。揣而棖之。不可長保。“ / „Festhalten und füllen sind nicht so gut wie aufzuhören. Was man schlägt und schärft, kann nicht lange bewahrt werden.“:

Das Jiaben schreibt: „植（持）而盈之。不〔若其已。揣 **106**而〕兌（銳、鉛）□之。□可長葆（保）之。“¹ („Festhalten und füllen sind nicht [...] *schärft*, kann [...] lange bewahrt werden.“). Das Yiben schreibt: „植（持）而盈之。不若其已。搯（揣）而兌 / 允（銳、抗）之。不可長葆（保）也。“² („Festhalten und füllen sind nicht *so gut wie* aufzuhören. Was man schlägt und *schärft*, kann nicht lange bewahrt werden.“).

D.C. Lau übersetzt: „Rather than fill it to the brim by keeping it upright better to have stopped in time; hammer it to a point and the sharpness cannot be preserved always; ...“³ Wing-Tsit Chan übersetzt: „To hold and fill to overflowing is not as good as to stop in time. Sharpen a sword-edge to its very sharpest, and the (edge) will not last long.“⁴

¹ Siehe 高明, 《帛書老子校注》(北京:中華書局, 1996), 258頁 und 《馬王堆漢墓帛書》(壹)(北京:文物出版社, 1980), 10頁。

² Siehe 高明, 258頁 und 《馬王堆漢墓帛書》(壹), 95頁。

³ D.C. Lau, *Chinese Classics: Tao Te Ching* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1982), p. 277.

⁴ Wing-Tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton, N.J.: Princeton University Press,

Die Version des Bambustextes A kann folgendermaßen übersetzt werden: „Festhalten und füllen sind nicht *nicht so gut wie* aufzuhören. Was man *schlägt* und *schärft*, kann nicht lange bewahrt werden.“⁵ Im Bambustext A wird das Zeichen „不“, bu („nicht“), fälschlicherweise wiederholt.

„揣而稅之。不可長保。“ („Was man schlägt und schärft, kann nicht lange bewahrt werden.“): Gao Ming deutet das Zeichen, das die Untersuchungskommission für die Seidentexte als das Zeichen „允 (鉛、抗)“, yun (qian, yan) („folgen“; „schütteln/rütteln“), liest,⁶ als das Zeichen „兌 (銳)“, dui (rui) („schärfen“).⁷ Liao Mingchun stimmt der Ansicht Gao Mings zu unter Berücksichtigung des Bambustextes A.⁸ Zum Zeichen „銳“, rui („das Scharfe“, „schärfen“), siehe auch Kapitel 4 („挫其銳。解其紛。和其光。同其塵。“ / „Es macht das Scharfe stumpf, es löst Differenzen auf, es harmonisiert das Strahlende, es ist eins mit dem Gewöhnlichen.“) und 56 („塞其兌。閉其門。挫其銳。解其分。和其光。同其塵。“ / „Sie verstopfen die Öffnungen. Sie schließen die Tore. Sie machen das Scharfe stumpf. Sie lösen Differenzen auf. Sie harmonisieren das Strahlende. Sie sind eins mit dem Gewöhnlichen.“).

„金玉滿堂。莫之能守。富貴而驕。自遺其咎。“ / „Eine Halle voller Gold und Jade kann niemand bewahren. Ist man arrogant wegen seines Reichtums und seiner [gesellschaftlichen] Wertschätzung, lädt man sich selbst Unheil auf.“:

Das Jiaben schreibt: „金玉盈室。莫之守也。貴富而驕 (驕)。自遺咎也。“⁹ („Einen *Raum*, den Gold und Jade *füllen*, bewahrt niemand. Ist man arrogant wegen *seiner [gesellschaftlichen] Wertschätzung und seines Reichtums*, lädt man sich selbst Unheil auf.“). Das Yiben schreibt: „金玉 224 盈室。莫之能守也。貴富而驕。自遺咎也。“¹⁰ („Einen *Raum*, den Gold und Jade *füllen*, kann niemand bewahren. Ist man arrogant wegen *seiner [gesellschaftlichen] Wertschätzung und seines Reichtums*, lädt man sich selbst Unheil auf.“). Im Jiaben fehlt offensichtlich das Zeichen „能“, neng („können“).

D.C. Lau übersetzt: „There may be gold and jade filling the chamber but there is none who can keep them safe. To be overbearing when one has position and wealth is to bring calamity upon oneself.“¹¹

1973), p. 143.

⁵ Siehe 廖名春, 〈楚簡老子校詁, 三 (下)〉, 《大陸雜誌》, 第99卷第3期, 1999, 26-29 頁。

⁶ Siehe Fußnote 17, S. 14 und Fußnote 8, S. 98 in 《馬王堆漢墓帛書》(壹) (北京: 文物出版社, 1980)。

⁷ Siehe 高明, 《帛書老子校注》(北京: 中華書局, 1996), 259 頁。

⁸ Siehe 廖名春, 28-29 頁。

⁹ Siehe 《馬王堆漢墓帛書》(壹), 10 頁。

¹⁰ Siehe 《馬王堆漢墓帛書》(壹), 95 頁。

¹¹ D.C. Lau, *Chinese Classics: Tao Te Ching* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1982), p.

Wing-Tsit Chan übersetzt: „When gold and jade fill your hall, you will not be able to keep them. To be proud with honor and wealth is to cause one's own downfall.“¹²

Die Version des Bambustextes A kann man folgendermaßen übersetzen: „Einen Raum, den Gold und Jade füllen, kann niemand bewahren. Ist man arrogant wegen seiner [gesellschaftlichen] Wertschätzung [und] seines Reichtums, lädt man sich selbst Unheil auf.“

„功遂身退。天之道。“ / „Sich zurückzuziehen, nachdem die Aufgaben erledigt sind, ist das Dao des Himmels.“:

Das Jiaben schreibt: „功述（遂）身芮（退）。天〔之 107 道也〕。“¹³ („Sich zurückzuziehen, nachdem die Aufgaben erledigt sind, [...] Himmel.“). Das Yiben schreibt: „功遂身退。天之道也。“¹⁴ („Sich zurückzuziehen, nachdem die Aufgaben erledigt sind, ist das Dao des Himmels.“).

D.C. Lau übersetzt: „To retire when the task is accomplished is the way of heaven.“¹⁵ Wing-Tsit Chan übersetzt: „Withdraw as soon as your work is done. Such is Heaven's Way.“¹⁶

Die Version des Bambustextes A kann man folgendermaßen übersetzen: „Sich zurückzuziehen, nachdem die Aufgaben erledigt sind, ist das Dao des Himmels.“

277.

¹² Wing-Tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1973), p. 143.

¹³ Siehe 高明, 《帛書老子校注》(北京:中華書局, 1996), 261 頁。

¹⁴ Siehe 高明, 261 頁。

¹⁵ D.C. Lau, *Chinese Classics: Tao Te Ching* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1982), p. 277.

¹⁶ Wing-Tsit Chan, p. 143.

載營魄抱一。能無離乎。
。專氣致柔。能嬰兒乎。
。滌除玄覽。能無疵乎。
。愛民治國。能無知乎。
。天門開闔。能無雌乎。
。明白四達。能無爲乎。
。生之畜之。生而不有。
。爲而不恃。長而不宰。
。是謂玄德。

Im Tragen von Ying und Po und dem Umfassen der Einheit kannst Du da ohne Abweichung sein? Im Konzentrieren des Qi zur Erlangung äußerster Weichheit kannst Du da [wie] ein Kleinkind sein? Im Reinigen des unergründlichen Spiegels kannst Du da ohne Makel sein? Im sorgsamem Umgang mit dem Volk und dem Ordnen des Landes kannst Du da wissenlos sein? Im Öffnen und Schließen der Tore des Himmels kannst Du da *ohne das Weibliche sein*? Für ein klares und umfassendes Verständnis der Welt kannst Du da ohne ein Handeln sein? Gebären und pflegen; gebären, doch nicht in Besitz nehmen; *handeln, doch sich nicht darauf stützen*; leiten, doch nicht herrschen: Dies wird die unergründliche Tugend genannt.

Jiaben-Seidentextversion:

[...] 能嬰兒乎。脩（滌）除玄覽（鑒）。能毋疵乎。愛〔民治國。能 108 毋以知乎。...〕。生之畜之。生而弗〔有。長而弗宰。是 109 謂玄〕德。

Yiben-Seidentextversion:

戴（載）營泊（魄）抱一。能毋離（離）乎。搏（搏） 224 氣至（致）柔。能嬰兒乎。脩（滌）除玄監（鑒）。能毋有疵乎。愛民栝（治、活）國。能毋以知（智）乎。天門啓闔。能爲雌乎。明白四達。 225 能毋以知乎。生之畜之。生而弗有。長而弗宰也。是胃（謂）玄德。

Erläuterungen:

„載營魄抱一。能無離乎。專氣致柔。能嬰兒乎。“ / „Im Tragen von Ying und Po und dem Umfassen der Einheit kannst Du da ohne Abweichung sein? Im Konzentrieren des Qi zur Erlangung äußerster Weichheit kannst Du da [wie] ein Kleinkind sein?“:

Im Jiaben sind nur noch die letzten vier Zeichen „能嬰兒乎。“¹ („Kannst Du [wie] ein Kleinkind sein?“) erhalten. Das Yiben schreibt: „戴（載）營泊（魄）抱一。能毋離（離）乎。搏（搏） 224 氣至（致）柔。能嬰兒乎。“² („Im Tragen von Ying und Po und dem Umfassen der Einheit kannst Du da *nicht* abweichen? Im Sammeln des Qi zur Erlangung äußerster Weichheit kannst Du da [wie] ein Kleinkind sein?“).

D.C. Lau übersetzt: „When carrying on your head your perplexed bodily soul can you embrace in your arms the One and not let go? In concentrating your breath can you become as supple as a babe?“³ Wing-Tsit Chan übersetzt: „Can you keep the spirit and embrace the One without departing from them? Can

¹ Siehe 高明，《帛書老子校注》（北京：中華書局，1996），262頁。

² Siehe 《馬王堆漢墓帛書》（壹）（北京：文物出版社，1980），95頁。

³ D.C. Lau, *Chinese Classics: Tao Te Ching* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1982), p. 279.

you concentrate your vital force (*chi'i*) and achieve the highest degree of weakness like an infant?"⁴ Robert G. Henricks übersetzt: „In nourishing the soul* and embracing the One—can you do it without letting them leave? In concentrating your breath and making it soft—can you [make it like that of] a child?"⁵ Richard John Lynn übersetzt: „Stay where your earthbound soul is protected, and embrace integrity: can you do this with never a deviation? Rely exclusively on your vital force, and become perfectly soft: can you play the infant?"⁶

„載營魄抱一。能無離乎。“ („Im Tragen von Ying und Po und dem Umfassen der Einheit kannst Du da ohne Abweichung sein?“): Wang Bi erklärt das Zeichen „載“, zai, so: „載處也。“ („Zai bedeutet wohnen/verweilen.“). Die Zeichen „營魄“, ying po, erklärt er so: „營魄人之常居處也。“ („Ying Po bedeutet der beständige Wohnort des Menschen.“). Seiner Erklärung gemäß könnte man so übersetzen: „Im Wohnen in Ying und Po und dem Bewahren der Einheit kann man da ohne Abweichung sein?“ Wobei auch hier nicht klar wird, was die Zeichen „營魄“, ying po, wirklich bedeuten sollen. Man könnte sie möglicherweise übersetzen als „Seele und Körper“.

Jiang Xichang ist der Ansicht, daß das Zeichen „載“, zai, ein Lehnzeichen für das Zeichen „戢“, zai, sei und gibt etliche Beispiele für eine solche Verwendung. Er betrachtet es dann als das letzte Zeichen des vorherigen Satzes in Kapitel 9, der dann so gelesen werden solle: „功遂身退。天之道戢。“ („Sich zurückzuziehen, nachdem die Aufgaben erledigt sind, ist das Dao des Himmels.“). Des weiteren versteht er die Zeichen „營魄“, ying po, im Sinne von „精神“, jing shen („Geist“).⁷ Wenn man seiner Interpunktion folgt, könnte man allerdings auch „營魄抱一。“ als doppelte Verb-Objekt-Verbindung lesen im Sinne von „Po bewahren, die Einheit umfassen“. Da der letzte Satz in Kapitel 9 im Yiben jedoch lautet „功遂身退。天之道也。“ („Sich zurückzuziehen, nachdem die Aufgaben erledigt sind, ist das Dao des Himmels.“), ist Gao Ming der Ansicht, daß das Zeichen „載“, zai, doch mit den Zeichen „營魄“, ying po, zusammengelesen werden müsse.⁸

Das Zeichen „戴“, dai („(auf dem Kopf) tragen“), das im Yiben verwendet wird, - siehe diebezüglich auch die oben zitierte Übersetzung D.C. Laus - könnte als weiterer

⁴ Wing-Tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1973), p. 144.

⁵ Robert G. Henricks, *Lao-Tzu Te-Tao Ching: A New Translation Based on the Recently Discovered Ma-wang-tui Texts* (New York: Ballantine Books, 1989), p. 206. Seine Endnote zu „*“ auf S. 272 lautet: „Chou Tz'u-chi (Chou, 1984, pp. 71-72) cites some interesting lines from Chinese medical texts on the process of *ying-ch'i*, in which breath turns into blood and circulates in the body. He also notes that the lungs were both the root of breath and the locus of the *p'o*. I think he is right in suggesting that Lao-tzu had these traditional views on physiology in mind in lines 1 and 2 of chapter 10.“

⁶ Richard John Lynn, *The Classic of the Way and Virtue: A New Translation of the Tao-te ching of Laozi as Interpreted by Wang Bi* (New York: Columbia University Press, 1999), p. 65.

⁷ Siehe 蔣錫昌。《老子校詁》（成都：成都古籍書店，1988），54-56頁。

Verweis auf meditative Übungen gelesen werden. Meiner Ansicht nach besteht eine Beziehung zwischen dieser Textstelle und Kapitel 42 („萬物負陰而抱陽。沖氣以爲和。“ / „Die „zehntausend Dinge“ tragen das Yin auf dem Rücken und umfassen das Yang. Das leere Qi sehen sie als harmonisierend an.“).

Die Idealisierung der kleinkindlichen Unbewußtheit muß berücksichtigt werden beim Herangehen an den Begriff „愚“, yu („simpel“, „dumm“); siehe hierzu Kapitel 20 („我愚人之心也哉。沌沌兮。“ / „Ich habe die Gesinnung eines simplen Menschens; so unwissend.“).

„滌除玄覽。能無疵乎。愛民治國。能無知乎。“ / „Im Reinigen des unergründlichen Spiegels kannst Du da ohne Makel sein? Im sorgsamem Umgang mit dem Volk und dem Ordnen des Landes kannst Du da wissenlos sein?“:

Das Jiaben schreibt: „脩（滌）除玄藍（鑒）。能毋疵乎。愛〔。。。108。。。〕。 “⁹ („Im *Reinigen* des unergründlichen Spiegels kannst Du da *keine* Makel [haben]? Im sorgsamem Umgang mit [...])“. Das Yiben schreibt: „脩（滌）除玄監（鑒）。能毋有疵乎。愛民栝（治、活）國。能毋以知（智）乎。“¹⁰ („Im *Reinigen* des unergründlichen Spiegels kannst Du da *keine* Makel *haben*? Im sorgsamem Umgang mit dem Volk und dem Ordnen des Landes kannst Du da *kein* Wissen *verwenden*?“).

D.C. Lau übersetzt: „Can you polish your dark mirror and leave no blemish? In loving the people and bringing life to the state are you capable of not resorting to knowledge?“¹¹ Wing-Tsit Chan übersetzt: „Can you clean and purify your profound insight so it will be spotless? Can you love the people and govern the state without knowledge (cunning)?“¹² Robert G. Henricks übersetzt: „In cultivating and cleaning your profound mirror—can you do it so that it has no blemish? In loving the people and giving life to the state—can you do it without using knowledge?“¹³

„滌除玄覽。能無疵乎。“ („Im Reinigen des unergründlichen Spiegels kannst Du da ohne Makel sein?“): In Kapitel 5, „德充符“, de chong fu, im Buch *Zhuangzi* findet man: „鑒明則塵垢不止。止則不明也。“¹⁴ („Ist der Spiegel klar, dann haben sich Staub und Schmutz nicht festgesetzt. Haben sie sich festgesetzt, dann ist er nicht klar.“).

⁸ Siehe 高明, 《帛書老子校注》(北京:中華書局, 1996), 263-264頁。

⁹ Siehe 《馬王堆漢墓帛書》(壹)(北京:文物出版社, 1980), 10頁。

¹⁰ Siehe 《馬王堆漢墓帛書》(壹), 95頁 und 高明, 265頁。

¹¹ D.C. Lau, *Chinese Classics: Tao Te Ching* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1982), p. 279.

¹² Wing-Tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1973), p. 144.

¹³ Robert G. Henricks, *Lao-Tzu Te-Tao Ching: A New Translation Based on the Recently Discovered Ma-wang-tui Texts* (New York: Ballantine Books, 1989), p. 206.

¹⁴ 郭慶藩, 《莊子集釋》, in 《諸子集成》, Bd. 3 (北京:中華書局, 1986), 90頁。

„愛民治國。能無知乎。“ („Im sorgsamem Umgang mit dem Volk und dem Ordnen des Landes kannst Du da wissenlos sein?“): Das Zeichen „𣎵“¹⁵, tian/kuo („Holz zum Wenden der Glut“, „Stock“), das im Yiben verwendet wird, liest die Untersuchungskommission als das Zeichen „活“¹⁶, huo („leben“, „retten“)¹⁷. Robert G. Henricks weist daraufhin, daß das Zeichen „𣎵“, tian/kuo („Holz zum Wenden der Glut“, „Stock“), in Kapitel 73 auch für das Zeichen „活“, huo („leben“, „retten“), verwendet wird [- im Jiaben und im Yiben].¹⁸ Gao Ming liest das Zeichen „𣎵“, tian/kuo („Holz zum Wenden der Glut“, „Stock“), das im Yiben verwendet wird, als das Zeichen „治“, zhi („regieren/leiten“, „in Ordnung bringen“), da die beiden Zeichen früher gleichlautend und damit füreinander verwendet worden seien. Er hält die Erklärung der Untersuchungskommission für falsch.¹⁹

Gao Ming zitiert Yi Shunding (易順鼎), der der Ansicht ist, daß Wang Bi ursprünglich schrieb „能無以智“ („kann man da keine Gelehrsamkeit verwenden“), und nicht „能無知“ („kann man ohne Wissen sein“). Yi Shunding setzt diese Textstelle des weiteren in Bezug zu Kapitel 65 („故以智治國。國之賊。不以智治國。國之福。“ / „Daher, mit Gelehrsamkeit ein Land zu regieren, ist Diebstahl an einem Land. Nicht mit Gelehrsamkeit ein Land zu regieren, ist Glück für ein Land.“).²⁰

„天門開闔。能無雌乎。明白四達。能無爲乎。“ / „Im Öffnen und Schließen der Tore des Himmels kannst Du da *ohne das Weibliche sein*? Für ein klares und umfassendes Verständnis der Welt kannst Du da *ohne ein Handeln sein*?“:

Das Jiaben ist an dieser Stelle beschädigt. Das Yiben schreibt: „天門啓闔。能爲雌乎。明白四達。225 能毋以知乎。“²¹ („Im *Öffnen* und Schließen der Tore des Himmels kannst Du da *weiblich sein*? Für ein klares und umfassendes Verständnis der Welt kannst Du da *kein Wissen verwenden*?“).

D.C. Lau übersetzt: „When the gates of heaven open and shut are you capable of keeping to the role of the female? When your discernment penetrates the four quarters are you capable of not resorting to knowledge?“²² Wing-Tsit Chan übersetzt: „Can you play the role of the female in the opening and closing

¹⁵ Siehe 《漢語大字典》，第二卷，1200頁。

¹⁶ Siehe 《馬王堆漢墓帛書》（壹）（北京：文物出版社，1980），S. 95 und Fußnote 9, S. 98。

¹⁷ Siehe 《漢語大字典》，第三卷，1609頁。

¹⁸ Siehe Endnote 119, in Robert G. Henricks, *Lao-Tzu Te-Tao Ching: A New Translation Based on the Recently Discovered Ma-wang-tui Texts* (New York: Ballantine Books, 1989), p. 272.

¹⁹ Siehe 高明，《帛書老子校注》（北京：中華書局，1996），266頁。

²⁰ Siehe 高明，266-267頁。

²¹ Siehe 高明，267頁。

²² D.C. Lau, *Chinese Classics: Tao Te Ching* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1982), p.

of the gates of heaven? Can you understand all and penetrate all without taking any action?"²³ Robert G. Henricks übersetzt: „In opening and closing the gates of Heaven—can you play the part of the female? In understanding all within the four reaches—can you do it without using knowledge?"²⁴

Gao Ming zitiert Gao Heng (高亨), der unter „天門“, tian men („die Tore des Himmels“), „耳目口鼻“ („Ohren, Augen, Mund und Nase“), versteht.²⁵

Wang Bi schreibt zwar im Haupttext „無雌“, wu ci („ohne das Weibliche sein“), im Kommentarteil jedoch „爲雌“, wei ci („das Weibliche sein“ im Sinne von „die Rolle des Weiblichen übernehmen“). „無雌“, wu ci („ohne das Weibliche sein“), ist unlogisch, widerspricht den Vorstellungen vom „Weiblichen“ im Buch *Laozi*. Diese Ansicht findet ihre Bestätigung in vielen anderen Ausgaben vor allem auch im Yiben, wo man statt der Zeichen „無雌“, wu ci („ohne das Weibliche sein“), die Zeichen „爲雌“, wei ci („das Weibliche sein“ im Sinne von „die Rolle des Weiblichen übernehmen“), findet. Des weiteren findet man in vielen Ausgaben statt der Zeichen „無爲“, wu wei („ohne ein Handeln sein“, „nicht handeln“), die Zeichen „無知“, wu zhi („ohne Wissen sein“). Sie schreiben etwa: „明白四達。能無知乎。“ („Für ein klares und umfassendes Verständnis der Welt kannst Du da *ohne Wissen sein*?“).²⁶ Es geht um ein Verständnis der Dinge, das nicht an Gelehrsamkeit, die Akkumulation von Wissen gebunden ist. Die Daoisten gehen nicht davon aus, daß man mehr versteht, wenn man mehr weiß.

Das Zeichen „雌“, ci, das ich als das „Weibliche“ übersetze, bezieht sich ursprünglich auf den Muttervogel und wurde später ausgedehnt auf die gebärfähigen Lebewesen und die mit der Gebärfähigkeit verbundenen Eigenschaften.²⁷

„生之畜之。生而不有。爲而不恃。長而不宰。是謂玄德。“ / „Gebären und pflegen; gebären, doch nicht in Besitz nehmen; *handeln, doch sich nicht darauf stützen*; leiten, doch nicht herrschen: Dies wird die unergründliche Tugend genannt.“:

Das Jiaben schreibt: „生之畜之。生而弗〔有。長而弗宰。是109謂玄〕德。“²⁸ („Gebären und pflegen; gebären, doch *nicht* [...] Tugend.“). Das Yiben schreibt: „生之畜之。生而弗有。長而弗宰也。是胃（謂）玄德。“²⁹ („Gebären und pflegen; gebären,

279.

²³ Wing-Tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1973), p. 144.

²⁴ Robert G. Henricks, *Lao-Tzu Te-Tao Ching: A New Translation Based on the Recently Discovered Ma-wang-tui Texts* (New York: Ballantine Books, 1989), p. 206.

²⁵ Siehe 高明, 《帛書老子校注》(北京:中華書局, 1996), 268頁。

²⁶ Siehe 高明, 267頁。

²⁷ Siehe 《漢語大字典》, 第六卷, 4098-4099頁。

²⁸ Siehe 高明, 269頁。

²⁹ Siehe 高明, 269頁。

doch *nicht* in Besitz nehmen; leiten, doch *nicht* herrschen: Dies wird die unergründliche Tugend genannt.“).

D.C. Lau übersetzt: „It gives them life and rears them. It gives them life without claiming to possess them; it is the steward yet exercises no authority over them. Such is called dark virtue.“³⁰ Wing-Tsit Chan übersetzt: „To produce things and to rear them, to produce, but not to take possession of them, to act, but not to rely on one's own ability, to lead them, but not to master them—this is called profound and secret virtue (*hsüan-te*).“³¹ Robert G. Henricks übersetzt: „Give birth to them and nourish them. Give birth to them but don't try to own them; help them to grow but don't rule them. This is called Profound Virtue.“³²

„生之畜之。“ („Gebären und pflegen; ...“): Im Zusammenhang mit der Funktion und Bedeutung des Zeichens „畜“, xu („pflegen“, „sorgen für“, „großziehen“), möchte ich hier verweisen auf folgende Textstelle aus Kapitel 12, „天地“, tian di, im Buch *Zhuangzi*: „古之畜天下者。无欲而天下足。无爲而萬物化。淵靜而百姓定。“³³ („Diejenigen, die in alter Zeit für die Welt sorgten, waren ohne Begehren und die Welt war zufrieden. Sie handelten (manipulierten) nicht und die ‘zehntausend Dinge’ entwickelten sich. Sie waren tief und ruhig und die Leute [besaßen] Stabilität.“).

„生而不有。“ („...; gebären, doch nicht in Besitz nehmen; ...“): Wörtlich übersetzt, bedeutet diese Aussage: „Gebären, doch nicht haben.“

„爲而不恃。“ („...; handeln, doch sich nicht darauf stützen; ...“): Da diese Textpassage in den Seidentexten nur in Kapitel 2 und Kapitel 51 zu finden ist, ist Gao Ming der Ansicht, daß diese Passage erst später in die Kapitel 10 und 77 eingefügt worden sei.³⁴

„長而不宰。“ („...; leiten, doch *nicht* herrschen: ...“): Diese Textpassage findet sich auch in Kapitel 51 („生而不有。爲而不恃。長而不宰。是謂玄德。“ / „Gebären, doch nicht in Besitz nehmen; handeln, doch sich nicht darauf stützen; leiten, doch nicht herrschen: Dies wird die unergründliche Tugend genannt.“). Siehe in diesem Zusammenhang auch vor allem Kapitel 57 (Yiben: „是以〔聖〕人之言曰。我无爲也而 193 民自化。我好靜而民自正。我无事而民自富。我欲不欲而民自樸。“ / „Deshalb sagen die Worte der Menschen [...] folgendes: Ich handle *nicht*, und die Leute entwickeln sich von alleine. Ich liebe es, ruhig zu sein, und die Leute sind von alleine vorbildlich. Ich bin *ohne* Angelegenheiten, und die Leute sind von alleine reich. Ich *begehre*, *nicht* zu *begehren*, und die Leute sind von alleine ursprünglich.“).

³⁰ D.C. Lau, *Chinese Classics: Tao Te Ching* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1982), p. 279.

³¹ Wing-Tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1973), p. 144.

³² Robert G. Henricks, *Lao-Tzu Te-Tao Ching: A New Translation Based on the Recently Discovered Ma-wang-tui Texts* (New York: Ballantine Books, 1989), p. 206.

³³ 郭慶藩, 《莊子集釋》, in 《諸子集成》, Bd. 3 (北京: 中華書局, 1986), 182 頁。

³⁴ Siehe 高明, 《帛書老子校注》(北京: 中華書局, 1996), 269 頁。

„是謂玄德。“ (,...; dies wird die unergründliche Tugend genannt.): Der Begriff „德“, de, den ich, wie viele andere Übersetzungen auch als „Tugend“ übersetze, bezieht sich im daoistischen Sinne nicht auf moralisches Denken und Handeln wie etwa bei den Konfuzianern, sondern nimmt Bezug auf die Funktionsweisen der Natur - etwa pflanzliches und tierisches Leben. Er verweist auf die allen Dingen inhärente Tüchtigkeit, Fähigkeit, sich als funktionierendes Teil in das Ganze einzufügen. Siehe auch Kapitel 55 („含德之厚。比於赤子。“ / „Trägt man in reichem Maße Tugend in sich, ist man einem Kleinkind vergleichbar.“).

In der ersten Hälfte dieses Kapitels scheint mir die Rede von meditativen oder schamanischen Praktiken zu sein. Zusammen mit den beiden *Laozi*-Seidentexten wurden auch Abbildungen von frühen Qigong-Übungen gefunden, wobei es durchaus vorstellbar ist, daß an einigen Stellen im Buch *Laozi* auf derartige Übungen Bezug genommen wird.³⁵

Man könnte andererseits auch an Übungen im Sitzen/Knien denken, etwa im Sinne folgender Textpassage aus Kapitel 7, „大宗師“, da zong shi, im Buch *Zhuangzi*:

仲尼蹴然曰。何謂坐忘。顏回曰。墮肢體。黜聰明。離形去知。同於大通。此謂坐忘。³⁶

Zhong Ni fragte überrascht: „Was bedeutet ‘sitzen und vergessen’?“ Yan Hui sagte: „Den Körper loslassen; die Gescheitheit (wörtlich: Hellhörigkeit und Klar-sichtigkeit) aufgeben; die Form verlassen und sich des Wissens entledigen; eins werden mit dem alles Verbindenden: dies wird ‘sitzen und vergessen’ genannt.“

Die instinktive und intuitive Welt eines Kleinkindes wird idealisiert - siehe auch die Kapitel 20, 28, 55 und eventuell die Version des Bambustextes A von Kapitel 19. Die Daoisten lehnen eine Konzentration auf das „Bewußtsein“ wahrscheinlich deshalb ab, da sie der Ansicht sind, daß dadurch Spaltungsprozesse geschehen müssen, das Individuum, eine Gruppe derartig tätig werdender Menschen sich vom Ganzen als irgendwie losgelöst, entfremdet, sich als innerhalb des Ganzen über *das Andere* erhöht empfinden und betrachten muß und dementsprechend zu agieren beginnt.

Sie sind nicht der Ansicht, daß der Verlust des Gespürs für Einheit, für Einklang durch bewußtes, willentliches Agieren kompensiert werden könne, da Ziel bewußten, willentlichen Agierens nicht der Einklang mit dem Ganzen, sondern die Steuerung, die Kontrolle eigener und fremder Lebensbereiche sei. Dadurch entstehen jedoch Dominanz-Subordinations-Muster, die dem Ideal herrschaftsloser Organisationsformen im

³⁵ Zu jenen Abbildungen von Daoyin-Übungen, die von Männern und Frauen ausgeführt werden, siehe etwa 《輝煌不朽漢珍寶：湖南長沙馬王堆西漢墓》，中國考古文物之美，8（文物出版社，1994），142-143, 160-161頁。

³⁶ 郭慶藩，《莊子集釋》，in《諸子集成》，Bd. 3（北京：中華書局，1986），128頁。

Daoismus konträr entgegenstehen. Eine Rückkehr zum Einklang kann daher nur über das Spüren erfolgen. Dabei ist (körperliche) „Weichheit“ im Sinne von Geschmeidigkeit ein wichtiger Faktor. Man kann sagen, daß die Höherbewertung körperlicher Härte, erhöhter Anspannung in patriarchalischen Gesellschaftssystemen mit einer Konzentration auf bewußte, willentliche Steuerung korrespondiert.

Wang-Bi-Textversion:

十一章

Kapitel 11

三十輻共一轂。當其無。
。有車之用。埏埴以爲
器。當其無。有器之用。
。鑿戶牖以爲室。當其
無。有室之用。故有之
以爲利。無之以爲用。

Dreißig Speichen haben gemeinsam eine Nabe. Durch ein Nichts gibt es die Verwendung des Wagens. Man knetet Ton, *wodurch* man Gefäße macht. Durch ein Nichts gibt es die Verwendung der Gefäße. Tür und Fenster werden herausgehauen/ausgehöhlt, *wodurch man einen Wohnraum macht*. Durch ein Nichts gibt es die Verwendung des Wohnraumes. Daher, ist etwas vorhanden, macht es dadurch Nützlichkeit; ist etwas nicht da, macht es dadurch Verwendbarkeit.

Jiaben-Seidentextversion:

Yiben-Seidentextversion:

卅（三十）〔輻同一轂。當〕其无。〔有車〕之用〔也〕。然（埏）埴爲器。當其无。有埴器〔之用也〕。〔鑿戶牖〕。110 當其无。有〔室〕之用也。故有之以爲利。无之以爲用。

卅（三十）輻（輻）同一轂。當其无。有車 225 之用也。埏（埏）埴而爲器。當其无。有埴器之用也。鑿戶牖。當其无。有室之用也。故有之以爲利。无之以 226 爲用。

Erläuterungen:

„三十輻共一轂。當其無。有車之用。埏埴以爲器。當其無。有器之用。“ / „Dreißig Speichen haben gemeinsam eine Nabe. Durch ein Nichts gibt es die Verwendung des Wagens. Man knetet Ton, *wodurch* man Gefäße macht. Durch ein Nichts gibt es die Verwendung der Gefäße.“:

Das Jiaben schreibt: „卅（三十）〔輻同一轂。當〕其无。〔有車〕之用〔也〕。然（埏）埴爲器。當其无。有埴器〔之用也〕。“¹ („Dreißig [...] ein Nichts [...] die Verwendung des [...]. Man knetet Ton zu Gefäßen. Durch ein *Nichts* gibt es [...] Tongefäße.“). Das Yiben schreibt: „卅（三十）輻（輻）同一轂。當其无。有車 225 之用也。埏（埏）埴而爲器。當其无。有埴器之用也。“² („Dreißig Speichen haben *gemeinsam* eine Nabe. Durch ein *Nichts* gibt es die Verwendung des Wagens. Man knetet Ton *und* macht Gefäße. Durch ein *Nichts* gibt es die Verwendung der Tongefäße.“).

D.C. Lau übersetzt: „Thirty spokes share one hub. Make the nothing therein appropriate, and you will have the use of the cart. Knead clay in order to make a vessel. Make the nothing therein appropriate, and you will have the use of the clay vessel.“³ Wing-Tsit Chan übersetzt: „Thirty spokes are united around the hub to make a wheel, but it is on its non-being that the utility of the carriage depends. Clay is molded to form a utensil, but it is on its non-being that the utility of the utensil depends.“⁴ Rhett Y.W. Young and

¹ Siehe 《馬王堆漢墓帛書》（壹）（北京：文物出版社，1980），10頁 und 高明，《帛書老子校注》（北京：中華書局，1996），270頁。

² Siehe 《馬王堆漢墓帛書》（壹），95頁 und 高明，270頁。

³ D.C. Lau, *Chinese Classics: Tao Te Ching* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1982), p. 281.

⁴ Wing-Tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1973), pp. 144-145.

Roger T. Ames übersetzen: „Thirty spokes converge at one nave, but only when there is non-being does the function of the carriage exist; we mould clay in order to fashion a vessel, but only when there is non-being does the function of the vessel exist;“⁵

„鑿戶牖以爲室。當其無。有室之用。“ / „Tür und Fenster werden herausgehauen/ausgehöhlt, wodurch man einen Wohnraum macht. Durch ein Nichts gibt es die Verwendung des Wohnraumes.“:

Das Jiaben schreibt: „〔鑿戶牖〕。110 當其无。有〔室〕之用也。“⁶ („[...] Durch ein Nichts gibt es die Verwendung des [...].“). Das Yiben schreibt: „鑿戶牖。當其无。有室之用也。“⁷ („Tür und Fenster werden herausgehauen/ausgehöhlt. Durch ein Nichts gibt es die Verwendung des Wohnraumes.“).

D.C. Lau übersetzt: „Cut out doors and windows in order to make a room. Make the nothing therein appropriate, and you will have the use of the room.“⁸ Wing-Tsit Chan übersetzt: „Doors and windows are cut out to make a room, but it is on its non-being that the utility of the room depends.“⁹

„故有之以爲利。無之以爲用。“ / „Daher, ist etwas vorhanden, macht es dadurch Nützlichkeit; ist etwas nicht da, macht es dadurch Verwendbarkeit.“:

Das Jiaben schreibt: „故有之以爲利。无之以爲用。“¹⁰ („Daher, ist etwas vorhanden, betrachtet man es als nützlich; ist etwas nicht da, betrachtet man es als verwendbar.“). Das Yiben schreibt: „故有之以爲利。无之以 226 爲用。“¹¹ („Daher, ist etwas vorhanden, betrachtet man es als nützlich; ist etwas nicht da, betrachtet man es als verwendbar.“).

D.C. Lau übersetzt: „Thus we gain by making it Something, but we have the use by making it Nothing.“¹² Wing-Tsit Chan übersetzt: „Therefore turn being into advantage, and turn non-being into utility.“¹³ Rhett Y.W. Young and Roger T. Ames übersetzen: „Therefore, being constitutes utility while non-being constitutes function.“¹⁴ Robert G. Henricks übersetzt: „Therefore, we regard having something as benefi-

⁵ Ch'en Ku-ying, *Lao Tzu: Text, Notes, and Comments*, transl. and adapted by Rhett Y.W. Young (楊有維) and Roger T. Ames (San Francisco: Chinese Materials Center, 1977), p. 90.

⁶ Siehe 《馬王堆漢墓帛書》(壹)(北京:文物出版社, 1980), 11頁。

⁷ Siehe 《馬王堆漢墓帛書》(壹), 95-96頁 und 高明, 《帛書老子校注》(北京:中華書局, 1996), 272頁。

⁸ D.C. Lau, *Chinese Classics: Tao Te Ching* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1982), p. 281.

⁹ Wing-Tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1973), p. 145.

¹⁰ Siehe 高明, 272頁。

¹¹ Siehe 高明, 272頁。

¹² D.C. Lau, p. 281.

¹³ Wing-Tsit Chan, p. 145.

¹⁴ Ch'en Ku-ying, p. 90.

cial; but having nothing as useful.“¹⁵

Meine unterschiedliche Übersetzung der gleichen Zeichen bei Wang Bi und in den Seidentexten beruht einerseits auf den Unterschieden im Text des ersten Teils dieses Kapitels zwischen Wang Bi und dem Jiaben und Yiben und andererseits in der Verwendung der Zeichen „以爲“, yi wei, im Sinne von „nehmen als“, „betrachten als“, „gelten als“ etwa in Kapitel 25 („可以爲天下母。“ / „Es kann gelten als die Mutter der Welt.“), 41 („不笑不足以爲道。“ / „Lachten sie nicht, wäre es nicht ausreichend, als Dao zu gelten.“) und 42 („沖氣以爲和。“ / „Das leere Qi sehen sie als harmonisierend an.“).

¹⁵ Robert G. Henricks, *Lao-Tzu Te-Tao Ching: A New Translation Based on the Recently Discovered Ma-wang-tui Texts* (New York: Ballantine Books, 1989), p. 208.

五色令人目盲。五音令人耳聾。五味令人口爽。馳騁畋獵。令人心發狂。難得之貨。令人行妨。是以聖人爲腹不爲目。故去彼取此。

Die fünf Farben lassen die Augen der Menschen erblinden. Die fünf Töne lassen die Ohren der Menschen taub werden. Die fünf Geschmacksrichtungen lassen den Mund der Menschen Schaden erleiden. Galoppieren und Jagen lassen das Herz der Menschen wild werden. Schwer zu erhaltende Wertsachen lassen das Verhalten der Menschen Schaden nehmen. Deshalb handeln Menschen des Einklangs für den Magen und nicht für die Augen. Daher lassen sie jenes sein und wählen dieses.

Jiaben-Seidentextversion:

Yiben-Seidentextversion:

五色使人目明（盲）。馳騁田獵（獵）。使人〔心發狂〕。111難得之貨（貨）。使人之行方（妨）。五味使人之口啍（爽）。五音使人之耳聾。是以聲（聖）人之治也。爲腹不〔爲目〕。112故去罷（彼）耳（取）此。

五色使人目盲。馳騁田獵（獵）。使人心發狂。難得之貨○。使人之行仿（妨）。五味使人之口爽。226五音使人之耳〔聾〕。是以耶（聖）人之治也。爲腹而不爲目。故去彼而取此。

Erläuterungen:

„五色令人目盲。五音令人耳聾。五味令人口爽。馳騁畋獵。令人心發狂。難得之貨。令人行妨。“ / „Die fünf Farben lassen die Augen der Menschen erblinden. Die fünf Töne lassen die Ohren der Menschen taub werden. Die fünf Geschmacksrichtungen lassen den Mund der Menschen Schaden erleiden. Galoppieren und Jagen lassen das Herz der Menschen wild werden. Schwer zu erhaltende Wertsachen lassen das Verhalten der Menschen Schaden nehmen.“:

Die Reihenfolge im Jiaben und im Yiben weicht von der der Wang-Bi-Textversion ab. Das Jiaben schreibt: „五色使人目明（盲）。馳騁田獵（獵）。使人〔心發狂〕。111難得之貨（貨）。使人之行方（妨）。五味使人之口啍（爽）。五音使人之耳聾。“¹ („Die fünf Farben *lassen* die Augen der Menschen klar werden 〈erblinden〉. *Galoppieren und Jagen lassen* [...] Menschen [...]. *Schwer zu erhaltende Wertsachen lassen das Verhalten der Menschen Schaden nehmen. Die fünf Geschmacksrichtungen lassen den Mund der Menschen Schaden erleiden. Die fünf Töne lassen die Ohren der Menschen taub werden.*“). Das Yiben schreibt: „五色使人目盲。馳騁田獵（獵）。使人心發狂。難得之貨○。使人之行仿（妨）。五味使人之口爽。226五音使人之耳〔聾〕。“² („Die fünf Farben *lassen* die Augen der Menschen erblinden. *Galoppieren und Jagen lassen das Herz der Menschen wild werden. Schwer zu erhaltende Wertsachen*

¹ Siehe 高明，《帛書老子校注》（北京：中華書局，1996），273頁。

² Siehe 高明，273頁。

lassen das Verhalten der Menschen Schaden nehmen. Die fünf Geschmacksrichtungen lassen den Mund der Menschen Schaden erleiden. Die fünf Töne lassen die Ohren der Menschen [...].“).

D.C. Lau übersetzt: „The five colours make man's eyes blind. Riding and hunting make his mind go wild with excitement; goods hard to come by serve to hinder his progress. The five tastes injure man's palate; the five notes make man's ears deaf.“³ Wing-Tsit Chan übersetzt: „The five colors cause one's eyes to be blind. The five tones cause one's ears to be deaf. The five flavors cause one's palate to be spoiled. Racing and hunting cause one's mind to be mad. Goods that are hard to get injure one's activities.“⁴

Duan Yucai (段玉裁) zitiert in seinem Kommentar zum Zeichen „聲“, sheng, das 《樂記》, yue ji, folgendermaßen: „《樂記》曰。知聲而不知音者。禽獸是也。“⁵ („Das Yueji sagt: ‘Wer nur Geräusche kennt, jedoch nicht die Töne [der Tonskala], das sind die Vögel und Vierbeiner.’“).

Wang Bi kommentiert diese Stelle so: „夫耳目口心皆順其性也。不以順性命。反以傷自然。故曰。盲聾爽狂也。“ („Ohren, Augen, Mund und Herz folgen alle ihren angeborenen Anlagen. Läßt man sie nicht den angeborenen Anlagen und der ursprünglichen Bestimmung folgen, [dann] läßt man sie umgekehrt dem Natürlichen schaden. Daher heißt es: blind, taub, schädlich (für den Mund), wild.“).

In Kapitel 12, „天地“, tian di, im Buch *Zhuangzi* finden wir folgende Stelle:

且夫失性有五。一曰五色亂目。使目不明。二曰五聲亂耳。使耳不聰。三曰五臭熏鼻。困憊中賴。四曰五味濁口。使口厲爽。五曰趣舍滑心。使性飛揚。此五者。皆生之害也。⁶

Es gibt fünf [Arten] die (angeborenen) Anlagen zu verlieren: Die erste heißt „die fünf Farben bringen die Augen durcheinander“. Sie lassen die Augen nicht mehr klarsichtig sein. Die zweite heißt „die fünf Klänge bringen die Ohren durcheinander“. Sie lassen die Ohren nicht mehr hellhörig sein. Die dritte heißt „die fünf Gerüche benebeln die Nase“. Sie verstopfen die Stirnhöhlen. Die vierte heißt „die fünf Geschmacksrichtungen trüben den [Geschmackssinn des] Mund[es]“. Sie lassen den [Geschmackssinn des] Mund[es] Schaden nehmen. Die fünfte heißt „streben und aufgeben verwirren das Herz“. Sie lassen die (angeborenen) Anlagen flatterhaft und unverlässlich werden. Diese fünf sind alle schädlich für das Leben.

Siehe hierzu auch Kapitel 3 („常使民無知無欲。使夫智者不敢爲也。爲無爲。則無不治。“ / „Beständig veranlassen sie die Leute, ohne Wissen und ohne Begehren zu sein. Sie veranlassen, daß die Gelehrten nicht zu handeln wagen. Handeln sie ohne zu

³ D.C. Lau, *Chinese Classics: Tao Te Ching* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1982), p. 281.

⁴ Wing-Tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1973), p. 145.

⁵ 《漢語大字典》，第四卷，2794頁。

⁶ 郭慶藩，《莊子集釋》，in《諸子集成》，Bd. 3（北京：中華書局，1986），202-203頁。

Handeln, dann bleibt nichts unregiert/ungeordnet.“ Siehe auch die Version des Yibens).

„五味令人口爽。“ („Die fünf Geschmacksrichtungen lassen den Mund der Menschen Schaden erleiden.“): Siehe auch Kapitel 63 („味無味。“ / „Man finde Geschmack an dem, was ohne Geschmack ist.“).

„馳騁畋獵。令人心發狂。“ („Galoppieren und Jagen lassen das Herz der Menschen wild werden.“): Siehe auch Kapitel 46 („天下有道。卻走馬以糞。天下無道。戎馬生於郊。“ / „Ist das Dao in der Welt, werden die Arbeitspferde zurückgegeben zum Düngen. Ist die Welt ohne Dao, werden Kriegspferde an den Grenzen geboren.“). Ein bestimmter Umgang mit Pferden scheint weder im Buch *Laozi* noch im Buch *Zhuangzi* auf viel Sympathie zu stoßen.⁷

„難得之貨。令人行妨。“ („Schwer zu erhaltende Wertsachen lassen das Verhalten der Menschen Schaden nehmen.“): Es ist weder im Buch *Laozi* noch im Buch *Zhuangzi* ein Anliegen, ständig Neuartiges zu entwickeln oder nach Neuartigem Ausschau zu halten - etwa durch das Etablieren komplexer Handelsbeziehungen. Siehe auch Kapitel 80 („鄰國相望。雞犬之聲相聞。民至老死不相往來。“ / „..., [dann können] sich die Nachbarländer gegenseitig sehen, [können] sie den Lärm von Hühnern und Hunden gegenseitig vernehmen, [doch] die Leute betreiben bis zum Tod im Alter keine gegenseitigen Kontakte.“).

„是以聖人爲腹不爲目。故去彼取此。“ / „Deshalb handeln Menschen des Einklangs für den Magen und nicht für die Augen. Daher lassen sie jenes sein und wählen dieses.“:

Das Jiaben schreibt: „是以聲（聖）人之治也。爲腹不〔爲目〕。112 故去罷（彼）耳（取）此。“⁸ („Deshalb [besteht] *das Regieren* der Menschen des Einklangs [darin], für den Magen und nicht [...] zu handeln. Daher lassen sie jenes sein und wählen dieses.“). Das Yiben schreibt: „是以耶（聖）人之治也。爲腹而不爲目。故去彼而取此。“⁹ („Deshalb [besteht] *das Regieren* der Menschen des Einklangs [darin], für den Magen *und* nicht für die Augen zu handeln. Daher lassen sie jenes sein *und* wählen dieses.“).

D.C. Lau übersetzt: „Hence in his rule, the sage is for the belly, not for the eye. Thus he discards the one and takes the other.“¹⁰ Wing-Tsit Chan übersetzt: „For this reason the sage is concerned with the

⁷ Zu *Zhuangzi* siehe Beispiel mit Bo Le in Kapitel 9, „馬蹄“, ma ti, im Buch *Zhuangzi* zitiert am Ende der „Erläuterungen“ zu Kapitel 3.

⁸ Siehe 高明, 《帛書老子校注》(北京:中華書局, 1996), 275 頁。

⁹ Siehe 高明, 275 頁。

¹⁰ D.C. Lau, *Chinese Classics: Tao Te Ching* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1982), p. 283.

belly and not the eyes, therefore he rejects the one but accepts the other.“¹¹ Robert G. Henricks übersetzt: „Therefore, in the government of the Sage: He's for the belly and not for the eyes. Thus he rejects that and takes this.“¹²

Siehe auch Kapitel 3 („是以聖人之治。虛其心。實其腹。弱其志。強其骨。“ / „Deshalb [besteht] das Regieren der Menschen des Einklangs [darin], die Herzen zu leeren und die Mägen zu füllen; die Ambitionen zu schwächen und die Knochen zu stärken.“).

„故去彼取此。“ („Daher lassen sie jenes sein und wählen dieses.“): Michael LaFargues Äußerungen zu „彼“, bi („jenes“), als das „Äußere“ und „此“, ci („dieses“), als das „Innere“ sind sehr interessant.¹³ Man kann des weiteren „此“, ci („dieses“, „das Innere“), mit der als richtungsweisend präsentierten Ursprünglichkeit, Schlichtheit („樸素“, pu su, Kapitel 19) und Unwissenheit („愚“, yu, Kapitel 20; „無知“, wu zhi, Kapitel 3) in Beziehung setzen. Denn Schlichtheit, Ursprünglichkeit und Unwissenheit repräsentieren den Zustand einer Einheit, eines Aufgehobenseins im Ganzen.

Zum Zeichen „此“, ci („dieses“), siehe beispielsweise auch Kapitel 21 (Yiben: „吾何以知衆父之然也。以此。“ / „Wie weiß ich um das Sosein der Väter der Menge? Durch dieses.“), 38 („是以大丈夫處其厚不居其薄。處其實不居其華。故去彼取此。“ / „Deshalb verweilen große Männer im Dicken, verbleiben nicht im Dünnen; verweilen im Kern, verbleiben nicht in der Verzierung. Daher lassen sie jenes sein und wählen dieses.“), 54 („吾何以知天下然哉。以此。“ / „Woher weiß ich, daß die Welt so ist? Durch dieses.“), 57 („吾何以知其然哉。以此。“ / „Woher weiß ich, daß dies so ist? *Durch dieses*.“ Siehe allerdings auch die Version der Seidentexte und die des Bambustextes A.), 62 (Jiaben: „故立天子。置三卿。雖有共（拱）之璧以先四（駟）馬。不善（若）坐而進此。“ / „Daher, bei der Einsetzung des Sohns des Himmels und der Ernennung der drei *Minister*, obwohl man zunächst große Jademedallions und danach Pferdegespanne schenkt, so ist dies nicht so gut wie, niederzuknien und „Dieses“ darzubieten.“), 72 („是以聖人自知不自見。自愛不自貴。故去彼取此。“ / „Deshalb kennen Menschen des Einklangs sich selbst, doch stellen sich selbst nicht zur Schau. Sie gehen mit sich selbst sorgsam um, doch überbewerten sich selbst nicht. Daher lassen sie jenes sein und wählen dieses.“).

¹¹ Wing-Tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1973), p. 145.

¹² Robert G. Henricks, *Lao-Tzu Te-Tao Ching: A New Translation Based on the Recently Discovered Ma-wang-tui Texts* (New York: Ballantine Books, 1989), p. 210.

¹³ Siehe Michael LaFargue, *The Tao of the Tao Te Ching* (Albany, N.Y.: State University of New York Press, 1992), pp. 248-249.

Wang-Bi-Textversion:

十三章

寵辱若驚。貴大患若身。
。何謂寵辱若驚。寵爲
下。得之若驚。失之若
驚。是謂寵辱若驚。何
謂貴大患若身。吾所以
有大患者。爲吾有身。
及吾無身。吾有何患。
故貴以身爲天下。若可
寄天下。愛以身爲天下
。若可託天下。

Kapitel 13

Geehrt werden und beschämt werden ist wie erschreckt werden. Eine große Sorge so wichtig nehmen wie sich selbst. Was heißt, geehrt werden und beschämt werden sind wie erschreckt werden? Geehrt werden ist unten (unterlegen, minderwertig). Erhält man [eine Ehrung], ist man wie erschrocken. Verliert man [eine Ehrung], ist man wie erschrocken. Das heißt, geehrt werden und beschämt werden ist wie erschreckt werden. Was heißt, eine große Sorge so wichtig nehmen wie sich selbst. Daß ich eine große Sorge habe, liegt daran, daß ich ein Selbst habe. Denn hätte ich kein Selbst, welche Sorge könnte ich dann haben? Nehme ich daher mich selbst wichtig im Handeln für die Welt, so kann mir die Welt überlassen werden. Gehe ich sorgsam mit mir selbst um im Handeln für die Welt, so kann mir die Welt anvertraut werden.

Jiaben-Seidentextversion:

龍（寵）辱若驚。貴大患（患）若身。
苟（何）胃（謂）龍（寵）辱若驚。龍
（寵）之爲下。得之若驚。失〔之〕
113 若驚。是胃（謂）龍（寵）辱若驚
。何胃（謂）貴大患（患）若身。吾所
以有大患（患）者。爲吾有身也。及吾
無身。114 有何患（患）。故貴爲身於
爲天下。若可以託（託）天下矣。愛以
身爲天下。女（如、安）何（可）以寄
天下。

Yiben-Seidentextversion:

弄（寵）辱若驚。貴大患若身。何胃（
謂）227 弄（寵）辱若驚。弄（寵）之
爲下也。得之若驚。失之若驚。是胃（
謂）弄（寵）辱若驚。何胃（謂）貴大
患227 若身。吾所以有大患者。爲吾有
身也。及吾無身。有何患。故貴爲身於
爲天下。若可以橐（託）天下228 〔矣
〕。愛以身爲天下。女（如、安）可以
寄天下矣。

Bambustextversion:

B:

寵（寵）辱若驚（驚）。貴大患若身。可（何）胃（謂）寵（寵）辱。寵（寵）爲下也。
得之若驚（驚）。失（失）之若驚（驚）。是胃（謂）寵（寵）辱。驚。□□□□□
若身。虛（吾）所以又（有）大患者。爲虛（吾）又（有）身。及（及）虛（吾）亡身。或（何）
□□□□□□□爲天下。若可以託（託）天下矣。愛（愛）以身爲天下。若可以託
天下矣。■ 8

Erläuterungen:

„寵辱若驚。貴大患若身。何謂寵辱若驚。寵爲下。“ / „Geehrt werden und beschämt werden ist wie erschreckt werden. Eine große Sorge so wichtig nehmen wie sich selbst. Was heißt, geehrt werden und beschämt werden sind wie erschreckt werden? Geehrt werden ist unten (unterlegen, minderwertig).“:

Das Jiaben schreibt: „龍（寵）辱若驚。貴大患（患）若身。苟（何）胃（謂）龍（

寵)辱若驚。寵(寵)之爲下。“¹ („Geehrt werden und beschämt werden ist wie erschreckt werden. Eine große Sorge so wichtig nehmen wie sich selbst. Was heißt, geehrt werden und beschämt werden sind wie erschreckt werden? Geehrt werden ist unten (unterlegen, minderwertig).“). Das Yiben schreibt: „弄(寵)辱若驚。貴大患若身。何胃(謂) 227 弄(寵)辱若驚。弄(寵)之爲下也。“² („Geehrt werden und beschämt werden ist wie erschreckt werden. Eine große Sorge so wichtig nehmen wie sich selbst. Was heißt, geehrt werden und beschämt werden sind wie erschreckt werden? Geehrt werden ist unten (unterlegen, minderwertig).“).

D.C. Lau übersetzt: „Favour is disgrace and is like being startled; honour is a great trouble like your body. What is meant by saying that favour is disgrace and is like being startled?“³ Wing-Tsit Chan übersetzt: „Be apprehensive when receiving favor or disgrace. Regard great trouble as seriously as you regard your body. What is meant by being apprehensive when receiving favor or disgrace? Favor is considered inferior.“⁴ Robert G. Henricks übersetzt: „'Regard favor and disgrace with alarm.' 'Respect great distress as you do your own body.' What do I mean when I say 'Regard favor and disgrace with alarm'? Favor is inferior.“⁵

Die Version des Bambustextes B kann man folgendermaßen übersetzen: „Geehrt werden und beschämt werden ist wie erschreckt werden. Eine große Sorge so wichtig nehmen wie sich selbst. Was heißt, geehrt werden und beschämt werden? Geehrt werden ist unten (unterlegen, minderwertig).“

„貴大患若身。“ („Eine große Sorge so wichtig nehmen wie sich selbst.“): Heshang Gong versteht das Zeichen „若“, ruo (ansonsten: „wie“), hier so: „若至也。“ („Ruo bedeutet ankommen.“). Man könnte dann übersetzen: „Große Sorge, die auf einen selbst kommt, sehr ernst nehmen.“ Den Begriff „身“, shen, den ich als „sich selbst“ übersetzt habe, bedeutet zunächst „Körper“, verweist auf die körperliche Existenz. Jiang Xichang versteht „大患“, da huan („große Sorge“), als „天下“, tian xia („die Welt“), die ein Herrscher regiert.⁶

Strebt man nach Ruhm und Ansehen, ist das „natürliche“ Selbst schon von Anbeginn gefährdet (, seine ursprünglichen Anlagen zu manipulieren).

„得之若驚。失之若驚。是謂寵辱若驚。“ / „Erhält man [eine Ehrung], ist man wie

¹ Siehe 高明, 《帛書老子校注》(北京:中華書局, 1996), 276頁。

² Siehe 高明, 276頁。

³ D.C. Lau, *Chinese Classics: Tao Te Ching* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1982), p. 283.

⁴ Wing-Tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1973), p. 145.

⁵ Robert G. Henricks, *Lao-Tzu Te-Tao Ching: A New Translation Based on the Recently Discovered Ma-wang-tui Texts* (New York: Ballantine Books, 1989), p. 212.

⁶ Siehe 蔣錫昌。《老子校詁》(成都:成都古籍書店, 1988), 69-75頁。

erschrocken. Verliert man [eine Ehrung], ist man wie erschrocken. Das heißt, geehrt werden und beschämt werden ist wie erschreckt werden.“:

Das Jiaben schreibt: „得之若驚。失〔之〕 113 若驚。是胃（謂）龍（寵）辱若驚。“⁷ („Erhält man [eine Ehrung], ist man wie erschrocken. Verliert man [eine Ehrung], ist man wie erschrocken. Das heißt, geehrt werden und beschämt werden ist wie erschreckt werden.“). Das Yiben schreibt: „得之若驚。失之若驚。是胃（謂）弄（寵）辱若驚。“⁸ („Erhält man [eine Ehrung], ist man wie erschrocken. Verliert man [eine Ehrung], ist man wie erschrocken. Das heißt, geehrt werden und beschämt werden ist wie erschreckt werden.“).

D.C. Lau übersetzt: „Favour being what when bestowed on a subject serves to startle as much as when withdrawn, this is what is meant by saying that favour is disgrace and is like being startled.“⁹ Wing-Tsit Chan schreibt: „Be apprehensive when you receive them and also be apprehensive when you lose them. This is what is meant by being apprehensive when receiving favor or disgrace.“¹⁰

Die Version des Bambustextes B kann man folgendermaßen übersetzen: „Erhält man [eine Ehrung], ist man wie erschrocken. Verliert man [eine Ehrung], ist man wie erschrocken. Das heißt, geehrt werden und beschämt werden ist erschreckt werden.“

Die „Interpunktion“ der Version des Bambustextes B ist fragwürdig und wirft damit auch Fragen ihrer Verlässlichkeit an anderen Textstellen auf - siehe etwa Kapitel 20 und 30. Die Markierung vor dem Zeichen, das dem Zeichen „驚“, jing („erschrecken“), entspricht, halte ich für einen Schreibfehler.¹¹

„何謂貴大患若身。吾所以有大患者。爲吾有身。及吾無身。吾有何患。“ / „Was heißt, eine große Sorge so wichtig nehmen wie sich selbst. Daß ich eine große Sorge habe, liegt daran, daß ich ein Selbst habe. Denn hätte ich kein Selbst, welche Sorge könnte ich dann haben?“:

Das Jiaben schreibt: „何胃（謂）貴大橐（患）若身。吾所以有大橐（患）者。爲吾有身也。及吾无身。 114 有何橐（患）。“¹² („Was heißt, eine große Sorge so wichtig nehmen wie sich selbst. Daß ich eine große Sorge habe, liegt daran, daß ich ein Selbst habe. Denn hätte ich *kein* Selbst, welche Sorge könnte ich dann haben?“). Das Yiben

⁷ Siehe 高明, 《帛書老子校注》(北京: 中華書局, 1996), 277 頁。

⁸ Siehe 高明, 278 頁。

⁹ D.C. Lau, *Chinese Classics: Tao Te Ching* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1982), p. 283.

¹⁰ Wing-Tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1973), p. 145.

¹¹ Siehe Fußnote 7 in 《郭店楚墓竹簡》, 荆門市博物館編(河北: 文物出版社, 1998), 119 頁 und 廖名春, 〈楚簡老子校詁(上)〉, 《大陸雜誌》, 第98卷第1期, 1999, 46 頁。

¹² Siehe 《馬王堆漢墓帛書》(壹)(北京: 文物出版社, 1980), 11 頁。

schreibt: „何胃（謂）貴大患²²⁷■若身。吾所以有大患者。爲吾有身也。及吾無身。有何患。“¹³ („Was heißt, eine große Sorge so wichtig nehmen wie sich selbst. Daß ich eine große Sorge habe, liegt daran, daß ich ein Selbst habe. Denn hätte ich kein Selbst, welche Sorge könnte ich dann haben?“).

D.C. Lau übersetzt: „What is meant by saying that honour is a great trouble like your body? The reason I have great trouble is that I have a body. When I no longer have a body, what trouble have I?“¹⁴ Wing-Tsit Chan übersetzt: „What does it mean to regard great trouble as seriously as you regard the body? The reason why I have great trouble is that I have a body (and am attached to it). If I have no body, what trouble could I have?“¹⁵ Robert G. Henricks übersetzt: „What do I mean when I say 'Respect great distress as you do your own person'? The reason why I have great distress is that I have a body. If I had no body, what distress would I have?“¹⁶

Die Version des Bambustextes B, die Beschädigungen aufweist und deshalb nicht vollständig ist, kann folgendermaßen übersetzt werden: „[...] wie sich selbst. Daß ich eine große Sorge habe, liegt daran, daß ich ein Selbst habe. Denn hätte ich *kein* Selbst, welche [...].“

„故貴以身爲天下。若可寄天下。愛以身爲天下。若可託天下。“ / „Nehme ich daher mich selbst wichtig im Handeln für die Welt, so kann mir die Welt überlassen werden. Gehe ich sorgsam mit mir selbst um im Handeln für die Welt, so kann mir die Welt anvertraut werden.“:

Das Jiaben schreibt: „故貴爲身於爲天下。若可以託（託）天下矣。愛以身爲天下。女（如、安）何（可）以寄天下。“¹⁷ („Nehme ich das Handeln für mich selbst *wichtiger als* das Handeln für die Welt, so kann mir die Welt *anvertraut werden*. Gehe ich sorgsam mit mir selbst um im Handeln für die Welt, *dann* kann mir die Welt *überlassen werden*.“). Das Yiben schreibt: „故貴爲身於爲天下。若可以橐（託）天下²²⁸■〔矣〕。愛以身爲天下。女（如、安）可以寄天下矣。“¹⁸ („Nehme ich das Handeln für mich selbst *wichtiger als* das Handeln für die Welt, so kann mir die Welt *anvertraut werden*. Gehe ich sorgsam mit mir selbst um im Handeln für die Welt, *dann* kann mir die Welt *überlassen werden*.“).

¹³ Siehe 《馬王堆漢墓帛書》（壹）（北京：文物出版社，1980），96頁。

¹⁴ D.C. Lau, *Chinese Classics: Tao Te Ching* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1982), p. 283.

¹⁵ Wing-Tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1973), p. 145.

¹⁶ Robert G. Henricks, *Lao-Tzu Te-Tao Ching: A New Translation Based on the Recently Discovered Ma-wang-tui Texts* (New York: Ballantine Books, 1989), p. 212.

¹⁷ Siehe 《馬王堆漢墓帛書》（壹），11頁 und 高明，《帛書老子校注》（北京：中華書局，1996），279頁。

¹⁸ Siehe 《馬王堆漢墓帛書》（壹），96, 99頁 und 高明，279-280頁。

D.C. Lau übersetzt: „Hence he who values putting his person in order more than putting the empire in order can be given the custody of the empire. He who grudges using his person for putting the empire in order can be entrusted with the empire.“¹⁹ Wing-Tsit Chan übersetzt: „Therefore he who values the world as his body may be entrusted with the empire. He who loves the world as his body may be entrusted with the empire.“²⁰ Robert G. Henricks übersetzt: „Therefore, to one who values acting for himself over acting on behalf of the world, you can entrust the world. And to one who in being parsimonious regards his person as equal to the world, you can turn over the world.“²¹ Victor H. Mair übersetzt: „Therefore, when a man puts more emphasis on caring for his body than on caring for all under heaven, then all under heaven can be entrusted to him. When a man is sparing of his body in caring for all under heaven, then all under heaven can be delivered to him.“²²

Die Version des Bambustextes B kann folgendermaßen übersetzt werden: „[...] für die Welt, so kann mir die Welt *anvertraut werden*. Gehe ich sorgsam mit mir selbst um im Handeln für die Welt, *dann* kann mir die Welt *überlassen werden*.“

Gao Heng spricht hier von Selbstlosigkeit und Altruismus („無我“, wu wo; „無私“, wu si; „無我利物主義“) und verweist auf Kapitel 7 („是以聖人後其身而身先。外其身而身存。非以其無私邪。故能成其私。“ / „Deshalb stellen Menschen des Einklangs sich selbst hinten an und dennoch stehen sie selbst vorne. Sie halten sich selbst heraus und dennoch sind sie selbst präsent. Ist dies nicht, weil sie eben keine Eigeninteressen haben? Daher können sie ihre Eigeninteressen verwirklichen.“), 27 („是以聖人常善救人。故無棄人。常善救物。故無棄物。“ / „Deshalb sind Menschen des Einklangs beständig gut darin, Menschen zur Seite zu stehen, daher geben sie keine Menschen auf. Sie sind beständig gut darin, den Dingen zur Seite zu stehen, daher geben sie keine Dinge auf.“ Siehe allerdings auch die Version der Seidentexte.), 78 („是以聖人云。受國之垢。是謂社稷主。受國不祥。是爲天下王。“ / „Deshalb sagen Menschen des Einklangs: Wer die Schande eines Landes auf sich nimmt, der wird das Oberhaupt der „she ji“ genannt. Wer das Unheil eines Landes auf sich nimmt, der ist der König der Welt.“), 81 („聖人不積。既以爲人。己愈有。既以與人。己愈多。“ / „Menschen des Einklangs häufen nicht an. Je mehr sie für andere Menschen tun, desto mehr haben sie selbst. Je mehr sie anderen Menschen geben, desto mehr [haben] sie selbst.“).²³

¹⁹ D.C. Lau, *Chinese Classics: Tao Te Ching* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1982), pp. 283-285.

²⁰ Wing-Tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1973), p. 145.

²¹ Robert G. Henricks, *Lao-Tzu Te-Tao Ching: A New Translation Based on the Recently Discovered Ma-wang-tui Texts* (New York: Ballantine Books, 1989), p. 212.

²² Victor H. Mair, *Tao Te Ching: The Classic Book of Integrity and the Way* (New York, Toronto, London and others: Bantam Books, 1990), p. 73.

²³ Siehe 高亨, 《老子正詁》(中國書店影印, 1988), 30-31頁。

Ich möchte die Aufmerksamkeit lenken auf ein paar unterschiedliche Blickrichtungen: Im westlich-europäischen Kulturraum findet man im 20. Jahrhundert das Individuum im Kampf mit der Gesellschaft, wird sogenannter Individualismus groß geschrieben. Im konfuzianischen Weltbild hat sich das Individuum dem Regelwerk der Gemeinschaft zu fügen. Im Buch *Laozi* wird der freien und natürlichen Entfaltung des Individuums deshalb so viel Aufmerksamkeit geschenkt, da der Erhalt und der Fortbestand der Gruppe in Harmonie mit dem Ganzen im Zentrum steht - und dies bezieht sich meiner Ansicht nach nicht allein auf das Oberhaupt einer Gruppe.²⁴

²⁴ Siehe diesbezüglich auch Roger T. Ames, „Is Political Taoism Anarchism?“, *Journal of Chinese Philosophy*, 10 (1983), pp. 32-33, 37.

視之不見名曰夷。聽之不聞名曰希。搏之不得名曰微。此三者不可致詰。故混而爲一。其上不皦。其下不昧。繩繩不可名。復歸於無物。是謂無狀之狀。無物之象。是謂惚恍。迎之不見其首。隨之不見其後。執古之道。以御今之有。能知古始。是謂道紀。

Hinsehen, doch nichts sehen, das nennt man eben. Hinhören, doch nichts hören, das nennt man lautlos. Danach greifen, doch nichts erhalten, das nennt man winzig. *Diese* drei können nicht letztlich hinterfragt werden. Daher verbinden sie sich und bilden eine Einheit. Es ist oben nicht hell und unten nicht dunkel. Es ist endlos und kann nicht benannt werden. Es kehrt wieder zurück in die Dinglosigkeit. Dies wird eine formlose Form genannt. Eine dinglose Erscheinung, dies wird unklar und undeutlich genannt. Geht man ihm entgegen, sieht man seinen Anfang nicht. Folgt man ihm, sieht man sein Ende nicht. Hält man sich an das Dao des Altertums, um das zu bewältigen, was jetzt vorhanden ist, *kann man* die Anfänge des Altertums verstehen. Dies wird der rote Faden des Dao genannt.

Jiaben-Seidentextversion:

Yiben-Seidentextversion:

視之而弗 115 見。名之曰聾（微）。聽之而弗聞。名之曰希。搯之而弗得。名之曰夷。三者不可至（致）計（詰）。故圜（混）〔而爲一〕。116 一者。其上不皦（皦）。其下不忽（昧）。尋尋呵不可名也。復歸於无物。是胃（謂）无狀之狀。无物之〔象〕。是謂忽 117 恍。隨而不見其後。迎〕而不見其首。執今之道。以御今之有。以知古始。是胃（謂）〔道紀〕。

視之而弗見。〔名〕之曰微。聽之而弗聞。命（名）之曰 228 希。○搯之而弗得。命（名）之曰夷。三者不可至（致）計（詰）。故緒（混）而爲一。一者。其上不謬（皦）。其下不忽（昧）。尋尋呵不可命（名） 229 也。復歸於无物。是胃（謂）无狀之狀。无物之象。是胃（謂）沕（忽）望（恍）。隨（隨）而不見其後。迎而不見 229 其首。執今之道。以御今之有。以知古始。是胃（謂）道紀。

Erläuterungen:

„視之不見名曰夷。聽之不聞名曰希。搏之不得名曰微。“ / „Hinsehen, doch nichts sehen, das nennt man eben. Hinhören, doch nichts hören, das nennt man lautlos. Danach greifen, doch nichts erhalten, das nennt man winzig.“:

Das Jiaben schreibt: „視之而弗 115 見。名之曰聾（微）。聽之而弗聞。名之曰希。搯之而弗得。名之曰夷。“¹ („Hinsehen, *aber dennoch nichts* sehen, das nennt man *winzig*. Hinhören, *aber dennoch nichts* hören, das nennt man lautlos. [Versuchen], es zu ertasten, *aber dennoch nichts* erhalten können, das nennt man *eben*.“). Das Yiben schreibt: „視之而弗見。〔名〕之曰微。聽之而弗聞。命（名）之曰 228 希。○搯之而弗得。命（名）之曰夷。“² („Hinsehen, *aber dennoch nichts* sehen, das nennt man *winzig*. Hinhören, *aber dennoch nichts* hören, das nennt man lautlos. [Versuchen], es zu

¹ Siehe 高明, 《帛書老子校注》(北京:中華書局, 1996), 282 頁。

² Siehe 高明, 282 頁。

ertasten, aber dennoch nichts erhalten können, das nennt man *eben*.“).

D.C. Lau übersetzt: „Look at it and you do not see it, this you call minute; listen to it and you do not hear it, this you call rarified; feel for it and you do not get hold of it, this you call intangible.“³ Wing-Tsit Chan übersetzt: „We look at it and do not see it; its name is The Invisible. We listen to it and do not hear it; its name is The Inaudible. We touch it and do not find it; its name is The Subtle (formless).“⁴

„此三者不可致詰。故混而爲一。“ / „Diese drei können nicht letztlich hinterfragt werden. Daher verbinden sie sich und bilden eine Einheit.“:

Das Jiaben schreibt: „三者不可至（致）計（詰）。故園（混）〔而爲一〕。“⁵ („Die drei können nicht letztlich *ermessen* werden. Daher verbinden sie sich [...].“). Das Yiben schreibt: „三者不可至（致）計（詰）。故緒（混）而爲一。“⁶ („Die drei können nicht letztlich *ermessen* werden. Daher verbinden sie sich und bilden eine Einheit.“).

D.C. Lau übersetzt: „The three cannot be fathomed and so they are confused and looked upon as one.“⁷ Wing-Tsit Chan übersetzt: „These three cannot be further inquired into, and hence merge into one.“⁸

Ich verstehe in Orientierung an Song Qifa das Zeichen „計“, ji („ermessen“), das in den beiden Seidentexten verwendet wird, als das ursprüngliche Zeichen.⁹

„其上不皦。其下不昧。繩繩不可名。復歸於無物。“ / „Es ist oben nicht hell und unten nicht dunkel. Es ist endlos und kann nicht benannt werden. Es kehrt wieder zurück in die Dinglosigkeit.“:

Das Jiaben schreibt: „116一者。其上不倣（皦）。其下不忽（昧）。尋尋呵不可名也。復歸於无物。“¹⁰ („Diese Einheit ist oben nicht hell und unten nicht dunkel. Man kann suchen und suchen, doch man kann es nicht benennen. Es kehrt wieder zurück in die Dinglosigkeit.“). Das Yiben schreibt: „一者。其上不謬（皦）。其下不忽（昧）。尋尋呵不可命（名）229■也。復歸於无物。“¹¹ („Diese Einheit ist oben nicht hell und unten nicht dunkel. Man kann suchen und suchen, doch man kann es nicht benennen. Es

³ D.C. Lau, *Chinese Classics: Tao Te Ching* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1982), p. 285.

⁴ Wing-Tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1973), p. 146.

⁵ Siehe 高明, 《帛書老子校注》(北京: 中華書局, 1996), 283 頁。

⁶ Siehe 高明, 283 頁。

⁷ D.C. Lau, p. 285.

⁸ Wing-Tsit Chan, p. 146.

⁹ Siehe 宋啓發, 〈帛書《老子》異文商榷〉, 《文獻》, 1998(4), 240-241 頁。

¹⁰ Siehe 《馬王堆漢墓帛書》(壹)(北京: 文物出版社, 1980), 11, 14 頁。

¹¹ Siehe 高明, 284 頁。

kehrt wieder zurück in die Dinglosigkeit.“).

D.C. Lau übersetzt: „Of the One, its upper part is not dazzling; its lower part is not indistinct. Dimly visible, it cannot be named, and returns to that which is without substance.“¹² Wing-Tsit Chan übersetzt: „Going up high, it is not bright, and coming down low, it is not dark. Infinite and boundless, it cannot be given any name; it reverts to nothingness.“¹³ Robert G. Henricks übersetzt: „‘One’—there is nothing more encompassing above it, and nothing smaller below it. Boundless, formless! It cannot be named, and returns to the state of no-thing.“¹⁴ Victor H. Mair übersetzt: „Of unity, its top is not distant, its bottom is not blurred. Infinitely extended and unnameable, it returns to nonentity.“¹⁵

„其上不皦。其下不昧。“ („Es ist oben nicht hell und unten nicht dunkel.“): Gao Ming ist der Ansicht, daß die Zeichen „攸“¹⁶, you, „謬“, miu, und „皦“, jiao, einerseits und die Zeichen „忽“, hu, und „昧“, mei, andererseits die gleiche Aussprache gehabt hätten. Er hält die Zeichen, wie wir sie in der Wang-Bi-Ausgabe finden, für die eigentlichen Zeichen und die Zeichen im Jiaben und im Yiben für Lehnzeichen.¹⁷ Ich orientiere mich an seiner Lesart. William G. Boltz versteht den ersten Teil der beiden Mawandui-Versionen als „at its tip it is not *entangled*“, den zweiten Teil der beiden Mawangdui-Versionen als „at its base it is not *murky*“.¹⁸ Hier bedarf es jedoch noch weiterer philologischer Untersuchungen.

„是謂無狀之狀。無物之象。是謂惚恍。“ / „Dies wird eine formlose Form genannt. Eine dinglose Erscheinung, dies wird unklar und undeutlich genannt.“:

Das Jiaben schreibt: „是胃（謂）无狀之狀。无物之〔象〕。是謂忽 117 恍〕。“¹⁹ („Dies wird eine *formlose* Form genannt. Eine *dinglose* [...].“). Das Yiben schreibt: „是胃（謂）无狀之狀。无物之象。是胃（謂）沕（忽）望（恍）。“²⁰ („Dies wird eine *formlose* Form genannt. Eine *dinglose* Erscheinung, dies wird unklar und undeutlich genannt.“).

¹² D.C. Lau, *Chinese Classics: Tao Te Ching* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1982), p. 285.

¹³ Wing-Tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1973), p. 146.

¹⁴ Robert G. Henricks, *Lao-Tzu Te-Tao Ching: A New Translation Based on the Recently Discovered Ma-wang-tui Texts* (New York: Ballantine Books, 1989), p. 214.

¹⁵ Victor H. Mair, *Tao Te Ching: The Classic Book of Integrity and the Way* (New York, Toronto, London and others: Bantam Books, 1990), p. 74.

¹⁶ Gao Ming, S. 284, 285-286, verwendet in seiner Umschrift ins moderne Chinesisch das Zeichen „攸“, you, und nicht das Zeichen „攸“, shou, das man in 《馬王堆漢墓帛書》（壹）（北京：文物出版社，1980），11 頁 findet.

¹⁷ Siehe 高明，《帛書老子校注》（北京：中華書局，1996），285-286 頁。

¹⁸ Siehe William G. Boltz, Buchbesprechung: „Textual Criticism and the Ma Wang tui *Lao tzu*“, *Harvard Journal of Asiatic Studies*, Vol. 44, No. 1, 1984, p. 202.

¹⁹ Siehe 高明，287 頁。

²⁰ Siehe 高明，287 頁。

D.C. Lau übersetzt: „This is called the shape that has no shape, the image that is without substance. This is called indistinct and shadowy.“²¹ Wing-Tsit Chan übersetzt: „This is called shape without shape, form (*hsiang*) without object. It is The Vague and Elusive.“²²

Siehe auch Kapitel 21 („道之爲物。惟恍惟惚。“ / „Das Dao als Ding ist undeutlich und unklar.“).

„迎之不見其首。隨之不見其後。“ / „Geht man ihm entgegen, sieht man seinen Anfang nicht. Folgt man ihm, sieht man sein Ende nicht.“:

In den beiden Seidentexten ist die Reihenfolge der beiden Aussagen vertauscht. Das Jiaben schreibt: „〔。。。〕而不見其首。“²³ („[...] sieht man doch seinen Anfang nicht.“). Das Yiben schreibt: „隋（隨）而不見其後。迎而不見 229 其首。“²⁴ („Folgt man ihm, sieht man doch sein Ende nicht. Geht man ihm entgegen, sieht man doch seinen Anfang nicht.“).

D.C. Lau übersetzt: „Follow behind it and you will not see its rear; go up to it and you will not see its head.“²⁵ Wing-Tsit Chan übersetzt: „Meet it and you will not see its head. Follow it and you will not see its back.“²⁶

„執古之道。以御今之有。能知古始。是謂道紀。“ / „Hält man sich an das Dao des Altertums, um das zu bewältigen, was jetzt vorhanden ist, kann man die Anfänge des Altertums verstehen. Dies wird der rote Faden des Dao genannt.“

Das Jiaben schreibt: „執今之道。以御今之有。以知古始。是謂（謂）〔道紀〕。“²⁷ („Man hält sich an das Dao der Jetztzeit, um das zu bewältigen, was jetzt vorhanden ist, und um die Anfänge des Altertums zu verstehen. Dies wird der rote Faden des Dao genannt.“). Das Yiben schreibt: „執今之道。以御今之有。以知古始。是謂（謂）道紀。“²⁸ („Man hält sich an das Dao der Jetztzeit, um das zu bewältigen, was jetzt vorhanden ist, und um die Anfänge des Altertums zu verstehen. Dies wird der rote Faden des Dao genannt.“).

D.C. Lau übersetzt: „Hold fast to the way of today in order to keep in control today's realm. To know

²¹ D.C. Lau, *Chinese Classics: Tao Te Ching* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1982), p. 285.

²² Wing-Tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1973), p. 146.

²³ Siehe 高明, 《帛書老子校注》(北京: 中華書局, 1996), 288 頁。

²⁴ Siehe 《馬王堆漢墓帛書》(壹)(北京: 文物出版社, 1980), 96 頁。

²⁵ D.C. Lau, p. 285.

²⁶ Wing-Tsit Chan, p. 146.

²⁷ Siehe 高明, 288 頁。

²⁸ Siehe 高明, 288 頁。

thereby the beginning of antiquity is called the thread running through the way.“²⁹ Wing-Tsit Chan übersetzt: „Hold on to the Tao of old in order to master the things of the present. From this one may know the primeval beginning [of the universe]. This is called the bond of Tao.“³⁰ Robert G. Henricks übersetzt: „Hold on to the Way of the present—to manage the things of the present, and to know the ancient beginning. This is called the beginning of the thread of the Way.“³¹

Gao Ming ist der Ansicht, daß es sich bei der Wang-Bi-Textversion um eine fehlerhafte Version handele, da es das Ideal der Konfuzianer gewesen sei, sich an der Vergangenheit zu orientieren. Die Legalisten und die Daoisten hingegen hätten sich an der Jetztzeit und ihren jeweiligen Umständen orientiert.³² Gao Ming versteht das Zeichen „有“, you („haben“, „sein“), hier im Sinne des Zeichens „域“, yu („Land“), und sieht diese Textstelle damit in Bezug zu Kapitel 25 („域中有四大。〇“ / „Für ein Land gibt es vier Größen ...“). Das Zeichen „紀“, ji, versteht er nach Zheng Xuan (鄭玄) im Sinne von „總要“, zong yao („das Wichtigste“).³³

Dieses Kapitel klingt nach meditativen oder schamanischen Erfahrungen und sollte im Zusammenhang mit Kapitel 10, 21 und 42 betrachtet werden.

²⁹ D.C. Lau, *Chinese Classics: Tao Te Ching* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1982), pp. 285-287.

³⁰ Wing-Tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1973), p. 146.

³¹ Robert G. Henricks, *Lao-Tzu Te-Tao Ching: A New Translation Based on the Recently Discovered Ma-wang-tui Texts* (New York: Ballantine Books, 1989), p. 214.

³² Siehe 高明, 《帛書老子校注》(北京:中華書局, 1996), 289頁。Des weiteren siehe auch 尹振環, 〈恢復《老子》的本來面目——帛書《老子》與今本《老子》之比較研究〉, 《文獻》, 1992(3), 82頁。

³³ Siehe 高明, 289頁。

古之善爲士者。微妙玄通。深不可識。夫唯不可識。故強爲之容。豫焉若冬涉川。猶兮若畏四鄰。儼兮其若容。渙兮若冰之將釋。敦兮其若樸。曠兮其若谷。混兮其若濁。孰能濁以靜之徐清。孰能安以久動之徐生。保此道者不欲盈。夫唯不盈。故能蔽不新成。

Die, die in alter Zeit als „Shi“ gut waren, waren wundersam und unergründlich durchdringend. Sie waren so tiefgründig, daß man sie nicht kennen konnte. Weil man sie nicht kennen konnte, daher [kann ich] sie nur unzureichend beschreiben: Sie waren vorsichtig wie beim Überqueren eines Flusses im Winter. Sie waren so wachsam, als ob sie die vier Nachbarn fürchteten. Sie waren zurückhaltend wie *Gäste*. Sie konnten sich auflösen wie *Eis*, das dabei ist zu schmelzen. Sie waren so einfach wie unbearbeitetes Holz. Sie waren so offen und weit wie ein Tal. Sie waren so vermischt wie trübes Wasser. Wer kann das Trübe durch Ruhe allmählich klar werden lassen? Wer kann das Stille durch *lange anhaltendes* Bewegen allmählich zum Leben bringen? Wer dieses Dao bewahrt, begehrt nicht, voll zu sein. Nur, weil sie nicht voll sind, daher können sie abgenutzt sein und [brauchen] nicht, neu [zu] werden.

Jiaben-Seidentextversion:

Yiben-Seidentextversion:

〔古之 118 善爲道者。微妙玄達〕。深不可志（識）。夫唯不可志（識）。故強爲之容曰。與（豫）呵其若冬〔涉水。猶呵 119 其若〕畏四〔鄰。嚴〕呵其若客。渙呵其若凌（凌）澤（釋）。□（敦）呵其若樞（樸）。渢（混）〔呵其若濁。澁（曠）呵 120 其〕若浴（谷）。濁而情（靜）之余（徐）清。女（安）以重（動）之余（徐）生。葆（保）此道不欲盈。夫唯不欲〔盈。是〕以能〔蔽而不〕 121 成。

古之□爲道者。微眇（妙）玄達。深不可志（識）。夫唯 230 不可志（識）。故強爲之容曰。與（豫）呵其若冬涉水。猷（猶）呵其若畏四叟（鄰）。嚴呵其若客。渙呵 230 其若凌（凌）澤（釋）。沌（敦）呵其若樸。渢（混）呵其若濁。澁（曠）呵其若浴（谷）。濁而靜之徐清。女（安）以重（動）之徐生。葆（保）此道〔者不〕 131 欲盈。是以能鑿（蔽）而不成。

Bambustextversion:

A:¹

古之爲士者。必非（微）溺玄達。深不可志（識）。是以爲之頌（容）。夜（豫）虐（乎）奴（若）冬涉川。猷（猶）虐（乎）其奴（若）畏（畏）四叟（鄰）。敢（嚴）虐（乎）其奴（若）客。覲（渙）虐（乎）其奴（若）澤（釋）。屯（敦）虐（乎）其奴（若）樸。屯（敦）虐（乎）其奴（若）濁。竺（孰）能濁以束（靜）。者。牂（將）舍（徐）清。竺（孰）能庀以迄者。牂（將）舍（徐）生。保此術（道）者不谷（欲）端（尚）呈（盈）。

¹ Siehe 《郭店楚墓竹簡》，荆門市博物館編（河北：文物出版社，1998），111, 114 頁。In der Interpunktion folge ich allerdings nicht der Untersuchungskommission, sondern Zhang Guiguang und lese das Zeichen „長“, chang/zhang („alt (und respektiert)“, „lang(e)“, „Oberhaupt“, „leiten“, „wachsen“, „hervorbringen“), als dem vorigen Satz / Kapitel (Kapitel 30) zugehörig, und nicht als erstes Zeichen des „Kapitels“ 15. Siehe 張桂光，〈「郭店楚墓竹簡·老子」釋注商榷〉，《江漢考古》，1999，第二期（總第71期），72 頁。

Erläuterungen:

„古之善爲士者。微妙玄通。深不可識。夫唯不可識。故強爲之容。“ / „Die, die in alter Zeit als „Shi“ gut waren, waren wundersam und unergründlich durchdringend. Sie waren so tiefgründig, daß man sie nicht kennen konnte. Weil man sie nicht kennen konnte, daher [kann ich] sie nur unzureichend beschreiben:“:

Das Jiaben schreibt: „〔古之 118 善爲道者。微妙玄達〕。深不可志（識）。夫唯不可志（識）。故強爲之容曰。“² („[...] Sie waren so tiefgründig, daß man sie nicht kennen konnte. Weil man sie nicht kennen konnte, daher [kann ich] sie nur unzureichend beschreibend *sagen*:“). Das Yiben schreibt: „古之□爲道者。微眇（妙）玄達。深不可志（識）。夫唯 230 不可志（識）。故強爲之容曰。“³ („Die, die in alter Zeit *im Praktizieren des Dao* [...], waren *unscheinbar* und unergründlich *verstehend*. Sie waren so tiefgründig, daß man sie nicht kennen konnte. Weil man sie nicht kennen konnte, daher [kann ich] sie nur unzureichend beschreibend *sagen*:“).

D.C. Lau übersetzt: „Of old he who was well versed in the way was minutely subtle, mysteriously comprehending, and too profound to be known. It is because he could not be known that he can only be given a makeshift description: ...“⁴ Wing-Tsit Chan übersetzt: „Of old those who were the best rulers were subtly mysterious and profoundly penetrating; too deep to comprehend. And because they cannot be comprehended, I can only describe them arbitrarily: ...“⁵

Die Version des Bambustextes A kann man wohl folgendermaßen übersetzen: „Diejenigen, die in alter Zeit als „Shi“ fungierten, waren *zwangsläufig unscheinbar* und unergründlich *verstehend*. Sie waren so tiefgründig, daß man sie nicht kennen konnte. *Deshalb beschreibe/besinge ich sie*.“

Auch die Fu Yi- (傅奕本) und die Lou Gu-Ausgabe (樓古本) verwenden statt des Zeichens „士“, shi, das Zeichen „道“, dao, wie das Yiben.⁶ Das Zeichen „士“, shi, bezeichnet unter anderem „(unverheiratete junge) Männer“, „die unterste Adelsschicht in der Vor-Hanzeit“, „die erste der vier Bevölkerungsgruppen („士農工商“ / „'Shi', Bauern, Handwerker, Kaufleute“), „ein Mitglied der Intelligenz allgemein“ oder „Krieger“.⁷

„豫焉若冬涉川。猶兮若畏四鄰。儼兮其若容。渙兮若冰之將釋。敦兮其若樸

² Siehe 《馬王堆漢墓帛書》（壹）（北京：文物出版社，1980），11頁。

³ Siehe 《馬王堆漢墓帛書》（壹），96頁。

⁴ D.C. Lau, *Chinese Classics: Tao Te Ching* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1982), p. 287.

⁵ Wing-Tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1973), p. 147.

⁶ Siehe 高明，《帛書老子校注》（北京：中華書局，1996），290-291頁。

⁷ Siehe 《漢語大字典》，第一卷，416頁。

。曠兮其若谷。混兮其若濁。“ / „Sie waren vorsichtig wie beim Überqueren eines Flusses im Winter. Sie waren so wachsam, als ob sie die vier Nachbarn fürchteten. Sie waren zurückhaltend wie *Gäste*. Sie konnten sich auflösen wie *Eis*, das dabei ist zu *schmelzen*. Sie waren so einfach wie unbearbeitetes Holz. Sie waren so offen und weit wie ein Tal. Sie waren so vermischt wie trübes Wasser.“:

Das Jiaben schreibt: „與（豫）呵其若冬〔涉水。猶呵 119其若〕畏四〔鄰。嚴〕呵其若客。渙呵其若凌（凌）澤（釋）。□（敦）呵其若樞（樸）。渚（混）〔呵其若濁。澁（曠）呵 120其〕若浴（谷）。“⁸ („Sie waren vorsichtig wie beim Überqueren eines [...] im Winter. [...] die vier [...] fürchteten. [...] wie *Gäste*. Sie konnten sich auflösen wie *schmelzendes Eis*. Sie waren so *simpel* wie unbearbeitetes Holz. Sie waren so *vermischt* [...] wie ein Tal.“). Das Yiben schreibt: „與（豫）呵其若冬涉水。猷（猶）呵其若畏四叟（鄰）。嚴呵其若客。渙呵 230其若凌（凌）澤（釋）。沌（敦）呵其若樸。渚（混）呵其若濁。澁（曠）呵其若浴（谷）。“⁹ („Sie waren vorsichtig wie beim Überqueren eines *Gewässers* im Winter. Sie waren so wachsam, als ob sie die vier Nachbarn fürchteten. Sie waren zurückhaltend wie *Gäste*. Sie konnten sich auflösen wie *schmelzendes Eis*. Sie waren so *simpel* wie unbearbeitetes Holz. Sie waren so *vermischt* wie trübes Wasser. Sie waren so offen und weit wie ein Tal.“).

D.C. Lau übersetzt: „Tentative, as if wading through water in winter, hesitant, as if in fear of his neighbours; formal like a guest; falling apart like thawing ice; thick like the uncarved block; murky like muddy water, immense like a valley.“¹⁰ Wing-Tsit Chan übersetzt: „Cautious, like crossing a frozen stream in the winter, being at a loss, like one fearing danger on all sides, reserved, like one visiting, supple and pliant, like ice about to melt, genuine, like a piece of uncarved wood, {*P'u*, literally an uncarved wood, has come to mean in Taoism simplicity, plainness, genuineness, etc.} open and broad, like a valley, merged and undifferentiated, like muddy water.“¹¹

Die Version des Bambustextes A kann man wohl folgendermaßen übersetzen: „Sie waren vorsichtig wie beim Überqueren eines Flusses im Winter. Sie waren so wachsam, als ob sie die vier Nachbarn fürchteten. Sie waren zurückhaltend wie *Gäste*. Sie konnten sich auflösen wie *schmelzendes [Eis]*. Sie waren so *simpel* wie unbearbeitetes Holz. Sie waren so vermischt wie trübes Wasser.“¹² Die einzelnen Zeichen müssen allerdings noch genauer untersucht werden.

⁸ Siehe 《馬王堆漢墓帛書》（壹）（北京：文物出版社，1980），11頁 und 高明，《帛書老子校注》（北京：中華書局，1996），291-294頁。

⁹ Siehe 《馬王堆漢墓帛書》（壹），11, 96頁 und 高明，291-294頁。

¹⁰ D.C. Lau, *Chinese Classics: Tao Te Ching* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1982), p. 287.

¹¹ Wing-Tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1973), p. 147.

¹² Siehe 《郭店楚墓竹簡》，荆門市博物館編（河北：文物出版社，1998），111, 114頁。

„敦兮其若樸。“ („Sie waren so einfach wie unbearbeitetes Holz.“): Das Zeichen „沌“, dun/tun/chun/zhuan („unwissend“), das hier im Yiben verwendet wird, findet man bei Wang Bi in Kapitel 20 („我愚人之心也哉。沌沌兮。“ / „Ich habe die Gesinnung eines simplen Menschens; so unwissend.“). Das Jiaben schreibt dort allerdings: „我愚 (愚) 人之心也。蠢蠢呵。“ („Ich habe die Gesinnung eines simplen Menschens; *so unwissend*.“). Das Yiben schreibt: „我愚人之心也。濬濬 (沌沌) 呵。“ („Ich habe die Gesinnung eines simplen Menschens; *so unwissend*.“). Gleich für welches Zeichen auch immer man sich letztlich entscheidet, klar ist, daß es um Natürlichkeit und Einfachheit geht. Unbearbeitetes Holz und ein einfacher, simpler Mensch stehen beide für eine vorzivilisierte, vorkulturelle Unverfälschtheit.

„曠兮其若谷。“ („Sie waren so offen und weit wie ein Tal.“): Dieser Satz fehlt in Bambustext A.

„孰能濁以靜之徐清。孰能安以久動之徐生。“ / „Wer kann das Trübe durch Ruhe allmählich klar werden lassen? Wer kann das Stille durch *lange anhaltendes* Bewegen allmählich zum Leben bringen?“:

Das Jiaben schreibt: „濁而情 (靜) 之余 (徐) 清。女 (安) 以重 (動) 之余 (徐) 生。“¹³ („Das Trübe durch die Ruhe allmählich klar werden lassen. Das Stille durch Bewegung allmählich zum Leben bringen.“). Das Yiben schreibt: „濁而靜之徐清。女 (安) 以重 (動) 之徐生。“¹⁴ („Das Trübe durch die Ruhe allmählich klar werden lassen. Das Stille durch Bewegung allmählich zum Leben bringen.“).

D.C. Lau übersetzt: „The muddy, being stilled, slowly becomes limpid, the settled, being stirred, slowly comes to life.“¹⁵ Wing-Tsit Chan übersetzt: „Who can make muddy water gradually clear through tranquility? Who can make the still gradually come to life through activity?“¹⁶

Hier entspricht die Satzstruktur des Bambustextes A nicht den Seidentexten, sondern der Textversion Wang Bis. Die Version des Bambustextes kann vielleicht folgendermaßen übersetzt werden: „Wer kann das Trübe durch *Anhalten* allmählich klar werden lassen? Wer kann das *Versteckte/Geschützte* durch *Verweilen* allmählich zum Leben bringen?“¹⁷ Das Zeichen, das die Untersuchungskommission in Bambustext A als „靜“, jing („ruhig (sein)“), liest, lese ich mit Zhang Guiguang als „次“, ci, in der Bedeutung von

¹³ Siehe 高明, 《帛書老子校注》(北京: 中華書局, 1996), 295頁。

¹⁴ Siehe 高明, 295頁。

¹⁵ D.C. Lau, *Chinese Classics: Tao Te Ching* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1982), p. 289.

¹⁶ Wing-Tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1973), p. 147.

¹⁷ Siehe 《郭店楚墓竹簡》, 荆門市博物館編 (河北: 文物出版社, 1998), 111, 114頁。

„止“, zhi („anhalten“), da er die beiden Zeichen als damals gleichlautend und deshalb füreinander entlehnbar belegt - siehe zu diesem Zeichen auch die Bambustextversion von Kapitel 37. Das Zeichen „庇“, pi („regulieren“, „sammeln“), das die Untersuchungskommission für eine Verschreibung des Zeichens „安“, an („ruhig“, „still“, „sicher“, „stabil“), hält, liest Zhang Guiguang als das Zeichen „庇“, bi/pi („verdecken“, „versteckt“, „beschützen“), für das das Zeichen „庇“, pi, ein Lehnzeichen ist. Das Zeichen, das bei Wang Bi „動“, dong („bewegen“), ist und auch in den Seidentexten als „動“, dong („bewegen“), gelesen werden kann, ist in Bambustext ein Zeichen, das ursprünglich „das Gehen anhalten“ bedeutet und Zhang Guiguang als eine andere Schreibweise für das Zeichen „駐“, zhu („verweilen“), betrachtet.¹⁸

Siehe eventuell auch Kapitel 45 („躁勝寒。靜勝熱。〇 / „Aktivität besiegt Kälte. Ruhe besiegt Hitze.“).

„保此道者不欲盈。夫唯不盈。故能蔽不新成。〇“ / „Wer dieses Dao bewahrt, begehrt nicht, voll zu sein. Nur, weil sie nicht voll sind, daher können sie abgenutzt sein und [brauchen] nicht, neu [zu] werden.“:

Die Version des Yiben ist knapper als die des Jiaben. Das Jiaben schreibt: „葆（保）此道不欲盈。夫唯不欲〔盈。是〕以能〔蔽而不〕121成。〇“¹⁹ („Wenn man dieses Dao bewahrt, begehrt man nicht, voll zu sein. Nur weil man nicht *begehrt*, [...] *kann man* [...] *vollendet sein*.“). Das Yiben schreibt: „葆（保）此道〔者不〕231欲盈。是以能襲（蔽）而不成。〇“²⁰ („Wenn man dieses Dao bewahrt, begehrt man [...], voll zu sein. *Des-halb kann man abgenutzt und nicht-vollendet sein*.“).

D.C. Lau übersetzt: „He who treasures this way desires not to be full. It is because he desires not to be full that he is able to be worn and incomplete.“²¹ Wing-Tsit Chan übersetzt: „He who embraces this Tao does not want to fill himself to overflowing. It is precisely because there is no overflowing that he is beyond wearing out and renewal.“²²

Bambustext A ist noch knapper als der Yiben-Seidentext. Er kann folgendermaßen übersetzt werden: „Wer dieses Dao bewahrt, begehrt nicht, das *Präsentieren/Vollsein hochzuschätzen*.“

¹⁸ Siehe 張桂光, 〈「郭店楚墓竹簡·老子」釋注商榷〉, 《江漢考古》, 1999, 第二期 (總第71期), 73-74頁。Des weiteren siehe 《漢語大字典》, 第二卷, 873, 874-875頁, 《漢語大字典》, 第三卷, 2133-2134頁, 《漢語大字典》, 第六卷, 3826頁, 《漢語大字典》, 第七卷, 4549頁。

¹⁹ Siehe 《馬王堆漢墓帛書》(壹) (北京: 文物出版社, 1980), 11頁。

²⁰ Siehe 《馬王堆漢墓帛書》(壹), 96頁 und 高明, 《帛書老子校注》(北京: 中華書局, 1996), 297頁。

²¹ D.C. Lau, *Chinese Classics: Tao Te Ching* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1982), p. 289.

²² Wing-Tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton, N.J.: Princeton University

Gao Ming zitiert Liu Shiwei (劉師培), der das Zeichen „能“, neng („können“), als das Zeichen „寧“, ning („eher“, „lieber“), liest. Gao Ming zitiert des weiteren aus dem Kapitel „上仁“ im Buch *Wenzi* (《文子》), wo steht: „自虧缺不敢全也。“²³ („Selbst Mängel haben und nicht wagen vollständig zu sein.“).

Siehe auch Kapitel 22 („敝則新。 “ / „[Zeigt man sich] abgenutzt, dann bleibt man neu.“).

Press, 1973), p. 147.

²³ Siehe 高明, 《帛書老子校注》(北京:中華書局, 1996), 298頁。

十六章

致虛極。守靜篤。萬物並作。吾以觀復。夫物芸芸。各復歸其根。歸根曰靜。是謂復命。復命曰常。知常曰明。不知常。妄作凶。知常容。容乃公。公乃王。王乃天。天乃道。道乃久。沒身不殆。

Kapitel 16

Man erreiche die äußerste Leere und halte sich an die stabilste Ruhe. Die „zehntausend Dinge“ entstehen nebeneinander. Ich beobachte ihre Rückkehr. Die Dinge sind zahlreich. Sie kehren jeweils zu ihrer Wurzel zurück. *Zur Wurzel zurückgekehrt sein*, heißt ruhig sein. Dies nennt man, zur ursprünglichen Bestimmung zurückgekehrt sein, *heißt* beständig sein. Zu wissen beständig zu sein heißt klarsichtig sein. Nicht zu wissen beständig zu sein ist, willkürlich Unheilvolles tun. Zu wissen beständig zu sein ist aufnahmefähig sein. Ist man aufnahmefähig, dann ist man ohne Vorlieben. Ist man ohne Vorlieben, dann ist man königlich. Ist man königlich, dann ist man [wie] der Himmel. Ist man [wie] der Himmel, dann ist man [wie] das Dao. Ist man [wie] das Dao, dann währt man lange. Bis zum Ende seines Lebens ist man nicht in Gefahr.

Jiaben-Seidentextversion:

至虛極也。守情（靜）表（篤）也。萬物旁（並）作。吾以觀其復也。天（夫）物雲雲。各復歸於其〔根〕。〔曰靜〕。122情（靜）是胃（謂）復命。復命常也。知常明也。不知常帝（妄）。帝（妄）作凶。知常容。容乃公。公乃王。王乃天。天乃道。〔道乃久〕。123沕（沒）身不怠（殆）。

Yiben-Seidentextversion:

至虛極也。守靜督（篤）也。萬物旁（並）作。吾以觀其復也。天（夫）物231𠂔𠂔。各復歸於其根。曰靜。靜是胃（謂）復命。復命常也。知常明也。不知常芒（妄）。芒（妄）作凶。知常容。容乃公。公乃王。〔王232𠂔乃〕天。天乃道。道乃。沒身不殆。

Bambustextversion:

A:

至虛互(恆)也。𠂔(守)中簪(篤)也。萬勿(物)才(旁)復(作)。居以須復也。天道員員。各復其董(根)。■ 24

Erläuterungen:

„致虛極。守靜篤。萬物並作。吾以觀復。“ / „Man erreiche die äußerste Leere und halte sich an die stabilste Ruhe. Die ‘zehntausend Dinge’ entstehen nebeneinander. Ich beobachte ihre Rückkehr.“:

Das Jiaben schreibt: „至虛極也。守情（靜）表（篤）也。萬物旁（並）作。吾以觀其復也。“¹ („Ein Leersein zu erreichen, ist das Äußerste. Sich an das Ruhigsein halten, ist stabil sein. Die ‘zehntausend Dinge’ entstehen nebeneinander. Ich beobachte ihre Rückkehr.“). Das Yiben schreibt: „至虛極也。守靜督（篤）也。萬物旁（並）作。吾

¹ Siehe 高明, 《帛書老子校注》(北京:中華書局, 1996), 298頁。

以觀其復也。〃² („Ein Leersein zu erreichen, ist das Äußerste. Sich an das Ruhigsein halten, ist stabil sein. Die ‘zehntausend Dinge’ entstehen *nebeneinander*. Ich beobachte ihre Rückkehr.“).

D.C. Lau übersetzt: „I attain the utmost emptiness; I keep to extreme stillness. The myriad creatures all rise together and I watch thereby their return.“³ Wing-Tsit Chan übersetzt: „Attain complete vacuity, maintain steadfast quietude. All things come into being, and I see thereby their return.“⁴

Die Version des Bambustextes A kann folgendermaßen übersetzt werden: „*Ein Leersein zu erreichen, ist dauerhaft sein. Sich an ein Leersein (in der Mittesein) zu halten, ist stabil sein.* Die ‘zehntausend Dinge’ entstehen *nebeneinander*. Sie verweilen, um nach kurzer Zeit zurückzukehren.“ Das Zeichen „須“, xu, das Bambustext A hier und in seiner Version von Kapitel 19 verwendet, bedeutet „待“, dai („warten“), „止“, zhi („anhalten“), „須臾“, xu yu („einen Augenblick“).⁵

„致虛極。守靜篤。〃 („Man erreiche die äußerste Leere und halte sich an die stabilste Ruhe.“): Im allgemeinen wird diese Textstelle so gelesen, wie man dies auch in den oben zitierten Übersetzungen finden kann. Die Fassung des Jiabens, des Yibens und des Bambustextes A legen allerdings ein anderes grammatikalisches Textverständnis nahe.

An dieser Textstelle unterscheidet sich Bambustext A deutlich von der Textversion Wang Bis und der der Seidentexte. Es läßt sich nicht mit Gewißheit sagen, ob es sich bei dem Zeichen „中“, zhong („Mitte“) in Bambustext A - das ich verbal übersetzt habe -, um das Originalzeichen oder ein Lehnzeichen für das Zeichen „沖“, chong („leer (sein)“), handelt. Zur Austauschbarkeit der Zeichen „中“, zhong („Mitte“), und „沖“, chong („leer“), siehe die Version des Bambustextes B von Kapitel 45 („大涅 (盈) 若中 (盅)。其甬 (用) 不窮 (窮)。“ / „Große Fülle scheint *leer zu sein*. In der Verwendung nimmt sie kein Ende.“).⁶

„夫物芸芸。各復歸其根。〃 / „Die Dinge sind zahlreich. Sie kehren jeweils zu ihrer Wurzel zurück.“:

Das Jiaben schreibt: „天 (夫) 物雲雲。各復歸於其 [根] 。“⁷ („Die Dinge *des Himmels* sind zahlreich. Sie kehren jeweils zu ihrer [...] zurück.“). Das Yiben schreibt:

² Siehe 高明, 《帛書老子校注》(北京: 中華書局, 1996), 298頁。

³ D.C. Lau, *Chinese Classics: Tao Te Ching* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1982), p. 289.

⁴ Wing-Tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1973), p. 147.

⁵ Siehe 《漢語大字典》, 第七卷, 4358頁。Siehe auch 《正中形音義綜合大字典》, 高樹藩編纂 (台北: 正中書局, 1984), 2050-2051頁。

⁶ Siehe 《郭店楚墓竹簡》, 荊門市博物館編 (河北: 文物出版社, 1998), 118頁。

⁷ Siehe 高明, 299頁。

„天（夫）物 231 ■ 耘耘。各復歸於其根。“⁸ („Die Dinge *des Himmels sind zahlreich.*
Sie kehren jeweils *zu ihrer Wurzel zurück.*“).

D.C. Lau übersetzt: „The teeming creatures all return to their sparate roots.“⁹ Wing-Tsit Chan übersetzt: „All things flourish, but each returns to its root.“¹⁰

Die Version des Bambustextes A läßt sich folgendermaßen übersetzen: „Das *Dao* des Himmels ist vielfältig. Sie kehren jeweils zu seinem *Ursprung* zurück.“ Ich gehe allerdings davon aus, daß die Version des Bambustextes A, die nicht „天物“, tian wu („die Dinge des Himmels“), sondern „天道“, tian dao („das Dao des Himmels“), schreibt, fehlerhaft ist,¹¹ und die Übersetzung deshalb lauten sollte: „Die Dinge des Himmels sind zahlreich. Sie kehren jeweils zu ihrem *Ursprung* zurück.“

Unter der Wurzel, zu der alle Dinge zurückkehren, versteht Gao Ming das Dao.¹² Statt „夫物“ („die Dinge“) schreiben sowohl das Jiaben als auch das Yiben „天物“ („die Dinge des Himmels“). Gao Ming hält die Version des Jiabens und des Yibens für einen Schreibfehler.¹³ Beachtet man jedoch die Version des Bambustextes A, so stellt man fest, daß es sich bei dem Zeichen „夫“, fu (Partikel), wohl eher um eine Fehlschreibung des Zeichens „天“, tian („Himmel“), handelt. Die Beobachtung und Beachtung der Natur und ihrer Zyklen bildet die Grundlage der daoistischen Weltsicht(en).

Man findet eine weitere Variante dieser Textstelle auch zitiert in Kapitel 11, „在宥“, zai you, im Buch *Zhuangzi*:

汝徒處无爲。而物自化。墮爾形體。吐爾聰明。倫與物忘。大同乎溟溟。
解心釋神。莫然无魂。萬物云云。各復其根。各復其根而不知。渾渾沌沌。
。終身不離。若彼知之。乃是離之。无問其名。无闕其情。物固自生。¹⁴

Du brauchst nur im Nicht-Handeln zu verweilen und die Dinge entwickeln sich von alleine. Lasse Deine körperliche Form von Dir abfallen, gebe Deine Gescheitheit (wörtlich: Hellhörigkeit und Klarsichtigkeit) auf und Du wirst versinken und die Dinge vergessen, eine große Einheit mit dem Unergründlichen bilden. Befreie Dein Herz, lasse Deinen Geist frei und Du wirst still und [wie] unbeseelt sein. Die „zehntausend Dinge“ sind *zahlreich*. Sie kehren jeweils zurück zu ihrer Wurzel. Sie kehren jeweils zurück zu ihrer Wurzel, ohne etwas zu wissen. In ihrer Ursprünglichkeit verlassen sie ihr ganzes Leben [die Wurzel] nicht. Wenn Du dies weißt, hast Du sie bereits verlassen. Ohne nach ihrem Namen zu fragen, ohne nach ihrer Tatsächlichkeit Ausschau zu halten, bringen die Dinge sich mit Gewißheit von alleine hervor.

⁸ Siehe 高明, 《帛書老子校注》(北京:中華書局, 1996), 300頁。

⁹ D.C. Lau, *Chinese Classics: Tao Te Ching* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1982), p. 289.

¹⁰ Wing-Tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1973), p. 147.

¹¹ Siehe auch 尹振環, 〈也談楚簡《老子》其書——與郭沂同志商榷〉, 《哲學研究》, 1999 (4), 33頁。

¹² Siehe 高明，301頁。

¹³ Siehe 高明, 300頁。

¹⁴ 郭慶藩，《莊子集釋》，in《諸子集成》，Bd. 3（北京：中華書局，1986），176-177頁。

„歸根曰靜。是謂復命。復命曰常。知常曰明。不知常。妄作凶。“ / „Zur Wurzel zurückgekehrt sein, heißt ruhig sein. Dies nennt man, zur ursprünglichen Bestimmung zurückgekehrt sein. Zur ursprünglichen Bestimmung zurückgekehrt sein, heißt beständig sein. Zu wissen beständig zu sein heißt klarsichtig sein. Nicht zu wissen beständig zu sein ist, willkürlich Unheilvolles zu tun.“:

Das Jiaben schreibt: „〔曰靜〕。122情（靜）是胃（謂）復命。復命常也。知常明也。不知常妄（妄）。妄（妄）作兇。“¹⁵ („[...] Ruhig sein nennt man, zur ursprünglichen Bestimmung zurückgekehrt sein. Zur ursprünglichen Bestimmung zurückgekehrt sein, ist beständig sein. Zu wissen beständig zu sein ist klarsichtig sein. Nicht zu wissen beständig zu sein ist willkürlich sein. Wenn Willkür entsteht, ist dies unheilvoll.“). Das Yiben schreibt: „曰靜。靜是胃（謂）復命。復命常也。知常明也。不知常芒（妄）。芒（妄）作兇。“¹⁶ („Dies heißt ruhig sein. Ruhig sein nennt man, zur ursprünglichen Bestimmung zurückgekehrt sein. Zur ursprünglichen Bestimmung zurückgekehrt sein, ist beständig sein. Zu wissen beständig zu sein ist klarsichtig sein. Nicht zu wissen beständig zu sein ist willkürlich sein. Wenn Willkür entsteht, ist dies unheilvoll.“). Die Version der Seidentexte unterscheidet sich von der Wang Bis.

D.C. Lau übersetzt: „Returning to one's roots is known as stillness. Stillness is what is called returning to one's destiny. Returning to one's destiny is normal. Knowledge of the normal is discernment. Not to know the normal is to be without basis. To innovate without basis bodes ill.“¹⁷ Wing-Tsit Chan übersetzt: „This return to its root means tranquillity. It is called returning to its destiny. To return to destiny is called the eternal (Tao). To know the eternal is called enlightenment. Not to know the eternal is to act blindly to result in disaster.“¹⁸ Robert G. Henricks übersetzt: „'Tranquility'—this means to return to your fate. To return to your fate is to be constant; to know the constant is to be wise. Not to know the constant is to be reckless and wild; if you're reckless and wild, your actions will lead to misfortune.“¹⁹

Diese Textpassage findet sich nicht in Bambustext A.

Meines Erachtens ist hier nicht die Rede von abstrakten Zuständen der „Ruhe“, des „Dauerhaften“, der „Klarheit/Klarsichtigkeit“, sondern von Vorgängen, Prozessen, Erfahrungen. Siehe auch Kapitel 55 („知和曰常。知常曰明。“ / „Zu harmonisieren *wissen* heißt beständig sein. *Zu wissen beständig zu sein* heißt klarsichtig sein.“ Siehe allerdings die Version des Jiabens und die des Bambustextes A.).

¹⁵ Siehe 《馬王堆漢墓帛書》（壹）（北京：文物出版社，1980），11頁。

¹⁶ Siehe 《馬王堆漢墓帛書》（壹）96頁。

¹⁷ D.C. Lau, *Chinese Classics: Tao Te Ching* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1982), pp. 289-291.

¹⁸ Wing-Tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1973), p. 147.

¹⁹ Robert G. Henricks, *Lao-Tzu Te-Tao Ching: A New Translation Based on the Recently Discovered Ma-wang-tui Texts* (New York: Ballantine Books, 1989), p. 218.

„不知常。妄作凶。“ („Nicht zu wissen beständig zu sein ist willkürlich Unheilvolles zu tun.“): Die Version der Seidentexte ist stimmiger, da das Zeichen „作“, zuo, das weiter oben in diesem Kapitel schon zu finden ist, weiterhin in der Bedeutung „entstehen“ verwendet wird und nicht plötzlich ein Bedeutungswandel stattfindet, etwa hin zu „tun“, „verursachen“.

Meiner Ansicht nach ist hier die Rede von Aktivitäten, die aus dem Gefühl der Gespaltenheit entstanden sind und durch ihre nicht mit dem Ganzen koordinierten Aktivitäten Unheil schaffen - diese Aussage kann man gleichermaßen auf ein Individuum wie auch auf eine ganze Gesellschaft beziehen.

„知常容。容乃公。公乃王。王乃天。天乃道。道乃久。沒身不殆。“ / „Zu wissen beständig zu sein ist aufnahmefähig sein. Ist man aufnahmefähig, dann ist man ohne Vorlieben. Ist man ohne Vorlieben, dann ist man königlich. Ist man königlich, dann ist man [wie] der Himmel. Ist man [wie] der Himmel, dann ist man [wie] das Dao. Ist man [wie] das Dao, dann währt man lange. Bis zum Ende seines Lebens ist man nicht in Gefahr.“:

Das Jiaben schreibt: „知常容。容乃公。公乃王。王乃天。天乃道。〔道乃久〕。123 沕（沒）身不怠（殆）。“²⁰ („Zu wissen beständig zu sein ist aufnahmefähig sein. Ist man aufnahmefähig, dann ist man ohne Vorlieben. Ist man ohne Vorlieben, dann ist man königlich. Ist man königlich, dann ist man [wie] der Himmel. Ist man [wie] der Himmel, dann ist man [wie] das Dao. [...], dann währt man lange. Bis zum Ende seines Lebens ist man nicht in Gefahr.“). Das Yiben schreibt: „知常容。容乃公。公乃王。〔王 232 乃〕天。天乃道。道乃。沒身不殆。“²¹ („Zu wissen beständig zu sein ist aufnahmefähig sein. Ist man aufnahmefähig, dann ist man ohne Vorlieben. Ist man ohne Vorlieben, dann ist man königlich. [...] [wie] der Himmel. Ist man [wie] der Himmel, dann ist man [wie] das Dao. *Ist man [wie] das Dao, dann ist man bis zum Ende seines Lebens nicht in Gefahr.*“). Meiner Ansicht nach muß man nicht unbedingt davon ausgehen, daß im Yiben das Zeichen „久“, jiu („lange währen“), versehentlich ausgelassen wurde.

D.C. Lau übersetzt: „To know the normal is to be tolerant. Tolerance leads to impartiality, impartiality to kingliness, kingliness to heaven, heaven to the way, the way to perpetuity, and to the end of one's days one will meet with no danger.“²² Wing-Tsit Chan übersetzt: „He who knows the eternal is all-embracing.

²⁰ Siehe 高明, 《帛書老子校注》(北京:中華書局, 1996), 302頁。

²¹ Siehe 《馬王堆漢墓帛書》(壹)(北京:文物出版社, 1980), 96頁 und 高明, 302頁。

²² D.C. Lau, *Chinese Classics: Tao Te Ching* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1982), p. 291.

Being all-embracing, he is impartial. Being impartial, he is kingly (universal). Being kingly, he is one with Nature. Being one with Nature, he is in accord with Tao. Being in accord with Tao, he is everlasting, and is free from danger throughout his lifetime.“²³

Diese Textpassage findet sich nicht in Bambustext A.

Das Zeichen „王“, wang, hat die Bedeutung von „Oberhaupt“, „König“. Im 《說文》, shuo wen, wird es so erklärt: „王天下所歸往也。“²⁴ („Wang ist, wem sich die Welt zugehörig fühlt.“). Im 《書·洪範》, shu jing, findet man folgende Erklärung: „天子作民父母。以爲天下王。“²⁵ („Der Sohn des Himmels verhält sich wie Vater und Mutter der Leute/des Volkes. Er gilt als der Wang der Welt.“). Dem Fürsorgegedanken kommt im Buch *Laozi* eine besonders große Bedeutung zu. Es geht nicht um die Idee des „Herrschens“, sondern um die Verantwortung und die Sorge um den Fortbestand einer Gruppe, eines Volkes im Gefüge des Ganzen.

²³ Wing-Tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1973), p. 147.

²⁴ 《漢語大字典》，第二卷，1099頁。

²⁵ 《漢語大字典》，第二卷，1099頁。

Wang-Bi-Textversion:

十七章

Kapitel 17

太上。下知有之。其次親而譽之。其次畏之。其次侮之。信不足焉。有不信焉。悠兮其貴言。功成事遂。百姓皆謂我自然。

Die Besten sind die, von denen man [lediglich] weiß, daß sie existieren. Darauf folgen die, die gemocht *und* gelobt werden. Darauf folgen die, die gefürchtet werden. Darauf folgen die, die verachtet werden. Ist die Vertrauenswürdigkeit nicht ausreichend, wird einem nicht vertraut. Sie sind besorgt und messen dem Reden große Bedeutung bei. Haben sie [ihre] Aufgaben vollbracht und [ihre] Angelegenheiten erledigt, sagen die Leute *alle*: „Wir sind von alleine so [, wie wir sind].“

Jiaben-Seidentextversion:

Yiben-Seidentextversion:

大上。下知有之。其次親譽之。其次畏之。其下母（侮）之。信不足。案有不信。〔猶呵〕 124 其貴言也。成功遂事。而百省（姓）胃（謂）我自然。

大上。下知又（有）〔之〕。其〔次〕親譽之。其次畏之。其下母（侮）之。信不足。安 232 有不信。猷（猶）虐（乎）其貴言也。成功遂事。而百姓胃（謂）我自然。

Bambustextversion:

C:

大上下智（知）又（有）之。其即（次）新（親）譽之。其既（即次）懼（畏）之。其即（次）又（侮）之。信不足。安，又（有）不信。猷（猶）虐（乎）其貴言也。成事遂（遂）社（功）。而百省（姓）曰。我自狀（然）也。

Erläuterungen:

„太上。下知有之。其次親而譽之。其次畏之。其次侮之。“ / „Die Besten sind die, von denen man [lediglich] weiß, daß sie existieren. Darauf folgen die, die gemocht *und* gelobt werden. Darauf folgen die, die gefürchtet werden. Darauf folgen die, die verachtet werden.“:

Das Jiaben schreibt: „大上。下知有之。其次親譽之。其次畏之。其下母（侮）之。“¹ („Die Besten sind die, von denen man [lediglich] weiß, daß sie existieren. Darauf folgen die, die gemocht und gelobt werden. Darauf folgen die, die gefürchtet werden. *Danach* folgen die, die verachtet werden.“). Das Yiben schreibt: „大上。下知又（有）〔之〕。其〔次〕親譽之。其次畏之。其下母（侮）之。“² („Die Besten sind die, von denen man [lediglich] weiß, daß [...] existieren. Dar[...] folgen die, die gemocht und gelobt werden. Darauf folgen die, die gefürchtet werden. *Danach* folgen die, die verachtet werden.“).

D.C. Lau übersetzt: „The best of all rulers is but a shadowy presence to his subjects. Next comes the

¹ Siehe 高明, 《帛書老子校注》(北京:中華書局, 1996), 305頁。

² Siehe 《馬王堆漢墓帛書》(壹)(北京:文物出版社, 1980), 96頁。

ruler they love and praise; next comes one they fear; last comes one they treat with impertinence.“³ Wing-Tsit Chan übersetzt: „The best (rulers) are those whose existence is (merely) known by the people. The next are those who are loved and praised. The next are those who are despised.“⁴

Die Version des Bambustextes C kann man folgendermaßen übersetzen: „Die Besten sind die, von denen man [lediglich] weiß, daß sie existieren. Darauf folgen die, die gemocht und gelobt werden. Darauf folgen die, die gefürchtet werden. Darauf folgen die, die verachtet werden.“

Wang Bi und Heshang Gong verstehen unter „太上“, tai shang, die idealen Regierenden. Man weiß lediglich, daß es sie gibt, doch sie greifen nicht in das Leben der Menschen ein. Man kann diese gesamte Abfolge dann verstehen im Bezug auf die Regierenden, zu denen das Volk immer weniger in einem harmonischen Verhältnis steht.

„信不足焉。有不信焉。“ / „Ist die Vertrauenswürdigkeit nicht ausreichend, wird einem nicht vertraut.“:

Das Jiaben schreibt: „信不足。案有不信。“⁵ („Ist die Vertrauenswürdigkeit nicht ausreichend, *dann* wird einem nicht vertraut.“). Das Yiben schreibt: „信不足。安 232 有不信。“⁶ („Ist die Vertrauenswürdigkeit nicht ausreichend, *dann* wird einem nicht vertraut.“).

D.C. Lau übersetzt: „Only when there is not enough faith is there a lack of faith.“⁷ Wing-Tsit Chan übersetzt: „It is only when one does not have enough faith in others that others will have no faith in him.“⁸ Robert G. Henricks übersetzt: „When trust is insufficient, there will be not trust [in return].“⁹

Die Version des Bambustextes kann man folgendermaßen übersetzen: „Ist die Vertrauenswürdigkeit nicht ausreichend, *dann* wird einem nicht vertraut.“

„悠兮其貴言。功成事遂。百姓皆謂我自然。“ / „Sie sind besorgt und messen dem Reden große Bedeutung bei. Haben sie [ihre] Aufgaben vollbracht und [ihre] Angelegenheiten erledigt, sagen die Leute *alle*: ‘Wir sind von alleine so [, wie wir sind].’“:

Das Jiaben schreibt: „〔猶呵〕 124 其貴言也。成功遂事。而百省（姓）胃（謂）我

³ D.C. Lau, *Chinese Classics: Tao Te Ching* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1982), p. 291.

⁴ Wing-Tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1973), p. 148.

⁵ Siehe 高明, 《帛書老子校注》（北京：中華書局，1996），307頁。

⁶ Siehe 高明，307頁。

⁷ D.C. Lau, p. 291.

⁸ Wing-Tsit Chan, p. 148.

⁹ Robert G. Henricks, *Lao-Tzu Te-Tao Ching: A New Translation Based on the Recently Discovered Ma-wang-tui Texts* (New York: Ballantine Books, 1989), p. 220.

自然。"¹⁰ („[...] messen dem Reden große Bedeutung bei. *Sie vollbringen [ihre] Aufgaben und erledigen [ihre] Angelegenheiten*, und die Leute sagen: 'Wir sind von alleine so [, wie wir sind].'"). Das Yiben schreibt: „猷（猶）呵其貴言也。成功遂事。而百姓胃（謂）我自然。"¹¹ („Sie sind *zögerlich/vorsichtig* und messen dem Reden große Bedeutung bei. *Sie vollbringen [ihre] Aufgaben und erledigen [ihre] Angelegenheiten*, und die Leute sagen: 'Wir sind von alleine so [, wie wir sind].'").

D.C. Lau übersetzt: „Hesitant, he does not utter words lightly. When his task is accomplished and his work done the people all say, 'It happened to us naturally.'"¹² Wing-Tsit Chan übersetzt: „[The great rulers] value their words highly. They accomplish their task; they complete their work. Nevertheless their people say that they simply follow Nature (*Tzu-jan*).“¹³ Robert G. Henricks übersetzt: „Hesitant, undecided! Like this is his respect for speaking. He completes his tasks and finishes his affairs, yet the common people say, 'These things all happened by nature.'“¹⁴

Die Version des Bambustextes kann folgendermaßen übersetzt werden: „Sie sind *zögerlich/vorsichtig* und messen dem Reden große Bedeutung bei. *Sie vollbringen [ihre] Angelegenheiten und erledigen [ihre] Aufgaben*, und die Leute sagen: 'Wir sind von alleine so [, wie wir sind].'“

Statt dem Zeichen „悠“, you („besorgt“), das Wang Bi verwendet, finden wir in den meisten Ausgaben das Zeichen „猶“, you („zögerlich“, „wachsam“, „vorsichtig“).¹⁵ Zum Zeichen „猶“, you, siehe auch Kapitel 15 („豫焉若冬涉川。猶兮若畏四鄰。“ / „Sie waren vorsichtig wie beim Überqueren eines Flusses im Winter. Sie waren so wachsam, als ob sie die vier Nachbarn fürchteten.“).

Den Begriff „自然“, *zi ran* („von sich aus so (sein) / von alleine so (sein)“), verstehe ich im Sinne von „natürlich (sein)“, „Natürlichkeit“, dem Gegenteil von „künstlich (sein)“, „Künstlichkeit“.¹⁶ Guo Yi versteht den Begriff im Sinne von „本來的樣子“ („ursprüngliche Art und Weise“).¹⁷ Jiang Xichang versteht ihn im Sinne von „自成“ („von alleine werden / entwickeln / sich vollenden“, „sich selbständig entfalten“).¹⁸

¹⁰ Siehe 高明, 《帛書老子校注》(北京:中華書局, 1996), 308頁。

¹¹ Siehe 《馬王堆漢墓帛書》(壹)(北京:文物出版社, 1980), 96頁。

¹² D.C. Lau, *Chinese Classics: Tao Te Ching* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1982), p. 291.

¹³ Wing-Tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1973), p. 148.

¹⁴ Robert G. Henricks, *Lao-Tzu Te-Tao Ching: A New Translation Based on the Recently Discovered Ma-wang-tui Texts* (New York: Ballantine Books, 1989), p. 220.

¹⁵ Siehe 高明, 308-309頁。

¹⁶ Im Sinne der Erklärung im 《漢語大詞典》, 第八卷, 1328頁。

¹⁷ Siehe 郭沂, "以'自然'的本義觀照老子哲學之底蘊" in 〈'95西安國際老子研討會專輯〉, 《中國哲學史》, 1995(3/4期), 68頁。

¹⁸ Siehe 蔣錫昌, 《老子校詁》(1937. 成都:成都古籍書店, 1988), 113頁。Siehe auch das Zitat von Jiang Xichang in Erläuterungen zu Kapitel 23 („希言自然。“).

Roger T. Ames schreibt:

Just as the natural *tao* does not impose constraints on the myriad phenomena, the sage too refrains from inhibiting the natural development of his people by subjecting them to imposed social and political regulation. *Wu-wei* is the main precept behind the *Lao Tzu*'s conception of government as a peculiarly Taoistic anarchism: the minimum amount of external interference projected onto the individual from those in power combined with an environment most conducive to the individual's quest for personal fulfillment.¹⁹

Nicht nur in diesem Kapitel, sondern über das gesamte Buch *Laozi* verteilt ist die Rede von einer herrschaftslosen Gesellschaftsform. Es handelt sich um eine gesellschaftliche Organisationsform, in der es zwar leitende Personen gibt, jedoch keine herrschenden - siehe Kapitel 10 („長而不宰。◦ / „...; leiten, doch nicht herrschen: ...“). Als entscheidend werden im Buch *Laozi* Kooperationsmuster und nicht etwa autoritäre Dominanz-Subordinations-Muster betrachtet. Es handelt sich um eine Kritik an den (patriarchalischen) Gesellschaftsstrukturen der dominanten Staaten jener Zeit.

Es ist allgemein üblich im Zusammenhang mit den im Buch *Laozi* favorisierten Gesellschaftsstrukturen von einer Verklärung der Vergangenheit und der Natur zu sprechen, anders ausgedrückt also von einer intellektuellen Erarbeitung eines Idealzustandes und der mündlichen und schließlich schriftlichen Präsentation dieses Prozesses. In Anbetracht der weltanschaulichen Muster, die im Buch *Laozi* dargelegt werden - siehe diesbezüglich auch Kapitel 1 (Jiaben und Yiben: „无名萬物之始也。有名萬物之母也。◦“ / „Das Namenlose ist der Anfang der ‘zehntausend Dinge’. Das Benannte ist die Mutter der ‘zehntausend Dinge’.“) mit seinen Verweisen und im besonderen Kapitel 57 und 80 -, wäre es jedoch durchaus möglich, daß die Grundlage dieser Anschauungen tatsächliche, konkrete *Erfahrungen* mit einer anderen gesellschaftlichen Organisationsform sind - nämlich einer nicht-patriarchalischen, nicht-dominanzorientierten Gesellschaftsform.

Die Konfuzianer haben den Machtmißbrauch der Herrscher ihrer Zeit auch heftig kritisiert, doch sie waren gleichzeitig Verfechter des Patriarchats, dessen Grundmerkmal die Festschreibung und Rechtfertigung von Herrschaftsstrukturen ist.

¹⁹ Roger T. Ames, *The Art of Rulership: A Study of Ancient Chinese Political Thought* (Albany: State University of New York Press, 1994), p. 41. Siehe auch Roger T. Ames, „Is Political Taoism Anarchism?“, *Journal of Chinese Philosophy*, 10 (1983), pp. 27-47.

Wang-Bi-Textversion:

十八章

Kapitel 18

大道廢。有仁義。慧智
出。有大偽。六親不和
。有孝慈。國家昏亂。
有忠臣。

Weil das große Dao aufgegeben worden ist, gibt es „Menschlichkeit“ und „Rechtschaffenheit“. Weil Schlauheit und Gelehrsamkeit erschienen, gibt es große Falschheit. Weil die „sechs Verwandten“ nicht harmonieren, gibt es „kindliche Pietät“ und „elterliche Zuwendung“. Weil sich Land und Familie in einem chaotischen Zustand befinden, gibt es loyale Minister.

Jiaben-Seidentextversion:

Yiben-Seidentextversion:

故大道廢。案有仁義。知（智）快（慧）
）出。案有大 125 偽。六親不和。案有
畜（孝）茲（慈）。邦家閭（昏）亂。
案有貞臣。

故大道廢。安有仁義。知（智）慧出。
安有〔大偽〕。233 六親不和。安又（
有）孝茲（慈）。國家閭（昏）亂。安
有貞臣。

Bambustextversion:

C:

古(故)大,道登(廢)。安又(有)慧(仁)義。六新(親)不和。安又(有)孝孳(慈)。
邦象(家)緡(昏)口國又(有)正臣。■ 3

Erläuterungen:

„大道廢。有仁義。慧智出。有大偽。“ / „Weil das große Dao aufgegeben worden ist, gibt es ‘Menschlichkeit’ und ‘Rechtschaffenheit’. Weil Schlauheit und Gelehrsamkeit erschienen, gibt es große Falschheit.“:

Das Jiaben schreibt: „故大道廢。案有仁義。知（智）快（慧）出。案有大 125 偽。“
¹ („Daher, weil das große Dao aufgegeben worden ist, *deshalb* gibt es ‘Menschlichkeit’ und ‘Rechtschaffenheit’. Weil *Wissen und Schlauheit* erschienen, *deshalb* gibt es große Falschheit.“). Das Yiben schreibt: „故大道廢。安有仁義。知（智）慧出。安有〔大偽〕。233 ■“
² („Daher, weil das große Dao aufgegeben worden ist, *deshalb* gibt es ‘Menschlichkeit’ und ‘Rechtschaffenheit’. Weil *Wissen und Schlauheit* erschienen, *deshalb* gibt es große Falschheit.“).

D.C. Lau übersetzt: „Thus when the great way falls into disuse there are benevolence and rectitude; when cleverness emerges there is great hypocrisy; ...“³ Wing-Tsit Chan übersetzt: „When the great Tao declined, the doctrines of humanity (*jen*) and righteousness (*i*) arose. When knowledge and wisdom ap-

¹ Siehe 高明, 《帛書老子校注》(北京:中華書局, 1996), 310頁。

² Siehe 高明, 310頁。

³ D.C. Lau, *Chinese Classics: Tao Te Ching* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1982), pp. 291-293.

peared, there emerged great hypocrisy.“⁴ Robert G. Henricks übersetzt: „Therefore, when the Great Way is rejected, it is then that we have the virtues of humanity and righteousness; when knowledge and wisdom appear, it is then that there is great hypocrisy; ...“⁵

Die Version des Bambustextes C kann man folgendermaßen übersetzen: „Daher, weil das große Dao aufgegeben worden ist, *deshalb* gibt es ‘Menschlichkeit’ und ‘Rechtschaffenheit’.“ Ich bin nicht wie Guo Yi oder Xu Hongxing der Ansicht, das Zeichen „安“, an, solle hier als Fragepronomen „wie“ aufgefaßt werden (wenn ..., wie ...?), da ein solches Verständnis - meiner Ansicht nach - den weltanschaulichen Gesamtzusammenhang des Buches *Laozi* ignoriert.⁶ Ich verstehe es wie ein Stück oberhalb in Bambustext C (Wang Bi, Kapitel 17) und im Yiben-Seidentext im Sinne von „dann“, „deshalb“ (wenn/weil ..., dann/deshalb ...).

„大道廢。有仁義。“ („Weil das große Dao aufgegeben worden ist, gibt es ‘Menschlichkeit’ und ‘Rechtschaffenheit’.“): Siehe auch Kapitel 38.

Eine sinngemäß ähnliche Stelle, allerdings mit anderer grammatikalischer Struktur - hier tatsächlich mit dem Zeichen „安“, an, als Interrogativpronomen („warum“) -, ist auch in Kapitel 9, „馬蹄“ im *Zhuangzi* zu finden: „道德不廢。安取仁義。“⁷ („Wenn man das Dao und die Tugend nicht aufgeben hätte, warum hätte man sich [dann] für [die Konzepte der] ‘Menschlichkeit’ und ‘Rechtschaffenheit’ entscheiden sollen?“). Siehe des weiteren auch Kapitel 13, „天道“, tian dao, im Buch *Zhuangzi*, das diese Einstellung weiter erläutert:

孔子西藏書于周室。子路謀曰。由聞周之徵藏史。有老聃者。免而歸居。夫子欲藏書。則試往因焉。孔子曰。善。往見老聃。而老聃不許。於是繙十二經以說。老聃中其說。曰大謾。願聞其要。孔子曰。要在仁義。老聃曰。請問仁義人之性邪。孔子曰。然。君子不仁則不成。不義則不生。仁義真人之性也。又將奚爲矣。老聃曰。請問何謂仁義。孔子曰。中心物愷。兼愛无私。此仁義之情也。老聃曰。意。幾乎后言。夫兼愛不亦迂乎。无私焉。乃私也。夫子若欲使天下无失其牧乎。則天地固有常矣。日月固有明矣。星辰固有列矣。禽獸固有群矣。樹木固有立矣。夫子亦放德而行。循道而趨。已至矣。又何偈偈乎揭仁義。若擊鼓而求亡子焉。意。夫子亂人之性也。⁸

Konfuzius begab sich nach Westen, um Bücher im Hause Zhou zur Aufbewahrung zu geben. Zi Lu sagte planend: „Ich habe gehört, daß es unter den Archivaren des Hauses Zhou einen Lao Dan gibt. Er ist im Ruhestand und hat sich zurückgezogen. Wenn der Meister Bücher zur Aufbewahrung geben möchte, dann kann er versuchen, ihn aufzusuchen und sich auf ihn zu stützen.“ Konfuzius sagte: „Sehr gut!“ Er machte sich auf den Weg, Lao Dan zu besuchen. Doch Lao Dan war nicht be-

⁴ Wing-Tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1973), p. 148.

⁵ Robert G. Henricks, *Lao-Tzu Te-Tao Ching: A New Translation Based on the Recently Discovered Ma-wang-tui Texts* (New York: Ballantine Books, 1989), p. 222.

⁶ Siehe 郭沂, 〈從郭店楚簡《老子》看老子其人其書〉, 《哲學研究》, 1998(7), 51頁。Siehe 徐洪興, 〈疑古與信古: 從郭店竹簡本《老子》出土回顧本世紀關於老子其人其書的爭論〉。《復旦學報(社會科學版)》— *Fudan Journal(Social Sciences)* 》, 1999年第1期, 65頁。

⁷ 郭慶藩, 《莊子集釋》, in 《諸子集成》, Bd. 3 (北京: 中華書局, 1986), 152頁。

⁸ 郭慶藩, 212-214頁。

reit[, ihm zu helfen]. Daraufhin sprach er (Konfuzius) über die zwölf kanonisierten Schriften, um sich zu erklären. Lao Dan unterbrach seine Erklärungen und sagte: „Dies ist zu ausschweifend; ich möchte den zentralen Inhalt erfahren.“ Konfuzius sagte: „Das Zentrale sind „Menschlichkeit“ und „Rechtschaffenheit“.“ Lao Dan sagte: „Darf ich fragen, ob „Menschlichkeit“ und „Rechtschaffenheit“ angeborene Anlagen der Menschen sind?“ Konfuzius sagte: „So ist es. Ist der Edle nicht „menschlich“, dann ist er nicht vollendet. Ist er nicht „rechtschaffen“, dann kann er nicht leben. „Menschlichkeit“ und „Rechtschaffenheit“ sind die angeborenen Anlagen wahrer Menschen. Wie könnten sie sonst handeln?“ Lao Dan sagte: „Darf ich fragen, was „Menschlichkeit“ und „Rechtschaffenheit“ bedeuten?“ Konfuzius sagte: „Eine aufrechte Gesinnung, die Dinge/Wesen glücklich [sehen wollen], allgemeine Nächstenliebe und Selbstlosigkeit dies sind das Wesen von „Menschlichkeit“ und „Rechtschaffenheit“.“ Lao Dan sagte: „Oh je, Gefahr liegt in dem zuletzt Gesagten. Ist [das Konzept der] „allgemeine[n] Nächstenliebe“ nicht bereits eine Entstellung? Ist [das Konzept der] „Selbstlosigkeit“ nicht Eigennutz? Wenn Sie möchten, daß die Welt ihr Behütetsein nicht verliert, dann [sollten Sie wissen], daß Himmel und Erde bereits Beständigkeit haben, Sonne und Mond bereits Helligkeit haben, die Gestirne bereits eine Anordnung haben, es von den Vögeln und Vierbeinern bereits [verschiedenste] Gruppen gibt, die Bäume und Hölzer bereits aufrecht stehen. Wenn Sie sich in Ihrer [alltäglichen] Praxis auf die Tugend stützen und in ihrer Bewegung dem Dao folgen, ist bereits alles perfekt. Warum dann noch mit aller Gewalt „Menschlichkeit“ und „Rechtschaffenheit“ hochhalten? Dies ist, als ob man die Trommel schlägt, um Entflozene zu suchen. Oh je, Sie bringen die angeborenen Anlagen der Menschen durcheinander!“

Hier noch ein weiteres Zitat aus Kapitel 12, „天地“ im Buch *Zhuangzi*:

至德之世。不尚賢。不使能。上如標枝。民如野鹿。端正而不知以爲義。相愛而不知以爲仁。實而不知以爲忠。⁹當而不知以爲信。蠢動而相使。不以爲賜。是故行而无迹。事而无傳。

In einer Zeit höchster Tugend werden die Tüchtigen nicht hochgeschätzt, die Fähigen nicht beordert. Die Oberen sind wie die obersten Äste, das Volk ist wie die wilden Hirsche. Sie sind aufrecht, doch wissen nicht, daß dies als rechtschaffen gilt. Sie lieben einander, doch sie wissen nicht, daß dies als menschlich sein gilt. Sie sind ehrlich, doch sie wissen nicht, daß dies als loyal gilt. Sie verhalten sich angemessen, doch sie wissen nicht, daß dies als vertrauenswürdig gilt. Sie bewegen sich einfältig und sind sich gegenseitig behilflich, doch sie betrachten dies nicht als Wohltätigkeit. Deshalb gehen sie, ohne Spuren zu hinterlassen, erledigen sie Angelegenheiten, ohne Überlieferungen zu hinterlassen.

„慧智出。有大僞。“ („Weil Schlaueit und Gelehrsamkeit erschienen, gibt es große Falschheit.“): Diese Aussage findet sich nicht in der Version des Bambustextes C.

Der Begriff „慧“, hui, bedeutet sowohl „Klugheit“, „Intelligenz“ als auch „Schlaueit“.¹⁰ Das Zeichen „僞“, wei, muß nicht unbedingt im Sinne von „Falschheit“ verstanden werden. Man kann darunter auch „bewußtes menschliches Handeln“ verstehen, das in einem kulturellen, zivilisatorischen Sinn versucht, die Welt neu zu ordnen. Das wäre etwa ein Verständnis dieses Begriffes, wie wir es im Buch *Xunzi* (《荀子》)

⁹ 郭慶藩, 《莊子集釋》, in 《諸子集成》, Bd. 3 (北京: 中華書局, 1986), 199頁。Bei 郭慶藩 steht ursprünglich „是故行而爲迹。“, wobei es sich um einen Schreibfehler handeln muß, wie man aus dem Kommentar erkennen kann. Dies wird durch die Version 王先謙's bestätigt. Siehe 王先謙, 《莊子集解》 in 《諸子集成》, Bd. 3 (北京: 中華書局, 1986), 77頁。

¹⁰ Siehe 《漢語大字典》, 第四卷, 2340頁。

positiv konnotiert finden.¹¹ Das Buch *Laozi* hingegen steht allen Versuchen, die Natur durch Kultur und Zivilisation in eine menschliche Ordnung zu bringen, negativ gegenüber. Siehe auch Kapitel 57 („人多伎巧。奇物滋起。“ / „Je mehr Kunstfertigkeiten die Menschen besitzen, desto mehr abweichende Dinge entstehen.“ Siehe auch die Version des Jiaben-Seidentextes und die des Bambustextes A.).

„六親不和。有孝慈。國家昏亂。有忠臣。“ / „Weil die ‘sechs Verwandten’ nicht harmonieren, gibt es ‘kindliche Pietät’ und ‘elterliche Zuwendung’. Weil sich Land und Familie in einem chaotischen Zustand befinden, gibt es loyale Minister.“:

Das Jiaben schreibt: „六親不和。案有畜（孝）茲（慈）。邦家閔（昏）亂。案有貞臣。“¹² („Weil die ‘sechs Verwandten’ nicht harmonieren, *deshalb* gibt es ‘kindliche Pietät’ und ‘elterliche Zuwendung’. Weil sich *Land* und Familie in einem chaotischen Zustand befinden, *deshalb* gibt es *aufrechte* Minister.“). Das Yiben schreibt: „六親不和。安又（有）孝茲（慈）。國家閔（昏）亂。安有貞臣。“¹³ („Weil die ‘sechs Verwandten’ nicht harmonieren, *deshalb* gibt es ‘kindliche Pietät’ und ‘elterliche Zuwendung’. Weil sich Land und Familie in einem chaotischen Zustand befinden, *deshalb* gibt es *aufrechte* Minister.“).

D.C. Lau übersetzt: „When the six relations are at variance there are the filial; when the state is benighted there are true subjects.“¹⁴ Wing-Tsit Chan übersetzt: „When the six family relationships {Father, son, elder brother, younger brother, husband, and wife} are not in harmony, there will be the advocacy of filial piety and deep love to children. When a country is in disorder, there will be praise of loyal ministers“¹⁵

Die Version des Bambustextes kann man folgendermaßen übersetzen: „Weil die ‘sechs Verwandten’ nicht harmonieren, *deshalb* gibt es ‘kindliche Pietät’ und ‘elterliche Zuwendung’. Weil sich *Land* und Familie in einem chaotischen Zustand befinden, *deshalb* gibt es *vorbildliche* Minister.“

„六親不和。有孝慈。“ („Weil die ‘sechs Verwandten’ nicht harmonieren, gibt es ‘kindliche Pietät’ und ‘elterliche Zuwendung’.“): Benjamin Schwartz schreibt:

In such paradoxical statements, as when the *Tao-te-ching* proclaims „that when the six family relations are no longer in harmony, one has filial piety and parental kindness“ (ch. 18), one notes that, so long as this deliberate, deceptive consciousness had not arisen, the harmonious pattern of family and social life as described

¹¹ Zum Begriff „偽“, wei, bei *Xunzi* siehe etwa 馮友蘭, 〈荀況的人性論〉, in 《中國哲學史新編》, 第二冊 (台北: 藍燈文化, 1991), 439頁。

¹² Siehe 高明, 《帛書老子校注》(北京: 中華書局, 1996), 310頁。

¹³ Siehe 高明, 310頁。

¹⁴ D.C. Lau, *Chinese Classics: Tao Te Ching* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1982), p. 293.

¹⁵ Wing-Tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1973), pp. 148-149.

by Confucius may have in fact existed „naturally“ as it does among the programmed „social“ animals. Did the harmony break down because of the emergence of moral depravity, which led men to be highly conscious of the need for virtue? Or were both self-conscious morality and moral depravity fruits of the same deliberate and purposeful consciousness? Do they both derive from the same „tree of knowledge of good and evil“? It would seem that the latter was, in fact, the case.¹⁶

Wang Bi schreibt in seinem Kommentar: „六親父子兄弟夫婦也。若六親自和國家自治。則孝慈忠臣不知其所在矣。“ („Die ‘sechs Verwandten’ sind Vater und Sohn, älterer Bruder und jüngerer Bruder, Ehemann und Ehefrau. Wenn die ‘sechs Verwandten’ in Harmonie miteinander sind, regiert sich das Land von alleine. Dann weiß man auch nicht um die Existenz von kindlicher Pietät, elterlicher Zuwendung, treuer Minister.“). Der Begriff „六親“, liu qin („die sechs Verwandten“), bezieht sich somit auf eine Gesellschaftsordnung, die im gesamten Buch *Laozi* nicht als positiv empfunden wird, da sie einer patriarchalischen vorkonfuzianischen und konfuzianischen Gesellschaftsordnung entspringt. Deshalb unterscheidet sich mein Textverständnis hier auch von dem Wang Bis. Meiner Ansicht nach stellt diese Textstelle eine solche patriarchalische Verwandtschaftshierarchie als ein Ganzes in Frage, betrachtet sie als nicht sinnvoll.¹⁷

Die beiden Begriffe „孝“, xiao („kindliche Pietät“), und „慈“, ci („elterliche Zuwendung/Fürsorge“), verweisen hier nicht auf eine natürliche emotionale Bindung zwischen der Elterngeneration und ihrer Nachkommenschaft, sondern auf die Regelungen für das Verhalten zwischen Eltern und Kindern - vor allem den Söhnen und dem Vater - in einem streng hierarchisch gegliederten patriarchalischen Gesellschaftssystem.¹⁸

Zum Konzept „孝“, xiao, der chinesischen Vorstellung „kindlicher Pietät“, d.h. vor allem einem kindlichen Gehorsam gemäß bestimmter autoritärer, patriarchalischer Vorstellungen, schreibt Xu Fuguan folgendes:

...。但由此可以窺破一點消息，即是孝道和傳子的政治制度，有密切的關係；甚至可以說是起於政治的傳子制度。因傳子是家天下。要政權穩定，首先需要有一個穩固的家庭。孝便是以父權為中心所漸漸形成的鞏固家庭組織、秩序的道德觀念。¹⁹

¹⁶ Benjamin Schwartz, „The Thought of the *Tao-te-ching*,“ in *Lao-tzu and the Tao-te-ching*, ed., Livia Kohn and Michael Lafargue (Albany: State University of New York Press, 1998), p. 202.

¹⁷ Für den Begriff „六親“, liu qin („die sechs Verwandten“), gibt es mehrere unterschiedliche Erklärungen - siehe hierzu etwa 《漢語大詞典》第二卷（上海：漢語大詞典出版社，1988），52頁。Auch wenn etwa Zhang Shoujies (張守節) Deutung dieses Begriffes an dieser Stelle stimmiger wäre als die Wang Bis, so scheint sie jedoch andererseits ohne stabile Grundlage zu sein - seine Erklärung bezieht sich ursprünglich auf ein Vorkommen dieses Begriffes im 《史記·管晏列傳》. Siehe diesbezüglich etwa 瀧川龜太郎。《史記會注考證》（七）東京：東方文化學院東京研究所，1932，史記六十二，4頁。

¹⁸ Die konfuzianische Weltanschauung etwa ist ein Beispiel für eine derartige Definition und Reglementierung der Beziehungen zwischen Eltern und Kindern.

¹⁹ 徐復觀，〈中國孝道思想的形成、演變，及其在歷史中的諸問題〉，in 《中國思想史論集》（1959。臺北：學生書局，1993），157頁。

.... Aber hieraus kann man ein bißchen ‘was ersehen, nämlich, daß die Vorstellung kindlicher Pietät mit dem politischen System der Beerbung des [ältesten] Sohnes in engster Beziehung steht; man kann sogar sagen, sie beginnt mit dem System der Beerbung des [ältesten] Sohnes in der Politik. Denn die Beerbung des [ältesten] Sohnes macht die Welt zur Familie. Will man, daß die politische Macht stabil ist, braucht man zunächst eine solide Familie. Die kindliche Pietät ist eine sich Schritt für Schritt herausbildende, die Familienstruktur, die Familienordnung konsolidierende Moralkonzeption mit dem Vaterrecht als Zentrum.

Siehe auch Kapitel 19 („絕仁棄義。民復孝慈。“ / „Man breche mit der ‘Menschlichkeit’, gebe die ‘Rechtschaffenheit’ auf, und die Leute kehren zurück zu ‘kindlicher Pietät’ und ‘elterlicher Zuwendung’.“ Siehe allerdings auch die Version des Bambustextes A.).

Wang-Bi-Textversion:

十九章

Kapitel 19

絕聖棄智。民利百倍。
絕仁棄義。民復孝慈。
絕巧棄利。盜賊無有。
此三者以爲文不足。故
令有所屬。見素抱樸。
少私寡欲。

Man breche mit den Vorbildern, gebe die Gelehrsamkeit auf, und den Leuten ist hundertfach gedient. Man breche mit der „Menschlichkeit“, gebe die „Rechtschaffenheit“ auf, und die Leute kehren zurück zu „kindlicher Pietät“ und „elterlicher Zuwendung“. Man breche mit der Kunstfertigkeit, gebe die Eigennützigkeit auf, und Räuber und Diebe wird es keine geben. Diese drei sind als „wen“ betrachtet nicht ausreichend. Daher lasse man etwas haben, womit es verbunden ist: Man lege das Schlichte offen und umfasse das Ursprüngliche. Man habe wenig Eigeninteressen und wenig Begehren.

Jiaben-Seidentextversion:

Yiben-Seidentextversion:

絕聲（聖）棄知（智）。民利百負（倍）。絕仁棄義。民 126 復畜（孝）茲（慈）。絕巧棄利。盜賊无有。此三言也。以爲文未足。故令之有所屬。見素抱樸。127 少私而寡欲。

絕耶（聖）棄知（智）。而民利百倍。絕仁棄義。而民 233 復孝茲（慈）。絕巧棄利。盜賊无有。此三言也。以爲文未足。故令之有所屬。見素抱樸。少私而寡欲。

Bambustextversion:

A:

𠄎(絕)智(知)弃𠄎(辯)。民利百𠄎(倍)。𠄎(絕)攷(巧)弃利。𠄎(盜)惻(賊)亡又(有)。𠄎(絕)𠄎(偽)弃慮。民復(復)季(孝)子(慈)。三言以,為𠄎(辯)不足。或命(令)之或𠄎(乎)𠄎(屬)。視索(素)保僕(樸)。少𠄎(私)須(寡)欲。

Erläuterungen:

Die Version des Bambustextes A unterscheidet sich deutlich von der Version Wang Bis und der der Seidentexte.

„絕聖棄智。民利百倍。絕仁棄義。民復孝慈。絕巧棄利。盜賊無有。“ / „Man breche mit den Vorbildern, gebe die Gelehrsamkeit auf, und den Leuten ist hundertfach gedient. Man breche mit der ‘Menschlichkeit’, gebe die ‘Rechtschaffenheit’ auf, und die Leute kehren zurück zu ‘kindlicher Pietät’ und ‘elterlicher Zuwendung’. Man breche mit der Kunstfertigkeit, gebe die Eigennützigkeit auf, und Räuber und Diebe wird es keine geben.“:

Das Jiaben schreibt: „絕聲（聖）棄知（智）。民利百負（倍）。絕仁棄義。民 126 復畜（孝）茲（慈）。絕巧棄利。盜賊无有。“¹ („Man breche mit den Vorbildern, gebe das *Wissen* auf, und den Leuten ist hundertfach gedient. Man breche mit der

¹ Siehe 高明, 《帛書老子校注》(北京:中華書局, 1996), 311頁。

‘Menschlichkeit’, gebe die ‘Rechtschaffenheit’ auf, und die Leute kehren zurück zu *sorgendem und liebendem Verhalten*. Man breche mit der Kunstfertigkeit, gebe die Eigennützigkeit auf, und Räuber und Diebe wird es *keine* geben.“). Das Yiben schreibt: „絕耶（聖）棄知（智）。而民利百倍。絕仁棄義。而民 233 復孝茲（慈）。絕巧棄利。盜賊无有。“² („Man breche mit den Vorbildern, gebe das *Wissen* auf, und den Leuten ist hundertfach gedient. Man breche mit der ‘Menschlichkeit’, gebe die ‘Rechtschaffenheit’ auf, und die Leute kehren zurück zu ‘kindlicher Pietät’ und ‘elterlicher Zuwendung’. Man breche mit der Kunstfertigkeit, gebe die Eigennützigkeit auf, und Räuber und Diebe wird es *keine* geben.“).

D.C. Lau übersetzt: „Exterminate the sage, discard the wise, and the people will benefit a hundredfold; exterminate benevolence, discard rectitude, and the people will return to being filial; exterminate ingenuity, discard profit, and there will be no more thieves and bandits.“³ Wing-Tsit Chan übersetzt: „Abandon sageliness and discard wisdom; then the people will benefit a hundredfold. Abandon humanity and discard righteousness; then the people will return to filial piety and deep love. Abandon skill and discard profit; then there will be no thieves and robbers.“⁴ Robert G. Henricks übersetzt: „Eliminate sageliness, throw away knowledge, and the people will benefit a hundredfold. Eliminate humanity, throw away righteousness, and the people will return to filial piety and compassion. Eliminate craftiness, throw away profit, then we will have no robbers and thieves.“⁵

„絕聖棄智。民利百倍。“ („Man breche mit den Vorbildern, gebe die Gelehrsamkeit auf, und den Leuten ist hundertfach gedient.“): Das Zeichen „聖“, sheng („sehr guter Gehörsinn“, „tugendhafter Mensch“, „Weisheit / Intelligenz“),⁶ das auch in dem Begriff „聖人“, sheng ren, den ich als „Menschen des Einklangs“ übersetze, enthalten ist, ist an dieser Stelle nicht positiv zu verstehen. Das Zeichen „智“, zhi, das ich hier als „Gelehrsamkeit“ (im Sinne von „sich viel Wissen aneignend“) übersetze, bedeutet auch „Schlauheit“. Es beinhaltet beide Bedeutungen.⁷

² Siehe 高明, 《帛書老子校注》(北京: 中華書局, 1996), 312 頁。

³ D.C. Lau, *Chinese Classics: Tao Te Ching* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1982), p. 293.

⁴ Wing-Tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1973), p. 149.

⁵ Robert G. Henricks, *Lao-Tzu Te-Tao Ching: A New Translation Based on the Recently Discovered Ma-wang-tui Texts* (New York: Ballantine Books, 1989), p. 224.

⁶ Siehe 《漢語大字典》, 第四卷, 2789 頁。

⁷ Siehe 《漢語大字典》, 第二卷, 1518-1519 頁。Bei Paul Feyerabend finden wir folgende interessante Passage: „In developing their views, the ‘philosophers’ (a name soon applied to these groups) built, but they also destroyed. Like the invaders and conquerors before them, they wanted to transform the territory they entered. Unlike them they lacked physical power and therefore used words, not weapons, to achieve their aim.“ Siehe Paul Feyerabend, „Knowledge and the Role of Theories“, in *Farewell to Reason* (London and New York, NY: Verso, 1987), p. 116. Die hier hergestellte Verwandtschaft von Philosophen und Eroberern ergibt einen interessanten Angelpunkt zur Betrachtung der Beziehung zwischen einer Ablehnung von Wissensakkumulation {siehe die Verweise zu „學“, xue („lernen“, „eine Erziehung erhalten“), „知“, zhi („wissen“, „kennen“, „verstehen“), und „智“, zhi („Wissen/Gelehrtheit“, „Schläue“), im Index}, einem „Lehren des Nicht-Redens“ {„不言之教“, siehe die Verweise zu „言“, yan („reden“,

In Kapitel 10, „胠篋“, qu qie, des *Zhuangzi* findet man folgende Aussage: „故絕聖棄知。大盜乃止。“⁸ („Bricht man daher mit den Vorbildern und gibt das Wissen auf, dann hört die große Räuberei auf.“).

Immer wieder wird mit verschiedenen Zeichen die Bedeutung der Abwendung vom Weg einer manipulativen Kultur betont, etwa mit den Zeichen „無爲“, wu wei („nicht handeln“; Kapitel 2, 37, 57, 64), „損“, sun („reduzieren“; Kapitel 48) oder mit den Zeichen „絕“, jue („brechen mit“), und „棄“, qi („aufgeben“), hier in Kapitel 19.

Statt der Zeichen „聖“, sheng („sehr guter Gehörsinn“, „tugendhafter Mensch“, „Weisheit / Intelligenz“), und „智“, zhi („Gelehrsamkeit“), liest die Untersuchungskommission der Bambustexte die in Bambustext A verwendeten Zeichen als „知“, zhi („Wissen“), und „辯“, bian („disputieren“).⁹ Bambustext A kann dann folgendermaßen übersetzt werden: „Man breche mit dem *Wissen*, gebe das *Disputieren* auf, und den Leuten ist hundertfach gedient.“

„絕仁棄義。民復孝慈。“ („Man breche mit der ‘Menschlichkeit’, gebe die ‘Rechtschaffenheit’ auf und die Leute kehren zurück zu ‘kindlicher Pietät’ und ‘elterlicher Zuwendung’.“): Mit den beiden Zeichen „孝慈“, xiao ci („kindliche Pietät“, „elterliche Zuwendung“), ist, meiner Ansicht nach, hier nicht die konfuzianische, patriarchalisch-hierarchische Ordnung der Generationenbeziehung gemeint, sondern ein nicht-hierarchischer, einfach nur fürsorglicher Umgang zwischen den Generationen - man beachte auch die Version des Jiabens. Siehe auch Kapitel 18 („六親不和。有孝慈。“ / „Weil die ‘sechs Verwandten’ nicht harmonieren, gibt es ‘kindliche Pietät’ und ‘elterliche Zuwendung’.“ Siehe auch die Seidentexte und Bambustext C.).

Statt der Zeichen „仁“, ren („Menschlichkeit“), und „義“, yi („Rechtschaffenheit“), liest Qiu Xigui (裘錫圭) die in Bambustext A verwendeten Zeichen als „僞“, wei („Falschheit“), und „詐“, zha („Betrügerei“).¹⁰ Demgemäß könnte man Bambustext A dann so übersetzen: „Man breche mit der *Falschheit*, gebe das *Betrügen* auf, und die Leute kehren zurück zu kindlicher und elterlicher Liebe.“ Cui Renyi ist allerdings der Ansicht, daß die Zeichen „季子“, ji zi, in Bambustext A die gleiche Bedeutung hätten

„Rede“, „Worte“), im Index}, der Betonung der Relativität gesellschaftlicher Maßstäbe (siehe insbesondere Kapitel 2) und der Betonung fürsorglichen Leitens, jedoch der Ablehnung eines Herrschens und Beherrschens (siehe „Favorisierte Vorstellungen von der Kunst, Menschen zu ‘führen’“ in „Zusammenfassung und Auswertung hinsichtlich der gesellschaftskritischen Grundhaltung des Buches *Laozi*“) im Buch *Laozi*.

⁸ 郭慶藩, 《莊子集釋》, in 《諸子集成》, Bd. 3 (北京: 中華書局, 1986), 160頁。

⁹ Siehe 《郭店楚墓竹簡》, 荆門市博物館編 (河北: 文物出版社, 1998), 111頁。

¹⁰ Siehe Fußnote 3 in 《郭店楚墓竹簡》, 113頁。Mitterlerweile hat Qiu Xigui die oben genannte Meinung revidiert. Er liest nun die Zeichen als „僞“, wei („der Natur zuwiderhandelndes menschliches Verhalten“), und „慮“, lü („nachdenken und planen“). Siehe 劉國勝, 〈郭店楚簡國際學術研討會綜述〉, 《文史哲》, 2000(2), 124頁。

wie „赤子“, chi zi („Kleinkind“), in Kapitel 55. Das Zeichen, das Qiu Xigui (裘錫圭) als „詐“, zha („Betrügerei“), liest, liest er als das Zeichen „慮“, lü („planen“).¹¹ Des weiteren wird das Zeichen „愚“, das hier in Bambustext A verwendet wird, vom Jiaben-Seidentext und vom Bambustext A in Kapitel 37 für das Zeichen „化“, hua („wandeln“, „entwickeln“), benutzt.¹² Mit „化“, hua, sind auch die moralischen Erziehungs- und Bildungsmaßnahmen der Regierenden gemeint.¹³ Da aber laut Kapitel 37 („道常無爲而無不爲。侯王若能守之。萬物將自化。“ / „Das Dao ist beständig ohne ein Handeln, *doch ist da nichts, was nicht getan ist. Wenn* Fürsten und Könige es bewahren *können*, werden die ‘zehntausend Dinge’ sich von alleine entwickeln.“ Siehe auch die Version der Seidentexte und die des Bambustextes A.) und 57 („故聖人云。我無爲而民自化。“ / „Daher sprechen Menschen des Einklangs: Ich handle nicht, und die Leute entwickeln sich von alleine.“ Siehe auch die Version des Bambustextes A.) ein „自化“, zi hua („sich von alleine entwickeln/erziehen/bilden“), idealisiert wird, ist es durchaus möglich, daß es hier um die Ablehnung einer von oben verordneten „Kultur“ geht. Orientiert an Cui Renyis Erklärungen könnte man dann auch übersetzen: „Man breche mit der *Erziehung [von oben]*, gebe das *Planen* auf, und die Leute kehren zurück zum *[Zustand des] Kleinkind[es]*.“

„此三者以爲文不足。故令有所屬。“ / „Diese drei sind als „wen“ betrachtet nicht ausreichend. Daher lasse man etwas haben, womit es verbunden ist: ...“:

Jiaben und Yiben schreiben: „此三言也。以爲文未足。故令之有所屬。“¹⁴ („Diese drei *Aussagen* sind als „wen“ betrachtet nicht ausreichend. Daher lasse man *sie* etwas haben, womit es verbunden ist: ...“).

D.C. Lau übersetzt: „Concerning these three sayings, it is thought that the text leaves something to be desired and there should, therefore, be something to which it is attached:“¹⁵ Wing-Tsit Chan übersetzt: „However, these three things are ornament (*wen*) and not adequate. Therefore let people hold on to these:“¹⁶

Der Begriff „文“, wen, läßt sich nicht leicht fassen. Er hat viele Bedeutungen:

¹¹ Siehe 崔仁義, 《荊門郭店楚簡老子研究》(北京:科學出版社, 1998), 44, 62頁。Qiu Xigui betrachtet inzwischen die oben genannte Meinung als fehlerhaft. Seine neue Zeicheninterpretation deckt sich mit der Cui Renyis - er liest jetzt ebenfalls „僞“, wei, „慮“, lü, und „季子“, ji zi. Siehe 姚才剛。〈郭店楚簡國際學術研討會紀要〉, 《中國哲學史》, 2000年1期, 21頁。

¹² Darauf aufmerksam wurde ich durch die Lektüre von 張立文, 〈略論郭店楚簡的“仁義”思想〉, 《B5中國哲學》, 1999(5), 44-45頁。

¹³ Siehe 《漢語大字典》, 第一卷, 109-110頁。

¹⁴ Siehe 高明, 《帛書老子校注》(北京:中華書局, 1996), 313頁。

¹⁵ D.C. Lau, *Chinese Classics: Tao Te Ching* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1982), p. 293.

¹⁶ Wing-Tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1973), p. 149.

„tätowieren“, „Maserung“ (etwa von Holz) / „Muster“, „in der Zhou-Zeit idealisierte und festgelegte gesellschaftliche Verhaltensweisen“, „Text“.¹⁷

Auch die in Bambustext A verwendeten Zeichen sind nicht einfach zu deuten. Statt des Zeichens „文“, wen, interpretiert die Untersuchungskommission der Bambustexte das dort zu findende Zeichen als das Zeichen „辨“, bian („unterscheiden“, „Unterscheidung“).¹⁸ Die Version des Bambustextes kann man dann folgendermaßen übersetzen: „Die drei Aussagen sind als Unterscheidung betrachtet nicht ausreichend. ...“ Fraglich ist jedoch, ob man das in Bambustext A verwendete Zeichen so lesen kann, da es in der Bambustextversion von Kapitel 55 ebenfalls auftaucht und dort von der Untersuchungskommission als das Zeichen „使“, shi, gelesen wird, was man dort als „lenken“ übersetzen kann.¹⁹ Es ist noch zu klären, ob es sich um ein Lehnzeichen handelt - und wenn für welches Zeichen - oder um das eigentliche Zeichen. Der Begriff „使“, shi, bedeutet unter anderem „befehlen“, „schicken“, „veranlassen“, „beschäftigen / verwenden“.²⁰ William G. Boltz hält die Lesung der Untersuchungskommission nicht für wirklich haltbar. Er liest das in Bambustext A verwendete Zeichen als das Zeichen „弁“, bian/pan („Kopfbedeckung“),²¹ das er als ein Lehnzeichen für „變“, bian („ändern“, „modifizieren“, „wechseln“), betrachtet.²² Diese Passage in Bambustext A könnte demgemäß so übersetzt werden: „Die drei Aussagen sind als Modifikationen betrachtet nicht ausreichend. ...“

Besonders der zweite Teil dieser Passage in Bambustext A ist schwierig zu deuten. Da mir nicht genügend Material zur Verfügung steht, möchte ich hierzu keine voreilige Übersetzung anbieten. Ich möchte nur darauf hinweisen, daß das Zeichen „或“, huò („manche“, „vielleicht“, „(entweder ...) oder“), in Bambustext B einmal für das Zeichen „又“, yòu („wiederum“, „dennoch“), siehe Kapitel 48, und einmal für das Zeichen „有“, yǒu („haben/existieren“), siehe Kapitel 13, verwendet wird. Die Zeichen „或“, huò, „又“, yòu, und „有“, yǒu, können füreinander verwendet werden.²³

¹⁷ Siehe 《漢語大字典》，第三卷，2169-2170頁。

¹⁸ Siehe 《郭店楚墓竹簡》，荆門市博物館編（河北：文物出版社，1998），111, 113頁。

¹⁹ Siehe etwa auch 張桂光，〈「郭店楚墓竹簡·老子」釋注商榷〉，《江漢考古》，1999，第二期（總第71期），73頁。

²⁰ Siehe 《漢語大字典》，第一卷，145-146頁。

²¹ Siehe 《漢語大字典》，第一卷，514頁。

²² Siehe William G. Boltz, „The Fourth-Century B.C. Guodian Manuscripts from Chu and the Composition of the *Laotzy*“, *Journal of the American Oriental Society*, vol. 119, no. 4, October-December 1999, pp. 602-603.

²³ Für das Zeichen „或“, huò, siehe 《漢語大字典》，第二卷，1402頁，für das Zeichen „有“, yǒu, siehe 《漢語大字典》，第三卷，2041-2042頁，für das Zeichen „又“, yòu, siehe 《漢語大字典》，第一卷，390頁。

„見素抱樸。少私寡欲。“ / „Man lege das Schlichte offen und umfasse das Ursprüngliche. Man habe wenig Eigeninteressen und wenig Begehren.“:

Das Jiaben schreibt: „見素抱〔樸。127 少私而寡欲〕。“²⁴ („Man lege das Schlichte offen und umfasse [...] [...]“). Das Yiben schreibt: „見素抱樸。少私而寡欲。“²⁵ („Man lege das Schlichte offen und umfasse das Ursprüngliche. Man habe wenig Eigeninteressen *und* wenig Begehren.“).

D.C. Lau übersetzt: „Exhibit the unadorned and embrace the uncarved block, have little thought of self and as few desires as possible.“²⁶ Wing-Tsit Chan übersetzt: „Manifest plainness, embrace simplicity, reduce selfishness, have few desires.“²⁷

Die Version des Bambustextes A kann so übersetzt werden: „Man lege das Schlichte offen und *bewahre* das Ursprüngliche. Man habe wenig Eigeninteressen und *wenig* Begehren.“²⁸ Das Zeichen „須“, xu („(er)warten“, „anhalten“, „einen Augenblick“), das in Bambustext A statt des Zeichens „寡“, gua („wenig“), bei Wang Bi und in den Seidentexten verwendet wird, findet man auch in der Bambustextversion A des Kapitels 16.

Zum Gedanken des „寡欲“, gua yu („wenig Begehren haben“), siehe auch die Beispiele zu den Zeichen „無欲“, wu yu („ohne Begehren sein“), und „不欲“, bu yu („nicht begehren“), im Index. Des weiteren siehe auch Kapitel 3 („是以聖人之治。虛其心。實其腹。弱其志。強其骨。常使民無知無欲。“ / „Deshalb [besteht] das Regieren der Menschen des Einklangs [darin], die Herzen zu leeren und die Mägen zu füllen; die Ambitionen zu schwächen und die Knochen zu stärken. Beständig veranlassen sie die Leute, ohne Wissen und ohne Begehren zu sein.“). Denn „欲“, yu („Begehren“), im daoistischen Sinne hängt mit dem Willen, mit bewußter Steuerung zusammen. Sind Dinge im Einklang, besteht kein Bedürfnis für bewußte Steuerung. Siehe auch Kapitel 18. Statt sich jedoch, wie die konfuzianische Schule, am Vorbild bewußter menschlicher Kontrolle und Ordnung des Lebens in Form des Beispiels der Könige der frühen Zhou-Zeit zu orientieren, stellt für die Daoisten die nicht-menschliche, die natürliche Umwelt wie etwa in Form des Wassers (siehe etwa Kapitel 8: „上善若水。水善利萬物而不爭。“ / „Die Besten sind wie das Wasser. Das Wasser ist gut darin, den ‘zehntausend Dingen’ von Nutzen zu sein, doch es konkurriert nicht mit ihnen.“ Siehe auch die Seidentexte.)

²⁴ Siehe 高明, 《帛書老子校注》(北京:中華書局, 1996), 314頁。

²⁵ Siehe 高明, 314頁。

²⁶ D.C. Lau, *Chinese Classics: Tao Te Ching* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1982), p. 293.

²⁷ Wing-Tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1973), p. 149.

²⁸ Die obige handschriftliche Bambustextversion A verwendet fälschlicherweise wie 《郭店楚墓竹簡》, 荆門市博物館編(河北:文物出版社, 1998), 111頁 das Zeichen „視“, shi, statt des Zeichens „見“, xian. Siehe Bambuslättchen 2 in 《郭店楚墓竹簡》, 荆門市博物館編(河北:文物出版社,

oder der Pflanzen das maßgebliche Orientierungsmodell dar (siehe etwa Kapitel 76: „萬物草木之生也柔脆。其死也枯槁。“ / „Wenn die ‘zehntausend Dinge’, Gräser und Hölzer entstehen, sind sie weich und zerbrechlich. Wenn sie tot sind, sind sie vertrocknet und ausgedörrt.“), die alle nicht lediglich im Eigeninteresse („私“, si), d.h. entfremdet und daher eigennützig und egozentrisch agieren. Des weiteren siehe auch Kapitel 25 („人法地。地法天。天法道。道法自然。“ / „Die Menschen orientieren sich an der Erde. Die Erde orientiert sich am Himmel. Der Himmel orientiert sich am Dao. Das Dao orientiert sich am „von alleine so sein [, wie es ist]“.“). Diesen Lebewesen oder Phänomenen, die nicht ein eingeschränktes Verständnis von „Bewußtheit“ idealisieren, sondern intuitiv jenen mit dem Ganzen kommunizierenden inhärenten Schwingungen folgen, ist im menschlichen Bereich das Kleinkind noch am nächsten - siehe diesbezüglich die Kapitel 10, 20 und 28 zum Zeichen „嬰兒“, ying er („Kleinkind“), und Kapitel 55 zum Zeichen „赤子“, chi zi („Kleinkind“).

絕學無憂。唯之與阿。
相去幾何。善之與惡。
相去幾何。人之所畏。
不可不畏。荒兮其未央
哉。衆人熙熙。如享太
牢。如春登臺。我獨泊
兮其未兆。如嬰兒之未
孩。儼儼兮若無所歸。
衆人皆有餘。而我獨若
遺。我愚人之心也哉。
沌沌兮。俗人昭昭。我
獨昏昏。俗人察察。我
獨悶悶。澹兮其若海。
颺兮若無止。衆人皆有
以。而我獨頑似鄙。我
獨異於人。而貴食母。

Bricht man mit dem Lernen, ist man ohne Sorgen. Ja und Nein, wie weit liegen sie auseinander? Das Gute und das Schlechte, wie weit liegen sie auseinander? Was die Menschen respektieren, muß man auch respektieren. Es ist so un- deutlich, es hat kein Ende. Die Menge ist fröhlich wie beim Opfern des Tai-Lao-Opferfestes, wie beim Besteigen eines Aussichtsturmes im Frühling. Ich *alleine* bin still, ohne Anzeichen, bin wie ein Kleinkind, das noch nicht lachen kann. Müde, als ob es keinen Ort gäbe, an den ich zurückkehren könne. Die Menge hat im Überfluß, *doch* mir alleine scheint es zu fehlen. Ich habe die Gesinnung eines simplen Menschen; so unwissend. Die gewöhnlichen Menschen sind alle hell, ich alleine bin dunkel. Die gewöhnlichen Menschen sind klar, ich alleine bin unbewußt. [Ich] bin wellenschlagend wie das Meer, wehend [wie ein heftiger Wind], scheinbar ohne Unterlaß. Die Menge hat [immer] „Motive“ [für ihr Handeln], nur ich alleine bin dumm und *scheine* unwissend. Ich alleine bin anders als die anderen Menschen und schätze die nährenden Mütter.

Jiabben-Seidentextversion:

Yiben-Seidentextversion:

〔絕學无憂。〕。唯與訶。其相去幾何。
。美與惡。其相去何若。人之〔所畏〕
。亦不 128〔可以不畏人〕。〔望呵其
未央哉〕。衆人熙（熙）熙（熙）。若
鄉（饗）於大牢。而春登臺。我泊焉未
兆（兆）。若〔嬰兒未 129咳〕。累呵
如〔无所歸。衆人〕皆有餘。我獨遺（
匱）。我愚（愚）人之心也。蠢蠢（沌
沌）呵。鬻（俗）〔人昭昭。我獨 130
若〕鬻（昏）呵。鬻（俗）人察（察）
察（察）。我獨悶（悶）悶（悶）呵。
忽呵其若〔海〕。望（恍）呵其若无所
止。〔衆人皆有以。我獨頑〕 131 以悝
（悝）。我欲獨異於人。而貴食母。

絕學 234 无憂。唯與呵。其相去幾何。
美與亞（惡）。其相去何若。人之所畏
。亦不可以不畏人。望呵其未央 234 才
（哉）。衆人熙（熙）熙（熙）。若鄉
（饗）於大牢。而春登臺。我博（泊）
焉未兆（兆）。若嬰兒未咳。纍呵怡（
似）无所歸。衆人皆又（有）余（餘）
。我愚人之心中 235 也。澹澹（沌沌）呵
。鬻（俗）人昭昭。我獨若悶（昏）呵
。鬻（俗）人察察。我獨悶悶呵。沕（
忽）呵其若海。望（恍）呵若无所止。
衆人皆 135 有以。我獨門元（頑）以鄙
。我欲獨異於人。而貴食母。

Bambustextversion:

B:¹

幽(絕)學亡憂(憂)。唯與可(呵)。相去幾可(何)。崇(美)與亞(惡)。相去可(何)
若。人₄之所禮(畏)。亦不可以不禮(畏)人。

¹ Siehe 《郭店楚墓竹簡》，荆門市博物館編（河北：文物出版社，1998），118頁。In der Interpunktion folge ich allerdings nicht der Untersuchungskommission, sondern Liao Mingchun. Die Markierung vor dem Zeichen „人“, ren („Mensch“), halte ich wie weiter unten - Bambuslättchen 6 - in der Version des Bambustextes B von Kapitel 13 für einen Schreibfehler. Siehe auch 廖名春，〈楚簡老子校詁（上）〉，《大陸雜誌》，第98卷第1期，1999，43頁。

Erläuterungen:

„絕學無憂。唯之與阿。相去幾何。善之與惡。相去幾何。人之所畏。不可不畏。〇 / „Bricht man mit dem Lernen, ist man ohne Sorgen. Ja und Nein, wie weit liegen sie auseinander? Das Gute und das Schlechte, wie weit liegen sie auseinander? Was die Menschen respektieren, muß man auch respektieren.“:

Das Jiaben schreibt: „〔絕學無憂。〕。唯與阿。其相去幾何。美與惡。其相去何若。人之〔所畏〕。亦不 128 [...] 〇“² („[...] *Zustimmen* und *ablehnen*, wie weit liegen sie auseinander? *Als schön empfinden* und *verabscheuen*, wie *sehr* liegen sie auseinander? Den die Menschen [...], muß auch [...].“). Das Yiben schreibt: „絕學 234 無憂。唯與阿。其相去幾何。美與亞（惡）。其相去何若。人之所畏。亦不可以不畏人。〇“³ („Bricht man mit dem Lernen, ist man *ohne* Sorgen. *Zustimmen* und *ablehnen*, wie weit liegen sie auseinander? *Als schön empfinden* und *verabscheuen*, wie *sehr* liegen sie auseinander? Derjenige, den die Menschen respektieren, *muß auch die Menschen respektieren*.“).

D.C. Lau übersetzt: „Exterminate learning and there will no longer be worries. Between yea and nay how much difference is there? Between the beautiful and the ugly how great is the distance? He whom others fear ought also to fear others.“⁴ Wing-Tsit Chan übersetzt: „Abandon learning and there will be no sorrow. How much difference is there between 'Yes, sir,' and 'Of course not'? How much difference is there between 'good' and 'evil'? What people dread, do not fail to dread.“⁵

Diese gesamte Textpassage findet sich in Bambustext B in direktem Anschluß an den Inhalt, den wir als „Kapitel 48“ kennen.⁶ Die Version des Bambustextes B kann man folgendermaßen übersetzen: „Bricht man mit dem Lernen, ist man *ohne* Sorgen. *Zustimmen* und *ablehnen*, wie weit liegen sie auseinander? *Als schön empfinden* und *verabscheuen*, wie *sehr* liegen sie auseinander? Derjenige, den die Menschen respektieren, muß *auch die Menschen* respektieren.“

„絕學無憂。〇“ („Bricht man mit dem Lernen, ist man ohne Sorgen.“): Siehe zuvor bereits Kapitel 18 und 19, besonders jedoch Kapitel 48 („爲學日益。爲道日損。〇 / „Im Praktizieren des Lernen fügt man täglich hinzu. Im Praktizieren des Dao reduziert man täglich.“ Siehe auch die Version des Yibens und die des Bambustextes B.).

Gemäß daoistischer Einstellung kann Harmonie, Einklang mit dem Ganzen nicht

² Siehe 高明，《帛書老子校注》（北京：中華書局，1996），315, 316頁。

³ Siehe 高明，315, 316頁。

⁴ D.C. Lau, *Chinese Classics: Tao Te Ching* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1982), p. 295.

⁵ Wing-Tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1973), p. 149.

⁶ Siehe《郭店楚墓竹簡》，荆門市博物館編（河北：文物出版社，1998），118頁。

durch eine Konzentration auf ein (intellektuelles Erfassen und) Kontrollieren der Welt erlangt werden. Harmonisieren, sich in Einklang befinden, hat wenig mit Denken, aber viel mit Spüren zu tun. Die Idee vorkulturellen Eingebundenseins in die Natur betont daher nicht intellektuelle Bewußtheit und Kontrolle des Geschehens, sondern Intuition und Instinkte. Erst Kultur, Zivilisation definiert das Simple, das Ursprüngliche als negativ, als primitiv.

Hier zwei kurze Abschnitte aus Kapitel 23 („庚桑楚“, geng sang chu) und Kapitel 3 („養生主“, yang sheng zhu) im Buch *Zhuangzi*, die sich mit der Thematik des Lernens und der Unlernbarkeit dessen, was das Lernen eigentlich erreichen möchte, aus zwei unterschiedlichen Blickwinkeln auseinandersetzen:

學者。學其所不能學也。行者。行其所不能行也。辯者。辯其所不能辯也。
。知止乎其所不能知。至矣。若有不即是者。天鈞敗之。⁷

Diejenigen, die das Lernen betreiben, [wollen] lernen, was man nicht lernen kann. Diejenigen, die das Praktizieren betreiben, [wollen] praktizieren, was man nicht praktizieren kann. Diejenigen, die das Diskutieren betreiben, [wollen] diskutieren, was man nicht diskutieren kann. Wissen, bei dem aufzuhören, was man nicht wissen kann, ist das Beste. Wenn es welche gibt, die sich nicht daran halten, die Ausgewogenheit des Himmels (der Natur) wird dies zum Scheitern bringen.

吾生也有涯。而知也无涯。以有涯隨无涯。殆已。已而爲知者。殆而已矣。⁸

Unser Leben hat eine Begrenzung, doch das Wissen hat keine Begrenzung. Mit dem Begrenzten das Unbegrenzte zu verfolgen suchen, ist [bereits] gefährlich (/ trifft auf Schwierigkeiten). Ist dem so, doch man strebt dennoch nach Wissen, dann ist dies nichts als gefährlich (/ trifft dies auf nichts als Schwierigkeiten).

„善之與惡。相去幾何。“ („Das Gute und das Schlechte, wie weit liegen sie auseinander?“): Die Version der Seidentexte und die des Bambustextes B ist stimmiger, da dies ansonsten die einzige Textstelle im gesamten Buch wäre, wo sich „善“, shan („das Gute“, „gut sein in“), und „惡“, wu („häßlich“, „verabscheuen“), gegenübergestellt werden. Das Zeichen „惡“, wu („häßlich“, „verabscheuen“), wird ansonsten immer dem Zeichen „美“, mei („schön“, „als schön bezeichnen/empfinden“), gegenübergestellt. Jiang Xichang zitiert die Erläuterungen Chengs (成) in der Guhuan-Ausgabe (顧歡本) folgendermaßen: „順心爲美。逆心爲惡。“⁹ („Mit der eigenen Gesinnung übereinstimmen ist *mei*. Der eigenen Gesinnung entgegenlaufen ist *wu*.“). Mir erscheint ein verbales Verständnis dieser Aussage und der davor im Gesamtkontext stimmiger als ein nominales.

⁷ 郭慶藩, 《莊子集釋》, in 《諸子集成》, Bd. 3 (北京: 中華書局, 1986), 344 頁。

⁸ 郭慶藩, 54 頁。

⁹ Siehe 蔣錫昌, 《老子校詁》(1937. 成都: 成都古籍書店, 1988), 124 頁。

„人之所畏。不可不畏。“ („Was die Menschen respektieren, muß man auch respektieren.“): Laut Gao Ming, der die Version des Yibens für die richtige hält, verweist diese Aussage auf den Regierenden, der auch als Herrscher mit dem Volk nicht machen kann, was er will.¹⁰ Siehe auch auf Kapitel 72 (Yiben: „民不畏畏（威）。則大畏（威）將至矣。“ / „Wenn die Leute *Autorität* nicht mehr respektieren, dann *wird* große *Autorität* ankommen.“). Das Zeichen „畏“, wei, bedeutet nicht nur „fürchten“, es bedeutet auch „respektieren“.¹¹ Die Annahme der Richtigkeit des Yibens findet dann ihre Bestätigung in Bambustext B, wenn die Markierung in Bambustext, die das Zeichen „人“, ren („Mensch“), dem Anfang von „Kapitel 13“ zuordnet, ein Schreibfehler sein sollte.¹² Dies ist sehr gut möglich, da etwas weiter unten in Bambustext B fälschlicherweise eine ebensolche Markierung zu finden ist. Siehe Wang Bi Kapitel 13 („是謂寵辱若驚。“ / „Das heißt, geehrt werden und beschämt werden ist wie erschreckt werden.“).

„荒兮其未央哉。衆人熙熙。如享太牢。如春登臺。“ / „Es ist so undeutlich, es hat kein Ende. Die Menge ist fröhlich wie beim Opfern des Tai-Lao-Opferfestes, wie beim Besteigen eines Aussichtsturmes im Frühling.“:

Das Jiaben schreibt: „〔望呵其未央哉〕。衆人熙（熙）熙（熙）。若鄉（饗）於大牢。而春登臺。“¹³ („[...] Die Menge ist fröhlich wie beim *Opfern am* Tai-Lao-Opferfest *und beim* Besteigen eines Aussichtsturmes im Frühling.“). Das Yiben schreibt: „望呵其未央 234 才（哉）。衆人熙（熙）熙（熙）。若鄉（饗）於大牢。而春登臺。“¹⁴ („*Undeutlich*, es nimmt kein Ende. Die Menge ist fröhlich wie beim *Opfern am* Tai-Lao-Opferfest *und beim* Besteigen eines Aussichtsturmes im Frühling.“).

D.C. Lau übersetzt: „Waxing, it has not reached its limit. The multitude are joyous as if partaking of the *t'ai lao* offering while going on a terrace in spring.“¹⁵ Wing-Tsit Chan übersetzt: „But, alas, how confused, and the end is not yet. The multitude are merry, as though feasting on a day of sacrifice, or like ascending a tower at springtime.“¹⁶ Diese Passage findet sich nicht in Bambustext B.

Das *Da-Lao-* oder *Tai-Lao-*Fest war das hochrangigste Fest in der Zhou-Zeit.¹⁷

¹⁰ Siehe 高明, 《帛書老子校注》(北京:中華書局, 1996), 317-318頁。

¹¹ Siehe 《漢語大字典》, 第四卷, 2532頁。

¹² Siehe 《郭店楚墓竹簡》, 荆門市博物館編(河北:文物出版社, 1998), 7, 118頁。Dieser Ansicht ist auch Liao Mingchun. Siehe 廖名春, 〈楚簡老子校詁(上)〉, 《大陸雜誌》, 第98卷第1期, 1999, 43頁。

¹³ Siehe 高明, 318頁。

¹⁴ Siehe 高明, 318頁。

¹⁵ D.C. Lau, *Chinese Classics: Tao Te Ching* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1982), p. 295.

¹⁶ Wing-Tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1973), p. 149.

¹⁷ Siehe 高明, 319頁。

„我獨泊兮其未兆。如嬰兒之未孩。儼儼兮若無所歸。“ / „Ich *alleine* bin still, ohne Anzeichen, bin wie ein Kleinkind, das noch nicht lachen kann. Müde, als ob es keinen Ort gäbe, an den ich zurückkehren könnte.“:

Das Jiaben schreibt: „我泊焉未兆（兆）。若〔嬰兒未 129咳〕。累呵如〔无所歸〕。“¹⁸ („Ich bin still, ohne Anzeichen, bin *wie* [...] Müde, *als ob* [...].“). Das Yiben schreibt: „我博（泊）焉未兆（兆）。若嬰兒未咳。纍呵怡（似）无所歸。“¹⁹ („Ich bin still, ohne Anzeichen, bin *wie* ein Kleinkind, das noch nicht lachen kann. Müde, *als ob* es keinen Ort gäbe, an den ich zurückkehren könnte.“).

D.C. Lau übersetzt: „I alone am inactive and reveal no signs, like a baby that has not yet learned to smile, listless as though with no home to go back to.“²⁰ Wing-Tsit Chan übersetzt: „I alone am inert, showing no sign (of desires), like an infant that has not yet smiled. Wearied, indeed, I seem to be without a home.“²¹

Diese Passage findet sich nicht in Bambustext B.

Gao Ming versteht das Zeichen „泊“, bo/po („anhalten“, „dünn“, „still“),²² hier im Sinne von „恬靜“, tian jing („still“).²³ Immer wieder wird die Unbewußtheit idealisiert, wie hier in Form der Idealisierung des Kleinkindes. Gemeint ist hier die Zeit vor einer bewußten Steuerung (des körperlichen, emotionalen und intellektuellen Bereiches).

„衆人皆有餘。而我獨若遺。我愚人之心也哉。沌沌兮。“ / „Die Menge hat im Überfluß, *doch* mir alleine scheint es zu fehlen. Ich habe die Gesinnung eines simplen Menschen; so unwissend.“:

Im Yiben ist ein Satz nicht vorhanden. Das Jiaben schreibt: „〔衆人〕皆有餘。我獨遺（匱）。我禺（愚）人之心也。蠢蠢（沌沌）呵。“²⁴ („[...] hat im Überfluß, mir alleine *fehlt es*. Ich habe die Gesinnung eines simplen Menschen; *so unwissend*.“). Das Yiben schreibt: „衆人皆又（有）余（餘）。我愚人之心 235 也。渾渾（沌沌）呵。“²⁵ („Die Menge hat im Überfluß. Ich habe die Gesinnung eines simplen Menschen; *so unwissend*.“).

D.C. Lau übersetzt: „The multitude all have more than enough. I alone am in want. Mine is the mind of

¹⁸ Siehe 《馬王堆漢墓帛書》（壹）（北京：文物出版社，1980），11頁。

¹⁹ Siehe 《馬王堆漢墓帛書》（壹），96頁。

²⁰ D.C. Lau, *Chinese Classics: Tao Te Ching* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1982), p. 295.

²¹ Wing-Tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1973), p. 150.

²² Siehe 《漢語大字典》，第三卷，1588頁。

²³ Siehe 高明，《帛書老子校注》（北京：中華書局，1996），320頁。Siehe auch 《正中形音義綜合大字典》，高樹藩編纂（台北：正中書局，1984），825頁。

²⁴ Siehe 《馬王堆漢墓帛書》（壹），11頁 und 高明，321頁。

²⁵ Siehe 《馬王堆漢墓帛書》（壹），96頁 und 高明，321頁。

a fool—how blank!“²⁶ Wing-Tsit Chan übersetzt: „The multitude all possess more than enough, I alone seem to have lost all. Mine is indeed the mind of an ignorant man, indiscriminate and dull!“²⁷

Diese Passage findet sich nicht in Bambustext B.

„衆人皆有餘。而我獨若遺。“ („Die Menge hat im Überfluß, *doch* mir alleine scheint es zu fehlen.“): Gao Ming ist wie Xi Tong (奚侗) und Yu Shengwu (于省吾) der Ansicht, daß das Zeichen „遺“, yi/wei/sui („verlieren“, „verloren gehen“), fälschlicherweise für das Zeichen „匱“, gui/kui („an etw. mangeln“), verwendet wurde.²⁸

„我愚人之心也哉。沌沌兮。“ („Ich habe die Gesinnung eines simplen Menschen; so unwissend.“): Das ganze Buch *Laozi* wendet sich direkt oder indirekt gegen Herrschafts-/Dominanz-Strukturen. Dies gilt auch für einen Sieg, eine Herrschaft des Bewußten über das Unbewußte. Zum Zeichen „沌“, dun/tun/chun/zhuan („unwissend“),²⁹ siehe auch Erläuterungen zu Kapitel 15 („敦兮其若樸。“ / „Sie waren so einfach wie unbearbeitetes Holz.“). Denn dort verwendet das Yiben nicht wie Wang Bi das Zeichen „敦“, dun/dui/ tuan/diao/dao/zhun/tun („einfach“, ...),³⁰ sondern das Zeichen „沌“, dun („unwissend“).

„俗人昭昭。我獨昏昏。俗人察察。我獨悶悶。“ / „Die gewöhnlichen Menschen sind alle hell, ich alleine bin dunkel. Die gewöhnlichen Menschen sind klar, ich alleine bin unbewußt.“:

Das Jiaben schreibt: „鬻（俗）〔人昭昭。我獨 130 若〕鬻（昏）呵。鬻（俗）人蔡（察）蔡（察）。我獨閤（悶）閤（悶）呵。“³¹ („Die gewöhnlichen [...] dunkel. Die gewöhnlichen Menschen sind klar, ich alleine bin unbewußt.“). Das Yiben schreibt: „鬻（俗）人昭昭。我獨若閤（昏）呵。鬻（俗）人察察。我獨閤閤呵。“³² („Die gewöhnlichen Menschen sind alle hell, ich alleine *scheine* dunkel. Die gewöhnlichen Menschen sind klar, ich alleine bin unbewußt.“).

D.C. Lau übersetzt: „Vulgar men are clear. I alone am drowsy. Vulgar men miss nothing. I alone am muddled.“³³ Wing-Tsit Chan übersetzt: „Common folks are indeed brilliant; I alone seem to be in the dark. Common folks see differences and are clear-cut; I alone make no distinctions.“³⁴ Robert G. Henricks über-

²⁶ D.C. Lau, *Chinese Classics: Tao Te Ching* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1982), p. 295.

²⁷ Wing-Tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1973), p. 150.

²⁸ Siehe 高明, 《帛書老子校注》(北京: 中華書局, 1996), 321 頁。

²⁹ Siehe 《漢語大字典》, 第三卷, 1561-1562 頁。

³⁰ Siehe 《漢語大字典》, 第二卷, 1468-1469 頁。

³¹ Siehe 高明, 322 頁。

³² Siehe 高明, 322 頁。

³³ D.C. Lau, p. 295.

³⁴ Wing-Tsit Chan, p. 150.

setzt: „The common people see things clearly; I alone am in the dark. The common people discriminate and make fine distinctions; I alone am muddled and confused.“³⁵

Diese Passage findet sich nicht in Bambustext B.

Gao Ming liest die Zeichen „鬻人“, zhu ren oder yu ren, als die Zeichen „俗人“, su ren („die gewöhnlichen Menschen“).³⁶ Huang Zhao liest die Zeichen „鬻人“, zhu ren oder yu ren, als „衆人“, zhong ren („die Menge“).³⁷ Das Zeichen „俗“, su, erscheint ansonsten nur noch in Kapitel 80 („樂其俗。〇 / „..., erfreuen sie sich an ihren Gebräuchen, ...“). Die Zeichen „衆人“, zhong ren („die Menge“), sind ein Begriff, der auch innerhalb dieses Kapitels mehrfach verwendet wird. Des weiteren siehe Kapitel 8 („處衆人之所惡。〇 / „Es verweilt in dem, was die Menge verabscheut, ...“), 64 („復衆人之所過。〇 / „Sie kehren zurück zu dem, woran eine Vielzahl von Menschen vorübergeht, ...“).

Die Begriffe „昭昭“, zhao zhao („hell“, „strahlend“), und „察察“, cha cha („unterscheiden“, „überprüfen“, „klar“), einerseits und die ihnen gegenübergestellten Begriffe „昏昏“, hun hun („dunkel“), und „悶悶“, men men („unbewußt“), andererseits sind hier im Buch *Laozi* nicht im gewöhnlichen Sinne zu verstehen. Den Begriffen „昭昭“, zhao zhao („hell“, „strahlend“), und „察察“, cha cha („unterscheiden“, „überprüfen“, „klar“), wird eine negative Bedeutung zugeordnet. Den Begriffen „昏昏“, hun hun („dunkel“), und „悶悶“, men men („unbewußt“), wird eine positive Bedeutung zugeordnet. Gao Ming stützt sich auf Ma Xulun (馬敘倫) in seiner Ansicht, daß die Zeichen „悶悶“, men men, „悶悶“, min min, „閤閤“, min min, für die Zeichen „紊紊“, wen wen, stehen, die „亂“, luan („chaotisch“, „ungeordnet“) bedeuten, da in alten Texten häufig die Zeichen „察察“, cha cha („unterscheiden“, „überprüfen“, „klar“), und „紊紊“, wen wen („chaotisch“, „ungeordnet“), einander gegenübergestellt seien.³⁸

Im Zusammenhang mit dieser Betrachtung der Begriffe „昭昭“, zhao zhao („hell“, „strahlend“), und „昏昏“, hun hun („dunkel“), siehe auch die in Kapitel 28 erstellten Verknüpfungen zu hell/weiß und dunkel/schwarz.

Zu den Zeichen „察“, cha („unterscheiden“, „überprüfen“, „klar“), und „悶“, men („unbewußt“), siehe auch Kapitel 58 („其政悶悶。其民淳淳。其政察察。其民缺缺。〇 / „Ist die Politik unbewußt [und nicht eingreifend], sind die Leute einfach und aufrichtig. Ist die Politik klar [und stark eingreifend], sind die Leute verschlagen.“).

„澹兮其若海。颺兮若無止。〇 / „[Ich] bin wellenschlagend, wie das Meer, wehend

³⁵ Robert G. Henricks, *Lao-Tzu Te-Tao Ching: A New Translation Based on the Recently Discovered Ma-wang-tui Texts* (New York: Ballantine Books, 1989), p. 226.

³⁶ Siehe 高明, 《帛書老子校注》(北京:中華書局, 1996), 322, 333 頁。

³⁷ Siehe 黃鈞, 《帛書老子校注析》(台北:學生書局, 1991), 100 頁。

³⁸ Siehe 高明, 323 頁。

[wie ein heftiger Wind], scheinbar ohne Unterlaß.“:

Das Jiaben schreibt: „忽呵其若〔海〕。望（恍）呵其若无所止。“³⁹ („[Ich] bin unklar, wie [...]. *Es ist so undeutlich, es scheint nirgendwo aufzuhören.*“). Das Yiben schreibt: „沕（忽）呵其若海。望（恍）呵若无所止。“⁴⁰ („[Ich] bin unklar, wie das Meer. *Es ist so undeutlich, es scheint nirgendwo aufzuhören.*“).

D.C. Lau übersetzt: „Unbounded, like the sea; limitless, as if there is nowhere to stop.“⁴¹ Wing-Tsit Chan übersetzt: „I seem drifting as the sea; like the wind blowing about, seemingly without destination.“⁴² Robert G. Henricks übersetzt: „Formless am I! Like the ocean; shapeless am I! As though I have nothing in which I can rest.“⁴³

Diese Passage findet sich nicht in Bambustext B.

Statt des Zeichens „𪛗“, piao („wehen“), verwenden sowohl Jiaben als auch Yiben das Zeichen „望“, wang („in die Ferne schauen“) als Lehnzeichen für „恍“, huang/guang („undeutlich“),⁴⁴ das das Yiben im gleichen Kapitel weiter oben schon verwendet hat („望呵。其未央才（哉）。“ / „Undeutlich, es nimmt kein Ende.“) - das Jiaben ist an jener Stelle beschädigt -, statt des Zeichens „荒“, huang („undeutlich“), das Wang Bi verwendet.

„衆人皆有以。而我獨頑似鄙。我獨異於人。而貴食母。“ / „Die Menge hat [immer] „Motive“ [für ihr Handeln], nur ich alleine bin dumm und *scheine* unwissend. Ich alleine bin anders als die anderen Menschen und schätze die nährnde Mutter.“:

Das Jiaben schreibt: „〔...〕 131 以悝（悝）。我欲獨異於人。而貴食母。“⁴⁵ („[...] und unwissend. Ich *möchte alleine anders* als die anderen Menschen sein und schätze die nährnde Mutter.“). Das Yiben schreibt: „衆人皆 135 有以。我獨門元（頑）以鄙。我欲獨異於人。而貴食母。“⁴⁶ („Die Menge hat [immer] „Motive“ [für ihr Handeln], nur ich alleine bin dumm und unwissend. Ich *möchte alleine anders* als die anderen Menschen sein und schätze die nährnde Mutter.“).

D.C. Lau übersetzt: „The multitude all have a purpose. I alone am foolish and uncouth. I want to be dif-

³⁹ Siehe 高明, 《帛書老子校注》(北京:中華書局, 1996), 324 頁。

⁴⁰ Siehe 高明, 324 頁。

⁴¹ D.C. Lau, *Chinese Classics: Tao Te Ching* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1982), p. 295.

⁴² Wing-Tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1973), p. 150.

⁴³ Robert G. Henricks, *Lao-Tzu Te-Tao Ching: A New Translation Based on the Recently Discovered Ma-wang-tui Texts* (New York: Ballantine Books, 1989), p. 226.

⁴⁴ Siehe 高明, 325 頁。

⁴⁵ Siehe 高明, 325 頁。

⁴⁶ Siehe 《馬王堆漢墓帛書》(壹)(北京:文物出版社, 1980), 96 頁。

ferent from all others in valuing being fed by the mother.“⁴⁷ Wing-Tsit Chan übersetzt: „The multitude all have a purpose; I alone seem to be stubborn and rustic. I alone differ from others, and value drawing sustenance from Mother (Tao).“⁴⁸

Diese Passage findet sich nicht in Bambustext B.

Wenn ich einfach nur den Begriff „母“, mu („Mutter“), wie dies auch Gao Ming tut, metaphorisch als „本“, ben („Wurzel“, „Ursprung“), verstehe, dann wird ein bedeutender Teil dessen, was dieses Buch in der chinesischen Geistesgeschichte aus dem Rahmen fallen läßt, nämlich seine Idealisierung mütterlichen Fürsorgeverhaltens völlig verdeckt.⁴⁹

⁴⁷ D.C. Lau, *Chinese Classics: Tao Te Ching* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1982), pp. 295-297.

⁴⁸ Wing-Tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1973), p. 150.

⁴⁹ Siehe 高明, 《帛書老子校注》(北京: 中華書局, 1996), 326-327頁。

孔德之容。惟道是從。
道之爲物。惟恍惟惚。
惚兮恍兮。其中有象。
恍兮惚兮。其中有物。
窈兮冥兮。其中有精。
其精甚真。其中有信。
自古及今。其名不去。
以閱衆甫。吾何以知衆
甫之狀哉。以此。

In ihren Bewegungen folgt die leere Tugend alleine dem Dao. Das Dao als Ding ist undeutlich und unklar. Unklar und undeutlich, in ihm gibt es Erscheinungen. Undeutlich und unklar, in ihm gibt es Dinge. Tief und dunkel, in ihm gibt es Reinheit. Diese Reinheit ist sehr authentisch, in ihr existiert Glaubwürdigkeit. Von früher bis heute ist sein Name nicht aufgegeben worden. Mit ihm schaut man den Anfang der Menge. Woher weiß ich um die Form des Anfangs der Menge. Durch dieses.

Jiaben-Seidentextversion:

Yiben-Seidentextversion:

孔德之容。唯道是從。道之物。唯望（恍）唯忽。〔忽呵恍〕呵。132 中有象呵。望（恍）呵忽呵。中有物呵。澹（幽）呵鳴（冥）呵。中有請（情、精）咄（呵）。其請（情、精）甚真。其中〔有信〕。133 自今及古。其名不去。以順衆父（父）。吾何以知衆父（父）之然。以此。

孔德之容。唯道是從。道之物。唯望（恍）唯沕（忽）。沕（忽）呵望（恍）呵。中又（有）象呵。136 望（恍）呵沕（忽）呵。中有物呵。幼（窈）呵冥呵。其中有請（情、精）呵。其請（情、精）甚真。其中有信。自今及古。其名不去。236 以順衆父。吾何以知衆父之然也。以此。

Erläuterungen:

„孔德之容。惟道是從。“ / „In ihren Bewegungen folgt die leere Tugend alleine dem Dao.“:

Jiaben und Yiben schreiben beide: „孔德之容。惟道是從。“¹ („In ihren Bewegungen folgt die leere Tugend alleine dem Dao.“).

D.C. Lau übersetzt: „In his every movement a man of great virtue follows the way and the way only.“²

Wing-Tsit Chan übersetzt: „The all-embracing quality of the great virtue (te) follows alone from the Tao.“³

Wang Bi versteht das Zeichen „孔“, kong, in der Bedeutung von „leer“: „孔空也。“; Heshang Gong in der Bedeutung von „groß“: „孔大也。“. Wang Bi schreibt in seinem Kommentar: „惟以空爲德。然後乃能動作從道。“ („Nur wenn man das Leersein als Tugend nimmt, kann man danach in seinen Bewegungen dem Dao folgen.“).

„道之爲物。惟恍惟惚。惚兮恍兮。其中有象。恍兮惚兮。其中有物。“ / „Das Dao als Ding ist undeutlich und unklar. Unklar und undeutlich, in ihm gibt es Erschei-

¹ Siehe 高明, 《帛書老子校注》(北京:中華書局, 1996), 327 頁。

² D.C. Lau, *Chinese Classics: Tao Te Ching* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1982), p. 297.

³ Wing-Tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton, N.J.: Princeton University Press,

nungen. Undeutlich und unklar, in ihm gibt es Dinge.“:

Das Jiaben schreibt: „道之物。唯望（恍）唯忽。〔忽呵恍〕呵。132 中有象呵。望（恍）呵忽呵。中有物呵。“⁴ („*Das Dao als Ding* ist undeutlich und unklar. [...], *darin* gibt es Erscheinungen. Undeutlich und unklar, *darin* gibt es Dinge.“). Das Yiben schreibt: „道之物。唯望（恍）唯沕（忽）。沕（忽）呵望（恍）呵。中又（有）象呵。136 望（恍）呵沕（忽）呵。中有物呵。“⁵ („*Das Dao als Ding* ist undeutlich und unklar. Unklar und undeutlich, *darin* gibt es Erscheinungen. Undeutlich und unklar, *darin* gibt es Dinge.“).

D.C. Lau übersetzt: „As a thing the way is shadowy, indistinct. Indistinct and shadowy, yet within it is an image; shadowy and indistinct, yet within it is a substance.“⁶ Wing-Tsit Chan übersetzt: „The thing that is called Tao is eluding and vague. Vague and eluding, there is in it the form. Eluding and vague, in it are things.“⁷

Diese Textpassage bedarf noch weiterer Untersuchungen.

Zur Beziehung von „道“, dao („Dao“), und „物“, wu („Ding(e)“), siehe auch Kapitel 25 („有物混成。先天地生。“ / „Es gibt etwas, was durch ein Zusammenfließen entstanden ist. Es ist vor Himmel und Erde geboren.“).

Siehe auch Kapitel 14 („...復歸於無物。是謂無狀之狀。無物之象。是謂惚恍。“ / „...Es kehrt wieder zurück in die Dinglosigkeit. Dies wird eine formlose Form genannt. Eine dinglose Erscheinung, dies wird unklar und undeutlich genannt.“), 35 („視之不足見。聽之不足聞。用之不足既。“ / „Schaut man hin, ist es nicht sichtbar. Hört man hin, ist es nicht hörbar. Verwendet man es, ist es nicht zu erschöpfen.“ Siehe auch die Version der Seidentexte und die des Bambustextes C.), 41 („明道若昧。進道若退。夷道若類。“ / „Das helle Dao scheint dunkel zu sein. Das vordringende Dao scheint zurückzuweichen. Das ebene Dao scheint uneben zu sein.“).

Es könnte sich bei diesem und dem folgenden Textabschnitt um eine Umschreibung meditativer oder schamanischer Erfahrungen handeln.

„窈兮冥兮。其中有精。其精甚真。其中有信。“ / „Tief und dunkel, in ihm gibt es Reinheit. Diese Reinheit ist sehr authentisch, in ihr existiert Glaubwürdigkeit.“:

Das Jiaben schreibt: „澹（幽）呵鳴（冥）呵。中有請（情、精）咄（呵）。其請（

1973), p. 150.

⁴ Siehe高明, 《帛書老子校注》(北京:中華書局, 1996), 328頁。

⁵ Siehe高明, 328頁。

⁶ D.C. Lau, *Chinese Classics: Tao Te Ching* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1982), p. 297.

⁷ Wing-Tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1973), p. 150.

情、精) 甚真。其中〔有信〕。133“⁸ („Tief und dunkel, *darin* gibt es *Wirklichkeit*. Diese *Wirklichkeit* ist sehr authentisch, in ihr [...].“). Das Yiben schreibt: „幼(竊)呵冥呵。其中有請(情、精)呵。其請(情、精)甚真。其中有信。“⁹ („Tief und dunkel, in ihr gibt es *Wirklichkeit*. Diese *Wirklichkeit* ist sehr authentisch, in ihr existiert Glaubwürdigkeit.“).

D.C. Lau übersetzt: „Dim and dark, yet within it is an essence. This essence is quite genuine, and within it is something that can be tested.“¹⁰ Wing-Tsit Chan übersetzt: „Deep and obscure, in it is the essence. The essence is very real; in it are evidences.“¹¹

Diese Textpassage bedarf noch weiterer Untersuchung.

Gao Ming zitiert Feng Yi (馮逸), der sich auf Kapitel 6, „大宗師“, da zong shi, im Buch *Zhuangzi* bezieht und deshalb „情“, qing („Wirklichkeit“) liest und nicht „精“, jing („Reinheit“).¹² In Kapitel 6 „大宗師“, da zong shi, im Buch *Zhuangzi* steht nämlich: „夫道。有情有信。無爲無形。可傳而不可受。可得而不可見。自本自根。未有天地。自古以固存。“¹³ („Das Dao besitzt Wirklichkeit und Glaubwürdigkeit. Es ist ohne Handeln und ohne Form. Es kann überliefert werden, doch es kann nicht in Empfang genommen werden. Es kann erlangt werden, doch es kann nicht gesehen werden. Es ist sein eigener Ursprung, seine eigene Wurzel. Als es Himmel und Erde noch nicht gab, hat es seit alter Zeit bereits existiert.“).

Zum Zeichen „精“, jing/qing („Reiskörner“, „rein“, „Essenz“, „winzig“, „Lebensenergie“),¹⁴ siehe auch Kapitel 55 (Yiben: „未知牝牡之會而媿怒。精之至也。“ / „Daß es noch nichts von der *Vereinigung* des Weiblichen und des Männlichen weiß, doch *sein Penis sich erregt*, ist der Höhepunkt der Lebensenergie.“).

„自古及今。其名不去。以閱衆甫。吾何以知衆甫之狀哉。以此。“ / „Von früher bis heute ist sein Name nicht aufgegeben worden. Mit ihm schaut man den Anfang der Menge. Woher weiß ich um die Form des Anfangs der Menge. Durch dieses.“:

Das Jiaben schreibt: „自今及古。其名不去。以順衆儀(父)。吾何以知衆儀(父)之然。以此。“¹⁵ („Von heute bis hin zur *Vergangenheit* ist sein Name nicht aufgegeben

⁸ Siehe 《馬王堆漢墓帛書》(壹)(北京:文物出版社, 1980), 11-12頁 und 高明, 《帛書老子校注》(北京:中華書局, 1996), 330頁。

⁹ Siehe 《馬王堆漢墓帛書》(壹), 97頁 und 高明, 331頁。

¹⁰ D.C. Lau, *Chinese Classics: Tao Te Ching* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1982), p. 297.

¹¹ Wing-Tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1973), p. 150.

¹² Siehe 高明, 331頁。Siehe auch 高亨, 《老子正詁》(中國書店影印, 1988), 53頁。

¹³ 郭慶藩, 《莊子集釋》, in 《諸子集成》, Bd. 3 (北京:中華書局, 1986), 111-112頁。

¹⁴ Siehe 《漢語大字典》, 第五卷, 3150-3151頁。

¹⁵ Siehe 高明, 332頁。

worden, indem man den *Vätern* der Menge *folgte*. Wie weiß ich um *das Sosein* der *Väter* der Menge? Durch dieses.“). Das Yiben schreibt: „自今及古。其名不去。236 以順衆父。吾何以知衆父之然也。以此。“¹⁶ („Von heute bis hin zur Vergangenheit ist sein Name nicht aufgegeben worden, indem man den *Vätern* der Menge *folgte*. Wie weiß ich um *das Sosein* der *Väter* der Menge? Durch dieses.“).

D.C. Lau übersetzt: „From the present back to antiquity its name never deserted it. By means of it one goes along with the fathers of the multitude. How do I know that the fathers of the multitude are like that? By means of this.“¹⁷ Wing-Tsit Chan übersetzt: „From the time of old until now, its name (manifestations) ever remains, by which we may see the beginning of all things. How do I know that the beginnings of all things are so? Through this (Tao).“¹⁸ Robert G. Henricks übersetzt: „From the present back to the past, its name has never gone away. It is by this that we comply with the father of the multitude [of things]. How do I know that the father of the multitude is so? By this.“¹⁹

Viele Ausgaben verwenden das Zeichen „甫“, fu („Mann“, „Anfang“), andere wiederum das Zeichen „父“, fu („Vater“, „ältere Männer“).²⁰ „衆父“, zhong fu, kann man übersetzen als „Vater/Väter der Menge“ oder „die Väter / die älteren respektierten Männer, nämlich Oberhäupter“.²¹ Da ein patriarchalisches Männlichkeitsverständnis im Buch *Laozi* allem Anschein nach Ablehnung erfährt - das gesamte Buch *Laozi* wendet sich gegen Herrschaftsstrukturen -, muß es sich hier um ein Männlichkeitsverständnis handeln, das mit der Idealisierung weiblicher Fürsorglichkeit korreliert. Siehe Kapitel 28 („知其雄。守其雌。爲天下谿。爲天下谿。常德不離。復歸於嬰兒。“ / „Weiß man um das Männliche, hält sich [jedoch] an das Weibliche, wird man zur Schlucht der Welt. Wird man zur Schlucht der Welt, wird einen die beständige Tugend nicht verlassen und man kehrt zum [Zustand des] Kleinkind[es] zurück.“). Zur Verwendung und Bedeutung des Zeichens „父“, fu („Vater“, „Bezeichnung für (ältere) Männer allgemein“),²² siehe auch Kapitel 42 („強梁者不得其死。吾將以爲教父。“ / „Die Gewalttätigen sterben keines natürlichen Todes. Dies sehe ich an als einen Vater meiner Lehren.“ Siehe auch die Version des Jiabens.). Siehe des weiteren zum Zeichen „士“, shi („(unverheiratete junge) Männer“, „die unterste Adelsschicht in der Vor-Hanzeit“, „die

¹⁶ Siehe 高明, 《帛書老子校注》(北京: 中華書局, 1996), 332 頁。

¹⁷ D.C. Lau, *Chinese Classics: Tao Te Ching* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1982), pp. 297-299.

¹⁸ Wing-Tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1973), p. 150.

¹⁹ Robert G. Henricks, *Lao-Tzu Te-Tao Ching: A New Translation Based on the Recently Discovered Ma-wang-tui Texts* (New York: Ballantine Books, 1989), p. 228.

²⁰ Siehe 高明, 333 頁。

²¹ Siehe Endnote 33 in 《馬王堆漢墓帛書》(壹)(北京: 文物出版社, 1980), 14 頁。Siehe auch 《漢語大字典》, 第三卷, 2039 頁。

²² Siehe 《漢語大字典》, 第三卷, 2039 頁。

erste der vier Bevölkerungsgruppen („士農工商“ / „'Shi', Bauern, Handwerker, Kaufleute“), „ein Mitglied der Intelligenz allgemein“ oder „Krieger“), Kapitel 15 („古之善爲士者。微妙玄通。深不可識。“ / „Die, die in alter Zeit als „Shi“ gut waren, waren wundersam und unergründlich durchdringend. Sie waren so tiefgründig, daß man sie nicht kennen konnte.“ Siehe auch Bambustext A.), 41 („上士聞道。勤而行之。中士聞道。若存若亡。下士聞道。大笑之。“ / „Hören fähige „Shi“ vom Dao, geben sie sich Mühe und praktizieren es. Hören gewöhnliche „Shi“ vom Dao, so scheint es für sie existent zu sein [und dennoch] scheint es [auch] nicht vorhanden zu sein. Hören unfähige „Shi“ vom Dao, so lachen sie laut darüber.“ Siehe auch die Version des Yibens und die des Bambustextes B.), 68 („善爲士者不武。“ / „Jemand, der als „Shi“ gut ist, ist nicht kriegerisch.“). Siehe auch den Begriff „大丈夫“, da zhang fu („große Männer“), in Kapitel 38 („是以大丈夫處其厚不居其薄。處其實不居其華。故去彼取此。“ / „Deshalb verweilen große Männer im Dicken, verbleiben nicht im Dünnen; verweilen im Kern, verbleiben nicht in der Verzierung. Daher lassen sie jenes sein und wählen dieses.“).

Zum Zeichen „此“, ci („dieses“), siehe auch Erläuterungen zu Kapitel 12 („故去彼取此。“ / „Daher lassen sie jenes sein und wählen dieses.“).

曲則全。枉則直。窪則盈。敝則新。少則得。多則惑。是以聖人抱一爲天下式。不自見。故明。不自是。故彰。不自伐。故有功。不自矜。故長。夫唯不爭。故天下莫能與之爭。古之所謂曲則全者。豈虛言哉。誠全而歸之。

Gibt man nach, dann bleibt man ganz. Beugt man sich, dann bleibt man gerade. Ist man vertieft, dann bleibt man gefüllt. [Zeigt man sich] abgenutzt, dann bleibt man neu. Hat man zu wenig, dann wird man bekommen. Hat man zu viel, dann wird man irregeführt. Deshalb umfassen Menschen des Einklangs die Einheit und werden zu einem Muster für die Welt. Sie stellen sich selbst nicht zur Schau, daher sind sie klar (*ming*). Sie sind nicht anmaßend, daher sind sie markant. Sie rühmen sich nicht selbst, daher sind sie verdienstvoll. Sie sind nicht überheblich, daher sind sie [in der] leitend[en Position]. Nur weil sie nicht konkurrieren, deshalb kann niemand *in der Welt* mit ihnen konkurrieren. Wenn man früher sagte, „gibt man nach, *dann* bleibt man ganz“, wie könnte das leeres Gerede sein? Es ist wahrhaftig ganz sein *und* zu ihm [dem Dao] zurückkehren.

Jiaben-Seidentextversion:

Yiben-Seidentextversion:

曲則金（全）。枉則定（正）。洼則盈。敝則新。少則得。多則惑。是以聲（聖）人執一。以爲天下牧。不〔自〕**136** 視（是、示）故明（彰）。不自見故章（明）。不自伐故有功。弗矜故能長。夫唯不爭。故莫能與之爭。古**137**〔之所謂曲全者。豈〕語才（哉）。誠金（全）歸之。

曲則全。汪（枉）則正。洼則盈。鑿（敝）則新。少則得。**137**■多則惑。是以耶（聖）人執一。以爲天下牧。不自視（是、示）故章（彰）。不自見也故明。不自伐故有功。弗矜故能長。夫唯不**238**■爭。故莫能與之爭。古之所謂（謂）曲全者。幾（豈）語才（哉）。誠全歸之。

Erläuterungen:

In den beiden Mawangdui-Ausgaben findet sich diese Kapitel dort, wo man traditionellerweise Kapitel 23 findet.¹

„曲則全。枉則直。窪則盈。敝則新。少則得。多則惑。“ / „Gibt man nach, dann bleibt man ganz. Beugt man sich, dann bleibt man gerade. Ist man vertieft, dann bleibt man gefüllt. Ist man abgenutzt, dann bleibt man neu. Hat man zu wenig, dann wird man bekommen. Hat man zu viel, dann wird man irregeführt.“:

Das Jiaben schreibt: „曲則金（全）。枉則定（正）。洼則盈。敝則新。少則得。多則惑。“² („Gibt man nach, dann bleibt man ganz. Beugt man sich, dann bleibt man *stabil*. Ist man *vertieft*, dann bleibt man gefüllt. [Zeigt man sich] abgenutzt, dann bleibt man neu. Hat man zu wenig, dann wird man bekommen. Hat man zu viel, dann wird man irregeführt.“). Das Yiben schreibt: „曲則全。汪（枉）則正。洼則盈。鑿（敝）則

¹ Siehe 高明, 《帛書老子校注》(北京:中華書局, 1996), 338頁。

新。少則得。137 多則惑。“³ („Gibt man nach, dann bleibt man ganz. Beugt man sich, dann bleibt man aufrecht. Ist man *vertieft*, dann bleibt man gefüllt. [Zeigt man sich] abgenutzt, dann bleibt man neu. Hat man zu wenig, dann wird man bekommen. Hat man zu viel, dann wird man irregeführt.“).

D.C. Lau übersetzt: „Bowed down then whole; warped then true; hollow then full; worn then new; a little then benefited; a lot then perplexed.“⁴ Wing-Tsit Chan übersetzt: „To yield is to be preserved whole. To be bent is to become straight. To be empty is to be full. To be worn out is to be renewed. To have little is to possess. To have plenty is to be perplexed.“⁵

„曲則全。“ („Gibt man nach, dann bleibt man ganz.“): Siehe auch folgende Stelle aus Kapitel 33, „天下篇“, im Buch *Zhuangzi*: „人皆求福。己獨曲全。“⁶ („Die anderen streben alle nach Glück. Ich alleine gebe nach [und bleibe deshalb] ganz.“).

„敝則新。“ („[Zeigt man sich] abgenutzt, dann bleibt man neu.“): Siehe Kapitel 15 („保此道者不欲盈。夫唯不盈。故能蔽不新成。“ / „Wer dieses Dao bewahrt, begehrt nicht, voll zu sein. Nur, weil sie nicht voll sind, daher können sie abgenutzt sein und [brauchen] nicht, neu [zu] werden.“ Siehe allerdings auch die Version der Seidentexte und die des Bambustextes A.).

„多則惑。“ („Hat man zu viel, dann wird man irregeführt.“): Siehe in diesem Zusammenhang Kapitel 3 („不貴難得之貨。使民不為盜。不見可欲。使民心不亂。“ / „Schätzt man schwer zu erhaltende Wertsachen nicht hoch, veranlaßt man die Leute, keine Räuber zu sein. Zeigt man nicht, was man begehren kann, veranlaßt man die Leute, *im Herzen* nicht verwirrt zu sein.“ Siehe auch die Version der Seidentexte.).

„是以聖人抱一為天下式。“ / „Deshalb umfassen Menschen des Einklangs die Einheit und werden zu einem Muster für die Welt.“:

Das Jiaben schreibt: „是以聲（聖）人執一。以為天下牧。“⁷ („Deshalb *halten* Menschen des Einklangs die Einheit und werden zu *Hirten* der Welt.“). Das Yiben schreibt: „是以耶（聖）人執一。以為天下牧。“⁸ („Deshalb *halten* Menschen des Einklangs die Einheit und werden zu *Hirten* der Welt.“).

² Siehe 高明, 《帛書老子校注》(北京: 中華書局, 1996), 338 頁。

³ Siehe 高明, 338 頁。

⁴ D.C. Lau, *Chinese Classics: Tao Te Ching* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1982), p. 299-301.

⁵ Wing-Tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1973), p. 151.

⁶ 郭慶藩, 《莊子集釋》, in 《諸子集成》, Bd. 3 (北京: 中華書局, 1986), 474 頁。

⁷ Siehe 高明, 340 頁。

⁸ Siehe 高明, 340 頁。

D.C. Lau übersetzt: „Hence the sage grasps the One and is the shepherd of the empire.“⁹ Wing-Tsit Chan übersetzt: „Therefore the sage embraces the One and becomes the model of the world.“¹⁰

Das Zeichen „牧“, mu, bedeutet sowohl „Hirte“, „hüten“ als auch unter anderem „法度“, fa du („(Verhaltens-)Maßstab“).¹¹ Der Fürsorgegedanken wird in den Seidentexten noch deutlicher. Zum Begriff „抱一“, bao yi („die Einheit umfassen“), siehe auch Kapitel 10 („載營魄抱一。能無離乎。〇 / „Im Tragen von Ying und Po und dem Umfassen der Einheit kannst Du da ohne Abweichung zu sein?“).

„不自見。故明。不自是。故彰。不自伐。故有功。不自矜。故長。〇 / „Sie stellen sich selbst nicht zur Schau, daher sind sie klar (*ming*). Sie sind nicht anmaßend, daher sind sie markant. Sie rühmen sich nicht selbst, daher sind sie verdienstvoll. Sie sind nicht überheblich, daher sind sie [in der] leitend[en Position].“:

Das Jiaben schreibt: „不〔自〕 136 視（是、示）故明（彰）。不自見故章（明）。不自伐故有功。弗矜故能長。〇“¹² („*Sie präsentieren [...] nicht [...], daher sind sie klar (ming). Sie stellen sich selbst nicht zur Schau, daher sind sie markant. Sie rühmen sich nicht selbst, daher sind sie verdienstvoll. Sie sind nicht überheblich, daher können sie [in der] leiten[den Position sein].*“). Das Yiben schreibt: „不自視（是、示）故章（彰）。不自見也故明。不自伐故有功。弗矜故能長。〇“¹³ („*Sie präsentieren sich nicht selbst, daher sind sie markant. Sie stellen sich selbst nicht zur Schau, daher sind sie klar (ming). Sie rühmen sich nicht selbst, daher sind sie verdienstvoll. Sie sind nicht überheblich, daher können sie [in der] leiten[den Position sein].*“). Hier unterscheiden sich Jiaben und Yiben voneinander.

D.C. Lau übersetzt: „He does not display himself, and so is conspicuous; he does not show himself, and so is manifest; he does not boast of himself, and so has merit; he does not brag about it, and so is able to endure.“¹⁴ Wing-Tsit Chan übersetzt: „He does not show himself; therefore he is luminous. He does not justify himself; therefore he becomes prominent. He does not boast of himself; therefore he is given credit. He does not brag; therefore he can endure for long.“¹⁵

Das Zeichen „長“, chang/zhang, bedeutet sowohl „lang(e)“ als auch „leiten“. Siehe auch Kapitel 24 („自見者不明。自是者不彰。自伐者無功。自矜者不長。〇 / „Wer sich

⁹ D.C. Lau, *Chinese Classics: Tao Te Ching* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1982), p. 301.

¹⁰ Wing-Tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1973), p. 151.

¹¹ Siehe 《漢語大字典》，第三卷，1803-1804頁。

¹² Siehe 《馬王堆漢墓帛書》（壹）（北京：文物出版社，1980），12頁 und 高明，《帛書老子校注》（北京：中華書局，1996），341頁。

¹³ Siehe 《馬王堆漢墓帛書》（壹），97頁 und 高明，341頁。

¹⁴ D.C. Lau, p. 301.

¹⁵ Wing-Tsit Chan, p. 151.

selbst zur Schau stellt, ist nicht klar (*ming*). Wer anmaßend ist, ist nicht markant. Wer sich selbst rühmt, ist ohne Verdienst. Wer überheblich ist, ist nicht [in der] leitend[en Position].“ und Kapitel 77 („是以聖人爲而不恃。功成而不處。其不欲見賢。“ / „Deshalb handeln Menschen des Einklangs, doch stützen sich nicht darauf. Sind ihre Aufgaben erledigt, verweilen sie nicht darin. Sie möchten sich nicht als tüchtig darstellen.“ Siehe auch die Version des Yibens.).

„夫唯不爭。故天下莫能與之爭。“ / „Nur weil sie nicht konkurrieren, deshalb kann niemand *in der Welt* mit ihnen konkurrieren.“:

Das Jiaben schreibt: „夫唯不爭。故莫能與之爭。“¹⁶ („Nur weil sie nicht konkurrieren, deshalb kann niemand mit ihnen konkurrieren.“). Das Yiben schreibt: „夫唯不²³⁸ 爭。故莫能與之爭。“¹⁷ („Nur weil sie nicht konkurrieren, deshalb kann niemand mit ihnen konkurrieren.“).

D.C. Lau übersetzt: „It is because he does not contend that no one is in a position to contend with him.“¹⁸ Wing-Tsit Chan übersetzt: „It is precisely because he does not compete that the world cannot compete with him.“¹⁹

Ich verstehe diese Aussage in dem Sinn, daß es in der im Buch *Laozi* idealisierten Gesellschaftsform keine Konkurrenzkämpfe um die Funktion des Leitens einer Gruppe, eines Volkes gibt und es als sehr wichtig angesehen wird, Konkurrenz schaffendes Verhalten zu vermeiden. Siehe insbesondere auch Kapitel 66.

„古之所謂曲則全者。豈虛言哉。誠全而歸之。“ / „Wenn man früher sagte, ‘gibt man nach, *dann* bleibt man ganz’, wie könnte das *leeres* Gerede sein? Dies ist wahrhaftig ganz sein *und* zu ihm [dem Dao] zurückkehren.“:

Das Jiaben schreibt: „古¹³⁷〔之所謂曲全者。豈〕語才（哉）。誠金（全）歸之。“²⁰ („Wenn man früher [...] *Gerede* sein? Das wahrhaftig Ganze kehrt zu ihm (dem Dao) zurück.“). Das Yiben schreibt: „古之所胃（謂）曲全者。幾（豈）語才（哉）。誠全歸之。“²¹ („Wenn man früher von ‘nachgeben [ist] ganz bleiben’ sprach, wie könnte das [nur] *Gerede* sein? Das wahrhaftig Ganze kehrt zu ihm (dem Dao) zurück.“).

¹⁶ Siehe 高明, 《帛書老子校注》(北京: 中華書局, 1996), 342 頁。

¹⁷ Siehe 高明, 342 頁。

¹⁸ D.C. Lau, *Chinese Classics: Tao Te Ching* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1982), p. 301.

¹⁹ Wing-Tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1973), p. 151.

²⁰ Siehe 高明, 342 頁。

²¹ Siehe 高明, 342 頁。

D.C. Lau übersetzt: „The way the ancients had it, ‘Whole through being bowed down’, is as true a saying as can be. Truly, it enables one to hand it back whole.“²² Wing-Tsit Chan übersetzt: „Is the ancient saying, ‘To yield is to be preserved whole,’ empty words? Truly he will be preserved and (prominence, etc.) will come to him.“²³ Robert G. Henricks übersetzt: „The so-called ‘Bent over you’ll be preserved whole’ of the ancients was an expression that was really close to it! Truly ‘wholeness’ will belong to him.“²⁴

²² D.C. Lau, *Chinese Classics: Tao Te Ching* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1982), p. 301.

²³ Wing-Tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1973), p. 151.

²⁴ Robert G. Henricks, *Lao-Tzu Te-Tao Ching: A New Translation Based on the Recently Discovered Ma-wang-tui Texts* (New York: Ballantine Books, 1989), p. 232.

希言自然。故飄風不終朝。驟雨不終日。孰為此者。天地。天地尚不能久。而況於人乎。故從事於道者。道者同於道。德者同於德。失者同於失。同於道者。道亦樂得之。同於德者。德亦樂得之。同於失者。失亦樂得之。信不足焉。有不信焉。

Wenig zu reden, ist, natürlich zu sein. *Daher* dauert ein Wirbelwind nicht den ganzen Morgen, stürmischer Regen dauert nicht den ganzen Tag. Wer tut dies? *Himmel und Erde*. Wenn Himmel und Erde schon nicht lange anhaltend sein können, wieviel weniger der Mensch. Daher, im Erledigen der Angelegenheiten des Dao ist der im Dao eins mit dem Dao, der in der Tugend ist eins mit der Tugend, der im Verlust ist eins mit dem Verlust. Wer eins mit dem Dao ist, den nimmt das Dao auch *gern* entgegen. Wer eins mit der Tugend ist, den nimmt die Tugend auch *gern* entgegen. Wer eins mit dem Verlust ist, den nimmt der Verlust auch *gern* entgegen. *Ist die Vertrauenswürdigkeit nicht ausreichend, wird einem nicht vertraut.*

Jiaben-Seidentextversion:

Yiben-Seidentextversion:

希言自然。飄風不冬（終）朝。暴雨不冬（終）日。孰為此。天地 138〔而弗能久。又況〕於〔人乎〕。故從事而道者同於道。德（得）者同於德（得）。者〔失〕者同於失。同德（得） 139〔者〕。道亦德（得）之。同於失者。道亦失之。

希言自然。薊（飄）風不冬（終）朝。暴雨不 238 冬（終）日。孰為此。天地而弗能久。有（又）兄（況）於人乎。故從事而道者同於道。德（得）者同於德（得）。失者同於失。同於德（得） 139 者。道亦德（得）之。同於失者。道亦失之。

Erläuterungen:

Dieses Kapitel findet sich in den beiden Mawangdui-Ausgaben an der Stelle von Kapitel 24.

„希言自然。故飄風不終朝。驟雨不終日。“ / „Wenig zu reden, ist, natürlich zu sein. *Daher* dauert ein Wirbelwind nicht den ganzen Morgen, stürmischer Regen dauert nicht den ganzen Tag.“:

Das Jiaben schreibt: „希言自然。飄風不冬（終）朝。暴雨不冬（終）日。“¹ („Wenig zu reden, ist, natürlich zu sein. Ein Wirbelwind dauert nicht den ganzen Morgen, *ein Schauer* dauert nicht den ganzen Tag.“). Das Yiben schreibt: „希言自然。薊（飄）風不冬（終）朝。暴雨不 238 冬（終）日。“² („Wenig zu reden, ist, natürlich zu sein. Ein Wirbelwind dauert nicht den ganzen Morgen, *ein Schauer* dauert nicht den ganzen Tag.“).

D.C. Lau übersetzt: „To use words but rarely is to be natural. A gusty wind cannot last all morning, and

¹ Siehe 高明, 《帛書老子校注》(北京: 中華書局, 1996), 244 頁。

² Siehe 高明, 244 頁。

a violent downpour cannot last all day.“³ Wing-Tsit Chan übersetzt: „Nature says few words. For the same reason a whirlwind does not last a whole morning, nor does a rainstorm last a whole day.“⁴

„希言自然。“ („Wenig zu reden, ist, natürlich zu sein.“): Ich möchte zu dieser Textstelle zwei Textpassagen zitieren, eine aus Kapitel 22, „知北遊“, im Buch *Zhuangzi*, die andere aus Kapitel 32, „列禦寇“, im Buch *Zhuangzi*:

天地有大美而不言。四時有明法而不議。萬物有成理而不說。⁵

Himmel und Erde haben große Schönheiten, doch sie reden nicht darüber. Die vier Jahreszeiten haben klare Gesetzmäßigkeiten, doch sie diskutieren nicht darüber. Die „zehntausend Dinge“ haben vollendete Prinzipien, doch sie sprechen nicht darüber.

莊子曰。知道易。勿言難。知而不言。所以之天也。知而言之。所以之人也。古之人天而不人。⁶

Zhuangzi sagte: „Das Dao zu kennen, ist einfach. Nicht darüber zu reden, ist schwierig. Es zu kennen, doch nicht über es zu reden, das ist ‘himmlisch’. Es zu kennen, doch darüber zu reden, das ist ‘menschlich’. Die Menschen in alter Zeit waren ‘himmlisch’ und nicht ‘menschlich’.“

Jiang Xichang schreibt andererseits in seinen Erläuterungen zu Kapitel 23 folgendes:

老子『言』字，多指聲教法令而言，如二章『行不言之教』，『五章』『多言數窮』，『十七章』『悠兮其貴言』，『均是』。『希言』與『不言』，『貴言』同韻，而與『多言』相反。『多言』者，多聲教法令之治；『希言』者，少聲教法令之治；故一即有爲，一即無爲也。『自然』解見前十七章，即自成之誼。『希言自然』，『謂聖人應行無爲之治，而任百姓自成也。』⁷

Das Zeichen „yan“ bei Laozi verweist überwiegend auf den Einfluß des Herrschers und Gesetze und Verordnungen, wie es überall in Kapitel 2 („ein Lehren ohne yan“), Kapitel 5 („viele yan sind rasch am Ende“) und Kapitel 17 („sie sind besorgt und messen ihren yan eine große Bedeutung bei“) der Fall ist. „Wenig yan“, „nicht yan“ und „den yan großen Wert beimessen“ sind von gleicher Bedeutung und sind das Gegenteil von „viele yan“. „Viele yan“ ist ein Regieren stark durch den Einfluß des Herrschers, Gesetze und Verordnungen; „wenig yan“ ist ein Regieren ganz wenig durch den Einfluß des Herrschers und Gesetze und Verordnungen. Daher ist das eine bewußtes (manipulatives) Handeln, das andere Nicht-Handeln. Zur Erklärung von „zi ran“ siehe weiter vorne Kapitel 17. Es bedeutet, sich von alleine vollenden/entwickeln/entfalten. „Xi yan zi ran“ bedeutet, daß Menschen des Einklangs ein Regieren des Nicht-Handelns praktizieren sollen und es den Leuten überlassen, sich selbst zu entwickeln/entfalten.

„孰爲此者。天地。天地尚不能久。而況於人乎。“ / „Wer tut dies? *Himmel und Erde*. Wenn Himmel und Erde schon nicht lange anhaltend sein können, wieviel weni-

³ D.C. Lau, *Chinese Classics: Tao Te Ching* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1982), p. 301.

⁴ Wing-Tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1973), p. 151.

⁵ 郭慶藩，〈莊子集釋〉，in 〈諸子集成〉，Bd. 3（北京：中華書局，1986），321頁。

⁶ 郭慶藩，453頁。

⁷ 蔣錫昌，〈老子校詁〉（1937。成都：成都古籍書店，1988），156頁。

ger der Mensch.“:

Das Jiaben schreibt: „孰爲此。天地 138 [而弗能久。又況] 於[人乎]。“⁸ („Wer tut dies? Wenn Himmel und Erde [...]). Das Yiben schreibt: „孰爲此。天地而弗能久。有(又)兄(況)於人乎。“⁹ („Wer tut dies? Wenn Himmel und Erde schon *nicht* lange anhaltend sein können, *wieviel* weniger der Mensch.“).

D.C. Lau übersetzt: „Who is it that produces these? Heaven and earth. If even heaven and earth cannot make them go on for long, much less can man.“¹⁰ Wing-Tsit Chan übersetzt: „What causes them? It is Heaven and Earth (Nature). If even Heaven and Earth cannot make them last long, how much less can man?“¹¹

„故從事於道者。道者同於道。德者同於德。失者同於失。同於道者。道亦樂得之。同於德者。德亦樂得之。同於失者。失亦樂得之。信不足焉。有不信焉。“ / „Daher, im Erledigen der Angelegenheiten des Dao ist der im Dao eins mit dem Dao, der in der Tugend ist eins mit der Tugend, der im Verlust ist eins mit dem Verlust. Wer eins mit dem Dao ist, den nimmt das Dao auch *gern* entgegen. Wer eins mit der Tugend ist, den nimmt die Tugend auch *gern* entgegen. Wer eins mit dem Verlust ist, den nimmt der Verlust auch *gern* entgegen. *Ist die Vertrauenswürdigkeit nicht ausreichend, wird einem nicht vertraut.*“:

Das Jiaben schreibt: „故從事而道者同於道。德(得)者同於德(得)。者(失)者同於失。同德(得) 139 [者]。道亦德(得)之。同於失者。道亦失之。“¹² („Daher, *wer sich im Erledigen von Angelegenheiten an das Dao hält*, ist eins mit dem Dao. Wer sich an die Tugend hält, ist eins mit der Tugend. Wer sich an den Verlust hält, ist eins mit dem Verlust. Wer eins mit der Tugend ist, den nimmt auch das Dao entgegen. Wer eins mit dem Verlust ist, den verliert auch das Dao.“). Das Yiben schreibt: „故從事而道者同於道。德(得)者同於德(得)。失者同於失。同於德(得) 139 [者]。道亦德(得)之。同於失者。道亦失之。“¹³ („Daher, *wer sich im Erledigen von Angelegenheiten an das Dao hält*, ist eins mit dem Dao. Wer sich an die Tugend hält, ist eins mit der Tugend. Wer sich an den Verlust hält, ist eins mit dem Verlust. Wer eins mit der Tugend ist, den nimmt auch das Dao entgegen. Wer eins mit dem Verlust ist, den verliert auch das Dao.“).

⁸ Siehe 《馬王堆漢墓帛書》(壹)(北京:文物出版社, 1980), 12頁。

⁹ Siehe 《馬王堆漢墓帛書》(壹), 97頁。

¹⁰ D.C. Lau, *Chinese Classics: Tao Te Ching* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1982), pp. 301-303.

¹¹ Wing-Tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1973), p. 151.

¹² Siehe 《馬王堆漢墓帛書》(壹), 12頁 und 高明, 《帛書老子校注》(北京:中華書局, 1996), 346頁。

¹³ Siehe 《馬王堆漢墓帛書》(壹), 97頁 und 高明, 346頁。

D.C. Lau übersetzt: „Hence in his pursuit, a man of the way conforms to the way; a man of virtue conforms to virtue; a man of loss conforms to loss. To him who conforms to virtue the way gives virtue; to him who conforms to loss the way gives loss.“¹⁴ Wing-Tsit Chan übersetzt: „Therefore he who follows Tao is identified with Tao. He who follows virtue is identified with virtue. He who abandons (Tao) is identified with the abandonment (of Tao). He who is identified with Tao—Tao is also happy to have him. He who is identified with virtue—virtue is also happy to have him. And he who is identified with the abandonment (of Tao)—the abandonment (of Tao) is also happy to abandon him.“¹⁵

Die beiden Zeichen „德“, de („Tugend“), und „得“, de („erlangen“, „erhalten“, „entgegennehmen“), waren früher füreinander verwendbar.¹⁶ „德“, de („Tugend“), ist das, was jedes Wesen erhalten hat, um existieren zu können, die im Individuum angelegte körperliche Realisation des Dao.

„信不足焉。有不信焉。“ („Ist die Vertrauenswürdigkeit nicht ausreichend, wird einem nicht vertraut.“): Dieser Satz ist bereits in Kapitel 17 zu finden. Er fehlt sowohl im Jiaben als auch im Yiben, was die Vermutung Xi Tongs (奚侗) und Ma Xuluns (馬敘倫) zu bestätigen scheint, daß es sich um eine fehlerhafte Wiederholung und nicht den Originaltext handle.¹⁷

¹⁴ D.C. Lau, *Chinese Classics: Tao Te Ching* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1982), p. 303.

¹⁵ Wing-Tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1973), pp. 151-152.

¹⁶ Siehe 高明, 《帛書老子校注》(北京: 中華書局, 1996), 347頁。

¹⁷ Siehe 高明, 348頁。

企者不立。跨者不行。自見者不明。自是者不彰。自伐者無功。自矜者不長。其在道也。曰餘食贅行。物或惡之。故有道者不處。

Wer auf den Zehenspitzen steht, kann nicht [richtig] stehen. *Wer große Schritte macht, kann nicht [lange] gehen.* Wer sich selbst zur Schau stellt, ist nicht klar (*ming*). Wer anmaßend ist, ist nicht markant. Wer sich selbst rühmt, ist ohne Verdienst. Wer überheblich ist, ist nicht [in der] leitend[en Position]. Im Hinblick auf das Dao heißt dies „Nahrungsreste und überflüssige Handlungen / Formen“. Unter den Dingen / Menschen gibt es welche, die dies verabscheuen. Daher, wer das Dao hat, verweilt nicht in ihnen.

Jiaben-Seidentextversion:

Yiben-Seidentextversion:

炊（企、吹）者不立。自視（是、示）不章（彰）。〔自〕**134**見者不明。自伐者无功。自矜者不長。其在道曰。糝（餘）食贅行。物或惡之。故有欲（裕）者〔弗〕**135**居。

炊（企、吹）者不立。自視（是、示）者不章（彰）。自見者不明。自伐者无功。自矜者不長。**237**■其在道也曰。糝（餘）食贅行。物或亞（惡）之。故有欲（裕）者弗居。

Erläuterungen:

In den beiden Mawangdui-Ausgaben ist dieses Kapitel an der Stelle zu finden, wo sich bei Wang Bi Kapitel 22 befindet.

„企者不立。跨者不行。自見者不明。自是者不彰。自伐者無功。自矜者不長。“ / „Wer auf den Zehenspitzen steht, kann nicht [richtig] stehen. *Wer große Schritte macht, kann nicht [lange] gehen.* Wer sich selbst zur Schau stellt, ist nicht klar (*ming*). Wer anmaßend ist, ist nicht markant. Wer sich selbst rühmt, ist ohne Verdienst. Wer überheblich ist, ist nicht [in der] leitend[en Position].“:

Das Jiaben schreibt: „炊（企、吹）者不立。自視（是、示）不章（彰）。〔自〕**134**見者不明。自伐者无功。自矜者不長。“¹ („*Wer sich aufbläst, steht nicht [richtig]. Wer sich selbst präsentiert, ist nicht markant. Wer [...] zur Schau stellt, ist nicht klar (ming).* Wer sich selbst rühmt, ist *ohne* Verdienst. Wer überheblich ist, ist nicht [in der] leitend[en Position].“). Das Yiben schreibt: „炊（企、吹）者不立。自視（是、示）者不章（彰）。自見者不明。自伐者无功。自矜者不長。**237**■“² („*Wer sich aufbläst, steht nicht [richtig]. Wer sich selbst präsentiert, ist nicht markant. Wer sich selbst zur Schau stellt, ist nicht klar (ming).* Wer sich selbst rühmt, ist *ohne* Verdienst. Wer überheblich ist, ist nicht [in der] leitend[en Position].“).

¹ Siehe 《馬王堆漢墓帛書》（壹）（北京：文物出版社，1980），12頁 und 高明，《帛書老子校注》（北京：中華書局，1996），334頁。

² Siehe 《馬王堆漢墓帛書》（壹）97頁 und 高明，334頁。

D.C. Lau übersetzt: „He who blows cannot stand. He who displays himself is not conspicuous; he who shows himself is not manifest; he who boasts of himself will have no merit; he who brags about himself will not endure.“³ Wing-Tsit Chan übersetzt: „He who stands on tiptoe is not steady. He who strides forward does not go. He who shows himself is not prominent. He who boasts of himself is not given credit. He who brags does not endure for long.“⁴ Robert G. Henricks übersetzt: „One who boasts is not established; one who shows himself off does not become prominent; one puts himself on display does not brightly shine; one who brags about himself gets no credit; one who praises himself does not long endure.“⁵

Siehe Kapitel 22 („是以聖人抱一爲天下式。不自見。故明。不自是。故彰。不自伐。故有功。不自矜。故長。“ / „Deshalb umfassen Menschen des Einklangs die Einheit und werden zu einem Muster für die Welt. Sie stellen sich selbst nicht zur Schau, daher sind sie klar (*ming*). Sie sind nicht anmaßend, daher sind sie markant. Sie rühmen sich nicht selbst, daher sind sie verdienstvoll. Sie sind nicht überheblich, daher sind sie [in der] leitend[en Position].“). Das Zeichen „長“, chang/zhang, bedeutet sowohl „lang(e)“ als auch „leiten“ (siehe auch Index).

Die Untersuchungskommission der Mawangdui-Ausgaben ist der Meinung, daß mit dem Zeichen „炊“, chui („kochen“), eigentlich das Zeichen „吹“, chui („hastig Luft ausstoßen“, „blasen“), gemeint sei. Es handle sich um eine Daoyin-Methode (in moderner Sprache um eine daoistische Qigong-Methode). Die beiden Mawangdui-Ausgaben hätten auch fälschlicherweise den Satz „跨者不行。“ („*Wer große Schritte macht, kann nicht [lange] gehen.*“) weggelassen.⁶ Damit bestünde dann große Ähnlichkeit mit der Xiang-er- (想爾注本) und der Suizhou-Ausgabe (遂州本), wo steht: „喘者不久。“ („*Wer hastig atmet, hält nicht lange durch.*“).⁷ Demgemäß könnte dieser kurze Abschnitt übersetzt werden als: „Wer stark ausatmet, hält nicht lange durch. Wer große Schritte macht, geht nicht richtig.“⁸

Gao Ming ist hier jedoch anderer Ansicht. Er ist der Meinung, daß es sich bei dem Satz „跨者不行。“ („*Wer große Schritte macht, kann nicht [lange] gehen.*“) wie bei

³ D.C. Lau, *Chinese Classics: Tao Te Ching* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1982), p. 299.

⁴ Wing-Tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1973), p. 152.

⁵ Robert G. Henricks, *Lao-Tzu Te-Tao Ching: A New Translation Based on the Recently Discovered Ma-wang-tui Texts* (New York: Ballantine Books, 1989), p. 230.

⁶ Siehe Endnote 34 in 《馬王堆漢墓帛書》（壹），（北京：文物出版社，1980），14頁。

⁷ Siehe 高明，《帛書老子校注》（北京：中華書局，1996），335頁。

⁸ Eigene Anmerkung hierzu: Bei chinesischen Bewegungsübungen ist die Atmung von großer Bedeutung - und zwar eine feine, unhörbare Nasen-Atmung. Starkes, hörbares Ausatmen durch den Mund ist dem Üben nicht förderlich und verhindert eine Ausdauer im Üben. Beim langen Gehen ebenso wie bei meditativen Gehübungen macht man keine großen Schritte, da dies ausdauerndes Gehen und ein Zusammenfließen von Gedanken, Atmung und Bewegung behindert.

dem Satz „周行而不殆。“ („Es bewegt sich in Zyklen und ist nicht in Gefahr.“ Dieser Satz fehlt auch in Bambustext A.) in Kapitel 25 um eine spätere Einfügung handle, nämlich aus der Zeit der Sechs Dynastien. Die Zeichen „炊“, chui („kochen“), und „企“, qi („auf den Zehen stehen“), seien damals gleichlautend und deshalb austauschbar gewesen.⁹

„其在道也。曰餘食贅行。物或惡之。故有道者不處。“ / „Im Hinblick auf das Dao heißt dies „Nahrungsreste und überflüssige Handlungen/Formen“. Unter den Dingen/Menschen gibt es welche, die dies verabscheuen. Daher, wer das Dao hat, verweilt nicht in ihnen.“:

Das Jiaben schreibt: „其在道曰。糝（餘）食贅行。物或惡之。故有欲（裕）者〔弗〕 135 居。“¹⁰ („Im Hinblick auf das Dao heißt dies „Nahrungsreste und überflüssige Handlungen/Formen“. Unter den Dingen/Menschen gibt es welche, die dies verabscheuen. Daher, [auch] wer *Ambitionen* hat, *verbleibt* [...] bei ihnen.“). Das Yiben schreibt: „其在道也曰。糝（餘）食贅行。物或亞（惡）之。故有欲（裕）者弗居。“¹¹ („Im Hinblick auf das Dao heißt dies „Nahrungsreste und überflüssige Handlungen/Formen“. Unter den Dingen/Menschen gibt es welche, die dies verabscheuen. Daher, [auch] wer *Ambitionen* hat, *verbleibt nicht* bei ihnen.“).

D.C. Lau übersetzt: „From the point of view of the way these are 'excessive food and excrescent conduct'. As there are things that detest these, a man of ambition does not abide therein.“¹² Wing-Tsit Chan übersetzt: „From the point of view of Tao, these are like remnants of food and tumors of action, which all creatures detest. Therefore those who possess Tao turn away from them.“¹³ Victor H. Mair übersetzt: „As for the Way, we may say these are 'excess provisions and extra baggage.' Creation abhors such extravagances. Therefore, one who aspires to the Way, does not abide in them.“¹⁴

„物 或 惡 之 。“ („Unter den Dingen/Menschen gibt es welche, die dies verabscheuen.“): Das Zeichen „物“, wu, steht sowohl für Ding(e) als auch für Mensch(en).¹⁵ Die Zeichen „或“, huo („manche“), „又“, you („wiederum“, „außerdem“, „jedoch“), und „有“, you („haben/existieren“), können füreinander verwendet werden.¹⁶ Man kann des-

⁹ Siehe 高明, 《帛書老子校注》, (北京: 中華書局, 1996), 335-336, 349頁。

¹⁰ Siehe 高明, 336頁。

¹¹ Siehe 高明, 336頁。

¹² D.C. Lau, *Chinese Classics: Tao Te Ching* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1982), p. 299.

¹³ Wing-Tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1973), p. 152.

¹⁴ Victor H. Mair, *Tao Te Ching: The Classic Book of Integrity and the Way* (New York, Toronto, London and others: Bantam Books, 1990), p. 86.

¹⁵ Zur Verwendung des Zeichens „物“, wu, siehe auch 《漢語大字典》, 第三卷, 1805頁。

¹⁶ Siehe 高明, 240頁。Des weiteren siehe auch 《漢語大字典》, 第二卷, 1402頁。

halb auch übersetzen: „Die Dinge/Menschen verabscheuen dies außerdem.“

„故有道者不處。“ („Daher, wer das Dao hat, verweilt nicht in ihnen.“): Gao Ming liest das Zeichen „欲“, yu („Begehren“), das sowohl im Jiaben als auch im Yiben verwendet wird, im Gegensatz zur Untersuchungskommission für die Seidentexte als das Zeichen „裕“, yu („Fülle“, „reich an“, „reichlich“), das auf das „道“, dao („Dao“), verweise.¹⁷ Er zitiert unter anderem „釋詁“, 4 im 《廣雅》, wo steht „裕道也。“ („Yu ist Dao.“).¹⁸ Meine Übersetzung der Seidentexte orientiert sich an der Erklärung Yin Zhenhuans.¹⁹ Siehe auch Kapitel 31 („夫佳兵者不祥之器。物或惡之。故有道者不處。“ / „Waffen sind keine glückbringenden Geräte. Unter den Menschen gibt es welche, die diese verabscheuen. Daher, wer das Dao hat, verweilt nicht mit ihnen.“ Siehe allerdings die Version des Jiabens.), wo die gleiche Fragestellung auftaucht.

¹⁷ Siehe Endnote 36 in 《馬王堆漢墓帛書》(壹)(北京:文物出版社, 1980), 15頁 und 高明, 《帛書老子校注》(北京:中華書局, 1996), 338頁。Des weiteren siehe auch 《漢語大字典》, 第五卷, 3094頁。

¹⁸ Siehe 高明, 336, 338, 387, 389-390頁。

¹⁹ Siehe 尹振環, 〈再論《馬王堆漢墓帛書〈老子〉》〉, 《文獻》, 1995(1), 78-79頁。

有物混成。先天地生。
寂兮寥兮。獨立不改。
周行而不殆。可以爲天
下母。吾不知其名。字
之曰道。強爲之名曰大
。大曰逝。逝曰遠。遠
曰反。故道大。天大。
地大。王亦大。域中有
四大。而王居其一焉。
人法地。地法天。天法
道。道法自然。

Es gibt etwas, was durch ein Zusammenfließen entstanden ist. Es ist vor Himmel und Erde geboren. Lautlos und leer steht es alleine und ändert sich nicht. *Es bewegt sich in Zyklen und ist nicht in Gefahr.* Es kann gelten als die Mutter der Welt. Ich kenne seinen Namen nicht und bezeichne es als Dao. Ihm eine Beschreibung aufnötigend nenne ich es groß. Groß sein heißt weggehen. Weggehen heißt Abstand nehmen. Abstand nehmen heißt umkehren. *Daher* ist das Dao groß, der Himmel groß, die Erde groß, und auch Könige sind groß. Für ein Land gibt es vier Größen, *und* Könige verbleiben als eine unter ihnen. Die Menschen orientieren sich an der Erde. Die Erde orientiert sich am Himmel. Der Himmel orientiert sich am Dao. Das Dao orientiert sich am „von alleine so sein [, wie es ist]“.

Jiaben-Seidentextversion:

Yiben-Seidentextversion:

有物昆（混）成。先天地生。繡（寂）
呵繆（寥）呵。獨立〔而不改〕。140
可以爲天地母。吾未知其名。字之曰道
。吾強爲之名曰大。〔大〕曰筮（逝）
。筮（逝）曰〔遠。遠曰反〕。〔道大
〕。141天大。地大。王亦大。國中有
四大。而王居一焉。人法地。〔地〕法
〔天〕。天法〔道。道〕法〔自然〕。

有物昆（混）成。先天地生。蕭（寂）
呵繆（寥）呵。獨立而不殆（改）。可
239■以爲天地母。吾未知其名也。字之
曰道。吾強爲之名曰大。大曰筮（逝）
。筮（逝）曰遠。遠曰反（返）。道
大。天大。地大。王亦大。240■國中有
四大。而王居一焉。人法地。地法天。
天法道。道法自然。

Bambustextversion:

A:

又(有)箱蟲(混)成。先天地生。敝繆(穆)。蜀(獨)立不改(改)。可以爲天
下母。未智(知)其名。字(字)之曰道。虛(吾)21 強(強)爲之名曰大。大曰潛。潛
曰連(遠)。連(遠)曰反(返)。天大。陰(地)大。道大。王亦大。國中又(有)四大
安。王居(居)一安。人22 法陰(地)。陰(地)法天。天法道。道法自然(然)。■

Erläuterungen:

„有物混成。先天地生。寂兮寥兮。獨立不改。周行而不殆。可以爲天下母。“
/ „Es gibt etwas, was durch ein Zusammenfließen entstanden ist. Es ist vor Himmel und
Erde geboren. Lautlos und leer steht es alleine und ändert sich nicht. *Es bewegt sich in
Zyklen und ist nicht in Gefahr.* Es kann gelten als die Mutter der Welt.“:

Das Jiaben schreibt: „有物昆（混）成。先天地生。繡（寂）呵繆（寥）呵。獨立〔
而不改〕。140可以爲天地母。“¹ („Es gibt etwas, was durch ein Zusammenfließen ent-
standen ist. Es ist vor Himmel und Erde geboren. *Ungezwungen* und *leer* steht es alleine

[...]. Es kann gelten als die Mutter von *Himmel und Erde*.“). Das Yiben schreibt: „有物混（混）成。先天地生。蕭（寂）呵謬（寥）呵。獨立而不改（改）。可 239 以爲天地母。“² („Es gibt etwas, was durch ein Zusammenfließen entstanden ist. Es ist vor Himmel und Erde geboren. *Ungezwungen* und *leer* steht es alleine und *ist ohne Grenzen*. Es kann gelten als die Mutter von *Himmel und Erde*.“).

D.C. Lau übersetzt: „There is a thing confusedly formed, born before heaven and earth. Silent and void it stands alone and does not weary. It is capable of being the mother of heaven and earth.“³ Wing-Tsit Chan übersetzt: „There was something undifferentiated and yet complete, which existed before heaven and earth. Soundless and formless, it depends on nothing and does not change. It operates everywhere and is free from danger. It may be considered the mother of the universe.“⁴ Robert G. Henricks übersetzt: „There was something formed out of chaos, that was born before Heaven and Earth. Quiet and still! Pure and deep! It stands on its own and doesn't change. It can be regarded as the mother of Heaven and Earth.“⁵

Nicht alle Zeichen in der Version des Bambustextes A lassen sich einfach deuten. Auch wenn diese Passage vollständig erhalten ist, lasse ich Lücken, wo es für die Deutung einzelner Zeichen noch weiterer Untersuchung bedarf. Die Version des Bambustextes kann man folgendermaßen übersetzen: „Es gibt ..., was durch ein Zusammenfließen entstanden ist. Es ist vor Himmel und Erde geboren. ... und still steht es alleine und *ist ohne Grenzen*. Es kann gelten als die Mutter der Welt.“

„有物混成。先天地生。“ („Es gibt etwas, was durch ein Zusammenfließen entstanden ist. Es ist vor Himmel und Erde geboren.“): Zur Beziehung von „道“, dao („Dao“), und „物“, wu („Ding“), siehe auch Kapitel 21 („道之爲物。惟恍惟惚。“ / „Das Dao als Ding ist undeutlich und unklar.“).

„寂兮寥兮。獨立不改。“ („Klanglos und leer steht es alleine und ändert sich nicht.“): Yin Zhenhuan liest das Zeichen „孩“ (?), im Yiben als das Zeichen „垓“, gai („Grenze“). Das Zeichen „繆“, mou/jiu/miu/mu/miao/liao/lu, liest er als das damals gleichlautende Zeichen „穆“, mu („respektvoll“, „still“).⁶ „Alleine stehen“ meint unabhängig existieren.

¹ Siehe 高明, 《帛書老子校注》(北京: 中華書局, 1996), 348 頁。

² Siehe 高明, 《帛書老子校注》(北京: 中華書局, 1996), 348 頁。

³ D.C. Lau, *Chinese Classics: Tao Te Ching* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1982), p. 303.

⁴ Wing-Tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1973), p. 152.

⁵ Robert G. Henricks, *Lao-Tzu Te-Tao Ching: A New Translation Based on the Recently Discovered Ma-wang-tui Texts* (New York: Ballantine Books, 1989), p. 236.

⁶ Siehe 尹振環, 〈帛書《老子》含義不同的文句〉, 《道家文化研究》, 第十輯(上海古籍出版社), 146 頁。Siehe auch 《漢語大字典》, 第一卷, 441 頁 für das Zeichen „垓“, gai, 《漢語大字典》, 第五卷, 3449-3450 頁 für das Zeichen „繆“, mou/jiu/miu/mu/miao/liao/lu, und 《漢語大字典》, 第四卷, 2628-2629 頁 für das Zeichen „穆“, mu。

„周行而不殆。“ („*Es bewegt sich in Zyklen und ist nicht in Gefahr.*“): Dieser Satz fehlt in beiden Mawangdui-Ausgaben. Gao Ming ist der Ansicht, daß es sich wie bei „跨者不行。“ („*Wer große Schritte macht, kann nicht [lange] gehen.*“) in Kapitel 24 um eine spätere Einfügung aus der Zeit der Sechs Dynastien handle, da die Anordnung von Phrasen in Paaren zu jener Zeit eine sehr übliche Stilfigur gewesen sei.⁷ Diese Aussage findet sich auch nicht in Bambustext A - dort findet man allerdings auch nicht „天地母“ („die Mutter von Himmel und Erde“) wie im Jiaben und im Yiben, sondern „天下母“ („die Mutter der Welt“) wie in der Wang-Bi-Ausgabe.⁸

„吾不知其名。字之曰道。強爲之名曰大。大曰逝。逝曰遠。遠曰反。“ / „Ich kenne seinen Namen nicht und bezeichne es als Dao. Ihm eine Beschreibung aufnötigend nenne ich es groß. Groß sein heißt weggehen. Weggehen heißt Abstand nehmen. Abstand nehmen heißt umkehren.“:

Das Jiaben schreibt: „吾未知其名。字之曰道。吾強爲之名曰大。〔大〕曰筮（逝）。筮（逝）曰〔遠。遠曰反〕。“⁹ („Ich kenne seinen Namen nicht und bezeichne es als Dao. Ihm eine Beschreibung aufnötigend nenne *ich* es groß. [...] heißt weggehen. Weggehen heißt [...].“). Das Yiben schreibt: „吾未知其名也。字之曰道。吾強爲之名曰大。大曰筮（逝）。筮（逝）曰遠。遠曰反（返）。“¹⁰ („Ich kenne seinen Namen nicht und bezeichne es als Dao. Ihm eine Beschreibung aufnötigend nenne *ich* es groß. Groß sein heißt weggehen. Weggehen heißt Abstand nehmen. Abstand nehmen heißt umkehren.“).

D.C. Lau übersetzt: „As yet I do not know its name. I style it 'the way'. I give it the makeshift name of 'great'. Being great, it is described as receding, receding, it is described as far away, being far away, it is described as turning back.“¹¹ Wing-Tsit Chan übersetzt: „I do not know its name, I shall call it Great. Now being great means functioning everywhere. Functioning everywhere means far-reaching. Being far-reaching means returning to the original point.“¹²

Da sich auch hier nicht alle Zeichen in der Version des Bambustextes A einfach deuten lassen, lasse ich Lücken, auch wenn diese Passage vollständig erhalten ist, wo es für die Deutung einzelner Zeichen noch weiterer Untersuchung bedarf. Die Version des Bambustextes A kann man folgendermaßen übersetzen: „*Man* kennt seinen Namen nicht

⁷ Siehe 高明, 《帛書老子校注》(北京: 中華書局, 1996), 349頁。

⁸ Siehe 《郭店楚墓竹簡》, 荆門市博物館編(河北: 文物出版社, 1998), 112頁。

⁹ Siehe 《馬王堆漢墓帛書》(壹)(北京: 文物出版社, 1980), 12頁und 高明, 350頁。

¹⁰ Siehe 《馬王堆漢墓帛書》(壹), 97頁und 高明, 350頁。

¹¹ D.C. Lau, *Chinese Classics: Tao Te Ching* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1982), p. 303.

¹² Wing-Tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1973), p. 152.

und bezeichnet es als Dao. Ihm eine Beschreibung aufnötigend nenne *ich* es groß. Groß sein heißt heißt Abstand nehmen. Abstand nehmen heißt umkehren.“

Ren Jiyu bezieht diese Aussagen auf das zirkuläre Erscheinen und Verschwinden der Gestirne.¹³

„故道大。天大。地大。王亦大。域中有四大。而王居其一焉。“ / „Daher ist das Dao groß, der Himmel groß, die Erde groß, und auch Könige sind groß. Für ein Land gibt es vier Größen, und Könige verbleiben als eine unter ihnen.“:

Das Jiaben schreibt: „〔道大〕。141天大。地大。王亦大。國中有四大。而王居一焉。“¹⁴ („[...], der Himmel ist groß, die Erde ist groß, und auch Könige sind groß. Für ein *Land* gibt es vier Größen. Könige verbleiben als eine [davon].“). Das Yiben schreibt: „道大。天大。地大。王亦大。240■國中有四大。而王居一焉。“¹⁵ („Das Dao ist groß, der Himmel ist groß, die Erde ist groß, und auch Könige sind groß. Für ein *Land* gibt es vier Größen. Könige verbleiben als eine [davon].“).

D.C. Lau übersetzt: „The way is great; heaven is great; earth is great, and the king is great. Within the realm there are four greats and the king counts as one.“¹⁶ Wing-Tsit Chan übersetzt: „Therefore Tao is great. Heaven is great. Earth is great. And the king is also great. There are four great things in the universe, and the king is one of them.“¹⁷ Robert G. Henricks übersetzt: „The Way is great; Heaven is great; Earth is great; and the king is also great. In the country there are four greats, and the king occupies one place among them.“¹⁸

Die Version des Bambustextes A kann man folgendermaßen übersetzen: „*Der Himmel ist groß, die Erde ist groß, das Dao ist groß, und auch Könige sind groß.* Für ein *Land* gibt es vier Größen. Könige verbleiben als eine [davon].“

Das Zeichen „王“, wang, das gewöhnlich als „König“ übersetzt wird, bezieht sich auf die Funktion des Leitens einer Gruppe, eine Fürsorgefunktion, der im Buch *Laozi* ein sehr hoher Stellenwert beigemessen wird - und ist im Buch *Laozi* nicht etwa Ausdruck einer *autoritär*-hierarchischen Gesellschaftsstrukturierung.

„人法地。地法天。天法道。道法自然。“ / „Die Menschen orientieren sich an der Erde. Die Erde orientiert sich am Himmel. Der Himmel orientiert sich am Dao. Das Dao

¹³ Siehe 〈唯物主義體系的核心——道〉，in《中國哲學史》，第一冊，任繼愈主編（北京：人民出版社，1992），46頁。

¹⁴ Siehe 高明，《帛書老子校注》（北京：中華書局，1996），351頁。

¹⁵ Siehe 高明，351頁。

¹⁶ D.C. Lau, *Chinese Classics: Tao Te Ching* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1982), pp. 303-305.

¹⁷ Wing-Tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1973), p. 152.

¹⁸ Robert G. Henricks, *Lao-Tzu Te-Tao Ching: A New Translation Based on the Recently Discovered*

orientiert sich am ‘von alleine so sein [, wie es ist]’.¹⁹:

Das Jiaben schreibt: „人法地。〔地〕法〔天〕。天法〔道。道〕法〔自然〕。“¹⁹ („Die Menschen orientieren sich an der Erde. [...] orientiert sich [...]. Der Himmel orientiert sich [...] orientiert sich [...].“). Das Yiben schreibt: „人法地。地法天。天法道。道法自然。“²⁰ („Die Menschen orientieren sich an der Erde. Die Erde orientiert sich am Himmel. Der Himmel orientiert sich am Dao. Das Dao orientiert sich am ‘von alleine so sein [, wie es ist]’.“).

D.C. Lau übersetzt: „Man models himself on earth, earth on heaven, heaven on the way, and the way on that which is naturally so.“²¹ Wing-Tsit Chan übersetzt: „Man models himself after Earth. Earth models itself after Heaven. Heaven models itself after Tao. And Tao models itself after Nature.“²² Robert G. Henricks übersetzt: „Man models himself on the Earth; the earth models itself on Heaven; Heaven models itself on the Way; and the Way models itself on that which is so on its own.“²³

Die Version des Bambustextes A kann man folgendermaßen übersetzen: „Die Menschen orientieren sich an der Erde. Die Erde orientiert sich am Himmel. Der Himmel orientiert sich am Dao. Das Dao orientiert sich am ‘von alleine so sein [, wie es ist]’.“

Zum Zeichen „法“, fa („Strafrecht“, „Gesetz“, „Maßstab/Richtlinie“, „sich orientieren an / nachahmen“),²⁴ siehe auch Kapitel 57 („法令滋彰。盜賊多有。“ / „Je ausgeprägter *Gesetze und Verordnungen* sind, desto mehr Räuber und Diebe gibt es.“ Siehe allerdings auch die Version des Yibens und die des Bambustextes A.).

Ma-wang-tui Texts (New York: Ballantine Books, 1989), p. 236.

¹⁹ Siehe 《馬王堆漢墓帛書》（壹）（北京：文物出版社，1980），12頁。

²⁰ Siehe 《馬王堆漢墓帛書》（壹），97頁。

²¹ D.C. Lau, *Chinese Classics: Tao Te Ching* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1982), p. 305.

²² Wing-Tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1973), p. 153.

²³ Robert G. Henricks, *Lao-Tzu Te-Tao Ching: A New Translation Based on the Recently Discovered Ma-wang-tui Texts* (New York: Ballantine Books, 1989), p. 236.

²⁴ Siehe 《漢語大字典》，第三卷，1579-1580頁。

重爲輕根。靜爲躁君。
是以聖人終日行不離輜
重。雖有榮觀。燕處超
然。奈何萬乘之主。而
以身輕天下。輕則失本
。躁則失君。

Das Schwere ist die Wurzel des Leichten. Ruhe ist das Oberhaupt der Unruhe. Deshalb verlassen Menschen des Einklangs in ihrem Handeln den ganzen Tag nicht das Ruhigsein und das Schwersein. Obwohl ihnen prachtvolle Pavillons zur Verfügung stehen, leben sie dennoch in Ruhe und sind nicht verhaftet. Wie können Herrscher über zehntausend Wagen wegen sich selbst die Welt leicht nehmen? Nehmen sie sie leicht, dann verlieren sie die Wurzel. Sind sie unruhig, verlieren sie das Oberhaupt.

Jiaben-Seidentextversion:

Yiben-Seidentextversion:

〔重〕 142 爲至（輕）根。清（靜）爲
趨（躁）君。是以君子衆（終）日行。
不離（離）其笛（輜）重。唯（雖）有
環（營）官（觀、館）。燕處〔則超〕
143 若。若何萬乘之王。而以身至（輕）
於天下。至（輕）則失本。趨（躁）
則失君。

重爲輕根。靜爲趨（躁）君。是以君
240 子冬（終）日行。不遠其笛（輜）
重。雖有環（營）官（觀、館）。燕處
則昭（超）若。若何萬乘之王。而以身
輕於天下。輕則失本。趨（躁）則失
241 君。

Erläuterungen:

Das gesamte Kapitel bedarf noch weiterer Untersuchungen.

„重爲輕根。靜爲躁君。是以聖人終日行不離輜重。“ / „Das Schwere ist die Wurzel des Leichten. Ruhe ist das Oberhaupt der Unruhe. Deshalb verlassen Menschen des Einklangs in ihrem Handeln den ganzen Tag nicht das Ruhigsein und das Schwersein.“:

Das Jiaben schreibt: „〔重〕 142 爲至（輕）根。清（靜）爲趨（躁）君。是以君子衆（終）日行。不離（離）其笛（輜）重。“¹ („[...] ist die Wurzel des Leichten. Ruhe ist das Oberhaupt der Unruhe. Deshalb verlassen *die Edlen*, wenn sie *viele* Tage *reisen*, *ihre Transportwagen* nicht.“). Das Yiben schreibt: „重爲輕根。靜爲趨（躁）君。是以君 240 子冬（終）日行。不遠其笛（輜）重。“² („Das Schwere ist die Wurzel des Leichten. Ruhe ist das Oberhaupt der Unruhe. Deshalb *entfernen sich die Edlen*, wenn sie den ganzen Tag *reisen*, nicht *von ihren Transportwagen*.“).

D.C. Lau übersetzt: „The heavy is the root of the light; the still is the lord of the restless. Hence the gentleman travels all day without ever letting his heavily laden carts out of sight.“³ Wing-Tsit Chan übersetzt: „The heavy is the root of the light. The tranquil is the ruler of the hasty. Therefore the sage travels

¹ Siehe 高明，《帛書老子校注》（北京：中華書局，1996），354頁。

² Siehe 高明，354頁。

³ D.C. Lau, *Chinese Classics: Tao Te Ching* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1982), p. 305.

all day without leaving his baggage.“⁴ Robert G. Henricks übersetzt: „The heavy is the root of the light; tranquility is the lord of agitation. Therefore the gentleman, in traveling all day, does not get far away from his luggage carts.“⁵

Der Begriff „君“, jun, den ich als „Oberhaupt“ übersetze, hat hier die Bedeutung von „Richtlinie“.

Etliche Ausgaben verwenden wie Jiaben und Yiben die Zeichen „君子“, jun zi („Edle/Adlige“), und nicht wie die Wang-Bi-Ausgabe die Zeichen „聖人“, sheng ren („Menschen des Einklangs“).⁶ Diese Stelle erscheint im Gesamtkontext des Buches *Laozi* eigenartig, wenn man die Zeichen „輜“, zi, und „𨋖“, zi, wirklich im Sinne von „Transportwagen“ liest und dann diese Textstelle im Kontext von Kapitel 80 betrachtet. Heshang Gong liest „輜“, zi, als „靜“, jing. Er schreibt in seinem Kommentar: „輜靜也。聖人終日行道不離其靜與重也。“ („Zi ist jing. Menschen des Einklangs verlassen in ihrem Praktizieren des Dao den ganzen Tag nicht das Stille und das Schwere.“).

„雖有榮觀。燕處超然。“ / „Obwohl ihnen prachtvolle Pavillons zur Verfügung stehen, leben sie dennoch in Ruhe und sind nicht verhaftet.“:

Das Jiaben schreibt: „唯（雖）有環（營）官（觀、館）。燕處〔則超〕 143 若。“⁷ („Obwohl ihnen *errichtete* Pavillons zur Verfügung stehen, *wenn sie im Ruhigen verweilen*, [...].“). Das Yiben schreibt: „雖有環（營）官（觀、館）。燕處則昭（超）若。“⁸ („Obwohl ihnen *errichtete* Pavillons zur Verfügung stehen, *wenn sie im Ruhigen verweilen, dann bleiben sie nicht verhaftet*.“).

D.C. Lau übersetzt: „Only when he is at leisure behind a ring of watch towers is he above worries.“⁹ Wing-Tsit Chan übersetzt: „Even at the sight of magnifiscent scenes, he remains leisurely and indifferent.“¹⁰ Robert G. Henricks übersetzt: „When he's safely inside a walled-in [protected] hostel and resting at ease—only then does he transcend all concern.“¹¹

Dies ist eine Textstelle, die zu den unterschiedlichsten Interpretationen führte.¹² Ich betrachte hier meine eigenen Übersetzungen nur als provisorisch, da sie noch weiterer Untersuchungen bedürfen.

⁴ Wing-Tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1973), p. 153.

⁵ Robert G. Henricks, *Lao-Tzu Te-Tao Ching: A New Translation Based on the Recently Discovered Ma-wang-tui Texts* (New York: Ballantine Books, 1989), p. 238.

⁶ Siehe 高明, 《帛書老子校注》(北京: 中華書局, 1996), 355 頁。

⁷ Siehe 高明, 356 頁。

⁸ Siehe 高明, 356 頁。

⁹ D.C. Lau, *Chinese Classics: Tao Te Ching* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1982), p. 305.

¹⁰ Wing-Tsit Chan, p. 153.

¹¹ Robert G. Henricks, p. 238.

Meiner Ansicht nach kann ein Zusammenhang gesehen werden zwischen dieser Textstelle und Kapitel 62 („故立天子。置三公。雖有拱璧。以先駟馬。不如坐進此道。“ / „Daher, bei der Einsetzung des Sohns des Himmels und der Ernennung der drei Minister, obwohl man zunächst große Jademedallions und danach Pferdegespanne schenkt, so ist dies nicht so gut wie, niederzuknien und dieses *Dao* darzubieten.“ Siehe allerdings auch die Version der Seidentexte.).

„奈何萬乘之主。而以身輕天下。輕則失本。躁則失君。“ / „Wie können Herrscher über zehntausend Wagen wegen sich selbst die Welt leicht nehmen? Nehmen sie sie leicht, dann verlieren sie die Wurzel. Sind sie unruhig, verlieren sie das Oberhaupt.“:

Das Jiaben schreibt: „若何萬乘之王。而以身至（輕）於天下。至（輕）則失本。趨（躁）則失君。“¹³ („Wie können *Könige* mit zehntausend Wagen *sich selbst leichter nehmen als die Welt*? Nehmen sie *sich selbst leicht*, dann verlieren sie die Wurzel. Sind sie *unruhig*, verlieren sie das Oberhaupt.“). Das Yiben schreibt: „若何萬乘之王。而以身輕於天下。輕則失本。趨（躁）則失 241 君。“¹⁴ („Wie können *Könige* mit zehntausend Wagen *sich selbst leichter nehmen als die Welt*? Nehmen sie *sich selbst leicht*, dann verlieren sie die Wurzel. Sind sie *unruhig*, verlieren sie das Oberhaupt.“).

D.C. Lau übersetzt: „How, then, should a king with ten thousand chariots make light of his person in the eyes of the empire? If light, then the root is lost; if restless, then the lord is lost.“¹⁵ Wing-Tsit Chan übersetzt: „How is it that a lord with ten thousand chariots should behave lightheartedly in his empire? If he is lighthearted, the minister will be destroyed. If he is hasty, the ruler is lost.“¹⁶ Robert G. Henricks übersetzt: „How can the king of ten thousand chariots treat his own person more lightly than the whole land?! If you regard things too lightly, then you lose the basic; if you're agitated, you lose the 'lord.'“¹⁷

Siehe auch Kapitel 13 („故貴以身爲天下。若可寄天下。愛以身爲天下。若可託天下。“ / „Nehme ich daher mich selbst wichtig im Handeln für die Welt, so kann mir die Welt überlassen werden. Gehe ich sorgsam mit mir selbst um im Handeln für die Welt, so kann mir die Welt anvertraut werden.“ Siehe allerdings auch die Version der Seidentexte.).

„輕則失本。“ („Nehmen sie sie leicht, dann verlieren sie die Wurzel.“): Zu der von mir oben zitierten Übersetzung Wing-Tsit Chans muß man anmerken, daß sehr viele

¹² Siehe 高明, 《帛書老子校注》(北京:中華書局, 1996), 356-358頁。

¹³ Siehe 高明, 358頁。

¹⁴ Siehe 高明, 358頁。

¹⁵ D.C. Lau, *Chinese Classics: Tao Te Ching* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1982), p. 305.

¹⁶ Wing-Tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1973), p. 153.

¹⁷ Robert G. Henricks, *Lao-Tzu Te-Tao Ching: A New Translation Based on the Recently Discovered*

Ausgaben statt des Zeichens „本“, ben („Wurzel“), das Zeichen „臣“, chen („Untertan“, „Minister“), verwenden.¹⁸

„躁則失君。“ („Sind sie unruhig, verlieren sie das Oberhaupt.“): Die englische Version Chen Guyings bietet folgende Übersetzung: „If he is agitated he will lose the way of being a ruler.“¹⁹

Zum Zeichen „躁“, zao („hektisch“, „hastig“, „bewegen“),²⁰ siehe auch Kapitel 45 („躁勝寒。靜勝熱。“ / „Aktivität besiegt Kälte. Ruhe besiegt Hitze.“).

Ma-wang-tui Texts (New York: Ballantine Books, 1989), p. 238.

¹⁸ Siehe 蔣錫昌, 《老子校詁》 (1937。成都: 成都古籍書店, 1988), 177頁。

¹⁹ Ch'en Ku-ying, *Lao Tzu: Text, Notes, and Comments* (San Francisco: Chinese Materials Center, 1977), p. 147.

²⁰ Siehe 《漢語大字典》, 第六卷, 3743-3744 頁。

善行無轍迹。善言無瑕譏。善數不用籌策。善閉無關楗而不可開。善結無繩約而不可解。是以聖人常善救人。故無棄人。常善救物。故無棄物。是謂襲明。故善人者不善人之師。不善人者善人之資。不貴其師。不愛其資。雖智大迷。是謂要妙。

Ist man gut im Fortbewegen, gibt es weder Wagen- noch Fußspuren. Ist man gut im Reden, gibt es weder Mängel noch Kritikwürdiges. Ist man gut im Rechnen, verwendet man keine Rechenhilfen. Ist man gut im Schließen, gibt es weder Schloß noch Riegel, und es ist dennoch nicht zu öffnen. Ist man gut im Knoten, gibt es keine Seile, und es ist dennoch nicht zu entknoten. Deshalb sind Menschen des Einklangs beständig gut darin, Menschen zur Seite zu stehen, daher geben sie keine Menschen auf. Sie sind beständig gut darin, den Dingen zur Seite zu stehen, daher geben sie keine Dinge auf. Dies nennt man, der Klarheit folgen. Daher sind Menschen, die in etwas gut sind, die Lehrer derer, die darin nicht gut sind. Die Menschen, die in etwas nicht gut sind, sind Material für die Menschen, die darin gut sind. Lehrer nicht wertschätzen, mit Material nicht sorgsam umgehen, auch wenn man gelehrt sein mag, so hat man sich stark verirrt. Dies wird das Zentrale und Feine genannt.

Jiaben-Seidentextversion:

Yiben-Seidentextversion:

善行者无𨔵（轍）迹。〔善〕144言者无瑕適（譏）。善數者不以櫛（籌）筭（策）。善閉者无闌（關）籥（鑰、闔）而不可啓也。善結者〔无縲〕145約而不可解也。是以聲（聖）人恆善悖（救）人而无棄人。物无棄財（材）。是胃（謂）悖（襲、習）明。故善〔人善人〕146之師。不善人善人之資（資）也。不貴其師。不愛其資（資）。唯（雖）知（智）乎大迷（迷）。是胃（謂）眇（妙）要。

善行者无達（轍）迹。善言者无瑕適（譏）。善數者不用櫛（籌）筭（策）。善○閉者无關籥（鑰、闔）而不可241■啓也。善結者无縲約而不可解也。是以耶（聖）人恆善悖（救）人而无棄人。物无棄財（材）。是胃（謂）曳（襲、習）明。故善人善人之師。不242■善人善人之資也。不貴其師。不愛其資。雖知（智）乎大迷。是胃（謂）眇（妙）要。

Erläuterungen:

„善行無轍迹。善言無瑕譏。“ / „Ist man gut im Fortbewegen, gibt es weder Wagen- noch Fußspuren. Ist man gut im Reden, gibt es weder Mängel noch Kritikwürdiges.“:

Das Jiaben schreibt: „善行者无𨔵（轍）迹。〔善〕144言者无瑕適（譏）。“¹ („Wer gut im Fortbewegen ist, [hinterläßt] weder Wagen- noch Fußspuren. Wer [...] im Reden ist, hat weder Mängel noch Kritikwürdiges.“). Das Yiben schreibt: „善行者无達（轍）迹。善言者无瑕適（譏）。“² („Wer gut im Fortbewegen ist, [hinterläßt] weder Wagen- noch Fußspuren. Wer gut im Reden ist, hat weder Mängel noch Kritikwürdiges.“).

¹ Siehe 高明, 《帛書老子校注》(北京:中華書局, 1996), 361頁。

² Siehe 高明, 361頁。

D.C. Lau übersetzt: „One who is good at travelling leaves no wheel tracks; one who is good at speech has no flaws;“³ Wing-Tsit Chan übersetzt: „A good traveler leaves no track or trace. A good speech leaves no flaws.“⁴ Robert G. Henricks übersetzt: „The good traveler leaves no track behind; the good speaker [speaks] without blemish or flaw;“⁵

„善數不用籌策。善閉無關鍵而不可開。善結無繩約而不可解。“ / „Ist man gut im Rechnen, verwendet man keine Rechenhilfen. Ist man gut im Schließen, gibt es weder Schloß noch Riegel, und es ist dennoch nicht zu öffnen. Ist man gut im Knoten, gibt es keine Seile, und es ist dennoch nicht zu entknoten.“:

Das Jiaben schreibt: „善數者不以櫛（籌）筭（策）。善閉者无闢（關）籥（鑰、闔）而不可啓也。善結者〔无縲〕**145**約而不可解也。“⁶ („Wer gut im Rechnen ist, verwendet dazu keine Rechenhilfen. Wer gut im Schließen ist, hat weder Schloß noch Riegel, und es läßt sich dennoch nicht öffnen. Wer gut im Knoten ist, [...], und es kann dennoch nicht gelöst werden.“). Das Yiben schreibt: „善數者不用櫛（籌）筭（策）。善○閉者无關籥（鑰、闔）而不可**241**■啓也。善結者无縲約而不可解也。“⁷ („Wer gut im Rechnen ist, verwendet dazu keine Rechenhilfen. Wer gut im Schließen ist, hat weder Schloß noch Riegel, und es läßt sich dennoch nicht öffnen. Wer gut im Knoten ist, hat keine Seile, und es kann dennoch nicht gelöst werden.“).

D.C. Lau übersetzt: „One who is good at reckoning uses no counting rods; one who is good at shutting uses neither bolt nor lock yet what he has shut cannot be opened; one who is good at tying uses no cords yet what he has tied cannot be undone.“⁸ Wing-Tsit Chan übersetzt: „A good reckoner uses no counters. A well-shut door needs no bolts, and yet it cannot be opened. A well-tied knot needs no rope and yet none can untie it.“⁹

„是以聖人常善救人。故無棄人。常善救物。故無棄物。是謂襲明。“ / „Deshalb sind Menschen des Einklangs beständig gut darin, Menschen zur Seite zu stehen, daher geben sie keine Menschen auf. Sie sind beständig gut darin, den Dingen zur Seite zu stehen, daher geben sie keine Dinge auf. Dies nennt man, der Klarheit folgen.“:

Das Jiaben schreibt: „是以聲（聖）人恆善悖（救）人而无棄人。物无棄財（材）。“

³ D.C. Lau, *Chinese Classics: Tao Te Ching* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1982), p. 305.

⁴ Wing-Tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1973), p. 153.

⁵ Robert G. Henricks, *Lao-Tzu Te-Tao Ching: A New Translation Based on the Recently Discovered Ma-wang-tui Texts* (New York: Ballantine Books, 1989), p. 240.

⁶ Siehe 《馬王堆漢墓帛書》（壹）（北京：文物出版社，1980），12頁 und 高明，363頁。

⁷ Siehe 《馬王堆漢墓帛書》（壹），97頁 und 高明，363頁。

⁸ D.C. Lau, pp. 305-307.

⁹ Wing-Tsit Chan, p. 153.

是胃（謂）伐（襲、習）明。“¹⁰ („Deshalb sind Menschen des Einklangs *beständig* gut darin, Menschen zur Seite zu stehen, *und* geben keine Menschen auf. *Im Hinblick auf die Dinge geben sie kein Material auf.* Dies nennt man, der Klarheit folgen.“). Das Yiben schreibt: „是以耶（聖）人恆善悖（救）人而无棄人。物无棄財（材）。是胃（謂）曳（襲、習）明。“¹¹ („Deshalb sind Menschen des Einklangs *beständig* gut darin, Menschen zur Seite zu stehen, *und* geben keine Menschen auf. *Im Hinblick auf die Dinge geben sie kein Material auf.* Dies nennt man, der Klarheit folgen.“).

D.C. Lau übersetzt: „Hence the sage is always good at saving people, and so abandons no one; nor does he abandon any useful material where things are concerned. This is called following one's discernment.“¹² Wing-Tsit Chan übersetzt: „Therefore the sage is always good in saving men and consequently no man is rejected. He is always good in saving things and consequently nothing is rejected. This is called following the light (of Nature).“¹³

Siehe auch Kapitel 49 („善者吾善之。不善者吾亦善之。“ / „Die Guten behandle *ich* gut, die Nicht-Guten behandle *ich* auch gut.“ Siehe allerdings auch die Version des Jiaben-Seidentextes.).

„故善人者不善人之師。不善人者善人之資。不貴其師。不愛其資。雖智大迷。是謂要妙。“ / „Daher sind Menschen, die in etwas gut sind, die Lehrer derer, die darin nicht gut sind. Die Menschen, die in etwas nicht gut sind, sind Material für die Menschen, die darin gut sind. Lehrer nicht wertschätzen, mit Material nicht sorgsam umgehen, auch wenn man gelehrt sein mag, so hat man sich stark verirrt. Dies wird das Zentrale und Feine genannt.“:

Das Jiaben schreibt: „故善〔人善人〕**146**之師。不善人善人之資（資）也。不貴其師。不愛其資（資）。唯（雖）知（智）乎大迷（迷）。是胃（謂）眇（妙）要。“¹⁴ („Daher sind [...], die in etwas gut sind, die Lehrer derer, [...]. Die Menschen, die in etwas nicht gut sind, sind Material für die Menschen, die darin gut sind. Lehrer nicht wertschätzen, mit Material nicht sorgsam umgehen, auch wenn man *wissend* sein mag, so hat man sich stark verirrt. Dies wird das *Feine und Zentrale* genannt.“). Das Yiben schreibt: „故善人善人之師。不**242**■善人善人之資也。不貴其師。不愛其資。雖知（

¹⁰ Siehe 《馬王堆漢墓帛書》（壹）（北京：文物出版社，1980），12頁 und 高明，《帛書老子校注》（北京：中華書局，1996），365頁。

¹¹ Siehe 《馬王堆漢墓帛書》（壹），97頁 und 高明，365頁。

¹² D.C. Lau, *Chinese Classics: Tao Te Ching* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1982), p. 307.

¹³ Wing-Tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1973), p. 153.

¹⁴ Siehe 高明，367頁。

智) 乎大迷。是胃 (謂) 眇 (妙) 要。“¹⁵ („Daher sind Menschen, die in etwas gut sind, die Lehrer derer, die [auch] in etwas gut sind. Die Menschen, die in etwas nicht gut sind, sind Material für die Menschen, die darin gut sind. Lehrer nicht wertschätzen, mit Material nicht sorgsam umgehen, auch wenn man *wissend* sein mag, so hat man sich stark verirrt. Dies wird das *Feine und Zentrale* genannt.“).

D.C. Lau übersetzt: „Hence the good man is the teacher of the good man while the bad man is the material for the good man. Not to value the teacher nor to love the material may, perhaps, be clever, but it betrays great bewilderment. This is called the subtle and the essential.“¹⁶ Wing-Tsit Chan übersetzt: „Therefore the good man is the teacher of the bad, and the bad is the material from which the good may learn. He who does not value the teacher, or greatly care for the material, is greatly deluded although he may be learned. Such is the essential mystery.“¹⁷

Gao Ming ist der Ansicht, daß die Wang-Bi-Ausgabe fehlerhaft sei und daß die beiden Mawangdui-Ausgaben die ursprünglichere Version wiedergäben.¹⁸

¹⁵ Siehe 高明, 《帛書老子校注》(北京:中華書局, 1996), 367頁。

¹⁶ D.C. Lau, *Chinese Classics: Tao Te Ching* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1982), p. 307.

¹⁷ Wing-Tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1973), p. 153.

¹⁸ Siehe 高明, 368頁。

知其雄。守其雌。爲天下谿。爲天下谿。常德不離。復歸於嬰兒。知其白。守其黑。爲天下式。爲天下式。常德不忒。復歸於無極。知其榮。守其辱。爲天下谷。爲天下谷。常德乃足。復歸於樸。樸散則爲器。聖人用之。則爲官長。故大制不割。

Weiß man um das Männliche, hält sich [jedoch] an das Weibliche, wird man zur Schlucht der Welt. Wird man zur Schlucht der Welt, wird einen die beständige Tugend nicht verlassen [und] man kehrt zum [Zustand des] Kleinkind[es] zurück. Weiß man um das Weiße, hält sich [jedoch] an das Schwarze, wird man zu einem Muster für die Welt. Wird man zu einem Muster für die Welt, gibt es keine Abweichung von der beständigen Tugend [und] man kehrt zurück zum Unbegrenzten. Weiß man um das Rühmliche, hält sich [jedoch] an das Unrühmliche, wird man zum Tal der Welt. Wird man zum Tal der Welt, ist die beständige Tugend ausreichend [und] man kehrt zurück zur Ursprünglichkeit. Wenn sich die Ursprünglichkeit auflöst, werden daraus Gefäße. Wenn Menschen des Einklangs *diese* verwenden, dann werden sie zu Leitern der Amtsträger. *Daher* trennt ein großes Aufteilen nicht ab.

Jiaben-Seidentextversion:

Yiben-Seidentextversion:

知其雄。守 147 其雌。爲天下溪。爲天下溪。恆德不離（離）。恆（德）不離（離）。復歸嬰兒。知其日（榮）。守其辱。爲天下〔谷〕。爲天下浴（谷）。恆德乃 148 〔足〕。德乃〔足。復歸於樸〕。知其。守其黑。爲天下式。爲天下式。恆德不賁（忒）。德不賁（忒）。復歸於无極。樞（樸）散〔則 149 爲器。聖〕人用則爲官長。夫大制无割。

知其雄。守其雌。爲天 242 下鷄（溪）。爲天下鷄（溪）。恆德不離（離）。恆德不離（離）。復〔歸於嬰兒。知〕其白（日）。守其辱。爲天下○浴（谷）。爲天下浴（谷）。恆德乃足。恆德乃足。復歸於樸。知其白。守其 243 黑。爲天下式。爲天下式。恆德不賁（忒）。恆德不賁（忒）。復歸於无極。樸散則爲器。耶（聖）人用則爲官長。夫大制无 243 割。

Erläuterungen:

„知其雄。守其雌。爲天下谿。爲天下谿。常德不離。復歸於嬰兒。“ / „Weiß man um das Männliche, hält sich [jedoch] an das Weibliche, wird man zur Schlucht der Welt. Wird man zur Schlucht der Welt, wird einen die beständige Tugend nicht verlassen [und] man kehrt zum [Zustand des] Kleinkind[es] zurück.“:

Das Jiaben schreibt: „知其雄。守 147 其雌。爲天下溪。爲天下溪。恆德不離（離）。恆（德）不離（離）。復歸嬰兒。“¹ („Weiß man um das Männliche, hält sich [jedoch] an das Weibliche, wird man zur Schlucht der Welt. Wird man zur Schlucht der Welt, wird einen die *beständige* Tugend nicht verlassen. *Verläßt sie einen beständig nicht*, kehrt man zum [Zustand des] Kleinkind[es] zurück.“). Das Yiben schreibt: „知其雄。守其雌。爲天 242 下鷄（溪）。爲天下鷄（溪）。恆德不離（離）。恆德不離（

¹ Siehe 《馬王堆漢墓帛書》（壹）（北京：文物出版社，1980），12頁 und 高明，《帛書老子校注》（北京：中華書局，1996），369頁。

離)。復〔歸於嬰兒〕。〃² („Weiß man um das Männliche, hält sich [jedoch] an das Weibliche, wird man zur Schlucht der Welt. Wird man zur Schlucht der Welt, wird einen die *beständige* Tugend nicht verlassen. *Verläßt einen die beständige Tugend nicht*, kehrt man [...].“).

D.C. Lau übersetzt: „Know the male but keep to the role of the female and be a ravine to the empire. If you are a ravine to the empire, the constant virtue does not desert you, you will again return to being a babe.“³ Wing-Tsit Chan übersetzt: „He who knows the male (active force) and keeps to the female (the passive force or receptive element) becomes the ravine of the world. Being the ravine of the world, he will never depart from eternal virtue, but returns to the state of infancy.“⁴

„知其雄。守其雌。〃 („Weiß man um das Männliche, hält sich [jedoch] an das Weibliche, ...“): Heshang Gong überliest das Zeichen „其“, qi, nicht einfach, sondern faßt es im Sinne des Possessivpronomens „sein“/„ihr“ auf. Man könnte deshalb auch übersetzen „Weiß man um sein Männliches, hält sich [jedoch] an sein Weibliches,“. Auch bekannte Übersetzer wie James Legge und Richard Wilhelm haben das Zeichen „其“, qi, nicht einfach überlesen. James Legge übersetzt: „Who knows his manhood's strength, yet still his female feebleness maintains;“⁵ Richard Wilhelm übersetzt: „Wer seine Mannheit kennt und seine Weibheit wahr,“⁶ Für eine solche Lesart spricht vielleicht auch Kapitel 10 (Yiben: „天門啓闔。能爲雌乎。〃 / „Im Öffnen und Schließen der Tore des Himmels kannst Du da *weiblich sein*?“).

Ich orientiere mich in meiner Übersetzung dieser Textstelle an Li Shuihai, der das Zeichen „其“, qi, als ein Füllwort (ohne Inhalt) des Chu-Dialektes auffaßt.⁷

Richard John Lynn schreibt: „This might be paraphrased as ‘A ruler who knows how to behave as a male yet can sustain female behavior and treatment will....’“⁸ Chen Guying schreibt: „「雄」譬喻剛動，躁進；「雌」譬喻柔靜、謙下。〃⁹ („Das ‘Männliche’ ist eine Metapher für harte Bewegung, ungestümes Vordringen; das ‘Weibliche’ ist eine Metapher für weiche Stille, bescheidene Unterordnung.“).

² Siehe 《馬王堆漢墓帛書》（壹）（北京：文物出版社，1980），97頁 und 高明，《帛書老子校注》（北京：中華書局，1996），369頁。

³ D.C. Lau, *Chinese Classics: Tao Te Ching* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1982), p. 309.

⁴ Wing-Tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1973), p. 154.

⁵ „The Tao Te Ching“, in *The Texts of Taoism*, transl. by James Legge (New York: The Julian Press, 1959), p. 119. Wobei anzumerken ist, daß James Legge das Zeichen „其“, qi, nur hier im ersten Teil von Kapitel 28 possessiv auffaßt und übersetzt.

⁶ Richard Wilhelm, *Laotse, Tao Te King: Das Buch vom Sinn und Leben* (München: Eugen Diederichs Verlag, 1996), S. 68.

⁷ Siehe 李水海，《老子「道德經」楚語考論》（西安，1990），15-19頁。

⁸ Richard John Lynn, *The Classic of the Way and Virtue: A New Translation of the Tao-te ching of Laozi as Interpreted by Wang Bi* (New York: Columbia University Press, 1999), p. 104.

Max Kaltenmark schreibt:

Like the Tao, be like a valley; know that, like the Tao, you are male and female, Yang and Yin (i.e. know that you are universal), but opt for the feminine in this double potentiality, for in spite of appearances, the feminine is the more useful of the two. This advice must have seemed presumptuously paradoxical to Lao Tzu's contemporaries. His exaltation of feminity went dead against all conventional thinking. In the hierarchy of the feudal values, the masculine values were the more honorable; the feminine were held to be inferior.¹⁰

Im Buch *Laozi* wird keine autoritär-hierarchische Differenzierung der Geschlechterrollen angestrebt, sondern eine Sozialisation in Individuen, die sich durch ihre Orientierung an der Fürsorge-Funktion optimal in den Kontext ihrer Gruppe und deren gesamtes Umfeld einfügen. Das patriarchalische konfuzianische Modell hingegen sieht eine strenge soziale Differenzierung in Männerrolle und Frauenrolle vor, die autoritär-hierarchisch strukturiert ist und in der dem Mann die dominante Rolle zugeordnet wird.

In Kapitel 5, „非相“, fei xiang, im Buch *Xunzi* findet man folgende Aussage:

人之所以爲人者何已也。曰。以其有辨也。... 夫禽獸有父子而無父子之親。有牝牡而無男女之別。故人道莫不有辨。辨莫大於分。分莫大於禮。禮莫大於聖王。¹¹

Was macht die Menschen [letztlich] zu Menschen? Es ist, daß sie Differenzierungen haben. ... Bei den Vögeln und den vierbeinigen Tieren gibt es zwar [die Beziehung zwischen] Väter[n] und Söhne[n], doch es gibt nicht die (verwandschaftliche) Nähe zwischen Vätern und Söhnen. Es gibt zwar weibliche und männliche Tiere, doch es gibt nicht die soziale Unterscheidung zwischen Männern und Frauen. Daher gibt es unter den für die Menschen [gültigen] Prinzipien keines, bei dem es keine Differenzierung gibt. Bezüglich der Differenzierung ist nichts bedeutender als die [unterschiedliche] gesellschaftliche Stellung. Bezüglich der gesellschaftlichen Stellung ist nichts bedeutender als der Ritenkodex. Bezüglich des Ritenkodexes ist nichts bedeutender als die heiligen Könige.

Zwar sind die mit der Konzeption des Männlichen verknüpften Ideen und Eigenschaften (Härte, Dominanz) bekannt, sie werden jedoch ebenso wenig betont, wie man auch komplexere technische Hilfsmittel nicht nutzen mag, da es ja auch da um eine Beherrschung von Natur und Mensch geht. Siehe etwa Kapitel 80 („雖有舟輿。無所乘之。雖有甲兵。無所陳之。“ / „Auch wenn es Boote und Wagen gibt, fährt niemand mit ihnen. Auch wenn es Panzer und Waffen gibt, stellt niemand diese aus.“).

In Kapitel 20, „泰族訓“, tai zu xun, des Buches *Huainanzi* (《淮南子》) finden wir folgende Textstelle: „卵之化爲雛。非慈雌嘔煖覆伏。累日積久。則不能爲雛。“¹²

⁹ Teil von Fußnote 1 in 陳鼓應, 《老子今註今譯及評介》(台北: 商務印書館, 1995), 123 頁。

¹⁰ Max Kaltenmark, *Lao Tzu and Taoism*, translated from the French by Roger Greaves (Stanford: Stanford University Press, 1969), p. 59.

¹¹ 王先謙, 《荀子集解》(台北: 華正書局, 1988), 50 頁。

¹² Siehe 《正中形音義綜合大字典》, 高樹藩編纂(台北: 正中書局, 1984), 1983, 1987 頁。

(„Einem Ei kann nur dann ein Kücken entschlüpfen, wenn der fürsorgliche Muttervogel es mit seiner Wärme für längere Zeit ausbrütet; ansonsten kann es kein Kücken geben.“). Diese Textstelle verweist auf das, was auch im Buch *Laozi* einen ganz zentralen Gedanken darstellt, nämlich mütterliche Verantwortlichkeit und Fürsorglichkeit. In diesem Kontext ist auch der Begriff „慈“, ci („Fürsorglichkeit“), in Kapitel 67 („我有三寶。持而保之。一曰慈。“ / „Ich habe drei Schätze. Sie halte und bewahre ich. Der erste heißt Fürsorglichkeit.“) zu verstehen. Siehe des weiteren die Begriffe „生“, sheng („gebären/hervorbringen“), „育“, yu („großziehen“), „畜“, xu („großziehen/pflegen“), auf die in den Erläuterungen zu Kapitel 1 („無名天地之始。有名萬物之母。“ / „Das Namenlose ist der Anfang von Himmel und Erde. Das Benannte ist die Mutter der ‘zehntausend Dinge’.“) verwiesen wird.

Einem negativ konnotierten Männlichkeitsverständnis können Begriffe wie „剛“, gang („hart“), „強“, qiang („stark“, „stärken“, „gewalttätig“, „erzwingen“, „steif“),¹³ „壯“, zhuang („stark“, „verletzen“, „militärische Gewalt ausüben“), einem positiv konnotierten Weiblichkeitsverständnis hingegen Begriffe wie „柔“, rou („weich“), „弱“, ruo („schwach“), „靜“, jing („ruhig“), und „下“, xia („unten“), zugeordnet werden. Für den Begriff „剛“, gang („hart“), siehe etwa Kapitel 78 („弱之勝強。柔之勝剛。天下莫不知。莫能行。“ / „Daß das Schwache das Starke besiegt, daß das Weiche das Harte besiegt, es gibt niemanden in der Welt, der dies nicht weiß, niemand kann es praktizieren.“). Für den Begriff „強“, qiang („stark“, „stärken“, „gewalttätig“, „erzwingen“, „steif“), siehe etwa Kapitel 30 (Jiaben und Yiben: „善者果而已矣。毋以取強焉。“ / „Diejenigen, die gut sind, erlangen ein Ergebnis und belassen es dabei. Sie wählen *nicht* das Ausüben von Zwang.“). Für den Begriff „壯“, zhuang („stark“, „verletzen“, „militärische Gewalt ausüben“), siehe etwa Kapitel 55 („物壯則老。謂之不道。“ / „Wenden Dinge/Menschen Gewalt an, so altern sie [vorzeitig]. Man nennt dies, ‘nicht dem Dao entsprechen’.“). Für den Begriff „柔“, rou („weich“), siehe etwa Kapitel 10 („專氣致柔。能嬰兒乎。“ / „Im Konzentrieren des Qi zur Erlangung äußerster Weichheit kannst Du da [wie] ein Kleinkind sein?“). Für den Begriff „弱“, ruo („schwach“), siehe etwa Kapitel 76 („柔弱勝剛之徒。“ / „..., das Weiche und Schwache sind Anhänger des Lebens.“). Für die Begriffe „靜“, jing („ruhig“), und „下“, xia („unten“), siehe etwa Kapitel 61 (Jiaben: „大邦者下流也。天下之牝。天下之郊（交）也。牝恆以觀（靜）勝牡。爲其觀（靜）〔也。48故〕宜爲下。“ / „Ein großes *Land* entspricht dem Unterlauf eines

¹³ Wobei zu sagen ist, daß „Stärke“ an sich nicht als negativ betrachtet wird. Siehe etwa Kapitel 3 („是以聖人之治。虛其心。實其腹。弱其志。強其骨。“ / „Deshalb [besteht] das Regieren der Menschen des Einklangs [darin], die Herzen zu leeren und die Mägen zu füllen; die Ambitionen zu schwächen und die Knochen zu stärken.“).

Gewässers. *Es ist das Weibliche der Welt. In der Paarung in der Welt, siegt das Weibliche beständig über das Männliche, indem es ruhig ist. Weil es ruhig ist, [daher] ist es angebracht, unten zu sein.*“).

„爲天下谿。“ („..., wird man zur Schlucht der Welt.“): Sowohl das Zeichen „谿“, xi/qi, als auch das Zeichen „溪“, xi/qi, bezeichnen Schluchten oder Schluchten mit einem Wasserlauf, Bergströme.¹⁴ Die sexuelle Metaphorik scheint mir unverkennbar (Verweis auf die Vagina). Siehe auch Kapitel 6 („谷神不死。是謂玄牝。“ / „Der Geist des Bergtals stirbt nicht. Dies wird das unergründliche Weibliche genannt.“).

„復歸於嬰兒。“ („... man kehrt zum [Zustand des] Kleinkind[es] zurück.“): Robert G. Henricks übersetzt: „..., you'll return to **the state of the infant**.“¹⁵

„知其白。守其黑。爲天下式。爲天下式。常德不忒。復歸於無極。知其榮。守其辱。爲天下谷。爲天下谷。常德乃足。復歸於樸。“ / „Weiß man um das Weiße, hält sich [jedoch] an das Schwarze, wird man zu einem Muster für die Welt. Wird man zu einem Muster für die Welt, gibt es keine Abweichung von der beständigen Tugend [und] man kehrt zurück zum Unbegrenzten. Weiß man um das Rühmliche, hält sich [jedoch] an das Unrühmliche, wird man zum Tal der Welt. Wird man zum Tal der Welt, ist die beständige Tugend ausreichend [und] man kehrt zurück zur Ursprünglichkeit.“:

Im Jiaben fehlt das Zeichen „恆“, heng („beständig“), mehrmals. Außerdem fehlt das Zeichen „白“, bai („weiß“). Das Jiaben schreibt: „知其日（榮）。守其辱。爲天下〔谷〕。爲天下浴（谷）。恆德乃 148〔足〕。德乃〔足。復歸於樸〕。知其。守其黑。爲天下式。爲天下式。恆德不貲（忒）。德不貲（忒）。復歸於无極。“¹⁶ („Weiß man um das Rühmliche, hält sich [jedoch] an das Unrühmliche, wird man zum [...] der Welt. Wird man zum Tal der Welt, ist die beständige Tugend [...]. Ist die Tugend [...]. Weiß man um [□], hält sich [jedoch] an das Schwarze, wird man zu einem Muster für die Welt. Wird man zu einem Muster für die Welt, gibt es keine Abweichung von der beständigen Tugend. Gibt es keine Abweichung von der Tugend, kehrt man zurück zum Unbegrenzten.“). Das Yiben schreibt: „〔知〕其白（日）。守其辱。爲天下○浴（谷）。爲天下浴（谷）。恆德乃足。恆德乃足。復歸於樸。知其白。守其 243■黑。爲天下式。爲天下式。恆德不貲（忒）。恆德不貲（忒）。復歸於无極。“¹⁷ („[...] das Rühmliche, hält sich [jedoch] an das Unrühmliche, wird man zum Tal der Welt. Wird man zum Tal

¹⁴ Siehe 《漢語大字典》，第六卷，3905頁 und 《漢語大字典》，第三卷，1702-1703頁。

¹⁵ Robert G. Henricks, *Lao-Tzu Te-Tao Ching: A New Translation Based on the Recently Discovered Ma-wang-tui Texts* (New York: Ballantine Books, 1989), p. 242.

¹⁶ Siehe 《馬王堆漢墓帛書》（壹）（北京：文物出版社，1980），12頁 und 高明，《帛書老子校注》（北京：中華書局，1996），370-371頁。

¹⁷ Siehe 《馬王堆漢墓帛書》（壹）97頁 und 高明，370-371頁。

der Welt, ist die beständige Tugend ausreichend. Ist die beständige Tugend ausreichend, kehrt man zurück zur Ursprünglichkeit. Weiß man um das Weiße, hält sich [jedoch] an das Schwarze, wird man zu einem Muster für die Welt. Wird man zu einem Muster für die Welt, gibt es keine Abweichung von der beständigen Tugend. Gibt es keine Abweichung von der beständigen Tugend, kehrt man zurück zum Unbegrenzten.“).

D.C. Lau übersetzt: „Know the white but keep to the role of the sullied. And be a valley to the empire. If you are a valley to the empire, the constant virtue will be sufficient. When the constant virtue is sufficient, you will again return to being the uncarved block. Know the white but keep to the role of the black and be a model to the empire. If you are a model to the empire, the constant virtue will not deviate. When the constant virtue does not deviate, you will again return to the infinite.“¹⁸ Wing-Tsit Chan übersetzt: „He who knows the white (glory) and yet keeps to the black (humility), becomes the model for the world. Being the model for the world, he will never deviate from eternal virtue, but returns to the state of the Ultimate of Non-being. He who knows glory but keeps to humility, becomes the valley of the world. Being the valley of the world, he will be proficient in eternal virtue, and returns to the state of simplicity (uncarved wood).“¹⁹

Gao Ming ist der Ansicht, daß die Untersuchungskommission für die Seidentexte im Jiaben das Zeichen „日“, ri („Sonne“, „Tag“), fälschlicherweise wie im Yiben als das Zeichen „白“, bai („weiß“), gelesen habe. Theoretisch könne zwar das Zeichen „白“, bai („weiß“), versehentlich als das Zeichen „日“, ri („Sonne“, „Tag“), geschrieben worden sein, doch sei erstens das Zeichen „日“, ri („Sonne“, „Tag“), gleichlautend mit dem Zeichen „榮“, rong („das Rühmliche“), und damit ein Lehnzeichen für jenes und zweitens werde somit die Version Wang Bis bestätigt.²⁰ Ich bin wie Gao Ming der Meinung, daß man sich am Jiaben orientieren kann.

Die Begriffe „日“, ri („Sonne/Tag“), und „白“, bai („weiß“), werden dem Männlichen zugeordnet und die Begriffe „辱“, ru („Schande“) und „黑“, hei („schwarz“), dem Weiblichen. Auch das Zeichen „玄“, xuan, besitzt die Bedeutung von „schwarz“ und wird damit dem Weiblichen zugeordnet. Siehe hierzu auch Kapitel 6 („玄牝之門。是謂天地之根。“ / „Das Tor des unergründlichen Weiblichen wird die Wurzel von Himmel und Erde genannt.“). Siehe des weiteren auch die Erläuterungen zum Zeichen „垢“, gou („Schmutz“, „Schande“),²¹ in Kapitel 78 („是以聖人云。受國之垢。是謂社稷主。受國不祥。是爲天下王。“ / „Deshalb sagen Menschen des Einklangs: Wer die Schande eines Landes auf sich nimmt, der wird das Oberhaupt der „she ji“ genannt. Wer das Un-

¹⁸ D.C. Lau, *Chinese Classics: Tao Te Ching* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1982), pp. 309-311.

¹⁹ Wing-Tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1973), p. 154.

²⁰ Siehe photographische Abbildung von Zeile 148 und Endnote 49, S.15 in 《馬王堆漢墓帛書》（壹）（北京：文物出版社，1980）und 高明，《帛書老子校注》（北京：中華書局，1996），372頁。

heil eines Landes auf sich nimmt, der ist der König der Welt.“).

Etwas Tiefes und Leeres ist jederzeit aufnahmebereit. Eine Schlucht, ein Tal ist sowohl Symbol für Unerschöpflichkeit als auch für Fruchtbarkeit.

„復歸於樸。“ („...[und] man kehrt zurück zur Ursprünglichkeit.“): „樸“, pu, was ich hier als Ursprünglichkeit übersetze, bezeichnet ursprünglich „unbearbeitetes Holz“. Es ist ein daoistischer Terminus, der Natürlichkeit, Ursprünglichkeit meint.²² Häufig wird er zusammen verwendet mit dem Zeichen „素“, su, das für Schlichtheit, eine natürliche, positive Einfachheit steht und ursprünglich „ungefärbte Seide“ bezeichnet.²³

Siehe auch Kapitel 41 zu den Begriffen „白“, bai („weiß“), und „辱“, ru („Schande“), („大白若辱。“ / „Große Reinheit (das große Weiße) ist wie eine Verunreinigung/Schande.“).

„樸散則爲器。聖人用之。則爲官長。故大制不割。“ / „Wenn sich die Ursprünglichkeit auflöst, werden daraus Gefäße. Wenn Menschen des Einklangs *diese* verwenden, dann werden sie zu Leitern der Amtsträger. *Daher* trennt ein großes Aufteilen nicht ab.“:

Das Jiaben schreibt: „樸（樸）散〔則 149 爲器。聖〕人用則爲官長。夫大制无割。“²⁴ („Wenn sich die Ursprünglichkeit auflöst, [...] Menschen [...] [*diese*] verwenden, werden sie zu Leitern der Amtsträger. Ein großes Aufteilen *ist ohne* Abtrennungen.“). Das Yiben schreibt: „樸散則爲器。耶（聖）人用則爲官長。夫大制无 243 割。“²⁵ („Wenn sich die Ursprünglichkeit auflöst, werden daraus Gefäße. Wenn Menschen des Einklangs [*diese*] verwenden, werden sie zu Leitern der Amtsträger. Ein großes Aufteilen *ist ohne* Abtrennungen.“).

D.C. Lau übersetzt: „When the uncarved block shatters it becomes vessels. When the sage is employed he becomes the chief of the officials. Now the greatest cutting never severs.“²⁶ Wing-Tsit Chan übersetzt: „When the uncarved wood is broken up, it is turned into concrete things (as Tao is transformed into the myriad things). But when the sage uses it, he becomes the leading official. Therefore the great ruler does not cut up.“²⁷ Robert G. Henricks übersetzt: „When uncarved wood is cut up, it's turned into vessels; when the Sage is used, he becomes the Head of Officials. Truly, great carving is done without

²¹ Siehe 《漢語大字典》，第一卷，440 頁。

²² Siehe 《漢語大字典》，第二卷，1291 頁。

²³ Siehe 《漢語大字典》，第五卷，3368 頁。

²⁴ Siehe 高明，《帛書老子校注》（北京：中華書局，1996），375 頁。

²⁵ Siehe 高明，375 頁。

²⁶ D.C. Lau, *Chinese Classics: Tao Te Ching* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1982), p. 311.

²⁷ Wing-Tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1973), p. 154.

splitting up.“²⁸

Diese Textpassage bedarf noch weiterer Untersuchungen.

„聖人用之。“ („Wenn Menschen des Einklangs *diese* verwenden, ...“): Laut Song Qifa ist Zhang Songrus (張松如) und Gao Mings (高明) Verständnis der Seidentextversion dieser Textstelle nicht korrekt. Seiner Erklärung nach könnte man die Version der Seidentexte folgendermaßen übersetzen: „Wenn Menschen des Einklangs verwendet werden,“²⁹

„故大制不割。“ („Daher trennt ein großes Aufteilen nicht ab.“): Richard John Lynn übersetzt: „Thus the great carver never cuts.“³⁰ Song Qifa ist der Ansicht, daß diese Aussage eigentlich nicht zu diesem Kapitel gehöre, sondern den Anfang des nächsten Kapitels (29) darstelle.³¹

²⁸ Robert G. Henricks, *Lao-Tzu Te-Tao Ching: A New Translation Based on the Recently Discovered Ma-wang-tui Texts* (New York: Ballantine Books, 1989), p. 242.

²⁹ Siehe 宋啓發, 〈帛書《老子》異文商榷〉, 《文獻》, 1998(4), 243-244頁。

³⁰ Richard John Lynn, *The Classic of the Way and Virtue: A New Translation of the Tao-te ching of Laozi as Interpreted by Wang Bi* (New York: Columbia University Press, 1999), p. 104.

³¹ Siehe 宋啓發, 244頁。

將欲取天下而爲之。吾見其不得已。天下神器。不可爲也。爲者敗之。執者失之。故物或行或隨。或歔或吹。或強或羸。或挫或隳。是以聖人去甚去奢去泰。

Wer die Welt einnehmen will und [manipulativ] handelt, wird sie aus meiner Sicht nicht bekommen. Die Welt ist ein magisches Gefäß, man darf es nicht [manipulativ] behandeln. Wer [manipulativ] handelt, der zerstört es. Wer festhält, der verliert es. *Daher* gehen manche Wesen [voran], manche folgen; manche stoßen langsam Luft aus, manche stoßen hastig Luft aus; manche sind kräftig, manche sind schwächlich; manche machen kaputt, manche zerstören. Deshalb nehmen Menschen des Einklangs Abstand vom Extremen, sie nehmen Abstand vom Verschwenderischen [und] sie nehmen Abstand vom Exzessiven.



Jiaben-Seidentextversion:

Yiben-Seidentextversion:

將欲取天下而爲之。吾見其弗〔得已。夫天下 150 神〕器也。非可爲者也。爲者敗之。執者失之。物或行或隨。或炁（噓、熱）或〔吹。或強或羸 / 剝〕。151 或杯（培）或攬（墮）。是以聲（聖）人去甚去大（泰）去楮（奢）。

將欲取〔天下而爲之。吾見其弗〕得已。夫天下神器也。非可爲者也。爲之者敗之。執之者失之。○物 144 或行或隨（隨）。或熱（噓）或硿（吹、剝）。或陪（培）或墮。是以耶（聖）人去甚去大（泰）去諸（奢）。

Erläuterungen:

„將欲取天下而爲之。吾見其不得已。天下神器。不可爲也。爲者敗之。執者失之。“ / „Wer die Welt einnehmen will und [manipulativ] handelt, wird sie aus meiner Sicht nicht bekommen. Die Welt ist ein magisches Gefäß, man darf es nicht [manipulativ] behandeln. Wer [manipulativ] handelt, der zerstört es. Wer festhält, der verliert es.“:

Das Jiaben schreibt: „將欲取天下而爲之。吾見其弗〔得已。夫天下 150 神〕器也。非可爲者也。爲者敗之。執者失之。“¹ („Wer die Welt einnehmen will und [manipulativ] handelt, wird sie aus meiner Sicht *nicht* [...] Gefäß, man darf es *nicht* [manipulativ] behandeln. Wer [manipulativ] handelt, der zerstört es. Wer festhält, der verliert es.“). Das Yiben schreibt: „將欲取〔天下而爲之。吾見其弗〕得已。夫天下神器也。非可爲者也。爲之者敗之。執之者失之。“² („Wer [...] einnehmen will [...] bekommen. Die Welt ist ein magisches Gefäß, man darf *es nicht* [manipulativ] behandeln. Wer *es* [manipulativ] behandelt, der zerstört es. Wer *es* festhält, der verliert es.“).

D.C. Lau übersetzt: „Whoever takes the empire and puts it in order I see will find there is no stop to it. Now the empire is a sacred vessel. It is not a thing that can be put in order. He who puts it in order will

¹ Siehe 高明, 《帛書老子校注》(北京:中華書局, 1996), 377 頁。

² Siehe 高明, 377 頁。

ruin it; he who keeps his hold will lose it.“³ Wing-Tsit Chan übersetzt: „When one desires to take over the empire and act on it (interfere with it), I see that he will not succeed. The empire is a spiritual thing, and should not be acted on. He who acts on it harms it. He who holds on to it loses it.“⁴

Yin Zhenhuan ist der Ansicht, daß „Kapitel 29“ eigentlich aus zwei Kapiteln bestehe und dieser erste Abschnitt ein eigenständiges Kapitel darstelle.⁵

Das Zeichen „爲“, wei, das ich hier als „[manipulativ] handeln“ übersetze, bedeutet wörtlich einfach nur „tun/handeln“. Der Gedanke des „無爲“, wu wei, des „Nicht-Handelns“, eines nicht manipulativen Eingreifens, ist im Daoismus von zentraler Bedeutung. Er wendet sich gegen eine Weltanschauung, in der das Kontrollieren und Beherrschen (von Mensch und Natur) eine zentrale Stellung einnimmt.

„爲者敗之。執者失之。“ („Wer [manipulativ] handelt, der zerstört. Wer festhält, der verliert.“): Ich verstehe diese Aussage so, daß die Welt etwas Magisches, etwas Heiliges ist, mit dem man nicht manipulativ umgehen sollte. Wer mit ihr manipulativ umgeht, der schadet ihr und noch mehr, vor allem, sich - wobei ich diese Aussage weniger auf das Individuum allein beziehe als auf eine Gruppe, ein Volk. Wer sich an einer solch manipulativen Lebensweise als grundlegendem Operationsmodus orientiert, der verliert die Welt, was gleichbedeutend ist mit dem Verlust eines stimmigen Eingebundenseins in das Ganze. Siehe auch Kapitel 64 („爲者敗之。執者失之。是以聖人無爲故無敗。無執故無失。“ / „Wer handelt, zerstört es. Wer festhält, verliert es. Deshalb sind Menschen des Einklangs ohne ein Handeln, daher gibt es nichts Zerstörtes. Sie halten nicht fest, daher gibt es keinen Verlust.“ Siehe auch Bambustext A und seine Platzierung.).

„故物或行或隨。或歔或吹。或強或羸。或挫或隳。“ / „Daher gehen manche Wesen [voran], manche folgen; manche stoßen langsam Luft aus, manche stoßen hastig Luft aus; manche sind kräftig, manche sind schwächlich; manche machen kaputt, manche zerstören.“:

Jiabao und Yiben scheinen an dieser Stelle zu divergieren. Das Jiabao schreibt: „物或行或隨。或炅（嘯、熱）或〔吹。或強或羸 / 剝〕。151 或杯（培）或攢（墮）。“⁶ („Manche Wesen gehen [voran], manche folgen; manche erwärmen, manche [...]; manche helfen, manche zerstören.“). Das Yiben schreibt: „○物 144 或行或隨（隨）。或熱

³ D.C. Lau, *Chinese Classics: Tao Te Ching* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1982), p. 311.

⁴ Wing-Tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1973), p. 154.

⁵ Siehe 尹振環, 〈恢復《老子》的本來面目 ---- 帛書《老子》與今本《老子》之比較研究〉, 《文獻》, 1992(3), 71-72頁。

⁶ Siehe 《馬王堆漢墓帛書》(壹)(北京: 文物出版社, 1980), 12頁 und 高明, 《帛書老子校注》(北京: 中華書局, 1996), 378頁。

(噓) 或磋 (吹、剝) 。或陪 (培) 或墮 。“⁷ („Manche Wesen gehen [voran], manche folgen; manche *erwärmen*, manche *verletzen*; manche *helfen*, manche *zerstören*.“).

D.C. Lau übersetzt: „Some things go forward and some follow behind; some blow hot and some blow cold; some are strengthened and some suffer setback; some are banked up and some are pulled down.“⁸ Wing-Tsit Chan übersetzt: „Among creatures some lead and some follow. Some blow hot and some blow cold. Some are strong and some are weak. Some may break and some may fall.“⁹

Diese Textpassage bedarf noch weiterer Untersuchungen.

„或挫或隳 。“ („...; manche machen kaputt, manche zerstören.“): Das Zeichen „挫“, *cuo* („zerbrechen“, „beschädigen“), bei Wang Bi ergibt keinen Sinn, da es von der Bedeutung her mit dem Zeichen „隳“, *hui* („zerstören“), identisch ist. Die Beispiele vorher enthalten aber Gegensatzpaare, wie dies auch in anderen Ausgaben, etwa den Seidentexten erkenntlich ist.¹⁰

„是以聖人去甚去奢去泰 。“ / „Deshalb nehmen Menschen des Einklangs Abstand vom Extremen, sie nehmen Abstand vom Verschwenderischen [und] sie nehmen Abstand vom Exzessiven.“:

Das Jiaben schreibt: „是以聲 (聖) 人去甚去大 (泰) 去楮 (奢) 。“¹¹ („Deshalb nehmen Menschen des Einklangs Abstand vom Extremen, sie nehmen Abstand vom *Exzessiven* [und] sie nehmen Abstand vom *Verschwenderischen*.“). Das Yiben schreibt: „是以耶 (聖) 人去甚去大 (泰) 去諸 (奢) 。“¹² („Deshalb nehmen Menschen des Einklangs Abstand vom Extremen, sie nehmen Abstand vom *Exzessiven* [und] sie nehmen Abstand vom *Verschwenderischen*.“).

D.C. Lau übersetzt: „Hence the sage avoids excess, arrogance and extravagance.“¹³ Wing-Tsit Chan übersetzt: „Therefore the sage discards the extremes, the extravagant, and the excessive.“¹⁴

Die drei Zeichen „甚“, *shen* („das Extreme“), „奢“, *she* („das Verschwenderische“), und „泰“, *tai* („das Exzessive“), bezeichnen alle drei Zustände/Vorgänge, die nicht (mehr) ausgewogen sind.

⁷ Siehe 《馬王堆漢墓帛書》(壹) (北京：文物出版社，1980)，97頁 und 高明，《帛書老子校注》(北京：中華書局，1996)，378頁。

⁸ D.C. Lau, *Chinese Classics: Tao Te Ching* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1982), p. 311.

⁹ Wing-Tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1973), p. 154.

¹⁰ Für eine Auflistung der verschiedenen Zeichenvarianten siehe etwa 蔣錫昌，《老子校詁》(1937。成都：成都古籍書店，1988)，196頁。

¹¹ Siehe 高明，380頁。

¹² Siehe 高明，380頁。

¹³ D.C. Lau, p. 311.

¹⁴ Wing-Tsit Chan, p. 154.

Wang-Bi-Textversion:

三十章

以道佐人主者。不以兵強天下。其事好還。師之所處。荆棘生焉。大軍之後。必有凶年。善有果而已。不敢以取強。果而勿矜。果而勿伐。果而勿驕。果而不得已。果而勿強。物壯則老。是謂不道。不道早已。

Kapitel 30

Diejenigen, die mit dem Dao einem Oberhaupt von Menschen zur Seite stehen, üben nicht mit Waffen Zwang auf die Welt aus. Ihre Angelegenheiten mögen es, zurückzukehren [zum Nicht-Handeln]. Wo Truppen verweilen, wächst [nur] Gestrüpp. *Nach [dem Einsatz von] großen Armeen gibt es zwangsläufig unheilvolle Jahre.* Sie sind gut darin, ein Ergebnis zu erlangen und belassen es dabei. *Sie wagen nicht,* das Ausüben von Zwang zu wählen. Erlangt man ein Ergebnis, so sei man nicht überheblich. Erlangt man ein Ergebnis, so rühme man sich nicht. Erlangt man ein Ergebnis, so sei man nicht arrogant. Erlangen sie ein Ergebnis, [so deshalb,] weil ihnen nichts anderes übrig bleibt. Erlangt man ein Ergebnis, so übe man keinen Zwang aus. Wenden Dinge/Menschen Gewalt an, so altern sie [vorzeitig]. Dies wird, „nicht dem Dao entsprechen“, genannt. Was nicht dem Dao entspricht, nimmt ein vorzeitiges Ende.

Jiaben-Seidentextversion:

以道佐人主。不以兵強〔於〕天下。〔其事好還。師之〕 152 所居。楚枋（棘）生之。善者果而已矣。毋以取強焉。果而毋驕（驕）。果而勿矜。果而〔勿伐〕。 153 果而毋得已居。是胃（謂）〔果〕而不強。物壯而老。是胃（謂）之不道。不道蚤（早）已。

Yiben-Seidentextversion:

以道佐人主。不以兵強 244 於天下。其〔事好還。師之所處。荆〕棘生之。善者果而已矣。毋以取強焉。果而毋驕。果而勿矜。果〔而勿〕 245 伐。果而毋得已居。是胃（謂）果而強。物壯而老。胃（謂）之不道。不道蚤（早）已。

Bambustextversion:

A:¹

从術(道)差(佐)人主(主)者。不谷(欲)以兵強,於天下。善者果而已。不以取強。果而弗矜(伐)。果而弗驕(驕)。果而弗矜(矜)。是胃(謂)果而不強。其事好長。

Erläuterungen:

„以道佐人主者。不以兵強天下。其事好還。師之所處。荆棘生焉。大軍之後。必有凶年。“ / „Diejenigen, die mit dem Dao einem Oberhaupt von Menschen zur Seite stehen, üben nicht mit Waffen Zwang auf die Welt aus. Ihre Angelegenheiten mögen es, zurückzukehren [zum Nicht-Handeln]. Wo Truppen verweilen, wächst [nur] Gestrüpp. *Nach [dem Einsatz von] großen Armeen gibt es immer unheilvolle Jahre.*“:

¹ Siehe 《郭店楚墓竹簡》，荆門市博物館編（河北：文物出版社，1998），111, 114 頁。In der Interpunktion folge ich allerdings nicht der Untersuchungskommission, sondern Zhang Guiguang, der das Zeichen „長“, chang/zhang („alt (und respektiert)“, „lang(e)“, „Oberhaupt“, „leiten“, „wachsen“, „hervorbringen“), als dem „Kapitel“ 30 zugehörig liest - siehe meine Anmerkungen in „Erläuterungen“ weiter unten. Siehe 張桂光，〈「郭店楚墓竹簡·老子」釋注商榷〉，《江漢考古》，1999，第二

Das Jiaben schreibt: „以道佐人主。不以兵強〔於〕天下。〔其事好還。師之〕 152 所居。楚枋（棘）生之。“² („Wenn man mit dem Dao einem Oberhaupt von Menschen zur Seite steht, übt man nicht mit Waffen Zwang *in* der Welt aus. [...] *verbleiben*, wächst [nur] Gestrüpp.“). Das Yiben schreibt: „以道佐人主。不以兵強 244 於天下。其〔事好還。師之所處。荆〕棘生之。“³ („Wenn man mit dem Dao einem Oberhaupt von Menschen zur Seite steht, übt man nicht mit Waffen Zwang *in* der Welt aus. [...], wächst [nur] Gestrüpp.“).

D.C. Lau übersetzt: „When assisting the ruler of men according to the way, one does not become the strongest in the empire by means of arms. This is something which is liable to rebound. Over the place where troops have encamped brambles will grow.“⁴ Wing-Tsit Chan übersetzt: „He who assists the ruler with Tao does not dominate the world with force. The use of force usually brings requital. Wherever armies are stationed, briars and thorns grow. Great wars are always followed by famines.“⁵ Richard John Lynn übersetzt: „One who would assist the ruler of men in accordance with the Dao does not use military force to gain power over all under Heaven. As for such matters, he is wont to let them revert. Where armies deploy, there thistles and thorns grow. The aftermath of great military operations is surely a year of famine.“⁶

Die Version des Bambustextes A kann man folgendermaßen übersetzen: „Diejenigen, die mit dem Dao einem Oberhaupt von Menschen zur Seite stehen, *wollen* nicht mit Waffen Zwang *in* der Welt ausüben.“

„其事好還。“ („Ihre Angelegenheiten mögen es, zurückzukehren [zum Nicht-Handeln].“): Wie man dies auch in den beiden oben zitierten englischen Übersetzungen von D.C. Lau und Wing, Tsit-Chan findet, verstehen viele diese Aussage nicht wie dies Wang Bi tut, sondern eher im Sinne Heshang Gongs als: „Denn solche Angelegenheiten [des Einsatzes militärischer Gewalt] fallen gern auf einen zurück.“ Die Version dieser Aussage und ihre Plazierung in Bambustext A unterscheidet sich von der Wang-Bi-Textversion. Es gibt unterschiedliche Ansichten, wie die Bambusversion zu interpunktieren und zu übersetzen sei.⁷ Zhang Guiguang ist der Ansicht, daß die Untersuchungs-

期（總第71期），72頁。

² Siehe 《馬王堆漢墓帛書》（壹）（北京：文物出版社，1980），12頁 und 高明，《帛書老子校注》（北京：中華書局，1996），381頁。

³ Siehe 《馬王堆漢墓帛書》（壹），97頁 und 高明，381頁。

⁴ D.C. Lau, *Chinese Classics: Tao Te Ching* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1982), p. 313.

⁵ Wing-Tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1973), p. 154.

⁶ Richard John Lynn, *The Classic of the Way and Virtue: A New Translation of the Tao-te ching of Laozi as Interpreted by Wang Bi* (New York: Columbia University Press, 1999), p. 106.

⁷ Für die Interpunktion der Untersuchungskommission der Bambustexte, die die Markierung in Bambustext A berücksichtigt und deshalb liest „其事好。“, siehe 《郭店楚墓竹簡》，荆門市博物館編（河北：文物出版社，1998），111, 114頁 und Bambuslättchen 8 in den photographischen Abbildungen des Bambustextes A. Für eine Interpunktion, die „其事好長。“ liest, siehe Han Lubo (韓祿伯) und

kommission für die Bambustexte falsch interpunktierte, da die Markierung in Bambustext A fragwürdig sei. Die in Bambustext A zu findende Version „其事好長。“, die er erklärt als „Kehrt man zu Angelegenheiten des Nicht-Handelns zurück, dann werden diese langlebig sein.“, deckt sich seiner Ansicht nach mit dem Verständnis Wang Bis.⁸ Man kann diesen Satz übersetzen als: „Solche Angelegenheiten mögen es, langlebig/leitend zu sein.“

„師之所處。荊棘生焉。“ („Wo Truppen verweilen, wächst [nur] Gestrüpp.“): Jiang Xichang zitiert aus den Erläuterungen Cheng Xuanyings (成玄英), der diese Aussage so versteht, daß dort, wo Truppen verweilen, nur noch Gestrüpp, aber kein Getreide mehr wächst.⁹ Diese Aussage findet sich nicht in Bambustext A.

„大軍之後。必有凶年。“ („Nach [dem Einsatz von] großen Armeen gibt es zwangsläufig unheilvolle Jahre.“): Diese Stelle findet sich nicht nur in den beiden Mawangdui-Ausgaben nicht, sondern in einigen anderen Ausgaben ebenfalls nicht.¹⁰ Auch in Bambustext A ist diese Aussage nicht enthalten.

„善有果而已。不敢以取強。“ / „Sie sind gut darin, ein Ergebnis zu erlangen und belassen es dabei. Sie *wagen* nicht, das Ausüben von Zwang zu wählen.“:

Das Jiaben und Yiben schreiben: „善者果而已矣。毋以取強焉。“¹¹ („Diejenigen, die gut sind, erlangen ein Ergebnis und belassen es dabei. Sie wählen *nicht* das Ausüben von Zwang.“).

D.C. Lau übersetzt: „One who is good is simply resolute and should not thereby become strong.“¹² Wing-Tsit Chan übersetzt: „A good (general) achieves his purpose and stops, but dares not seek to dominate the world.“¹³

Die Version des Bambustextes A kann man folgendermaßen übersetzen: „Diejenigen, die gut sind, erlangen ein Ergebnis und belassen es dabei. Sie wählen nicht das Ausüben von Zwang.“

Das Zeichen „果“, guo, das hier und im folgenden verwendet wird, bedeutet sowohl „Ergebnis“ als auch „entschlossen/resolut“.¹⁴ Ich fasse es im Sinne von „Ergebnis“ auf,

Xu Kangsheng (許抗生) erwähnt in 邢文／李縉云, 〈郭店《老子》國際研討會綜述〉, 《文物》, 1998(9), 93 頁。

⁸ Siehe 張桂光, 〈「郭店楚墓竹簡·老子」釋注商榷〉, 《江漢考古》, 1999, 第二期(總第71期), 72 頁。

⁹ Siehe 蔣錫昌, 《老子校詁》(1937。成都: 成都古籍書店, 1988), 199 頁。

¹⁰ Siehe 高明, 《帛書老子校注》(北京: 中華書局, 1996), 381-382 頁。

¹¹ Siehe 高明, 382 頁。

¹² D.C. Lau, *Chinese Classics: Tao Te Ching* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1982), p. 313.

¹³ Wing-Tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1973), pp. 154-155.

¹⁴ Siehe 《漢語大字典》, 第二卷, 1168-1169 頁。

D.C. Lau Übersetzungen (siehe oben und unten) liefern ein Beispiel für ein Verstehen im Sinne von „entschlossen/resolut“.

„果而勿矜。果而勿伐。果而勿驕。果而不得已。果而勿強。“ / „Erlangt man ein Ergebnis, so sei man nicht überheblich. Erlangt man ein Ergebnis, so rühme man sich nicht. Erlangt man ein Ergebnis, so sei man nicht arrogant. Erlangen sie ein Ergebnis, [so deshalb,] weil ihnen nichts anderes übrig bleibt. Erlangt man ein Ergebnis, so übe man keinen Zwang aus.“:

Das Jiaben schreibt: „果而毋驕（驕）。果而勿矜。果而〔勿伐〕。153 果而毋得已居。是胃（謂）〔果〕而不強。“¹⁵ („Erlangt man ein Ergebnis, so sei man nicht arrogant. Erlangt man ein Ergebnis, so sei man *nicht* überheblich. Erlangt man ein Ergebnis, [...]. Erlangen sie ein Ergebnis, [so deshalb,] weil ihnen *nichts* anderes übrig bleibt. *Dies wird genannt*, [...], doch keinen Zwang ausüben.“). Das Yiben schreibt: „果而毋驕。果而勿矜。果〔而勿〕245 伐。果而毋得已居。是胃（謂）果而強。“¹⁶ („Erlangt man ein Ergebnis, so sei man nicht arrogant. Erlangt man ein Ergebnis, so sei man *nicht* überheblich. Erlangt man ein Ergebnis, so rühme [...]. Erlangen sie ein Ergebnis, [so deshalb,] weil ihnen *nichts* anderes übrig bleibt. *Dies wird genannt*, ein Ergebnis erlangen, doch *Zwang* ausüben.“). Im Yiben fehlt im letzten Satz ganz offensichtlich fälschlicherweise ein „不“, bu („nicht“).

D.C. Lau übersetzt: „He should be resolute but must not be arrogant; he should be resolute but must not brag about it; he should be resolute but must not boast of it. The resolute is what one abides in when there is no choice. This is known as being resolute without being strong.“¹⁷ Wing-Tsit Chan übersetzt: „He achieves his purpose but does not brag about it. He achieves his purpose but does not boast about it. He achieves his purpose but is not proud of it. He achieves his purpose but only as an unavoidable step. He achieves his purpose but does not aim to dominate.“¹⁸

Die Reihenfolge der Sätze ist bei Wang Bi, in den Seidentexten und in Bambustext A unterschiedlich.

Die Version des Bambustextes A kann man folgendermaßen übersetzen: „Erlangen sie ein Ergebnis, so rühmen sie sich *nicht*. Erlangen sie ein Ergebnis, so sind sie *nicht* arrogant. Erlangen sie ein Ergebnis, so sind sie *nicht* überheblich. *Dies wird genannt*, ein Ergebnis erlangen, doch *keinen* Zwang ausüben.“

„果而不得已。果而勿強。“ („Erlangen sie ein Ergebnis, so deshalb, weil ihnen

¹⁵ Siehe 高明, 《帛書老子校注》(北京:中華書局, 1996), 384 頁。

¹⁶ Siehe 高明, 384 頁。

¹⁷ D.C. Lau, *Chinese Classics: Tao Te Ching* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1982), p. 313.

¹⁸ Wing-Tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1973), p. 155.

nichts anderes übrig bleibt. Erlangt man ein Ergebnis, so übe man keine Gewalt aus.“): Gao Ming liest das Zeichen „居“, ju (ansonsten als „verbleiben“ übersetzt), das man im Jiaben und im Yiben findet, als eine Partikel ohne konkrete Bedeutung.¹⁹ Für eine gänzlich andere Auffassung siehe etwa die Übersetzung von D.C. Lau oben. Robert G. Henricks bietet folgende alternative Übersetzungsmöglichkeit an: „...: the line might also mean (reading the final *i* here as the instrumental *i*) ‘He achieves his purpose and yet cannot because of this dwell on it.’“²⁰ Die erste Hälfte dieser Textstelle fehlt in Bambustext A, die zweite Hälfte entspricht dem Jiaben-Seidentext. Zu „不得已。“ siehe auch Kapitel 29 („將欲取天下而爲之。吾見其不得已。“ / „Wer die Welt einnehmen will und [manipulativ] handelt, wird sie aus meiner Sicht nicht bekommen.“) und 31 („兵者不祥之器。非君子之器。不得已而用之。恬淡爲上。“ / „Waffen sind keine glückbringenden Geräte. Sie sind nicht die Geräte der Edlen. Wenn sie nicht anders können, als sie zu gebrauchen, gelten Ruhe und Mäßigung als das Höchste.“ Siehe allerdings auch die Version der Seidentexte und die des Bambustextes C.).

In Anlehnung an Jiang Xichang verstehe ich diese Textstelle so, daß man sich gegen einen Angriff erfolgreich verteidigte und es dabei beläßt.²¹ Immer wieder findet man eine Ablehnung des Strebens nach Dominanz und der Konzentration auf Härte und Gewalt.

„物壯則老。是謂不道。不道早已。“ / „Wenden Dinge/Menschen Gewalt an, so altern sie [vorzeitig]. Dies wird, ‘nicht dem Dao entsprechen’, genannt. Was nicht dem Dao entspricht, nimmt ein vorzeitiges Ende.“:

Das Jiaben schreibt: „物壯而老。是謂（謂）之不道。不道蚤（早）已。“²² („Wenden Dinge/Menschen Gewalt an *und* altern [vorzeitig], wird dies, ‘nicht dem Dao entsprechen’, genannt. Was nicht dem Dao entspricht, nimmt ein vorzeitiges Ende.“). Das Yiben schreibt: „物壯而老。謂（謂）之不道。不道蚤（早）已。“²³ („Wenden Dinge/Menschen Gewalt an *und* altern [vorzeitig], *nennt man dies*, ‘nicht dem Dao entsprechen’, genannt. Was nicht dem Dao entspricht, nimmt ein vorzeitiges Ende.“).

D.C. Lau übersetzt: „A creature old in its prime is known as being contrary to the way. That which is contrary to the way will come to an early end.“²⁴ Wing-Tsit Chan übersetzt: „(For) after things reach their

¹⁹ Siehe 高明, 《帛書老子校注》(北京:中華書局, 1996), 384-385頁。Des weiteren siehe 《漢語大字典》, 第二卷, 968-969頁。

²⁰ Robert G. Henricks, *Lao-Tzu Te-Tao Ching: A New Translation Based on the Recently Discovered Ma-wang-tui Texts* (New York: Ballantine Books, 1989), p. 246.

²¹ Siehe 蔣錫昌, 《老子校詁》(1937。成都:成都古籍書店, 1988), 203頁。

²² Siehe 高明, 386頁。

²³ Siehe 高明, 386頁。

²⁴ D.C. Lau, *Chinese Classics: Tao Te Ching* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1982), p.

prime, they begin to grow old, which means being contrary to Tao. Whatever is contrary to Tao will soon perish.“²⁵

Diese Aussage findet sich nicht in Bambustext A. In Bambustext A erscheint diese Textstelle nur im Kontext von Kapitel 55, allerdings um den Satz gekürzt „不道早已。“ (*„Was nicht dem Dao entspricht, nimmt ein vorzeitiges Ende.“*).²⁶

Das Zeichen „物“, wu, steht sowohl für Ding/Dinge als auch für Mensch/Menschen.²⁷

Im Kommentar Heshang Gongs (河上公) wird das Zeichen „壯“, zhuang („stark“, „verletzen“),²⁸ erklärt als „auf dem Höhepunkt der Stärke“. Jiang Xichang (蔣錫昌) erklärt das Zeichen „壯“, zhuang, als „übermäßig gewalttätig“ bzw. als „übermäßig stark“.²⁹ Wang Bi (王弼) versteht das Zeichen „壯“, zhuang, im Sinne von „militärische Gewalt ausüben“.

Das Zeichen „老“, lao („alt“, „altern“, „vergehen“), kann man jedoch auch im Sinne von „respektieren“ verstehen.³⁰ Dann könnte diese Aussage besagen, daß die Orientierung in einer Gesellschaft nicht an den jungen, starken, eventuell gewaltbereiten Mitgliedern der Gesellschaft erfolgen sollte, sondern an den älteren mit viel Lebenserfahrung. In Kapitel 2, „修身“, xiu shen, des Buches *Xunzi* (《荀子》) findet man folgende Aussage: „老老而壯者歸焉。“ („Respektiert man die Älteren, werden die Jungen und Starken sich dem fügen.“).³¹

313.

²⁵ Wing-Tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1973), p. 155.

²⁶ Siehe 《郭店楚墓竹簡》，荆門市博物館編（河北：文物出版社，1998），113頁。

²⁷ Zur Verwendung des Zeichens „物“, wu, siehe auch 《漢語大字典》，第三卷，1805頁。

²⁸ Siehe 《漢語大字典》，第一卷，428-429頁。

²⁹ Siehe 蔣錫昌，《老子校詁》（1937。成都：成都古籍書店，1988），204, 344頁。

³⁰ Siehe 《漢語大字典》，第四卷，2778頁。

³¹ Siehe 王先謙，《荀子集解》（台北：華正書局，1988），20頁。

夫佳兵者不祥之器。物或惡之。故有道者不處。君子居則貴左。用兵則貴右。兵者不祥之器。非君子之器。不得已而用之。恬淡爲上。勝而不美。而美之者。是樂殺人。夫樂殺人者。則不可以得志於天下矣。吉事尚左。凶事尚右。偏將軍居左。上將軍居右。言以喪禮處之。殺人之衆。以哀悲泣之。戰勝以喪禮處之。

Waffen sind keine glückbringenden Geräte. Unter den Menschen gibt es welche, die diese verabscheuen. Daher, wer das Dao hat, verweilt nicht mit ihnen. Im Verbleiben schätzen die Edlen die linke Seite, im Waffengebrauch schätzen sie die rechte Seite. Waffen sind keine glückbringenden Geräte. Sie sind nicht die Geräte der Edlen. Wenn sie nicht anders können, als sie zu gebrauchen, ist Ruhe und Mäßigung das Beste. *Wenn man siegt*, beschönigt man nicht. Wer dies *dennoch* beschönigt, der erfreut sich am Töten von Menschen. Die sich am Töten von Menschen erfreuen, können ihr Ziel nicht erlangen in der Welt. In glücklichen Angelegenheiten gibt man der linken Seite den Vorzug. In unheilvollen Angelegenheiten gibt man der rechten Seite den Vorzug. Der Generalleutnant verbleibt in der linken Position, der oberste General verbleibt in der rechten Position. Im Reden behandle man dies (den Krieg) [wie] eine Bestattungszeremonie. Wenn Menschen in Mengen getötet werden, sollte man dies in Trauer und Gram beweinen. Siegt man in einem Gefecht, sollte man dies wie eine Bestattungszeremonie behandeln.

Jiaben-Seidentextversion:

Yiben-Seidentextversion:

夫兵者不祥之器〔也〕。154 物或惡之。故有欲〔裕〕者弗居。君子居則貴左。用兵則貴右。故兵者非君子之器也。〔兵者〕155 不祥之器也。不得已而用之。銛〔恬〕龔〔淡、憊〕爲上。勿美也。若美之。是樂殺人也。夫樂殺人。不156 可以得志於天下矣。是以吉事上左。喪事上右。是以便〔偏〕將軍居左。上將軍居157 右。言以喪禮居之也。殺人衆。以悲依〔哀〕立〔莅〕之。戰勝以喪禮處之。

夫兵者不祥之器也。245 物或亞〔惡〕〔之〕。故有欲〔裕〕者弗居。君〔子〕居則貴左。用兵則貴右。故兵者非君子之器。兵者不祥〔之〕246 器也。不得已而用之。銛〔恬〕懽〔淡、憊〕爲上。勿美也。若美之。是樂殺人也。夫樂殺人。不可以得志於246 天下矣。是以吉事〔上左。喪事上右〕。是以偏將軍居左。而上將軍居右。言以喪禮居之也。殺〔人衆。以悲247 哀〕立〔莅〕〔之。戰〕朕〔勝〕而以喪禮處之。

Bambustextversion:

C:

君子居則貴左。用兵則貴右。古〔故〕曰兵者口口口口口口，不得已而用之。銛續爲上。弗美〔美〕也。若美之。是樂殺人。夫樂口口口口，以得志於天下。古〔故〕吉事上左。喪事上右。是以〔偏〕將〔軍〕居左。上將〔軍〕居右。言以喪禮〔禮〕居之也。古〔故〕困口口口，則以依〔哀〕悲莅〔莅〕之。戰勝〔勝〕則以喪禮〔禮〕居之。■ 40

Erläuterungen:

„夫佳兵者不祥之器。物或惡之。故有道者不處。“ / „Waffen sind keine glückbringenden Geräte. Unter den Menschen gibt es welche, die diese verabscheuen. Daher, wer das Dao hat, verweilt nicht mit ihnen.“:

Das Jiaben schreibt: „夫兵者不祥之器〔也〕。154 物或惡之。故有欲（裕）者弗居。“¹ („Waffen sind keine glückbringenden Geräte. Unter den Menschen gibt es welche, die diese verabscheuen. Daher, [auch] wer *Ambitionen* hat, *verbleibt nicht* bei ihnen.“). Das Yiben schreibt: „夫兵者不祥之器也。245 物或亞（惡）〔之。故有欲 / 裕者弗居〕。“² („Waffen sind keine glückbringenden Geräte. Unter den Menschen gibt es welche, die [...] verabscheuen. [...].“).

D.C. Lau übersetzt: „Arms are instruments of ill omen. There are things that detest them. Hence a man of ambition does not abide therein.“³ Wing-Tsit Chan übersetzt: „Fine weapons are instruments of evil. They are hated by men. Therefore those who possess Tao turn away from them.“⁴

Dieser Textabschnitt findet sich nicht in Bambustext C.

„夫佳兵者不祥之器。“ („Waffen sind keine glückbringenden Geräte.“): In beiden Mawangdui-Ausgaben steht nur „夫兵者“. Bei „佳“, jia („schön“), handelt es sich um ein falsch geschriebenes Zeichen, es muß sich ursprünglich um das Zeichen „唯“, wei („nur“), gehandelt haben. Die Kombination „夫唯“, fu wei („nur“), kommt z.B. auch vor in Kapitel 8 („夫唯不爭。故無尤。“ / „Nur weil sie nicht konkurrieren, daher gibt es keinen Tadel.“), Kapitel 15 („夫唯不可識。故強爲之容。“ / „Weil man sie nicht kennen konnte, daher [kann ich] sie nur unzureichend beschreiben: ...“, „夫唯不盈。故能蔽不新成。“ / „Nur, weil sie nicht voll sind, daher können sie abgenutzt sein und [brauchen] nicht, neu zu werden.“) und in Kapitel 22 („夫唯不爭。故天下莫能與之爭。“ / „Nur weil sie nicht konkurrieren, deshalb kann niemand *in der Welt* mit ihnen konkurrieren.“).⁵

„物或惡之。“ („Unter den Menschen gibt es welche, die diese verabscheuen.“): Das Zeichen „物“, wu, steht sowohl für „Dinge“ als auch für „Menschen“.⁶ Die Zeichen „或“, huo („manche“), „又“, you („dennoch/außerdem/wiederum“), und „有“, you

¹ Siehe 高明, 《帛書老子校注》(北京: 中華書局, 1996), 387 頁。

² Siehe 高明, 387 頁。

³ D.C. Lau, *Chinese Classics: Tao Te Ching* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1982), p. 315.

⁴ Wing-Tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1973), p. 155.

⁵ Siehe 高明, 387-388 頁。

⁶ Zur Verwendung des Zeichens „物“, wu, siehe auch 《漢語大字典》, 第三卷, 1805 頁。

(„haben/existieren“), können füreinander verwendet werden.⁷ Man könnte deshalb auch übersetzen: „Die Dinge/Menschen verabscheuen sie außerdem.“

„故有道者不處。“ („Daher, wer das Dao hat, verweilt nicht mit ihnen.“): Im Jiaben steht „故有欲者弗居。“ („Daher, [auch] wer *Ambitionen* hat, *verbleibt nicht* bei ihnen.“). Dies stimmt überein mit den beiden Mawangdui-Versionen einer Stelle aus Kapitel 24 nach Wang Bis Zählung. Dort steht im Jiaben: „物或惡之。故有欲（裕）者〔弗〕居。“ („Daher, [auch] wer *Ambitionen* hat, *verbleibt* [...] bei ihnen.“). Im Yiben steht: „物或亞（惡）之。故有欲（裕）者弗居。“ („Daher, [auch] wer *Ambitionen* hat, *verbleibt nicht* bei ihnen.“). Nach Gao Mings Erklärung handelt es sich hier nicht um einen Schreibfehler, sondern das Zeichen „欲“, yu („Begehren“), stehe für das Zeichen „裕“, yu („Fülle“), das wiederum auf das „道“, dao („Dao“), verweise. Er zitiert „釋詁“, 4 im 《廣雅》, wo steht „裕道也。“ („Yu ist Dao.“).⁸ Meine Übersetzung des Jiaben-Seidentextes ist orientiert an der Erklärung Yin Zhenhuans.⁹

„君子居則貴左。用兵則貴右。兵者不祥之器。非君子之器。不得已而用之。恬淡爲上。“ / „Im Verbleiben schätzen die Edlen die linke Seite, im Waffengebrauch schätzen sie die rechte Seite. Waffen sind keine glückbringenden Geräte. Sie sind nicht die Geräte der Edlen. Wenn sie nicht anders können, als sie zu gebrauchen, ist Ruhe und Mäßigung das Beste.“:

Das Jiaben schreibt: „君子居則貴左。用兵則貴右。故兵者非君子之器也。〔兵者〕
155 不祥之器也。不得已而用之。銛（恬）襲（淡、憚）爲上。“¹⁰ („Im Verbleiben schätzen die Edlen die linke Seite, im Waffengebrauch schätzen sie die rechte Seite. *Daher sind Waffen nicht die Geräte der Edlen. [...] sind keine glückbringenden Geräte.* Wenn sie nicht anders können, als sie zu gebrauchen, ist *Ruhe und Mäßigung* das Beste.“). Das Yiben schreibt: „〔君〕子居則貴左。用兵則貴右。故兵者非君子之器。兵者不祥〔之〕
246 器也。不得已而用之。銛（恬）懽（淡、憚）爲上。“¹¹ („Im Verbleiben schätzen die [Edlen] die linke Seite, im Waffengebrauch schätzen sie die rechte Seite. *Daher sind Waffen nicht die Geräte der Edlen. Waffen sind keine glückbringenden Geräte.* Wenn sie nicht anders können, als sie zu gebrauchen, ist *Ruhe und Mäßigung* das Beste.“).

D.C. Lau übersetzt: „The gentleman gives precedence to the left when at home, but to the right when

⁷ Siehe 高明, 《帛書老子校注》(北京:中華書局, 240頁。Des weiteren siehe auch 《漢語大字典》, 第二卷, 1402頁。

⁸ Siehe 高明, 1996), 336, 338, 387, 389-390頁。

⁹ Siehe 尹振環, 〈再論《馬王堆漢墓帛書〈老子〉》〉, 《文獻》, 1995(1), 78-79頁。

¹⁰ Siehe 《馬王堆漢墓帛書》(壹)(北京:文物出版社, 1980), 12-13頁 und 高明, 391頁。

¹¹ Siehe 《馬王堆漢墓帛書》(壹), 97-98頁 und 高明, 391頁。

he goes to war. Thus arms are not the instruments of the gentleman. Arms are instruments of ill omen. When one has no alternative but to use them, it is best to do so without relish.“¹² Wing-Tsit Chan übersetzt: „The good ruler when at home honors the left (symbolic of good omens). When at war he honors the right (symbolic of evil omens). Weapons are instruments of evil, not the instruments of a good ruler. When he uses them unavoidably, he regards calm restraint as the best principle.“¹³

Die Version des Bambustextes C kann man folgendermaßen übersetzen: „Im Verbleiben schätzen die Edlen die linke Seite, im Waffengebrauch schätzen sie die rechte Seite. *Daher heißt es*, Waffen [...] nicht anders können, als sie zu gebrauchen, ist *Ruhe und Mäßigung* das Beste.“

„恬淡爲上。“ („..., gelten Ruhe und Mäßigung als das Höchste.“): Gao Ming ist wie die Untersuchungskommission für die Seidentexte der Ansicht, daß die beiden vom Jiaben und vom Yiben verwendeten Zeichen „銑襲“ und „銑懽“ gleichlautend und daher in ihrer Bedeutung identisch seien mit den Zeichen „恬淡“ („Ruhe und Mäßigung“).¹⁴ Yin Zhenhuan hält die traditionelle Lesart für falsch. Er versteht diese Aussage im Sinne von „mit scharfer Leichtbewaffnung anzugreifen ist das Beste“.¹⁵ Diese Textstelle bedarf noch weiterer Klärung.

„勝而不美。而美之者。是樂殺人。夫樂殺人者。則不可以得志於天下矣。“ / „Wenn man siegt, beschönigt man nicht. Wer dies *dennoch* beschönigt, der erfreut sich am Töten von Menschen. Die sich am Töten von Menschen erfreuen, können ihr Ziel nicht erlangen in der Welt.“:

Das Jiaben schreibt: „勿美也。若美之。是樂殺人也。夫樂殺人。不 156 可以得志於天下矣。“¹⁶ („Sie sollten [dies] nicht beschönigen. Wenn man dies beschönigt, dann erfreut man sich am Töten von Menschen. Erfreut man sich am Töten von Menschen, kann man sein Ziel nicht erlangen in der Welt.“). Das Yiben schreibt: „勿美也。若美之。是樂殺人也。夫樂殺人。不可以得志於 246 天下矣。“¹⁷ („Sie sollten [dies] nicht beschönigen. Wenn man dies beschönigt, dann erfreut man sich am Töten von Menschen. Erfreut man sich am Töten von Menschen, kann man sein Ziel nicht erlangen in

¹² D.C. Lau, *Chinese Classics: Tao Te Ching* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1982), p. 315.

¹³ Wing-Tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1973), p. 155.

¹⁴ Siehe 高明, 《帛書老子校注》(北京:中華書局, 1996), 387-388頁 und Fußnote 59 auf S. 15 und Fußnote 34 auf S. 99 in 《馬王堆漢墓帛書》(壹)(北京:文物出版社, 1980)。

¹⁵ Siehe 尹振環, 〈帛書《老子》含義不同的文句〉, 《道家文化研究》, 第十輯(上海古籍出版社), 147頁 und 尹振環, 〈論《郭店楚墓竹簡老子》----簡、帛《老子》比較研究〉, 《文獻》, 1999(3), 19頁。

¹⁶ Siehe 高明, 391頁。

¹⁷ Siehe 高明, 391頁。

der Welt.“).

D.C. Lau übersetzt: „One should not glorify them. If one glorifies them this is to exult in the killing of men. Now one who exults in the killing of men will not have his way in the empire.“¹⁸ Wing-Tsit Chan übersetzt: „Even when he is victorious, he does not regard it as praiseworthy, for to praise victory is to delight in the slaughter of men. He who delights in the slaughter of men will not succeed in the empire.“¹⁹

Die Version des Bambustextes C kann man folgendermaßen übersetzen: „*Man empfinde [dies] nicht als schön. Beschönigt man dies, dann erfreut man sich am Töten von Menschen. Erfreut man sich [...] sein Ziel [...] erlangen in der Welt.*“

„吉事尚左。凶事尚右。偏將軍居左。上將軍居右。言以喪禮處之。“ / „In glücklichen Angelegenheiten gibt man der linken Seite den Vorzug. In unheilvollen Angelegenheiten gibt man der rechten Seite den Vorzug. Der Generalleutnant verbleibt in der linken Position, der oberste General verbleibt in der rechten Position. Im Reden handle man dies (den Krieg) [wie] eine Bestattungszeremonie.“:

Das Jiaben schreibt: „是以吉事上左。喪事上右。是以便（偏）將軍居左。上將軍居157右。言以喪禮居之也。“²⁰ („*Deshalb gibt man in glücklichen Angelegenheiten der linken Seite den Vorzug, in Trauerangelegenheiten gibt man der rechten Seite den Vorzug. Deshalb* verbleibt der Generalleutnant in der linken Position, der oberste General verbleibt in der rechten Position. Im Reden (über den Krieg) *verbleibe* man [wie] bei einer Bestattungszeremonie.“). Das Yiben schreibt: „是以吉事〔上左。喪事上右〕。是以便將軍居左。而上將軍居右。言以喪禮居之也。“²¹ („*Deshalb [...]* glückliche Angelegenheiten [...]. *Deshalb* verbleibt der Generalleutnant in der linken Position, der oberste General verbleibt in der rechten Position. Im Reden (über den Krieg) *verbleibe* man [wie] bei einer Bestattungszeremonie.“).

D.C. Lau übersetzt: „Hence in celebrations precedence is given to the left; in funerals precedence is given to the right. Hence a lieutenant's place is on the left; the general's place is on the right. That is to say it is funeral rites that are observed.“²² Wing-Tsit Chan übersetzt: „In auspicious affairs, the left is honored. In unauspicious affairs, the right is honored. The lieutenant-general stands on the left. The senior general stands on the right. That is to say that the arrangement follows that of funeral ceremonies.“²³

Die Version des Bambustextes C kann man folgendermaßen übersetzen: „*Daher gibt*

¹⁸ D.C. Lau, *Chinese Classics: Tao Te Ching* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1982), p. 315.

¹⁹ Wing-Tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1973), p. 155.

²⁰ Siehe 高明, 《帛書老子校注》(北京: 中華書局, 1996), 393 頁。

²¹ Siehe 高明, 393 頁。

²² D.C. Lau, p. 315.

²³ Wing-Tsit Chan, p. 155.

man in glücklichen Angelegenheiten der linken Seite *den Vorzug*, in Trauerangelegenheiten *gibt man* der rechten Seite *den Vorzug*. *Deshalb* verbleibt der Generalleutnant in der linken Position, der oberste General verbleibt in der rechten Position. Im Reden (über den Krieg) *verbleibe* man [wie] bei einer Bestattungszeremonie.“

Zur Bedeutung der linken und der rechten Seite siehe auch Kapitel 79 („是以聖人執左契而不責於人。“ / „Deshalb behalten Menschen des Einklangs den linken Teil des Vertrages, doch fordern nichts von den Menschen ein.“ Siehe allerdings auch die Version des Jiabens.).

„殺人之衆。以哀悲泣之。戰勝以喪禮處之。“ / „Wenn Menschen in Mengen getötet werden, sollte man dies in Trauer und Gram beweinen. Siegt man in einem Gefecht, sollte man dies wie eine Bestattungszeremonie behandeln.“:

Das Jiaben schreibt: „殺人衆。以悲依（哀）立（莅）之。戰勝以喪禮處之。“²⁴ („Wenn Menschen in Mengen getötet werden, *dann* sollte man dem in *Gram und Trauer begegnen*. Siegt man in einem Gefecht, sollte man dies wie eine Bestattungszeremonie behandeln.“). Das Yiben schreibt: „殺〔人衆。以悲 247 哀〕立（莅）〔之。戰〕朕（勝）而以喪禮處之。“²⁵ („Töten [...] *begegnen*. Siegt man [...], *dann* sollte man dies wie eine Bestattungszeremonie behandeln.“).

D.C. Lau übersetzt: „When men are killed in great numbers, one should look on them with sorrow. When one is victorious in war, this calls for the observance of funeral rites.“²⁶ Wing-Tsit Chan übersetzt: „For the slaughter of the multitude, let us weep with sorrow and grief. For a victory, let us observe the occasion with funeral ceremonies.“²⁷

Die Version des Bambustextes C kann man folgendermaßen übersetzen: „Daher, wenn [...] get[ötet werden], *dann* sollte man dem in Trauer und Gram *begegnen*. Siegt man in einem Gefecht, *dann* sollte man wie bei einer Bestattungszeremonie *verbleiben*.“

„以哀悲泣之。“ („..., sollte man dies in Trauer und Gram beweinen.“): Die Wang-Bi-Ausgabe und viele andere Ausgaben verwenden das Zeichen „泣“, qi, („beweinen“). Das Zeichen „立“, li, das im Jiaben und im Yiben verwendet wird, sehe ich in Verbindung mit Kapitel 60 („以道莅天下。其鬼不神。“ / „Tritt man mit dem Dao an die Welt heran, besitzen die Geister der Verstorbenen keine Wirkkraft.“) als das Zeichen „莅“, li, im Sinne von „臨“, lin („begegnen/herantreten“).

²⁴ Siehe 《馬王堆漢墓帛書》（壹）（北京：文物出版社，1980），13頁。

²⁵ Siehe 《馬王堆漢墓帛書》（壹），98頁。

²⁶ D.C. Lau, *Chinese Classics: Tao Te Ching* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1982), p. 315.

²⁷ Wing-Tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1973), p. 155.

In Bezug auf die Inhalte von Kapitel 30 und 31 möchte ich hier Quincy Wrights Klassifizierung wiedergeben, wie man sie bei Erich Fromm findet:

...

Wright differentiates among four kinds of war—defensive, social, economic, and political. By defensive war, he refers to the practice of people who have no war in their mores and who fight only if actually attacked, „in which case they make spontaneous use of available tools and hunting weapons to defend themselves, but regard this necessity as a misfortune.“ By social war he refers to people with whom war „is usually not very destructive of life.“ (This warfare corresponds to Service’s description of war among hunters.) Economic and political wars refer to people who make war in order to acquire women, slaves, raw materials, and land and/or, in addition, for the maintenance of a ruling dynasty or class.²⁸

²⁸ Erich Fromm, *The Anatomy of Human Destructiveness* (New York, Chicago, San Francisco: Holt, Rinehart and Winston, 1973), p. 149. Die Zitate entstammen folgender Arbeit: Quincy Wright, *A Study of War* (Chicago: University of Chicago Press, 2nd ed. 1965). Fromm bezieht sich auf folgende Arbeit von Service: E.R. Service, *The Hunters* (Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1966).

Wang-Bi-Textversion:

三十二章

Kapitel 32

道常無名。樸雖小。天下莫能臣也。侯王若能守之。萬物將自賓。天地相合。以降甘露。民莫之令而自均。始制有名。名亦既有。夫亦將知止。知止可以不殆。譬道之在天下。猶川谷之於江海。

Das Dao ist beständig namenlos. Obwohl das Ursprüngliche klein ist, kann *niemand* in der Welt es sich untertan machen. Wenn die Fürsten und Könige es bewahren können, werden die 'zehntausend Dinge' von alleine zu Gästen. Himmel und Erde vereinigen sich, um süßen Tau fallen zu lassen. Niemand unter den Leuten veranlaßt dies, doch es ist von alleine ausgeglichen. Als man anfang abzutrennen, gab es Namen. Da es die Namen schon einmal gibt, sollte man auch wissen, wann man aufhören sollte. Wenn man weiß, wann man aufhören sollte, kann man Gefahren entgehen. Ein Beispiel für das Dao in der Welt ist [das Verhältnis von] den Bächen und Bergströmen zu den Flüssen und Meeren.

Jiaben-Seidentextversion:

Yiben-Seidentextversion:

道恆无名。樸（樸）唯（雖）158〔小。而天下弗敢臣。侯〕王若能守之。萬物將自賓。天地相合〔合〕。以俞（雨、輸）甘洛（露）。民莫之159〔令而自〕均焉。始制有〔名。名亦既〕有。夫〔亦將知止。知止〕所以不〔殆〕。俾（譬）道之在天〔下也。猶160小〕浴（谷）之與江海也。

道恆无名。樸唯（雖）小。而天下弗敢臣。侯王若能守之。萬物將247■自賓。天地相合。以俞（雨、輸）甘洛（露）。〔民莫之〕令而自均焉。始制有名。名亦既有。夫亦將知止。知止所以不殆。卑（譬）〔道之〕248■在天下也。猷（猶）小浴（谷）之與江海也。

Bambustextversion:

A:

道互(恆)亡名。僕(樸)唯(雖)妻(微)。天陞(地)弗敢臣。侯王女(如)能。獸(守)之。萬勿(物)牂(將)自賓(賓)。■天陞(地)相合也。以逾甘零(露)。民莫之命(令)天(而)自均安。訂(始)折(制)又(有)名。名亦既又(有)。夫亦牂(將)智(知)止。智(知)止所以不訂(殆)。卑(譬)道之才(在)天下也。猷(猶)少(小)浴(谷)之與江涓(海)。■ 20

Erläuterungen:

Wie man aus den Markierungen in Bambustext A erkennen kann, handelt es sich ursprünglich wohl nicht um nur ein „Kapitel“.

„道常無名。樸雖小。天下莫能臣也。侯王若能守之。萬物將自賓。“ / „Das Dao ist beständig namenlos. Obwohl das Ursprüngliche klein ist, kann *niemand* in der Welt es sich untertan machen. Wenn die Fürsten und Könige es bewahren können, werden die 'zehntausend Dinge' von alleine zu Gästen.“:

Das Jiaben schreibt: „道恆无名。樸（樸）唯（雖）158〔小。而天下弗敢臣。侯〕

王若能守之。萬物將自賓。“¹ („Das Dao ist *beständig* namenlos. Obwohl das Ursprüngliche [...] Wenn [...] Könige es bewahren können, werden die ‘zehntausend Dinge’ von alleine zu Gästen.“). Das Yiben schreibt: „道恆无名。樸唯（雖）小。而天下弗敢臣。侯王若能守之。萬物將 247 自賓。“² („Das Dao ist *beständig* namenlos. Obwohl das Ursprüngliche klein ist, *wagt* die Welt *es doch nicht*, es sich untertan zu machen. Wenn die Fürsten und Könige es bewahren können, werden die ‘zehntausend Dinge’ von alleine zu Gästen.“).

D.C. Lau übersetzt: „The way is constantly nameless. Though the uncarved block is small no one in the world dare treat it as a subject. Should lords and princes be able to hold fast to it the myriad creatures will submit of their own accord,“³ Wing-Tsit Chan übersetzt: „Tao is eternal and has no name. Though its simplicity seems insignificant, none in the world can master it. If kings and barons would hold on to it, all things would submit to them spontaneously.“⁴ Die englische Chen Guying-Version schreibt: „The Tao is an eternally nameless genuineness. Although its manifestations are subtle, there is no one in the empire capable of making it his minister. If the nobles and kings would only preserve it, the myriad things would submit to them of their own accord.“⁵

Die Version des Bambustextes A kann man folgendermaßen übersetzen: „Das Dao ist *beständig* namenlos. Obwohl das Ursprüngliche *klein* ist, *wagen* Himmel und Erde *nicht*, es sich untertan zu machen. Wenn die Fürsten und Könige es bewahren können, werden die ‘zehntausend Dinge’ von alleine zu Gästen.“ Das Zeichen, das die Untersuchungskommission als das Zeichen „妻“, qi („Ehefrau“), liest, mit dem das Zeichen „微“, wei („winzig“), gemeint sei, liest Chen Wei als das Zeichen „女占“, chan/dian, das im 《說文》, shuo wen, als „小弱“, xiao ruo („klein und schwach“), erklärt ist.⁶

„道常無名。樸雖小。“ („Das Dao ist *beständig* namenlos. Obwohl das Ursprüngliche klein ist,“): Siehe auch Kapitel 37 („化而欲作。吾將鎮之以無名之樸。“ / „Wenn sie sich entwickeln, doch Begehren entstehen, halte ich sie mit der namenlosen Ursprünglichkeit in Schranken.“).

„天下莫能臣也。“ („..., kann *niemand* in der Welt es sich untertan machen.“): Sehr viele Ausgaben verwenden neben Jiaben und Yiben statt der Zeichen „莫能“, mo neng

¹ Siehe 《馬王堆漢墓帛書》（壹）（北京：文物出版社，1980），13頁 und 高明，《帛書老子校注》（北京：中華書局，1996），397頁。

² Siehe 《馬王堆漢墓帛書》（壹），98頁 und 高明，397頁。

³ D.C. Lau, *Chinese Classics: Tao Te Ching* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1982), p. 317.

⁴ Wing-Tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1973), p. 156.

⁵ Ch'en Ku-ying, *Lao Tzu: Text, Notes, and Comments*, transl. and adapted by Rhett Y.W. Young (楊有維) and Roger T. Ames (San Francisco: Chinese Materials Center, 1977), p. 171.

⁶ Siehe 陳偉。〈郭店楚簡別釋〉，《江漢考古》，一九九八年第四期，67頁。Des weiteren siehe 《漢語大字典》，第二卷，1036頁。

(„kann niemand“), die Zeichen „不敢“, bu gan („nicht wagen“).⁷ In Bambustext A ist im Gegensatz zu der Wang-Bi-Version und der Version des Yibens nicht die Rede von „天下“, tian xi („die Welt“), sondern von „天地“, tian di („Himmel und Erde“).

„天地相合。以降甘露。民莫之令而自均。“ / „Himmel und Erde vereinigen sich, um süßen Tau fallen zu lassen. Niemand unter den Leuten veranlaßt dies, doch es ist von alleine ausgeglichen.“:

Das Jiaben schreibt: „天地相合〈合〉。以俞（雨、輸）甘洛（露）。民莫之 159〔令而自〕均焉。“⁸ („Himmel und Erde vereinigen sich, um süßen Tau *herabzusenden*. Niemand unter den Leuten [...] ausgeglichen.“). Das Yiben schreibt: „天地相合。以俞（雨、輸）甘洛（露）。〔民莫之〕令而自均焉。“⁹ („Himmel und Erde vereinigen sich, um süßen Tau *herabzusenden*. [...] veranlaßt dies, doch es ist von alleine ausgeglichen.“).

D.C. Lau übersetzt: „..., heaven and earth will unite and send down sweet dew, and the people will be equitable though no one so decrees.“¹⁰ Wing-Tsit Chan übersetzt: „Heaven and earth unite to drip sweet dew. Without the command of men, it drips evenly over all.“¹¹ Richard John Lynn übersetzt: „As when Heaven and Earth unite to send down sweet dew, though not one of the people are ordered to do so, they live in harmony of their own accord.“¹²

Die Version des Bambustextes A kann man folgendermaßen übersetzen: „Himmel und Erde vereinigen sich, um süßen Tau *herabzusenden*. Niemand unter den Leuten *befiehlt* dies. *Der Himmel* [verteilt] von alleine ausgeglichen.“ Chen Wei interpretiert das Zeichen „逾“, yu, im Bambustext A sowie das Zeichens „俞“, yu, in den Seidentexten im Sinne von „下“, xia, als eine Abwärtsbewegung - etwa „herabsenden“.¹³ Bei dem Zeichen „天“, tian („Himmel“), im Bambustext A könnte es sich auch um eine Fehlschreibung handeln - wie etwa in der Bambustextversion von Kapitel 56 („故不可得而親。不可得而疏。“ / „Daher kann man es nicht erlangen und ihm nahe sein, man kann es auch nicht erlangen und ihm fern sein.“) und 57 („人多伎巧。奇物滋起。“ / „Je mehr

⁷ Siehe 蔣錫昌, 《老子校詁》 (1937. 成都: 成都古籍書店, 1988), 215 頁。

⁸ Siehe 《馬王堆漢墓帛書》 (壹) (北京: 文物出版社, 1980), 13 頁 und 高明, 《帛書老子校注》 (北京: 中華書局, 1996), 398 頁。

⁹ Siehe 《馬王堆漢墓帛書》 (壹), 98 頁 und 高明, 398 頁。

¹⁰ D.C. Lau, *Chinese Classics: Tao Te Ching* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1982), p. 317.

¹¹ Wing-Tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1973), p. 156.

¹² Richard John Lynn, *The Classic of the Way and Virtue: A New Translation of the Tao-te ching of Laozi as Interpreted by Wang Bi* (New York: Columbia University Press, 1999), p. 109. In Anmerkung 5 nach „... to do so“ schreibt Lynn auf S. 110: „A passive construction is indicated by Wang’s commentary below: ‘One who practices the Dao among all under Heaven issues no orders yet the people live in harmony of their own accord.’“

Kunstfertigkeiten die Menschen besitzen, desto mehr abweichende Dinge entstehen.“).

„天地相合。以降甘露。“ („Himmel und Erde vereinigen sich, um süßen Tau fallen zu lassen.“): Zum Verweis auf den konkreten Paarungsakt siehe Kapitel 61 (Jiabens: „大邦者下流也。天下之牝。天下之郊（交）也。牝恆以觀（靜）勝牡。爲其觀（靜）〔也。故〕宜爲下。“ / „Ein großes *Land* entspricht dem Unterlauf eines Gewässers. *Es ist das Weibliche der Welt. In der Paarung in der Welt siegt das Weibliche beständig über das Männliche, indem es ruhig ist. Weil es ruhig ist, [daher] ist es angebracht, unten zu sein.*“), zur Bedeutung des Gebärens und Großziehens siehe die Verweise in Kapitel 1 („無名天地之始。有名萬物之母。“ / „Das Namenlose ist der Anfang von Himmel und Erde. Das Benannte ist die Mutter der ‘zehntausend Dinge’.“ Siehe auch die Version der Seidentexte.).

„民莫之令而自均。“ („Niemand unter den Leuten veranlaßt dies, doch es ist von alleine ausgeglichen.“): Ungeachtet der konkreten Bedeutung dieser Textstelle handelt es sich um eine Affirmation nicht-autoritärer Strukturen. Siehe auch Kapitel 51 („道之尊。德之貴。夫莫之命而常自然。“ / „Das Achten des Dao, das Wertschätzen der Tugend: Niemand befiehlt es, doch es ist beständig von alleine so.“ Siehe auch die Version der Seidentexte.).

„始制有名。名亦既有。夫亦將知止。知止可以不殆。“ / „Als man anfang abzutrennen, gab es Namen. Da es die Namen schon einmal gibt, sollte man auch wissen, wann man aufhören sollte. Wenn man weiß, wann man aufhören sollte, kann man Gefahren entgehen.“:

Das Jiaben schreibt: „始制有〔名。名亦既〕有。夫〔亦將知止。知止〕所以不〔殆〕。“¹⁴ („Als man anfang abzutrennen, gab es [...] gibt, [...], *ist, wodurch* man [...] entgeht.“). Das Yiben schreibt: „始制有名。名亦既有。夫亦將知止。知止所以不殆。“¹⁵ („Als man anfang abzutrennen, gab es Namen. Da es die Namen schon einmal gibt, sollte man auch wissen, wann man aufhören sollte. Wissen, wann man aufhören sollte, *ist, wodurch* man Gefahren entgeht.“).

D.C. Lau übersetzt: „Then only when it is cut are there names. Once there are names one should know it was time to stop. Knowing when to stop is the way to be free from danger.“¹⁶ Wing-Tsit Chan übersetzt: „As soon as there were regulations and institutions, there were names (differentiation of things). As soon as there are names, know that it is time to stop. It is by knowing when to stop that one

¹³ Siehe 陳偉。〈郭店楚簡別釋〉，《江漢考古》，一九九八年第四期，67 頁。

¹⁴ Siehe 高明，《帛書老子校注》（北京：中華書局，1996），399 頁。

¹⁵ Siehe 高明，399 頁。

¹⁶ D.C. Lau, *Chinese Classics: Tao Te Ching* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1982), p. 317.

can be free from danger.“¹⁷

Die Version des Bambustextes A kann man folgendermaßen übersetzen: „Als man anfang abzutrennen, gab es Namen. Da es die Namen schon einmal gibt, sollte man auch wissen, wann man aufhören sollte. Wissen, wann man aufhören sollte, *ist*, *wodurch* man Gefahren entgeht.“

Wang Bi versteht unter „始制“, shi zhi („als man anfang abzutrennen“), die Zeit, als menschliches Leben hierarchisch strukturiert wurde und man Namen/Begriffe/Titel brauchte, um zwischen edel und gemein unterscheiden zu können.¹⁸ Meines Erachtens ist hier allgemein die Rede von gesellschaftlicher Differenzierung, die man nicht immer weiter vorantreiben sollte. Ich verstehe diese Textstelle deshalb als einen Verweis auf eine ursprüngliche Lebensweise, wie wir sie etwa in den Kapiteln 17, 57 und 80 geschildert bekommen. Siehe auch Kapitel 44 („知足不辱。知止不殆。可以長久。“ / „Weiß man, was genug ist, erleidet man keine Schande. Weiß man aufzuhören, gerät man nicht in Gefahr. Man kann alt werden und lange währen.“).

„譬道之在天下。猶川谷之於江海。“ / „Ein Beispiel für das Dao in der Welt ist [das Verhältnis von] den Bächen und Bergströmen zu den Flüssen und Meeren.“:

Das Jiaben schreibt: „俾（譬）道之在天〔下也。猶 160 小〕浴（谷）之與江海也。“¹⁹ („Das *niedere* Dao [verhält sich] in der We[lt ...] Bergströme *und* die Flüsse und Meere.“). Das Yiben schreibt: „卑（譬）〔道之〕 248 在天下也。猷（猶）小浴（谷）之與江海也。“²⁰ („Das *niedere* [...] [verhält sich] in der Welt wie *die kleinen* Bergströme *und* die Flüsse und Meere.“).

D.C. Lau übersetzt: „The way in distracting the empire is similar to the case of a small valley in relation to the River and the Sea.“²¹ Wing-Tsit Chan übersetzt: „Analogically, Tao in the world (where everything is embraced by it), may be compared to rivers and streams running into the sea.“²² Robert G. Henricks übersetzt: „The Way's presence in the world is like the relationship of small valley [streams] to rivers and seas.“²³

Die Version des Bambustextes A kann man folgendermaßen übersetzen: „Das *nie-*

¹⁷ Wing-Tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1973), p. 156.

¹⁸ Siehe Wang Bis Kommentar zu dieser Stelle. Eine Übersetzung findet man beispielsweise in Richard John Lynn, *The Classic of the Way and Virtue: A New Translation of the Tao-te ching of Laozi as Interpreted by Wang Bi* (New York: Columbia University Press, 1999), p. 109.

¹⁹ Siehe 《馬王堆漢墓帛書》（壹）（北京：文物出版社，1980），13頁。

²⁰ Siehe 《馬王堆漢墓帛書》（壹），98頁。

²¹ D.C. Lau, *Chinese Classics: Tao Te Ching* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1982), p. 317.

²² Wing-Tsit Chan, p. 156.

²³ Robert G. Henricks, *Lao-Tzu Te-Tao Ching: A New Translation Based on the Recently Discovered Ma-wang-tui Texts* (New York: Ballantine Books, 1989), p. 250.

dere Dao [verhält sich] in der Welt wie *die kleinen* Bergströme *und* die Flüsse und Meere.“

Siehe auch Kapitel 66 („江海所以能爲百谷王者。以其善下之。故能爲百谷王。“ / „Daß die Flüsse und Meere Könige der hundert Bergströme sein *können*, kommt daher, daß sie *gut darin sind*, sich unter sie zu begeben. Daher können sie Könige der hundert Bergströme sein.“ Siehe auch die Version des Bambustextes A.).

Wang-Bi-Textversion:

三十三章

Kapitel 33

知人者智。自知者明。
勝人者有力。自勝者強。
。知足者富。強行者有
志。不失其所者久。死
而不亡者壽。

Wer andere Menschen versteht, ist gelehrt. Wer sich selbst versteht, ist klar. Wer andere Menschen besiegt, hat Kraft. Wer sich selbst besiegt, gibt sich Mühe (ist stark). Wer versteht, was genug ist, ist reich. Wer sich in seinem Handeln Mühe gibt, hat Ambitionen. Was das ihm Innewohnende nicht verliert, währt lange. Was stirbt, aber nicht vergeht, ist langlebig.

Jiaben-Seidentextversion:

Yiben-Seidentextversion:

知人者知（智）也。自知〔者明也。勝人〕者有力也。自勝者〔強也。知足者富〕¹⁶¹也。強行者有志也。不失其所者久也。死而不忘（亡）者壽也。

知人者知（智）也。自知明也。朕（勝）人者有力也。自朕（勝）者強也。知²⁴⁸足者富也。強行者有志也。不失其所者久也。死而不忘（亡）者壽也。

Erläuterungen:

„知人者智。自知者明。勝人者有力。自勝者強。“ / „Wer andere Menschen versteht, ist gelehrt. Wer sich selbst versteht, ist klar. Wer andere Menschen besiegt, hat Kraft. Wer sich selbst besiegt, gibt sich Mühe (ist stark).“:

Das Jiaben schreibt: „知人者知（智）也。自知〔者明也。勝人〕者有力也。自勝者〔強也〕。“¹ („Wer andere Menschen versteht, ist gelehrt. Wer sich selbst versteht, [...], hat Kraft. Wer sich selbst besiegt, [...].“). Das Yiben schreibt: „知人者知（智）也。自知明也。朕（勝）人者有力也。自朕（勝）者強也。“² („Wer andere Menschen versteht, ist gelehrt. Wer sich selbst versteht, ist klar. Wer andere Menschen besiegt, hat Kraft. Wer sich selbst besiegt, gibt sich Mühe (ist stark).“).

D.C. Lau übersetzt: „He who knows others is clever; he who knows himself has discernment. He who overcomes others has force; he who overcomes himself has strength.“³ Wing-Tsit Chan übersetzt: „He who knows others is wise; he who knows himself is enlightened. He who conquers others has physical strength. He who conquers himself is strong.“⁴ Robert G. Henricks übersetzt: „To understand others is to be knowledgeable; to understand yourself is to be wise. To conquer others is to have strength; to conquer yourself is to be strong.“⁵

„知人者智。自知者明。“ („Wer andere Menschen versteht, ist gelehrt. Wer sich

¹ Siehe 高明, 《帛書老子校注》(北京: 中華書局, 1996), 403 頁。

² Siehe 高明, 403 頁。

³ D.C. Lau, *Chinese Classics: Tao Te Ching* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1982), p. 319.

⁴ Wing-Tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1973), p. 156.

⁵ Robert G. Henricks, *Lao-Tzu Te-Tao Ching: A New Translation Based on the Recently Discovered Ma-wang-tui Texts* (New York: Ballantine Books, 1989), p. 252.

selbst versteht, ist klar.“): Dem Begriff „智“, („Wissen/Gelehrtheit“, „Schläue“),⁶ kommt anders als im Konfuzianismus keine positive Bedeutung zu, er stellt kein Ideal dar. Das Entscheidende ist, sich selbst zu erkennen (die Natur in sich, im Teil das Ganze), sich selbst zu „besiegen“. Die Demonstration des Erkenntnisstandes in einem menschlichen System nach außen hin ist im Daoismus nicht entscheidend. So sind „智“, zhi („Wissen/Gelehrtheit“, „Schläue“), und „力“, li („Kraft“), zwar Fähigkeiten, sie stellen jedoch im daoistischen Sinne nichts unbedingt Erstrebenswertes dar. Siehe im besonderen Kapitel 47 („不出戶。知天下。“ / „Ohne aus der Tür zu gehen, versteht man die Welt.“ Siehe auch die Version der Seidentexte.).

„勝人者有力。自勝者強。“ („Wer andere Menschen besiegt, hat Kraft. Wer sich selbst besiegt, gibt sich Mühe (ist stark).“): Zur Erklärung des Zeichens „強“, qiang („stark“, „zwingen“, sich Mühe geben“), in diesem Kapitel siehe auch Erklärung weiter unten. In der Wang-Bi-Textversion von Kapitel 68 findet man: „是謂用人之力。“ („Dies wird ‘die Stärke der Menschen verwenden’ genannt.“). Daß dort in den Textversionen des Jiabens und des Yibens das Zeichen „力“, li („Kraft“, „Stärke“), fehlt, ist mehr im Einklang mit dem Verständnis von „力“, li, in diesem Kapitel. Dort steht nämlich einfach nur: „是胃（謂）用人。“ („Dies wird ‘Menschen [für Aufgaben] einsetzen’ genannt.“)

„知足者富。強行者有志。不失其所者久。死而不亡者壽。“ / „Wer versteht, was genug ist, ist reich. Wer sich in seinem Handeln Mühe gibt, hat Ambitionen. Was das ihm Innewohnende nicht verliert, währt lange. Was stirbt, aber nicht vergeht, ist langlebig.“:

Das Jiaben schreibt: „〔知足者富〕 161也。強行者有志也。不失其所者久也。死而不忘（亡）者壽也。“⁷ („[...] Wer sich in seinem Handeln Mühe gibt, hat Ambitionen. Was das ihm Innewohnende nicht verliert, währt lange. Was stirbt, aber nicht vergessen wird, ist langlebig.“). Das Yiben schreibt: „知 248 足者富也。強行者有志也。不失其所者久也。死而不忘（亡）者壽也。“⁸ („Wer versteht, was genug ist, ist reich. Wer sich in seinem Handeln Mühe gibt, hat Ambitionen. Was das ihm Innewohnende nicht verliert, währt lange. Was stirbt, aber nicht vergessen wird, ist langlebig.“).

D.C. Lau übersetzt: „He who knows contentment is rich; he who perseveres in action has purpose. Not to lose one's station is to endure; not to be forgotten when dead is long lived.“⁹ Wing-Tsit Chan übersetzt:

⁶ Siehe 《漢語大字典》，第二卷，1518-1519頁。

⁷ Siehe 高明，《帛書老子校注》（北京：中華書局，1996），404頁。

⁸ Siehe 高明，404頁。

⁹ D.C. Lau, *Chinese Classics: Tao Te Ching* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1982), p.

„He who is contented is rich. He who acts with vigor has will. He who does not lose his place (with Tao) will endure. He who dies but does not really perish enjoys long life.“¹⁰

„知足者富。“ („Wer versteht, was genug ist, ist reich.“): Siehe auch Kapitel 44 („知足不辱。“ / „Weiß man, was genug ist, erleidet man keine Schande.“) und 46 („禍莫大於不知足。咎莫大於欲得。故知足之足常足矣。“ / „Kein Unheil ist größer, als nicht zu wissen, was genug ist. Kein Vergehen ist größer, als etwas erlangen zu wollen. Weiß man *daher*, daß genug genug ist, hat man beständig genug.“ Siehe auch die Version der Seidentexte und die des Bambustextes A.). Den Begriff „知足“, zhi zu, den ich hier als „verstehen, was genug ist“ übersetzt habe, kann man auch als „Genügsamkeit kennen / genügsam sein“ übersetzen.

„強行者有志。“ („Wer sich in seinem Handeln Mühe gibt, hat Ambitionen.“): In meiner Lesart des Zeichens „強“, qiang, im Sinne von „勉力“, mian li („sich Mühe geben“, „sich anstrengen“), orientiere ich mich an Wang Bis Kommentar, der in seiner Erklärung das Zeichen „勤“, qin („sich Mühe geben“, „sich anstrengen“) verwendet.¹¹ Siehe auch Kapitel 41 („上士聞道。勤而行之。“ / „Hören fähige „Shi“ vom Dao, geben sie sich Mühe und praktizieren es.“ Siehe auch die Version des Yibens und die des Bambustextes B.).

„死而不亡者壽。“ („Was stirbt, aber nicht vergeht, ist langlebig.“): Man könnte sagen, daß die Operationsmodi des Dao nicht durch den physischen Tod vergehen oder vergessen werden. Lebt ein Einzelwesen, eine Gruppe, ein Volk ein Leben im Einklang mit dem Dao, dann werden die Operationsmodi des Dao von Jahr zu Jahr, von Generation zu Generation weiter vermittelt, kommuniziert und leben lange fort. Siehe auch Kapitel 54 („善建者不拔。善抱者不脫。子孫以祭祀不輟。“ / „Was gut errichtet ist, läßt sich nicht entwurzeln. Was man gut umfaßt, läßt sich nicht entziehen. Die Kinder und Enkelkinder fahren somit unaufhörlich mit dem Opfern fort.“).

319.

¹⁰ Wing-Tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1973), p. 156.

¹¹ Siehe auch Textbeispiele im 《漢語大字典》，第二卷，1000頁。

大道汜兮。其可左右。
萬物恃之而生而不辭。
功成不名有。衣養萬物
而不爲主。常無欲。可
名於小。萬物歸焉。而
不爲主。可名爲大。以
其終不自爲大。故能成
其大。

Das große Dao ist überfließend, es kann nach links und nach rechts. Die „zehntausend Dinge“ stützen sich auf es und werden von ihm hervorgebracht, doch es stellt sich nicht an ihren Anfang. Sind [seine] Aufgaben erledigt, hat es keine Reputation. Es kleidet und nährt die „zehntausend Dinge“, doch es handelt nicht als ihr Oberhaupt. Es ist beständig ohne Begehren. Man kann es als klein bezeichnen. Die „zehntausend Dinge“ sind ihm alle zugehörig, doch es handelt nicht als ihr Oberhaupt. Man kann es als groß bezeichnen. Da es sich selbst nie als groß erachtet, daher kann es Größe erlangen.

Jiaben-Seidentextversion:

Yiben-Seidentextversion:

道汎〔呵。其可左右也。成功〕162 遂
事而弗名有也。萬物歸焉而弗爲主。則
恆无欲也。可名於小。萬物歸焉〔而弗
〕163 爲主。可名於大。是〔以〕聲（聖
）人之能成大也。以其不爲大也。故能
成大。

道汎（汜/汎）呵。其可左右也。成功
遂〔事而〕249 弗名有也。萬物歸焉而
弗爲主。則恆无欲也。可名於小。萬物
歸焉而弗爲主。可249 命（名）於大。
是以耶（聖）人之能成大也。以其不爲
大也。故能成大。

Erläuterungen:

„大道汜兮。其可左右。萬物恃之而生而不辭。功成不名有。“ / „Das große Dao ist überfließend, es kann nach links und nach rechts. Die ‘zehntausend Dinge’ stützen sich auf es und werden von ihm hervorgebracht, doch es stellt sich nicht an ihren Anfang. Sind [seine] Aufgaben erledigt, hat es keine Reputation.“:

Das Jiaben schreibt: „道汎〔呵。其可左右也。成功〕162 遂事而弗名有也。“¹ („Das Dao treibt umher, [...] erledigt Angelegenheiten, doch es hat keine Reputation.“).

Das Yiben schreibt: „道汎（汜/汎）呵。其可左右也。成功遂〔事而〕249 弗名有也。“² („Das Dao treibt umher, es kann nach links und nach rechts. Es vollbringt Aufgaben und erledigt [...] es hat keine Reputation.“).

D.C. Lau übersetzt: „The way is broad, reaching left as well as right. Having accomplished the task and having done the work it does not assume the name of owner.“³ Wing-Tsit Chan übersetzt: „The Great Tao flows everywhere. It may go left or right. All things depend on it for life, and it does not turn away from them. It accomplishes its task, but does not claim credit for it.“⁴ Victor H. Mair übersetzt: „Rippling is the

¹ Siehe 《馬王堆漢墓帛書》（壹）（北京：文物出版社，1980），13 頁 und 高明，《帛書老子校注》（北京：中華書局，1996），405 頁。

² Siehe 《馬王堆漢墓帛書》（壹），98 頁 und 高明，405 頁。

³ D.C. Lau, *Chinese Classics: Tao Te Ching* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1982), p. 319.

⁴ Wing-Tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1973), p. 157.

Way, flowing left and right! Its task completed, its affairs finished, still it does not claim them for its own.“⁵

„萬物恃之而生而不辭。“ („Die ‘zehntausend Dinge’ stützen sich auf es und werden von ihm hervorgebracht, doch es stellt sich nicht an ihren Anfang.“): Ich verstehe das Zeichen „辭“, ci („Worte“, „reden“, „verlassen“ oder „kontrollieren“ als Lehnzeichen für „司“, si/ci“), das hier bei Wang Bi verwendet wird in Orientierung an die Yiben-Version von Kapitel 2 („萬物昔 (作) 而弗始。“ / „Die ‘zehntausend Dinge’ entstehen, doch sie stellen sich nicht an ihren Anfang.“) als „始“, shi („(sich an den) Anfang (stellen)“).⁶ Diese Passage ist im Jiaben und Yiben nicht vorhanden.

„衣養萬物而不爲主。常無欲。可名於小。“ / „Es kleidet und nährt die ‘zehntausend Dinge’, doch es handelt nicht als ihr Oberhaupt. Es ist beständig ohne Begehren. Man kann es als klein bezeichnen.“:

Jiaben und Yiben unterscheiden sich von der Version Wang Bis. Jiaben und Yiben schreiben beide: „萬物歸焉而弗爲主。則恆无欲也。可名於小。“⁷ („Sind die ‘zehntausend Dinge’ ihm alle zugehörig, ohne daß es als ihr Oberhaupt handelt, dann ist es beständig ohne Begehren. Man kann es als klein bezeichnen.“).

D.C. Lau übersetzt: „The myriad things turn to it yet it does not act as their master. Thus in so far as it is constantly without desire it can be named amongst the small; ...“⁸ Wing-Tsit Chan übersetzt: „It clothes and feeds all things but does not claim to be master over them. Always without desires, it may be called The Small.“⁹ Robert G. Henricks übersetzt: „The ten thousand things entrust their lives to it, and yet it does not act as their master. Thus it is constantly without desires. It can be named with the things that are small.“¹⁰

„萬物歸焉。而不爲主。可名爲大。“ / „Die ‘zehntausend Dinge’ sind ihm alle zugehörig, doch es handelt nicht als ihr Oberhaupt. Man kann es als groß bezeichnen.“:

Das Jiaben schreibt: „萬物歸焉〔而弗〕163爲主。可名於大。“¹¹ („Die ‘zehntausend Dinge’ sind ihm alle zugehörig, [...] handelt [...] als Oberhaupt. Man kann es als groß bezeichnen.“). Das Yiben schreibt: „萬物歸焉而弗爲主。可249命(名)

⁵ Victor H. Mair, *Tao Te Ching: The Classic Book of Integrity and the Way* (New York, Toronto, London and others: Bantam Books, 1990), p. 101.

⁶ Siehe 高明, 《帛書老子校注》(北京:中華書局, 1996), 232-233頁。

⁷ Siehe 高明, 407頁。

⁸ D.C. Lau, *Chinese Classics: Tao Te Ching* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1982), p. 319.

⁹ Wing-Tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1973), p. 157.

¹⁰ Robert G. Henricks, *Lao-Tzu Te-Tao Ching: A New Translation Based on the Recently Discovered Ma-wang-tui Texts* (New York: Ballantine Books, 1989), p. 254.

¹¹ Siehe 高明, 411頁。

於大。“¹² („Die ‘zehntausend Dinge’ sind ihm alle zugehörig, doch es handelt *nicht* als ihr Oberhaupt. Man kann es *als* groß bezeichnen.“).

D.C. Lau übersetzt: „...; but in so far as it does not act as their master when the myriad creatures turn to it, it can be named amongst the great.“¹³ Wing-Tsit Chan übersetzt: „All things come to it and it does not master them; it may be called The Great.“¹⁴

„以其終不自爲大。故能成其大。“ / „Da es *sich selbst nie* als groß erachtet, daher kann es Größe erlangen.“:

Das Jiaben schreibt: „是〔以〕聲（聖）人之能成大也。以其不爲大也。故能成大。“¹⁵ („Des[halb], daß Menschen des Einklangs Großes vollbringen können, liegt daran, daß sie nichts Großes tun. Daher können sie Großes vollbringen.“). Das Yiben schreibt: „是以耶（聖）人之能成大也。以其不爲大也。故能成大。“¹⁶ („Deshalb, daß Menschen des Einklangs Großes vollbringen können, liegt daran, daß sie nichts Großes tun. Daher können sie Großes vollbringen.“).

D.C. Lau übersetzt: „Hence the sage succeeds in becoming great because he makes no attempt to be great. It is for this reason that he succeeds in becoming great.“¹⁷ Wing-Tsit Chan übersetzt: „Therefore (the sage) never strives himself for the great, and thereby the great is achieved.“¹⁸ Robert G. Henricks übersetzt: „Therefore the Sage’s ability to accomplish the great comes from his not playing the role of the great. Therefore he is able to accomplish the great.“¹⁹

Wie man aus meinen und den gerade zitierten Übersetzungen ersehen kann, gibt es nicht nur eine Möglichkeit, diese Textstelle in all ihren Varianten zu verstehen.

In den meisten Ausgaben ist - wie im Jiaben und im Yiben - die Rede von „聖人“, sheng ren („Menschen des Einklangs“).²⁰ Wang Bis Kommentar zu dieser Textstelle verweist auf Kapitel 63. Folgt man seinem Kommentar, ist der Haupttext fehlerhaft. Sehr viele Ausgaben schreiben: „是以聖人終不爲大。故能成其大。“ („Deshalb tun Menschen des Einklangs nie Großes. Daher können sie Großes vollbringen.“).²¹

¹² Siehe 高明, 《帛書老子校注》(北京:中華書局, 1996), 411頁。

¹³ D.C. Lau, *Chinese Classics: Tao Te Ching* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1982), p. 319.

¹⁴ Wing-Tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1973), p. 157.

¹⁵ Siehe 高明, 412頁。

¹⁶ Siehe 高明, 412頁。

¹⁷ D.C. Lau, p. 321.

¹⁸ Wing-Tsit Chan, p. 157.

¹⁹ Robert G. Henricks, *Lao-Tzu Te-Tao Ching: A New Translation Based on the Recently Discovered Ma-wang-tui Texts* (New York: Ballantine Books, 1989), p. 254.

²⁰ Siehe 高明, 412頁。

²¹ Siehe 蔣錫昌, 《老子校詁》(1937。成都:成都古籍書店, 1988), 230頁。

Wang-Bi-Textversion:

三十五章

Kapitel 35

執大象。天下往。往而不害。
安平太。樂與餌。過客止。
道之出口。淡乎其無味。視之不足見。
聽之不足聞。用之不足既。

Hält man sich an die große Erscheinung, bewegt sich die Welt zu einem hin. Bewegt sich alles zu einem hin und nimmt keinen Schaden, dann ist Friede und Ruhe. Bei Musik und Essen bleibt der Vorübergehende stehen. Wird vom Dao gesprochen, ist dies so fade, *als ob* es keinen Geschmack habe. Schaut man hin, ist es nicht sichtbar. Hört man hin, ist es nicht hörbar. Verwendet man es, ist es nicht zu erschöpfen.

Jiaben-Seidentextversion:

執大象。〔天下〕**164**往。往而不害。
安平太。樂與餌。過格（客）止。故道
之出言也。曰談（淡）呵其无味也。〔
視之〕**165**不足見也。聽之不足聞也。
用之不可既也。

Yiben-Seidentextversion:

執大象。天下往。往而不害。安平太。
樂與〔餌〕。**250**過格（客）止。故道
之出言也。曰淡呵其无味也。視之不足
見也。聽之不足聞也。用之不**250**可既
也。

Bambustextversion:

C:

執大象。天下往。往而不害。安平太。樂與餌。過客止。故道
之出言也。曰淡呵其无味也。視之不足見。聽之不足聞。而
不可既也。■₅

Erläuterungen:

„執大象。天下往。往而不害。安平太。“ / „Hält man sich an die große Erscheinung, bewegt sich die Welt zu einem hin. Bewegt sich alles zu einem hin und nimmt keinen Schaden, dann ist Friede und Ruhe.“:

Das Jiaben schreibt: „執大象。〔天下〕**164**往。往而不害。安平太。“¹ („Hält man sich an die große Erscheinung, bewegt sich [...] zu einem hin. Bewegt sich alles zu einem hin und nimmt keinen Schaden, dann ist Friede und Ruhe.“). Das Yiben schreibt: „執大象。天下往。往而不害。安平太。“² („Hält man sich an die große Erscheinung, bewegt sich die Welt zu einem hin. Bewegt sich alles zu einem hin und nimmt keinen Schaden, dann ist Friede und Ruhe.“).

D.C. Lau übersetzt: „Have in your grasp the great image and the empire will come to you. Coming to you and meeting with no harm it will be safe and sound.“³ Wing-Tsit Chan übersetzt: „Hold fast to the great form (Tao), and all the world will come. They come and will encounter no harm; but enjoy comfort,

¹ Siehe 高明, 《帛書老子校注》(北京: 中華書局, 1996), 413 頁。

² Siehe 高明, 413 頁。

³ D.C. Lau, *Chinese Classics: Tao Te Ching* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1982), p. 321.

peace, and health.“⁴

Die Version des Bambustextes C kann folgendermaßen übersetzt werden: „Hält man sich an die große Erscheinung, bewegt sich die Welt zu einem hin. Bewegt sich alles zu einem hin und nimmt keinen Schaden, dann ist Friede und Ruhe.“ Qiu Xigui (裘錫圭) ist im Gegensatz zur Untersuchungskommission für die Bambustexte der Ansicht, daß das Zeichen in Bambustext B, das diese als „執“, zhi („halten“, „sich halten an“, „jmdn. ergreifen“), liest, in Wirklichkeit das Zeichen „執“, yi/shi („pflanzen“, „Macht“), sei, das als das Zeichen „設“, she („errichten“, „jmdn. ergreifen“), gelesen werden müsse.⁵

„天下往。“ („..., bewegt sich die Welt zu einem hin.“): Dieser Satz kann in Verbindung gesehen werden mit Kapitel 78 („受國不祥。是爲天下王。“ / „Wer das Unheil eines Landes auf sich nimmt, der ist der König der Welt.“ Siehe auch die Version der Seidentexte.).

„往而不害。安平太。“ („Bewegt sich alles zu einem hin und nimmt keinen Schaden, dann ist Friede und Ruhe.“): Gao Ming versteht das Zeichen „安“, an, nicht wie viele Kommentatoren im Sinne von „Ruhe“, sondern in der Bedeutung von „於是“, yu shi, „乃“, nai, oder „則“, ze, also im Sinne von „dann“.⁶ Siehe hierzu etwa auch Kapitel 17 (Yiben: „信不足。安有不信。“ / „Ist die Vertrauenswürdigkeit nicht ausreichend, *dann* wird einem nicht vertraut.“ Siehe auch Bambustext C.) und 18 (Yiben: „故大道廢。安有仁義。“ / „*Daher*, weil das große Dao aufgegeben worden ist, *deshalb* gibt es ‘Menschlichkeit’ und ‘Rechtschaffenheit’.“ Siehe auch Bambustext C.). Ein Beispiel für ein substantivisches Lesen des Zeichens „安“, an, ist die oben zitierte Übersetzung von Wing-Tsit Chan.

„樂與餌。過客止。道之出口。淡乎其無味。“ / „Bei Musik und Essen bleibt der Vorübergehende stehen. Wird vom Dao gesprochen, ist dies so fade, *als ob* es keinen Geschmack habe.“:

Das Jiaben schreibt: „樂與餌。過格（客）止。故道之出言也。曰談（淡）呵其无味也。“⁷ („Bei Musik und Essen bleibt der Vorübergehende stehen. *Daher*, wird das Dao *in Worten ausgedrückt*, *sagt man*, dies ist so fade, es hat *keinen* Geschmack.“). Das Yi-

⁴ Wing-Tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1973), p. 157.

⁵ Siehe Fußnote 7 in 《郭店楚墓竹簡》，荆門市博物館編（河北：文物出版社，1998），122頁。Für die Zeichen „執“, zhi („halten“, „sich halten an“, „jn. ergreifen“), „執“, yi/shi („pflanzen“, „Macht“) und „設“, she („errichten“, „jn. ergreifen“), siehe des weiteren 《漢語大字典》，第一卷，457-458 und 455頁 und 《漢語大字典》，第六卷，3950頁。

⁶ Siehe 高明，《帛書老子校注》（北京：中華書局，1996），414頁。

⁷ Siehe 高明，414頁。

ben schreibt: „樂與〔餌〕。250■過格（客）止。故道之出言也。曰淡呵其无味也。“⁸
(„Bei Musik und [...] bleibt der Vorübergehende stehen. *Daher*, wird das Dao *in Worten* ausgedrückt, sagt man, dies ist so fade, es hat *keinen* Geschmack.“).

D.C. Lau übersetzt: „Music and food, for them the wayfarer stops. Hence the way, in coming out with words, says, insipid, it has no flavour,“⁹ Wing-Tsit Chan übersetzt: „When there are music and dainties, passing strangers will stay. But the words uttered by Tao, how insipid and tasteless!“¹⁰ Victor H. Mair übersetzt: „Music and fine food will make the passerby halt. Therefore, when the Way is expressed verbally, we say such things as ‘how bland and tasteless it is!’“¹¹

Die Version des Bambustextes C kann man folgendermaßen übersetzen: „Bei Musik und Essen bleibt der Vorübergehende stehen. *Daher*, wird das Dao [...] so fade, es hat keinen Geschmack.“

Siehe auch Kapitel 63 („味無味。〇 / „Man finde Geschmack an dem, was ohne Geschmack ist.“).

„視之不足見。聽之不足聞。用之不足既。〇 / „Schaut man hin, ist es nicht sichtbar. Hört man hin, ist es nicht hörbar. Verwendet man es, ist es nicht zu erschöpfen.“:

Das Jiaben schreibt: „〔視之〕 165 不足見也。聽之不足聞也。用之不可既也。〇“¹²
(„[...], ist es nicht sichtbar. Hört man hin, ist es nicht hörbar. Verwendet man es, *kann* man es nicht erschöpfen.“). Das Yiben schreibt: „視之不足見也。聽之不足聞也。用之不 250■ 可既也。〇“¹³ („Schaut man hin, ist es nicht sichtbar. Hört man hin, ist es nicht hörbar. Verwendet man es, *kann* man es nicht erschöpfen.“).

D.C. Lau übersetzt: „...there is not enough of it, when looked at, to be visible, nor is there enough of it, when listened to, to be audible. Yet use cannot exhaust it.“¹⁴ Wing-Tsit Chan übersetzt: „We look at Tao; it is imperceptible. We listen to it; it is inaudible. We use it; it is inexhaustible.“¹⁵

Die Version des Bambustextes C kann man folgendermaßen übersetzen: „Schaut man hin, ist es nicht sichtbar; hört man hin, ist es nicht hörbar; *doch* es *kann* nicht erschöpft werden.“

„用之不足既。〇“ („Verwendet man es, ist es nicht zu erschöpfen.“): Die Version des

⁸ Siehe 高明, 《帛書老子校注》(北京: 中華書局, 1996), 414 頁。

⁹ D.C. Lau, *Chinese Classics: Tao Te Ching* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1982), p. 321.

¹⁰ Wing-Tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1973), p. 157.

¹¹ Victor H. Mair, *Tao Te Ching: The Classic Book of Integrity and the Way* (New York, Toronto, London and others: Bantam Books, 1990), p. 102.

¹² Siehe 高明, 415 頁。

¹³ Siehe 高明, 415 頁。

¹⁴ D.C. Lau, p. 321.

¹⁵ Wing-Tsit Chan, p. 157.

Jiabens, des Yibens und des Bambustextes C ist stimmiger. Siehe auch Kapitel 6 („玄牝之門。是謂天地根。縣縣若存。用之不勤。“ / „Das Tor des unergründlichen Weiblichen wird die Wurzel von Himmel und Erde genannt. Es ist unscheinbar, [dennoch] scheint es zu bestehen. Verwendet man es, wird es nicht erschöpft werden.“).

將欲歛之。必固張之。
將欲弱之。必固強之。
將欲廢之。必固興之。
將欲奪之。必固與之。
是謂微明。柔弱勝剛強。
。魚不可脫於淵。國之
利器不可以示人。

Was man zusammenzuziehen begehrt, muß ursprünglich ausgedehnt worden sein. Was man zu schwächen begehrt, muß ursprünglich gestärkt worden sein. Was man aufzugeben begehrt, muß ursprünglich aufgerichtet worden sein. Was man wegzunehmen begehrt, muß ursprünglich gegeben worden sein. Dies wird winzige Klarheit genannt. Das Weiche und Schwache besiegt das *Harte* und Starke. Fische *darf* man dem tiefen Wasser nicht entziehen. Die nützlichen/scharfen Geräte eines Landes darf man nicht verwenden, um Menschen zu leiten.

Jiaben-Seidentextversion:

Yiben-Seidentextversion:

將欲拾（翕）之。必古（固）張之。將
欲弱之。〔必固〕 166 強之。將欲去之
。必古（固）與（舉）之。將欲奪之。
必古（固）予之。是胃（謂）微明。友
（柔）弱勝強。魚不 167 脫於瀾（淵）
。邦利器不可以視（示）人。

將欲拾（翕）之。必古（固）張之。將
欲弱之。必古（固）○強之。將欲去之
。必古（固）與（舉）之。將欲奪之。
必古（固）予〔之〕。251 是胃（謂）
微明。柔弱勝（強）強。魚不可說（脫）
於淵。國利器不可以示人。

Erläuterungen:

„將欲歛之。必固張之。將欲弱之。必固強之。將欲廢之。必固興之。將欲奪之。必固與之。是謂微明。“ / „Was man zusammenzuziehen begehrt, muß ursprünglich ausgedehnt worden sein. Was man zu schwächen begehrt, muß ursprünglich gestärkt worden sein. Was man aufzugeben begehrt, muß ursprünglich aufgerichtet worden sein. Was man wegzunehmen begehrt, muß ursprünglich gegeben worden sein. Dies wird winzige Klarheit genannt.“:

Das Jiaben schreibt: „將欲拾（翕）之。必古（固）張之。將欲弱之。〔必固〕 166 強之。將欲去之。必古（固）與（舉）之。將欲奪之。必古（固）予之。是胃（謂）微明。“¹ („Was man *zusammenzuziehen* begehrt, muß ursprünglich ausgedehnt worden sein. Was man zu schwächen begehrt, [...] gestärkt worden sein. *Was man aufzugeben begehrt*, muß ursprünglich *errichtet worden sein*. Was man wegzunehmen begehrt, muß ursprünglich *gegeben worden sein*. Dies wird winzige Klarheit genannt.“). Das Yiben schreibt: „將欲拾（翕）之。必古（固）張之。將欲弱之。必古（固）○強之。將欲去之。必古（固）與（舉）之。將欲奪之。必古（固）予〔之〕。251 是胃（謂）微明。“² („Was man *zusammenzuziehen* begehrt, muß ursprünglich ausgedehnt worden sein. Was man zu schwächen begehrt, muß ursprünglich gestärkt worden sein. *Was man auf-*

¹ Siehe 《馬王堆漢墓帛書》（壹）（北京：文物出版社，1980），13 頁 und 高明，《帛書老子校注》（北京：中華書局，1996），416-417 頁。

² Siehe 《馬王堆漢墓帛書》（壹），98 頁 und 高明，417 頁。

zugeben begehrt, muß ursprünglich *errichtet worden sein*. Was man wegzunehmen begehrt, muß ursprünglich *gegeben worden sein*. Dies wird winzige Klarheit genannt.“).

D.C. Lau übersetzt: „If you would have a thing shrink, you must first stretch it; if you would have a thing weakened, you must first strengthen it; if you would desert a thing, you must first be its ally. If you would take from a thing, you must first give to it. This is called faint enlightenment:“³ Wing-Tsit Chan übersetzt: „In order to contract, it is necessary first to expand. In order to weaken, it is necessary first to strengthen. In order to destroy, it is necessary first to promote. In order to grasp, it is necessary first to give. This is called subtle light.“⁴

Für das Zeichen „與“, *yu*, im Sinne von „給予“, *ji yu* („geben), verwenden sowohl das Jiaben als auch das Yiben das Zeichen „予“, *yu*. Siehe hierzu auch Kapitel 8 (Yiben: „予善天。“ / „..., im Geben sind sie gut wie der Himmel, ...“).

Etwas muß ja nur reduziert, abgeschwächt werden, wenn man vorher zugelassen hat, daß etwas zu viel, zu stark geworden ist. Geht man eine Sache, die ein Problem werden könnte, an, so lange sie noch klein und scheinbar unbedeutend ist, ist sie auch nicht schwierig zu bewältigen. Deshalb bin ich der Ansicht, daß dieses Kapitel im Zusammenhang mit Kapitel 63 und 64 betrachtet werden sollte und nichts mit intriganten Strategien zu tun hat.

Li Zehou sieht in diesen Aussagen eine Verwandtschaft zur *Kriegskunst des Sunzi* (《孫子兵法》).⁵

„是謂微明。“ („Dies wird winzige Klarheit genannt.“): Obwohl etwas noch ganz unscheinbar ist, so ist es dennoch schon klar vorhanden und kann klar erkannt werden.⁶

„柔弱勝剛強。魚不可脫於淵。國之利器不可以示人。“ / „Das Weiche und Schwache besiegt das *Harte* und Starke. Fische darf man dem tiefen Wasser nicht entziehen. Die nützlichen/scharfen Geräte eines Landes darf man nicht verwenden, um Menschen zu leiten.“:

Das Jiaben schreibt: „友（柔）弱勝強。魚不 167 脫於瀾（淵）。邦利器不可以視（示）人。“⁷ („Das Weiche und Schwache besiegt das Starke. Fische entzieht man nicht dem tiefen Wasser. Die nützlichen/scharfen Geräte *eines Landes* darf man nicht verwen-

³ D.C. Lau, *Chinese Classics: Tao Te Ching* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1982), pp. 321-323.

⁴ Wing-Tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1973), p. 157.

⁵ Siehe 李澤厚, 〈孫老韓合說〉, in 《中國古代思想史論（1985年）》, 李澤厚十年集（1979-1989）, 第三卷（合肥：安徽文藝出版社, 1994）, 86-87頁。

⁶ Siehe Fan Yingyuans (范應元) und Gao Yans (高延) Kommentare zitiert in 陳鼓應 《老子今註今譯及評介》（台北：商務印書館, 1995）, 142頁。

⁷ Siehe 《馬王堆漢墓帛書》（壹）（北京：文物出版社, 1980）, 13頁 und 高明, 《帛書老子校注》（北京：中華書局, 1996）, 419頁。

den, um Menschen zu leiten.“). Das Yiben schreibt: „柔弱勝（勝）強。魚不可說（脫）於淵。國利器不可以示人。“⁸ („Das Weiche und Schwache besiegt das Starke. Fische darf man dem tiefen Wasser nicht entziehen. Die nützlichen/scharfen Geräte eines Landes darf man nicht verwenden, um Menschen zu leiten.“).

D.C. Lau übersetzt: „The submissive and weak will overcome the unyielding and strong. The fish must not be allowed to leave the deep; the instruments of power in a state must not be revealed to anyone.“⁹ Wing-Tsit Chan übersetzt: „The weak and the tender overcome the hard and the strong. Fish should not be taken away from the water. And sharp weapons of the state should not be displayed to the people.“¹⁰

„柔弱勝剛強。“ („Das Weiche und Schwache besiegt das *Harte* und Starke.“): Es mag in diesem Fall sinnvoller sein, das Zeichen „勝“ („besiegen“) in seiner ebenfalls existierenden Bedeutung von „besser als“ zu verstehen - im Hinblick auf die im Buch *Laozi* so wichtige (Schaffung und Wahrung) gesellschaftliche(r) Harmonie.

„國之利器不可以示人。“ („Die nützlichen/scharfen Geräte eines Landes darf man nicht verwenden, um Menschen zu leiten.“): Diese Textstelle ist meiner Ansicht nach im Zusammenhang mit Kapitel 80 („使有什伯之器而不用。使民重死而不遠徙。雖有舟輿。無所乘之。雖有甲兵。無所陳之。“ / „Man lasse sie Geräte für Dutzende und Hunderte *haben*, doch verwende sie nicht. Man veranlasse die Leute, dem Tod große Bedeutung beizumessen und nicht *in die Ferne* zu wandern. *Auch wenn* es Boote und Wagen gibt, fährt niemand mit ihnen. *Auch wenn* es Panzer und Waffen gibt, stellt niemand diese aus.“ Siehe auch die Version der Seidentexte.) zu betrachten.

Das Zeichen „示“, shi, verstehe ich hier im Sinne von „教導“, jiao dao („leiten“, „führen“). Im 《鹽鐵論·本議》, yan tie lun, findet man folgende Textstelle: „夫導民以德。則民歸厚。示民以利。則民俗薄。“¹¹ („Führt man die Leute mit Tugend, dann kehren die Leute zurück zum Dicken (Aufrichtigen). Leitet man die Leute mit Eigenutz, dann werden die Leute vulgär und dünn (berechnend).“).

⁸ Siehe 《馬王堆漢墓帛書》（壹）（北京：文物出版社，1980），98頁 und 高明，《帛書老子校注》（北京：中華書局，1996），419頁。

⁹ D.C. Lau, *Chinese Classics: Tao Te Ching* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1982), p. 323.

¹⁰ Wing-Tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1973), p. 157.

¹¹ Siehe 《漢語大字典》，第四卷，2385頁。

Wang-Bi-Textversion:

三十七章

道常無爲而無不爲。侯王若能守之。萬物將自化。化而欲作。吾將鎮之以無名之樸。無名之樸。夫亦將無欲。不欲以靜。天下將自定。

Kapitel 37

Das Dao ist beständig ohne ein Handeln, *doch ist da nichts, was nicht getan ist*. Wenn Fürsten und Könige es bewahren können, werden die „zehntausend Dinge“ sich von alleine entwickeln. Wenn sie sich entwickeln, doch Begehren entstehen, halte ich sie mit der namenlosen Ursprünglichkeit in Schranken. Durch die namenlose Ursprünglichkeit werden sie ohne Begehren sein. Sind sie durch das Ruhigsein ohne Begehren, wird die Welt von alleine stabil sein.

Jiaben-Seidentextversion:

道恆无名。侯王若守之。萬物將自愚（化）。愚（化）而欲 168〔作。吾將鎮之以无〕名之樞（樸）。〔鎮之以〕无名之樞（樸）。夫將不辱（欲）。不辱（欲）以情（靜）。天地將自正。169

Yiben-Seidentextversion:

道恆无名。侯王若 251 能守之。萬物將自化。化而欲作，吾將闡（鎮）之以无名之樸。闡（鎮）之以无名之樸，夫將不辱（欲）。不辱（欲）以靜。天地將自正。252 《道》二千四百廿六 --- 252

Bambustextversion:

A:

衍(道)互(恆)亡為也。侯王能守之。而萬物(物)牂(將)自愚(化)。愚(化)而
雖(欲)复(作)。牂(鎮)之以亡名之樞(樸)。夫亦牂(將)智(知)足。智(知)
以束(靜)。萬物(物)牂(將)自定。■

Erläuterungen:

In diesem Kapitel gibt es größere Differenzen zwischen der Wang-Bi-Textversion, der Textversion der Seidentexte und der des Bambustextes A.

„道常無爲而無不爲。侯王若能守之。萬物將自化。“ / „Das Dao ist beständig ohne ein Handeln, *doch ist da nichts, was nicht getan ist*. Wenn Fürsten und Könige es bewahren können, werden die ‘zehntausend Dinge’ sich von alleine entwickeln.“:

Das Jiaben schreibt: „道恆无名。侯王若守之。萬物將自愚（化）。“¹ („Das Dao ist *beständig namenlos*. Wenn Fürsten und Könige es bewahren, werden die ‘zehntausend Dinge’ sich von alleine entwickeln.“). Das Yiben schreibt: „道恆无名。侯王若 251 能守之。萬物將自化。“² („Das Dao ist *beständig namenlos*. Wenn Fürsten und Könige es bewahren können, werden die ‘zehntausend Dinge’ sich von alleine entwickeln.“).

D.C. Lau übersetzt: „The way is constantly nameless, but should lords and princes be able to hold fast to it, the myriad creatures will be transformed of their own accord.“³ Wing-Tsit Chan übersetzt: „Tao invar-

¹ Siehe 高明，《帛書老子校注》（北京：中華書局，1996），421頁。

² Siehe 高明，421頁。

³ D.C. Lau, *Chinese Classics: Tao Te Ching* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1982), p. 323.

iably takes no action, and yet there is nothing left undone. If kings and barons can keep it, all things will transform spontaneously.“⁴

Die Version des Bambustextes A ist hier der Version Wang Bis eindeutig näher als der der Seidentexte. Man könnte sie folgendermaßen übersetzen: „Das Dao ist *beständig ohne* ein Handeln. Können Fürsten und Könige es bewahren, *so* werden die ‘zehntausend Dinge’ sich von alleine entwickeln.“

Mit dem Zeichen „化“, hua („wandeln“, „entwickeln“), ist laut *Shuowen* (《說文》), „Erziehung“, „Bildung“ gemeint - „化教行也。“⁵ Siehe auch Kapitel 57 („故聖人云。我無爲而民自化。“ / „Daher sprechen Menschen des Einklangs: Ich handle nicht, und die Leute entwickeln sich von alleine.“).

„化而欲作。吾將鎮之以無名之樸。無名之樸。夫亦將無欲。“ / „Wenn sie sich entwickeln, doch Begehren entstehen, halte ich sie mit der namenlosen Ursprünglichkeit in Schranken. Durch die namenlose Ursprünglichkeit werden sie ohne Begehren sein.“:

Das Jiaben schreibt: „慙（化）而欲 168〔作。吾將鎮之以无〕名之樞（樸）。〔鎮之以〕无名之樞（樸）。夫將不辱。“⁶ („Wenn sie sich entwickeln, doch Begehren [...] namen[...] Ursprünglichkeit. [...] namenlosen Ursprünglichkeit [...], *erleiden sie keine Schande*.“). Das Yiben schreibt: „化而欲作。吾將闡（鎮）之以无名之樸。闡（鎮）之以无名之樸。夫將不辱。“⁷ („Wenn sie sich entwickeln, doch Begehren entstehen, halte ich sie mit der namenlosen Ursprünglichkeit in Schranken. *Halte ich sie mit der namenlosen Ursprünglichkeit in Schranken, erleiden sie keine Schande*.“).

D.C. Lau übersetzt: „After they are transformed should they desire to rise I shall press them down with the weight of the nameless uncarved block. When they are pressed down with the weight of the nameless uncarved block, they will not desire;“⁸ Wing-Tsit Chan übersetzt: „If, after transformation, they should desire to be active, I would restrain them with simplicity, which has no name. Simplicity, which has no name, is free of desires.“⁹ Robert G. Henricks übersetzt: „Having transformed, were their desires to become active, I would subdue them with the nameless simplicity. Having subdued them with the nameless simplicity, I would not disgrace them.“¹⁰

Hier unterscheiden sich die Versionen Wang Bis, der Seidentexte und des Bambus-

⁴ Wing-Tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1973), p. 158.

⁵ Siehe 《漢語大字典》，第一卷，109-110頁。

⁶ Siehe 《馬王堆漢墓帛書》（壹）（北京：文物出版社，1980），13頁。

⁷ Siehe 《馬王堆漢墓帛書》（壹），98頁。

⁸ D.C. Lau, *Chinese Classics: Tao Te Ching* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1982), pp. 323-325.

⁹ Wing-Tsit Chan, p. 158.

¹⁰ Robert G. Henricks, *Lao-Tzu Te-Tao Ching: A New Translation Based on the Recently Discovered Ma-wang-tui Texts* (New York: Ballantine Books, 1989), p. 260.

textes A deutlich voneinander. Die Version des Bambustextes A kann man folgendermaßen übersetzen: „Wenn sie sich entwickeln, doch Begehren entstehen, *stabilisiert man* sie mit der Ursprünglichkeit des Namenlosen. So werden sie *Genügsamkeit kennen*.“

Bezüglich der Version des Bambustextes A siehe zu den Zeichen „知足“, zu („wissen/ verstehen, was genug ist“, „Genügsamkeit kennen“), auch Kapitel 33 („知足者富。“ / „Wer versteht, was genug ist, ist reich.“), 44 („知足不辱。知止不殆。可以長久。“ / „Weiß man, was genug ist, erleidet man keine Schande. Weiß man aufzuhören, gerät man nicht in Gefahr. Man kann alt werden und lange während sein.“), 46 („禍莫大於不知足。咎莫大於欲得。故知足之足常足矣。“ / „Kein Unheil ist größer, als nicht zu wissen, was genug ist. Kein Vergehen ist größer, als etwas erlangen zu wollen. Weiß man *daher*, daß genug genug ist, hat man beständig genug.“ Siehe auch die Versionen der Seidentexte und die des Bambustextes A.).

„不欲以靜。天下將自定。“ / „Sind sie durch das Ruhigsein ohne Begehren, wird die Welt von alleine stabil sein.“:

Das Jiaben schreibt: „不辱以情（靜）。天地將自正。169“¹¹ („Erleiden sie durch das Ruhigsein keine *Schande*, werden *Himmel und Erde* von alleine *vorbildlich sein*.“). Das Yiben schreibt: „不辱以靜。天地將自正。252■《道》二千四百廿六 ---252■“¹² („Erleiden sie durch das Ruhigsein keine *Schande*, werden *Himmel und Erde* von alleine *vorbildlich sein*.“).

D.C. Lau übersetzt: „When they do not desire and are still, heaven and earth will be proper of their own accord.“¹³ Wing-Tsit Chan übersetzt: „Being free of desires, it is tranquil. And the world will be at peace of its own accord.“¹⁴

Die Version des Bambustextes A kann man folgendermaßen übersetzen: „Wissen sie durch das *Anhalten*[, was genug ist,] werden die ‘zehntausend Dinge’ von alleine stabil sein.“ Das Zeichen, das die Untersuchungskommission in Bambustext A als „靜“, jing („ruhig (sein)“), liest, lese ich, wie Zhang Guiguang dies in der Bambustextversion von Kapitel 15 tut, als „次“, ci, in der Bedeutung von „止“, zhi („anhalten“), da er belegt, daß, die beiden Zeichen damals gleichlautend und deshalb füreinander entlehnbar wa-

¹¹ Siehe 《馬王堆漢墓帛書》（壹）（北京：文物出版社，1980），13頁。

¹² Siehe 《馬王堆漢墓帛書》（壹），98頁。

¹³ D.C. Lau, *Chinese Classics: Tao Te Ching* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1982), p. 325.

¹⁴ Wing-Tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1973), p. 158.

ren.¹⁵ Die Untersuchungskommission ist der Ansicht, daß nach dem Zeichen „足“, zu („genug“), das Wiederholungszeichen versehentlich ausgelassen wurde. Die Ansicht erscheint stimmig.¹⁶

Die Zeichen „正“, zheng („richtig“, „aufrecht“, „Mitte“, „ordnen“, „festlegen“, „Oberhaupt“, „Politik“, „Richtlinie“), und „定“, ding („ruhig“, „stabil“, „festlegen“, „regulieren“), besitzen in ihren Bedeutungen Schnittmengen und waren gleichlautend.¹⁷

¹⁵ Siehe 張桂光, 〈「郭店楚墓竹簡・老子」釋注商榷〉, 《江漢考古》, 1999, 第二期 (總第71期), 73-74 頁。Des weiteren siehe 《漢語大字典》, 第三卷, 2133-2134 頁。

¹⁶ Siehe Fußnote 36 in 《郭店楚墓竹簡》, 荆門市博物館編 (河北: 文物出版社, 1998), 115 頁。

¹⁷ Siehe 廖名春, 〈楚簡老子校詁, 二 (下)〉, 《大陸雜誌》, 第98卷第6期, 1999, 42 頁。Des weiteren siehe für das Zeichen „定“, ding, 《漢語大字典》, 第二卷, 918-919 頁, für das Zeichen „正“, zheng, siehe 《漢語大字典》, 第二卷, 1436-1438 頁。

Wang-Bi-Textversion:

三十八章

上德不德。是以有德。
下德不失德。是以無德。
。上德無爲而無以爲。
下德爲之而有以爲。上
仁爲之而無以爲。上義
爲之而有以爲。上禮爲
之而莫之應。則攘臂而
扔之。故失道而後德。
失德而後仁。失仁而後
義。失義而後禮。夫禮
者。忠信之薄。而亂之
首。前識者。道之華。
而愚之始。是以大丈夫
處其厚不居其薄。處其
實不居其華。故去彼取
此。

Kapitel 38

Jene von hoher Tugend geben sich nicht tugendhaft, deshalb haben sie Tugend. Jene von niederer Tugend möchten ihre Tugend nie verlieren, deshalb sind sie ohne Tugend. Jene von hoher Tugend sind ohne ein Handeln, und da ist nichts, wofür sie handeln. *Jene von niederer Tugend handeln, und da ist etwas, wofür sie handeln.* Jene von hoher „Menschlichkeit“ handeln, doch ist da nichts, wofür sie handeln. Jene von hoher „Rechtschaffenheit“ handeln, und da ist etwas, wofür sie handeln. Jene von hoher Rittentreue handeln und wenn niemand reagiert, dann krempeln sie die Ärmel auf und zerren sie herbei. Daher, wenn das Dao verloren ist, kommt danach die Tugend. Wenn die Tugend verloren ist, kommt danach die „Menschlichkeit“. Wenn die „Menschlichkeit“ verloren ist, kommt danach die „Rechtschaffenheit“. Wenn die „Rechtschaffenheit“ verloren ist, kommen danach die Riten. Die Riten stellen einen Mangel an Loyalität und Vertrauenswürdigkeit dar und sind der Anfang der Unordnung. Die im voraus „Wissenden“ sind eine [entstellende] Verzierung des Dao und der Anfang der Dummheit. Deshalb verweilen große Männer im Dicken, verbleiben nicht im Dünnen; verweilen im Kern, verbleiben nicht in der Verzierung. Daher lassen sie jenes sein und wählen dieses.

Jiaben-Seidentextversion:

〔・上德不德。是以有德。下德不失德。是以无〕德。上德无〔爲而〕无以爲也。上仁爲之〔而无〕1以爲也。上義爲之而有以爲也。上禮〔爲之而莫之應也。則〕攘臂而乃（扔）之。故失道。失道矣2而后德。失德而后仁。失仁而后義。〔失〕義而〔后禮。夫禮者。忠信之薄也〕。而亂之首也。3〔前識者〕。道之華也。而愚之首也。是以大丈夫居其厚不居其泊（薄）。居其實不居其華。4故去皮（彼）取此。

Yiben-Seidentextversion:

■上德不德。是以有德。下德不失德。是以无德。上德无爲而无以爲也。上仁爲之而无以爲也。上德（義）爲之而有175■以爲也。上禮爲之而莫之應（應）也。則攘臂而乃（扔）之。故失道而后德。失德而句（后）仁。失仁而句（后）義。失義而句（后）禮。夫禮者。忠信之泊（薄）也。而亂之首也。前識者。道之華也。而愚之首也。是以大丈夫居〔其厚不〕176■居其泊（薄）。居其實不居其華。故去罷（彼）而取此。

Erläuterungen:

Yin Zhenhuan ist der Ansicht, daß der zentrale Ausgangspunkt des Buches *Laozi* ein politisch-geschichtlicher sei und nicht ein philosophischer, wie dies die konventionelle Anordnung vortäusche, indem sie mit der Aussage „道可道。非常道。“ („Ein Dao, von dem man reden kann, ist nicht ein beständiges Dao.“) beginne. Die Anordnung der Seidentexte, die mit „Kapitel 38“ beginnt, verweise ganz deutlich darauf. Die Anordnung, in der der erste Teil des Buches *Laozi* das „Dao“ (Kapitel 1-37) sei und der zweite Teil

das „De“ (Kapitel 38-81), sei offiziell in der Tang-Zeit festgelegt worden.¹ Auch das Arrangement der Bambustexte verweist auf das Gesellschaftspolitische als zentralen Inhalt.

„上德不德。是以有德。下德不失德。是以無德。“ / „Jene von hoher Tugend geben sich nicht tugendhaft, deshalb haben sie Tugend. Jene von niederer Tugend möchten ihre Tugend nie verlieren, deshalb sind sie ohne Tugend.“:

Im Jiaben ist nur noch das letzte „德“, de („Tugend“), erhalten.² Das Yiben schreibt: „■上德不德。是以有德。下德不失德。是以无德。“³ („Jene von hoher Tugend geben sich nicht tugendhaft, deshalb haben sie Tugend. Jene von niederer Tugend möchten ihre Tugend nie verlieren, deshalb sind sie *ohne* Tugend.“).

D.C. Lau übersetzt: „The man of superior virtue is not virtuous and that is why he has virtue. The man of inferior virtue does not lapse from virtue and that is why he has no virtue.“⁴ Wing-Tsit Chan übersetzt: „The man of superior virtue is not (conscious of) his virtue, and in this way he really possesses virtue. The man of inferior virtue never loses (sight of) his virtue, and in this way he loses his virtue.“⁵

„上德不德。是以有德。“ („Jene von hoher Tugend geben sich nicht tugendhaft, deshalb haben sie Tugend.“): Benjamin Schwartz schreibt: „The possessor of the highest virtue is unconscious of it and, one might say, without any self-consciousness. Thus, the virtue simply manifests itself in all his behavior.“⁶

Zentrales Anliegen ist im Daoismus nicht bewußte, an strikten Moralvorstellungen orientierte Tugendhaftigkeit. Wichtig ist die Realisation der inhärenten Fähigkeit eines jeden Lebewesens, sich im Einklang mit dem Ganzen zu bewegen.

„上德無爲而無以爲。下德爲之而有以爲。上仁爲之而無以爲。上義爲之而有以爲。上禮爲之而莫之應。則攘臂而扔之。“ / „Jene von hoher Tugend sind ohne ein Handeln, und da ist nichts, wofür sie handeln. *Jene von niederer Tugend handeln, und da ist etwas, wofür sie handeln.* Jene von hoher ‘Menschlichkeit’ handeln, doch ist da nichts, wofür sie handeln. Jene von hoher ‘Rechtschaffenheit’ handeln, und da ist etwas, wofür sie handeln. Jene von hoher Rittentreue handeln und wenn niemand reagiert,

¹ Siehe 尹振環, 〈恢復《老子》的本來面目 ---- 帛書《老子》與今本《老子》之比較研究〉, 《文獻》, 1992(3), 79-81頁。

² Siehe 高明, 《帛書老子校注》(北京: 中華書局, 1996), 1頁。

³ Siehe 高明, 1頁。

⁴ D.C. Lau, *Chinese Classics: Tao Te Ching* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1982), p. 189.

⁵ Wing-Tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1973), p. 158.

⁶ Benjamin Schwartz, „The Thought of the *Tao-te-ching*,“ in *Lao-tzu and the Tao-te-ching*, ed., Livia Kohn and Michael Lafargue (Albany: State University of New York Press, 1998), p. 201.

dann krempeln sie die Ärmel auf und zerren sie herbei.“:

Das Jiaben schreibt: „上德无〔爲而〕无以爲也。上仁爲之〔而无〕⁷以爲也。上義爲之而有以爲也。上禮〔爲之而莫之應也。則〕攘臂而乃（扔）之。“⁷ („Jene von hoher Tugend sind *ohne* [...], da ist *nichts*, wofür sie handeln. Jene von hoher ‘Menschlichkeit’ handeln, [...], wofür sie handeln. Jene von hoher ‘Rechtschaffenheit’ handeln, und da ist etwas, wofür sie handeln. Jene von hoher Rittentreue [...] krempeln sie die Ärmel auf und *gehen auf sie zu*.“). Das Yiben schreibt: „上德无爲而无以爲也。上仁爲之而无以爲也。上德（義）爲之而有⁸以爲也。上禮爲之而莫之應（應）也。則攘臂而乃（扔）之。“⁸ („Jene von hoher Tugend sind *ohne* ein Handeln, und da ist *nichts*, wofür sie handeln. Jene von hoher ‘Menschlichkeit’ handeln, doch ist da *nichts*, wofür sie handeln. Jene von hoher ‘Rechtschaffenheit’ handeln, und da ist etwas, wofür sie handeln. Jene von hoher Rittentreue handeln und wenn niemand reagiert, dann krempeln sie die Ärmel auf und *gehen auf sie zu*.“).

D.C. Lau übersetzt: „The man of superior virtue resorts to no action, nor has he any ulterior motive for action. The man of superior benevolence acts but has not ulterior motive for his action. The man of superior rectitude acts and has an ulterior motive for his action as well. The man superior in the observance of the rites acts, but when no one responds to his action rolls up his sleeves and resorts to dragging by force.“⁹ Wing-Tsit Chan übersetzt: „The man of superior virtue takes no action, but has no ulterior motive to do so. The man of inferior virtue takes action, and has an ulterior motive to do so. The man of superior humanity takes action, but has no ulterior motive to do so. The man of superior righteousness takes action, and has an ulterior motive to do so. The man of superior propriety takes action, and when people do not respond to it, he will stretch his arms and force it on them.“¹⁰

„上德無爲而無以爲。“ („Jene von hoher Tugend sind ohne ein Handeln, und da ist nichts, wofür sie handeln.“): Für „而無以爲。“ finden wir bei Ch'en Ku-ying folgende Übersetzung: „and without conscious motivation“¹¹; D.C. Lau übersetzt: „but from no ulterior motive“¹²; Victor H. Mair übersetzt: „but has no purpose for acting“.¹³ Zu „以爲“, yi wei („für etwas handeln“), siehe auch Kapitel 75 (Jiaben: „百姓之不治也。以其上有以爲〔也〕。82 是以不治。“ / „Daß sich *die Leute nicht in einer Ordnung bewegen*, liegt daran, daß ihre Oberen *etwas haben, wofür sie handeln*; deshalb *bewegen sie*

⁷ Siehe 高明, 《帛書老子校注》(北京:中華書局, 1996), 2頁。

⁸ Siehe 高明, 2頁。

⁹ D.C. Lau, *Chinese Classics: Tao Te Ching* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1982), p. 189.

¹⁰ Wing-Tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1973), p. 158.

¹¹ Ch'en Ku-ying, *Lao Tzu: Text, Notes, and Comments* (San Francisco: Chinese Materials Center, 1977), p. 188.

¹² D.C. Lau, *Lao Tzu: Tao Te Ching* (Harmondsworth: Penguin, 1963), p. 99.

¹³ Victor H. Mair, *Tao Te Ching: The Classic Book of Integrity and the Way* (New York, Toronto,

sich nicht in einer Ordnung.“).

„下德爲之而有以爲。“ („Jene von niederer Tugend handeln, und da ist etwas, wofür sie handeln.“): In den beiden Mawangdui-Ausgaben fehlt dieser Satz. Nach dem Satz mit „上德“, shang de („jene von hoher Tugend“), kommt gleich der Satz mit „上仁“, shang ren („jene von hoher ‘Menschlichkeit’“).

„上禮爲之而莫之應。則攘臂而扔之。“ („Jene von hoher Ritentreue handeln und wenn niemand reagiert, dann krempeln sie die Ärmel auf und zerren sie herbei.“): Für die Formulierung „攘臂“, rang bi („die Ärmel aufkrempeln“), und das Zeichen „扔“, reng („herbeizerren“), bzw. das Zeichen „乃“, nai („zugehen auf“), im Jiaben und im Yiben siehe auch Kapitel 69 („是謂行無行。攘無臂。扔無敵。執無兵。“ / „Dies wird genannt, sich aufreihen, ohne Reihen [zu bilden]; [die Ärmel] aufkrempeln, ohne die Arme [zu zeigen]; sich [mit dem Gegner] konfrontieren, ohne [sich als] Gegner [darzustellen]; [Waffen] in Händen halten, ohne Waffen [zu zeigen].“ Siehe allerdings auch die Version der Seidentexte.). Das Zeichen „乃“, nai, wird im 《廣雅·釋詁一》, guang ya, so erklärt: „乃往也。“ („Nai bedeutet hingehen / auf etwas zugehen.“).¹⁴ Yin Zhenhuan versteht diese Aussage folgendermaßen: „Wenn die Anführer gemäß der Riten handeln, doch auf kein Echo stoßen, so sind sie weiterhin respektvoll, erheben die Arme und machen weiter.“¹⁵

„故失道而後德。失德而後仁。失仁而後義。失義而後禮。夫禮者。忠信之薄。而亂之首。“ / „Daher, wenn das Dao verloren ist, kommt danach die Tugend. Wenn die Tugend verloren ist, kommt danach die Menschlichkeit. Wenn die ‘Menschlichkeit’ verloren ist, kommt danach die ‘Rechtschaffenheit’. Wenn die ‘Rechtschaffenheit’ verloren ist, kommen danach die Riten. Die Riten stellen einen Mangel an Loyalität und Vertrauenswürdigkeit dar und sind der Anfang der Unordnung.“:

Im Jiaben ist ein Teil des ersten Satzes fälschlicherweise wiederholt. Das Jiaben schreibt: „故失道。失道矣 2 而后德。失德而后仁。失仁而后義。〔失〕義而〔后禮。夫禮者。忠信之薄也〕。而亂之首也。3“¹⁶ („Daher, wenn das Dao verloren ist, wenn das Dao verloren ist, kommt danach die Tugend. Wenn die Tugend verloren ist, kommt danach die ‘Menschlichkeit’. Wenn die ‘Menschlichkeit’ verloren ist, kommt danach die ‘Rechtschaffenheit’. Wenn die ‘Rechtschaffenheit’ [...], [...] und sind der Anfang der Unordnung.“). Das Yiben schreibt: „故失道而后德。失德而句（后）仁。失仁而句（后

London and others: Bantam Books, 1990), p. 3.

¹⁴ Siehe 《漢語大字典》，第一卷，31 頁。

¹⁵ Siehe 尹振環，〈再論《馬王堆漢墓帛書〈老子〉》〉，《文獻》，1995(1)，79 頁。

¹⁶ Siehe 《馬王堆漢墓帛書》（壹）（北京：文物出版社，1980），3 頁。

義。17 失義而句（后）禮。夫禮者。忠信之泊（薄）也。而亂之首也。“¹⁷
(„Daher, wenn das Dao verloren ist, kommt danach die Tugend. Wenn die Tugend verloren ist, kommt danach die ‘Menschlichkeit’. Wenn die ‘Menschlichkeit’ verloren ist, kommt danach die ‘Rechtschaffenheit’. Wenn die ‘Rechtschaffenheit’ verloren ist, kommen danach die Riten. Die Riten stellen einen Mangel an Loyalität und Vertrauenswürdigkeit dar und sind der Anfang der Unordnung.“).

D.C. Lau übersetzt: „Hence when the way was lost there was virtue; when virtue was lost there was benevolence; when benevolence was lost there was rectitude; when rectitude was lost there were the rites. Now the rites are the wearing thin of conscientiousness and good faith and the beginning of disorder; ...“¹⁸ Wing-Tsit Chan übersetzt: „Therefore, only when Tao is lost does the doctrine of virtue arise. When virtue is lost, only then does the doctrine of humanity arise. When humanity is lost, only then does the doctrine of righteousness arise. When righteousness is lost, only then does the doctrine of propriety arise. Now, propriety is a superficial expression of loyalty and faithfulness, and the beginning of disorder.“¹⁹

„夫禮者。忠信之薄。而亂之首。“ („Die Riten stellen einen Mangel an Loyalität und Vertrauenswürdigkeit dar und sind der Anfang der Unordnung.“): Hier eine Beschreibung der Bedeutung der Riten für die Zeit von Konfuzius (Meister Kung):

Die Gesellschaft, in der Meister Kung lebte, beruhte auf dem Zusammenwirken einer streng gestuften sozialen Ordnung, ähnlich wie sie in der ‘ordo’ des europäischen Mittelalters vorherrschte. Die Beziehungen zwischen dem Obersten Lehnsherrn, dem Dschou-König, dem ‘Himmelsohn’, und seinen Vasallen aller Grade waren streng geregelt. Jeder Bruch der rituell vorgeschriebenen Umgangsformen kam einem Rechtsbruch gleich, denn ein geschriebenes, ein kodifiziertes Recht gab es nicht: es gab nur die Riten. Ein Bruch der Riten war demnach gleichbedeutend mit einer Usurpation, einer Verletzung der Privilegien anderer. Das führte zur Fehde, zum Krieg - auch zu dem, was später im Duell und formell im Turnier weiterexistierte. Die Riten waren also von lebenswichtiger Bedeutung für Ordnung, für Frieden und Sicherheit. Vor allem in den höheren Regionen der Gesellschaft, im Königshaus, unter den Fürsten und Adeligen aller Ränge, gab es kaum eine Handlung, die nicht rituell geregelt war. Das bezog sich zunächst auf sakrale Handlungen - von den Opfern für Himmel und Erde des Königs, den Opfern für die Ahnen der Adeligen, den Opfern der Fürsten für den Erd- und Getreidegeist, der die Äcker behütete, bis hin zu den Feiern und Opferhandlungen in den Dörfern und Gemeinden. Aber auch der Verkehr der Menschen untereinander war durch Riten streng geregelt.²⁰

¹⁷ Siehe 《馬王堆漢墓帛書》（壹）（北京：文物出版社，1980），89頁。

¹⁸ D.C. Lau, *Chinese Classics: Tao Te Ching* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1982), p. 189.

¹⁹ Wing-Tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1973), p. 158.

²⁰ Konfuzius: *Gespräche des Meisters Kung (Lun Yü)*, hrsg. v. Ernst Schwarz (1985. München: dtv klassik, 1992), S. 28-29. Es sollte hierbei nicht außer acht gelassen werden, daß das System der „禮“, li („die Riten“), Ausdruck einer streng patriarchalischen Ordnung war. Siehe auch „Ordnung der Verhältnisse durch ‘Sittlichkeit’ - ‘Sittlichkeit’ als Maß und Grenze“ in Ralf Moritz, *Die Philosophie im alten China* (Berlin: Deutscher Verlag der Wissenschaften, 1990), S. 52-56.

Siehe diesbezüglich auch Kapitel 57 („天下多忌諱。而民彌貧。“ / „Je mehr Vorschriften es in der Welt gibt, desto ärmer sind die Leute.“ Siehe auch die Version des Bambustextes A.).

„前識者。道之華。而愚之始。“ / „Die im voraus ‘Wissenden’ sind eine [entstellende] Verzierung des Dao und der Anfang der Dummheit.“:

Das Jiaben schreibt: „〔前識者〕。道之華也。而愚之首也。“²¹ („[...] sind eine [entstellende] Verzierung des Dao und der *Beginn* der Dummheit.“). Das Yiben schreibt: „前識者。道之華也。而愚之首也。“²² („Die im voraus ‘Wissenden’ sind eine [entstellende] Verzierung des Dao und der *Beginn* der Dummheit.“).

D.C. Lau übersetzt: „...; foreknowledge is the flowery embellishment of the way and the beginning of folly.“²³ Wing-Tsit Chan übersetzt: „Those who are the first to know have the flowers (appearance) of Tao but are the beginning of ignorance.“²⁴

„前識者。“ („die im voraus ‘Wissenden’“): Heshang Gongs Erklärung ist: „不知而言知爲前識。“ („Nicht wissen, doch zu sagen, man wisse, ist ‘qian shi’.“).

Ein zentraler Gedanke des Buches *Laozi* ist die Schlichtheit. Eine künstliche Verschönerung stellt einen manipulativen Eingriff dar, ist „爲“, wei („manipulatives Handeln“) und nicht das idealisierte „無爲“, wu wei („nicht-manipulatives Handeln“).

„是以大丈夫處其厚不居其薄。處其實不居其華。故去彼取此。“ / „Deshalb verweilen große Männer im Dicken, verbleiben nicht im Dünnen; verweilen im Kern, verbleiben nicht in der Verzierung. Daher lassen sie jenes sein und wählen dieses.“:

Das Jiaben schreibt: „是以大丈夫居其厚不居其泊（薄）。居其實不居其華。4故去皮（彼）取此。“²⁵ („Deshalb *verbleiben* große Männer im Dicken, verbleiben nicht im *Dünnen*; *verbleiben* im Kern, verbleiben nicht in der Verzierung. Daher lassen sie jenes sein und wählen dieses.“). Das Yiben schreibt: „是以大丈夫居〔其厚不〕176■居其泊（薄）。居其實不居其華。故去罷（彼）而取此。“²⁶ („Deshalb *verbleiben* große Männer im Dicken, verbleiben nicht im *Dünnen*; *verbleiben* im Kern, verbleiben nicht in der Verzierung. Daher lassen sie jenes sein *und* wählen dieses.“).

D.C. Lau übersetzt: „Hence a great man abides in the thick not in the thin, in the fruit not in the flower.

²¹ Siehe 高明, 《帛書老子校注》(北京: 中華書局, 1996), 6頁。

²² Siehe 高明, 6頁。

²³ D.C. Lau, *Chinese Classics: Tao Te Ching* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1982), p. 189.

²⁴ Wing-Tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1973), p. 158.

²⁵ Siehe 高明, 7頁。

²⁶ Siehe 高明, 7頁。

Hence he discards the one and takes the other.“²⁷ Wing-Tsit Chan übersetzt: „For this reason the great man dwells in the thick (substantial), and does not rest with the thin (superficial). He dwells in the fruit (reality), and does not rest with the flower (appearance). Therefore he rejects the one, and accepts the other.“²⁸

Jiang Xichang versteht den Begriff „大丈夫“, da zhang fu („große Männer“), als die „Regierenden von hoher Tugend“, die sich nicht an den Riten, sondern am Dao orientieren.²⁹

Das Dicke bedeutet das Innere, Zentrale; das Dünne bedeutet das Äußere, Oberflächliche. Der Kern bezeichnet das Tatsächliche; die Blüte, die Verzierung bezeichnet Oberflächlichkeiten.

Zum Zeichen „此“, ci („dieses“), siehe auch Erläuterungen zu Kapitel 12 („故去彼取此“ / „Daher lassen sie jenes sein und wählen dieses.“).

²⁷ D.C. Lau, *Chinese Classics: Tao Te Ching* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1982), p. 189.

²⁸ Wing-Tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1973), p. 158.

²⁹ Siehe 蔣錫昌, 《老子校詁》 (1937。成都: 成都古籍書店, 1988), 251頁。

Wang-Bi-Textversion:

三十九章

昔之得一者。天得一以清。地得一以寧。神得一以靈。谷得一以盈。萬物得一以生。侯王得一以爲天下貞。其致之。天無以清將恐裂。地無以寧將恐發。神無以靈將恐歇。谷無以盈將恐竭。萬物無以生將恐滅。侯王無以貴高將恐蹶。故貴以賤爲本。高以下爲基。是以侯王自謂孤寡不穀。此非以賤爲本邪。非乎。故致數輿無輿。不欲琇琇如玉。珞珞如石。

Kapitel 39

Von denen, die in vergangener Zeit das Eine erhalten haben, erhielt der Himmel das Eine, um klar zu werden, erhielt die Erde das Eine, um still zu werden, erhielten die Geister das Eine, um ihre Wirkkräfte zu bekommen, erhielten die Bergströme das Eine, um voll zu werden, *erhielten die „zehntausend Dinge“ das Eine, um hervorbringen zu können*. Die Fürsten und Könige erhielten das Eine [und] gelten als Maßstab für die Welt. Sie erlangten [alle] dies. Hat der Himmel nichts, um klar zu werden, fürchte ich, wird er zerreißen. Hat die Erde nichts, um still zu werden, fürchte ich, wird sie sich auflösen. Haben die Geister nichts, um ihre Wirkkräfte zu bekommen, fürchte ich, werden sie sich auflösen. Haben die Bergströme nichts, um gefüllt zu werden, fürchte ich, werden sie austrocknen. *Haben die „zehntausend Dinge“ nichts, um hervorgebracht zu werden, fürchte ich, werden sie ausgelöscht werden*. Haben die Fürsten und Könige nichts, um wertgeschätzt und hochgestellt zu sein, fürchte ich, werden sie stolpern. Daher nimmt das Edle das Gemeine als Wurzel, nimmt das Hohe das Niedrige als Grundlage. Deshalb bezeichnen sich Fürsten und Könige selbst als elternlos, partnerlos, ohne Getreide. Ist dies nicht das Gemeine als Wurzel nehmen? Ist es nicht so? Daher ist äußerstes Lob, ohne Lob zu sein. Man sollte nicht begehren, wertvoll zu sein wie Jade, [sondern] so gewöhnlich zu sein wie Stein.

Jiaben-Seidentextversion:

昔之得一者。天得一以清。地得〔一〕以寧。神得一以靈（靈）。浴（谷）得一以盈。侯〔王得一〕而以爲 5 正。其致（誠）之也。胃（謂）天母已清將恐〔裂〕。胃（謂）地母〔已寧〕將恐〔發〕。胃（謂）神母已靈（靈）〔將〕恐歇。胃（謂）浴（谷）母已盈 6 將將恐渴（竭）。胃（謂）侯王母已貴〔以高將恐蹶〕。故必貴而以賤爲本。必高矣而以下爲基。夫是 7 以侯王自胃（謂）〔曰〕孤寡不橐（穀）。此其賤〔之本〕與。非〔也〕。故致數輿（譽）无輿（譽）。是故不欲〔祿祿〕若玉，珞珞〔若石〕。8

Yiben-Seidentextversion:

昔之得一者。天得一以清。地得一以寧。神得 176 一以靈（靈）。浴（谷）得一以盈。侯王得一以爲天下正。其至（誠）也。胃（謂）天母已清將恐連（裂）。地母已寧將恐發。神母〔已靈將〕 177 恐歇。谷母已〔盈〕將渴（竭）。侯王母已貴以高將恐蹶（蹶）。故必貴以賤爲本。必高矣而以下爲 177 基。夫是以侯王自胃（謂）孤寡不橐（穀）。此其賤之本與。非也。故至（致）數輿（譽）无輿（譽）。是故不欲祿祿若玉，珞珞若石。

Erläuterungen:

„昔之得一者。天得一以清。地得一以寧。神得一以靈。谷得一以盈。萬物得一以生。侯王得一以爲天下貞。“ / „Von denen, die in vergangener Zeit das Eine erhalten haben, erhielt der Himmel das Eine, um klar zu werden, erhielt die Erde das Eine, um still zu werden, erhielten die Geister das Eine, um ihre Wirkkräfte zu bekom-

men, erhielten die Bergströme das Eine, um voll zu werden, *erhielten die 'zehntausend Dinge' das Eine, um hervorbringen zu können*. Die Fürsten und Könige erhielten das Eine [und] gelten als Maßstab für die Welt.“:

Das Jiaben schreibt: „昔之得一者。天得一以清。地得一以寧。神得一以靈（靈）。谷（谷）得一以盈。侯〔王得一〕而以爲5正。“¹ („Von denen, die in vergangener Zeit das Eine erhalten haben, erhielt der Himmel das Eine, um klar zu werden, erhielt die Erde [...], um still zu werden, erhielten die Geister das Eine, um ihre Wirkkräfte zu bekommen, erhielten die Bergströme das Eine, um voll zu werden. Die Fürsten [...] *und* gelten als *Vorbilder*.“). Das Yiben schreibt: „昔之得一者。天得一以清。地得一以寧。神得 176 一以靈（靈）。谷（谷）得一盈。侯王得一以爲天下正。“² („Von denen, die in vergangener Zeit das Eine erhalten haben, erhielt der Himmel das Eine, um klar zu werden, erhielt die Erde das Eine, um still zu werden, erhielten die Geister das Eine, um ihre Wirkkräfte zu bekommen, erhielten die Bergströme das Eine, um voll zu werden. Die Fürsten und Könige erhielten das Eine [und] gelten als *Vorbilder* für die Welt.“).

D.C. Lau übersetzt: „Of old, these came to possess the One: Heaven possessed the One and became thereby limpid; earth possessed the One and became thereby settled; gods possessed the One and became thereby potent; the valley possessed the One and became thereby full; lords and princes possessed the One and became thereby leaders of the empire.“³ Wing-Tsit Chan übersetzt: „Of old those that obtained the One: Heaven obtained the One and became clear. Earth obtained the One and became tranquil. The spiritual beings obtained the One and became divine. The valley obtained the One and became full. The myriad things obtained the One and lived and grew. Kings and barons obtained the One and became rulers of the empire.“⁴

„神得一以靈。谷得一以盈。“ („..., erhielten die Geister das Eine, um ihre Wirkkräfte zu bekommen, erhielten die Bergströme das Eine, um voll zu werden, , erhielten die Geister das Eine, um ihre Wirkkräfte zu bekommen, erhielten die Bergströme das Eine, um voll zu werden,“): Zu „神“, shen („Geist(er)“), und „谷“, gu („Tal“, „Bergstrom“), siehe auch Kap. 6 („谷神不死。是謂玄牝。“ / „Der Geist des Bergtals stirbt nicht. Dies wird das unergründliche Weibliche genannt.“).

„萬物得一以生。“ („..., erhielten die 'zehntausend Dinge' das Eine, um hervorbringen zu können,“): Dieser Satz fehlt in den Mawangdui-Ausgaben. Mir scheint Gao

¹ Siehe 《馬王堆漢墓帛書》（壹）（北京：文物出版社，1980），3頁 und 高明，《帛書老子校注》（北京：中華書局，1996），8頁。

² Siehe 《馬王堆漢墓帛書》（壹），89頁 und 高明，9頁。

³ D.C. Lau, *Chinese Classics: Tao Te Ching* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1982), p. 191.

⁴ Wing-Tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1973), p. 159.

Mings Ansicht stimmig, daß es sich bei diesem Satz um eine spätere Hinzufügung handle. Gao Ming bezieht sich auf den Kommentar Heshang Gongs, in dem von „den folgenden fünf Angelegenheiten“ die Rede ist. Zählte man „萬物“, wan wu („die ‘zehntausend Dinge’“), jedoch mit, so käme man auf die Zahl sechs: 1) „天“, tian („Himmel“), 2) „地“, di („Erde“), 3) „神“, shen („Geist(er)“), 4) „谷“, gu („Tal“, „Bergstrom“), 5) „萬物“, wan wu („‘zehntausend Dinge’“), 6) „侯王“, hou wang („Fürsten und Könige“). Daher ist Gao Ming der Ansicht, daß die Mawangdui-Seidenausgaben die ursprünglichere Version darstellten und Heshang Gong sich in seinem Kommentar noch auf diese Version beziehe, die erst in späteren Abschriften im Haupttext verändert worden sei.⁵

„侯王得一以爲天下貞。“ („Die Fürsten und Könige erhielten das Eine [und] gelten als Maßstab für die Welt.“): Die Zeichen „貞“, zhen, und „正“, zheng, die ich jeweils als „Maßstab“ und „Vorbild“ übersetzt habe, haben viele Bedeutungen: Die Zeichen „貞“, zhen („vorhersagen“, „stabil“, „loyal“, „aufrecht/vorbildlich“, „Pfeiler“), und „正“, zheng („richtig“, „aufrecht“, „Mitte“, „ordnen“, „festlegen“, „Oberhaupt“, „Politik“, „Richtlinie“), besitzen in ihren Bedeutungen Schnittmengen.⁶

„其致之。天無以清將恐裂。地無以寧將恐發。神無以靈將恐歇。谷無以盈將恐竭。萬物無以生將恐滅。侯王無以貴高將恐蹶。“ / „Sie erlangten [alle] dies. Hat der Himmel nichts, um klar zu werden, fürchte ich, wird er zerreißen. Hat die Erde nichts, um still zu werden, fürchte ich, wird sie sich auflösen. Haben die Geister nichts, um ihre Wirkkräfte zu bekommen, fürchte ich, werden sie sich auflösen. Haben die Bergströme nichts, um gefüllt zu werden, fürchte ich, werden sie austrocknen. *Haben die ‘zehntausend Dinge’ nichts, um hervorgebracht zu werden, fürchte ich, werden sie ausgelöscht werden.* Haben die Fürsten und Könige nichts, um wertgeschätzt und hochgestellt zu sein, fürchte ich, werden sie stolpern.“:

Das Jiaben schreibt: „其致（誠）之也。胃（謂）天毋已清將恐〔裂〕。胃（謂）地毋〔已寧〕將恐〔發〕。胃（謂）神毋已靈（靈）〔將〕恐歇。胃（謂）谷（谷）毋已盈⁶將將恐竭（竭）。胃（謂）侯王毋已貴〔以高將恐蹶〕。“⁷ („*Bis zum äußersten getrieben heißt es, ist der Himmel unaufhörlich klar, wird er, fürchte ich, [...]; es heißt, ist die Erde un[...], wird sie, fürchte ich, [...]; es heißt, sind die Geister unaufhörlich tätig, werden sie, fürchte ich, sich auflösen; es heißt, sind die Bergströme unaufhörlich*

⁵ Siehe 高明, 《帛書老子校注》(北京:中華書局, 1996), 9-10頁。

⁶ Für das Zeichen „貞“, zhen, siehe 《漢語大字典》, 第六卷, 3622-3623頁, für das Zeichen „正“, zheng, siehe 《漢語大字典》, 第二卷, 1436-1438頁。

⁷ Siehe 《馬王堆漢墓帛書》(壹)(北京:文物出版社, 1980), 3頁 und 高明, 11頁。

gefüllt, werden sie, fürchte ich, austrocknen; es heißt, werden die Fürsten und Könige unaufhörlich wertgeschätzt, [...].“). Das Yiben schreibt: „其至（誠）也。胃（謂）天母已清將恐蓮（裂）。地母已寧將恐發。神母〔已靈將〕 177■ 恐歇。谷母已〔盈〕將渴（竭）。侯王母已貴以高將恐歛（蹶）。“⁸ („Bis zum äußersten [getrieben] heißt es, ist der Himmel unaufhörlich klar, wird er, fürchte ich, auseinanderbrechen; ist die Erde unaufhörlich still, wird sie, fürchte ich, zerfallen; sind die Geister un[...], fürchte ich, sich auflösen; sind die Bergströme unaufhörlich [...], werden sie, fürchte ich, austrocknen; werden die Fürsten und Könige unaufhörlich wertgeschätzt, um hochgestellt zu sein, werden sie, fürchte ich, stolpern.“).

D.C. Lau übersetzt: „But when this is pushed to the utmost, it will mean that not knowing when to stop in being limpid heaven will split; it will mean that not knowing when to stop in being settled earth will sink; it will mean that not knowing when to stop in being potent gods will get spent; it will mean that not knowing when to stop in being full the valley will run dry; it will mean that not knowing when to stop in being noble and high lords and princes will fall.“⁹ Wing-Tsit Chan übersetzt: „What made them so is the One. If heaven had not thus become clear, it would soon crack. If the earth had not thus become tranquil, it would soon be shaken. If the spiritual beings had not thus become divine, they would soon wither away. If the valley had not thus become full, it would soon become exhausted. If the myriad things had not thus lived and grown, they would soon become extinct. If kings and barons had not thus become honorable and high in position, they would soon fall.“¹⁰

Meine Übersetzung der Seidentexte ist teilweise orientiert an Gao Mings Erklärungen. Er stützt sich in seinen Erklärungen von „無以“, wu yi („nichts haben um“), und „毋已“, wu yi („unaufhörlich“, „ohne Ende“, „ohne aufzuhören“), und der Textstelle „萬物無以生將恐滅。“ („Haben die 'zehntausend Dinge' nichts, um hervorgebracht zu werden, fürchte ich, werden sie ausgelöscht werden.“) auf den Kommentar Heshang Gongs.¹¹ Seine Lesart der Zeichen „其致之。“ bei Wang Bi, „其致之也。“ im Jiaben und „其至也。“ im Yiben als „in den Warnungen / seine Warnungen“ basiert ebenfalls auf dem Kommentar Heshang Gongs, der schreibt „致誠也。“ („Zhi bedeutet Warnung.“).¹² Meine Übersetzung der Wang-Bi-Fassung „其致之。“ als „Sie erlangten [alle] dies.“ ist orientiert an Wang Bis eigenem Verständnis, wie es in seinem Kom-

⁸ Siehe 《馬王堆漢墓帛書》（壹）（北京：文物出版社，1980），89頁 und 高明，《帛書老子校注》（北京：中華書局，1996），11頁。

⁹ D.C. Lau, *Chinese Classics: Tao Te Ching* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1982), pp. 191-193.

¹⁰ Wing-Tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1973), p. 159. Die sehr eigenartig wirkende Übersetzung Wing-Tsit Chans kommt daher, daß er sich nicht an der Textversion Wang Bis oder Heshang Gongs orientiert, sondern an der Vielzahl von Ausgaben, die noch zusätzlich die beiden Zeichen „一也“, yi ye, enthalten. Siehe Wing-Tsit Chan Fußnote 83 auf S. 159 und 蔣錫昌，《老子校詁》（1937。成都：成都古籍書店，1988），254頁。

¹¹ Siehe 高明，11-14頁。

¹² Siehe 高明，9頁。

mentar offenbar wird. Meine Übersetzung dieser Textstelle im Jiaben als „*Bis zum äußersten getrieben ...*“ und im Yiben als „*Bis zum äußersten [getrieben] ...*“ folgt der Interpretation D.C. Lau, wie sie in seiner oben zitierten Übersetzung ersichtlich wird.

„故貴以賤爲本。高以下爲基。是以侯王自謂孤寡不穀。“ / „Daher nimmt das Edle das Gemeine als Wurzel, nimmt das Hohe das Niedrige als Grundlage. Deshalb bezeichnen sich Fürsten und Könige selbst als elternlos, partnerlos, ohne Getreide.“:

Das Jiaben schreibt: „故必貴而以賤爲本。必高矣而以下爲基。夫是 7 以侯王自謂 (謂) [曰] 孤寡不穀 (穀) 。“¹³ („Daher *muß* das Edle das Gemeine als Wurzel nehmen, *muß* das Hohe das Niedrige als Grundlage nehmen. Deshalb bezeichnen sich Fürsten und Könige selbst als elternlos, partnerlos, ohne Getreide.“). Das Yiben schreibt: „故必貴以賤爲本。必高矣而以下爲 177 基。夫是以侯王自謂 (謂) 孤寡不穀 (穀) 。“¹⁴ („Daher *muß* das Edle das Gemeine als Wurzel nehmen, *muß* das Hohe das Niedrige als Grundlage nehmen. Deshalb bezeichnen sich Fürsten und Könige selbst als elternlos, partnerlos, ohne Getreide.“).

D.C. Lau übersetzt: „Hence the noble has its root necessarily in the humble; the high takes necessarily as its foundation the low. Now this is why lords and princes refer to themselves as ‘solitary’, ‘desolate’ and ‘hapless’.“¹⁵ Wing-Tsit Chan übersetzt: „Therefore humble station is the basis of honor. The low is the foundation of the high. For this reason kings and barons call themselves the orphaned, the lonely ones, the unworthy.“¹⁶

Siehe auch Kapitel 42 („人之所惡。唯孤寡不穀。而王公以爲稱。“ / „Was die Menschen verabscheuen, ist elternlos, partnerlos und ohne Getreide zu sein, doch die Könige und Herzöge nehmen dies als Bezeichnung [für sich selbst].“).

„此非以賤爲本邪。非乎。“ / „Ist dies nicht das Gemeine als Wurzel nehmen? Ist es nicht so?“:

Das Jiaben schreibt: „此其賤 [之本] 與。非 [也] 。“¹⁷ („Ist hier [nicht] das Gemeine [...] Ist es nicht so?“). Das Yiben schreibt: „此其賤之本與。非也。“¹⁸ („Ist hier [nicht] das Gemeine die Wurzel? Ist es nicht so?“).

¹³ Siehe 《馬王堆漢墓帛書》(壹) (北京: 文物出版社, 1980), 3 頁 und 高明, 《帛書老子校注》(北京: 中華書局, 1996), 14 頁。

¹⁴ Siehe 《馬王堆漢墓帛書》(壹), 89 頁 und 高明, 14 頁。

¹⁵ D.C. Lau, *Chinese Classics: Tao Te Ching* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1982), p. 193.

¹⁶ Wing-Tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1973), p. 159.

¹⁷ Siehe 《馬王堆漢墓帛書》(壹), 3 頁。

¹⁸ Siehe 《馬王堆漢墓帛書》(壹), 89 頁。

D.C. Lau übersetzt: „This is the humble as root, is it not?“¹⁹ Wing-Tsit Chan übersetzt: „Is this not regarding humble station as the basis of honor? Is it not?“²⁰

„故致數與無與。〇“ / „Daher ist äußerstes Lob, ohne Lob zu sein.“:

Das Jiaben schreibt: „故致數與（譽）无與（譽）。〇“²¹ („Daher ist äußerstes Lob, ohne Lob zu sein.“). Das Yiben schreibt: „故至（致）數與（譽）无與（譽）。〇“²² („Daher ist äußerstes Lob, ohne Lob zu sein.“).

D.C. Lau übersetzt: „Thus the highest renown is without renown.“²³ Wing-Tsit Chan übersetzt: „Therefore enumerate all the parts of a chariot as you may, and you still have no chariot.“²⁴ Robert G. Henricks übersetzt: „Therefore, they regard their large numbers of carriages as having no carriage.“²⁵ Richard John Lynn übersetzt: „Therefore the ultimate number of praises amounts to no praise,“²⁶

Chen Guying erwähnt folgende Textstelle in Kapitel 18, „至樂“, zhi le, im Buch *Zhuangzi*: „至譽无譽。〇“²⁷ („Äußerstes Lob ist, ohne Lob zu sein.“), die er für ein Zitat dieser Textstelle im Buch *Laozi* hält. Bezüglich der Schreibung des Zeichens „與“, yu („mit“, eine Fragepartikel), als das Zeichen „輿“, yu („Wagen“), siehe etwa auch Kapitel 5 (Jiaben: „天地〔之〕間。〔其〕猶橐籥與（與）。〇“ / „Der Raum zwischen Himmel und Erde ist wie ein Blasebalg, oder nicht?“) und Kapitel 7 (Yiben: „不以其无私與（與）。〇“ / „Ist dies nicht, weil sie eben keine Eigeninteressen haben?“).

„不欲琤琤如玉。珞珞如石。〇“ / „Man sollte nicht begehren, wertvoll zu sein wie Jade, [sondern] so gewöhnlich zu sein wie Stein.“:

Das Jiaben schreibt „是故不欲〔琤琤〕若玉。珞珞〔若石〕。〇“²⁸ („Daher sollte man auch nicht begehren, [...] zu sein wie Jade, [sondern] so gewöhnlich zu sein wie Stein.“). Das Yiben schreibt „是故不欲琤琤若玉。珞珞若石。〇“²⁹ („Daher sollte man auch nicht begehren, wertvoll zu sein wie Jade, [sondern] so gewöhnlich zu sein wie

¹⁹ D.C. Lau, *Chinese Classics: Tao Te Ching* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1982), p. 193.

²⁰ Wing-Tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1973), p. 159.

²¹ Siehe 高明, 《帛書老子校注》(北京: 中華書局, 1996), 16頁。

²² Siehe 高明, 16頁。

²³ D.C. Lau, p. 193.

²⁴ Wing-Tsit Chan, p. 160.

²⁵ Robert G. Henricks, *Lao-Tzu Te-Tao Ching: A New Translation Based on the Recently Discovered Ma-wang-tui Texts* (New York: Ballantine Books, 1989), p. 100.

²⁶ Richard John Lynn, *The Classic of the Way and Virtue: A New Translation of the Tao-te ching of Laozi as Interpreted by Wang Bi* (New York: Columbia University Press, 1999), p. 128.

²⁷ Siehe 陳鼓應, 《老子今註今譯及評介》(台北: 商務印書館, 1995), 152頁。Siehe auch 郭慶藩, 《莊子集釋》, in 《諸子集成》, Bd. 3 (北京: 中華書局, 1986), 270頁。

²⁸ Siehe 《馬王堆漢墓帛書》(壹)(北京: 文物出版社, 1980), 3頁。

²⁹ Siehe 《馬王堆漢墓帛書》(壹), 89頁。

Stein.“).

D.C. Lau übersetzt: „Hence wishing not to be one among many like jade, nor to be aloof like stone.“³⁰

Wing-Tsit Chan übersetzt: „Rather than jingle like the jade, rumble like the rocks.“³¹ Robert G. Henricks

übersetzt: „And because of this, they desire not to dazzle and glitter like jade, but to remain firm and strong like stone.“³²

Zur Erklärung dieser Stelle zitiert Gao Ming Jiang Xichang (蔣錫昌), der eine Zusammenfassung verschiedener Deutungen gibt:

蔣錫昌曰：「《後漢書》〈馮衍列傳〉云：『不碌碌如玉，落落如石。』〈注〉云：『玉貌碌碌爲人所貴，石形落落爲人所賤。』以貴賤爲釋，正與上文『故貴以賤爲本』相應，其言是也。和上〈注〉：『瑑瑑，喻少；落落，喻多。玉少故見貴，石多故見賤。』亦以貴賤爲釋。『不欲瑑瑑如玉，珞珞如石』，言不欲瑑瑑如玉之高貴，寧珞珞如石之下賤也。『瑑瑑』或作『祿祿』，或作『碌碌』，或作『錄錄』；『珞珞』或作『落落』，或作『咯咯』，均可。蓋重言形容詞只取其聲，不取其形，皆隨主詞及上下文以見意，不必辨其誰是誰非也。」³³

Jiang Xichang schreibt: „In den *Hou-Han Shu* im ‘Feng Yan Lie-Zhuan’ steht: ‘Man sollte nicht *lu-lu* sein wie Jade, sondern *luo-luo* wie Stein.’ Im Kommentar heißt es: ‘Das Äußere von Jade wird von den Menschen als edel erachtet, Steine werden von den Menschen als gemein betrachtet.’ Hier werden sie als edel und gemein erklärt, was sich genau im Einklang mit dem oberen Text ‘daher ist die Wurzel des Edlen das Gemeine’ befindet. Diese Worte sind korrekt. Im Heshang-Kommentar steht: ‘*Lu-lu* umschreibt das Wenige, *luo-luo* umschreibt das Viele. Jade gibt es wenig, daher wird sie als edel betrachtet; Steine gibt es viele, daher werden sie als gemein betrachtet.’ Auch er erklärt sie im Sinne von edel und gemein. ‘Man sollte nicht *lu-lu* sein wie Jade, sondern *luo-luo* wie Stein’, heißt, man sollte nicht so hochgestellt und wertgeschätzt [edel] sein wie Jade, sondern lieber so erniedrigt und verachtet [gemein] wie Steine. *Lu-lu* wird auch als *lu-lu*, *lu-lu* oder *lu-lu* geschrieben; *luo-luo* wird auch als *luo-luo*, *luo-luo* oder *luo-luo* geschrieben, was alles in Ordnung ist. Es handelt sich um ein zusammengesetztes Adjektiv, das nur nach der Lautung geht, jedoch nicht nach der [Zeichen-] Gestalt. Sie folgen in ihrer Bedeutung dem Hauptwort und dem Kontext. Es besteht keine Notwendigkeit zu unterscheiden zwischen richtig und falsch.

³⁰ D.C. Lau, *Chinese Classics: Tao Te Ching* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1982), p. 193.

³¹ Wing-Tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1973), p. 160.

³² Robert G. Henricks, *Lao-Tzu Te-Tao Ching: A New Translation Based on the Recently Discovered Ma-wang-tui Texts* (New York: Ballantine Books, 1989), p. 100.

³³ 高明，《帛書老子校注》（北京：中華書局，1996），18頁 und 蔣錫昌，《老子校詁》（1937。成都：成都古籍書店，1988），265頁。

Wang-Bi-Textversion:

四十章

Kapitel 40

反者道之動。弱者道之
用。天下萬物生於有。
有生於無。

Umkehren ist die Bewegung des Dao. Schwach sein ist die
Anwendung des Dao. Die „zehntausend Dinge“ in der Welt
werden aus dem Vorhandenen geboren, das Vorhandene
wird aus dem Nichts geboren.

Jiaben-Seidentextversion:

〔反也者〕。道之動也。弱也者。道之
用也。天〔下之物生於有。有生於无〕
。

Yiben-Seidentextversion:

反也者。道之動也。〔弱也〕者。道之
用也。天下之物生於有。有〔生〕於无
。

Bambustextversion:

A:

返也者。道僮(動)也。弱(弱)也者。道之甬(用)也。天下之勿(物)生於又
(有)。生於亡。■

Erläuterungen:

In den beiden Mawangdui-Ausgaben findet man dieses Kapitel an Stelle 41.

„反者道之動。弱者道之用。“ / „Umkehren ist die Bewegung des Dao. Schwach sein ist die Anwendung des Dao.“:

Das Jiaben schreibt „〔反也者〕。道之動也。弱也者。道之用也。“¹ („[...] ist die Bewegung des Dao. Schwach sein ist die Anwendung des Dao.“). Das Yiben schreibt „反也者。道之動也。〔弱也〕者。道之用也。“² („Umkehren ist die Bewegung des Dao. [...] ist die Anwendung des Dao.“).

D.C. Lau übersetzt: „Reversal is the movement of the way; weakness is the use of the way.“³ Wing-Tsit Chan übersetzt: „Reversion is the action of Tao. Weakness is the function of Tao.“⁴

Die Version des Bambustextes A kann man folgendermaßen übersetzen: „Zurückkehren ist die Bewegung des Dao. Schwach sein ist die Anwendung des Dao.“

„反者道之動。“ („Umkehren ist die Bewegung des Dao.“): Das Zeichen „反“, fan, hat die Bedeutung von „umkehren“, „zurückkehren“, „gegenteilig“.⁵ Das Zeichen „返“, fan, das in Bambustext A verwendet wird, bedeutet „zurückkehren“ und kann auch als

¹ Siehe 高明, 《帛書老子校注》(北京:中華書局, 1996), 26頁。

² Siehe 高明, 26頁。

³ D.C. Lau, *Chinese Classics: Tao Te Ching* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1982), p. 195.

⁴ Wing-Tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1973), p. 160.

⁵ Siehe 《漢語大字典》, 第一卷, 391-393頁。

das Zeichen „反“, fan, geschrieben werden.⁶

„弱者道之用。“ („Schwach sein ist die Anwendung des Dao.“): Gemeint ist meiner Ansicht nach die Fähigkeit des Mitgehens, des „sich harmonisch im Ganzen Bewegens“ im Gegensatz zu einem „sich gegen das Ganze zu etablieren Versuchens“, einem „強“, qiang („erzwingen“), also dem Streben nach Dominanz, nach Herrschaft und Macht. Siehe auch die Bedeutung des Weichseins - alle Textverweise zum Begriff „柔“, rou („weich (sein)“), im Index.

„天下萬物生於有。有生於無。“ / „Die ‘zehntausend Dinge’ in der Welt werden aus dem Vorhandenen geboren, das Vorhandene wird aus dem Nichts geboren.“:

Im Jiaben ist hier nur noch das erste Zeichen, „天“, tian („Himmel“), erhalten.⁷ Das Yiben schreibt „天下之物生於有。有〔生〕於无。“⁸ („Die Dinge in der Welt werden aus dem Vorhandenen geboren, das Vorhandene [...] aus dem *Nichts* [...].“).

D.C. Lau übersetzt: „The creatures in the world are born from Something, and Something from Nothing.“⁹ Wing-Tsit Chan übersetzt: „All things in the world come from being. And being comes from non-being.“¹⁰

Die Version des Bambustextes A kann man folgendermaßen übersetzen: „Die Dinge in der Welt werden aus dem Vorhandenen geboren, werden aus dem *Nichts* geboren.“ Die Untersuchungskommission wie auch Liao Mingchun gehen davon aus, daß nach dem Zeichen „又 (有)“, you („vorhanden sein“), ein Wiederholungszeichen fehlt, da die Wiederholung des Zeichens „又 (有)“, you („vorhanden sein“), in allen anderen Ausgaben zu finden ist.¹¹ Demgemäß müßte die Übersetzung lauten: „Die Dinge in der Welt werden aus dem Vorhandenen geboren, das Vorhandene wird aus dem *Nichts* geboren.“

Siehe auch Kapitel 11 („Jiaben: „故有之以爲利。无之以爲用。“ / „Daher, ist etwas vorhanden, *betrachtet man es als* nützlich; *ist etwas nicht da, betrachtet man es als* verwendbar.“) zum Thema des Vorhandenen und des Nichtvorhandenen.

⁶ Siehe 《漢語大字典》，第六卷，3820頁。

⁷ Siehe 高明，《帛書老子校注》（北京：中華書局，1996），28頁。

⁸ Siehe 高明，28頁。

⁹ D.C. Lau, *Chinese Classics: Tao Te Ching* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1982), p. 195.

¹⁰ Wing-Tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1973), p. 160.

¹¹ Siehe Fußnote 75 in 《郭店楚墓竹簡》，荆門市博物館編（河北：文物出版社，1998），117頁 und 廖名春，〈楚簡老子校詁，三（下）〉，《大陸雜誌》，第99卷第3期，1999，26頁。

Wang-Bi-Textversion:

四十一章

Kapitel 41

上士聞道。勤而行之。
中士聞道。若存若亡。
下士聞道。大笑之。不
笑不足以爲道。故建言
有之。明道若昧。進道
若退。夷道若類。上德
若谷。大白若辱。廣德
若不足。建德若偷。質
真若渝。大方無隅。大
器晚成。大音希聲。大
象無形。道隱無名。夫
唯道。善貸且成。

Hören fähige „Shi“ vom Dao, geben sie sich Mühe und praktizieren es. Hören gewöhnliche „Shi“ vom Dao, so scheint es für sie existent zu sein [und dennoch] scheint es [auch] nicht vorhanden zu sein. Hören unfähige „Shi“ vom Dao, so lachen sie laut darüber. Lachten sie nicht, wäre es nicht ausreichend, als Dao zu gelten. Daher findet man folgendes in einer feststehenden Redeweise: Das helle Dao scheint dunkel zu sein. Das vordringende Dao scheint zurückzuweichen. Das ebene Dao scheint uneben zu sein. Die höchste Tugend ist wie ein Tal. Große Reinheit (das große Weiße) ist wie eine Verunreinigung/Schande. Die weite Tugend scheint nicht ausreichend zu sein. Die kräftige Tugend scheint träge zu sein. Die ursprüngliche Authentizität scheint beschmutzt zu sein. Ein großes Rechteck hat keine Ecken. Ein großes Gefäß wird spät vollendet. Ein großer Ton produziert fast keinen Klang. Eine große Erscheinung ist ohne Form. Das Dao ist verborgen und hat keinen Namen. Nur das Dao ist gut im Geben und Vollenden.

Jiaben-Seidentextversion:

[... 9... 10...] 道善 [... 11...] 。

Yiben-Seidentextversion:

上〔士 178 聞〕道。堇（勤）能行之。中士聞道。若存若亡。下士聞道。大笑之。弗笑。〔不足〕以爲道。是以建 178 言有之曰。明道如費（昧）。進道如退。夷道如類。上德如浴（谷）。大白如辱。廣德如不足。建德如〔偷〕。質〔真如渝〕。上德如浴（谷）。大白如辱。廣德如不足。建德如〔偷〕。質〔真 179 如渝〕。大方无隅（隅）。大器免成。大音希聲。天（大）象无刑（形）。道褒无名。夫唯道。善始且善 179 成。

Bambustextversion:

B:

上士昏(聞)道。堇(勤)能行於其中。中士昏(聞)道。若昏(聞)若亡。下士昏(聞)道。
大笑(笑)之。弗大, 笑(笑)。不足以爲道矣。是以建言又(有)之。明道女(如)
李(曹)。遲(夷)道口口口道若退。上惠(德)女(如)浴(谷)。_ 大白女(如)辱。生
(廣)惠(德)女(如)不足。建惠(德)女(如)口口貞(真)女(如)偷。大方亡隅
(隅)。大器曼成。大音祗聖(聲)。天象亡埜(形)。道] 12

Erläuterungen:

In den beiden Mawangdui-Ausgaben findet man dieses Kapitel an Stelle 40.

„上士聞道。勤而行之。中士聞道。若存若亡。下士聞道。大笑之。不笑不足以爲道。“ / „Hören fähige „Shi“ vom Dao, geben sie sich Mühe und praktizieren es. Hören gewöhnliche „Shi“ vom Dao, so scheint es für sie existent zu sein [und dennoch] scheint es [auch] nicht vorhanden zu sein. Hören unfähige „Shi“ vom Dao, so lachen sie laut darüber. Lachten sie nicht, wäre es nicht ausreichend, als Dao zu gelten.“:

Das Jiaben ist an dieser Stelle beschädigt. Das Yiben schreibt: „上〔士 178■ 聞〕道。堇（勤）能行之。中士聞道。若存若亡。下士聞道。大笑之。弗笑。〔不足〕以爲道。“¹ („[...] fähige [...] Dao, können sie es fleißig praktizieren. Hören gewöhnliche „Shi“ vom Dao, so scheint es für sie existent zu sein [und dennoch] scheint es [auch] nicht vorhanden zu sein. Hören unfähige „Shi“ vom Dao, so lachen sie laut darüber. Lachten sie *nicht*, [...], als Dao zu gelten.“).

D.C. Lau übersetzt: „When the best student is told about the way, it is barely within his power to practise it; when the average student is told about the way, it seems to him one moment there and gone the next; when the worst student is told about the way, he laughs out loud at it. If he did not laugh at it it would not have been good enough to be the way.“² Wing-Tsit Chan übersetzt: „When the highest type of men hear Tao, they diligently practice it. When the average type of men hear Tao, they half believe in it. When the lowest type of men hear Tao, they laugh heartily at it. If they did not laugh at it, it would not be Tao.“³

Die Version des Bambustextes B kann man folgendermaßen übersetzen: „Hören fähige „Shi“ vom Dao, können sie sich fleißig darin bewegen. Hören gewöhnliche „Shi“ vom Dao, so scheinen sie davon gehört zu haben [und dennoch] scheint es ihnen nicht vorhanden zu sein. Hören unfähige „Shi“ vom Dao, so lachen sie laut darüber. Lachten sie *nicht laut* darüber, wäre es nicht ausreichend, als Dao zu gelten.“

Das Zeichen „士“, shi, bezeichnet unter anderem „(unverheiratete junge) Männer“, „die unterste Adelsschicht in der Vor-Hanzeit“, „die erste der vier Bevölkerungsgruppen („士農工商“ / „'Shi', Bauern, Handwerker, Kaufleute“), „ein Mitglied der Intelligenz allgemein“ oder „Krieger“.⁴

„勤而行之“ („..., geben sie sich Mühe und praktizieren es.“): Die Zeichen „勤“, qin („sich anstrengen“, „fleißig“, „wenig“), und „堇“, qin/jin („Lehm“), lassen sich nicht

¹ Siehe 高明, 《帛書老子校注》(北京: 中華書局, 1996), 18頁。

² D.C. Lau, *Chinese Classics: Tao Te Ching* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1982), p. 193.

³ Wing-Tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1973), p. 160.

ganz einfach fassen. Das Zeichen „堇“, qin/jin („Lehm“), das im Yiben-Seidentext und in Bambustext B verwendet wird, kann sowohl für das Zeichen „勤“, qin („sich anstrengen“, „fleißig“, „wenig“), als auch für das Zeichen „僅“, jin („erst“, „nur“, „kaum“, „wenig“, „fast“), stehen.⁵ Für das Zeichen „勤“, qin, siehe auch Kapitel 6 („縣縣若存。用之不勤。“ / „Es ist unscheinbar, [dennoch] scheint es zu bestehen. Verwendet man es, wird es nicht erschöpft werden.“ Siehe auch die Version der Seidentexte.) und 52 („塞其兌。閉其門。終身不勤。“ / „Verstopft man die Öffnungen und schließt die Tore, ist man bis ans Ende seines Lebens ohne Mühsal.“ Siehe auch die Version der Seidentexte und die des Bambustextes B.).

Die Suizhou-Ausgabe (遂州本) und die Dunhuang-Ausgabe (敦煌本) schreiben „勤能行之“ („können sie es fleißig praktizieren“), bzw. „勤能行“ („können sie es fleißig praktizieren“). Fu Yi (傅奕) schreibt „而勤行之“ („und praktizieren es fleißig“).⁶ Siehe auch Kapitel 33 („強行者有志。“ / „Wer sich in seinem Handeln Mühe gibt, hat Ambitionen.“).

„若存若亡。“ („..., so scheint es für sie existent zu sein [und dennoch] scheint es [auch] nicht vorhanden zu sein.“): Gao Ming liest mit Gao Heng (高亨) „若“, ruo („sein wie“), als „或“, huo („manchmal“) und „亡“, wang („vergehen“), als „忘“, wang („vergessen“).⁷ Man könnte dann folgendermaßen übersetzen: „Hören gewöhnliche „Shi“ vom Dao, so ist es manchmal für sie existent, manchmal vergessen sie es.“

„故建言有之。明道若昧。進道若退。夷道若類。“ / „Daher findet man folgendes in einer feststehenden Redeweise: Das helle Dao scheint dunkel zu sein. Das vordringende Dao scheint zurückzuweichen. Das ebene Dao scheint uneben zu sein.“:

Das Jiaben ist an dieser Stelle beschädigt. Das Yiben schreibt: „是以建 178 言有之曰。明道如費（昧）。進道如退。夷道如類。“⁸ („Deshalb findet man folgendes in einer feststehenden Redeweise, *wo es heißt*: Das helle Dao *scheint dunkel* zu sein. Das vordringende Dao *scheint* zurückzuweichen. Das ebene Dao *scheint uneben* zu sein.“).

D.C. Lau übersetzt: „Hence the *Chien yen* has it: The way that is bright seems dull; the way that leads forward seems to slip backwards; the way that is even seems rough.“⁹ Wing-Tsit Chan übersetzt:

⁴ Siehe 《漢語大字典》，第一卷，416頁。

⁵ Für das Zeichen „僅“, jin, siehe 《漢語大字典》，第一卷，208頁，für das Zeichen „堇“, qin/jin, siehe 《漢語大字典》，第一卷，450頁，für das Zeichen „勤“, qin, siehe 《漢語大字典》，第一卷，378-379頁。

⁶ Siehe 高明，《帛書老子校注》（北京：中華書局，1996），19頁。

⁷ Siehe 高明，19-20頁。

⁸ Siehe 高明，20頁。

⁹ D.C. Lau, *Chinese Classics: Tao Te Ching* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1982), p. 195.

„Therefore there is the established saying: The Tao which is bright appears to be dark. The Tao which goes forward appears to fall backward. The Tao which is level appears uneven.“¹⁰

Die leicht beschädigte Version des Bambustextes B kann man folgendermaßen übersetzen: „*Deshalb* findet man folgendes in einer feststehenden Redeweise: Das helle Dao *scheint verdeckt* zu sein. Das ebene (?) Dao *scheint* [...] Dao *scheint zurückzuweichen*.“ Das in Bambustext B verwendete Zeichen „𠂔“, bei/bo, lese ich als das Zeichen „悖“, bei, im Sinne von „verdecken“.¹¹

„上德若谷。大白若辱。廣德若不足。建德若偷。質真若渝。“ / „Die höchste Tugend ist wie ein Tal. Große Reinheit (das große Weiße) ist wie eine Verunreinigung/Schande. Die weite Tugend scheint nicht ausreichend zu sein. Die kräftige Tugend scheint träge zu sein. Die ursprüngliche Authentizität scheint beschmutzt zu sein.“:

Das Jiaben ist an dieser Stelle beschädigt. Das Yiben schreibt: „上德如浴（谷）。大白如辱。廣德如不足。建德如〔偷〕。質〔真 179 如渝〕。“¹² („Die höchste Tugend ist *wie* ein Tal. Große Reinheit (das große Weiße) ist *wie* eine Verunreinigung/Schande. Die weite Tugend *scheint* nicht ausreichend zu sein. Die kräftige Tugend *scheint* [...]. Die ursprüngliche Authentizität [...].“).

D.C. Lau übersetzt: „The highest virtue is like the valley; the sheerest whiteness seems sullied; ample virtue seems defective; vigorous virtue seems indolent; unadorned genuineness seems soiled.“¹³ Wing-Tsit Chan übersetzt: „Great virtue appears like a valley (hollow). Great purity appears like disgrace. Far-reaching virtue appears as if insufficient. Solid virtue appears as if unsteady. True substance appears to be changeable.“¹⁴

Die Version des Bambustextes B kann man folgendermaßen übersetzen: „Die höchste Tugend ist *wie* ein Tal. Große Reinheit (das große Weiße) ist *wie* eine Verunreinigung/Schande. Die *weite* Tugend *scheint* nicht ausreichend zu sein. Die kräftige Tugend *scheint* [...] Authentizität *scheint* beschmutzt zu sein.“

„上德若谷。“ („Die höchste Tugend ist wie ein Tal.“): Es wäre möglich, daß hier die Rede ist von der Fähigkeit, hervorzubringen, zu gebären. Siehe diesbezüglich im besonderen Kapitel 6 („谷神不死。是謂玄牝。玄牝之門。是謂天地根。“ / „Der Geist des Bergtals stirbt nicht. Dies wird das unergründliche Weibliche genannt. Das Tor des un-

¹⁰ Wing-Tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1973), p. 160.

¹¹ Für das Zeichen „𠂔“, bei/bo, siehe 《漢語大字典》，第二卷，1011頁，für das Zeichen „悖“, bei, siehe 《漢語大字典》，第四卷，2302-2303頁。

¹² Siehe 高明，《帛書老子校注》（北京：中華書局，1996），21-23頁。

¹³ D.C. Lau, *Chinese Classics: Tao Te Ching* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1982), p. 195.

¹⁴ Wing-Tsit Chan, p. 160.

ergründlichen Weiblichen wird die Wurzel von Himmel und Erde genannt.“). Des weiteren siehe auch Kapitel 15 („古之善爲士者。... 曠兮其若谷。“ / „Die, die in alter Zeit als „Shi“ gut waren, ... *Sie waren so offen und weit wie ein Tal.*“ Siehe allerdings auch die Version der Seidentexte und die des Bambustextes A.). Es geht wohl weniger um die abstrakte Tugend als um den Menschen, dessen Tugend vollkommen ist.

„大白若辱。“ („Große Reinheit (das große Weiße) ist wie eine Verunreinigung/Schande.“): Siehe auch Kapitel 28 („知其榮。守其辱。爲天下谷。爲天下谷。常德乃足。復歸於樸。“ / „Weiß man um das Rühmliche, hält sich [jedoch] an das Unrühmliche, wird man zum Tal der Welt. Wird man zum Tal der Welt, ist die beständige Tugend ausreichend [und] man kehrt zurück zur Ursprünglichkeit.“ Siehe auch die Version der Seidentexte.) zu den Begriffen „白“, bai („weiß“, „sauber“),¹⁵ und „辱“, ru („Verunreinigung/Schande“).

„大方無隅。大器晚成。大音希聲。大象無形。道隱無名。“ / „Ein großes Rechteck hat keine Ecken. Ein großes Gefäß wird spät vollendet. Ein großer Ton produziert fast keinen Klang. Eine große Erscheinung ist ohne Form. Das Dao ist verborgen und hat keinen Namen.“:

Hier gibt es Differenzen zur Wang-Bi-Textversion im Yiben. Das Jiaben ist an dieser Stelle beschädigt. Das Yiben schreibt: „大方无隅（隅）。大器免成。大音希聲。天（大）象无刑（形）。道褒无名。“¹⁶ („Ein großes Rechteck hat *keine* Ecken. Ein großes Gefäß *braucht nicht* vollendet zu werden. Ein großer Ton produziert fast keinen Klang. Die Erscheinungen *des Himmels* sind *ohne* Form. Das Dao ist *groß* und hat *keinen* Namen. Nur das Dao *ist gut im Anfangen und gut im Vollenden.*“).

D.C. Lau übersetzt: „The big square has no corners; the big vessel is the last to be completed; the big note is rarified in sound; the big image has no shape. The way, being ample, is nameless.“¹⁷ Wing-Tsit Chan übersetzt: „The great square has no corners. The great implement (or talent) is slow to finish (or mature). Great music sounds faint. Great form has no shape. Tao is hidden and nameless.“¹⁸

Die Version des Bambustextes B kann folgendermaßen übersetzt werden: „Ein großes Rechteck hat *keine* Ecken. Ein großes Gefäß wird *[nur]* *langsam* vollendet. Ein großer Ton produziert fast keinen Klang. Die Erscheinungen *des Himmels* sind *ohne* Form. [...]“

¹⁵ Siehe 《漢語大字典》，第四卷，2642-2643 頁。

¹⁶ Siehe 高明，《帛書老子校注》（北京：中華書局，1996），24 頁。

¹⁷ D.C. Lau, *Chinese Classics: Tao Te Ching* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1982), p. 195.

¹⁸ Wing-Tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1973), p. 160.

„大音希聲。“ („Ein großer Ton produziert fast keinen Klang.“): Sowohl Zhang Guiguang als auch Cui Renyi lesen das Zeichen, das die Untersuchungskommission als das Zeichen „祗“, zhi („respektvoll“), liest und als ähnlichlautend mit dem Zeichen „希“, xi („selten“, „still“), betrachtet, als das Zeichen „傲“, ao („arrogant“, „geringschätzen“). Man könnte dementsprechend übersetzen: „Ein großer Ton verachtet es zu erklingen.“¹⁹

„大象無形。“ („Eine große Erscheinung ist ohne Form.“): Auch Bambustext B schreibt wie der Yiben-Seidentext „天象“, tian xiang („die Erscheinungen des Himmels“).²⁰ Es handelt sich also nicht unbedingt um einen Schreibfehler.

„道隱無名。“ („Das Dao ist verborgen und hat keinen Namen.“): Gao Ming stimmt mit der Ansicht der Untersuchungskommission der Seidentexte (帛書研究組) überein. Diese sagt, die Bedeutung von „褒“, bao, dem Zeichen, das das Yiben verwendet, sei „groß“, „prächtig“ („「褒」義為大為盛“) und passe hiermit viel besser in die Aufreihung, denn es handle sich jeweils um Gegensatzpaare (groß ← → minimal / nicht vorhanden). Das Zeichen „隱“ yin („unsichtbar“), sei ein späterer Schreibfehler. Die Untersuchungskommission zitiert den Kommentar Yan Zuns (嚴遵) zu dieser Stelle als einen weiteren Beleg.²¹ Yin Zhenhuan liest das Zeichen „褒“, bao, verbal als „preisen“- „das Dao preist das Namenlose“.²²

„夫唯道。善貸且成。“ / „Nur das Dao ist gut im Geben und Vollenden.“:

Das Jiaben ist bis auf die beiden Zeichen, „道善“ („das Dao ist gut darin“), beschädigt.²³ Das Yiben schreibt: „夫唯道。善始且善 179 成。“²⁴ („Nur das Dao ist gut im Anfangen und gut im Vollenden.“).

D.C. Lau übersetzt: „It is the way alone that is good at beginning and completing.“²⁵ Wing-Tsit Chan übersetzt: „Yet it is Tao alone that skillfully provides for all and brings them to perfection.“²⁶

Bambustext B ist an dieser Stelle beschädigt.

¹⁹ Siehe 張桂光, 〈「郭店楚墓竹簡·老子」釋注商榷〉, 《江漢考古》, 1999, 第二期 (總第71期), 74頁 und Endnote 93 in 崔仁義, 《荆門郭店楚簡老子研究》 (北京: 科學出版社, 1998), 52頁。Des weiteren siehe 《漢語大字典》, 第一卷, 199, 731頁, 《漢語大字典》, 第四卷, 2394頁。

²⁰ Siehe 《郭店楚墓竹簡》, 荆門市博物館編 (河北: 文物出版社, 1998), 118頁。

²¹ Siehe 高明, 《帛書老子校注》 (北京: 中華書局, 1996), 25頁 und 《馬王堆漢墓帛書》 (壹) (北京: 文物出版社, 1980), 89, 93頁。

²² Siehe 尹振環, 〈帛書《老子》含義不同的文句〉, 《道家文化研究》, 第十輯 (上海古籍出版社), 146-147頁。Siehe auch 《漢語大字典》, 第五卷, 3110頁。

²³ Siehe 高明, 25頁。

²⁴ Siehe 高明, 25頁。

²⁵ D.C. Lau, *Chinese Classics: Tao Te Ching* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1982), p. 195.

²⁶ Wing-Tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1973), p. 160.

道生一。一生二。二生三。三生萬物。萬物負陰而抱陽。沖氣以爲和。人之所惡。唯孤寡不穀。而王公以爲稱。故物或損之而益。或益之而損。人之所教。我亦教之。強梁者不得其死。吾將以爲教父。

Das Dao gebiert die Eins. Die Eins gebiert die Zwei. Die Zwei gebiert die Drei. Die Drei gebiert die „zehntausend Dinge“. Die „zehntausend Dinge“ tragen das Yin auf dem Rücken und umfassen das Yang. Das leere Qi sehen sie als harmonisierend an. Was die Menschen verabscheuen, ist elternlos, partnerlos und ohne Getreide zu sein, doch die Könige und Herzöge nehmen dies als Bezeichnung [für sich selbst]. *Daher* wird Manchem etwas weggenommen, und doch wird dadurch etwas hinzugefügt. *Manchem* wird etwas hinzugefügt, und doch wird dadurch etwas weggenommen. Was die Menschen lehren, lehre ich auch: Die Gewalttätigen sterben keines natürlichen Todes. Dies sehe ich an als einen Vater meiner Lehren.

Jiaben-Seidentextversion:

〔道生一。一生二。二生三。三生萬物。萬物 12 負陰而抱陽〕。中（沖）氣以爲和。天下之所惡。唯孤寡不稟（穀）。而王公以自名也。勿（物）或歟（損）之〔而益。13 益〕之而歟（損）。故（古）人〔之所〕教。夕（亦）議（我）而教人。故強良（梁）者不得死。我〔將〕以爲學父。

Yiben-Seidentextversion:

道生一。一生二。二生三。三生〔萬物。萬物負陰而 180 抱陽。沖氣〕以爲和。人之所亞（惡）。唯孤寡不稟（穀）。而王公以自〔名也。物或益之而〕云（損）。云（損）之而益。180 〔…〕。吾將以〔爲學〕父。

Erläuterungen:

„道生一。一生二。二生三。三生萬物。萬物負陰而抱陽。沖氣以爲和。“ / „Das Dao gebiert die Eins. Die Eins gebiert die Zwei. Die Zwei gebiert die Drei. Die Drei gebiert die ‘zehntausend Dinge’. Die ‘zehntausend Dinge’ tragen das Yin auf dem Rücken und umfassen das Yang. Das leere Qi sehen sie als harmonisierend an.“:

Das Jiaben schreibt: „〔道生一。一生二。二生三。三生萬物。萬物 12 負陰而抱陽〕。中（沖）氣以爲和。“¹ („[...] Das leere Qi sehen sie als harmonisierend an.“). Das Yiben schreibt: „道生一。一生二。二生三。三生〔萬物。萬物負陰而 180 抱陽。沖氣〕以爲和。“² („Das Dao gebiert die Eins. Die Eins gebiert die Zwei. Die Zwei gebiert die Drei. Die Drei gebiert [...] hervor. [...] sehen sie als harmonisierend an.“).

D.C. Lau übersetzt: „The way begets one; one begets two; two begets three; three begets the myriad creatures. The myriad creatures carry on their backs the *yin* and embrace in their arms the *yang*, taking the *chi'i* in between as harmony.“³ Wing-Tsit Chan übersetzt: „Tao produced the One. The One produced

¹ Siehe 高明，《帛書老子校注》（北京：中華書局，1996），29頁。

² Siehe 高明，29頁。

³ D.C. Lau, *Chinese Classics: Tao Te Ching* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1982), p. 197.

the two. The two produced the three. And the three produced the ten thousand things. The ten thousand things carry the yin and embrace the yang, {Yin is the passive, female cosmic principle or force while yang is the active or male principle.}and through the blending of the material force (*ch'i*) they achieve harmony.“⁴

„沖氣以爲和。“ („Das leere Qi sehen sie als harmonisierend an.“): Im Jiaben findet man eigentlich statt des Zeichens „沖“, chong („leer“), das Zeichen „中“, zhong („Mitte“), das ich für ein Lehnzeichen des Zeichens „沖“, chong („leer“), erachte. Mit „中氣“, zhong qi, könnten auch die beiden Leitbahnen in der Mitte, nämlich vor und hinter der Wirbelsäule gemeint sein. Man kann diesen Satz dann auch so übersetzen wie dies D.C. Lau oben tut. Zur Austauschbarkeit der Zeichen „中“, zhong („Mitte“), „盅“, chong/zhong („leer“), und „沖“, chong („leer“), siehe die Version des Bambustextes B von Kapitel 45 („大渥（盈）若中（盅）。其甬（用）不寡（窮）。“ / „Große Fülle scheint *leer zu sein*. In der Verwendung nimmt sie kein Ende.“).⁵

„人之所惡。唯孤寡不穀。而王公以爲稱。“ / „Was die Menschen verabscheuen, ist elternlos, partnerlos und ohne Getreide zu sein, doch die Könige und Herzöge nehmen dies als Bezeichnung [für sich selbst].“:

Das Jiaben schreibt: „天下之所惡。唯孤寡不稊（穀）。而王公以自名也。“⁶ („Was von *der Welt* verabscheut wird, ist elternlos, partnerlos und ohne Getreide zu sein, doch die Könige und Herzöge *nehmen sie, um sich selbst zu benennen*.“). Das Yiben schreibt: „人之所亞（惡）。唯孤寡不稊（穀）。而王公以自〔名也〕。“⁷ („Was die Menschen verabscheuen, ist elternlos, partnerlos und ohne Getreide zu sein, doch die Könige und Herzöge *nehmen sie, um sich selbst [...]*.“).

D.C. Lau übersetzt: „There are no words which the world detests more than 'solitary', 'desolate' and 'hapless', yet princes and lords refer to themselves by them.“⁸ Wing-Tsit Chan übersetzt: „People hate to be the orphaned, the lonely ones, and the unworthy. And yet kings and lords call themselves by these names.“⁹

Siehe auch Kapitel 39 („故貴以賤爲本。高以下爲基。是以侯王自謂孤寡不穀。“ / „Daher nimmt das Edle das Gemeine als Wurzel, nimmt das Hohe das Niedrige als Grundlage. Deshalb bezeichnen sich Fürsten und Könige selbst als elternlos, partnerlos,

⁴ Wing-Tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1973), p. 160.

⁵ Siehe 《郭店楚墓竹簡》，荆門市博物館編（河北：文物出版社，1998），118頁。

⁶ Siehe 高明，《帛書老子校注》（北京：中華書局，1996），31頁。

⁷ Siehe 《馬王堆漢墓帛書》（壹）（北京：文物出版社，1980），89頁 und 高明，31頁。

⁸ D.C. Lau, *Chinese Classics: Tao Te Ching* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1982), p. 197.

⁹ Wing-Tsit Chan, p. 161.

ohne Getreide.“ Siehe auch die Version der Seidentexte.).

„故物或損之而益。或益之而損。“ / „Daher wird Manchem etwas weggenommen, und doch wird dadurch etwas hinzugefügt. *Manchem* wird etwas hinzugefügt, und doch wird dadurch etwas weggenommen.“:

Im Yiben ist die Reihenfolge der beiden Sätze genau umgekehrt wie die in der Wang-Bi-Textversion und in der Version des Jiabens. Das Jiaben schreibt: „勿（物）或歟（損）之〔而益。13益〕之而歟（損）。“¹⁰ („Daher wird Manchem etwas weggenommen [...] und dadurch weggenommen.“). Das Yiben schreibt: „〔物或益之而〕云（損）。云（損）之而益。180■“¹¹ („[...] *weggenommen. [Manchem] wird etwas weggenommen und dadurch hinzugefügt.*“).

D.C. Lau übersetzt: „Thus a thing is sometimes added to by being diminished and diminished by being added to.“¹² Wing-Tsit Chan übersetzt: „Therefore it is often the case that things gain by losing and lose by gaining.“¹³

Die Zeichen „物或“, *wu huo*, die ich hier als „Manchem“ übersetze, bedeuten wörtlich „unter den Dingen/Menschen gibt es welche“.

„人之所教。我亦教之。“ / „Was die Menschen lehren, lehre ich auch: ...“:

Das Jiaben schreibt: „故（古）人〔之所〕教。夕（亦）議（我）而教人。“¹⁴ („Was die Menschen *früher* lehrten, *darüber rede [ich]* auch und lehre es die Menschen: ...“). Das Yiben ist an dieser Stelle beschädigt.¹⁵

D.C. Lau übersetzt: „Thus what others teach I also, after due consideration, teach others.“¹⁶ Wing-Tsit Chan übersetzt: „What others have taught, I teach also:“¹⁷

Es gibt in den verschiedenen *Laozi*-Ausgaben etliche unterschiedliche Textversionen.¹⁸ Gao Ming ist der Meinung, daß im Jiaben das Zeichen „議“, *yi* („reden“),¹⁹ fälschlicherweise für das Zeichen „我“, *wo* („ich“), verwendet wurde.²⁰ Yin Zhenhuan hält die Interpretation Gao Mings für falsch. Er hält das Zeichen des Jiabens für rich-

¹⁰ Siehe 高明, 《帛書老子校注》(北京:中華書局, 1996), 32頁。

¹¹ Siehe 高明, 32頁。

¹² D.C. Lau, *Chinese Classics: Tao Te Ching* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1982), p. 197.

¹³ Wing-Tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1973), p. 161.

¹⁴ Siehe 高明, 33頁。

¹⁵ Siehe 高明, 33頁。

¹⁶ D.C. Lau, p. 197.

¹⁷ Wing-Tsit Chan, p. 161.

¹⁸ Siehe 蔣錫昌, 《老子校詁》(1937。成都:成都古籍書店, 1988), 283頁。

¹⁹ Siehe 《漢語大字典》, 第六卷, 4026頁。

²⁰ Siehe 高明, 33-34頁。

tig.²¹ Huang Zhao sagt, daß das Zeichen „議“, yi („reden“), im Jiaben für das Zeichen „義“, yi („Bedeutung“), stehe.²² Damit wäre in seinem Sinne der Satz zu lesen als: „古人之所教，亦義而教人。“ („Was uns die Menschen früher lehrten, dessen Sinn lehre ich auch die Menschen.“).

„強梁者不得其死。吾將以爲教父。“ / „Die Gewalttätigen sterben keines natürlichen Todes. Dies sehe ich an als einen Vater meiner Lehren.“:

Das Jiaben schreibt: „故強良（梁）者不得死。我〔將〕以爲學父。“²³ („Daher, die Gewalttätigen sterben keines natürlichen Todes. Dies sehe *ich* an als einen Vater meiner Lehren.“). Das Yiben schreibt: „〔...〕。吾將以〔爲學〕父。“²⁴ („[...] Dies nehme ich [...] Vater [...].“).

D.C. Lau übersetzt: „Thus as the violent do not come to a natural end, I take this as my preceptor.“²⁵ Wing-Tsit Chan übersetzt: „...: 'Violent and fierce people do not die a natural death.' I shall make this the father (basis or starting point) of my teaching.“²⁶

„強梁者不得其死。“ („Die Gewalttätigen sterben keines natürlichen Todes.“): Hier scheint es sich um eine alte Redewendung zu handeln, die im Buch *Laozi* zitiert wird. Gemäß traditioneller Interpretation ist damit gemeint, daß Gewaltmenschen keines natürlichen Todes sterben.²⁷ Yin Zhenhuan hält jedoch die Version des Jiabens für die korrekte, da diese in direkter Beziehung zu „人之所惡。唯孤寡不穀。而王公以爲稱。“ („Was die Menschen verabscheuen, ist elternlos, partnerlos und ohne Getreide zu sein, doch die Könige und Herzöge nehmen dies als Bezeichnung [für sich selbst].“) weiter oben stünde. Seiner Interpretation folgend könnte man übersetzen: „Wer darum ringt, als gut/tüchtig bezeichnet zu werden, nimmt kein gutes Ende.“²⁸

„吾將以爲教父。“ („Dies sehe ich an als einen Vater meiner Lehren.“): Zhu Qianzhi (朱謙之) ist der Ansicht, daß „教父“, jiao fu / „學父“ xue fu („Vater meiner Lehren“), mit dem heutigen „師傅“ shi fu, „Lehrmeister“ identisch sei.²⁹ Anzumerken ist hier, daß die Vater-Figur in einem patriarchalischen Kontext einerseits und in einem nicht-patri-

²¹ Siehe 尹振環，〈《帛書老子校注》考評〉，《文獻》，1998(2)，204頁。

²² Siehe 黃鈞，〈《帛書老子校注析》〉（台北：學生書局，1991），234頁。

²³ Siehe 高明，〈《帛書老子校注》〉（北京：中華書局，1996），34頁。

²⁴ Siehe 《馬王堆漢墓帛書》（壹）（北京：文物出版社，1980），89頁 und 高明，34頁。

²⁵ D.C. Lau, *Chinese Classics: Tao Te Ching* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1982), p. 197.

²⁶ Wing-Tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1973), p. 161.

²⁷ Siehe 高明，35頁。

²⁸ Siehe 尹振環，〈恢復《老子》的本來面目----帛書《老子》與今本《老子》之比較研究〉，《文獻》，1992(3)，82-83頁。Die Begriffe „孤、寡、不穀“ versteht Yin Zhenhuan als „von wenig Tugend, von geringer Tugend, nicht gut“.

archaischen Kontext andererseits unterschiedliche Orientierungsmodelle für männliches Verhalten bietet.

²⁹ Siehe 高明, 《帛書老子校注》(北京:中華書局, 1996), 34頁。

Wang-Bi-Textversion:

四十三章

Kapitel 43

天下之至柔。馳騁天下
之至堅。無有入無間。
吾是以知無爲之有益。
不言之教。無爲之益。
天下希及之。

Das Weicheste in der Welt reitet das Festeste in der Welt.
Was ohne Existenz ist, dringt ein in das, was keine Zwischenräume hat. Ich weiß deshalb, daß das Nicht-Handeln vorteilhaft ist. Ein Lehren ohne zu reden, die Vorteilhaftigkeit des Nicht-Handelns, in der Welt gibt es nur wenige, die dies erreichen.

Jiaben-Seidentextversion:

Yiben-Seidentextversion:

天下之至柔。〔馳〕**14**騁於天下之致（至）堅。无有入於无間。五（吾）是以知无爲〔之有〕益也。不〔言之〕教。无爲之益。〔天〕**15**下希能及之矣。

天下之至〔柔〕。馳騁乎（於）天下〔之至堅〕。**181**无有入於〔无間〕。吾是以〔知无爲之有益〕也。不〔…〕矣。

Erläuterungen:

„天下之至柔。馳騁天下之至堅。“ / „Das Weicheste in der Welt reitet das Festeste in der Welt.“:

Das Jiaben schreibt: „天下之至柔。〔馳〕**14**騁於天下之致（至）堅。“¹ („Das Weicheste in der Welt [galop]piert *über* das Festeste in der Welt.“). Das Yiben schreibt: „天下之至〔柔〕。馳騁乎（於）天下〔之至堅〕。“² („Das [...] in der Welt galoppiert *über* [...] in der Welt.“).

D.C. Lau übersetzt: „The most submissive thing in the world can ride roughshod over the most unyielding in the world—....“³ Wing-Tsit Chan übersetzt: „The softest things in the world overcome the hardest things in the world.“⁴

Siehe auch Kapitel 78 („天下莫柔弱於水。而攻堅強者莫之能勝。以其無以易之。“ / „In der Welt ist nichts weicher und schwächer als das Wasser. Doch im Angreifen des Festen und Starken kann es nicht besiegt werden, da es nichts gibt, wodurch es verändert werden könnte.“).

Zum Zeichen „馳騁“, chi cheng („galoppieren“), siehe auch Kapitel 12 („馳騁畋獵。令人心發狂。“ / „Galoppieren und Jagen lassen das Herz der Menschen wild werden.“).

„無有入無間。吾是以知無爲之有益。“ / „Was ohne Existenz ist, dringt ein in das, was keine Zwischenräume hat. Ich weiß deshalb, daß das Nicht-Handeln vorteilhaft

¹ Siehe 高明, 《帛書老子校注》(北京: 中華書局, 1996), 35頁。

² Siehe 高明, 35頁。

³ D.C. Lau, *Chinese Classics: Tao Te Ching* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1982), p. 199.

⁴ Wing-Tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1973), p. 161.

ist.“:

Das Jiaben schreibt: „无有入於无間。五（吾）是以知无爲〔之有〕益也。“⁵ („Was ohne Existenz ist, dringt ein in das, was keine Zwischenräume hat. Ich weiß deshalb, daß das *Nicht-Handeln* vorteilhaft [...].“). Das Yiben schreibt: „〔181■无有入於〕无間。吾是以〔知无爲之有益〕也。“⁶ („[...] was keine Zwischenräume hat. Ich [...] deshalb, [...].“).

D.C. Lau übersetzt: „...—that which is without substance entering that which has no gaps. That is why I know the benefit of resorting to no action.“⁷ Wing-Tsit Chan übersetzt: „Non-being penetrates that in which there is no space. Through this I know the advantage of taking no action.“⁸ Richard John Lynn übersetzt: „That which has no physical existence can squeeze through where there is no space, so from this I know how advantageous it is to act without conscious purpose.“⁹

„不言之教。無爲之益。天下希及之。“ / „Ein Lehren ohne zu reden, die Vorteilhaftigkeit des Nicht-Handelns, in der Welt gibt es nur wenige, die dies erreichen.“:

Das Jiaben schreibt: „不〔言之〕教。无爲之益。〔天〕15下希能及之矣。“¹⁰ („Ein Lehren ohne zu [...], die Vorteilhaftigkeit des *Nicht-Handelns*, in der [...] gibt es nur wenige, die dies erreichen können.“). Im Yiben ist nur noch das erste Zeichen, „不“, bu („nicht“), und das letzte Zeichen, „矣“, yi (Partikel, um das Ende einer Sinneinheit anzuzeigen), erhalten.¹¹

D.C. Lau übersetzt: „The teaching that uses no words, the benefit of resorting to no action, these are beyond the understanding of all but a very few in the world.“¹² Wing-Tsit Chan übersetzt: „Few in the world can understand teaching without words and the advantage of taking no action.“¹³

Siehe auch Kapitel 2 („是以聖人處無爲之事。行不言之教。“ / „Deshalb verweilen Menschen des Einklangs in Angelegenheiten des Nicht-Handelns. Sie praktizieren ein Lehren des Nicht-Redens.“), 70 („吾言甚易知。甚易行。天下莫能知。莫能行。“ / „Meine Rede ist äußerst einfach zu verstehen, äußerst einfach auszuführen. Niemand in der Welt kann sie [jedoch] verstehen, niemand kann sie ausführen.“).

⁵ Siehe 高明, 《帛書老子校注》(北京:中華書局, 1996), 36-37頁。

⁶ Siehe 高明, 36-37頁。

⁷ D.C. Lau, *Chinese Classics: Tao Te Ching* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1982), p. 199.

⁸ Wing-Tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1973), p. 161.

⁹ Richard John Lynn, *The Classic of the Way and Virtue: A New Translation of the Tao-te ching of Laozi as Interpreted by Wang Bi* (New York: Columbia University Press, 1999), p. 137.

¹⁰ Siehe 高明, 38頁。

¹¹ Siehe 高明, 38頁。

¹² D.C. Lau, p. 199.

¹³ Wing-Tsit Chan, p. 161.

Wang-Bi-Textversion:

四十四章

Kapitel 44

名與身孰親。身與貨孰多。得與亡孰病。是故甚愛必大費。多藏必厚亡。知足不辱。知止不殆。可以長久。

Reputation oder man selbst, was steht einem näher? Sich selbst oder Wertsachen, was [schätzt man] mehr? [Reputation und Wertsachen] erhalten oder [sich selbst] verlieren, was ist problematischer? *Deshalb*, übermäßig [die Reputation] zu lieben, führt zwangsläufig dazu, in großem Maße zu verschwenden. Viel [an Wertsachen] anzuhäufen, führt zwangsläufig dazu, in dickem Maße zu verlieren. Weiß man, was genug ist, erleidet man keine Schande. Weiß man aufzuhören, gerät man nicht in Gefahr. Man kann alt werden und lange währen.

Jiaben-Seidentextversion:

Yiben-Seidentextversion:

名與身孰親。身與貨孰多。得與亡孰病。甚〔愛必大費。多藏必厚〕¹⁶亡。故知足不辱。知止不殆。可以長久。

名與 **181** […] 。 **182**

Bambustextversion:

A:

名與身孰(孰)新(親)。身與貨³⁵孰(孰)多。貴(得)與賁(亡)孰(孰)病(病)。
甚悉(愛)必大費(費)。厚(厚)費(藏)必多賁(亡)。古(故)智(知)足不辱。智(知)
止不怠(殆)。可₃以長舊(久)。

Erläuterungen:

„名與身孰親。身與貨孰多。得與亡孰病。“ / „Reputation oder man selbst, was steht einem näher? Sich selbst oder Wertsachen, was [schätzt man] mehr? [Reputation und Wertsachen] erhalten oder [sich selbst] verlieren, was ist problematischer?“:

Das Jiaben schreibt: „名與身孰親。身與貨孰多。得與亡孰病。“¹ („Reputation oder man selbst, was steht einem näher? Sich selbst oder Wertsachen, was [schätzt man] mehr? [Reputation und Wertsachen] erhalten oder [sich selbst] verlieren, was ist problematischer?“). Im Yiben sind an dieser Stelle nur noch die beiden ersten Zeichen „名與 **181**“ („Reputation und/oder“) erhalten.²

D.C. Lau übersetzt: „Your name or your person, which is dearer? Your person or your goods, which is worth more? Gain or loss, which is a greater bane?“³ Wing-Tsit Chan übersetzt: „Which does one love more, fame or one's own life? Which is more valuable, one's own life or wealth? Which is worse, gain or loss?“⁴

¹ Siehe 《馬王堆漢墓帛書》(壹)(北京:文物出版社,1980),3頁。

² Siehe 《馬王堆漢墓帛書》(壹),89-90頁。

³ D.C. Lau, *Chinese Classics: Tao Te Ching* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1982), p. 199.

⁴ Wing-Tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton, N.J.: Princeton University Press,

Die Version des Bambustextes kann man folgendermaßen übersetzen: „Reputation oder man selbst, *was* steht einem näher? Sich selbst oder Wertsachen, *was* [schätzt man] mehr? [Reputation und Wertsachen] erhalten oder [sich selbst] verlieren, *was* ist problematischer?“⁵

Das Zeichen „名“, ming, bedeutet hier nicht einfach „Name“, sondern meint hier die hiervon abgeleiteten Bedeutungen wie „Ansehen“ und „Reputation“.

„是故甚愛必大費。多藏必厚亡。“ / „Deshalb, übermäßig [die Reputation] zu lieben, führt zwangsläufig dazu, in großem Maße zu verschwenden. Viel [an Wertsachen] anzuhäufen, führt zwangsläufig dazu, in dickem Maße zu verlieren.“:

Im Jiaben ist lediglich noch das erste und letzte Zeichen erhalten, nämlich „甚“, shen („sehr“), und „16 亡“, wang („verlieren“). Das bedeutet, daß das Jiaben ebenso wie die Jingfu-Ausgabe („景福本“), die Heshang-Gong-Ausgabe („河上公“) und die Guhuan-Ausgabe („顧歡本“) nicht die Zeichen „是故“, shi gu („deshalb“), enthalten. Das Yiben ist an dieser Stelle beschädigt.⁶

D.C. Lau übersetzt: „Excessive stinginess is sure to lead to great expense; too much store is sure to end in immense loss.“⁷ Wing-Tsit Chan übersetzt: „Therefore he who has lavish desires will spend extravagantly. He who hoards most will lose heavily.“⁸

Bambustext A unterscheidet sich im zweiten Satz in der Wortfolge von der Wang-Bi-Textversion. Man kann Bambustext A folgendermaßen übersetzen: „Übermäßig [die Reputation] zu lieben, führt zwangsläufig dazu, in großem Maße zu verschwenden. *In dickem Maß* [Wertsachen] *räuberisch* anzuhäufen, führt zwangsläufig dazu, *viel* zu verlieren.“ Liao Mingchun liest das Zeichen, das die Untersuchungskommission als ein Lehnzeichen für das Zeichen „藏“, cang/zang („anhäufen/aufbewahren“), liest, als das Zeichen „贓“, zang („sich auf unrechtmäßige Weise Wertsachen aneignen“, „bestochen werden“).⁹

„知足不辱。知止不殆。可以長久。“ / „Weiß man, was genug ist, erleidet man keine Schande. Weiß man aufzuhören, gerät man nicht in Gefahr. Man kann alt werden

1973), p. 161.

⁵ Siehe auch 廖名春, 〈楚簡老子校詁, 三(中)〉, 《大陸雜誌》, 第99卷第2期, 1999, 44-45頁。

⁶ Siehe 高明, 《帛書老子校注》(北京:中華書局, 1996), 40頁。

⁷ D.C. Lau, *Chinese Classics: Tao Te Ching* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1982), p. 199-201.

⁸ Wing-Tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1973), p. 161.

⁹ Siehe 廖名春, 46頁。Des weiteren siehe für das Zeichen „贓“, zang, 《漢語大字典》, 第六卷, 3660頁。

und lange wahren.“:

Das Jiaben schreibt: „故知足不辱。知止不殆。可以長久。“¹⁰ („Daher, weiß man, was genug ist, erleidet man keine Schande. Weiß man aufzuhören, gerät man nicht in Gefahr. Man kann alt werden und lange wahren.“). Das Yiben ist an dieser Stelle beschädigt.¹¹

D.C. Lau übersetzt: „Knowing contentment one suffers no humiliation; knowing when to stop one will be free from danger; this is the way to endure for long.“¹² Wing-Tsit Chan übersetzt: „He who is contented suffers no disgrace. He who knows when to stop is free from danger. Therefore he can long endure.“¹³

Die Version des Bambustextes A kann man folgendermaßen übersetzen: „Daher, weiß man, was genug ist, erleidet man keine Schande. Weiß man aufzuhören, gerät man nicht in Gefahr. Man kann alt werden und lange während sein.“

Siehe auch Kapitel 32 („始制有名。名亦既有。夫亦將知止。知止可以不殆。“ / „Als man anfang abzutrennen, gab es Namen. Da es die Namen schon einmal gibt, sollte man auch wissen, wann man aufhören sollte. Wenn man weiß, wann man aufhören sollte, kann man Gefahren entgehen.“), 33 („知足者富。“ / „Wer versteht, was genug ist, ist reich.“) und 46 („禍莫大於不知足。咎莫大於欲得。故知足之足常足矣。“ / „Kein Unheil ist größer, als nicht zu wissen, was genug ist. Kein Vergehen ist größer, als etwas erlangen zu wollen. Weiß man *daher*, daß genug genug ist, hat man beständig genug.“ Siehe allerdings auch die Version der Seidentexte und die des Bambustextes A.).

Ich betrachte diese Aussage auch im Hinblick auf eine Gruppe, ein Volk und nicht nur lediglich im Hinblick auf ein Individuum. Siehe diesbezüglich auch Kapitel 54 („善建者不拔。善抱者不脫。子孫以祭祀不輟。“ / „Was gut errichtet ist, läßt sich nicht entwurzeln. Was man gut umfaßt, läßt sich nicht entziehen. Die Kinder und Enkelkinder fahren somit unaufhörlich mit dem Opfern fort.“).

¹⁰ Siehe 高明, 《帛書老子校注》(北京: 中華書局, 1996), 40頁。

¹¹ Siehe 高明, 41頁。

¹² D.C. Lau, *Chinese Classics: Tao Te Ching* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1982), p. 201.

¹³ Wing-Tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1973), p. 161.

Wang-Bi-Textversion:

四十五章

Kapitel 45

大成若缺。其用不弊。
大盈若沖。其用不窮。
大直若屈。大巧若拙。
大辯若訥。躁勝寒。靜
勝熱。清靜爲天下正。

Große Vollendung scheint makelhaft zu sein. In der Verwendung nutzt sie nicht ab. Große Fülle scheint leer zu sein. In der Verwendung nimmt sie kein Ende. Große Geradheit scheint gekrümmt zu sein. Große Kunstfertigkeit scheint ungeschickt zu sein. *Großes Disputieren scheint schwerfällig (in der Rede)*. Aktivität besiegt Kälte. Ruhe besiegt Hitze. Klarsein und Ruhigsein sind Vorbilder für die Welt.

Jiaben-Seidentextversion:

Yiben-Seidentextversion:

大成若缺。其用不弊（敝）。大盈若盅（盅、沖），其用不窮（窮、窘）。大直¹⁷如詘。大巧如拙。大贏如柄（柄、訥）。趨勝寒。靚（靜）勝炁（熱）。請（清）靚（靜）可以爲天下正。

[...] 盈如沖（盅）。其[...] 巧如拙。[大贏如] 絀。趨朕（勝）寒。¹⁸² [...]。

Bambustextversion:

B:

大成若₃ 缺(缺), 其用(用)不弊(敝)。大₁₇ 盈(盈)若中(盅), 其用(用)不窮(窮)。大₁₇ 巧(巧)若拙(拙)。大成若詘。大₁₇ 植(直)若屈。■ 燥(燥) 勳(勝)蒼(滄), 青(清)勳(勝)然(熱)。清清(靜)為天下定(正)。

Erläuterungen:

Wie man aus Bambustext B erkennen kann, scheint es sich hier nicht um ein, sondern um zwei „Kapitel“ zu handeln.

„大成若缺。其用不弊。大盈若沖。其用不窮。“ / „Große Vollendung scheint makelhaft zu sein. In der Verwendung nutzt sie nicht ab. Große Fülle scheint leer zu sein. In der Verwendung nimmt sie kein Ende.“:

Das Jiaben schreibt: „大成若缺。其用不弊（敝）。大盈若盅（盅、沖），其用不窮（窮、窘）。“¹ („Große Vollendung scheint makelhaft zu sein. In der Verwendung *nutzt* sie nicht *ab*. Große Fülle scheint *leer zu sein*. In der Verwendung nimmt sie kein Ende.“). Das Yiben ist stark zerstört, es sind nur noch vier Zeichen erhalten: „盈如沖（盅）。其“² („[...] Fülle *scheint leer zu sein*. [...]“).

D.C. Lau übersetzt: „Great perfection seems chipped, yet use will not wear it out; great fullness seems empty, yet use will not drain it;“³ Wing-Tsit Chan übersetzt: „What is most perfect seems to be incom-

¹ Siehe 《馬王堆漢墓帛書》（壹）（北京：文物出版社，1980），3頁 und 高明，《帛書老子校注》（北京：中華書局，1996），41-42頁。

² Siehe 《馬王堆漢墓帛書》（壹），90頁 und 高明，41-42頁。

³ D.C. Lau, *Chinese Classics: Tao Te Ching* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1982), p.

plete; but its utility is unimpaired. What is most full seems to be empty; but its usefulness is inexhaustible.“⁴ Richard John Lynn übersetzt: „Great completion seems incomplete, but its functioning is never exhausted. Great fullness seems empty, but its functioning is limitless.“⁵

Die Version des Bambustextes B kann man folgendermaßen übersetzen: „Große Vollendung scheint makelhaft zu sein. In der Verwendung *nutzt* sie nicht *ab*. Große Fülle scheint *leer zu sein*. In der Verwendung nimmt sie kein Ende.“⁶

„大盈若沖。“ („Große Fülle scheint leer zu sein.“): Zur Austauschbarkeit der Zeichen „中“, zhong („Mitte“), und „沖“, chong („leer“), oder „盅“, zhong („leer“), siehe auch die Version des Bambustextes B.

„大直若屈。大巧若拙。大辯若訥。“ / „Große Geradheit scheint gekrümmt zu sein. Große Kunstfertigkeit scheint ungeschickt zu sein. *Großes Disputieren scheint schwerfällig (in der Rede)*.“:

Das Jiaben schreibt: „大直 17 如詘。大巧如拙。大贏如訥（訥、訥）。“⁷ („Große Geradheit *scheint gekrümmt zu sein*. Große Kunstfertigkeit *scheint* ungeschickt zu sein. *Großer Überfluß scheint heiß / schwerfällig (in der Rede) (?) zu sein*.“). Das Yiben ist hier stark beschädigt. Es sind nur noch die Zeichen „巧如拙“ („Kunstfertigkeit *scheint* ungeschickt zu sein.“), und das Zeichen „絀“, chu („Verlust“, „nicht ausreichend“), erhalten.⁸

D.C. Lau übersetzt: „Great straightness seems bent; great skill seems awkward; great surplus seems deficient; great eloquence seems tongue-tied.“⁹ Wing-Tsit Chan übersetzt: „What is most straight seems to be crooked. The greatest skill seems to be clumsy. The greatest eloquence seems to stutter.“¹⁰

Die Version des Bambustextes B kann man folgendermaßen übersetzen: „*Große Kunstfertigkeit scheint ungeschickt zu sein. Große Vollendung scheint schwerfällig (in der Rede) / gebeugt zu sein / gedemütigt zu sein. Große Geradheit scheint gekrümmt zu sein*.“

Yin Zhenhuan ist der Ansicht, daß die Textstelle „大贏如訥。“ („*Großer Überfluß*

201.

⁴ Wing-Tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1973), p. 161.

⁵ Richard John Lynn, *The Classic of the Way and Virtue: A New Translation of the Tao-te ching of Laozi as Interpreted by Wang Bi* (New York: Columbia University Press, 1999), p. 139.

⁶ Siehe auch 廖名春, 〈楚簡老子校詁, 二(上)〉, 《大陸雜誌》, 第98卷第5期, 1999, 43-45頁。

⁷ Siehe 《馬王堆漢墓帛書》(壹)(北京:文物出版社, 1980), 3頁 und 高明, 《帛書老子校注》(北京:中華書局, 1996), 43頁。

⁸ Siehe 《馬王堆漢墓帛書》(壹), 90頁 und 高明, 43頁。

⁹ D.C. Lau, *Chinese Classics: Tao Te Ching* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1982), p. 201.

¹⁰ Wing-Tsit Chan, p. 161.

scheint heiß / schwerfällig (in der Rede) (?) zu sein.“) im Jiaben-Seidentext fehlerhaft sei und „大贏如紂。“ („Großer Überfluß scheint *unzureichend zu sein.*“) lauten müsse.¹¹ Die Untersuchungskommission für die Seidentexte vertritt eine andere Ansicht. Sie meint, das Jiaben sei fehlerhaft verkürzt und im zerstörten Yiben sei ausreichend Platz für den Satz „大辯若訥。“ („*Großes Disputieren scheint zu stottern.*“).¹²

Liao Mingchun ist der Ansicht daß das Zeichen „成“, cheng („vollenden“), in Bambustext B und das Zeichen „贏“, ying („Überfluß“), im Jiaben-Seidentext Lehnzeichen für das Zeichen „辯“, bian („disputieren“), seien. Das Zeichen „炳“, nen („heiß“), im Jiaben-Seidentext sei ein Lehnzeichen für das Zeichen „訥“, ne („schwerfällig (in der Rede)“), das Zeichen „紂“, chu („nicht ausreichen“, „minderwertig“), im Yiben-Seidentext ein Lehnzeichen für das Zeichen „詘“, qu/chu („schwerfällig (in der Rede)“, „gebeugt“).¹³

Zum Zeichen „辯“, bian („disputieren“), siehe auch Kapitel 81 („善者不辯。辯者不善。“ / „*Wer gut ist, disputiert nicht. Wer disputiert, ist nicht gut.*“ Siehe allerdings auch die Version des Yibens.).

„躁勝寒。靜勝熱。清靜爲天下正。“ / „*Aktivität besiegt Kälte. Ruhe besiegt Hitze. Klarsein und Ruhigsein sind Vorbilder für die Welt.*“:

Das Jiaben schreibt: „趨勝寒。靚（靜）勝炁（熱）。請（清）靚（靜）可以爲天下正。“¹⁴ („*Aktivität besiegt Kälte. Ruhe besiegt Hitze. Klarsein und Ruhigsein kann man als Vorbilder für die Welt ansehen.*“). Im Yiben sind nur noch die ersten drei Zeichen erhalten: „趨朕（勝）寒。182■“¹⁵ („*Aktivität besiegt Kälte.*“).

D.C. Lau übersetzt: „Restlessness overcomes the cold; stillness overcomes the heat. Limpid and still, one can be a leader in the empire.“¹⁶ Wing-Tsit Chan übersetzt: „Hasty movement overcomes cold, (but) tranquility overcomes heat. By being greatly tranquil, one is qualified to be the ruler of the world.“¹⁷

Die Version des Bambustextes B kann man folgendermaßen übersetzen: „Aktivität

¹¹ Siehe 尹振環, 〈恢復《老子》的本來面目 ---- 帛書《老子》與今本《老子》之比較研究〉, 《文獻》, 1992(3), 83頁。

¹² Siehe Endnote 10 zum Jiaben (德篇) und Endnote 11 zum Yiben (德篇) in 《馬王堆漢墓帛書》(壹) (北京: 文物出版社, 1980), 7, 93頁。

¹³ Siehe 廖名春, 〈楚簡老子校詁, 二(上)〉, 《大陸雜誌》, 第98卷第5期, 1999, 45-46頁。Des weiteren siehe zum Zeichen „成“, cheng, 《漢語大字典》, 第二卷, 1399-1400頁, zum Zeichen „訥“, ne, 《漢語大字典》, 第六卷, 3946頁, zum Zeichen „炳“, nen, 《漢語大字典》, 第三卷, 2192頁, zum Zeichen „詘“, qu/chu, 《漢語大字典》, 第六卷, 3958-3959頁, zum Zeichen „贏“, ying, 《漢語大字典》, 第三卷, 2125頁。

¹⁴ Siehe 高明, 《帛書老子校注》(北京: 中華書局, 1996), 45頁。

¹⁵ Siehe 高明, 45頁。

¹⁶ D.C. Lau, *Chinese Classics: Tao Te Ching* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1982), p. 201.

¹⁷ Wing-Tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1973), p. 162.

besiegt *Kälte*. Ruhe besiegt Hitze. Klarsein und Ruhigsein sind, was die Welt *stabil macht*.“

„躁勝寒。靜勝熱。“ („Aktivität besiegt Kälte. Ruhe besiegt Hitze.“): Gao Ming ist der Meinung, daß die Zeichen „趨“, zao, und „躁“, zao, die ich als „Aktivität“ übersetze, hastige schnelle Bewegung bedeuteten. Hastige, schnelle Bewegung sei in der Lage, Kälte zu überwinden. Das Zeichen „炁“, jiong, im Jiaben-Seidentext entspreche dem Zeichen „熱“, re („Hitze“). Ruhe sei in der Lage, Hitze zu überwinden.¹⁸ Er zitiert Zhu Qianzhi (朱謙之), der das Zeichen „躁“ zao, („hastige Bewegung“), als das Zeichen „燥“, zao („Feuerwärme“), liest. Denn das Zeichen „燥“, zao („Feuerwärme“), sei ein Dialektausdruck aus dem Staate Chu (楚) gewesen, aus dem Laozi stammte. Des weiteren liest Zhu Qianzhi dann das Zeichen „靜“ jing, Ruhe, als das Zeichen „濤“ jing („klares Wasser“). Seiner Meinung nach bedeutet dieser Satz dann: „Feuerwärme besiegt Kälte, klares Wasser besiegt Hitze.“¹⁹ William G. Boltz versteht diese Passage unter Berücksichtigung des Jiaben-Seidentextes folgendermaßen: „Dry warmth overcomes chills; cool moisture overcomes a fever.“²⁰ Auch Bambustext B bietet hier keine eindeutige Entscheidungshilfe.²¹ Liao Mingchun hält die Ansicht Gao Mings für richtig, der die Ansicht Zhu Qianzhis als nicht zutreffend betrachtet.²²

Zum Zeichen „躁“, zao („hektisch“, „hastig“, „bewegen“),²³ siehe auch Kapitel 26 („奈何萬乘之主。而以身輕天下。輕則失本。躁則失君。“ / „Wie können Herrscher über zehntausend Wagen wegen sich selbst die Welt leicht nehmen? Nehmen sie sie leicht, dann verlieren sie die Wurzel. Sind sie unruhig, verlieren sie das Oberhaupt.“ Siehe allerdings auch die Version der Seidentexte.).

„清靜爲天下正。“ („Klarsein und Ruhigsein sind Vorbilder für die Welt.“): Liao Mingchun hält das Zeichen „正“, zheng („aufrecht“, „Vorbild/vorbildlich“, „Richtlinie“), für das eigentliche Zeichen, da das Zeichen „定“, ding („ruhig/still“, „stabil“), das man in Bambustext B findet, mit ihm gleichlautend gewesen sei und auch andere Ausgaben das Zeichen „正“, zheng, verwenden.²⁴

¹⁸ Siehe 高明, 《帛書老子校注》(北京:中華書局, 1996), 46頁。Siehe auch Endnote 11 in 《馬王堆漢墓帛書》(壹)(北京:文物出版社, 1980), 7頁。

¹⁹ Siehe 高明, 45-46頁。

²⁰ Siehe William G. Boltz, „Textual Criticism *More Sinico*“, *Early China*, 20, 1995, p. 402.

²¹ Siehe 《郭店楚墓竹簡》, 荆門市博物館編(河北:文物出版社, 1998), 118, 120頁。

²² Siehe 廖名春, 〈楚簡老子校詁, 二(下)〉, 《大陸雜誌》, 第98卷第6期, 1999, 40頁。

²³ Siehe 《漢語大字典》, 第六卷, 3743-3744頁。

²⁴ Siehe 廖名春, 42頁。

Wang-Bi-Textversion:

四十六章

Kapitel 46

天下有道。卻走馬以糞。
。天下無道。戎馬生於
郊。禍莫大於不知足。
咎莫大於欲得。故知足
之足常足矣。

Ist das Dao in der Welt, werden die Arbeitspferde zurückge-
geben zum Düngen. Ist die Welt ohne Dao, werden Kriegs-
pferde an den Grenzen geboren. Kein Unheil ist größer, als
nicht zu wissen, was genug ist. Kein Vergehen ist größer, als
etwas erlangen zu wollen. Weiß man *daher*, daß genug ge-
nug ist, hat man beständig genug.

Jiabben-Seidentextversion:

• 天下有道。〔卻〕走馬以 18 糞。天下
无道。戎馬生於郊。• 罪莫大於可欲。
𪛗 (禍) 莫大於不知足。咎莫憚於欲得
。〔故知 19 足之足〕恆足矣。

Yiben-Seidentextversion:

〔天下有〕道。卻走馬〔以〕糞。无道
。戎馬生於郊。罪莫大可欲。禍〔…
183 𪛗…〕足矣。

Bambustextversion:

A:

𪛗(罪)莫厚𪛗(乎)甚欲。咎莫憚(憚)𪛗(乎)谷(欲)得。𪛗(禍)莫
大𪛗(乎)不智(知)足。智(知)足之為足。此𪛗(恆)足矣。_

Erläuterungen:

Nicht nur die zwei Markierungen im Jiaben deuten darauf hin, daß es sich bei „Kapitel 46“ um zwei separate „Kapitel“ handelt,¹ sondern auch der in Bambustext A zu findende Textteil.

„天下有道。卻走馬以糞。天下無道。戎馬生於郊。“ / „Ist das Dao in der Welt, werden die Arbeitspferde zurückgegeben zum Düngen. Ist die Welt ohne Dao, werden Kriegspferde an den Grenzen geboren.“:

Das Jiaben schreibt: „• 天下有道。〔卻〕走馬以 18 糞。天下无道。戎馬生於郊。“² („Ist das Dao in der Welt, [...] die Arbeitspferde [...] zum Düngen. Ist die Welt *ohne* Dao, werden Kriegspferde an den Grenzen geboren.“). Das Yiben schreibt: „〔天下有〕道。卻走馬〔以〕糞。无道。戎馬生於郊。“³ („[...] Dao [...], werden die Arbeitspferde zurückgegeben [zum] Düngen. *Ohne* Dao werden Kriegspferde an den Grenzen geboren.“).

D.C. Lau übersetzt: „When the way prevails in the empire, fleet-footed horses are relegated to provid-

¹ Siehe 尹振環, 〈恢復《老子》的本來面目----帛書《老子》與今本《老子》之比較研究〉, 《文獻》, 1992(3), 69-70 頁。

² Siehe 《馬王堆漢墓帛書》(壹) (北京: 文物出版社, 1980), 3 頁 und 高明, 《帛書老子校注》(北京: 中華書局, 1996), 47 頁。

³ Siehe 《馬王堆漢墓帛書》(壹), 90 頁 und 高明, 47 頁。

ing manure for the fields; when the way does not prevail in the empire, war-horses breed on the border.“⁴
Wing-Tsit Chan übersetzt: „When Tao prevails in the world, galloping horses are turned back to fertilize (the fields with their dung). When Tao does not prevail in the world, war horses thrive in the suburbs.“⁵

Diese Textpassage findet sich nicht in der Version des Bambustextes A.

Siehe auch Kapitel 12 (,馳騁畋獵。令人心發狂。“ / „Galoppieren und Jagen lassen das Herz der Menschen wild werden.“) zum Thema Pferde.

„禍莫大於不知足。咎莫大於欲得。故知足之足常足矣。“ / „Kein Unheil ist größer, als nicht zu wissen, was genug ist. Kein Vergehen ist größer, als etwas erlangen zu wollen. Weiß man *daher*, daß genug genug ist, hat man beständig genug.“:

Das Jiaben schreibt: „罪莫大於可欲。鹵（禍）莫大於不知足。咎莫憊於欲得。〔故知 19 足之足〕恆足矣。“⁶ („Kein Fehler ist größer, als [zu haben], was man begehren kann. Kein Unheil ist größer, als nicht zu wissen, was genug ist. Kein Vergehen ist *schmerzlicher*, als etwas erlangen zu wollen. [...] *beständig* genug.“). Im Yiben sind nur noch die ersten sechs Zeichen und die beiden letzten Zeichen erhalten. Dort steht: „罪莫大可欲。禍〔… 183 𠂔 …〕足矣。“⁷ („Kein Fehler ist größer, als [zu haben], was man begehren kann. [...] Unheil [...] genug.“).

D.C. Lau übersetzt: „There is no crime greater than being desirable; there is no disaster greater than not being content; there is no misfortune more painful than being covetous: Hence in knowing the sufficiency of being content, one will constantly have sufficient.“⁸ Wing-Tsit Chan übersetzt: „There is no calamity greater than lavish desires. There is no greater guilt than discontentment. And there is no greater disaster than greed. He who is contented with contentment is always contented.“⁹

Die Satzabfolge des Bambustextes A stimmt weder mit der der Wang-Bi-Textversion noch der des Jiaben-Seidentextes überein. Die Version des Bambustextes A kann man folgendermaßen übersetzen: „Kein Fehler ist *schwerwiegender*, als *äußerst* zu begehren. Kein Vergehen ist *gefährlicher*, als etwas erlangen zu wollen. Kein Unheil ist größer, als nicht zu wissen, was genug ist. Zu wissen, daß genug genug ist, *dies* ist beständiges Genughaben.“ Das in Bambustext A verwendete Zeichen ist mit dem Zeichen „罪“, zui, identisch.¹⁰ Das Zeichen „罪“, zui, bedeutet sowohl „Fehler/Vergehen“ als auch

⁴ D.C. Lau, *Chinese Classics: Tao Te Ching* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1982), p. 203.

⁵ Wing-Tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1973), p. 162.

⁶ Siehe 高明, 《帛書老子校注》(北京:中華書局, 1996), 48-49 頁。

⁷ Siehe 高明, 48-49 頁。

⁸ D.C. Lau, p. 203.

⁹ Wing-Tsit Chan, p. 162.

¹⁰ Siehe 《漢語大字典》, 第六卷, 4037 頁。

„Verbrechen“, das Begehen einer Straftat.¹¹ Das Zeichen „咎“, jiu/gao, bedeutet sowohl „Unheil“ als auch „Vergehen“.¹² Das Zeichen „僉“, qian („alle“), das in Bambustext A verwendet wird, lese ich als das Zeichen „險“, xian („hinderlich“, „schwierig“, „übel“, „gefährlich“).¹³ Das Zeichen „禍“, huo, bedeutet sowohl „Unheil“ als auch „Vergehen“.¹⁴

Jiabien: „罪莫大於可欲。“ („Kein Fehler ist größer, als [zu haben], was man begehren kann.“): In vielen Ausgaben findet sich ebenso wie in den Mawangdui-Ausgaben dieser Satz.¹⁵ Gao Heng liest „可欲“, ke yu („begehren können“), als „多欲“, duo yu („viele Begehren“).¹⁶ Zu der Formulierung „可欲“, ke yu („begehren können“), siehe auch Kapitel 3 („不見可欲。使民心不亂。“ / „Zeigt man nicht, was man begehren kann, veranlaßt man die Leute, im Herzen nicht verwirrt zu sein.“ Siehe allerdings auch die Version der Seidentexte.).

„咎莫大於欲得。“ („Kein Vergehen ist größer, als etwas erlangen zu wollen.“): Nicht nur das Jiaben verwendet hier das Zeichen „僉“, can („schmerzlich“), sondern auch die Ausgaben von Fu Yi (傅奕) und Fan Yingyuan (范應元).¹⁷

Meiner Ansicht nach geht es in diesem Kapitel nicht primär um Maßnahmen zur Vorbeugung von Verbrechen - Cui Yongdong und Long Wenmao verstehen es in diesem Sinne.¹⁸ Im Buch *Laozi* wird ein Gesellschaftssystem mit ausgeprägtem Konkurrenzverhalten abgelehnt. Die Anhäufung von, die Begierde nach Besitztum und Macht werden im Buch *Laozi* immer wieder verantwortlich gemacht für disharmonische soziale Strukturen.

¹¹ Siehe 《漢語大字典》，第四卷，2920頁。

¹² Siehe 《漢語大字典》，第一卷，607-608頁。

¹³ Siehe 張桂光，〈「郭店楚墓竹簡·老子」釋注商榷〉，《江漢考古》，1999，第二期（總第71期），73頁。Siehe des weiteren 《漢語大字典》，第一卷，207頁 und 《漢語大字典》，第六卷，4160-4161頁。

¹⁴ Siehe 《漢語大字典》，第四卷，2402頁。

¹⁵ Siehe 高明，《帛書老子校注》（北京：中華書局，1996），48頁。

¹⁶ Siehe 高亨，《老子正詁》（中國書店影印，1988），101-102頁。

¹⁷ Siehe 高明，48頁。

¹⁸ Siehe 崔永東／龍文茂，〈帛老之犯罪學說初探〉，《文獻》，1998(1)，77頁。

Wang-Bi-Textversion:

四十七章

Kapitel 47

不出戶。知天下。不闚
牖。見天道。其出彌遠
。其知彌少。是以聖人
不行而知。不見而名。
不爲而成。

Ohne aus der Tür zu gehen, versteht man die Welt. Ohne aus dem Fenster zu blicken, sieht man das Dao des Himmels. Je weiter man hinausgeht, desto weniger versteht man. Deshalb gehen Menschen des Einklangs nicht, doch sie verstehen. Sie sehen nicht, doch sie [können] benennen. Sie handeln nicht, doch sie vollenden.

Jiaben-Seidentextversion:

Yiben-Seidentextversion:

不出於戶。以知天下。不規（窺）於牖
。以知天道。其出也彊（彌）遠。其〔
…20…〕。弗爲而〔成〕。

不出於戶。以知天下。不規（窺）於〔
牖。以〕知天道。其出彊（彌）遠者。
183其知彊（彌）〔…〕而名（明）。
弗爲而成。

Erläuterungen:

„不出戶。知天下。不闚牖。見天道。“ / „Ohne aus der Tür zu gehen, versteht man die Welt. Ohne aus dem Fenster zu blicken, sieht man das Dao des Himmels.“:

Das Jiaben schreibt: „不出於戶。以知天下。不規（窺）於牖。以知天道。“¹ („Man geht nicht *aus* der Tür, *um* die Welt zu verstehen. Man blickt nicht *aus* dem Fenster, *um* das Dao des Himmels zu *verstehen*.“). Das Yiben schreibt: „不出於戶。以知天下。不規（窺）於〔牖。以〕知天道。“² („Man geht nicht *aus* der Tür, *um* die Welt zu *verstehen*. Man blickt nicht *aus* [...], [...] das Dao des Himmels zu *verstehen*.“).

D.C. Lau übersetzt: „By not setting foot outside the door one knows the whole world; by not looking out of the window one knows the way of heaven.“³ Wing-Tsit Chan übersetzt: „One may know the world without going out of doors. One may see the Way of Heaven without looking through the windows.“⁴ Robert G. Henricks übersetzt: „No need to leave your door to know the whole world; no need to peer through your windows to know the Way of Heaven.“⁵

Die Fuyi-Ausgabe (傅奕本) etwa schreibt: „不出戶。可以知天下。不窺牖。可以知天道。“⁶ („Ohne aus der Tür zu gehen, *kann* man die Welt verstehen. Ohne aus dem Fenster zu blicken, *kann* man das Dao des Himmels *verstehen*.“).

¹ Siehe 高明，《帛書老子校注》（北京：中華書局，1996），50頁。

² Siehe 高明，50頁。

³ D.C. Lau, *Chinese Classics: Tao Te Ching* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1982), p. 203.

⁴ Wing-Tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1973), p. 162.

⁵ Robert G. Henricks, *Lao-Tzu Te-Tao Ching: A New Translation Based on the Recently Discovered Ma-wang-tui Texts* (New York: Ballantine Books, 1989), p. 116.

⁶ Siehe 高明，50頁。

„其出彌遠。其知彌少。“ / „Je weiter man hinausgeht, desto weniger versteht man.“:

Das Jiaben schreibt: „其出也彌（彌）遠。其〔知彌少〕。“⁷ („Je weiter man hinausgeht, [...].“). Das Yiben schreibt: „其出篴（彌）遠者。183 其知篴（彌）〔少〕。“⁸ („Je weiter *jemand* hinausgeht, desto weniger versteht er.“).

D.C. Lau übersetzt: „The further one goes the less one knows.“⁹ Wing-Tsit Chan übersetzt: „The further one goes, the less one knows.“¹⁰

„是以聖人不行而知。不見而名。不爲而成。“ / „Deshalb gehen Menschen des Einklangs nicht, doch sie verstehen. Sie sehen nicht, doch sie [können] benennen. Sie handeln nicht, doch sie vollenden.“:

Im Jiaben sind nur noch die Zeichen „弗爲而“ („handeln *nicht* und/doch“), erhalten.¹¹ Das Yiben schreibt: „〔是以聖人不行而知。不見〕而名（明）。弗爲而成。“¹² („[...] doch sie [können] benennen. Sie handeln *nicht*, doch sie vollenden.“).

D.C. Lau übersetzt: „Hence the sage knows without having to stir, identifies without having to see, accomplishes without having to do it.“¹³ Wing-Tsit Chan übersetzt: „Therefore the sage knows without going about, understands {The word *ming* ordinarily means 'name' but is interchangeable with *ming* meaning to understand.} without seeing, and accomplishes without any action.“¹⁴

„不見而名。“ („Sie sehen nicht, doch sie [können] benennen.“): Einige Ausgaben verwenden statt des Zeichens „名“, *ming* („Name“, „Begriff“, „benennen“), das Zeichen „明“, *ming* („klar“, „klar sehen“, „verstehen“). Gao Ming ist deshalb wie Jiang Xichang (蔣錫昌) der Ansicht, daß es „不見而明。“ („sie sehen nicht, doch sie sind/sehen klar“), heißen müsse.¹⁵

Zum Begriff „不爲“, *bu wei* („nicht handeln“), siehe auch die Beispiele zum Begriff „無爲“, *wu wei* („ohne ein Handeln sein / nicht handeln“), im Index.

Die Vorstellung vom „Wissen“, „Verstehen“ („知“, *zhi*), die in diesem Kapitel favorisiert wird, ist ein inneres Wissen, Verstehen und nicht ein äußeres, akkumulierendes (siehe Kapitel 48) Faktenwissen. Die Akkumulation von (äußerem) Wissen führt nach

⁷ Siehe 高明, 《帛書老子校注》(北京: 中華書局, 1996), 51頁。

⁸ Siehe 高明, 52頁。

⁹ D.C. Lau, *Chinese Classics: Tao Te Ching* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1982), p. 203.

¹⁰ Wing-Tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1973), p. 162.

¹¹ Siehe 《馬王堆漢墓帛書》(壹)(北京: 文物出版社, 1980), 4, 90頁 und 高明, 52頁。

¹² Siehe 《馬王堆漢墓帛書》(壹), 4, 90頁 und 高明, 52頁。

¹³ D.C. Lau, p. 205.

¹⁴ Wing-Tsit Chan, p. 162.

¹⁵ Siehe 高明, 52-53頁。

daoistischem Verständnis nicht tatsächlich zu mehr Wissen im Sinne von Weisheit. Siehe auch die Zitate aus dem Buch *Zhuangzi* in Anschluß an Kapitel 3 und das Zitat aus Kapitel 17, „秋水“, qiu shui, im Buch *Zhuangzi* in „Erläuterungen“ zu Kapitel 5.

Hier eine Stelle aus Kapitel 10, „胠篋“, qu qie, im Buch *Zhuangzi*, die in ihrer Aussage große Ähnlichkeit besitzt: „故天下每每大亂。罪在於好知。故天下皆知求其所不知。而莫知求其所已知者。“¹⁶ („Daher, jedes Mal, wenn die Welt in Unordnung ist, liegt der Fehler im Hochschätzen des Wissens. Daher weiß die ganze Welt nach dem zu streben, was man nicht weiß (Aneignung äußeren Faktenwissens), doch niemand weiß zu streben nach dem, was man bereits weiß (Realisation der inneren Anlagen).“).

Siehe hierzu auch Kapitel 65 (Yiben: „故以知（智）知（治）國。國之賊也。以不知（智）知（治）國。國之德也。“ / „Daher, mit *Wissen* um ein Land zu *wissen*, ist Diebstahl an einem Land. Mit *Nicht-Wissen* um ein Land zu *wissen*, ist *eine Wohltat (Tugend)* für ein Land.“), 71 (Jiabien: „知不知尚矣。不知不知病矣。“ / „Zu wissen, daß man nicht weiß, *ist das Beste*. Nicht zu wissen, daß man *nicht* weiß, ist krankhaft.“).

¹⁶ Siehe 郭慶藩, 《莊子集釋》, in 《諸子集成》, Bd. 3 (北京: 中華書局, 1986), 164 頁。

Wang-Bi-Textversion:

四十八章

Kapitel 48

爲學日益。爲道日損。
損之又損。以至於無爲。
。無爲而無不爲。取天
下常以無事。及其有事
。不足以取天下。

Im Praktizieren des Lernens fügt man täglich hinzu. Im Praktizieren des Dao reduziert man täglich. Man reduziert und reduziert, um zum Nicht-Handeln zu gelangen. Man handelt nicht, doch es gibt nichts, was nicht getan ist. Die Welt nimmt man ein, indem man beständig ohne Angelegenheiten ist. Hat man jedoch Angelegenheiten, so ist [dies] nicht ausreichend, die Welt einzunehmen.

Jiaben-Seidentextversion:

Yiben-Seidentextversion:

爲〔…21…〕取天下也。恆〔…〕。

爲學者日益。聞道者日云（損）。云（損）之有（又）云（損）。以至於无〔爲。…184■…〕取天下。恆无事。及其有事也。〔不〕足以取天〔下〕。

Bambustextversion:

B:

學者日益。爲道者日員(損)。員(損)之或員(損)。以至亡爲也。亡爲而亡不爲。

Erläuterungen:

„爲學日益。爲道日損。“ / „Im Praktizieren des Lernens fügt man täglich hinzu. Im Praktizieren des Dao reduziert man täglich.“:

Dieser Abschnitt ist im Jiaben bis auf das erste Zeichen „爲“, wei („handeln/tun/praktizieren“), beschädigt.¹ Das Yiben schreibt: „爲學者日益。聞道者日云（損）。“² („Wer das Lernen *praktiziert*, fügt täglich hinzu. Wer vom Dao *gehört hat*, reduziert täglich.“).

D.C. Lau übersetzt: „One who pursues learning gains every day; one who gets to hear about the way loses every day.“³ Wing-Tsit Chan übersetzt: „The pursuit of learning is to increase day after day. The pursuit of Tao is to decrease day after day.“⁴

Die Version des Bambustextes B kann man folgendermaßen übersetzen: „Wer lernt, fügt täglich hinzu. Wer das Dao praktiziert, reduziert täglich.“⁵

Siehe auch Kapitel 47 („不出戶。知天下。“ / „Ohne aus der Tür zu gehen, versteht

¹ Siehe 《馬王堆漢墓帛書》（壹）（北京：文物出版社，1980），4頁。

² Siehe 《馬王堆漢墓帛書》（壹），90頁。

³ D.C. Lau, *Chinese Classics: Tao Te Ching* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1982), p. 205.

⁴ Wing-Tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1973), p. 162.

⁵ Siehe auch 廖名春，〈楚簡老子校詁（上）〉，《大陸雜誌》，第98卷第1期，1999，38頁。

man die Welt.“ Siehe auch die Version der Seidentexte.) und Kapitel 81 („知者不博。博者不知。“ / „Wer wissend ist, ist nicht gelehrt. Wer gelehrt ist, ist nicht wissend.“).

Ist bereits viel getan worden - und die Daoisten gehen davon aus, daß Kultur, Zivilisation ziemlich viel getan hat -, was zu einer Entfremdung von einem naturverbundenen Leben führte, dann besteht erst im Sinne der Daoisten die Notwendigkeit, das Hinzugefügte wieder Stück für Stück abzulegen. Siehe auch Kapitel 18, 19 und 20.

Im Lernen, in der Aneignung äußeren Wissens geht es häufig um Kontrolle. Die Ablehnung des Weges der Akkumulation äußeren Wissens sollte man deshalb im Zusammenhang mit dem in Kapitel 57 und 80 dargestellten Gesellschaftsideal und der Orientierung an mütterlicher Fürsorglichkeit sehen - für weiterführende Verweise hierzu siehe Kapitel 1 („無名天地之始。有名萬物之母。“ / „Das Namenlose ist der Anfang von Himmel und Erde. Das Benannte ist die Mutter der ‘zehntausend Dinge’.“ Siehe auch die Version der Seidentexte.).

Unter wirklicher Erkenntnis wird im Buch *Laozi* verstanden, sich (als Individuum, als Gruppe, als Volk) in zeitloser Harmonie, in langlebigem Einklang mit dem Ganzen zu bewegen. Siehe auch Kapitel 55 (Jiaben: „和曰常。知和曰明。“ / „Harmonisieren heißt beständig sein. Zu harmonisieren wissen, heißt klarsichtig sein.“ Siehe auch Bambustext A.).

„損之又損。以至於無爲。無爲而無不爲。“ / „Man reduziert und reduziert, um zum Nicht-Handeln zu gelangen. Man handelt nicht, doch es gibt nichts, was nicht getan ist.“:

Das Jiaben ist an dieser Stelle beschädigt.⁶ Das Yiben schreibt: „云（損）之有（又）云（損）。以至於无〔爲。… 184 ■ …〕。“⁷ („Man reduziert und reduziert, um zum Nicht-[...] zu gelangen. [...].“).

D.C. Lau übersetzt: „One loses every day until one resorts to no action. One resorts to no action nor has one any ulterior motive for action.“⁸ Wing-Tsit Chan übersetzt: „It is to decrease and further decrease until one reaches the point of taking no action. No action is undertaken, and yet nothing is left undone.“⁹ Richard John Lynn übersetzt: „Having less upon having less, eventually one reaches the point where one engages in no conscious action, yet nothing remains undone.“¹⁰

⁶ Siehe 高明, 《帛書老子校注》(北京: 中華書局, 1996), 54頁。

⁷ Siehe 高明, 54頁。

⁸ D.C. Lau, *Chinese Classics: Tao Te Ching* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1982), p. 205. Seine Übersetzung hier nimmt Bezug auf seine Erläuterungen auf den Seiten 176-181.

⁹ Wing-Tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1973), p. 162.

¹⁰ Richard John Lynn, *The Classic of the Way and Virtue: A New Translation of the Tao-te ching of Laozi as Interpreted by Wang Bi* (New York: Columbia University Press, 1999), p. 143.

Die Version des Bambustextes kann man folgendermaßen übersetzen: „Man reduziert und reduziert, um zum *Nicht*-Handeln zu gelangen. Man handelt *nicht*, doch es gibt *nichts*, was nicht getan ist.“¹¹

„取天下常以無事。及其有事。不足以取天下。“ / „Die Welt nimmt man ein, indem man beständig ohne Angelegenheiten ist. Hat man jedoch Angelegenheiten, so ist [dies] nicht ausreichend, die Welt einzunehmen.“:

Das Jiaben schreibt: „取天下也。恆〔…〕。“¹² („Die Welt nimmt man ein, indem man *beständig* [...].“). Das Yiben schreibt: „取天下。恆无事。及其有事也。〔不〕足以取天〔下〕。“¹³ („Die Welt nimmt man ein, indem man *beständig ohne* Angelegenheiten ist. Hat man jedoch Angelegenheiten, so ist [dies] [...] ausreichend, die [Welt] einzunehmen.“).

D.C. Lau übersetzt: „If you wished to gain the empire your success would constantly be through not being meddlesome. By the time you meddle, you are not equal to the task of gaining the empire.“¹⁴ Wing-Tsit Chan übersetzt: „An empire is often brought to order by having no activity (*laissez-faire*). If one (likes to) undertake activity, he is not qualified to govern the empire.“¹⁵

Diese Passage findet sich nicht in Bambustext B.

„取天下常以無事。“ („Die Welt nimmt man ein, indem man beständig ohne Angelegenheiten ist.“): Richard John Lynn übersetzt: „One who takes all under Heaven as his charge always tends to matters without deliberate action.“¹⁶

„取天下“ („die Welt einnehmen“): Heshang Gong erklärt das Zeichen „取“, qu („(gefangen)nehmen“, „erhalten“, „tun“) so: „取治也。“ („Qu bedeutet regieren.“).¹⁷ Ich orientiere mich in meiner Übersetzung an der Erklärung Liu Xiaogans.¹⁸

¹¹ Siehe auch 廖名春, 〈楚簡老子校詁(上)〉, 《大陸雜誌》, 第98卷第1期, 1999, 38-40頁。

¹² Siehe 高明, 《帛書老子校注》(北京:中華書局, 1996), 57頁。

¹³ Siehe 高明, 57頁。

¹⁴ D.C. Lau, *Chinese Classics: Tao Te Ching* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1982), p. 205.

¹⁵ Wing-Tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1973), p. 162.

¹⁶ Richard John Lynn, *The Classic of the Way and Virtue: A New Translation of the Tao-te ching of Laozi as Interpreted by Wang Bi* (New York: Columbia University Press, 1999), p. 143.

¹⁷ Siehe 高明, 57頁。

¹⁸ Siehe 劉笑敢, 〈無爲的古典意含與現代意義〉, 《中國哲學史》, 1995(3/4), 168-169頁。

聖人無常心。以百姓心爲心。善者吾善之。不善者吾亦善之。德善。信者吾信之。不信者吾亦信之。德信。聖人在天下。歛歛爲天下渾其心。聖人皆孩之。

Menschen des Einklangs sind ohne beständige [eigene] Anliegen. Sie sehen die Anliegen der Leute als ihre Anliegen an. Die Guten behandle *ich* gut, die Nicht-Guten behandle *ich* auch gut. Die Tugend ist gut. Den Vertrauenswürdigen bringe *ich* Vertrauen entgegen, den Nicht-Vertrauenswürdigen bringe *ich* auch Vertrauen entgegen. Die Tugend ist vertrauenswürdig. Menschen des Einklangs zeigen sich verschlossen in der Welt. Für die Welt trüben sie ihre Anliegen. Menschen des Einklangs behandeln alle [ihnen anvertrauten Menschen] wie ihre Kinder.

Jiaben-Seidentextversion:

〔聖人恆无 22 心〕。以百〔姓〕之心爲〔心〕。善者善之。不善者亦善〔… 23 …〕信也。〔聖人〕之在天下。愴愴焉。爲天下渾心。百姓皆屬耳目焉。聖人皆孩之。

Yiben-Seidentextversion:

〔聖〕人恆无心。以百省（姓）之 184 心爲心。善〔…〕善也。信者信之。不信者亦信之。德信也。耶（聖）人之在天下也。欲欲焉。185 〔爲天下渾心。百〕。生（性）皆注其〔…〕。

Erläuterungen:

„聖人無常心。以百姓心爲心。“ / „Menschen des Einklangs sind ohne beständige [eigene] Anliegen. Sie sehen die Anliegen der Leute als ihre Anliegen an.“:

Das Jiaben schreibt: „〔聖人恆无 22 心〕。以百〔姓〕之心爲〔心〕。“¹ („[...] Sie sehen die Anliegen der Leu[te] als ihre [...] an.“). Das Yiben schreibt: „〔聖〕人恆无心。以百省（姓）之 184 心爲心。“² („Menschen [...] sind *beständig ohne [eigene] Anliegen*. Sie sehen die Anliegen der Leute als ihre Anliegen an.“).

D.C. Lau übersetzt: „The sage is constantly without a mind of his own. He takes as his own the mind of the people.“³ Wing-Tsit Chan übersetzt: „The sage has no fixed (personal) ideas. He regards the people's ideas as his own.“⁴

Der Begriff „心“, xin, den ich hier als „Anliegen“ übersetze, ist ein komplexer Begriff, der wörtlich „Herz“ bedeutet. Menschen des Einklangs haben keine „Herzensangelegenheiten“, keine persönlichen Interessen im Sinne eigennütziger Ziele, kein egoistisches Bewußtsein. Ihr Anliegen ist das Wohlergehen der ihnen anvertrauten Menschen.

¹ Siehe 高明, 《帛書老子校注》(北京: 中華書局, 1996), 58 頁。

² Siehe 高明, 58 頁。

³ D.C. Lau, *Chinese Classics: Tao Te Ching* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1982), p. 207.

⁴ Wing-Tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1973), p. 162.

Vergleiche hierzu etwa Wang Bis Kommentar zu „心使氣曰強。“ („Wenn das Herz (*xin*) das Qi lenkt, heißt [dies] zu erzwingen.“) in Kapitel 55: „心宜無有。使氣則強。“ („Für *Xin* (Herz, Anliegen) ist es angemessen nicht vorhanden zu sein. Lenkt es das Qi, dann erzwingt man.“).

„善者吾善之。不善者吾亦善之。德善。“ / „Die Guten behandle *ich* gut, die Nicht-Guten behandle *ich* auch gut. Die Tugend ist gut.“:

Das Jiaben schreibt: „善者善之。不善者亦善〔之。德善也〕。“⁵ („Die Guten behandeln *sie* gut, die Nicht-Guten behandeln *sie* auch gut. [...].“). Im Yiben sind nur noch das erste „善“, shan, („gut“) und die beiden letzten Zeichen „善也“ („gut“) erhalten.⁶

D.C. Lau übersetzt: „Treat as good those who are good. Treat also as good those who are not good. This is to gain in goodness.“⁷ Wing-Tsit Chan übersetzt: „I treat those who are good with goodness, and I also treat those who are not good with goodness. Thus goodness is attained. {Read *te* (to attain) instead of *te* (virtue), according to the Fu I text. Actually in ancient times the two words were interchangeable.}“⁸

Da im Daoismus das Augenmerk im Gegensatz zum Konfuzianismus nicht auf Moralität gerichtet ist, verstehe ich das Zeichen „善“, shan, nicht als „gut“ im moralischen Sinne, sondern als „fähig“, als „gut eingebunden“ in das Ganze.

„德善“ („Die Tugend ist gut.“): Jiaben und Yiben sind an dieser Stelle zerstört. Etliche andere Ausgaben schreiben statt des Zeichens „德“, de („Tugend“), das Zeichen „得“, de („bekommen“, „erlangen“).⁹ Man kann dann übersetzen: „*Das Gute erlangen*.“ Jiang Xichang gibt hier folgende Erklärung: „『德』假爲『得』。』此言民之善與不善聖人一律待之以善而任其自化，則其結果皆得善也。“¹⁰ („'De' ist entlehnt für 'de'. Hier ist die Rede davon, daß, wenn Menschen des Einklangs die Guten und die Nichtguten unter den Leuten gleichermaßen gut behandeln und sie sich selbständig entwickeln lassen, dann als Ergebnis alle 'das Gute erlangen'.“).

Siehe auch Kapitel 27 („是以聖人常善救人。故無棄人。“ / „Deshalb sind Menschen des Einklangs beständig gut darin, Menschen zur Seite zu stehen, daher geben sie keine Menschen auf.“).

„信者吾信之。不信者吾亦信之。德信。“ / „Den Vertrauenswürdigen bringe *ich*

⁵ Siehe 高明, 《帛書老子校注》(北京: 中華書局, 1996), 59頁。

⁶ Siehe 高明, 59頁。

⁷ D.C. Lau, *Chinese Classics: Tao Te Ching* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1982), p. 207.

⁸ Wing-Tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1973), p. 162.

⁹ Siehe 高明, 59頁。

¹⁰ Siehe 蔣錫昌, 《老子校詁》(1937。成都: 成都古籍書店, 1988), 306頁。

Vertrauen entgegen, den Nicht-Vertrauenswürdigen bringe *ich* auch Vertrauen entgegen. Die Tugend ist vertrauenswürdig.“:

Im Jiaben sind nur noch die beiden letzten Zeichen, „信也“, xin ye („Vertrauen“), erhalten.¹¹ Das Yiben schreibt: „信者信之。不信者亦信之。德信也。“¹² („Den Vertrauenswürdigen bringen *sie* Vertrauen entgegen, den Nicht-Vertrauenswürdigen bringen *sie* auch Vertrauen entgegen. Die Tugend ist vertrauenswürdig.“).

D.C. Lau übersetzt: „Have faith in those who are of good faith. Have faith also in those who lack good faith. This is to gain in good faith.“¹³ Wing-Tsit Chan übersetzt: „I am honest to those who are honest, and I am also honest to those who are not honest. Thus honesty is attained.“¹⁴

„德信“ („Die Tugend ist vertrauenswürdig.“): Viele Ausgaben schreiben statt der Zeichen „德 信“, de xin („die Tugend ist vertrauenswürdig“), die Zeichen „得 信“, de xin („Vertrauen bekommen“).¹⁵ Man kann dann übersetzen: „Vertrauen erlangen.“

„聖人在天下。歙歙爲天下渾其心。“ / „Menschen des Einklangs zeigen sich verschlossen in der Welt. Für die Welt trüben sie ihre Anliegen.“:

Das Jiaben schreibt: „〔聖人〕之在天下。愴愴焉。爲天下渾心。“¹⁶ („[...] zeigen sich *verschlossen* in der Welt. Für die Welt trüben sie ihre Anliegen.“). Das Yiben schreibt: „耶（聖）人之在天下也。欲欲焉。185 〔爲天下渾心〕。“¹⁷ („Menschen des Einklangs zeigen sich verschlossen in der Welt. [...].“).

D.C. Lau übersetzt: „The sage in his attempt to distract the empire, seeks urgently to muddle it.“¹⁸ Wing-Tsit Chan übersetzt: „The sage, in government of his empire, has no subjective viewpoint. His mind forms a harmonious whole with that of his people.“¹⁹ Robert G. Henricks übersetzt: „As for the sage's presence in the world—he is one with it. And with the world he merges his mind.“²⁰

Wenn sich eine Person, die sich eigentlich in einer Fürsorge-Position befindet, egozentrischen Wünschen öffnet, werden alle ihr anvertrauten Menschen in Mitleidenschaft gezogen.

¹¹ Siehe 高明, 《帛書老子校注》(北京:中華書局, 1996), 60頁。

¹² Siehe 高明, 60頁。

¹³ D.C. Lau, *Chinese Classics: Tao Te Ching* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1982), p. 207.

¹⁴ Wing-Tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1973), p. 162-163.

¹⁵ Siehe 高明, 60頁。

¹⁶ Siehe 高明, 61頁。

¹⁷ Siehe 高明, 61頁。

¹⁸ D.C. Lau, p. 207.

¹⁹ Wing-Tsit Chan, p. 163.

²⁰ Robert G. Henricks, *Lao-Tzu Te-Tao Ching: A New Translation Based on the Recently Discovered Ma-wang-tui Texts* (New York: Ballantine Books, 1989), p. 120.

„聖人皆孩之。“ / „Menschen des Einklangs behandeln alle [ihnen anvertrauten Menschen] wie ihre Kinder.“:

Das Jiaben schreibt: „百姓皆屬耳目焉。聖人皆孩之。“²¹ („Die Leute konzentrieren sich alle auf Ohren und Augen. Menschen des Einklangs behandeln alle [ihnen anvertrauten Menschen] wie ihre Kinder.“). Im Yiben sind nur noch die vier Zeichen, „生 (姓) 皆注其“²² („[Die Leute] konzentrieren sich alle auf ...“), erhalten.

D.C. Lau übersetzt: „The people all have something to which to attach their eyes and ears, and the sage treats them all like babies.“²³ Wing-Tsit Chan übersetzt: „They lend their eyes and ears, and he treats them all as infants.“²⁴

„百姓皆注其耳目“ („Die Leute konzentrieren sich alle auf Ohren und Augen.“): Im Haupttext fehlt bei Wang Bi dieser Satz. In Wang Bis Erklärung zum gesamten Kapitel findet man diese Aussage allerdings. Laut Gao Ming ist die Bedeutung von „屬“, shu, und „注“, zhu, die gleiche. Die Bedeutung dieses Satzes sei: „Die Leute benutzen alle ihre Ohren und Augen, um Dinge zu beurteilen.“²⁵ Richard John Lynns Verständnis dieser Textpassage entspricht auf der Grundlage von Wang Bis Kommentar dem Wing-Tsit Chans. Er übersetzt folgende Textpassage aus Wang Bis Kommentar so: „百姓各皆注其耳目焉。吾皆孩之而已。“ („The common folk will fix their ears and eyes on me, and I do nothing but treat them all as my children.“).²⁶

„聖人皆孩之“ („Menschen des Einklangs behandeln alle [ihnen anvertrauten Menschen] wie ihre Kinder.“): Die meisten Ausgaben verwenden das Zeichen „孩“, hai, das man verstehen kann als „ein sich liebevolles Kümmern der älteren um die Nachfolgegeneration“. Es könnte dann im Zusammenhang mit dem Begriff „慈“, ci („Fürsorglichkeit“) in Kapitel 67 („我有三寶。持而保之。一曰慈。“ / „Ich habe drei Schätze. Sie halte und bewahre ich. Der erste heißt Fürsorglichkeit.“ Siehe auch die Version der Seidentexte.) gesehen werden.

Roger T. Ames schreibt:

Finally, this ideal society is anarchic. Although it has a ‘government’ which follows a policy of *wu-wei* (noncoercive activity) and broods over the people, treating ‘them all as infants,’ [See *Lao Tzu* 49.] this government is a natural condition and

²¹ Siehe 《馬王堆漢墓帛書》(壹) (北京: 文物出版社, 1980), 4, 90 頁。

²² Siehe 《馬王堆漢墓帛書》(壹), 4, 90 頁。

²³ D.C. Lau, *Chinese Classics: Tao Te Ching* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1982), p. 207.

²⁴ Wing-Tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1973), p. 163.

²⁵ Siehe 高明, 《帛書老子校注》(北京: 中華書局, 1996), 63 頁。Siehe auch 《漢語大字典》, 第二卷, 982-983 頁 und 《漢語大字典》, 第三卷, 1592 頁。

²⁶ Richard John Lynn, *The Classic of the Way and Virtue: A New Translation of the Tao-te ching of Laozi as Interpreted by Wang Bi* (New York: Columbia University Press, 1999), p. 145.

is nonauthoritarian.²⁷

Gao Heng liest das Zeichen „孩“, hai („Kleinkind“, „als Kleinkind betrachten“),²⁸ als das Zeichen „閤“, ai/he/hai/gai/kai, im Sinne von „verschließen“.²⁹ Die ganze Textstelle könnte dann so verstanden werden: Die Leute konzentrieren sich alle auf die Sinnesbereiche, die sehr leicht manipuliert werden können - die Augen und Ohren -, weshalb Menschen des Einklangs genau jene Bereiche zu verschließen suchen. Man könnte dann diese Textstelle im Zusammenhang betrachten mit Kapitel 12 („五色令人目盲。五音令人耳聾。“ / „Die fünf Farben lassen die Augen der Menschen erblinden. Die fünf Töne lassen die Ohren der Menschen taub werden.“) und Kapitel 52 („塞其兌。閉其門。終身不勤。開其兌。濟其事。終身不救。“ / „Verstopft man die Öffnungen und schließt die Tore, ist man bis ans Ende seines Lebens ohne Mühsal. Öffnet man die Öffnungen und fügt den Angelegenheiten [etwas] hinzu, ist man für den Rest des Lebens nicht mehr zu retten.“ Siehe allerdings auch die Version des Yibens und die des Bambustextes B.).

²⁷ Roger T. Ames, *The Art of Rulership: A Study of Ancient Chinese Political Thought* (Albany: State University of New York Press, 1994), p. 7, 214.

²⁸ Siehe 《漢語大字典》，第二卷，1015頁。

²⁹ Siehe 高亨，《老子正詁》（中國書店影印，1988），105頁。

出生入死。生之徒十有三。死之徒十有三。人之生。動之死地亦十有三。夫何故。以其生生之厚。蓋聞善攝生者。陸行不遇兕虎。入軍不被甲兵。兕無所投其角。虎無所措其爪。兵無所容其刃。夫何故。以其無死地。

Man kommt ins Leben hervor und tritt in den Tod ein. Drei von zehn sind Anhänger des Lebens. Drei von zehn sind Anhänger des Todes. Diejenigen im menschlichen Leben, die sich in den Bereich des Todes bewegen, sind ebenfalls drei aus zehn. Welchen Grund hat das? Weil sie ein *zu ausgelassenes* Leben führen. Man wird davon gehört haben, daß diejenigen, die gut sind im Bewahren des Lebens, wenn sie über Land gehen, nicht auf Nashörner und Tiger treffen, wenn sie sich einer Armee anschließen, weder Rüstung noch Waffen tragen. Nashörner haben nichts, wo sie ihr Horn hineinrammen könnten. Tiger haben nichts, wo sie ihre Krallen hineinschlagen könnten. Waffen haben nichts, wo sie ihre Klingen verwenden könnten. Welchen Grund hat das? Weil es für sie keinen Bereich des Todes gibt.

Jiaben-Seidentextversion:

Yiben-Seidentextversion:

〔出〕生〔入死。生之 24 徒十〕有〔三。死之〕徒十有三。而民生生。動皆之死地之十有三。夫何故也。以其生生也。蓋〔聞善〕 25 執〔攝〕生者。陵行不〔避〕矢〔罾〕虎。入軍不被甲兵。矢〔罾〕无所揣〔投〕其角。虎无所措〔其蚤〔爪〕〕。兵无所容〔其刃。夫〕 26 何故也。以其无死地焉。

〔出〕生入死。生之〔徒十有三。死〕之徒十又〔有〕三。而民 185 生生。僮〔動〕皆之死地之十有三。〔夫〕何故也。以其生生。蓋聞善執〔攝〕生者。陵行不辟〔避〕罾虎。入軍不被兵革〔甲〕。罾无〔所 186 投其角。虎无所措〕其蚤〔爪〕。兵〔无所容其刃。夫何故〕也。以其无〔死地焉〕。

Erläuterungen:

„出生入死。生之徒十有三。死之徒十有三。人之生。動之死地亦十有三。夫何故。以其生生之厚。“ / „Man kommt ins Leben hervor und tritt in den Tod ein. Drei von zehn sind Anhänger des Lebens. Drei von zehn sind Anhänger des Todes. Diejenigen im menschlichen Leben, die sich in den Bereich des Todes bewegen, sind ebenfalls drei aus zehn. Welchen Grund hat das? Weil sie ein zu ausgelassenes Leben führen.“:

Das Jiaben schreibt: „〔出〕生〔入死。生之 24 徒十〕有〔三。死之〕徒十有三。而民生生。動皆之死地之十有三。夫何故也。以其生生也。“¹ („[...] Leben [...] Drei von zehn sind Anhänger [...]. *Doch die Leute versuchen zu überleben. In ihren Handlungen begeben sie sich zu jenen drei von zehn im Bereich des Todes.* Welchen Grund hat das? *Weil sie versuchen zu überleben.*“). Das Yiben schreibt: „〔出〕生入死。生之〔徒十有三。死〕之徒十又〔有〕三。而民 185 生生。僮〔動〕皆之死地之十有三。〔夫〕何

¹ Siehe 高明, 《帛書老子校注》(北京:中華書局, 1996), 64 頁。

故也。以其生生。“² („[...] Leben [...] und tritt in den Tod ein. [...] des Lebens. Drei von zehn sind Anhänger des [...]. *Doch die Leute versuchen zu überleben. In ihren Handlungen begeben sie sich zu jenen drei von zehn im Bereich des Todes.* Welchen Grund hat das? *Weil sie versuchen zu überleben.*“).

D.C. Lau übersetzt: „When going one way means life and going the other means death, three in ten will be comrades of life, three in ten will be comrades of death, and the people who move into the realm of death through valuing life will also number three in ten. Now why is this so? Because they value life.“³ Wing-Tsit Chan übersetzt: „Man comes into life and goes out to death. Three out of ten are companions of life. Three out of ten are companions of death. And three out of ten in their lives lead from activity to death. And for what reason? Because of man's intensive striving after life.“⁴ Robert G. Henricks übersetzt: „We come out into life and go back into death. The *companions* of life are *thirteen*; the companions of death are thirteen; and yet people, because they regard life as LIFE, in all of their actions move toward the thirteen that belong to the realm of death. Now, why is this so? It's because they regard life as LIFE.“⁵

Die Aussage der Wang-Bi-Textversion scheint sich deutlich von der der Seidentexte zu unterscheiden. Diese Textstelle bedarf noch weiterer Untersuchungen.

„以其生生之厚。“ („Weil sie ein zu ausgelassenes Leben führen.“): Yin Zhenhuan ist der Ansicht, daß die Version der Seidentexte korrekt ist. Er versteht unter „以其生生也。“, der Version des Jiabens, daß das Volk, um überleben zu können [wegen der mangelnden Fürsorge der Herrschenden], sein Leben riskieren muß.⁶ Meine Übersetzung der Seidentexte orientiert sich an Yin Zhenhuans Erklärung. Diese Aussage sollte im Zusammenhang mit Kapitel 75 betrachtet werden.

„蓋聞善攝生者。陸行不遇兕虎。入軍不被甲兵。“ / „Man wird davon gehört haben, daß diejenigen, die gut sind im Bewahren des Lebens, wenn sie über Land gehen, nicht auf Nashörner und Tiger treffen, wenn sie sich einer Armee anschließen, weder Rüstung noch Waffen tragen.“:

Das Jiaben schreibt: „蓋〔聞善〕25執〔攝〕生者。陵行不〔避〕矢〔矧〕虎。入軍不被甲兵。“⁷ („Man wird [...] diejenigen, die [...] *im Erhalten des* Lebens, wenn sie *auf den Anhöhen* wandern, Nashörner und Tiger nicht [...], wenn sie sich einer Armee an-

² Siehe 高明, 《帛書老子校注》(北京:中華書局, 1996), 64頁。

³ D.C. Lau, *Chinese Classics: Tao Te Ching* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1982), pp. 207-209.

⁴ Wing-Tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1973), p. 163.

⁵ Robert G. Henricks, *Lao-Tzu Te-Tao Ching: A New Translation Based on the Recently Discovered Ma-wang-tui Texts* (New York: Ballantine Books, 1989), p. 122.

⁶ Siehe 尹振環, 〈恢復《老子》的本來面目----帛書《老子》與今本《老子》之比較研究〉, 《文獻》, 1992(3), 83-84頁。

⁷ Siehe 《馬王堆漢墓帛書》(壹)(北京:文物出版社, 1980), 4頁 und 高明, 67頁。

schließen, weder Rüstung noch Waffen tragen.“). Das Yiben schreibt: „蓋聞善執（攝）生者。陵行不辟（避）兕虎。入軍不被兵革（甲）。“⁸ („Man wird davon gehört haben, daß diejenigen, die gut sind *im Erhalten des Lebens*, wenn sie *auf den Anhöhen* wandern, Nashörner und Tiger nicht *meiden*, wenn sie sich einer Armee anschließen, weder *Waffen noch Lederpanzerung* tragen.“).

D.C. Lau übersetzt: „I have heard it said, one who is good at holding on to life does not try to avoid the rhinoceros or the tiger when travelling on highland nor does he arm himself with armour and weapons when charging into an army.“⁹ Wing-Tsit Chan übersetzt: „I have heard that one who is a good preserver of his life will not meet tigers or wild buffalos, and in fighting will not try to escape from weapons of war.“¹⁰

„蓋聞善攝生者“ („Man wird davon gehört haben, daß diejenigen, die gut sind *im Bewahren des Lebens*,“): Gao Ming ist der Ansicht, daß die beiden Zeichen „攝“, she („erhalten“, „bewahren“), und „執“, zhi („halten“, „aufrechterhalten“, „bewahren“), gleich ausgesprochen worden seien und „攝生“, she sheng, und „執生“, zhi sheng, „養生“, yang sheng („das Leben nähren/pflegen“), bedeuteten.¹¹

„兕無所投其角。虎無所措其爪。兵無所容其刃。夫何故。以其無死地。“ / „Nashörner haben nichts, wo sie ihr Horn hineinrammen könnten. Tiger haben nichts, wo sie ihre Krallen hineinschlagen könnten. Waffen haben nichts, wo sie ihre Klingen verwenden könnten. Welchen Grund hat das? Weil es für sie keinen Bereich des Todes gibt.“:

Das Jiaben schreibt: „矢（兕、兕）无所櫛（投、揣）其角。虎无所措（措）其蚤（爪）。兵无所容〔其刃。夫〕²⁶何故也。以其无死地焉。“¹² („Nashörner haben *nichts*, wo sie ihr Horn hineinrammen könnten. Tiger haben *nichts*, wo sie ihre Krallen hineinschlagen könnten. Waffen haben *nichts*, wo sie [...] verwenden könnten. Welchen Grund hat das? Weil es für sie *keinen* Bereich des Todes gibt.“). Das Yiben schreibt: „兕（兕）无〔所¹⁸⁶■投其角。虎无所措〕其蚤（爪）。兵〔无所容其刃。夫何故〕也。以其无〔死地焉〕。“¹³ („Nashörner haben *nicht* [...] ihre Krallen [...]. Waffen [...] Weil es für sie *keinen* [...].“).

D.C. Lau übersetzt: „There is nowhere for the rhinoceros to pitch its horn; there is nowhere for the tiger to place its claws; there is nowhere for the weapon to lodge its blade [blade]. Why is this so? Because

⁸ Siehe 《馬王堆漢墓帛書》（壹）（北京：文物出版社，1980），90頁 und 高明，《帛書老子校注》（北京：中華書局，1996），67頁。

⁹ D.C. Lau, *Chinese Classics: Tao Te Ching* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1982), p. 209.

¹⁰ Wing-Tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1973), p. 163.

¹¹ Siehe 高明，67頁。

¹² Siehe 《馬王堆漢墓帛書》（壹），4頁 und 高明，68頁。

¹³ Siehe 《馬王堆漢墓帛書》（壹），90頁 und 高明，68頁。

there are no fatal spots on him."¹⁴ Wing-Tsit Chan übersetzt: „The wild buffalo cannot butt its horns against him, the tiger cannot fasten its claws in him, and weapons of war cannot thrust their blades into him. And for what reason? Because in him there is no room for death."¹⁵

¹⁴ D.C. Lau, *Chinese Classics: Tao Te Ching* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1982), p. 209.

¹⁵ Wing-Tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1973), p. 163.

道生之。德畜之。物形之。勢成之。是以萬物莫不尊道而貴德。道之尊。德之貴。夫莫之命而常自然。故道生之。德畜之。長之育之。亭之毒之。養之覆之。生而不有。爲而不恃。長而不宰。是謂玄德。

Das Dao gebiert sie. Die Tugend zieht sie groß. Die Dinge geben ihnen Form. Die Umstände vollenden sie. Deshalb *gibt es keines unter den* „zehntausend Dingen“, das das Dao nicht achtet und die Tugend nicht wertschätzt. Das Achten des Dao, das Wertschätzen der Tugend: Niemand befiehlt es, doch es ist beständig von alleine so. *Daher* gebärt das Dao sie (die „zehntausend Dinge“), zieht *die Tugend* sie groß, leitet sie und umsorgt sie, läßt sie sich stabilisieren und Ruhe finden, nährt sie und schützt sie. Gebären, doch nicht in Besitz nehmen; handeln, doch sich nicht darauf stützen; leiten, doch nicht herrschen: Dies wird die unergründliche Tugend genannt.

Jiaben-Seidentextversion:

• 道生之而德畜之。物刑（形）之而器成之。是以萬物尊道而貴〔德。道〕²⁷之尊。德之貴也。夫莫之時（爵）。而恆自然也。• 道生之。畜之。長之。遂（育）之。亭之。〔毒〕之。〔養之。覆之。生而〕²⁸弗有也。爲而弗寺（恃）也。長而弗宰也。此之胃（謂）玄德。•

Yiben-Seidentextversion:

道生之。德畜之。物¹⁸⁶刑（形）之而器成之。是以萬物尊道而貴德。道之尊也。德之貴也。夫莫之爵也。而恆自然也。道生之。畜〔之。¹⁸⁷長之。育〕之。亭之。毒之。養之。復（覆）〔…〕弗宰。是胃（謂）玄德。

Erläuterungen:

Bei „Kapitel 51“ handelt es sich, wie man am Jiaben-Seidentext erkennen kann, wohl um zwei Kapitel.¹

„道生之。德畜之。物形之。勢成之。是以萬物莫不尊道而貴德。“ / „Das Dao gebiert sie. Die Tugend zieht sie groß. Die Dinge geben ihnen Form. Die Umstände vollenden sie. Deshalb *gibt es keines unter den* ‘zehntausend Dingen’, das das Dao nicht achtet und die Tugend nicht wertschätzt.“:

Das Jiaben schreibt: „• 道生之而德畜之。物刑（形）之而器成之。是以萬物尊道而貴〔德〕。“² („Das Dao gebiert sie, *und* die Tugend zieht sie groß. Die Dinge geben ihnen Form, *und die Gefäße* vollenden sie. Deshalb achten die ‘zehntausend Dinge’ das Dao und schätzen [...] wert.“). Das Yiben schreibt: „道生之。德畜之。物¹⁸⁶刑（形）之而器成之。是以萬物尊道而貴德。“³ („Das Dao gebiert sie. Die Tugend zieht sie groß. Die Dinge geben ihnen Form, *und die Gefäße* vollenden sie. Deshalb achten die

¹ Siehe auch 尹振環，〈恢復《老子》的本來面目 ---- 帛書《老子》與今本《老子》之比較研究〉，《文獻》，1992(3)，70頁。

² Siehe 高明，《帛書老子校注》（北京：中華書局，1996），69頁。

³ Siehe 高明，69頁。

‘zehntausend Dinge’ das Dao und schätzen die Tugend wert.“).

D.C. Lau übersetzt: „The way gives them life and virtue rears them; things take shape and vessels are formed. Hence the myriad creatures all revere the way and honour virtue.“⁴ Wing-Tsit Chan übersetzt: „Tao produces them (the ten thousand things). Virtue fosters them. Matter gives them physical form. The circumstances and tendencies complete them. Therefore the ten thousand things esteem Tao and honor virtue.“⁵ Robert G. Henricks übersetzt: „The Way gives birth to them and Virtue nourishes them; substance gives them form and their unique capacities complete them. Therefore the ten thousand things venerate the Way and honor Virtue.“⁶

„道之尊。德之貴。夫莫之命而常自然。“ / „Das Achten des Dao, das Wertschätzen der Tugend: Niemand befiehlt es, doch es ist beständig von alleine so (, daß sie geachtet und wertgeschätzt werden)..“:

Das Jiaben schreibt: „〔道〕 27之尊。德之貴也。夫莫之命（爵）。而恆自然也。“⁷ („Das Achten des [...], das Wertschätzen der Tugend: Niemand hat sie (Dao und De) *geadelt*, doch ist es *beständig* von alleine so (, daß sie geachtet und wertgeschätzt werden).“). Das Yiben schreibt: „道之尊也。德之貴也。夫莫之爵也。而恆自然也。“⁸ („Das Achten des Dao, das Wertschätzen der Tugend: Niemand hat sie (Dao und De) *geadelt*, doch ist es *beständig* von alleine so (, daß sie geachtet und wertgeschätzt werden).“).

D.C. Lau übersetzt: „The way in being revered, and the virtue in being honoured are constantly so of themselves without anyone bestowing nobility on them.“⁹ Wing-Tsit Chan übersetzt: „Tao is esteemed and virtue is honored without anyone's order. They always come spontaneously.“¹⁰

„夫莫之命“ („niemand befiehlt es“): Außer dem Jiaben und dem Yiben verwenden noch viele andere Ausgaben statt des Zeichens „命“, ming („befehlen“) das Zeichen „爵“, jue („adeln“).¹¹ Siehe auch Kapitel 32 („民莫之令而自均。“ / „Niemand unter den Leuten veranlaßt dies, doch es ist von alleine ausgeglichen.“).

„故道生之。德畜之。長之育之。亭之毒之。養之覆之。“ / „Daher gebärt das Dao sie (die ‘zehntausend Dinge’), zieht *die Tugend* sie groß, leitet sie und umsorgt sie,

⁴ D.C. Lau, *Chinese Classics: Tao Te Ching* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1982), p. 209.

⁵ Wing-Tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1973), p. 163.

⁶ Robert G. Henricks, *Lao-Tzu Te-Tao Ching: A New Translation Based on the Recently Discovered Ma-wang-tui Texts* (New York: Ballantine Books, 1989), p. 124.

⁷ Siehe 高明, 《帛書老子校注》(北京:中華書局, 1996), 71頁。

⁸ Siehe 高明, 71頁。

⁹ D.C. Lau, p. 209.

¹⁰ Wing-Tsit Chan, p. 163.

¹¹ Siehe 高明, 71頁。

läßt sie sich stabilisieren und Ruhe finden, nährt sie und schützt sie.“:

Das Jiaben schreibt: „• 道生之。畜之。長之。遂（育）之。亭之。〔毒〕之。〔養之。覆之〕。“¹² („Das Dao gebärt sie (die ‘zehntausend Dinge’), zieht sie groß, leitet sie und *umsorgt* sie, läßt sie sich stabilisieren und [...].“). Das Yiben schreibt: „道生之。畜〔之。187■長之。育〕之。亭之。毒之。養之。復（覆）〔之〕。“¹³ („Das Dao gebärt sie (die ‘zehntausend Dinge’), zieht [...] groß, [...], läßt sie sich stabilisieren und Ruhe finden, nährt sie und schützt [sie].“).

D.C. Lau übersetzt: „The way gives them life and rears them, brings them up and accomplishes them, brings them to fruition and maturity, feeds and shelters them.“¹⁴ Wing-Tsit Chan übersetzt: „Therefore Tao produces them and virtue fosters them. They rear them and develop them. They give them security and give them peace. They nurture them and protect them.“¹⁵

„故道生之。德畜之。“ („*Daher* gebärt das Dao sie (die ‘zehntausend Dinge’), zieht *die Tugend* sie groß, ...“): Im Jiaben und im Yiben finden sich weder das Zeichen „故“, gu („daher“) noch das Zeichen „德“, de („Tugend“). Es gibt jedoch auch noch etliche andere Ausgaben, in denen das Zeichen „德“, de („Tugend“) nicht auftaucht.¹⁶

„亭之毒之。“ („..., läßt sie sich stabilisieren und Ruhe finden, ...“): Viele Ausgaben schreiben statt der Zeichen „亭“, ting („stabilisieren“), und „毒“, du („Gift/giftig“, „schaden“, „beaufsichtigen“, „stabilisieren“, „Ruhe finden“), die Zeichen „成“, cheng („vollenden“), und „熟“, shou/shu („reifen“).¹⁷

„生而不有。爲而不恃。長而不宰。是謂玄德。“ / „Gebären, doch nicht in Besitz nehmen; handeln, doch sich nicht darauf stützen; leiten, doch nicht herrschen: Dies wird die unergründliche Tugend genannt.“:

Das Jiaben schreibt: „〔生而〕 28弗有也。爲而弗寺（恃）也。長而弗宰也。此之謂玄德。“¹⁸ („[...] *nicht* in Besitz nehmen; handeln, doch sich *nicht* darauf stützen; leiten, doch *nicht* herrschen: Dies wird die unergründliche Tugend genannt.“). Das Yiben schreibt: „〔生而弗有。爲而弗恃。長而〕 弗宰。是胃（謂）玄德。“¹⁹ („[...] *nicht* herrschen: Dies wird die unergründliche Tugend genannt.“).

¹² Siehe 《馬王堆漢墓帛書》（壹）（北京：文物出版社，1980），4頁 und 高明，《帛書老子校注》（北京：中華書局，1996），72頁。

¹³ Siehe 《馬王堆漢墓帛書》（壹），90頁 und 高明，72頁。

¹⁴ D.C. Lau, *Chinese Classics: Tao Te Ching* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1982), p. 211.

¹⁵ Wing-Tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1973), p. 163.

¹⁶ Siehe 高明，72頁。

¹⁷ Siehe 高明，72頁。Des weiteren siehe 《漢語大字典》，第一卷，286頁 und 《漢語大字典》，第四卷，2382-2383頁。

¹⁸ Siehe 高明，73頁。

D.C. Lau übersetzt: „It gives them life without claiming to possess them; it benefits them yet exacts no gratitude for this; it is the steward yet exercises no authority over them. Such is called dark virtue.“²⁰ Wing-Tsit Chan übersetzt: „(Tao) produces them but does not take possession of them. It acts, but does not rely on its own ability. It leads them but does not master them. This is called profound and secret virtue.“²¹

Die ganze Textpassage findet sich auch in Kapitel 10.

„生而不有。爲而不恃。“ („Gebären, doch nicht in Besitz nehmen; handeln, doch sich nicht darauf stützen; ...“): Dieser Abschnitt findet sich auch in Kapitel 2.

„長而不宰。“ („...; leiten, doch nicht herrschen: ...“): Immer wieder geht es um eine herrschaftslose Ordnung. Bei herrschaftsorientierten Organisationsformen spielen Macht und Kontrolle die zentrale Rolle. Im Buch *Laozi* hat „leiten“ nichts mit Herrschaft zu tun, sondern ist eine Fürsorgefunktion, die sich an „unbewußten“ Rhythmen der Natur orientiert - im Zusammenhang mit den Fortpflanzungszyklen. Verweise siehe Kapitel 1 („無名天地之始。有名萬物之母。“ / „Das Namenlose ist der Anfang von Himmel und Erde. Das Benannte ist die Mutter der ‘zehntausend Dinge’.“).

¹⁹ Siehe 高明, 《帛書老子校注》(北京: 中華書局, 1996), 73頁。

²⁰ D.C. Lau, *Chinese Classics: Tao Te Ching* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1982), p. 211.

²¹ Wing-Tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1973), pp. 163-164.

Wang-Bi-Textversion:

五十二章

Kapitel 52

天下有始。以爲天下母。
。既得其母。以知其子。
。既知其子。復守其母。
。沒身不殆。塞其兌。
閉其門。終身不勤。開
其兌。濟其事。終身不
救。見小曰明。守柔曰
強。用其光。復歸其明
。無遺身殃。是爲習常
。

Die Welt hat einen Anfang. Er wird angesehen als die Mutter der Welt. Wenn man die Mutter bekommen hat, versteht man dadurch die Kinder. Wenn man die Kinder versteht und hält sich wiederum an die Mutter, so ist man bis zum Lebensende nicht in Gefahr. Verstopft man die Öffnungen und schließt die Tore, ist man bis ans Ende seines Lebens ohne Mühsal. Öffnet man die Öffnungen und fügt den Angelegenheiten [etwas] hinzu, ist man für den Rest des Lebens nicht mehr zu retten. Das Kleine zu sehen, heißt klarsichtig sein. Sich an das Weichsein zu halten, heißt stark sein. Verwendet man seinen Glanz, um zu seiner Klarsichtigkeit zurückzukehren, erleidet man nicht das Unheil, sich selbst zu verlieren. Dies ist das Üben des Beständigen.

Jiaben-Seidentextversion:

• 天下有始。以爲天下母。既（既）得其母。以知其〔子〕。29復守其母。沒身不殆。• 塞其閤（閤、兌）。閉其門。終身不堇（勤）。啓其閤（兌）。濟其事。終身〔不救。見〕小曰30〔明〕。守柔曰強。用其光。復歸其明。毋道（遺）身央（殃）。是胃（謂）襲常。

Yiben-Seidentextversion:

天下有始。以爲天下母。187■既得其母。以○知其子。既知其子。復守其母。沒身不殆（殆）。塞其兌。閉其門。冬（終）身不堇（勤）。啓其兌。齊（濟）其〔事。188■終身〕不棘（（救）。見小曰明。守〔柔曰〕強。用〔其光。復歸其明。毋〕遺身央（殃）。是胃（謂）〔襲〕常。

Bambustextversion:

B:

閤(閉)其門。塞(塞)其兌(兌), 終身不堇。啓其兌(兌), 濟其事。終身不來。■

Erläuterungen:

Wie man aus den Markierungen im Jiaben-Seidentext und in Bambustext B erkennen kann, handelt es sich ursprünglich nicht lediglich um *ein* „Kapitel“.

„天下有始。以爲天下母。既得其母。以知其子。既知其子。復守其母。沒身不殆。“ / „Die Welt hat einen Anfang. Er wird angesehen als die Mutter der Welt. Wenn man die Mutter bekommen hat, versteht man dadurch die Kinder. Wenn man die Kinder versteht und hält sich wiederum an die Mutter, so ist man bis zum Lebensende nicht in Gefahr.“:

Das Jiaben ist um einen Satz kürzer als die Wang-Bi-Textversion und die Version des Yibens. Das Jiaben schreibt: „• 天下有始。以爲天下母。既（既）得其母。以知其〔子〕。29復守其母。沒身不殆。“¹ („Die Welt hat einen Anfang. Er wird angesehen

¹ Siehe 《馬王堆漢墓帛書》（壹）（北京：文物出版社，1980），4頁 und 高明，《帛書老子校注》（北京：中華書局，1996），74頁。

als die Mutter der Welt. Wenn man die Mutter bekommen hat, versteht man dadurch die [...]. Wenn man sich wiederum an die Mutter hält, so ist man bis zum Lebensende nicht in Gefahr.“). Das Yiben schreibt: „天下有始。以爲天下母。187 既得其母。以知其子。既〇知其子。復守其母。沒身不殆（殆）。“² („Die Welt hat einen Anfang. Er wird angesehen als die Mutter der Welt. Wenn man die Mutter bekommen hat, versteht man dadurch die Kinder. Wenn man die Kinder versteht und hält sich wiederum an die Mutter, so ist man bis zum Lebensende nicht in Gefahr.“).

D.C. Lau übersetzt: „The world had that from which it began and this is taken as the mother of the world. After you have got the mother you can thereby know the son. After you have known the son go back to abiding with the mother, and to the end of your days you will not meet with danger.“³ Wing-Tsit Chan übersetzt: „There was a beginning of the universe which may be called the Mother of the Universe. He who has found the mother (Tao) {According to the earliest commentary on the *Lao Tzu*, *Han Fei Tzu*, ch. 20, SPTK, 6:5a (Liao, p. 183), 'mother' means Tao.} and thereby understands her sons (things) and having understood the sons, still keeps to its mother, will be free from danger throughout his lifetime.“⁴ Robert G. Henricks übersetzt: „The world had a beginning, which can be considered the mother of the world. Having attained the mother, in order to understand her children, if you return and hold on to the mother, till the end of your life you'll suffer no harm.“⁵

Diese Textpassage findet sich nicht in Bambustext B.

„天下有始。以爲天下母。“ („Die Welt hat einen Anfang. Er wird angesehen als die Mutter der Welt.“): Richard John Lynn übersetzt: „All under Heaven has a generatrix, which we regard as the mother of all under Heaven.“⁶

„塞其兌。閉其門。終身不勤。開其兌。濟其事。終身不救。“ / „Verstopft man die Öffnungen und schließt die Tore, ist man bis ans Ende seines Lebens ohne Mühsal. Öffnet man die Öffnungen und fügt den Angelegenheiten [etwas] hinzu, ist man für den Rest des Lebens nicht mehr zu retten.“:

Das Jiaben schreibt: „• 塞其閤（閤、垓）。閉其門。終身不堇（勤）。啓其閤（垓）。濟其事。終身〔不救〕。“⁷ („Verstopft man die Öffnungen und schließt die Tore, ist man bis ans Ende seines Lebens ohne Mühsal. Öffnet man die Öffnungen und fügt

² Siehe 《馬王堆漢墓帛書》（壹）（北京：文物出版社，1980），90頁 und 高明，《帛書老子校注》（北京：中華書局，1996），74頁。

³ D.C. Lau, *Chinese Classics: Tao Te Ching* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1982), p. 211.

⁴ Wing-Tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1973), p. 164.

⁵ Robert G. Henricks, *Lao-Tzu Te-Tao Ching: A New Translation Based on the Recently Discovered Ma-wang-tui Texts* (New York: Ballantine Books, 1989), p. 126.

⁶ Richard John Lynn, *The Classic of the Way and Virtue: A New Translation of the Tao-te ching of Laozi as Interpreted by Wang Bi* (New York: Columbia University Press, 1999), p. 151.

⁷ Siehe 《馬王堆漢墓帛書》（壹），4頁 und 高明，75頁。

den Angelegenheiten [etwas] hinzu, ist man für den Rest des Lebens [...].“). Das Yiben schreibt: „塞其垠。閉其門。冬（終）身不堇（勤）。啓其垠。齊（濟）其〔事。188■終身〕不棘（救）。“⁸ („Verstopft man die Öffnungen und schließt die Tore, ist man bis ans Ende seines Lebens ohne Mühsal. Öffnet man die Öffnungen und fügt den [...] hinzu, [...] nicht in Schwierigkeiten / nicht in Ordnung / nicht mehr zu retten (?).“).

D.C. Lau übersetzt: „Block the openings, shut the doors, and all your life you will not run dry. Unblock the openings, add to your affairs, and to the end of your days you will be beyond help.“⁹ Wing-Tsit Chan übersetzt: „Close the mouth. Shut the doors (of cunning and desire). And to the end of life there will be (peace) without toil. Open the mouth. Meddle with affairs, and to the end of life there will be no salvation.“¹⁰

Diese Textstelle bedarf noch weiterer Untersuchung.

Song Qifa ist im Bezug auf die Seidentexte der Ansicht, daß die Zeichen „不棘“, bu ji, im Yiben nicht als „不救“, bu jiu („nicht zu retten“), gelesen werden dürften. Er liest das Zeichen „棘“, ji, als ein Lehnzeichen für das Zeichen „瘠“, ji („dünn“), und versteht die Formulierung „不棘“, bu ji, im übertragenen Sinne als „nicht in Schwierigkeiten“, „nicht erschöpft“.¹¹

Liao Mingchun betrachtet das Zeichen „棘“, ji, im Yiben-Seidentext als ein Lehnzeichen für das Zeichen „治“, zhi („geordnet“, „reguliert“), das er hier im Sinne von „gesund“ versteht. Er deutet das Zeichen, das in Bambustext B verwendet wird statt des Zeichens „勤“, qin („sich mühen“), bei Wang-Bi, als das Zeichen „痼“, mei („Krankheit“). Das bei Wang Bi zu findende Zeichen „救“, jiu („retten“), liest er in Bambustext B - anders als die Untersuchungskommission - als das Zeichen „老“, lao, welches er als Lehnzeichen für das Zeichen „瘳“, chou/lu („heilen“), betrachtet.¹² Folgt man seinen Erklärungen könnte man Bambustext B folgendermaßen übersetzen: „Schließt man die Tore und verstopft die Öffnungen, ist man bis ans Ende seines Lebens nicht in Schwierigkeiten (krank). Öffnet man die Öffnungen und verstopft die Angelegenheiten, ist man für den Rest des Lebens nicht mehr zu heilen.“

Siehe auch die Version des Bambustextes A von Kapitel 56 bei Wang Bi („塞其兌。閉其門。挫其銳。解其分。和其光。同其塵。是謂玄同。“ / „Sie verstopfen die Öffnungen. Sie schließen die Tore. Sie machen das Scharfe stumpf. Sie lösen Differenzen

⁸ Siehe 高明, 《帛書老子校注》(北京:中華書局, 1996), 75頁。

⁹ D.C. Lau, *Chinese Classics: Tao Te Ching* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1982), pp. 211-213.

¹⁰ Wing-Tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1973), p. 164.

¹¹ Siehe 宋啓發, 〈帛書《老子》異文商榷〉, 《文獻》, 1998(4), 237-238頁。

¹² Siehe 廖名春, 〈楚簡老子校詁, 二(上)〉, 《大陸雜誌》, 第98卷第5期, 1999, 41-43頁。

auf. Sie harmonisieren das Strahlende. Sie sind eins mit dem Gewöhnlichen. Dies wird das unergründliche Eins-Sein genannt.“).

Das Zeichen „兌“, dui wird häufig erklärt als „Öffnung“, womit Augen, Nase, Ohren und Mund verknüpft werden.

„見小曰明。守柔曰強。用其光。復歸其明。無遺身殃。是爲習常。“ / „Das Kleine zu sehen, heißt klarsichtig sein. Sich an das Weichsein zu halten, heißt stark sein. Verwendet man seinen Glanz, um zu seiner Klarsichtigkeit zurückzukehren, erleidet man nicht das Unheil, sich selbst zu verlieren. Dies ist das Üben des Beständigen.“:

Das Jiaben schreibt: „〔見〕小曰 **30**〔明〕。守柔曰強。用其光。復歸其明。毋道（遺）身央（殃）。是胃（謂）襲常。“¹³ („Das Kleine [...] heißt [...]. Sich an das Weichsein zu halten, heißt stark sein. Verwendet man seinen Glanz, um zu seiner Klarsichtigkeit zurückzukehren, erleidet man *nicht* das Unheil, sich selbst zu verlieren. Dies *nennt man*, dem Beständigen *folgen*.“). Das Yiben schreibt: „見小曰明。守〔柔曰〕強。用〔其光。復歸其明。毋〕遺身央（殃）。是胃（謂）〔襲〕常。“¹⁴ („Das Kleine zu sehen, heißt klarsichtig sein. Sich an [...] halten, [...] stark sein. Verwendet man [...] das Unheil, sich selbst zu verlieren. Dies *nennt man*, dem Beständigen [...].“).

D.C. Lau übersetzt: „To see the small is called discernment; to hold fast to the submissive is called strength. Use the light but give up the discernment. Bring not misfortune upon yourself. This is known as following the norm.“¹⁵ Wing-Tsit Chan übersetzt: „Seeing what is small is called enlightenment. Keeping to weakness is called strength. Use the light. Revert to enlightenment, and thereby avoid danger to one's life—this is called practicing the eternal.“¹⁶

Diese Textpassage findet sich nicht in Bambustext B.

„守柔曰強。“ („Sich an das Weichsein zu halten, heißt stark sein.“): Stärke wird im Buch *Laozi* als ein integratives Funktionieren verstanden. Ein solches Verständnis befindet sich in Opposition zu einer Definition von Stärke, in der Stärke mit Dominanz und Macht gleichgesetzt wird, was einerseits zu ausgeprägter innergesellschaftlicher Differenzierung führt und andererseits zu einem „Bewußtsein“ der Überlegenheit, das nach Bestätigung verlangt. Siehe in diesem Zusammenhang etwa Kapitel 17 („功成事遂。百姓皆謂我自然。“ / „Haben sie [ihre] Aufgaben vollbracht und [ihre] Angelegenheiten erledigt, sagen die Leute *alle*: ‘Wir sind von alleine so [, wie wir sind].’“ Siehe

¹³ Siehe 《馬王堆漢墓帛書》（壹）（北京：文物出版社，1980），4頁 und 高明，《帛書老子校注》（北京：中華書局，1996），77頁。

¹⁴ Siehe 《馬王堆漢墓帛書》（壹），90頁 und 高明，77頁。

¹⁵ D.C. Lau, *Chinese Classics: Tao Te Ching* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1982), p. 213.

¹⁶ Wing-Tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1973), p. 164.

auch die Version der Seidentexte und die des Bambustextes C.), 51 („生而不有。爲而不恃。長而不宰。是謂玄德。“ / „Gebären, doch nicht in Besitz nehmen; handeln, doch sich nicht darauf stützen; leiten, doch nicht herrschen: Dies wird die unergründliche Tugend genannt.“), 57 (Yiben: „是以〔聖〕人之言曰。我无爲也而 193 民自化。我好靜而民自正。我无事而民自富。我欲不欲而民自樸。“ / „Deshalb sagen die Worte der Menschen [des Einklangs] *folgendes*: Ich handle *nicht*, und die Leute entwickeln sich von alleine. Ich liebe es, ruhig zu sein, und die Leute sind von alleine vorbildlich. Ich bin *ohne* Angelegenheiten, und die Leute sind von alleine reich. Ich *begehere*, *nicht zu begehren*, und die Leute sind von alleine ursprünglich.“), 80 („小國寡民。“ / „Die Länder seien klein und die Bevölkerung gering.“) einerseits und die Verweise auf eine als wegweisend angesehene mütterliche Fürsorglichkeit in Kapitel 1 („無名天地之始。有名萬物之母。“ / „Das Namenlose ist der Anfang von Himmel und Erde. Das Benannte ist die Mutter der ‘zehntausend Dinge’.“ Siehe auch die Seidentexte.) andererseits.

„是爲習常。“ („Dies ist das Üben des Beständigen.“): Nicht nur das Jiaben, sondern auch viele andere Ausgaben schreiben statt des Zeichens „習“, xi („üben“), das Zeichen „襲“, xi („folgen“), die früher beide füreinander verwendet wurden. Jiang Xichang ist der Meinung, daß das Zeichen „習“, xi, an dieser Stelle genauso geschrieben werden sollte wie in Kapitel 27, wo sich der Ausdruck „襲明“, xi ming („der Klarheit folgen“) findet.¹⁷

¹⁷ Siehe 蔣錫昌, 《老子校詁》(1937。成都: 成都古籍書店, 1988), 325頁。

使我介然有知。行於大道。唯施是畏。大道甚夷。而民好徑。朝甚除。田甚蕪。倉甚虛。服文綵。帶利劍。厭飲食。財貨有餘。是謂盜夸。非道也哉。

Ließe man mich *ein bißchen* Wissen haben, wären es beim Gehen auf dem großen Weg nur die Abwege, die ich fürchten würde. Der große Weg ist äußerst eben, *doch* die Leute lieben die kleinen Seitenwege. Der Regierungshof ist äußerst sauber, die Felder sind äußerst vernachlässigt, die Vorratskammern sind äußerst leer. Sie (die Herrschenden) sind elegant gekleidet, sie tragen scharfe Schwerter, sie schwelgen in Trinken und Essen; Reichtümer und Wertsachen haben sie im Überfluß. Diese werden Räuberanführer genannt. Dies ist nicht der Weg (das Dao)!

Jiabben-Seidentextversion:

Yiben-Seidentextversion:

• 使我擇（挈）有知。〔行於〕大道。唯 31〔迪是畏。大道〕甚夷。民甚好解（徑）。朝甚除。田甚蕪。倉甚虛。服文采。帶利〔劍。厭飲〕食。貨 32〔…〕。

使我介（挈）有知。188行於大道。唯他（迪）是畏。大道甚夷。民甚好解（徑）。朝甚除。田甚蕪。倉甚虛。服文采。帶利劍。厭食而齎（資）財 189〔有餘。是謂〕盜□（筭）。〔盜〕□非〔道〕也。

Erläuterungen:

„使我介然有知。行於大道。唯施是畏。“ / „Ließe man mich ein *bißchen* Wissen haben, wären es beim Gehen auf dem großen Weg nur die Abwege, die ich fürchten würde.“:

Das Jiaben schreibt: „• 使我擇（挈）有知。〔行於〕大道。唯 31〔迪是畏〕。“¹ („Ließe man mich Wissen *besitzen*, wäre es [...] großen Weg nur [...].“). Das Yiben schreibt: „使我介（挈）有知。188行於大道。唯他（迪）是畏。“² („Ließe man mich Wissen *besitzen*, wäre es beim Gehen auf dem großen Weg nur *das Abzweigen*, das ich fürchten würde.“).

D.C. Lau übersetzt: „Were I possessed of the least knowledge, my only fear, when I walk on the great way, would be paths that lead astray.“³ Wing-Tsit Chan übersetzt: „If I had but little knowledge I should, in walking on a broad way, fear getting off the road.“⁴ Richard John Lynn übersetzt: „If, with firm resolve, I had the knowledge to travel on the great Dao [Way], I need only fear that I might try to meddle with it.“⁵

Jiang Xichang stützt sich auf alte Kommentare und liest die Zeichen „介然“, jie ran,

¹ Siehe 高明, 《帛書老子校注》(北京: 中華書局, 1996), 79頁。

² Siehe 高明, 79頁。

³ D.C. Lau, *Chinese Classics: Tao Te Ching* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1982), p. 213.

⁴ Wing-Tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1973), p. 164.

⁵ Richard John Lynn, *The Classic of the Way and Virtue: A New Translation of the Tao-te ching of Laozi as Interpreted by Wang Bi* (New York: Columbia University Press, 1999), p. 153.

im Sinne von „ein wenig“.⁶ Gao Ming liest das Zeichen „擇“, xie/jie („festhalten/kontrollieren“, „Hebelarm, um Wasser aus einem Brunnen zu schöpfen“) im Jiaben und das Zeichen „介“, jie („ein wenig“) im Yiben für das damals gleichlautende Zeichen „挈“, qie („(hoch-)halten“). Er stützt sich hierbei auch auf den Kommentar von Yan Zun (嚴遵).⁷

„大道甚夷。而民好徑。朝甚除。田甚蕪。倉甚虛。“ / „Der große Weg ist äußerst eben, *doch* die Leute lieben die kleinen Seitenwege. Der Regierungshof ist äußerst sauber, *doch* die Felder sind äußerst vernachlässigt, die Vorratskammern sind äußerst leer.“:

Das Jiaben schreibt: „〔大道〕甚夷。民甚好解（徑）。朝甚除。田甚蕪。倉甚虛。“⁸ („[...] ist äußerst eben. Die Leute lieben die kleinen Seitenwege *sehr*. Der Regierungshof ist äußerst *verschmutzt*, die Felder sind äußerst *vernachlässigt*, die Vorratskammern sind äußerst leer.“). Das Yiben schreibt: „大道甚夷。民甚好僻（徑）。朝甚除。田甚蕪。倉甚虛。“⁹ („Der große Weg ist äußerst eben. Die Leute lieben die kleinen Seitenwege *sehr*. Der Regierungshof ist äußerst *verschmutzt*, die Felder sind äußerst *vernachlässigt*, die Vorratskammern sind äußerst leer.“). Hier bedürfen die Zeichen im Jiaben und im Yiben allerdings noch weiterer Untersuchung.

D.C. Lau übersetzt: „The great way is very smooth, yet the people prefer mountain paths. The court is clean swept, the fields are overgrown with weeds, the granaries are empty;“¹⁰ Wing-Tsit Chan übersetzt: „Broad ways are extremely even, but people are fond of by-paths. The courts are exceedingly splendid, while the fields are exceedingly weedy, and the granaries are exceedingly empty.“¹¹ Robert G. Henricks übersetzt: „The Great Way is very level; but people greatly delight in tortuous paths. The courts are swept very clean; while the fields are full of weeds; and the granaries are all empty.“¹²

„朝甚除。“ („Der Regierungshof ist äußerst sauber, ...“): Für das Zeichen „除“, chu, gibt es nicht nur eine Erklärung. Wang Bi erklärt es als „潔好“, jie hao („sauber“, „gepflegt“). Die andere Erklärung ist das genaue Gegenteil: das Zeichen wird in seiner Bedeutung als negativ interpretiert. Gao Ming hält wie Ma Xulun (馬敘倫) und Gao Heng (高亨) eine negative Interpretation des Zeichens „除“, chu, im Sinne von „汚“, wu

⁶ Siehe 蔣錫昌, 《老子校詁》 (1937. 成都: 成都古籍書店, 1988), 326頁。

⁷ Siehe 高明, 《帛書老子校注》 (北京: 中華書局, 1996), 79-80頁。Für die gleiche Ansicht siehe auch Endnote 19 in 《馬王堆漢墓帛書》 (壹) (北京: 文物出版社, 1980), 7頁。

⁸ Siehe 高明, 80, 81頁。

⁹ Siehe 高明, 80, 81頁。

¹⁰ D.C. Lau, *Chinese Classics: Tao Te Ching* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1982), p. 213.

¹¹ Wing-Tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1973), p. 164.

¹² Robert G. Henricks, *Lao-Tzu Te-Tao Ching: A New Translation Based on the Recently Discovered Ma-wang-tui Texts* (New York: Ballantine Books, 1989), p. 128.

(„schmutzig“, „korrupt“), für die richtige Lesart, da dies auch mit Han Feizis (韓非子) Erklärung übereinstimme.¹³

Daß ein Volk sich auf Abwege und Seitenwege begibt, liegt an der räuberischen Rolle, die ihre Oberhäupter übernehmen, da sich ein Volk / die jüngere Generation auf direktem oder indirektem Wege immer an ihren Leitfiguren orientiert.

„服文綵。帶利劍。厭飲食。財貨有餘。是謂盜夸。非道也哉。“ / „Sie (die Herrschenden) sind elegant gekleidet, sie tragen scharfe Schwerter, sie schwelgen in Trinken und Essen; Reichtümer und Wertsachen haben sie im Überfluß. Diese werden Räuberanführer genannt. Dies ist nicht der Weg (das Dao)!“:

Das Jiaben schreibt: „服文采。帶利〔劍〕。厭飲食。貨 32〔...〕。“¹⁴ („Sie (die Herrschenden) sind elegant gekleidet, sie tragen scharfe [...] Essen; Wertsachen [...].“). Das Yiben schreibt: „服文采。帶利劍。厭食而齎(資)財 189■〔有餘。是謂〕盜□(竽)。〔盜〕□非〔道〕也。“¹⁵ („Sie (die Herrschenden) sind elegant gekleidet, sie tragen scharfe Schwerter, sie *schwelgen* im *Essen*; *Reichtümer* und Wertsachen [...] *Räuber[anführer ...]*. [...] *sind nicht* [...]!“).

D.C. Lau übersetzt: „...; yet there are those dressed in fineries, with sharp swords at their sides, filled with food and possessed of excessive wealth. This is known as being a bandit chief. A bandit chief is, indeed, a far cry from the way.“¹⁶ Wing-Tsit Chan übersetzt: „Elegant clothes are worn, sharp weapons are carried, foods and drinks are enjoyed beyond limit, and wealth and treasures are accumulated in excess. This is robbery and extravagance. This is indeed not Tao (the way).“¹⁷

Dieses Kapitel bedarf noch weiter Untersuchung aufgrund der Möglichkeit einer unterschiedlichen Deutung vieler der in ihm verwendeten Zeichen.

¹³ Siehe 高明, 《帛書老子校注》(北京:中華書局, 1996), 82頁。

¹⁴ Siehe 《馬王堆漢墓帛書》(壹)(北京:文物出版社, 1980), 4頁 und 高明, 82-83, 84頁。

¹⁵ Siehe 《馬王堆漢墓帛書》(壹), 90頁 und 高明, 82-83, 84頁。

¹⁶ D.C. Lau, *Chinese Classics: Tao Te Ching* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1982), p. 213.

¹⁷ Wing-Tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1973), pp. 164-165.

善建者不拔。善抱者不脫。子孫以祭祀不輟。修之於身。其德乃真。修之於家。其德乃餘。修之於鄉。其德乃長。修之於國。其德乃豐。修之於天下。其德乃普。故以身觀身。以家觀家。以鄉觀鄉。以國觀國。以天下觀天下。吾何以知天下然哉。以此。

Was gut errichtet ist, läßt sich nicht entwurzeln. Was man gut umfaßt, läßt sich nicht entziehen. Die Kinder und Enkelkinder fahren somit unaufhörlich mit dem Opfern fort. Praktiziert man dies in sich selbst, dann wird die Tugend authentisch sein. Praktiziert man dies in der Familie, dann wird die Tugend im Überfluß vorhanden sein. Praktiziert man dies im Dorf, dann wird die Tugend leitend sein. Praktiziert man dies im Land, dann wird die Tugend reichlich vorhanden sein. Praktiziert man dies in der Welt, dann wird die Tugend sich weit erstrecken. Daher nehme man das Selbst her, um das Selbst zu betrachten. Man nehme die Familie her, um die Familie zu betrachten. Man nehme das Dorf her, um das Dorf zu betrachten. Man nehme das Land her, um das Land zu betrachten. Man nehme die Welt her, um die Welt zu betrachten. Woher weiß ich, daß die Welt so ist? Durch dieses.

Jiaben-Seidentextversion:

Yiben-Seidentextversion:

善建〔者不〕拔。〔善抱者不脫〕。子孫以祭祀〔不絕。…33…〕餘。脩之〔…34…〕。以身〔觀〕身。以家觀家。以鄉觀鄉。以邦觀邦。以天〔下〕觀〔…〕。35

善建者〔不拔。善抱者不脫〕。子孫以祭祀不絕。脩之身。其德乃真。189■脩之家。其德有餘。脩之鄉。其德乃長。脩之國。其德乃丰（豐）。脩之天下。其德乃博（博、溥）。以身觀身。以家觀〔家。190■以國觀〕國。以天下觀天下。吾何〔以〕知天下之然茲（哉）。以〔此〕。

Bambustextversion:

B:

善建者不拔。善抱者₁₅不脫(脫)。子孫以其祭祀不₁₆。脩(修)之身。其₁₇息(德)乃貞(真)。脩(修)之₁₈家(家)。其₁₉息(德)又(有)舍(餘)。脩(修)₂₀之₂₁向(鄉)。其₂₂息(德)乃長。脩(修)之₂₃邦。其₂₄息(德)乃奉(豐)。脩(修)之₂₅天₂₆。□□□□□□□□₂₇家(家)。以₂₈向(鄉)觀₂₉向(鄉)。以₃₀邦觀₃₁邦。以₃₂天下觀₃₃天下。虛(吾)可(何)以₃₄智(知)天₃₅□□□□□□₃₆

Erläuterungen:

„善建者不拔。善抱者不脫。子孫以祭祀不輟。“ / „Was gut errichtet ist, läßt sich nicht entwurzeln. Was man gut umfaßt, läßt sich nicht entziehen. Die Kinder und Enkelkinder fahren somit unaufhörlich mit dem Opfern fort.“:

Das Jiaben schreibt: „善建〔者不〕拔。〔善抱者不脫〕。子孫以祭祀〔不絕〕。“¹ („[...] gut errichtet [...] entwurzeln. [...] Die Kinder und Enkelkinder [...] somit [...] mit

¹ Siehe 高明, 《帛書老子校注》(北京:中華書局, 1996), 85頁。

dem Opfern [...].“). Das Yiben schreibt: „善建者〔不拔。善抱者不脫〕。子孫以祭祀不絕。“² („Was gut errichtet ist, [...]. Die Kinder und Enkelkinder fahren somit *ununterbrochen* mit dem Opfern fort.“).

D.C. Lau übersetzt: „What a man has firmly planted cannot be pulled up; what a man has tightly embraced will not slip loose; through this the offering made by descendants will never come to an end.“³ Wing-Tsit Chan übersetzt: „He who is well established (in Tao) cannot be pulled away. He who has a firm grasp (of Tao) cannot be separated from it. Thus generation to generation his ancestral sacrifice will never be suspended.“⁴ Robert G. Henricks übersetzt: „What is firmly set up can't be pulled down; what is firmly embraced cannot slip free. And your sons and grandsons, as a result, will sacrifice without end.“⁵

Die Version des Bambustextes kann man folgendermaßen übersetzen: „Was gut errichtet ist, läßt sich nicht entwurzeln. Was man gut *bewahrt*, läßt sich nicht entziehen. Die Kinder und Enkelkinder fahren somit *ununterbrochen* mit dem Opfern fort.“⁶

Das Zeichen „建“, jian, wird im 《說文》 so erklärt: „建立朝律也。“ („Jian ist das Errichten von Regeln/Gesetzen einer Regierung.“).⁷ Ist die Rolle, die die Leiter einer Gruppe übernehmen, mitsamt den von ihnen aufgestellten Regeln vorbildlich, kann die Gruppe als Ganzes für lange Zeiträume effizient existieren. Zur Vorstellung von idealem gesellschaftlichen Leben siehe auch Kapitel 57 („故聖人云。我無爲而民自化。我好靜而民自正。我無事而民自富。我無欲而民自樸。“ / „Daher sprechen Menschen des Einklangs: Ich handle nicht, und die Leute entwickeln sich von alleine. Ich liebe es, ruhig zu sein, und die Leute sind von alleine vorbildlich. Ich bin ohne Angelegenheiten, und die Leute sind von alleine reich. Ich habe kein Begehren, und die Leute sind von alleine ursprünglich.“).

„修之於身。其德乃眞。修之於家。其德乃餘。修之於鄉。其德乃長。修之於國。其德乃豐。修之於天下。其德乃普。“ / „Praktiziert man dies in sich selbst, dann wird die Tugend authentisch sein. Praktiziert man dies in der Familie, dann wird die Tugend im Überfluß vorhanden sein. Praktiziert man dies im Dorf, dann wird die Tugend leitend sein. Praktiziert man dies im Land, dann *wird* die Tugend reichlich vorhanden sein. Praktiziert man dies in der Welt, dann wird die Tugend sich weit erstrek-

² Siehe 高明, 《帛書老子校注》(北京:中華書局, 1996), 85頁。

³ D.C. Lau, *Chinese Classics: Tao Te Ching* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1982), p. 215.

⁴ Wing-Tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1973), p. 165.

⁵ Robert G. Henricks, *Lao-Tzu Te-Tao Ching: A New Translation Based on the Recently Discovered Ma-wang-tui Texts* (New York: Ballantine Books, 1989), p. 130.

⁶ Siehe auch 廖名春, 〈楚簡老子校詁, 二(下)〉, 《大陸雜誌》, 第98卷第6期, 1999, 42-43頁。

⁷ Siehe 《漢語大字典》, 第一卷, 405頁。

ken.“:

Im Jiaben sind nur noch die folgenden drei Zeichen erhalten „餘。脩之“ („Überfluß, dies praktizieren“).⁸ Das Yiben schreibt: „脩之身。其德乃真。189 脩之家。其德有餘。脩之鄉。其德乃長。脩之國。其德乃丰（豐）。脩之天下。其德乃博（博、溥）。“⁹ („In einem Selbst, in dem dies praktiziert wird, wird die Tugend authentisch sein. In einer Familie, in der dies praktiziert wird, ist die Tugend im Überfluß vorhanden. In einem Dorf, in dem dies praktiziert wird, wird die Tugend leitend sein. In einem Land, in dem dies praktiziert wird, wird die Tugend reichlich vorhanden sein. In einer Welt, in der dies praktiziert wird, wird die Tugend umfassend sein.“).

D.C. Lau übersetzt: „Cultivate it in your person and its virtue will be genuine; cultivate it in the family and there will be virtue to spare; cultivate it in the hamlet and its virtue will endure; cultivate it in the state and its virtue will abound; cultivate it in the empire and its virtue will be pervasive.“¹⁰ Wing-Tsit Chan übersetzt: „When one cultivates virtue in his person, it becomes genuine virtue. When one cultivates virtue in his family, it becomes overflowing virtue. When one cultivates virtue in his community, it becomes lasting virtue. When one cultivates virtue in his country, it becomes abundant virtue. When one cultivates virtue in the world, it becomes universal.“¹¹

Die Version des Bambustextes B kann man folgendermaßen übersetzen: „In einem Selbst, in dem dies praktiziert wird, wird die Tugend stabil sein. In einer Familie, in der dies praktiziert wird, wird die Tugend im Überfluß vorhanden sein. In einem Dorf, in dem dies praktiziert wird, wird die Tugend leitend sein. In einem Land, in dem dies praktiziert wird, ist die Tugend reichlich vorhanden. In einer Welt, [...]“ Das Zeichen, das die Untersuchungskommission als das Zeichen „舍“, she („wohnen“), liest, liest Liao Mingchun als das Zeichen „余“, yu („ich“). Beide Seiten betrachten das von ihnen gelesene Zeichen als ein Lehnzeichen für das Zeichen „餘“, yu („reichlich“, „Überfluß“, „Rest“).¹²

„故以身觀身。以家觀家。以鄉觀鄉。以國觀國。以天下觀天下。吾何以知天下然哉。以此。“ / „Daher nehme man das Selbst her, um das Selbst zu betrachten. Man nehme die Familie her, um die Familie zu betrachten. Man nehme das Dorf her, um das Dorf zu betrachten. Man nehme das Land her, um das Land zu betrachten. Man

⁸ Siehe 高明, 《帛書老子校注》(北京:中華書局, 1996), 86頁。

⁹ Siehe 《馬王堆漢墓帛書》(壹)(北京:文物出版社, 1980), 90頁 und 高明, 86頁。

¹⁰ D.C. Lau, *Chinese Classics: Tao Te Ching* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1982), p. 215.

¹¹ Wing-Tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1973), p. 165.

¹² Siehe 廖名春, 〈楚簡老子校詁, 二(下)〉, 《大陸雜誌》, 第98卷第6期, 1999, 45頁。Des weiteren siehe für das Zeichen „舍“, she, 《漢語大字典》, 第五卷, 2941-2942頁, für das Zeichen „余“, yu, siehe 《漢語大字典》, 第一卷, 128頁。

nehme die Welt her, um die Welt zu betrachten. Woher weiß ich, daß die Welt so ist? Durch dieses.“:

Das Jiaben schreibt: „以身〔觀〕身。以家觀家。以鄉觀鄉。以邦觀邦。以天〔下〕觀〔…〕。 35“¹³ („Man nehme das Selbst her, um das Selbst [...]. Man nehme die Familie her, um die Familie zu betrachten. Man nehme das Dorf her, um das Dorf zu betrachten. Man nehme das *Land* her, um das *Land* zu betrachten. Man nehme die [Welt] her, um [...] zu betrachten. [...].“). Das Yiben schreibt: „以身觀身。以家觀〔家。 190 以國觀〕國。以天下觀天下。吾何〔以〕知天下之然茲（哉）。以〔此〕。 “¹⁴ („Man nehme das Selbst her, um das Selbst zu betrachten. Man nehme die Familie her, um [...] zu betrachten. [...] das *Land* [...]. Man nehme die Welt her, um die Welt zu betrachten. Wo[her] weiß ich um *das Sosein der Welt*? Durch [...].“).

D.C. Lau übersetzt: „Hence look at the person through the person; look at the family through the family; look at the hamlet through the hamlet; look at the state through the state, look at the empire through the empire. How do I know the empire is like that? By means of this.“¹⁵ Wing-Tsit Chan übersetzt: „Therefore the person should be viewed as a person. The family should be viewed as a family. The community should be viewed as a community. The country should be viewed as a country. And the world should be viewed as the world. How do I know this to be the case in the world? Through this (from the cultivation of virtue in the person to that in the world).“¹⁶ Robert G. Henricks übersetzt: „Use the individual to examine the individual; use the family to examine **the family**; [**use the village to examine the village**]; **use the state to examine** the state; and use the world to examine the world; how do I know that the world is so? By *this*.“¹⁷ Victor H. Mair übersetzt: „Observe other persons through your own person. Observe other families through your own family. Observe other villages through your own village. Observe other states through your own state. Observe all under heaven through all under heaven. How do I know the nature of all under heaven? Through this.“¹⁸

Die Version des Bambustextes B kann man folgendermaßen übersetzen: „[...] die Familie [...]. Man nehme das Dorf her, um das Dorf zu betrachten. Man nehme das *Land* her, um das *Land* zu betrachten. Man nehme die Welt her, um die Welt zu betrachten. Woher weiß ich um [...] der We[lt ...].“ Bambustext B ist erstens beschädigt, zweitens wurde bei der Niederschrift aber wohl auch ein Teil versehentlich ausgelassen - siehe

¹³ Siehe 《馬王堆漢墓帛書》（壹）（北京：文物出版社，1980），4頁 und 高明，《帛書老子校注》（北京：中華書局，1996），88頁。

¹⁴ Siehe 《馬王堆漢墓帛書》（壹），90頁 und 高明，88頁。

¹⁵ D.C. Lau, *Chinese Classics: Tao Te Ching* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1982), pp. 215-217.

¹⁶ Wing-Tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1973), p. 165.

¹⁷ Robert G. Henricks, *Lao-Tzu Te-Tao Ching: A New Translation Based on the Recently Discovered Ma-wang-tui Texts* (New York: Ballantine Books, 1989), p. 130.

¹⁸ Victor H. Mair, *Tao Te Ching: The Classic Book of Integrity and the Way* (New York, Toronto, London and others: Bantam Books, 1990), p. 23.

die Wang-Bi-Textversion und die Version des Yiben-Seidentextes.

Man weiß leicht um den Stand der Dinge, wenn man die Realität des Selbst, der Familie, des Dorfes, des Landes, der Welt am jeweiligen Welt- und Selbstbild eines Individuums, einer Gruppe, einer Gesellschaft mißt.

Zum Zeichen „此“, ci („dieses“), siehe auch Erläuterungen zu Kapitel 12 („故去彼取此“ / „Daher lassen sie jenes sein und wählen dieses.“).

Wang-Bi-Textversion:

五十五章

Kapitel 55

含德之厚。比於赤子。蜂蠆虺蛇不螫。猛獸不據。攫鳥不搏。骨弱筋柔而握固。未知牝牡之合而全作。精之至也。終日號而不嗄。和之至也。知和曰常。知常曰明。益生曰祥。心使氣曰強。物壯則老。謂之不道。不道早已。

Trägt man in reichem Maße Tugend in sich, ist man einem Kleinkind vergleichbar. Wespen, Skorpione, Vipern und Schlangen stechen und beißen es nicht. Wilde Tiere ergreifen es nicht. Raubvögel packen es nicht. Die Knochen sind schwach, die Sehnen weich, doch sein Halten ist fest. Daß es noch nichts von der Vereinigung des Weiblichen und des Männlichen weiß, doch sein Penis sich aufrichtet, ist der Höhepunkt der Lebensenergie. Daß es den ganzen Tag schreit, doch nicht heiser wird, ist der Höhepunkt des Harmonisierens. Zu harmonisieren wissen heißt beständig sein. Zu wissen beständig zu sein heißt klarsichtig sein. Dem Leben etwas hinzufügen heißt, Unheilvolles [tun]. Wenn das Herz (*xin*) das Qi lenkt, heißt [dies] zu erzwingen. Wenden Dinge/Menschen Gewalt an, so altern sie [vorzeitig]. Man nennt dies, „nicht dem Dao entsprechen“. Was nicht dem Dao entspricht, nimmt ein vorzeitiges Ende.

Jiaben-Seidentextversion:

Yiben-Seidentextversion:

〔含德〕之厚〔者〕。比於赤子。逢（蜂）蜚（蠆、蜚）虺（虺）地（蛇）弗螫。攫（攫）鳥猛獸弗搏。骨弱筋柔而握固。未知牝牡〔之會〕³⁶而腴〔怒〕。精〔之〕至也。終曰〔日〕號而不嗄（嗄）。和之至也。和曰常。知和曰明。益生曰祥。心使氣曰強。〔物壯〕³⁷即老。胃（謂）之不道。不道〔早已〕。

含德之厚者。比於赤子。蠱（蜂）虺（蠆）虫（虺）蛇¹⁹⁰弗赫（螫）。據（攫）鳥孟（猛）獸弗捕（搏）。骨筋弱柔而握固。未知牝牡之會而腴怒。精之至也。冬（終）日號而不嗄。和〔之〕¹⁹¹至也。知和曰〕常。知常曰明。益生〔曰〕祥。心使氣曰強。物〔壯〕則老。胃（謂）之不道。不道蚤（早）已。

Bambustextversion:

A:

含(含)息(德)之厚者。比於赤子。蠱(虺)蠆(虺)它(蛇)弗螫(螫)。攫鳥獸(猛)獸弗扣。骨弱(弱)筋(筋)柔(柔)而捉³³固。未智(知)牝牡(牡)之合然惹(怒)。精之至也。終日(乎)而不息(憂)。和之至也。和曰(常)崇(常)。智(知)和曰明。³⁴益(益)生曰蒙(祥)。心使(使)氣(氣)曰強(強)。勿(物)壓(壯)則老。是胃(謂)不道。■

Erläuterungen:

„含德之厚。比於赤子。蜂蠆虺蛇不螫。猛獸不據。攫鳥不搏。骨弱筋柔而握固。“ / „Trägt man in reichem Maße Tugend in sich, ist man einem Kleinkind vergleichbar. Wespen, Skorpione, Vipern und Schlangen stechen und beißen es nicht. Wilde Tiere ergreifen es nicht. Raubvögel packen es nicht. Die Knochen sind schwach, die Sehnen weich, doch sein Halten ist fest.“:

Das Jiaben schreibt: „〔含德〕之厚〔者〕。比於赤子。逢（蜂）蜚（蠆、蜚）蜚（虺）地（蛇）弗螫。攬（攬）鳥猛獸弗搏。骨弱筋柔而握固。“¹ („[...] in reichem Maße [...], ist man einem Kleinkind vergleichbar. Wespen, Skorpione, Vipern und Schlangen stechen und beißen es *nicht*. Raubvögel und wilde Tiere ergreifen es *nicht*. Die Knochen sind schwach, die Sehnen weich, doch sein Halten ist fest.“). Das Yiben schreibt: „含德之厚者。比於赤子。蠱（蜂）虺（蠆）虫（虺）蛇 190 弗赫（螫）。據（攬）鳥孟（猛）獸弗捕（搏）。骨筋弱柔而握固。“² („Jemand, der in reichem Maße Tugend in sich trägt, ist einem Kleinkind vergleichbar. Wespen, Skorpione, Vipern und Schlangen stechen und beißen es *nicht*. Raubvögel und wilde Tiere fangen es *nicht*. Die Knochen und Sehnen sind schwach und weich, doch sein Halten ist fest.“).

D.C. Lau übersetzt: „One who possesses virtue in abundance is comparable to a new born babe: Poisonous insects and snakes will not sting it; predatory birds and ferocious animals will not pounce on it; its bones are weak and its sinews supple yet its hold is firm.“³ Wing-Tsit Chan übersetzt: „He who possesses virtue in abundance may be compared to an infant. Poisonous insects will not sting him. Fierce beasts will not seize him. Birds of prey will not strike him. His bones are weak, his sinews tender, but his grasp is firm.“⁴

Die Version des Bambustextes A kann man folgendermaßen übersetzen: „Jemand, der in reichem Maße Tugend in sich trägt, ist einem Kleinkind vergleichbar. Wespen, Skorpione, Vipern und Schlangen *stechen und beißen es nicht*. Raubvögel und wilde Tiere *schlagen es nicht*. Die Knochen sind schwach, die Sehnen weich, doch sein *Ergreifen* ist fest.“ Der Untersuchungskommission ist beim Transkribieren ein Fehler unterlaufen: Nach dem Zeichen „蠆“, chai („Skorpion“), findet sich ein Wiederholungszeichen. Deshalb muß das Zeichen „蟲“, chong/zhong/tong („Insekt“, „Ungeziefer“), ersetzt werden durch das Zeichen „蠆“, chai („Skorpion“).⁵ Liao Mingchun liest das zweite „蠆“, chai („Skorpion“), als das Zeichen „虺“, hui („eidechsenähnliche Tiere“, „Viper“).⁶ Das Zeichen, das die Untersuchungskommission als das Zeichen „扣“, kou („angreifen“), liest, liest Liao Mingchun als das Zeichen „哺“, bu („kauen“, „füttern“), das er als Lehnzeichen für das Zeichen „搏“, bo („packen“,

¹ Siehe 《馬王堆漢墓帛書》（壹）（北京：文物出版社，1980），4頁 und 高明，《帛書老子校注》（北京：中華書局，1996），89, 90, 93頁。

² Siehe 《馬王堆漢墓帛書》（壹），90頁 und 高明，89, 90, 93頁。

³ D.C. Lau, *Chinese Classics: Tao Te Ching* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1982), p. 217.

⁴ Wing-Tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1973), p. 165.

⁵ Siehe Bambuslättchen 33 in 《郭店楚墓竹簡》，荆門市博物館編（河北：文物出版社，1998），5頁。

⁶ Siehe 廖名春，〈楚簡老子校詁，三（上）〉，《大陸雜誌》，第99卷第1期，1999，39頁。

„ergreifen“), ansieht.⁷

In Bezug auf die Zeichen „赤子“, chi zi („Kleinkind“), siehe auch die Zeichen „嬰兒“, ying er („Kleinkind“), und ihre Verweise im Index.

„未知牝牡之合而全作。精之至也。終日號而不嗄。和之至也。“ / „Daß es noch nichts von der Vereinigung des Weiblichen und des Männlichen weiß, doch sein Penis sich aufrichtet, ist der Höhepunkt der Lebensenergie. Daß es den ganzen Tag schreit, doch nicht heiser wird, ist der Höhepunkt des Harmonierens.“:

Das Jiaben schreibt: „未知牝牡〔之會〕**36**而腴〔怒〕。精〔之〕至也。終曰〔日〕號而不嗄〔嗄〕。和之至也。“⁸ („Daß es noch nichts von der [...] des Weiblichen und des Männlichen weiß, doch *sein Penis* [...], ist der Höhepunkt [...] Lebensenergie. Daß es den ganzen Tag schreit, doch *sich keine Sorgen macht*, ist der Höhepunkt des Harmonierens.“). Das Yiben schreibt: „未知牝牡之會而腴怒。精之至也。冬〔終〕日號而不嗄。和〔之 **191** 至也〕。“⁹ („Daß es noch nichts von der *Vereinigung* des Weiblichen und des Männlichen weiß, doch *sein Penis sich erregt*, ist der Höhepunkt der Lebensenergie. Daß es den ganzen Tag schreit, doch nicht heiser wird, ist [...] Harmonierens.“).

D.C. Lau übersetzt: „It does not know of the union of male and female yet its male member will stir: This is because its virility is at its height. It howls all day without having to struggle for breath: This is because its harmony is at its height.“¹⁰ Wing-Tsit Chan übersetzt: „He does not yet know the union of male and female, but his organ is aroused. This means that his essence is at its height. He may cry all day without becoming hoarse, this means that his (natural) harmony is perfect.“¹¹

Die Version des Bambustextes kann man folgendermaßen übersetzen: „Daß es noch nichts von der Vereinigung des Weiblichen und des Männlichen weiß, [doch] *sein Penis* sich erregt, ist der Höhepunkt der Lebensenergie. Daß es den ganzen Tag *schreit*, doch *sich keine Sorgen macht*, ist der Höhepunkt des Harmonierens.“

„未知牝牡之合而全作。“ („Daß es noch nichts von der Vereinigung des Weiblichen und des Männlichen weiß, doch sein Penis sich aufrichtet,“): Viele Ausgaben schreiben statt des Zeichens „全“, quan („bewahren“, „vollständig“), bei dem es sich um ein

⁷ Siehe 廖名春, 40 頁。Des weiteren siehe Bambuslättchen 33 in 《郭店楚墓竹簡》, 5 頁。Für das Zeichen „扣“, kou, und seine Schreibweise im 《說文》 siehe auch 《漢語大字典》, 第三卷, 1829 頁。Für das Zeichen „哺“, bu, siehe 《漢語大字典》, 第一卷, 626 頁。

⁸ Siehe 《馬王堆漢墓帛書》(壹)(北京: 文物出版社, 1980), 4 頁 und 高明, 《帛書老子校注》(北京: 中華書局, 1996), 93, 94 頁。

⁹ Siehe 《馬王堆漢墓帛書》(壹), 90 頁 und 高明, 93, 94 頁。

¹⁰ D.C. Lau, *Chinese Classics: Tao Te Ching* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1982), p. 217.

¹¹ Wing-Tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1973), p. 165.

Lehnzeichen handelt, das Zeichen „峻“, zui („Penis“), das wiederum die gleiche Bedeutung hat wie das Zeichen „脬“, zui/juan („Penis“), das das Yiben und auch Fu Yi (傅奕) und Fan Yingyuan (范應元) verwenden.¹²

Zum metaphorischen Verweis auf das weibliche primäre Geschlechtsorgan siehe Kapitel 6 („谷神不死。是謂玄牝。玄牝之門。是謂天地根。“ / „Der Geist des Bergtals stirbt nicht. Dies wird das unergründliche Weibliche genannt. Das Tor des unergründlichen Weiblichen wird die Wurzel von Himmel und Erde genannt.“).

„終日號而不嗄。和之至也。“ („Daß es den ganzen Tag schreit, doch nicht heiser wird, ist der Höhepunkt des Harmonierens.“): Auch wenn man, wie dies etwa Gao Ming für die Seidentexte und Liao Mingchun für Bambustext A tut,¹³ durchweg die statt des Zeichens „嗄“, sha/a/xia, der Wang-Bi-Ausgabe im Jiaben und in Bambustext A verwendeten Zeichen im Sinne von „heiser sein“ verstehen kann, so bin ich doch eher der Ansicht, daß es hier nicht um Heiserkeit, sondern wie zu Anfang von Kapitel 20 („絕學無憂。“ / „Bricht man mit dem Lernen, ist man ohne Sorgen.“) um Sorglosigkeit geht.

„知和曰常。知常曰明。益生曰祥。心使氣曰強。“ / „Zu harmonieren *wissen* heißt beständig sein. Zu wissen *beständig zu sein* heißt klarsichtig sein. Dem Leben etwas hinzufügen heißt, Unheilvolles [tun]. Wenn das Herz (*xin*) das Qi lenkt, heißt [dies] zu erzwingen.“:

Das Jiaben schreibt: „和曰常。知和曰明。益生曰祥。心使氣曰強。“¹⁴ („Harmonisieren heißt beständig sein. Zu *harmonieren* wissen heißt klarsichtig sein. Dem Leben etwas hinzufügen heißt, Unheilvolles [tun]. Wenn das Herz (*xin*) das Qi lenkt, heißt [dies] zu erzwingen.“). Das Yiben schreibt: „〔知和曰〕常。知常曰明。益生〔曰〕祥。心使氣曰強。“¹⁵ („[...] beständig sein. Zu wissen *beständig zu sein* heißt klarsichtig sein. Dem Leben etwas hinzufügen [...], Unheilvolles [tun]. Wenn das Herz (*xin*) das Qi lenkt, heißt [dies] zu erzwingen.“).

D.C. Lau übersetzt: „To know harmony is called the norm; to know the norm is called discernment. To try to add to one's vitality is called ill-omened; for the mind to be behind one's temper is called violent.“¹⁶ Wing-Tsit Chan übersetzt: „To know harmony means to be in accord with the eternal. To be in accord with the eternal means to be enlightened. To force the growth of life means ill omen. For the mind to employ

¹² Siehe 高明, 《帛書老子校注》(北京:中華書局, 1996), 93-94 頁。

¹³ Siehe 高明, 94-95 頁。Siehe 廖名春, 〈楚簡老子校詁, 三(上)〉, 《大陸雜誌》, 第99 卷第1期, 1999, 45-46 頁。

¹⁴ Siehe 高明, 95 頁。

¹⁵ Siehe 高明, 95 頁。

¹⁶ D.C. Lau, *Chinese Classics: Tao Te Ching* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1982), p. 217.

the vital force without restraint means violence.“¹⁷

Die Version des Bambustextes kann man folgendermaßen übersetzen: „Harmonieren heißt beständig sein. *Zu harmonieren* wissen heißt klarsichtig sein. Dem Leben etwas hinzufügen heißt, Unheilvolles [tun]. Wenn das Herz (*xin*) das Qi lenkt, heißt [dies] zu erzwingen.“ William G. Boltz liest das Zeichen, das die Untersuchungskommission für die Bambustexte als das Zeichen „使“, shi („befehlen“, „schicken“, „veranlassen“, „beschäftigen / verwenden“),¹⁸ liest, wie in der Bambustextversion des „Kapitels“ 19 als „弁“, bian/pan („Kopfbedeckung“),¹⁹ das er als ein Lehnzeichen für „變“, bian („ändern“, „modifizieren“, „wechseln“), betrachtet.²⁰ Diese Passage in Bambustext A könnte demgemäß so übersetzt werden: „Harmonieren heißt beständig sein. *Zu harmonieren* wissen heißt klarsichtig sein. Dem Leben etwas hinzufügen heißt, Unheilvolles [tun]. Wenn das Herz (*xin*) das Qi *modifiziert*, heißt [dies] zu erzwingen.“

„知和曰常。知常曰明。“ („Zu harmonieren *wissen* heißt beständig sein. Zu wissen *beständig zu sein* heißt klarsichtig sein.“): Die Version des Jiaben-Seidentextes entspricht der des Bambustextes A, die des Yibens - zumindest das, was noch erhalten ist - der Wang-Bi-Textversion. Siehe auch Kapitel 16 („知常曰明。不知常。妄作凶。“ / „Zu wissen beständig zu sein heißt klarsichtig sein. Nicht zu wissen beständig zu sein ist, willkürlich Unheilvolles zu tun.“ Siehe auch die Version der Seidentexte.).

„益生曰祥。“ („Dem Leben etwas hinzufügen heißt Unheilvolles [tun].“): Wie man aus den Kommentaren erkennen kann, bedeutet das Zeichen „祥“, xiang, hier nicht „glückverheißend“, sondern ist im Sinne von „妖祥“, yao xiang („unheilvoll“), zu verstehen.²¹ Diese Aussage kann sowohl auf ein Individuum, eine Gruppe als auch auf ein Volk bezogen werden.

„心使氣曰強。“ („Wenn das Herz (*xin*) das Qi lenkt, heißt [dies] zu erzwingen.“): Mit dem Begriff „心“, xin („Herz“), ist meiner Ansicht nach das steuernde Bewußtsein gemeint. Unter dem Begriff „氣“, qi, ist wohl das gemeint, was Wing-Tsit Chan als „vital force“ übersetzt. Es handelt sich um eine Mahnung gegen bewußtes manipulatives Eingreifen in die Zusammenhänge des Lebens. Das Zeichen „強“, qiang/jiang, das ich hier als „erzwingen“ übersetze, kann man auch verstehen im Sinne von „verhärten“, „starr sein“. Man kann diese Aussage dann im Zusammenhang mit Kapitel 76 („故堅強

¹⁷ Wing-Tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1973), p. 166.

¹⁸ Siehe 《漢語大字典》，第一卷，145-146頁。

¹⁹ Siehe 《漢語大字典》，第一卷，514頁。

²⁰ Siehe William G. Boltz, „The Fourth-Century B.C. Guodian Manuscripts from Chu and the Composition of the *Laotzy*“, *Journal of the American Oriental Society*, vol. 119, no. 4, October-December 1999, pp. 602-603.

者死之徒。柔弱生之徒。“ / „Daher sind das Feste und Starre Anhänger des Todes, das Weiche und Schwache sind Anhänger des Lebens.“) sehen.

„物壯則老。謂之不道。不道早已。“ / „Wenden Dinge/Menschen Gewalt an, so altern sie [vorzeitig]. Man nennt dies, ‘nicht dem Dao entsprechen’. Was nicht dem Dao entspricht, nimmt ein vorzeitiges Ende.“:

Das Jiaben schreibt: „〔物壯〕 37 即老。胃（謂）之不道。不道〔早已〕。“²² („[...] , so altern sie [vorzeitig]. Man nennt dies, ‘nicht dem Dao entsprechen’. *Was nicht dem Dao entspricht*, [...].“). Das Yiben schreibt: „物〔壯〕則老。胃（謂）之不道。不道蚤（早）已。“²³ („[...] Dinge/Menschen [...], so altern sie [vorzeitig]. Man nennt dies, ‘nicht dem Dao entsprechen’. *Was nicht dem Dao entspricht, nimmt ein vorzeitiges Ende*.“).

D.C. Lau übersetzt: „A creature old in its prime is known as being contrary to the way. That which is contrary to the way will come to an early end.“²⁴ Wing-Tsit Chan übersetzt: „After things reach their prime, they begin to grow old, which means being contrary to Tao. Whatever is contrary to Tao will soon perish.“²⁵ Victor H. Mair übersetzt: „Something that grows old while still in its prime is said to be not in accord with the Way; not being in accord with the Way leads to an early demise.“²⁶

Die Version des Bambustextes A kann man folgendermaßen übersetzen: „Wenden Dinge/Menschen Gewalt an, so altern sie [vorzeitig]. *Dies* wird, ‘nicht dem Dao entsprechen’, genannt.“

Siehe auch Kapitel 30 („物壯則老。是謂不道。不道早已。“ / „Wenden Dinge/ Menschen Gewalt an, so altern sie [vorzeitig]. Dies wird, ‘nicht dem Dao entsprechen’, genannt. Was nicht dem Dao entspricht, nimmt ein vorzeitiges Ende.“), wo diese Textstelle in der Wang-Bi-Textversion und den beiden Seidentextversionen ebenfalls vorhanden ist, allerdings nicht in Bambustext A.

„不道早已。“ („Was nicht dem Dao entspricht, nimmt ein vorzeitiges Ende.“): Diese Aussage fehlt in Bambustext A.

²¹ Siehe 高明, 《帛書老子校注》(北京:中華書局, 1996), 96-97頁。

²² Siehe 高明, 97頁。

²³ Siehe 高明, 97頁。

²⁴ D.C. Lau, *Chinese Classics: Tao Te Ching* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1982), p. 217.

²⁵ Wing-Tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1973), p. 166.

²⁶ Victor H. Mair, *Tao Te Ching: The Classic Book of Integrity and the Way* (New York, Toronto, London and others: Bantam Books, 1990), p. 24.

Wang-Bi-Textversion:

五十六章

Kapitel 56

知者不言。言者不知。
塞其兌。閉其門。挫其
銳。解其分。和其光。
同其塵。是謂玄同。故
不可得而親。不可得而
疏。不可得而利。不可
得而害。不可得而貴。
不可得而賤。故爲天下
貴。

Wer versteht, redet nicht [bloß]. Wer [bloß] redet, versteht nicht. Sie verstopfen die Öffnungen. Sie schließen die Tore. Sie machen das Scharfe stumpf. Sie lösen Differenzen auf. Sie harmonisieren das Strahlende. Sie sind eins mit dem Gewöhnlichen. Dies wird das unergründliche Eins-Sein genannt. Daher kann man es nicht erlangen und ihm nahe sein, man kann es auch nicht erlangen und ihm fern sein. Man kann es nicht erlangen und ihm nutzen, man kann es nicht erlangen und ihm schaden. Man kann es nicht erlangen und es wertschätzen, man kann es nicht erlangen und es erniedrigen. Daher wird es von der Welt wertgeschätzt.

Jiaben-Seidentextversion:

Yiben-Seidentextversion:

〔知者〕弗言。言者弗知。塞其閼（垠）
。閉其〔門。和〕其光。同其塹（塵）
。坐（挫）其闕（銳）。解 38 其紛。
是胃（謂）玄同。故不可得而親。亦不
可得而疏。不可得而利。亦不可得而害
。不可〔得〕 39 而貴。亦不可得而淺（
賤）。故爲天下貴。

知者弗言。言 191 者弗知。塞其垠。閉
其門。和其光。同其塵。挫（挫）其兌
（銳）而解其紛。是胃（謂）玄同。故
不可得而親也。亦 192 〔不可〕得而〔
疏。不可〕得而○利。〔亦不可〕得而
害。不可得而貴。亦不可得而賤。故爲
天下貴。 192

Bambustextversion:

A:

智(知)之者弗言,言之者弗智(知).閼<閉>其兌(兌).賽(塞)其門.和其光.
同(同)其新(塵).剗其紛.解其紛.是胃(謂)玄同.古(故)不可得天<而>
新(親).亦不可得而足(疏).不可得而利.亦不可得而害.不可得而貴.
亦不可得而妄(賤).古(故)為天下貴. ■

Erläuterungen:

Da in Bambustext A dieses „Kapitel“ unmittelbar nach dem ersten Teil von „Kapitel“ 64 folgt, ist es möglich, daß diese Aussagen in einem Zusammenhang stehen mit dem ersten Teil von Kapitel 64 („其安易持。其未兆易謀。其脆易泮。其微易散。爲之於未有。治之於未亂。合抱之木。生於毫末。九層之臺。起於累土。千里之行。始於足下。“ / „Wenn etwas still und gesichert ist, ist es leicht zu (er)halten. Wenn es noch keine äußeren Anzeichen gibt, ist es einfach, [ein Problem] anzugehen. Wenn etwas spröde ist, ist es leicht zu brechen. Wenn etwas winzig ist, ist es leicht aufzulösen. Man handle, wenn etwas noch nicht vorhanden ist. Man bringe in Ordnung, wenn etwas noch nicht in Unordnung ist. Ein Baum, den man mit beiden Armen umfassen kann, wächst aus [etwas, nicht größer als die] Spitze eines Haares. Ein neunstöckiger Turm fängt an mit einem Korb Erde. Ein Weg von tausend Meilen beginnt unter den Füßen.“ Siehe auch

die Version der Seidentexte.).

„知者不言。言者不知。塞其兌。閉其門。挫其銳。解其分。和其光。同其塵。是謂玄同。“ / „Wer versteht, redet nicht [bloß]. Wer [bloß] redet, versteht nicht. Sie verstopfen die Öffnungen. Sie schließen die Tore. Sie machen das Scharfe stumpf. Sie lösen Differenzen auf. Sie harmonisieren das Strahlende. Sie sind eins mit dem Gewöhnlichen. Dies wird das unergründliche Eins-Sein genannt.“:

Das Jiaben schreibt: „〔知者〕弗言。言者弗知。塞其閤（堦）。閉其〔門。和〕其光。同其𡇗（塵）。坐（挫）其閤（銳）。解³⁸其紛。是胃（謂）玄同。“¹ („[...] redet nicht [bloß]. Wer [bloß] redet, versteht nicht. Sie verstopfen die Tore. Sie schließen die [...] das Strahlende. Sie werden eins mit dem Gewöhnlichen. Sie machen das Scharfe stumpf. Sie lösen die Differenzen auf. Dies wird das unergründliche Eins-Sein genannt.“). Das Yiben schreibt: „知者弗言。言¹⁹¹者弗知。塞其堦。閉其門。和其光。同其塵。銑（挫）其兌（銳）而解其紛。是胃（謂）玄同。“² („Wer versteht, redet nicht [bloß]. Wer [bloß] redet, versteht nicht. Sie verstopfen die Öffnungen. Sie schließen die Tore. Sie hamonisieren das Strahlende. Sie werden eins mit dem Gewöhnlichen. Sie machen das Scharfe stumpf. Sie lösen die Differenzen auf. Dies wird das unergründliche Eins-Sein genannt.“).

D.C. Lau übersetzt: „One who knows does not say it; one who says does not know it. Block the openings, shut the doors, soften the glare, follow along old wheel tracks; blunt the point, untangle the knots. This is known as dark identity.“³ Wing-Tsit Chan übersetzt: „He who knows does not speak. He who speaks does not know. Close the mouth. Shut the doors (of cunning and desires). Blunt the sharpness. Untie the tangles. Soften the light. Become one with the dusty world. This is called profound identification.“⁴ Robert G. Henricks übersetzt: „Those who know don't talk about it; those who talk don't know it. He blocks up his holes, closes his doors, softens the glare, settles the dust, files down the sharp edges, and unties the tangles. This is called Profound Union.“⁵

Die Version des Bambustextes kann man folgendermaßen übersetzen: „Wer dies versteht, redet nicht [bloß]. Wer [bloß] davon redet, versteht nicht. Sie schließen die Öffnungen. Sie verstopfen die Tore. Sie harmonisieren das Strahlende. Sie werden eins mit dem Gewöhnlichen. ??? Sie lösen die Differenzen auf. Dies wird das unergründliche

¹ Siehe 高明, 《帛書老子校注》(北京: 中華書局, 1996), 98頁。

² Siehe 高明, 98頁。

³ D.C. Lau, *Chinese Classics: Tao Te Ching* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1982), p. 219.

⁴ Wing-Tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1973), p. 166.

⁵ Robert G. Henricks, *Lao-Tzu Te-Tao Ching: A New Translation Based on the Recently Discovered Ma-wang-tui Texts* (New York: Ballantine Books, 1989), p. 134.

Eins-Sein genannt.“ Einige Zeichen bedürfen noch weiterer Untersuchung.

„知者不言。言者不知。“ („Wer versteht, redet nicht [bloß]. Wer [bloß] redet, versteht nicht.“): Diese Aussage könnte in Beziehung gesetzt werden zu Kapitel 73 („天之道。... 不言而善應。“ / „Das Dao des Himmels ist es, ...; nicht zu reden, doch gut zu sein im Antworten; ...“). Siehe auch Kapitel 81 („知者不博。博者不知。“ / „Wer wissend ist, ist nicht gelehrt. Wer gelehrt ist, ist nicht wissend.“).

Vergleiche auch Kapitel 13, „天道篇“, tian dao pian, im Buch *Zhuangzi*:

世之所貴道者書也。書不過語。語有貴也。語之所貴者意也。意有所隨。意之所隨者。不可以言傳也。而世因貴言傳書。世雖貴之。我猶不足貴也。爲其貴非其貴也。故視而可見者。形與色也。聽而可聞者。名與聲也。悲夫。世人以形色名聲。爲足以得彼之情。夫形色名聲。果不足以得彼之情。則知者不言。言者不知。而世豈識之哉。⁶

Das, worin die Welt das Dao/Gesagtes wertschätzt, sind Bücher. Bücher sind nichts anderes als Sprache. Sprache hat etwas Wertvolles. Was an Sprache wertvoll ist, ist die Bedeutung. Die Bedeutung hat etwas, dem sie folgt. Das, dem die Bedeutung folgt, kann nicht mit Worten überliefert werden. Doch weil die Welt Worte wertschätzt, überliefert sie Bücher. Auch wenn die Welt dies wertschätzt, ich halte es nicht für ausreichend, wertgeschätzt zu werden. Was sie für wertvoll halten, ist nicht das, was wertvoll ist. Daher sind das, wo man hinsehen und was man erblicken kann, Formen und Farben. Das, wo man hinhorchen und was man hören kann, sind Namen und Laute. Dies ist traurig: Die Menschen der Welt halten Formen, Farben, Namen und Laute für ausreichend, den wirklichen Sachverhalt einer Sache zu erlangen. Weil Formen, Farben, Namen und Laute letztlich nicht ausreichend sind, den wirklichen Sachverhalt einer Sache zu erlangen, redet nicht [bloß], wer versteht/weiß, versteht/weiß nicht, wer [bloß] redet. Aber wie könnte dies die Welt wissen!

Siehe auch Kapitel 22, „知北遊“, zhi bei you, im Buch *Zhuangzi*: „至言去言。至爲去爲。“⁷ („Das beste Reden nimmt Abstand vom Reden. Das beste Handeln nimmt Abstand vom Handeln.“).

„塞其兌。閉其門。“ („Sie verstopfen die Öffnungen. Sie schließen die Tore.“): Siehe Kapitel 22, „知北遊“, zhi bei you, im Buch *Zhuangzi*: „道不可聞。聞不若塞。“⁸ („Das Dao läßt sich nicht [durch] hören [erlernen]. Hinhören [zu versuchen] ist nicht so gut, wie sich zu verschließen.“). Siehe auch Kapitel 5 (Jiabao und Yiben: „多聞數窮。不若守於中。“ / „[Auch] ein großes Wissen ist rasch am Ende. Dies ist nicht so gut, wie sich an das Leersein (die Mitte) zu halten.“) und Kapitel 52 („閉其門。終身不勤。開其兌。濟其事。終身不救。“ / „Verstopft man die Öffnungen und schließt die Tore, ist man bis ans Ende seines Lebens ohne Mühsal. Öffnet man die Öffnungen und fügt den Angelegenheiten [etwas] hinzu, ist man für den Rest des Lebens nicht mehr zu retten.“ Man beachte allerdings auch die Version des Yibens und die des Bambustextes B.).

⁶ 郭慶藩, 《莊子集釋》, in 《諸子集成》, Bd. 3 (北京: 中華書局, 1986), 217頁。

⁷ 郭慶藩, 334頁。

⁸ 郭慶藩, 326頁。

„和其光。“ („Sie harmonisieren das Strahlende.“): Dies ist zu verstehen im Sinne von, eigene Fähigkeiten nicht zur Schau tragen, sich wegen dieser Fähigkeiten nicht über andere stellen.

Siehe auch Kapitel 4 („挫其銳。解其紛。和其光。同其塵。“ / „Es macht das Scharfe stumpf, es löst Differenzen auf, es harmonisiert das Strahlende, es ist eins mit dem Gewöhnlichen.“).

„故不可得而親。不可得而疏。不可得而利。不可得而害。不可得而貴。不可得而賤。故爲天下貴。“ / „Daher kann man es nicht erlangen und ihm nahe sein, man kann es nicht erlangen und ihm fern sein. Man kann es nicht erlangen und ihm nutzen, man kann es nicht erlangen und ihm schaden. Man kann es nicht erlangen und es wertschätzen (adeln), man kann es nicht erlangen und es erniedrigen. Daher wird es von der Welt wertgeschätzt.“:

Das Jiaben schreibt: „故不可得而親。亦不可得而疏。不可得而利。亦不可得而害。不可〔得〕³⁹而貴。亦不可得而淺（賤）。故爲天下貴。“⁹ („Daher kann man es nicht erlangen und ihm nahe sein, man kann es *auch* nicht erlangen und ihm fern sein. Man kann es nicht erlangen und ihm nutzen, man kann es *auch* nicht erlangen und ihm schaden. Man kann es nicht [...] und es wertschätzen, man kann es *auch* nicht erlangen und es erniedrigen. Daher wird es von der Welt wertgeschätzt.“). Das Yiben schreibt: „故不可得而親也。亦 192 〔不可〕得而〔疏。不可〕得而○利。〔亦不可〕得而害。不可得而貴。亦不可得而賤。故爲天下貴。 192 〃“¹⁰ („Daher kann man es nicht erlangen und ihm nahe sein, man [...] es *auch* [...] erlangen und [...] erlangen und ihm nutzen, [...] erlangen und ihm schaden. Man kann es nicht erlangen und es wertschätzen, man kann es *auch* nicht erlangen und es erniedrigen. Daher wird es von der Welt wertgeschätzt.“).

D.C. Lau übersetzt: „Thus you cannot get close to it, nor can you keep it at arm's length; you cannot bestow benefit on it, nor can you do it harm; you cannot ennoble it, nor can you debase it. Hence it is the most valued in the empire.“¹¹ Wing-Tsit Chan übersetzt: „Therefore it is impossible either to be intimate and close to him or to be distant and indifferent to him. It is impossible either to benefit him or to harm him, it is impossible either to honor him or to disgrace him. For this reason he is honored by the world.“¹²

Die Version des Bambustextes A kann man folgendermaßen übersetzen: „Daher kann man es nicht erlangen und ihm nahe sein, man kann es *auch* nicht erlangen und ihm fern sein. Man kann es nicht erlangen und ihm nutzen, man kann es *auch* nicht erlangen und

⁹ Siehe 高明, 《帛書老子校注》(北京: 中華書局, 1996), 99 頁。

¹⁰ Siehe 《馬王堆漢墓帛書》(壹)(北京: 文物出版社, 1980), 91 頁 und 高明, 100 頁。

¹¹ D.C. Lau, *Chinese Classics: Tao Te Ching* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1982), p. 219.

¹² Wing-Tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton, N.J.: Princeton University

ihm schaden. Man kann es nicht erlangen und es wertschätzen, man kann es *auch* nicht erlangen und es erniedrigen. Daher wird es von der Welt wertgeschätzt.“

Ein solches unergründliches Eins-Sein bewegt sich jenseits der sonst im menschlichen Leben so wichtigen dualistischen Denk- und Handlungsschemata.

Jiang Xichang bezieht diese Aussagen allerdings nicht auf „玄 同“, xuan tong („unergründliches Eins-Sein“), sondern auf „聖 人“, sheng ren („Menschen des Einklangs“), in ihrer Funktion, ein Land zu leiten.¹³ Gao Ming zitiert eine Textpassage aus Kapitel 24, „徐无鬼“, xu wu gui, im Buch *Zhuangzi*, die seiner Ansicht nach die gleiche Anschauung repräsentiert: „故无所甚親。无所甚疏。抱德煬和。以順天下。此謂真人。“¹⁴ („Daher gibt es nichts, was ihnen sehr nahe ist, nichts, was ihnen sehr fern ist. Sie umfassen die Tugend und nähren die Harmonie, um in Übereinstimmung mit der Welt zu sein. Dies ist, was man wahre Menschen nennt.“).

Press, 1973), p. 166.

¹³ Siehe 蔣錫昌, 《老子校詁》(1937。成都: 成都古籍書店, 1988), 347頁。

¹⁴ 高明, 《帛書老子校注》(北京: 中華書局, 1996), 101頁。Siehe auch 郭慶藩, 《莊子集釋》, in 《諸子集成》, Bd. 3 (北京: 中華書局, 1986), 374頁。

以正治國。以奇用兵。
以無事取天下。吾何以知其然哉。以此。天下多忌諱。而民彌貧。民多利器。國家滋昏。人多伎巧。奇物滋起。法令滋彰。盜賊多有。故聖人云。我無爲而民自化。我好靜而民自正。我無事而民自富。我無欲而民自樸。

Mit dem Vorbildlichen regiert man ein Land. Mit dem Abweichenden verwendet man Waffen. Indem man ohne Angelegenheiten ist, nimmt man die Welt ein. Woher weiß ich, daß dies so ist? *Durch dieses*. Je mehr Vorschriften es in der Welt gibt, desto ärmer sind die Leute. Je mehr nützliche Geräte die Leute haben, desto chaotischer sind Land und Familie. Je mehr Kunstfertigkeiten die Menschen besitzen, desto mehr abweichende Dinge entstehen. Je ausgeprägter Gesetze und Verordnungen sind, desto mehr Räuber und Diebe gibt es. Daher sprechen Menschen des Einklangs: Ich handle nicht, und die Leute entwickeln sich von alleine. Ich liebe es, ruhig zu sein, und die Leute sind von alleine vorbildlich. Ich bin ohne Angelegenheiten, und die Leute sind von alleine reich. Ich habe kein Begehren, und die Leute sind von alleine ursprünglich.

Jiaben-Seidentextversion:

• 以正之（治）邦。以畸（奇）用兵。以无事取天下。吾何〔以知其然〕⁴⁰也哉（哉）。夫天下〔多忌〕諱。而民彌貧。民多利器。而邦家茲（滋）昏。人多知。而何（奇）物茲（滋）〔起。法物滋彰。⁴¹而〕盜賊〔多有。是以聖人之言曰〕。我无爲也而民自化。我好靜而民自正。我无事。民〔自富。我欲⁴²不欲而民自樸〕。

Yiben-Seidentextversion:

以正之（治）國。以畸（奇）用兵。以無事取天下。吾何以知其然也才（哉）。夫天下多忌諱。而民彌貧。民多利器。〔而國¹⁹³■家滋〕昏。〔人多知巧。而奇物滋起。法〕物茲（滋）章（彰）。而盜賊〔多有〕。是以〔聖〕人之言曰。我无爲也而¹⁹³■民自化。我好靜而民自正。我无事而民自富。我欲不欲而民自樸。

Bambustextversion:

A:

以正之（治）邦。以奇（奇）用兵。以亡事²⁹取天下。虛（吾）可（何）以智（知）其狀（然）也。夫天多期（忌）韋（諱）。而民爾（彌）畔（叛）。民多利器。而邦慈（滋）昏。人多³⁰智（知）天（而）奇（奇）勿（物）慈（滋）起（起）。法勿（物）慈（滋）章（彰）。非（見）盜（賊）多（有）。是以聖人之言曰。我無事而民自富（富）。³¹我亡為而民自化（化）。我好靜（靜）而民自正。我谷（欲）不谷（欲）而民自樸。³²

Erläuterungen:

„以正治國。以奇用兵。以無事取天下。吾何以知其然哉。以此。“ / „Mit dem Vorbildlichen regiert man ein Land. Mit dem Abweichenden verwendet man Waffen. Indem man ohne Angelegenheiten ist, nimmt man die Welt ein. Woher weiß ich, daß dies so ist? *Durch dieses*.“:

Das Jiaben schreibt: „• 以正之（治）邦。以畸（奇）用兵。以无事取天下。吾何〔

以知其然〕 40 也 哉（哉）。“¹ („Mit dem Vorbildlichen *geht man an ein Land heran*. Mit dem Abweichenden verwendet man Waffen. Indem man *ohne* Angelegenheiten ist, nimmt man die Welt ein. Woher [...] ich, [...]?“). Das Yiben schreibt: „以正之（治）國。以畸（奇）用兵。以無事取天下。吾何以知其然也才（哉）。“² („Mit dem Vorbildlichen *geht man an ein Land heran*. Mit dem Abweichenden verwendet man Waffen. Indem man *ohne* Angelegenheiten ist, nimmt man die Welt ein. Woher weiß ich, daß dies so ist?“).

D.C. Lau übersetzt: „Govern the state by being straightforward; wage war by being crafty; but win the empire by not being meddlesome. How do I know that it is like that? By means of this.“³ Wing-Tsit Chan übersetzt: „Govern the state with correctness. Operate the army with surprise tactics. Administer the empire by engaging in no activity. How do I know that this should be so? Through this:“⁴ Richard John Lynn übersetzt: „If one governs the state with governance, he will use the military with perversity. It is by tending to matters without conscious purpose that one takes all under Heaven as his charge. How do I know that this is so? It is by this:“⁵

Die Version des Bambustextes A kann man folgendermaßen übersetzen: „Mit dem Vorbildlichen *geht man an ein Land heran*. Mit dem Abweichenden verwendet man Waffen. Indem man *ohne* Angelegenheiten ist, nimmt man die Welt ein. Woher weiß ich, daß dies so ist?“

„以無事取天下。“ („Indem man ohne Angelegenheiten ist, nimmt man die Welt ein.“): Die Formulierung „無事“, wu shi, ist in der englischen Übersetzung von Chen Guying übersetzt als „non-intervention“, Robert G. Henricks übersetzt sie als „unconcern with affairs“, Victor H. Mair übersetzt sie als „noninterference“.⁶

„吾何以知其然哉。以此。“ („Woher weiß ich, daß dies so ist? *Durch dieses*.“): Im Jiaben, im Yiben, in Bambustext A wie in einigen anderen Ausgaben fehlen die letzten beiden Zeichen, „以此“, yi ci („durch dieses“). Die Frage wird durch die darauffolgenden Beispiele beantwortet.

¹ Siehe 《馬王堆漢墓帛書》（壹）（北京：文物出版社，1980），4頁 und 高明，《帛書老子校注》（北京：中華書局，1996），101, 102頁。

² Siehe 《馬王堆漢墓帛書》（壹），91頁 und 高明，101, 102頁。

³ D.C. Lau, *Chinese Classics: Tao Te Ching* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1982), p. 221.

⁴ Wing-Tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1973), p. 166.

⁵ Richard John Lynn, *The Classic of the Way and Virtue: A New Translation of the Tao-te ching of Laozi as Interpreted by Wang Bi* (New York: Columbia University Press, 1999), pp. 158, 159.

⁶ Siehe Ch'en Ku-ying, *Lao Tzu: Text, Notes, and Comments*, transl. and adapted by Rhett Y.W. Young (楊有維) and Roger T. Ames (San Francisco: Chinese Materials Center, 1977), p. 250, Robert G. Henricks, *Lao-Tzu Te-Tao Ching: A New Translation Based on the Recently Discovered Ma-wang-tui Texts* (New York: Ballantine Books, 1989), p. 136, Victor H. Mair, *Tao Te Ching: The Classic Book of Integrity and the Way* (New York, Toronto, London and others: Bantam Books, 1990), p. 26.

„天下多忌諱。而民彌貧。民多利器。國家滋昏。“ / „Je mehr Vorschriften es in der Welt gibt, desto ärmer sind die Leute. Je mehr nützliche Geräte die Leute haben, desto chaotischer sind Land und Familie.“:

Das Jiaben schreibt: „夫天下〔多忌〕諱。而民彌貧。民多利器。而邦家茲（滋）昏。“⁷ („[...] Vorschriften es in der Welt gibt, desto ärmer sind die Leute. Je mehr nützliche Geräte die Leute haben, desto *chaotischer* sind *Land* und Familie.“). Das Yiben schreibt: „夫天下多忌諱。而民彌貧。民多利器。〔而國 193 家滋〕昏。“⁸ („Je mehr Vorschriften es in der Welt gibt, desto ärmer sind die Leute. Je mehr nützliche Geräte die Leute haben, [...] *chaotischer* [...].“).

D.C. Lau übersetzt: „Now the more taboos there are in the empire the poorer the people; the more keen instruments the people have the more benighted the state;“⁹ Wing-Tsit Chan übersetzt: „The more taboos and prohibitions there are in the world, the poorer the people will be. The more sharp weapons the people have, the more troubled the state will be.“¹⁰

Die Version des Bambustextes A kann man folgendermaßen übersetzen: „Je mehr Vorschriften der Himmel hat, desto mehr *rebellieren* die Leute / desto mehr *Übertretungen begehen* die Leute. Je mehr nützliche Geräte die Leute haben, desto *chaotischer* ist *das Land*.“¹¹ Hier wurde offensichtlich beim Niederschreiben versehentlich ein Zeichen weggelassen: Statt „je mehr Vorschriften der Himmel hat“ muß es heißen „je mehr Vorschriften es in der Welt gibt“.¹²

„民多利器。國家滋昏。“ („Je mehr nützliche Geräte die Leute haben, desto chaotischer sind Land und Familie.“): Wang Bi interpretiert „利器“, li qi („nützliche/scharfe Geräte“), als Geräte, Dinge, die nur dem eigenen Nutzen dienen. Außer zeitsparenden, nach außen hin nützlich erscheinenden Geräten, können jedoch auch Waffen gemeint sein. In Bambustext A ist nicht die Rede von „國家“, guo jia („Land und Familie“) bzw. „邦家“, bang jia („Land und Familie“), sondern einfach nur von „邦“, bang („Land“).

„人多伎巧。奇物滋起。法令滋彰。盜賊多有。“ / „Je mehr Kunstfertigkeiten die Menschen besitzen, desto mehr abweichende Dinge entstehen. Je ausgeprägter *Gesetze*

⁷ Siehe 高明, 《帛書老子校注》(北京:中華書局, 1996), 103 頁。

⁸ Siehe 高明, 104 頁。

⁹ D.C. Lau, *Chinese Classics: Tao Te Ching* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1982), p. 221.

¹⁰ Wing-Tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1973), p. 166.

¹¹ Zum Zeichen „畔“, pan („übertreten“, „rebellieren“), siehe 《漢語大字典》, 第四卷, 2539 頁 und 尹振環, 〈論《郭店楚墓竹簡老子》----簡、帛《老子》比較研究〉, 《文獻》, 1999 (3), 17 頁。

¹² Siehe auch Fußnote 67 in 《郭店楚墓竹簡》, 荆門市博物館編(河北:文物出版社, 1998), 116 頁。

und Verordnungen sind, desto mehr Räuber und Diebe gibt es.“:

Das Jiaben schreibt: „人多知。而何（奇）物茲（滋）〔起。法物滋彰。41而〕盜賊〔多有〕。“¹³ („Je mehr *Wissen* die Menschen besitzen, desto mehr abweichende Dinge [...] Räuber und Diebe [...]).“). Das Yiben schreibt: „〔...〕物茲（滋）章（彰）。而盜賊〔多有〕。“¹⁴ („[...] Je ausgeprägter [...] *Dingen* ist, [...] Räuber und Diebe [...]).“).

D.C. Lau übersetzt: „...; the more knowledge men have the further novelties multiply; the more prominent the laws the more thieves and bandits there are.“¹⁵ Wing-Tsit Chan übersetzt: „The more cunning and skill man possesses, the more vicious things will appear. The more laws and orders are made prominent, the more thieves and robbers there will be.“¹⁶ Robert G. Henricks übersetzt: „**The more knowledge and skill people have, the more novel things will appear**; the more *legal* matters are made prominent, *the more robbers and thieves there will be*.“¹⁷

Die Version des Bambustextes A kann man folgendermaßen übersetzen: „Je mehr *Wissen* die Menschen besitzen, desto mehr abweichende Dinge entstehen. Je ausgeprägter *das Wertschätzen von (das Orientieren an) Dingen* ist, desto mehr Räuber und Diebe gibt es.“

„人多伎巧。奇物滋起。“ („Je mehr Kunstfertigkeiten die Menschen besitzen, desto mehr abweichende Dinge entstehen.“): In Bambustext A ist wie im Jiaben einfach nur die Rede von „智（知）“, zhi („Wissen“), und nicht von „伎巧“, ji qiao („Kunstfertigkeiten“, „Schläue und Fertigkeiten“).¹⁸ Es gibt noch mehrere andere Ausgaben, in denen auch nicht die Rede von „伎巧“, ji qiao („Kunstfertigkeiten“), ist, sondern von „知巧“, zhi qiao („Wissen und Kunstfertigkeit“), „智巧“, zhi qiao („Gelehrsamkeit und Kunstfertigkeit“), oder „智慧“, zhi hui („Gelehrsamkeit und Schlauheit“).¹⁹ Siehe auch Kapitel 18 („慧智出。有大偽。“ / „Weil Schlauheit und Gelehrsamkeit erschienen, gibt es große Falschheit.“).

„法令滋彰。盜賊多有。“ („Je ausgeprägter *Gesetze und Verordnungen* sind, desto mehr Räuber und Diebe gibt es.“): Einige Ausgaben verwenden wie Bambustext A statt der beiden Zeichen „法令“, fa ling („Gesetze und Verordnungen“), die Zeichen „法物“, fa wu. Der Begriff „法“, fa, bedeutet außer „Strafe“, „Gesetz“ auch „nachahmen / sich

¹³ Siehe 高明, 《帛書老子校注》(北京: 中華書局, 1996), 104頁。

¹⁴ Siehe 高明, 104頁。

¹⁵ D.C. Lau, *Chinese Classics: Tao Te Ching* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1982), p. 221.

¹⁶ Wing-Tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1973), p. 166.

¹⁷ Robert G. Henricks, *Lao-Tzu Te-Tao Ching: A New Translation Based on the Recently Discovered Ma-wang-tui Texts* (New York: Ballantine Books, 1989), p. 136.

¹⁸ Siehe 《郭店楚墓竹簡》, 荆門市博物館編(河北: 文物出版社, 1998), 113頁。

orientieren an“.²⁰

Gao Ming stützt sich in seinem Verständnis auf den Kommentar Heshang Gongs, in dem man folgende Aussage findet: „法物，好物也。“ („Fawu bedeutet, Dinge mögen.“). Gao Ming versteht diese Stelle also so, daß es immer mehr Diebe und Räuber gibt, je mehr man Dinge, Gegenstände sehr wertschätzt.²¹ Je wichtiger persönlicher Besitz in einer Gesellschaft wird, desto mehr Konkurrenz entsteht um Besitztum und sich dadurch bildende Macht.

Huang Zhao erklärt „法物“, fa wu, als Gefäße, auf denen Gesetzestexte geschrieben waren. Er zitiert hierbei ältere Texte, in denen eine Verbindung hergestellt wird, zwischen der vermehrten Herstellung solcher Gefäße, auf denen Gesetzestexte geschrieben standen, und der Zunahme an Verbrechen.²²

Zum Zeichen „法“, fa („Strafe“, „Gesetz“, „Maßstab/Richtlinie“, „sich orientieren an / nachahmen“), siehe auch Kapitel 25 („人法地。地法天。天法道。道法自然。“ / „Die Menschen orientieren sich an der Erde. Die Erde orientiert sich am Himmel. Der Himmel orientiert sich am Dao. Das Dao orientiert sich am ‘von alleine so sein [, wie es ist]’.“).

„故聖人云。我無爲而民自化。我好靜而民自正。我無事而民自富。我無欲而民自樸。“ / „Daher sprechen Menschen des Einklangs: Ich handle nicht, und die Leute entwickeln sich von alleine. Ich liebe es, ruhig zu sein, und die Leute sind von alleine vorbildlich. Ich bin ohne Angelegenheiten, und die Leute sind von alleine reich. Ich habe kein Begehren, und die Leute sind von alleine ursprünglich.“:

Das Jiaben schreibt: „〔...〕。我无爲也而民自化。我好靜而民自正。我无事。民〔... 42 ...〕。“²³ („[...] Ich handle *nicht*, und die Leute entwickeln sich von alleine. Ich liebe es, ruhig zu sein, und die Leute sind von alleine vorbildlich. Ich bin *ohne* Angelegenheiten, [und] die Leute [...].“). Das Yiben schreibt: „是以〔聖〕人之言曰。我无爲也而 193 民自化。我好靜而民自正。我无事而民自富。我欲不欲而民自樸。“²⁴ („*Deshalb* sagen die Worte der Menschen [...] folgendes: Ich handle *nicht*, und die Leute entwickeln sich von alleine. Ich liebe es, ruhig zu sein, und die Leute sind von alleine vorbildlich. Ich bin *ohne* Angelegenheiten, und die Leute sind von alleine reich. Ich *begehre*, *nicht zu begehren*, und die Leute sind von alleine ursprünglich.“).

¹⁹ Siehe 蔣錫昌, 《老子校詁》(1937。成都: 成都古籍書店, 1988), 352 頁。

²⁰ Siehe 《漢語大字典》, 第三卷, 1579-1580 頁。

²¹ Siehe 高明, 《帛書老子校注》(北京: 中華書局, 1996), 106 頁。

²² Siehe 黃釗, 《帛書老子校注析》(台北: 學生書局, 1991), 309-310 頁。

²³ Siehe 高明, 106 頁。

D.C. Lau übersetzt: „Hence in the words of the sage, I take no action and the people are transformed of themselves; I prefer stillness and the people are rectified of themselves; I am not meddlesome and the people are rich of themselves; I desire not to desire and the people become like the uncarved block of themselves.“²⁵ Wing-Tsit Chan übersetzt: „Therefore the sage says: I take no action and the people of themselves are transformed. I love tranquility and the people of themselves become correct. I engage in no activity and the people of themselves become prosperous. I have no desires and the people of themselves become simple.“²⁶

Die Version des Bambustextes A kann man folgendermaßen übersetzen: „*Deshalb sagen die Worte der Menschen des Einklangs folgendes: Ich bin ohne Angelegenheiten, und die Leute sind von alleine glücklich/reich. Ich handle nicht, und die Leute entwickeln sich von alleine. Ich liebe es, ruhig zu sein, und die Leute sind von alleine vorbildlich. Ich begehre, nicht zu begehren, und die Leute sind von alleine ursprünglich.*“

Mit dem Zeichen „化“, hua („wandeln“, „entwickeln“), ist laut *Shuowen* (《說文》), „Erziehung“, „Bildung“ gemeint - „化教行也“.²⁷ Das Buch *Laozi* wendet sich gegen autoritäres Eingreifen der Regierenden in das alltägliche Leben der von ihnen geleiteten Menschen.

Siehe auch Kapitel 17 (Yiben: „猷 (猶) 呵其貴言也。成功遂事。而百姓胃 (謂) 我自然。“ / „Sie sind zögerlich und messen dem Reden große Bedeutung bei. Sie vollbringen [ihre] Aufgaben und erledigen [ihre] Angelegenheiten, und die Leute sagen: ‘Wir sind von alleine so [, wie wir sind].’“).

Roger T. Ames schreibt:

Neither the *tao* nor the sage-ruler is interested in control, possession, or the realization of some selfish end. Rather, their „purpose“ is to provide the myriad things and the people with an environment and circumstances congenial to self-realization. [See *Lao Tzu* 10, 19, and 57.]²⁸

... Similarly, the *Lao Tzu* does not articulate its conception of „government by nongovernment“ in any clear and concise way, but rather seeks to undermine the prevailing authoritarian alternative by demonstrating its own internal contradictions. At this level the *Lao Tzu* is interested in convincing the ruler in power that policies which are aggressive, authoritarian, rigid, and violent will not succeed in achieving the goal they have set for themselves—namely, political control. Hence the *Lao Tzu* takes as its tasks first to convince the ruler that the present form of government is inadequate to effect political control and then, second, to suggest

²⁴ Siehe 高明, 《帛書老子校注》(北京: 中華書局, 1996), 106頁。

²⁵ D.C. Lau, *Chinese Classics: Tao Te Ching* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1982), pp. 221-223.

²⁶ Wing-Tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1973), p. 167.

²⁷ Siehe 《漢語大字典》, 第一卷, 109-110頁。

²⁸ Roger T. Ames, *The Art of Rulership: A Study of Ancient Chinese Political Thought* (Albany: State University of New York Press, 1994), pp. 8, 214.

an alternative to political control—namely natural order.²⁹

Bezüglich der Gesellschaftsform, von der hier und über das ganze Buch *Laozi* verstreut die Rede zu sein scheint, möchte ich eine Aussage Uwe Wesels zitieren:

Am Anfang stehen anarchische, segmentäre Gesellschaften. In ihnen gibt es keine Herrschaft, keine Zentralinstanz, kein Recht. Diese drei gehören zusammen, sind begrifflich und historisch untrennbar miteinander verbunden. Recht und Ordnung, law and order, sind nicht identisch. Vor dem Recht gibt es die sich selbstregulierende Ordnung segmentärer Gesellschaften, die man als Gewohnheit bezeichnen kann. Sie wird zerstört durch die Entstehung institutionalisierter politischer Herrschaft. Recht entsteht mit Herrschaft, ist eines ihrer wichtigsten Instrumente. Es bedeutet zunächst die Zerstörung einer alten Ordnung. Erst in zweiter Linie ist es verbunden mit dem Aufbau einer neuen (Diamond 1974, Kritische Justiz 1979).³⁰

„我無欲而民自樸。“ („Ich habe kein Begehren, und die Leute sind von alleine ursprünglich.“): Obwohl die anderen Ausgaben an dieser Stelle alle mit der Wang-Bi-Ausgabe übereinstimmen, ist Gao Ming der Ansicht, daß es sich bei der Yiben-Version um die ursprünglichere *Laozi*-Version handle. Er stützt sich hierbei nicht alleine auf die weitaus ältere Version des Yibens, sondern auch auf die Erläuterungen Yan Zuns (嚴遵) und den Kommentar Wang Bis. Yan Zun schreibt: „人主誠能欲不欲之欲，則天下心虛志平，大身細物，動而反止，靜而歸足，不拘不制，萬民自朴。“³¹ („Wenn ein Oberhaupt aufrichtig das Begehren, nicht zu begehren, begehren kann, dann ist das Herz der Welt leer und die Ambitionen eben. Wenn er dem Selbst eine große Rolle und den Dingen eine kleine Rolle beimißt, sich bewegt und zum Stillstand zurückkehrt, ruhig ist und die Zufriedenheit wiedererlangt, nicht zurückhält und nicht unterdrückt, sind die ‘zehntausend Leute’ von alleine ursprünglich.“). Wang Bi schreibt in seinem Kommentar: „上之所欲。民從之速也。我之所欲唯無欲。而民亦無欲而自樸也。“ („Was die Oberen begehren, sind die Leute schnell am Befolgen. Was ich begehre, ist lediglich, ohne Begehren zu sein, und auch die Leute sind ohne Begehren und sind von alleine ursprünglich.“). Die Ansicht Gao Mings findet in Bambustext A ihre Bestätigung.³² Der Ausdruck „欲不欲“, yu bu yu („begehren, nicht zu begehren“) erscheint auch in Kapitel 64.

²⁹ Roger T. Ames, *The Art of Rulership: A Study of Ancient Chinese Political Thought* (Albany: State University of New York Press, 1994), p. 39.

³⁰ Uwe Wesel, *Der Mythos vom Matriarchat: Über Bachofens Mutterrecht und die Stellung von Frauen in frühen Gesellschaften* (1980. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1994), S. 76.

³¹ 高明，〈帛書老子校注〉（北京：中華書局，1996），108頁。

³² Siehe 〈郭店楚墓竹簡〉，荆門市博物館編（河北：文物出版社，1998），113頁。

其政悶悶。其民淳淳。
其政察察。其民缺缺。
禍兮福之所倚。福兮禍
之所伏。孰知其極。其
無正。正復爲奇。善復
爲妖。人之迷其日固久
。是以聖人方而不割。
廉而不剌。直而不肆。
光而不耀。

Ist die Politik unbewußt [und nicht eingreifend], sind die Leute einfach und aufrichtig. Ist die Politik klar [und stark eingreifend], sind die Leute verschlagen. Das Unheil ist, worauf sich das Glück stützt. Das Glück ist, worin das Unheil verborgen liegt. Wer kennt die äußersten Grenzen? Gibt es kein Vorbild (im Leiter eines Volkes), wird das Vorbildliche wieder zum Abweichenden, das Gute wird wieder zum Schlechten. Die Verwirrung der Menschen währt mit Gewißheit schon sehr lange. Deshalb sind *Menschen des Einklangs* rechteckig, doch sie schneiden nicht; sie sind kantig, doch sie stechen nicht; sie sind direkt, doch sie sind nicht rücksichtslos; sie sind strahlend, doch sie blenden nicht.

Jiaben-Seidentextversion:

〔其政悶悶。其民淳淳〕。其正（政）
察察。其邦（民）夬夬（狹狹、缺缺）
。𪛗（禍）福之所倚。福𪛗（禍）之所
伏。〔…43…44…〕

Yiben-Seidentextversion:

其正（政）闕闕（悶悶）。其民屯屯（
淳淳）。其正（政）察察。其 194𪛗〔民
狹狹〕。福〔禍之〕所伏。孰知其極。
〔其〕无正也。正〔復爲奇〕。善復爲
〔妖。人〕之𪛗（迷）也。其日固久矣
。是 194𪛗以方而不割。兼（廉）而不刺
。直而不繼（肆）。光而不眇（耀）。

Erläuterungen:

„其政悶悶。其民淳淳。其政察察。其民缺缺。“ / „Ist die Politik unbewußt [und nicht eingreifend], sind die Leute einfach und aufrichtig. Ist die Politik klar [und stark eingreifend], sind die Leute verschlagen.“:

Das Jiaben schreibt: „〔…〕。其正（政）察察。其邦（民）夬夬（狹狹、缺缺）。“¹ („[...] Ist die Politik klar [und stark eingreifend], ist *das Land* verschlagen.“). Das Yiben schreibt: „其正（政）闕闕（悶悶）。其民屯屯（淳淳）。其正（政）察察。其 194𪛗〔…〕。“² („Ist die Politik unbewußt [und nicht eingreifend], sind die Leute *einfach und aufrichtig*. Ist die Politik klar [und stark eingreifend], sind die Leute verschlagen.“).

D.C. Lau übersetzt: „When the government is muddled, the people are dull; when the government misses nothing, the state is decisive.“³ Wing-Tsit Chan übersetzt: „When the government is non-discriminative and dull, the people are contented and generous. When the government is searching and discriminative, the people are disappointed and contentious.“⁴ Richard John Lynn übersetzt: „When the government

¹ Siehe 《馬王堆漢墓帛書》（壹）（北京：文物出版社，1980），5頁 und 高明，《帛書老子校注》（北京：中華書局，1996），108頁。

² Siehe 《馬王堆漢墓帛書》（壹），91頁 und 高明，108頁。

³ D.C. Lau, *Chinese Classics: Tao Te Ching* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1982), p. 223.

⁴ Wing-Tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton, N.J.: Princeton University Press,

is completely muddled, the common folk become pure and simple. When the government conducts meticulous scrutiny, the common folk become devious and inscrutable.“⁵

Diese Stelle besitzt Ähnlichkeit zu folgender Textstelle in Kapitel 20: „俗人昭昭。我獨昏昏。俗人察察。我獨悶悶。“ („Die gewöhnlichen Menschen sind alle hell, ich alleine bin dunkel. Die gewöhnlichen Menschen sind klar, ich alleine bin unbewußt.“ Siehe auch die Version der Seidentexte.).

In den verschiedenen Ausgaben finden sich für die Zeichen „悶悶“, men men, „淳淳“, chun chun, „察察“, cha cha, und „缺缺“, que que, die unterschiedlichsten Zeichenvarianten. Dementsprechend gibt es dann auch die unterschiedlichsten Herleitungen für die Zeichenherkunft. Siehe hierzu nur etwa Gao Ming⁶, Chen Guying⁷, Huang Zhao⁸ und Gao Heng⁹. Da es letztlich allerdings dennoch ziemliche Übereinstimmung in der Interpretation dieser Zeichen gibt, möchte ich hier nicht detailliert auf Zeichenherleitungen eingehen.

Ich verstehe das Zeichen „悶“, men, als „unbewußt sein“ im Sinne eines nicht bewußt manipulativen Eingreifens und Herrschens. Da im Buch *Laozi* dem „Trüben“, „Verwirrten“, „Unbewußten“, „Simplen“ eine positive Bedeutung zugeordnet wird, ist dann mit „其政悶悶。“ („die Politik ist unbewußt“), eine „Politik“ gemeint, die nicht in alles eingreift, alles zu reglementieren versucht, sondern das Prinzip des „無爲“, wu wei („Nicht-Handeln“) in die Tat umsetzt.

Das Zeichen „淳“, chun, verstehe ich als „淳厚“, chun hou („aufrichtig“). Mit „其民淳淳。“ („die Leute sind einfach und aufrichtig“), ist dann gemeint, daß die Menschen natürlich sind und sich ihren eigenen Fähigkeiten gemäß entfalten, da sie nicht ständig fürchten müssen, gegen irgendwelche Regelungen/Vorschriften zu verstoßen - siehe Kapitel 57.

Das Zeichen „察“, cha („unterscheiden“, „überprüfen“, „klar“), verstehe ich als negativ „klar“¹⁰ im Sinne von „bis ins kleinste Detail reglementiert“. Mit „其政察察。“ („die Politik ist klar“), ist dann eine autoritäre Politik gemeint, die schon beim kleinsten Ver-

1973), p. 167.

⁵ Richard John Lynn, *The Classic of the Way and Virtue: A New Translation of the Tao-te ching of Laozi as Interpreted by Wang Bi* (New York: Columbia University Press, 1999), p. 161.

⁶ Siehe 高明, 《帛書老子校注》(北京:中華書局, 1996), 108-110頁。

⁷ Siehe 陳鼓應, 《老子今註今譯及評介》(台北:商務印書館, 1995), 192-193頁。

⁸ Siehe 黃釗, 《帛書老子校注析》(台北:學生書局, 1991), 314-315頁。

⁹ Siehe 高亨, 《老子正詁》(中國書店, 1988), 121-122頁。

¹⁰ Der Idee des „Klaren“ kommt hier wie in Kapitel 65 in der Verwendung des Zeichens „明“, ming („klar (sein)“, „hell“, „erhellen“, „verstehen“) eine negative Bedeutung zu. Dies darf allerdings nicht verwechselt werden mit der Idee des „Klaren“, die im positiven Sinne ebenso durch das Zeichen „明“, ming („klar (sein)“, „hell“, „erhellen“, „verstehen“), in den Kapiteln 16, 22, 24, 27, 33, 36, 41, 52 und 55 dargestellt wird.

gehen sofort hart einschreitet.

Das Zeichen „缺“, que, verstehe ich nach Gao Heng als „狡獪“, („verschlagen“).¹¹ Mit „其民缺缺。“ („die Leute sind verschlagen“), ist dann gemeint, daß die Menschen ihre Natürlichkeit, ihre positive Kindlichkeit bereits verloren haben und mit aller Schläue versuchen, sich innerhalb des Systems durchzuschlagen.

Das bedeutet, daß eine Organisationsstruktur, deren Grundprinzip ein Nicht-Eingreifen, das „無爲“, wu wei („Nicht-Handeln“), ein Eingebundensein in die Umwelt darstellt, auch die Menschen dementsprechend sozialisiert. Eine Organisationsstruktur, die hingegen auf dem Prinzip bewußter Kontrolle und Manipulation aufbaut, manipuliert jedes einzelne Mitglied und ist als Gesamtgebilde ebenfalls nicht mehr harmonisch eingebunden in sein natürliches Umfeld - es folgt die Manipulation des Umfeldes.

„禍兮福之所倚。福兮禍之所伏。孰知其極。其無正。正復爲奇。善復爲妖。人之迷其日固久。“ / „Das Unheil ist, worauf sich das Glück stützt. Das Glück ist, worin das Unheil verborgen liegt. Wer kennt die äußersten Grenzen? Gibt es kein Vorbild (im Leiter eines Volkes), wird das Vorbildliche wieder zum Abweichenden, das Gute wird wieder zum Schlechten. Die Verwirrung der Menschen währt mit Gewißheit schon sehr lange.“:

Die Version des Yibens ist um einen Satz verkürzt. Das Jiaben schreibt: „驪（禍）福之所倚。福驪（禍）之所伏。〔… 43 …〕“¹² („Das Unheil ist, worauf sich das Glück stützt. Das Glück ist, worin das Unheil verborgen liegt. [...].“). Das Yiben schreibt: „福〔禍之〕所伏。孰知其極。〔其〕无正也。正〔復爲奇〕。善復爲〔妖。人〕之迷（迷）也。其日固久矣。“¹³ („Das Glück ist, worin [...] verborgen liegt. Wer kennt die äußersten Grenzen? Gibt es kein Vorbild (im Leiter eines Volkes), wird das Vorbildliche [...], das Gute wird wieder zum [...]. Die Verwirrung der [...] währt mit Gewißheit schon sehr lange.“).

D.C. Lau übersetzt: „It is on disaster that good fortune perches; it is beneath good fortune that disaster crouches. Who knows the limit? Does the straightforward not exist? But the straightforward changes once again into the crafty, and the good changes once again into the monstrous. Indeed, it is long since men were perplexed.“¹⁴ Wing-Tsit Chan übersetzt folgendermaßen: „Calamity is that upon which happiness depends; happiness is that in which calamity is latent. Who knows when the limit will be reached? Is there no correctness (used to govern the world?) then the correct again becomes the perverse and the good

¹¹ Siehe 高亨, 《老子正詁》(中國書店影印, 1988), 121-122頁。

¹² Siehe 《馬王堆漢墓帛書》(壹)(北京:文物出版社, 1980), 5頁。

¹³ Siehe 《馬王堆漢墓帛書》(壹), 91頁。

¹⁴ D.C. Lau, *Chinese Classics: Tao Te Ching* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1982), p. 223.

will again become evil. The people have been deluded for a long time.“¹⁵ Robert G. Henricks übersetzt: „[Disaster is that on which good fortune depends.] Good fortune is that in which disaster's concealed. Who knows where it will end? For there is no [fixed] 'correct.' The 'correct' turns into the 'deviant'; and 'good' turns into 'evil.' People's state of confusion has certainly existed for a long time.“¹⁶

Meine Übersetzung orientiert sich am Kommentar Heshang Gongs und der Übersetzung Wing-Tsit Chans.

„是以聖人方而不割。廉而不剌。直而不肆。光而不燿。“ / „Deshalb sind Menschen des Einklangs rechteckig, doch sie schneiden nicht; sie sind kantig, doch sie stechen nicht; sie sind direkt, doch sie sind nicht rücksichtslos; sie sind strahlend, doch sie blenden nicht.“:

Das Jiaben ist an diese Stelle beschädigt.¹⁷ Das Yiben schreibt: „是 194 以方而不割。兼（廉）而不刺。直而不繼（肆）。光而不眺（燿）。“¹⁸ („Deshalb, rechteckig sein, doch nicht schneiden; herausragen, doch nicht stechen; direkt, doch nicht rücksichtslos sein; strahlen, doch nicht blenden.“).

D.C. Lau übersetzt: „Hence square-edged but does not scrape, having corners but does not jab, spread out but does not encroach on others, shining but does not dazzle.“¹⁹ Wing-Tsit Chan übersetzt: „Therefore the sage is as pointed as a square but does not pierce. He is acute as a knife but does not cut. He is as straight as an unbent line but does not extend. He is as bright as light but does not dazzle.“²⁰

Ich stimme Gao Ming zu, der der Meinung ist, daß die Yiben- und die Yan-Zun-Version (巖遵本) sinnvoller als die der anderen Ausgaben sei, da hier als Subjekt der Aufzählung nicht einengend „聖人“, sheng ren („Menschen des Einklangs“), verwendet werden.²¹

Die letzten drei Sätze des Yibens versteht Yin Zhenhuan folgendermaßen: „Sie sind bescheiden und verletzen die Menschen nicht, sie sind direkt und unterdrücken andere nicht, sie sind strahlend und träumen nicht (mit offenen Augen).“ Er liest das Zeichen „兼“, jian („zusammenschließen“, „zusammen“; als Lehnzeichen „bescheiden“),²² als das Zeichen „謙“, qian („bescheiden“). Er versteht das Zeichen „繼“, xie („Seil“,

¹⁵ Wing-Tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1973), p. 167.

¹⁶ Robert G. Henricks, *Lao-Tzu Te-Tao Ching: A New Translation Based on the Recently Discovered Ma-wang-tui Texts* (New York: Ballantine Books, 1989), p. 138.

¹⁷ Siehe 高明, 《帛書老子校注》(北京: 中華書局, 1996), 112 頁。

¹⁸ Siehe 高明, 112 頁。

¹⁹ D.C. Lau, *Chinese Classics: Tao Te Ching* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1982), p. 223.

²⁰ Wing-Tsit Chan, p. 167.

²¹ Siehe 高明, 112-114 頁。

²² Siehe 《漢語大字典》, 第一卷, 249 頁。

„festbinden“),²³ im Sinne von „約束“, yue shu („beschränken“, „eingrenzen“), und „強迫“, qiang po („zwingen“, „unterdrücken“), und das Zeichen „眺“, tiao („nicht gerade schauen“, „in die Ferne schauen“, „sehen“),²⁴ als „胡思亂想“, hu si luan xiang („phantasieren“, „(mit offenen Augen) träumen“).²⁵

²³ Siehe 《漢語大字典》，第五卷，3378-3379頁。

²⁴ Siehe 《漢語大字典》，第四卷，2486頁。

²⁵ Siehe 尹振環，〈帛書《老子》含義不同的文句〉，《道家文化研究》，第十輯（上海古籍出版社），147-148頁。

治人事天莫若嗇。夫唯嗇。是謂早服。早服謂之重積德。重積德則無不克。無不克則莫知其極。莫知其極可以有國。有國之母。可以長久。是謂深根固柢。長生久視之道。

Im Regieren der Menschen und im Dienste für den Himmel ist nichts so gut, wie sparsam zu sein. Nur, wenn man sparsam ist, wird dies genannt, frühzeitig [dem Dao] folgen. Frühzeitig [dem Dao] folgen, wird genannt, in großem Maß Tugend ansammeln. Sammelt man in großem Maß Tugend an, gibt es nichts, was man nicht bewältigen könnte. Ist da nichts, was man nicht bewältigen könnte, dann kennt niemand die äußersten Grenzen. Kennt niemand die äußersten Grenzen, dann kann man ein Land haben. Hat man die Mutter des Landes, kann man lange wahren. Dies wird genannt tiefe und feste Wurzeln. Es ist der Weg für ein langes Leben und anhaltendes Sehen.

Jiaben-Seidentextversion:

Yiben-Seidentextversion:

〔…45…〕。可以有國。有國之母。可以長久。是胃（謂）深槿（根）固氐（柢）。長〔生久視之〕道也。

治人事天莫若嗇。夫唯嗇。是以蚤（早）服。蚤（早）服是胃（謂）重積 195 〔德〕。重〔…〕莫知其〔極〕。莫知其〔極。可以〕有國。有國之母。可〔以長〕久。是胃（謂）〔深〕根固氐（柢）。長生久視之道 195 也。

Bambustextversion:

B:

紒(治)人事天。莫若嗇。夫唯嗇。是以蚤(早)。是以蚤(早)備(服)是胃(謂) 不克。則莫智(知其互<丞(極)>)。莫智(知其互<丞(極)>)可以又(有)邛(國)。又(有)邛(國)之母。可以長 長生舊(舊一久)視之道也。 ■

Erläuterungen:

„治人事天莫若嗇。夫唯嗇。是謂早服。早服謂之重積德。“ / „Im Regieren der Menschen und im Dienste für den Himmel ist nichts so gut, wie sparsam zu sein. Nur, wenn man sparsam ist, wird dies genannt, frühzeitig [dem Dao] folgen. Frühzeitig [dem Dao] folgen, wird genannt, in großem Maß Tugend ansammeln.“:

Das Jiaben ist an dieser Stelle beschädigt.¹ Das Yiben schreibt: „治人事天莫若嗇。夫唯嗇。是以蚤（早）服。蚤（早）服是胃（謂）重積 195 〔德〕。“² („Im Regieren der Menschen und im Dienste für den Himmel ist nichts so gut, wie sparsam zu sein. Nur, weil man sparsam ist, *deshalb* folgt man frühzeitig [dem Dao]. Frühzeitig [dem Dao] folgen, wird genannt, in großem Maß Tugend ansammeln.“).

¹ Siehe 高明, 《帛書老子校注》(北京:中華書局, 1996), 114頁。

² Siehe 高明, 114頁。

D.C. Lau übersetzt: „In ruling over men and in serving heaven, there is nothing like being sparing. It is because a man is sparing that he can follow the way from the start; following the way from the start is what is called accumulating an abundance of virtue;“³ Wing-Tsit Chan übersetzt: „To rule people and to serve Heaven there is nothing better than to be frugal. Only by being frugal can one recover quickly. To recover quickly means to accumulate virtue heavily.“⁴

Die Version des Bambustextes B kann man folgendermaßen übersetzen: „Im Regieren der Menschen und im Dienste für den Himmel ist nichts so gut, wie sparsam zu sein. Nur, weil man sparsam ist, *deshalb* ist man frühzeitig. *Deshalb*, frühzeitig vorbereitet sein, dies wird genannt, [...].“ Die Textversion des Bambustextes B ist hier einerseits nicht vollständig erhalten, andererseits ist die Niederschrift fehlerhaft.⁵

„治人事天莫若嗇。“ („Im Regieren der Menschen und im Dienste für den Himmel ist nichts so gut, wie sparsam zu sein.“): Das Regieren - das Leiten einer kleineren oder größeren Gruppe von Menschen - wird im gesamten Buch *Laozi* betrachtet als eine Aufgabe im Dienste des Ganzen. Zum Gedanken des „嗇“, se („sparsam sein“, „Sparsamkeit“), siehe auch das Zeichen „儉“, jian („sparsam sein“, „Sparsamkeit“), in Kapitel 67 („我有三寶。持而保之。...。二曰儉。“ / „Ich habe drei Schätze. Sie halte und bewahre ich. ... Der zweite heißt Sparsamkeit.“). Des weiteren siehe auch Kapitel 29 („是以聖人去甚去奢去泰。“ / „Deshalb nehmen Menschen des Einklangs Abstand vom Extremen, sie nehmen Abstand vom Verschwenderischen [und] sie nehmen Abstand vom Exzessiven.“).

„重積德則無不克。無不克則莫知其極。莫知其極可以有國。有國之母。可以長久。“ / „Sammelt man in großem Maß Tugend an, gibt es nichts, was man nicht bewältigen könnte. Ist da nichts, was man nicht bewältigen könnte, dann kennt niemand die äußersten Grenzen. Kennt niemand die äußersten Grenzen, kann man ein Land haben. Hat man die Mutter des Landes, kann man lange wahren.“:

Das Jiaben schreibt: „〔... 45...〕。可以有國。有國之母。可以長久。“⁶ („[...], kann man ein Land haben. Hat man die Mutter des Landes, kann man lange wahren.“). Das Yiben schreibt: „重〔...〕莫知其〔極〕。莫知其〔極。可以〕有國。有國之母。可〔以長〕久。“⁷ („[...] in großem Maß [...] kennt niemand die [...]. Kennt niemand die [...] ein Land haben. Hat man die Mutter des Landes, kann man lange [...].“).

³ D.C. Lau, *Chinese Classics: Tao Te Ching* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1982), p. 225.

⁴ Wing-Tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1973), p. 167.

⁵ Siehe Fußnote 2 in 《郭店楚墓竹簡》，荆門市博物館編（河北：文物出版社，1998），119頁。

⁶ Siehe 《馬王堆漢墓帛書》（壹）（北京：文物出版社，1980），5頁。

D.C. Lau übersetzt: „...; accumulating an abundance of virtue he overcomes everything he meets; when he overcomes everything he meets, no one will know his limit; when no one knows his limit he can possess a state. When he possesses the mother of a state he can then endure.“⁸ Wing-Tsit Chan übersetzt: „By the heavy accumulation of virtue one can overcome everything. If one can overcome everything, then he will acquire a capacity the limit of which is beyond anyone's knowledge. When his capacity is beyond anyone's knowledge, he is fit to rule a state. He who possesses the Mother (Tao) of the state will last long.“⁹

Die Version des Bambustextes B kann man folgendermaßen übersetzen: „[...] nicht bewältigen könnte, dann kennt niemand die äußersten Grenzen. Kennt niemand die äußersten Grenzen, kann man ein Land haben. Hat man die Mutter des Landes, kann man lange [...].“

Bezüglich des Mutter-Begriffes siehe vor allem die Verweise in Kapitel 1 („有名萬物之母。“ / „Das Benannte ist die Mutter der ‘zehntausend Dinge’.“).

„是謂深根固柢。長生久視之道。“ / „Dies wird genannt tiefe und feste Wurzeln. Es ist der Weg für ein langes Leben und anhaltendes Sehen.“:

Das Jiaben schreibt: „是胃（謂）深槿（根）固氐（柢）。長〔生久視之〕道也。“¹⁰ („Dies wird genannt tiefe und feste Wurzeln. Es ist der Weg für ein langes [...]“). Das Yiben schreibt: „是胃（謂）〔深〕根固氐（柢）。長生久視之道 195 也。“¹¹ („Dies wird genannt [...] und feste Wurzeln. Es ist der Weg für ein langes Leben und anhaltendes Sehen.“).

D.C. Lau übersetzt: „This is called the way of deep roots and firm stems by which one lives to see a good many more days.“¹² Wing-Tsit Chan übersetzt: „This means that the roots are deep and the stalks are firm, which is the way of long life and everlasting existence.“¹³

Die Version des Bambustextes kann man folgendermaßen übersetzen: „[...] Es ist der Weg für ein langes Leben und anhaltendes Sehen.“

Gao Ming ist der Ansicht, daß das Zeichen „視“, shi („sehen“) hier im Sinne von „活“, huo („leben) zu verstehen sei.¹⁴

⁷ Siehe 《馬王堆漢墓帛書》（壹）（北京：文物出版社，1980），91頁。

⁸ D.C. Lau, *Chinese Classics: Tao Te Ching* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1982), p. 225.

⁹ Wing-Tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1973), p. 167.

¹⁰ Siehe 《馬王堆漢墓帛書》（壹），5頁。

¹¹ Siehe 《馬王堆漢墓帛書》（壹），91頁。

¹² D.C. Lau, p. 225.

¹³ Wing-Tsit Chan, p. 168.

¹⁴ Siehe 高明，《帛書老子校注》（北京：中華書局，1996），118頁。Siehe auch 《漢語大字典》，第六卷，3666頁。

Meiner Ansicht nach ist im gesamten Buch *Laozi* die Langlebigkeit des Individuums kein primäres Thema - im Gegensatz zur späteren Dao-Religion. Zentral ist der Fortbestand gesellschaftlicher Organisationsformen, die im Einklang sind, da sie sich im Einklang mit dem Ganzen befinden. Ich sehe diesen Absatz in Zusammenhang mit Kapitel 54 („善建者不拔。善抱者不脫。子孫以祭祀不輟。“ / „Was gut errichtet ist, läßt sich nicht entwurzeln. Was man gut umfaßt, läßt sich nicht entziehen. Die Kinder und Enkelkinder fahren somit unaufhörlich mit dem Opfern fort.“).

治大國若烹小鮮。以道莅天下。其鬼不神。非其鬼不神。其神不傷人。非其神不傷人。聖人亦不傷人。夫兩不相傷。故德交歸焉。

Das Regieren eines großen Landes ist wie das Kochen kleiner Fische. Tritt man mit dem Dao an die Welt heran, besitzen die Geister der Verstorbenen keine Wirkkraft. Nicht, daß die Geister keine Wirkkraft hätten, ihre Wirkkraft schadet den Menschen nicht. Nicht nur, daß ihre Wirkkraft den Menschen nicht schadet, [sogenannte] heilige Menschen schaden den Menschen auch nicht. Weil sie beide der Gegenseite nicht schaden, daher verbindet sich ihre Tugend und kehrt [zu ihnen (den Leuten)] zurück.

Jiaben-Seidentextversion:

Yiben-Seidentextversion:

〔治大國若烹小⁴⁶鮮。以道莅〕天下。其鬼不神。非其鬼不神也。其神不傷人也。非其申（神）不傷人也。聖人亦弗傷〔也。夫⁴⁷兩〕不相〔傷。故〕德交歸焉。

治大國若亨（烹）小鮮。以道立（莅）天下。其鬼不神。非其鬼不神也。其神不傷人也。非其神不傷人也。〔聖¹⁹⁶人亦〕弗傷也。夫兩〔不〕相傷。故德交歸焉。

Erläuterungen:

„治大國若烹小鮮。以道莅天下。其鬼不神。“ / „Das Regieren eines großen Landes ist wie das Kochen kleiner Fische. Tritt man mit dem Dao an die Welt heran, besitzen die Geister der Verstorbenen keine Wirkkraft.“:

Das Jiaben schreibt: „〔治大國若烹小⁴⁶鮮。以道莅〕天下。其鬼不神。“¹ („[...] die Welt [...], besitzen die Geister der Verstorbenen keine Wirkkraft.“). Das Yiben schreibt: „治大國若亨（烹）小鮮。以道立（莅）天下。其鬼不神。“² („Das Regieren eines großen Landes ist wie das Kochen kleiner Fische. Tritt man mit dem Dao an die Welt heran, besitzen die Geister der Verstorbenen keine Wirkkraft.“).

D.C. Lau übersetzt: „Governing a large state is like boiling a small fish. When the empire is ruled in accordance with the way, the spirits are not potent.“³ Wing-Tsit Chan übersetzt: „Ruling a big country is like cooking a small fish. If Tao is employed to rule the empire, spiritual beings will lose their supernatural power.“⁴

„治大國若烹小鮮。“ („Das Regieren eines großen Landes ist wie das Kochen kleiner Fische.“): Das bedeutet, daß man an das Regieren eines großen Landes mit äußerster Vorsicht herangehen muß. Wie ein Fisch beim Kochen oder Braten zerstört wird, wenn

¹ Siehe 高明, 《帛書老子校注》(北京:中華書局, 1996), 118頁。

² Siehe 高明, 118頁。

³ D.C. Lau, *Chinese Classics: Tao Te Ching* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1982), p. 225.

⁴ Wing-Tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1973), p. 168.

man ihn zu stark rührt oder zu häufig wendet, so ist die beste Politik eine, die die Menschen in Frieden leben läßt und nicht beständig in ihr Leben eingreift.⁵ Yin Zhenhuan hält diese Aussage für ein eigenständiges Kapitel.⁶

„非其鬼不神。其神不傷人。非其神不傷人。聖人亦不傷人。“ / „Nicht, daß die Geister keine Wirkkraft hätten, ihre Wirkkraft schadet den Menschen nicht. Nicht nur, daß ihre Wirkkraft den Menschen nicht schadet, [sogenannte] heilige Menschen schaden den Menschen auch nicht.“:

Das Jiaben schreibt: „非其鬼不神也。其神不傷人也。非其申（神）不傷人也。聖人亦弗傷〔也〕。“⁷ („Nicht, daß die Geister keine Wirkkraft hätten, ihre Wirkkraft schadet den Menschen nicht. Nicht nur, daß ihre Wirkkraft den Menschen nicht schadet, [sogenannte] heilige Menschen richten auch keinen Schaden an.“). Das Yiben schreibt: „非其鬼不神也。其神不傷人也。非其神不傷人也。〔聖 196 人亦〕弗傷也。“⁸ („Nicht, daß die Geister keine Wirkkraft hätten, ihre Wirkkraft schadet den Menschen nicht. Nicht nur, daß ihre Wirkkraft den Menschen nicht schadet, [...] richten [...] keinen Schaden an.“).

D.C. Lau übersetzt: „Or, rather, it is not that they are not potent, but that in their potency they do not harm men. It is not only they who, in their potency, do not harm men, the sage, too, does not harm them.“⁹ Wing-Tsit Chan übersetzt: „Not that they lose their spiritual power, but their spiritual power can no longer harm people. Not only will their supernatural power not harm people, but the sage also will not harm people.“¹⁰

Mit „聖人“, sheng ren (hier übersetzt als „[sogenannte] heilige Menschen“ und nicht als „Menschen des Einklangs“), ist an dieser Stelle nicht das daoistische Ideal von leitenden Menschen, die ganz im Einklang mit dem Dao leben, gemeint. Hier verweist der Begriff auf die Idealvorstellung eines Menschen, etwa in der konfuzianischen Schule, die im Buch *Laozi* abgelehnt wird. Siehe auch Kapitel 19 („絕聖棄智。民利百倍。“ / „Man breche mit den Vorbildern, gebe die Gelehrsamkeit auf, und den Leuten ist hundertfach gedient.“ Siehe allerdings auch die Version des Bambustextes A.). In diesem Zusammenhang ist auch Kapitel 3 („不尚賢。使民不爭。“ / „Ehrt man die Tüchtigen nicht, veranlaßt man die Leute, nicht zu konkurrieren.“) interessant.

⁵ Siehe 高明, 《帛書老子校注》(北京: 中華書局, 1996), 119頁。

⁶ Siehe 尹振環, 〈恢復《老子》的本來面目 ---- 帛書《老子》與今本《老子》之比較研究〉, 《文獻》, 1992(3), 74頁。

⁷ Siehe 高明, 119頁。

⁸ Siehe 高明, 120頁。

⁹ D.C. Lau, *Chinese Classics: Tao Te Ching* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1982), pp. 225-227.

¹⁰ Wing-Tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton, N.J.: Princeton University

„夫兩不相傷。故德交歸焉。“ / „Weil sie beide der Gegenseite nicht schaden, daher verbindet sich ihre Tugend und kehrt [zu ihnen (den Leuten)] zurück.“:

Das Jiaben schreibt: „〔夫**47**兩〕不相〔傷。故〕德交歸焉。“¹¹ („[...] der Gegenseite nicht [...] verbindet sich ihre Tugend und kehrt [zu ihnen (den Leuten)] zurück.“). Das Yiben schreibt: „夫兩〔不〕相傷。故德交歸焉。“¹² („Weil sie beide der Gegenseite [...] schaden, daher verbindet sich ihre Tugend und kehrt [zu ihnen (den Leuten)] zurück.“).

D.C. Lau übersetzt: „Now as neither does any harm, each attributes the merit to the other.“¹³ Wing-Tsit Chan übersetzt: „When both do not harm each other, virtue will be accumulated in both for the benefit [of the people].“¹⁴ Robert G. Henricks übersetzt so: „Since these two do not harm others, therefore their Virtues intermingle and return to them.“¹⁵

Press, 1973), p. 168.

¹¹ Siehe 高明, 《帛書老子校注》(北京:中華書局, 1996), 120頁。

¹² Siehe 高明, 120頁。

¹³ D.C. Lau, *Chinese Classics: Tao Te Ching* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1982), p. 227.

¹⁴ Wing-Tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1973), p. 168.

¹⁵ Robert G. Henricks, *Lao-Tzu Te-Tao Ching: A New Translation Based on the Recently Discovered Ma-wang-tui Texts* (New York: Ballantine Books, 1989), p. 142.

大國者下流。天下之交。
。天下之牝。牝常以靜
勝牡。以靜爲下。故大
國以下小國。則取小國
。小國以下大國。則取
大國。故或下以取。或
下而取。大國不過欲兼
畜人。小國不過欲入事
人。夫兩者各得所欲
。大者宜爲下。

Ein großes Land entspricht dem Unterlauf eines Gewässers. Es ist ein Paarungs[ort] für die Welt. Es ist das Weibliche der Welt. Das Weibliche siegt beständig über das Männliche, indem es ruhig ist. Wegen des Ruhigseins ist es unten. *Daher*, nimmt ein großes Land einem kleinen Land gegenüber die untere Position ein, dann nimmt es das kleine Land. Nimmt ein kleines Land einem großen Land gegenüber die untere Position ein, dann nimmt es das große Land. Daher sind manche unten, um zu nehmen, manche sind unten und werden genommen. Ein großes Land geht nicht daran vorbei zu begehren, für andere Menschen zusammenschließend zu sorgen. Ein kleines Land geht nicht daran vorbei zu begehren, am Dienste an anderen Menschen teilzuhaben. *Beide* erhalten jeweils, wonach sie begehren. Für das Große ist es angebracht, unten zu sein.

Jiaben-Seidentextversion:

大邦者下流也。天下之牝。天下之郊（交）也。牝恆以靚（靜）勝牡。爲其靚（靜）〔也。**48**故〕宜爲下。大邦〔以〕下小〔邦〕。則取小邦。小邦以下大邦。則取於大邦。故或下以取。或下而取。〔故〕**49**大邦者不過欲兼畜人。小邦者不過欲入事人。夫皆得其欲。〔故大邦者宜〕爲下。

Yiben-Seidentextversion:

大國〔者下流也。天下之〕牝也。天下之交也。牝 **196** 恆以靜朕（勝）牡。爲其靜也，故宜爲下也。故大國以下〔小〕國。則取小國。小國以下大國。則取於大國。故或下〔以 **197** 取。或〕下而取。故大國者不〔過〕欲并畜人。小國不〔過〕欲入事人。夫〔皆得〕其欲。則大者宜 **197** 爲下。

Erläuterungen:

„大國者下流。天下之交。天下之牝。牝常以靜勝牡。以靜爲下。“ / „Ein großes Land entspricht dem Unterlauf eines Gewässers. Es ist ein Paarungs[ort] für die Welt. Es ist das Weibliche der Welt. Das Weibliche siegt beständig über das Männliche, indem es ruhig ist. Wegen des Ruhigseins ist es unten.“:

Das Jiaben schreibt: „大邦者下流也。天下之牝。天下之郊（交）也。牝恆以靚（靜）勝牡。爲其靚（靜）〔也。**48**故〕宜爲下。“¹ („Ein großes *Land* entspricht dem Unterlauf eines Gewässers. *Es ist das Weibliche der Welt. In der Paarung in der Welt siegt das Weibliche beständig über das Männliche, indem es ruhig ist. Weil es ruhig ist, [...] ist es angebracht, unten zu sein.*“). Das Yiben schreibt: „大國〔者下流也。天下之〕牝也。天下之交也。牝 **196** 恆以靜朕（勝）牡。爲其靜也，故宜爲下也。“² („Ein großes Land [...] *das Weibliche [...]. In der Paarung in der Welt siegt das Weibliche beständig über das Männliche, indem es ruhig ist. Weil es ruhig ist, daher ist es angebracht, unten zu sein.*“).

¹ Siehe 高明，《帛書老子校注》（北京：中華書局，1996），121頁。

² Siehe 高明，121頁。

D.C. Lau übersetzt: „A large state is the lower reaches of a river—the female of the world. In the intercourse of the world, the female always gets the better of the male by stillness. It is because of her stillness that it is fitting for her to take the lower position.“³ Wing-Tsit Chan übersetzt: „A big country may be compared to the lower part of a river. It is the converging point of the world; it is the female of the world. The female always overcomes the male by tranquility, and by tranquility she is underneath.“⁴ Robert G. Henricks übersetzt: „The large state is like the lower part of a river; it is the female of the world; it is the meeting point of the world. The female constantly overcomes the male with tranquility. Because she is tranquil, therefore she is fittingly underneath.“⁵

Im Buch *Laozi* ist der Begriff „下流“, xia liu („unterer Teil des Flußlaufes“), - den man auch als „unten fließen“ übersetzen könnte - positiv konnotiert, im Gegensatz etwa zu folgender Passage aus Kapitel 19, „子張“, zi zhang, im *Lunyu*: „子貢曰。紂之不善。不如是之甚也。是以君子惡居下流。天下之惡皆歸焉。“⁶ („Zi Gong sagte: Zhous Schlechtigkeit war nicht so extrem (wie allgemein hin vermittelt). Deshalb verabscheut der Edle, am unteren Teil des Flußlaufes zu verweilen/wohnen, denn alles Schlechte der Welt kommt dort zusammen.“). Das Buch *Laozi* scheint in vieler Hinsicht den dominanten Kulturen seiner Zeit deutlich entgegengesetzt. Zur positiven Beurteilung von Begriffen, die allgemein als minderwertiger betrachtet werden, siehe auch Kapitel 28.

Das Zeichen „交“, jiao, bedeutet „zusammenkommen“, „sich verbinden“ - siehe auch Kapitel 60 („故德交歸焉。“, „...“, daher verbindet sich ihre Tugend und kehrt [zu ihnen (den Leuten)] zurück.“), bedeutet allerdings auch im sexuellen Sinne „sich vereinigen“. Diese Textstelle nimmt eindeutig Bezug auf den Paarungsakt im Tierreich. Das Zeichen „牝“, pin, das ich als „das Weibliche“ übersetze, bezeichnet eigentlich das Muttertier und bezieht sich nicht allein, wie man dem Radikal entnehmen könnte, auf dem Rind verwandte Tiere.⁷ Die Rolle des Weiblichen bei vielen Säugern wird hier nicht als unterlegen oder minderwertig betrachtet, sondern ganz im Gegenteil als Muster dargestellt, an dem es sich im eigenen Verhalten zu orientieren lohnt.

Als wichtig wird im Buch *Laozi* angesehen, im Einklang zu sein mit dem alljährlichen Kreislauf in der Natur - dem Gebären und Großziehen in der Tierwelt (und dem Wachstum in der Pflanzenwelt). Den Muttertieren kommt eine zentrale - und doch nicht autoritär-dominante - Funktion zu in der Wahrung der Fortpflanzungszyklen im Tier-

³ D.C. Lau, *Chinese Classics: Tao Te Ching* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1982), p. 227.

⁴ Wing-Tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1973), p. 168.

⁵ Robert G. Henricks, *Lao-Tzu Te-Tao Ching: A New Translation Based on the Recently Discovered Ma-wang-tui Texts* (New York: Ballantine Books, 1989), p. 144.

⁶ Siehe 《新譯四書讀本》，謝冰瑩及其他人編譯（台北：三民書局，1987），294頁。

⁷ Siehe 《漢語大字典》，第三卷，1800頁。

reich.

Zum Akt der Paarung in einem metaphorischen Sinne siehe des weiteren auch Kapitel 32 („天地相合。以降甘露。“ / „Himmel und Erde vereinigen sich, um süßen Tau fallen zu lassen.“), zum Vorgang des Gebärens siehe die Verweise in Kapitel 1 („有名萬物之母。“ / „Das Benannte ist die Mutter der ‘zehntausend Dinge’.“). Zum Verweis auf primäre Geschlechtsorgane - metaphorisch oder tatsächlich - siehe Kapitel 6 („谷神不死。是謂玄牝。玄牝之門。是謂天地根。“ / „Der Geist des Bergtals stirbt nicht. Dies wird das unergründliche Weibliche genannt. Das Tor des unergründlichen Weiblichen wird die Wurzel von Himmel und Erde genannt.“) und 55 (Yiben: „未知牝牡之會而媵怒。精之至也。“ / „Daß es noch nichts von der *Vereinigung* des Weiblichen und des Männlichen weiß, doch *sein Penis sich erregt*, ist der Höhepunkt der Lebensenergie.“).

Zur Verwendung und Bedeutung des Zeichens „下“, xia („unten“, „niedrig“), in einem Sinne, der mit diesem Kapitel korrespondiert, siehe auch Kapitel 66 („江海所以能爲百谷王者。以其善下之。故能爲百谷王。是以欲上民必以言下之。欲先民必以身後之。“ / „Daß die Flüsse und Meere Könige der hundert Bergströme sein *können*, liegt daran, daß sie *gut darin sind*, sich unter sie zu begeben. Daher können sie Könige der hundert Bergströme sein. Begehrt man deshalb, über den Leuten zu stehen, muß man sich im Reden unter sie stellen. Will man vor den Leuten stehen, muß man sich selbst hinter sie stellen.“ Siehe allerdings auch die Version des Bambustextes A.), 68 („善爲士者不武。善戰者不怒。善勝敵者不與。善用人者爲之下。“ / „Jemand, der als „Shi“ gut ist, ist nicht kriegerisch. Jemand, der im Kämpfen gut ist, ist nicht jähzornig. Jemand, der im Besiegen der Gegner gut ist, konkurriert nicht. Jemand, der gut darin ist, Menschen [für Aufgaben] einzusetzen, begibt sich unter sie.“), 77 („天之道。其猶張弓與。高者抑之。下者舉之。有餘者損之。不足者補之。“ / „Das Dao des Himmels ist wie das Spannen eines Bogens, *oder nicht?* Was hoch ist, wird heruntergedrückt; was unten ist, wird angehoben; was im Überfluß vorhanden ist, wird reduziert; wovon nicht genug vorhanden ist, das wird ergänzt.“).

Für die Bedeutung, die dem Stillen/Ruhigen im Leiten von Menschen beigemessen wird, siehe auch Kapitel 57 („故聖人云。... 我好靜而民自正。“ / „Daher sprechen Menschen des Einklangs: ... Ich liebe es, ruhig zu sein, und die Leute sind von alleine vorbildlich.“). Des weiteren siehe auch Kapitel 7 („是以聖人後其身而身先。外其身而身存。非以其無私邪。故能成其私。“ / „Deshalb stellen Menschen des Einklangs sich selbst hinten an und dennoch stehen sie selbst vorne. Sie halten sich selbst heraus und dennoch sind sie selbst präsent. Ist dies nicht, weil sie eben keine Eigeninteressen haben? Daher können sie ihre Eigeninteressen verwirklichen.“ Siehe auch die Version der

Seidentexte.).

„故大國以下小國。則取小國。小國以下大國。則取大國。故或下以取。或下而取。“ / „Daher, nimmt ein großes Land einem kleinen Land gegenüber die untere Position ein, dann nimmt es das kleine Land. Nimmt ein kleines Land einem großen Land gegenüber die untere Position ein, dann nimmt es das große Land. Daher sind manche unten, um zu nehmen, manche sind unten und werden genommen.“:

Das Jiaben schreibt: „大邦〔以〕下小〔邦〕。則取小邦。小邦以下大邦。則取於大邦。故或下以取。或下而取。“⁸ („[...] ein großes *Land* einem kleinen [...] gegenüber die untere Position ein, dann nimmt es das kleine *Land*. Nimmt ein kleines *Land* einem großen *Land* gegenüber die untere Position ein, dann *wird es vom großen Land genommen*. Daher sind manche unten, um zu nehmen, manche sind unten und werden genommen.“). Das Yiben schreibt: „故大國以下〔小〕國。則取小國。小國以下大國。則取於大國。故或下〔以 197■取。或〕下而取。“⁹ („Daher, nimmt ein großes Land einem [...] Land gegenüber die untere Position ein, dann nimmt es das kleine Land. Nimmt ein kleines Land einem großen Land gegenüber die untere Position ein, dann *wird es vom großen Land genommen*. Daher sind manche unten, [...] sind unten und werden genommen.“).

D.C. Lau übersetzt: „Hence the large state, by taking the lower position, annexes the small state; the small state, by taking the lower position, is annexed by the large state. Thus the one, by taking the lower position, annexes; the other, by taking the lower position, is annexed.“¹⁰ Wing-Tsit Chan übersetzt: „A big state can take over a small state if it places itself below the small state; and the small state can take over a big state if it places itself below the big state. Thus some, by placing themselves below, take over (others), and some, by being (naturally) low, take over (other states).“¹¹

„Unten“, „die untere Position“ wird nicht im Sinne von „unterlegen“, „minderwertig“ betrachtet, sondern als eine Position tatsächlicher Stärke. Siehe auch Kapitel 52 („守柔曰強。“ / „Sich an das Weichsein zu halten, heißt stark sein.“).

„大國不過欲兼畜人。小國不過欲入事人。夫兩者各得其所欲。大者宜爲下。“ / „Ein großes Land geht nicht daran vorbei zu begehren, für andere Menschen zusammenschließend zu sorgen. Ein kleines Land geht nicht daran vorbei zu begehren, am Dienste an anderen Menschen teilzuhaben. *Beide* erhalten jeweils, *wonach* sie begehren.

⁸ Siehe 高明, 《帛書老子校注》(北京:中華書局, 1996), 123 頁。

⁹ Siehe 高明, 123 頁。

¹⁰ D.C. Lau, *Chinese Classics: Tao Te Ching* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1982), p. 227.

¹¹ Wing-Tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton, N.J.: Princeton University

Für das Große ist es angebracht, unten zu sein.“:

Das Jiaben schreibt: „〔故〕 49 大邦者不過欲兼畜人。小邦者不過欲入事人。夫皆得其欲。〔故大邦者宜〕 爲下。“¹² („[...] geht ein großes *Land* nicht daran vorbei zu begehren, für andere Menschen zusammenschließend zu sorgen. Ein kleines *Land* geht nicht daran vorbei zu begehren, am Dienste an anderen Menschen teilzuhaben. *Alle* erhalten, *was* sie begehren. [...], unten zu sein.“). Das Yiben schreibt: „故大國者不〔過〕欲并畜人。小國不〔過〕欲入事人。夫〔皆得〕其欲。則大者宜 197 爲下。“¹³ („Daher [...] ein großes Land nicht [...], zu begehren, für andere Menschen *zusammenschließend* zu sorgen. Ein kleines Land [...] nicht [...], zu begehren, am Dienste an anderen Menschen teilzuhaben. [...], *was* sie begehren, *dann* ist es für das Große angebracht, unten zu sein.“).

D.C. Lau übersetzt: „Thus all that the large state wants is to take the other under its wing; all that the small state wants is to have its services accepted by the other. Now if they both get their desire, it is fitting that the large should take the lower position.“¹⁴ Wing-Tsit Chan übersetzt: „After all, what a big state wants is but to annex and herd others, and what a small state wants is merely to join and serve others. Since both big and small states get what they want, the big state should place itself low.“¹⁵ Robert G. Henricks übersetzt: „**Therefore** the large state merely desires to unite and rear others; while the small state merely desires to enter and serve others. If both get what they want, **then the large state should fittingly be underneath.**“¹⁶

Press, 1973), p. 168.

¹² Siehe 《馬王堆漢墓帛書》(壹)(北京:文物出版社, 1980), 5頁 und 高明, 《帛書老子校注》(北京:中華書局, 1996), 125頁。

¹³ Siehe 《馬王堆漢墓帛書》(壹), 91頁 und 高明, 125頁。

¹⁴ D.C. Lau, *Chinese Classics: Tao Te Ching* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1982), pp. 227-229.

¹⁵ Wing-Tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1973), p. 168.

¹⁶ Robert G. Henricks, *Lao-Tzu Te-Tao Ching: A New Translation Based on the Recently Discovered Ma-wang-tui Texts* (New York: Ballantine Books, 1989), p. 144.

道者。萬物之奧。善人之寶。不善人之所保。美言可以市。尊行可以加人。人之不善。何棄之有。故立天子。置三公。雖有拱璧。以先駟馬。不如坐進此道。古之所以貴此道者何。不曰以求得。有罪以免邪。故爲天下貴。

Das Dao ist der Zufluchtsort der „zehntausend Dinge“. Es ist der Schatz der guten Menschen. Es ist, worin die nichtguten Menschen Schutz finden [können]. Mit lobendem Reden kann man [gut] tauschen, ehrenwertes Verhalten kann man den Menschen hinzufügen. Die Nichtguten unter den Menschen, warum sollte man ihr Vorhandensein aufgeben? Daher, bei der Einsetzung des Sohns des Himmels und der Ernennung der drei Minister, obwohl man zunächst große Jade-medallions und danach Pferdegespanne schenkt, so ist dies nicht so gut wie, niederzuknien und dieses *Dao* darzubieten. Warum wurde dieses *Dao* in der alten Zeit wertgeschätzt? Heißt es nicht: Wer es sucht, der erhält es; wer Fehler begangen hat, kann sich ihrer entledigen? Daher wird es in der Welt wertgeschätzt.

Jiabens-Seidentextversion:

Yibens-Seidentextversion:

〔道〕**50**者萬物之注（主）也。善人之璫（寶）也。不善人之所璫（保）也。美言可以市。尊行可以賀（加）人。人之不善也。何棄〔之〕**51**有。故立天子。置三卿。雖有共（拱）之璧以先四（駟）馬。不善（若）坐而進此。古之所以貴此者何也。不胃（謂）〔求**52**以〕得。有罪以免與（與）。故爲天下貴。

道者萬物之注（主）也。善人之璫（寶）也。不善人之所保也。美言可以市。尊行可以賀（加）人。人之不善。何〔棄**198**之有。故〕立天子。置三鄉（卿）。雖有〔拱之〕璧以先四（駟）馬。不若坐而進此。古〔…〕。**198**不胃（謂）求以得。有罪以免與。故爲天下貴。

Erläuterungen:

„道者。萬物之奧。善人之寶。不善人之所保。“ / „Das Dao ist der Zufluchtsort der ‘zehntausend Dinge’. Es ist der Schatz der guten Menschen. Es ist, worin die nichtguten Menschen Schutz finden [können].“:

Das Jiaben schreibt: „〔道〕**50**者萬物之注（主）也。善人之璫（寶）也。不善人之所璫（保）也。“¹ („[...] ist, worauf sich die ‘zehntausend Dinge’ *hin ausrichten*. Es ist der Schatz der guten Menschen. Es ist, worin die nichtguten Menschen Schutz finden [können].“). Das Yiben schreibt: „道者萬物之注（主）也。善人之璫（寶）也。不善人之所保也。“² („Das Dao ist, worauf sich die ‘zehntausend Dinge’ *hin ausrichten*. Es ist der Schatz der guten Menschen. Es ist, worin die nichtguten Menschen Schutz finden [können].“).

D.C. Lau übersetzt: „The way is the reservoir for the myriad creatures: It is the treasure of the good man and that by which the bad is protected.“³ Wing-Tsit Chan übersetzt: „Tao is the storehouse {Literally

¹ Siehe 高明, 《帛書老子校注》(北京: 中華書局, 1996), 126頁。

² Siehe 高明, 126頁。

³ D.C. Lau, *Chinese Classics: Tao Te Ching* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1982), p.

the southwestern corner of the house, where treasures were stored.} of all things. It is the good man's treasure and the bad man's refuge."⁴ Robert G. Henricks übersetzt: „The Way is that toward which all things flow. It is the treasure of the good man, and that which protects the bad."⁵

Das Zeichen „奧“, ao, bezeichnet eigentlich die südwestliche Ecke eines Hauses. Wang Bi interpretiert es im Sinne von „Unterschlupf“, „Zufluchtsort“.⁶ Gao Ming liest das Zeichen „注“, zhu, im Jiaben und im Yiben als das Zeichen „主“, zhu („Oberhaupt“). Er stützt sich einerseits auf Zheng Xuan (鄭玄), der das Zeichen „奧“, ao, bereits versteht im Sinne des Zeichens „主“, zhu („Oberhaupt“), des weiteren auf Kapitel 4, wo steht: „萬物之宗“ („... der Vorfahr der 'zehntausend Dinge' ...").⁷ Das Zeichen „注“, zhu, bedeutet unter anderem „hinfließen“, „sich konzentrieren auf“, „zugehören“.⁸ Zum Zeichen „注“, zhu, siehe auch Kapitel 49: Das Jiaben schreibt dort: „百姓皆屬耳目焉。“ („Die Leute konzentrieren sich alle auf Ohren und Augen.“). Das Yiben, das an jener Stelle stark zerstört ist, schreibt: „皆注其“ („konzentrieren sich alle auf“).

Das Zeichen „善“, shan, verstehe ich als „gut“ im Sinne von „fähig“ sein. Deshalb verstehe ich unter dem Begriff „善人“, shan ren, Menschen(gruppen), die im Einklang mit dem Dao, dem Ganzen leben; „不善人“, bu shan ren, als jene Menschen(gruppen), denen das Gespür für das Ganze abhanden gekommen ist und die deshalb „ego“-zentrische Interessen in den Vordergrund stellen.

„美言可以市。尊行可以加人。人之不善。何棄之有。“ / „Mit lobendem Reden kann man [gut] tauschen, ehrenwertes Verhalten kann man den Menschen hinzufügen. Die Nichtguten unter den Menschen, warum sollte man ihr Vorhandensein aufgeben?“:

Das Jiaben schreibt: „美言可以市。尊行可以賀（加）人。人之不善也。何棄〔之〕 51 有。“⁹ („Mit lobendem Reden kann man [gut] tauschen, ehrenwertes Verhalten kann man den Menschen hinzufügen. Die Nichtguten unter den Menschen, warum sollte man ihr Vorhandensein aufgeben?“). Das Yiben schreibt: „美言可以市。尊行可以賀（加）人。人之不善。何〔棄 198 之有〕。“¹⁰ („Mit lobendem Reden kann man [gut] tauschen, ehrenwertes Verhalten kann man den Menschen hinzufügen. Die Nichtguten unter den Menschen, warum [...].“).

229.

⁴ Wing-Tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1973), p. 168.

⁵ Robert G. Henricks, *Lao-Tzu Te-Tao Ching: A New Translation Based on the Recently Discovered Ma-wang-tui Texts* (New York: Ballantine Books, 1989), p. 146.

⁶ Siehe 高明, 《帛書老子校注》(北京:中華書局, 1996), 127 頁。

⁷ Siehe 高明, 126-127 頁。

⁸ Siehe 《漢語大字典》, 第三卷, 1592-1593 頁。

⁹ Siehe 《馬王堆漢墓帛書》(壹)(北京:文物出版社, 1980), 5 頁。

¹⁰ Siehe 《馬王堆漢墓帛書》(壹), 91 頁。

D.C. Lau übersetzt: „Beautiful words can be used for bartering; honoured behaviour can put a man above others. Even if a man is not good, why should he be abandoned?“¹¹ Wing-Tsit Chan übersetzt: „Fine words can buy honor, and fine deeds can gain respect from others. Even if a man is bad, when has (Tao) rejected him?“¹² Robert G. Henricks übersetzt: „Beautiful words can be bought and sold; honored deeds can be presented to others as gifts; [even with] things that people regard as no good—will they be rejected?“¹³

„美言可以市。尊行可以加人。“ („Mit lobendem Reden kann man [gut] tauschen, ehrenwertes Verhalten kann man den Menschen hinzufügen.“): Im Jiaben findet sich nach „美言可以市。“ („Mit lobendem Reden kann man [gut] tauschen, ...“), ein Zeichen, das das Ende einer Sinneinheit anzeigt.¹⁴ Gao Ming ist deshalb der Ansicht, daß es sich bei dieser Version um die ursprünglichere handle und bei der Version im Buch 《淮南子》, huai nan zi, um eine spätere. In den Kapiteln 12, „道應訓“, dao ying xun, und 18, „人間訓“, ren jian xun, des Buches 《淮南子》, huai nan zi, steht: „美言可以市尊。美行可以加人。“¹⁵ („Mit lobendem Reden kann man Hochachtung erwerben, lobenswertes Verhalten kann man Menschen hinzufügen.“).

„故立天子。置三公。雖有拱璧。以先駟馬。不如坐進此道。“ / „Daher, bei der Einsetzung des Sohns des Himmels und der Ernennung der drei Minister, obwohl man zunächst große Jademedailleurs und danach Pferdegespanne schenkt, so ist dies nicht so gut wie, niederzuknien und dieses *Dao* darzubieten.“:

Das Jiaben schreibt: „故立天子。置三卿。雖有共（拱）之璧以先四（駟）馬。不善（若）坐而進此。“¹⁶ („Daher, bei der Einsetzung des Sohns des Himmels und der Ernennung der drei *Minister*, obwohl man zunächst große Jademedailleurs und danach Pferdegespanne schenkt, so ist man nicht gut darin, niederzuknien und ‘Dieses’ darzubieten.“). Das Yiben schreibt: „〔故〕立天子。置三鄉（卿）。雖有〔拱之〕璧以先四（駟）馬。不若坐而進此。“¹⁷ („[...] bei der Einsetzung des Sohns des Himmels und der Ernennung der drei *Minister*, obwohl man zunächst [...] Jademedailleurs und danach Pferdegespanne schenkt, so ist dies nicht so gut wie, niederzuknien und ‘Dieses’ darzu-

¹¹ D.C. Lau, *Chinese Classics: Tao Te Ching* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1982), p. 229.

¹² Wing-Tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1973), pp. 168-169.

¹³ Robert G. Henricks, *Lao-Tzu Te-Tao Ching: A New Translation Based on the Recently Discovered Ma-wang-tui Texts* (New York: Ballantine Books, 1989), p. 146.

¹⁴ Siehe Zeile 51 der fotografischen Abbildungen des Jiabens in 《馬王堆漢墓帛書》（壹）（北京：文物出版社，1980）。

¹⁵ Siehe 高明，《帛書老子校注》（北京：中華書局，1996），128頁。

¹⁶ Siehe 高明，129頁。

¹⁷ Siehe 高明，129頁。

bieten.“).

D.C. Lau übersetzt: „Thus when the emperor is set up and the three ministers are appointed, rather than jade disks followed by a team of four horses better offer this without stirring from one's seat.“¹⁸ Wing-Tsit Chan übersetzt: „Therefore on the occasion of crowning an emperor or installing the three ministers, rather than present large pieces of jade preceded by teams of four horses, it is better to kneel and offer this Tao.“¹⁹ Robert G. Henricks übersetzt: „Therefore, when the Son of Heaven is being enthroned or the Three Ministers installed, though you might salute them with disks of jade preceded by teams of four horses, that's not so good as sitting still and offering this.“²⁰

„雖有拱璧。以先駟馬。“ (,,..., obwohl man zunächst große Jademedallions und danach Pferdegespanne schenkt, ...“): Gao Ming ist der Ansicht, daß hier das Zeichen „以“, yi („nehmen“) statt des Zeichens „與“, yu („und“), oder „及“, ji („und“), verwendet worden sei und das Zeichen „先“, xian („zuerst“) für das Zeichen „駟“, shen („viele“) stehe.²¹ Man kann dann übersetzen: „Obwohl es große, wertvolle Jademedallions gibt und zahlreiche Pferdevierergespanne.“

„不如坐進此道。“ (,,..., so ist dies nicht so gut wie, niederzuknien und dieses *Dao* darzubieten.“): Jiang Xichang versteht das Zeichen „坐“, zuo, im Sinne von „knien“, da man früher kniend gesessen habe.²²

„古之所以貴此道者何。不曰以求得。有罪以免邪。故爲天下貴。“ / „Warum wurde dieses *Dao* in der alten Zeit wertgeschätzt? Heißt es nicht: Wer es sucht, der erhält es; wer Fehler begangen hat, kann sich ihrer entledigen? Daher wird es in der Welt wertgeschätzt.“:

Das Jiaben schreibt: „古之所以貴此者何也。不胃（謂）〔求 52 以〕得。有罪以免與（與）。故爲天下貴。“²³ („Warum wurde „Dieses“ in der alten Zeit wertgeschätzt? Heißt es nicht: [...], der erhält es; wer Fehler begangen hat, kann sich ihrer entledigen? Daher wird es in der Welt wertgeschätzt.“). Das Yiben schreibt: „古〔...〕。198 不胃（謂）求以得。有罪以免與。故爲天下貴。“²⁴ („[...] in der alten Zeit [...] Heißt es nicht: Wer es sucht, der erhält es; wer Fehler begangen hat, kann sich ihrer entledigen? Daher wird es in der Welt wertgeschätzt.“).

¹⁸ D.C. Lau, *Chinese Classics: Tao Te Ching* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1982), pp. 229-231.

¹⁹ Wing-Tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1973), p. 169.

²⁰ Robert G. Henricks, *Lao-Tzu Te-Tao Ching: A New Translation Based on the Recently Discovered Ma-wang-tui Texts* (New York: Ballantine Books, 1989), p. 146.

²¹ Siehe 高明, 《帛書老子校注》(北京: 中華書局, 1996), 129-130 頁。

²² Siehe 蔣錫昌, 《老子校詁》(1937. 成都: 成都古籍書店, 1988), 381-382 頁。

²³ Siehe 《馬王堆漢墓帛書》(壹)(北京: 文物出版社, 1980), 5 頁 und 高明, 130 頁。

²⁴ Siehe 《馬王堆漢墓帛書》(壹), 91 頁 und 高明, 130 頁。

D.C. Lau übersetzt: „Why was this valued in antiquity? Was it not said that by means of it one got what one sought and escaped the consequences when one transgressed. Hence it is the most valued in the empire.“²⁵ Wing-Tsit Chan übersetzt: „Why did the ancients highly value this Tao? Did they not say, ‘Those who seek shall have it and those who sin shall be freed’? For this reason it is valued by the world.“²⁶

Das Jiaben stimmt hier mit der Textstelle zuvor überein: Es ist nicht wie bei Wang Bi und den anderen Ausgaben von „貴此道者“ („dieses Dao wertschätzen“), die Rede, sondern nur von „貴此者“ („’Dieses’ wertschätzen“). Dies korreliert dann des weiteren mit den anderen Textstellen im Buch *Laozi*, wo steht „故去彼取此。“ („Daher lassen sie jenes sein und wählen dieses.“), oder einfach nur „以此。“ („durch ‘Dieses’“). Zum Zeichen „此“, ci („dieses“), siehe auch Erläuterungen zu Kapitel 12 („故去彼取此。“ / „Daher lassen sie jenes sein und wählen dieses.“).

²⁵ D.C. Lau, *Chinese Classics: Tao Te Ching* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1982), p. 231.

²⁶ Wing-Tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1973), p. 169.

Wang-Bi-Textversion:

六十三章

爲無爲。事無事。味無味。大小多少。報怨以德。圖難於其易。爲大於其細。天下難事。必作於易。天下大事。必作於細。是以聖人終不爲大。故能成其大。夫輕諾必寡信。多易必多難。是以聖人猶難之。故終無難矣。

Kapitel 63

Man handle, ohne zu handeln. Man erledige Angelegenheiten, ohne Angelegenheiten zu haben. Man finde Geschmack an dem, was ohne Geschmack ist. Man [betrachte] das Kleine als groß, das Wenige als viel. Man erwidere Groll mit Güte. Man plane Schwieriges, wenn es [noch] einfach ist. Man tue Großes, wenn es [noch] winzig ist. Die schwierigen *Angelegenheiten* in der Welt entstehen *zwangsläufig* aus dem Einfachen. Die großen *Angelegenheiten* in der Welt entstehen *zwangsläufig* aus dem Winzigen. Deshalb tun Menschen des Einklangs nie Großes. Daher können sie Großes vollbringen. Leichtfertigen Versprechen ist zwangsläufig wenig zu vertrauen. Was man zu leicht nimmt, wird zwangsläufig sehr schwierig werden. Deshalb gehen Menschen des Einklangs an Sachen heran, als seien sie schwierig. Daher gibt es nie [wirkliche] Schwierigkeiten.

Jiaben-Seidentextversion:

• 爲无爲。事无事。味无未（味）。大小多少。報怨以德。圖難乎 53〔其易也。爲大乎其細也〕。天下之難作於易。天下之大作於細。是以聖人冬（終）不爲大。故能〔成其大。54夫輕諾必寡信。多易〕必多難。是〔以聖〕人猷（猶）難之。故終於无難。

Yiben-Seidentextversion:

爲无爲。〔… 199■…〕乎其細也。天下之〔難作於〕易。天下之大〔…〕。199■夫輕若（諾）〔必寡〕信。多易必多難。是以耶（聖）人〔猶難〕之。故〔終於无難〕。

Bambustextversion:

A:¹

為亡為。事亡事。未(味)亡未(味)。大少(小)之。多惕(易)必多難(難)。是以聖人猷(猶)難(難)之。古(故)終亡難(難)。

Erläuterungen:

Hier ist die Version des Bambustextes A erheblich viel knapper als die Wang-Bi-Textversion und die Seidentextversionen.

„爲無爲。事無事。味無味。大小多少。報怨以德。圖難於其易。爲大於其細。“ / „Man handle, ohne zu handeln. Man erledige Angelegenheiten, ohne Angelegenheiten zu haben. Man finde Geschmack an dem, was ohne Geschmack ist. Man [betrachte] das Kleine als groß, das Wenige als viel. Man erwidere Groll mit Güte. Man

¹ Siehe 《郭店楚墓竹簡》，荆門市博物館編（河北：文物出版社，1998），112, 115頁。In der Interpunktion folge ich allerdings nicht der Untersuchungskommission. Hier halte ich die Interpunktion von Yin Zhenhuan für sinnvoller, der „大少之“，da shao zhi („das Große gering halten / reduzieren“), als eine Sinneinheit liest. Siehe 尹振環，〈論《郭店楚墓竹簡老子》----簡、帛《老子》比較研究〉，《文獻》，1999(3)，14頁。

plane Schwieriges, wenn es [noch] einfach ist. Man tue Großes, wenn es [noch] winzig ist.“:

Das Jiaben schreibt: „• 爲无爲。事无事。味无未（味）。大小多少。報怨以德。圖難乎 53〔其易也。爲大乎其細也〕。“² („Man handle, *ohne* zu handeln. Man erledige Angelegenheiten, *ohne* Angelegenheiten zu haben. Man finde Geschmack an dem, was *ohne* Geschmack ist. Man [betrachte] das Kleine als groß, das Wenige als viel. Man erwidere Groll mit Güte. Man plane Schwieriges, wenn [...].“). Im Yiben sind nur noch die ersten drei Zeichen, „爲无爲。“ („Man handle, *ohne* zu handeln.“), und die letzten vier Zeichen, „乎其細也。“ („..., *wenn* es [noch] winzig ist.“), erhalten.³

D.C. Lau übersetzt: „Do that which consists in taking no action; pursue that which is not meddlesome; savour that which has no flavour. Make the small big and the few many; do good to him who has done you an injury. Lay plans for the accomplishment of the difficult while it is still easy; make something big by starting with it when small.“⁴ Wing-Tsit Chan übersetzt: „Act without action. Do without ado. Taste without tasting. Whether it is big or small, many or few, repay hatred with virtue. Prepare for the difficult while it is still easy. Deal with the big while it is still small.“⁵ In der englischen Übersetzung von Chen Guying heißt es: „He takes ‘non-action’ as his activity; he takes ‘non-intervention’ as his affairs; he takes the ‘tasteless’ as his palate. (The great arises from the small, the many arise from the few. Retaliate upon enmity with Te.) He approaches the difficult from its simple aspects, and deals with the great from its incidental aspects.“⁶ Robert G. Henricks übersetzt: „Act without acting; serve without concern for affairs; find flavor in what has no flavor. Regard the small as large and the few as many, and repay resentment with kindness.“⁷

Die Version des Bambustextes A kann man folgendermaßen übersetzen: „Man handle, *ohne* zu handeln. Man erledige Angelegenheiten, *ohne* Angelegenheiten zu haben. Man finde Geschmack an dem, was *ohne* Geschmack ist. *Man halte das Große gering.*“

„爲無爲。事無事。味無味。“ („Man handle, *ohne* zu handeln. Man erledige Angelegenheiten, *ohne* Angelegenheiten zu haben. Man finde Geschmack an dem, was *ohne* Geschmack ist.“): Siehe auch Kapitel 12 („五味令人口爽。“ / „Die fünf Geschmacksrichtungen lassen den Mund der Menschen Schaden erleiden.“) und 35 („道之出口。淡乎其無味。“ / „Wird vom Dao gesprochen, ist dies so fade, *als ob* es keinen Geschmack

² Siehe 高明, 《帛書老子校注》(北京: 中華書局, 1996), 131, 133 頁。

³ Siehe 高明, 131, 133 頁。

⁴ D.C. Lau, *Chinese Classics: Tao Te Ching* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1982), p. 231.

⁵ Wing-Tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1973), p. 169.

⁶ Ch'en Ku-ying, *Lao Tzu: Text, Notes, and Comments* (San Francisco: Chinese Materials Center, 1977), p. 267.

⁷ Robert G. Henricks, *Lao-Tzu Te-Tao Ching: A New Translation Based on the Recently Discovered*

habe.“ Siehe auch die Version der Seidentexte.). Siehe auch die Satzkonstruktionen in Kapitel 64 („是以聖人欲不欲。不貴難得之貨。學不學。“ / „Deshalb begehren Menschen des Einklangs, nicht zu begehren. Sie schätzen keine Wertsachen hoch, die schwer erhältlich sind. Sie lernen, nicht zu lernen.“ Siehe auch die Version des Bambustextes A und C.) und 69 („是謂行無行。攘無臂。扔無敵。執無兵。“ / „Dies wird genannt, sich aufreihen, ohne Reihen [zu bilden]; [die Ärmel] aufkrempeln, ohne die Arme [zu zeigen]; sich [mit dem Gegner] konfrontieren, ohne [sich als] Gegner [darzustellen]; [Waffen] in Händen halten, ohne Waffen [zu zeigen].“ Siehe auch die Version der Seidentexte.).

„大小多少。“ („Man [betrachte] das Kleine als groß, das Wenige als viel.“): Hier unterscheidet sich die Version des Bambustextes A erheblich von der Wang-Bi-Version und der des Jiabens. Bambustext A kann man übersetzen: „*Das Große gering halten / reduzieren*.“

„報怨以德。“ („Man erwidere Groll mit Güte.“): Diese Textstelle findet sich nicht in Bambustext A. Das Zeichen „德“, de, das ich ansonsten im Buch *Laozi* als „Tugend“ übersetze, hat hier eine andere Bedeutung - ich übersetze es hier als „Güte“. Dies ist eine Verhaltensregel, mit der Konfuzius nicht einverstanden war. In Kapitel 14/36, „憲問“, xian wen, im *Lunyu* findet man folgende Textpassage: „或曰。以德報怨。如何。子曰。何以報德。以直報怨。以德報德。“⁸ („Jemand sagte: ‘Mit Güte Groll vergelten, wie ist das?’ Der Meister sagte: ‘Womit vergilt man dann Güte? Mit Redlichkeit vergelte man Groll, mit Güte vergelte man Güte.’“). Siehe auch Kapitel 65 (Yiben: „以不知 (智) 知 (治) 國。國之德也。“ / „Mit *Nicht-Wissen* um ein Land zu *wissen*, ist *eine Wohltat (Tugend)* für ein Land.“).

„天下難事。必作於易。天下大事。必作於細。是以聖人終不爲大。故能成其大。“ / „Die schwierigen *Angelegenheiten* in der Welt entstehen *zwangsläufig* aus dem Einfachen. Die großen *Angelegenheiten* in der Welt entstehen *zwangsläufig* aus dem Winzigen. Deshalb tun Menschen des Einklangs nie Großes. Daher können sie Großes vollbringen.“:

Das Jiaben schreibt: „天下之難作於易。天下之大作於細。是以聖人冬 (終) 不爲大。故能〔成其大〕。54“⁹ („Das Schwierige in der Welt entsteht aus dem Einfachen. Das Große in der Welt entsteht aus dem Winzigen. Deshalb tun Menschen des Ein-

Ma-wang-tui Texts (New York: Ballantine Books, 1989), p. 148.

⁸ Siehe 《新譯四書讀本》，謝冰瑩及其他人編譯（台北：三民書局，1987），235頁。Den Hinweis auf diese Textpassage erhielt ich durch Wing-Tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1973), p. 169.

⁹ Siehe 高明，《帛書老子校注》（北京：中華書局，1996），133頁。

klangs nie Großes. Daher können [...].“). Vom Yiben ist nicht mehr viel erhalten, dort steht: „天下之〔難作於〕易。天下之大〔...〕。199■“¹⁰ („[...] in der Welt [...] Einfachen. Das Große in der Welt [...].“).

D.C. Lau übersetzt: „The difficult in the world must of necessity have its beginning in the easy; the big in the world must of necessity have its beginning in the small. Hence it is because the sage never attempts to be great that he succeeds in becoming great.“¹¹ Wing-Tsit Chan übersetzt: „Difficult undertakings have always started with what is easy, and great undertakings have always started with what is small. Therefore the sage never strives for the great, and thereby the great is achieved.“¹²

Diese Textpassage findet sich nicht in Bambustext A.

Siehe auch Kapitel 34 (Jiabens: „是〔以〕聲（聖）人之能成大也。以其不爲大也。故能成大。“ / „Deshalb, daß Menschen des Einklangs Großes vollbringen können, liegt daran, daß sie nichts Großes tun. Daher können sie Großes vollbringen.“) und 67 (Yiben: „天下〔皆〕206■胃（謂）我大。大而不宵（肖）。夫唯不宵（肖）。故能大。若宵（肖）。久矣其細也夫。“ / „[...] in der Welt nennen *mich* groß. *Ich sei groß*, doch ich sähe nach nichts aus. Nur weil ich *nach nichts aussehe*, daher *kann ich groß sein*. Wenn ich nach etwas aussähe, wäre ich lange schon winzig.“ Siehe auch die Version des Jiabens.).

„夫輕諾必寡信。多易必多難。是以聖人猶難之。故終無難矣。“ / „Leichtfertigen Versprechen ist zwangsläufig wenig zu vertrauen. Was man zu leicht nimmt, wird zwangsläufig sehr schwierig werden. Deshalb gehen Menschen des Einklangs an Sachen heran, als seien sie schwierig. Daher gibt es nie [wirkliche] Schwierigkeiten.“:

Das Jiaben schreibt: „〔夫輕諾必寡信。多易〕必多難。是〔以聖〕人猷（猶）難之。故終於无難。“¹³ („[...], wird zwangsläufig sehr schwierig werden. Deshalb gehen Menschen [...] an Sachen heran, als seien sie schwierig. Daher gibt es *nie* [wirkliche] Schwierigkeiten.“). Das Yiben schreibt: „夫輕若（諾）〔必寡〕信。多易必多難。是以耶（聖）人〔猶難〕之。故〔終於无難〕。“¹⁴ („Leichtfertigen Versprechen [...] vertrauen. Was man zu leicht nimmt, wird zwangsläufig sehr schwierig werden. Deshalb [...] Menschen des Einklangs [...]. Daher [...].“).

D.C. Lau übersetzt: „Now one who makes promises rashly rarely keeps good faith; one who is in the

¹⁰ Siehe 高明, 《帛書老子校注》(北京: 中華書局, 1996), 133頁。

¹¹ D.C. Lau, *Chinese Classics: Tao Te Ching* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1982), p. 231.

¹² Wing-Tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1973), p. 169.

¹³ Siehe 《馬王堆漢墓帛書》(壹)(北京: 文物出版社, 1980), 5頁 und 高明, 134頁。

¹⁴ Siehe 《馬王堆漢墓帛書》(壹), 91頁 und 高明, 134頁。

habit of considering things easy will find himself beset with difficulties. Hence even the sage does not underestimate the difficulty of things. That is why in the end there are no difficulties for him.”¹⁵ Wing-Tsit Chan übersetzt: „He who makes rash promises surely lacks faith. He who takes things too easily will surely encounter much difficulty. For this reason even the sage regards things as difficult, and therefore he encounters no difficulty.”¹⁶

Die Version des Bambustextes A kann man folgendermaßen übersetzen: „Was man zu leicht nimmt, wird zwangsläufig sehr schwierig werden. Deshalb gehen Menschen des Einklangs an Sachen heran als seien diese schwierig. Daher gibt es *nie* [wirkliche] Schwierigkeiten.“

„夫輕諾必寡信。“ („Leichtfertigen Versprechen ist zwangsläufig wenig zu vertrauen.“): Diese Textpassage findet man nicht in Bambustext A.

¹⁵ D.C. Lau, *Chinese Classics: Tao Te Ching* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1982), pp. 231-233.

¹⁶ Wing-Tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1973), p. 169.

六十四章

其安易持。其未兆易謀。
其脆易泮。其微易散。
爲之於未有。治之於
未亂。合抱之木。生於
毫末。九層之臺。起於
累土。千里之行。始於
足下。爲者敗之。執者
失之。是以聖人無爲故
無敗。無執故無失。民
之從事。常於幾成而敗
之。慎終如始。則無敗
事。是以聖人欲不欲。
不貴難得之貨。學不學
。復衆人之所過。以輔
萬物之自然。而不敢爲
。

Kapitel 64

Wenn etwas still und gesichert ist, ist es leicht zu (er)halten. Wenn es noch keine äußeren Anzeichen gibt, ist es einfach, [ein Problem] anzugehen. Wenn etwas spröde ist, ist es leicht zu brechen. Wenn etwas winzig ist, ist es leicht aufzulösen. Man handle, wenn etwas noch nicht vorhanden ist. Man bringe in Ordnung, wenn etwas noch nicht in Unordnung ist. Ein Baum, den man mit beiden Armen umfaßt, wächst aus [etwas, nicht größer als die] Spitze eines Haares. Ein neunstöckiger Turm fängt an mit einem Korb Erde. Ein Weg von tausend Meilen beginnt unter den Füßen. Wer handelt, zerstört es. Wer festhält, verliert es. Deshalb sind Menschen des Einklangs ohne ein Handeln, daher gibt es nichts Zerstörtes. Sie halten nicht fest, daher gibt es keinen Verlust. Beim Erledigen von Angelegenheiten mißlingen den Leuten diese beständig, obwohl sie ihrer Vollendung schon sehr nahe sind. Ist man am Ende so vorsichtig wie zu Beginn, dann gibt es keine mißlungenen (zerstörten) Angelegenheiten. Deshalb begehren Menschen des Einklangs, nicht zu begehren. Sie schätzen keine Wertsachen hoch, die schwer erhältlich sind. Sie lernen, nicht zu lernen. Sie kehren zurück zu dem, woran eine Vielzahl von *Menschen* vorübergeht, um das „von sich aus Sein“ der „zehntausend Dinge“ zu unterstützen und wagen nicht, zu handeln.

Jiaben-Seidentextversion:

・其安也易持也。〔其未**55**兆也〕易謀
〔…**56**…〕毫末。九成（層）之臺。作
於羸（羸、纂）土。百仁（仞）之高。
台（始）於足〔…**57**…〕也。〔故〕无
敗〔也〕。无執也。故无失也。民之從
事也。恆於其（幾）成而敗之。故慎終
若始。則〔无敗**58**事矣。是以聖人〕欲
不欲。而不貴難得之鴈（貨、鴈）。學
不學。而復衆人之所過。能輔萬物之自
〔然。而〕**59**弗敢爲。

Yiben-Seidentextversion:

〔…200 𠄎…〕木。作於毫末。九成（層）200 𠄎之臺。作於簣土。百千（仞）之高。始於足下。爲之者敗之。執者失之。是以耶（聖）人无爲〔…201 𠄎…〕。民之從事也。恆於其（幾）成而敗之。故曰。慎冬（終）若始。則无敗事矣。是以耶（聖）人欲不欲。201 𠄎而不貴難得之貨。學不學。復衆人之所過。能輔萬物之自然。而弗敢爲。

Bambustextversion:

A:

為之者敗之。執之者遠之。是以聖人亡為古(故)亡敗。亡執古(故)亡
 遘(失)。臨事之紀。誓(慎)冬(終)女(如)忒(始)。此亡敗事矣。聖人谷(欲)
 不谷(欲)。不貴難得之貨。多(教)不多(教)。復衆之所₁₁ 作(過)。是古(故)
 聖人能專(輔)萬物(物)之自狀(然)。而弗₁₂ 能為。

其安也。易柴也。其未莢(兆)也。易悞(謀)也。其羸(脆)也。易畔(判)也。其幾也。易猥(散)也。為之於其₂₅亡又(有)也。絢(治)之於其未亂。合□□□□□□困。九成之臺甲□□□□□□□□□₂₆足下。

C:

為之者敗之。執之者失之。聖人無為。古(故)無敗也。無執。古(故)口口口。新(慎)終若訖(始)。則無敗事喜矣。人之敗也。互(恆)於其廋(且)成也敗之。是以口口人欲不欲。不貴難(難)得之貨。學不學。復衆之所逃(過)。是以能補(輔)萬(萬)勿(物)之自然(然)而弗敢為。■ 14

Erläuterungen:

Yin Zhenhuan ist der Ansicht, daß „Kapitel 64“ eigentlich aus mehreren eigenständigen Kapiteln bestehe.¹ Wie man aus den Bambustexten ersehen kann, handelt es sich zumindest um zwei „Kapitel“ - auch gab es schon zu Zeiten dieser Bambustexte mehr als eine Texttradition.

„其安易持。其未兆易謀。其脆易泮。其微易散。爲之於未有。治之於未亂。“
/ „Wenn etwas still und gesichert ist, ist es leicht zu (er)halten. Wenn es noch keine äußeren Anzeichen gibt, ist es einfach, [ein Problem] anzugehen. Wenn etwas spröde ist, ist es leicht zu brechen. Wenn etwas winzig ist, ist es leicht aufzulösen. Man handle, wenn etwas noch nicht vorhanden ist. Man bringe in Ordnung, wenn etwas noch nicht in Unordnung ist.“:

Das Jiaben ist nur noch bruckstückhaft erhalten: „• 其安也易持也。〔其未 55 兆也〕易謀〔…〕“² („Wenn etwas still und gesichert ist, ist es leicht zu (er)halten. [...], ist es einfach, [ein Problem] anzugehen. [...].“). Das Yiben ist an dieser Stelle beschädigt.³

D.C. Lau übersetzt: „It is easy to maintain a situation while it is still secure; it is easy to deal with a situation before symptoms develop; it is easy to break a thing when it is yet brittle; it is easy to dissolve a thing when it is yet minute. Deal with a thing while it is still nothing; keep a thing in order before disorder sets in.“⁴ Wing-Tsit Chan übersetzt: „What remains still is easy to hold. What is not yet manifest is easy to plan for. What is brittle is easy to crack. What is minute is easy to scatter. Deal with things before they appear. Put things in order before disorder arises.“⁵

Diese sowie die nachfolgende Textpassage befindet sich in Bambustext A an anderer Stelle als der Rest des „Kapitels“ 64, gehört ursprünglich also offensichtlich nicht zu „Kapitel“ 64. Die Version des Bambustextes A kann man folgendermaßen übersetzen: „Wenn etwas still und gesichert ist, ist es leicht zu (er-) halten. Wenn es noch keine äu-

¹ Siehe 尹振環, 〈恢復《老子》的本來面目 ---- 帛書《老子》與今本《老子》之比較研究〉, 《文獻》, 1992(3), 74-75 頁。

² Siehe 《馬王堆漢墓帛書》(壹) (北京: 文物出版社, 1980), 5 頁。

³ Siehe 《馬王堆漢墓帛書》(壹), 91 頁。

⁴ D.C. Lau, *Chinese Classics: Tao Te Ching* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1982), p. 233.

⁵ Wing-Tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton, N.J.: Princeton University Press,

ßeren Anzeichen gibt, ist es einfach, [ein Problem] anzugehen. Wenn etwas spröde ist, ist es leicht zu *brechen*. Wenn etwas *winzig* ist, ist es leicht aufzulösen. Man handle, wenn etwas noch nicht vorhanden ist. Man bringe in Ordnung, wenn etwas noch nicht in Unordnung ist.“

„合抱之木。生於毫末。九層之臺。起於累土。千里之行。始於足下。“ / „Ein Baum, den man mit beiden Armen umfaßt, wächst aus [etwas, nicht größer als die] Spitze eines Haares. Ein neunstöckiger Turm fängt an mit einem Korb Erde. Ein Weg von tausend Meilen beginnt unter den Füßen.“:

Das Jiaben schreibt: „〔合抱之木。56作於〕毫末。九成（層）之臺。作於羸（蘖、蘖）土。百仞（仞）之高。台（始）於足〔下〕。“⁶ („[...] die Spitze eines Haares. Ein neunstöckiger Turm *entsteht* aus einem Korb Erde. Eine Höhe von *hundert Ren* beginnt [...] den Füßen.“). Das Yiben schreibt: „〔合抱之〕木。作於毫末。九成（層）200之臺。作於羸土。百千（仞）之高。始於足下。“⁷ („Ein Baum, [...], *entsteht* aus [etwas, nicht größer als die] Spitze eines Haares. Ein neunstöckiger Turm *entsteht* aus einem Korb Erde. Eine Höhe von *hundert Ren* beginnt unter den Füßen.“). Jiaben und Yiben unterscheiden sich deutlich von der Textversion Wang Bis.

D.C. Lau übersetzt: „A tree that can fill a man's embrace grows from a downy tip; a terrace nine storeys high rises from handfuls of earth; a height of a thousand yards starts from underneath one's feet.“⁸ Wing-Tsit Chan übersetzt: „A tree as big as a man's embrace grows from a tiny shoot. A tower of nine storeys begins with a heap of earth. The journey of a thousand *li* {A *li* is about one-third of a mile.} starts from where one stands.“⁹

Diese sowie die obige Textpassage befindet sich in Bambustext A an anderer Stelle als der Rest des „Kapitels“ 64, gehört ursprünglich also wohl nicht zu „Kapitel 64“. Die Version des Bambustextes A, die stark beschädigt ist, kann man folgendermaßen übersetzen: „[...] um[faßt], [... Spitze ...]. Ein neunstöckiger Turm *entsteht* [...] unter den Füßen.“

„千里之行。始於足下。“ („Ein Weg von tausend Meilen beginnt unter den Füßen.“): Ein „里“, *li* („Meile“) waren in der Zhou-Zeit 360 Schritte.¹⁰ Ein „Ren“, für das es unterschiedliche Längenangaben gibt, entspricht gemäß einer dieser Angaben der Weite

1973), p. 169.

⁶ Siehe 《馬王堆漢墓帛書》（壹）（北京：文物出版社，1980），5頁 und 高明，《帛書老子校注》（北京：中華書局，1996），136-137頁。

⁷ Siehe 《馬王堆漢墓帛書》（壹），91頁 und 高明，137頁。

⁸ D.C. Lau, *Chinese Classics: Tao Te Ching* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1982), pp. 233-235.

⁹ Wing-Tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1973), pp. 169-170.

horizontal ausgestreckter Arme.¹¹ Die Weite horizontal ausgestreckter Arme entspricht in etwa der Körpergröße eines Menschen.

„爲者敗之。執者失之。是以聖人無爲故無敗。無執故無失。“ / „Wer handelt, zerstört es. Wer festhält, verliert es. Deshalb sind Menschen des Einklangs ohne ein Handeln, daher gibt es nichts Zerstörtes. Sie halten nicht fest, daher gibt es keinen Verlust.“:

Das Jiaben schreibt: „〔… 57…〕也。〔故〕无敗〔也〕。无執也。故无失也。“¹² („[...] gibt es *nichts* Zerstörtes. Sie halten *nicht* fest, daher gibt es *keinen* Verlust.“). Das Yiben schreibt: „爲之者敗之。執者失之。是以耶（聖）人无爲〔… 201■ …〕。“¹³ („Wer *dies* tut, zerstört es. Wer festhält, verliert es. Deshalb sind Menschen des Einklangs *ohne* ein Handeln, [...].“).

D.C. Lau übersetzt: „He who does anything to it will ruin it; he who keeps his hold will lose it. Hence the sage, because he does nothing, never ruins anything; and, because he does not keep his hold, loses nothing.“¹⁴ Wing-Tsit Chan übersetzt: „He who takes an action fails. He who grasps things loses them. For this reason the sage takes no action and therefore does not fail. He grasps nothing and therefore he does not lose anything.“¹⁵

Die Version des Bambustextes A kann man folgendermaßen übersetzen: „Wer *dies* tut, zerstört es. Wer *daran* festhält, *entfernt* sich davon. Deshalb sind Menschen des Einklangs *ohne* ein Handeln, daher gibt es *nichts* Zerstörtes. Sie halten *nicht* fest, daher gibt es *keinen* Verlust.“ Die Version des Bambustextes C kann man folgendermaßen übersetzen: „Wer *dies* tut, zerstört es. Wer *daran* festhält, verliert es. Menschen des Einklangs sind *ohne* ein Handeln, daher gibt es *nichts* Zerstörtes. Sie halten *nicht* fest, daher [...].“

„爲者敗之。執者失之。“ („Wer handelt, zerstört es. Wer festhält, verliert es.“): Die Aussage der Bambustexte A und C unterscheidet sich leicht von der Wang-Bi-Textversion und der des Yibens. Der große Unterschied liegt darin, daß sich diese Aussage in Bambustext A in direktem Anschluß an folgende Aussage des Kapitels 15 (Bambustext A in modernen Schriftzeichen: „保此道者不欲尚呈／盈。“ / „Wer dieses Dao bewahrt, begehrt nicht, das *Präsentieren*/Vollsein *hochzuschätzen*.“) findet.

Siehe auch Kapitel 29 („天下神器。不可爲也。爲者敗之。執者失之。“ / „Die Welt

¹⁰ Siehe 《漢語大字典》，第六卷，3680頁。

¹¹ Siehe 《正中形音義綜合大字典》，高樹藩編纂，（台北：正中書局，1984），56頁。

¹² Siehe 高明，《帛書老子校注》（北京：中華書局，1996），137頁。

¹³ Siehe 高明，138頁。

¹⁴ D.C. Lau, *Chinese Classics: Tao Te Ching* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1982), p. 235.

¹⁵ Wing-Tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1973), p. 170.

ist ein magisches Gefäß, man darf es nicht [manipulativ] behandeln. Wer [manipulativ] handelt, der zerstört es. Wer festhält, der verliert es.“ Siehe allerdings auch die Version des Yiben-Seidentextes.).

„民之從事。常於幾成而敗之。慎終如始。則無敗事。“ / „Beim Erledigen von Angelegenheiten mißlingen den Leuten diese beständig, obwohl sie ihrer Vollendung schon sehr nahe sind. Ist man am Ende so vorsichtig wie zu Beginn, dann gibt es keine mißlungenen (zerstörten) Angelegenheiten.“:

Das Jiaben schreibt: „民之從事也。恆於其（幾）成而敗之。故慎終若始。則〔无敗事矣〕。“¹⁶ („Beim Erledigen von Angelegenheiten mißlingen den Leuten diese *beständig*, obwohl sie ihrer Vollendung schon sehr nahe sind. Ist man *daher* am Ende so vorsichtig wie zu Beginn, dann [...].“). Das Yiben schreibt: „民之從事也。恆於其（幾）成而敗之。故曰。慎冬（終）若始。則无敗事矣。“¹⁷ („Beim Erledigen von Angelegenheiten mißlingen *den Leuten* diese *beständig*, obwohl sie ihrer Vollendung schon sehr nahe sind. Daher *heißt es*: Ist man am Ende so vorsichtig wie zu Beginn, dann gibt es *keine* mißlungenen (zerstörten) Angelegenheiten.“).

D.C. Lau übersetzt: „In their enterprises the people constantly ruin them when on the verge of success. Thus it is said, be as careful at the end as at the beginning and there will be no ruined enterprises.“¹⁸ Wing-Tsit Chan übersetzt: „People in their handling of affairs often fail when they are about to succeed. If one remains as careful at the end as he was at the beginning, there will be no failure.“¹⁹

Die Versionen dieser Textstelle variieren deutlich zwischen Bambustext A und C. Bambustext A kann man folgendermaßen übersetzen: „*Wenn man den Kern einer Angelegenheit regelt* und man am Ende so vorsichtig wie zu Beginn ist, *dann gibt es keine* mißlungenen (zerstörten) Angelegenheiten.“ Bambustext C kann man folgendermaßen übersetzen: „Ist man am Ende so *vorsichtig wie* zu Beginn, dann gibt es keine mißlungenen (zerstörten) Angelegenheiten. Wenn Menschen [etwas] mißlingt, so mißlingt es *beständig*, wenn es *fast* vollendet ist.“ In Bambustext A ist weder die Rede von „民“, min („Leute“, „Volk“), wie bei Wang Bi und in den Seidentexten noch von „人“, ren („Mensch(en)“), wie in Bambustext C.

„是以聖人欲不欲。不貴難得之貨。學不學。復衆人之所過。以輔萬物之自然。而不敢爲。“ / „Deshalb begehren Menschen des Einklangs, nicht zu begehren. Sie

¹⁶ Siehe 高明, 《帛書老子校注》(北京:中華書局, 1996), 138頁。

¹⁷ Siehe 高明, 138頁。

¹⁸ D.C. Lau, *Chinese Classics: Tao Te Ching* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1982), p. 235.

¹⁹ Wing-Tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1973), p. 170.

schätzen keine Wertsachen hoch, die schwer erhältlich sind. Sie lernen, nicht zu lernen. Sie kehren zurück zu dem, woran eine Vielzahl von *Menschen* vorübergeht, um das ‘von sich aus Sein’ der ‘zehntausend Dinge’ zu unterstützen, und wagen nicht, zu handeln.“:

Das Jiaben schreibt: „〔是以聖人〕欲不欲。而不貴難得之鴈（貨、鴈）。學不學。而復衆人之所過。能輔萬物之自〔然。而〕 59弗敢爲。“²⁰ („[...] begehren [...], nicht zu begehren *und* schätzen keine Wertsachen hoch, die schwer erhältlich sind. Sie lernen, nicht zu lernen *und* kehren zurück zu dem, woran *die Menge* vorübergeht. *Sie können* das ‘von sich aus [...]’ der ‘zehntausend Dinge’ unterstützen [...] wagen *nicht*, zu handeln.“). Das Yiben schreibt: „是以取（聖）人欲不欲。201 而不貴難得之貨。學不學。復衆人之所過。能輔萬物之自然。而弗敢爲。“²¹ („Deshalb begehren Menschen des Einklangs, nicht zu begehren *und* schätzen keine Wertsachen hoch, die schwer erhältlich sind. Sie lernen, nicht zu lernen. Sie kehren zurück zu dem, woran *die Menge* vorübergeht. *Sie können* das ‘von sich aus Sein’ der ‘zehntausend Dinge’ unterstützen und wagen *nicht*, zu handeln.“).

D.C. Lau übersetzt: „Hence the sage desires not to desire and does not value goods that are hard to come by; learns not to learn and turns back where the multitude has overshot the mark; is able to help the myriad creatures to be natural and yet dare not do it.“²² Wing-Tsit Chan übersetzt: „Therefore the sage desires to have no desire. He does not value rare treasures. He learns to be unlearned, and returns to what the multitude has missed (Tao). Thus he supports all things in their natural state but does not take any action.“²³

Die Version des Bambustextes A kann man folgendermaßen übersetzen: „Menschen des Einklangs begehren, nicht zu begehren. Sie schätzen keine Wertsachen hoch, die schwer erhältlich sind. Sie *lehren*, nicht zu *lehren*. Sie kehren zurück zu dem, woran *die Menge* vorübergeht. *Deshalb können sie* das ‘von sich aus Sein’ der ‘zehntausend Dinge’ unterstützen und *können nicht* handeln (manipulativ einzugreifen).“ Beim zweiten „能“, neng („können“), im letzten Satz der Version des Bambustextes A handelt es sich offensichtlich um einen Schreibfehler. Die Version des Bambustextes C kann man folgendermaßen übersetzen: „Deshalb begehren Menschen [...], nicht zu begehren. Sie schätzen keine Wertsachen hoch, die schwer erhältlich sind. Sie lernen, nicht zu lernen. Sie kehren zurück zu dem, woran *die Menge* vorübergeht. *Deshalb können sie* das ‘von

²⁰ Siehe 高明, 《帛書老子校注》(北京:中華書局, 1996), 139頁。

²¹ Siehe 高明, 139頁。

²² D.C. Lau, *Chinese Classics: Tao Te Ching* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1982), p. 235.

²³ Wing-Tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1973), p. 170.

sich aus Sein' der 'zehntausend Dinge' unterstützen und wagen *nicht*, zu handeln (manipulativ einzugreifen).“ Die beiden Zeichen „學“, xue („lernen“), und „教“, jiao („lehren“), waren sowohl von ihrer Lautung als auch von ihrer Schreibweise her ähnlich bzw. verwandt und konnten deshalb leicht vertauscht werden.²⁴

„是以聖人欲不欲。不貴難得之貨。學不學。“ („Deshalb begehren Menschen des Einklangs, nicht zu begehren. Sie schätzen keine Wertsachen hoch, die schwer erhältlich sind. Sie lernen, nicht zu lernen.“): Es gibt nicht nur eine Möglichkeit, „欲不欲“ („begehren, nicht zu begehren“), und „學不學“ („lernen, nicht zu lernen“), zu verstehen. Wing-Tsit Chan schreibt: „Ho-shang Kung interpreted 'desire not desire' to mean that the sage desires what the multitude does not desire. ... 'Learn not learn': Wang Pi understood the expression to mean that the sage learns without learning, and Ho-shang Kung interpreted it to mean that the sage learns what the multitude cannot learn.“²⁵

Siehe auch die Satzkonstruktionen in Kapitel 63 („爲無爲。事無事。味無味。“ / „Man handle, ohne zu handeln. Man erledige Angelegenheiten, ohne Angelegenheiten zu haben. Man finde Geschmack an dem, was ohne Geschmack ist.“) und 69 („是謂行無行。攘無臂。扔無敵。執無兵。“ / „Dies wird genannt, sich aufreihen, ohne Reihen [zu bilden]; [die Ärmel] aufkrempeln, ohne die Arme [zu zeigen]; sich [mit dem Gegner] konfrontieren, ohne [sich als] Gegner [darzustellen]; [Waffen] in Händen halten, ohne Waffen [zu zeigen].“ Siehe auch die Version der Seidentexte.).

„復衆人之所過。“ („Sie kehren zurück zu dem, woran eine Vielzahl von *Menschen* vorübergeht, ...“): Das Zeichen „復“, fu („zurückkehren“), versteht Zhu Qianzhi (朱謙之) hier im Sinne von „復補“, fu bu („ausgleichen“, „verbessern“).²⁶ Hierbei wird das Zeichen „過“, guo, im Sinne von „Vergehen“ aufgefaßt. Mein eigenes Verständnis orientiert sich an Kapitel 35 („樂與餌。過客止。“ / „Bei Musik und Essen bleibt der Vorübergehende stehen.“), wo das Zeichen „過“, guo, im Sinne von „vorübergehen“ verwendet wird.

„以輔萬物之自然。而不敢爲。“ („..., um das 'von sich aus Sein' der 'zehntausend Dinge' zu unterstützen, und wagen nicht, zu handeln.“): Der Begriff „爲“, wei („handeln“), meint hier nicht einfach nur 'handeln', sondern ein manipulatives Eingreifen.

²⁴ Siehe Fußnote 31 in 《郭店楚墓竹簡》，荆門市博物館編（河北：文物出版社，1998），115頁。Des weiteren siehe für das Zeichen „教“, jiao, 《漢語大字典》，第二卷，1459-1460頁，für das Zeichen „學“, xue, siehe 《漢語大字典》，第二卷，1019頁。

²⁵ Fußnote 119 und 121 in Wing-Tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1973), p. 170.

²⁶ Siehe 高明，《帛書老子校注》（北京：中華書局，1996），139-140頁。Siehe auch 許抗生，《老子研究》（台北：水牛出版社，1993），46-47頁。

古之善爲道者。非以明民。將以愚之。民之難治。以其智多。故以智治國。國之賊。不以智治國。國之福。知此兩者亦稽式。常知稽式是謂玄德。玄德深矣遠矣。與物反矣。然後乃至大順。

Diejenigen in alter Zeit, die *gut waren* im Praktizieren des Dao, haben die Leute nicht aufgeklärt, sie haben sie simpel gehalten. Daß die Leute schwer zu regieren sind, liegt daran, daß es *zu viel* Gelehrsamkeit gibt. Daher, mit Gelehrsamkeit ein Land zu regieren, ist Diebstahl an einem Land. Nicht mit Gelehrsamkeit ein Land zu regieren, ist Glück für ein Land. Wissen, daß diese beiden auch Muster sind. Beständig um die Muster zu wissen, dies wird „von unergründlicher Tugend sein“ genannt. Die unergründliche Tugend ist tief, ist weitreichend. Man kehrt mit den Dingen zurück [zum Ursprünglichen]. *Danach* ist das große Mitgehen erreicht.

Jiaben-Seidentextversion:

Yiben-Seidentextversion:

故曰。爲道者非以明民也。將以愚之也。民之難〔治〕也。以其知〔智〕也。故以知〔智〕知〔治〕邦。邦之賊也。以不知〔智〕知〔治〕邦。〔邦之〕**60**德也。恆知此兩者。亦稽式也。恆知稽式。此胃〔謂〕玄德。玄德深矣遠矣。與物〔反〕矣。乃〔至大順〕。

古之爲道者非以明〔民也。**202**■將以愚〕之也。夫民之難治也。以其知〔智〕也。故以知〔智〕知〔治〕國。國之賊也。以不知〔智〕知〔治〕國。國之德也。恆知**202**■此兩者。亦稽式也。恆知稽式。是胃〔謂〕玄德。玄德深矣遠矣。〔與〕物反也。乃至大順。

Erläuterungen:

„古之善爲道者。非以明民。將以愚之。民之難治。以其智多。故以智治國。國之賊。不以智治國。國之福。“ / „Diejenigen in alter Zeit, die *gut waren* im Praktizieren des Dao, haben die Leute nicht aufgeklärt, sie haben sie simpel gehalten. Daß die Leute schwer zu regieren sind, liegt daran, daß es *zu viel* Gelehrsamkeit gibt. Daher, mit Gelehrsamkeit ein Land zu regieren, ist Diebstahl an einem Land. Nicht mit Gelehrsamkeit ein Land zu regieren, ist Glück für ein Land.“:

Das Jiaben schreibt: „故曰。爲道者非以明民也。將以愚之也。民之難〔治〕也。以其知〔智〕也。故以知〔智〕知〔治〕邦。邦之賊也。以不知〔智〕知〔治〕邦。〔邦之〕**60**德也。“¹ („Daher heißt es: Wer das Dao praktiziert, klärt die Leute nicht auf, er hält sie simpel. Daß die Leute schwer [...] sind, liegt am *Wissen*. Daher, mit *Wissen* um ein *Land* zu *wissen*, ist Diebstahl an einem *Land*. Mit *Nicht-Wissen* um ein *Land* zu *wissen*, ist eine Wohltat (Tugend) [...].“). Das Yiben schreibt: „古之爲道者非以明〔民也。**202**■將以愚〕之也。夫民之難治也。以其知〔智〕也。故以知〔智〕知〔治〕國。國之賊也。以不知〔智〕知〔治〕國。國之德也。“² („Diejenigen in alter Zeit, die das Dao praktizierten, haben [...] nicht aufgeklärt, [...]. Daß die Leute schwer zu regieren

¹ Siehe 《馬王堆漢墓帛書》（壹）（北京：文物出版社，1980），5頁 und 高明，《帛書老子校注》（北京：中華書局，1996），140-141頁。

² Siehe 《馬王堆漢墓帛書》（壹），91頁 und 高明，141頁。

sind, liegt am *Wissen*. Daher, mit *Wissen* um ein Land zu *wissen*, ist Diebstahl an einem Land. Mit *Nicht-Wissen* um ein Land zu *wissen*, ist *eine Wohltat (Tugend)* für ein Land.“).

D.C. Lau übersetzt: „Of old those who practised the way did not use it to enlighten the people but to hoodwink them. Now the reason why the people are difficult to govern is that they are too clever. Thus to understand a state through knowledge will be a detriment to the state; and to understand a state through ignorance will be a boon to the state.“³ Wing-Tsit Chan übersetzt: „In ancient times those who practised Tao well did not seek to enlighten the people, but to make them ignorant. People are difficult to govern because they have too much knowledge. Therefore he who rules the state through knowledge is a robber of the state; he who rules a state not through knowledge is a blessing to the state.“⁴ Robert G. Henricks übersetzt: „Those who practised the Way in antiquity, did not use it to enlighten **the people**. **Rather, they used is to make them dumb**. Now the reason why people are difficult to rule is because of their knowledge; as a result, to use knowledge to rule the state is thievery of the state; to use ignorance to rule the state is kindness to the state.“⁵

„古之善爲道者。非以明民。將以愚之。“ („Diejenigen in alter Zeit, die *gut waren* im Praktizieren des Dao, haben die Leute nicht aufgeklärt, sie haben sie simpel gehalten.“): Der Begriff „明“, ming („klar(sichtig)“, „erhellen/aufklären“, „intelligent“) ist hier nicht wie an anderer Stelle positiv gemeint, sondern steht negativ der idealisierten Idee des „愚“, yu („simpel“) im Sinne von „ursprünglich und natürlich einfach sein“ entgegen. Es geht nicht um Volksverdummung, was ersichtlich wird, wenn man den Gesamtkontext des Buches *Laozi* in Betracht zieht.⁶ Siehe diesbezüglich die kritische Haltung gegenüber einer Konzentration auf das Erlangen von Wissen - vor allem die Kapitel 18, 19, 20, 47, 48, 57, 64, 81 - und auch die Idealisierung kleinkindlicher Unbewußtheit - Verweise zu den Zeichen „嬰兒“, ying er („Kleinkind“), im Index.

Ch'en, Ku-ying (Chen Guying) schreibt:

This chapter emphasizes the notion that proper government lies in aspiring to a state of natural genuineness. Lao Tzu feels that there is no greater source of world disorder than the aggressive mentality cultivated in the people by an aggressive government. Because of this, he appeals to the people to abandon the confusion of prevailing values and to return to their natural state of tranquility and sincerity. It is this natural state which he designates as 'simpleness'.

The purposes of this chapter have been widely misunderstood by later scholars. There are many commentators who suggest that Lao Tzu is advocating a political policy of keeping the people ignorant (simple). In fact, what Lao Tzu means by

³ D.C. Lau, *Chinese Classics: Tao Te Ching* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1982), p. 237.

⁴ Wing-Tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1973), p. 170.

⁵ Robert G. Henricks, *Lao-Tzu Te-Tao Ching: A New Translation Based on the Recently Discovered Ma-wang-tui Texts* (New York: Ballantine Books, 1989), p. 152.

⁶ Siehe auch 徐復觀, 《中國人性論史》(台北:台灣商務, 1994), 353頁。

‘simpleness’ is a restoring of the original nature and a return to a state of mind unrestricted by prejudicing value judgements. He not only expects the people to preserve this state of mind, but further demands that those who would govern the people refrain from corrupting this genuineness and natural simplicity.

In Chapter XX, Lao Tzu states, „I really have the mind of a simple person.“ The ‘I’ in this chapter refers to the Sage who embodies the Tao and its infinite simplicity. Thus, ‘simplicity’ must be understood as the highest level of personal cultivation—a level of consciousness wholly free from subjective attachments and personal prejudices. When Lao Tzu enjoins the rulers to maintain the ‘simpleness’ of the people, he is not encouraging them to deprive the people of worthwhile and beneficial knowledge, but is rather imploring them to preserve the noble state of mind which is the birthright of all people.⁷

In diesem Zusammenhang siehe auch Kapitel 3 (,,是以聖人之治。虛其心。實其腹。弱其志。強其骨。常使民無知無欲。使夫智者不敢爲也。爲無爲。則無不治。“ / „Deshalb [besteht] das Regieren der Menschen des Einklangs [darin], die Herzen zu leeren und die Mägen zu füllen; die Ambitionen zu schwächen und die Knochen zu stärken. Beständig veranlassen sie die Leute, ohne Wissen und ohne Begehren zu sein. Sie veranlassen, daß die Gelehrten nicht zu handeln wagen. Handeln sie ohne zu Handeln, dann bleibt nichts unregiert/ungeordnet.“ Siehe allerdings auch die Version des Yibens.).

„故以智治國。國之賊。不以智治國。國之福。“ („Daher, mit Gelehrsamkeit ein Land zu regieren, ist Diebstahl an einem Land. Nicht mit Gelehrsamkeit ein Land zu regieren, ist Glück für ein Land.“): Es gibt Unterschiede zur Wang-Bi-Version: Das Zeichen „知“, zhi („wissen“, „kennen“, „verstehen“), das man sowohl im Jiaben als auch im Yiben findet, bedeutet auch „leiten“ („主“, „主持“).⁸ Gao Ming betrachtet es als eine Fehlschreibung für das Zeichen „治“, zhi („regieren“).⁹ Man findet statt „不以智治國。“ („nicht mit Gelehrsamkeit ein Land regieren“) bei Wang Bi in der Jiaben-Version „以不知知（治）邦。“ („mit Nicht-Wissen um ein Land zu wissen / ein Land zu regieren“). Siehe auch Kapitel 10 (Yiben: „愛民恬（治、活）國。能毋以知（智）乎。“ / „Im sorgsamsten Umgang mit dem Volk und dem Ordnen des Landes kannst Du da *kein* Wissen *verwenden*?“). Des weiteren findet man bei Wang Bi „國之福。“ („ist Glück für ein Land“), im Yiben jedoch „國之德也。“ („ist eine Wohltat/Tugend für ein Land“).¹⁰

„知此兩者亦稽式。常知稽式是謂玄德。玄德深矣遠矣。與物反矣。然後乃至大順。“ / „Wissen, daß diese beiden auch Muster sind. Beständig um die Muster zu

⁷ Ch'en Ku-ying, *Lao Tzu: Text, Notes, and Comments*, transl. and adapted by Rhett Y.W. Young (楊有維) and Roger T. Ames (San Francisco: Chinese Materials Center, 1977), p. 275.

⁸ Siehe 《漢語大字典》，第四卷，2581頁。

⁹ Siehe 高明，《帛書老子校注》（北京：中華書局，1996），141頁。

¹⁰ Siehe 高明，《帛書老子校注》（北京：中華書局，1996），140-141, 143頁。

wissen, dies wird ‘von unergründlicher Tugend sein’ genannt. Die unergründliche Tugend ist tief, ist weitreichend. Sie kehrt mit den Dingen zurück [zum Ursprünglichen]. *Danach* ist das große Mitgehen erreicht.“:

Das Jiaben schreibt: „恆知此兩者。亦稽式也。恆知稽式。此胃（謂）玄德。玄德深矣遠矣。與物〔反〕矣。乃〔至大順〕。“¹¹ („Beständig wissen, daß diese beiden auch Muster sind. Beständig um die Muster zu wissen, dieses wird ‘von unergründlicher Tugend sein’ genannt. Die unergründliche Tugend ist tief, ist weitreichend. [...] mit den Dingen [...], dann [...].“). Das Yiben schreibt: „恆知 202 此兩者。亦稽式也。恆知稽式。是胃（謂）玄德。玄德深矣遠矣。〔與〕物反也。乃至大順。“¹² („Beständig wissen, daß diese beiden auch Muster sind. Beständig um die Muster zu wissen, dies wird ‘von unergründlicher Tugend sein’ genannt. Die unergründliche Tugend ist tief, ist weitreichend. Kehrt man [...] Dingen zurück [zum Ursprünglichen], dann ist das große Mitgehen erreicht.“).

D.C. Lau übersetzt: „Be constantly aware that these two are models. Constantly to be aware of the models is known as dark virtue. Dark virtue is profound and far-reaching, but when things turn back it turns back with them. Only then does it go completely with the stream.“¹³ Wing-Tsit Chan übersetzt: „One who knows these two things also (knows) the standard. Always to know the standard is called profound and secret virtue. Virtue becomes deep and far-reaching, and with it all things return to their original natural state. Then complete harmony will be reached.“¹⁴

„知此兩者亦稽式。常知稽式是謂玄德。“ („Wissen, daß diese beiden auch Muster sind. Beständig um die Muster zu wissen, dies wird ‘von unergründlicher Tugend sein’ genannt.“): Richard John Lynn übersetzt: „One should understand these two, for they constitute a consistent rule. Constant understanding of this consistent rule is called ‘mysterious virtue.’“¹⁵

„與物反矣。“ („Man kehrt mit den Dingen zurück [zum Ursprünglichen].“): Für das Zeichen „反“, fan, gibt es zwei Lesarten: Heshang Gong liest es im Sinne von *andersartig*, Wang Bi liest es im Sinne von *zurückkehren*. Nach Heshang Gong könnte man diesen Satz folgendermaßen verstehen: Jemand, der von der unergründlichen Tugend erfüllt ist, ist anders als die anderen Dinge/Menschen[, die nicht im Einklang mit dem Dao leben]. Meine Übersetzung oben folgt der Lesart Wang Bis.

¹¹ Siehe 《馬王堆漢墓帛書》（壹）（北京：文物出版社，1980），5頁。

¹² Siehe 《馬王堆漢墓帛書》（壹），91-92頁。

¹³ D.C. Lau, *Chinese Classics: Tao Te Ching* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1982), p. 237.

¹⁴ Wing-Tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1973), p. 170.

¹⁵ Richard John Lynn, *The Classic of the Way and Virtue: A New Translation of the Tao-te ching of Laozi as Interpreted by Wang Bi* (New York: Columbia University Press, 1999), p. 172.

„然後乃至大順。“ („*Danach* ist das große Mitgehen erreicht.“): Ich sehe den Begriff „順“, shun („(der Flußrichtung) folgen“, „mitgehen“), in Verbindung mit den Begriffen „柔弱“, rou ruo („weich und schwach“). Für die Daoisten ist ein schlichtes, naturnahes Leben wichtig - sozusagen ein Mitgehen. Sie legen keinen Wert auf das bewußte Erarbeiten eines gesellschaftlichen Regelsystems, ein systematisches Kontrollieren und Beherrschen von Mensch (Ritenkodex: Kapitel 18, 38; Vorschriften und Gesetze: Kapitel 57) und Natur (technische Hilfsmittel: Kapitel 57, 80) - sozusagen eine Gegenbewegung, gewissermaßen ein „bewußtes Manipulieren und der Natur Entgegentreten“.

Wang-Bi-Textversion:

六十六章

Kapitel 66

江海所以能爲百谷王者。以其善下之。故能爲百谷王。是以欲上民必以言下之。欲先民必以身後之。是以聖人處上而民不重。處前而民不害。是以天下樂推而不厭。以其不爭。故天下莫能與之爭。

Daß die Flüsse und Meere Könige der hundert Bergströme sein können, liegt daran, daß sie gut darin sind, sich unter sie zu begeben. Daher können sie Könige der hundert Bergströme sein. Begehrt man deshalb, über den Leuten zu stehen, muß man sich im Reden unter sie stellen. Will man vor den Leuten stehen, muß man sich selbst hinter sie stellen. *Deshalb*, auch wenn *Menschen des Einklangs* oben verweilen, so empfinden die Leute sie doch nicht als schwer. Auch wenn sie vorne verweilen, so erleiden die Leute doch keinen Schaden. *Deshalb* empfiehlt sie die Welt mit Freude und empfindet sie nicht als Belastung. Weil sie nicht konkurrieren, daher kann niemand in der Welt mit ihnen konkurrieren.

Jiaben-Seidentextversion:

〔江〕海所 61 以能爲百谷（谷）王者。以其善下之。是以能爲百谷（谷）王。是以聖人之欲上民也。必以其言下之。其欲先〔民也〕。62 必以其身後之。故居前而民弗害也。居上而民弗重也。天下樂隼（推）而弗獸（厭）也。非以其无靜（爭）與。故〔天 63 下莫能與〕靜（爭）。

Yiben-Seidentextversion:

江海所以能爲百谷（谷）〔王者。以〕
203 其〔善〕下之也。是以能爲百谷（谷）王。是以耶（聖）人之欲上民也。必以其言下之。其欲先民 203 也。必以其身後之。故居上而民弗重也。居前而民弗害。天下皆誰（推）而弗獸（厭）也。不〔以〕其无爭與。故天 204 下莫能與爭。

Bambustextversion:

A:

江海(海)所以為百谷(谷)王。以其₂能為百谷(谷)下。是以能為百谷(谷)王。聖人之才(在)民前也。以身後之。其才(在)民上也。以₃言下之。其才(在)民上也。民弗厚也。其才(在)民前也。民弗害也。天下樂進而弗詰(厭)。4 以其不靜(爭)也。古(故)天下莫能與之靜(爭)。

Erläuterungen:

Es gibt Differenzen zwischen der Wang-Bi-Textversion, den Seidentexten und der Version des Bambustextes A.

„江海所以能爲百谷王者。以其善下之。故能爲百谷王。“ / „Daß die Flüsse und Meere Könige der hundert Bergströme sein *können*, liegt daran, daß sie *gut darin sind*, sich unter sie zu begeben. Daher können sie Könige der hundert Bergströme sein.“:

Das Jiaben schreibt: „〔江〕海所 61 以能爲百谷（谷）王者。以其善下之。是以能爲百谷（谷）王。“¹ („Daß [...] Meere Könige der hundert Bergströme sein *können*, liegt

¹ Siehe 高明, 《帛書老子校注》(北京:中華書局, 1996), 145 頁。

darán, daß sie gut darin sind, sich unter sie zu begeben. *Deshalb* können sie Könige der hundert Bergströme sein.“). Das Yiben schreibt: „江海所以能爲百谷（谷）〔王者。以〕 203 其〔善〕下之也。是以能爲百谷（谷）王。“² („Daß die Flüsse und Meere [...] der hundert Bergströme sein *können*, [...], daß sie gut darin sind, sich unter sie zu begeben. *Deshalb* können sie Könige der hundert Bergströme sein.“).

D.C. Lau übersetzt: „The reason why the River and the Sea are able to be king of the hundred valleys is that they are good at humbling themselves before them. Hence they are able to be king of the hundred valleys.“³ Wing-Tsit Chan übersetzt: „The great rivers and seas are kings of all mountain streams because they skillfully stay below them. That is why they can be their kings.“⁴

Die Version des Bambustextes A kann man folgendermaßen übersetzen: „Daß die Flüsse und Meere Könige der hundert Bergströme sind, liegt daran, *daß sie sich* unter die hundert Bergströme begeben können. *Deshalb* können sie Könige der hundert Bergströme sein.“

Zur Verwendung und Bedeutung des Zeichens „下“, xia („unten“, „niedrig“), in einem Sinne, der mit diesem Kapitel korrespondiert, siehe Erläuterungen zu Kapitel 61 (Jiaben: „大邦者下流也。天下之牝。天下之郊（交）也。牝恆以靚（靜）勝牡。爲其靚（靜）〔也。 48 故〕宜爲下。“ / „Ein großes *Land* entspricht dem Unterlauf eines Gewässers. *Es ist das Weibliche der Welt. In der Paarung in der Welt siegt das Weibliche beständig über das Männliche, indem es ruhig ist. Weil es ruhig ist, [...] ist es angebracht, unten zu sein.*“).

„是以欲上民必以言下之。欲先民必以身後之。“ / „Begehrt man deshalb, über den Leuten zu stehen, muß man sich im Reden unter sie stellen. Will man vor den Leuten stehen, muß man sich selbst hinter sie stellen.“:

Das Jiaben schreibt: „是以聖人之欲上民也。必以其言下之。其欲先〔民也〕。 62 必以其身後之。“⁵ („Deshalb müssen *Menschen des Einklangs*, wenn sie begehren, über den Leuten zu stehen, sich im Reden unter sie stellen. Wenn sie begehren, vor [...] zu stehen, müssen sie *sich* selbst hinter sie stellen.“). Das Yiben schreibt: „是以取（聖）人之欲上民也。必以其言下之。其欲先民 203 也。必以其身後之。“⁶ („Deshalb müssen *Menschen des Einklangs*, wenn sie begehren, über den Leuten zu stehen, sich im Reden unter sie stellen. Wenn sie begehren, vor den Leuten zu stehen, müssen sie *sich* selbst

² Siehe 高明, 《帛書老子校注》(北京: 中華書局, 1996), 145 頁。

³ D.C. Lau, *Chinese Classics: Tao Te Ching* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1982), pp. 237-239.

⁴ Wing-Tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1973), p. 170.

⁵ Siehe 高明, 146 頁。

hinter sie stellen.“).

D.C. Lau übersetzt: „Hence the sage, in desiring to rule over the people, of necessity, in his words, humbles himself before them, and, in desiring to lead the people, of necessity, in his person, follows behind them.“⁷ Wing-Tsit Chan übersetzt: „Therefore, in order to be the superior of the people, one must, in the use of words, place himself below them. And in order to be ahead of the people, one must, in one's own person, follow them.“⁸

Die Version des Bambustextes A unterscheidet sich von der Fassung Wang Bis als auch von der der Seidentexte. Man kann sie folgendermaßen übersetzen: „*Daß Menschen des Einklangs vor den Leuten stehen, liegt daran, daß sie sich selbst hinter sie stellen. Daß sie über den Leuten stehen, liegt daran, daß sie sich im Reden unter sie stellen.*“

Siehe auch Kapitel 7 („是以聖人後其身而身先。“ / „Deshalb stellen Menschen des Einklangs sich selbst hinten an und dennoch stehen sie selbst vorne.“) und 67 („舍後且先。死矣。“ / „... gibt das Hintenanstellen auf, doch setzt sich an erste Stelle, ist [dies] der Untergang.“).

Was hier beschrieben ist, sind keine autoritären Herrschaftsstrukturen. Man findet hier das Leiten einer Gruppe, eines Volkes beschrieben als eine Funktion zum Wohle der Gruppe, des Volkes - eine „dienende“ Funktion.

„是以聖人處上而民不重。處前而民不害。是以天下樂推而不厭。“ / „Deshalb, auch wenn Menschen des Einklangs oben verweilen, so empfinden die Leute sie doch nicht als schwer. Auch wenn sie vorne verweilen, so erleiden die Leute doch keinen Schaden. Deshalb empfiehlt sie die Welt mit Freude und empfindet sie nicht als Belastung.“:

Das Jiaben schreibt: „故居前而民弗害也。居上而民弗重也。天下樂隼（推）而弗厭（厭）也。“⁹ („Daher, auch wenn sie vorne verbleiben, so erleiden die Leute doch keinen Schaden. Auch wenn sie oben verbleiben, so empfinden die Leute sie doch nicht als schwer. Die Welt empfiehlt sie mit Freude und empfindet sie nicht als Belastung.“). Das Yiben schreibt: „故居上而民弗重也。居前而民弗害。天下皆誰（推）而弗厭（厭）也。“¹⁰ („Daher, auch wenn sie sich oben befinden, so empfinden die Leute sie doch nicht als schwer. Auch wenn sie sich vorne befinden, so erleiden die Leute doch keinen Scha-

⁶ Siehe 高明, 《帛書老子校注》(北京:中華書局, 1996), 146頁。

⁷ D.C. Lau, *Chinese Classics: Tao Te Ching* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1982), p. 239.

⁸ Wing-Tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1973), p. 171.

⁹ Siehe 高明, 147頁。

den. *Alle* in der Welt empfehlen sie mit Freude und empfinden sie *nicht* als Belastung.“).

D.C. Lau übersetzt: „Thus the sage takes his place in front of the people yet they do not find him an obstruction, takes his place over the people yet they do not find him a burden. The whole empire supports him joyfully without ever tiring of doing so.“¹¹ Wing-Tsit Chan übersetzt: „Therefore the sage places himself above the people and they do not feel his weight. He places himself in front of them and the people do not harm him.“¹² Robert G. Henricks übersetzt: „Thus he dwells above, yet the people do not regard him as heavy; and he dwells in front, yet the people do not see him as posing a threat.“¹³

Die Version des Bambustextes A kann man folgendermaßen übersetzen: „*Sie befinden sich über den Leuten, und die Leute empfinden sie nicht als gewichtig. Sie befinden sich vor den Leuten, und die Leute erleiden keinen Schaden. Die Welt schiebt sie mit Freude nach vorne und redet nicht schlecht über sie.*“ Zhang Guiguang hält das Zeichen „詒“, zhan/che/dian/tie („viel reden“, „sich lustig machen“, „betrügen“, „unfreundlich“), das in Bambustext A verwendet wird, wegen seiner unterschiedlichen Lautung nicht für ein Lehnzeichen für das Zeichen „厭“, ya/yan („(unter)drücken“, „verabscheuen“), sondern eher für ein Lehnzeichen für das Zeichen „讒“, chan („schlecht über andere reden“).¹⁴

„以其不爭。故天下莫能與之爭。“ / „Weil sie nicht konkurrieren, daher kann niemand in der Welt mit ihnen konkurrieren.“:

Das Jiaben schreibt: „非以其无靜（爭）與。故〔天 63 下莫能與〕靜（爭）。“¹⁵ („*Ist es nicht*, weil sie *nicht* konkurrieren? Daher [...] konkurrieren.“). Das Yiben schreibt: „不〔以〕其无爭與。故天 204 下莫能與爭。“¹⁶ („*Ist es nicht*, weil sie *nicht* konkurrieren? Daher kann niemand in der Welt mit ihnen konkurrieren.“).

D.C. Lau übersetzt: „Is it not because he is without contention that no one in the empire is in a position to contend with him?“¹⁷ Wing-Tsit Chan übersetzt: „It is precisely because he does not compete that the

¹⁰ Siehe 高明, 《帛書老子校注》(北京: 中華書局, 1996), 147 頁。

¹¹ D.C. Lau, *Chinese Classics: Tao Te Ching* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1982), p. 239.

¹² Wing-Tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1973), p. 171.

¹³ Robert G. Henricks, *Lao-Tzu Te-Tao Ching: A New Translation Based on the Recently Discovered Ma-wang-tui Texts* (New York: Ballantine Books, 1989), p. 154.

¹⁴ Siehe 張桂光, 〈「郭店楚墓竹簡·老子」釋注商榷〉, 《江漢考古》, 1999, 第二期(總第 71 期), 73 頁。Des weiteren siehe für das Zeichen „詒“, zhan/che/dian/tie, 《漢語大字典》, 第六卷, 3953 頁, für das Zeichen „讒“, chan, siehe 《漢語大字典》, 第六卷, 4032 頁, für das Zeichen „厭“, ya/yan, siehe 《漢語大字典》, 第一卷, 78-79 頁。

¹⁵ Siehe 《馬王堆漢墓帛書》(壹)(北京: 文物出版社, 1980), 5 頁。

¹⁶ Siehe 《馬王堆漢墓帛書》(壹), 92 頁。

¹⁷ D.C. Lau, p. 239.


world cannot compete with him.“¹⁸

Hier stimmt die Version des Bambustextes A mit der Version Wang Bis und nicht mit der der Seidentexte überein. Die Version des Bambustextes A kann man folgendermaßen übersetzen: „Weil sie nicht konkurrieren, daher kann niemand in der Welt mit ihnen konkurrieren.“

Menschen des Einklangs tragen dafür Sorge, daß ein Konkurrenzverhalten nicht gefördert wird. Gemeint ist meiner Ansicht nach, daß, da eine solche Gruppe, ein solches Volk nicht anhand von Dominanz-Subordinations-Mustern strukturiert ist, es auch keine dementsprechenden Kämpfe um Macht und Herrschaft gibt. Siehe auch Kapitel 7 („非以其無私邪。故能成其私。“ / „Ist dies nicht, weil sie eben keine Eigeninteressen haben? Daher können sie ihre Eigeninteressen verwirklichen.“) und Kapitel 9 („功遂身退。天之道。“ / „Sich zurückzuziehen, nachdem die Aufgaben erledigt sind, ist das Dao des Himmels.“).

¹⁸ Wing-Tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1973), p. 171.

天下皆謂我道大。似不肖。夫唯大。故似不肖。若肖。久矣其細也夫。我有三寶。持而保之。一曰慈。二曰儉。三曰不敢爲天下先。慈故能勇。儉故能廣。不敢爲天下先。故能成器長。今舍慈且勇。舍儉且廣。舍後且先。死矣。夫慈以戰則勝。以守則固。天將救之。以慈衛之。

Alle in der Welt nennen mein *Dao* groß, doch es sähe, *allem Anschein nach*, nach nichts aus. Nur, weil es groß ist, daher sieht es, *allem Anschein nach*, nach nichts aus. Wenn es nach etwas aussähe, wäre es lange schon winzig. Ich habe drei Schätze. Sie halte und bewahre  Der erste heißt Fürsorglichkeit. Der zweite heißt Sparsamkeit. Der dritte heißt, es nicht wagen, sich an die Spitze der Welt zu stellen. Fürsorglich sein, daher kann man tapfer sein. Sparsam sein, daher kann man weit sein. Es nicht wagen, sich an die Spitze der Welt zu stellen, daher kann man zum Leiter der Gefäße werden. Gibt man heutzutage die Fürsorglichkeit auf, doch ist wagemutig; gibt man die Sparsamkeit auf, doch ist weit; gibt das Hintenanstellen auf, doch setzt sich an erste Stelle, ist [dies] der Untergang. Die Fürsorglichkeit: kämpft man mit ihr, dann siegt man; bewahrt man mit ihr, dann festigt man. Was der Himmel rettet, schützt er mit Fürsorglichkeit.

Jiaben-Seidentextversion:

[...]。67夫唯[大]。故不肖(肖)。若肖(肖)。細久矣。我恆有三葆(寶)之。一曰茲(慈)。二曰檢(儉)。[...] 68故能廣。不敢爲天下先。故能爲成事長。今舍(捨)其茲(慈)且勇。舍(捨)其後且先。則必死矣。夫茲(慈)[以戰] 69則勝。以守則固。天將建之。女(如)以茲(慈)垣之。

Yiben-Seidentextversion:

天下[皆] 206■胃(謂)我大。大而不肖(肖)。夫唯不肖(肖)。故能大。若肖(肖)。久矣其細也夫。我恆有三琛(寶)。市(持)而琛(寶)之。一 206■曰茲(慈)。二曰檢(儉)。三曰不敢爲天下先。夫茲(慈)故能勇。檢(儉)敢(故)能廣。不敢爲天下先。故能爲成器長。今 207■舍(捨)其茲(慈)且勇。舍(捨)其檢(儉)且廣。舍(捨)其後且先。則死矣。夫茲(慈)以單(戰)則朕(勝)。以守則固。天將 207■建之。如以茲(慈)垣之。

Erläuterungen:

In den beiden Mawangdui-Ausgaben findet sich dieses Kapitel dort, wo in der Wang-Bi-Ausgabe das Kapitel 69 plaziert ist.

„天下皆謂我道大。似不肖。夫唯大。故似不肖。若肖。久矣其細也夫。“ / „Alle in der Welt nennen mein *Dao* groß, doch es sähe, *allem Anschein nach*, nach nichts aus. Nur, weil es groß ist, daher sieht es, *allem Anschein nach*, nach nichts aus. Wenn es nach etwas aussähe, wäre es lange schon winzig.“:

Hier gibt es deutliche Differenzen zwischen den beiden Seidentexten. Das Jiaben schreibt: „[...]。67夫唯[大]。故不肖(肖)。若肖(肖)。細久矣。“¹ („[...] Nur, weil [...], daher sieht es / sehe ich nach nichts aus. Wenn es/ich nach etwas aus-

¹ Siehe 高明, 《帛書老子校注》(北京:中華書局, 1996), 158頁。

sähe, wäre es/ich lange schon winzig.“). Das Yiben schreibt: „天下〔皆〕 206 胃 (謂) 我大。大而不肖 (肖)。夫唯不肖 (肖)。故能大。若肖 (肖)。久矣其細也夫。“² („[...] in der Welt nennen *mich* groß. *Ich sei groß*, doch ich sähe nach nichts aus. Nur, weil ich *nach nichts aussehe*, daher *kann ich groß sein*. Wenn ich nach etwas aussähe, wäre ich lange schon winzig.“).

D.C. Lau übersetzt: „The whole world says that I am vast, vast and resemble nothing. It is because I resemble nothing that I am able to be vast. If I resembled anything, I would, long before now, have become small.“³ Wing-Tsit Chan übersetzt: „All the world says that my Tao is great and does not seem to resemble (the ordinary). {The term *pu-hsiao* is open to many possible interpretations: unworthy, seems to be like folly, indescribable, cannot be distinguished, etc.} It is precisely because it is great that it does not resemble (the ordinary). If it did resemble, it would have been small for a long time.“⁴

„天下皆謂我道大。“ („Alle in der Welt nennen mein *Dao* groß,“): Neben dem Yiben gibt es noch viele andere Ausgaben, in denen diese Aussage das Zeichen „道“, dao („Dao“), nicht enthält. Jiang Xichang sieht diese Aussage unter anderem im Kontext von Kapitel 20 („衆人皆有以。而我獨頑似鄙。我獨異於人。而貴食母。“ / „Die Menge hat [immer] ‘Motive’ [für ihr Handeln], nur ich alleine bin dumm und *scheine* unwissend. Ich alleine bin anders als die anderen Menschen und schätze die nährenden Mutter.“ Siehe auch die Version der Seidentexte.).⁵

„夫唯大。故似不肖。“ („Nur weil es groß ist, daher sieht es, *allem Anschein nach*, nach nichts aus.“): Das Zeichen „肖“, xiao, bedeutet unter anderem „aussehen wie“.⁶ Der Ausdruck „不肖“, bu xiao, bedeutet hier eher „nach nichts aussehen“ - eine eindeutig negative Attributierung - als „nicht aussehen wie“, da es sich um eine Attributierung handelt, die das Gegenteil von „groß“/„Größe“ bezeichnet. In Kapitel 5, „非相“, fei xiang, im Buch *Xunzi* findet man folgende Textpassage, die die Ausdrücke „不肖“, bu xiao („nicht ähneln“, „nach nichts aussehen“, „unfähig“), und „賢“, xian („tüchtig“), einander gegenüberstellt: „人有三不祥。幼而不肯事長。賤而不肯事貴。不肖而不肯事賢。“⁷ („Es gibt drei unheilvolle [Dinge] für die Menschen: jung sein, doch nicht bereit sein, den Älteren zu dienen; gemein sein, doch nicht bereit sein, den Edlen zu dienen; unfähig sein, doch nicht bereit sein, den Tüchtigen zu dienen.“).

Siehe auch Kapitel 34 (Jiabien: „是〔以〕 聲 (聖) 人之能成大也。以其不爲大也。“).

² Siehe 高明, 《帛書老子校注》(北京: 中華書局, 1996), 158-159 頁。

³ D.C. Lau, *Chinese Classics: Tao Te Ching* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1982), p. 243.

⁴ Wing-Tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1973), p. 171.

⁵ Siehe 蔣錫昌, 《老子校詁》(1937. 成都: 成都古籍書店, 1988), 406-407 頁。

⁶ Siehe 《漢語大字典》, 第三卷, 2045 頁。

⁷ 王先謙, 《荀子集解》(台北: 華正書局, 1988), 49 頁。

故能成大。“ / „Des[halb], daß Menschen des Einklangs Großes vollbringen können, liegt daran, daß sie nichts Großes tun. Daher können sie Großes vollbringen.“) und 70 („是以聖人被褐懷玉。“ / „Deshalb tragen Menschen des Einklangs [zwar] grobe Kleidung, [doch] sie tragen Jade an ihrer Brust.“).

„我有三寶。持而保之。一曰慈。二曰儉。三曰不敢爲天下先。“ / „Ich habe drei Schätze. Sie halte und bewahre ich. Der erste heißt Fürsorglichkeit. Der zweite heißt Sparsamkeit. Der dritte heißt, es nicht wagen, sich an die Spitze der Welt zu stellen.“:

Das Jiaben scheint fehlerhaft verkürzt. Das Jiaben schreibt: „我恆有三葆（寶）之。一曰茲（慈）。二曰檢（儉）。〔三曰不敢爲天下先〕。“⁸ („Ich habe beständig drei, die ich bewahre. Das erste heißt Fürsorglichkeit. Das zweite heißt *Selbstdisziplin*. [...].“). Das Yiben schreibt: „我恆有三琛（寶）。市（持）而琛（寶）之。— 206■ 曰茲（慈）。二曰檢（儉）。三曰不敢爲天下先。“⁹ („Ich habe beständig drei Schätze. Sie halte ich und bewahre ich. Der erste heißt Fürsorglichkeit. Der zweite heißt *Selbstdisziplin*. Der dritte heißt, es nicht wagen, sich an die Spitze der Welt zu stellen.“).

D.C. Lau übersetzt: „Now I constantly have three treasures which I hold and cherish. The first is known as compassion, the second is known as frugality, the third is known as not daring to take the lead in the empire; ...“¹⁰ Wing-Tsit Chan übersetzt: „I have three treasures. Guard and keep them: The first is deep love, the second is frugality, and the third is not to dare to be ahead of the world.“¹¹

„一曰慈。“ („Der erste heißt Fürsorglichkeit.“): Der Begriff „慈“, ci („Fürsorglichkeit“), ist meiner Ansicht nach zu verstehen als eine fürsorgliche Haltung, vor allem das fürsorgliche Verhalten gegenüber den nachfolgenden Generationen. Er bezeichnet das Mutter(tier)-Verhalten, das im gesamten Buch *Laozi* idealisiert und als Richtlinie für das Verhalten aller Menschen in „Führungspositionen“ hervorgehoben wird. Für weitere Verweise siehe die Erläuterungen zum Begriff „母“, mu („Mutter“), in Kapitel 1 („有名萬物之母。“ / „Das Benannte ist die Mutter der ‘zehntausend Dinge’.“).

„二曰儉。“ („Der zweite heißt Sparsamkeit.“): Siehe auch das Zeichen „嗇“, se („sparsam sein“, „Sparsamkeit“), in Kapitel 59 („治人事天莫若嗇。“ / „Im Regieren der Menschen und im Dienste für den Himmel ist nichts so gut, wie sparsam zu sein.“). Des weiteren siehe auch Kapitel 29 („是以聖人去甚去奢去泰。“ / „Deshalb nehmen Menschen des Einklangs Abstand vom Extremen, sie nehmen Abstand vom Verschwen- derischen [und] sie nehmen Abstand vom Exzessiven.“). Wie man jedoch an den Sei-

⁸ Siehe 高明, 《帛書老子校注》(北京: 中華書局, 1996), 160頁。

⁹ Siehe 高明, 160頁。

¹⁰ D.C. Lau, *Chinese Classics: Tao Te Ching* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1982), p. 243.

¹¹ Wing-Tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton, N.J.: Princeton University

dentexten sieht, muß es nicht notwendigerweise tatsächlich ganz konkret um „Sparsamkeit“ gehen, sondern vielleicht ist hier einfach nur von genereller Selbstdisziplin und vom Einschränken der eigenen Bedürfnisse die Rede. Diesbezüglich siehe auch Kapitel 3 („不貴難得之貨。使民不爲盜。不見可欲。使民心不亂。“ / „Schätzt man schwer zu erhaltende Wertsachen nicht hoch, veranlaßt man die Leute, keine Räuber zu sein. Zeigt man nicht, was man begehren kann, veranlaßt man die Leute, *im Herzen* nicht verwirrt zu sein.“), 12 („難得之貨。令人行妨。“ / „Schwer zu erhaltende Wertsachen lassen das Verhalten der Menschen Schaden nehmen.“) und 64 („是以聖人欲不欲。不貴難得之貨。“ / „Deshalb begehren Menschen des Einklangs, nicht zu begehren. Sie schätzen keine Wertsachen hoch, die schwer erhältlich sind.“).

„三曰不敢爲天下先。“ („Der dritte heißt, es nicht wagen, sich an die Spitze der Welt zu stellen.“): Siehe auch Kapitel 7 („是以聖人後其身而身先。“ / „Deshalb stellen Menschen des Einklangs sich selbst hinten an und dennoch stehen sie selbst vorne.“) und 66 („欲先民必以身後之。“ / „Will man vor den Leuten stehen, muß man sich selbst hinter sie stellen.“ Siehe allerdings auch die Version des Bambustextes A.).

„慈故能勇。儉故能廣。不敢爲天下先。故能成器長。“ / „Fürsorglich sein, daher kann man tapfer sein. Sparsam sein, daher kann man weit sein. Es nicht wagen, sich an die Spitze der Welt zu stellen, daher kann man zum Leiter der Gefäße werden.“:

Das Jiaben schreibt: „〔夫慈故能勇。儉〕 68 故能廣。不敢爲天下先。故能爲成事長。“¹² („[...] ,daher kann man weit sein. Es nicht wagen, sich an die Spitze der Welt zu stellen, daher kann man zum Leiter der *vollendeten Angelegenheiten* werden.“). Das Yiben schreibt: „夫茲（慈）故能勇。檢（儉）敢（故）能廣。不敢爲天下先。故能爲成器長。“¹³ („Fürsorglich sein, daher kann man tapfer sein. *Diszipliniert sein*, daher kann man weit sein. Es nicht wagen, sich an die Spitze der Welt zu stellen, daher kann man zum Leiter der *vollendeten* Gefäße werden.“).

D.C. Lau übersetzt: „...; being compassionate I am able to be courageous; being frugal, I am able to be extensive; not daring to take the lead in the empire I am able to be lord over the complete vessels.“¹⁴ Wing-Tsit Chan übersetzt: „Because of deep love, one is courageous. Because of frugality, one is generous. Because of not daring to be ahead of the world, one becomes the leader of the world.“¹⁵

Press, 1973), p. 171.

¹² Siehe 高明, 《帛書老子校注》(北京:中華書局, 1996), 161頁。

¹³ Siehe 高明, 161頁。

¹⁴ D.C. Lau, *Chinese Classics: Tao Te Ching* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1982), p. 243.

¹⁵ Wing-Tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1973), p. 171.

„今舍慈且勇。舍儉且廣。舍後且先。死矣。夫慈以戰則勝。以守則固。天將救之。以慈衛之。“ / „Gibt man heutzutage die Fürsorglichkeit auf, doch ist wagemutig; gibt man die Sparsamkeit auf, doch ist weit; gibt das Hintenanstellen auf, doch setzt sich an erste Stelle, ist [dies] der Untergang. Die Fürsorglichkeit: kämpft man mit ihr, dann siegt man; bewahrt man mit ihr, dann festigt man. Was der Himmel rettet, schützt er mit Fürsorglichkeit.“:

Im Jiaben fehlt ein Teilsatz. Das Jiaben schreibt: „今舍（捨）其茲（慈）且勇。舍（捨）其後且先。則必死矣。夫茲（慈）〔以戰〕⁶⁹則勝。以守則固。天將建之。女（如）以茲（慈）垣之。“¹⁶ („Gibt man heutzutage die Fürsorglichkeit auf, doch ist wagemutig; gibt das Hintenanstellen auf, doch setzt sich an erste Stelle, *dann muß* dies der Untergang sein. Die Fürsorglichkeit: [...], dann siegt man; bewahrt man mit ihr, dann festigt man. Wenn der Himmel etwas *errichtet*, *dann schützt* er es mit Fürsorglichkeit.“). Das Yiben schreibt: „今²⁰⁷■舍（捨）其茲（慈）且勇。舍（捨）其儉（儉）且廣。舍（捨）其後且先。則死矣。夫茲（慈）以單（戰）則朕（勝）。以守則固。天將²⁰⁷■建之。如以茲（慈）垣之。“¹⁷ („Gibt man heutzutage die Fürsorglichkeit auf, doch ist wagemutig; gibt man die *Selbstdisziplin* auf, doch ist weit; gibt das Hintenanstellen auf, doch setzt sich an erste Stelle, *dann* ist dies der Untergang. Die Fürsorglichkeit: kämpft man mit ihr, dann siegt man; bewahrt man mit ihr, dann festigt man. Wenn der Himmel etwas *errichtet*, *dann schützt* er es mit Fürsorglichkeit.“).

D.C. Lau übersetzt: Now to forsake my compassion for courage, to forsake my frugality for expansion, to forsake my position in the rear for the lead, is sure to end in death. Through compassion, I can triumph in war and be impregnable in defence. When heaven sets up something, it keeps it, as it were, behind ramparts of compassion.¹⁸ Wing-Tsit Chan übersetzt: „Now, to be courageous by forsaking deep love, to be generous by forsaking frugality, and to be ahead of the world by forsaking following behind—this is fatal. For deep love helps one to win in the case of attack, and to be firm in the case of defense. When Heaven is to save a person, Heaven will protect him through deep love.“¹⁹

„今舍慈且勇。舍儉且廣。舍後且先。死矣。“ („Gibt man heutzutage die Fürsorglichkeit auf, doch ist wagemutig; gibt man die Sparsamkeit auf, doch ist weit; gibt das Hintenanstellen auf, doch setzt sich an erste Stelle, ist [dies] der Untergang.“): Hinsichtlich der Eigenschaften, die lebensspendend sind, siehe im Zusammenhang mit dem Begriff „死“, si („sterben“, „Untergang“), auch Kapitel 6 („谷神不死。是謂玄牝。玄牝之門。是謂天地根。“ / „Der Geist des Bergtals stirbt nicht. Dies wird das unergründliche

¹⁶ Siehe 高明, 《帛書老子校注》(北京: 中華書局, 1996), 162, 163 頁。

¹⁷ Siehe 高明, 162, 163 頁。

¹⁸ D.C. Lau, *Chinese Classics: Tao Te Ching* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1982), pp. 243-245.

¹⁹ Wing-Tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1973), p. 171.

Weibliche genannt. Das Tor des unergründlichen Weiblichen wird die Wurzel von Himmel und Erde genannt.“).

„夫慈以戰則勝。“ („Die Fürsorglichkeit: kämpft man mit ihr, dann siegt man; ...“):
Meiner Ansicht nach ist hier die Rede vom Kämpfen zum Schutz der eigenen „Herde“.

„天將救之。以慈衛之。“ („Was der Himmel rettet, schützt er mit Fürsorglichkeit.“):
Das Zeichen „如“, ru, das im Yiben verwendet wird, lese ich im Sinne von „則“, ze („dann“), oder „安“, an („dann“).²⁰

²⁰ Siehe 《漢語大字典》，第二卷，1026頁。Des weiteren siehe 高明，《帛書老子校注》（北京：中華書局，1996），164頁。

Wang-Bi-Textversion:

六十八章

Kapitel 68

善爲士者不武。善戰者不怒。善勝敵者不與。善用人者爲之下。是謂不爭之德。是謂用人之力。是謂配天古之極。

Jemand, der als „Shi“ gut ist, ist nicht kriegerisch. Jemand, der im Kämpfen gut ist, ist nicht jähzornig. Jemand, der im Besiegen der Gegner gut ist, konkurriert nicht. Jemand, der gut darin ist, Menschen [für Aufgaben] einzusetzen, begibt sich unter sie. Dies wird die Tugend des Nicht-Konkurrierens genannt. Dies wird „die Stärke der Menschen verwenden“ genannt. Dies wird genannt, den äußersten Grenzen des Himmels und des Altertums entsprechen.

Jiaben-Seidentextversion.

善爲士者不武。善戰者不怒。善勝敵者弗〔與〕。70善用人者爲之下。〔是〕胃（謂）不靜（爭）之德。是胃（謂）用人。是胃（謂）天。古之極也。

Yiben-Seidentextversion:

故善爲士者不武。善單（戰）者不怒。善朕（勝）敵者弗與。善用人者爲之下。是胃（謂）不爭〔之〕208德。是胃（謂）用人。是胃（謂）肥（配）天。古之極也。

Erläuterungen:

In den beiden Mawangdui-Ausgaben findet sich dieses Kapitel dort, wo in der Wang-Bi-Ausgabe das Kapitel 70 plaziert ist.

„善爲士者不武。善戰者不怒。善勝敵者不與。善用人者爲之下。“ / „Jemand, der als „Shi“ gut ist, ist nicht kriegerisch. Jemand, der im Kämpfen gut ist, ist nicht jähzornig. Jemand, der im Besiegen der Gegner gut ist, konkurriert nicht. Jemand, der gut darin ist, Menschen [für Aufgaben] einzusetzen, begibt sich unter sie.“:

Das Jiaben schreibt: „善爲士者不武。善戰者不怒。善勝敵者弗〔與〕。70善用人者爲之下。“¹ („Jemand, der als „Shi“ gut ist, ist nicht kriegerisch. Jemand, der im Kämpfen gut ist, ist nicht jähzornig. Jemand, der im Besiegen der Gegner gut ist, [...] *nicht*. Jemand, der gut darin ist, Menschen [für Aufgaben] einzusetzen, begibt sich unter sie.“). Das Yiben schreibt: „故善爲士者不武。善單（戰）者不怒。善朕（勝）敵者弗與。善用人者爲之下。“² („Daher, jemand, der als „Shi“ gut ist, ist nicht kriegerisch. Jemand, der im Kämpfen gut ist, ist nicht jähzornig. Jemand, der im Besiegen der Gegner gut ist, konkurriert *nicht*. Jemand, der gut darin ist, Menschen [für Aufgaben] einzusetzen, begibt sich unter sie.“).

D.C. Lau übersetzt: „One who is good at being a warrior does not appear formidable; one who is good at fighting is never roused in anger; one who is good at overcoming his adversary does not join issue with him; one who is good at employing others humbles himself before them.“³ Wing-Tsit Chan übersetzt: „A

¹ Siehe 高明, 《帛書老子校注》(北京:中華書局, 1996), 164頁。

² Siehe 高明, 165頁。

³ D.C. Lau, *Chinese Classics: Tao Te Ching* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1982), p.

skillful leader of troops is not oppressive with his military strength. A skillful fighter does not become angry. A skillful conqueror does not compete with people. One who is skillful in using men puts himself below them."⁴

„善爲士者不武。“ („Jemand, der als „Shi“ gut ist, ist nicht kriegertisch.“): Laut Wang Bis Kommentar bedeutet das Zeichen „士“, shi, „卒之帥“ („militärischer Befehlshaber“). Jiang Xichang versteht es als „君“, jun („Herrscher“, „Landesoberhaupt“).⁵ Gao Ming verweist darauf, daß das Zeichen „士“, shi, gegen Ende der Herbst- und Frühlingsperiode für alle Amtsträger verwendet wurde.⁶

„善勝敵者不與。“ („Jemand, der im Besiegen der Gegner gut ist, konkurriert nicht.“): Sehr viele Ausgaben verwenden statt des Zeichens „與“, yu („geben“, „mit“, „konkurrieren“), das Zeichen „爭“, zheng („konkurrieren“).⁷ Das Zeichen „與“, yu, entspricht in seiner Bedeutung dem Zeichen „爭“, zheng.⁸

Zur Verwendung und Bedeutung des Zeichens „下“, xia („unten“, „niedrig“), in einem Sinne, der mit diesem korrespondiert, siehe Erläuterungen zu Kapitel 61 (Jiaben: „大邦者下流也。天下之牝。天下之郊（交）也。牝恆以靚（靜）勝牡。爲其靚（靜）〔也。48故〕宜爲下。“ / „Ein großes *Land* entspricht dem Unterlauf eines Gewässers. *Es ist das Weibliche der Welt. In der Paarung in der Welt siegt das Weibliche beständig über das Männliche, indem es ruhig ist. Weil es ruhig ist, [...] ist es angebracht, unten zu sein.*“).

„是謂不爭之德。是謂用人之力。是謂配天古之極。“ / „Dies wird die Tugend des Nicht-Konkurrierens genannt. Dies wird ‘die Stärke der Menschen verwenden’ genannt. Dies wird genannt, den äußersten Grenzen des Himmels und des Altertums *entsprechen*.“:

Das Jiaben schreibt: „〔是〕胃（謂）不靜（爭）之德。是胃（謂）用人。是胃（謂）天。古之極也。“⁹ („[...] wird die Tugend des Nicht-Konkurrierens genannt. Dies wird ‘Menschen *[für Aufgaben]* einsetzen’ genannt. *Dies wird [dem] Himmel [zugehörig] (himmlisch) genannt. Es ist die äußerste Grenze des Altertums.*“). Das Yi-

245.

⁴ Wing-Tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1973), pp. 171-172.

⁵ Siehe 蔣錫昌, 《老子校詁》 (1937. 成都: 成都古籍書店, 1988), 413 頁。

⁶ Siehe 高明, 《帛書老子校注》 (北京: 中華書局, 1996), 166 頁。 Die Frühling- und Herbstperiode dauerte von 722-481 v.Chr.; siehe Jacques Gernet, *Die Chinesische Welt* (Frankfurt a.M.: Insel Verlag, 1979), S. 55.

⁷ Siehe 蔣錫昌, 413 頁。

⁸ Siehe 高明, 166 頁。 Des weiteren siehe 樓宇烈, 《王弼集校釋》, 上册 (北京: 中華書局, 1987), 172-173 頁。

⁹ Siehe 《馬王堆漢墓帛書》 (壹) (北京: 文物出版社, 1980), 6 頁 und 高明, 167 頁。

ben schreibt: „是胃（謂）不爭〔之〕 208 德。是胃（謂）用人。是胃（謂）肥（配）天。古之極也。“¹⁰ („Dies wird die Tugend [...] Nicht-Konkurrierens genannt. Dies wird ‘Menschen [für Aufgaben] einsetzen’ genannt. Dies wird dem Himmel entsprechen genannt. Es ist die äußerste Grenze des Altertums.“).

D.C. Lau übersetzt: „This is known as the virtue of non-contention; this is known as making use of the efforts of others; this is known as the limit that is as old as heaven.“¹¹ Wing-Tsit Chan übersetzt: „This is called the virtue of non-competing. This is called the strength to use men. This is called matching Heaven, the highest principle of old.“¹²

Im Jiaben zeigt ein Haken nach dem Zeichen „天“, tian („Himmel“, „himmlisch (dem Himmel zugehörig)“), das Ende einer Sinneinheit an.¹³ Die Lesart Heshang Gongs stimmt mit der des Jiabens überein.

Zum Zeichen „力“, li („Kraft“, „Stärke“), siehe auch Kapitel 33 („勝人者有力。自勝者強。“ / „Wer andere Menschen besiegt, hat Kraft. Wer sich selbst besiegt, gibt sich Mühe (ist stark).“).

¹⁰ Siehe 《馬王堆漢墓帛書》（壹）（北京：文物出版社，1980），92頁 und 高明，《帛書老子校注》（北京：中華書局，1996），167頁。

¹¹ D.C. Lau, *Chinese Classics: Tao Te Ching* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1982), pp. 245-247.

¹² Wing-Tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1973), p. 172.

¹³ Siehe Zeile 71 der photographischen Abbildungen in 《馬王堆漢墓帛書》（壹）。

用兵有言。吾不敢爲主而爲客。不敢進寸而退尺。是謂行無行。攘無臂。扔無敵。執無兵。禍莫大於輕敵。輕敵幾喪吾寶。故抗兵相加。哀者勝矣。

Für den Einsatz von Waffen gibt es eine Redeweise: Ich wage es nicht, der Gastgeber zu sein, sondern verhalte mich wie ein Gast. Ich *wage* es nicht, auch nur einen Zoll vorzustößen, sondern weiche einen Fuß zurück. Dies wird genannt, sich aufreihen, ohne Reihen [zu bilden]; [die Ärmel] aufkrempelein, ohne die Arme [zu zeigen]; sich [mit dem Gegner] konfrontieren, ohne [sich als] Gegner [darzustellen]; [Waffen] in Händen halten, ohne Waffen [zu zeigen]. Es gibt kein größeres Unheil, als den Gegner leicht zu nehmen. Wenn ich den Gegner leicht nehme, bin ich nahe daran, meine Schätze zu verlieren. Daher, wenn man die Waffen erhebt und aufeinandertrifft, gewinnt der, der Bedauern empfindet.

Jiaben-Seidentextversion:

• 用兵有言曰。吾 71 不敢爲主而爲客。吾不進寸而芮（退）尺。是胃（謂）行无行。襄（攘）无臂。執无兵。乃无敵矣。嚙（禍）莫 72 於（大）於无適（敵）。无適（敵）斤（近）亡吾吾葆（寶）矣。故稱兵相若。則哀者勝矣。

Yiben-Seidentextversion:

用兵又（有）言曰。吾不敢爲主而爲客。不敢進寸而退 208 尺。是胃（謂）行无行。襄无臂。執无兵。乃无敵。禍莫大於无敵。无敵近亡吾葆（寶）矣。故抗兵相若。而依（哀）者朕（勝）〔矣〕。 209

Erläuterungen:

In den beiden Mawangdui-Ausgaben findet sich dieses Kapitel dort, wo in der Wang-Bi-Ausgabe das Kapitel 71 plaziert ist.

„用兵有言。吾不敢爲主而爲客。不敢進寸而退尺。“ / „Für den Einsatz von Waffen gibt es eine Redeweise: Ich wage es nicht, der Gastgeber zu sein, sondern verhalte mich wie ein Gast. Ich *wage* es nicht, auch nur einen Zoll vorzustößen, sondern weiche einen Fuß zurück.“:

Das Jiaben schreibt: „• 用兵有言曰。吾 71 不敢爲主而爲客。吾不進寸而芮（退）尺。“¹ („Für den Einsatz von Waffen gibt es *folgende* Redeweise: Ich wage es nicht, der Gastgeber zu sein, sondern verhalte mich wie ein Gast. *Ich stoße keinen Zoll vor*, sondern weiche einen Fuß zurück.“). Das Yiben schreibt: „用兵又（有）言曰。吾不敢爲主而爲客。不敢進寸而退 208 尺。“² („Für den Einsatz von Waffen gibt es *folgende* Redeweise: Ich wage es nicht, der Gastgeber zu sein, sondern verhalte mich wie ein Gast. Ich *wage* es nicht, auch nur einen Zoll vorzustößen, sondern weiche einen Fuß zurück.“).

¹ Siehe 高明，《帛書老子校注》（北京：中華書局，1996），168頁。

² Siehe 高明，169頁。

D.C. Lau übersetzt: „There is a saying about strategy, I dare not play the host but play the guest, I do not advance an inch but retreat a foot instead.“³ Wing-Tsit Chan übersetzt: „The strategists say: 'I dare not take the offensive but I take the defensive; I dare not advance an inch but I retreat a foot.'“⁴

Mit dem Begriff „主“, zhu („Gastgeber“, „Oberhaupt“, „der/die Seßhafte“), ist der Initiator, der Aggressor gemeint, mit „客“, ke („Gast“, „Vorübergehende“), derjenige, der die Auseinandersetzung meiden möchte.⁵

Zum Zeichen „退“, tui („sich zurückziehen“, „zurückweichen“), das im Jiaben als „芮“, rui („klein(e Pflanze)“),⁶ geschrieben ist, siehe auch die Jiaben-Version und die Version des Bambustextes A von Kapitel 9 („功遂身退。天之道。“ / „Sich zurückziehen, nachdem die Aufgaben erledigt sind, ist das Dao des Himmels.“).

„是謂行無行。攘無臂。扔無敵。執無兵。“ / „Dies wird genannt, sich aufreihen, ohne Reihen [zu bilden]; [die Ärmel] aufkrempeln, ohne die Arme [zu zeigen]; sich [mit dem Gegner] konfrontieren, ohne [sich als] Gegner [darzustellen]; [Waffen] in Händen halten, ohne Waffen [zu zeigen].“:

Das Jiaben schreibt: „是胃（謂）行无行。攘（攘）无臂。執无兵。乃无敵矣。“⁷ („Dies wird genannt, sich aufreihen, *ohne* Reihen [zu bilden]; [die Ärmel] aufkrempeln, *ohne* die Arme [zu zeigen]; [Waffen] in Händen halten, *ohne* Waffen [zu zeigen]; sich [mit dem Gegner] konfrontieren, *ohne* [sich als] Gegner [darzustellen].“). Das Yiben schreibt: „是胃（謂）行无行。攘无臂。執无兵。乃无敵。“⁸ („Dies wird genannt, sich aufreihen, *ohne* Reihen [zu bilden]; [die Ärmel] aufkrempeln, *ohne* die Arme [zu zeigen]; [Waffen] in Händen halten, *ohne* Waffen [zu zeigen]; sich [mit dem Gegner] konfrontieren, *ohne* [sich als] Gegner [darzustellen].“).

In etlichen Ausgaben wie auch im Kommentar Wang Bis stimmt die Satzabfolge mit der des Jiabens und des Yibens überein.⁹ Es handelt sich hier um eine Textstelle, die nicht ganz einfach zu verstehen und zu übersetzen ist.

D.C. Lau übersetzt: „This is known as marching forward when there is no road, rolling up one's sleeves when there is no arm, taking hold of a weapon when there is no weapon, and dragging one's

³ D.C. Lau, *Chinese Classics: Tao Te Ching* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1982), p. 247.

⁴ Wing-Tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1973), p. 172.

⁵ Siehe 高明, 《帛書老子校注》(北京: 中華書局, 1996), 169頁。Es gibt jedoch auch andere Interpretationen dieser beiden Begriffe. Siehe Fußnote 48 in 《馬王堆漢墓帛書》(壹)(北京: 文物出版社, 1980), 8頁-- zu finden im Anhang。

⁶ Siehe 《漢語大字典》, 第五卷, 3180頁。

⁷ Siehe 高明, 169頁。

⁸ Siehe 高明, 169頁。

⁹ Siehe 蔣錫昌, 《老子校詁》(1937. 成都: 成都古籍書店, 1988), 416頁。

adversary by force when there is no adversary.“¹⁰ Wing-Tsit Chan übersetzt folgendermaßen: „To march without formation, to stretch one's arm without showing it, to confront enemies without seeming to meet them, to hold weapons without seeming to have them.“¹¹ Victor H. Mair übersetzt: „This is called marching without ranks, bearing nonexistent arms, flourishing nonexistent weapons, driving back nonexistent enemies.“¹²

„攘無臂。扔無敵。“ („...[die Ärmel] aufkrempeln, ohne die Arme [zu zeigen]; sich [mit dem Gegner] konfrontieren, ohne [sich als] Gegner [darzustellen]; ...“): Bezüglich der Zeichen, die ich hier beide als „sich konfrontieren mit“ übersetze, nämlich „扔“, reng, bzw. das Zeichen „乃“, nai, das sowohl Jiaben als auch Yiben verwenden, siehe auch Kapitel 38 („上禮爲之而莫之應。則攘臂而扔之。“ / „Jene von hoher Ritentreue handeln und wenn niemand reagiert, dann krepeln sie die Ärmel auf und zerren sie herbei.“ Siehe auch die Version der beiden Seidentexte.). Das Zeichen „乃“, nai, wird im 《廣雅·釋詁一》, guang ya, so erklärt: „乃往也。“ („Nai bedeutet hingehen / auf etwas zugehen.“).¹³ Da das Zeichen „乃“, nai, allerdings auch die Bedeutung von „於是“, yu shi („dann“, „danach“), hat,¹⁴ ist es möglich, daß diese Textstelle ursprünglich einen anderen Inhalt ausdrückte. Die Version der Seidentexte kann man deshalb auch folgendermaßen übersetzen: „Dies wird genannt, sich aufreihen, *ohne* Reihen [zu bilden]; [die Ärmel] aufkrempeln, *ohne* die Arme [zu zeigen]; [Waffen] in Händen halten, *ohne* Waffen [zu zeigen]. Dann ist man *ohne* Gegner.“

„禍莫大於輕敵。輕敵幾喪吾寶。“ / „Es gibt kein größeres Unheil, als den Gegner leicht zu nehmen. Wenn ich den Gegner leicht nehme, bin ich nahe daran, meine Schätze zu verlieren.“:

Das Jiaben schreibt: „驪（禍）莫72於（大）於无適（敵）。无適（敵）斤（近）亡吾吾葆（寶）矣。“¹⁵ („Es gibt kein größeres Unheil, als *ohne* Gegner zu sein. Bin ich *ohne* Gegner, bin ich *nahe* daran, meine meine Schätze zu *verlieren*.“). Das Yiben schreibt: „禍莫大於无敵。无敵近亡吾葆（寶）矣。“¹⁶ („Es gibt kein größeres Unheil, als *ohne* Gegner zu sein. Bin ich *ohne* Gegner, bin ich *nahe* daran, meine Schätze zu

¹⁰ D.C. Lau, *Chinese Classics: Tao Te Ching* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1982), p. 247.

¹¹ Wing-Tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1973), p. 172.

¹² Victor H. Mair, *Tao Te Ching: The Classic Book of Integrity and the Way* (New York, Toronto, London and others: Bantam Books, 1990), p. 44.

¹³ Zum Zeichen „乃“, nai, siehe 《漢語大字典》，第一卷，31頁。

¹⁴ Siehe hierzu im besonderen Kapitel 54.

¹⁵ Siehe 《馬王堆漢墓帛書》（壹）（北京：文物出版社，1980），6頁 und 高明，《帛書老子校注》（北京：中華書局，1996），171頁。

¹⁶ Siehe 《馬王堆漢墓帛書》（壹），92頁 und 高明，171頁。

verlieren.“). Im Jiaben wird versehentlich das Zeichen „大“, da („groß“) als „於“, *yu* (eine Partikel) geschrieben und das Zeichen „吾“, *wu* („ich“, „mein“), wiederholt.

D.C. Lau übersetzt: „There is no disaster greater than being without an equal. Being without an equal nearly cost me my treasure.“¹⁷ Wing-Tsit Chan übersetzt: „There is no greater disaster than to make light of the enemy. Making light of the enemy will destroy my treasures.“¹⁸ Robert G. Henricks übersetzt: „Of disasters, none is greater than [thinking] you have no rival. To think you have no rival is to come close to losing my treasures.“¹⁹

Dieser und der vorangehende Textabschnitt bedürfen noch weiterer Untersuchung.

Die Fu-Yi-Ausgabe (傅奕本) verwendet wie das Jiaben und das Yiben nicht die Formulierung „輕敵“, *qing di* („den Gegner leicht nehmen“), sondern „無敵“, *wu di* („ohne Gegner sein“). Gao Ming ist der Ansicht, daß dies auch die ursprüngliche Version Wang Bis sei, da dieser in seinem Kommentar genau diese beiden Zeichen erwähnt. Gemeint ist mit „無敵“, *wu di* („ohne Gegner sein“), wohl, so stark zu sein, daß man ohnegleichen ist.²⁰ Richard John Lynn schreibt: „Once all viable opponents are eliminated by force, one would, to be sure, control all under Heaven, but such control, built entirely on force, would be the greatest possible disaster.“²¹

Dominanz und Herrschaft stellen im Buch *Laozi* keine Orientierungsmaßstäbe dar. Diese Stelle kann man in Bezug setzen zu Kapitel 30 („不敢以取強。“ / „Sie wagen nicht, das Bezwingen zu wählen.“ Siehe auch die Version der Seidentexte und die des Bambustextes A. Im gleichen Kapitel: „物壯則老。“ / „Wenden Dinge/Menschen Gewalt an, so altern sie [vorzeitig].“ Siehe allerdings auch die Version der Seidentexte, vor allem die des Bambustextes A.), 42 („強梁者不得其死。吾將以爲教父。“ / „Die Gewalttätigen sterben keines natürlichen Todes. Dies sehe ich an als einen Vater meiner Lehren.“ Siehe auch die Version des Jiabens.) und 55 („益生曰祥。心使氣曰強。物壯則老。“ / „Dem Leben etwas hinzufügen heißt, Unheilvolles [tun]. Wenn das Herz (*xin*) das Qi lenkt, heißt [dies] zu erzwingen. Wenden Dinge/Menschen Gewalt an, so altern sie [vorzeitig].“).

Das Zeichen „寶“, *bao* („Schatz“, „Schätze“), bezieht sich gemäß des Wang-Bi-Kommentars auf die drei Schätze in Kapitel 67.

¹⁷ D.C. Lau, *Chinese Classics: Tao Te Ching* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1982), p. 247.

¹⁸ Wing-Tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1973), p. 172.

¹⁹ Robert G. Henricks, *Lao-Tzu Te-Tao Ching: A New Translation Based on the Recently Discovered Ma-wang-tui Texts* (New York: Ballantine Books, 1989), p. 164.

²⁰ Siehe 高明, 《帛書老子校注》(北京:中華書局, 1996), 171頁。

²¹ Richard John Lynn, *The Classic of the Way and Virtue: A New Translation of the Tao-te ching of Laozi as Interpreted by Wang Bi* (New York: Columbia University Press, 1999), p. 177, note 2.

„故抗兵相加。哀者勝矣。“ / „Daher, wenn man die Waffen erhebt und aufeinandertrifft, gewinnt der, der Bedauern empfindet.“ :

Das Jiaben schreibt: „故稱兵相若。則哀者勝矣。“²² („Daher, wenn man die Waffen erhebt und etwa gleich stark ist, gewinnt der, der Bedauern empfindet.“). Das Yiben schreibt: „故抗兵相若。而依（哀）者朕（勝）〔矣〕。209■“²³ („Daher, wenn man die Waffen erhebt und etwa gleich stark ist, gewinnt der, der Bedauern empfindet.“).

D.C. Lau übersetzt: „Thus when the two sides raising arms against each other are evenly matched, it is the one that is sorrow-stricken that wins.“²⁴ Wing-Tsit Chan übersetzt: „Therefore when armies are mobilized and issues joined, the man who is sorry {To Wang Pi, *ai* here does not mean sorrow but kindness.} over the fact will win.“²⁵

Wang-Bi versteht das Zeichen „抗“, kang, („widersetzen“, „erheben“) als „舉“, ju („erheben“). Das Zeichen „稱“, cheng, das das Jiaben verwendet, hat ebenso die Bedeutung von „舉“, ju („erheben“).²⁶ Liu Shiwei (劉師培) sieht das Zeichen „哀“, ai („trauern“, „Bedauern empfinden“), in Verbindung mit Kapitel 31 („殺人之衆。以哀悲泣之。戰勝以喪禮處之。“ / „Wenn Menschen in Mengen getötet werden, sollte man dies in Trauer und Gram beweinen. Siegt man in einem Gefecht, sollte man dies wie eine Bestattungszeremonie behandeln.“). Yi Shunding (易順鼎) liest es als das Zeichen „愛“, ai („lieben“, „sorgsam umgehen mit“), und sieht es in Verbindung mit Kapitel 67 („夫慈以戰則勝。“ / „Die Fürsorglichkeit: kämpft man mit ihr, dann siegt man; ...“).²⁷

²² Siehe 高明, 《帛書老子校注》(北京:中華書局, 1996), 172頁。

²³ Siehe 高明, 172頁。

²⁴ D.C. Lau, *Chinese Classics: Tao Te Ching* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1982), p. 247.

²⁵ Wing-Tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1973), p. 172.

²⁶ Siehe 高明, 172頁。Des weiteren siehe auch 《漢語大字典》, 第三卷, 1843-1844頁; 第四卷, 2619頁。

²⁷ Siehe 蔣錫昌, 《老子校詁》(1937。成都:成都古籍書店, 1988), 419頁。

Wang-Bi-Textversion:

七十章

Kapitel 70

吾言甚易知。甚易行。
天下莫能知。莫能行。
言有宗。事有君。夫唯
無知。是以不我知。知
我者希。則我者貴。是
以聖人被褐懷玉。

Meine Rede ist äußerst einfach zu verstehen, äußerst einfach auszuführen. Niemand in der Welt kann sie [jedoch] verstehen, niemand kann sie ausführen. Die Rede hat einen Vorfahren. Die Angelegenheiten haben ein Oberhaupt. Nur weil sie ohne Verständnis sind, deshalb verstehen sie mich nicht. Wenn diejenigen, die *mich* verstehen, wenige sind, dann bin ich wertgeschätzt. Deshalb tragen Menschen des Einklangs [zwar] grobe Kleidung, [doch] sie tragen Jade an ihrer Brust.

Jiaben-Seidentextversion:

Yiben-Seidentextversion:

吾言甚易知也。甚易行 **73** 也。而人莫之能知也。而莫之能行也。言有君。事有宗。夫唯无知也。是以不〔我知。知 **74** 者希。則〕我貴矣。是以聖人被褐而褰（懷）玉。

吾言易知也。易行也。而天下莫之能知也。莫之能行也。夫言又（有）宗。事又（有）君。夫唯无知 **209** 也。是以不我知。知者希。則我貴矣。是以耶（聖）人被褐而褰（懷）玉。

Erläuterungen:

In den beiden Mawangdui-Ausgaben findet sich dieses Kapitel dort, wo in der Wang-Bi-Ausgabe das Kapitel 72 plaziert ist.

„吾言甚易知。甚易行。天下莫能知。莫能行。言有宗。事有君。“ / „Meine Rede ist äußerst einfach zu verstehen, äußerst einfach auszuführen. Niemand in der Welt kann sie [jedoch] verstehen, niemand kann sie ausführen. Die Rede hat einen Vorfahren. Die Angelegenheiten haben ein Oberhaupt.“:

Das Jiaben schreibt: „吾言甚易知也。甚易行 **73** 也。而人莫之能知也。而莫之能行也。言有君。事有宗。“¹ („Meine Rede ist äußerst einfach zu verstehen, äußerst einfach auszuführen. *Dennoch* kann niemand *unter den Menschen* sie verstehen *und* niemand kann sie ausführen. Die Rede hat *ein Oberhaupt*. Die Angelegenheiten haben *einen Vorfahren*.“). Das Yiben schreibt: „吾言易知也。易行也。而天下莫之能知也。莫之能行也。夫言又（有）宗。事又（有）君。“² („Meine Rede ist einfach zu verstehen, einfach auszuführen. *Dennoch* kann niemand in der Welt sie verstehen, niemand kann sie ausführen. Die Rede hat einen Vorfahren. Die Angelegenheiten haben ein Oberhaupt.“).

D.C. Lau übersetzt: „My words are very easy to understand and very easy to put into practice, yet amongst men there is no one who is able to understand them and there is no one who is able to put them into practice. Words have an ancestor and affairs have a sovereign.“³ Wing-Tsit Chan übersetzt: „My

¹ Siehe 高明, 《帛書老子校注》(北京:中華書局, 1996), 173, 174頁。

² Siehe 高明, 173, 174頁。

³ D.C. Lau, *Chinese Classics: Tao Te Ching* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1982), p.

doctrines are very easy to understand and very easy to practice, but none in the world can understand or practice them. My doctrines have a source (Nature); my deeds have a master (Tao).“⁴

Siehe auch Kapitel 78 („弱之勝強。柔之勝剛。天下莫不知。莫能行。“ / „Daß das Schwache das Starke besiegt, daß das Weiche das Harte besiegt, es gibt niemanden in der Welt, der dies nicht weiß, niemand kann es praktizieren.“).

„夫唯無知。是以不我知。知我者希。則我者貴。“ / „Nur weil sie ohne Verständnis sind, deshalb verstehen sie mich nicht. Wenn diejenigen, die *mich* verstehen, wenige sind, dann bin ich wertgeschätzt.“:

Das Jiaben schreibt: „夫唯無知也。是以不〔... 74...〕我貴矣。“⁵ („Nur weil sie *ohne* Verständnis sind, deshalb [...] nicht. [...] bin ich wertgeschätzt.“). Das Yiben schreibt: „夫唯無知²⁰⁹也。是以不我知。知者希。則我貴矣。“⁶ („Nur weil sie *ohne* Verständnis sind, deshalb verstehen sie mich nicht. Wenn diejenigen, die verstehen, wenige sind, dann bin ich wertgeschätzt.“). Die Version des Yibens erscheint mir logisch stimmiger als die Wang-Bi-Textversion.

D.C. Lau übersetzt: „It is because men are ignorant that they fail to understand me. When those who understand me are few, then I shall be highly valued.“⁷ Wing-Tsit Chan übersetzt: „It is because people do not understand this that they do not understand me. Few people know me, and therefore I am highly valued.“⁸

Daß Lehrer von ihrer Umwelt häufig nicht verstanden wurden (und werden), war (und ist) kein Einzelfall. Auch Konfuzius konstatiert diese Tatsache. In Kapitel 14/37, „憲問“, xian wen, im *Lunyu* findet man folgende Textpassage: „子曰。莫我知也夫。子貢曰。何爲其莫知子也。子曰。不怨天。不尤人。下學而上達。知我者其天乎。“⁹ („Der Meister sagte: ‘Niemand versteht mich.’ Zi Gong sagte: Was bedeutet, niemand verstehe Sie?’ Der Meister sagte: ‘Ich grolle nicht dem Himmel, ich tadle nicht die Menschen. Ich lerne von dem, was unten ist, und verstehe dadurch, was oben ist. Wenn mich jemand versteht, dann ist es der Himmel.’“).

„是以聖人被褐懷玉。“ / „Deshalb tragen Menschen des Einklangs [zwar] grobe Klei-

249.

⁴ Wing-Tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1973), p. 172.

⁵ Siehe 《馬王堆漢墓帛書》(壹)(北京:文物出版社, 1980), 6頁。

⁶ Siehe 《馬王堆漢墓帛書》(壹), 92頁。

⁷ D.C. Lau, *Chinese Classics: Tao Te Ching* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1982), p.

249.

⁸ Wing-Tsit Chan, p. 172.

⁹ Siehe 《新譯四書讀本》, 謝冰瑩及其他人編譯(台北:三民書局, 1987), 236頁。

dung, [doch] sie tragen Jade an ihrer Brust.“:

Das Jiaben schreibt: „是以聖人被褐而褰（懷）玉。“¹⁰ („Deshalb tragen Menschen des Einklangs [zwar] grobe Kleidung, *doch* sie tragen Jade an ihrer Brust.“). Das Yiben schreibt: „是以耶（聖）人被褐而褰（懷）玉。“¹¹ („Deshalb tragen Menschen des Einklangs [zwar] grobe Kleidung, *doch* sie tragen Jade an ihrer Brust.“).

D.C. Lau übersetzt: „Hence the sage, while clad in homespun, conceals on his person a piece of priceless jade.“¹² Wing-Tsit Chan übersetzt: „Therefore the sage wears a coarse cloth on top and carries jade within his bosom.“¹³

Siehe hierzu auch Kapitel 67 (Jiaben: „〔…〕。67夫唯〔大〕。故不肖（肖）。若肖（肖）。細久矣。“ / „[...] Nur, weil [...], daher sieht es / sehe ich nach nichts aus. Wenn es/ich nach etwas aussähe, *wäre es/ich lange schon winzig.*“).

¹⁰ Siehe 高明，《帛書老子校注》（北京：中華書局，1996），176頁。

¹¹ Siehe 高明，176頁。

¹² D.C. Lau, *Chinese Classics: Tao Te Ching* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1982), p. 249.

¹³ Wing-Tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1973), p. 172.

Wang-Bi-Textversion:

七十一章

Kapitel 71

知不知上。不知知病。
夫唯病病。是以不病。
聖人不病。以其病病。
是以不病。

Zu wissen, daß man nicht weiß, ist das Beste. Nicht zu wissen, daß man weiß, ist krankhaft. *Nur weil man Krankheit als Krankheit erkennt, deshalb ist man nicht krank.* Daß Menschen des Einklangs nicht krank sind, liegt daran, daß sie Krankheit als Krankheit erkennen, deshalb sind sie nicht krank.

Jiaben-Seidentextversion:

Yiben-Seidentextversion:

知不知尚矣。不知知病矣。是以聖人之不病。以其 75〔病病。是以不病〕。

知不知尚矣。不知知病矣。是以耶（聖）人之不〔病〕 210■也。以其病病也。是以不病。

Erläuterungen:

In den beiden Mawangdui-Ausgaben findet sich dieses Kapitel dort, wo in der Wang-Bi-Ausgabe das Kapitel 73 plaziert ist.

„知不知上。不知知病。“ / „Zu wissen, daß man nicht weiß, ist das Beste. Nicht zu wissen, daß man weiß, ist krankhaft.“:

Das Jiaben schreibt: „知不知尚矣。不知知病矣。“¹ („Zu wissen, daß man nicht weiß, ist das Beste. Nicht zu wissen, daß man nicht weiß, ist krankhaft.“). Das Yiben schreibt: „知不知尚矣。不知知病矣。“² („Zu wissen, daß man nicht weiß, ist das Beste. Nicht zu wissen, daß man weiß, ist krankhaft.“).

D.C. Lau übersetzt: „To know yet to think that one does not know is the best; not to know yet to think that one knows will put one in difficulty.“³ Wing-Tsit Chan übersetzt: „To know that you do not know is the best. To pretend to know when you do not know is a disease.“⁴ Robert G. Henricks übersetzt: „To know you don't know is best. Not to know you [don't] know is a flaw.“⁵ Victor H. Mair übersetzt: „To realize that you do not understand is a virtue; not to realize that you do not understand is a defect.“⁶

In Kapitel 2/17, „爲政“, , im *Lunyu* findet man folgende Textpassage: „子曰。由誨女知之乎。知之爲知之。不知爲不知。是知也。“⁷ („Der Meister sagte: ‘You, soll ich

¹ Siehe 高明, 《帛書老子校注》(北京:中華書局, 1996), 177頁。

² Siehe 高明, 177頁。

³ D.C. Lau, *Chinese Classics: Tao Te Ching* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1982), p. 251.

⁴ Wing-Tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1973), p. 172.

⁵ Robert G. Henricks, *Lao-Tzu Te-Tao Ching: A New Translation Based on the Recently Discovered Ma-wang-tui Texts* (New York: Ballantine Books, 1989), p. 168.

⁶ Victor H. Mair, *Tao Te Ching: The Classic Book of Integrity and the Way* (New York, Toronto, London and others: Bantam Books, 1990), p. 46.

⁷ Siehe 《新譯四書讀本》, 謝冰瑩及其他人編譯(台北:三民書局, 1987), 80頁。Ich wurde auf diese Stelle aufmerksam durch die Lektüre von Wing-Tsit Chan, *A Source Book in Chinese*

Dich unterweisen im Verstehen/Wissen?. Was Du verstehst/weiß, das behandle als Verstehen/Wissen. Was Du nicht verstehst/weiß, das behandle als Nicht-Verstehen/Nicht-Wissen. Das ist [wahres] Verstehen/Wissen.’“)

Es ist meines Erachtens nach das Wissen um die Begrenztheit menschlichen Wissens, das im Buch *Laozi* zu einer Haltung führt, die einer Konzentration auf und dem Vertrauen in (die Instrumentalisierung von) Wissen so kritisch gegenübersteht. Siehe diesbezüglich auch die Aussagen aus Kapitel 23 („庚桑楚“, geng sang chu) und 3 („養生主“, yang sheng zhu) im Buch *Zhuangzi* zitiert in „Erläuterungen“ zu Kapitel 20. Andererseits gehen die Daoisten davon aus, daß im Menschen bereits alles Wissen angelegt ist („inneres Wissen“), daß er für ein Leben im Einklang mit anderen Menschen und der Mitschöpfung benötigt. Sich durch die Anhäufung von „äußerem Wissen“ von naturnahen Lebensweisen zu entfernen, führt ihrem Verständnis gemäß zu einer Verzerrung jenes „inneren Wissens“ und damit zum Verlust der Basis für ein harmonisches Leben.

Siehe auch Kapitel 47 (Jiabien: „不出於戶。以知天下。不規（窺）於牖。以知天道。“ / „Man geht nicht *aus* der Tür, *um* die Welt zu verstehen. Man blickt nicht *aus* dem Fenster, *um* das Dao des Himmels zu *verstehen*.“), 65 (Yiben: „故以知（智）知（治）國。國之賊也。以不知（智）知（治）國。國之德也。“ / „Daher, mit *Wissen* um ein Land zu *wissen*, ist Diebstahl an einem Land. Mit *Nicht-Wissen* um ein Land zu *wissen*, ist *eine Wohltat (Tugend)* für ein Land.“).

„夫唯病病。是以不病。聖人不病。以其病病。是以不病。“ / „Nur weil man *Krankheit als Krankheit erkennt*, deshalb ist man nicht krank. Daß Menschen des Einklangs nicht krank sind, liegt daran, daß sie Krankheit als Krankheit erkennen, deshalb sind sie nicht krank.“:

Das Jiaben schreibt: „是以聖人之不病。以其 75〔病病。是以不病〕。“⁸ („Deshalb, daß Menschen des Einklangs nicht krank sind, liegt daran, [...].“). Das Yiben schreibt: „是以耶（聖）人之不〔病〕 210■也。以其病病也。是以不病。“⁹ („Deshalb, daß Menschen des Einklangs nicht [...], liegt daran, daß sie Krankheit als Krankheit erkennen. Deshalb sind sie nicht krank.“).

D.C. Lau übersetzt: „That the sage meets with no difficulty is because he is alive to difficulty. That is why he meets with no difficulty.“¹⁰ Wing-Tsit Chan übersetzt: „Only when one recognizes this disease as a disease can one be free from the disease. The sage is free from the disease. Because he recognizes this

Philosophy (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1973), p. 173.

⁸ Siehe 高明, 《帛書老子校注》(北京: 中華書局, 1996), 178頁。

⁹ Siehe 高明, 178頁。

¹⁰ D.C. Lau, *Chinese Classics: Tao Te Ching* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1982), p.

disease to be disease, he is free from it.“¹¹ Robert G. Henricks übersetzt: „Therefore, the Sage's not **being flawed** stems from his recognizing a flaw as a flaw. Therefore, he is flawless.“¹²

251.

¹¹ Wing-Tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1973), p. 172.

¹² Robert G. Henricks, *Lao-Tzu Te-Tao Ching: A New Translation Based on the Recently Discovered Ma-wang-tui Texts* (New York: Ballantine Books, 1989), p. 168.

Wang-Bi-Textversion:

七十二章

Kapitel 72

民不畏威。則大威至。
無狎其所居。無厭其所
生。夫唯不厭是以不厭
。是以聖人自知不自見
。自愛不自貴。故去彼
取此。

Wenn die Leute Autorität nicht mehr respektieren, dann ist eine große Autorität angekommen. Man schränke nicht ihre Bleibe (ihren Lebensraum) ein. Man übe keinen Druck aus auf ihr Leben. Nur, weil kein Druck ausgeübt wird, deshalb empfinden sie keinen Druck. Deshalb kennen Menschen des Einklangs sich selbst, doch stellen sich selbst nicht zur Schau. Sie gehen mit sich selbst sorgsam um, doch überbewerten sich selbst nicht. Daher lassen sie jenes sein und wählen dieses.

Jiaben-Seidentextversion:

〔民之不〕畏畏（威）。則大〔畏（威）將至〕矣。・母（毋）闡（狹、狎）其所居。毋厭（厭）其所生。夫唯弗厭（厭）。是 76〔…〕而不自貴也。故去被（彼）取此。

Yiben-Seidentextversion:

民之不畏畏（威）。則大畏（威）將至矣。毋狎（狹、狎）其所居。毋厭（厭）其所生。夫唯弗厭（厭）。是 210■以不厭（厭）。是以以（聖）人自知而不自見也。自愛而不自貴也。故去罷（彼）而取此。

Erläuterungen:

In den beiden Mawangdui-Ausgaben findet sich dieses Kapitel dort, wo in der Wang-Bi-Ausgabe das Kapitel 74 plaziert ist. Wie man aus der Markierung im Jiaben-Seidentext erkennen kann, handelt es sich bei „Kapitel 72“ ursprünglich möglicherweise um zwei unabhängige „Kapitel“.¹

„民不畏威。則大威至。“ / „Wenn die Leute Autorität nicht mehr respektieren, dann ist eine große Autorität angekommen.“:

Das Jiaben schreibt: „〔民之不〕畏畏（威）。則大〔畏（威）將至〕矣。“² („[...] *Autorität* [...] respektieren, dann [...] große [...].“). Das Yiben schreibt: „民之不畏畏（威）。則大畏（威）將至矣。“³ („Wenn die Leute *Autorität* nicht mehr respektieren, dann *wird* große *Autorität* ankommen.“).

D.C. Lau übersetzt: „When the people are not overawed by what is awesome, then some awful visitation is about to descend upon them.“⁴ Wing-Tsit Chan „übersetzt: „When the people do not fear of what is dreadful {According to Chiao Hung, *wei*, ordinarily meaning power, here means to be dreadful. According to He-shang Kung, however, it means what is harmful.}, then what is greatly dreadful will descend on

¹ Siehe 尹振環, 〈恢復《老子》的本來面目 ---- 帛書《老子》與今本《老子》之比較研究〉, 《文獻》, 1992(3), 70-71頁。

² Siehe 高明, 《帛書老子校注》(北京: 中華書局, 1996), 180頁。

³ Siehe 高明, 180頁。

⁴ D.C. Lau, *Chinese Classics: Tao Te Ching* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1982), p. 251.

them.“⁵

Die Übersetzungen von D.C. Lau und Wing-Tsit Chan folgen dem Textverständnis Heshang Gongs. Meine Interpretation folgt dem Kommentar Wang Bis. Wenn das Volk die Regierenden nicht nur nicht mehr respektiert, sondern wegen deren Tyrannei keine Angst mehr hat vor deren Autorität und Macht, dann entsteht eine große Macht aus dieser Unzufriedenheit, die leicht zur Revolte führen kann.

Das Zeichen „畏“, wei, bedeutet nicht nur „fürchten“, es bedeutet auch „respektieren“ und ist auch identisch mit dem Begriff „威“, wei („Autorität“).⁶ Diese Aussage sollte meiner Meinung nach in Zusammenhang mit Kapitel 20 (Yiben: „人之所畏。亦不可以不畏人。“ / „Derjenige, den die Menschen respektieren, *muß auch die Menschen respektieren*.“ Siehe auch Bambustext B.) betrachtet werden.

„無狎其所居。無厭其所生。夫唯不厭是以不厭。“ / „Man schränke nicht ihre Bleibe (ihren Lebensraum) ein. Man übe keinen Druck aus auf ihr Leben. Nur, weil kein Druck ausgeübt wird, deshalb empfinden sie keinen Druck.“:

Das Jiaben schreibt: „• 母（母）閹（狹、狎）其所居。母獸（厭）其所生。夫唯弗獸（厭）。是 76〔以不厭〕。“⁷ („Man schränke *nicht* ihre Bleibe (ihren Lebensraum) ein. Man übe *keinen* Druck aus auf ihr Leben. Nur, weil *kein* Druck ausgeübt wird, des[h]alb ...“). Das Yiben schreibt: „母狎（狹、狎）其所居。母獸（厭）其所生。夫唯弗獸（厭）。是 210■以不厭（厭）。“⁸ („Man schränke *nicht* ihre Bleibe (ihren Lebensraum) ein. Man übe *keinen* Druck aus auf ihr Leben. Nur, weil *kein* Druck ausgeübt wird, deshalb empfinden sie keinen Druck.“).

D.C. Lau übersetzt: „Do not constrict their living space; do not press down on their means of livelihood. It is because you do not press down on them that they will not weary of the burden.“⁹ Wing-Tsit Chan übersetzt: „Do not reduce the living space of their dwellings. Do not oppress their lives. It is because you do not oppress them that they are not oppressed.“¹⁰

„是以聖人自知不自見。自愛不自貴。故去彼取此。“ / „Deshalb kennen Menschen des Einklangs sich selbst, doch stellen sich selbst nicht zur Schau. Sie gehen mit sich selbst sorgsam um, doch überbewerten sich selbst nicht. Daher lassen sie jenes sein

⁵ Wing-Tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1973), p. 173.

⁶ Siehe 《漢語大字典》，第四卷，2532頁。

⁷ Siehe 《馬王堆漢墓帛書》（壹）（北京：文物出版社，1980），6頁 und 高明，《帛書老子校注》（北京：中華書局，1996），181頁。

⁸ Siehe 《馬王堆漢墓帛書》（壹），92頁 und 高明，181頁。

⁹ D.C. Lau, *Chinese Classics: Tao Te Ching* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1982), p. 251.

¹⁰ Wing-Tsit Chan, p. 173.

und wählen dieses.“:

Das Jiaben schreibt: „[...] 而不自貴也。故去被（彼）取此。“¹¹ („[...], *doch* überbewerten sich nicht selbst. Daher lassen sie jenes sein und wählen dieses.“). Das Yi-ben schreibt: „是以耶（聖）人自知而不自見也。自愛而不自貴也。故去罷（彼）而取此。“¹² („Deshalb kennen Menschen des Einklangs sich selbst, *doch* stellen sich selbst nicht zur Schau. Sie gehen mit sich selbst sorgsam um, *doch* überbewerten sich nicht selbst. Daher lassen sie jenes sein *und* wählen dieses.“).

D.C. Lau übersetzt: „Hence the sage knows himself but does not display himself, treasures himself but does not exalt himself. Hence he discards the one and takes the other.“¹³ Wing-Tsit Chan übersetzt: „Therefore the sage knows himself but does not show himself. He loves himself but does not exalt himself. Therefore he rejects the one but accepts the other.“¹⁴

Menschen des Einklangs betrachten sich selbst nicht als etwas Besseres als die ihnen anvertrauten Menschen; sie sehen sich selbst nicht als „edel“, als „adlig“ an.

Siehe auch Kapitel 22 („是以聖人抱一爲天下式。不自見。故明。不自是。故彰。不自伐。故有功。不自矜。故長。“ / „Deshalb umfassen Menschen des Einklangs die Einheit und werden zu einem Muster für die Welt. Sie stellen sich selbst nicht zur Schau, daher sind sie klar (*ming*). Sie sind nicht anmaßend, daher sind sie markant. Sie rühmen sich nicht selbst, daher sind sie verdienstvoll. Sie sind nicht überheblich, daher sind sie [in der] leitend[en Position].“) und Kapitel 47 („不出戶。知天下。不闚牖。見天道。“ / „Ohne aus der Tür zu gehen, versteht man die Welt. Ohne aus dem Fenster zu blicken, sieht man das Dao des Himmels.“ Siehe auch die Version der Seidentexte.).

Zum Zeichen „此“, ci („dieses“), siehe auch Erläuterungen zu Kapitel 12 („故去彼取此。“ / „Daher lassen sie jenes sein und wählen dieses.“).

¹¹ Siehe 高明, 《帛書老子校注》(北京:中華書局, 1996), 183 頁。

¹² Siehe 高明, 183 頁。

¹³ D.C. Lau, *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1973), p. 251.

¹⁴ Wing-Tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1973), p. 173.

勇於敢則殺。勇於不敢則活。此兩者或利或害。天之所惡。孰知其故。是以聖人猶難之。天之道。不爭而善勝。不言而善應。不召而自來。繹然而善謀。天網恢恢。疏而不失。

Ist man mutig im Wagen, dann wird man getötet. Ist man mutig im Nicht-Wagen, dann lebt man. Von diesen beiden ist eines vorteilhaft, eines schädlich. Was der Himmel verabscheut, wer kennt seinen Grund? *Deshalb behandeln Menschen des Einklangs es, als sei es schwierig.* Das Dao des Himmels ist es, nicht zu konkurrieren, doch gut zu sein im Siegen; nicht zu reden, doch gut zu sein im Antworten; ohne herbeigerufen zu werden, von alleine zu kommen; locker zu sein, doch gut zu sein im Planen. Das Netz des Himmels ist groß. Es ist weit, doch es verliert nichts.

Jiaben-Seidentextversion:

• 勇於敢者〔則 77 殺。勇〕於不敢者則枯（活）。〔…。不戰 78 而善勝〕。不言而善應。不召而自來。彈（坦）而善謀。〔天網恢恢。疏而不失〕。

Yiben-Seidentextversion:

勇於敢則殺。勇於不敢則枯（活）。〔此〕 211 兩者或利或害。天之所亞（惡）。孰知其故。天之道。不單（戰）而善朕（勝）。不言而善應。弗召而自來。211 單（坦）而善謀。天罔（網）絳絳（恢恢、絳絳）。疏而不失。

Erläuterungen:

In den beiden Mawangdui-Ausgaben findet sich dieses Kapitel dort, wo in der Wang-Bi-Ausgabe das Kapitel 75 plaziert ist.

„勇於敢則殺。勇於不敢則活。此兩者或利或害。天之所惡。孰知其故。是以聖人猶難之。“ / „Ist man mutig im Wagen, dann wird man getötet. Ist man mutig im Nicht-Wagen, dann lebt man. Von diesen beiden ist eines vorteilhaft, eines schädlich. Was der Himmel verabscheut, wer kennt seinen Grund? *Deshalb behandeln Menschen des Einklangs es, als sei es schwierig.*“:

Das Jiaben schreibt: „• 勇於敢者〔則 77 殺。勇〕於不敢者則枯（活）。〔…〕。“¹ („Diejenigen, die mutig sind im Wagen, [...]. Diejenigen, die [...] im Nicht-Wagen, leben. Von diesen beiden ist eines vorteilhaft, eines schädlich. Was der Himmel verabscheut, wer kennt seinen Grund?“). Das Yiben schreibt: „勇於敢則殺。勇於不敢則枯（活）。〔此〕 211 兩者或利或害。天之所亞（惡）。孰知其故。“² („Ist man mutig im Wagen, dann wird man getötet. Ist man mutig im Nicht-Wagen, dann lebt man. Von [...] beiden ist eines vorteilhaft, eines schädlich. Was der Himmel verabscheut, wer kennt seinen Grund?“).

D.C. Lau übersetzt: „He who is fearless in being bold will meet with his death; he who is fearless in

¹ Siehe 高明, 《帛書老子校注》(北京:中華書局, 1996), 184 頁。

² Siehe 高明, 184 頁。

being timid will stay alive. Of the two, one leads to good, the other to harm. Of heaven's hates, who knows the reason."³ Wing-Tsit Chan übersetzt: „He who is brave in daring will be killed. He who is brave in not daring will live. Of these two, one is advantageous and one is harmful. Who knows why Heaven dislikes what it dislikes? Even the sage considers it a difficult question."⁴

„勇於敢則殺。勇於不敢則活。“ („Ist man mutig im Wagen, dann wird man getötet. Ist man mutig im Nicht-Wagen, dann lebt man.“): Gao Ming zitiert Jiang Xichang (蔣錫昌), der diese Stelle in Verbindung mit Kapitel 76 („故堅強者死之徒。柔弱生之徒。“ / „Daher sind das Feste und Starre Anhänger des Todes, das Weiche und Schwache sind Anhänger des Lebens.“ Siehe auch die Version des Jiabens.) liest und deshalb „敢“, gan („wagen“), mit „堅強“, jian qiang („das Feste und Starre“), und „不敢“, bu gan („nicht wagen“), mit „柔弱“, rou ruo („das Weiche und Schwache“), zueinander in Beziehung setzt.⁵ Meiner Ansicht nach sind viele Aussagen im Buch *Laozi* weniger auf das Individuum und die unmittelbaren Rückwirkungen auf das Individuum zu beziehen, als vielmehr auf die Verhaltensweisen ganzer Gruppen, ganzer Völker und die langfristigen Auswirkungen auf diese Gruppen, Völker. Deshalb besteht meiner Ansicht nach auch eine Verbindung zu Kapitel 54 („善建者不拔。善抱者不脫。子孫以祭祀不輟。“ / „Was gut errichtet ist, läßt sich nicht entwurzeln. Was man gut umfaßt, läßt sich nicht entziehen. Die Kinder und Enkelkinder fahren somit unaufhörlich mit dem Opfern fort.“).

„是以聖人猶難之。“ („Deshalb behandeln Menschen des Einklangs es, als sei es schwierig.“): Neben dem Jiaben und dem Yiben fehlt dieser Satz auch noch in mehreren anderen Ausgaben.⁶

„天之道。不爭而善勝。不言而善應。不召而自來。繹然而善謀。天網恢恢。疏而不失。“ / „Das Dao des Himmels ist es, nicht zu konkurrieren, doch gut zu sein im Siegen; nicht zu reden, doch gut zu sein im Antworten; ohne herbeigerufen zu werden, von alleine zu kommen; locker zu sein, doch gut zu sein im Planen. Das Netz des Himmels ist groß. Es ist weit, doch es verliert nichts.“:

Das Jiaben schreibt: „[... 78...]。不言而善應。不召而自來。彈（坦）而善謀。[...]。“⁷ („[...] nicht zu reden, doch gut zu sein im Antworten; ohne herbeigerufen

³ D.C. Lau, *Chinese Classics: Tao Te Ching* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1982), p. 253.

⁴ Wing-Tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1973), p. 173.

⁵ Siehe 高明, 《帛書老子校注》(北京:中華書局, 1996), 185頁。

⁶ Siehe 高明, 184頁。

⁷ Siehe 《馬王堆漢墓帛書》(壹)(北京:文物出版社, 1980), 6頁 und 高明, 185頁。

zu werden, von alleine zu kommen; locker zu sein, doch gut zu sein im Planen. [...].“). Das Yiben schreibt: „天之道。不單（戰）而善朕（勝）。不言而善應。弗召而自來。
211 單（坦）而善謀。天罔（網）絳絳（恢恢、絳絳）。疏而不失。“⁸ („Das Dao des Himmels ist es, nicht zu *kämpfen*, doch gut zu sein im Siegen; nicht zu reden, doch gut zu sein im Antworten; ohne herbeigerufen zu werden, von alleine zu kommen; locker zu sein, doch gut zu sein im Planen. Das Netz des Himmels *ist groß*. Es ist weit, doch es verliert nichts.“).

D.C. Lau übersetzt: „The way of heaven is good at overcoming though it does not fight, is good at responding though it does not speak, attracts though it does not summon, is good at laying plans though it appears slack. The net of heaven is cast wide. Its mesh may be coarse, but it lets nothing slip through.“⁹
Wing-Tsit Chan übersetzt: „The Way of Heaven does not compete, and yet it skillfully achieves victory. It does not speak, and yet it skillfully responds to things. It comes to you without your invitation. It is not anxious about things and yet it plans well. Heaven's net is indeed vast. Though its meshes are wide, it misses nothing.“¹⁰

„不召而自來。“ („...; ohne herbeigerufen zu werden, von alleine zu kommen; ...“): Robert G. Henricks übersetzt: „No one summons it, yet it comes on its own“.¹¹

⁸ Siehe 《馬王堆漢墓帛書》（壹）（北京：文物出版社，1980），92頁 und 高明，《帛書老子校注》（北京：中華書局，1996），185頁。

⁹ D.C. Lau, *Chinese Classics: Tao Te Ching* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1982), p. 253.

¹⁰ Wing-Tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1973), p. 173.

¹¹ Robert G. Henricks, *Lao-Tzu Te-Tao Ching: A New Translation Based on the Recently Discovered Ma-wang-tui Texts* (New York: Ballantine Books, 1989), p. 172.

民不畏死。奈何以死懼之。若使民常畏死而爲奇者吾得執而殺之。孰敢。常有司殺者殺。夫代司殺者殺。是謂代大匠斲。夫代大匠斲者。希有不傷其手矣。

Wenn die Leute den Tod nicht [mehr] fürchten, wie kann man sie dann [noch] mit dem Tod verängstigen? Wenn man die Leute beständig den Tod fürchten läßt und die Abweichler, wenn man sie faßt, tötet, wer wagt es dann [noch abzuweichen]? Derjenige, der beständig für das Töten verantwortlich ist, tötet. „Anstelle des für das Töten Verantwortlichen zu töten“, *dies wird genannt*, anstelle des Zimmermannsmeisters zu fällen. Von denen, die anstelle des Zimmermannsmeisters fällen, gibt es selten welche, die ihre Hand nicht verletzen.

Jiaben-Seidentextversion:

Yiben-Seidentextversion:

〔若民恆且不畏死〕。79奈何以殺戇（懼）之也。若民恆是〈畏〉死。則而爲者吾將得而殺之。夫孰敢矣。若民〔恆且〕80必畏死。則恆有司殺者。夫伐（代）司殺者殺。是伐（代）大匠斲也。夫伐（代）大匠斲者。則〔希〕81不傷其手矣。

若民恆且不畏死。若何以殺曜（懼）之也。使民恆且畏死。而爲畸（奇）者〔吾〕212得而殺之。夫孰敢矣。若民恆且必畏死。則恆又（有）司殺者。夫代司殺者殺。是代大匠斲。212夫代大匠斲。則希不傷其手。

Erläuterungen:

In den beiden Mawangdui-Ausgaben findet sich dieses Kapitel dort, wo in der Wang-Bi-Ausgabe das Kapitel 76 plaziert ist.

„民不畏死。奈何以死懼之。若使民常畏死而爲奇者吾得執而殺之。孰敢。“ / „Wenn die Leute den Tod nicht [mehr] fürchten, wie kann man sie dann [noch] mit dem Tod verängstigen? Wenn man die Leute beständig den Tod fürchten läßt und die Abweichler, wenn man sie faßt, tötet, wer wagt es dann [noch abzuweichen]?“:

Im Jiaben fehlt im Vergleich zu den anderen Ausgaben das Zeichen „奇“, qi („andersartig“, „ungewöhnlich“, „nicht regelmäßig“). Das Jiaben schreibt: „〔若民恆且不畏死〕。79奈何以殺戇（懼）之也。若民恆是〈畏〉死。則而爲者吾將得而殺之。夫孰敢矣。“¹ („[...] wie kann man sie dann [noch] mit dem Töten verängstigen? Wenn die Leute *beständig* den Tod fürchten und wir *die, die handeln*, wenn wir sie *fassen*, töten, wer wagt es dann [noch zu handeln]?“). Das Yiben schreibt: „若民恆且不畏死。若何以殺曜（懼）之也。使民恆且畏死。而爲畸（奇）者〔吾〕212得而殺之。夫孰敢矣。“² („Wenn die Leute *beständig* den Tod nicht [mehr] fürchten, *wie kann man* sie dann [noch] mit dem Töten verängstigen? *Läßt* man die Leute *beständig* den Tod fürchten

¹ Siehe 《馬王堆漢墓帛書》（壹）（北京：文物出版社，1980），6頁 und 高明，《帛書老子校注》（北京：中華書局，1996），187頁。

² Siehe 《馬王堆漢墓帛書》（壹），92頁 und 高明，187頁。

und tötet man die *Abweichler*, wenn [...] sie *faßt*, wer wagt es dann [noch abzuweichen]?“).

D.C. Lau übersetzt: „If the common people are constantly unafraid of death, why intimidate them with killing? If the people were constantly afraid of death, and I were able to arrest and put to death those who innovate, then who would dare?“³ Wing-Tsit Chan übersetzt: „The people are not afraid of death. Why, then, threaten them with death? Suppose the people are always afraid of death and we can seize those who are vicious and kill them, who would dare to do so?“⁴ Robert G. Henricks übersetzt: „If the people were constant [in their behavior] and yet did not fear death, how could you use execution to intimidate them? If you brought it about that the people were constant [in their behavior] and moreover feared death, and [we] took those who behaved in abnormal ways and killed them—who would dare act in this way?!“⁵

„民不畏死。奈何以死懼之。“ („Wenn die Leute den Tod nicht [mehr] fürchten, wie kann man sie dann [noch] mit dem Tod verängstigen?“): Das Leben sollte nicht leichtfertig aufs Spiel gesetzt werden, der Tod sollte nicht vorzeitig herbeigeführt werden. Siehe hierzu etwa Kapitel 80 (Yiben: „使民重死而遠徙。“ / „Man veranlasse die Leute, dem Tod große Bedeutung beizumessen und vom Wandern Abstand zu nehmen.“). Wenn ein Herrscher so tyrannisch ist, daß die Menschen sich nicht mehr davor fürchten, in einer Revolte ihr Leben zu lassen, dann sind sie auch durch weitere Todesdrohungen nicht mehr zu bremsen. Es handelt sich hier wohl um einen Appell und eine Warnung an Herrscher, die in Verbindung mit Kapitel 72 („民不畏威。則大威至。“ / „Wenn die Leute Autorität nicht mehr respektieren, dann ist eine große Autorität angekommen.“) zu betrachten sind. Das Zeichen „且“, wie, das im Yiben verwendet wird, lese ich nicht als Konjunktion, wie dies etwa Robert G. Henricks tut,⁶ sondern als eine Hilfspartikel ohne konkrete Bedeutung.⁷

„常有司殺者殺。夫代司殺者殺。是謂代大匠斲。夫代大匠斲者。希有不傷其手矣。“ / „Derjenige, der beständig für das Töten verantwortlich ist, tötet. ‘Anstelle des für das Töten Verantwortlichen zu töten’, dies wird genannt, anstelle des Zimmermannmeisters zu fällen. Von denen, die anstelle des Zimmermannmeisters fällen, gibt es selten welche, die ihre Hand nicht verletzen.“:

Hier gibt es größere Abweichungen zwischen den Seidentextversionen einerseits und der Wang-Bi-Textversion andererseits. Das Jiaben schreibt: „若民〔恆且〕 80 必畏死。“

³ D.C. Lau, *Chinese Classics: Tao Te Ching* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1982), pp. 253-255.

⁴ Wing-Tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1973), p. 173.

⁵ Robert G. Henricks, *Lao-Tzu Te-Tao Ching: A New Translation Based on the Recently Discovered Ma-wang-tui Texts* (New York: Ballantine Books, 1989), p. 174.

⁶ Siehe Robert G. Henricks, p. 174.

則恆有司殺者。夫伐（代）司殺者殺。是伐（代）大匠斲也。夫伐（代）大匠斲者。則〔希〕⁸ 81不傷其手矣。“⁸ („Wenn die Leute [...] den Tod fürchten müssen, dann gibt es beständig jemanden, der für das Töten verantwortlich ist. ‘Anstelle des für das Töten Verantwortlichen zu töten’, dies ist, anstelle des Zimmermannmeisters zu fällen. Fällt man anstelle des Zimmermannmeisters, dann [...], die ihre Hand nicht verletzen.“). Das Yiben schreibt: „若民恆且必畏死。則恆又（有）司殺者。夫代司殺者殺。是代大匠斲。212 夫代大匠斲。則希不傷其手。“⁹ („Wenn die Leute beständig den Tod fürchten müssen, dann gibt es beständig jemanden, der für das Töten verantwortlich ist. ‘Anstelle des für das Töten Verantwortlichen zu töten’, dies ist, anstelle des Zimmermannmeisters zu fällen. Fällt man anstelle des Zimmermannmeisters, dann gibt es nur wenige, die ihre Hand nicht verletzen.“).

D.C. Lau übersetzt: „If the people are constantly afraid of death, then there will constantly be an executioner. Now to kill on behalf of the executioner is what is described as chopping wood on behalf of the master carpenter. Now of those who chop wood on behalf of the master carpenter, few will escape hurting their own hands instead.“¹⁰ Wing-Tsit Chan übersetzt: „There is always the master executioner (Heaven) who kills. To undertake executions for the master executioner is like hewing wood for the master carpenter. Whoever undertakes to hew wood for the master carpenter rarely escapes injuring his own hands.“¹¹ Robert G. Henricks übersetzt: „If the people are constant and moreover necessarily fear death, then we constantly have the one in charge of executions. Now killing people in place of the one in charge of executions, this [is like] cutting wood in place of the head carpenter. And of those who cut wood in place of the head carpenter, very few do not harm their hands!“¹²

Heshang Gong erklärt in seinem Kommentar den Begriff „司殺者“, si sha zhe („der für das Töten Verantwortliche“), als den Himmel (stellvertretend für die Natur), der über alles wacht. Demgemäß kann man diese Aussage dann so verstehen: Wenn Regierende versuchen, die Aufgabe der Natur zu übernehmen (nämlich Leben zu geben und zu nehmen), so wird dies nicht ohne gravierende Folgen bleiben.

Diese Textstelle kann allerdings auch bedeuten, daß es für schwere Vergehen eine Todesstrafe gibt. Diese in gravierenden Fällen angewandte Todesstrafe sollte jedoch nicht von den Herrschenden zur Unterdrückung und Einschüchterung des Volkes eingesetzt werden.

⁷ Siehe 《漢語大字典》，第一卷，16頁。Siehe Punkt fünf.

⁸ Siehe 高明，《帛書老子校注》（北京：中華書局，1996），190頁。

⁹ Siehe 高明，190頁。

¹⁰ D.C. Lau, *Chinese Classics: Tao Te Ching* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1982), p. 255.

¹¹ Wing-Tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1973), p. 173.

¹² Robert G. Henricks, *Lao-Tzu Te-Tao Ching: A New Translation Based on the Recently Discovered Ma-wang-tui Texts* (New York: Ballantine Books, 1989), p. 174.

民之饑。以其上食稅之多。是以饑。民之難治。以其上之有爲。是以難治。民之輕死。以其上求生之厚。是以輕死。夫唯無以生爲者。是賢於貴生。

Daß die Leute hungern, liegt daran, daß die Nahrungsmittelsteuern *ihrer Oberen* zu viel sind; deshalb hungern sie. Daß die Leute *schwer* zu regieren sind, liegt daran, daß ihre *Oberen* handeln; deshalb sind sie *schwer* zu regieren. Daß die Leute den Tod leicht nehmen, liegt daran, daß *ihre Oberen* zu viel vom Leben verlangen. Deshalb nehmen sie den Tod leicht. Nur die, die ohne etwas sind, wofür sie im Leben handeln, sind tüchtiger *als* die, die [einen hohen] Leben[sstandard] überbewerten.

Jiaben-Seidentextversion:

• 人之飢也。以其取食稅（稅）之多也。是以飢。百姓之不治也。以其上有以爲〔也〕。82是以不治。• 民之輕（輕）死也。以其求生之厚也。是以輕（輕）死。夫唯無以生爲者。是賢貴生。

Yiben-Seidentextversion:

人之飢也。以其取食稅（稅）之多。是以飢。百生（姓）之不治也。以其上有以爲也。〔是〕213■以不治。民之輕死也。以其求生之厚也。是以輕死。夫唯無以生爲者。是賢貴生。

Erläuterungen:

In den beiden Mawangdui-Ausgaben findet sich dieses Kapitel dort, wo in der Wang-Bi-Ausgabe das Kapitel 77 plaziert ist. Beachtet man das Jiaben, handelt es sich allem Anschein nach um zwei „Kapitel“.

„民之饑。以其上食稅之多。是以饑。民之難治。以其上之有爲。是以難治。“
/ „Daß die Leute hungern, liegt daran, daß die Nahrungsmittelsteuern *ihrer Oberen* zu viel sind; deshalb hungern sie. Daß die Leute *schwer* zu regieren sind, liegt daran, daß ihre *Oberen* handeln; deshalb sind sie *schwer* zu regieren.“:

Das Jiaben schreibt: „• 人之飢也。以其取食稅（稅）之多也。是以飢。百姓之不治也。以其上有以爲〔也〕。82是以不治。“¹ („Daß die *Menschen hungern*, liegt daran, daß zu viel Nahrungsmittelsteuern *eingegenommen werden*; deshalb *hungern* sie. Daß sich *die Leute nicht in einer Ordnung bewegen*, liegt daran, daß ihre *Oberen etwas haben*, wofür sie *handeln*; deshalb *bewegen sie sich nicht in einer Ordnung*.“). Das Yiben schreibt: „人之飢也。以其取食稅（稅）之多。是以飢。百生（姓）之不治也。以其上之有以爲也。〔是〕213■以不治。“² („Daß die *Menschen hungern*, liegt daran, daß zu viel Nahrungsmittelsteuern *eingegenommen werden*; deshalb *hungern* sie. Daß sich *die Leute nicht in einer Ordnung bewegen*, liegt daran, daß ihre *Oberen etwas haben*, wofür sie *handeln*; des[halb] *bewegen sie sich nicht in einer Ordnung*.“).

¹ Siehe 《馬王堆漢墓帛書》（壹）（北京：文物出版社，1980），6頁 und 高明，《帛書老子校注》（北京：中華書局，1996），192頁。

D.C. Lau übersetzt: „That men are hungry is because too much taxes are eaten up. That is why they are hungry. That the people are not in good order is because those in authority have ulterior motives for their actions. That is why they are not in good order.“³ Wing-Tsit Chan übersetzt: „The people starve because the ruler eats too much tax-grain. Therefore they starve. They are difficult to rule because their ruler does too many things. Therefore they are difficult to rule.“⁴ Victor H. Mair übersetzt: „Human hunger is the result of overtaxation. For this reason, there is hunger. The common people are not governable because of their superiors' actions. For this reason, they are not governable.“⁵

„民之饑。以其上食稅之多。“ („Daß die Leute hungern, liegt daran, daß die Nahrungsmittelsteuern *ihrer Oberen* zu viel sind;“): Benjamin Schwartz schreibt:

Yet these obvious social evils seem to be quintessentially part of the project of civilization as such and the false human consciousness which lies behind it. If this false consciousness originated anywhere, it would seem to have originated first among the Confucian culture heroes who dreamed of „improving on nature“ by concentrating attention on the „good“ and the „beautiful.“ It was inevitable that others would arise to assert their egos against the Tao in even cruder and more direct ways.⁶

„民之難治。以其上之有爲。是以難治。“ („Daß die Leute *schwer* zu regieren sind, liegt daran, daß ihre Oberen handeln; deshalb sind sie *schwer* zu regieren.“): Der Ausdruck „難治“, nan zhi („schwer zu regieren“), erscheint in der Wang-Bi-Ausgabe auch noch an anderer Stelle (Kapitel 65). Jiaben und Yiben schreiben hier in Kapitel 75 „不治“, bu zhi („sich nicht in einer Ordnung bewegen/befinden“). Der Ausdruck „有爲“, you wei („handeln“), bedeutet exzessives, manipulatives Handeln.⁷ Jiaben und Yiben schreiben beide „有以爲“, you yi wei („etwas haben, wofür man handelt“), was bewußtes, beabsichtigtes Handeln meint, das Gegenteil des daoistischen Ideals des „无爲“, wu wei („ohne ein Handeln sein“).⁸ Zu „以爲“, yi wei („etwas, wofür man handelt“), siehe auch Kapitel 38 („上德無爲而無以爲。“ / „Jene von hoher Tugend sind ohne ein Handeln, und da ist nichts, wofür sie handeln.“). Zum „idealen Regieren“ siehe etwa Kapitel

² Siehe 高明, 《帛書老子校注》(北京:中華書局, 1996), 192頁。

³ D.C. Lau, *Chinese Classics: Tao Te Ching* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1982), pp. 256-257.

⁴ Wing-Tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1973), p. 174.

⁵ Victor H. Mair, *Tao Te Ching: The Classic Book of Integrity and the Way* (New York, Toronto, London and others: Bantam Books, 1990), p. 50.

⁶ Benjamin Schwartz, „The Thought of the *Tao-te-ching*,“ in *Lao-tzu and the Tao-te-ching*, ed., Livia Kohn and Michael Lafargue (Albany: State University of New York Press, 1998), p. 203. In Zusammenhang mit diesem Zitat siehe auch Kapitel 2 („天下皆知美之爲美。斯惡已。皆知善之爲善。斯不善已。“ / „Wenn jeder in der Welt das [sogenannte] Schöne als schön kennt, dann ist es bereits zu verabscheuen. Wenn jeder das [sogenannte] Gute *als gut* kennt, dann ist es bereits ungut.“ Siehe auch die Version der Seidentexte und die des Bambustextes A.).

⁷ Siehe 陳鼓應, 《老子今註今譯及評介》(台北:商務印書館, 1995), 225頁。

⁸ Siehe auch die Anmerkungen zu Kapitel 38: in 陳鼓應, 146頁 und in 高明, 3-4頁。

17 („太上。下知有之。其次親而譽之。其次畏之。其次侮之。“ / „Die Besten sind die, von denen man [lediglich] weiß, daß sie existieren. Darauf folgen die, die gemocht *und* gelobt werden. Darauf folgen die, die gefürchtet werden. Darauf folgen die, die verachtet werden.“), 57 („故聖人云。我無爲而民自化。我好靜而民自正。我無事而民自富。我無欲而民自樸。“ / „Daher sprechen Menschen des Einklangs: Ich handle nicht, und die Leute entwickeln sich von alleine. Ich liebe es, ruhig zu sein, und die Leute sind von alleine vorbildlich. Ich bin ohne Angelegenheiten, und die Leute sind von alleine reich. Ich habe kein Begehren, und die Leute sind von alleine ursprünglich.“) und 66 („江海所以能爲百谷王者。以其善下之。故能爲百谷王。是以欲上民必以言下之。欲先民必以身後之。是以聖人處上而民不重。處前而民不害。是以天下樂推而不厭。“ / „Daß die Flüsse und Meere Könige der hundert Bergströme sein können, liegt daran, daß sie gut darin sind, sich unter sie zu begeben. Daher können sie Könige der hundert Bergströme sein. Begehrt man deshalb, über den Leuten zu stehen, muß man sich im Reden unter sie stellen. Will man vor den Leuten stehen, muß man sich selbst hinter sie stellen. *Deshalb*, auch wenn *Menschen des Einklangs* oben verweilen, so empfinden die Leute sie doch nicht als schwer. Auch wenn sie vorne verweilen, so erleiden die Leute doch keinen Schaden. *Deshalb* empfiehlt sie die Welt mit Freude und empfindet sie nicht als Belastung.“ Siehe auch die Version des Bambustextes A.).

„民之輕死。以其上求生之厚。是以輕死。夫唯無以生爲者。是賢於貴生。“ / „Daß die Leute den Tod leicht nehmen, liegt daran, daß *ihre Oberen* zu viel vom Leben verlangen. Deshalb nehmen sie den Tod leicht. Nur die, die ohne etwas sind, wofür sie im Leben handeln, sind tüchtiger *als* die, die [einen hohen] Leben[sstandard] überbewerten.“:

Das Jiaben schreibt: „• 民之輕（輕）死也。以其求生之厚也。是以輕（輕）死。夫唯無以生爲者。是賢貴生。“⁹ („Daß die Leute den Tod leicht nehmen, liegt daran, daß *sie nach einem ordentlichen* Leben verlangen. Deshalb nehmen sie das Sterben leicht. Nur die, die *ohne* etwas sind, wofür sie im Leben handeln, sind tüchtiger als die, die [einen hohen] Leben[sstandard] überbewerten.“). Das Yiben schreibt: „民之輕死也。以其求生之厚也。是以輕死。夫唯無以生爲者。是賢貴生。“¹⁰ („Daß die Leute den Tod leicht nehmen, liegt daran, daß *sie nach einem ordentlichen* Leben verlangen. Deshalb nehmen sie das Sterben leicht. Nur die, die *ohne* etwas sind, wofür sie im Leben handeln, sind tüchtiger als die, die [einen hohen] Leben[sstandard] überbewerten.“).

⁹ Siehe 《馬王堆漢墓帛書》（壹）（北京：文物出版社，1980），6頁 und 高明，《帛書老子校注》（北京：中華書局，1996），194頁。

¹⁰ Siehe 高明，194頁。

D.C. Lau übersetzt: „That the common people treat death lightly is because they set too much store by life. That is why they treat death lightly. It is precisely the man that has no use for life who is wiser than him who values life.“¹¹ Wing-Tsit Chan übersetzt: „The people take death lightly because their ruler strives for life too vigorously. Therefore they take death lightly. It is only those who do not seek after life that excel in making life valuable.“¹²

„民之輕死。以其上求生之厚。是以輕死。“ („Daß die Leute den Tod leicht nehmen, liegt daran, daß ihre Oberen zu viel vom Leben verlangen. Deshalb nehmen sie den Tod leicht.“): In sehr vielen Ausgaben fehlt hier wie im Jiaben und im Yiben das Zeichen „上“, shang („oben“, „die Oberen“, „die Regierenden“).¹³ Es wäre möglich, daß diese Aussage dennoch die gleiche Bedeutung besitzt und sie sich auf die Herrscher bezieht. Weiter oben bei der Aussage mit den Nahrungsmittelsteuern, fehlt ebenfalls das Zeichen „上“, shang („oben“, „die Oberen“, „die Regierenden“), in den Seidentexten und dennoch ist eindeutig die Rede vom repressiven Verhalten der Herrscher.

Yin Zhenhuan ist jedoch der Ansicht, daß es sich bei dem Zeichen „上“, shang, aus mangelndem Textverständnis um eine spätere Einfügung handle. Er versteht den Begriff „厚“, hou, gemäß dem 《左傳·成公十六年》, zuo zhuan („[Das Buch] Zuozhuan“), im Sinne von „溫飽“, wen bao („ausreichend mit Kleidung und Nahrung versorgt“).¹⁴ Meine Übersetzung der Seidentexte ist orientiert an Yin Zhenhuans Erklärungen. Das Volk ist bereit, sein Leben zu riskieren, da die Regierenden durch ihre Tyrannei nicht einmal für das Notwendigste im Leben ihres Volkes Sorge tragen. Siehe auch Kapitel 50 (Jiaben: „而民生生。動皆之死地之十有三。夫何故也。以其生生也。“ / „Doch die Leute versuchen zu überleben. In ihren Handlungen begeben sie sich zu jenen drei von zehn im Bereich des Todes. Welchen Grund hat das? Weil sie versuchen zu überleben.“) und 53 („朝甚除。田甚蕪。倉甚虛。服文綵。帶利劍。厭飲食。財貨有餘。是謂盜夸。非道也哉。“ / „Der Regierungshof ist äußerst sauber, die Felder sind äußerst vernachlässigt, die Vorratskammern sind äußerst leer. Sie (die Herrschenden) sind elegant gekleidet, sie tragen scharfe Schwerter, sie schwelgen in Trinken und Essen; Reichtümer und Wertsachen haben sie im Überfluß. Diese werden Räuberanführer genannt. Dies ist nicht der Weg (das Dao)!“). Dem Begriff „輕死“, qing si („das Sterben leicht nehmen“), hier ist der Begriff „重死“, zhong si („das Sterben schwer/wichtig nehmen“), in Kapitel 80 (Yiben: „使民重死而遠徙。“ / „Man veranlasse die Leute, dem

¹¹ D.C. Lau, *Chinese Classics: Tao Te Ching* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1982), p. 257.

¹² Wing-Tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1973), p. 174.

¹³ Siehe 蔣錫昌, 《老子校詁》 (1937。成都: 成都古籍書店, 1988), 438頁。

¹⁴ Siehe 尹振環, 〈恢復《老子》的本來面目----帛書《老子》與今本《老子》之比較研究〉

Tod große Bedeutung beizumessen und *vom Wandern Abstand zu nehmen*.“) entgegengestellt.

„夫唯無以生爲者。是賢於貴生。“ („Nur die, die ohne etwas sind, wofür sie im Leben handeln, sind tüchtiger *als* die, die [einen hohen] Leben[sstandard] überbewerten.“): Siehe auch Kapitel 72 („是以聖人自知不自見。自愛不自貴。“ / „Deshalb kennen Menschen des Einklangs sich selbst, doch stellen sich selbst nicht zur Schau. Sie gehen mit sich selbst sorgsam um, doch überbewerten sich selbst nicht.“).

In seinem Kommentar am Ende des Kapitels schreibt Wang Bi „民從上也。“ („Die Leute folgen den Oberen.“). Dazu läßt sich sagen, daß man das Regieren letztlich zurückführen kann auf die Leitfunktion des Leittieres einer Herde. Vor allem im Kontext des Buches *Laozi* darf man das Regieren nicht von seiner Fürsorge-Funktion lösen. Wichtig ist eine harmonische Ordnung. Die Beziehung zwischen den Regierenden und ihrem Volk orientiert sich an der Familienstruktur, an der Beziehung zwischen Elterngeneration und Folgegeneration. Dies gilt sowohl für den patriarchalischen Konfuzianismus als auch für die allem Anschein nach nicht patriarchalisch orientierte Weltanschauung des Buches *Laozi*. Im Buch *Laozi* scheint die Beziehung zwischen Mutter(tier) und Nachkommenschaft (ob menschlich oder sonst im Tierreich) zentral. Das Ideal von Menschen des Einklangs ist es deshalb, zu sein wie Muttertiere. Das Oberhaupt eines Klans, eines Stammes, eines Volkes ist nur legitimiert, Oberhaupt zu sein, wenn er/sie sich gemäß der Mutterrolle verhält. Verweise siehe Kapitel 1 („無名天地之始。有名萬物之母。“ / „Das Namenlose ist der Anfang von Himmel und Erde. Das Benannte ist die Mutter der ‘zehntausend Dinge’.“ Siehe auch die Version der Seidentexte.).

人之生也柔弱。其死也堅強。萬物草木之生也柔脆。其死也枯槁。故堅強者死之徒。柔弱者生之徒。是以兵強則不勝。木強則兵。強大處下。柔弱處上。

Wenn Menschen geboren werden, sind sie weich und schwach. Wenn sie tot sind, sind sie fest und steif. Wenn die zehntausend Dinge, Gräser und Hölzer entstehen, sind sie weich und zerbrechlich. Wenn sie tot sind, sind sie vertrocknet und ausgedörnt. Daher sind das Feste und Starre Anhänger des Todes, das Weiche und Schwache sind Anhänger des Lebens. *Deshalb*, sind Waffen starr, dann werden sie nicht siegen. Ist Holz starr, dann wird es als Waffe gebraucht. Das Starke und Große verweilt unten, das Weiche und Schwache verweilt oben.

Jiaben-Seidentextversion:

Yiben-Seidentextversion:

• 人之生也 83 柔弱。其死也菹（筋）仞（肋）賢（堅）強。萬物草木之生也柔脆。其死也槁（枯）槁（槁）。故曰。堅強者死之徒 84 也。柔弱微細生之徒也。兵強則不勝。木強則恆（烘）。強大居下。柔弱微細居上。

人之生 113 也柔弱。其死也髓（筋）信（肋）堅強。萬〔物草〕木之生也柔粹（脆）。其死也槁（枯）槁。故曰。堅強死之徒也。柔弱生之徒也。〔是〕 214 以兵強則不朕（勝）。木強則競（烘）。故強大居下。柔弱居上。故強大居下。柔弱居上。

Erläuterungen:

In den beiden Mawangdui-Ausgaben findet sich dieses Kapitel dort, wo in der Wang-Bi-Ausgabe das Kapitel 78 plaziert ist.

„人之生也柔弱。其死也堅強。萬物草木之生也柔脆。其死也枯槁。“ / „Wenn Menschen geboren werden, sind sie weich und schwach. Wenn sie tot sind, sind sie fest und steif. Wenn die ‘zehntausend Dinge’, Gräser und Hölzer entstehen, sind sie weich und zerbrechlich. Wenn sie tot sind, sind sie vertrocknet und ausgedörnt.“:

Das Jiaben schreibt: „• 人之生也 83 柔弱。其死也菹（筋）仞（肋）賢（堅）強。萬物草木之生也柔脆。其死也槁（枯）槁（槁）。“¹ („Wenn Menschen geboren werden, sind sie weich und schwach. Wenn sie tot sind, *sind ihre Muskeln und Sehnen* fest und steif. Wenn die ‘zehntausend Dinge’, Gräser und Hölzer entstehen, sind sie weich und zerbrechlich. Wenn sie tot sind, sind sie vertrocknet und ausgedörnt.“). Das Yiben schreibt: „人之生 113 也柔弱。其死也髓（筋）信（肋）堅強。萬〔物草〕木之生也柔粹（脆）。其死也槁（枯）槁。“² („Wenn Menschen geboren werden, sind sie weich und schwach. Wenn sie tot sind, *sind ihre Muskeln und Sehnen* fest und steif. Wenn die ‘zehntausend’ [...] und Hölzer entstehen, sind sie weich und zerbrechlich. Wenn sie tot

¹ Siehe 《馬王堆漢墓帛書》（壹）（北京：文物出版社，1980），6頁 und 高明，《帛書老子校注》（北京：中華書局，1996），197頁。

² Siehe 高明，197頁。

sind, sind sie vertrocknet und ausgedörrt.“).

D.C. Lau übersetzt: „A man is supple and weak when alive, but hard and stiff when dead. They myriad creatures and grass and trees are pliant and fragile when alive, but dried and shrivelled when dead.“³ Wing-Tsit Chan übersetzt: „When man is born, he is tender and weak. At death, he is stiff and hard. All things, the grass as well as trees, are tender and supple while alive. When dead, they are withered and dried.“⁴

„人之生也柔弱。其死也堅強。“ („Wenn Menschen geboren werden, sind sie weich und schwach. Wenn sie tot sind, sind sie fest und steif.“):⁵ Gao Ming erklärt die Zeichen „菑 仞“ im Jiaben und „龜 信“ im Yiben als die Zeichen „筋 肋“, jin ren („Muskeln und Sehnen“).⁶ Meine Übersetzungen der Seidentexte folgen seiner Zeichendeutung. Das Zeichen „強“, qiang, hat in diesem Kapitel sowohl die Bedeutung von „steif“ („僵“, jiang) als auch von „stark“.

„故堅強者死之徒。柔弱者生之徒。“ / „Daher sind das Feste und Starre Anhänger des Todes, das Weiche und Schwache sind Anhänger des Lebens.“:

Das Jiaben schreibt: „故曰。堅強者死之徒 84 也。柔弱微細生之徒也。“⁷ („Daher heißt es: Das Feste und Starre sind Anhänger des Todes, das Weiche, Schwache, *Unmerkliche und Winzige* sind Anhänger des Lebens.“). Das Yiben schreibt: „故曰。堅強死之徒也。柔弱生之徒也。“⁸ („Daher heißt es: Das Feste und Starre sind Anhänger des Todes, das Weiche und Schwache sind Anhänger des Lebens.“).

D.C. Lau übersetzt: „Thus it is said, the hard and strong are the comrades of death; the supple and the weak are the comrades of life.“⁹ Wing-Tsit Chan übersetzt: „Therefore the stiff and the hard are companions of death. The tender and the weak are companions of life.“¹⁰

Siehe hierzu auch Kapitel 42 („強梁者不得其死。吾將以爲教父。“ / „Die Gewalttätigen sterben keines natürlichen Todes. Dies sehe ich an als einen Vater meiner Lehren.“ Siehe allerdings auch Yin Zhenhuans Interpretation des Jiabens.).

„是以兵強則不勝。木強則兵。強大處下。柔弱處上。“ / „Deshalb, sind Waffen

³ D.C. Lau, *Chinese Classics: Tao Te Ching* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1982), p. 257.

⁴ Wing-Tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1973), p. 174.

⁵ Von einer Beziehung zwischen Geschmeidigkeit und Lebendigkeit sprechen auch westliche körpertherapeutische Ansätze. Siehe diesbezüglich die Angaben zu Moshe Feldenkrais, Linda Hartley und Alexander Lowen in der Bibliographie.

⁶ Weitere Details siehe 高明, 《帛書老子校注》(北京: 中華書局, 1996), 197-198 頁。

⁷ Siehe 高明, 199 頁。

⁸ Siehe 高明, 199 頁。

⁹ D.C. Lau, p. 257.

¹⁰ Wing-Tsit Chan, p. 174.

starr, dann werden sie nicht siegen. Ist Holz starr, dann wird es als Waffe gebraucht. Das Starke und Große befindet sich unten, das Weiche und Schwache befindet sich oben.“:

Das Jiaben schreibt: „兵強則不勝。木強則恆（烘）。強大居下。柔弱微細居上。“¹¹ („Sind Waffen starr, dann werden sie nicht siegen. Ist Holz starr, dann wird es *brechen*. Das Starke und Große *verbleibt* unten, das Weiche, Schwache, *Unmerkliche und Winzige verbleibt* oben.“). Das Yiben schreibt: „〔是〕 214 以兵強則不勝（勝）。木強則競（烘）。故強大居下。柔弱居上。故強大居下。柔弱居上。“¹² („[Des]halb, sind Waffen starr, dann werden sie nicht siegen. Ist Holz starr, dann wird es *brechen*. Daher, das Starke und Große *verbleibt* unten, das Weiche und Schwache *verbleibt* oben.“).

D.C. Lau übersetzt: „Hence a weapon that is strong will not vanquish; a tree that is strong will come to its end; thus the strong and big takes the lower position; the supple and weak takes the upper position.“¹³ Wing-Tsit Chan übersetzt: „Therefore if the army is strong, it will not win. If a tree is stiff, it will break. The strong and the great are inferior, while the tender and the weak are superior.“¹⁴

„是以兵強則不勝。木強則兵。“ („*Deshalb*, sind Waffen starr, dann werden sie nicht siegen. Ist Holz starr, dann wird es als Waffe gebraucht.“): Da es hier auch in den anderen Ausgaben verschiedene Zeichenvarianten gibt, gibt es hier die unterschiedlichsten Meinungen. Im Kapitel „黃帝“, huang di, des Buches *Liezi* ist diese Stelle folgendermaßen zitiert: „兵強則滅。木強則折。“ („Sind Waffen starr, dann werden sie zerstört. Ist Holz starr, dann wird es gebrochen.“).¹⁵ Da gemäß Jiang Xichang und Gao Ming die meisten Ausgaben schreiben „木強則共。“ („Ist Holz starr, dann wird es allgemein verwendet.“), schließt Gao Ming daraus, daß das ursprünglich verwendete Zeichen ein dem Zeichen „共“, gong, verwandtes gleichlautendes Zeichen gewesen sein müsse. Deshalb ist Gao Ming der Ansicht, daß das ursprüngliche Zeichen das Zeichen „烘“, hong („verbrennen“), sei.¹⁶ In meiner Lesung als das Zeichen „折“, zhe („brechen“), orientiere ich mich an der Untersuchungskommission der Seidentexte.¹⁷

¹¹ Siehe 高明, 《帛書老子校注》(北京:中華書局, 1996), 200頁。

¹² Siehe 高明, 200頁。

¹³ D.C. Lau, *Chinese Classics: Tao Te Ching* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1982), p. 257.

¹⁴ Wing-Tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1973), p. 174.

¹⁵ Siehe 蔣錫昌, 《老子校詁》(1937。成都:成都古籍書店, 1988), 443-445頁。

¹⁶ Siehe 高明, 200-202頁。Für das Zeichen „烘“, hong, siehe des weiteren 《漢語大字典》, 第三卷, 2198-2199頁。

¹⁷ Siehe Fußnote 59, S. 9 und Fußnote 37, S. 94 in 《馬王堆漢墓帛書》(壹)(北京:文物出版社, 1980)。

天之道。其猶張弓與。
高者抑之。下者舉之。
有餘者損之。不足者補
之。天之道損有餘而補
不足。人之道則不然。
損不足以奉有餘。孰能
有餘以奉天下。唯有道
者。是以聖人爲而不恃
。功成而不處。其不欲
見賢。

Das Dao des Himmels ist wie das Spannen eines Bogens, *oder nicht?* Was hoch ist, wird heruntergedrückt; was unten ist, wird angehoben; was im Überfluß vorhanden ist, wird reduziert; wovon nicht genug vorhanden ist, das wird ergänzt. Das Dao des Himmels reduziert, was im Überfluß vorhanden ist, und ergänzt das, wovon nicht genug vorhanden ist. Das Dao der Menschen hingegen ist nicht so. Es nimmt denen weg, die nicht genug haben, um es denen darzubieten, die im Überfluß haben. Wer kann im Überfluß haben, um es der Welt darzubieten? Nur, wer das Dao hat. Deshalb handeln Menschen des Einklangs, doch stützen sich nicht darauf. Sind ihre Aufgaben erledigt, verweilen sie nicht darin. Sie möchten sich nicht als tüchtig darstellen.

Jiaben-Seidentextversion:

Yiben-Seidentextversion:

天下 **85** [之道。猶張弓] 者也。高者印
(抑) 之。下者舉之。有餘者斂 (損)
之。不足者補之。故天之道斂 (損) 有
86 [餘而補不足。人之道則] 不然。斂
(損) [不足而] 奉有餘。孰能有餘而
有以取奉於天者乎。 [唯 **87** 有道者乎。
...] 見賢也。

天之道。酉 (猶) 張弓也。高者印 (抑)
之。下者舉之。**214** 有余 (餘) 者云
(損) 之。不足者 [補之。故天下之道
] 云 (損) 有余 (餘) 而益不足。人之
道。云 (損) 不足而奉又 (有) 余 (餘)
。夫孰能又 (有) 余 (餘) 而 [有以
] **215** 奉於天者。唯又 (有) 道者乎。
是以耶 (聖) 人爲而弗又 (有) 。成功
而弗居也。若此其不欲見賢也。

Erläuterungen:

In den beiden Mawangdui-Ausgaben findet sich dieses Kapitel dort, wo in der Wang-Bi-Ausgabe das Kapitel 79 plaziert ist.

„天之道。其猶張弓與。高者抑之。下者舉之。有餘者損之。不足者補之。
。 “ / „Das Dao des Himmels ist wie das Spannen eines Bogens, *oder nicht?* Was hoch ist, wird heruntergedrückt; was unten ist, wird angehoben; was im Überfluß vorhanden ist, wird reduziert; wovon nicht genug vorhanden ist, das wird ergänzt.“:

Das Jiaben schreibt: „天下 **85** [之道。猶張弓] 者也。高者印 (抑) 之。下者舉之。有餘者斂 (損) 之。不足者補之。 “¹ („[...] *der Welt* [...]: Was hoch ist, wird heruntergedrückt; was unten ist, wird angehoben; was im Überfluß vorhanden ist, wird reduziert; wovon nicht genug vorhanden ist, das wird ergänzt.“). Das Yiben schreibt: „天之道。酉 (猶) 張弓也。高者印 (抑) 之。下者舉之。**214** 有余 (餘) 者云 (損) 之。不足者 [補之] 。 “² („Das Dao des Himmels ist wie das Spannen eines Bogens: Was hoch ist,

¹ Siehe 高明, 《帛書老子校注》(北京:中華書局, 1996), 202頁。

² Siehe 高明, 202頁。

wird heruntergedrückt; was unten ist, wird angehoben; was im Überfluß vorhanden ist, wird reduziert; wovon nicht genug vorhanden ist, [...].“).

D.C. Lau übersetzt: „The way of heaven is like one who stretches a bow: The high he presses down, the low he lifts up; the excessive he takes from, the deficient he makes good.“³ Wing-Tsit Chan übersetzt: „Heaven's Way is indeed like the bending of a bow. When (the string) is high, bring it down. When it is low, raise it up. When it is excessive, reduce it. When it is insufficient, supplement it.“⁴

Das Bild vom Spannen des Bogens soll den natürlichen Umgang mit Dingen verdeutlichen, nämlich, daß dort gekürzt wird, wo zu viel ist, und dort hinzugefügt wird, wo zu wenig ist.

„高者抑之。下者舉之。“ („Was hoch ist, wird heruntergedrückt; was unten ist, wird angehoben; ...“): Diese Aussage beziehe ich auf die beiden Enden des Bogens. Das obere Ende des Bogens wird beim Spannen der Sehne nach unten gezogen, das untere Ende des Bogens dadurch jedoch gleichzeitig nach oben gezogen.

„有餘者損之。不足者補之。“ („...; was im Überfluß vorhanden ist, wird reduziert; wovon nicht genug vorhanden ist, das wird ergänzt.“): Diese Aussage beziehe ich auf die Sehne des Bogens: Ist sie zu lang, also zu locker, wird sie reduziert, also gestrafft. Ist sie zu kurz, dann wird sie verlängert, ergänzt.

Zur Verwendung und Bedeutung des Zeichens „下“, xia („unten“, „niedrig“), in einem Sinne, der mit diesem Kapitel korrespondiert, siehe Erläuterungen zu Kapitel 61 (Jiabien: „大邦者下流也。天下之牝。天下之郊（交）也。牝恆以靚（靜）勝牡。爲其靚（靜）〔也。48故〕宜爲下。“ / „Ein großes *Land* entspricht dem Unterlauf eines Gewässers. *Es ist das Weibliche der Welt. In der Paarung in der Welt siegt das Weibliche beständig über das Männliche, indem es ruhig ist. Weil es ruhig ist, [daher] ist es angebracht, unten zu sein.*“).

„天之道損有餘而補不足。人之道則不然。損不足以奉有餘。“ / „Das Dao des Himmels reduziert, was im Überfluß vorhanden ist, und ergänzt das, wovon nicht genug vorhanden ist. Das Dao der Menschen hingegen ist nicht so. Es nimmt denen weg, die nicht genug haben, um es denen darzubieten, die im Überfluß haben.“:

Das Jiaben schreibt: „故天之道歟（損）有 86〔餘而補不足。人之道則〕不然。歟（損）〔不足而〕奉有餘。“⁵ („Daher reduziert das Dao des Himmels, [...] vorhanden ist [...] ist nicht so. Es nimmt denen weg, [...] bietet es denen dar, die im Überfluß haben.“).

³ D.C. Lau, *Chinese Classics: Tao Te Ching* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1982), p. 259.

⁴ Wing-Tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1973), p. 174.

⁵ Siehe 《馬王堆漢墓帛書》（壹）（北京：文物出版社，1980），6頁 und 高明，《帛書老

Das Yiben schreibt: „〔故天下之道〕云（損）有余（餘）而益不足。人之道。云（損）不足而奉又（有）余（餘）。“⁶ („[...] reduziert, wovon im Überfluß vorhanden ist, und fügt dem hinzu, wovon nicht genug vorhanden ist. Das Dao der Menschen nimmt denen weg, die nicht genug haben, und bietet es denen dar, die im Überfluß haben.“). Das Yiben ist im Vergleich zu den anderen Ausgaben verkürzt.

D.C. Lau übersetzt: „Thus it is the way of heaven to take from what has in excess in order to augment what is deficient. The way of man is otherwise. It takes from what is deficient in order to offer to what has in excess.“⁷ Wing-Tsit Chan übersetzt: „The Way of Heaven reduces whatever is excessive and supplements whatever is insufficient. The Way of man is different. It reduces the insufficient to offer to the excessive.“⁸

„人之道則不然。損不足以奉有餘。“ („Das Dao der Menschen hingegen ist nicht so. Es nimmt denen weg, die nicht genug haben, um es denen darzubieten, die im Überfluß haben.“): Mein Verständnis dieser Passage stützt sich auf den Heshang-Gong-Kommentar.

„孰能有餘以奉天下。唯有道者。“ / „Wer kann im Überfluß haben, um es der Welt darzubieten? Nur wer das Dao hat.“:

Das Jiaben schreibt: „孰能有餘而有以取奉於天者乎。〔唯 87 有道者乎〕。“⁹ („Wer kann im Überfluß haben, *doch es haben, um es zu nehmen und es dem Himmel* darzubieten? [...].“). Das Yiben schreibt: „夫孰能又（有）余（餘）而〔有以〕 215 奉於天者。唯又（有）道者乎。“¹⁰ („Wer kann im Überfluß haben, *doch [...] es dem Himmel* darzubieten? *Doch* nur wer das Dao hat!“).

D.C. Lau übersetzt: „Now who is there that is able, when he has in excess, to take therefrom to offer to heaven? Perhaps only he who has the way.“¹¹ Wing-Tsit Chan übersetzt: „Who is able to have in excess to offer to the world? Only the man of Tao.“¹²

Gao Ming ist bei all den Differenzen, die es zwischen den verschiedenen Ausgaben gibt, der Meinung, daß die Version der Seidentexte richtig sei. Allerdings hätten sowohl das Jiaben als auch das Yiben das Zeichen „奉“, feng („darbieten“, „glauben an / sich halten an“, „darbringen/opfern“), statt des Zeichens „法“, fa („nachahmen“, „sich orientieren an“), verwendet. Gao Ming liest diese Stelle folgendermaßen: „孰能有餘而有以取

子校注》（北京：中華書局，1996），203頁。

⁶ Siehe 《馬王堆漢墓帛書》（壹）（北京：文物出版社，1980），93頁 und 高明，《帛書老子校注》（北京：中華書局，1996），203頁。

⁷ D.C. Lau, *Chinese Classics: Tao Te Ching* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1982), p. 259.

⁸ Wing-Tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1973), p. 174.

⁹ Siehe 《馬王堆漢墓帛書》（壹），6頁 und 高明，204頁。

¹⁰ Siehe 《馬王堆漢墓帛書》（壹），93頁 und 高明，205頁。

¹¹ D.C. Lau, p. 259.

¹² Wing-Tsit Chan, p. 174.

法於天者乎。唯有道者。“ („Wer kann im Überfluß haben, *doch es haben, um sich am Himmel zu orientieren? Doch* nur wer das Dao hat!“).¹³ Demgemäß geht es in dieser Aussage um die Vorbildfunktion des Himmels, der Natur, an der sich Personen im Einklang mit dem Dao orientieren. Siehe auch Kapitel 81 („天之道。利而不害。“ / „Das Dao des Himmels ist es, zu nutzen und nicht zu schaden.“).

Eine weitere Erklärung bietet Robert G. Henricks:

At the end of line 8 all other known editions of the *Lao-Tzu* have „offer it to the world“ (feng t'ien-hsia) where the Ma-wang-tui texts have „offer to Heaven.“ The variant „world“ on the surface seems better, though the Ma-wang-tui line also makes sense. The Ma-wang-tui copyists may have mistakenly omitted the *hsia* after the *t'ien*. It also seems possible that the correct word was *wu* („not have,“ „those without“—the two characters look much alike) in which case the line would read, „Now, who is able to have a surplus and take it to offer to those who have nothing?“¹⁴

„是以聖人爲而不恃。功成而不處。其不欲見賢。“ / „Deshalb handeln Menschen des Einklangs, doch stützen sich nicht darauf. Sind ihre Aufgaben erledigt, verweilen sie nicht darin. Sie möchten sich nicht als tüchtig darstellen.“:

Im Jiaben sind lediglich noch die drei letzten Zeichen dieser Textstelle übrig geblieben: „見賢也。“ („sich als tüchtig darstellen“).¹⁵ Das Yiben schreibt: „是以耶（聖）人爲而弗又（有）。成功而弗居也。若此其不欲見賢也。“¹⁶ („Deshalb handeln Menschen des Einklangs, doch *sie besitzen nichts. Sie erledigen ihre Aufgaben, doch verbleiben nicht darin. Dies ist so, da sie sich nicht als tüchtig darstellen möchten.*“).

D.C. Lau übersetzt: „Hence the sage benefits them yet exacts no gratitude, accomplishes his task yet claims no merit. It is to that extent that he dislikes being considered better than other men.“¹⁷ Wing-Tsit Chan übersetzt so: „Therefore the sage acts, but does not rely on his own ability. He accomplishes his task, but does not claim credit for it. He has no desire to display his excellence.“¹⁸

„是以聖人爲而不恃。“ („Deshalb handeln Menschen des Einklangs, doch stützen sich nicht darauf.“): Die Untersuchungskommission für die Seidentexte hat Zweifel an der Richtigkeit der Yiben-Textversion, sie hält die Standardversion für richtig.¹⁹

¹³ Siehe 高明, 《帛書老子校注》(北京:中華書局, 1996), 205-206頁。Zum Zeichen „奉“, feng, siehe auch 《漢語大字典》, 第一卷, 531-532頁。

¹⁴ Robert G. Henricks, *Lao-Tzu Te-Tao Ching: A New Translation Based on the Recently Discovered Ma-wang-tui Texts* (New York: Ballantine Books, 1989), p. 180.

¹⁵ Siehe 高明, 206頁。

¹⁶ Siehe 高明, 206頁。

¹⁷ D.C. Lau, *Chinese Classics: Tao Te Ching* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1982), p. 259.

¹⁸ Wing-Tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1973), p. 174.

¹⁹ Siehe Fußnote 39 in 《馬王堆漢墓帛書》(壹)(北京:文物出版社, 1980), 94頁。

Siehe auch Kapitel 2 („是以聖人...。爲而不恃。功成而弗居。夫唯弗居。是以不去。“ / „Deshalb ... Menschen des Einklangs Sie handeln, doch sie stützen sich nicht darauf. Sind ihre Aufgaben erledigt, verbleiben sie nicht darin. Nur, weil sie nicht darin verbleiben, deshalb vergehen sie nicht.“ Siehe auch die Version des Jiabens und des Yibens.).

Wang-Bi-Textversion:

七十八章

Kapitel 78

天下莫柔弱於水。而攻堅強者莫之能勝。以其無以易之。弱之勝強。柔之勝剛。天下莫不知。莫能行。是以聖人云。受國之垢。是謂社稷主。受國不祥。是爲天下王。正言若反。

In der Welt ist nichts weicher und schwächer als das Wasser. Doch im Angreifen des Festen und Starken kann es nicht besiegt werden, da es nichts gibt, wodurch es verändert werden könnte. Daß das Schwache das Starke besiegt, daß das Weiche das Harte besiegt, es gibt niemanden in der Welt, der dies nicht weiß, niemand kann es praktizieren. Deshalb sagen Menschen des Einklangs: Wer die Schande eines Landes auf sich nimmt, der wird das Oberhaupt der „she ji“ genannt. Wer das Unheil eines Landes auf sich nimmt, der ist der König der Welt. Vorbildliche Rede klingt wie ihr Gegenteil.

Jiaben-Seidentextversion:

天下莫柔〔弱於水。88 而攻〕堅強者莫之能〔勝〕也。以其无〔以〕易〔之也〕。故柔勝剛。弱〔勝強〕。天〔下莫不知。而莫能〕89 行也。故聖人之言云。曰。受邦之詢〔垢、詬〕。是胃〔謂〕社稷之主。受邦之不祥。是胃〔謂〕天下之王。〔正言〕90 若反。

Yiben-Seidentextversion:

天下莫 215 柔弱於水。〔而攻堅強者莫之能勝〕。以其無以易之也。水〔柔〕之朕〔勝〕剛也。弱之朕〔勝〕強也。天下莫弗知也。而〔莫之能 216 行〕也。是故耶〔聖〕人之言云。曰。受國之詢〔垢、詬〕。是胃〔謂〕社稷之主。受國之不祥。是胃〔謂〕天下之王。正言 216 若反。

Erläuterungen:

In den beiden Mawangdui-Ausgaben findet sich dieses Kapitel dort, wo in der Wang-Bi-Ausgabe das Kapitel 80 plaziert ist.

„天下莫柔弱於水。而攻堅強者莫之能勝。以其無以易之。“ / „In der Welt ist nichts weicher und schwächer als das Wasser. Doch im Angreifen des Festen und Starken kann es nicht besiegt werden, da es nichts gibt, wodurch es verändert werden könnte.“:

Das Jiaben schreibt: „天下莫柔〔... 88 ...〕堅強者莫之能〔...〕也。以其无〔以〕易〔之也〕。“¹ („In der Welt ist nichts weicher [...] des Festen und Starken kann es nicht [...] werden, da es *nichts gibt*, [...] verändert werden könnte.“). Das Yiben schreibt: „天下莫 215 柔弱於水。〔...〕。以其無以易之也。“² („In der Welt ist nichts weicher und schwächer als das Wasser. [...], da es nichts gibt, wodurch es verändert werden könnte.“).

D.C. Lau übersetzt: „In the world there is nothing more submissive and weak than water. Yet for attacking that which is unyielding and strong nothing can take precedence over it. This is because there is

¹ Siehe 《馬王堆漢墓帛書》（壹）（北京：文物出版社，1980），6-7頁 und 高明，《帛書老子校注》（北京：中華書局，1996），208頁。

² Siehe 《馬王堆漢墓帛書》（壹），93頁 und 高明，208頁。

nothing that can take its place.“³ Wing-Tsit Chan übersetzt: „There is nothing softer and weaker than water, and yet there is nothing better for attacking hard and strong things. For this reason there is no substitute for it.“⁴

Ich verstehe das Zeichen „易“, yi, im Sinne von „verändern“.⁵ Es gibt nichts Hartes und Festes, was in der Lage wäre, das Wasser in noch so langer Konfrontration seiner inhärenten Natur zu berauben. Man kann das Zeichen „易“, yi, jedoch auch verstehen im Sinne von „ersetzen“.

Dies ist die einzige Stelle im ganzen Buch *Laozi*, in dem das Zeichen „易“, yi, die Bedeutung „verändern“, „ersetzen“ besitzt. Ansonsten wird es immer in der Bedeutung von „einfach“ verwendet. Siehe Kapitel 2 („難易相成。〇 / „..., vollenden das Schwierige und das Leichte einander, ...“), 63 („圖難於其易。爲大於其細。天下難事。必作於易。〇 / „Man plane Schwieriges, wenn es [noch] einfach ist. Man tue Großes, wenn es [noch] winzig ist. Die schwierigen *Angelegenheiten* in der Welt entstehen *zwangsläufig* aus dem Einfachen.“, „多易必多難。〇 / „Was man zu leicht nimmt, wird zwangsläufig sehr schwierig werden.“ Siehe allerdings auch die Version des Jiabens und die des Bambustextes A.), 64 („其安易持。其未兆易謀。其脆易泮。其微易散。〇 / „Wenn etwas still und gesichert ist, ist es leicht zu (er)halten. Wenn es noch keine äußeren Anzeichen gibt, ist es einfach, [ein Problem] anzugehen. Wenn etwas spröde ist, ist es leicht zu brechen. Wenn etwas winzig ist, ist es leicht aufzulösen.“), 70 („吾言甚易知。甚易行。〇 / „Meine Rede ist äußerst einfach zu verstehen, äußerst einfach auszuführen. Niemand in der Welt kann sie [jedoch] verstehen, niemand kann sie ausführen.“).

Ich betrachte den Wasservergleich hier in Kapitel 78 in Zusammenhang mit den Begriffen „下“, xia („unten“, „untere Position“), und „牝“, pin („weiblich“), in Kapitel 61.

„弱之勝強。柔之勝剛。天下莫不知。莫能行。〇 / „Daß das Schwache das Starke besiegt, daß das Weiche das Harte besiegt, es gibt niemanden in der Welt, der dies nicht weiß, niemand kann es praktizieren.“:

Das Jiaben schreibt: „〔...〕勝強。天〔...〕 89 行也。〇“⁶ („[...] *das Starke besiegt*, [...] Himmel ([Welt]), [...] praktizieren.“). Das Yiben schreibt: „水（柔）之朕（勝）剛也。弱之朕（勝）強也。天下莫弗知也。而〔... 216■...〕也。〇“⁷ („*Daß das Wasser*

³ D.C. Lau, *Chinese Classics: Tao Te Ching* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1982), p. 261.

⁴ Wing-Tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1973), p. 174.

⁵ Siehe 高明, 《帛書老子校注》(北京:中華書局, 1996), 209-210頁。

⁶ Siehe 《馬王堆漢墓帛書》(壹)(北京:文物出版社, 1980), 7頁。

⁷ Siehe 《馬王堆漢墓帛書》(壹), 93頁。

das Harte besiegt, daß das Schwache das Starke besiegt, es gibt niemanden in der Welt, der dies *nicht* weiß, *doch* [...].“).

D.C. Lau übersetzt: „The weak overcomes the unbending, and the submissive overcomes the strong, this everyone in the world knows yet no one can put it into practice.“⁸ Wing-Tsit Chan übersetzt: „All the world knows that the weak overcomes the strong and the soft overcomes the hard. But none can practice it.“⁹

„是以聖人云。受國之垢。是謂社稷主。受國不祥。是爲天下王。正言若反。“
/ „Deshalb sagen Menschen des Einklangs: Wer die Schande eines Landes auf sich nimmt, der wird das Oberhaupt der „she ji“ genannt. Wer das Unheil eines Landes auf sich nimmt, der ist der König der Welt. Vorbildliche Rede klingt wie ihr Gegenteil.“:

Das Jiaben schreibt: „故聖人之言云。曰。受邦之詢（垢、詬）。是胃（謂）社稷之主。受邦之不祥。是胃（謂）天下之王。〔正言〕90若反。“¹⁰ („Daher sind die Worte der Menschen des Einklangs folgende: Wer die Schande eines Landes auf sich nimmt, der wird das Oberhaupt der „she ji“ genannt. Wer das Unheil eines Landes auf sich nimmt, der wird der König der Welt genannt. [...] wie ihr Gegenteil.“). Das Yiben schreibt: „是故耶（聖）人之言云。曰。受國之詢（垢、詬）。是胃（謂）社稷之主。受國之不祥。是胃（謂）天下之王。正言 216■若反。“¹¹ („Daher sind die Worte der Menschen des Einklangs folgende: Wer die Schande eines Landes auf sich nimmt, der wird das Oberhaupt der „she ji“ genannt. Wer das Unheil eines Landes auf sich nimmt, der wird der König der Welt genannt. Vorbildliche Rede klingt wie ihr Gegenteil.“).

D.C. Lau übersetzt: „Hence in the words of the sage, one who takes on himself the abuse hurled against the state is called a ruler worthy of offering sacrifices to the gods of earth and millet; one who takes on himself the calamities of the state is called a king worthy of dominion over the entire empire. Straightforward words seem paradoxical.“¹² Wing-Tsit Chan übersetzt: „Therefore the sage says: He who suffers disgrace for his country is called the lord of the land. He who takes upon himself the country's misfortunes becomes the king of the empire. Straight words seem to be their opposite.“¹³

Ein Denken, das man auch im 《左傳·宣公十五年》, zuo zhuan, findet: „國君含垢。天之道也。“¹⁴ („Daß ein Landesoberhaupt Schande auf sich nimmt, ist das Prinzip des Himmels.“). „社“, she, und „稷“, ji, bezeichnen die Tempel der Boden- und der Ge-

⁸ D.C. Lau, *Chinese Classics: Tao Te Ching* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1982), p. 261.

⁹ Wing-Tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1973), p. 175.

¹⁰ Siehe 《馬王堆漢墓帛書》（壹）（北京：文物出版社，1980），7頁 und 高明，《帛書老子校注》（北京：中華書局，1996），211頁。

¹¹ Siehe 《馬王堆漢墓帛書》（壹），93頁 und 高明，211頁。

¹² D.C. Lau, p. 263.

¹³ Wing-Tsit Chan, p. 175.

treide-Gottheit. Der Ausdruck „社稷主“, she ji zhu („Oberhaupt der Tempel der Boden- und Getreide-Gottheit“), steht für „Oberhaupt des ganzen Landes“.¹⁵

Diese Stelle macht wiederum deutlich, daß es im Buch *Laozi*, wenn die Rede von einem Oberhaupt ist, nicht um die egozentrischen Belange eines Herrschers oder der durch ihn repräsentierten „Führungselite“, sondern um die verantwortungsvolle Aufgabe der Sorge um das Wohlergehen und den Fortbestand eines Volkes geht. In diesem Zusammenhang siehe auch die Begriffe „長“, chang/zhang („alt (und respektiert)“, „lang(e)“, „Oberhaupt“, „leiten“, „wachsen“, „hervorbringen“), und „主“, zhu („Oberhaupt“, „Gastgeber“) im Index. Siehe diesbezüglich auch das gesamte Kapitel 66.

Die Zeichen „垢 / 話“, gou („Schande“), und „不祥“, bu xiang („Unheil“), sind - meiner Ansicht nach - zu betrachten im Zusammenhang mit den Zeichen „黑“, hei („schwarz“), und „辱“, ru („Schande“), in Kapitel 28 („知其白。守其黑。爲天下式。爲天下式。常德不忒。復歸於無極。知其榮。守其辱。爲天下谷。爲天下谷。常德乃足。復歸於樸。“ / „Weiß man um das Weiße, hält sich [jedoch] an das Schwarze, wird man zu einem Muster für die Welt. Wird man zu einem Muster für die Welt, gibt es keine Abweichung von der beständigen Tugend [und] man kehrt zurück zum Unbegrenzten. Weiß man um das Rühmliche, hält sich [jedoch] an das Unrühmliche, wird man zum Tal der Welt. Wird man zum Tal der Welt, ist die beständige Tugend ausreichend [und] man kehrt zurück zur Ursprünglichkeit.“ Siehe auch die Version der Seidentexte.). Zhu Qianzhi (朱謙之) zitiert den Kommentar Guo Xiangs (郭象) zu einer Textstelle in Kapitel 33, „天下“, tian xia, im Buch *Zhuangzi*: „雌辱後下之類皆物之所謂垢。“¹⁶ („Formulierungen wie das Weibliche, das Unrühmliche, hinten und unten sind alle das, was man *gou* („Schande“) nennt.“).

¹⁴ Siehe 《漢語大字典》，第一卷，592頁。

¹⁵ Siehe Ch'en Ku-ying, *Lao Tzu: Text, Notes, and Comments* (San Francisco: Chinese Materials Center, 1977), p. 303 und 《正中形音義綜合大字典》，高樹藩編纂，（台北：正中書局，1984），1171頁。

¹⁶ Zitiert in 高明，《帛書老子校注》（北京：中華書局，1996），212頁。Ich zitiere *Zhuangzi* in der Interpunktion von 郭慶藩，《莊子集釋》，in 《諸子集成》，Bd. 3（北京：中華書局，1986），473頁。

Wang-Bi-Textversion:

七十九章

Kapitel 79

和大怨必有餘怨。安可以爲善。是以聖人執左契而不責於人。有德司契。無德司徹。天道無親。常與善人。

Beim Beschwichtigen großen Grolls wird zwangsläufig ein Rest an Groll übrigbleiben. Wie kann dies als gut gelten? Deshalb behalten Menschen des Einklangs den linken Teil des Vertrages, doch fordern nichts von den Menschen ein. Wenn man Tugend hat, verwaltet man den Vertrag. Wenn man ohne Tugend ist, verwaltet man die Steuern. Das Dao des Himmels hat keine nächsten Verwandten. Es ist beständig mit den guten Menschen.

Jiaben-Seidentextversion:

和大怨必有餘怨。焉可以爲善。是以聖右介（契）而不以責於人。故有德司介（契）。〔无〕⁹¹德司斃（徹）。夫天道无親。恆與善人。⁹²

Yiben-Seidentextversion:

禾（和）大〔怨必有餘怨。焉可以〕爲善。是以耶（聖）人執左芥（契）而不以責於人。故又（有）德司芥（契）。无德司斃（徹）。〔天道无親。²¹⁷■恆與善人〕。《德》三千卅一。²¹⁷■

Erläuterungen:

In den beiden Mawangdui-Ausgaben findet sich dieses Kapitel dort, wo in der Wang-Bi-Ausgabe das Kapitel 81 plaziert ist.

„和大怨必有餘怨。安可以爲善。“ / „Beim Beschwichtigen großen Grolls wird zwangsläufig ein Rest an Groll übrigbleiben. Wie kann dies als gut gelten?“:

Das Jiaben schreibt: „和大怨必有餘怨。焉可以爲善。“¹ („Beim Beschwichtigen großen Grolls wird zwangsläufig ein Rest an Groll übrigbleiben. *Wie* kann dies als gut gelten?“). Das Yiben schreibt: „禾（和）大〔...〕爲善。“² („Beim Beschwichtigen großen [...] gut gelten?“).

D.C. Lau übersetzt: „When peace is made between great enemies, some enmity is bound to remain undisputed. How can this be considered perfect?“³ Wing-Tsit Chan übersetzt: „To patch up great hatred is surely to leave some hatred behind. How can this be regarded as good?“⁴ Robert G. Henricks übersetzt: „To make peace where there has been great resentment, there is bound to be resentment left over. How could this be regarded as good?“⁵

Statt des Zeichens „安“, an („wie“), das bei Wang Bi als Fragepronomen verwendet wird, findet man im Jiaben das Zeichen „焉“, yan („wie“). Diese Textstelle kann man im

¹ Siehe 高明, 《帛書老子校注》(北京:中華書局, 1996), 213頁。

² Siehe 高明, 213頁。

³ D.C. Lau, *Chinese Classics: Tao Te Ching* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1982), p. 263.

⁴ Wing-Tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1973), p. 175.

⁵ Robert G. Henricks, *Lao-Tzu Te-Tao Ching: A New Translation Based on the Recently Discovered*

Zusammenhang mit Kapitel 64 („爲之於未有。治之於未亂。“ / „Man handle, wenn etwas noch nicht vorhanden ist. Man bringe in Ordnung, wenn etwas noch nicht in Unordnung ist.“) sehen: Die Kunst besteht darin, es nicht so weit kommen zu lassen, daß es irgendwann „(大) 怨“, da yuan („(großer) Groll“, „(große) Feindseligkeit“), gibt.

Jiang Xichang bezieht diese Textstelle auf das Verhalten eines Regierenden: Wenn dieser durch sein autoritäres Verhalten sein Volk in Aufruhr versetze, dann sei diese Feindseligkeit durch keine Maßnahmen mehr zu beseitigen. Das könne man nicht als gutes, fähiges Regieren bezeichnen.⁶

„是以聖人執左契而不責於人。“ / „Deshalb behalten Menschen des Einklangs den linken Teil des Vertrages, doch fordern nichts von den Menschen ein.“:

Das Jiaben schreibt: „是以聖右介（契）而不以責於人。“⁷ („Deshalb behalten [Menschen] des Einklangs den *rechten* Teil des Vertrages, doch fordern *damit* nichts von den Menschen ein.“). Das Yiben schreibt: „是以耶（聖）人執左芥（契）而不以責於人。“⁸ („Deshalb behalten Menschen des Einklangs den linken Teil des Vertrages, doch fordern *damit* nichts von den Menschen ein.“).

D.C. Lau übersetzt: „Hence the sage takes the left-hand tally, but does not use it to exact payment from others.“⁹ Wing-Tsit Chan übersetzt: „Therefore the sage keeps the left-hand portion (obligation) of a contract and does not blame the other party.“¹⁰ Robert G. Henricks übersetzt: „Therefore the Sage [holds] the right tally yet makes no demands of others.“¹¹

Gao Ming hält wie die Untersuchungskommission für die Seidentexte die Version des Jiabens für richtig.¹² Der Schuldner habe den linken Vertragsteil bekommen. Obwohl also Menschen des Einklangs als Geber den rechten Vertragsteil besäßen, so forderten sie dennoch nicht gierig das ein, was ihnen eigentlich zustehen würde. Gao Ming sieht diese Textstelle in Verbindung mit Kapitel 10 (Yiben-Textversion: „生而弗有。長而弗宰也。“ / „...; gebären, doch *nicht* in Besitz nehmen; leiten, doch *nicht* herrschen: ...“).¹³

Ma-wang-tui Texts (New York: Ballantine Books, 1989), p. 184.

⁶ Siehe 蔣錫昌, 《老子校詁》(1937. 成都: 成都古籍書店, 1988), 457頁。

⁷ Siehe 高明, 《帛書老子校注》(北京: 中華書局, 1996), 214頁。

⁸ Siehe 高明, 214頁。

⁹ D.C. Lau, *Chinese Classics: Tao Te Ching* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1982), p. 263.

¹⁰ Wing-Tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1973), p. 175.

¹¹ Robert G. Henricks, *Lao-Tzu Te-Tao Ching: A New Translation Based on the Recently Discovered Ma-wang-tui Texts* (New York: Ballantine Books, 1989), p. 184.

¹² Siehe 高明, 214-217頁 und Fußnote 41 in 《馬王堆漢墓帛書》(壹)(北京: 文物出版社, 1980), 94頁。

¹³ Siehe 高明, 217頁。

Zu den Begriffen „左“, zuo („links“), und „右“, you („rechts“), siehe auch Kapitel 31 (吉事尚左。凶事尚右。偏將軍居左。上將軍居右。“ / „In glücklichen Angelegenheiten gibt man der linken Seite den Vorzug. In unheilvollen Angelegenheiten gibt man der rechten Seite den Vorzug. Der Generalleutnant verbleibt in der linken Position, der oberste General verbleibt in der rechten Position.“).

„有德司契。無德司徹。天道無親。常與善人。“ / „Wenn man Tugend hat, verwaltet man den Vertrag. Wenn man ohne Tugend ist, verwaltet man die Steuern. Das Dao des Himmels hat keine nächsten Verwandten. Es ist beständig mit den guten Menschen.“:

Das Jiaben schreibt: „故有德司介（契）。〔无〕⁹¹德司斃（徹）。夫天道无親。恆與善人。⁹²“¹⁴ („Daher, wenn man Tugend hat, verwaltet man den Vertrag. Wenn man [...] Tugend [...], verwaltet man die Steuern. Das Dao des Himmels hat *keine* nächsten Verwandten. Es ist *beständig* mit den guten Menschen.“). Das Yiben schreibt: „故又（有）德司芥（契）。无德司斃（徹）。〔... 217■...〕。《德》三千卅一。217■“¹⁵ („Daher, wenn man Tugend hat, verwaltet man den Vertrag. Wenn man *ohne* Tugend ist, verwaltet man die Steuern. [...].“).

D.C. Lau übersetzt: „Hence the man of virtue takes charge of the tally; the man without virtue takes charge of exaction. It is the way of heaven to have no favourites: It is constantly on the side of the good man.“¹⁶ Wing-Tsit Chan übersetzt: „Virtuous people attend to their left-hand portions, while those without virtue attend to other people's mistakes. 'The Way of Heaven has no favorites. It is always with the good man.' {A common ancient proverb.}“¹⁷ Robert G. Henricks übersetzt: „For this reason, those who have virtue are in charge of the tally; **those without** virtue are in charge of the taxes. The Way of Heaven has no favorites. It's always with the good man.“¹⁸

„有德司契。無德司徹。“ („Wenn man Tugend hat, verwaltet man den Vertrag. Wenn man ohne Tugend ist, verwaltet man die Steuern.“): Der Begriff „契“, qi („Vertrag“), bezieht sich auf den Vertragsteil, den der „Kredit“-Geber für sich behält. Gemeint ist der Regierende, der für sein Volk Leistungen vollbringt, ohne auf „Rückzahlung“ zu warten. Der Begriff „徹“, che („Steuern“), bezieht sich auf jene Regierenden, die ihrer Aufgabe nicht gerecht werden und Steuern vom Volk eintreiben,

¹⁴ Siehe 高明, 《帛書老子校注》(北京:中華書局, 1996), 217頁。

¹⁵ Siehe 高明, 217頁。

¹⁶ D.C. Lau, *Chinese Classics: Tao Te Ching* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1982), p. 263.

¹⁷ Wing-Tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1973), p. 175.

¹⁸ Robert G. Henricks, *Lao-Tzu Te-Tao Ching: A New Translation Based on the Recently Discovered Ma-wang-tui Texts* (New York: Ballantine Books, 1989), p. 184.

ohne zuvor überhaupt Leistungen erbracht zu haben.¹⁹

„天道無親。常與善人。“ („Das Dao des Himmels hat keine nächsten Verwandten. Es ist beständig mit den guten Menschen.“): Ma Xülun versteht das Zeichen „與“, yu, hier im Sinne von „與助“, yu zhu („unterstützen“).²⁰ Huang Zhao sieht diese Textstelle des weiteren im Zusammenhang mit Kapitel 8 (Yiben: „予善天。 “ / „..., *im Geben sind sie gut wie der Himmel, ...*“), 77 („天之道損有餘而補不足。 “ / „Das Dao des Himmels reduziert, was im Überfluß vorhanden ist, und ergänzt das, wovon nicht genug vorhanden ist.“) und 81 („天之道利而不害。 “ / „Das Dao des Himmels ist es, zu nutzen und nicht zu schaden.“). Er ist der Meinung, daß diese Textstelle eigentlich heißen müßte: „恆善與人。 “ („Er ist beständig gut im Geben für die Menschen.“). Denn in Kapitel 49 sei ausdrücklich nicht die Rede von einer einseitigen Betonung der „善人“, shan ren („der fähigen/guten Menschen“): „善者吾善之。不善者吾亦善之。 “ („Die Guten behandle *ich* gut, die Nicht-Guten behandle *ich* auch gut.“ Siehe auch die Version des Jia-bens.).²¹

¹⁹ Siehe 高明, 《帛書老子校注》(北京:中華書局, 1996), 219頁。

²⁰ Siehe 馬敘倫, 《老子校詁》(北京:古籍出版社, 1956), 197頁。Des weiteren siehe auch 高亨, 《老子正詁》(中國書店影印, 1988), 150頁 und 蔣錫昌, 《老子校詁》(成都:成都古籍書店, 1988), 459頁。

²¹ Siehe 黃釗, 《帛書老子校注析》(台北:學生書局, 1991), 422-423頁。

Wang-Bi-Textversion:

八十章

小國寡民。使有什伯之器而不用。使民重死而不遠徙。雖有舟輿。無所乘之。雖有甲兵。無所陳之。使人復結繩而用之。甘其食。美其服。安其居。樂其俗。鄰國相望。雞犬之聲相聞。民至老死不相往來。

Kapitel 80

Die Länder seien klein und die Bevölkerung gering. Man lasse sie Geräte für Dutzende und Hunderte *haben*, doch verwende man sie nicht. Man veranlasse die Leute, dem Tod große Bedeutung beizumessen und nicht *in die Ferne* zu wandern. *Auch wenn* es Boote und Wagen gibt, fährt niemand mit ihnen. *Auch wenn* es Panzer und Waffen gibt, stellt niemand diese aus. Man veranlasse die Menschen, zurückzukehren zum Knoten von Schnüren und dies[e Methode] zu verwenden. Betrachten sie ihre Nahrung als wohlschmeckend, finden sie ihre Bekleidung schön, sind sie im Frieden mit ihrer Bleibe (ihrem Wohnort), erfreuen sie sich an ihren Gebräuchen, [dann können] sich die Nachbarländer gegenseitig sehen, [können] sie den Lärm von Hühnern und Hunden gegenseitig vernehmen, [doch] die Leute betreiben bis zum Tod im Alter keine gegenseitigen Kontakte.

Jiaben-Seidentextversion:

• 小邦寡（寡）民。使十百人之器毋用。使民重死而遠送（徙）。有車周（舟）无所乘之。有甲兵无所陳 64〔之。使民復結繩而〕用之。甘其食。美其服。樂其俗。安其居。鄰（鄰）邦相望（望）。雞狗之聲相聞。民〔至 65老死不相往來〕。

Yiben-Seidentextversion:

小國寡民。使有十百人器而勿用。使民重死而遠徙。又（有）周（舟）車无所 204■乘之。有甲兵无所陳之。使民復結繩而用之。甘其食。美其服。樂其俗。安其居。叟（鄰）國相望。鷄犬之〔聲相〕 205■聞。民至老死不相往來。

Erläuterungen:

In den beiden Mawangdui-Ausgaben findet sich dieses Kapitel dort, wo in der Wang-Bi-Ausgabe das Kapitel 67 plaziert ist.

„小國寡民。使有什伯之器而不用。使民重死而不遠徙。雖有舟輿。無所乘之。雖有甲兵。無所陳之。“ / „Die Länder seien klein und die Bevölkerung gering. Man lasse sie Geräte für Dutzende und Hunderte *haben*, doch verwende man sie nicht. Man veranlasse die Leute, dem Tod große Bedeutung beizumessen und nicht *in die Ferne* zu wandern. *Auch wenn* es Boote und Wagen gibt, fährt niemand mit ihnen. *Auch wenn* es Panzer und Waffen gibt, stellt niemand diese aus.“:

Das Jiaben schreibt: „小邦寡（寡）民。使十百人之器毋用。使民重死而遠送（徙）。有車周（舟）无所乘之。有甲兵无所陳 64〔之〕。“¹ („Die *Länder* seien klein und die Bevölkerung gering. Man veranlasse, daß Geräte für Dutzende und Hunderte *von Menschen* nicht verwendet werden. Man veranlasse die Leute, dem Tod große Bedeutung beizumessen und *vom Wandern Abstand zu nehmen*. Gibt es *Wagen und Boote*,

fährt *niemand* mit ihnen. Gibt es Panzer und Waffen, stellt *niemand* diese aus.“). Das Yiben schreibt: „小國寡民。使有十百人器而勿用。使民重死而遠徙。又（有）周（舟）車无所²⁰⁴乘之。有甲兵无所陳之。“² („Die Länder seien klein und die Bevölkerung gering. Man lasse sie Geräte für Dutzende und Hunderte *von Menschen haben*, doch verwende man sie *nicht*. Man veranlasse die Leute, dem Tod große Bedeutung beizumessen und *vom Wandern Abstand zu nehmen*. Gibt es Boote und *Wagen*, fährt *niemand* mit ihnen. Gibt es Panzer und Waffen, stellt *niemand* diese aus.“).

D.C. Lau übersetzt so: „Reduce the size and population of the state. Ensure that even though there are tools ten times or a hundred times better than those of other men the people will not use them; ensure also that they will look on death as no light matter and have nothing to do with leaving their homes to settle elsewhere. They have ships and carts but will not go on them; they have armour and weapons but will have no occasion to make a show of them.“³ Wing-Tsit Chan übersetzt: „Let there be a small country with few people. Let there be ten times and a hundred times as many utensils but let them not be used. Let the people value their lives highly and not migrate far. Even if there are ships and carriages, none will ride in them. Even if there are armor and weapons, none will display them.“⁴

„小國寡民。“ („Die Länder seien klein und die Bevölkerung gering.“): Chen Guying bezieht diese Vorstellung auf frühe bäuerliche Gesellschaften, in der kleine Dorfgemeinschaften selbstversorgend und autark und damit auf komplexe Handelsbeziehungen nach außen nicht angewiesen waren.⁵

„使有什伯之器而不用。“ („Man lasse sie Geräte für Dutzende und Hunderte *haben*, doch verwende man sie *nicht*.“): Die Jiaben-Version dieser Textstelle erscheint mir am sinnvollsten, da hier die Verwendung des Zeichens „使“, shi („veranlassen“, „lassen“), am konsistentesten ist.

Gao Ming stützt sich auf die Textversionen des Jiabens und des Yibens und erklärt die Zeichen „十“, shi, und „百“, bai, als „zehnfach“⁶ und „hundertfach“. Er ist der Ansicht, daß es generell um Geräte gehe, die das zehnfache oder sogar das hundertfache menschlicher Leistung vollbringen könnten. Damit seien auch Waffen gemeint, der Ausdruck beziehe sich jedoch nicht ausschließlich auf Waffen.⁷ Gao Ming zitiert Hu Shi

¹ Siehe 《馬王堆漢墓帛書》（壹）（北京：文物出版社，1980），5頁。

² Siehe 《馬王堆漢墓帛書》（壹）92頁。

³ D.C. Lau, *Chinese Classics: Tao Te Ching* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1982), pp. 240-241.

⁴ Wing-Tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1973), p. 175.

⁵ Siehe 陳鼓應，《老子今註今譯及評介》（台北：商務印書館，1995），235頁。Bezüglich der Darstellung einer herrschaftslosen, egalitären Gesellschaftsform im Buch *Laozi* allgemein, hier in Kapitel 80 im speziellen siehe auch 侯外廬，〈老子的國家學說〉，in 《侯外廬史學論文選集》，上冊（北京：人民出版社，1987），320-326頁。

⁶ Aus Mangel an einem passenden deutschen Begriff übersetze ich inkorrektweise als „Dutzende“.

⁷ Siehe 高明，《帛書老子校注》（北京：中華書局，1996），152頁。

(胡適) zu dieser Stelle:

文明進步，用機械之力代人工，一車可載千斤，一船可裝幾千人，這多是「什伯人之器」。下文所說「雖有舟輿，無所乘之；雖有甲兵，無所陳之」，正釋這一句。⁸

Im Fortschreiten menschlicher Zivilisation verwendet man die Kraft von Geräten, die menschliche Arbeitskraft ersetzen. Ein Wagen kann tausende von Pfunden transportieren, ein Schiff kann man mit einigen tausend Menschen beladen. Das alles sind „shi bo ren zhi qi.“ Wenn es weiter unten im Text heißt, „Obwohl es Boote und Wagen gibt, fährt man nicht mit ihnen. Obwohl es Panzer und Waffen gibt, stellt man sie nicht aus.“, erklärt dies genau diesen einen Satz.

„使民重死而不遠徙。“ („Man veranlasse die Leute, dem Tod große Bedeutung beizumessen und nicht *in die Ferne* zu wandern.“): Um den Tod nicht leichtsinnig herbeizuführen, muß man behutsam mit dem Leben umgehen. Es liegt deshalb auch in der Verantwortung der Regierenden, das Volk in seinem täglichen Leben nicht so zu belasten, daß es das Sterben nicht scheut („輕死“, qing si), um sich von der Tyrannei der Herrschenden zu befreien (siehe etwa Kapitel 74 und 75). Vielmehr müssen die Regierenden dafür Sorge tragen, daß das ihnen anvertraute Volk seine natürliche Lebensspanne ausleben kann und keinen Bedarf sieht wegzuwandern.

Zu einer weiteren verbalen Verwendung des Zeichens „遠“, yuan („sich entfernen“, „Abstand nehmen“), in den Seidentexten siehe auch Kapitel 26 (Yiben: „是以君子冬（終）日行。不遠其輿（輜）重。“ / „Deshalb *entfernen sich die Edlen*, wenn sie den ganzen Tag *reisen*, nicht *von ihren Transportwagen*.“).

„雖有甲兵。無所陳之。“ („Auch wenn es Panzer und Waffen gibt, stellt niemand diese aus.“): Siehe auch Kapitel 36 („國之利器不可以示人。“ / „Die nützlichen/scharfen Geräte eines Landes darf man nicht verwenden, um Menschen zu leiten.“).

Benjamin Schwartz schreibt:

Contrary to Needham's assertion that technology is only disapproved of in Taoism because it is exploited by feudalism, there seems to be the assertion here that precisely the same calculating consciousness which produces technology also produces sharp social differentiation and hence oppression. The two are indivisible. They spring out of the same contriving consciousness of deliberate action.⁹

„使人復結繩而用之。甘其食。美其服。安其居。樂其俗。鄰國相望。雞犬之聲相聞。民至老死不相往來。“ / „Man veranlasse die Menschen, zurückzukehren zum Knoten von Schnüren und dies[e Methode] zu verwenden. Betrachten sie ihre Nah-

⁸ Zitiert nach 高明, 《帛書老子校注》(北京:中華書局, 1996), 152頁。

⁹ Benjamin Schwartz, „The Thought of the *Tao-te-ching*,“ in *Lao-tzu and the Tao-te-ching*, ed., Livia Kohn and Michael Lafargue (Albany: State University of New York Press, 1998), p. 206.

rung als wohlschmeckend, finden sie ihre Bekleidung schön, sind sie im Frieden mit ihrer Bleibe (ihrem Wohnort), erfreuen sie sich an ihren Gebräuchen, [dann können] sich die Nachbarländer gegenseitig sehen, [können] sie den Lärm von Hühnern und Hunden gegenseitig vernehmen, [doch] die Leute betreiben bis zum Tod im Alter keine gegenseitigen Kontakte.“:

Das Jiaben schreibt: „〔...〕用之。甘其食。美其服。樂其俗。安其居。鄰（鄰）邦相望（望）。雞狗之聲相聞。民〔至 65 老死不相往來〕。“¹⁰ („[...] dies[e Methode] zu verwenden. Betrachten sie ihre Nahrung als wohlschmeckend, finden sie ihre Bekleidung schön, *erfreuen sie sich an ihren Gebräuchen, sind sie im Frieden mit ihrer Bleibe (ihrem Wohnort)*, [dann können] sich die Nachbarländer gegenseitig sehen, [können] sie den Lärm von Hühnern und *Hunden* gegenseitig vernehmen, [doch] die Leute [...].“). Das Yiben schreibt: „使民復結繩而用之。甘其食。美其服。樂其俗。安其居。叟（鄰）國相望。雞犬之〔聲相〕 205 ■ 聞。民至老死不相往來。“¹¹ („Man veranlasse die Menschen, zurückzukehren zum Knoten von Schnüren und dies[e Methode] zu verwenden. Betrachten sie ihre Nahrung als wohlschmeckend, finden sie ihre Bekleidung schön, *erfreuen sie sich an ihren Gebräuchen, sind sie im Frieden mit ihrer Bleibe (ihrem Wohnort)*, [dann können] sich die Nachbarländer gegenseitig sehen, [können] sie den [...] von Hühnern und Hunden [...] vernehmen, [doch] die Leute betreiben bis zum Tod im Alter keine gegenseitigen Kontakte.“).

D.C. Lau übersetzt: „Bring it about that the people will return to the use of the knotted rope, will find relish in their food, and beauty in their clothes, will be happy in the way they live and be content in their abode. Though adjoining states are within sight of one another, and the sound of dogs barking and cocks crowing in one state can be heard in another, yet the people of our state will grow old and die without having had any dealings with those of another.“¹² Wing-Tsit Chan übersetzt: „Let the people again knot cords and use them (in place of writing). Let them relish their food, beautify their clothing, be content with their homes, and delight in their customs. Though neighboring communities overlook one another and the crowing of cocks and barking of dogs can be heard, yet the people there may grow old and die without ever visiting one another.“¹³

„使人復結繩而用之。“ („Man veranlasse die Menschen, zurückzukehren zum Knoten von Schnüren und dies[e Methode] zu verwenden.“): Es geht um ein Zurück vor die Verwendung der Schriftsprache. Diese Stelle muß in einem Bezug gesehen werden zu

¹⁰ Siehe 《馬王堆漢墓帛書》（壹）（北京：文物出版社，1980），5-6頁 und 高明，《帛書老子校注》（北京：中華書局，1996），153, 154頁。

¹¹ Siehe 高明，153, 154頁。

¹² D.C. Lau, *Chinese Classics: Tao Te Ching* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1982), p. 241.

¹³ Wing-Tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1973), p. 175.

allen Stellen, an denen negativ über Sprache und intellektuelles Wissen gesprochen wird - siehe hierzu die Begriffe „學“, xue („lernen“, „eine Erziehung erhalten“), „言“, yan („reden“, „Rede“, „Worte“) und „知、智“, zhi („wissen“, „kennen“, „verstehen“ / „gelehrt“, Wissen/Gelehrtheit“, „Schläue“) mit ihren Verweisen im Index.

Im Yijing (《易·繫辭下》) findet man folgende Textstelle: „上古結繩而治。後世聖人易之以書契。“ („In alter Zeit knüpfte man Knoten, um [Dinge] zu regeln. In späteren Zeiten ersetzten die heiligen Menschen dies, indem sie Verträge schrieben.“).¹⁴

„甘其食。美其服。安其居。樂其俗。鄰國相望。雞犬之聲相聞。民至老死不相往來。“ („Betrachten sie ihre Nahrung als wohlschmeckend, finden sie ihre Bekleidung schön, sind sie im Frieden mit ihrer Bleibe (ihrem Wohnort), erfreuen sie sich an ihren Gebräuchen, [dann können] sich die Nachbarländer gegenseitig sehen, [können] sie den Lärm von Hühnern und Hunden gegenseitig vernehmen, [doch] die Leute betreiben bis zum Tod im Alter keine gegenseitigen Kontakte.“): Dieser Abschnitt erinnert an die Lebensweisen von Naturvölkern. Zentral ist nicht die Entwicklung und Verbreitung einer Mono-Kultur, sondern der Pluralismus verschiedenster Kulturen, ein Artenreichtum, wie er auch in der Tier- und Pflanzenwelt zu finden ist.

Die Daoisten betrachten es als unsinnig und gefährlich zugleich, zu glauben, der Mensch könne die Natur verbessern. Deshalb ist für sie ein schlichtes, naturnahes Leben auch so bedeutsam. Siehe hierzu auch Kapitel 12 („五色令人目盲。五音令人耳聾。五味令人口爽。馳騁畋獵。令人心發狂。難得之貨。令人行妨。“ / „Die fünf Farben lassen die Augen der Menschen erblinden. Die fünf Töne lassen die Ohren der Menschen taub werden. Die fünf Geschmacksrichtungen lassen den Mund der Menschen Schaden erleiden. Galoppieren und Jagen lassen das Herz der Menschen wild werden. Schwer zu erhaltende Wertsachen lassen das Verhalten der Menschen Schaden nehmen.“) und Kapitel 19 („見素抱樸。少私寡欲。“ / „Man lege das Schlichte offen und umfasse das Ursprüngliche. Man habe wenig Eigeninteressen und wenig Begehren.“).

Im Zusammenhang mit der vor allem in Kapitel 80 dargestellten Lebensweise wird im allgemeinen von einer Utopie gesprochen.¹⁵

Auch Chad Hansen schreibt:

Chapter 80 of the *Daode Jing* describes the utopia of the Daoist primitivist. {I bor-

¹⁴ Verweise erhalten durch 《漢語大字典》，第五卷，3390頁。Des weiteren siehe auch 《新譯易經讀本》，郭建勳注譯，黃俊郎校閱（台北：三民書局，1996），536頁。

¹⁵ Ren Jiyu und Liu Baocai etwa vertreten wie viele andere die Ansicht, die im *Laozi* beschriebene favorisierte Lebensweise sei eine Utopie. Siehe 〈小國寡民社會思想〉，in 《中國哲學史》，第一冊，任繼愈主編（北京：人民出版社，1992），62頁，劉寶才，〈尚水與守雌：《老子》學說探源〉，in 《道家文化研究》，第五輯（上海：上海古籍出版社，1994），130頁，胡適，〈第三篇 老子〉，in 《中國古代哲學史》（台北：遠流出版公司，1994），56頁。

row the category of *primitivist* from A. C. Graham (1981), who stresses correctly the stratification within Daoism } Daoist primitivists essentially rest with the Shendao interpretation of the *Daode Jing*. Their goal, however, is neither stoicism nor ruler-oriented arbitrary authority. It is *radical* anarchy. As anarchy, it rebels not only against political authority, but *all social authority*. The way to remove the authority of society totally from your life is to remove language. If that were done, it would leave us only our innate instincts. The primitivist optimistically feels these instincts will be peaceful, village oriented, nonimperial, nonaggressive.¹⁶

Es wäre jedoch auch durchaus denkbar, daß es sich bei der in Kapitel 80 im besonderen und der über das gesamte Buch verteilt dargestellten, favorisierten Lebensweise um konkrete, persönliche Erfahrungen mit einer solchen Lebensweise handelt, einer gesellschaftlichen Organisationsform, die der patriarchalischen, autoritär-hierarchischen Gesellschaftsstruktur der militärisch-expansiven und damit dominanten Staaten jener Zeit konträr entgegenstand.

¹⁶ Chad Hansen, „Laozi: Language and Society“, in *A Daoist Theory of Chinese Thought: A Philosophical Interpretation* (New York; Oxford: Oxford University Press, 1992), pp. 229, 404.

Wang-Bi-Textversion:

八十一章

Kapitel 81

信言不美。美言不信。
善者不辯。辯者不善。
知者不博。博者不知。
聖人不積。既以爲人。
己愈有。既以與人。己
愈多。天之道。利而不
害。聖人之道。爲而不
爭。

Vertrauenswürdiges Reden ist nicht beschönigend. Beschönigendes Reden ist nicht vertrauenswürdig. *Wer gut ist, disputiert nicht. Wer disputiert, ist nicht gut.* Wer wissend ist, ist nicht gelehrt. Wer gelehrt ist, ist nicht wissend. Menschen des Einklangs häufen nicht an. Je mehr sie für andere Menschen tun, desto mehr haben sie selbst. Je mehr sie anderen Menschen geben, desto mehr [haben] sie selbst. Das Dao des Himmels ist es, zu nutzen und nicht zu schaden. Das Dao der Menschen *des Einklangs* ist es, zu handeln, doch nicht zu konkurrieren.

Jiaben-Seidentextversion:

〔信言不美。美言〕不〔信。知〕者不
博。〔博〕者不知。善〔者不多。多〕
者不善。・聖人无積。〔既〕**66**以爲〔
...〕。

Yiben-Seidentextversion:

信言不美。美言不信。知者不博。博者
不知。善者不多。多者不善。**205** 耶（
聖）人无積。既以爲人。己俞（愈）有
。既以予人矣。己俞（愈）多。故天之
道。利而不害。人之道。爲而弗爭。

Erläuterungen:

In den beiden Mawangdui-Ausgaben findet sich dieses Kapitel dort, wo in der Wang-Bi-Ausgabe das Kapitel 68 plaziert ist. Wie sich aus der Markierung im Jiaben-Seidentext erkennen läßt, handelt es sich bei „Kapitel“ 81 möglicherweise um zwei eigenständige Kapitel.¹

„信言不美。美言不信。善者不辯。辯者不善。知者不博。博者不知。“ / „Vertrauenswürdiges Reden ist nicht beschönigend. Beschönigendes Reden ist nicht vertrauenswürdig. *Wer gut ist, disputiert nicht. Wer disputiert, ist nicht gut.* Wer wissend ist, ist nicht gelehrt. Wer gelehrt ist, ist nicht wissend.“:

Hier ist die Reihenfolge im Jiaben und im Yiben nicht nur anders, es werden auch andere Zeichen verwendet. Das Jiaben schreibt: „〔...〕不〔...〕者不博。〔博〕者不知。善〔...〕者不善。“² („[...] nicht [...], *ist nicht gelehrt.* [...], *ist nicht wissend.* [*Wer*] *gut ist,* [...], *ist nicht gut.*“). Das Yiben schreibt: „信言不美。美言不信。知者不博。博者不知。善者不多。多者不善。**205** 耶“³ („Vertrauenswürdiges Reden ist nicht beschönigend. Beschönigendes Reden ist nicht vertrauenswürdig. *Wer wissend ist, ist nicht gelehrt. Wer gelehrt ist, ist nicht wissend. Wer gut ist, hat nicht viel. Wer viel hat, ist nicht gut.*“).

¹ Siehe auch 尹振環, 〈恢復《老子》的本來面目----帛書《老子》與今本《老子》之比較研究〉, 《文獻》, 1992 (3), 77頁。

² Siehe 高明, 《帛書老子校注》(北京: 中華書局, 1996), 155頁。

³ Siehe 高明, 155頁。

D.C. Lau übersetzt: „Truthful words are not beautiful; beautiful words are not truthful. He who knows has no wide learning; he who has wide learning does not know. He who is good does not have much; he who has much is not good.“⁴ Wing-Tsit Chan übersetzt: „True words are not beautiful; beautiful words are not true. A good man does not argue; he who argues is not a good man. A wise man has no extensive knowledge; he who has extensive knowledge is not a wise man.“⁵ Robert G. Henricks übersetzt folgendermaßen: „Sincere words are not showy; showy words are not sincere. Those who know are not ‘widely learned’; those ‘widely learned’ do not know. The good do not have a lot; those with a lot are not good.“⁶

„信言不美。美言不信。“ („Vertrauenswürdige Reden ist nicht beschönigend. Beschönigendes Reden ist nicht vertrauenswürdig.“): Zwischen dem, was gesagt und versprochen wird und dem, was von den Versprechen gehalten wird, liegen häufig Welten.

„善者不辯。辯者不善。“ („Wer gut ist, disputiert nicht. Wer disputiert, ist nicht gut.“): Gao Ming ist der Ansicht, daß es sich bei dem Zeichen „多“, duo („viel“, „gewichtig“, „(als) wichtig (ansetzen)“), im Yiben nicht um einen Schreibfehler handle, sondern, daß sich diese Aussage in völliger Übereinstimmung mit dem darauffolgenden Text befinde.⁷ Die gleiche Ansicht vertreten auch Huang Zhao und Xu Kangsheng.⁸ Man kann die Aussage im Yiben jedoch auch im Sinne Yin Zhenhuans folgendermaßen übersetzen: „Die Guten sind nicht viele; die Vielen sind nicht gut.“⁹

Das Zeichen „辯“, bian („disputieren“), wird ansonsten nur noch einmal im Buch *Laozi* und zwar in Kapitel 45 („大直若屈。大巧若拙。大辯若訥。“ / „Große Geradheit scheint gekrümmt zu sein. Große Kunstfertigkeit scheint ungeschickt zu sein. Großes Disputieren scheint schwerfällig (in der Rede).“) verwendet. Da es dort allerdings weder in den Seidentexten noch in Bambustext B verwendet wird, wäre es möglich, daß das „disputieren“ erst im späteren Daoismus stärker thematisiert wird. Siehe hierzu andererseits allerdings die Lesung der Untersuchungskommission für die Bambustexte zu Bambustext A, Kapitel 19. In Kapitel 2, „齊物論“, qi wu lun, im Buch *Zhuangzi* findet man die folgende Aussage: „大辯不言。“¹⁰ („Großes Disputieren redet nicht.“).

„知者不博。博者不知。“ („Wer wissend ist, ist nicht gelehrt. Wer gelehrt ist, ist nicht wissend.“): Siehe auch Kapitel 47 („不出戶。知天下。不闕牖。見天道。其出彌

⁴ D.C. Lau, *Chinese Classics: Tao Te Ching* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1982), p. 241.

⁵ Wing-Tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1973), pp. 175-176.

⁶ Robert G. Henricks, *Lao-Tzu Te-Tao Ching: A New Translation Based on the Recently Discovered Ma-wang-tui Texts* (New York: Ballantine Books, 1989), p. 158.

⁷ Siehe 高明, 《帛書老子校注》(北京:中華書局, 1996), 156頁。

⁸ Siehe 黃鈞, 《帛書老子校注析》(台北:學生書局, 1991), 432頁; 許抗生, 《老子研究》(台北:水牛出版社, 1993), 52頁。

⁹ Siehe 尹振環, 〈恢復《老子》的本來面目----帛書《老子》與今本《老子》之比較研究〉, 《文獻》, 1992(3), 77-78頁。

¹⁰ Siehe 郭慶藩, 《莊子集釋》, in 《諸子集成》, Bd. 3 (北京:中華書局, 1986), 41頁。

遠。其知彌少。“ / „Ohne aus der Tür zu gehen, versteht man die Welt. Ohne aus dem Fenster zu blicken, sieht man das Dao des Himmels. Je weiter man hinausgeht, desto weniger versteht man.“ Siehe auch die Version der Seidentexte.), 48 („爲學日益。爲道日損。“ / „Im Praktizieren des Lernens fügt man täglich hinzu. Im Praktizieren des Dao reduziert man täglich.“ Siehe auch die Version des Yibens und die des Bambustextes B.). In Kapitel 22, „知北遊“, zhi bei you, im Buch *Zhuangzi* findet sich folgende Aussage: „且夫博之不必知。辯之不必慧。聖人以斷之矣。“¹¹ („Außerdem, hat man umfangreiche Kenntnisse, ist man nicht zwangsläufig wissend. Disputiert man, ist man nicht zwangsläufig klug. Menschen des Einklangs trennen sich somit von ihnen.“).

Entscheidend ist nicht die Aneignung „äußeren Wissens“, sondern ein Verstehen für das bereits Eingebundensein in das Ganze. Entscheidend ist das „Gespür“ für das Ganze, weshalb andererseits dem Weichen und Geschmeidigen auch solch große Bedeutung beigemessen wird - siehe die Begriffe „柔“, rou („weich (sein)“, „geschmeidig (sein)“), „學“, xue („lernen“, „eine Erziehung erhalten“) und „知、智“, zhi („wissen“, „kennen“, „verstehen“ / „gelehrt“, Wissen/Gelehrtheit“, „Schläue“) mit ihren Verweisen im Index.

„聖人不積。既以爲人。己愈有。既以與人。己愈多。“ / „Menschen des Einklangs häufen nicht an. Je mehr sie für andere Menschen tun, desto mehr haben sie selbst. Je mehr sie anderen Menschen geben, desto mehr [haben] sie selbst.“:

Das stark beschädigte Jiaben schreibt: „聖人无積。〔既〕 66 以爲〔...〕。“¹² („Menschen des Einklangs *haben keine Vorräte*. [...].“). Das Yiben schreibt: „耶（聖）人无積。既以爲人。己俞（愈）有。既以予人矣。己俞（愈）多。“¹³ („Menschen des Einklangs *haben keine Vorräte*. Je mehr sie für andere Menschen tun, desto mehr haben sie selbst. Je mehr sie anderen Menschen *geben*, desto mehr [haben] sie selbst.“).

D.C. Lau übersetzt: „The sage has no hoard. Having bestowed all he has on others, he has yet more; having given all he has to others, he is richer still.“¹⁴ Wing-Tsit Chan übersetzt: „The sage does not accumulate for himself. The more he uses for others, the more he has himself. The more he gives to others, the more he possesses of his own.“¹⁵ Robert G. Henricks übersetzt: „The sage accumulates nothing. Having used what he had for others, he has even more. Having given what he had to others, what he has

¹¹ Siehe 郭慶藩, 《莊子集釋》, in 《諸子集成》, Bd. 3 (北京: 中華書局, 1986), 324 頁。

¹² Siehe 高明, 《帛書老子校注》(北京: 中華書局, 1996), 156 頁。

¹³ Siehe 高明, 157 頁。

¹⁴ D.C. Lau, *Chinese Classics: Tao Te Ching* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1982), p. 241.

¹⁵ Wing-Tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1973), p. 176.

is even greater.“¹⁶ Michael LaFargue präsentiert folgende Übersetzung: „The Wise Person does not store up for himself. By working for others he increases what he himself possesses. By giving to others he gets increase for himself more and more.“¹⁷

Zhu Qianzhi (朱謙之), den Gao Ming zitiert, und Gao Heng lesen das Zeichen „既“, ji, im Sinne von „盡“, jin („gänzlich“).¹⁸ Man könnte dann übersetzen: „Tun sie alles für andere, haben sie selbst um so mehr. Geben sie anderen alles, [haben] sie selbst um so mehr.“

Hier zwei kurze Zitate aus Kapitel 33, „天下“, tian xia, im Buch *Zhuangzi*, die als Anschauungen präsentiert werden, denen sich die Person Lao Dan (= Laozi) verbunden gefühlt haben soll: „以有積爲不足。“ („Vorräte zu haben / anzuhäufen, gilt als ungenügend.“), „无藏也故有餘。“ („Keine Vorräte haben / nicht ansammeln, daher hat man im Überfluß.“).¹⁹

Ich betrachte diese Aussage im Kontext der Fürsorgefunktion der älteren Generationen für die Nachfolgegenerationen, wie man dies im Tierreich beobachten kann. Daher tragen Menschen des Einklangs auch Verantwortung für die Mitglieder ihrer Gruppe. Entscheidend ist immer das Wohl der Gruppe, das Weiterbestehen der Art. Und hierin sehe ich auch eine Verbindung unter anderem zu Kapitel 28, wo das weibliche Verhalten idealisiert wird.

„天之道。利而不害。聖人之道。爲而不爭。“ / „Das Dao des Himmels ist es, zu nutzen und nicht zu schaden. Das Dao der Menschen *des Einklangs* ist es, zu handeln, doch nicht zu konkurrieren.“:

Das Jiaben ist an dieser Stelle beschädigt.²⁰ Das Yiben schreibt: „故天之道。利而不害。人之道。爲而弗爭。“²¹ („*Daher* ist das Dao des Himmels, zu nutzen und nicht zu schaden. Das Dao *der Menschen* ist es, zu handeln, doch *nicht* zu konkurrieren.“).

D.C. Lau übersetzt: „Hence the way of heaven does not harm but benefits; the way of man does not contend but is bountiful.“²² Wing-Tsit Chan übersetzt: „The Way of Heaven is to benefit others and not to

¹⁶ Robert G. Henricks, *Lao-Tzu Te-Tao Ching: A New Translation Based on the Recently Discovered Ma-wang-tui Texts* (New York: Ballantine Books, 1989), p. 158.

¹⁷ Michael LaFargue, *The Tao of the Tao Te Ching: A Translation and Commentary* (Albany: State University of New York Press, 1992), p. 18.

¹⁸ Siehe 高明, 157頁; 高亨, 《老子正詁》(中國書店影印, 1988), 頁。Des weiteren siehe auch 《漢語大字典》, 第二卷, 1148頁。

¹⁹ Siehe 郭慶藩, 《莊子集釋》, in 《諸子集成》, Bd. 3 (北京: 中華書局, 1986), 472, 473頁。Gao Ming zitiert Zhu Qianzhi (朱謙之), der unter anderem diese zwei Stellen im Buch *Zhuangzi* im Zusammenhang mit dem Begriff „積“, ji („ansammeln“, „Vorrat“), erwähnt. Siehe 高明, 157頁。

²⁰ Siehe 高明, 157頁。

²¹ Siehe 高明, 157頁。

²² D.C. Lau, *Chinese Classics: Tao Te Ching* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1982), p. 241.

injure. The Way of the sage is to act but not to compete."²³ Robert G. Henricks übersetzt: „Therefore the Way of Heaven is to benefit and not cause any harm; the Way of Man is to act on behalf of others and not to compete with them.“²⁴

Siehe auch Kapitel 73 (Yiben: „天之道。不單（戰）而善朕（勝）。“ / „Das Dao des Himmels ist es, nicht zu *kämpfen*, doch gut zu sein im Siegen; ...“), 77 („天之道損有餘而補不足。人之道則不然。損不足以奉有餘。“ / „Das Dao des Himmels reduziert, was im Überfluß vorhanden ist, und ergänzt das, wovon nicht genug vorhanden ist. Das Dao der Menschen hingegen ist nicht so. Es nimmt denen weg, die nicht genug haben, um es denen darzubieten, die im Überfluß haben.“).

Es ist möglich, daß im Yiben versehentlich ein Zeichen ausgelassen wurde und statt „聖人“, sheng ren („Menschen des Einklangs“), einfach nur „人“, ren („Menschen“), geschrieben wurde. Siehe diesbezüglich vor allem auch Kapitel 77 („是以聖人爲而不恃。功成而不處。其不欲見賢。“ / „Deshalb handeln Menschen des Einklangs, doch stützen sich nicht darauf. Sind ihre Aufgaben erledigt, verweilen sie nicht darin. Sie möchten sich nicht als tüchtig darstellen.“ Siehe auch die Version des Yibens.)

²³ Wing-Tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1973), p. 176.

²⁴ Robert G. Henricks, *Lao-Tzu Te-Tao Ching: A New Translation Based on the Recently Discovered Ma-wang-tui Texts* (New York: Ballantine Books, 1989), p. 158.

Zusammenfassung und Auswertung hinsichtlich der gesellschaftskritischen Grundhaltung des Buches *Laozi*

Die vorliegende Arbeit setzte sich eine Interpretation des Buches *Laozi* zum Ziel, durch welche auch diejenigen Stellen der sowohl „klassischen“ wie auch der erst in den letzten Jahren entdeckten, noch älteren Textversionen (die Mawangdui-Seidentexte und die Guodian-Bambustexte) eine gewisse Plausibilität und Anerkennung beanspruchen können, die in der traditionellen Kritik eine fast einmütige Abwertung und Ablehnung erfuhren. Denn neben seinen „geistvollen Sinnsprüchen“ und seiner „Tiefe“, die dem Werk seit Anbeginn eine hohe Wertschätzung eintrugen,¹ finden sich Passagen, deren Inhalt bald als Ausdruck eines blauäugig-utopischen Denkens,² bald als Beleg einer undifferenzierten kulturfeindlichen Grundeinstellung³ oder als eine Art zynischen Aufrufs zur Volksverdummung⁴ abqualifiziert wurden. Der Ausgangspunkt des hier unternommenen Versuchs einer Neuinterpretation war die - gleichsam hypothetische - Weigerung zu glauben, daß ein und dasselbe Werk (ungeachtet dessen, daß es die Handschrift mehrerer Redakteure trägt) ebenso viele naive Vorstellungen wie uns heute noch ansprechende Lebensweisheiten enthalten soll.

Vielmehr galt es - als Konsequenz dieser Hypothese - zu fragen, ob nicht ein innerer, gewissermaßen untergründiger Zusammenhang zwischen jenen positiven und negativ bewerteten Textstellen auszumachen wäre, durch den sie als letztlich kohärent und miteinander versöhnt erscheinen könnten. Mit meiner Vermutung, daß das Buch *Laozi* an den genannten Stellen nicht nur mehr Nachsicht, sondern mehr Beachtung verdient haben könnte, ging die Annahme einher, daß - umgekehrt - der „gesunde“ Menschenverstand, aufgrund dessen jene Stellen kritisiert wurden, mit entsprechend mehr Skepsis betrachtet werden müßte.

Der zunächst - gleichermaßen - hypothetische Verdacht gegen den „gesunden Men-

¹ *Die Weisheit des Laotse*, hrsg. v. Lin, Yutang (Frankfurt a.M., Hamburg: Fischer Taschenbuch, 1992), S. 13, 15.

² Siehe etwa 劉寶才, 〈尚水與守雌：《老子》學說探源〉, in 《道家文化研究》, 第五輯 (上海：上海古籍出版社, 1994), 130 頁。

³ Siehe etwa 〈小國寡民社會思想〉, in 《中國哲學史》, 第一冊, 任繼愈主編 (北京：人民出版社, 1992), 62 頁。

⁴ Tsung-Tung Chang schreibt: „Der Antiintellektualismus ... im CHUANG-TZU, ... kristallisiert sich im LAO-TZU zur expliziten Politik der Volksverdummung: ...“ Tsung-Tung Chang, *Metaphysik, Erkenntnis und Praktische Philosophie im Chuang-Tzu: Zur Neu-Interpretation und systematischen Darstellung der klassischen chinesischen Philosophie* (Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann, 1982), S. 346. Des weiteren siehe ebenda, S. 350 sowie Tsung-tung Chang, „Chinesische Moralphilosophien, gestern und heute“, 60. *Schopenhauer Jahrbuch*, Frankfurt a.M., 1979, S. 95: „Es ist bezeichnend, daß gerade diejenigen Taoisten, die die bestehende Staatsmacht bekämpfen, gewillt sind, nach dem Sieg eine Diktatur mittels Volksverdummung auszuüben. So lesen wir im *Lao-tzu*, Kap. 65: ...“

schenverstand“ erhärtete sich bei näherem Hinsehen angesichts einiger üblichen Praktiken unseres „zivilisierten“ Menschengeschlechts, die - je nach Sichtweise - mit gleich viel Recht unvernünftig wie auch vernünftig genannt werden können: Wer etwa durch manipulatives Eingreifen oder durch Gewalt meint, Probleme lösen zu können, geht mit jenem „gesunden“ Menschenverstand konform, dessen Logik die Weltgeschichte bis auf den heutigen Tag folgte.

Analog zu diesem Widerspruch zwischen dem in der Praxis maßgebenden „gesunden“ Menschenverstand und der im Buch *Laozi* artikulierten Ablehnung eingreifenden, manipulativ-kontrollierenden Handelns könnte - so meine weitere Vermutung - der zur Zeit der Abfassung des Buches *Laozi* (ähnlich wie heute) üblichen Hochschätzung von Wissen und Bildung ebenfalls im Buch *Laozi* widersprochen worden sein - aus Gründen, die sich allerdings nur via Querverweise und durch eine bestimmte Art des In-Beziehung-setzens scheinbar getrennter Textstellen aufdecken ließen, wenn sie sich schon an den einzelnen Werkstellen nicht explizit genannt fanden. Mit der letztgenannten Art von Parallelisierung habe ich ein Verfahren gewählt, das - entsprechend dem hypothetisch unterstellten „untergründigen Zusammenhang“ - einer inneren Verbindung zwischen textlich und scheinbar auch inhaltlich so verschiedenen Stellen nachspürt, wie sie sich etwa in den *Laozi*-Passagen finden, die sich einmal gegen Herrschaft, ein anderes Mal gegen Wissen, ein weiteres Mal gegen manipulatives Eingreifen und, in abermals „anderem“ Zusammenhang, gegen die Verwendung technischer Hilfsmittel (insbesondere Waffen) aussprechen.

Vermutlich erscheint es zunächst weit hergeholt, einen inneren oder gar zwingenden Zusammenhang etwa zwischen Wissen und Macht anzusetzen. Paradoxerweise hat nun aber die seit der Zeit der Abfassung des Buches *Laozi* erfolgte Akkumulation von Wissen auch ein Wissen und Erkenntnisse hervorgebracht, die der im Buch *Laozi* enthaltenen Skepsis und Ablehnung gegenüber dem Wissen zusätzliche Nahrung zu geben vermögen. Wenn man darüberhinaus bedenkt, daß ein ideologisch unverdächtiges, um möglichst unparteiisch-sachliche Begriffsdefinitionen bemühtes philosophisches Wörterbuch im Unterschied zum „Bildungswissen“ und (religiösen) „Erlösungswissen“ diejenige Form von „Wissen“ als „Herrschafts- oder Leistungswissen“ bezeichnet, die „der praktischen Beherrschung und Umbildung der Welt für unsere menschlichen Ziele und Zwecke“ nützt,⁵ dann steht mit diesem Fachausdruck ein (wie immer auch modernes) begriffliches Instrument zur Verfügung, um eben diejenige Art von Wissen einzugrenzen, deren Erwerb und Anwendung im Buch *Laozi* als zweifelhaft und potentiell

⁵ Heinrich Schmidt, *Philosophisches Wörterbuch*, neu bearb. v. Georgi Schischkoff (20. Aufl. Stutt-

schädlich betrachtet wird.

Wenn ich in diesem Sinne moderne Kritiker eines sich weltweit durchsetzenden Bildungssystems und der für dieses Bildungssystem immer wichtiger werdenden Vermittlung blossen Wissens heranziehe, oder wenn ich Philosophen bemühe, die Verbindungen zwischen Wissen und Macht aufdecken, setze ich mich möglicherweise dem Verdacht aus, eine moderne Bedeutung in einen alten Text hineinzulesen. Einem solchen Einwand möchte ich folgende Überlegung entgegenhalten: Die unten geschilderten Auswüchse einer verselbständigten Hochschätzung von Wissen lassen sich als eine zwar späte, aber umso deutlichere und drastischere Bestätigung der im Buch *Laozi* geäußerten Warnungen vor einer Überschätzung von Wissen und einer Überbetonung intellektueller Leistungen verstehen.

Die folgende Zusammenfassung und Auswertung besteht nun aus 2 Teilen. In „Teil 1“ werden die einzelnen thematisch relevanten Textstellen - da diese sich im Buch *Laozi* über viele verschiedene Kapitel verstreut finden - gleichsam gebündelt vorgelegt. Im Anschluß daran werde ich dann (in „Teil 2“) auf die Aktualität der meiner Ansicht nach das Buch *Laozi* bewegenden Grundproblematik, nämlich der Skepsis gegenüber dem Glauben an eine Möglichkeit der „Weltverbesserung“ durch die Anhäufung von Wissen, verweisen und versuchen, diesen Zusammenhang anhand des Vokabulars und anhand von Zitaten aus dem Bereich moderner westlicher Gesellschaftskritik zu verdeutlichen.

Teil 1

Zentrale, gesellschaftspolitisch relevante Inhalte des Buches *Laozi*

Unter acht Punkten soll nun eine Verbindung im Sinne des postulierten inneren Zusammenhangs scheinbar getrennter Textstellen hergestellt werden. Es sind dies:

- Die Kritik an der Anwendung von Einschüchterung oder von Gewalt als politisches Instrumentarium
- Bildungskritik als Kritik am Ideal bloßer Wissensvermehrung
- Die Kritik am Zivilisationsprojekt überhaupt
- Die Bedeutung von Bescheidenheit
- Die Bedeutung nicht-manipulativen Handelns

- Die Vorstellungen von der Natur und ihrem Wesen
- Die Bedeutung des Weiblichen/Mütterlichen
- Favorisierte Vorstellungen von der Kunst, Menschen zu „führen“

Die Kritik an der Anwendung von Einschüchterung oder von Gewalt als politisches Instrumentarium:

Kapitel 17 („太上。下知有之。其次親而譽之。其次畏之。其次侮之。“ / „Die Besten sind die, von denen man [lediglich] weiß, daß sie existieren. Darauf folgen die, die gemocht *und* gelobt werden. Darauf folgen die, die gefürchtet werden. Darauf folgen die, die verachtet werden.“)

Kapitel 30 („以道佐人主者。不以兵強天下。“ / „Diejenigen, die mit dem Dao einem Oberhaupt von Menschen zur Seite stehen, üben nicht mit Waffen Zwang auf die Welt aus.“)

Kapitel 31 („兵者不祥之器。非君子之器。不得已而用之。恬淡爲上。勝而不美。而美之者。是樂殺人。夫樂殺人者。則不可以得志於天下矣。“ / „Waffen sind keine glückbringenden Geräte. Sie sind nicht die Geräte der Edlen. Wenn sie nicht anders können, als sie zu gebrauchen, ist Ruhe und Mäßigung das Beste. *Wenn man siegt*, beschönigt man nicht. Wer dies *dennoch* beschönigt, der erfreut sich am Töten von Menschen. Die sich am Töten von Menschen erfreuen, können ihr Ziel nicht erlangen in der Welt.“)

Kapitel 57 („天下多忌諱。而民彌貧。“ / „Je mehr Vorschriften es in der Welt gibt, desto ärmer sind die Leute.“)

Kapitel 72 („無狎其所居。無厭其所生。夫唯不厭是以不厭。“ / „Man schränke nicht ihre Bleibe (ihren Lebensraum) ein. Man übe keinen Druck aus auf ihr Leben. Nur, weil kein Druck ausgeübt wird, deshalb empfinden sie keinen Druck.)

Kapitel 74 („民不畏死。奈何以死懼之。若使民常畏死而爲奇者吾得執而殺之。孰敢。常有司殺者殺。夫代司殺者殺。是謂代大匠斲。夫代大匠斲者。希有不傷其手矣。“ / „Wenn die Leute den Tod nicht [mehr] fürchten, wie kann man sie dann [noch] mit dem Tod verängstigen? Wenn man die Leute beständig den Tod fürchten läßt und die Abweichler, wenn man sie faßt, tötet, wer wagt es dann [noch abzuweichen]? Derjenige, der beständig für das Töten verantwortlich ist, tötet. „Anstelle des für das Töten Verantwortlichen zu töten“, *dies wird genannt*, anstelle des Zimmermannmeisters zu fällen. Von denen, die anstelle des Zimmermannmeisters fällen, gibt es selten welche, die ihre Hand nicht verletzen.“)

Kapitel 75 („民之饑。以其上食稅之多。是以饑。民之難治。以其上之有爲。是以難治。民之輕死。以其上求生之厚。是以輕死。夫唯無以生爲者。是賢於貴生。“ / „Daß die Leute hungern, liegt daran, daß die Nahrungsmittelsteuern *ihrer Oberen* zu viel sind; deshalb hungern sie. Daß die Leute *schwer* zu regieren sind, liegt daran, daß ihre Oberen handeln; deshalb sind sie *schwer* zu regieren. Daß die Leute den Tod leicht nehmen, liegt daran, daß *ihre Oberen* zu viel vom Leben verlangen. Deshalb nehmen sie den Tod leicht. Nur die, die ohne etwas sind, wofür sie im Leben handeln, sind tüchtiger *als* die, die [einen hohen] Leben[sstandard] überbewerten.“)

Eine solche Kritik ist für uns als gegenwärtige westliche Betrachter nicht schwer zugänglich, da dies auch den Idealen westlicher Demokratien entspricht. Das Buch *Laozi* spricht sich klar gegen Weltanschauungen aus, in denen Kontrolle und Herrschaft im Zentrum stehen. Im Buch *Laozi* findet man Lebensweisen favorisiert, in denen Fürsorglichkeit und Kooperation elementare Muster darstellen.

Bildungskritik als Kritik am Ideal bloßer Wissensvermehrung:

Kapitel 18 („慧智出。有大偽。“ / „Weil Schlauheit und Gelehrsamkeit erschienen, gibt es große Falschheit.“)

Kapitel 19 („絕聖棄智。民利百倍。“ / „Man breche mit den Vorbildern, gebe die Gelehrsamkeit auf, und den Leuten ist hundertfach gedient.)

Kapitel 20 („絕學無憂。“ / „Bricht man mit dem Lernen, ist man ohne Sorgen.“)

Kapitel 47 („不出戶。知天下。不闚牖。見天道。其出彌遠。其知彌少。“ / „Ohne aus der Tür zu gehen, versteht man die Welt. Ohne aus dem Fenster zu blicken, sieht man das Dao des Himmels. Je weiter man hinausgeht, desto weniger versteht man.“)

Kapitel 48 („爲學日益。爲道日損。損之又損。以至於無爲。無爲而無不爲。“ / „Im *Praktizieren des Lernens* fügt man täglich hinzu. Im *Praktizieren des Dao* reduziert man täglich. Man reduziert und reduziert, um zum Nicht-Handeln zu gelangen. Man handelt nicht, doch es gibt nichts, was nicht getan ist.“)

Kapitel 56 („知者不言。言者不知。“ / „Wer versteht, redet nicht [bloß]. Wer [bloß] redet, versteht nicht.“)

Kapitel 57 (Jiabens: „民多利器。而邦家茲（滋）昏。人多知。而何（奇）物茲（滋）〔起。〕“ / „Je mehr nützliche Geräte die Leute haben, desto *chaotischer* sind *Land* und Familie. Je mehr *Wissen* die Menschen besitzen, desto mehr abweichende Dinge [entstehen].“)

Kapitel 64 („是以聖人欲不欲。不貴難得之貨。學不學。“ / „Deshalb begehren Menschen des Einklangs, nicht zu begehren. Sie schätzen keine Wertsachen hoch, die schwer erhältlich sind. Sie lernen, nicht zu lernen.“)

Kapitel 65 („故以智治國。國之賊。不以智治國。國之福。“ / „Daher, mit Gelehrsamkeit ein Land zu regieren, ist Diebstahl an einem Land. Nicht mit Gelehrsamkeit ein Land zu regieren, ist Glück für ein Land.“)

81 („知者不博。博者不知。“ / „Wer wissend ist, ist nicht gelehrt. Wer gelehrt ist, ist nicht wissend.“)

Zu beachten ist in diesem Zusammenhang auch die Idealisierung des Kleinkindes (d.h. seine Fähigkeit unbewußten Harmonierens). Siehe Kapitel 10 („專氣致柔。能嬰兒乎。“ / „Im Konzentrieren des Qi zur Erlangung äußerster Weichheit kannst Du da [wie] ein Kleinkind sein?“), 20 („我獨泊兮其未兆。如嬰兒之未孩。儻儻兮若無所歸。衆人皆有餘。而我獨若遺。我愚人之心也哉。沌沌兮。俗人昭昭。我獨昏昏。俗人察察。我獨悶悶。澹兮其若海。飂兮若無止。衆人皆有以。而我獨頑似鄙。我獨異於人。而貴食母。“ / „Ich *alleine* bin still, ohne Anzeichen, bin wie ein Kleinkind, das noch nicht lachen kann. Müde, als ob es keinen Ort gäbe, an den ich zurückkehren könnte. Die Menge hat im Überfluß, *doch* mir alleine scheint es zu fehlen. Ich habe die Gesinnung eines simplen Menschen; so unwissend. Die gewöhnlichen Menschen sind alle hell, ich alleine bin dunkel. Die gewöhnlichen Menschen sind klar, ich alleine bin unbewußt. [Ich] bin wellenschlagend, wie das Meer, wehend [wie ein heftiger Wind], scheinbar ohne Unterlaß. Die Menge hat [immer] „Motive“ [für ihr Handeln], nur ich alleine bin dumm und *scheine* unwissend. Ich alleine bin anders als die anderen Menschen und schätze die nährenden Mutter.“), 28 („知其雄。守其雌。爲天下谿。爲天下谿。常德不離。復歸於嬰兒。“ / „Weiß man um das Männliche, hält sich [jedoch] an das Weibliche, wird man zur Schlucht der Welt. Wird man zur Schlucht der Welt, wird einen die beständige Tugend nicht verlassen [und] man kehrt zum [Zustand des] Kleinkind[es] zurück.“) und 55 („含德之厚。比於赤子。“ / „Trägt man in reichem Maße Tugend in sich, ist man einem Kleinkind vergleichbar.“).⁶

Meines Erachtens geht es im Buch *Laozi* nicht um Volksverdummung. Die Vertreter dieser Ansicht stützen sich vor allem auf folgende Aussagen aus Kapitel 3 („是以聖人之治。虛其心。實其腹。弱其志。強其骨。常使民無知無欲。“ / „Deshalb [besteht] das Regieren der Menschen des Einklangs [darin], die Herzen zu leeren und die Mägen zu füllen; die Ambitionen zu schwächen und die Knochen zu stärken. Beständig veranlassen sie die Leute, ohne Wissen und ohne Begehren zu sein.“) und aus Kapitel 65 („古之善爲道者。非以明民。將以愚之。“ / „Diejenigen in alter Zeit, die *gut waren* im Prakti-

zieren des Dao, haben die Leute nicht aufgeklärt, sie haben sie simpel gehalten.“), die man nicht isoliert betrachten darf, sondern im Zusammenhang mit dem Rest des Kapitels und vor allem im Gesamtzusammenhang des Buches *Laozi* sehen muß - siehe die fürsorgliche Haltung dem Volk gegenüber, die Idealisierung des Kleinkindes, die allgemein kritische Haltung zu einer Konzentration auf Wissen und Lernen. Weitaus sinnvoller, als sich immer mehr Wissen anzueignen, erscheint es gemäß der Weltanschauung des Buches *Laozi*, ein einfaches, naturnahes Leben zu führen.

Es ist deshalb auch nicht verwunderlich, daß die Entwicklung und der Einsatz von Waffen und sonstigen technischen Hilfsmitteln - ein Resultat der Wissensaneignung - von den Daoisten nicht als eine wünschenswerte gesellschaftliche Entwicklungsrichtung betrachtet wird. Zu den Waffen siehe etwa Kapitel 31 (Yiben: „夫兵者不祥之器也。“ / „Waffen sind keine glückbringenden Geräte.“), zu technischen Hilfsmitteln allgemein siehe etwa Kapitel 80 („雖有舟輿。無所乘之。雖有甲兵。無所陳之。“ / „Auch wenn es Boote und Wagen gibt, fährt niemand mit ihnen. Auch wenn es Panzer und Waffen gibt, stellt niemand diese aus.“). In wohl jeder, auch jeder Stammesgesellschaft, muß sich das einzelne Gesellschaftsmitglied Wissen aneignen. Das ist keine Frage. Wenn aber die Akkumulation von Wissen zu einer immer weiterreichenden Manipulation von Mensch und Mitschöpfung führt, ist dies das Gegenteil eines Nicht-Handelns („無爲“, wu wei), das im Sinne eines nicht gewaltsamen Eingreifens im Buch *Laozi* als Richtlinie gilt. Hierbei muß vor allem auch berücksichtigt werden, daß die Konzentration auf eine Wissensakkumulation sehr schnell in gefährliche Gefilde gerät, wenn das umgebende Gesellschaftssystem eines ist, in dem Kontrollbestrebungen, Dominanz und Macht eine zentrale Rolle spielen.

Was im Buch *Laozi* zentral ist, sind Muster, Operationsmodi, die auch vor- und nebensprachlich wirksam sind. Wenn es in erster Linie um ein Harmonieren geht⁷ - was nichts mit Sprache zu tun hat, jedenfalls nicht in erster Linie auf Sprache angewiesen ist oder in das Feld der Sprache fällt, sondern in das Feld des Spürens, Fühlens -, kann auch als Medium für die Vermittlung dieser Strukturen nicht in erster Linie Sprache in Frage kommen. Das Ermöglichen persönlicher Erfahrung ist hier besonders wichtig. Bildung ist nach daoistischem Verständnis daher nicht in erster Linie der Transport und die Akkumulation sprachlich vermittelter Information, der ja ohnehin nur eine relative Aussagekraft zugesprochen wird - vergleiche Kapitel 1 („道可道。非常道。名可名。非常名。“ / „Ein Dao, von dem man reden kann, ist nicht ein beständiges Dao. Ein Name, den

⁶ Des weiteren siehe auch die Version des Bambustextes A von Kapitel 19.

⁷ Siehe Kapitel 55 (Jiabien: „和曰常。知和曰明。“ / „Harmonieren heißt beständig sein. Zu harmonisieren wissen heißt klarsichtig sein.“). Des weiteren siehe das ganze Kapitel 55.

man nennen kann, ist nicht ein beständiger Name.“): Siehe Kapitel 2 („是以聖人處無爲之事。行不言之教。“ / „Deshalb verweilen Menschen des Einklangs in Angelegenheiten des Nicht-Handelns. Sie praktizieren ein Lehren des Nicht-Redens.“) und 43 („不言之教。無爲之益。天下希及之。“ / „Ein Lehren ohne zu reden, die Vorteilhaftigkeit des Nicht-Handelns, in der Welt gibt es nur wenige, die dies erreichen.“). Man könnte sagen, Bildung ist gemäß daoistischem Verständnis die integrative Sozialisation eines Individuums, damit eine Gruppe, ein Volk sich harmonisch in ihrem Umfeld bewegen kann.

Die Kritik am Zivilisationsprojekt überhaupt:

Kapitel 18 („大道廢。有仁義。慧智出。有大僞。六親不和。有孝慈。國家昏亂。有忠臣。“ / „Weil das große Dao aufgegeben worden ist, gibt es ‘Menschlichkeit’ und ‘Rechtschaffenheit’. Weil Schlaueit und Gelehrsamkeit erschienen, gibt es große Falschheit. Weil die ‘sechs Verwandten’ nicht harmonieren, gibt es ‘kindliche Pietät’ und ‘elterliche Zuwendung’. Weil sich Land und Familie in einem chaotischen Zustand befinden, gibt es loyale Minister.“)

Kapitel 19 („絕聖棄智。民利百倍。絕仁棄義。民復孝慈。絕巧棄利。盜賊無有。此三者以爲文不足。故令有所屬。見素抱樸。少私寡欲。“ / „Man breche mit den Vorbildern, gebe die Gelehrsamkeit auf, und den Leuten ist hundertfach gedient. Man breche mit der ‘Menschlichkeit’, gebe die ‘Rechtschaffenheit’ auf, und die Leute kehren zurück zu ‘kindlicher Pietät’ und ‘elterlicher Zuwendung’. Man breche mit der Kunstfertigkeit, gebe die Gewinnsucht auf, und Räuber und Diebe wird es keine geben. Diese drei sind als „wen“ betrachtet nicht ausreichend. Daher lasse man etwas haben, womit es verbunden ist: Man lege das Schlichte offen und umfasse das Ursprüngliche. Man habe wenig Eigeninteressen und wenig Begehren.“)

Kapitel 38 („上德不德。是以有德。下德不失德。是以無德。上德無爲而無以爲。下德爲之而有以爲。上仁爲之而無以爲。上義爲之而有以爲。上禮爲之而莫之應。則攘臂而扔之。故失道而後德。失德而後仁。失仁而後義。失義而後禮。夫禮者。忠信之薄。而亂之首。前識者。道之華。而愚之始。是以大丈夫處其厚不居其薄。處其實不居其華。故去彼取此。“ / „Jene von hoher Tugend geben sich nicht tugendhaft, deshalb haben sie Tugend. Jene von niederer Tugend möchten ihre Tugend nie verlieren, deshalb sind sie ohne Tugend. Jene von hoher Tugend sind ohne ein Handeln, und da ist nichts, wofür sie handeln. *Jene von niederer Tugend handeln, und da ist etwas, wofür sie handeln.* Jene von hoher ‘Menschlichkeit’ handeln, doch ist da nichts, wofür sie handeln. Jene von hoher

‘Rechtschaffenheit’ handeln, und da ist etwas, wofür sie handeln. Jene von hoher Rittentreue handeln und wenn niemand reagiert, dann krempeln sie die Ärmel auf und zerren sie herbei. Daher, wenn das Dao verloren ist, kommt danach die Tugend. Wenn die Tugend verloren ist, kommt danach die ‘Menschlichkeit’. Wenn die ‘Menschlichkeit’ verloren ist, kommt danach die ‘Rechtschaffenheit’. Wenn die ‘Rechtschaffenheit’ verloren ist, kommen danach die Riten. Die Riten stellen einen Mangel an Loyalität und Vertrauenswürdigkeit dar und sind der Anfang der Unordnung. Die im voraus ‘Wissenden’ sind eine [entstellende] Verzierung des Dao und der Anfang der Dummheit. Deshalb verweilen große Männer im Dicken, verbleiben nicht im Dünnen; verweilen im Kern, verbleiben nicht in der Verzierung. Daher lassen sie jenes sein und wählen dieses.“)

Kapitel 48 („爲學日益。爲道日損。損之又損。以至於無爲。無爲而無不爲。取天下常以無事。及其有事。不足以取天下。“ / „*Im Praktizieren des Lernens* fügt man täglich hinzu. Im Praktizieren des Dao reduziert man täglich. Man reduziert und reduziert, um zum Nicht-Handeln zu gelangen. Man handelt nicht, doch es gibt nichts, was nicht getan ist. Die Welt nimmt man ein, indem man beständig ohne Angelegenheiten ist. Hat man jedoch Angelegenheiten, so ist [dies] nicht ausreichend, die Welt einzunehmen.“)

Kapitel 57 („天下多忌諱。而民彌貧。民多利器。國家滋昏。人多伎巧。奇物滋起。法令滋彰。盜賊多有。故聖人云。我無爲而民自化。我好靜而民自正。我無事而民自富。我無欲而民自樸。“ / „Je mehr Vorschriften es in der Welt gibt, desto ärmer sind die Leute. Je mehr nützliche Geräte die Leute haben, desto chaotischer sind Land und Familie. Je mehr Kunstfertigkeiten die Menschen besitzen, desto mehr abweichende Dinge entstehen. Je ausgeprägter Gesetze und Verordnungen sind, desto mehr Räuber und Diebe gibt es. Daher sprechen Menschen des Einklangs: Ich handle nicht, und die Leute entwickeln sich von alleine. Ich liebe es, ruhig zu sein, und die Leute sind von alleine vorbildlich. Ich bin ohne Angelegenheiten, und die Leute sind von alleine reich. Ich habe kein Begehren, und die Leute sind von alleine ursprünglich.“)

Kapitel 80 („小國寡民。使有什伯之器而不用。使民重死而不遠徙。雖有舟輿。無所乘之。雖有甲兵。無所陳之。使人復結繩而用之。甘其食。美其服。安其居。樂其俗。鄰國相望。雞犬之聲相聞。民至老死不相往來。“ / „Die Länder seien klein und die Bevölkerung gering. Man lasse sie Geräte für Dutzende und Hunderte *haben*, doch verwende man sie nicht. Man veranlasse die Leute, dem Tod große Bedeutung beizumessen und nicht *in die Ferne* zu wandern. *Auch wenn* es Boote und Wagen gibt, fährt niemand mit ihnen. *Auch wenn* es Panzer und Waf-

fen gibt, stellt niemand diese aus. Man veranlasse die Menschen, zurückzukehren zum Knoten von Schnüren und diese [Methode] zu verwenden. Betrachten sie ihre Nahrung als wohlschmeckend, finden sie ihre Bekleidung schön, sind sie im Frieden mit ihrer Bleibe (ihrem Wohnort), erfreuen sie sich an ihren Gebräuchen, [dann können] sich die Nachbarländer gegenseitig sehen, [können] sie den Lärm von Hühnern und Hunden gegenseitig vernehmen, [doch] die Leute betreiben bis zum Tod im Alter keine gegenseitigen Kontakte.“)

Dieser Punkt ist für uns nicht leicht nachvollziehbar und zugänglich, da wir als heutige westliche Betrachter aus Kulturformen stammen, in denen wir gelernt haben, Zivilisation und die Akkumulation von Wissen als eine positive Entwicklung zu definieren. Der Lebensanschauung des philosophischen Daoismus gemäß sind die Anhäufung von Wissen (Kapitel 19, 20, 47, 64, 65, 81), (komplexe) technische Hilfsmittel (Kapitel 80), bis ins Detail ausgearbeitete moralische Normen (Kapitel 18, 38) oder „gesetzliche“ Vorschriften (Kapitel 57) jedoch keineswegs in der Lage, menschliches Leben stimmiger zu organisieren als dies „primitiven“ Gesellschaftsformen gelingt. Diese Ablehnung, den Pfad der Zivilisation zu beschreiten, erklärt sich aus einem grundsätzlichen Zweifel an der Möglichkeit, das Leben sinnvoller organisieren zu können, indem man sich immer mehr von naturnahen Lebensweisen entfernt.

Die Bedeutung von Bescheidenheit:

Kapitel 3 („不貴難得之貨。使民不爲盜。“ / „Schätzt man schwer zu erhaltende Wertsachen nicht hoch, veranlaßt man die Leute, keine Räuber zu sein.“)

Kapitel 12 („難得之貨。令人行妨。“ / „Schwer zu erhaltende Wertsachen lassen das Verhalten der Menschen Schaden nehmen.“)

Kapitel 15 („保此道者不欲盈。“ / „Wer dieses Dao bewahrt, begehrt nicht, voll zu sein.“)

Kapitel 19 („…絕巧棄利。盜賊無有。…故令有所屬。見素抱樸。少私寡欲。“ / „…Man breche mit der Kunstfertigkeit, gebe die Gewinnsucht auf, und Räuber und Diebe wird es keine geben. ... Daher lasse man etwas haben, womit es verbunden ist: Man lege das Schlichte offen und umfasse das Ursprüngliche. Man habe wenig Eigeninteressen und wenig Begehren.“)

Kapitel 29 („是以聖人去甚去奢去泰。“ / „Deshalb nehmen Menschen des Einklangs Abstand vom Extremen, sie nehmen Abstand vom Verschwenderischen [und] sie nehmen Abstand vom Exzessiven.“)

Kapitel 33 („知足者富。“ / „Wer versteht, was genug ist, ist reich.“)

Kapitel 37 („無名之樸。夫亦將無欲。不欲以靜。天下將自定。“ / „Durch die Ursprünglichkeit des Namenlosen werden sie ohne Begehren sein. Sind sie durch das Ruhigsein ohne Begehren, wird die Welt von alleine stabil sein.“)

Kapitel 44 („知足不辱。知止不殆。可以長久。“ / „Weiß man, was genug ist, erleidet man keine Schande. Weiß man aufzuhören, gerät man nicht in Gefahr. Man kann alt werden und lange währen.“)

Kapitel 46 („禍莫大於不知足。咎莫大於欲得。故知足之足常足矣。“ / „Kein Unheil ist größer, als nicht zu wissen, was genug ist. Kein Vergehen ist größer, als etwas erlangen zu wollen. Weiß man *daher*, daß genug genug ist, hat man beständig genug.“)

Kapitel 53 („朝甚除。田甚蕪。倉甚虛。服文綵。帶利劍。厭飲食。財貨有餘。是謂盜夸。非道也哉。“ / „Der Regierungshof ist äußerst sauber, die Felder sind äußerst vernachlässigt, die Vorratskammern sind äußerst leer. Sie[, die Herrschenden,] sind elegant gekleidet, sie tragen scharfe Schwerter, sie schwelgen in Trinken und Essen; Reichtümer und Wertsachen haben sie im Überfluß. Diese werden Räuberanführer genannt. Dies ist nicht der Weg (das Dao)!“)

Kapitel 57 (Yiben: „我欲不欲而民自樸。“ / „Ich *begehre*, *nicht zu begehren*, und die Leute sind von alleine ursprünglich.“)

Kapitel 59 („治人事天莫若嗇。“ / „Im Regieren der Menschen und im Dienste für den Himmel ist nichts so gut, wie sparsam zu sein.“)

Kapitel 63 („味無味。“ / „Man finde Geschmack an dem, was ohne Geschmack ist.“)

Kapitel 64 („是以聖人欲不欲。不貴難得之貨。“ / „Deshalb begehren Menschen des Einklangs, nicht zu begehren. Sie schätzen keine Wertsachen hoch, die schwer erhältlich sind.“)

Kapitel 67 („我有三寶。持而保之。... 二曰儉。“ / „Ich habe drei Schätze. Sie halte und bewahre ich. ... Der zweite heißt Sparsamkeit.“)

Die Beachtung, die der Bescheidenheit im Buch *Laozi* geschenkt wird, ist nicht lediglich im Hinblick auf das Individuum von Bedeutung, sondern vor allem im Hinblick auf gesamtgesellschaftliche Harmonie. Das Erlangen äußerer Reichtümer scheint abgelehnt zu werden, um soziale Konkurrenz zu vermeiden, die eben jener gesellschaftlichen Harmonie, die im Buch *Laozi* angestrebt wird, abträglich wäre.⁸ Denn Besitz und Reichtum

⁸ Auch soziale Phänomene in den kapitalistischen Gesellschaften verweisen darauf, daß materieller Besitz und Wohlstand kein Garant für gesellschaftliche Harmonie sind. So schreibt Brendan O’Friel:

When we attended the Prison Governors Conference at Buxton this year, my colleagues and I learned the disturbing but not unexpected news that the total number of people locked up in British prisons had just passed 65,000, yet another record. ...

spalten eine Gesellschaft in reich und arm und polarisieren sie. Diese Einstellung zur Bescheidenheit, die einen gehobenen Lebensstil nicht hochschätzt oder gar idealisiert, korrespondiert mit der Favorisierung kleiner, nicht autoritär geleiteter gesellschaftlicher Einheiten.

Die Bedeutung nicht-manipulativen Handelns:

Kapitel 2 („是以聖人處無爲之事。“ / „Deshalb verweilen Menschen des Einklangs in Angelegenheiten des Nicht-Handelns.“)

Kapitel 37 („道常無爲而無不爲。侯王若能守之。萬物將自化。“ / „Das Dao ist beständig ohne ein Handeln, *doch ist da nichts, was nicht getan ist*. Wenn Fürsten und Könige es bewahren können, werden die ‘zehntausend Dinge’ sich von alleine entwickeln.“)

Kapitel 43 („不言之教。無爲之益。天下希及之。“ / „Ein Lehren ohne zu reden, die Vorteilhaftigkeit des Nicht-Handelns, in der Welt gibt es nur wenige, die dies erreichen.“)

Kapitel 48 („爲學日益。爲道日損。損之又損。以至於無爲。無爲而無不爲。“ / „Im Praktizieren des Lernens fügt man täglich hinzu. Im Praktizieren des Dao reduziert man täglich. Man reduziert und reduziert, um zum Nicht-Handeln zu gelangen. Man handelt nicht, doch es gibt nichts, was nicht getan ist.“)

Kapitel 57 („故聖人云。我無爲而民自化。“ / „Daher sprechen Menschen des Einklangs: Ich handle nicht, und die Leute entwickeln sich von alleine.“)

Kapitel 63 („爲無爲。事無事。味無味。“ / „Man handle, ohne zu handeln. Man erledige Angelegenheiten, ohne Angelegenheiten zu haben. Man finde Geschmack an dem, was ohne Geschmack ist.“)

Kapitel 64 („爲者敗之。執者失之。是以聖人無爲故無敗。無執故無失。“ / „Wer handelt, zerstört es. Wer festhält, verliert es. Deshalb sind Menschen des Einklangs ohne ein Handeln, daher gibt es nichts Zerstörtes. Sie halten nicht fest, daher gibt es keinen Verlust.“)

In the years between the two world wars, the prison population in England and Wales fluctuated between 10,000 and 13,000. This was a period of high unemployment and much less prosperity than we enjoy today. When I joined the prison service in 1963, we were responsible for 28,000 prisoners. By the 1970s, there were 40,000 people in prison. Prosperity and crime seem to be growing, hand in hand.

...

The rise in imprisonment in the United Kingdom partially echoes the quite extraordinary growth in imprisonment in the United States. In less than twenty years the prison population in the USA has tripled, and there are now approaching 2 million people behind bars. A substantial new industry is developing to manage and profit from this phenomenon. Private prisons are a major growth business. Thus a powerful lobby is developing with a substantial vested interest in a large and expanding prison population. Brendan O’Friel, „Crime and

Wir machen es uns zu leicht, wenn wir den Gedanken der Herrschaftsstrukturen nur auf offensichtlich autoritäre Staatsformen beziehen. Eine solche Kritik finden wir zwar, wie oben in „Die Kritik an der Anwendung von Einschüchterung oder von Gewalt als politisches Instrumentarium“ zu sehen war, im Buch *Laozi* auch; das Entscheidende scheint mir jedoch die im Buch *Laozi* zu findende, noch viel weiterreichende Kritik an gleichsam autoritären „Tiefenstrukturen“ zu sein, die im Gedanken des „無爲“, *wu wei* („ohne ein Handeln sein“, „nicht handeln“), ihren Ausdruck findet. Der Gedanke des „Nicht-Handelns“ bezieht sich auf alle Lebensbereiche und verweigert sich dem Gedanken des Kontrollierens und Manipulierens allgemein - denn Herrschaft und Macht werden im Buch *Laozi* als nicht erstrebenswert dargestellt.

Eine Gesellschaft, in der Dominanz, Kontrolle und Macht zentral sind, ob offen(er) oder verdeckt(er), organisiert nicht nur ihre sozialen Beziehungen autoritär-hierarchisch, sondern ihren gesamten Umgang mit der Welt.⁹

Die Vorstellungen von der Natur und ihrem Wesen:

Kapitel 5 („天地不仁。以萬物爲芻狗。聖人不仁。以百姓爲芻狗。天地之間。其猶橐籥乎。虛而不屈。動而愈出。“ / „Himmel und Erde sind nicht ‘ren’. Die ‘zehntausend Dinge’ sind für sie Stroh Hunde. Menschen des Einklangs sind nicht ‘ren’. Die Leute sind für sie Stroh Hunde. Der Raum zwischen Himmel und Erde ist wie ein Blasebalg! Leer und doch unerschöpflich. Je mehr man ihn bewegt, desto mehr kommt heraus.“)

Kapitel 7 („天長地久。天地所以能長且久者。以其不自生。故能長生。“ / „Der Himmel ist alt, die Erde währt [bereits] lange. Daß Himmel und Erde alt sein und lange währen können, liegt daran, daß sie nicht für sich selbst leben/gebären/hervorbringen. Daher können sie lange leben/gebären/hervorbringen.“)

Kapitel 8 („上善若水。水善利萬物而不爭。處衆人之所惡。故幾於道。“ / „Die Besten sind wie das Wasser. Das Wasser ist gut darin, den ‘zehntausend Dingen’ von Nutzen zu sein, doch es konkurriert nicht mit ihnen. Es verweilt in dem, was die Menge verabscheut, daher ist es dem Dao nahe.“)

Kapitel 9 („功遂身退。天之道。“ / „Sich zurückzuziehen, nachdem die Aufgaben erledigt sind, ist das Dao des Himmels.“)

Kapitel 32 („天地相合。以降甘露。... 譬道之在天下。猶川谷之於江海。“ / „Himmel und Erde vereinigen sich, um süßen Tau fallen zu lassen. ... Ein Beispiel für das Dao in der Welt ist [das Verhältnis von] den Bächen und Bergströmen zu den

Punishment“, *Resurgence*, No. 191, Nov./Dec. 1998, p. 20.

Flüssen und Meeren.“)

Kapitel 66 („江海所以能爲百谷王者。以其善下之。故能爲百谷王。“ / „Daß die Flüsse und Meere Könige der hundert Bergströme sein *können*, liegt daran, daß sie *gut darin sind*, sich unter sie zu begeben. Daher können sie Könige der hundert Bergströme sein.)

Kapitel 73 („天之道。不爭而善勝。不言而善應。不召而自來。繹然而善謀。天網恢恢。疏而不失。“ / „Das Dao des Himmels ist es, nicht zu konkurrieren, doch gut zu sein im Siegen; nicht zu reden, doch gut zu sein im Antworten; ohne herbeigerufen zu werden, von alleine zu kommen; locker zu sein, doch gut zu sein im Planen. Das Netz des Himmels ist groß. Es ist weit, doch es verliert nichts.“)

Kapitel 76 („人之生也柔弱。其死也堅強。萬物草木之生也柔脆。其死也枯槁。故堅強者死之徒。柔弱者生之徒。“ / „Wenn Menschen geboren werden, sind sie weich und schwach. Wenn sie tot sind, sind sie fest und steif. Wenn die ‘zehntausend Dinge’, Gräser und Hölzer entstehen, sind sie weich und zerbrechlich. Wenn sie tot sind, sind sie vertrocknet und ausgedörrt. Daher sind das Feste und Starre Anhänger des Todes, das Weiche und Schwache sind Anhänger des Lebens.“)

Kapitel 77 („天之道。其猶張弓與。高者抑之。下者舉之。有餘者損之。不足者補之。天之道損有餘而補不足。“ / „Das Dao des Himmels ist wie das Spannen eines Bogens, *oder nicht?* Was hoch ist, wird heruntergedrückt; was unten ist, wird angehoben; was im Überfluß vorhanden ist, wird reduziert; wovon nicht genug vorhanden ist, das wird ergänzt. Das Dao des Himmels reduziert, was im Überfluß vorhanden ist, und ergänzt das, wovon nicht genug vorhanden ist.“)

Kapitel 78 („天下莫柔弱於水。而攻堅強者莫之能勝。以其無以易之。“ / „In der Welt ist nichts weicher und schwächer als das Wasser. Doch im Angreifen des Festen und Starken kann es nicht besiegt werden, da es nichts gibt, wodurch es verändert werden könnte.“)

Kapitel 81 („天之道。利而不害。“ / „Das Dao des Himmels ist es, zu nutzen, doch nicht zu schaden.“)

Die Natur wird als vorbildlich umsorgend betrachtet. Dies entspricht der Identifikation des Dao, also dessen, was der Urgrund allen Seins ist, mit dem Mütterlichen. Einer solchen Weltanschauung erscheint es abwegig, die Natur kontrollieren, manipulieren, bezwingen zu wollen. Zu herrschen und zu kontrollieren, Operationsmodi, die in einer - modern ausgedrückt - „patriarchalischen“ Gesellschaftsform von zentraler Bedeutung sind, werden im Buch *Laozi* weder für den Umgang mit Natur als angebracht noch als

⁹ Dadurch ist sie insbesondere auf die Erweiterung ihres Wissensspektrums angewiesen.

Modell für die Gestaltung sozialer Beziehungen angesehen.¹⁰

Die Bedeutung des Weiblichen/Mütterlichen:

Kapitel 1 („無名天地之始。有名萬物之母。“ / „Das Namenlose ist der Anfang von Himmel und Erde. Das Benannte ist die Mutter der ‘zehntausend Dinge’.“)

Kapitel 6 („谷神不死。是謂玄牝。玄牝之門。是謂天地根。“ / „Der Geist des Bergtals stirbt nicht. Dies wird das unergründliche Weibliche genannt. Das Tor des unergründlichen Weiblichen wird die Wurzel von Himmel und Erde genannt.“)

Kapitel 10 (Yiben: „天門啓闔。能爲雌乎。“ / „Im Öffnen und Schließen der Tore des Himmels kannst Du da *weiblich sein*?“)

Kapitel 20 („我獨異於人。而貴食母。“ / „Ich alleine bin anders als die anderen Menschen und schätze die nährnde Mutter.“)

Kapitel 25 („有物混成。先天地生。寂兮寥兮。獨立不改。周行而不殆。可以爲天下母。吾不知其名。字之曰道。“ / „Es gibt etwas, was durch ein Zusammenfließen entstanden ist. Es ist vor Himmel und Erde geboren. Klanglos und leer steht es alleine und ändert sich nicht. *Es bewegt sich in Zyklen und ist nicht in Gefahr*. Es kann gelten als die Mutter der Welt. *Ich* kenne seinen Namen nicht und bezeichne es als Dao.“)

Kapitel 28 („知其雄。守其雌。爲天下谿。爲天下谿。常德不離。復歸於嬰兒。“ / „Weiß man um das Männliche, hält sich [jedoch] an das Weibliche, wird man zur Schlucht der Welt. Wird man zur Schlucht der Welt, wird einen die beständige Tugend nicht verlassen [und] man kehrt zum [Zustand des] Kleinkind[es] zurück.“)

Kapitel 52 („天下有始。以爲天下母。“ / „Die Welt hat einen Anfang. Er wird angesehen als die Mutter der Welt.“)

Kapitel 59 („有國之母。可以長久。“ / „Hat man die Mutter des Landes, kann man lange wahren.“)

Kapitel 61 (Jiabien: „大邦者下流也。天下之牝。天下之郊（交）也。牝恆以靚（靜）勝牡。爲其靚（靜）〔也。48故〕宜爲下。“ / „Ein großes *Land* entspricht dem Unterlauf eines Gewässers. *Es ist das Weibliche der Welt. In der Paarung in der Welt siegt das Weibliche beständig über das Männliche, indem es ruhig ist. Weil es ruhig ist, [...] ist es angebracht, unten zu sein.*“)

¹⁰ Die Natur als „das Andere“, das es zu bezwingen gilt, oder als eine Welt, in der ein gnadenloser Kampf herrscht und nur der Stärkere gewinnt, wären etwa Beispiele für Naturkonzeptionen, die nach moderner feministischer Kritik patriarchalischem Denken entsprechen. Dieser Kritik zufolge sind gerade in patriarchalischen Gesellschaftsformen die zwischenmenschlichen Beziehungen autoritär-hierarchisch strukturiert und es findet ein ständiger Kampf um Dominanzpositionen statt.

Möglicherweise finden wir in der Identifikation des höchsten Wirkprinzips mit dem Mütterlichen Verweise auf einen „Mutterkult“ oder auf nicht-patriarchalische Hintergründe der Weltanschauung des Buches *Laozi*. In dieser Identifikation des höchsten Wirkprinzips mit dem Mütterlichen geht es um eine Idealisierung mütterlichen Fürsorgeverhaltens. Dies wird besonders deutlich in Kapitel 51 („故道生之。德畜之。長之育之。亭之毒之。養之覆之。生而不有。爲而不恃。長而不宰。是謂玄德。“ / „Daher gebiert das Dao sie (die ‘zehntausend Dinge’), zieht *die Tugend* sie groß, leitet sie und umsorgt sie, läßt sie sich stabilisieren und Ruhe finden, nährt sie und schützt sie. Gebären, doch nicht in Besitz nehmen; handeln, doch sich nicht darauf stützen; leiten, doch nicht herrschen: Dies wird die unergründliche Tugend genannt.“). Siehe diesbezüglich auch Kapitel 67 („我有三寶。持而保之。一曰慈。“ / „Ich habe drei Schätze. Sie halte und bewahre ich. Der erste heißt Fürsorglichkeit.“). Im Zentrum der Beziehung zwischen Muttertier und Nachkommenschaft oder Mutter und Kindern stehen nicht Herrschaft und Macht, sondern fürsorgliches Verhalten.

Favorisierte Vorstellungen von der Kunst, Menschen zu „führen“:

Kapitel 2 („是以聖人處無爲之事。行不言之教。萬物作焉而不辭。生而不有。爲而不恃。功成而弗居。夫唯弗居。是以不去。“ / „Deshalb verweilen Menschen des Einklangs in Angelegenheiten des Nicht-Handelns. Sie praktizieren ein Lehren des Nicht-Redens. Die ‘zehntausend Dinge’ entwickeln sich, doch sie kontrollieren sie nicht. *Sie bringen hervor, doch besitzen nicht*. Sie handeln, doch sie stützen sich nicht darauf. Sind ihre Aufgaben erledigt, verbleiben sie nicht darin. Nur, weil sie nicht darin verbleiben, deshalb vergehen sie nicht.“)

Kapitel 7 („是以聖人後其身而身先。外其身而身存。非以其無私邪。故能成其私。“ / „Deshalb stellen Menschen des Einklangs sich selbst hinten an und dennoch stehen sie selbst vorne. Sie halten sich selbst heraus und dennoch sind sie selbst präsent. Ist dies nicht, weil sie eben keine Eigeninteressen haben? Daher können sie ihre Eigeninteressen verwirklichen.“)

Kapitel 10 („生之畜之。生而不有。爲而不恃。長而不宰。是謂玄德。“ / „Gebären und pflegen; gebären, doch nicht in Besitz nehmen; *handeln, doch sich nicht darauf stützen*; leiten, doch nicht herrschen: Dies wird die unergründliche Tugend genannt.“)

Kapitel 13 (Jiabien: „故貴爲身於爲天下。若可以託（託）天下矣。愛以身爲天下。女（如、安）何（可）以寄天下。“ / „Nehme ich das Handeln für mich selbst *wichtiger als* das Handeln für die Welt, so kann mir die Welt *anvertraut werden*.

Gehe ich sorgsam mit mir selbst um im Handeln für die Welt, *dann* kann mir die Welt *überlassen werden*.“)

Kapitel 17 („太上。下知有之。其次親而譽之。其次畏之。其次侮之。信不足焉。有不信焉。悠兮其貴言。功成事遂。百姓皆謂我自然。“ / „Die Besten sind die, von denen man [lediglich] weiß, daß sie existieren. Darauf folgen die, die gemocht *und* gelobt werden. Darauf folgen die, die gefürchtet werden. Darauf folgen die, die verachtet werden. Ist die Vertrauenswürdigkeit nicht ausreichend, wird einem nicht vertraut. Sie sind besorgt und messen dem Reden große Bedeutung bei. Haben sie [ihre] Aufgaben vollbracht und [ihre] Angelegenheiten erledigt, sagen die Leute *alle*: „Wir sind von alleine so [, wie wir sind].“)

Kapitel 49 (Yiben: „〔聖〕人恆无心。以百省（姓）之 184 心爲心。“ / „Menschen [des Einklangs] sind *beständig ohne [eigene] Anliegen*. Sie sehen die Anliegen der Leute als ihre Anliegen an.“)

Kapitel 57 („故聖人云。我無爲而民自化。我好靜而民自正。我無事而民自富。我無欲而民自樸。“ / „Daher sprechen Menschen des Einklangs: Ich handle nicht, und die Leute entwickeln sich von alleine. Ich liebe es, ruhig zu sein, und die Leute sind von alleine vorbildlich. Ich bin ohne Angelegenheiten, und die Leute sind von alleine reich. Ich habe kein Begehren, und die Leute sind von alleine *ursprünglich*.“)

Kapitel 64 („是以聖人欲不欲。不貴難得之貨。學不學。復衆人之所過。以輔萬物之自然。而不敢爲。“ / „Deshalb begehren Menschen des Einklangs, nicht zu begehren. Sie schätzen keine Wertsachen hoch, die schwer erhältlich sind. Sie lernen, nicht zu lernen. Sie kehren zurück zu dem, woran eine Vielzahl von *Menschen* vorübergeht, um das ‘von sich aus Sein’ der ‘zehntausend Dinge’ zu unterstützen und wagen nicht, zu handeln.“)

Kapitel 66 („江海所以能爲百谷王者。以其善下之。故能爲百谷王。是以欲上民必以言下之。欲先民必以身後之。是以聖人處上而民不重。處前而民不害。是以天下樂推而不厭。以其不爭。故天下莫能與之爭。“ / „Daß die Flüsse und Meere Könige der hundert Bergströme sein *können*, liegt daran, daß sie *gut darin sind*, sich unter sie zu begeben. Daher können sie Könige der hundert Bergströme sein. Begehrt man deshalb, über den Leuten zu stehen, muß man sich im Reden unter sie stellen. Will man vor den Leuten stehen, muß man sich selbst hinter sie stellen. *Deshalb*, auch wenn *Menschen des Einklangs* oben verweilen, so empfinden die Leute sie doch nicht als schwer. Auch wenn sie vorne verweilen, so erleiden die Leute doch keinen Schaden. *Deshalb* empfiehlt sie die Welt mit Freude und empfindet sie nicht als Belastung. Da sie nicht konkurrieren, daher

kann niemand in der Welt mit ihnen konkurrieren.“)

Kapitel 77 („是以聖人爲而不恃。功成而不處。其不欲見賢。“ / „Deshalb handeln Menschen des Einklangs, doch stützen sich nicht darauf. Sind ihre Aufgaben erledigt, verweilen sie nicht darin. Sie möchten sich nicht als tüchtig darstellen.“)

Kapitel 78 („是以聖人云。受國之垢。是謂社稷主。受國不祥。是爲天下王。“ / „Deshalb sagen Menschen des Einklangs: Wer die Schande eines Landes auf sich nimmt, der wird das Oberhaupt der „she ji“ genannt. Wer das Unheil eines Landes auf sich nimmt, der ist der König der Welt.“)

Kapitel 81 („聖人不積。既以爲人。己愈有。既以與人。己愈多。天之道。利而不害。“ / „Menschen des Einklangs häufen nicht an. Je mehr sie für andere Menschen tun, desto mehr haben sie selbst. Je mehr sie anderen Menschen geben, desto mehr [haben] sie selbst. Das Dao des Himmels ist es, zu nutzen, doch nicht zu schaden.“)

In der im Buch *Laozi* favorisierten Gesellschaftsform gibt es zwar leitende, jedoch keine herrschenden Personen. Dies ist eine bedeutsame Unterscheidung. Denn es geht im Buch *Laozi* nicht um die Abschaffung jeglicher Art von Autorität. Eine im Buch *Laozi* befürwortete Art der Autorität äußert sich in der Kompetenz, ein harmonisches Zusammenleben zu ermöglichen. Es ist der sorgsame und bescheidene Umgang mit sich selbst und anderen, der zum Führen einer größeren oder kleineren Gruppe von Menschen qualifiziert. Dieser „Führungsstil“ sollte in engem Zusammenhang mit der Naturbetrachtung und der Identifikation des Dao mit dem Mutter(tier)verhalten betrachtet werden. Leiten und umsorgen spielen, wie man an den „聖人“, sheng ren („Menschen des Einklangs“), sehen kann, die sich am Dao orientieren, im Buch *Laozi* eine wichtige Rolle. Denn die Beziehung von Mensch und Natur wird nicht nicht als eine Herrschaftsbeziehung erfaßt und beschrieben.¹¹

Wie in der Einleitung bereits festgestellt, läßt sich nicht mit Gewißheit sagen, ob es sich bei den Guodian-Bambustexten lediglich um Fragmente, um eine Textauswahl oder tatsächlich um eine/die anfängliche „*Laozi*“-Fassung handelt, die dann im Laufe des 3. Jh.v.Chr. ausgeweitet und zu dem wurde, was wir heute als das Buch *Laozi* oder das *Daodejing* kennen. Überdies harren noch viele Schriftzeichen der Bambustexte einer

¹¹ Siehe zum Dao etwa Kapitel 34 („萬物歸焉。而不爲主。“ / „Die ‘zehntausend Dinge’ sind ihm (dem Dao) alle zugehörig, doch es handelt nicht als ihr Oberhaupt.“). Die Art und Weise, wie gesellschaftliches Zusammenleben intellektuell modelliert und praktiziert wird, bestimmt auch die Art und Weise des Umgangs mit der Mitschöpfung. In Gesellschaften, in denen Dominanz, Macht und Konkurrenz tragende Elemente sind, stellen auch harmonische Kooperation und Integration nicht unbedingt die grundlegende Motivation für den Umgang mit der Natur dar.

verlässlichen Entzifferung. Meine Auswertung bezieht sich deshalb primär auf die Textausgabe Wang Bis und die Mawangdui-Seidentextversionen. Dies bedeutet allerdings nicht, daß ein Großteil der von mir besprochenen Inhalte überhaupt nicht in den Bambustexten zu finden seien. Natürlich sind aufgrund der Knappheit der Bambustexte viele Textbeispiele und manche Inhalte, die in den Standardausgaben enthalten sind, nicht zu finden. Was sich in den knappen Bambustexten im Hinblick auf gesellschaftskritische Aspekte jedoch finden läßt, ist eine Ablehnung von Einschüchterung oder Gewalt als politisches Instrumentarium (Kapitel 17 / Bambustext C, Kapitel 30 / Bambustext A und Kapitel 31 / Bambustext C), Bildungskritik als Kritik am Ideal bloßer Wissensvermehrung (Kapitel 19 / Bambustext A, Kapitel 20 / Bambustext B, Kapitel 48 / Bambustext B, Kapitel 57 / Bambustext A, Kapitel 64 / Bambustext C), die Bedeutung von Bescheidenheit (Kapitel 19 / Bambustext A, Kapitel 37 / Bambustext A, Kapitel 44 / Bambustext A, Kapitel 46 / Bambustext A, Kapitel 57 / Bambustext A, Kapitel 59 / Bambustext B, Kapitel 63 / Bambustext A, Kapitel 64 / Bambustext A und C), die Bedeutung nicht-manipulativen Handelns (Kapitel 2 / Bambustext A, Kapitel 37 / Bambustext A, Kapitel 48 / Bambustext B, Kapitel 57 / Bambustext A, Kapitel 63 / Bambustext A, Kapitel 64 / Bambustext A und C), die Vorstellung von der Natur als vorbildlich, ein positives Naturbild (Kapitel 9 / Bambustext A, Kapitel 32 / Bambustext A, Kapitel 66 / Bambustext A), die Bedeutung des Mütterlichen (Kapitel 25 / Bambustext A, Kapitel 59 / Bambustext B) und die Bedeutung nicht-autoritären, fürsorglichen Führens von Menschen (Kapitel 2 / Bambustext A, Kapitel 17 / Bambustext C, Kapitel 57 / Bambustext A, Kapitel 66 / Bambustext A).¹²

Auch in Bambustext A (Kapitel 25) wird explizit eine Verknüpfung des Dao mit dem Mutter- und nicht mit dem Vater-Begriff hergestellt. Allerdings enthalten die Funde der Bambustexte keine Stellen, in denen das Zeichen „雌“, ci („Muttertier (Vögel)“, „weiblich“), verwendet wird (es fehlen Kapitel 10 und 28), und bis auf Kapitel 55 auch keine Stellen, in denen das Zeichen „牝“, pin („Muttertier (Vierbeiner)“, „weiblich“), verwendet wird (es fehlen Kapitel 6 und 61). Der Inhalt von Kapitel 80 findet sich in den Bambustexten überhaupt nicht. Dennoch enthalten auch die Bambustexte, vor allem die Versionen von Kapitel 19 und 57, eine Ablehnung zivilisatorischer Entwicklungen.

¹² Die Kapitelangaben hier und im folgenden beziehen sich auf die Wang-Bi-Textversion.

Teil 2

Eine Diskussion der zentralen gesellschaftskritischen Aspekte des Buches *Laozi* aus moderner gesellschaftskritischer Sicht

Teil 1 zusammenfassend kann man drei Säulen erkennen, die die Ablehnung von Wissen und Kontrolle im Buch *Laozi* stützen:

- (Gesellschaftliche) Harmonie, das Hauptanliegen des Buches *Laozi*, ist nicht durch Anhäufung von Wissen und dessen Instrumentalisierung zu erlangen.
- Die Anhäufung von Wissen dient vielmehr der Kontrolle und Manipulation (des Menschen und seines gesamten Umfeldes), die der Harmonie abträglich sind.
- Zivilisierte Gesellschaften sind Ausdruck von Kontroll- und Manipulationsbestrebungen und damit angewiesen auf die Anhäufung und Instrumentalisierung von Wissen.

Gesellschafts- und Zivilisationskritik haben verschiedene Schwerpunkte im Buch *Laozi*. Schwerpunkt der Kapitel 18, 19, Anfang des Kapitels 20, Kapitel 38 und 48 ist die Kritik an einer Idealisierung des „Kultivierten“, die in der konfuzianischen Schule eine entscheidende Rolle spielt. Andere Kapitel, wie die Kapitel 30, 31, 72, 74, 75, konzentrieren sich auf die Kritik an den politischen Verhältnissen der Zeit, an der Tyrannei der Herrscher, die von der konfuzianischen Schule ebenso klar und scharf verurteilt wird. Worin sich die Daoisten von der konfuzianischen Schule unterscheiden, ist die Ansicht bezüglich der Gründe des politischen Wirrwarrs ihrer Zeit. Die konfuzianische Schule glaubt, daß die politischen Verhältnisse geordnet werden könnten, wenn man sich wieder an der von ihnen idealisierten patriarchalischen Gesellschaftsordnung der westlichen Zhou (ca. 11. Jh. bis 771 v.Chr.) orientieren würde. Die Daoisten sind der Meinung, daß die „Verfeinerung“ ursprünglicher Lebensweisen und eine starre Festbeschreibung sozialen Rollenverhaltens nicht in der Lage seien, die bestehenden Probleme zu lösen, da diese durch jene vielmehr erst entstanden seien.¹³

Roger T. Ames schreibt:

Contrary to the *Analects*, the *Lao Tzu* literature idealizes antiquity not *because* of

¹³ Zum Vergleich: In unserer modernen Welt glaubt man, durch eine Konzentration auf den Intellekt und die Instrumentalisierung von Wissen in Technologien Probleme bewältigen zu können, die wahrscheinlich erst durch ein Ungleichgewicht zwischen dem körperlichen, dem emotionalen und dem intellektuellen Bereich entstehen konnten.

its culture but rather the lack of it. For Confucius, the transmission of the ancient culture which embodies and expresses human moral achievement is at the root of his pedagogic emphasis.

By contrast, the disdain which the *Lao Tzu* directs at this same culture leads to its insistence that one must unlearn conventional knowledge and reject all artificially established values before one can return to a natural and uncontaminated state. The cultural snowball which over the centuries has gathered around and given expression to the moral possibilities inherent in human nature is, to the Confucians, a source of intense pleasure and pride. For the *Lao Tzu* theorists, this cultural accumulation around one's original nature—this unnatural carving of the „uncarved block“—represents a real deterioration of the human condition. In Confucius' interpretation of history, culture is both beneficially cumulative and progressive; for the Taoists, it is harmfully cumulative and retrogressive.¹⁴

Deshalb werden im Buch *Laozi* Lebensweisen in kleinen gesellschaftlichen Einheiten bevorzugt, in denen es leitende, fürsorgende, doch keine herrschenden Personen gibt und in denen man sich nicht darauf konzentriert, immer weiterreichende Eingriffe in menschliches Leben und das natürliche Umfeld, in welches menschliches Leben eingebunden ist, vorzunehmen.

Die Favourisierung kleiner gesellschaftlicher Einheiten ist auch aus heutiger Sicht nicht völlig absurd. Denn komplexe gesellschaftliche Organisationsformen haben ihre unübersehbaren Schattenseiten. So schreibt Robert Paynter:

Paleopathological and paleodemographic studies (see 46) indicate that „participation in large political units generally had a negative impact on health, except for those in privileged groups“ (45:113), an observation that contradicts the notion of complexity as a problem solver.¹⁵

Certainly, the modern world, though complex, is notoriously unstable—a feature charted in archaeological studies of the shifting relations between the cores and peripheries of the capitalist world system (e.g. 172, 218). ... Additionally, archaeological investigations demonstrate that pre-state complex tribes and chiefdoms are equally unstable.¹⁶

Social differentiation precedes the institutionalization of inequality, and hierarchies exist in egalitarian contexts. Ecological crises follow, rather than precede, the institutionalization of inequality. Finally, orders of inequality are notoriously unstable.¹⁷

¹⁴ Roger T. Ames, *The Art of Rulership: A Study of Ancient Chinese Political Thought* (Albany: State University of New York Press, 1994), p. 8-9.

¹⁵ Robert Paynter, „The Archaeology of Equality and Inequality“, *Annual Review of Anthropology*, vol. 18, 1989, p. 374. Endnote 45: Cohen, M.N. 1985. „Prehistoric hunter-gatherers: the meaning of social complexity“. In *Prehistoric Hunter-Gatherers*, ed. T.D. Price, J.A. Brown, pp. 99-119. Orlando: Academic. Endnote 46: Cohen, M.N., Armelagos, G.J., eds. 1984. *Paleopathology at the Origins of Agriculture*. Orlando: Academic.

¹⁶ Robert Paynter, p. 375. Endnote 172: Lewis, K.E. 1984. *The American Frontier: An Archeological Study of Settlement Pattern and Process*. Orlando: Academic. Endnote 218: Paynter, R. 1982. *Models of Spatial Inequality*. New York: Academic.

¹⁷ Robert Paynter, p. 387.

Nach heutigem Forschungsstand hatten alle „Hochkulturen“ Expansionstendenzen, denen bewußte - individuelle sowie kollektive - Kontrollbestrebungen zugrundelagen. Die Entwicklung gesellschaftlicher Komplexität und die Beherrschung der Natur durch technische Hilfsmittel sind so gesehen eine Realisation der Operationsmodi des Dominierens und Kontrollierens - keine Organisationsmuster, die im Buch *Laozi* propagiert werden.¹⁸

Für eine Diskussion der im Buch *Laozi* geäußerten gesellschaftskritischen Gedanken scheint mir für die heutige Zeit die Frage entscheidend zu sein, inwiefern in der „ersten“ Welt¹⁹ die Realitäten, die sie schafft, den positiven und optimistischen Selbstbildern entsprechen, in denen sie sich selbst darstellt. Und diesbezüglich mehren sich kritische Stimmen nicht erst in allerjüngster Zeit.²⁰ So finden wir im Brockhaus von 1957 unter dem Begriff ‘Zivilisation’ folgende Erläuterungen:

... Im Unterschied zum ‘Naturzustand’ und zur ‘Barbarei’ bedeutet Z. zunächst die fortschreitende Veredlung der Lebensformen und Teilnahme der Menschen an den Kulturgütern. Diese ‘optimistische’ Auffassung ist insbes. im romanischen und angelsächsischen Lebensbereich vorherrschend. ...

Seit dem 18. Jahrh. (Rousseau) wird an diesem Optimismus zunehmend Kritik geübt (Schiller, Hölderlin, Jak. Burckhardt, Nietzsche, Spengler, Klages, K. Barth, in anderen Ländern: Carlyle, H.G. Wells, Saint-Simon, Proudhon, G. Sorel, Tolstoi, Dostojewski, Ibsen, Strindberg, A. Toynbee, Huizinga, Ortega y Gasset): Die Kultur überhöhe nicht nur den natürl. Zustand, sondern sie entferne sich auch immer mehr von ihm. Sie werde immer ‘künstlicher’ und enge die Fülle des menschlichen Lebens eher ein, statt sie zu entfalten. Die Formen des tägl. Lebens, Bedarfsgegenstände u.v.a. würden ‘naturfremd’, das Bild der Landschaft, sogar das Klima (→ Stadtklima), wandle sich im techn. Zeitalter. Individuelle Unterschiede würden eingeebnet, die natürliche Fülle der Erscheinungsformen verwischt. Damit verändere sich auch das Wesen des Menschen selber.

... Dinge, die früher unerreichbar gewesen wären, erscheinen heute als unentbehrlich, ja als Selbstzweck. Nur mangelnde Kaufkraft bildet bei vielen eine Schranke für das Besitz- und Genußstreben.

Auch als Produzent wird der Mensch von der Vermassung erfaßt. Die Maschine und die arbeitsteilige industrielle Produktion lassen den Menschen den eigentlichen Überblick verlieren und tiefer seelische Anteilnahme am Arbeitsvorgang erlöschen. ...

Das gesellschaftliche Gefüge bis in die polit. Sphäre und in die persönl. Beziehungen hinein wird zu einem ‘sekundären Apparat’, den eine überwuchernde Bürokratie in Gang hält. Der Mensch ist Arbeitnehmer oder Arbeitgeber, Ortsansässiger, Flüchtling, Steuerpflichtiger o.ä. und nicht individuelle Persönlichkeit. Da-

¹⁸ Das bedeutet allerdings nicht, daß alle stammesgesellschaftlichen Organisationsformen demhingegen herrschaftsfrei sind - denn irgendwo mußten Herrschaftsstrukturen ja zunächst einmal Wurzeln gefaßt haben, bevor sie sich ausbreiteten.

¹⁹ Siehe diesbezüglich Ralph Metzner, „The True, Original First World“, *The Sun*, Dec. 1995, pp. 20-24.

²⁰ Siehe diesbezüglich auch Charlene Spretnak, Chapter Four: „Don’t Call It Romanticism!“ in *The Resurgence of the Real: Body, Nature, and Place in a Hypermodern World* (Reading, MA, Menlo Park, CA, New York, NY and others: Addison-Wesley Publishing Company, 1997), pp. 131-180. Charlene Spretnak bespricht dort Bewegungen, die dem Unterfangen der „Moderne“ kritisch gegenüberstehen, es jedoch nicht verdienen, in die Kategorie „verträumt schwärmerisch“ eingeordnet zu werden - ihre Besprechung beginnt mit dem 17. Jh. und reicht bis hin zu den 70er Jahren des 20. Jh.

durch erscheint die Gesellschaft auch wieder als Maschine, die beliebig umgebaut werden kann. ...

²¹
...

Für die Daoisten ist eine Abwendung vom Schlichten gleichzusetzen mit dem Streben nach Kontrolle, Manipulation und nach materiellem Gewinn. Das Kernproblem sehen die Daoisten in einer Abwendung vom „無爲“, wu wei („Nicht-Handeln“), und der Hinwendung zu Kontrolle, Manipulation und Dominanzverhalten, einem „有以爲“, you yi wei („haben, wofür man handelt“). Sowohl „無爲“, wu wei („Nicht-Handeln“), einerseits als auch Kontrolle, Manipulation und Dominanzverhalten andererseits stellen einen generellen Operationmodus dar, d.h., ein grundlegendes, in allen Bereichen individuellen wie gemeinschaftlichen Lebens wirksames Grundmuster.

Versucht man, die im Buch *Laozi* ausgesprochenen Warnungen vor Wissensanhäufung als Teil eines kohärenten, werkimmanenten Zusammenhangs mit seiner Ablehnung von steuernd-eingreifendem Handeln - kurz: Kontrolle und Herrschaft - zu verstehen, dann darf wohl folgender Gedankengang als naheliegend erscheinen: Das Verlangen nach Kontrolle findet in menschlicher intellektueller Anstrengung zur Systematisierung der menschlichen und natürlichen Welt zusätzliche Nahrung. Einerseits instrumentalisiert das Verlangen nach Kontrolle jegliche intellektuelle Leistung und andererseits wächst das Verlangen nach Kontrolle auch umso stärker und schneller, je vielgestaltiger die intellektuellen Fähigkeiten ausgebildet sind. Die Daoisten scheinen sich also deswegen so entschieden gegen eine Konzentration auf den Intellekt und auf die Aneignung äußeren Wissens zu wenden, um Macht und Herrschaft keine zusätzliche Nahrung zu bieten.

Daß auch aus heutiger Sicht eine Verknüpfung von Macht und Wissen nicht ganz abwegig ist, möchte ich durch ein modernes Zitat belegen. Michel Foucault etwa verweist auf eine enge Verflechtung von Wissen und Macht im folgenden Zitat aus einem seiner Vorträge:

Wissen und Macht - das ist nur ein Analyseraster. Und dieser Raster ist nicht aus zwei einander fremden Kategorien zusammengesetzt - dem Wissen einerseits und der Macht andererseits (...). Denn nichts kann als Wissenselement auftreten, wenn es nicht mit einem System spezifischer Regeln und Zwänge konform geht - etwa mit dem System eines bestimmten wissenschaftlichen Diskurses in einer bestimmten Epoche, und wenn es nicht andererseits, gerade weil es wissenschaftlich oder rational oder einfach plausibel ist, zu Nötigungen oder Anreizungen fähig ist. Umgekehrt kann nichts als Machtmechanismus funktionieren, wenn es sich nicht in Prozeduren und Mittel-Zweck-Beziehungen entfaltet, welche in Wissenssysteme-

²¹ *Der grosse Brockhaus*, 12. Bd., Unk-Zz, sechzehnte, völlig neubearbeitete Aufl. in zwölf Bd. (Wiesbaden: F.A. Brockhaus, 1957), S. 718. Hervorhebung (Unterstreichung) von mir, A.M.G.

men fundiert sind.²²

Doch handelt es sich nicht darum, die Macht als Beherrschung oder Herrschaft zu verstehen und so als Grundgegebenheit, als einziges Erklärungs- oder Gesetzesprinzip gelten zu lassen; vielmehr gilt es, sie stets als eine Beziehung in einem Feld von Interaktionen zu betrachten, sie in einer unlöslichen Beziehung zu Wissensformen zu sehen und sie immer so zu denken, daß man sie in einem Möglichkeitsfeld und folglich in einem Feld der Umkehrbarkeit, der möglichen Umkehrung sieht.²³

... ich wollte gerade verständlich machen, daß man es - jenseits einer einfachen Beschreibung: es gibt die Intellektuellen und die Machtmenschen, es gibt die Männer der Wissenschaft und die Anforderungen der Industrie - mit einem Geflecht zu tun hat. Es gibt nicht bloß Wissens Elemente und Machtelemente. Sondern: damit das Wissen als Wissen funktionieren kann, muß es eine Macht ausüben. Innerhalb der tatsächlichen Wissensdiskurse übt jede als wahr betrachtete Aussage eine bestimmte Macht aus und schafft gleichzeitig eine Möglichkeit; und umgekehrt impliziert jede Machtausübung, auch eine Tötung, zumindest eine Geschicklichkeit: schließlich ist auch die grausame Vernichtung eines Individuums noch eine Art von Wissen, wie man's macht.²⁴

Die Auseinandersetzung mit den gesellschaftskritischen Inhalten des Buches *Laozi* ist in Teilen durchaus von höchster Aktualität für die gegenwärtige westliche Welt. Denn hier wird gerade der Akkumulation von Wissen und dessen Instrumentalisierung in Technologien primärer Stellenwert beigemessen. Deshalb besteht eine möglicherweise als Absurdität betrachtete Ablehnung der Anhäufung von Wissen und der Nutzung technischer Hilfsmittel im Buch *Laozi* nicht in den dort geäußerten Ansichten an sich, sondern entsteht möglicherweise erst durch unseren subjektiven, „zivilisierten“ Blick auf diese Ansichten.

Betrachtet man die oben genannten drei Punkte, so findet man in der Gegenwart allem Anschein nach bestätigt, daß die Akkumulation von Wissen nicht dazu geführt hat, daß die zivilisierte Menschheit - jener Teil, der wissens- und technologiezentriert ist - weiser und reifer geworden sei. Man kann lediglich sagen, daß unser Wissen in vielen Bereichen enorm angewachsen ist. Andererseits hat die Konzentration auf eine Akkumulation von Wissen und dessen Instrumentalisierung in Technologien auch nicht dazu geführt, daß zivilisiertes menschliches Leben harmonischer vonstatten ginge, ganz abgesehen von der Beziehung des Menschen zur Mitschöpfung - seien es Tiere, Pflanzen, Erde, Wasser oder Luft. Eine Frage, die sich hier stellt, ist, ob Wissen einen unabhängigen Wert an sich darstellt oder in der Praxis überhaupt darstellen kann? Wenn, wie man sieht, die Beziehung des Menschen zur übrigen Mitschöpfung auf der Grundlage immer

²² Michel Foucault, *Was ist Kritik?* (Berlin: Merve Verlag, 1992), S. 33.

²³ Michel Foucault, S. 40.

²⁴ Michel Foucault, S. 46-47.

weiter akkumulierten Wissens dazu geführt hat, daß die gesamte Natur nur noch als beliebig verfügbare Ressource für den Menschen betrachtet wird,²⁵ so scheint man nicht von einer Neutralität des Wissens, sondern tatsächlich nur von einem Mittel zum Zweck reden zu können.

Die Daoisten sahen deutlich die Gefahren, die in einer Akkumulation von Wissen und seiner Instrumentalisierung liegen. Heutzutage werden die Folgen einer Verstrickung von Macht und Wissen immer offensichtlicher. Der Mensch fühlt sich nicht (mehr) als Teil, sondern hat gelernt, sich als „Herrscher“ über die Natur zu betrachten - man kann auch sagen als Bezwiner der Natur, als jemand, der die Natur vollkommener machen kann.²⁶ Die Beziehung zwischen Mensch und Mitschöpfung ist hier auch weiterhin durch eine Struktur gekennzeichnet, in der es nur entweder Dominanz oder Subordination geben kann. Es gilt nach wie vor, was Carolyn Merchant über die Entwicklung der Wissenschaft im 17. Jahrhundert schreibt:

The development of science as a methodology for manipulating nature, and the interest of scientists in the mechanical arts, became a significant program during the latter half of the seventeenth century. Other philosophers realized even more clearly than had Bacon himself the connection between mechanics, the trades, middle-class commercial interests, and the domination of nature. Scientists spoke out in favor of „mastering“ and „managing“ the earth. French Philosopher René Descartes wrote in his *Discourse on Method* (1637) that through knowing the crafts of the artisans and the forces of bodies we could „render ourselves the masters and possessors of nature.“ (6)²⁷

Carolyn Merchant schreibt weiter: „The mechanistic worldview continues today as the legitimating ideology of industrial capitalism and its inherent ethic of the domination of nature.“²⁸

Im 20. Jahrhundert findet man verstärkt gesellschaftskritische Überlegungen, die sich

²⁵ Vandana Shiva schreibt: „The scientific revolution was to have rolled back the boundaries of ignorance. Instead, a particular knowledge tradition, one which views nature only as a resource and nature's limits as constraints, has created unprecedented man-made ignorance, and ignorance which is becoming a new source of threat to life on this planet.“ Vandana Shiva, „Resources“, in *The Development Dictionary: A Guide to Knowledge as Power*, ed. by Wolfgang Sachs (London and Atlantic Highlands, NJ: Zed Books, 1992), p. 213.

²⁶ Zur Unterwerfung und Vergewaltigung der Natur bereits zu Zeiten der Formulierung der Weltanschauung des Buches *Laozi* siehe etwa Heiner Roetz, *Mensch und Natur im alten China* (Frankfurt a.M., Bern, New York: Peter Lang, 1984).

²⁷ Carolyn Merchant, *Radical Ecology: The Search for a Livable World*. New York / London: Routledge, 1992, pp. 46-47. Endnote 6: René Descartes, „Discourses on Method (1637),“ Part 4, in E.S. Haldane and G.R.T. Ross, eds., *Philosophical Works of Descartes* 2 vols. (New York: Dover, 1955), vol. 1, p. 119.

²⁸ Carolyn Merchant, p. 59. Man denke nur etwa an in unserer Zeit so zentrale und tiefgreifende Projekte wie die Genmanipulation und das Klonen von Lebewesen. Des weiteren siehe Donna J. Haraway, „Modest Witness: Feminist Diffractions in Science Studies,“ in *The Disunity of Science: Boundaries, Contexts, and Power*, Peter Galison and David J. Stump, eds. (Stanford, CA: Stanford University Press, 1996), pp. 428-441.

auf direktem Weg mit den Fragestellungen auseinandersetzen, die im Buch *Laozi* klar ersichtlich sind, jedoch nicht explizit zum Ausdruck kommen - einem Zusammenhang zwischen Herrschaftsstrukturen und der Akkumulation von Wissen und seiner Instrumentalisierung in technischen Hilfsmitteln. So schreibt Herbert Marcuse in seiner Einleitung zu *One-Dimensional Man*:

The analysis is focused on advanced industrial society, in which the technical apparatus of production and distribution (with an increasing sector of automation) functions, not as the sum-total of mere instruments which can be isolated from their social and political effects, but rather as a system which determines *a priori* the product of the apparatus as well as the operations of servicing and extending it. In this society, the productive apparatus tends to become totalitarian to the extent to which it determines not only the socially needed occupations, skills, and attitudes, but also individual needs and aspirations. It thus obliterates the opposition between the private and public existence, between individual and social needs. Technology serves to institute new, more effective, and more pleasant forms of social control and social cohesion. The totalitarian tendency of these controls seems to assert itself in still another sense—by spreading to the less developed and even to the pre-industrial areas of the world, and by creating similarities in the development of capitalism and communism.

In the face of the totalitarian features of this society, the traditional notion of the „neutrality“ of technology can no longer be maintained. Technology as such cannot be isolated from the use to which it is put; the technological society is a system of domination which operates already in the concept and construction of techniques.

The way in which a society organizes the life of its members involves an initial *choice* between historical alternatives which are determined by the inherited level of the material and intellectual culture. The choice itself results from the play of the dominant interests. It *anticipates* specific modes of transforming and utilizing man and nature and rejects other modes. It is one „project“ of realization among others. {The term „project“ emphasizes the element of freedom and responsibility in historical determination: it links autonomy and contingency. In this sense, the term is used in the work of Jean-Paul Sartre. For a further discussion see chapter VIII below.} But once the project has become operative in the basic institutions and relations, it tends to become exclusive and to determine the development of the society as a whole. As a technological universe, advanced industrial society is a *political* universe, the latest stage in the realization of a specific historical *project*—namely, the experience, transformation, and organization of nature as the mere stuff of domination.

As the project unfolds, it shapes the entire universe of discourse and action, intellectual and material culture. In the medium of technology, culture, politics, and the economy merge into an omnipresent system which swallows up or repulses all alternatives. The productivity and growth potential of this system stabilize the society and contain technical progress within the framework of domination. Technological rationality has become political rationality.²⁹

Der von Herbert Marcuse geäußerte Gedanke des „Projektes“ scheint hilfreich für den Umgang mit dem Buch *Laozi*. Das im Buch *Laozi* vorgestellte Projekt wendet sich gegen Kontrolle und Manipulation als zentrale Operationsmodi einer Gesellschaft - ganz

²⁹ Herbert Marcuse, *One-Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society* (London: Routledge & Kegan Paul, 1964), pp. XV-XVI.

gleich, ob es sich hier um das gesellschaftliche Miteinander oder um den Umgang mit der „äußeren“ Natur handelt.

In einer Geschichte aus Kapitel 12, „天地“, tian di, im Buch *Zhuangzi* findet man deutliche Worte der Ablehnung technischer Hilfsmittel, die zugleich die Einstellung zu erklären vermögen, die hinter den Ansichten von Kapitel 80 im Buch *Laozi* steht:

子貢南遊於楚。反於晉。過漢陰。見一丈人。方將爲圃畦。鑿隧而入井。抱甕而出灌。搢搢然。用力甚多。而見功寡。子貢曰。有械於此。一日浸百畦。用力甚寡。而見功多。夫子不欲乎。爲圃者卬而視之曰。奈何。曰。鑿木爲機。後重前輕。挈水若抽。數如沝湯。其名爲橰。爲圃者忿然作色而笑曰。吾聞之吾師。有機械者。必有機事。有機事者。必有機心。機心存於胸中。則純白不備。純白不備。則神生不定。神生不定者。道之所不載也。吾非不知。羞而不爲也。子貢瞞然慚。俯而不對。³⁰

Zi Gong begab sich in den Süden nach Chu. Als er nach Jin zurückkehrte und im Süden des Han-Flusses vorbeikam, sah er einen alten Mann, der für das Bepflanzen seines Feldes einen Graben zum Brunnen gegraben hatte und mit einer Schüssel [sein Feld] bewässerte. Er strengte sich sehr an, verwendete viel Kraft, doch der sichtbare Erfolg war gering. Zi Gong sagte: „Dafür gibt es ein Instrument. An einem Tag kann es 100 Felder bewässern. Man verwendet wenig Kraft, doch der sichtbare Erfolg ist groß. Ist dies nicht, was Sie begehren?“ Der Pflanzer hob den Kopf, blickte ihn an und sagte: „Was hat es damit auf sich?“ [Zi Gong] sagte: „Man durchbohrt einen Holzbalken und verwendet dies als Gerät. Es ist hinten schwer und vorne leicht. Man hebt das Wasser, als ob man es herausziehen würde. Es ist so schnell, es scheint hervorzusprudeln. Sein Name lautet Schwingbalken [eines Ziehbrunnens].“ Der Pflanzer machte ein erzürntes Gesicht und sagte [dann] lachend: „Ich habe von meinem Lehrer gehört, daß diejenigen, die Geräte und Instrumente haben, gewiß auch Geräteangelegenheiten haben. Diejenigen, die Geräteangelegenheiten haben, haben gewiß auch ein Geräteherz. Bewahrt man ein Geräteherz in seiner Brust, dann ist das Reinweiße (gemeint ist das Ursprüngliche, Natürliche) nicht mehr vollständig. Ist das Reinweiße nicht mehr vollständig, dann ist das geistige Leben nicht mehr stabil. Wo das geistige Leben nicht mehr stabil ist, hat das Dao nichts mehr, worin es transportiert wird. Es ist nicht so, daß ich dies[es Gerät] nicht kenne, ich halte es für beschämend und benutze es nicht.“ Zi Gong schloß vor Verlegenheit die Augen, senkte den Kopf und antwortete nicht.³¹

Vom Standpunkt des modernen westlichen *mainstream*-Denkens aus betrachtet erscheint das Buch *Laozi* als „fortschrittsfeindlich“. Ein bedenkenloses Vertrauen in das, was wir Fortschritt nennen, sowie in die unbegrenzten Möglichkeiten technischer Hilfsmittel, bedarf jedoch einer weltanschaulichen Grundposition, die ihrerseits nicht unproblematisch ist. In diesem Sinne heißt es bei Gilbert Simondon:

³⁰ 郭慶藩，《莊子集釋》，in《諸子集成》，Bd. 3（北京：中華書局，1986），193-194頁。

³¹ Ich übersetze „機事“, ji shi, und „機心“, ji xin, mit „Geräteangelegenheiten“ und „Geräteherz“, um die Bedeutung des Zeichens „機“, ji, in seiner Verwendung für „Gerät“ im Text weiter oben zu erhalten - es bedeutet unter anderem allerdings auch „geschickt“, „schlau“ - und um somit auf die Verwandtschaft zwischen dem bereits Materialisierten (dem Gerät) und der zu jener Materialisierung führenden Gesinnung zu verweisen. Heiner Roetz übersetzt die beiden Ausdrücke jeweils als „kalkulierte Geschäfte“ und „spekulierende Gesinnung“. Heiner Roetz, *Mensch und Natur im alten China* (Frankfurt a.M., Bern, New York: Peter Lang, 1984), S. 259. Dementsprechend kann man den oben verwendeten Ausdruck „機械“, ji xie, übersetzen als „Geräte und Instrumente“ - wie ich es getan habe - oder als „schlaue Instrumente/Geräte“. Zum Zeichen „機“, ji, siehe auch《漢語大字典》，第二卷，1298-1299頁，für das Zeichen „械“, xie, siehe auch《漢語大字典》，第二卷，1209-1210頁。

One might call autocratic a philosophy of technics which takes the technical whole as a place where machines are used to obtain power. The machine is only a means; the end is the conquest of nature, the domestication of natural forces through a primary enslavement: The machine is a slave which serves to make other slaves. Such a domineering and enslaving drive may go together with the quest for human freedom. But it is difficult to liberate oneself by transferring slavery to other beings, men, animals, or machines; to rule over a population of machines subjecting the whole world means still to rule, and all rule implies acceptance of schemata of subjection.³²

Ungeachtet dieser von Simondon hervorgehobenen Schwierigkeit, sich dank der Herrschaft über andere - die viele Annehmlichkeiten und insofern auch Freiheiten mit sich bringen mag - zu befreien, sieht Uwe Wesel in der bloßen Existenz von Herrschaft schon die Gefahr ihrer Verselbständigung und Perpetuierung: „Herrschaft ist ansteckend. Ist sie einmal entstanden, droht Ausbreitung.“³³

Zur engen Verflechtung von Wissen, Denken und ihrer Instrumentalisierung in technischen Hilfsmitteln sowie den von ihnen ausgehenden Gefahren finden wir bei John A. Livingston Aussagen, die auf moderne, radikale Weise in Worte fassen, wovor das Buch *Laozi* zu warnen scheint:

Our dependence on ideology (abstracted systems of belief) arose out of our technical specialization, which is conceptual skill devoted to instrumental means. And it has been stressed that in spite of our physical destructiveness, the effects of which are everywhere apparent, much more important are the ideas that nourish and sustain the human project. As our dependence on rationalistic ideology deepened, there was (as in all species of domesticates) a concomitant loss of sensibility to our community context, to Nature. We evolved both biologically and culturally into ecological misfits with a fanatical dedication to the universal primacy of our enterprise. The goal, simply put, is the humanization of the entire planet, its remaking in our image—domesticated, predictable, and controllable.³⁴

Das Problem einer unterschiedlichen Einschätzung von Wissen und (seiner Instrumentalisierung in) technischen Hilfsmitteln wirft die Frage auf nach der Sozialisation, nach Erziehung und Bildung. Wenn in der Bildung (*einem* bestimmten Umgang mit) dem intellektuellen Bereich unbedingter Vorrang etwa vor dem emotionalen und körperlichen Bereich eingeräumt wird, ist nicht zu erwarten, daß dadurch, daß bereits *im* Menschen einem Teil eine *Herrschafts*rolle zugeteilt wird, die betreffenden Gesellschaften harmonische, ausgewogene Sozialstrukturen hervorbringen und einen dement-

³² Gilbert Simondon, *Du Mode d'existence des objets techniques* (Paris, Aubier, 1958), p. 127. Diese englische Übersetzung ist zitiert nach Fußnote 20 in Herbert Marcuse, *One-Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society* (London: Routledge & Kegan Paul, 1964), p. 159.

³³ Uwe Wesel, *Der Mythos vom Matriarchat: Über Bachofens Mutterrecht und die Stellung von Frauen in frühen Gesellschaften* (1980¹. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1994), S. 142.

³⁴ John A. Livingston, *Rogue Primate: An Exploration of Human Domestication* (1994¹. Boulder,

sprechenden Umgang mit der Natur pflegen könnten.³⁵ Der Glaube an die unbedingte, primäre Notwendigkeit, („objektives“) Wissen erlangen zu müssen, führt im modernen Bildungswesen zu einer Vernachlässigung der Pflege harmonischer emotionaler und körperlicher Verhaltensmuster, was für eine ausgewogene Bildung jedoch unerlässlich ist. So wäre es angebracht, gleichzeitig mit der Beschäftigung mit Denken und Sprache sich mit Methoden zu beschäftigen, die es ermöglichen, vom Emotionalen und vom Körperlichen her etwas über den intellektuellen Bereich, seine Fähigkeiten und Grenzen, zu lernen, ihn also relativieren zu lernen und andererseits die Definition von „Wissen“ und „Intelligenz“ erweitern helfen. Denn wie kann ein „Wissen“, das gewonnen wird, indem man elementare Bestandteile menschlichen Seins systematisch ignoriert, als Wissen und ein entsprechendes Handeln und Verhalten als intelligent bezeichnet werden?

Im Hinblick auf den Gedanken des „不言之教“ („ein Lehren des Nicht-Redens“; Kapitel 2 und 43) einerseits und die einseitige Beachtung des Sprachlichen und des Intellektuellen in wissenschaftlichen Bildungssystemen andererseits möchte ich hier Trigant Burrow zitieren:

... As we shall see, this gradual process which has culminated in the symbolic interrelation of individuals by means of verbal signs or words appears to have severed the functional sovereignty of the organism of man as a phylic unit. This social part-function has thus been rendered independent of and even antagonistic to the primary behavior principle activating the organism of man as a species.

There is nothing now among the realities for which man cannot find a suitable substitute in outer, verbal patterns. We are so accustomed to substituting verbal gestures for organic gestures, so habituated to imitating organic needs and functions by means of peripheral organs that fashion our words, that our days are almost altogether given over to verbal imitation. ...

The mood life of man—his feelings and his emotions—is as basic, as vital, and as active as are his words, his symbols, and his intellect. It is, in fact, a predominant factor in the activities of man all the way from the hearth and home to the assembly halls of international peace and treaty conferences. And yet the emphasis is always on the intellect, on knowledge. Man has taken his intellect to the university for centuries, but never his feeling. There have been no courses for the education of feeling, for instruction and training in the emotions. This education of the intellect to the exclusion of the mood of man inevitably entails a distortion of both.

... In the physiological transition from action to the symbols of action, the human species, unaware of what was happening, gradually lost touch also with the organic origin of the word and therefore with the organic source of its own behavior. As with so many things he has invented, man has become a victim of his own ingenuity. Inevitably, his word has suffered. As often as not, he uses his words to hide his meaning, to disguise his feeling. Words have even become the medium of differing standards of motivation, of markedly competitive behavior among us. In

CO: Roberts Rinehart Publishers), p. 177. Hervorhebung (Unterstreichung) von mir, A.M.G.

³⁵ Mit Hinblick auf „無爲“, wu wei („nicht handeln“), gibt es auch einen bedeutenden Unterschied zwischen einem Herrschaftsverhältnis zwischen den bewußten und den unbewußten Bereichen einerseits und einem Kooperationsverhältnis zwischen diesen beiden Bereichen andererseits. In asiatischen Hochkulturen stellen meines Erachtens etwa Meditationsmethoden dementsprechende Ausgleichsverfahren dar.

this detached use or, rather, misuse of words, our purpose as a social organism is not organically coordinated. We are not, as we suppose, more united, more articulated, but insidiously more separated from one another as the word is increasingly separated from the organism that uses it. This element of dissembling that has entered into our use of words has thrown man's objectives out of organic alignment, and we are socially at odds with one another. The word that links us now is a poor makeshift for the bond that unites us organically—the bond initially experienced in its individual aspect in the union of infant and maternal organism. ...

When individuals and groups are not in touch with their common environment through their common senses, they have severed the most fundamental, the deepest, biological bond that unites individuals with one another. In the whole realm of phylobiology, there is no more cogent law than that of the biological concinnity between man's harmonious contact with his environment and his harmonious contact with others of his kind. In this reciprocity of function with the earth and with one's fellows, we have a benign circle. The homeostasis that unites us to the one necessarily unites us to the other. This correspondingly common bond between organism and environment and among organisms *inter se* is the fundamental principle of phylobiology.

...

I repeat that the sign, symbol, or word has been and will continue to be a great asset in man's communication with man. But, where man's feeling, where his own motivation, where his very identity is transformed into symbol and metaphor, the story becomes quite a different one, for feeling and motivation are not to be so transmuted. Though peripherally such a transformation has taken place, the circumstance entails an organic contradiction in man's feeling and motivation. It has brought about an inadvertent but nevertheless biologically unwarranted overemphasis on both the word and the head that produces the word. And, in this misuse of the word, something has been left out of account that is vital to man's communication with man—a basic element without which man's word lacks the authority necessary to balanced communication.³⁶

Trigant Burrow scheint mir hier, auch wenn es sich ursprünglich nicht um einen Kommentar zum Buch *Laozi* handelt, eine Erklärung zu bieten, die dessen kritische Haltung zu den Möglichkeiten von Sprache und Wissen eher plausibel werden lässt. Ob Aussagen als schlüssig erscheinen, hängt nicht nur von den Aussagen an sich ab, sondern auch von den Blickwinkeln, aus denen heraus man die Aussagen betrachtet. So öffnet eine auf den Intellekt fixierte Bildung natürlich am wenigsten den Blick für die Relativität des Intellekts und seiner Möglichkeiten.

Das Buch *Laozi* spricht von der Relativität der Sprache und der durch sie ausgedrückten Anschauungen und gesellschaftlichen Maßstäbe.³⁷ Diese Betonung der Relati-

³⁶ Trigant Burrow, *Preconscious Foundations of Human Experience*, ed. William E. Galt (New York; London: Basic Books, 1964), pp. 109-112. Hervorhebung (Unterstreichung) von mir, A.M.G. Zum Begriff „phylobiology“ findet man bei Trigant Burrow auf S. 108 folgende Erklärung des Herausgebers: „Phylobiology‘ is the term introduced by Burrow to define the group study in human behavior developed by him on the basis of the formulations presented in the earlier chapters of this book. The term was first used in *The Biology of Human Conflict* (New York: Macmillan Co., 1937).—Ed.“

³⁷ Siehe Kapitel 1 („道可道。非常道。名可名。非常名。“ / „Ein Dao, von dem man reden kann, ist nicht ein beständiges Dao. Ein Name, den man nennen kann, ist nicht ein beständiger Name.“) und Kapitel 2 („天下皆知美之爲美。斯惡已。皆知善之爲善。斯不善已。故有無相生。難易相成。長短相較。高下相傾。音聲相和。前後相隨。“ / „Wenn jeder in der Welt das [sogenannte] Schöne als schön kennt, dann ist es bereits zu verabscheuen. Wenn jeder das [sogenannte] Gute als gut kennt, dann

vität der Sprache besagt nicht, daß es überflüssig ist, überhaupt Aussagen zu machen. Sie besagt lediglich, daß es problematisch ist, sich an Aussagen, Anschauungen, Anschauungssystemen festzuhalten und sie wie „absolute“ Wahrheiten zu behandeln. Da im Buch *Laozi* Sprache und all die weltanschaulichen Muster, die mit ihr errichtet werden, lediglich als von relativer Natur angesehen werden, ist es nur folgerichtig, die eigene Sichtweise der Welt und die darauf aufbauende Lebensweise anderen (etwa anderen Völkern) nicht aufzwingen zu wollen (siehe Kapitel 30 und 80).

Die Relativität weltanschaulicher Konzeptionen wird leicht vergessen oder lediglich im Hinblick auf andere Kulturen wahrgenommen und herausgestellt. Dies trifft ebenfalls auf die wissenschaftliche Weltansicht und ihre Blickrichtungen zu.³⁸ Es besteht somit immer das Problem, daß sich fremde Kulturen, fremde Weltanschauungen schwerlich neutral -wenn dies überhaupt möglich sein sollte - beurteilen lassen, wenn nicht die Subjektivität der eigenen Weltanschauung berücksichtigt wird.

So hat auch das wissenschaftliche Weltbild blinde Stellen. Auf eine offensichtliche Lücke, die in der wissenschaftlichen Welt dadurch entsteht, daß man der Bildung des Herzens keine Gleichberechtigung mit der des Kopfes zuspricht, verweist auch etwa R.D. Laing:

A scientist need not be ruthless. Kindness and compassion, however, are not parts of the scientific method, though they may be turned into the objects of a scientific study. Scientific procedures which must destroy to discover are applicable and are applied, equally, to all matter, dead or alive, to rocks and flowers, viruses, insects. As they come to be brought to bear on rats and mice, cats and dogs, birds and fishes, apes and, finally, inevitably, on us, there is no intra-scientific ethical brake to check the scientific momentum. They are no less scientific when their application is ethically abhorrent.³⁹

Erst, wenn es das Ziel von Bildung ist, den ganzen Menschen zu bilden, d.h. wenn nicht der Bildung eines Bestandteiles des Menschen die dominante Rolle zuerkannt wird, sondern alle Teile gleichberechtigt und kooperierend gebildet werden, besteht die Möglichkeit, daß die grundlegenden Organisationmuster innerhalb einer Gesellschaft und zwischen Gesellschaften nicht herrschaftsorientiert sind und der Mensch sich nicht

ist es bereits ungut. *Daher* gebären das Vorhandene und das Nichts einander, vollenden das Schwierige und das Leichte einander, vergleichen das Lange und das Kurze einander, neigen das Hohe und das Niedrige zueinander, harmonisieren die Töne und die Stimmen miteinander, folgen das Vordere und das Hintere einander.“).

³⁸ Beachtenswert sind in diesem Zusammenhang auch die auf die Naturwissenschaften bezogenen Aussagen Kuhns. Siehe insbesondere das Kapitel „X. Revolutions as Changes of World View“, in Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions* (Chicago & London: The University of Chicago Press, 1962), pp. 110-134.

³⁹ R.D. Laing, *The Voice of Experience* (New York: Pantheon Books, 1982), p. 22. Hervorhebung (Unterstreichung) von mir, A.M.G.

in einem Herrschaftsverhältnis zur Mitschöpfung sieht - und dementsprechend agiert.

Das blinde Vertrauen in die Autorität wissenschaftlich-objektiver Vorgehensweisen sehen manche Wissenschaftskritiker selbst schon als einen unhinterfragten Glauben, als Teil einer Mythologie an. So schreibt Jamake Highwater:

We must rethink some of our basic ideas. If even „objectified“ science is a construction based upon a belief system, then it too must be understood as an aspect of mythology. As such, the term „mythology“ attains a factual meaning and can no longer be used to describe a shibboleth or an extravagant religious fiction.⁴⁰

Und Herbert Marcuse macht folgende Aussage über die fortgeschrittene Industriegesellschaft:

The technical achievement of advanced industrial society, and the effective manipulation of mental and material productivity have brought about a *shift in the locus of mystification*. If it is meaningful to say that the ideology comes to be embodied in the process of production itself, it may also be meaningful to suggest that, in this society, the rational rather than the irrational becomes the most effective vehicle of mystification.⁴¹

Die Machtstaaten zur Zeit der Formulierung der Weltanschauung des Buches *Laozi* waren nicht willens, den Herrschaftsanspruch ihrer Ideologien in Frage stellen zu lassen. Gibt es da keine Parallelen zu unserer westlichen Welt und ihrem Anspruch auf Objektivität und damit Höherwertigkeit im Vergleich zu anderen weltanschaulichen Systemen? Auch all die Entwicklungen der letzten 100 Jahre, um einen mehr oder weniger beliebigen Zeitraum herauszugreifen, haben nicht dazu beigetragen, etwa die Stellung der Wissenschaft, die in unseren Bildungssystemen eine zentrale Position einnimmt, zu relativieren. Ganz im Gegenteil, ihre exklusive Stellung im kapitalistischen wie auch im sozialistischen System wurde vielmehr weiter gefestigt.

Der ideologische, keineswegs objektive Charakter der Wissenschaft wird etwa auch in den folgenden Aussagen des Wissenschaftstheoretikers Paul Feyerabends deutlich hervorgehoben:

... Eine Wissenschaft, die behauptet, über die einzig richtige Methode und die einzig brauchbaren Ergebnisse zu verfügen, ist Ideologie und muß vom Staat und insbesondere vom Bildungswesen getrennt werden. Man mag sie lehren, aber nur denen, die sich entschlossen haben, sich diesen besonderen Aberglauben zu eigen zu machen. ... Ein mündiger Bürger ist nicht jemand, der in einer speziellen Ideologie *unterwiesen* worden ist, etwa im Puritanismus oder im kritischen Rationalismus, und diese Ideologie jetzt wie einen geistigen Höcker mit sich herumträgt, sondern jemand, der gelernt hat, sich eine Meinung zu bilden, und sich dann für das *ent-*

⁴⁰ Jamake Highwater, *Myth & Sexuality* (New York: Meridian, 1991), p. 151.

⁴¹ Herbert Marcuse, *One-Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society* (London: Routledge & Kegan Paul, 1964), p. 189.

schieden hat, was er für sich für das Beste hält. Er hat ein gewisses geistiges Durchstehvermögen (er fällt nicht dem ersten besten ideologischen Bänkelsänger zum Opfer) und kann sich daher *bewußt entscheiden*, welcher Beruf ihm am anziehendsten erscheint, statt daß er einfach einer bestimmten Berufsideologie unterliegt. Um sich auf diese Entscheidung vorzubereiten, wird er die wesentlichen Ideologien als historische *Erscheinungen* studieren, auch die Wissenschaft, und nicht als die einzige vernünftige Methode zur Behandlung eines Problems. Er studiert sie zusammen mit anderen Märgen wie etwa den Mythen der „primitiven“ Gesellschaften, um die für eine freie Entscheidung notwendigen Kenntnisse zu erlangen. Ein wesentlicher Teil einer solchen Allgemeinbildung ist die Bekanntschaft mit den wichtigsten Propagandisten auf allen Gebieten, so daß der Schüler einen Widerstand gegen alle Propaganda aufbauen kann, auch die Propaganda, die „Argumentation“ genannt wird. Erst *nach* einer solchen Festigung wird er aufgerufen, sich in Fragen wie Rationalismus und Irrationalismus, Wissenschaft und Mythos, Wissenschaft und Religion usw. zu entscheiden. Entscheidet er sich für die Wissenschaft, dann wird seine Entscheidung wesentlich „rationaler“ sein, als jede solche Entscheidung heute ist. Auf jeden Fall wird die Wissenschaft vom Schulwesen genauso sorgfältig getrennt sein wie heute die Religion.⁴²

In einem System, das auf der autoritären Betonung und dem Glauben an die Höherwertigkeit des Intellekts beruht, fällt ein nächster Schritt nicht leicht, nämlich die Relativierung (der Stellung) des Denkens und der Sprache (d.h. eines bestimmten Umgangs mit beiden) - sowie eine gleichberechtigte Behandlung des emotionalen und des körperlichen Bereichs, weil es hierbei um das Infragestellen von Herrschaftsstrukturen geht (siehe oben).⁴³ Wenn im Prozeß der Bildung aber nicht dafür Sorge getragen wird, daß das Individuum sich als eine (im Ganzen aufgehobene) Einheit erfährt, indem dem intellektuellen, dem emotionalen und dem körperlichen Bereich gleichermaßen Bedeutung beigemessen wird, können sich tatsächlich ausgewogene Sozialstrukturen nicht entwickeln - denn hierbei hilft kein (einseitiges) Konzentrieren auf den Intellekt -, kann auch der Umgang mit der Mitschöpfung nur ein dominanzorientierter sein.⁴⁴

Die wissenschaftliche Weltansicht erscheint vor diesem Hintergrund als „objektiver“ oder „neutraler“ Rahmen zur Betrachtung fremder Weltanschauungen - seien es vergangene oder jetzige - äußerst fragwürdig. Ansichten treffen auf Ansichten. Es ist keineswegs so, daß eine „objektive Wirklichkeitssicht“ auf ein „verzerrtes Wirklichkeitsbild“ trifft. Eine Beurteilung der Gesellschaftskritik des Buches *Laozi* aus heutiger Sicht kann

⁴² Paul Feyerabend, *Wider den Methodenzwang* (1975¹. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1997), S. 395, 396. Hervorhebung (Unterstreichung) von mir, A.M.G. Siehe auch Vandana Shiva, „Chapter 1: Monocultures of the Mind“, in *Monocultures of the Mind: Perspectives on Biodiversity and Biotechnology* (London and Atlantic Highlands, NJ: Zed Books & Penang, Malaysia: Third World Network, 1993), pp. 9-12 und Vine Deloria, „2 Science and the Oral Tradition“, in *Red Earth, White Lies: Native Americans and the Myth of Scientific Fact* (New York, London, Toronto and others: Scribner, 1995), pp. 37-60.

⁴³ Denn was ist das Ziel einer (einseitigen) Konzentration auf den intellektuellen Bereich, das Erlangen von Wissen und seine Instrumentalisierung in Technologien? In meinen Ausführungen geht es ebenso wenig wie im Buch *Laozi* um das Propagieren einer allgemeinen Volksverdummung, sondern um ein anderes Definieren von „Wissen“ und „Intelligenz“.

⁴⁴ In diesem Sinne fördert unser Bildungssystem, da es nicht „demokratisch“ mit dem ganzen Menschen umgeht, demokratische Verhaltensmuster nicht; es ist ihrer Entwicklung im Gegenteil sogar hin-

daher nicht von einer „höheren“ Warte aus erfolgen - sozusagen mit einem wissenschaftlich fundierten Wissen darum, was wirklich und richtig sei.⁴⁵

Im Buch *Laozi* sind viele Anregungen zu finden. Doch die Zeiten haben sich geändert. Modernes Leben ist ein Leben in einer technologisierten Welt. Was wir tun können, ist, die Zweifel des Buches *Laozi* an den Vorteilen der Zivilisation, an den Vorteilen der Wissensakkumulation zu berücksichtigen, über sie nachzudenken. Dies mag eine Anregung darstellen, einerseits übertriebenen Optimismus im Hinblick auf die Möglichkeiten zukünftiger Technologien zu vermeiden und andererseits über unser Verständnis von Wissen, Intelligenz, Bildung zu reflektieren und neue Wege zu suchen, den Menschen unter Berücksichtigung seiner körperlichen, emotionalen und intellektuellen Gesamtverfassung ausgewogen zu sozialisieren.

Das gesellschaftliche Ideal des Buches *Laozi*, nämlich kleine, einfache, autarke Gesellschaften (insbesondere Kapitel 80), steht in unübersehbarem Gegensatz zur gegenwärtigen Realität und ihren Möglichkeiten. Der Gedanke kulturellen Pluralismus', der in der Ablehnung der Expansion von Kulturen im Buch *Laozi* zum Ausdruck kommt, besitzt für gegenwärtige Diskussionen allerdings höchste Aktualität. Denn die in unserer Zeit vorangetriebene (wirtschaftliche) Globalisierung ist dabei, *eine* Kulturform als dominante Weltkultur zu etablieren.⁴⁶ Man könnte vermuten, daß in einer mehr oder weniger fernen Zukunft *eine* Kulturform die menschliche Kultur der gesamten Erde bestimmt.⁴⁷ In diesem „Projekt“ geht es um all das, wogegen sich das Buch *Laozi* wendet:

derlich.

⁴⁵ Hier möchte ich auch zu bedenken geben, was der Wissenschaftshistoriker Thomas S. Kuhn über die Naturwissenschaften schreibt: „... Can we not account for both science's existence and its success in terms of evolution from the community's state of knowledge at any given time? Does it really help to imagine that there is some one full, objective, true account of nature and that the proper measure of scientific achievement is the extent to which it brings us closer to that ultimate goal? ... The process described in Section XII as the resolution of revolutions is the selection by conflict within the scientific community of the fittest way to practice future science. The net result of a sequence of such revolutionary selections, separated by periods of normal research, is the wonderfully adapted set of instruments we call modern scientific knowledge. Successive stages in that developmental process are marked by an increase in articulation and specialization. And the entire process may have occurred, as we now suppose biological evolution did, without benefit of a set goal, a permanent fixed scientific truth, of which each stage in the development of scientific knowledge is a better exemplar.“ Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions* (Chicago & London: The University of Chicago Press, 1962), pp. 170, 171-172.

⁴⁶ Vandana Shiva schreibt: „Globalization is not the cross-cultural interaction of diverse societies; it is the imposition of a particular culture on all of the others. Nor is globalization the search for ecological balance on a planetary scale. It is the predation of one class, one race, and often one gender of a single species on all of the others. The 'global' in the dominant discourse is the political space in which the dominant local seeks global control, freeing itself of ecological sustainability and social justice. In this sense, the 'global' does not represent a universal human interest; it represents a particular local and parochial interest and culture that has been globalized through its reach and control, its irresponsibility and lack of reciprocity.“ Vandana Shiva, „Chapter Six: Making Peace with Diversity“, in *Biopiracy: The Plunder of Nature and Knowledge* (Boston, MA: South End Press, 1997), p. 103.

⁴⁷ ... - und zwar eine Kulturform, die an Fortschritt durch Technologie und Lebensqualität durch die beliebige Verfügbarkeit von Gütern glaubt. Otto Ulrich schreibt: „The central myth of European modernity is also a plan for salvation to be applied worldwide. Its starting point is the assumption that unre-

Konkurrenz, Machtkonzentration, Herrschaft—Herrschaftsstrukturen.⁴⁸ Und dabei spielt die Instrumentalisierung des Intellekts, genauer gesagt einer bestimmten Art der Intellektualität, eine ganz entscheidende Rolle. Man kann geteilter Ansicht sein über Segen oder Unheil der gegenwärtigen Entwicklungen; kritisch zu betrachten ist es allerdings, wenn eine Kulturform für sich allein unanfechtbare Autorität in Anspruch nimmt.⁴⁹

mitting diligence, constant progress in the production of material goods, the unbroken conquest of nature, the restructuring of the world into predictable, technologically and organizationally manipulable processes will automatically and simultaneously produce the conditions of human happiness, emancipation and redemption from all evils.

... The attempt to satisfy the full spectrum of human needs through the production and consumption of goods has failed. Those dimensions of life that are important to people—whether West or East, North or South—such as ties of affection with other people and a sense of esteem in society, cannot be replaced effectively by material consumption.“ Otto Ullrich, „Technology“, in *The Development Dictionary: A Guide to Knowledge as Power*, ed. by Wolfgang Sachs (London and New Jersey: Zed Books, 1992), p. 278.

⁴⁸ Zu den anti-demokratischen Auswirkungen der Bestrebungen nach Macht(konzentration), Dominanz und Kontrolle in Wirtschaft und Industrie siehe etwa Alex Carey, *Taking the Risk out of Democracy: Corporate Propaganda versus Freedom and Liberty* (Urbana and Chicago: University of Illinois Press, 1997); Noam Chomsky, *Wirtschaft und Gewalt: Vom Kolonialismus zur neuen Weltordnung* (München: dtv, 1995); Michael Parenti, *Inventing Reality: The Politics of News Media* (New York: St. Martin's Press, 1993).

⁴⁹ Francois Jacob schreibt: „The extraordinary variety which humans have put into their beliefs, their customs and their institutions is dwindling every day. Whether people die out physically or become transformed under the influence of the model provided by industrial civilization, many cultures are disappearing. If we do not want to live in a world covered with a single technological, pidgin-speaking, uniform way of life—that is, in a very boring world—we have to be careful. We have to use our imagination better.“ Francois Jacob, *The Possible and the Actual* (Seattle and London, 1982), p. 67 zitiert nach Paul Feyerabend, „Introduction“, in *Farewell to Reason* (London and New York, NY: Verso, 1987), p. 5.

Schlußbemerkungen

Die Auseinandersetzung mit dem Buch *Laozi* ist nicht einfach. Dies liegt zunächst einmal daran, daß seine Sprache teilweise äußerst schwer zugänglich ist. Auch gibt es zahlreiche Textversionen mit Zeichen- und auch Textvarianten. Für eine schlüssige Interpretation der Seiden-, vor allem aber der Bambustexte bleiben noch viele Frage offen. Eine Vielzahl bislang unbekannter Zeichen wird von Sinologen, die sich mit diesen beiden neuesten Funden befassen, unterschiedlich gedeutet. Auch bestehen Meinungsunterschiede bezüglich der richtigen Interpunktion einzelner Passagen. Deshalb ist es nicht verwunderlich, daß auch und gerade die *Laozi*-Forschung sich immer mehr auf *textkritische Studien* konzentriert.

Die gleichzeitige Auseinandersetzung mit mehreren Versionen des gleichen Textes, ihren Unterschieden im Detail und die intensive Beschäftigung mit der Sekundärliteratur, die sich mit der Interpretation einzelner Zeichen bzw. ganzer Textpassagen beschäftigt, führte mich in zahlreichen Fällen zu einem unterschiedlichen Textverständnis und somit zu einer unterschiedlichen Übertragung der betreffenden Passagen in die deutsche Sprache. Meine Übersetzung der Wang-Bi-Textversion, der beiden Mawangdui-Seidentexte und der drei Guodian-Bambustexte ist der Versuch, eine günstigere Ausgangsbasis zu schaffen für weitere Arbeiten zum Buch *Laozi*. Die Forschungen der nächsten Jahre werden immer wieder dazu führen, daß neue Übersetzungen erstellt werden müssen. Aktuelle Übersetzungen sind des weiteren notwendig, damit auch Nicht-Sinologen sich auf einer sprachlich relativ gesicherten (d.h. wie immer auch provisorischen) Grundlage, die den neuesten Stand der Forschungen reflektiert, mit dem Gedankengut des Buches *Laozi* auseinandersetzen und Beiträge für ein interdisziplinäres Verständnis leisten können.

Eine philologisch gesicherte Grundlage des Textverständnisses ist selbstverständlich Voraussetzung jeder inhaltlichen Diskussion über das Buch *Laozi*. Was die Inhalte anbelangt, so konzentrieren sich viele Arbeiten auf seine philosophischen Aspekte. Ich habe mich primär auf die gesellschaftskritischen Aspekte beschränkt, die mir mehr Anerkennung zu verdienen schienen und auch zu fruchtbaren Diskussionen anregen könnten. Wichtig war mir vor allem, einen Bezug zur Jetztzeit herzustellen und die Aktualität der gesellschaftskritischen Grundfragen des Buches *Laozi* zu verdeutlichen. Die Auseinandersetzung mit dem Kern der Gesellschaftskritik des Buches *Laozi* führt zu unterschiedlichen Ergebnissen, je nachdem, ob man den heutzutage von der „ersten“ Welt beschrittenen Weg des wissenschaftlich-technischen Fortschritts als ohne funda-

mentale Mängel und als überlegen betrachtet oder ob man ihm selbst wiederum kritisch gegenübersteht. Zweifel der letztgenannten Art können (und sollten, wie ich meine) sich durchaus auch auf das, was wir als Wissen schätzen und folglich auch auf unsere Maßstäbe der Beurteilung fremder Weltanschauungen erstrecken. Denn das, was wir Wissen nennen, wird selbst wiederum aus einem Bildungssystem heraus definiert, das auf einem einseitigen Umgang mit dem Menschen basiert, indem es seine Aufmerksamkeit fast ausschließlich der intellektuellen Seite des Menschseins schenkt, den emotionalen und körperlichen Bereich sowie ein ausgewogenes Zusammenspiel all dieser Bereiche jedoch „bewußt“ vernachlässigt. Vor diesem Hintergrund war die Auseinandersetzung mit einer Weltanschauung der Vergangenheit, die dem Glauben an die (unbegrenzten) Möglichkeiten intellektuellen Wissens äußerst kritisch gegenübersteht, nicht ohne Reflexion über die in der Gegenwart immer deutlicher zutage tretenden Grenzen eben jenes intellektuellen Wissens möglich. Entscheidend für den Diskussionsbeitrag, den vorliegende Arbeit zu leisten versucht, war der Zweifel der Daoisten, daß man durch eine Konzentration auf die Fähigkeiten des Intellekts und deren willentliche Steuerung in der Lage wäre, menschliches Zusammenleben harmonischer gestalten zu können als dies vorzivilisatorischen, naturnahen Lebensweisen gelungen sein mag.

Das wissenschaftliche Weltbild geht nämlich ganz im Gegensatz zum daoistischen Standpunkt davon aus, daß es gerade der menschliche Intellekt sei, der imstande wäre, „primitive“ Naturzustände durch zivilisatorischen Fortschritt zu „überhöhen“ und zu „verbessern“. Wenn man den daoistischen Standpunkt besprechen und verständlich machen möchte, erscheint es sinnvoll, auch auf die Probleme und Widersprüche einer Realität zu verweisen, die durch eine Weltanschauung hervorgebracht wurden, die unter Bildung primär Bildung (eines Teils) des Intellekts und die Aneignung intellektuellen Wissens versteht. Allem Wissen zum Trotz hat aber gerade jene Weltanschauung, die fest an den Fortschritt mittels „objektiven“ Wissens und der darauf fußenden Technologien glaubt, in beispiellosem Maße ökologische Probleme heraufbeschworen, die nicht nur menschliches Leben, sondern auch das Leben anderer Arten tiefgreifend beeinträchtigen. Auch läßt sich nicht sagen, daß menschliches Zusammenleben aufgrund unseres „überlegenen“ Wissens harmonischer verlief oder etwa das Leben des Einzelnen in modernen Gesellschaften ein sinnerfüllteres sei. Insofern scheint die daoistische Warnung vor einer Überschätzung des Wissens keineswegs mehr naiv.

Bibliographie

A

- Alt, Wayne. Buchbesprechung: „New Translations of the Old Master(s), reviews of *Lao-Tzu Te-Tao Ching: A New Translation Based on the Recently Discovered Ma-Wang-Tui Texts*, by Robert G. Henricks; *The Tao Te Ching: A New Translation with Commentary*, by Ellen M. Chen; and *Tao Te Ching, 'The Classic Book of Integrity and the Way,' Lao Tzu: An Entirely New Translation Based on the Recently Discovered Ma-Wang-Tui Manuscripts*, translated, annotated, and with Afterword by Victor H. Mair.“ *Philosophy East & West*, Vol. 44, No. 2, April 1994, pp. 397-405.
- Ames, Roger T. „Taoism and the Androgynous Ideal“. In *Women in China: Current Directions in Historical Scholarship*. Philo Press, 1981, pp. 21-44.
- . „Is Political Taoism Anarchism?“. *Journal of Chinese Philosophy*, 10 (1983), pp. 27-47.
- . „Lao Tzu and the Taoist Conception of History“, „Wu-Wei in Pre-Ch'in Taoist Texts“. In *The Art of Rulership: A Study of Ancient Chinese Political Thought*. Albany: State University of New York Press, 1994, pp. 6-9, 33-46, 213-214, 217-220.

B

- Boltz, William G. Buchbesprechung: „Textual Criticism and the Ma Wang tui *Lao tzu: Chinese Classics: Tao Te Ching*, translated by D.C. Lau“. *Harvard Journal of Asiatic Studies*, Vol. 44, No. 1, 1984, pp. 185-224.
- . „Textual Criticism *More Sinico*“. *Early China*, 20, 1995, pp. 393-405.
- . „The Fourth-Century B.C. Guodiann Manuscripts from Chu and the Composition of the *Laotzyy*“. *Journal of the American Oriental Society*, vol. 119, no. 4, October-December 1999, pp. 590-608.
- Burrow, Trigant. *Preconscious Foundations of Human Experience*. Ed. William E. Galt. New York; London: Basic Books, 1964.

C

- Carey, Alex. *Taking the Risk out of Democracy: Corporate Propaganda versus Freedom and Liberty*. Edited by Andrew Lohrey, foreword by Noam Chomsky. 1995¹.

Urbana and Chicago: University of Illinois Press, 1997.

Chan, Alan K.L. Buchbesprechung: „*Lao-tzu Te-Tao Ching: A New Translation Based on the Recently Discovered Ma-wang-tui Texts*, translated and edited by Robert G. Henricks“. *Taoist Resources*, 2.2, November 1990, pp. 129-142.

Chan, Wing-Tsit. *A Source Book in Chinese Philosophy*. 1963¹. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1973, pp. 139-176.

---. Buchbesprechung: „Lao Tzu, Tao Te Ching. Translated by D.C. Lau“. *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 84, 1964, pp. 434-436.

Chang, Tsung-Tung. „Chinesische Moralphilosophien, gestern und heute“. 60. *Schopenhauer Jahrbuch*, Frankfurt a.M., 1979, S. 83-106.

---. *Metaphysik, Erkenntnis und Praktische Philosophie im Chuang-Tzu: Zur Neu-Interpretation und systematischen Darstellung der klassischen chinesischen Philosophie*. Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann, 1982.

Ch'en Ku-ying. *Lao Tzu: Text, Notes, and Comments*. Transl. and adapted by Rhett Y.W. Young (楊有維) and Roger T. Ames. San Francisco: Chinese Materials Center, 1977.

陳鼓應。《老子今註今譯及評介》。1970¹。台北：商務印書館，1995。

---。〈初讀簡本《老子》〉。《文物》，1998 (10)，55-56頁。

陳偉。〈郭店楚簡別釋〉。《江漢考古》，一九九八年第四期，67頁。

Chomsky, Noam. *Wirtschaft und Gewalt: Vom Kolonialismus zur neuen Weltordnung*. Boston, 1993¹. München: dtv, 1995.

---. *Haben und Nichthaben*. Übers. v. Michael Schiffmann. Bodenheim: Philo, 1998.

The Complete Works of Chuang Tzu. Translated by Burton Watson. New York and London: Columbia University Press, 1968.

Creel, Herrlee G. „VI. The Mystical Scepticism of the Taoists.“ In *Chinese Thought: from Confucius to Mao Tsê-tung*. Chicago: The University of Chicago Press, 1953, pp.94-114.

崔仁義。〈荊門楚墓出土的竹簡《老子》初探〉。《荊門社會科學》，1997 (5)，31-35頁。

崔永東，龍文茂。〈帛老之犯罪學說初探〉。《文獻》，1998 (1)，73-92頁。

D

〈道德真經註河上公章句〉。In 《道藏精華》。第一冊，胡道靜主編。長沙：岳麓書社，1993，178-221。

道玄子。〈先秦時期〉。In 《中國道家養氣全書》。1985¹。台北：中國瑜伽出版社，

1986, 17-20。

Deloria, Vine. „2 Science and the Oral Tradition“. In *Red Earth, White Lies: Native Americans and the Myth of Scientific Fact*. New York, London, Toronto and others: Scribner, 1995, pp. 37-60.

〈定州西漢中山懷王墓竹簡《文子》的整理和意義〉。河北省文物研究所定州漢簡整理小組。《文物》，12，1995，38-40頁。

E

Emerson, John. Buchbesprechung: „Michael LaFargue, The Tao of the Tao Te Ching“, *Journal of Chinese Religions*, Fall 1993, No. 21, pp. 173-174.

F

Feldenkrais, Moshe. *Awareness through Movement: Health Exercises for Personal Growth*. 1972¹. Harper San Francisco, 1990.

馮友蘭。〈第十一章道家哲學體系的形成和發展——《老子》的客觀唯心主義哲學體系〉、〈第十四章莊周的主觀唯心主義體系，道家哲學向唯心主義的進一步的發展〉。In《中國哲學史新編》，第二冊。台北：藍燈文化，1991，25-64, 113-152。

Feyerabend, Paul. *Wider den Methodenzwang*. 1975¹. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1997.

---. „Introduction“, „Knowledge and the Role of Theories“. In *Farewell to Reason*. London and New York, NY: Verso, 1987, pp. 1-17, 104-127.

---. *Three Dialogues on Knowledge*. Oxford and Cambridge, MA: Basil Blackwell, 1991.

Foucault, Michel. *Was ist Kritik?* Vortrag mit Diskussion vom 27.5.1978 vor der Société française de Philosophie. Übers., Walter Seitter. Berlin: Merve Verlag, 1992.

Friedrich, Michael. „Zur Datierung zweier Handschriften des *Daode jing*“, *Text: Kritische Beiträge*, Heft 2, Datum 1, Basel und Frankfurt a.M.: Stroemfeld Verlag, 1996, S. 105-117.

Fromm, Erich. „8 Anthropology: ‘Man the Hunter’—The Anthropological Adam?“. In *The Anatomy of Human Destructiveness* (New York, Chicago, San Francisco: Holt, Rinehart and Winston, 1973), pp. 129-181.

Fung, Yu-lan. „Chapter VIII—Lao Tzu and his School of Taoism.“ In *A History of Chinese Philosophy*, Vol. 1, The Period of the Philosophers (from the Beginnings to circa 100 B.C.). Translated by Derk Bodde. Princeton: Princeton University Press, 1952, pp. 170-191.

G

- Galison, Peter. „Introduction: The Context of Disunity“. In *The Disunity of Science: Boundaries, Contexts, and Power*. Peter Galison and David J. Stump, eds. Stanford, CA: Stanford University Press, 1996, pp. 1-33.
- 高晨陽。〈郭店楚簡《老子》的真相及其與今本《老子》的關係---與郭沂先生商討〉。《中國哲學史》，1999年第3期，77-81頁。
- 高亨。《老子正詁》。據1943年開明書店本影印。中國書店，1988。
- 高明。《帛書老子校注》。新編諸子集成，第一輯。北京：中華書局，1996。
- Gernet, Jacques. „Teil 1: Vom archaischen Königtum zum Zentralstaat“. In *Die Chinesische Welt*. Frankfurt, a.M.: Insel Verlag, 1979, S. 44-94.
- Graham, A.C. „The Origins of the Legend of Lao Tan.“ In *Lao-tzu and the Tao-te-ching*. Ed., Livia Kohn and Michael LaFargue. Albany: State University of New York Press, 1998, pp. 23-40.
- Gray, John. „The Myth of Progress.“ *Resurgence*, No 196, Sept./Oct. 1999, pp. 11-13.
- 《郭店楚墓竹簡》。荆門市博物館編。河北：文物出版社，1998，1-10,109-122頁。
- 郭沂。〈以“自然”的本義觀照老子哲學之底蘊〉。《中國哲學史》，'95西安國際老子研討會專輯，1995(3/4)，67-72頁。
- 。〈從郭店楚簡《老子》看老子其人其書〉。《哲學研究》，1998(7)，47-55頁。
- 。〈從郭店竹簡看先秦哲學發展脈絡〉。《B5中國哲學》，1999(5)，30-32頁。

H

- Hansen, Chad. „6, Laozi: Language and Society“. In *A Daoist Theory of Chinese Thought: A Philosophical Interpretation*. New York and Oxford: Oxford University Press, 1992, pp. 196-230, 399-404.
- Haraway, Donna J. „Chapter Eight, A Cyborg Manifesto: Science, Technology, and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century.“ In *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*. London: Free Association Books, 1991, pp. 149-181.
- . „Modest Witness: Feminist Diffractions in Science Studies.“ In *The Disunity of Science: Boundaries, Contexts, and Power*. Peter Galison and David J. Stump, eds. Stanford, CA: Stanford University Press, 1996, pp. 428-441.
- Hardy, Julia M. „Influential Western Interpretations of the *Tao-te-ching*.“ In *Lao-tzu and the Tao-te-ching*. Ed., Livia Kohn and Michael LaFargue. Albany: State University of New York Press, 1998, pp. 165-188.
- Hartley, Linda. *Wisdom of the Body Moving: An Introduction to Body-Mind Centering*.

- 1989¹. Berkeley: North Atlantic Books, 1995.
- Henricks, Robert G. „A Note on the Question of Chapter Divisions in the Ma-wang-tui Manuscripts of the *Lao-tzu*“. *Early China*, 4, 1978-79, pp. 49-51.
- . „On the Chapter Divisions in the *Lao-tzu*“. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, University of London, Vol. XLV, 1982, pp. 501-524.
- . Buchbesprechung: „Tao Te Ching—Chinese Classics. Translated by D.C. Lau. Hong Kong: Chinese University Press, 1982.“ *The Journal of Asian Studies*, Vol. XLIV, No. 1, Nov. 1984, pp. 177-180.
- . *Lao-Tzu Te-Tao Ching: A New Translation Based on the Recently Discovered Ma-wang-tui Texts*. New York: Ballantine Books, 1989.
- Highwater, Jamake. *The Primal Mind: Vision and Reality in Indian America*. New York: Meridian, 1982.
- . *Myth & Sexuality*. New York: Meridian, 1991.
- 侯外廬。〈老子的時代與老子思想〉。In 《侯外廬史學論文選集》，上冊。中國社會科學院歷史研究所中國思想史研究室編。北京：人民出版社，1987，291-339 頁。
- 胡適。〈第三篇 老子〉。In 《中國古代哲學史》。台北：遠流出版公司，1994，41-59 頁。
- 黃釗。《帛書老子校注析》。台北：學生書局，1991。
- 《輝煌不朽漢珍寶：湖南長沙馬王堆西漢墓》。中國考古文物之美，8。文物出版社，1994。

J

- 蔣錫昌。《老子校詁》。本書據商務印書館 1937 年版本影印。成都：成都古籍書店，1988。
- 蔣瑞。〈說郭店簡本《老子》，大器曼成，〉。《中國哲學史》，2000 年 1 期，31-34 頁。

K

- Kaltenmark, Max. *Lao Tzu and Taoism*. Translated from the French by Roger Greaves. Stanford: Stanford University Press, 1969.
- Keller, Evelyn Fox. *Reflections on Gender and Science*. New Haven and London: Yale University Press, 1985.
- . „The Dilemma of Scientific Subjectivity in Postvital Culture.“ In *The Disunity of Science: Boundaries, Contexts, and Power*. Peter Galison and David J. Stump,

eds. Stanford, CA: Stanford University Press, 1996, pp. 417-427.

---. „Feminism and Science.“ In *Feminism and Science*. Evelyn Fox Keller and Helen E. Longino, eds. Oxford and New York: Oxford University Press, 1996, pp. 28-40.

Kohn, Livia. Buchbesprechung: „*Tao Te Ching*. Translated by Stephen Addiss and Stanley Lombardo. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1993. Pp. 106.“, „Laotse: *Tao Te King: Nach den Seidentexten von Mawangdui*. Translated by Hans-Georg Möller. Frankfurt: Fischer Verlag, 1995. Pp. 236.“ *Philosophy East & West: A Quarterly of Comparative Philosophy*, Vol. 47, No. 3, July 1997, pp. 441-444.

Kuhn, Thomas S. *The Structure of Scientific Revolutions*. International Encyclopedia of Unified Science, Foundations of the Unity of Science, Vol. 2, No. 2. Chicago & London: The University of Chicago Press, 1962.

L

LaFargue, Michael. *The Tao of the Tao Te Ching: A Translation and Commentary*. Albany: State University of New York Press, 1992.

---. „Recovering the *Tao-te-ching*’s Original Meaning: Some Remarks on Historical Hermeneutics“. In *Lao-tzu and the Tao-te-ching*. Ed., Livia Kohn and Michael LaFargue. Albany: State University of New York Press, 1998, pp. 255-275.

LaFargue, Michael and Julian Pas. „On Translating the *Tao-te-ching*.“ In *Lao-tzu and the Tao-te-ching*. Ed., Livia Kohn and Michael LaFargue. Albany: State University of New York Press, 1998, pp. 277-301.

Laing, Ronald D. *Das geteilte Selbst: Eine existentielle Studie über geistige Gesundheit und Wahnsinn*. 1960¹. München: dtv, 1991.

---. *Das Selbst und die Anderen*. 1961¹. Reinbek bei Hamburg: rororo, 1984.

---. *The Voice of Experience*. New York: Pantheon Books, 1982.

勞思光。〈道家思想之源流及時代問題〉、〈老子與道德經中之思想〉。In《新編中國哲學史》（一）。台北：三民書局，1995，205-213，213-253頁。

〈老子〉。In《古代漢語》，第二冊。王力主編。北京：中華書局，1981，371-375頁。

《老子道德經》。華亭張氏原本晉王弼注。In《諸子集成》，第三冊。香港：中華書局香港分局，1978。

〈老子的唯物主義體系和樸素的辯證法思想〉。In《中國哲學史》，第一冊。任繼愈主編。1963¹。北京：人民出版社，1992，40-62頁。

Lau, D.C. *Lao Tzu, Tao Te Ching*. Harmondsworth, Middlesex: Penguin Books, 1963.

- . *Chinese Classics: Tao Te Ching*. Hong Kong: The Chinese University Press, 1982.
- 李若暉。〈郭店楚簡·衍，字略考〉。《中國哲學史》，2000年1期，35-40頁。
- 李學勤。〈老子與八角廊簡文子〉。《中國哲學史》，'95西安國際老子研討會專輯，1995 (3/4)，31-33頁。
- 。〈試論八角廊簡《文子》〉。《文物》，1，1996，36-40頁。
- 李元。〈論春秋戰國時代反傳統的文化思潮〉。《孔子研究》，1998 (2)，總第50期，93-101頁。
- 李澤厚。〈孫老韓合說〉。In《中國古代思想史論（1985年）》。李澤厚十年集（1979-1989），第三卷。合肥：安徽文藝出版社，1994，80-106頁。
- 廖名春。〈楚簡老子校詁（上）〉。《大陸雜誌》，第98卷第1期，1999，37-48頁。
- 。〈楚簡老子校詁（下）〉。《大陸雜誌》，第98卷第2期，1999，22-30頁。
- 。〈楚簡老子校詁，二（上）〉。《大陸雜誌》，第98卷第5期，1999，40-48頁。
- 。〈楚簡老子校詁，二（下）〉。《大陸雜誌》，第98卷第6期，1999，40-48頁。
- 。〈楚簡老子校詁，三（上）〉。《大陸雜誌》，第99卷第1期，1999，38-48頁。
- 。〈楚簡老子校詁，三（中）〉。《大陸雜誌》，第99卷第2期，1999，42-48頁。
- 。〈楚簡老子校詁，三（下）〉。《大陸雜誌》，第99卷第3期，1999，25-32頁。
- 劉寶才。〈尚水與守雌：《老子》學說探源〉。In《道家文化研究》，第五輯。上海：上海古籍出版社，1994 (11)，122-132頁。
- 劉國勝。〈郭店楚簡國際學術研討會綜述〉。《文史哲》，2000 (2)，124-126頁。
- Liu Xiaogan (劉笑敢). „Afterword (The Zhuangzi, The Laozi)“. In *Classifying the Zhuangzi Chapters*. Ann Arbor: Center for Chinese Studies · The University of Michigan, 1994, pp. 157-186, 192-195.
- 劉笑敢。〈無為的古典意含與現代意義〉。《中國哲學史》，'95西安國際老子研討會專輯，1995 (3/4)，163-173頁。
- Liu Xiaogan. „On the Concept of Naturalness (Tzu-Jan) in Lao-tzu's Philosophy“. *Journal of Chinese Philosophy*, Vol. 25, No. 4, Dec., 1998, pp. 423-446.
- Livingston, John A. *Rogue Primate: An Exploration of Human Domestication*. 1994¹. Boulder, CO: Roberts Rinehart Publishers, ?.
- 樓宇烈。《王弼集校釋》，上册。1980¹。北京：中華書局，1987，1-210頁。
- Lowen, Alexander. *Physical Dynamics of Character Structure: Bodily Form and Movement in Analytic Therapy*. New York and London: Grune & Statton, 1958.
- . *Bio-Energetik: Therapie der Seele durch Arbeit mit dem Körper*. 1975¹. Reinbek bei Hamburg: rororo, 1982.
- 呂思勉。〈第二節：老子〉。In《先秦學術概論》。上海：中國大百科全書出版社，1985，27-34。

Lynn, Richard John. *The Classic of the Way and Virtue: A New Translation of the Tao-te ching of Laozi as Interpreted by Wang Bi*. New York: Columbia University Press, 1999.

M

- 《馬王堆漢墓帛書》（壹）。北京：文物出版社，1980。
- 馬敘倫。《老子校詁》。本書原名《覈定老子》，有一九二四年排印本。現經作者修訂增補，由我社重印出版，並改正書名。北京：古籍出版社，1956。
- Mair, Victor H. *Tao Te Ching: The Classic Book of Integrity and the Way*. New York, Toronto, London and others: Bantam Books, 1990.
- Marcuse, Herbert. *One-Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*. London: Routledge & Kegan Paul, 1964.
- Merchant, Carolyn. *Radical Ecology: The Search for a Livable World*. New York and London: Routledge, 1992.
- Metzner, Ralph. „The True, Original First World.“ *The Sun*, Dec. 1995, pp. 20-24.
- Miller, Alice. *Am Anfang war Erziehung*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1980.
- Millett, Kate. *Sexual Politics*. Garden City: Doubleday & Company, 1970.
- Moritz, Ralf. „5. Der Daoismus - Philosophie oder Mystik?“ In *Die Philosophie im alten China*. Berlin: Deutscher Verlag der Wissenschaften, 1990, S. 98-132.

N

Netto, Brian. Buchbesprechung: „Victor H. Mair (trans. and annot.), Tao Te Ching: the Classic Book of Integrity and the Way by Lao Tzu. An Entirely New Translation Based on the Recently Discovered Ma-Wang-Tui Manuscripts. / Alan K. L. Chan, Two Visions of the Way: a Study of the Wang Bi and the Ho-shang Kung Commentaries on the Lao-Tzu.“ *Journal of the Royal Asiatic Society*, Third Series, Vol. 2, Part 1, April 1992, pp. 130-131.

O

O’Friel, Brendan. „Crime and Punishment“, *Resurgence*, No. 191, Nov./Dec. 1998, pp. 20-21.

P

Parenti, Michael. *Inventing Reality: The Politics of News Media*. New York: St. Mar-

tin's Press, 1993.

Pas, Julian F. Review Article: „Recent Translations of the *Tao Te Ching*“. *Journal of Chinese Religions*, No. 18, Fall 1990, pp. 127-141.

Paynter, Robert. „The Archaeology of Equality and Inequality“. In *Annual Review of Anthropology*, vol. 18, 1989, pp. 369-399.

Pohl, Karl-Heinz. „Männlichkeit im kosmologischen Denken Chinas“ (Vortrag am 15. Februar 1995). *Trierer Beiträge*, Frauenforum II, Sonderheft 9 (Mai 1996), S. 38-48.

---. „Spielzeug des Zeitgeistes: Kritische Bestandsaufnahme der Daoismus-Rezeption im Westen“. *minima sinica*, 1/1998, S. 1-23.

Q

錢穆。〈一四、老子〉。In《中國思想史》。台北：臺灣學生書局，1995，68-78頁。

R

Radin, Paul. *Primitive Man as Philosopher*. With a foreword by John Dewey. New York and London: D. Appleton and Company, 1927.

Reiter, Florian C. *Lao-Tzu zur Einführung*. Hamburg: Junius, 1994.

任繼愈。〈老子源流〉。《中國哲學史》，'95西安國際老子研討會專輯，1995 (3/4)，18-20 頁。

---。〈郭店竹簡與楚文化〉。《中國哲學史》，2000 年1期，22-23頁。

Robinet, Isabelle. „The Diverse Interpretations of the Laozi“. In *Religious and Philosophical Aspects of the Laozi*. Ed. by Mark Csikszentmihalyi and Philip J. Ivanhoe. Albany, NY: State University of New York Press, 1999, pp. 127-159.

Roetz, Heiner. *Mensch und Natur im alten China: Zum Subjekt-Objekt-Gegensatz in der klassischen chinesischen Philosophie - Zugleich eine Kritik des Klischees vom 'chinesischen Universalismus'*. Frankfurt a.M., Bern, New York: Peter Lang, 1984.

S

Schleichert, Hubert. „III. Daoismus.“ In *Klassische chinesische Philosophie: Eine Einführung*. 1980¹. Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann, 1990, S. 119-199.

Schwartz, Benjamin. „The Thought of the *Tao-te-ching*.“ In *Lao-tzu and the Tao-te-ching*. Ed., Livia Kohn and Michael LaFargue. Albany: State University of New York Press, 1998, pp. 189-210.

盛冬鈴。〈（三）漢字與家族宗法制度〉。In《中國漢字文化大觀》。何九盈、胡雙寶、張猛主編。1995¹。北京：北京大學出版社，1996，191-195頁。

Shepherd, Linda Jean. „The Feminine Face of Science“. *Resurgence*, No 182, May/June 1997, from: Articles On-line / Feminist Perspectives at <http://www.resurgence.org>.

Shiva, Vandana. „Resources“. In *The Development Dictionary: A Guide to Knowledge as Power*. Ed. by Wolfgang Sachs. London and Atlantic Highlands, NJ: Zed Books, 1992, pp. 206-218.

---. „Chapter 1: Monocultures of the Mind“. In *Monocultures of the Mind: Perspectives on Biodiversity and Biotechnology*. London and Atlantic Highlands, NJ: Zed Books & Penang, Malaysia: Third World Network, 1993, pp. 9-64.

---. „Reduktionismus und Regeneration: Eine Krise der Wissenschaft“. In Maria Mies und Vandana Shiva, *Ökofeminismus: Beiträge zur Praxis und Theorie*. Zürich: Rotpunkt-Verlag, 1995, S. 36-52.

---. „Chapter Six: Making Peace with Diversity“. In *Biopiracy: The Plunder of Nature and Knowledge*. Boston, MA: South End Press, 1997, pp. 101-126, 132-133.

Spretnak, Charlene. Chapter Four: „Don't Call It Romanticism!“ In *The Resurgence of the Real: Body, Nature, and Place in a Hypermodern World*. Reading, MA, Menlo Park, CA, New York, NY and others: Addison-Wesley Publishing Company, 1997, pp. 131-180.

宋啓發。〈帛書《老子》異文商榷〉。《文獻》，1998 (4)，236-245頁。

T

Tiles, Mary. „A Science of Mars or of Venus?“ In *Feminism and Science*. Evelyn Fox Keller and Helen E. Longino, eds. Oxford and New York: Oxford University Press, 1996, pp. 220-234.

仝晰綱。〈春秋戰國時期鄉村社區的變異及其社會職能〉。《文史哲》，1999 (4)，68-73頁。

U

Ullrich, Otto. „Technology“. In *The Development Dictionary: A Guide to Knowledge as Power*. Ed. by Wolfgang Sachs. London and Atlantic Highlands, NJ: Zed Books, 1992, pp. 275-287.

W

Wagner, Rudolf G. „The Wang Bi Recension of the Laozi“. *Early China*, 14, 1989, pp. 27-54.

---. Buchbesprechung: „Alan K.L. Chan, *Two Visions of the Way. A Study of the Wang Pi and Ho-shang Kung Commentaries on the Lao-Tzu*.“ 《通報》 — T'oung Pao, 1993, vol. LXXIX, pp. 179-182.

---. Buchbesprechung: „*Lao-Tzu and Tao-te-ching*. Edited by Livia Kohn and Mich[a]el LaFargue. Albany: State University of New York Press, 1998. \$62.50 (cloth); \$20.95 (paper).“ *The Journal of Asian Studies*, volume 58, number 3, August 1999, pp. 804-806.

Waley, Arthur. *The Way and its Power: A Study of the Tao Tê Ching and its Place in Chinese Thought*. 1958¹. New York: Grove Weidenfeld, ?.

王博。〈老子“自然”觀念的初步研究〉。《中國哲學史》，'95西安國際老子研討會專輯，1995 (3/4)，51-55 頁。

魏啓鵬。〈《太一生水》札記〉。《中國哲學史》，2000 年1期，24-30, 34頁。

Die Weisheit des Laotse. Herausgegeben von Lin, Yutang. 1948¹. Frankfurt a.M., Hamburg: Fischer Taschenbuch, 1992.

Wesel, Uwe. *Der Mythos vom Matriarchat: Über Bachofens Mutterrecht und die Stellung von Frauen in frühen Gesellschaften*. 1980¹. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1994.

Wilhelm, Richard. *Laotse, Tao Te King: Das Buch vom Sinn und Leben*. München: Eugen Diederichs Verlag, 1996.

X

邢文，李縉云。〈郭店《老子》國際研討會綜述〉。《文物》，1998 (9)，92-95 頁。

徐復觀。〈中國孝道思想的形成、演變，及其在歷史中的諸問題〉。In 《中國思想史論集》。1959¹。臺北：學生書局，1993，155-200 頁。

---。第十一章〈文化新理念的開創—老子道德思想之成立〉，第十二章〈老子思想的發展與落實—莊子的‘心’〉，附錄一〈有關老子其人其書的再檢討〉。In 《中國人性論史》。1969¹。台北：台灣商務，1994，325-357, 358-414, 464-508 頁。

徐洪興。〈疑古與信古：從郭店竹簡本《老子》出土回顧本世紀關於老子其人其書的爭論〉。《復旦學報（社會科學版）— Fudan Journal (Social Sciences)》，1999 年第1期，60-66, 73 頁。

徐抗生。《老子研究》。台北：水牛出版社，1993。

Y

- 嚴靈峰。《老子達解》。台北：華正書局，1992。
- 姚才剛。〈郭店楚簡國際學術研討會紀要〉。《中國哲學史》，2000年1期，18-21頁。
- 葉廷幹。《老子索引》。台北：文史哲出版社，1979。
- 尹振環。〈恢復《老子》的本來面目----帛書《老子》與今本《老子》之比較研究〉。《文獻》，1992(3)，68-88頁。
- 。〈再論《馬王堆漢墓帛書〈老子〉》〉。《文獻》，1995(1)，67-81頁。
- 。〈帛書《老子》含義不同的文句〉。《道家文化研究》，第十輯，1996(8)。香港道教學院主辦，陳鼓應主編。上海古籍出版社，145-158頁。
- 。〈《老子》篇名篇次考辨----三論帛書《老子》〉。《文獻》，1997(3)，190-203頁。
- 。〈《帛書老子校注》考評〉。《文獻》，1998(2)，194-207頁。
- 。〈論《郭店楚墓竹簡老子》----簡、帛《老子》比較研究〉。《文獻》，1999(3)，4-28頁。
- 。〈也談楚簡《老子》其書----與郭沂同志商榷〉。《哲學研究》，1999(4)，30-35頁。
- 。〈驚人之筆驚人之誤驚人之訛——楚簡《老子》異於帛、今本《老子》的文句〉。《復旦學報》，1999(6)，60-66頁。
- 余明光。第四章〈老學的代表作——帛書《老子》〉、第五章〈帛書《老子》的“道論”〉、第六章〈老學的社會政治思想〉。In《黃帝四經與黃老思想》。哈爾濱：黑龍江人民出版社，1989，71-95, 96-115, 116-138頁。
- 余培林。《新譯老子讀本》。1973¹。臺北：三民書局，1987。

Z

- 張桂光。〈「郭店楚墓竹簡·老子」釋注商榷〉。《江漢考古》，1999，第二期（總第71期），72-74頁。
- 張立文。〈略論郭店楚簡的“仁義”思想〉。《B5中國哲學》，1999(5)，42-55頁。
- 張松如。《老子說解》。濟南：齊魯書社，1987。
- 趙馥潔。〈老子對人的價值的沉思〉。《中國哲學史》，'95西安國際老子研討會專輯，1995(3/4)，56-62頁。
- 朱伯崑。〈再論管子四篇〉。《中國哲學史》，'95西安國際老子研討會專輯，1995(3/4)，34-36頁。

Nachschlagewerke oder als solche verwendete Arbeiten

B

Bauer, Wolfgang. *China und die Hoffnung auf Glück: Paradiese, Utopien, Idealvorstellungen in der Geistesgeschichte Chinas*. 1971¹. München: dtv, 1989.

C

Chang, Kwang-chih. *The Archaeology of Ancient China*. 1963¹. New Haven and London: Yale University Press, 1977.

--. *Early Chinese Civilization: Anthropological Perspectives*. Cambridge, MA, und London, England: Harvard University Press, 1976.

Chen, Ellen M. *The Tao Te Ching: A New Translation with Commentary*. New York: Paragon House, 1989.

《辭海》。1979年版，縮印本。上海：上海辭書出版社，1989。

A Concordance to Chuang Tzu · 《莊子引得》. Harvard-Yenching Institute, Sinological Index Series, Supplement No. 20. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1956.

Confucius: The Analects (Lun yü). Translated with an Introduction by D.C. Lau. London: Penguin Books, 1979.

Confucius: Confucian Analects, The Great Learning & The Doctrine of the Mean. Chinese Text; Translation with Exegetical Notes and Dictionary of all Characters by James Legge. New York: Dover Publications, 1971 (unverkürzte Neuauflage der 2. überarbeiteten Ausgabe von 1893).

崔仁義。《荊門郭店楚簡老子研究》。北京：科學出版社，1998。

D

〈定州西漢中山懷王墓竹簡《文子》釋文〉。河北省文物研究所定州漢簡整理小組。《文物》，12，1995，27-34頁。

〈定州西漢中山懷王墓竹簡《文子》的校勘記〉。河北省文物研究所定州漢簡整理小組。《文物》，12，1995，35-37, 40頁。

段德森。《實用古漢語虛詞》。1990¹。山西教育出版社，1992。

G

Der grosse Brockhaus, 12. Bd., Unk-Zz. Sechzehnte, völlig neubearbeitete Auflage in

zwölf Bänden. Wiesbaden: F.A. Brockhaus, 1957.

〈管晏列傳第二・史記六十二〉。In 瀧川龜太郎。《史記會注考證》（七）。東京：東方文化學院東京研究所，1932，1-11頁。

郭慶藩。《莊子集釋》。In 《諸子集成》，第三冊。北京：中華書局，1986。

H

《韓非子今註今譯》，下冊（〈解老〉、〈喻老〉）。邵增樺註譯。1982¹。台北：臺灣商務印書館，1990，861-917，918-951頁。

《漢語大詞典》，第一到第十二卷。上海：漢語大詞典出版社，1986-1993。

《漢語大字典》，第一到第八卷。成都：四川辭書出版社，湖北辭書出版社，1986-1990。

《淮南子逐字索引 - A Concordance to the *Huainanzi*》。劉殿爵編。1992¹。台北：臺灣商務印書館，1993。

K

Knödel, Susanne. *Die matrilinearen Mosuo von Yongning: Eine quellenkritische Auswertung moderner chinesischer Ethnographien*. Münster: Lit, 1995.

Konfuzius: Gespräche des Meisters Kung (Lun Yü). Aus dem Chinesischen übertragen und mit einer Einführung, einem Kommentar sowie einem Literaturverzeichnis herausgegeben von Ernst Schwarz. 1985¹. München: dtv klassik, 1992.

L

Langenscheidts enzyklopädisches Wörterbuch der englischen und deutschen Sprache, „Der große Muret-Sanders“, Teil I, *Englisch-Deutsch*, 1. Bd. A-M und 2. Bd. N-Z. Hrsg., Dr. Otto Springer. 1962, 1963¹. Berlin, München, Wien u.a.: Langenscheidt, 1992.

Laotse: Tao Te King. Herausgegeben von Hans-Georg Möller. Frankfurt a.M.: Fischer Taschenbuch Verlag, 1995.

Laudse (Lao-tse): Dauredsching (Tao-te-king). Aus dem Chinesischen übersetzt sowie mit einer Einführung, Anmerkungen und einem Literaturverzeichnis von Ernst Schwarz. 1978¹. München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1985.

〈老子韓非列傳第三・史記六十三〉。In 瀧川龜太郎。《史記會注考證》（七）。東京：東方文化學院東京研究所，1932，1-30頁。

《禮記今註今譯》，上下冊。王夢鷗註譯。1970¹。臺北：商務印書館，1992。

李水海。《老子「道德經」楚語考論》。西安，1990。

M

Matthews' Chinese-English Dictionary. Compiled by R.H. Mathews. 1931¹. 台北：敦煌書局，1985。

O

Oxford Advanced Learner's Dictionary of Current English - 《牛津高級英英、英漢雙解辭典》。General Editor A S Hornby / 張芳杰主編。台北：東華書局，1984。

P

Pas, Julian. *A Select Bibliography on Taoism*. Saskatoon: China Pavilion, 1997.

Pons-Globalwörterbuch / Schöffler-Weis: Deutsch-Englisch. Stuttgart: Klett, 1978.

Pons-Globalwörterbuch / Schöffler-Weis: Englisch-Deutsch. Stuttgart: Klett, 1978.

S

Schmidt, Heinrich. *Philosophisches Wörterbuch*. Neu bearbeitet von Georgi Schischkoff. 20. Aufl. Stuttgart: Kröner, 1978.

T

„The Tao Te Ching“. In *The Texts of Taoism*. Translated by James Legge, introduction by D.T. Suzuki. New York: The Julian Press, 1959, pp. 1-172.

W

Wahrig, Gerhard. *Deutsches Wörterbuch*. 1966¹. Gütersloh/München: Bertelsmann, 1992.

王博。《老子思想的史官特色》。大陸地區博士論文叢刊，55。台北：文津，1993。

王叔岷，《莊子校詮》，上、中、下冊。台北：臺灣商務印書館，1988。

王先謙。《莊子集解》。In《諸子集成》，第三冊。北京：中華書局，1986。

---。《荀子集解》。台北：華正書局，1988。

王學泰。《華夏飲食文化》。文史知識文庫。1993¹。北京：中華書局，1997。

The Way of Lao Tzu (Tao-te ching). Translated, with introductory essays, comments, and notes, by Wing-Tsit Chan. Indianapolis, New York: The Bobbs-Merrill Com-

pany, 1963.

《文子逐字索引。A Concordance to the *Wenzi*》。劉殿爵主編。1992¹。台北：臺灣商務印書館，1993。

X

《現代漢語詞典》。中國社會科學院語言研究所詞典編輯室編。1978¹。北京：商務印書館，1988。

《新漢德詞典- Das neue Chinesisch-Deutsche Wörterbuch》。北京外國語學院德語系《新漢德詞典》編寫組編。1985¹。北京：商務印書館，1987。

《新譯呂氏春秋》，上下冊。朱永嘉，蕭木注譯。台北：三民書局，1995。

《新譯四書讀本》。謝冰瑩 以及其他編譯。台北：三民書局，1987。

《新譯莊子讀本》。黃錦鉉註譯。1974¹。台北：三民書局，1988。

Y

嚴靈峰。《馬王堆帛書老子試探》。台北：國立編譯館中華叢書編委員會，1983。

Z

《正中形音義綜合大字典》。高樹藩編纂。台北：正中書局，1984。

《莊子今註今譯》，上下冊。陳鼓應註譯。1975¹。台北：臺灣商務印書館，1994。

《最新實用漢英辭典- A New Practical Chinese-English Dictionary》。梁實秋主編。1971¹。台北：遠東圖書公司，1984。

A

„愛“, ai („lieben“, „sorgsam umgehen mit“): Zur Verwendung und Bedeutung des Zeichens „愛“, ai, siehe Kapitel 10 („愛民治國。能無知乎。 “ / „Im sorgsamem Umgang mit dem Volk und dem Ordnen des Landes kannst Du da wissenlos sein?“ Siehe allerdings auch die Version des Yibens.), 13 (Jiaben: „故貴爲身於爲天下。若可以迺（託）天下矣。愛以身爲天下。女（如、安）何（可）以寄天下。 “ / „Nehme ich das Handeln für mich selbst *wichtiger als das Handeln für die Welt*, so kann mir die Welt *anvertraut werden*. Gehe ich sorgsam mit mir selbst um im Handeln für die Welt, *dann* kann mir die Welt *überlassen werden*.“), 27 („不貴其師。不愛其資。雖智大迷。 “ / „Lehrer nicht wertschätzen, mit Material nicht sorgsam umgehen, auch wenn man gelehrt sein mag, so hat man sich stark verirrt.“), 44 („是故甚愛必大費。 “ / „Deshalb, übermäßig [die Reputation] zu lieben, führt zwangsläufig dazu, in großem Maße zu verschwenden.“), 72 („是以聖人自知不自見。自愛不自貴。 “ / „Deshalb kennen Menschen des Einklangs sich selbst, doch stellen sich selbst nicht zur Schau. Sie gehen mit sich selbst sorgsam um, doch überbewerten sich selbst nicht.“).

„安“, an („ruhig“, „still“, „sicher“, „stabil“, „zufrieden“, „wie“, „dann“, eine Endpartikel):¹ Zur Bedeutung und Verwendung des Zeichens „安“, an, siehe Kapitel 15 („孰能濁以靜之徐清。孰能安以久動之徐生。 “ / „Wer kann das Trübe durch Ruhe allmählich klar werden lassen? Wer kann das Stille durch *lange anhaltendes* Bewegen allmählich zum Leben bringen?“ Siehe auch die Version der Seidentexte und des Bambustextes A.), 17 (Bambustext C: „信不足。安又（有）不信。 “ / „Ist die Vertrauenswürdigkeit nicht ausreichend, *dann* wird einem nicht vertraut.“ Siehe auch die Seidentexte.), 18 (Siehe die Seidentexte und Bambustext C.), 25 (Siehe Bambustext A.), 32 (Siehe Bambustext A.), 35 („執大象。天下往。往而不害。安平太。 “ / „Hält man sich an die große Erscheinung, bewegt sich die Welt zu einem hin. Bewegt sich alles zu einem hin und nimmt keinen Schaden, dann ist Friede und Ruhe.“), 64 („其安易持。其未兆易謀。其脆易泮。其微易散。 “ / „Wenn etwas still und gesichert ist, ist es leicht zu (er)halten. Wenn es noch keine Vorzeichen gibt, ist es einfach, Pläne zu machen. Wenn etwas spröde ist, ist es leicht zu brechen. Wenn etwas winzig ist, ist es leicht aufzulösen.“), 79 („和大怨

必有餘怨。安可以爲善。“ / „Beim Beschwichtigen großen Grolls wird zwangsläufig ein Rest an Groll übrigbleiben. Wie kann dies als gut gelten?“ Siehe allerdings auch die Version des Jiabens.) und 80 („甘其食。美其服。安其居。樂其俗。“ / „Betrachten sie ihre Nahrung als wohlschmeckend, finden sie ihre Bekleidung schön, sind sie im Frieden mit ihrer Bleibe (ihrem Wohnort), erfreuen sie sich an ihren Gebräuchen, ...“).

B

„百姓“, bai xing („die Leute“): Zur Verwendung und Bedeutung der Zeichen „百姓“, bai xing, siehe Kapitel 5 („天地不仁。以萬物爲芻狗。聖人不仁。以百姓爲芻狗。“ / „Himmel und Erde sind nicht „ren“. Die ‘zehntausend Dinge’ sind für sie Stroh-hunde. Menschen des Einklangs sind nicht „ren“. Die Leute sind für sie Stroh-hunde.“), 17 („功成事遂。百姓皆謂我自然。“ / „Haben sie [ihre] Aufgaben vollbracht und [ihre] Angelegenheiten erledigt, sagen die Leute *alle*: ‘Wir sind von alleine so [wie wir sind].’“), 49 (Yiben: „〔聖〕人恆无心。以百省（姓）之心爲心。“ / „Menschen [...] sind *beständig ohne [eigene] Anliegen*. Sie sehen die Anliegen der Leute als ihre Anliegen an.“), 75 (Jiaben: „百姓之不治也。以其上有以爲也。“ / „Daß sich *die Leute nicht in einer Ordnung bewegen*, liegt daran, daß ihre Oberen *etwas haben, wofür sie handeln*; deshalb *bewegen sie sich nicht in einer Ordnung*.“).

„保“, bao („bewahren“, „schützen“, „sich halten an“):² Zur Verwendung und Bedeutung des Zeichens „保“, bao, siehe Kapitel 9 („揣而稅之。不可長保。“ / „Was man schlägt und schärft, kann nicht lange bewahrt werden.“ Siehe allerdings auch die Version der Seidentexte und die des Bambustextes A.), 15 („保此道者不欲盈。“ / „Wer dieses Dao bewahrt, begehrt nicht, voll zu sein.“ Beachte auch die Version des Bambustextes A.), 62 („道者。萬物之奧。善人之寶。不善人之所保。“ / „Das Dao ist der Zufluchtsort der ‘zehntausend Dinge’. Es ist der Schatz der guten Menschen. Es ist, worin die nichtguten Menschen Schutz finden [können].“ Siehe auch die Versionen der Seidentexte.) und 67 („我有三寶。持而保之。“ / „Ich habe drei Schätze. Sie halte und bewahre ich.“ Siehe auch die Versionen der Seidentexte.).

„寶“, bao („Schatz“, „wertschätzen“):³ Zur Verwendung und Bedeutung des Zeichens

¹ Siehe 《漢語大字典》，第二卷，913-914頁。

² Siehe 《漢語大字典》，第一卷，160-161頁。

³ Siehe 《漢語大字典》，第二卷，958頁。

„寶“, bao, siehe Kapitel 62 („道者。萬物之奧。善人之寶。不善人之所保。“ / „Das Dao ist der Zufluchtsort der ‘zehntausend Dinge’. Es ist der Schatz der guten Menschen. Es ist, worin die nichtguten Menschen Schutz finden [können].“ Siehe allerdings auch die Version der Seidentexte.), 67 („我有三寶。持而保之。“ / „Ich habe drei Schätze. Sie halte und bewahre ich.“ Siehe auch die Seidentexte.) und 69 („輕敵幾喪吾寶。“ / „Wenn ich den Gegner leicht nehme, bin ich nahe daran, meine Schätze zu verlieren.“ Siehe allerdings auch die Version der Seidentexte.). Siehe auch das Zeichen „保“, bao („bewahren“, „schützen“, „sich halten an“).

„兵“, bing („Waffen“, „Soldaten“, „Truppen“): Zur Verwendung und Bedeutung des Zeichens „兵“, bing, siehe Kapitel 30 („以道佐人主者。不以兵強天下。“ / „Diejenigen, die mit dem Dao einem Oberhaupt von Menschen zur Seite stehen, üben nicht mit Waffen Zwang auf die Welt aus.“ Siehe auch Bambustext A.), 31 („夫佳兵者不祥之器。物或惡之。故有道者不處。君子居則貴左。用兵則貴右。兵者不祥之器。非君子之器。不得已而用之。恬淡爲上。“ / „Waffen sind keine glückbringenden Geräte. Unter den Menschen gibt es welche, die diese verabscheuen. Daher, wer das Dao hat, verweilt nicht mit ihnen. Im Verbleiben schätzen die Edlen die linke Seite, im Waffengebrauch schätzen sie die rechte Seite. Waffen sind keine glückbringenden Geräte. Sie sind nicht die Geräte der Edlen. Wenn sie nicht anders können, als sie zu gebrauchen, gelten Ruhe und Mäßigung als das Höchste.“ Siehe allerdings auch die Version der Seidentexte und dies des Bambustextes C.), 50 („蓋聞善攝生者。... 入軍不被甲兵。... 兵無所容其刃。“ / „Man wird davon gehört haben, daß diejenigen, die gut sind im Bewahren des Lebens, ..., wenn sie sich einer Armee anschließen, weder Rüstung noch Waffen tragen. ... Waffen haben nichts, wo sie ihre Klingen verwenden könnten.“), 57 („以正治國。以奇用兵。“ / „Mit dem Vorbildlichen regiert man ein Land. Mit dem Abweichenden verwendet man Waffen.“), 69 („用兵有言。吾不敢爲主而爲客。... 執無兵。... 故抗兵相加。哀者勝矣。“ / „Für den Einsatz von Waffen gibt es eine Redeweise: Ich wage es nicht, der Gastgeber zu sein, sondern verhalte mich wie ein Gast. ...; [Waffen] in Händen halten, ohne Waffen [zu zeigen]. ... Daher, wenn man die Waffen erhebt und aufeinandertrifft, gewinnt der, der Bedauern empfindet.“), 76 („是以兵強則不勝。木強則兵。“ / „Deshalb, sind Waffen starr, dann werden sie nicht siegen. Ist Holz starr, dann wird es als Waffe gebraucht.“ Siehe allerdings auch die Version der Seidentexte.), 80 („雖有甲兵。無所陳之。“ / „Auch wenn es Panzer und Waffen gibt, stellt niemand diese aus.“).

C

„長“, chang/zhang („alt (und respektiert)“, „lang(e)“, „Oberhaupt“, „leiten“, „wachsen“, „hervorbringen“):⁴ Zur Verwendung und Bedeutung des Zeichens „長“, chang/zhang, siehe Kapitel 2 („長短相較。 “ / „..., vergleichen das Lange und das Kurze einander, ...“), 7 („天長地久。天地所以能長且久者。以其不自生。故能長生。 “ / „Der Himmel ist alt, die Erde währt [bereits] lange. Daß Himmel und Erde alt sein und lange währen können, liegt daran, daß sie nicht für sich selbst leben/gebären/hervorbringen. Daher können sie lange leben/gebären/hervorbringen.“), 9 („揣而稅之。不可長保。 “ / „Was man schlägt und schärft, kann nicht lange bewahrt werden.“), 10 („生之畜之。生而弗有。長而弗宰也。 “ / „Gebären und pflegen; gebären, doch nicht in Besitz nehmen; *handeln, doch sich nicht darauf stützen*; leiten, doch nicht herrschen: ...“), 22 („不自伐。故有功。不自矜。故長。 “ / „Sie rühmen sich nicht selbst, daher sind sie verdienstvoll. Sie sind nicht überheblich, daher sind sie [in der] leitend[en Position].“), 24 („自伐者無功。自矜者不長。 “ / „Wer sich selbst rühmt, ist ohne Verdienst. Wer überheblich ist, ist nicht [in der] leitend[en Position].“), 28 („樸散則爲器。聖人用之。則爲官長。 “ / „Wenn sich die Ursprünglichkeit auflöst, werden daraus Gefäße. Wenn Menschen des Einklangs *diese* verwenden, dann werden sie zu Leitern der Amtsträger. *Daher* trennt ein großes Aufteilen nicht ab.“), 30 (nur Bambustext A: „其事好長。 “ / „Solche Angelegenheiten mögen es, langlebig/leitend zu sein.“), 44 („知足不辱。知止不殆。可以長久。 “ / „Weiß man, was genug ist, erleidet man keine Schande. Weiß man aufzuhören, gerät man nicht in Gefahr. Man kann alt werden und lange währen.“), 51 („故道生之。德畜之。長之育之。 “ / „*Daher* gebiert das Dao sie (die ‘zehntausend Dinge’), zieht *die Tugend* sie groß, leitet sie und umsorgt sie, ...“, „生而不有。爲而不恃。長而不宰。 “ / „Gebären, doch nicht in Besitz nehmen; handeln, doch sich nicht darauf stützen; leiten, doch nicht herrschen: ...“), 54 („修之於鄉。其德乃長。 “ / „Praktiziert man dies im Dorf, dann wird die Tugend leitend sein.“), 59 („有國之母。可以長久。是謂深根固柢。長生久視之道。 “ / „Hat man die Mutter des Landes, kann man lange währen. Dies wird genannt tiefe und feste Wurzeln. Es ist der Weg für ein langes Leben und anhaltendes Sehen.“), 67 („不敢爲天下先。故能成器長。 “ / „Es nicht wagen, sich an die Spitze der Welt zu stellen, daher kann man zum Leiter der Gefäße werden.“).

⁴ Siehe 《漢語大字典》，第六卷，4050-4052頁。

„沖“, chong („leer“): Zur Verwendung und Bedeutung des Zeichens „沖“, chong, siehe Kapitel 4 („道沖而用之或不盈。“ / „Das Dao ist leer. Auch wenn man es verwendet, so wird es dennoch nicht gefüllt.“), eventuell Kapitel 5 („多言數窮。不如守中。“ / „Dies ist nicht so gut, wie sich an das Leersein (die Mitte) zu halten.“), 42 („萬物負陰而抱陽。沖氣以爲和。“ / „Die ‘zehntausend Dinge’ tragen das Yin auf dem Rücken und umfassen das Yang. Das leere Qi sehen sie als harmonisierend an.“ Siehe auch die Version des Jiabens.) und 45 („大盈若沖。其用不窮。“ / „Große Fülle scheint leer zu sein. Verwendet man sie, nimmt sie kein Ende.“ Siehe auch die Version des Bambustextes B.).

„雌“, ci, das ich als das „Weibliche“ übersetze, bezieht sich ursprünglich auf den Muttervogel und wurde später ausgedehnt auf alle gebärfähigen Lebewesen und mit der Gebärfähigkeit verbundene Eigenschaften.⁵ Zur Verwendung und Bedeutung des Zeichens „雌“, ci, siehe Kapitel 10 („天門開闔。能無雌乎。“ / „Im Öffnen und Schließen der Tore des Himmels kannst Du da *ohne das Weibliche sein?*“ Siehe allerdings die Version des Yibens.) und 28 („知其雄。守其雌。爲天下谿。爲天下谿。常德不離。復歸於嬰兒。“ / „Weiß man um das Männliche, hält sich [jedoch] an das Weibliche, wird man zur Schlucht der Welt. Wird man zur Schlucht der Welt, wird einen die beständige Tugend nicht verlassen [und] man kehrt zum [Zustand des] Kleinkind[es] zurück.“). In diesem Zusammenhang siehe des weiteren auch das Zeichen „牝“, pin („das Weibliche“).

„慈“, ci („elterliche) Zuwendung/Fürsorge“): Zur Verwendung und Bedeutung des Zeichens „慈“, ci, siehe Kapitel 18 („六親不和。有孝慈。“ / „Weil die sechs Verwandten nicht harmonieren, gibt es ‘kindliche Pietät’ und ‘elterliche Zuwendung’.“ Siehe auch die Seidentexte und Bambustext C.), 19 („絕仁棄義。民復孝慈。“ / „Man breche mit der ‘Menschlichkeit’, gebe die ‘Rechtschaffenheit’ auf, und die Leute kehren zurück zu ‘kindlicher Pietät’ und ‘elterlicher Zuwendung’.“ Siehe auch die Version des Jiabens und die des Bambustextes A.) und 67 („我有三寶。持而保之。一曰慈。“ / „Ich habe drei Schätze. Sie halte und bewahre ich. Der erste heißt Fürsorglichkeit.“).

„存“, cun („bestehen (bleiben) / existieren“, „bewahren“): Zur Verwendung und Bedeutung des Zeichens „存“, cun, siehe Kapitel 4 („湛兮似或存。“ / „Es ist so still, doch scheint es zu bestehen.“), 6 („縣縣若存。用之不勤。“ / „Es ist unscheinbar, [dennoch] scheint es zu bestehen. Verwendet man es, kann es nicht erschöpft werden.“), 7 („是以聖人後其身而身先。外其身而身存。“ / „Deshalb stellen Men-

⁵ Siehe 《漢語大字典》，第六卷，4098-4099頁。

schen des Einklangs sich selbst hinten an und dennoch stehen sie selbst vorne. Sie halten sich selbst heraus und dennoch sind sie selbst präsent.“ Siehe auch die Version des Yibens.), 41 („中士聞道。若存若亡。“ / „Hören gewöhnliche „Shi“ vom Dao, so scheint es für sie existent zu sein [und dennoch] scheint es [auch] nicht vorhanden zu sein.“).

D

„盜“, dao („Räuber“): Zur Verwendung und Bedeutung des Zeichens „盜“, dao, siehe Kapitel 3 („不貴難得之貨。使民不爲盜。“ / „Schätzt man schwer zu erhaltende Wertsachen nicht hoch, veranlaßt man die Leute, keine Räuber zu sein.“), 19 („絕巧棄利。盜賊無有。“ / „Man breche mit der Kunstfertigkeit, gebe die Eigennützigkeit auf, und Räuber und Diebe wird es keine geben.“), 53 („是謂盜夸。非道也哉。“ / „Diese werden Räuberanführer genannt. Dies ist nicht der Weg!“) und 57 („法令滋彰。盜賊多有。“ / „Je ausgeprägter *Gesetze und Verordnungen* sind, desto mehr Räuber und Diebe gibt es.“ Variation in Bambustext A und in dem, was vom Yiben-Seidentext erhalten ist.).

„多“, duo („viel“, „gewichtig“, „(als) wichtig (ansehen)“):⁶ Zur Verwendung und Bedeutung des Zeichens „多“, duo, siehe Kapitel 5 („多言數窮。不如守中。“ / „Viel reden ist rasch am Ende. Dies ist nicht so gut, wie sich an das Leersein (die Mitte) zu halten.“ Siehe allerdings auch die Version der Seidentexte.), 22 („少則得。多則惑。“ / „Hat man zu wenig, dann wird man bekommen. Hat man zu viel, dann wird man irregeführt.“), 44 („名與身孰親。身與貨孰多。得與亡孰病。是故甚愛必大費。多藏必厚亡。“ / „Reputation oder man selbst, was steht einem näher? Sich selbst oder Wertsachen, was [schätzt man] mehr? [Reputation und Wertsachen] erhalten oder [sich selbst] verlieren, was ist problematischer? *Deshalb*, übermäßig [die Reputation] zu lieben, führt zwangsläufig dazu, in großem Maße zu verschwenden. Viel [an Wertsachen] anzuhäufen, führt zwangsläufig dazu, in dickem Maße zu verlieren.“ Siehe auch die Version des Bambustextes A.), 57 („天下多忌諱。而民彌貧。民多利器。國家滋昏。人多伎巧。奇物滋起。法令滋彰。盜賊多有。“ / „Je mehr Vorschriften es in der Welt gibt, desto ärmer sind die Leute. Je mehr nützliche Geräte die Leute haben, desto chaotischer sind Land *und Familie*. Je mehr Kunstfertigkeiten die Menschen besitzen, desto mehr abweichende Dinge entstehen. Je ausgeprägter *Gesetze und Verordnungen* sind, desto mehr Räuber und Diebe gibt es.“ Textabweichungen in den Seidentexten und

⁶ Siehe 《漢語大字典》，第二卷，862-863頁。

Bambustext A.), 63 („爲無爲。事無事。味無味。大小多少。“ / „Man handle, ohne zu handeln. Man erledige Angelegenheiten, ohne Angelegenheiten zu haben. Man finde Geschmack an dem, was ohne Geschmack ist. Man [betrachte] das Kleine als groß, das Wenige als viel.“, „夫輕諾必寡信。多易必多難。“ / „Leichtfertigen Versprechen ist zwangsläufig wenig zu vertrauen. Was man zu leicht nimmt, wird zwangsläufig sehr schwierig werden.“ Deutliche Textabweichungen in Bambustext A.), 65 („民之難治。以其智多。“ / „Daß die Leute schwer zu regieren sind, liegt daran, daß es *zu viel* Gelehrsamkeit gibt.“), 75 („民之饑。以其上食稅之多。是以饑。“ / „Daß die Leute hungern, liegt daran, daß die Nahrungsmittelsteuern *ihrer Oberen* zu viel sind; deshalb hungern sie.“), 81 (Yiben: „善者不多。多者不善。“ / „*Wer gut ist, hat nicht viel. Wer viel hat, ist nicht gut.*“, Wang Bi: „聖人不積。既以爲人。己愈有。既以與人。己愈多。“ / „Menschen des Einklangs häufen nicht an. Je mehr sie für andere Menschen tun, desto mehr haben sie selbst. Je mehr sie anderen Menschen geben, desto mehr [haben] sie selbst.“).

G

„敢“, gan („wagen“, „verstoßen“):⁷ Zur Verwendung und Bedeutung des Zeichens „敢“, gan, siehe Kapitel 3 („常使民無知無欲。使夫智者不敢爲也。爲無爲。則無不治。“ / „Beständig veranlassen sie die Leute, ohne Wissen und ohne Begehren zu sein. Sie veranlassen, daß die Gelehrten nicht zu handeln wagen. Handeln sie ohne zu Handeln, dann bleibt nichts unregiert/ungeordnet.“ Siehe allerdings auch die Version des Yibens.), 30 („善有果而已。不敢以取強。“ / „Sie sind gut darin, ein Ergebnis zu erlangen und belassen es dabei. *Sie wagen nicht*, das Ausüben von Zwang zu wählen.“ Siehe allerdings auch die Seidentexte und Bambustext A.), 32 (Yiben: „樸唯（雖）小。而天下弗敢臣。“ / „Obwohl das Ursprüngliche klein ist, *wagt die Welt es doch nicht*, es sich untertan zu machen.“ Siehe auch die Version des Bambustextes A.), 64 („以輔萬物之自然。而不敢爲。“ / „..., um das ‘von sich aus Sein’ der ‘zehntausend Dinge’ zu unterstützen, und wagen nicht, zu handeln.“), 67 („三曰不敢爲天下先。慈故能勇。儉故能廣。不敢爲天下先。故能成器長。“ / „Der dritte heißt, es nicht wagen, sich an die Spitze der Welt zu stellen. Fürsorglich sein, daher kann man tapfer sein. Sparsam sein, daher kann man weit sein. Es nicht wagen, sich an die Spitze der Welt zu stellen, daher kann man zum Leiter der Gefäße werden.“), 69 („用兵有言。吾不敢爲主而爲客。不敢進寸而退

尺。“ / „Für den Einsatz von Waffen gibt es eine Redeweise: Ich wage es nicht, der Gastgeber zu sein, sondern verhalte mich wie ein Gast. Ich *wage* es nicht, auch nur einen Zoll vorzustößen, sondern weiche einen Fuß zurück.“), 73 („勇於敢則殺。勇於不敢則活。“ / „Ist man mutig im Wagen, dann wird man getötet. Ist man mutig im Nicht-Wagen, dann lebt man.“), 74 („若使民常畏死而爲奇者吾得執而殺之。孰敢。“ / „Wenn man die Leute beständig den Tod fürchten läßt und die Abweichler, wenn man sie faßt, tötet, wer wagt es dann [noch abzuweichen]?“).

„功“, gong („Aufgaben“, „Leistungen“, „Fähigkeiten“, „Verdienst“): Zum Zeichen „功“, gong, schreibt das 《說文》, shuo wen, folgendes: „功以勞定國也。“ („Gong ist, sich Mühe geben, ein Land zu festigen.“).⁸ Zur Verwendung und Bedeutung des Zeichens „功“, gong, siehe Kapitel 2 („功成而弗居。夫唯弗居。是以不去。“ / „Sind ihre Aufgaben erledigt, verbleiben sie nicht darin. Nur, weil sie nicht darin verbleiben, deshalb vergehen sie nicht.“ Siehe auch die Seidentexte und Bambustext A.), 9 („功遂身退。天之道。“ / „Sich zurückzuziehen, nachdem die Aufgaben erledigt sind, ist das Dao des Himmels.“), 17 („功成事遂。百姓皆謂我自然。“ / „Haben sie [ihre] Aufgaben vollbracht und [ihre] Angelegenheiten erledigt, sagen die Leute *alle*: ‘Wir sind von alleine so [, wie wir sind].’“), 22 („不自伐。故有功。“ / „Sie rühmen sich nicht selbst, daher sind sie verdienstvoll.“), 24 („自伐者無功。“ / „Wer sich selbst rühmt, ist ohne Verdienst.“), 34 („功成不名有。“ / „Sind [seine] Aufgaben erledigt, hat es keine Reputation.“) und 77 („是以聖人爲而不恃。功成而不處。“ / „Deshalb handeln Menschen des Einklangs, doch stützen sich nicht darauf. Sind ihre Aufgaben erledigt, verweilen sie nicht darin.“ Siehe allerdings auch die Version des Yibens.).

„公“, gong („gleich teilen“, „gemeinsam“, „öffentlich“, „Fürst“, Adelstitel):⁹ Zur Verwendung und Bedeutung des Zeichens „公“, gong, siehe Kapitel 16 („容乃公。公乃王。王乃天。天乃道。道乃久。沒身不殆。“ / „Ist man aufnahmefähig, dann ist man ohne Vorlieben. Ist man ohne Vorlieben, dann ist man königlich. Ist man königlich, dann ist man [wie] der Himmel. Ist man [wie] der Himmel, dann ist man [wie] das Dao. Ist man [wie] das Dao, dann währt man lange. Bis zum Ende seines Lebens ist man nicht in Gefahr.“), 42 („人之所惡。唯孤寡不穀。而王公以爲稱。“ / „Was die Menschen verabscheuen, ist elternlos, partnerlos und ohne Getreide zu sein, doch die Könige und Herzöge nehmen dies als Bezeichnung [für sich selbst].“) und 62 („故立天子。置三公。雖有拱璧。以先駟馬。不如坐進此道

⁷ Siehe 《漢語大字典》，第二卷，1463-1464頁。

⁸ Siehe 《漢語大字典》，第一卷，365頁。

。 “ / „Daher, bei der Einsetzung des Sohns des Himmels und der Ernennung der drei Minister, obwohl man zunächst große Jademedailleurs und danach Pferdegespanne schenkt, so ist dies nicht so gut wie, niederzuknien und dieses *Dao* darzubieten.“ Siehe allerdings auch die Version der Seidentexte.).

„谷“, gu, hat sowohl die Bedeutung von „Bergstrom“ (Fluß zwischen zwei Bergen) als auch die Bedeutung von „Bergtal“.¹⁰ Zur Verwendung und Bedeutung des Zeichens „谷“, gu, siehe Kapitel 6 („谷神不死。是謂玄牝。“ / „Der Geist des Bergtals stirbt nicht. Dies wird das unergründliche Weibliche genannt.“), 15 („曠兮其若谷。“ / „Sie waren so offen und weit wie ein Tal.“), 28 („知其榮。守其辱。爲天下谷。“ / „Weiß man um das Rühmliche, hält sich [jedoch] an das Unrühmliche, wird man zum Tal der Welt.“), 32 („譬道之在天下。猶川谷之於江海。“ / „Ein Beispiel für das *Dao* in der Welt ist [das Verhältnis von] den Bächen und Bergströmen zu den Flüssen und Meeren.“), 39 („谷得一以盈。“ / „...“, erhielten die Bergströme das Eine, um voll zu werden, ...“, „谷無以盈將恐竭。“ / „Haben die Bergströme nichts, um gefüllt zu werden, fürchte ich, werden sie austrocknen.“ Siehe allerdings auch die Versionen der Seidentexte.), 41 („上德若谷。“ / „Die höchste Tugend ist wie ein Tal.“), 66 („江海所以能爲百谷王者。以其善下之。故能爲百谷王。“ / „Daß die Flüsse und Meere Könige der hundert Bergströme sein können, liegt daran, daß sie *gut darin sind*, sich unter sie zu begeben. Daher können sie Könige der hundert Bergströme sein.“ Siehe auch die Version des Bambustextes A.).

„光“, guang („erhellen“, „hell/strahlend“, „Glanz/Ruhm“):¹¹ Zur Verwendung und Bedeutung des Zeichens „光“, guang, siehe Kapitel 4 („挫其銳。解其紛。和其光。同其塵。“ / „Es macht das Scharfe stumpf, es löst Differenzen auf, es harmonisiert das Strahlende, es ist eins mit dem Gewöhnlichen.“), 52 („用其光。復歸其明。無遺身殃。是爲習常。“ / „Verwendet man seinen Glanz, um zu seiner Klar-sichtigkeit zurückzukehren, erleidet man nicht das Unheil, sich selbst zu verlieren. Dies ist das Üben des Beständigen.“ Siehe auch die Version der Seidentexte.), 56 („挫其銳。解其分。和其光。同其塵。是謂玄同。“ / „Sie machen das Scharfe stumpf. Sie lösen Differenzen auf. Sie harmonisieren das Strahlende. Sie sind eins mit dem Gewöhnlichen. Dies wird das unergründliche Eins-Sein genannt.“ Siehe auch die Version der Seidentexte und die des Bambustextes A.) und 58 („是以聖人方而不割。廉而不剷。直而不肆。光而不耀。“ / „Deshalb sind *Menschen des*

⁹ Siehe 《漢語大字典》，第一卷，242頁。

¹⁰ Siehe 《漢語大字典》，第六卷，3902頁。

Einklangs rechteckig, doch sie schneiden nicht; sie sind kantig, doch sie stechen nicht; sie sind direkt, doch sie sind nicht rücksichtslos; sie sind strahlend, doch sie blenden nicht.“ Siehe allerdings auch die Version des Yibens und die Möglichkeit einer unterschiedlichen Interpretation.).

„歸“, gui/kui („zurückkehren“, „gehören zu“):¹² Zur Verwendung und Bedeutung des Zeichens „歸“, gui/kui, siehe Kapitel 14 („繩繩不可名。復歸於無物。“ / „Es ist endlos und kann nicht benannt werden. Es kehrt wieder zurück in die Dinglosigkeit.“ Siehe auch die Version der Seidentexte.), 16 („夫物芸芸。各復歸其根。歸根曰靜。是謂復命。“ / „Die Dinge sind zahlreich. Sie kehren jeweils zu ihrer Wurzel zurück. *Zur Wurzel zurückgekehrt sein*, heißt ruhig sein. Dies nennt man, zur ursprünglichen Bestimmung zurückgekehrt sein.“ Siehe auch die Seidentexte und Bambustexte A.), 20 („我獨泊兮其未兆。如嬰兒之未孩。儼儼兮若無所歸。“ / „Ich *alleine* bin still, ohne Anzeichen, bin wie ein Kleinkind, das noch nicht lachen kann. Müde, als ob es keinen Ort gäbe, an den ich zurückkehren könnte.“), 22 („古之所謂曲則全者。豈虛言哉。誠全而歸之。“ / „Wenn man früher sagte, ‘gibt man nach, bleibt man ganz’, wie könnte das leeres Gerede sein? Dies ist wahrhaftig ganz sein *und* zu ihm [dem Dao] zurückkehren.“ Siehe auch die Seidentexte.), 28 („爲天下谿。常德不離。復歸於嬰兒。“ / „Wird man zur Schlucht der Welt, wird einen die beständige Tugend nicht verlassen [und] man kehrt zum [Zustand des] Kleinkind[es] zurück.“, „爲天下式。常德不忒。復歸於無極。“ / „Wird man zu einem Muster für die Welt und gibt es keine Abweichung von der beständigen Tugend, kehrt man zurück zum Unbegrenzten.“, „爲天下谷。常德乃足。復歸於樸。“ / „Wird man zum Tal der Welt und ist die beständige Tugend ausreichend, kehrt man zurück zur Ursprünglichkeit.“), 34 („萬物歸焉。而不爲主。可名爲大。“ / „Die ‘zehntausend Dinge’ sind ihm alle zugehörig, doch es handelt nicht als ihr Oberhaupt. Man kann es als groß bezeichnen.“), 52 („用其光。復歸其明。無遺身殃。“ / „Verwendet man seinen Glanz, um zu seiner Klarsichtigkeit zurückzukehren, erleidet man nicht das Unheil, sich selbst zu verlieren.“) 60 („夫兩不相傷。故德交歸焉。“ / „Weil sie sich beide gegenseitig nicht schaden, daher paart sich ihre Tugend und kehrt zu ihnen [den Leuten] zurück.“).

„過“, guo („vorbeigehen“, „Vergehen“): Zur Verwendung und Bedeutung des Zeichens „過“, guo, siehe Kapitel 35 („樂與餌。過客止。“ / „Bei Musik und Essen bleibt der Vorübergehende stehen.“), 61 („大國不過欲兼畜人。小國不過欲入事人。“ /

¹¹ Siehe 《漢語大字典》，第一卷，266-267頁。

¹² Siehe 《漢語大字典》，第二卷，1446-1447頁。

„Ein großes Land geht nicht daran vorbei zu begehren, für andere Menschen zusammenschließend zu sorgen. Ein kleines Land geht nicht daran vorbei zu begehren, am Dienste an anderen Menschen teilzuhaben.“), 64 („復衆人之所過。“ / „Sie kehren zurück zu dem, woran eine Vielzahl von *Menschen* vorübergeht,“ Siehe auch die Version der Seidentexte und die der Bambustexte A und C.).

H

„害“, hai („schaden“): Zur Verwendung und Bedeutung des Zeichens „害“, hai („schaden“), siehe Kapitel 35 („執大象。天下往。往而不害。安平太。“ / „Hält man sich an die große Erscheinung, bewegt sich die Welt zu einem hin. Bewegt sich alles zu einem hin und nimmt keinen Schaden, dann ist Friede und Ruhe.“), 56 („不可得而利。不可得而害。“ / „Man kann es nicht erlangen und ihm nutzen, man kann es nicht erlangen und ihm schaden.“), 66 („是以聖人處上而民不重。處前而民不害。“ / „Deshalb, auch wenn *Menschen des Einklangs* oben verweilen, so empfinden die Leute sie doch nicht als schwer. Auch wenn sie vorne verweilen, so erleiden die Leute doch keinen Schaden.“ Siehe auch die Version der Seidentexte und die des Bambustextes A.), 73 („此兩者或利或害。“ / „Von diesen beiden ist eines vorteilhaft, eines schädlich.“), 81 („天之道。利而不害。“ / „Das Dao des Himmels ist es, zu nutzen, doch nicht zu schaden.“).

„和“, he („harmonisieren“, „harmonisieren“, „regulieren“):¹³ Zur Verwendung und Bedeutung des Zeichens „和“, he, siehe Kapitel 2 („音聲相和。“ / „..., harmonisieren die Töne und die Stimmen miteinander, ...“), 4 („和其光。“ / „..., es harmonisiert das Strahlende, ...“), 18 („六親不和。有孝慈。“ / „Weil die sechs Verwandten nicht harmonisieren, gibt es ‘kindliche Pietät’ und ‘elterliche Liebe’.“), 42 („萬物負陰而抱陽。沖氣以爲和。“ / „Die ‘zehntausend Dinge’ tragen das Yin auf dem Rücken und umfassen das Yang. Das leere Qi sehen sie als harmonisierend an.“), 55 („終日號而不嗟。和之至也。“ / „Daß es den ganzen Tag schreit, doch nicht heiser wird, ist der Höhepunkt des Harmonisierens.“; Jiaben: „和曰常。知和曰明。“ / „Harmonisieren heißt beständig sein. Zu *harmonisieren* wissen heißt klarsichtig sein.“), 56 („和其光。“ / „Sie harmonisieren das Strahlende.“), 79 („和大怨必有餘怨。安可以爲善。“ / „Beim Beschwichtigen großen Grolls wird zwangsläufig ein Rest an Groll übrigbleiben. Wie kann dies als gut gelten?“).

„厚“, hou („dick“, „reichlich“, „viel“):¹⁴ Zur Verwendung und Bedeutung des Zeichens

¹³ Siehe 《漢語大字典》，第一卷，602頁。

¹⁴ Siehe 《漢語大字典》，第一卷，72-73頁。

„厚“, hou, siehe Kapitel 38 („是以大丈夫處其厚不居其薄。處其實不居其華。故去彼取此。“ / „Deshalb verweilen große Männer im Dicken, verbleiben nicht im Dünnen; verweilen im Kern, verbleiben nicht in der Verzierung. Daher lassen sie jenes sein und wählen dieses.“), 44 („是故甚愛必大費。多藏必厚亡。“ / „Deshalb, übermäßig [die Reputation] zu lieben, führt zwangsläufig dazu, in großem Maße zu verschwenden. Viel [an Wertsachen] anzuhäufen, führt zwangsläufig dazu, in dickem Maße zu verlieren.“ Siehe auch die Version des Bambustextes A.), 50 („夫何故。以其生生之厚。“ / „Welchen Grund hat das? Weil sie ein zu ausgelassenes Leben führen.“ Siehe allerdings auch die Version der Seidentexte.), 55 („含德之厚。比於赤子。“ / „Trägt man in reichem Maße Tugend in sich, ist man einem Kleinkind vergleichbar.“), 66 (Bambus A: „其才（在）民上也。民弗厚也。“ / „Sie befinden sich über den Leuten, und die Leute empfinden sie nicht als gewichtig. Sie befinden sich vor den Leuten, und die Leute erleiden keinen Schaden.“), 75 („民之輕死。以其上求生之厚。“ / „Daß die Leute den Tod leicht nehmen, liegt daran, daß ihre Oberen zu viel vom Leben verlangen.“ Siehe allerdings auch die Version der Seidentexte.).

„昏“, hun („dunkel“, „chaotisch“):¹⁵ Zur Verwendung und Bedeutung des Zeichens „昏“, hun, siehe Kapitel 18 („國家昏亂。有忠臣。“ / „Weil sich Land und Familie in einem chaotischen Zustand befinden, gibt es loyale Minister.“ Siehe auch die Version der Seidentexte und die des Bambustextes C.), 20 („俗人昭昭。我獨昏昏。“ / „Die gewöhnlichen Menschen sind alle hell, ich alleine bin dunkel.“) und 57 („民多利器。國家滋昏。“ / „Je mehr nützliche Geräte die Leute haben, desto chaotischer sind Land und Familie.“).

„混“, hun/gun/kun („stark fließen / zusammenfließen / sich verbinden“, „vermischt“, „trübe“):¹⁶ Zur Verwendung und Bedeutung des Zeichens „混“, hun/gun/kun, siehe Kapitel 14 („此三者不可致詰。故混而爲一。“ / „Diese drei können nicht letztlich hinterfragt werden. Daher verbinden sie sich und bilden eine Einheit.“ Siehe auch die Seidentexte.), 15 („混兮其若濁。“ / „Sie waren so vermischt wie trübes Wasser.“ Siehe auch die Seidentexte und Bambustext A.) und 25 („有物混成。先天地生。“ / „Es gibt etwas, was durch ein Zusammenfließen entstanden ist. Es ist vor Himmel und Erde geboren.“ Siehe auch Bambustext A.). Was bei Wang Bi jeweils nur das ein und selbe Zeichen „混“, hun/gun/kun („stark fließen / zusammenfließen / sich verbinden“, „vermischt“, „trübe“), ist, sind im Jiaben und im

¹⁵ Siehe 《漢語大字典》，第二卷，1504, 1492-1493 頁。

¹⁶ Siehe 《漢語大字典》，第三卷，1648-1649 頁。

Yiben mehrere verschiedene Zeichen, nämlich die Zeichen „圉“, hun, „結“, „渚“, zhuang/hun, „昆“, kun/hun.

„貨“, huó, bezeichnet sowohl „Wertsachen“, wie Gold, Jade und Seidenstoffe, als auch „(Handels-)Waren“.¹⁷ Zur Verwendung und Bedeutung des Zeichens „貨“, huó, siehe Kapitel 3 („不貴難得之貨。使民不爲盜。“ / „Schätzt man schwer zu erhaltende Wertsachen nicht hoch, veranlaßt man die Leute, keine Räuber zu sein.“), 12 („難得之貨。令人行妨。“ / „Schwer zu erhaltende Wertsachen lassen das Verhalten der Menschen Schaden nehmen.“), 44 („名與身孰親。身與貨孰多。得與亡孰病。“ / „Reputation oder man selbst, was steht einem näher? Sich selbst oder Wertsachen, was [schätzt man] mehr? [Reputation und Wertsachen] erhalten oder [sich selbst] verlieren, was ist problematischer?“), 53 („厭飲食。財貨有餘。“ / „..., sie schwelgen in Trinken und Essen; Reichtümer und Wertsachen haben sie im Überfluß.“) und 64 („是以聖人欲不欲。不貴難得之貨。“ / „Deshalb begehren Menschen des Einklangs, nicht zu begehren. Sie schätzen keine Wertsachen hoch, die schwer erhältlich sind.“).

J

„幾“, jǐ („winzig“, „(bei)nahe“, „wieviel“): Zur Verwendung und Bedeutung des Zeichens „幾“, jǐ, siehe Kapitel 8 („處衆人之所惡。故幾於道。“ / „Es verweilt in dem, was die Menge verabscheut, daher ist es dem Dao nahe.“), 20 („唯之與阿。相去幾何。善之與惡。相去幾何。“ / „Mit dem Lernen brechen und sorglos sein. Ja und Nein, wie weit liegen sie auseinander? Das Gute und das Schlechte, wie weit liegen sie auseinander?“), 22 (Yiben: „幾 (豈) 語才 (哉) 。“ / „..., wie könnte das [nur] *Gerede* sein?“), 64 (Wang Bi: „民之從事。常於幾成而敗之。“ / „Beim Erledigen von Angelegenheiten mißlingen den Leuten diese beständig, obwohl sie ihrer Vollendung schon sehr nahe sind.“; Bambus A: „其幾也。易彊幾 (散) 也。“ / „Wenn etwas *winzig* ist, ist es leicht aufzulösen.“), 69 („輕敵幾喪吾寶。“ / „Wenn ich den Gegner leicht nehme, bin ich nahe daran, meine Schätze zu verlieren.“ Siehe auch die Version der Seidentexte.).

„極“, jí („Firstbalken“, „höchste / äußerste Position“, „Ende“, „Grenze“):¹⁸ Zur Verwendung und Bedeutung des Zeichens „極“, jí, siehe Kapitel 16 („致虛極。守靜篤。“ / „Man erreiche die äußerste Leere und halte sich an die stabilste Ruhe.“ Siehe allerdings auch die Version des Bambustextes A.), 28 („知其白。守其黑。爲天下式

¹⁷ Siehe 《漢語大字典》，第六卷，3627頁。

¹⁸ Siehe 《漢語大字典》，第二卷，1240-1241頁。

。爲天下式。常德不忒。復歸於無極。“ / „Weiß man um das Weiße, hält sich [jedoch] an das Schwarze, wird man zu einem Muster für die Welt. Wird man zu einem Muster für die Welt, gibt es keine Abweichung von der beständigen Tugend [und] man kehrt zurück zum Unbegrenzten.“), 58 („禍兮福之所倚。福兮禍之所伏。孰知其極。“ / „Das Unheil ist, worauf sich das Glück stützt. Das Glück ist, worin das Unheil verborgen liegt. Wer kennt die äußersten Grenzen?“), 59 („重積德則無不克。無不克則莫知其極。莫知其極可以有國。“ / „Sammelt man in großem Maß Tugend an, gibt es nichts, was man nicht bewältigen könnte. Ist da nichts, was man nicht bewältigen könnte, dann kennt niemand die äußersten Grenzen. Kennt niemand die äußersten Grenzen, dann kann man ein Land haben.“) und 68 („是謂配天古之極。“ / „Dies wird genannt, den äußersten Grenzen des Himmels und des Altertums entsprechen.“ Siehe allerdings die völlig andere Interpunktion im Jiaben.).

„家“, jia („Wohnstätte“, „Familie“, „Lehen“):¹⁹ Zur Verwendung und Bedeutung des Zeichens „家“, jia, siehe Kapitel 18 („國家昏亂。有忠臣。“ / „Weil sich Land und Familie in einem chaotischen Zustand befinden, gibt es loyale Minister.“ Siehe auch die Version der Seidentexte und die des Bambustextes C.), 54 („修之於家。其德乃餘。“ / „Praktiziert man dies in der Familie, dann *wird* die Tugend im Überfluß vorhanden sein.“, „以家觀家。“ / „Man nehme die Familie her, um die Familie zu betrachten.“) und 57 („民多利器。國家滋昏。“ / „Je mehr nützliche Geräte die Leute haben, desto chaotischer sind Land *und Familie*.“ Siehe allerdings auch die Version des Bambustextes A.).

„見“, jian/xian („sehen“, „offenlegen“, „zeigen“, „darstellen“): Zur Verwendung und Bedeutung des Zeichens „見“, jian/xian, siehe Kapitel 3 („不見可欲。使民心不亂。“ / „Zeigt man nicht, was man begehren kann, veranlaßt man die Leute, *im Herzen* nicht verwirrt zu sein.“ Siehe allerdings auch die Version der Seidentexte.), 14 (Jiaben: „視之而弗見。名之曰瞽 (微)。“ / „Hinsehen, *aber dennoch nichts* sehen, das nennt man *winzig*.“), 19 („見素抱樸。“ / „Man lege das Schlichte offen und umfasse das Ursprüngliche.“), 22 („不自見。故明。“ / „Sie stellen sich selbst nicht zur Schau, daher sind sie klar (*ming*).“), 24 („自見者不明。“ / „Wer sich selbst zur Schau stellt, ist nicht klar (*ming*).“), 29 („將欲取天下而爲之。吾見其不得已。“ / „Wer die Welt einnehmen will und [manipulativ] handelt, wird sie aus meiner Sicht nicht bekommen.“), 35 („視之不足見。“ / „Schaut man hin, ist es nicht sichtbar.“), 47 („不闚牖。見天道。“ / „Ohne aus dem Fenster zu blicken,

¹⁹ Siehe 《漢語大字典》，第二卷，930-932頁。

sieht man das Dao des Himmels.“ Siehe auch die Version des Jiabens.), 52 („見小曰明。守柔曰強。“ / „Das Kleine zu sehen, heißt klarsichtig sein. Sich an das Weichsein zu halten, heißt stark sein.“), 72 („是以聖人自知不自見。“ / „Deshalb kennen Menschen des Einklangs sich selbst, doch stellen sich selbst nicht zur Schau.“), 77 („功成而不處。其不欲見賢。“ / „Sind ihre Aufgaben erledigt, verweilen sie nicht darin. Sie möchten sich nicht als tüchtig darstellen.“).

„靜“, jing („ruhig (sein)“): Zur Verwendung und Bedeutung des Zeichens „靜“, jing, siehe zu Kapitel 8 (Jiaben: „上善治（似）水。水善利萬物而有靜。“ / „Die Besten sind wie das Wasser. Das Wasser ist gut darin, den ‘zehntausend Dingen’ von Nutzen zu sein, *und es wählt das Ruhigsein*.“), 15 („孰能濁以靜之徐清。“ / „Wer kann das Trübe durch Ruhe allmählich klar werden lassen?“), 16 („致虛極。守靜篤。“ / „Man erreiche die äußerste Leere und halte sich an die stabilste Ruhe.“ Siehe allerdings auch die Seidentexte und die Version des Bambustextes A.), 26 („重爲輕根。靜爲躁君。“ / „Das Schwere ist die Wurzel des Leichten. Ruhe ist das Oberhaupt der Unruhe.“), 37 („不欲以靜。天下將自定。“ / „Sind sie durch das Ruhigsein ohne Begehren, wird die Welt von alleine stabil sein.“ Siehe allerdings auch die Seidentexte und die Version des Bambustextes A.), 45 („躁勝寒。靜勝熱。清靜爲天下正。“ / „Bewegung besiegt Kälte. Ruhe besiegt Hitze. Klarsein und Ruhigsein sind Vorbilder für die Welt.“), 57 („我好靜而民自正。“ / „Ich liebe es, ruhig zu sein, und die Leute sind von alleine vorbildlich.“), 61 (Jiaben: „天下之郊（交）也。牝恆以靚（靜）勝牡。爲其靚（靜）〔也。48故〕宜爲下。“ / „*In der Paarung in der Welt siegt das Weibliche beständig über das Männliche, indem es ruhig ist. Weil es ruhig ist, [...] ist es angebracht, unten zu sein.*“).

„交“, jiao („kreuzen/überlappen“, „sich verbinden/verbünden“, „sich paaren“):²⁰ Zur Verwendung und Bedeutung des Zeichens „交“, jiao, siehe Kapitel 60 („夫兩不相傷。故德交歸焉。“ / „Weil sie beide der Gegenseite nicht schaden, daher verbindet sich ihre Tugend und kehrt [zu ihnen (den Leuten)] zurück.“), 61 (Jiaben: „大邦者下流也。天下之牝。天下之郊（交）也。牝恆以靚（靜）勝牡。爲其靚（靜）〔也。48故〕宜爲下。“ / „Ein großes *Land* entspricht dem Unterlauf eines Gewässers. *Es ist das Weibliche der Welt. In der Paarung in der Welt siegt das Weibliche beständig über das Männliche, indem es ruhig ist. Weil es ruhig ist, [...] ist es angebracht, unten zu sein.*“).

„教“, jiao („lehren“): Zur Verwendung und Bedeutung des Zeichens „教“, jiao („lehren“), siehe Kapitel 2 („是以聖人處無爲之事。行不言之教。“ / „Deshalb

²⁰ Siehe 《漢語大字典》，第一卷，282-283頁。

verweilen Menschen des Einklangs in Angelegenheiten des Nicht-Handelns. Sie praktizieren ein Lehren des Nicht-Redens.“): 42 („人之所教。我亦教之。強梁者不得其死。吾將以爲教父。“ / „Was die Menschen lehren, lehre ich auch: Die Gewalttätigen sterben keines natürlichen Todes. Dies sehe ich an als einen Vater meiner Lehren.“), 43 („不言之教。無爲之益。天下希及之。“ / „Ein Lehren ohne zu reden, die Vorteilhaftigkeit des Nicht-Handelns, in der Welt gibt es nur wenige, die dies erreichen.“).

„絕“, jue („abschneiden“, „abbrechen“, „brechen mit“): Zur Verwendung und Bedeutung des Zeichens „絕“, jue („abschneiden“, „abbrechen“, „brechen mit“), siehe Kapitel 19 („絕聖棄智。民利百倍。絕仁棄義。民復孝慈。絕巧棄利。盜賊無有。“ / „Man breche mit den Vorbildern, gebe die Gelehrsamkeit auf, und den Leuten ist hundertfach gedient. Man breche mit der ‘Menschlichkeit’, gebe die ‘Rechtschaffenheit’ auf und die Leute kehren zurück zu ‘kindlicher Pietät’ und ‘elterlicher Zuwendung’. Man breche mit der Kunstfertigkeit, gebe die Eigennützigkeit auf und Räuber und Diebe wird es keine geben.“ Beachte Bambustext A.), 20 („絕學無憂。“ / „Bricht man mit dem Lernen, ist man ohne Sorgen.“) und 54 (Yiben: „子孫以祭祀不絕。“ / „Die Kinder und Enkelkinder fahren somit *ununterbrochen* mit dem Opfern fort.“).

„君“, jun („der Regierende“, „Oberhaupt“): Zur Verwendung und Bedeutung des Zeichens „君“, jun, siehe Kapitel 26 (Jiaben: „〔重〕 142 爲至（輕）根。清（靜）爲趨（躁）君。是以君子衆（終）日行。不離（離）其留（輜）重。“ / „[...] ist die Wurzel des Leichten. Ruhe ist das Oberhaupt der Unruhe. Deshalb verlassen *die Edlen*, wenn sie *viele Tage reisen*, *ihre Transportwagen* nicht.“, Jiaben: „若何萬乘之王。而以身至（輕）於天下。至（輕）則失本。趨（躁）則失君。“ / „Wie können *Könige* mit zehntausend Wagen *sich selbst leichter nehmen als die Welt? Nehmen sie sich selbst leicht*, dann verlieren sie die Wurzel. Sind sie *unruhig*, verlieren sie das Oberhaupt.“), 31 („君子居則貴左。用兵則貴右。兵者不祥之器。非君子之器。“ / „Im Verbleiben schätzen die Edlen die linke Seite, im Waffengebrauch schätzen sie die rechte Seite. Waffen sind keine glückbringenden Geräte. Sie sind nicht die Geräte der Edlen.“ Siehe auch die Version der Seidentexte und die des Bambustextes C.), 70 („言有宗。事有君。“ / „Die Rede hat einen Vorfahren. Die Angelegenheiten haben ein Oberhaupt.“).

L

„利“, li („scharf“, „nutzen“, „Vorteil“, „Eigennützigkeit“):²¹ Zur Verwendung und Bedeutung des Zeichens „利“, li, siehe Kapitel 8 („上善若水。水善利萬物而不爭。“ / „Die Besten sind wie das Wasser. Das Wasser ist gut darin, den ‘zehntausend Dingen’ von Nutzen zu sein, doch es konkurriert nicht mit ihnen.“ Siehe allerdings auch die Version der Seidentexte.), 11 („故有之以爲利。無之以爲用。“ / „Daher, ist etwas vorhanden, macht es dadurch Nützlichkeit; ist etwas nicht da, macht es dadurch Verwendbarkeit.“ Siehe auch meine Übersetzung der Seidentexte.), 19 („絕巧棄利。盜賊無有。“ / „Man breche mit der Kunstfertigkeit, gebe die Eigennützigkeit auf, und Räuber und Diebe wird es keine geben.“), 36 („魚不可脫於淵。國之利器不可以示人。“ / „Fische *darf* man dem tiefen Wasser nicht entziehen. Die nützlichen/scharfen Geräte eines Landes darf man nicht verwenden, um Menschen zu leiten.“), 53 („服文綵。帶利劍。“ / „Sie [, die Herrschenden,] sind elegant gekleidet, sie tragen scharfe Schwerter, ...“), 56 („不可得而利。不可得而害。“ / „Man kann es nicht erlangen und ihm nutzen, man kann es nicht erlangen und ihm schaden.“), 57 („民多利器。國家滋昏。“ / „Je mehr nützliche Geräte die Leute haben, desto chaotischer sind Land *und* Familie.“), 73 („此兩者或利或害。“ / „Von diesen beiden ist eines vorteilhaft, eines schädlich.“), 81 („天之道。利而不害。“ / „Das Dao des Himmels ist es, zu nutzen, doch nicht zu schaden.“).

M

„美“, mei („(als) schön (empfinden)“, „loben/preisen“, „schön machen / beschönigen“): Zur Verwendung und Bedeutung des Zeichens „美“, mei, siehe Kapitel 2 („天下皆知美之爲美。斯惡已。皆知善之爲善。斯不善已。“ / „Wenn jeder in der Welt das [sogenannte] Schöne als schön kennt, *dann* ist es bereits zu verabscheuen. Wenn jeder das [sogenannte] Gute *als gut* kennt, dann ist es bereits ungut.“ Siehe auch die Version der Seidentexte und die des Bambustextes A.), 20 (Jiabao: „美之與惡。其相去何若。“ / „*Als schön empfinden und verabscheuen*, wie weit liegen sie auseinander?“), 31 („勝而不美。而美之者。是樂殺人。“ / „*Wenn man siegt*, beschönigt man nicht. Wer dies *dennoch* beschönigt, der erfreut sich am Töten von Menschen.“), 62 („美言可以市。尊行可以加人。“ / „Mit lobendem Reden kann man [gut] tauschen, ehrenwertes Verhalten kann man den Menschen hinzufügen.“), 80 („甘其食。美其服。安其居。樂其俗。“ / „Betrachten sie ihre Nahrung als wohlschmeckend, finden sie ihre Bekleidung schön, sind sie im Frieden

²¹ Siehe 《漢語大字典》，第一卷，329-330頁。

mit ihrer Bleibe (ihrem Wohnort), erfreuen sie sich an ihren Gebräuchen, ...“), 81 („信言不美。美言不信。“ / „Vertrauenswürdige Reden sind nicht beschönigend. Beschönigendes Reden ist nicht vertrauenswürdig.“).

„門“, men („Tor“): Zur Verwendung und Bedeutung des Zeichens „門“, men, siehe die Kapitel 1 („玄之又玄。衆妙之門。“ / „Unergründlich und nochmals unergründlich sind sie das Tor zu den vielen Feinheiten.“), 6 („玄牝之門。是謂天地根。“ / „Das Tor des unergründlichen Weiblichen wird die Wurzel von Himmel und Erde genannt.“), 10 (Yiben: „天門啓闔。能爲雌乎。“ / „Im *Öffnen* und Schließen der Tore des Himmels kannst Du da *weiblich sein*?“), 52 („塞其兌。閉其門。終身不勤。開其兌。濟其事。終身不救。“ / „Verstopft man die Öffnungen und schließt die Tore, ist man bis ans Ende seines Lebens ohne Mühsal. Öffnet man die Öffnungen und fügt den Angelegenheiten [etwas] hinzu, ist man für den Rest des Lebens nicht mehr zu retten.“), 56 („塞其兌。閉其門。挫其銳。解其分。和其光。同其塵。是謂玄同。“ / „Sie verstopfen die Öffnungen. Sie schließen die Tore. Sie machen das Scharfe stumpf. Sie lösen Differenzen auf. Sie harmonisieren das Strahlende. Sie sind eins mit dem Gewöhnlichen. Dies wird das unergründliche Eins-Sein genannt.“).

„妙“, miao („wundersam“, „fein und winzig“): Zur Verwendung und Bedeutung des Zeichens „妙“, miao, siehe die Kapitel 1 („故常無欲。以觀其妙。“ / „Daher, beständig ohne Begehren betrachtet man das Feine (Winzige).“, „玄之又玄。衆妙之門。“ / „Unergründlich und nochmals unergründlich sind sie das Tor zu den vielen Feinheiten.“), 15 („古之善爲士者。微妙玄通。“ / „Die, die in alter Zeit als „Shi“ gut waren, waren wundersam und unergründlich durchdringend.“), 27 („是謂要妙。“ / „Dies wird das Zentrale und Feine genannt.“).

„明“, ming („klar / klarsichtig (sein)“, „hell“, „erhellen“, „verstehen“): Zur Verwendung und Bedeutung des Zeichens „明“, ming, siehe die Kapitel 10 („明白四達。能無爲乎。“ / „Für ein klares und umfassendes Verständnis der Welt kannst Du da ohne ein Handeln sein?“ Siehe allerdings auch die Version des Yibens.), 16 („知常曰明。“ / „Zu wissen beständig zu sein heißt klarsichtig sein.“ Siehe auch die Version der Seidentexte.), 22 („不自見。故明。“ / „Sie stellen sich selbst nicht zur Schau, daher sind sie klar (*ming*).“), 24 („自見者不明。“ / „Wer sich selbst zur Schau stellt, ist nicht klar (*ming*).“), 27 („是以聖人常善救人。故無棄人。常善救物。故無棄物。是謂襲明。“ / „Deshalb sind Menschen des Einklangs beständig gut darin, Menschen zur Seite zu stehen, daher geben sie keine Menschen auf. Sie sind beständig gut darin, den Dingen zur Seite zu stehen, daher geben sie keine

Dinge auf. Dies nennt man, der Klarheit folgen.“ Siehe auch die Version der Seidentexte.), 33 („知人者智。自知者明。“ / „Wer andere Menschen versteht, ist gelehrt. Wer sich selbst versteht, ist klar.“), 36 („將欲歛之。必固張之。將欲弱之。必固強之。將欲廢之。必固興之。將欲奪之。必固與之。是謂微明。“ / „Was man zusammenzuziehen begehrt, muß ursprünglich ausgedehnt worden sein. Was man zu schwächen begehrt, muß ursprünglich gestärkt worden sein. Was man aufzugeben begehrt, muß ursprünglich aufgerichtet worden sein. Was man wegzunehmen begehrt, muß ursprünglich gegeben worden sein. Dies wird winzige Klarheit genannt.“), 41 („明道若昧。“ / „Das helle Dao scheint dunkel zu sein. Siehe auch die Version des Yibens.“), 52 („見小曰明。守柔曰強。用其光。復歸其明。無遺身殃。“ / „Das Kleine zu sehen, heißt klarsichtig sein. Sich an das Weichsein zu halten, heißt stark sein. Verwendet man seinen Glanz, um zu seiner Klarsichtigkeit zurückzukehren, erleidet man nicht das Unheil, sich selbst zu verlieren.“), 55 („知和曰常。知常曰明。“ / „Zu harmonisieren *wissen* heißt beständig sein. *Zu wissen beständig zu sein* heißt klarsichtig sein.“ Siehe allerdings auch die Version des Jiabens und die des Bambustextes A.), 65 („古之善爲道者。非以明民。將以愚之。“ / „Diejenigen in alter Zeit, die *gut waren* im Praktizieren des Dao, haben die Leute nicht aufgeklärt, sie haben sie simpel gehalten.“).

„母“, mu („Mutter“): Das Zeichen „母“, mu, wird im 《說文》, shuo wen, so erklärt: „母牧也。“ („Mu bedeutet hüten/großziehen.“).²² Zum Zeichen „母“, mu, siehe Kapitel 1 („有名萬物之母。“ / „Das Benannte ist die Mutter der ‘zehntausend Dinge’.“), 20 (Jiaben: „我欲獨異於人。而貴食母。“ / „Ich alleine bin anders als die anderen Menschen und schätze die nährnde Mutter.“), 25 („有物混成。先天地生。寂兮寥兮。獨立不改。周行而不殆。可以爲天下母。“ / „Es gibt etwas, was durch ein Zusammenfließen entstanden ist. Es ist vor Himmel und Erde geboren. Klanglos und leer steht es alleine und ändert sich nicht. *Es bewegt sich in Zyklen und ist nicht in Gefahr*. Es kann gelten als die Mutter der Welt.“), 52 („天下有始。以爲天下母。“ / „Die Welt hat einen Anfang. Er wird angesehen als die Mutter der Welt.“), 59 („有國之母。可以長久。“ / „Hat man die Mutter des Landes, kann man lange wahren.“).

„牡“, mu („das Männliche“): Zur Verwendung und Bedeutung des Zeichens „牡“, mu, siehe Kapitel 55 (Yiben: „未知牝牡之會而媵怒。精之至也。“ / „Daß es noch nichts von der *Vereinigung* des Weiblichen und des Männlichen weiß, doch *sein Penis sich erregt*, ist der Höhepunkt der Lebensenergie.“) und 61 (Jiaben: „大邦者

²² Siehe 《漢語大字典》, 第四卷, 2380-2381頁。

下流也。天下之牝。天下之郊（交）也。牝恆以觀（靜）勝牡。爲其觀（靜）〔也。48故〕宜爲下。“ / „Ein großes *Land* entspricht dem Unterlauf eines Gewässers. *Es ist das Weibliche der Welt. In der Paarung in der Welt siegt das Weibliche beständig über das Männliche, indem es ruhig ist. Weil es ruhig ist, [...] ist es angebracht, unten zu sein.*“). In diesem Zusammenhang siehe des weiteren auch das Zeichen „雄“, xiong („das Männliche“).

P

„牝“, pin, das ich als „das Weibliche“ übersetze, bezeichnet eigentlich das Muttertier und bezieht sich nicht allein, wie man dem Radikal entnehmen könnte, auf dem Rind verwandte Tiere.²³ Zur Verwendung und Bedeutung des Zeichens „牝“, pin, siehe Kapitel 6 („谷神不死。是謂玄牝。玄牝之門。是謂天地根。“ / „Der Geist des Bergtals stirbt nicht. Dies wird das unergründliche Weibliche genannt. Das Tor des unergründlichen Weiblichen wird die Wurzel von Himmel und Erde genannt.“), 55 (Yiben: „未知牝牡之會而媵怒。精之至也。“ / „Daß es noch nichts von der *Vereinigung* des Weiblichen und des Männlichen weiß, doch *sein Penis sich erregt*, ist der Höhepunkt der Lebensenergie.“) und 61 (Jiaben: „大邦者下流也。天下之牝。天下之郊（交）也。牝恆以觀（靜）勝牡。爲其觀（靜）〔也。48故〕宜爲下。“ / „Ein großes *Land* entspricht dem Unterlauf eines Gewässers. *Es ist das Weibliche der Welt. In der Paarung in der Welt siegt das Weibliche beständig über das Männliche, indem es ruhig ist. Weil es ruhig ist, [...] ist es angebracht, unten zu sein.*“). In diesem Zusammenhang siehe des weiteren auch das Zeichen „雌“, ci („das Weibliche“).

Q

„奇“, qi/ji,²⁴ und „畸“, ji/qi,²⁵ bedeuten „andersartig“, „ungewöhnlich“, „nicht regelmäßig“. Zur Verwendung und Bedeutung des Zeichens „奇“, qi, siehe Kapitel 57 („以正治國。以奇用兵。“ / „Mit dem Vorbildlichen regiert man ein Land. Mit dem Abweichenden verwendet man Waffen.“, „人多伎巧。奇物滋起。“ / „Je mehr Kunstfertigkeiten die Menschen besitzen, desto mehr abweichende Dinge entstehen.“ Siehe allerdings auch das Jiaben und die Version des Bambustextes A.), 58 („其無正。正復爲奇。善復爲妖。“ / „Gibt es kein Vorbild (im Leiter eines Volkes), wird das Vorbildliche wieder zum Abweichenden, das Gute wird wieder zum

²³ Siehe 《漢語大字典》，第三卷，1800頁。

²⁴ Siehe 《漢語大字典》，第一卷，533-534頁。

Schlechten.“) und 74 („若使民常畏死而爲奇者吾得執而殺之。孰敢。“ / „Wenn man die Leute beständig den Tod fürchten läßt und die Abweichler, wenn man sie faßt, tötet, wer wagt es dann [noch abzuweichen]?“).

„器“, qi („Gefäß“, „Gerät“, „Fähigkeiten/Talente“):²⁶ Zur Verwendung und Bedeutung des Zeichens „器“, qi, siehe Kapitel 11 („埴埴以爲器。當其無。有器之用。“ / „Man knetet Ton, *wodurch* man Gefäße macht. Durch ein Nichts gibt es die Verwendung der Gefäße.“ Siehe auch die Version der Seidentexte.), 28 („樸散則爲器。“ / „Wenn sich die Ursprünglichkeit auflöst, werden daraus Gefäße.“), 29 („天下神器。不可爲也。“ / „Die Welt ist ein magisches Gefäß, man darf es nicht [manipulativ] behandeln.“), 31 („夫佳兵者不祥之器。“ / „Waffen sind keine glückbringenden Geräte.“), 36 („國之利器不可以示人。“ / „Die nützlichen/scharfen Geräte eines Landes darf man nicht verwenden, um Menschen zu leiten.“), 41 („大器晚成。“ / „Ein großes Gefäß wird spät vollendet.“ Siehe auch die Version des Yibens und die des Bambustextes B.), 51 (Jiabens: „道生之而德畜之。物刑（形）之而器成之。“ / „Das Dao gebiert sie, *und* die Tugend zieht sie groß. Die Dinge geben ihnen Form, *und die Gefäße* vollenden sie.“), 57 („民多利器。國家滋昏。“ / „Je mehr nützliche Geräte die Leute haben, desto chaotischer sind Land *und Familie*.“), 67 („不敢爲天下先。故能成器長。“ / „Es nicht wagen, sich an die Spitze der Welt zu stellen, daher kann man zum Leiter der Gefäße werden.“ Siehe allerdings auch die Version der Seidentexte.) und 80 („使有什伯之器而不用。“ / „Man lasse sie Geräte für Dutzende und Hunderte *haben*, doch verwende sie nicht.“ Siehe auch die Version der Seidentexte.).

„棄“, qi („aufgeben“): Zur Verwendung und Bedeutung des Zeichens „棄“, qi, siehe Kapitel 19 („絕聖棄智。民利百倍。絕仁棄義。民復孝慈。絕巧棄利。盜賊無有。“ / „Man breche mit den Vorbildern, gebe die Gelehrsamkeit auf, und den Leuten ist hundertfach gedient. Man breche mit der ‘Menschlichkeit’, gebe die ‘Rechtschaffenheit’ auf und die Leute kehren zurück zu ‘kindlicher Pietät’ und ‘elterlicher Zuwendung’. Man breche mit der Kunstfertigkeit, gebe die Eigennützigkeit auf und Räuber und Diebe wird es keine geben.“ Beachte Bambustext A.), 27 („是以聖人常善救人。故無棄人。常善救物。故無棄物。“ / „Deshalb sind Menschen des Einklangs beständig gut darin, Menschen zur Seite zu stehen, daher geben sie keine Menschen auf. Sie sind beständig gut darin, den Dingen zur Seite zu stehen, daher geben sie keine Dinge auf.“ Siehe allerdings auch die Version der

²⁵ Siehe 《漢語大字典》，第四卷，2545-2546頁。

²⁶ Siehe 《漢語大字典》，第一卷，690-691頁。

Seidentexte.) und 62 („人之不善。何棄之有。“ / „Die Nichtguten unter den Menschen, warum sollte man ihr Vorhandensein aufgeben?“).

„強“, qiang/jiang, bedeutet „stark“, „stärken“, „gewalttätig“, „sich anstrengen“, „erzwingen“, „steif“.²⁷ Zur Verwendung und Bedeutung des Zeichens „強“, qiang/jiang, siehe Kapitel 3 („是以聖人之治。虛其心。實其腹。弱其志。強其骨。“ / „Deshalb [besteht] das Regieren der Menschen des Einklangs [darin], die Herzen zu leeren und die Mägen zu füllen; die Ambitionen zu schwächen und die Knochen zu stärken.“), 15 („夫唯不可識。故強爲之容。“ / „Weil man sie nicht kennen konnte, daher [kann ich] sie nur unzureichend beschreiben:...“). Siehe allerdings die Version des Bambustextes A.), 25 („強爲之名曰大。“ / „Ihm eine Beschreibung aufnötigend nenne ich es groß.“), 29 („故物或行或隨。或歔或吹。或強或羸。或挫或隳。“ / „Daher gehen manche Wesen [voran], manche folgen; manche stoßen langsam Luft aus, manche stoßen hastig Luft aus; manche sind kräftig, manche sind schwächlich; manche machen kaputt, manche zerstören.“; siehe allerdings auch die Seidentexte), 30 („以道佐人主者。不以兵強天下。“ / „Diejenigen, die mit dem Dao einem Oberhaupt von Menschen zur Seite stehen, üben nicht mit Waffen Zwang auf die Welt aus.“, „善有果而已。不敢以取強。“ / „Sie sind gut darin, ein Ergebnis zu erlangen und belassen es dabei. Sie wagen nicht, das Ausüben von Zwang zu wählen.“, „果而勿強。“ / „Hat man ein Ergebnis erlangt, so übe man keinen Zwang aus.“ Siehe allerdings auch die Seidentexte und Bambustext A.), 33 („自勝者強。“ / „Wer sich selbst besiegt, gibt sich Mühe (ist stark).“, „強行者有志。“ / „Wer sich in seinem Handeln Mühe gibt, hat Ambitionen.“), 36 („將欲弱之。必固強之。“ / „Was man zu schwächen begehrt, muß ursprünglich gestärkt worden sein.“, „柔弱勝剛強。“ / „Das Weiche und Schwache besiegt das Harte und Starke.“), 42 („強梁者不得其死。“ / „Die Gewalttätigen sterben keines natürlichen Todes.“), 52 („守柔曰強。“ / „Sich an das Weichsein zu halten, heißt stark sein.“), 55 („益生曰祥。心使氣曰強。“ / „Dem Leben etwas hinzufügen heißt Unheilvolles [tun]. Wenn das Herz (*xin*) das Qi lenkt, heißt [dies] zu erzwingen.“), gesamtes Kapitel 76 und 78 („天下莫柔弱於水。而攻堅強者莫之能勝。以其無以易之。弱之勝強。柔之勝剛。天下莫不知。莫能行。“ / „In der Welt ist nichts weicher und schwächer als das Wasser. Doch im Angreifen des Festen und Starken kann es nicht besiegt werden, da es nichts gibt, wodurch es verändert werden könnte. Daß das Schwache das Starke besiegt, daß das Weiche das Harte besiegt, es gibt niemanden in der Welt, der dies nicht weiß, niemand kann es

²⁷ Siehe 《漢語大字典》，第二卷，999-1000頁。

praktizieren.“).

„輕“, qing („leicht“, „leicht nehmen“):²⁸ Zur Verwendung und Bedeutung des Zeichens „輕“, qing („leicht“, „leicht nehmen“),²⁹ siehe Kapitel 26 („重爲輕根。靜爲躁君。 / „Das Schwere ist die Wurzel des Leichten. Ruhe ist das Oberhaupt der Unruhe.“, „奈何萬乘之主。而以身輕天下。輕則失本。躁則失君。 / „Wie können Herrscher über zehntausend Wagen wegen sich selbst die Welt leicht nehmen? Nehmen sie sie leicht, dann verlieren sie die Wurzel. Sind sie unruhig, verlieren sie das Oberhaupt.“ Siehe allerdings auch die Version der Seidentexte.), 63 („輕諾必寡信。 / „Leichtfertigen Versprechen ist zwangsläufig wenig zu vertrauen.“ Diese Passage ist nicht in Bambustext A enthalten.), 69 („禍莫大於輕敵。輕敵幾喪吾寶。 / „Es gibt kein größeres Unheil, als den Gegner leicht zu nehmen. Wenn ich den Gegner leicht nehme, bin ich nahe daran, meine Schätze zu verlieren.“ Siehe allerdings auch die Version der Seidentexte.), 75 („民之輕死。以其上求生之厚。是以輕死。 / „Daß die Leute den Tod leicht nehmen, liegt daran, daß ihre Oberen zu viel vom Leben verlangen.“ Siehe allerdings auch die Version der Seidentexte.).

„巧“, qiao („Kunstfertigkeit“, „falsch/heuchlerisch“):³⁰ Zur Verwendung und Bedeutung des Zeichens „巧“, qiao, siehe Kapitel 19 („絕巧棄利。盜賊無有。 / „Man breche mit der Kunstfertigkeit, gebe die Eigennützigkeit auf, und Räuber und Diebe wird es keine geben.“), 45 („大巧若拙。 / „Große Kunstfertigkeit scheint ungeschickt zu sein.“) und 57 („人多伎巧。奇物滋起。 / „Je mehr Kunstfertigkeiten die Menschen besitzen, desto mehr abweichende Dinge entstehen.“ Siehe allerdings auch die Version des Jiabens und die des Bambustextes A.).

„窮“, qiong („Ende“, „erschöpfen“): Zur Verwendung und Bedeutung des Zeichens „窮“, qiong, siehe Kapitel 5 („多言數窮。不如守中。 / „Viel reden ist rasch am Ende. Dies ist nicht so gut, wie sich an das Leersein (die Mitte) zu halten.“ Siehe allerdings auch die Version der Seidentexte.) und 45 („大盈若沖。其用不窮。 / „Große Fülle scheint leer zu sein. In der Verwendung nimmt sie kein Ende.“).

R

„仁“, ren („Mitmenschlichkeit / Menschlichkeit“, „'menschlich' sein“): Zur Verwendung und Bedeutung des Zeichens „仁“, ren, siehe Kapitel 5 („天地不仁。以萬物

²⁸ Siehe 《漢語大字典》，第五卷，3534頁。

²⁹ Siehe 《漢語大字典》，第五卷，3534頁。

³⁰ Siehe 《漢語大字典》，第一卷，412頁。

爲芻狗。聖人不仁。以百姓爲芻狗。“ / „Himmel und Erde sind nicht „ren“. Die 'zehntausend Dinge' sind für sie Stroh Hunde. Menschen des Einklangs sind nicht „ren“. Die Leute sind für sie Stroh Hunde.“), 8 („居善地。心善淵。與善仁。言善信。正善治。事善能。動善時。“ / „Im Verbleiben sind sie gut wie die Erde, im Herzen sind sie gut in Tiefe, im Geben sind sie gut in *Herzlichkeit*, im Reden sind sie gut in Vertrauenswürdigkeit, im Regieren sind sie gut im Ordnen, bei Aufgaben sind sie gut in der Nutzung von Fähigkeiten, in Aktivitäten sind sie gut in der Wahl des richtigen Zeitpunktes.“ Siehe allerdings auch die Seidentexte.), 18 („大道廢。有仁義。“ / „Weil das große Dao aufgegeben worden ist, gibt es 'Menschlichkeit' und 'Rechtschaffenheit'.“), 19 („絕仁棄義。民復孝慈。“ / „Man breche mit der 'Menschlichkeit', gebe die 'Rechtschaffenheit' auf, und die Leute kehren zurück zu 'kindlicher Pietät' und 'elterlicher Zuwendung'.“ Siehe auch Bambustext A.) und 38 („上仁爲之而無以爲。“ / „Jene von hoher 'Menschlichkeit' handeln, doch ist da nichts, wofür sie handeln.“, „故失道而後德。失德而後仁。失仁而後義。失義而後禮。“ / „Daher, wenn das Dao verloren ist, kommt danach die Tugend. Wenn die Tugend verloren ist, kommt danach die 'Menschlichkeit'. Wenn die 'Menschlichkeit' verloren ist, kommt danach die 'Rechtschaffenheit'. Wenn die 'Rechtschaffenheit' verloren ist, kommen danach die Riten.“).

„容“, rong („aufnehmen“, „verwenden“, „Aussehen“ oder „preisen“, „besingen“ als Lehnzeichen für „頌“, rong/song):³¹ Zur Verwendung und Bedeutung des Zeichens „容“, rong, siehe Kapitel 15 („古之善爲士者。微妙玄通。深不可識。夫唯不可識。故強爲之容。“ / „Die, die in alter Zeit als „Shi“ gut waren, waren wundersam und unergründlich durchdringend. Sie waren so tiefgründig, daß man sie nicht kennen konnte. *Weil man sie nicht kennen konnte, daher [kann ich] sie nur unzureichend beschreiben: ...*“ Siehe auch die Version des Bambustextes A.), 16 („知常容。容乃公。“ / „Zu wissen beständig zu sein ist aufnahmefähig sein. Ist man aufnahmefähig, dann ist man ohne Vorlieben.“), 21 („孔德之容。惟道是從。“ / „In seinen Bewegungen folgt die leere Tugend alleine dem Dao.“) und 50 („兵無所容其刃。“ / „Waffen haben nichts, wo sie ihre Klingen verwenden könnten.“).

„柔“, rou („weich (sein)“, „geschmeidig (sein)“): Zur Verwendung und Bedeutung des Zeichens „柔“, rou, siehe Kapitel 10 („專氣致柔。能嬰兒乎。“ / „Im Konzentrieren des Qi zur Erlangung äußerster Weichheit kannst Du da [wie] ein Kleinkind sein?“), 36 („柔弱勝剛強。“ / „Das Weiche und Schwache besiegt das *Harte* und

³¹ Siehe 《漢語大字典》，第二卷，933-935頁 und 《漢語大字典》，第七卷，4362頁。

Starke.“), 43 („天下之至柔。馳騁天下之至堅。“ / „Das Weicheste in der Welt reitet das Festeste in der Welt.“), 52 („見小曰明。守柔曰強。“ / „Das Kleine zu sehen, heißt klarsichtig sein. Sich an das Weichsein zu halten, heißt stark sein.“), 55 („骨弱筋柔而握固。“ / „Die Knochen sind schwach, die Sehnen weich, doch sein Halten ist fest.“), 76 (Siehe ganzes Kapitel.), 78 („天下莫柔弱於水。而攻堅強者莫之能勝。以其無以易之。弱之勝強。柔之勝剛。天下莫不知。莫能行。“ / „In der Welt ist nichts weicher und schwächer als das Wasser. Doch im Angreifen des Festen und Starken kann es nicht besiegt werden, da es nichts gibt, wodurch es verändert werden könnte. Daß das Schwache das Starke besiegt, daß das Weiche das Harte besiegt, es gibt niemanden in der Welt, der dies nicht weiß, niemand kann es praktizieren.“).

„銳“, rui („Schärfe“, „schärfen“): Zur Verwendung und Bedeutung des Zeichens „銳“, rui, siehe Kapitel 4 („挫其銳。解其紛。和其光。同其塵。“ / „Es macht das Scharfe stumpf, es löst Differenzen auf, es harmonisiert das Strahlende, es ist eins mit dem Gewöhnlichen.“) und 56 („塞其兌。閉其門。挫其銳。解其分。和其光。同其塵。是謂玄同。“ / „Sie verstopfen die Öffnungen. Sie schließen die Tore. Sie machen das Scharfe stumpf. Sie lösen Differenzen auf. Sie harmonisieren das Strahlende. Sie sind eins mit dem Gewöhnlichen. Dies wird das unergründliche Eins-Sein genannt.“).

„弱“, ruo („schwach“, „schwächen“): Zur Verwendung und Bedeutung des Zeichens „弱“, ruo, siehe Kapitel 3 („是以聖人之治。虛其心。實其腹。弱其志。強其骨。“ / „Deshalb [besteht] das Regieren der Menschen des Einklangs [darin], die Herzen zu leeren und die Mägen zu füllen; die Ambitionen zu schwächen und die Knochen zu stärken.“), 36 („將欲弱之。必固強之。“ / „Was man zu schwächen begehrt, muß ursprünglich gestärkt worden sein.“, „柔弱勝剛強。“ / „Das Weiche und Schwache besiegt das *Harte* und Starke.“), 40 („反者道之動。弱者道之用。“ / „Umkehren ist die Bewegung des Dao. Schwach sein ist die Anwendung des Dao.“), 55 („骨弱筋柔而握固。“ / „Die Knochen sind schwach, die Sehnen weich, doch sein Halten ist fest.“), 76 („人之生也柔弱。其死也堅強。萬物草木之生也柔脆。其死也枯槁。“ / „Wenn Menschen geboren werden, sind sie weich und schwach. Wenn sie tot sind, sind sie fest und steif. Wenn die ‘zehntausend Dinge’, Gräser und Hölzer entstehen, sind sie weich und zerbrechlich. Wenn sie tot sind, sind sie vertrocknet und ausgedörrt.“; siehe des weiteren das gesamte Kapitel) und 78 („天下莫柔弱於水。而攻堅強者莫之能勝。以其無以易之。弱之勝強。柔之勝剛。天下莫不知。莫能行。“ / „In der Welt ist nichts weicher und schwächer als

das Wasser. Doch im Angreifen des Festen und Starken kann es nicht besiegt werden, da es nichts gibt, wodurch es verändert werden könnte. Daß das Schwache das Starke besiegt, daß das Weiche das Harte besiegt, es gibt niemanden in der Welt, der dies nicht weiß, niemand kann es praktizieren.“).

S

„嗇“, se („sparsam sein“, „Sparsamkeit“): Zur Verwendung und Bedeutung des Zeichens „嗇“, se, siehe Kapitel 59 („治人事天莫若嗇。夫唯嗇。是謂早服。“ / „Im Regieren der Menschen und im Dienste für den Himmel ist nichts so gut, wie sparsam zu sein. Nur, wenn man sparsam ist, wird dies genannt, frühzeitig [dem Dao] folgen.“ Siehe auch Bambustext B.). Siehe auch das Zeichen „儉“, jian („sparsam sein“, „Sparsamkeit“, „sich einschränken“), in Kapitel 67 („二曰儉。“ / „Der zweite heißt Sparsamkeit.“).

„傷“, shang („verletzen“, „schaden“): Zur Verwendung und Bedeutung des Zeichens „傷“, shang, siehe Kapitel 60 („以道莅天下。其鬼不神。非其鬼不神。其神不傷人。非其神不傷人。聖人亦不傷人。夫兩不相傷。故德交歸焉。“ / „Tritt man mit dem Dao an die Welt heran, besitzen die Geister der Verstorbenen keine Wirkkraft. Nicht, daß die Geister keine Wirkkraft hätten, ihre Wirkkraft schadet den Menschen nicht. Nicht nur, daß ihre Wirkkraft den Menschen nicht schadet, [sogenannte] heilige Menschen schaden *den Menschen* auch nicht. Weil sie beide der Gegenseite nicht schaden, daher verbindet sich ihre Tugend und kehrt [zu ihnen (den Leuten)] zurück.“), 74 („夫代大匠斲者。希有不傷其手矣。“ / „Von denen, die anstelle des Zimmermannmeisters fällen, gibt es selten welche, die ihre Hand nicht verletzen.“). Siehe auch das Zeichen „害“, hai („schaden“), weiter oben.

„身“, shen („Körper“, „man selbst“): Zur Verwendung und Bedeutung des Zeichens „身“, shen, siehe Kapitel 7 („是以聖人後其身而身先。外其身而身存。“ / „Deshalb stellen Menschen des Einklangs sich selbst hinten an und dennoch stehen sie selbst vorne. Sie halten sich selbst heraus und dennoch sind sie selbst präsent.“ Siehe auch die Version der Seidentexte.), 9 („功遂身退。天之道。“ / „Sich zurückziehen, nachdem die Aufgaben erledigt sind, ist das Dao des Himmels.“), 13 („貴大患若身。“ / „Eine große Sorge so wichtig nehmen wie sich selbst.“ Des weiteren siehe den ganzen Rest des Kapitels.), 16 („沒身不殆。“ / „... Bis zum Ende seines Lebens ist man nicht in Gefahr.“), 26 („奈何萬乘之主。而以身輕天下。“ / „Wie können Herrscher über zehntausend Wagen wegen sich selbst die Welt

leicht nehmen?“), 44 („名與身孰親。身與貨孰多。“ / „Reputation oder man selbst, was steht einem näher? Sich selbst oder Wertsachen, was [schätzt man] mehr?“), 52 („既知其子。復守其母。沒身不殆。“ / „Wenn man die Kinder versteht und hält sich wiederum an die Mutter, so ist man bis zum Lebensende nicht in Gefahr.“), 54 („修之於身。其德乃眞。“ / „Praktiziert man dies in sich selbst, dann wird die Tugend authentisch sein.“), 66 (Bambustext A: „聖人之才（在）民前也。以身後之。其才（在）民上也。以言下之。“ / „Daß Menschen des Einklangs sich vor den Leuten befinden, liegt daran, daß sie sich selbst hinter sie begeben. Daß sie sich über den Leuten befinden, liegt daran, daß sie sich im Reden unter sie stellen.“).

„神“, shen („Geist“, „Geister“, „magisch/wundersam“):³² Zur Verwendung und Bedeutung des Zeichens „神“, shen, siehe Kapitel 6 („谷神不死。是謂玄牝。“ / „Der Geist des Bergtals stirbt nicht. Dies wird das unergründliche Weibliche genannt.“), 29 („天下神器。不可爲也。爲者敗之。執者失之。“ / „Die Welt ist ein magisches Gefäß, man darf es nicht [manipulativ] behandeln. Wer [manipulativ] handelt, der zerstört es. Wer festhält, der verliert es.“ Siehe auch die Version des Yiben-Seidentextes.), 39 („神得一以靈。“ / „... erhielten die Geister das Eine, um ihre Wirkkräfte zu bekommen, ...“, „神無以靈將恐歇。“ / „Haben die Geister nichts, um ihre Wirkkräfte zu bekommen, fürchte ich, werden sie sich auflösen.“ Siehe allerdings auch die Versionen der Seidentexte.), 60 („以道莅天下。其鬼不神。非其鬼不神。其神不傷人。非其神不傷人。聖人亦不傷人。“ / „Tritt man mit dem Dao an die Welt heran, besitzen die Geister der Verstorbenen keine Wirkkraft. Nicht, daß die Geister keine Wirkkraft hätten, ihre Wirkkraft schadet den Menschen nicht. Nicht nur, daß ihre Wirkkraft den Menschen nicht schadet, [sogenannte] heilige Menschen schaden *den Menschen* auch nicht.“).

„勝“, sheng („siegen“): Zur Verwendung und Bedeutung des Zeichens „勝“, sheng („siegen“), siehe Kapitel 31 („兵者不祥之器。非君子之器。不得已而用之。恬淡爲上。勝而不美。而美之者。是樂殺人。“ / „Waffen sind keine glückbringenden Geräte. Sie sind nicht die Geräte der Edlen. Wenn sie nicht anders können, als sie zu gebrauchen, gelten Ruhe und Mäßigung als das Höchste. Wenn man siegt, beschönigt man nicht. Wer dies *dennoch* beschönigt, der erfreut sich am Töten von Menschen.“ Siehe allerdings auch die Version der Seidentexte und die des Bambustextes C. Im gleichen Kapitel: „戰勝以喪禮處之。“ / „Siegt man in einem Gefecht, sollte man dies wie eine Bestattungszeremonie behandeln.“), sowie Kapitel

³² Siehe 《漢語大字典》，第四卷，2392-2393頁。

33 („勝人者有力。自勝者強。“ / „Wer andere Menschen besiegt, hat Kraft. Wer sich selbst besiegt, gibt sich Mühe (ist stark).“), 36 („柔弱勝剛強。“ / „Das Weiche und Schwache besiegt das *Harte* und Starke.“), 45 („躁勝寒。靜勝熱。“ / „Aktivität besiegt Kälte. Ruhe besiegt Hitze.“), 61 („牝常以靜勝牡。“ / „Das Weibliche siegt beständig über das Männliche, indem es ruhig ist.“), 67 („夫慈以戰則勝。“ / „Die Fürsorglichkeit: kämpft man mit ihr, dann siegt man; ...“), 68 („善勝敵者不與。“ / „Jemand, der im Besiegen der Gegner gut ist, konkurriert nicht.“), 69 („故抗兵相加。哀者勝矣。“ / „Daher, wenn man die Waffen erhebt und aufeinandertrifft, gewinnt der, der Bedauern empfindet.“ Siehe allerdings auch die Version der Seidentexte.), 73 („天之道。不爭而善勝。“ / „Das Dao des Himmels ist es, nicht zu *konkurrieren*, doch gut zu sein im Siegen; ...“ Siehe auch die Version des Yibens.), 76 („是以兵強則不勝。“ / „*Deshalb*, sind Waffen starr, dann werden sie nicht siegen.“), 78 („天下莫柔弱於水。而攻堅強者莫之能勝。以其無以易之。弱之勝強。柔之勝剛。天下莫不知。莫能行。“ / „In der Welt ist nichts weicher und schwächer als das Wasser. Doch im Angreifen des Festen und Starke kann es nicht besiegt werden, da es nichts gibt, wodurch es verändert werden könnte. Daß das Schwache das Starke besiegt, daß das Weiche das Harte besiegt, es gibt niemanden in der Welt, der dies nicht weiß, niemand kann es praktizieren.“).

„聖人“, sheng ren („Menschen des Einklangs“): Zur Verwendung und Bedeutung des Begriffes „聖人“, sheng ren siehe Kapitel 2 („是以聖人處無爲之事。行不言之教。“ / „Deshalb verweilen Menschen des Einklangs in Angelegenheiten des Nicht-Handelns. Sie praktizieren ein Lehren des Nicht-Redens.“), 3 („是以聖人之治。虛其心。實其腹。弱其志。強其骨。“ / „Deshalb [besteht] das Regieren der Menschen des Einklangs [darin], die Herzen zu leeren und die Mägen zu füllen; die Ambitionen zu schwächen und die Knochen zu stärken.“), 5 („聖人不仁。以百姓爲芻狗。“ / „Menschen des Einklangs sind nicht „ren“. Die Leute sind für sie Stroh Hunde.“), 7 („是以聖人後其身而身先。外其身而身存。非以其無私邪。故能成其私。“ / „Deshalb stellen Menschen des Einklangs sich selbst hinten an und dennoch stehen sie selbst vorne. Sie halten sich selbst heraus und dennoch sind sie selbst präsent. Ist dies nicht, weil sie eben keine Eigeninteressen haben? Daher können sie ihre Eigeninteressen verwirklichen.“), 12 („是以聖人爲腹不爲目。“ / „Deshalb handeln Menschen des Einklangs für den Magen und nicht für die Augen.“), 22 („是以聖人抱一爲天下式。不自見。故明。不自是。故彰。不自伐。故有功。不自矜。故長。夫唯不爭。故天下莫能與之爭。“ / „Deshalb umfassen

Menschen des Einklangs die Einheit und werden zu einem Muster für die Welt. Sie stellen sich selbst nicht zur Schau, daher sind sie klar (*ming*). Sie sind nicht anmaßend, daher sind sie markant. Sie rühmen sich nicht selbst, daher sind sie verdienstvoll. Sie sind nicht überheblich, daher sind sie [in der] leitend[en Position]. Nur weil sie nicht konkurrieren, deshalb kann niemand *in der Welt* mit ihnen konkurrieren.“), 27 („是以聖人常善救人。故無棄人。常善救物。故無棄物。 “ / „Deshalb sind Menschen des Einklangs beständig gut darin, Menschen zur Seite zu stehen, daher geben sie keine Menschen auf. Sie sind beständig gut darin, den Dingen zur Seite zu stehen, daher geben sie keine Dinge auf.“), 29 („是以聖人去甚去奢去泰。 “ / „Deshalb nehmen Menschen des Einklangs Abstand vom Extremen, sie nehmen Abstand vom Verschwenderischen [und] sie nehmen Abstand vom Exzessiven.“), 47 („是以聖人不行而知。不見而名。不爲而成。 “ / „Deshalb gehen Menschen des Einklangs nicht, doch sie verstehen. Sie sehen nicht, doch sie [können] benennen. Sie handeln nicht, doch sie vollenden.“), 49 („聖人常無心。以百姓心爲心。 “ / „Menschen des Einklangs sind ohne beständige [eigene] Anliegen. Sie sehen die Anliegen der Leute als ihre Anliegen an.“, „聖人在天下。歟歟爲天下渾其心。 “ / „Menschen des Einklangs zeigen sich verschlossen in der Welt. Für die Welt trüben sie ihre Anliegen.“), 57 („故聖人云。我無爲而民自化。我好靜而民自正。我無事而民自富。我無欲而民自樸。 “ / „Daher sprechen Menschen des Einklangs: Ich handle nicht, und die Leute entfalten sich von alleine. Ich liebe es, ruhig zu sein, und die Leute sind von alleine vorbildlich. Ich bin ohne Angelegenheiten, und die Leute sind von alleine reich. Ich habe kein Begehren, und die Leute sind von alleine ursprünglich.“), 58 („是以聖人方而不割。廉而不剝。直而不肆。光而不耀。 “ / „Deshalb sind *Menschen des Einklangs* rechteckig, doch sie schneiden nicht; sie sind kantig, doch sie stechen nicht; sie sind direkt, doch sie sind nicht rücksichtslos; sie sind strahlend, doch sie blenden nicht.“ Siehe allerdings auch die Version des Yibens.), 60 („非其神不傷人。聖人亦不傷人。 “ / „Nicht, daß die Geister keine Wirkkraft hätten, ihre Wirkkraft schadet den Menschen nicht. Nicht nur, daß ihre Wirkkraft den Menschen nicht schadet, [sogenannte] heilige Menschen schaden *den Menschen* auch nicht.“), 63 („是以聖人終不爲大。故能成其大。 “ / „Deshalb tun Menschen des Einklangs nie Großes. Daher können sie Großes vollbringen.“ Diese Aussage ist nicht in Bambustext A enthalten. Auch in diesem Kapitel: „是以聖人猶難之。故終無難矣。 “ / „Deshalb gehen Menschen des Einklangs an Sachen heran, als seien sie schwierig. Daher gibt es nie [wirkliche] Schwierigkeiten.“), 64 („是以聖人無爲故無敗。無執故無失

。 “ / „Deshalb sind Menschen des Einklangs ohne ein Handeln, daher gibt es nichts Zerstörtes. Sie halten nicht fest, daher gibt es keinen Verlust.“, „是以聖人欲不欲。不貴難得之貨。學不學。復衆人之所過。以輔萬物之自然。而不敢爲。“ / „Deshalb begehren Menschen des Einklangs, nicht zu begehren. Sie schätzen keine Wertsachen hoch, die schwer erhältlich sind. Sie lernen, nicht zu lernen. Sie kehren zurück zu dem, woran eine Vielzahl von *Menschen* vorübergeht, um das ‘von sich aus Sein’ der ‘zehntausend Dinge’ zu unterstützen, und wagen nicht zu handeln.“ Siehe auch die Version des Bambustextes A und C.), 66 („是以聖人處上而民不重。處前而民不害。“ / „Deshalb, auch wenn *Menschen des Einklangs* oben verweilen, so empfinden die Leute sie doch nicht als schwer. Auch wenn sie vorne verweilen, so erleiden die Leute doch keinen Schaden.“ Siehe auch die Version der Seidentexte und die des Bambustextes A.), 70 („是以聖人被褐懷玉。“ / „Deshalb tragen Menschen des Einklangs [zwar] grobe Kleidung, [doch] sie tragen Jade an ihrer Brust.“), 72 („是以聖人自知不自見。自愛不自貴。“ / „Deshalb kennen Menschen des Einklangs sich selbst, doch stellen sich selbst nicht zur Schau. Sie gehen mit sich selbst sorgsam um, doch überbewerten sich selbst nicht.“), 77 („是以聖人爲而不恃。功成而不處。其不欲見賢。“ / „Deshalb handeln Menschen des Einklangs, doch stützen sich nicht darauf. Sind ihre Aufgaben erledigt, verweilen sie nicht darin. Sie möchten sich nicht als tüchtig darstellen.“ Siehe allerdings auch die Version des Yibens.), 81 („聖人不積。既以爲人。己愈有。既以與人。己愈多。“ / „Menschen des Einklangs häufen nicht an. Je mehr sie für andere Menschen tun, desto mehr haben sie selbst. Je mehr sie anderen Menschen geben, desto mehr [haben] sie selbst.“).

„實“, shi („füllen“, „das Feste / der Kern“, „das Wahre“): Zur Verwendung und Bedeutung des Zeichens „實“, shi, siehe Kapitel 3 („是以聖人之治。虛其心。實其腹。弱其志。強其骨。“ / „Deshalb [besteht] das Regieren der Menschen des Einklangs [darin], die Herzen zu leeren und die Mägen zu füllen; die Ambitionen zu schwächen und die Knochen zu stärken.“) und 38 („是以大丈夫處其厚不居其薄。處其實不居其華。“ / „Deshalb verweilen große Männer im Dicken, verbleiben nicht im Dünnen; verweilen im Kern, verbleiben nicht in der Verzierung.“).

„始“, shi („Anfang“, „anfangen“): Zur Verwendung und Bedeutung des Zeichens „始“, shi, siehe Kapitel 1 („無名天地之始。“ / „Das Namenlose ist der Anfang von Himmel und Erde.“), 14 („執古之道。以御今之有。能知古始。是謂道紀。“ / „Hält man sich an das Dao des Altertums, um das zu bewältigen, was jetzt vorhanden ist, *kann man* die Anfänge des Altertums verstehen. Dies wird der rote Faden

des Dao genannt.“), 32 („始制有名。名亦既有。夫亦將知止。知止可以不殆。“ / „Als man anfang abzutrennen, gab es Namen. Da es die Namen schon einmal gibt, sollte man auch wissen, wann man aufhören sollte. Wenn man weiß, wann man aufhören sollte, kann man Gefahren entgehen.“), 38 („前識者。道之華。而愚之始。“ / „Die im voraus ‘Wissenden’ sind eine [entstellende] Verzierung des Dao und der Anfang der Dummheit.“), 41 (Yiben: „夫唯道。善始且善成。“ / „Nur das Dao ist gut im Anfangen und gut im Vollenden.“), 52 („天下有始。以爲天下母。“ / „Die Welt hat einen Anfang. Er wird angesehen als die Mutter der Welt.“), 64 („千里之行。始於足下。“ / „Ein Weg von tausend Meilen beginnt unter den Füßen.“, „慎終如始。則無敗事。“ / „Ist man am Ende so vorsichtig wie zu Beginn, dann gibt es keine zerstörten (mißlungenen) Angelegenheiten.“).

„事“, shi („Aufgaben (erledigen)“, „Angelegenheit“): Zur Verwendung und Bedeutung des Zeichens „事“, shi, siehe Kapitel 2 („是以聖人處無爲之事。行不言之教。“ / „Deshalb verweilen Menschen des Einklangs in Angelegenheiten des Nicht-Handelns. Sie praktizieren ein Lehren des Nicht-Redens.“), 8 („居善地。心善淵。與善仁。言善信。正善治。事善能。動善時。“ / „Im Verbleiben sind sie gut wie die Erde, im Herzen sind sie gut in Tiefe, im Geben sind sie gut in *Herzlichkeit*, im Reden sind sie gut in Vertrauenswürdigkeit, im Regieren sind sie gut im Ordnen, bei Aufgaben sind sie gut in der Nutzung von Fähigkeiten, in Aktivitäten sind sie gut in der Wahl des richtigen Zeitpunktes.“), 17 („功成事遂。百姓皆謂我自然。“ / „Haben sie [ihre] Aufgaben vollbracht und [ihre] Angelegenheiten erledigt, sagen die Leute *alle*: ‘Wir sind von alleine so [, wie wir sind].’“), 23 (Jiaben: „故從事而道者同於道。德（得）者同於德（得）。者〈失〉者同於失。“ / „Daher, *wer sich im Erledigen von Angelegenheiten an das Dao hält*, ist eins mit dem Dao. Wer sich an die Tugend hält, ist eins mit der Tugend. Wer sich an den Verlust hält, ist eins mit dem Verlust.“), 30 („以道佐人主者。不以兵強天下。其事好還。“ / „Diejenigen, die mit dem Dao einem Oberhaupt von Menschen zur Seite stehen, üben nicht mit Waffen Zwang auf die Welt aus. Ihre Angelegenheiten mögen zurückkehren [zum Nicht-Handeln].“ Deutliche Textvariation in Bambustext A.), 31 („吉事尚左。凶事尚右。“ / „In glücklichen Angelegenheiten gibt man der linken Seite den Vorzug. In unheilvollen Angelegenheiten gibt man der rechten Seite den Vorzug.“ Siehe auch die Version der Seidentexte und die des Bambustextes C.), 48 („取天下常以無事。及其有事。不足以取天下。“ / „Die Welt nimmt man ein, indem man beständig ohne Angelegenheiten ist. Hat man jedoch Angelegenheiten, so ist [dies] nicht ausreichend, die Welt einzunehmen.“), 52 („開

其兌。濟其事。終身不救。“ / „Öffnet man die Öffnungen und fügt den Angelegenheiten [etwas] hinzu, ist man für den Rest des Lebens nicht mehr zu retten.“), 57 („以正治國。以奇用兵。以無事取天下。“ / „Mit dem Vorbildlichen regiert man ein Land. Mit dem Abweichenden verwendet man Waffen. Indem man ohne Angelegenheiten ist, nimmt man die Welt ein.“, „我無事而民自富。我無欲而民自樸。“ / „Ich bin ohne Angelegenheiten, und die Leute sind von alleine reich. Ich habe kein Begehren, und die Leute sind von alleine ursprünglich.“), 59 („治人事天莫若嗇。“ / „Im Regieren der Menschen und im Dienste für den Himmel ist nichts so gut, wie sparsam zu sein.“), 61 („小國不過欲入事人。“ / „Ein kleines Land geht nicht daran vorbei zu begehren, am Dienste an anderen Menschen teilzuhaben.“), 63 („爲無爲。事無事。味無味。“ / „Man handle, ohne zu handeln. Man erledige Angelegenheiten, ohne Angelegenheiten zu haben. Man finde Geschmack an dem, was ohne Geschmack ist.“, „天下難事。必作於易。天下大事。必作於細。“ / „Die schwierigen *Angelegenheiten* in der Welt entstehen *zwangsläufig* aus dem Einfachen. Die großen *Angelegenheiten* in der Welt entstehen *zwangsläufig* aus dem Winzigen.“ Diese Aussage ist nicht in Bambustext A enthalten.), 64 („民之從事。常於幾成而敗之。慎終如始。則無敗事。“ / „Beim Erledigen von Angelegenheiten mißlingen den Leuten diese beständig, obwohl sie ihrer Vollendung schon sehr nahe sind. Ist man am Ende so vorsichtig wie zu Beginn, dann gibt es keine zerstörten (mißlungenen) Angelegenheiten.“), 70 („言有宗。事有君。“ / „Die Rede hat einen Vorfahren. Die Angelegenheiten haben ein Oberhaupt.“).

„恃“, shi („sich auf etwas stützen“): Zur Verwendung und Bedeutung des Zeichens „恃“, shi, siehe Kapitel 2 („爲而不恃。“ / „Sie handeln, doch sie stützen sich nicht darauf.“), 10 („生之畜之。生而不有。爲而不恃。長而不宰。是謂玄德。“ / „Gebären und pflegen; gebären, doch nicht in Besitz nehmen; *handeln, doch sich nicht darauf stützen*; leiten, doch nicht herrschen: Dies wird die unergründliche Tugend genannt.“), 34 („萬物恃之而生而不辭。“ / „Die *‘zehntausend Dinge’* stützen sich auf es und werden von ihm hervorgebracht, doch es stellt sich nicht an ihren Anfang.“), 51 („生而不有。爲而不恃。長而不宰。是謂玄德。“ / „Gebären, doch nicht in Besitz nehmen; handeln, doch sich nicht darauf stützen; leiten, doch nicht herrschen: Dies wird die unergründliche Tugend genannt.“), 77 („是以聖人爲而不恃。“ / „Deshalb handeln Menschen des Einklangs, doch stützen sich nicht darauf.“). Da im Jiaben und im Yiben das Zeichen „恃“, shi („sich auf etwas stützen“), nur in Kapitel 2 und Kapitel 51 verwendet wird, ist Gao Ming der Ansicht, daß es sich bei den weiteren Textstellen mit dem Zeichen „恃“, shi („sich auf et-

was stützen“), um spätere Einfügungen handele.³³

„士“, shi, bezeichnet unter anderem „(unverheiratete junge) Männer“, „die unterste Adelsschicht in der Vor-Hanzeit“, „die erste der vier Bevölkerungsgruppen („士農工商“ / „Leute, die eine komplexere Bildung genossen, Bauern, Handwerker, Kaufleute“), „ein Mitglied der Intelligenzia allgemein“ oder „Krieger“.³⁴ Zur Verwendung und Bedeutung des Zeichens „士“, shi, siehe Kapitel 15 („古之善爲士者。微妙玄通。深不可識。“ / „Die, die in alter Zeit als „Shi“ gut waren, waren wundersam und unergründlich durchdringend. Sie waren so tiefgründig, daß man sie nicht kennen konnte.“ Siehe auch Bambustext A.), 41 („上士聞道。勤而行之。中士聞道。若存若亡。下士聞道。大笑之。“ / „Hören fähige „Shi“ vom Dao, geben sie sich Mühe und praktizieren es. Hören gewöhnliche „Shi“ vom Dao, so scheint es für sie existent zu sein [und dennoch] scheint es [auch] nicht vorhanden zu sein. Hören unfähige „Shi“ vom Dao, so lachen sie laut darüber.“ Siehe auch die Version des Yibens und die des Bambustextes B.), 68 („善爲士者不武。“ / „Jemand, der als „Shi“ gut ist, ist nicht kriegerisch.“).

„識“, zhi/shi („kennen“, „wissen“):³⁵ Zur Verwendung und Bedeutung des Zeichens „識“, zhi/shi, siehe Kapitel 15 („古之善爲士者。微妙玄通。深不可識。夫唯不可識。故強爲之容。“ / „Die, die in alter Zeit als „Shi“ gut waren, waren wundersam und unergründlich durchdringend. Sie waren so tiefgründig, daß man sie nicht kennen konnte. *Weil man sie nicht kennen konnte, daher [kann ich] sie nur unzureichend beschreiben: ...*“ Siehe auch die Version des Bambustextes A.), 38 („前識者。道之華。而愚之始。“ / „Die im voraus ‘Wissenden’ sind eine [entstellende] Verzierung des Dao und der Anfang der Dummheit.“).

„守“, shou („bewahren“, „schützen“, „sich halten an“): Zur Verwendung und Bedeutung des Zeichens „守“, shou, siehe Kapitel 5 („多言數窮。不如守中。“ / „Viel reden ist rasch am Ende. Dies ist nicht so gut, wie sich an das Leersein (die Mitte) zu halten.“ Siehe allerdings auch die Version der Seidentexte.), 9 („金玉滿堂。莫之能守。“ / „Eine Halle voller Gold und Jade kann niemand bewahren.“), 16 („致虛極。守靜篤。“ / „Man erreiche die äußerste Leere und halte sich an die stabilste Ruhe.“ Siehe allerdings auch die Seidentexte und Bambustext A.), 28 („知其雄。守其雌。“ / „Weiß man um das Männliche, hält sich [jedoch] an das Weibliche, ...“, „知其白。守其黑。“ / „Weiß man um das Weiße, hält sich [jedoch] an das Schwarze, ...“, „知其榮。守其辱。“ / „Weiß man um das Rühmliche, hält sich

³³ Siehe auch 高明, 《帛書老子校注》(北京:中華書局, 1996), 234, 269頁。

³⁴ Siehe 《漢語大字典》, 第一卷, 416頁。

[jedoch] an das Unrühmliche, ...“), 32 („侯王若能守之。萬物將自賓。“ / „Wenn die Fürsten und Könige es bewahren können, werden die ‘zehntausend Dinge’ von alleine zu Gästen.“), 37 („侯王若能守之。萬物將自化。“ / „Wenn Fürsten und Könige es bewahren können, werden die ‘zehntausend Dinge’ sich von alleine entwickeln.“), 52 („既知其子。復守其母。沒身不殆。“ / „Wenn man die Kinder versteht und hält sich wiederum an die Mutter, so ist man bis zum Lebensende nicht in Gefahr.“ Andere Textvariante im Jiaben-Seidentext. Im gleichen Kapitel: „見小曰明。守柔曰強。“ / „Das Kleine zu sehen, heißt klarsichtig sein. Sich an das Weichsein zu halten, heißt stark sein.“), 67 („夫慈以戰則勝。以守則固。“ / „Die Fürsorglichkeit: kämpft man mit ihr, dann siegt man; bewahrt man mit ihr, dann festigt man.“).

„數“, shu/shuo („rechnen“, „schnell“, „mehrfach“):³⁶ Zur Verwendung und Bedeutung des Zeichens „數“, shu/shuo, siehe Kapitel 5 („多言數窮。不如守中。“ / „Viel reden ist rasch am Ende. Dies ist nicht so gut, wie sich an das Leersein (die Mitte) zu halten.“ Siehe allerdings auch die Version der Seidentexte.), 27 („善數不用籌策。“ / „Ist man gut im Rechnen, verwendet man keine Rechenhilfen.“) und 39 („故致數輿無輿。“ / „Daher ist äußerstes Lob, ohne Lob zu sein.“).

„水“, shui („Wasser“, „Gewässer“): Zur Verwendung und Bedeutung des Zeichens „水“, shui, siehe Kapitel 8 („上善若水。水善利萬物而不爭。“ / „Die Besten sind wie das Wasser. Das Wasser ist gut darin, den ‘zehntausend Dingen’ von Nutzen zu sein, doch es konkurriert nicht mit ihnen.“ Siehe allerdings auch die Version der Seidentexte.), 78 („天下莫柔弱於水。而攻堅強者莫之能勝。以其無以易之。“ / „In der Welt ist nichts weicher und schwächer als das Wasser. Doch im Angreifen des Festen und Starken kann es nicht besiegt werden, da es nichts gibt, wodurch es verändert werden könnte.“). Des weiteren siehe den Begriff „江海“, jiang hai („Flüsse und Meere“), in Kapitel 32 („譬道之在天下。猶川谷之於江海。“ / „Ein Beispiel für das Dao in der Welt ist [das Verhältnis von] den Bächen und Bergströmen zu den Flüssen und Meeren.“) und 66 („江海所以能爲百谷王者。以其善下之。故能爲百谷王。“ / „Daß die Flüsse und Meere Könige der hundert Bergströme sein können, liegt daran, daß sie *gut darin sind*, sich unter sie zu begeben. Daher können sie Könige der hundert Bergströme sein.“ Siehe auch die Version des Bambustextes A.). Siehe auch die Verweise zu dem Zeichen „谷“, gu („Bergstrom“ (Fluß zwischen zwei Bergen), „Bergtal“), weiter oben. Des weiteren

³⁵ Siehe 《漢語大字典》，第六卷，4019-4020頁。

³⁶ Siehe 《漢語大字典》，第二卷，1474-1475頁。

siehe auch Kapitel 61 (Jiabens: „大邦者下流也。天下之牝。天下之郊（交）也。牝恆以靜（靜）勝牡。爲其靜（靜）〔也。48故〕宜爲下。“ / „Ein großes Land entspricht dem Unterlauf eines Gewässers. *Es ist das Weibliche der Welt. In der Paarung in der Welt siegt das Weibliche beständig über das Männliche, indem es ruhig ist. Weil es ruhig ist, [...] ist es angebracht, unten zu sein.*“).

„私“, si („Eigeninteressen“): Zur Verwendung und Bedeutung des Zeichens „私“, si, siehe Kapitel 7 („非以其無私邪。故能成其私。“ / „Ist dies nicht, weil sie eben keine Eigeninteressen haben? Daher können sie ihre Eigeninteressen verwirklichen.“), 19 („少私寡欲。“ / „Man habe wenig Eigeninteressen und wenig Begehren.“).

„遂“, sui („erledigen“):³⁷ Zur Verwendung und Bedeutung des Zeichens „遂“, sui, siehe Kapitel 9 („功遂身退。天之道。“ / „Sich zurückziehen, nachdem die Aufgaben erledigt sind, ist das Dao des Himmels.“), 17 („功成事遂。“ / „Haben sie [ihre] Aufgaben vollbracht und [ihre] Angelegenheiten erledigt, ...“), 34 (Yibens: „道風（汜）呵。其可左右也。成功遂〔事而〕弗名有也。“ / „Das Dao treibt umher, es kann nach links und nach rechts. *Es vollbringt Aufgaben und erledigt [...] es hat keine Reputation.*“).

„損“, sun („reduzieren“, „wegnehmen“): Zur Verwendung und Bedeutung des Zeichens „損“, sun, siehe Kapitel 42 („故物或損之而益。或益之而損。“ / „Daher wird Manchem etwas weggenommen, und doch wird dadurch etwas hinzugefügt. *Manchem* wird etwas hinzugefügt, und doch wird dadurch etwas weggenommen.“), 48 („爲學日益。爲道日損。損之又損。以至於無爲。“ / „Im Praktizieren des Lernens fügt man täglich hinzu. Im Praktizieren des Dao reduziert man täglich. Man reduziert und reduziert, um zum Nicht-Handeln zu gelangen.“ Siehe auch die Version des Yibens und die des Bambustextes B.) und 77 („天之道。其猶張弓與。高者抑之。下者舉之。有餘者損之。不足者補之。天之道損有餘而補不足。人之道則不然。損不足以奉有餘。“ / „Das Dao des Himmels ist wie das Spannen eines Bogens, *oder nicht?* Was hoch ist, wird heruntergedrückt; was unten ist, wird angehoben; wovon im Überfluß vorhanden ist, dem wird weggenommen; wovon nicht genug vorhanden ist, das wird ergänzt. Das Dao des Himmels nimmt das weg, was im Überfluß vorhanden ist, und ergänzt das, wovon nicht genug vorhanden ist. Das Dao der Menschen hingegen ist nicht so. Es nimmt denen weg, die nicht genügend haben, um es denen zu geben, die im Überfluß haben.“).

³⁷ Siehe 《漢語大字典》，第六卷，3862-3864頁。

T

„臺“, tai („Turm“): Zur Verwendung und Bedeutung des Zeichens „臺“, tai, siehe Kapitel 20 („衆人熙熙。如享太牢。如春登臺。“ / „Die Menge ist fröhlich wie beim Opfern des Tai-Lao-Opferfestes, wie beim Besteigen eines Aussichtsturmes im Frühling.“) und 64 („九層之臺。起於累土。“ / „Ein neunstöckiger Turm fängt an mit einem Korb Erde.“).

„同“, tong („gemeinsam“, „eins sein/werden mit“): Zur Verwendung und Bedeutung des Zeichens „同“, tong, siehe Kapitel 1 („此兩者同出而異名。同謂之玄。“ / „Diese beiden kommen gemeinsam hervor, *doch* werden unterschiedlich benannt. Gemeinsam nennt man sie unergründlich.“), 4 („挫其銳。解其紛。和其光。同其塵。“ / „Es macht das Scharfe stumpf, es löst Differenzen auf, es harmonisiert das Strahlende, es ist eins mit dem Gewöhnlichen.“), 23 (Yiben: „故從事而道者同於道。德者同於德。失者同於失。同於德者。道亦德之。同於失者。道亦失之。“ / „Daher, *wer sich im Erledigen von Angelegenheiten an das Dao hält*, ist eins mit dem Dao. Wer sich an die Tugend hält, ist eins mit der Tugend. Wer sich an den Verlust hält, ist eins mit dem Verlust. Wer eins mit der Tugend ist, den nimmt auch das Dao entgegen. Wer eins mit dem Verlust ist, den verliert auch das Dao.“), 56 („塞其兌。閉其門。挫其銳。解其分。和其光。同其塵。是謂玄同。“ / „Sie verstopfen die Öffnungen. Sie schließen die Tore. Sie machen das Scharfe stumpf. Sie lösen Differenzen auf. Sie harmonisieren das Strahlende. Sie sind eins mit dem Gewöhnlichen. Dies wird das unergründliche Eins-Sein genannt.“).

W

„王“, wang, hat die Bedeutung von „Oberhaupt“, „König“. Im 《說文》, shuo wen, wird es so erklärt: „王天下所歸往也。“ („Wang ist, wem sich die Welt zugehörig fühlt.“). Im 《書·洪範》, shu jing, findet man folgende Erklärung: „天子作民父母。以爲天下王。“ („Der Sohn des Himmels verhält sich wie Vater und Mutter der Leute/des Volkes. Er ist der Wang der Welt.“).³⁸ Zur Verwendung und Bedeutung des Zeichens „王“, wang, siehe Kapitel 16 („容乃公。公乃王。王乃天。天乃道。道乃久。沒身不殆。“ / „Ist man aufnahmefähig, dann ist man ohne Vorlieben. Ist man ohne Vorlieben, dann ist man königlich. Ist man königlich, dann ist man [wie] der Himmel. Ist man [wie] der Himmel, dann ist man [wie] das Dao. Ist man [wie] das Dao, dann währt man lange. Bis zum Ende seines Lebens

³⁸ Siehe 《漢語大字典》, 第二卷, 1099-1100頁。

ist man nicht in Gefahr.“), 25 („故道大。天大。地大。王亦大。域中有四大。而王居其一焉。“ / „Daher ist das Dao groß, der Himmel groß, die Erde groß, und auch Könige sind groß. Für ein Land gibt es vier Größen, und Könige verbleiben als eine unter ihnen.“), 26 (Jiabien: „若何萬乘之王。而以身埒（輕）於天下。“ / „Wie können Könige mit zehntausend Wagen *sich selbst leichter nehmen als die Welt?*“), 32 („道常無名。樸雖小。天下莫能臣也。侯王若能守之。萬物將自賓。“ / „Das Dao ist beständig namenlos. Obwohl das Ursprüngliche klein ist, kann *niemand* in der Welt es sich untertan machen. Wenn die Fürsten und Könige es bewahren können, werden die ‘zehntausend Dinge’ von alleine zu Gästen.“), 37 („道常無爲而無不爲。侯王若能守之。萬物將自化。“ / „Das Dao ist beständig ohne ein Handeln, *doch ist da nichts, was nicht getan ist. Wenn Fürsten und Könige es bewahren können*, werden die ‘zehntausend Dinge’ sich von alleine entfalten.“ Siehe auch die Version der Seidentexte und die des Bambustextes A.), 39 („侯王得一以爲天下貞。“ / „Die Fürsten und Könige erhielten das Eine [und] gelten als Maßstab für die Welt.“ Siehe auch die Version der Seidentexte.), 42 („人之所惡。唯孤寡不穀。而王公以爲稱。“ / „Was die Menschen verabscheuen, ist elternlos, partnerlos und ohne Getreide zu sein, doch die Könige und Herzöge nehmen dies als Bezeichnung [für sich selbst].“), 66 („江海所以能爲百谷王者。以其善下之。故能爲百谷王。“ / „Daß die Flüsse und Meere Könige der hundert Bergströme sein *können*, liegt daran, daß sie *gut darin sind*, sich unter sie zu begeben. Daher können sie Könige der hundert Bergströme sein.“ Siehe auch die Version des Bambustextes A.), 78 („是以聖人云。受國之垢。是謂社稷主。受國不祥。是爲天下王。“ / „Deshalb sagen Menschen des Einklangs: Wer die Schande eines Landes auf sich nimmt, der wird das Oberhaupt der „she ji“ genannt. Wer das Unheil eines Landes auf sich nimmt, der ist der König der Welt.“). „微“, wei („winzig“, „verborgen“).³⁹ Zur Verwendung und Bedeutung des Zeichens „微“, wei, siehe Kapitel 14 („視之不見名曰夷。聽之不聞名曰希。搏之不得名曰微。“ / „Hinsehen, doch nichts sehen, das nennt man eben. Hinhören, doch nichts hören, das nennt man lautlos. Danach greifen, doch nichts erhalten, das nennt man winzig.“ Siehe allerdings auch die Version der Seidentexte.), 15 („古之善爲士者。微妙玄通。“ / „Die, die in alter Zeit als „Shi“ gut waren, waren wundersam und unergründlich durchdringend.“ Siehe auch das Yiben und Bambustext A.), 36 („將欲歛之。必固張之。將欲弱之。必固強之。將欲廢之。必固興之。將欲奪之。必固與之。是謂微明。“ / „Was man zusammenzuziehen begehrt, muß ursprünglich

³⁹ Siehe 《漢語大字典》，第二卷，837-838頁。

ausgedehnt worden sein. Was man zu schwächen begehrt, muß ursprünglich gestärkt worden sein. Was man aufzugeben begehrt, muß ursprünglich aufgerichtet worden sein. Was man wegzunehmen begehrt, muß ursprünglich gegeben worden sein. Dies wird winzige Klarheit genannt.“) und 64 („其安易持。其未兆易謀。其脆易泮。其微易散。“ / „Wenn etwas still und gesichert ist, ist es leicht zu (er)halten. Wenn es noch keine Vorzeichen gibt, ist es einfach, Pläne zu machen. Wenn etwas spröde ist, ist es leicht zu brechen. Wenn etwas winzig ist, ist es leicht aufzulösen.“ Siehe auch Bambustext A.).

„畏“, wei („fürchten“, „respektieren“):⁴⁰ Zur Verwendung und Bedeutung des Zeichens „畏“, wei, siehe zu Kapitel 15 („猶兮若畏四鄰。“ / „Sie waren so wachsam, als ob sie die vier Nachbarn fürchteten.“), 17 („太上。下知有之。其次親而譽之。其次畏之。其次侮之。“ / „Die Besten sind die, von denen man [lediglich] weiß, daß sie existieren. Darauf folgen die, die gemocht *und* gelobt werden. Darauf folgen die, die gefürchtet werden. Darauf folgen die, die verachtet werden.“), 20 (Yiben: „人之所畏。亦不可以不畏人。“ / „Was die Menschen respektieren, muß man auch respektieren.“ Siehe allerdings auch das Yiben und Bambustext B.), 53 („使我介然有知。行於大道。唯施是畏。“ / „Ließe man mich *ein bißchen* Wissen haben, wären es beim Gehen auf dem großen Weg nur die Abwege, die ich fürchten würde.“ Siehe auch die Seidentexte.), 72 („民不畏威。則大威至。“ / „Wenn die Leute Autorität nicht mehr respektieren, dann ist eine große Autorität angelangt.“ Siehe auch die Seidentexte.), 74 („民不畏死。奈何以死懼之。“ / „Wenn die Leute den Tod nicht [mehr] fürchten, wie kann man sie dann [noch] mit dem Tod verängstigen?“ Siehe des weiteren auch den Rest des Kapitels.).

„文“, wen („Maserung“, „Verzierung“):⁴¹ Zur Verwendung und Bedeutung des Zeichens „文“, wen, siehe Kapitel 19 („此三者以爲文不足。故令有所屬。見素抱樸。少私寡欲。“ / „Diese drei sind als „wen“ betrachtet nicht ausreichend. Daher lasse man etwas haben, womit es verbunden ist: Man lege das Schlichte offen und umfasse das Ursprüngliche. Man habe wenig Eigeninteressen und wenig Begehren.“ Siehe auch Bambustext A.), 53 („服文綵。帶利劍。厭飲食。“ / „Sie [, die Herrschenden,] sind elegant gekleidet, sie tragen scharfe Schwerter, sie schwelgen in Trinken und Essen; Reichtümer und Wertsachen haben sie im Überfluß.“).

„我“, wo („ich“, „wir“): Zur Verwendung und Bedeutung des Zeichens „我“, wo, siehe Kapitel 17 („功成事遂。百姓皆謂我自然。“ / „Haben sie [ihre] Aufgaben voll-

⁴⁰ Siehe 《漢語大字典》，第四卷，2532頁。

⁴¹ Siehe 《漢語大字典》，第三卷，2169-2170頁。

bracht und [ihre] Angelegenheiten erledigt, sagen die Leute *alle*: ‘Wir sind von alleine so [, wie wir sind].’“ Siehe auch die Version der Seidentexte und die des Bambustextes C.), 20 („我獨泊兮其未兆。“ / „Ich *alleine* bin still, ohne Anzeichen, bin wie ein Kleinkind, das noch nicht lachen kann.“ und den Rest des Kapitels), 42 („人之所教。我亦教之。“ / „Was die Menschen lehren, lehre ich auch: ...“ Siehe auch das Jiaben.), 53 („使我介然有知。行於大道。唯施是畏。“ / „Ließe man mich *ein bißchen* Wissen haben, wären es beim Gehen auf dem großen Weg nur die Abwege, die ich fürchten würde.“), 57 („故聖人云。我無爲而民自化。“ / „Daher sprechen Menschen des Einklangs: Ich handle nicht, und die Leute entfalten sich von alleine.“ und den Rest des Kapitels), 67 („天下皆謂我道大似不肖。“ / „Alle in der Welt nennen mein *Dao* groß, doch es sähe *allem Anschein nach* nach nichts aus.“ Siehe allerdings auch die Version des Yibens.), 70 („夫唯無知。是以不我知。知我者希。則我者貴。“ / „Nur weil sie ohne Verständnis sind, deshalb verstehen sie mich nicht. Wenn diejenigen, die *mich* verstehen, wenige sind, dann bin ich wertgeschätzt.“ Siehe allerdings auch die Version des Yibens.).

„無爲“, *wu wei* („ohne ein Handeln sein“, „nicht handeln“): Zur Verwendung und Bedeutung des Begriffes „無爲“, *wu wei*, siehe Kapitel 2 („是以聖人處無爲之事。行不言之教。“ / „Deshalb verweilen Menschen des Einklangs in Angelegenheiten des Nicht-Handelns. Sie praktizieren ein Lehren des Nicht-Redens.“), 3 („使夫智者不敢爲也。爲無爲。則無不治。“ / „Sie veranlassen, daß die Gelehrten nicht zu handeln wagen. Handeln sie ohne zu Handeln, dann bleibt nichts ungeordnet.“ Anderer Text im Yiben.), 10 („明白四達。能無爲乎。“ / „Für ein klares und umfassendes Verständnis der Welt kannst Du da ohne ein Handeln sein?“ Anderer Text im Yiben.), 37 („道常無爲而無不爲。“ / „Das *Dao* ist beständig ohne ein Handeln, *doch ist da nichts, was nicht getan ist*.“ Andere Textvarianten in den Seidentexten und Bambustext A.), 38 („上德無爲而無以爲。“ / „Jene von hoher Tugend sind ohne ein Handeln, und da ist nichts, wofür sie handeln.“), 43 („吾是以知無爲之有益。“ / „Ich weiß deshalb, daß das Nicht-Handeln vorteilhaft ist.“), 48 („爲道日損。損之又損。以至於無爲。“ / „Im Praktizieren des *Dao* reduziert man täglich. Man reduziert und reduziert, um zum Nicht-Handeln zu gelangen.“), 57 („故聖人云。我無爲而民自化。“ / „Daher sprechen Menschen des Einklangs: Ich handle nicht, und die Leute entfalten sich von alleine.“), 63 („爲無爲。事無事。味無味。“ / „Man handle, ohne zu handeln. Man erledige Angelegenheiten, ohne Angelegenheiten zu haben. Man finde Geschmack an dem, was

ohne Geschmack ist.“), 64 („是以聖人無爲故無敗。“ / „Deshalb sind Menschen des Einklangs ohne ein Handeln, daher gibt es nichts Zerstörtes.“). Siehe auch die Zeichen „不爲“, bu wei („nicht handeln“), in Kapitel 47 („是以聖人不行而知。不見而名。不爲而成。“ / „Deshalb gehen Menschen des Einklangs nicht, doch sie verstehen. Sie sehen nicht, doch sie [können] benennen. Sie handeln nicht, doch sie vollenden.“), und „不敢爲“, bu gan wei („nicht zu handeln wagen“), in Kapitel 64 („以輔萬物之自然。而不敢爲。“ / „..., um das ‘von sich aus Sein’ der ‘zehntausend Dinge’ zu unterstützen, und wagen nicht zu handeln.“).

„無欲“, wu yu („ohne Begehren sein“): Zur Verwendung und Bedeutung der Zeichen „無欲“, wu yu, siehe Kapitel 1 („故常無欲。以觀其妙。“ / „Daher, beständig ohne Begehren betrachtet man das Feine (Winzige).“), 3 („常使民無知無欲。“ / „Beständig veranlassen sie die Leute, ohne Wissen und ohne Begehren zu sein.“), 34 (Jiabens und Yibens: „萬物歸焉而弗爲主。則恆无欲也。可名於小。“ / „Sind die ‘zehntausend Dinge’ ihm alle zugehörig, ohne daß es als ihr Oberhaupt handelt, dann ist es beständig ohne Begehren. Man kann es als klein bezeichnen.“), 37 („無名之樸。夫亦將無欲。“ / „Durch die Ursprünglichkeit des Namenlosen werden sie ohne Begehren sein.“), 57 („我無欲而民自樸。“ / „Ich habe kein Begehren, und die Leute sind von alleine ursprünglich.“ Siehe allerdings die Version des Yibens und die des Bambustextes A.). Des weiteren siehe den Ausdruck „不欲“, bu yu („nicht begehren“), in Kapitel 15 („保此道者不欲盈。“ / „Wer dieses Dao bewahrt, begehrt nicht, voll zu sein.“), 37 („不欲以靜。天下將自定。“ / „Sind sie durch das Ruhigsein ohne Begehren, wird die Welt von alleine stabil sein.“), 39 („不欲琄琄如玉。珞珞如石。“ / „Man sollte nicht begehren, wertvoll zu sein wie Jade, [sondern] so gewöhnlich zu sein wie Stein.“), 57 (Yibens: „我欲不欲而民自樸。“ / „Ich *begehre*, nicht zu begehren, und die Leute sind von alleine ursprünglich.“ Ebenso die Version des Bambustextes A.), 64 („是以聖人欲不欲。“ / „Deshalb begehren Menschen des Einklangs, nicht zu begehren.“), 77 („是以聖人爲而不恃。功成而不處。其不欲見賢。“ / „Deshalb handeln Menschen des Einklangs, doch stützen sich nicht darauf. Sind ihre Aufgaben erledigt, verweilen sie nicht darin. Sie möchten sich nicht als tüchtig darstellen.“ Siehe allerdings auch die Version des Yibens) und den Ausdruck „寡欲“, gua yu („wenige Begehren haben“), in Kapitel 19 („見素抱樸。少私寡欲。“ / „Man lege das Schlichte offen und umfasse das Ursprüngliche. Man habe wenig Eigeninteressen und wenig Begehren.“).

„惡“, wu („verabscheuen“): Zur Verwendung und Bedeutung des Zeichens „惡“, wu

(„verabscheuen“), siehe Kapitel 2 („天下皆知美之爲美。斯惡已。皆知善之爲善。斯不善已。“ / „Wenn jeder in der Welt das [sogenannte] Schöne als schön kennt, *dann* ist es bereits zu verabscheuen. Wenn jeder das [sogenannte] Gute *als gut* kennt, dann ist es bereits ungut.“ Siehe auch die Version der Seidentexte und die des Bambustextes A.), 8 („上善若水。水善利萬物而不爭。處衆人之所惡。“ / „Die Besten sind wie das Wasser. Das Wasser ist gut darin, den ‘zehntausend Dingen’ von Nutzen zu sein, doch es konkurriert nicht mit ihnen. Es verweilt in dem, was die Menge verabscheut, ...“), 20 (Jiaben: „美之與惡。其相去何若。“ / „*Als schön empfinden und verabscheuen*, wie weit liegen sie auseinander?“), 24 („其在道也。曰餘食贅行。物或惡之。“ / „Im Hinblick auf das Dao heißt dies „Nahrungsreste und überflüssige Handlungen/Formen“. Unter den Dingen/Menschen gibt es welche, die dies verabscheuen.“), 31 („夫佳兵者不祥之器。物或惡之。“ / „Waffen sind keine glückbringenden Geräte. Unter den Menschen gibt es welche, die diese verabscheuen.“), 42 („人之所惡。唯孤寡不穀。而王公以爲稱。“ / „Was die Menschen verabscheuen, ist elternlos, partnerlos und ohne Getreide zu sein, doch die Könige und Herzöge nehmen dies als Bezeichnung [für sich selbst].“), 73 („天之所惡。孰知其故。“ / „Was der Himmel verabscheut, wer kennt seinen Grund?“).

X

„希“, xi („wenig“, „selten“, „still/lautlos“):⁴² Zur Verwendung und Bedeutung des Zeichens „希“, xi, siehe Kapitel 14 („視之不見名曰夷。聽之不聞名曰希。搏之不得名曰微。“ / „Hinsehen, doch nichts sehen, das nennt man eben. Hinhören, doch nichts hören, das nennt man lautlos. Danach greifen, doch nichts erhalten, das nennt man winzig.“ Siehe allerdings auch die Version der Seidentexte.), 23 („希言自然。故飄風不終朝。驟雨不終日。“ / „Wenig zu reden, ist, natürlich zu sein. *Daher* dauert ein Wirbelwind nicht den ganzen Morgen, stürmischer Regen dauert nicht den ganzen Tag.“), 41 („大方無隅。大器晚成。大音希聲。大象無形。道隱無名。“ / „Ein großes Rechteck hat keine Ecken. Ein großes Gefäß wird spät vollendet. Ein großer Ton produziert fast keinen Klang. Eine große Erscheinung ist ohne Form. Das Dao ist verborgen und hat keinen Namen.“ Siehe allerdings auch die Version des Yibens.), 43 („不言之教。無爲之益。天下希及之。“ / „Ein Lehren ohne zu reden, die Vorteilhaftigkeit des Nicht-Handelns, in der Welt gibt es nur wenige, die dies erreichen.“), 70 („知我者希。則我者貴。“ / „Wenn diejeni-

gen, die *mich* verstehen, wenige sind, dann bin ich wertgeschätzt.“ Siehe allerdings auch die Version des Yibens.) und 74 („夫代大匠斲者。希有不傷其手矣。“ / „Von denen, die anstelle des Zimmermannmeisters fällen, gibt es selten welche, die ihre Hand nicht verletzen.“).

„先“, xian („vorangehen“, „zuerst“): Zur Verwendung und Bedeutung des Zeichens „先“, xian, siehe Kapitel 4 („象帝之先。“ / „Es hat den Anschein, daß es vor dem Himmelskaiser da gewesen ist.“), 7 („是以聖人後其身而身先。“ / „Deshalb stellen Menschen des Einklangs sich selbst hinten an und dennoch stehen sie selbst vorne.“), 25 („有物混成。先天地生。“ / „Es gibt etwas, was durch ein Zusammenfließen entstanden ist. Es ist vor Himmel und Erde geboren.“), 62 („雖有拱璧。以先駟馬。不如坐進此道。“ / „..., obwohl man zunächst große Jademedallions und danach Pferdegespanne schenkt, so ist dies nicht so gut wie, niederzuknien und dieses *Dao* darzubieten.“), 66 („欲先民必以身後之。“ / „Will man vor den Leuten stehen, muß man sich selbst hinter sie stellen.“ Siehe allerdings auch die Version des Bambustextes A.), 67 („三曰不敢爲天下先。慈故能勇。儉故能廣。不敢爲天下先。故能成器長。今舍慈且勇。舍儉且廣。舍後且先。死矣。“ / „Der dritte heißt, es nicht wagen, sich an die Spitze der Welt zu stellen. Fürsorglich sein, daher kann man tapfer sein. Sparsam sein, daher kann man weit sein. Es nicht wagen, sich an die Spitze der Welt zu stellen, daher kann man zum Leiter der Gefäße werden. Heutzutage gibt man die Fürsorglichkeit auf, doch ist wagemutig; gibt man die Sparsamkeit auf, doch ist weit; gibt das Hintenanstellen auf, doch setzt sich an erste Stelle. Dies ist der Untergang.“ Siehe auch die Version der Seidentexte.).

„賢“, xian, bedeutet „talentiert und tugendhaft“, „勝過“, sheng guo („besser sein als“):⁴² Zur Verwendung und Bedeutung des Zeichens „賢“, xian, siehe Kapitel 3 („不尚賢。使民不爭。“ / „Ehrt man die Tüchtigen nicht, veranlaßt man die Leute, nicht zu konkurrieren.“), 75 („夫唯無以生爲者。是賢於貴生。“ / „Nur die, die ohne etwas sind, wofür sie im Leben handeln, sind tüchtiger *als* die, die [einen hohen] Leben[sstandard] überbewerten.“) und 77 („是以聖人爲而不恃。功成而不處。其不欲見賢。“ / „Deshalb handeln Menschen des Einklangs, doch stützen sich nicht darauf. Sind ihre Aufgaben erledigt, verweilen sie nicht darin. Sie möchten sich nicht als tüchtig darstellen.“ Siehe allerdings auch die Version des Yibens.).

„祥“, xiang („Glück/glückverheißend“, „glück- oder unglückverheißendes Vorzei-

⁴² Siehe 《漢語大字典》，第一卷，731頁。

⁴³ Siehe 《漢語大字典》，第六卷，3646頁。

chen“):⁴⁴ Zur Verwendung und Bedeutung des Zeichen „祥“, xiang, siehe Kapitel 31 („兵者不祥之器。非君子之器。“ / „Waffen sind keine glückbringenden Geräte. Sie sind nicht die Geräte der Edlen.“ Siehe auch die Version der Seidentexte.), 55 („益生曰祥。“ / „Dem Leben etwas hinzufügen heißt Unheilvolles [tun].“) und 78 („受國不祥。是爲天下王。“ / „Wer das Unheil eines Landes auf sich nimmt, der ist der König der Welt.“).

„象“, xiang („abbilden“, „Abbild“, „Erscheinung“, „erscheinen als“): Zur Verwendung und Bedeutung des Zeichens „象“, xiang, siehe Kapitel 4 („象帝之先。“ / „Es hat den Anschein, daß es vor dem Himmelskaiser da gewesen ist.“), 14 („無物之象。是謂惚恍。“ / „Eine dinglose Erscheinung, dies wird unklar und undeutlich genannt.“), 21 („惚兮恍兮。其中有象。恍兮惚兮。其中有物。“ / „Unklar und undeutlich, in ihm gibt es Erscheinungen. Undeutlich und unklar, in ihm gibt es Dinge.“), 35 („執大象。天下往。往而不害。安平太。“ / „Hält man sich an die große Erscheinung, bewegt sich die Welt zu einem hin. Bewegt sich alles zu einem hin und nimmt keinen Schaden, dann ist Friede und Ruhe.“), 41 („大音希聲。大象無形。“ / „Ein großer Ton produziert fast keinen Klang. Eine große Erscheinung ist ohne Form.“).

„孝“, xiao („kindliche Pietät“): Zur Verwendung und Bedeutung des Zeichens „孝“, xiao, siehe Kapitel 18 („六親不和。有孝慈。“ / „Weil die ‘sechs Verwandten’ nicht harmonieren, gibt es ‘kindliche Pietät’ und ‘elterliche Zuwendung’.“ Siehe auch die Seidentexte und Bambustext C.) und 19 („絕仁棄義。民復孝慈。“ / „Man breche mit der ‘Menschlichkeit’, gebe die ‘Rechtschaffenheit’ auf, und die Leute kehren zurück zu ‘kindlicher Pietät’ und ‘elterlicher Zuwendung’.“ Siehe auch die Version des Bambustextes A.).

„心“, xin („Herz“, „Gesinnung“, „Anliegen“): Zur Verwendung und Bedeutung des Zeichens „心“, xin, siehe Kapitel 3 („不見可欲。使民心不亂。“ / „Zeigt man nicht, was man begehren kann, veranlaßt man die Leute, *im Herzen* nicht verwirrt zu sein.“ Siehe allerdings auch die Version der Seidentexte.), 8 („心善淵。“ / „... im Herzen sind sie gut in Tiefe, ...“), 12 („馳騁畋獵。令人心發狂。“ / „Galoppieren und Jagen lassen das Herz der Menschen wild werden.“), 20 („我愚人之心也哉。沌沌兮。“ / „Ich habe die Gesinnung eines simplen Menschen; so unwissend.“), 49 (Yiben: „〔聖〕人恆无心。“ / „Menschen [...] sind *beständig ohne [eigene] Anliegen*.“) und 55 („心使氣曰強。“ / „Wenn das Herz (*xin*) das Qi lenkt, heißt [dies] zu erzwingen.“).

⁴⁴ Siehe 《漢語大字典》，第四卷，2398頁。

„信“, xin („vertrauen“, „vertrauenswürdig“): Zur Verwendung und Bedeutung des Zeichens „信“, xin, siehe Kapitel 8 („言善信。〇“ / „... im Reden sind sie gut in Vertrauenswürdigkeit, ...“), 17 („信不足焉。有不信焉。〇“ / „Ist die Vertrauenswürdigkeit nicht ausreichend, wird einem nicht vertraut.“), 21 („其精甚眞。其中有信。〇“ / „Diese Reinheit ist sehr authentisch, in ihr existiert Glaubwürdigkeit.“), 23 („信不足焉。有不信焉。〇“ / „Ist die Vertrauenswürdigkeit nicht ausreichend, wird einem nicht vertraut.“), 38 („夫禮者。忠信之薄。而亂之首。〇“ / „Die Riten stellen einen Mangel an Loyalität und Vertrauenswürdigkeit dar und sind der Anfang der Unordnung.“), 49 („信者吾信之。不信者吾亦信之。德信。〇“ / „Den Vertrauenswürdigen bringe *ich* Vertrauen entgegen, den Nicht-Vertrauenswürdigen bringe *ich* auch Vertrauen entgegen. Die Tugend ist vertrauenswürdig.“), 63 („夫輕諾必寡信。〇“ / „Leichtfertigen Versprechen ist zwangsläufig wenig zu vertrauen.“ Diese Aussage ist nicht in Bambustext A enthalten.), 81 („信言不美。美言不信。〇“ / „Vertrauenswürdiges Reden ist nicht beschönigend. Beschönigendes Reden ist nicht vertrauenswürdig.“).

„雄“, xiong („das Männliche“): Zur Verwendung und Bedeutung des Zeichens „雄“, xiong, siehe Kapitel 28 („知其雄。守其雌。爲天下谿。爲天下谿。常德不離。復歸於嬰兒。〇“ / „Weiß man um das Männliche, hält sich [jedoch] an das Weibliche, wird man zur Schlucht der Welt. Wird man zur Schlucht der Welt, wird einen die beständige Tugend nicht verlassen [und] man kehrt zum [Zustand des] Kleinkind[es] zurück.“). In diesem Zusammenhang siehe des weiteren auch das Zeichen „牡“, mu („das Männliche“).

„虛“, xu („leer (sein)“, „entleeren“): Zur Verwendung und Bedeutung des Zeichens „虛“, xu, siehe Kapitel 3 („是以聖人之治。虛其心。實其腹。弱其志。強其骨。〇“ / „Deshalb [besteht] das Regieren der Menschen des Einklangs [darin], die Herzen zu leeren und die Mägen zu füllen; die Ambitionen zu schwächen und die Knochen zu stärken.“), 5 („天地之間。其猶橐籥乎。虛而不屈。動而愈出。〇“ / „Der Raum zwischen Himmel und Erde ist wie ein Blasebalg! Leer und doch unerschöpflich. Je mehr man ihn bewegt, desto mehr kommt heraus.“), 16 („致虛極。守靜篤。〇“ / „Man erreiche die äußerste Leere und halte sich an die stabilste Ruhe.“ Siehe allerdings auch die Seidentexte und Bambustext A.), 22 („古之所謂曲則全者。豈虛言哉。誠全而歸之。〇“ / „Wenn man früher sagte, „gibt man nach, bleibt man ganz“, wie könnte das leeres Gerede sein?“ Variationen in den Seidentexten.) und 53 („朝甚除。田甚蕪。倉甚虛。〇“ / „Der Regierungshof ist äußerst sauber, die Felder sind äußerst vernachlässigt, die Vorratskammern sind äu-

berst leer.“). Des weiteren siehe auch das Zeichen „窪“, wa („vertieft“, „ausgehöhlt“), in Kapitel 22 („曲則全。枉則直。窪則盈。敝則新。少則得。多則惑。“ / „Gibt man nach, dann bleibt man ganz. Beugt man sich, dann bleibt man gerade. Ist man vertieft, dann bleibt man gefüllt. [Zeigt man sich] abgenutzt, dann bleibt man neu. Hat man zu wenig, dann wird man bekommen. Hat man zu viel, dann wird man irregeführt.“), das Zeichen „沖“, chong („leer“), in Kapitel 4 („道沖而用之或不盈。“ / „Das Dao ist leer. Auch wenn man es verwendet, so wird es dennoch nicht gefüllt.“) und das Zeichen „曠“, kuang („leer“, „weit“), in Kapitel 15 („曠兮其若谷。“ / „Sie waren so offen und weit wie ein Tal.“).

„畜“, xu („pflegen“, „sorgen für“, „großziehen“): Zur Verwendung und Bedeutung des Zeichens „畜“, xu, siehe Kapitel 10 („生之畜之。生而不有。爲而不恃。長而不宰。是謂玄德。“ / „Gebären und pflegen; gebären, doch nicht in Besitz nehmen; handeln, doch sich nicht darauf stützen; leiten, doch nicht herrschen: Dies wird die unergründliche Tugend genannt.“ Siehe auch die Version des Yibens.), 19 (Jiabens: „絕仁棄義。民 126 復畜 (孝) 茲 (慈)。“ / „Man breche mit der ‘Menschlichkeit’, gebe die ‘Rechtschaffenheit’ auf, und die Leute kehren zurück zu sorgendem und liebendem Verhalten.“), 51 („故道生之。德畜之。“ / „Daher gebiert das Dao sie (die ‘zehntausend Dinge’), zieht die Tugend sie groß, ...“) und 61 („大國不過欲兼畜人。小國不過欲入事人。“ / „Ein großes Land geht nicht daran vorbei zu begehren, für andere Menschen zusammenschließend zu sorgen.“).

„玄“, xuan („unergründlich“, „dunkel“): ⁴⁵ Die von mir verwendete Wang-Bi-Ausgabe („華亭張氏本“) hat aus Tabugründen im gesamten Text das Zeichen „玄“, xuan („unergründlich“, „dunkel“), durch das Zeichen „元“, yuan („anfänglich“), ersetzt.⁴⁶ Deshalb ersetze ich im gesamten Text das Zeichen „元“, yuan, wieder durch das ursprüngliche Zeichen „玄“, xuan.⁴⁷ Zur Verwendung und Bedeutung des Zeichens „玄“, xuan, siehe Kapitel 1 („此兩者同出而異名。同謂之玄。玄之又玄。衆妙之門。“ / „Diese beiden kommen gemeinsam hervor, doch werden unterschiedlich benannt. Gemeinsam nennt man sie unergründlich. Unergründlich und nochmals unergründlich sind sie das Tor zu den vielen Feinheiten.“), 6 („谷神不死。是謂玄牝。玄牝之門。是謂天地根。“ / „Der Geist des Bergtals stirbt nicht. Dies wird das unergründliche Weibliche genannt. Das Tor des unergründlichen

⁴⁵ Siehe 《漢語大字典》，第一卷，280-281頁。

⁴⁶ Siehe 《老子道德經》，華亭張氏原本晉王弼注，in 《諸子集成》，第三冊（香港：中華書局香港分局，1978）。

⁴⁷ Siehe „敘例“, in 高亨，《老子正詁》（中國書店，1988），1頁。

Weiblichen wird die Wurzel von Himmel und Erde genannt.“), 10 („滌除玄覽。能無疵乎。“ / „Im Reinigen des unergründlichen Spiegels kannst Du da ohne Makel sein?“, Yiben: „生之畜之。生而弗有。長而弗宰也。是謂（謂）玄德。“ / „Gebären und pflegen; gebären, doch *nicht* in Besitz nehmen; leiten, doch *nicht* herrschen: Dies wird die unergründliche Tugend genannt.“), 15 („古之善爲士者。微妙玄通。“ / „Die, die in alter Zeit als „Shi“ gut waren, waren wundersam und unergründlich durchdringend.“), 51 („生而不有。爲而不恃。長而不宰。是謂玄德。“ / „Gebären, doch nicht in Besitz nehmen; handeln, doch sich nicht darauf stützen; leiten, doch nicht herrschen: Dies wird die unergründliche Tugend genannt.“), 56 („塞其兌。閉其門。挫其銳。解其分。和其光。同其塵。是謂玄同。“ / „Sie verstopfen die Öffnungen. Sie schließen die Tore. Sie machen das Scharfe stumpf. Sie lösen Differenzen auf. Sie harmonisieren das Strahlende. Sie sind eins mit dem Gewöhnlichen. Dies wird das unergründliche Eins-Sein genannt.“), 65 („常知稽式是謂玄德。玄德深矣遠矣。“ / „Beständig um die Muster zu wissen, dies wird ‘von unergründlicher Tugend sein’ genannt. Die unergründliche Tugend ist tief, ist weitreichend.“).

„學“, xue („lernen“, „eine Erziehung erhalten“):⁴⁸ Zur Verwendung und Bedeutung des Zeichens „學“, xue, siehe Kapitel 20 („絕學無憂。“ / „Bricht man mit dem Lernen, ist man ohne Sorgen.“), 48 („爲學日益。爲道日損。“ / „Im Praktizieren des Lernens fügt man täglich hinzu. Im Praktizieren des Dao reduziert man täglich.“ Siehe auch die Version des Yibens und die des Bambustextes B.) und 64 („是以聖人欲不欲。不貴難得之貨。學不學。“ / „Deshalb begehren Menschen des Einklangs, nicht zu begehren. Sie schätzen keine Wertsachen hoch, die schwer erhältlich sind. Sie lernen, nicht zu lernen.“).

Y

„言“, yan („reden“, „Rede“, „Worte“): Zur Verwendung und Bedeutung des Zeichens „言“, yan, siehe Kapitel 2 („是以聖人處無爲之事。行不言之教。“ / „Deshalb verweilen Menschen des Einklangs in Angelegenheiten des Nicht-Handelns. Sie praktizieren ein Lehren des Nicht-Redens.“), 5 („多言數窮。不如守中。“ / „Viel reden ist rasch am Ende. Dies ist nicht so gut, wie sich an das Leersein (die Mitte) zu halten.“ Anders in den Seidentexten.), 8 („言善信。“ / „..., im Reden sind sie gut in Vertrauenswürdigkeit, ...“), 17 („悠兮其貴言。“ / „Sie sind besorgt und messen dem Reden große Bedeutung bei.“), 22 („古之所謂曲則全者。豈虛言哉

⁴⁸ Siehe 《漢語大字典》，第二卷，1019頁。

◦ “ / „Wenn man früher sagte, „gibt man nach, bleibt man ganz“, wie könnte das leeres Gerede sein?“), 23 („希言自然。◦“ / „Wenig zu reden, ist, natürlich zu sein.“), 27 („善言無瑕譏。◦“ / „Ist man gut im Reden, gibt es weder Mängel noch Kritikwürdiges.“), 31 („言以喪禮處之。◦“ / „Im Reden behandle man dies (den Krieg) [wie] eine Bestattungszeremonie.“), 41 („故建言有之。◦“ / „Daher findet man folgendes in einer feststehenden Redeweise: ...“), 43 („不言之教。無爲之益。◦天下希及之。◦“ / „Ein Lehren ohne zu reden, die Vorteilhaftigkeit des Nicht-Handelns, in der Welt gibt es nur wenige, die dies erreichen.“), 56 („知者不言。言者不知。◦“ / „Wer versteht, redet nicht [bloß]. Wer [bloß] redet, versteht nicht.“ Siehe allerdings auch die Version des Bambustextes A.), 62 („美言可以市。尊行可以加人。◦“ / „Mit lobendem Reden kann man [gut] tauschen, ehrenwertes Verhalten kann man den Menschen hinzufügen.“), 66 (Bambustext A: „其才（在）民上也。以言下之。其才（在）民上也。民弗厚也。◦“ / „*Daß sie sich über den Leuten befinden, liegt daran, daß sie sich im Reden unter sie stellen. Sie befinden sich über den Leuten und die Leute empfinden sie nicht als gewichtig.*“), 69 („用兵有言。◦“ / „Für den Einsatz von Waffen gibt es eine Redeweise: ...“), 70 („吾言甚易知。◦“ / „Meine Rede ist äußerst einfach zu verstehen, ...“, „言有宗。事有君。◦“ / „Die Rede hat einen Vorfahren. Die Angelegenheiten haben ein Oberhaupt.“), 73 („天之道。不爭而善勝。不言而善應。不召而自來。◦“ / „Das Dao des Himmels ist es, nicht zu *konkurrieren*, doch gut zu sein im Siegen; nicht zu reden, doch gut zu sein im Antworten; ohne herbeigerufen zu werden, von alleine zu kommen; ...“), 78 („正言若反。◦“ / „Vorbildliche Rede klingt wie ihr Gegenteil.“), 81 („信言不美。美言不信。◦“ / „Vertrauenswürdige Reden ist nicht beschönigend. Beschönigendes Reden ist nicht vertrauenswürdig.“).

„一“, yi („eins“, „Einheit“):⁴⁹ Zur Verwendung und Bedeutung des Zeichens „一“, yi, siehe Kapitel 10 („載營魄抱一。能無離乎。◦“ / „Im Tragen von Ying und Po und dem Umfassen der Einheit kannst Du da ohne Abweichung sein?“), 11 („三十輻共一轂。◦“ / „Dreißig Speichen haben gemeinsam eine Nabe.“), 14 („此三者不可致詰。◦故混而爲一。◦“ / „*Diese drei können nicht letztlich hinterfragt werden. Daher verbinden sie sich und bilden eine Einheit.*“ Siehe auch die Version der Seidentexte.), 22 („是以聖人抱一爲天下式。◦“ / „Deshalb umfassen Menschen des Einklangs die Einheit und werden zu einem Muster für die Welt.“), 25 („域中有四大。◦而王居其一焉。◦“ / „Für ein Land gibt es vier Größen, *und* Könige verbleiben als eine unter ihnen.“), 39 („昔之得一者。天得一以清。地得一以寧。神得一以靈

⁴⁹ Siehe 《漢語大字典》，第一卷，1頁。

。谷得一以盈。萬物得一以生。侯王得一以爲天下貞。“ / „Von denen, die in vergangener Zeit das Eine erhalten haben, erhielt der Himmel das Eine, um klar zu werden, erhielt die Erde das Eine, um still zu werden, erhielten die Geister das Eine, um ihre Wirkkräfte zu bekommen, erhielten die Bergströme das Eine, um voll zu werden, *erhielten die ‘zehntausend Dinge’ das Eine, um hervorbringen zu können*. Die Fürsten und Könige erhielten das Eine [und] gelten als Maßstab für die Welt.“), 42 („道生一。一生二。二生三。三生萬物。“ / „Das Dao gebiert die Eins. Die Eins gebiert die Zwei. Die Zwei gebiert die Drei. Die Drei gebiert die ‘zehntausend Dinge’.“), 67 („我有三寶。持而保之。一曰慈。“ / „Ich habe drei Schätze. Sie halte und bewahre ich. Der erste heißt Fürsorglichkeit.“).

„夷“, yi („eben“): Zur Verwendung und Bedeutung des Zeichens „夷“, yi, siehe Kapitel 14 („視之不見名曰夷。聽之不聞名曰希。搏之不得名曰微。“ / „Hinsehen, doch nichts sehen, das nennt man eben. Hinhören, doch nichts hören, das nennt man lautlos. Danach greifen, doch nichts erhalten, das nennt man winzig.“ Siehe allerdings auch die Version der Seidentexte.), 41 („明道若昧。進道若退。夷道若類。“ / „Das helle Dao scheint dunkel zu sein. Das vordringende Dao scheint zurückzuweichen. Das ebene Dao scheint uneben zu sein.“), 53 („大道甚夷。而民好徑。“ / „Der große Weg ist äußerst eben, *doch* die Leute lieben die kleinen Seitenwege.“ Siehe auch die Version der Seidentexte.).

„益“, yi („hinzufügen“, „vorteilhaft“):⁵⁰ Zur Verwendung und Bedeutung des Zeichens „益“, yi, siehe Kapitel 42 („故物或損之而益。或益之而損。“ / „Daher wird Manchem etwas weggenommen, und doch wird dadurch etwas hinzugefügt. *Manchem* wird etwas hinzugefügt, und doch wird dadurch etwas weggenommen.“), 43 („吾是以知無爲之有益。“ / „Ich weiß deshalb, daß das Nicht-Handeln vorteilhaft ist. Ein Lehren ohne zu reden, die Vorteilhaftigkeit des Nicht-Handelns, in der Welt gibt es nur wenige, die dies erreichen.“), 48 („爲學日益。“ / „Im Praktizieren des Lernens fügt man täglich hinzu.“ Siehe auch die Version des Yibens und die des Bambustextes B.), 55 („益生曰祥。心使氣曰強。“ / „Dem Leben etwas hinzufügen heißt, Unheilvolles [tun]. Wenn das Herz (*xin*) das Qi lenkt, heißt [dies] zu erzwingen.“) und 77 (Yiben: „[故天之道] 云 (損) 有余 (餘) 而益不足。“ / „[...] nimmt [...] dem weg, wovon im Überfluß vorhanden ist, und *fügt dem hinzu*, wovon nicht genug vorhanden ist.“).

„嬰兒“, ying er („Kleinkind“): Zur Verwendung und Bedeutung der Zeichen „嬰兒“, ying er, siehe Kapitel 10 („專氣致柔。能嬰兒乎。“ / „Im Konzentrieren des Qi

⁵⁰ Siehe 《漢語大字典》，第四卷，2560-2561頁。

zur Erlangung äußerster Weichheit kannst Du da [wie] ein Kleinkind sein?“), 20 („我獨泊兮其未兆。如嬰兒之未孩。……而貴食母。“ / „Ich *alleine* bin still, ohne Anzeichen, bin wie ein Kleinkind, das noch nicht lachen kann. und schätze die nährenden Mutter.“) und 28 („知其雄。守其雌。爲天下谿。爲天下谿。常德不離。復歸於嬰兒。“ / „Weiß man um das Männliche, hält sich [jedoch] an das Weibliche, wird man zur Schlucht der Welt. Wird man zur Schlucht der Welt, wird einen die beständige Tugend nicht verlassen [und] man kehrt zum [Zustand des] Kleinkind[es] zurück.“). Des weiteren siehe auch die Verwendung der Zeichen „赤子“, *chi zi* („Kleinkind“), in Kapitel 55 („含德之厚。比於赤子。“ / „Trägt man in reichem Maße Tugend in sich, ist man einem Kleinkind vergleichbar.“) und der Zeichen „季子“, *ji zi* in der Bambustextversion A von Kapitel 19. Siehe eventuell auch Kapitel 49 (Jiabao: „百姓皆屬耳目焉。聖人皆咳之。“ („*Die Leute konzentrieren sich alle auf Ohren und Augen. Menschen des Einklangs behandeln alle [ihnen anvertrauten Menschen] wie ihre Kinder.*“). Die Idealisierung der kleinkindlichen Unbewußtheit muß berücksichtigt werden beim Herangehen an den Begriff „愚“, *yu* („simpel“, „dumm“); siehe unten.

„勇“, *yong* („tapfer sein“): Zur Verwendung und Bedeutung des Zeichens „勇“, *yong*, siehe 67 („慈故能勇。儉故能廣。不敢爲天下先。故能成器長。今舍慈且勇。舍儉且廣。舍後且先。死矣。“ / „Fürsorglich sein, daher kann man tapfer sein. Sparsam sein, daher kann man weit sein. Es nicht wagen, sich an die Spitze der Welt zu stellen, daher kann man zum Leiter der Gefäße werden. Gibt man heutzutage die Fürsorglichkeit auf, doch ist wagemutig; gibt man die Sparsamkeit auf, doch ist weit; gibt das Hintenanstellen auf, doch setzt sich an erste Stelle, ist [dies] der Untergang.“ Siehe auch die Version der Seidentexte.) und Kapitel 73 („勇於敢則殺。勇於不敢則活。“ / „Ist man mutig im Wagen, dann wird man getötet. Ist man mutig im Nicht-Wagen, dann lebt man.“).

„愚“, *yu* („simpel“, „dumm“): Zur Verwendung und Bedeutung des Zeichens „愚“, *yu*, siehe die Kapitel 20 („我愚人之心也哉。沌沌兮。“ / „Ich habe die Gesinnung eines simplen Menschen; so unwissend.“), 38 („前識者。道之華。而愚之始。“ / „Die im voraus ‘Wissenden’ sind eine [entstellende] Verzierung des Dao und der Anfang der Dummheit.“) und 65 („古之善爲道者。非以明民。將以愚之。“ / „Diejenigen in alter Zeit, die *gut waren* im Praktizieren des Dao, haben die Leute nicht aufgeklärt, sie haben sie simpel gehalten.“ Siehe allerdings auch die Version der Seidentexte.).

„遠“, yuan („weit (entfernt)“, „sich entfernen“, „Abstand nehmen von“):⁵¹ Zur Verwendung und Bedeutung des Zeichens „遠“, yuan, siehe die Kapitel 25 („大曰逝。逝曰遠。遠曰反。“ / „Groß sein heißt weggehen. Weggehen heißt Abstand nehmen. Abstand nehmen heißt umkehren.“ Siehe auch die Seidentexte und Bambustext A.), 26 (Yiben: „是以君子冬（終）日行。不遠其畎（輜）重。“ / „Deshalb *entfernen sich die Edlen*, wenn sie den ganzen Tag *reisen*, nicht *von ihren Transportwagen*.“), 47 („其出彌遠。其知彌少。“ / „Je weiter man hinausgeht, desto weniger versteht man.“), 65 („玄德深矣遠矣。“ / „Die unergründliche Tugend ist tief, ist weitreichend.“), 80 („使民重死而不遠徙。“ / „Man veranlasse die Leute, dem Tod große Bedeutung beizumessen und nicht *in die Ferne* zu wandern.“ Siehe allerdings auch die Version der Seidentexte.).

Z

„戰“, zhan („kämpfen“, „Gefecht/Krieg“): Zur Verwendung und Bedeutung des Zeichens „戰“, zhan, siehe Kapitel 31 („殺人之衆。以哀悲泣之。戰勝以喪禮處之。“ / „Wenn Menschen in Mengen getötet werden, sollte man dies in Trauer und Gram beweinen. Siegt man in einem Gefecht, sollte man dies wie eine Bestattungszeremonie behandeln.“), 67 („夫慈以戰則勝。“ / „Die Fürsorglichkeit: kämpft man mit ihr, dann siegt man; ...“), 68 („善戰者不怒。“ / „Jemand, der im Kämpfen gut ist, ist nicht jähzornig.“), 73 (Yiben: „天之道。不單（戰）而善朕（勝）。“ / „Das Dao des Himmels ist es, nicht zu *kämpfen*, doch gut zu sein im Siegen; ...“).

„爭“, zheng („konkurrieren“): Zur Verwendung und Bedeutung des Zeichens „爭“, zheng, siehe Kapitel 3 („不尚賢。使民不爭。“ / „Ehrt man die Tüchtigen nicht, veranlaßt man die Leute, nicht zu konkurrieren.“), 8 („水善利萬物而不爭。“ / „Das Wasser ist gut darin, den ‘zehntausend Dingen’ von Nutzen zu sein, doch es konkurriert nicht mit ihnen.“, „夫唯不爭。故無尤。“ / „Nur weil sie nicht konkurrieren, daher gibt es keinen Tadel.“ Siehe allerdings auch die Versionen der Seidentexte.), 22 („夫唯不爭。故天下莫能與之爭。“ / „Nur weil sie nicht konkurrieren, deshalb kann niemand *in der Welt* mit ihnen konkurrieren.“), 66 („以其不爭。故天下莫能與之爭。“ / „Weil sie nicht konkurrieren, daher kann niemand *in der Welt* mit ihnen konkurrieren.“ Siehe auch die Version der Seidentexte.), 68 („善用人者爲之下。是謂不爭之德。“ / „Jemand, der gut darin ist, Menschen [für Aufgaben] einzusetzen, begibt sich unter sie. Dies wird die Tugend des Nicht-Konkur-

⁵¹ Siehe 《漢語大字典》，第六卷，3869-3870頁。

rierens genannt.“), 73 („天之道。不爭而善勝。“ / „Das Dao des Himmels ist es, nicht zu *konkurrieren*, doch gut zu sein im Siegen; ...“), 81 („聖人之道。爲而不爭。“ / „Das Dao der Menschen *des Einklangs* ist es, zu handeln, doch nicht zu konkurrieren.“).

„正“, zheng, bedeutet unter anderem „aufrecht“, „Vorbild/vorbildlich“, „Richtlinie“. Es wird auch verwendet im Sinne des Zeichens „政“, zheng („Regierung“).⁵² Zur Verwendung und Bedeutung des Zeichens „正“, zheng, siehe Kapitel 8 („正善治。“ / „..., im Regieren sind sie gut im Ordnen, ...“), 18 (Siehe Bambustext C.), 45 („清靜爲天下正。“ / „Klarsein und Ruhigsein sind Vorbilder für die Welt.“), 57 („以正治國。以奇用兵。“ / „Mit dem Vorbildlichen regiert man ein Land. Mit dem Abweichenden verwendet man Waffen.“ und „我好靜而民自正。“ / „Ich liebe es, ruhig zu sein, und die Leute sind von alleine vorbildlich.“) und 78 („正言若反。“ / „Vorbildliche Rede klingt wie ihr Gegenteil.“).

„知“, zhi („wissen“, „kennen“, „verstehen“): Zur Verwendung und Bedeutung des Zeichens „知“, zhi, siehe Kapitel 2 („天下皆知美之爲美。斯惡已。皆知善之爲善。斯不善已。“ / „Wenn jeder in der Welt das [sogenannte] Schöne als schön kennt, *dann* ist es bereits zu verabscheuen. Wenn jeder das [sogenannte] Gute *als gut* kennt, dann ist es bereits ungut.“ Siehe auch die Version der Seidentexte und die des Bambustextes A.), 3 („常使民無知無欲。“ / „Beständig veranlassen sie die Leute, ohne Wissen und ohne Begehren zu sein.“), 4 („吾不知誰之子。“ / „Ich weiß nicht, wessen Kind es ist.“), 10 („愛民治國。能無知乎。“ / „Im sorgsamem Umgang mit dem Volk und dem Ordnen des Landes kannst Du da wissenlos sein?“; Yiben: „明白四達。能毋以知乎。“ / „Für ein klares und umfassendes Verständnis der Welt kannst Du da *kein Wissen verwenden?*“), 14 (Yiben: „執今之道。以御今之有。以知古始。是謂道紀。“ / „Man hält sich an das Dao *der Jetztzeit*, um das zu bewältigen, was jetzt vorhanden ist, und um die Anfänge des Altertums zu verstehen. Dies wird der rote Faden des Dao genannt.“), 16 (Jiabens: „知常明也。不知常妄(妄)。妄(妄)作兇。“ / „Zu wissen beständig zu sein ist klarsichtig sein. Nicht zu wissen beständig zu sein *ist willkürlich sein. Wenn Willkür entsteht, ist dies unheilvoll.*“; „知常容。“ / „Zu wissen beständig zu sein ist aufnahmefähig sein.“), 17 („太上。下知有之。“ / „Die Besten sind die, von denen man [lediglich] weiß, daß sie existieren.“), 21 (Jiabens: „吾何以知衆父(父)之然。以此。“ / „Wie weiß ich um das Sosein der *Väter* der Menge? Durch dieses.), 25 („吾不知其名。字之曰道。“ / „Ich kenne seinen Namen nicht und bezeichne

⁵² Siehe 《漢語大字典》，第二卷，1436-1438頁。

es als Dao.“), 28 („知其雄。守其雌。“ / „Weiß man um das Männliche, hält sich [jedoch] an das Weibliche, ...“; „知其白。守其黑。“ / „Weiß man um das Weiße, hält sich [jedoch] an das Schwarze, ...“; „知其榮。守其辱。“ / „Weiß man um das Rühmliche, hält sich [jedoch] an das Unrühmliche, ...“), 32 („始制有名。名亦既有。夫亦將知止。知止可以不殆。“ / „Als man anfang abzutrennen, gab es Namen. Da es die Namen schon einmal gibt, sollte man auch wissen, wann man aufhören sollte. Wenn man weiß, wann man aufhören sollte, kann man Gefahren entgegen.“), 33 („知人者智。自知者明。“ / „Wer andere Menschen versteht, ist gelehrt. Wer sich selbst versteht, ist klar.“; „知足者富。“ / „Wer versteht, was genug ist, ist reich.“), 43 („吾是以知無爲之有益。“ / „Ich weiß deshalb, daß das Nicht-Handeln vorteilhaft ist.“), 44 („知足不辱。知止不殆。“ / „Weiß man, was genug ist, erleidet man keine Schande. Weiß man aufzuhören, gerät man nicht in Gefahr.“), 46 („禍莫大於不知足。“ / „Kein Unheil ist größer, als nicht zu wissen, was genug ist.“; „故知足之足常足矣。“ / „Weiß man *daher*, daß genug genug ist, hat man beständig genug.“), 47 (Jiaben: „不出於戶。以知天下。“ / „Man geht nicht *aus* der Tür, *um* die Welt zu verstehen.“; „其出彌遠。其知彌少。“ / „Je weiter man hinausgeht, desto weniger versteht man.“; „是以聖人不行而知。“ / „Deshalb gehen Menschen des Einklangs nicht, doch sie verstehen.“), 52 (Jiaben: „既 (既) 得其母。以知其 [子] 。 29復守其母。沒身不殆。“ / „Wenn man die Mutter bekommen hat, versteht man dadurch die Kinder. Wenn man sich wiederum an die Mutter hält, so ist man bis zum Lebensende nicht in Gefahr.“), 53 (Yiben: „使我介 (挈) 有知。 188行於大道。唯他 (弛) 是畏。“ / „Ließe man mich Wissen *besitzen*, wäre es beim Gehen auf dem großen Weg nur *das Abzweigen*, das ich fürchten würde.“), 54 („吾何以知天下然哉。以此。“ / „Woher weiß ich, daß die Welt so ist? Durch dieses.“), 55 (Yiben: „未知牝牡之會而媵怒。精之至也。“ / „Daß es noch nichts von der *Vereinigung* des Weiblichen und des Männlichen weiß, doch *sein Penis sich erregt*, ist der Höhepunkt der Lebensenergie.“; Jiaben: „和曰常。知和曰明。“ / „Harmonieren heißt beständig sein. *Zu harmonieren* wissen heißt klarsichtig sein.“), 56 („知者不言。言者不知。“ / „Wer versteht, redet nicht [bloß]. Wer [bloß] redet, versteht nicht.“ Siehe allerdings auch Bambustext A.), 57 („吾何以知其然哉。“ / „Woher weiß ich, daß dies so ist?“, Jiaben: „人多知。而何 (奇) 物茲 (滋) [起 。] “ / „Je mehr *Wissen* die Menschen besitzen, desto mehr abweichende Dinge [...].“ Siehe auch die Version des Bambustextes A.), 58 („禍兮福之所倚。福兮禍之所伏。孰知其極。“ / „Das Unheil ist, worauf sich das Glück stützt. Das Glück ist, worin das Unheil verborgen liegt. Wer kennt die äu-

ßersten Grenzen?“), 59 („無不克則莫知其極。莫知其極可以有國。“ / „Ist da nichts, was man nicht bewältigen könnte, dann kennt niemand die äußersten Grenzen. Kennt niemand die äußersten Grenzen, dann kann man ein Land haben.“), 65 (Yiben: „夫民之難治也。以其知(智)也。故以知(智)知(治)國。國之賊也。以不知(智)知(治)國。國之德也。“ / „Daß die Leute schwer zu regieren sind, liegt am *Wissen*. Daher, mit *Wissen* um ein Land zu *wissen*, ist Diebstahl an einem Land. Mit *Nicht-Wissen* um ein Land zu *wissen*, ist *eine Wohltat* für ein Land.“; Wang Bi: „知此兩者亦稽式。常知稽式是謂玄德。“ / „Wissen, daß diese beiden auch Muster sind. Beständig um die Muster zu wissen, dies wird 'von unergründlicher Tugend sein' genannt.“ Siehe auch die Version der Seidentexte.), 70 („吾言甚易知。甚易行。天下莫能知。莫能行。“ / „Meine Rede ist äußerst einfach zu verstehen, äußerst einfach auszuführen. Niemand in der Welt kann sie [jedoch] verstehen, niemand kann sie ausführen.“; 夫唯無知。是以不我知。知我者希。則我者貴。“ / „Nur weil sie ohne Verständnis sind, deshalb verstehen sie mich nicht. Wenn diejenigen, die *mich* verstehen, wenige sind, dann bin ich wertgeschätzt.“), 71 (Jiabien: „知不知尚矣。不知不知病矣。“ / „Zu wissen, daß man nicht weiß, *ist das Beste*. Nicht zu wissen, daß man *nicht* weiß, ist krankhaft.“), 72 („是以聖人自知不自見。自愛不自貴。“ / „Deshalb kennen Menschen des Einklangs sich selbst, doch stellen sich selbst nicht zur Schau. Sie gehen mit sich selbst sorgsam um, doch überbewerten sich selbst nicht.“), 73 („天之所惡。孰知其故。“ / „Was der Himmel verabscheut, wer kennt seinen Grund?“), 78 („弱之勝強。柔之勝剛。天下莫不知。莫能行。“ / „Daß das Schwache das Starke besiegt, daß das Weiche das Harte besiegt, es gibt niemanden in der Welt, der dies nicht weiß, niemand kann es praktizieren.“), 81 („知者不博。博者不知。“ / „Wer wissend ist, besitzt kein umfassendes Wissen. Wer ein umfassendes Wissen besitzt, ist nicht wissend.“). Siehe auch das Zeichen „智“, zhi („gelehrt“, Wissen/Gelehrtheit“, „Schläue“), weiter unten.

„治“, zhi („ordnen“, „in eine Ordnung bringen“, „regulieren“, „regieren“): Zur Verwendung und Bedeutung des Zeichens „治“, zhi, siehe Kapitel 3 („是以聖人之治。虛其心。實其腹。弱其志。強其骨。“ / „Deshalb [besteht] das Regieren der Menschen des Einklangs [darin], die Herzen zu leeren und die Mägen zu füllen; die Ambitionen zu schwächen und die Knochen zu stärken.“), 8 („正善治。“ / „..., im Regieren sind sie gut im Ordnen, ...“), 10 („愛民治國。能無知乎。“ / „Im sorgsamen Umgang mit dem Volk und dem Ordnen des Landes kannst Du da wissenlos sein?“ Variation im Yiben.), 57 („以正治國。以奇用兵。以無事取天下。“ /

„Mit dem Vorbildlichen regiert man ein Land. Mit dem Abweichenden verwendet man Waffen. Indem man ohne Angelegenheiten ist, nimmt man die Welt ein.“), 59 („治人事天莫若嗇。“ / „Im Regieren der Menschen und im Dienste für den Himmel ist nichts so gut, wie sparsam zu sein.“), 60 („治大國若烹小鮮。“ / „Das Regieren eines großen Landes ist wie das Kochen kleiner Fische.“), 64 („爲之於未有。治之於未亂。“ / „Man handle, wenn etwas noch nicht vorhanden ist. Man bringe in Ordnung, wenn etwas noch nicht in Unordnung ist.“), 65 („民之難治。以其智多。故以智治國。國之賊。不以智治國。國之福。“ / „Daß die Leute schwer zu regieren sind, liegt daran, daß es *zu viel* Gelehrsamkeit gibt. Daher, mit Gelehrsamkeit ein Land zu regieren, ist Diebstahl an einem Land. Nicht mit Gelehrsamkeit ein Land zu regieren, ist Glück für ein Land.“ Variationen in den Seidentexten.), 75 (Jiabens: „百姓之不治也。以其上有以爲〔也〕。是以不治。“ / „Daß sich *die Leute nicht in einer Ordnung bewegen*, liegt daran, daß ihre Oberen *etwas haben, wofür sie handeln*; deshalb *bewegen sie sich nicht in einer Ordnung*.“).

„志“, zhi („Intention“, „Ambitionen“): Zur Verwendung und Bedeutung des Zeichens „志“, zhi, siehe Kapitel 3 („是以聖人之治。虛其心。實其腹。弱其志。強其骨。“ / „Deshalb [besteht] das Regieren der Menschen des Einklangs [darin], die Herzen zu leeren und die Mägen zu füllen; die Ambitionen zu schwächen und die Knochen zu stärken.“), 31 („夫樂殺人者。則不可以得志於天下矣。“ / „Die sich am Töten von Menschen erfreuen, können ihr Ziel nicht erlangen in der Welt.“), 33 („強行者有志。“ / „Wer sich in seinem Handeln Mühe gibt, hat Ambitionen.“).

„智“, zhi, bedeutet sowohl „Wissen/Gelehrtheit“ als auch „Schläue“:⁵³ Zur Verwendung und Bedeutung des Zeichens „智“, zhi, siehe Kapitel 3 („常使民無知無欲。使夫智者不敢爲也。爲無爲。則無不治。“ / „Beständig veranlassen sie die Leute, ohne Wissen und ohne Begehren zu sein. Sie veranlassen, daß die Gelehrten nicht zu handeln wagen. Handeln sie ohne zu Handeln, dann bleibt nichts unregiert/ungeordnet.“ Siehe allerdings auch die Version des Yibens.), 18 („慧智出。有大僞。“ / „Weil Schlaueit und Gelehrsamkeit erschienen, gibt es große Falschheit.“ Diese Aussage fehlt allerdings in Bambustext C.), 19 („絕聖棄智。民利百倍。“ / „Man breche mit den Vorbildern, gebe die Gelehrsamkeit auf, und den Leuten ist hundertfach gedient.“ Siehe allerdings Bambustext A.), 27 („不貴其師。不愛其資。雖智大迷。“ / „Lehrer nicht wertschätzen, mit Material nicht sorgsam umgehen, auch wenn man gelehrt sein mag, so hat man sich stark verirrt.“), 33

⁵³ Siehe 《漢語大字典》，第二卷，1518-1519頁。

(„知人者智。自知者明。“ / „Wer andere Menschen versteht, ist gelehrt. Wer sich selbst versteht, ist klar.“), 65 („古之善爲道者。非以明民。將以愚之。民之難治。以其智多。故以智治國。國之賊。不以智治國。國之福。“ / „Diejenigen in alter Zeit, die *gut waren* im Praktizieren des Dao, haben die Leute nicht aufgeklärt, sie haben sie simpel gehalten. Daß die Leute schwer zu regieren sind, liegt daran, daß es *zu viel* Gelehrsamkeit gibt. Daher, mit Gelehrsamkeit ein Land zu regieren, ist Diebstahl an einem Land. Nicht mit Gelehrsamkeit ein Land zu regieren, ist Glück für ein Land.“ Variationen in den Seidentexten.). Siehe auch das Zeichen „知“, zhi („wissen“, „kennen“, „verstehen“).

„制“, zhi („abtrennen“, „einschränken“, „Regelwerk“):⁵⁴ Zur Verwendung und Bedeutung des Zeichens „制“, zhi, siehe Erläuterungen zu Kapitel 28 („樸散則爲器。聖人用之。則爲官長。故大制不割。“ / „Wenn sich die Ursprünglichkeit auflöst, werden daraus Gefäße. Wenn Menschen des Einklangs *diese* verwenden, dann werden sie zu Leitern der Amtsträger. *Daher* trennt ein großes Aufteilen nicht ab.“) und 32 („始制有名。名亦既有。夫亦將知止。知止可以不殆。“ / „Als man anfang abzutrennen, gab es Namen. Da es die Namen schon einmal gibt, sollte man auch wissen, wann man aufhören sollte. Wenn man weiß, wann man aufhören sollte, kann man Gefahren entgehen.“).

„重“, zhong („schwer“, „wichtig nehmen“, „viel“, „wiederholt“):⁵⁵ Zur Verwendung und Bedeutung des Zeichens „重“, zhong, siehe Kapitel 26 („重爲輕根。靜爲躁君。是以聖人終日行不離輜重。“ / „Das Schwere ist die Wurzel des Leichten. Ruhe ist das Oberhaupt der Unruhe. Deshalb verlassen Menschen des Einklangs in ihrem Handeln den ganzen Tag das Ruhigsein und das Schwersein nicht.“ Siehe allerdings auch die Version der Seidentexte.), 59 („早服謂之重積德。重積德則無不克。“ / „Frühzeitig [dem Dao] folgen, wird genannt, in großem Maß Tugend ansammeln. Sammelt man in großem Maß Tugend an, gibt es nichts, was man nicht bewältigen könnte.“), 66 („是以聖人處上而民不重。“ / „Deshalb, auch wenn *Menschen des Einklangs* oben verweilen, so empfinden die Leute sie doch nicht als schwer.“ Siehe auch die Version des Bambustextes A.), 80 (Yiben: „使民重死而遠徙。“ / „Man veranlasse die Leute, dem Tod große Bedeutung beizumessen und *vom Wandern Abstand zu nehmen*.“).

„衆人“, zhong ren („die Menge“): Zur Verwendung und Bedeutung des Begriffes „衆人“, zhong ren, siehe Kapitel 8 („處衆人之所惡。故幾於道。“ / „Es verweilt in

⁵⁴ Siehe 《漢語大字典》，第一卷，335頁。

⁵⁵ Siehe 《漢語大字典》，第六卷，3680-3682頁。

dem, was die Menge verabscheut, daher ist es dem Dao nahe.“) und 20 („衆人熙熙。如享太牢。如春登臺。我獨泊兮其未兆。如嬰兒之未孩。“ / „Die Menge ist fröhlich wie beim Opfern des Tai-Lao-Opferfestes, wie beim Besteigen eines Aussichtsturmes im Frühling. Ich *alleine* bin still, ohne Anzeichen, bin wie ein Kleinkind, das noch nicht lachen kann.“, „衆人皆有以。而我獨頑似鄙。“ / „Die Menge hat [immer] „Motive“ [für ihr Handeln], nur ich alleine bin dumm und *scheine* unwissend.“).

„主“, zhu („Oberhaupt“, „Gastgeber“):⁵⁶ Zur Verwendung und Bedeutung des Zeichens „主“, zhu, siehe Kapitel 26 („奈何萬乘之主。而以身輕天下。輕則失本。躁則失君。“ / „Wie können Herrscher über zehntausend Wagen wegen sich selbst die Welt leicht nehmen? Nehmen sie sie leicht, dann verlieren sie die Wurzel. Sind sie unruhig, verlieren sie das Oberhaupt.“ Siehe allerdings auch die Version der Seidentexte.), 30 („以道佐人主者。不以兵強天下。“ / „Diejenigen, die mit dem Dao einem Oberhaupt von Menschen zur Seite stehen, üben nicht mit Waffen Zwang auf die Welt aus.“ Siehe auch die Version des Yiben-Seidentextes und die des Bambustextes A.), 34 („萬物歸焉。而不爲主。“ / „Die ‘zehntausend Dinge’ sind ihm alle zugehörig, doch es handelt nicht als ihr Oberhaupt.“), 69 („用兵有言。吾不敢爲主而爲客。“ / „Für den Einsatz von Waffen gibt es eine Redeweise: Ich wage es nicht, der Gastgeber zu sein, sondern verhalte mich wie ein Gast.“), 78 („是以聖人云。受國之垢。是謂社稷主。受國不祥。是爲天下王。“ / „Deshalb sagen Menschen des Einklangs: Wer die Schande eines Landes auf sich nimmt, der wird das Oberhaupt der „she ji“ genannt. Wer das Unheil eines Landes auf sich nimmt, der ist der König der Welt.“).

„子“, zi („Kind(er)“): Zur Verwendung und Bedeutung des Zeichens „子“, zi, siehe Kapitel 4 („吾不知誰之子。象帝之先。“ / „Ich weiß nicht, wessen Kind es ist. Es hat den Anschein, daß es vor dem Himmelskaiser da gewesen ist.“), 52 („天下有始。以爲天下母。既得其母。以知其子。既知其子。復守其母。沒身不殆。“ / „Die Welt hat einen Anfang. Er wird angesehen als die Mutter der Welt. Wenn man die Mutter bekommen hat, versteht man dadurch die Kinder. *Wenn man die Kinder versteht* und hält sich wiederum an die Mutter, so ist man bis zum Lebensende nicht in Gefahr.“), 54 („子孫以祭祀不輟。“ / „Die Kinder und Enkelkinder fahren somit unaufhörlich mit dem Opfern fort.“), 55 („含德之厚。比於赤子。“ / „Trägt man in reichem Maße Tugend in sich, ist man einem Kleinkind vergleichbar.“), 62 („故立天子。“ / „Daher, bei der Einsetzung des Sohns des Himmels ...“).

⁵⁶ Siehe 《漢語大字典》，第一卷，44-45頁。

„自然“, *zi ran* („von sich aus so (sein) / von alleine so (sein)“), verstehe ich im Sinne von „natürlich (sein)“, „Natürlichkeit“, dem Gegenteil von „künstlich (sein)“, „Künstlichkeit“.⁵⁷ Guo Yi versteht den Begriff im Sinne von „本來的樣子“ („ursprüngliche Art und Weise“).⁵⁸ Jiang Xichang versteht ihn im Sinne von „自成“ („von alleine werden / entwickeln / sich vollenden“, „sich selbständig entfalten“).⁵⁹ Zur Verwendung und Bedeutung der Zeichen „自然“, *zi ran*, siehe Kapitel 17 („功成事遂。百姓皆謂我自然。“ / „Haben sie [ihre] Aufgaben vollbracht und [ihre] Angelegenheiten erledigt, sagen die Leute *alle*: ‘Wir sind von alleine so [, wie wir sind].’“ Siehe auch die Version der Seidentexte und die des Bambustextes C.), 23 („希言自然。“ / „Wenig zu reden, ist, natürlich zu sein.“), 25 („人法地。地法天。天法道。道法自然。“ / „Die Menschen orientieren sich an der Erde. Die Erde orientiert sich am Himmel. Der Himmel orientiert sich am Dao. Das Dao orientiert sich am „von alleine so sein [, wie es ist]“.“), 51 („道之尊。德之貴。夫莫之命而常自然。“ / „Das Achten des Dao, das Wertschätzen der Tugend: Niemand befiehlt es, doch es ist beständig von alleine so.“ Siehe allerdings auch die Version der Seidentexte.), 64 („復衆人之所過。以輔萬物之自然。而不敢爲。“ / „Sie kehren zurück zu dem, woran eine Vielzahl von *Menschen* vorübergeht, um das ‘von sich aus Sein’ der ‘zehntausend Dinge’ zu unterstützen, und wagen nicht zu handeln.“ Siehe allerdings auch die Version der Seidentexte und die der Bambustexte.). Des weiteren siehe zur Verwendung und Bedeutung des Zeichens „然“, *ran*, alleine auch Kapitel 26 („雖有榮觀。燕處超然。“ / „Obwohl ihnen prachtvolle Pavillons zur Verfügung stehen, leben sie dennoch in Ruhe und sind nicht verhaftet.“ Siehe allerdings auch die Version der Seidentexte.), 53 („使我介然有知。“ / „Ließe man mich *ein bißchen* Wissen haben,“ Siehe allerdings auch die Version der Seidentexte.), 54 („吾何以知天下然哉。以此。“ / „Woher weiß ich, daß die Welt so ist? Durch dieses.“), 57 („吾何以知其然哉。“ / „Woher weiß ich, daß dies so ist?“), 65 („玄德深矣遠矣。與物反矣。然後乃至大順。“ / „Die unergründliche Tugend ist tief, ist weitreichend. Man kehrt mit den Dingen zurück [zum Ursprünglichen]. *Danach* ist das große Mitgehen erreicht.“ Siehe allerdings auch die Version der Seidentexte.), 73 („繚然而善謀。“ / „...; locker zu sein, doch gut zu sein im Planen.“ Siehe auch die Version der Seidentexte.), 77 („人之道則不然。“ / „Der Weg der Menschen hingegen ist nicht so.“).

⁵⁷ Im Sinne der Erklärung im 《漢語大詞典》，第八卷，1328頁。

⁵⁸ Siehe 郭沂, "以'自然'的本義觀照老子哲學之底蘊" in 〈'95西安國際老子研討會專輯〉, 《中國哲學史》, 1995(3/4期), 68頁。

- „宗“, zong („Vorfahren“, „Ursprung“): Zur Verwendung und Bedeutung des Zeichens „宗“, zong („Vorfahren“, „Ursprung“), siehe Kapitel 4 („道沖而用之或不盈。淵兮似萬物之宗。“ / „Das Dao ist leer. Auch wenn man es verwendet, so wird es dennoch nicht gefüllt. Es ist so tief, daß es der Vorfahr der ‘zehntausend Dinge’ zu sein scheint.“) und 70 („言有宗。事有君。“ / „Die Rede hat einen Vorfahren. Die Angelegenheiten haben ein Oberhaupt.“).
- „作“, zuo („entstehen“, „sich entwickeln“): Zur Verwendung und Bedeutung des Zeichens „作“, zuo, siehe Kapitel 2 („萬物作焉而不辭。“ / „Die ‘zehntausend Dinge’ entstehen, doch sie kontrollieren sie nicht.“ Siehe auch die Version des Yibens und die des Bambustextes A.), 16 („萬物並作。“ / „Die ‘zehntausend Dinge’ entstehen nebeneinander.“, Jiaben: „不知常帝（妄）。帝（妄）作兇。“ („Nicht zu wissen beständig zu sein *ist willkürlich sein. Wenn Willkür entsteht, ist dies unheilvoll.*“), 37 („化而欲作。“ / „Wenn sie sich entwickeln, doch Begehren entstehen, ...“), 55 („未知牝牡之合而全作。精之至也。“ / „Daß es noch nichts von der Vereinigung des Weiblichen und des Männlichen weiß, doch sein Penis sich aufrichtet, ist der Höhepunkt der Lebensenergie.“ Siehe die Version der Seidentexte.), 63 („天下難事。必作於易。天下大事。必作於細。“ / „Die schwierigen *Angelegenheiten* in der Welt entstehen *zwangsläufig* aus dem Einfachen. Die großen *Angelegenheiten* in der Welt entstehen *zwangsläufig* aus dem Winzigen.“ Diese Aussage ist nicht in Bambustext A enthalten.).

⁵⁹ Siehe 蔣錫昌, 《老子校詁》 (1937. 成都: 成都古籍書店, 1988), 113 頁。Siehe auch das Zitat von Jiang Xichang in Erläuterungen zu Kapitel 23 („希言自然。“).

„釋文“, shi wen, der Mawangdui-Seidentextversionen des Buches
Laozi

Siehe: 《馬王堆漢墓帛書》（壹）。北京：文物出版社，1980，3-16，89-100頁。

欲〔註二〕，醜（禍）莫大於不知足，咎莫憯於欲得〔註三〕。【故知九足之足】，恒足矣。不出於戶，以知天下。不規（窺）於牖，以知天道。其出也彌遠，其【知彌少】。是〇以聖人不行而知，不見而名，弗爲而【成】。爲【學者日益，聞道者日損。損之又損，以至於二無爲，無爲而無不爲。將欲】取天下也，恒【無事，及其有事也，又不足以取天下矣。聖人恒无三心】，以百【姓】之心爲【心】。善者善之，不善者亦善【之】，得善也。信者信之，不信者亦信之，三得【信也】。【聖人】之在天下，愉愉焉，爲天下渾心，百姓皆屬耳目焉，聖人皆咳之。【出】生，【入死。生之三四徒十有【三，死之】徒十有三，而民生生，動皆之死地之十有三。夫何故也？以其生生也。蓋【聞善】二五執生者〔註一四〕，陵行不【避】矢（兇）虎，人軍不被甲兵。矢（兇）无所揣（揣）其角，虎无所昔（措）其蚤（爪），兵无所容【其刃，夫】二六何故也？以其无死地焉。道生之而德畜之，物刑（形）之而器成之。是以萬物尊道而貴【德。道】二七之尊，德之貴也，夫莫之爵（爵）而恒自然也。道生之，畜之，長之，遂之〔註一五〕，亭之，□之〔註一六〕，【養之，覆之。生而】二八弗有也，爲而弗寺（恃）也，長而弗宰也，此之謂玄德。天下有始，以爲天下母。既（既）得其母，以知其【子】〔註一七〕，二九復守其母，沒身不殆。塞其閤（閤）〔註一八〕，閉其門，終身不堇（勤）。啓其閤，濟其事，終身【不棘。見】小曰三〇【明】，守柔曰強。用其光，復歸其明。毋道（遺）身央（殃），是胃（謂）襲常。使我掇（挈）有知也〔註一九〕，【行於】大道，唯三二【施是畏。大道】甚夷，民甚好解〔註二〇〕。朝甚除，田甚荒，倉甚虛；服文采，帶利【劍。厭】食，貨三三【財有餘。是謂盜夸。盜夸，非道也】。善建【者不】拔，【善抱者不脫】，子孫以祭祀【不絕〔註二一〕。修之身，三三其德乃真。修之家，其德有【餘。修之】鄉，其德乃長。修之邦，其德乃豐。修之天下，其德三四乃溥】。以身【觀】身，以家觀家，以鄉觀鄉，以邦觀邦，以天【下】觀【天下。吾何以知天下之然哉？以此。三五含德】之厚【者】，比於赤子。逢（蜂）（蜚）（蠆）（虺）（蛇）弗螫〔註二二〕，攫鳥猛獸弗搏。骨弱筋柔而握固。未知牝牡【之會】三六而脰【怒】，精【之】至也。終日（日）（號）而不寤〔註二三〕，和之至也。和曰常，知和（常）曰明〔註二四〕，益生曰祥，心使氣曰強。【物壯】三七即老，胃（謂）之不道，不【道早已。知者】弗言，言者弗知。塞其閤，閉其【門，和】其光，同其整（塵）〔註二五〕，坐（挫）其閱（銳），解三八其紛，是胃（謂）玄同。故不可得而親，亦不可得而疏；不可得而利，亦不可得而害；不可【得】三九而貴，亦不可得而賤（賤）。故爲天下貴。以正之（治）邦，以畸（奇）用兵，以无事取天下。吾何【以知其然】四〇也哉（哉）？夫天下【多忌】諱，而民彌貧。民多利器，而邦家茲（滋）昏。人多知（智），而何（奇）物茲（滋）【起〔註二六〕。法物滋章，四一而】盜賊【多有。是以聖人之言曰】：我无爲也，而民自化。我好靜，而民自正。

我無事，民【自富】。我欲^{四三}不欲，而民自樸。其政閑閑，其邦屯屯^一。其正（政）察察，其邦夬（缺）夬（缺）^{（註二七）}。嚚（禍），福之所倚；福，嚚（禍）之所伏；【孰知其極？^{四三}其無正也？正復爲奇，善復爲妖。人之迷也，其日固久矣。是以方而不割，廉而不刺，直而不肆，光而不曜。治人事天，莫若嗇。夫惟嗇，是以早服。早服是謂重積德。重積德則無不克，無不克則莫知^{四五}其極。莫知其極，可以有國。有國之母，可以長久。是胃（謂）深植（根）固氏（抵），長【生久視之】道也。【治大國若烹小^{四六}鮮。以道莅】天下，其鬼不神。非其鬼不神也，其神不傷人也。非其神（神）不傷人也，聖人亦弗傷【也】。夫^{四七}兩【不相傷，故】德交歸焉。大邦者，下流也，天下之牝。天下之郊（交）也^{（註二八）}，牝恒以覲（靜）勝牡。爲其覲（靜）【也】，^{四八}故【宜爲下。大邦【以】下小【邦】，則取小邦。小邦以下大邦，則取於大邦。故或下以取，或下而取。【故】^{四九}大邦者不過欲兼畜人，小邦者不過欲入事人。夫皆得其欲，【故大邦者宜】爲下。【道】^{五〇}者，萬物之注也^{（註二九）}，善人之璫（寶）也，不善人之所璫（保）也。美言可以市，尊行可以賀（加）人。人之不善也，何棄【之】^{五一}有？故立天子，置三卿^{（註三〇）}，雖有共之璧以先四馬^{（註三一）}，不善^{（若）}坐而進此。古之所以貴此者何也？不胃（謂）【求^{五二}以】得，有罪以免與（與）？故爲天下貴。爲無爲，事無事，味無未（味）。大小多少，報怨以德。圖難乎^{五三}【其易也，爲大乎其細也】。天下之難作於易，天下之大作於細。是以聖人冬（終）不爲大，故能【成其大】。^{五四}夫輕諾者必寡信。多易【必多難，是【以聖】人猷（猶）難之，故終於無難。其安也，易持也。【其未^{五五}兆也】，易謀【也】。其脆也，易判也。其微也，易散也。爲之於其未有，治之於其未亂也。合抱之木，^{五六}生於【毫末。九成之臺，作於羸（累）土^{（註三二）}。百仁（仞）之高，台（始）於足【下。爲之者敗之，執之者失之。聖^{五七}人無爲【也】，【故】無敗【也】；無執也，故無失也^{（註三三）}。民之從事也，恒於其成事而敗之。故慎終若始，則【無敗^{五八}事矣。是以聖人】欲不欲，而不貴難得之鴈（鴈）^{（註三四）}；學不學，而復衆人之所過；能輔萬物之自【然，而】^{五九}弗敢爲。故曰：爲道者非以明民也^{（註三五）}，將以愚之也。民之難【治】也，以其知（智）也。故以知（智）知邦，邦之賊也；以不知（智）知邦，【邦之】^{六〇}德也；恒知此兩者，亦稽式也。恒知稽式，此胃（謂）玄德。玄德深矣，遠矣，與物【反】矣，乃【至大順。江】海之所^{六一}以能爲百浴（谷）王者，以其善下之，是以能爲百浴（谷）王。是以聖人之欲上民也，必以其言下之；其欲先【民也】，^{六二}必以其身後之。故居前而民弗害也，居上而民弗重也^{（註三六）}。天下樂隼（推）而弗厭（厭）也，非以其無靜（爭）與？故【天^{六三}下莫能與【靜（爭）】。小邦寡（寡）民，使十百人之器毋用^{（註三七）}。使民重死而遠送（徙）^{（註三八）}。有車周（舟）無所乘之，有甲兵無所陳^{六四}【之。使民復結繩而】用之。甘其食，美其服，樂其

俗，安其居〔註三九〕。鄰邦相望〔註四〇〕，雞狗之聲相聞，民至六五老死不相往來。信言不美，美言不信。知者不博，博者不知。善者不多，多者不善〔註四一〕。聖人無積，既六六以爲人，己愈有；既以予人，己愈多。故天之道，利而不害；人之道，爲而弗爭。天下皆謂我大，不肖。夫唯大，故不肖〔肖〕。若宵（肖），細久矣。我恒有三葆（寶），之〔註四二〕，一曰茲（慈），二曰檢（儉），三曰不敢爲天下先。夫慈，故能勇；〔儉〕，六八故能廣；不敢爲天下先，故能爲成事長〔註四三〕。今舍其茲（慈），且勇〔註四四〕；舍其後，且先，則必死矣。夫茲（慈），〔以戰〕六九則勝，以守則固。天將建之〔註四五〕，女（如）以茲（慈）垣之〔註四六〕。善爲士者不武，善戰者不怒，善勝敵者弗與，七〇善用者爲之下。〔是〕胃（謂）不靜（爭）之德，是胃（謂）用人，是胃（謂）天〔註四七〕，古之極也。用兵有言曰：吾七二不敢爲主而爲客，吾不進寸而芮（退）尺〔註四八〕。是胃（謂）行無行，襄（攘）無臂，執無兵，乃（扔）無敵矣。懸（禍）莫七三於大於無適（敵），無適（敵）斤（近）亡吾葆（寶）矣〔註四九〕。故稱兵相若〔註五〇〕，則哀者勝矣。吾言甚易知也，甚易行七三也；而人莫之能知也，而莫之能行也。言有君，事有宗〔註五一〕。夫唯無知也，是以不〔我〕知。知者七四希，則我貴矣。是以聖人被褐而裹（懷）玉。知不知，尚矣；不知不知，病矣〔註五二〕。是以聖人之不病，以其七五病病。是以不病。民之不〔畏畏（威）〕，則大〔威將至〕矣。母（毋）聞（狎）其所居，毋獸（厭）其所生。夫唯弗獸（厭），是七六以不厭。是以聖人自知而不自見也，自愛而不自貴也。故去被（彼）取此〔註五三〕。勇於敢者〔則〕七七殺，勇於不敢者則恬（活）。〔知此兩者，或利或害。天之所惡，孰知其故？天之道，不戰七八而善勝〕，不言而善應，不召而自來，彈（坦）而善謀。〔天網恢恢，疏而不失。若民恒且不畏死〕，七九奈何以殺慰（懼）之也？若民恒是畏死，則而爲者吾將得而殺之〔註五四〕，夫孰敢矣！若民〔恒且〕八〇必畏死，則恒有司殺者〔註五五〕。夫伐代司殺者殺，是伐代大匠斲也。夫伐代大匠斲者，則〔希〕八一不傷其手矣。人之飢也，以其取食逸之多也〔註五六〕，是以飢。百姓之不治也〔註五七〕，以其上有以爲〔也〕，八二是以不治。民之至（輕）死，以其求生之厚也，是以至（輕）死。夫唯無以生爲者，是賢貴生。人之生也八三柔弱，其死也葆（切）賢（堅）強〔註五八〕。萬物草木之生也柔脆，其死也樸（枯）槁（槁）。故曰：『堅強者，死之徒八四也；柔弱微細，生之徒也。』兵強則不勝，木強則恒〔註五九〕。強大居下，柔弱微細居上。天下八五之道〔註六〇〕，猶張弓者也，高者抑（抑）之，下者舉之，有餘者損（損）之，不足者補之。故天之道，損（損）有八六餘而補不足；人之道則不然，損（損）不足以奉有餘。孰能有餘而有以取奉於天者乎〔註六一〕？唯八七有道者乎？是以聖人爲而弗有，成功而弗居也。若此其不欲見賢也。天下莫柔〔弱於水，八八而攻〕堅強者莫

- 〔二六〕通行本作「人多伎巧，奇物滋起」。傳奕、范應元本作「民多智慧而邪事滋起」。
- 〔二七〕邦，各本作民，蓋避漢高帝劉邦諱改。又上二句缺文據乙本補，「其民」逕改作「其邦」。
- 〔二八〕通行本此句無「也」字，在「天下之牝」句上。
- 〔二九〕「注」，乙本同，通行本作奧。按「注」讀爲「主」，《禮記·禮運》：「故人以爲奧也」，註：「奧，猶主也。」
- 〔三〇〕通行本作「三公」。
- 〔三一〕通行本無「之」字。
- 〔三二〕作，起也。贏，乙本作藥，通行本作素。贏累雙聲，古常通假，此處皆當讀爲藥，古書亦作藥、藥，盛土籠也。
- 〔三三〕「無執也故无」五字，塗硃改寫。
- 〔三四〕囑，各本作貨。《說文》貝部：「囑，資也。或曰此古貨字。」此從肉，誤。
- 〔三五〕故曰，各本作「古之」。
- 〔三六〕乙本作「故居上而民弗重也，居前而民弗害」，通行本同，疑此處誤倒。
- 〔三七〕乙本作「使有十百人器而勿用」。嚴遵本作「使人有什伯之器而不用」，傳奕、范應元本同，人作民。按《周禮·鄉師》：「間共祭器，族共喪器。」十百人器蓋指吉兕禮樂之器，老子非禮，故言不用。各本將人（或民）字乙在上者皆誤。
- 〔三八〕乙本同，通行本遠上有不字。按帛書遠與重對言，作動詞用，「遠徙」猶言避免遷徙。另一種解釋：重字貫「死徙」二事。《孟子·滕文公上》：「死徙無出鄉」，註：「死謂葬死。」《呂氏春秋·上農》：「民農則其產復（厚）」，其產復（厚）則重徙，重徙則死處而無二慮，是其義。
- 〔三九〕乙本同，通行本作「安其居，樂其俗」。
- 〔四〇〕甲本中豎字，或以爲望，或以爲堅。按望上部從朗，堅下部從土，寫者混爲一字，實誤。以下隨文義釋出，不再註明。
- 〔四一〕缺字據乙本補。嚴遵本作「善者不辯，辯者不善」。通行本此二句在「知者不博」之前，文同嚴本。
- 〔四二〕乙本作「市（持）而寶之」，通行本同，此脫三字。
- 〔四三〕《韓非子·解老》引同。乙本事作器。通行本作「故能成器長」。
- 〔四四〕各本有「舍其儉且廣」一句，此脫。
- 〔四五〕乙本同，通行本建作數，帛書甲本建、棼形近，蓋傳寫致誤。
- 〔四六〕乙本同，通行本無女字，垣，作衛。《釋名·釋宮室》：「垣，援也，人所依阻以爲援衛也。」
- 〔四七〕通行本作「是謂用人之力，是謂配天」。乙本亦無「之力」二字。此脫配字。
- 〔四八〕吾不，各本作「不敢」。按古代起兵伐人者謂之客，敵來禦捍者謂之主。銀雀山漢簡有「爲人客則先人作」，及「主人逆客於境」之語，故「進寸」指客，「退尺」指主，此句猶言吾不爲客而爲主，與上句義正相反。疑上句是用兵者之言，自此句以下是老子之言。一說：主，兵主，見《管子》之《七法》、《兵法》、《地圖》等篇。帛書《十六經·順道》：「不廣其衆，不爲兵邦（主），不爲亂首，……不謀削人之野，不謀劫人之字。」《文子·道德》：「作難結怨，爲兵主，爲亂首，……大人行之，國家滅亡。」即老氏「不敢爲主」之意。嚴遵註「吾不敢爲主」謂「不爲唱也」，註「而爲客」謂「後民行也」，得其義。與此句不矛盾，不須另作解釋。
- 〔四九〕此章誤字太多，「執」字原用硃塗過，「大於」誤作「於於」，「吾葆」衍一「吾」字。
- 〔五〇〕若字用硃塗過。通行本作加。若，當也。銀雀山漢簡：「兵有客之分，有主人之分。客之分衆，主人之分少。客倍主人半，然可敵也。」舉兵多少相當，則主人勝。加疑如字之誤。
- 〔五一〕各本作「言有宗，事有君」，疑此處誤。
- 〔五二〕病字原用硃塗過。此句各本作「不知知，病」，無下「不」字。《淮南子·道應》引作「知而不知，尚矣，不知而知，病也」，義最分明。

《呂氏春秋·別類》亦言「知不知，上矣；過者之患，不知而自以爲知」。可證此處「不」字不當有重文。又通行本此下有「夫唯病病，是以不病」二句，乙本亦無。

〔五三〕「故去被取此」五字用殊塗過。

〔五四〕「則而爲者」各本作「而爲奇者」，此疑有脫誤。

〔五五〕此二句，乙本同。通行本作「常有司殺者殺」，無「若民恒且必畏死則」八字。

〔五六〕乙本同，逸作脫。通行本作「民之飢，以其上食稅之多」，《後漢書·郎顗傳》引同通行本。逸、脫並假爲稅。此處（通行本第七十五章）

人、百姓、民分別言之（嚴遵本同），人自是以稅「取食」者。帛書《周易》卷後古佚書《二三子問》論「人君至於飢乎」，舉出民反，《論語·顏淵》記齊景公言「雖有粟，吾得而食諸」，意同，蓋春秋戰國間有此社會問題，正可作此註脚。一說：稅讀爲術。《韓非子·解老》：

「工人數變業則失其功，作者數搖徙則亡其功。」《淮南子·詮言》：「賈多端則貧，工多技則窮，心不一也。」即此義。

〔五七〕乙本同，帛書《經法·論》：「百族不親其事」，意與此近。通行本作「民之難治」。

〔五八〕通行本作「其死也堅強」，無「萱切」二字。萱，乙本作脰，義爲硬。切讀爲脰。慧琳《一切經音義》卷五九：「堅勰，今作脰，同，而振

反。《通俗文》：「柔堅曰脰」，《管子》曰「筋肋而骨強」是也。《玉篇·肉部》：「脰，堅肉也。」《篆隸萬象名義·肉部》：「脰，

脯堅。」皆指乾肉言，與此處義尤近。

〔五九〕恒，疑讀爲桓。《說文》：「桓，竟也。」木強則桓，猶木強則折。通行本作共或兵。

〔六〇〕各本皆無「下」字，下文又有「故天之道」，知此「下」字是衍文。

〔六一〕通行本作「孰能有餘以奉天下」。

〔六二〕各本作「是以聖人執左契」，此脫「人執」二字，假介爲契。契即合同，分左右，各執其一而合之以表信。取財物於人曰責。《史記·平原君

傳》：「操右契以責。」《戰國策·韓策三》言安成君「操右契而爲公貴德於秦魏之主」，鮑彪註：「左契待合而已，右契可以責取。」

道經

·道，可道也，非恒道也。名，可名也，非恒名也。无名，萬物之始也【註一】。有名，萬物之母也。【故】九三恒无欲也【註二】，以觀其眇【妙】；恒有欲也，以觀其所噉【註三】。兩者同出，異名同胃【謂】【註四】。玄之有【又】玄，衆眇【妙】之【門】。九四天下皆知美爲美，惡已；皆知善，訾【斯】不善矣【註五】。有，无之相生也，難、易之相成也，長、短之九五相刑【形】也，高、下之相盈也【註六】，意【音】、聲之相和也，先、後之相隨【隨】，恒也【註七】。是以聲【聖】人居无爲之事【註八】，行【不九六言之教。萬物作而弗始】也，爲而弗志【恃】也，成功而弗居也。夫唯居【註九】，是以弗去。不上賢，【使九七民不爭。不貴難得之貨，使】民不爲【盜】。不【見可欲，使】民不亂。是以聲【聖】人之【治也，虛九八其心，實其腹；弱其志】，強其骨。恒使民无知无欲也。使【夫知不敢弗爲而已，則无不治矣。九九道冲，而用之又弗】盈也。瀟【淵】呵始【似】萬物之宗【註一〇】。鏗【挫】其【註一一】，解其紛，和其光，同【其塵。湛呵似】一〇〇或存。吾不知【誰】子也【註一二】，象帝之先。天地不仁，以萬物爲芻狗。聲【聖】人不仁，以百省【姓】爲芻一〇一狗。天地【之】間，【其】猶橐籥與【與】？虛而不涸【屈】，踵【動】而愈【愈】出。多聞數窮【註一三】，不若守於中。浴【谷】神【不】一〇二死，是胃【謂】玄牝。玄牝之門，是胃【謂】【天】地之根。綿綿呵若存，用之不堇【勤】【註一四】。天長，地久。天地之所以能【長】一〇三且久者，以其不自生也，故能長生。是以聲【聖】人芮【退】其身而身先，外其身而身存。不以其无【私】一〇四與【與】？故能成其私。上善治【似】水。水善利萬物而有靜【爭】【註一五】，居衆之所惡，故幾於道矣。居善地，一〇五心善瀟【淵】，予善信【註一六】，正【政】善治，事善能，踵【動】善時。夫唯不靜【爭】，故无尤。埴【持】而盈之，不【若其已。揣一〇六而】□之□之【註一七】，□可長葆之【註一八】。金玉盈室，莫之守也。貴富而驕【驕】，自遺咎也。功述【遂】身芮【退】，天【之】一〇七道也。戴營魄拘一，能毋離乎？搏氣至柔【柔】，能嬰兒乎？修【滌】除玄藍【鑒】，能毋疵乎？愛【民活國，能一〇八毋以知乎？天門啓闔，能爲雌乎？明白四達，能毋以爲乎？】？生之，畜之。生而弗【有，長而弗宰，是一〇九謂玄】德。卅【輻同一轂，當】其无【有，車】之用【也】。然【埴】埴爲器，當其无有，埴器【之用也】。

鑿戶牖」，二〇當其无有，【室】之用也。故有之以爲利，无之以爲用。五色使人目明，盲，馳騁田獵（獵）使人【心發狂】，二二難得之貨（貨）使人之行方（妨），五味使人之口啞（爽），五音使人之耳聾（註一九）。是以聲（聖）人之治也，爲腹不【爲目】。二二故去罷（彼）耳（取）此。龍（寵）辱若驚，貴大梲（患）若身。苛（何）胃（謂）龍（寵）辱若驚？龍（寵）之爲下，得之若驚，失【之】。二三若驚，是胃（謂）龍（寵）辱若驚。何胃（謂）貴大梲（患）若身？吾所以有大梲（患）者，爲吾有身也。及吾无身，二四有何梲（患）？故貴爲身於爲天下，若可以迺（託）天下矣；愛以身爲天下，女何（可）以寄天下。視之而弗二五見，名之曰微。聽之而弗聞，名之曰希。播之而弗得，名之曰夷（註二〇）。三者不可至（致）計（詰），故園【而爲一】（註二一）。二六一者（註二二），其上不倣，其下不忽（註二三）。尋尋呵不可名也（註二四），復歸於无物。是胃（謂）无狀之狀，无物之【象】。是謂忽二七恍。隨而不見其後，迎而不見其首。執今之道（註二五），以御今之有，以知古始，是胃（謂）【道紀】。古之二八善爲道者，微妙玄達，深不可志（識）。夫唯不可志（識），故強爲之容，曰：與呵其若冬【涉水，猶呵二九其若】。畏四【鄰，嚴】呵其若客，渙呵其若淩（淩）澤（釋）（註二六），□呵其若握（樸）（註二七），濬【呵其若濁，漚呵二〇其若浴（谷）。濁而情（靜）之，余（徐）清。女（安）以重（動）之，余（徐）生（註二八）。葆此道不欲盈。夫唯不欲【盈，是】以能【敝而不】二二成。至虛極也，守情（靜）表也（註二九）。萬物旁（並）作，吾以觀其復也。天物雲雲（註三〇），各復歸於其【根，曰靜】。二三情（靜），是胃（謂）復命。復命，常也。知常，明也。不知常，帝（妄），帝（妄）作凶。知常容，容乃公，公乃王，王乃天，天乃道，【道乃久】，二三沕（沒）身不怠。大上下知有之，其次親譽之，其次畏之，其下母（侮）之。信不足，案有不信（註三一）。【猶呵】二四其貴言也。成功遂事，而百省（姓）胃（謂）我自然。故大道廢，案有仁義。知（智）快（慧）出，案有大二五僞。六親不和，案有畜（孝）茲（慈）。邦家悶（昏）亂，案有貞臣。絕聲（聖）棄知（智），民利百負（倍）。絕仁棄義，民二六復畜（孝）茲（慈）。絕巧棄利，盜賊无有。此三言也，以爲文未足，故令之有所屬。見素抱【樸，二七少私寡欲。絕學无憂】。唯與詞（註三二），其相去幾何？美與惡，其相去何若？人之【所畏】，亦不二八【可以不畏。恍呵其未央哉】。衆人熙（熙）熙（熙），若鄉（饗）於大牢，而春登臺。我泊焉未佻（兆），若【嬰兒未二九咳】。累累呵如【无所歸。衆人】皆有餘，我獨遺。我禺（愚）人之心也，蠢蠢呵。鬻（俗）【人昭昭，我獨二三〇若】。胃（昏）呵。鬻（俗）人蔡（察）蔡（察），我獨悶（悶）悶（悶）呵。忽呵其若【海】，望（恍）呵其若无所止。【衆人皆有以，我獨頑】二二以惺（惺）。吾欲獨異於人，而貴食母。孔德之容，唯道是從。道之物，唯望（恍）唯忽。【忽呵恍】二二三呵，中有象呵。望（恍）呵忽呵，中有物呵。濘（幽）呵鳴（冥）呵，中有請（精）地（呵）。其請（精）甚

真，其中【有信】。二三自今及古，其名不去，以順衆父（父）（註三三）。吾何以知衆父（父）之然？以此。炊者不立（註三四），自視（示）不章，【自】一三四見者不明（註三五），自伐者无功，自矜者不長。其在道，曰：『稌（餘）食、贅行。』物或惡之，故有欲者【弗】一三五居（註三六）。曲則金（全），枉則定（正），注則盈，敝則新。少則得，多則惑。是以聲（聖）人執一，以爲天下牧（註三七）。不【自】一三六視（示）故明，不自見故章（註三八），不自伐故有功，弗矜故能長。夫唯不爭，故莫能與之爭。古二三【之所謂曲全者幾】語才（哉），誠金（全）歸之。希言自然。飄風不冬（終）朝，暴雨不冬（終）日。孰爲此？天地，一三八【而弗能久，又況】於【人乎】？故從事而道者同於道，德（得）者同於德（得），者（失）者同於失（註三九）。同德（得）一三九【者】（註四〇），道亦德（得）之。同於失者，道亦失之（註四一）。有物昆成（註四二），先天地生。繡（寂）呵繆（寥）呵，獨立【而不改】，一四〇可以爲天地母（註四三）。吾未知其名，字之曰道。吾強爲之名曰大。

【大】曰筮（逝），筮（逝）曰【遠，遠曰反。道大】，一四二天大，地大，王亦大。國中有四大，而王居一焉。人法地，【地】法【天】，天法【道，道】法【自然。重】一四三爲至（輕）根，清（靜）爲趨（躁）君。是以君子衆（終）日行，不離其畱（輜）重，唯（雖）有環官（註四四），燕處【則昭】一四三若。若何萬乘之王而以身至（輕）於天下？至（輕）則失本，趨（躁）則失君。善行者无弊（轍）迹，【善】一四四言者无瑕適（適），善數者不以禱（籌）筭（策）。善閉者无闢（關）籥（闢）而不可啓也，善結者【无縲】一四五約而不可解也。是以聲（聖）人恒善懷（救）人，而无棄人，物无棄財（註四五），是胃（謂）悋明（註四六）。故善【人，善人】一四六之師；不善人，善人之齋（資）也。不貴其師，不愛其齋（資），唯（雖）知（智）乎大昧（迷）。是胃（謂）眇（妙）要。知其雄，守一四七其雌，爲天下溪（註四七）。爲天下浴溪，恒德不離（離）。恒（德）不離（離），復歸嬰兒。知其白，守其辱（註四九），爲天下（註五〇）。爲天下浴（谷），恒德乃一四八【足】。德乃【足，復歸於樸】。知其（註五一），守其黑，爲天下式。爲天下式，恒德不貲（忒）。德不貲（忒），復歸於无極（註五二）。握（樸）散【則一四九爲器，聖】人用則爲官長。夫大制无割。將欲取天下而爲之，吾見其弗【得已】。夫天下，一五〇神【器也，非可爲者也。爲者敗之，執者失之。物或行或隨，或炁（熱）或【吹，或強或挫】，一五一或坏（培）或墮（墮）。是以聲（聖）人去甚，去大，去楮（奢）（註五三）。以道佐人主，不以兵強【於】天下。【其事好還，師之】一五二所居，楚枋（棘）生之（註五四）。善者果而已矣，毋以取強焉。果而毋驕（驕），果而勿矜，果而【勿伐】，一五三果而毋得已居（註五五），是胃（謂）【果】而不強。物壯而老，是胃（謂）之不道，不道蚤（早）已。夫兵者，不祥之器【也】（註五六）。一五四物或惡之，故有欲者弗居（註五七）。君子居則貴左，用兵則貴右。

故兵者非君子之器也。【兵者】^{一五五}不祥之器也（^{註五八}），不得已而用之，鉅襲爲上（^{註五九}），勿美也。若美之，是樂殺人也。夫樂殺人，不^{一五六}可以得志於天下矣。是以吉事上左，喪事上右；是以便（偏）將軍居左，上將軍居^{一五七}右，言以喪禮居之也。殺人衆，以悲依（哀）立（莅）之；戰勝，以喪禮處之。道恒无名，樞（樸）唯（雖）^{一五八}【小而天下弗敢臣。侯】王若能守之，萬物將自賓。天地相合（合），以俞甘洛（露）（^{註六〇}）。民莫之^{一五九}【令，而自】均焉。始制有【名。名亦既】有，夫【亦將知止，知止】所以不【殆】。俾（譬）道之在天【下也，猶一六〇】小【浴（谷）之與江海也。知人者，知（智）也。自知【者，明也。勝人】者，有力也。自勝者，【強也。知足者，富】^{一六一}也。強行者，有志也。不失其所者，久也。死不忘者，壽也。道汎【呵其可左右也，成功】^{一六二}遂事而弗名有也。萬物歸焉而弗爲主（^{註六一}），則恒无欲也，可名於小。萬物歸焉【而弗】^{一六三}爲主，可名於大。是【以】聲（聖）人之能成大也（^{註六二}），以其不爲大也，故能成大。執大象，【天下】^{一六四}往。往而不害，安平大。樂與餌，過格（客）止。故道之出言也，曰：『談（淡）呵其无味也。【視之】，^{一六五}不足見也。聽之，不足聞也。用之，不可既也。』將欲拾（翕）之，必古（固）張之。將欲弱之，【必固】^{一六六}強之。將欲去之，必古（固）與之（^{註六三}）。將欲奪之，必古（固）予之。是胃（謂）微明。友弱勝強（^{註六四}），魚不^{一六七}脫於淵（淵），邦利器不可以視（示）人。道恒无名（^{註六五}），侯王若守之，萬物將自愚（化）（^{註六六}）。愚（化）而欲^{一六八}【作，吾將鎮之以无】名之樞（樸）。【鎮之以】无名之樞（樸），夫將不辱（^{註六七}）。不辱以情（靜），天地將自正（^{註六八}）。^{一六九}

註釋

- 【一】 乙本同，通行本「萬物」作「天地」，《史記·日者列傳》引與帛書同。王弼註：「凡有皆始於無，故未形無名之時則爲萬物之始」，似其原本與帛書同，今本經後人妄改。
- 【二】 「恒無欲也」與下句「恒有欲也」，乙本同，通行本無「也」字。自宋以來，學者多於「恒無」、「恒有」斷句，「欲」連下讀，與帛書甲乙本不合。
- 【三】 「所噉」，乙本同，通行本作「微」，無「所」字。
- 【四】 乙本同。謂，指旨趣。通行本作「此兩者同出而異名，同謂之玄」。
- 【五】 善字下原有鈎號，似是斷句之誤。
- 【六】 盈，通行本作傾，蓋避漢惠帝劉盈諱改。盈，假爲呈或逞，呈現。帛書《經法·四度》：「高下不蔽其形。」
- 【七】 乙本同，通行本無「恒」字。
- 【八】 甲本《道經》聖字皆寫作聲，音近通假。
- 【九】 各本作「夫惟弗居」，此脫「弗」字。
- 【一〇】 淵是淵之異體字，春秋時《王孫遺者鐘》「肅哲聖武」，《齊罇》及《叔夷鐘》「肅肅義政」，肅皆讀爲淵。呵，乙本同，通行本作兮。凡通行本「兮」字，帛書甲乙本皆作「呵」。

〔一一〕乙本作「挫其兌」，通行本作「挫其銳」。此脫一字。

〔一二〕吾字原用硃塗過。

〔一三〕聞，乙本同，通行本多作言。《老子·想爾註》本亦作聞。

〔一四〕革，通行本作勤。按《淮南子·原道》：「旋縣而不可究，纖微而不可勤」，註：「縣，猶小也。勤，猶盡也」。又《原道》：「布施而不既，用之而不勤」，文義亦與此同。

〔一五〕乙本亦作「而有爭」，通行本作「而不爭」，義正相反。按下文云：「夫唯不爭故無尤」，疑通行本是。

〔一六〕乙本作「予善天，言善信」，通行本作「與善仁，言善信」，此脫三字。

〔一七〕乙本作「而而允之」，通行本作「揣而銳之」，河上公註：「揣，治也」。此處「之」上殘字缺左旁，右從甘，疑是鉛字。鉛作動詞用，《荀子》中常見，如《榮辱》篇「鉛之重之」，註：「鉛與沿同，循也。撫循之」。允、鉛古音同，可通用。銳則鉛字之誤。又此多出「□之」二字，當是筆誤。

〔一八〕乙本作「不可長葆也」。此處「可」上殘字僅餘右上半，似「惡」字。

〔一九〕通行本此二句作「五音令人耳聾，五味令人口爽」，在「五色令人目盲」句下，文義整齊，甲乙本皆顛倒錯亂。

〔二〇〕以上三句乙本同，通行本作「視之不見名曰夷，聽之不聞名曰希，搏之不得名曰微」，搏亦作搏。按《說文》：「搏，撫也，摹也」；「夷，平也」。蓋指託為搏，與夷義不相應，遂改夷為微，而將「視之不見」句之微改為夷。

〔二一〕圓，乙本作結，通行本皆作混。按圓從束從口，疑即《說文》部首之篆字，在此讀為圓，完本未析也。

〔二二〕者上重文號，是前行末一字之重文，今前行末一字已缺，據乙本釋為「一」。帛書重文號常另起行，而前行之本字亦或殘缺，以下補字類此者不盡註明。「一者」二字，傳本與帛書合，它本皆無。

〔二三〕微，乙本作謬。忽，乙本及想爾本同。通行本此二句作「其上不微，其下不昧」。

〔二四〕尋字帛書常見，舟旁或移在右。此字由友、舟、寸三部分組成，其後友變為右，舟變為工，則成今體之尋字。帛書《五十二病方》第四十六、七行，尋與鳳、心等字押韻。尋，乙本同，通行本作繩。尋、繩音近通假。

〔二五〕乙本同，通行本今作古。按此與下文「自今及古」（一三四行）同意，通行本（第二十一章）或作「自古及今」，皆出後人所改。

〔二六〕乙本同，通行本作「渙令若冰之將釋」。想爾本作「散若冰將泐」。

〔二七〕呵上殘字，左從玉，右旁缺。乙本作池，想爾本作混，通行本作敦。

〔二八〕以上二句前，通行本皆有「孰能」二字，想爾本無，與帛書合。

〔二九〕表，乙本作督，通行本作篤。《淮南子·道應》引亦作篤。表或是裂字之誤。

〔三〇〕天，乙本同，通行本作夫。雲雲，乙本作魂魂，通行本作芸芸。《呂氏春秋·園道》：「雲氣西行，云云然」，註：「云，運也」。《夏小正·戴氏傳》二月：「魂魂也者，動也」。《太玄·玄告》：「魂魂萬物，動而常冲」。

〔三一〕案，乙本作安。通行本此處多作「信不足焉，有不信焉」。安、案與焉，音近義通，作「於是」解，或誤以焉為句尾語詞，屬之上句，遂並下句增一焉字。

〔三二〕訶，乙本作呵，通行本作阿。《說文》：「訶，大言而怒也」。唯為應諾之聲，訶為責怒之詞，二者相對。

〔三三〕順，乙本同，通行本作閱。伐，又見下句，乙本作父，通行本作甫。按《莊子·天地》：「有族有祖，可以為衆父，而不可以為衆父父」，《鵲冠子·王鈇》：「天誠信明因一，不為衆父易一」，「衆父」皆指古史上的一些首領。閱謂更歷（參考《老子翼》）。《爾雅·釋詁》：「順，叙也，緒也」。《釋名·釋言語》：「順，循也」。順、閱義近。

〔三四〕乙本同。炊，疑讀為吹，古導引術之一動作，河上公本作跋，王弼本作企。唐寫本及石刻本此句有作「喘者不久」者。又通行本此句下有「跨者不行」一句，按文例當有，甲乙本似誤脫。

〔三五〕此二句次序與通行本相反，下章「不自視」二句同。

〔三六〕乙本同。通行本欲作道。居，儲蓄。此言惡物爲人所棄，雖有貪欲之人亦不貯積。

〔三七〕牧，乙本同，通行本皆作式。《莊子·天道》記老聃言有「使天下無失其牧乎」？《逸周書·周祝》「爲天下者用牧」，註：「牧，法也。」

〔三八〕當作「不自示故章，不自見故明」，方與上文合，乙本不誤。

〔三九〕者上一字用殊塗過，所改之字已剝落，其原寫誤字爲「者」，現據乙本定爲「失」字。

〔四〇〕乙本作「同於德者」。

〔四一〕此四句通行本作「同於道者，道亦樂得之，同於德者，德亦樂得之，同於失者，失亦樂失之」。通行本此下又有「信不足焉，有不信焉」二句，係錯簡重出，乙本亦無。

〔四二〕昆，乙本同，通行本作混。按《說文》：「昆，同也」，亦作据。混是假借字。

〔四三〕乙本同，通行本地作下。范應元本亦作地。

〔四四〕環官，通行本作「榮觀」，范應元註「觀，一作館」。《說文》：「館，客舍。」《周禮·遺人》：「五十里有市，市有候館」，註：「樓可以觀望者也。」《蒼頡篇》：「闕，市門也。」疑環官讀爲闕館，闕與館乃旅行必經之處，極躁之地。

〔四五〕「物無棄財」，乙本同，通行本作「常善救物，故無棄物」。《文子·自然》引同甲乙本。

〔四六〕愧，乙本作曳，通行本作襲。《蒼頡篇》：「愧明也。」《說文》「愧，習也，從心，曳聲」。襲，習古通用。

〔四七〕溪字水旁在右。

〔四八〕德字原無重文號。按下文「德乃足」、「德不貳」例，此處當作「德不離」，寫者誤將德字重文號置於「恒」字之下。乙本此三處德上皆有「恒」字，通行本此三句皆不重出。

〔四九〕白，乙本同，通行本作榮。《莊子·天下》引與甲乙本同。按《德經》言「大白如辱」，辱，傅奕、范應元本作驕，《玉篇》「驕，垢黑也」，義與白相對。

〔五〇〕此處浴字脫重文號，可據乙本補。

〔五一〕「知其」下乙本有白字，通行本同，此脫。

〔五二〕通行本此節（「知其白守其黑」至「復歸於無極」）移在上節（「知其白守其辱」至「復歸於樸」）之前。按《莊子·天下》引「老聃曰」，僅「爲天下豁」、「爲天下谷」兩段，無此節，學者疑是後人竄入，今知其附加在漢以前，而移置已見於河上公、想爾本。

〔五三〕通行本作「去奢去泰」。泰，大字通。

〔五四〕通行本作「荆棘生焉」，荆、楚義同，棘、枋音近，下有「大軍之後，必有凶年」二句，焉、年爲韻。乙本作「□棘生之」，無下八字。想爾本亦無。

〔五五〕乙本同，通行本無居字。

〔五六〕「夫兵者不祥之器」七字用濃墨改寫過。

〔五七〕欲，通行本作道。參考註「三六」。

〔五八〕以上二句通行本作「兵者不祥之器，非君子之器」。

〔五九〕通行本作「恬憺爲上」。恬，恬古音同，襲，恬古音相近。

〔六〇〕俞，乙本同，通行本作降。俞，疑讀爲掄或輪。

〔六一〕乙本同。通行本「萬物」上有「愛養」或「衣被」二字，下無「歸焉」二字。

〔六二〕乙本同。通行本無「之能成大也」五字，或並無「是以聖人」四字。

〔六三〕與，乙本同，通行本作興。按興字於韻不叶，蓋形近致誤。與讀爲舉，《呂氏春秋·行論》引逸詩「將欲踏之，必高舉之」，語與此近。

〔六四〕友，作《說文》友字古文。「友弱」故言「魚不脫於淵」。乙本作柔，乃音近通假。通行本此句作「柔弱勝剛強」，亦或作「柔之勝剛，弱之勝強」。

〔六五〕乙本同，通行本作「道常無爲而無不爲」。按「道恒無名」已見前（一五八行，通行本第三十二章），又爲字與化押韻，疑通行本是，帛書兩本皆誤，或屬有意修正。

〔六六〕「愚」字從心，爲聲，疑即譌字異體，在此讀爲化。

〔六七〕乙本同，通行本夫作亦，辱作欲。下句辱字同。

〔六八〕乙本同，通行本作「天下將自定」。

老子乙本

德經

■上德不德，是以有德。下德不失德，是以无德。上德无爲而无以爲也。上仁爲之而无以爲也。上德（義）爲之而有以爲也（註一）。上禮爲之而莫之應也，則攘臂而乃（扔）之。故失道而后德，失德而句（后）仁，失仁而句（后）義，^{一七五上}失義而句（后）禮。夫禮者，忠信之泊（薄）也，而亂之首也。前識者，道之華也，而愚之首也。是以大丈夫居【其厚不】^{一七六上}居其泊（薄），居其實而不居其華。故去罷（彼）而取此。昔得一者，天得一以清，地得一以寧，神得^{一七六下一}一以肅（靈），浴（谷）得一盈（註二），侯王得一以爲天下正。其至也，胃（謂）天母已清將恐蓮（裂）（註三），地母已寧將恐發，神母【已靈將】^{一七七上}恐歇，谷母已【盈】將渴（竭）（註四），侯王母已貴以高將恐歟（蹶）（註五）。故必貴以賤爲本，必高矣而以下爲^{一七七下}基。夫是以侯王自胃（謂）孤寡不榮（穀），此其賤之本與？非也？故至數與无興（註六）。是故不欲祿祿若玉，珞珞若石。上【士^{一七八上}聞】道，堇（勤）能行之。中士聞道，若存若亡。下士聞道，大笑之。弗笑【不足】以爲道。是以建^{一七八下}言有之曰：明道如費（註七），進道如退，夷道如類。上德如浴（谷），大白如辱，廣德如不足。建德如【偷】，質【真^{一七九上}如渝】，大方无隅（隅），大器免（晚）成，大音希聲，天（大）象无刑（形），道褒无名（註八）。夫唯道，善始且善^{一七九下}成（註九）。反也者，道之動也。【弱也】者，道之用也。天下之物生於有，有【生】於无。道生一，一生二，二生三，三生【萬物。萬物負陰而一^{一八〇上}抱陽，中氣】以爲和。人之所亞（惡），唯孤寡不榮（穀），而王公以自【稱也。物或益之而】云（損），云（損）之而益（註一〇）。^{一八〇下}【人之所教，亦議而教人。強梁者不得其死】，吾將以【爲學】父。天下之至【柔】，馳騁乎天下【之至堅。出於^{一八一上}无有，入於】无間。吾是以【知无爲之有益】也。不【言之教，无爲之益，天下希能及之】矣。名與^{一八二下}【身孰親？身與貨孰多？得

與亡孰病？甚愛必大費，多藏必厚亡。故知足不辱，知止不殆，可以長久。二八二大成如缺，其用不敝。大盈如沖，其【用不窮】。大直如詘，大辯如訥，大巧如拙，【大贏如】詘〔註二二〕。趨〔躁〕朕〔勝〕寒，一八二下【靜勝熱】。知清靜，可以爲天下正。天下有【道】，却走馬【以】糞。无道，戎馬生於郊。罪莫大可欲〔註二二〕，禍【莫大於不知】一八三上足，咎莫憯於欲得。故知足之足，恒足矣。不出於戶，以知天下。不規〔窺〕於【牖】，以【知天道】。其出籥〔彌〕遠者，一八三下其知籥〔彌〕【妙】。是以聖人不行而知，不見而名，弗爲而成。爲學者日益，聞道者日云〔損〕，云〔損〕之有〔又〕云〔損〕，以至於无【爲】，无一八四上爲而无不爲矣。將欲【取天下】，恒无事〔註二三〕，及其有事也，【又不】足以取天【下矣】。聖人恒无心，以百省〔姓〕之一八四下心爲心。善【者善之】，不善者亦善之，得【善也】。信者信之，不信者亦信之，德〔得〕信也。耶〔聖〕人之在天下也欲〔歛〕欲〔歛〕焉，一八五上【爲天下渾心，百【生〔姓〕皆注其【耳目焉，聖人皆咳之。出】生，入死。生之【徒十有三，死】之徒十又〔有〕三，而民一八五下生生，僅〔動〕皆之死地之十有三。【夫何故也？以其生生。蓋聞善執生者，陵行不辟〔避〕兕虎，入軍不被兵革。兕无【所一八六上櫛其角，虎无【所措】其蚤〔爪〕，兵【无所容其刃，夫何故】也？以其无【死地焉】。道生之，德畜之，物一八六下刑〔形〕之而器成之。是以萬物尊道而貴德。道之尊也，德之貴也，夫莫之爵也，而恒自然也。道生之，畜【之，一八七上長之，育】之，亨之，毒之，養之，復〔覆〕【之。生而弗有，爲而弗恃，長而】弗宰，是胃〔謂〕玄德。天下有始，以爲天下母。一八七下既得其母，以知其子，既〇知其子，復守其母，沒身不殆〔殆〕。塞其說〔註一四〕，閉其門，冬〔終〕身不堇〔勤〕。啓其說，齊其【事，一八八上終身】不棘〔註一五〕。見小曰明，守【柔曰】強。用【其光，復歸其明。无】遺身央〔殃〕，是胃〔謂〕【襲】常。使我介有知，一八八下行於大道，唯他〔施〕是畏。大道甚夷，民甚好儗。朝甚除，田甚芜，倉甚虛；服文采，帶利劍，厭〔厭〕食而齋〔資〕財一八九上【有餘，是謂】盜□〔註一六〕。【盜】□，非【道】也。善建者【不拔，善抱者不脫】，子孫以祭祀不絕。脩其身，其德乃真。一八九下脩之家，其德有餘。脩之鄉，其德乃長。脩之國，其德乃逢〔豐〕〔註一七〕。脩之天下，其德乃博〔溥〕。以身觀身，以家觀【家，一九〇上以國觀】國〔註一八〕，以天下觀天下。吾何【以】知天下之然茲〔哉〕？以【此】。含德之厚者，比於赤子。螽〔蜂〕癘〔蠹〕虫〔虺〕蛇一九〇下弗赫〔螫〕，據鳥孟〔猛〕獸弗捕〔搏〕，骨筋弱柔而握固。未知牝牡之會而脰怒，精之至也。冬〔終〕日號而不嗁〔註一九〕，和【之一九一上至也】。知和曰常，知常曰明，益生【曰】祥，心使氣曰強。物【壯】則老，胃〔謂〕之不道，不道蚤〔早〕已。知者弗言，言一九二下者弗知。塞其說，閉其門，和其光，同其塵，銚〔挫〕其兌〔銳〕而解其紛，是胃

【謂】玄同。故不可得而親也，亦一九二上【不可】得而【疏】；不可得而○利註二〇，【亦不可】得而害；不可得而貴，亦不可得而賤。故爲天下貴。一九二下以正之（治）國，以畸（奇）用兵，以無事取天下。吾何以知其然也才（哉）？夫天下多忌諱，而民彌貧。民多利器，【而國一九三上家滋】昏。【人多智慧，而奇物滋起。法】物茲（滋）章，而盜賊【多有】。是以【聖】人之言曰：我無爲而一九三下民自化，我好靜而民自正，我無事而民自富，我欲不欲而民自樸註二一。其正（政）闕（閔）闕（閔）註二二，其民屯屯。其正（政）察察，其一九四上【民缺缺】。福，【禍】之所伏註二三，孰知其極？【其】無正也？正【復爲奇】，善復爲【妖。人】之悉（迷）也，其日固久矣。是一九四下以方而不割，兼（廉）而不刺註二四，直而不繼註二五，光而不眺（耀）。治人事天，莫若嗇。夫唯嗇，是以蚤（早）服。蚤（早）服是胃（謂）重積一九五上【德】。重【積德則无不克，无不克則】莫知其【極】。莫知其【極】，可以【有國。有國之母，可】以長久。是胃（謂）【深】根固氏（柢），長生久視之道一九五下也。治大國若亨（烹）小鮮。以道立（莅）天下，其鬼不神。非其鬼不神也，其神不傷人也。非其神不傷人也，【聖一九六上人亦】弗傷也。夫兩【不】相傷，故德交歸焉。大國【者，下流也，天下之】牝也。天下之交也，牝一九六下恒以靜勝（勝）牡。爲其靜也，故宜爲下也註二六。故大國以下【小】國，則取小國。小國以下大國，則取於大國。故或下【以一九七上取，或】下而取。故大國者不【過】欲并畜人，小國不【過】欲入事人。夫【皆得】其欲，則大者宜一九七下爲下。道者，萬物之注也，善人之璫（寶）也，不善人之所保也註二七。美言可以市，尊行可以賀（加）人。人之不善，何【棄一九八上之有？故】立天子，置三鄉（卿），雖有【共之】璧以先四馬，不若坐而進此。古【之所以貴此道者何也】？一九八下不胃（謂）求以得註二八，有罪以免與？故爲天下貴。爲無爲，【事无事，味无味。大小多少，報怨以德。圖難乎一九九上其易也，爲大】乎其細也。天下之【難作於】易，天下之大【作於細。是以聖人終不爲大，故能成其大】。一九九下夫輕若（諾）【必寡】信，多易必多難，是以耶（聖）人【猶難】之，故【終於无難。其安也易持，其未兆也易謀，其脆也易二〇〇上判，其微也易散。爲之於其未有也，治之於其未亂也。合抱之】木，作於毫末註二九。九成二〇〇下之臺，作於簣（簣）土。百千之高註三〇，始於足下。爲之者敗之，執者失之。是以耶（聖）人無爲【也，故无敗也；无執也，故二〇一上无失也】。民之從事也，恒於其成而敗之。故曰：『慎冬（終）若始，則无敗事矣。』是以耶（聖）人欲不欲，二〇二下而不貴難得之貨；學不學，復衆人之所過；能輔萬物之自然，而弗敢爲。古之爲道者，非以明【民也，二〇三上將以愚】之也。夫民之難治也，以其知（智）也。故以知（智）知國，國之賊也；以不知（智）知國，國之德也；恒

知^{二〇二下}此兩者，亦稽式也。恒知稽式，是胃（謂）玄德。玄德深矣、遠矣，【與】物反也，乃至大順。江海所以能爲百浴（谷）【王者，以】^{二〇三上}其【善】下之也，是以能爲百浴（谷）王。是以耶（聖）人之欲上民也，必以其言下之；其欲先民^{二〇三下}也，必以其身後之。故居上而民弗重也，居前而民弗害。天下皆樂誰（推）而弗厭（厭）也，不【以】其無爭與？故天^{二〇四上}下莫能與爭。小國寡民，使有十百人器而勿用，使民重死而遠徙。又（有）周（舟）車無所^{二〇四下}乘之，有甲兵无所陳之。使民復結繩而用之。甘其食，美其服，樂其俗，安其居。叟（鄰）國相望^{〔註三一〕}，雞犬之【聲相】^{二〇五上}聞，民至老死不相往來。信言不美，美言不信。知者不博，博者不知。善者不多，多者不善。^{二〇五下}耶（聖）人无積，既以爲人，己俞（愈）有；既以予人矣，己俞（愈）多。故天之道，利而不害；人之道，爲而弗爭。天下【皆】^{二〇六上}胃（謂）我大，大而不宵（肖）。夫唯不宵（肖），故能大^{〔註三二〕}。若宵（肖），久矣其細也夫。我恒有三琛（寶），市（持）而琛（寶）之，^{一二〇六下}曰茲（慈），^{二二〇}曰檢（儉），^{三三〇}曰不敢爲天下先。夫茲（慈），故能勇；檢（儉），敢^{〔故〕}能廣；不敢爲天下先，故能爲成器長。今^{二〇七上}舍其茲（慈），且勇；舍其檢（儉），且廣；舍其後，且先；則死矣。夫茲（慈），以單（戰）則朕（勝），以守則固。天將^{二〇七下}建之，如以茲（慈）垣之。故善爲士者不武，善單（戰）者不怒，善朕（勝）敵者弗與，善用人者爲之下。是胃（謂）不爭【之】^{二〇八上}德。是胃（謂）用人，是胃（謂）肥（配）天，古之極也。用兵又（有）言曰：吾不敢爲主而爲客，不敢進寸而退^{二〇八下}尺。是胃（謂）行无行，攘无臂，執无兵，乃（扔）无敵。禍莫大於无敵。无敵近^〇亡吾琛（寶）矣。故抗兵相若，而依（哀）者朕（勝）【矣】。^{二〇九上}吾言易知也，易行也；而天下莫之能知也，莫之能行也。夫言又（有）宗，事又（有）君。夫唯无知^{二〇九下}也，是以不我知。知者希，則我貴矣。是以耶（聖）人被褐而裹（懷）玉。知不知，尚矣；不知知，病矣。是以耶（聖）人之不【病】^{二一〇上}也，以其病病也，是以不病。民之不畏畏（威），則大畏（威）將至矣。毋俾（狎）其所居，毋厭（厭）其所生。夫唯弗厭（厭），是^{二一〇下}以不厭（厭）。是以耶（聖）人自知而不自見也，自愛而不自貴也。故去罷（彼）而取此。勇於敢則殺，勇於不敢則活^{〔註三三〕}，【此】^{二一一上}兩者或利或害。天之所亞（惡），孰知其故^{〔註三四〕}？天之道，不單（戰）而善朕（勝），不言而善應，弗召而自來，^{二一二下}單（坦）而善謀。天罔（網）怪怪^{〔註三五〕}，疏而不失。若民恒且^〇不畏死，若何以殺躍（懼）之也？使民恒且畏死，而爲畸（奇）者【吾】^{二一二上}得而殺之，夫孰敢矣！若民恒且必畏死，則恒又（有）司殺者。夫代司殺者殺，是代大匠斲。二二三下夫代大匠斲，則希不傷其手。人之飢也，以其取食晚之多，是以飢。百生（姓）之不治也，以其上之有以爲

也，【是】二三上以不治。民之輕死也，以其求生之厚也，是以輕死。夫唯无以生爲者，是賢貴生。人之生二三下也柔弱，其死也強信堅強【註三六】。萬【物草】木之生也柔樸（脆），其死也樸（枯）槁。故曰：『堅強，死之徒也；柔弱，生之徒也。』【是】二四上以兵強則不勝（勝），木強則斃【註三七】。故強大居下，柔弱居上。天之道，西（猶）張弓也，高者抑（抑）之，下者舉之，二四下有餘（餘）者云云（損）之，不足者【補之】。故天下之道【云（損）有餘（餘）而益不足；人之道【註三八】，云（損）不足而奉又（有）余（餘）。夫孰能又（有）余（餘）而【有以】二五上奉於天者，唯又（有）道者乎？是以耶（聖）人爲而弗又（有）【註三九】，成功而弗居也。若此其不欲見賢也。天下莫二五下柔弱於水，【而攻堅強者莫之能先】，以其無以易之也。水之朕（勝）剛也【註四〇】，弱之朕（勝）強也，天下莫弗知也，而【莫之能二六上行】也。是故耶（聖）人之言云，曰：『受國之詢（詬），是胃（謂）社稷之主。受國之不祥，是胃（謂）天下之王。正言二六下若反。禾（和）大【怨，必有餘怨，安可以】爲善？是以耶（聖）人執左芥（契）而不以責於人【註四一】。故又（有）德司芥（契），无德司斃（徹）。』【天道无親，二七上常與善人】。《德》三千卅一【註四二】。二二七下

註釋

〔按：《老子》甲乙本文字多相同，凡甲本註釋中已說明之問題，乙本不再重複——編者。〕

〔一〕德字原用殊塗過，乃書誤改寫，而改寫之字後又脫落。各本皆作義字，今據以改正。

〔二〕各本盈上有以字，此脫。

〔三〕蓮，各本作裂，是。蓮，裂一聲之轉，故假蓮爲裂。

〔四〕將下各本有恐字，此脫。

〔五〕通行本無以字。以，連詞，義猶與。通行本改「毋已」爲「無以」，將此以字省略。

〔六〕與，甲本作與，通行本多作與，亦或作車。帛書與字時寫成與，同音通假，改爲車，誤。《淮南子·說山》：『求美則不得美，不求美則美矣』，高誘註：『心自求美名則不得美名也，而自損則有美名矣，故《老子》曰：『致數與無與也。』』是高註讀爲譽。傳奕、范應元等本作譽。

〔七〕費，通行本作昧。按《說文》：『費，目不明也，從目，弗聲。』費疑當作費。

〔八〕道下一字通行本作隱。此作變，微殘，即褒之異構。褒義爲大爲盛，嚴遵《道德指歸》釋此句云：『是知道盛無號，德豐無謚』，蓋其經文作褒，與乙本同，經後人改作隱。隱，蔽也。《道德指歸》猶言道小，與上文「大方無隅」四句意正相反，疑是誤字。

〔九〕始，通行本作貸，二字音近通假。樂毅《報燕惠王書》：『善作者不必善成，善始者不必善終』（見《戰國策》卷三十）。

〔一〇〕通行本作「故物或損之而益，或益之而損」，甲本同，此二句疑誤倒。

〔一一〕此句僅存一絀字，按絀與贏對言，嚴遵《道德指歸》此節言「是以贏而若絀」，甲本有「大贏如炳」，今據補。《韓詩外傳》引《老子》：「大直若訕，大辯若訥，大巧若拙，其用不屈」，絀與屈通，此句亦可能是「其用不屈」。

〔一二〕各本大有於字。

〔一三〕通行本作「常無事」，蓋避漢文帝劉恒諱改。

- 〔一四〕通行本作兌。說，從土，兌聲。《說文》閔字段玉裁註云：「古假閔爲穴。《道德經》「塞其兌，閉其門」，兌即閔之省。」說、閔音同義通。
- 〔一五〕棘，與事爲韻，通行本作救。棘救雙聲通假。
- 〔一六〕通行本作盜夸。《韓非子·解老》作「盜竿」。此本盜下僅存右部木旁，或是從木于聲之字。
- 〔一七〕《韓非子·解老》引作「修之邦，其德乃豐」。傳奕本、范應元本同。筆讀爲豐，與邦爲韻。此避漢高帝劉邦諱改邦爲國，韻遂不叶。
- 〔一八〕國，甲本作邦。此上所缺字數與甲本不合。甲本有「以鄉觀鄉」一句，通行本同，《韓非子·解老》無。乙本蓋與《韓非子》同。
- 〔一九〕嘖字僅存右半，參照甲本寫定。
- 〔二〇〕利上原有害字，衍，帛書有鈎去的痕跡。
- 〔二一〕通行本無上欲字，按嚴遵《指歸》云：「人主誠能欲不欲之欲」，王弼註云：「我之所欲唯無欲，而民亦無欲自樸也」，似其本原有，經人妄刪。
- 〔二二〕閑，從系，門聲，疑即素之異體，嚴遵、傅奕、范應元本作閑，通行本作閑。
- 〔二三〕各本作「禍，福之所倚，福，禍之所伏」，此處脫「禍，福之所倚」一句。
- 〔二四〕通行本作「廉而不刺」。《說文·刀部》：「刺，利傷也。」又「刺，直傷也。」二字義相近。
- 〔二五〕通行本繼作肆，肆繼音近通假。河上公註「肆，申也」。
- 〔二六〕此二句通行本作「以靜爲下」。
- 〔二七〕璫，保字異，義亦不同。璫即寶，珍也。保，養也。
- 〔二八〕胃，甲本同。嚴遵、王弼本作曰。河上公本此句作「不日以求得」。
- 〔二九〕作，通行本作生。
- 〔三〇〕千，甲本作仁，讀爲仞。《說文》古文仁從千、心作，此千即仁之誤。嚴遵本此句作「百仞之高」，與帛書合，通行本作「千里之行」。
- 〔三一〕哭，從文，叩聲。叩，古鄰字（見《汗簡》卷六）。帛書《周易》以哭爲吝。此假爲鄰。
- 〔三二〕通行本作「夫惟大，故似不肖」。
- 〔三三〕括字右旁殘，按帛書中活字皆從木旁，如乙本《道德經》「愛民括國」（二二五行上），今據寫定。
- 〔三四〕通行本此下有「是以聖人猶難之」一句。按上文已見（甲本五五行、乙本二〇〇行上），當係複出。
- 〔三五〕通行本作「恢恢」，河上公註「甚大」。按《說文》「經，大也」，與恢音義皆同。經，蓋讀爲經。
- 〔三六〕「體信」二字通行本無。體從骨，恒聲，字書不見，疑其義與體近。信，甲本作仞，蓋音近通假。《管子·內業》言人「筋信而骨強」，義與此近。
- 〔三七〕兢，甲本作恒，疑讀爲恆，兢是假借字。
- 〔三八〕通行本作「人之道則不然」，甲本同，此少三字。
- 〔三九〕又，通行本作特，按《老子》書中再三言「生而弗有，爲而弗恃」，此疑誤。
- 〔四〇〕水，通行本作柔，《淮南子·道應》引同，此誤。
- 〔四一〕左，甲本作右，通行本與乙本同。按甲本是。左右二字形近易誤。古之契約，左右分執，右契主取，左契主與。左契非「聖人」所執，且不可「以責於人」。《老子想爾註》「其中有信」句下云：「天曹左契，算有餘數，精乃守之。」《抱朴子·登涉》言道士常帶「上皇竹使符，老子左契」。原作者之意，道士執左契，上帝、老子執右契。疑通行本由於道士常見「左契」，不見「右契」，不解其義，遂將此句皆改成「左契」。
- 〔四二〕此是《德經》尾題，殘破太甚，德字僅存左部彳旁兩小點，一字存橫劃的兩端，中間稍缺，亦可能是七字。帛書《老子》甲乙兩本皆分爲二篇，《德經》在上，《道經》在下，與《韓非子·解老》、嚴遵《道德指歸·說二經目》相合。自東漢以來，河上公、想爾、王弼等註本則改爲《道經》在前矣。按《德經》云：「大者宜爲下」，又「強大居下，柔弱居上」，是《老子》思想雖置《德經》在上，仍以《道經》爲首要，故言「道德」，猶《周易》六十四卦皆先下卦後上卦，六爻亦從下數起。《莊子》、《淮南子》、《史記》等書多言「道德」，知古人決不稱作「道德經」。

道 經

道，可道也，【非恒道也。名，可名也，非】恒名也。无名，萬物之始也。有名，萬物之母也。故恒无欲也，【以觀其妙】；^{二二八上}恒又（有）欲也，以觀其所噉。兩者同出，異名同胃（謂）。玄之又玄，衆眇（妙）之門。天下皆知美之爲美，^{二二八下}亞（惡）已。皆知善，斯不善矣。【有、无之相】生也，難、易之相成也，長、短之相刑（形）也，高、下之相盈也，音、聲之相和^{二二九上}也，先、後之相隨（隨），恒也。是以耶（聖）人居无爲之事，行不言之教。萬物昔（作）而弗始^{〔註一〕}，爲而弗侍（恃）也，^{二二九下}成功而弗居也。夫唯弗居，是以弗去。不上賢，使民不爭。不貴難得之貨，使民不爲盜。不見可欲，使^{三〇上}民不亂^{〔註二〕}。是以耶（聖）人之治也，虛其心，實其腹，弱其志，強其骨。恒使民无知无欲也。使夫^{三〇下}知不敢弗爲而已^{〔註三〕}，則无不治矣。道沖，而用之有（又）弗盈也。淵呵怡（似）萬物之宗。銚（挫）其兌（銳），解其芬（紛）；和其光，同^{三二上}其塵。湛呵怡（似）或存^{〔註四〕}。吾不知其誰之子也，象帝之先。天地不仁，以萬物爲芻狗。耶（聖）人不仁，^{三二下}【以】百姓爲芻狗。天地之間，其猷（猶）橐籥與（與）？虛而不涸（屈），動而俞（愈）出。多聞數窮，不若守於中。浴（谷）神不死，是^{三三上}胃（謂）玄牝。玄牝之門，是胃（謂）天地之根。縣縣呵其若存，用之不堇（勤）。天長，地久。天地之所以能長且久者，以^{三三下}其不自生也^{〔註五〕}，故能長生。是以耶（聖）人退其身而身先，外其身而身存^{〔註六〕}。不以其无私與（與）？故能成^{三三上}其私。上善如水。水善利萬物而有爭，居衆人之所亞（惡），故幾於道矣。居善地，心善淵，予善天^{〔註七〕}，言^{三三下}善信，正（政）善治，事善能，動善時。夫唯不爭，故无尤。埴（持）而盈之，不若其已。掬（揣）而允之^{〔註八〕}，不可長葆也。金玉^{三四上}盈室，莫之能守也。貴富而驕，自遺咎也。功遂身退，天之道也。戴營魄（魄）抱一，能毋離乎？搏^{〔搏〕}^{三四下}氣至柔，能嬰兒乎？脩（滌）除玄監（鑒），能毋有疵乎？愛民栝（活）國^{〔註九〕}，能毋以知乎？天門啓闔，能爲雌乎？明白四達，^{三五上}能毋以知乎^{〔註一〇〕}？生之，畜之。生而弗有^{〔註一一〕}，長而弗宰也，是胃（謂）玄德。卅幅（幅）同一轂，當其无有，車^{三五下}之用也。埴（埴）埴而爲器，當其无有，埴器之用也。鑿戶牖^{〔註一二〕}，

當其无有，室之用也。故有之以爲利，无之以三六上爲用。五色使人目盲，馳騁田獵（獵）使人心發狂，難得之貨○使人之行仿（妨）。五味使人之口爽，三六下五音使人之耳（聾）。是以耶（聖）人之治也，爲腹而不爲目。故去彼而取此。弄（寵）辱若驚〔註一三〕，貴大患若身。何胃（謂）三十七上弄（寵）辱若驚？弄（寵）之爲下也，得之若驚，失之若驚，是胃（謂）弄（寵）辱若驚。何胃（謂）貴大患三十七下若身？吾所以有大患者，爲吾有身也。及吾無身，有何患？故貴爲身於爲天下，若可以橐（託）天下三八上【矣】；愛以身爲天下，女可以寄天下矣〔註一四〕。視之而弗見，【名】之曰微。聽之而弗聞，命（名）之曰三十八下希。○播之而弗得，命（名）之曰夷。三者不可至（致）計（詰），故緒而爲一〔註一五〕。一者，其上不謬，其下不忽。尋尋呵不可命（名）三十九上也，復歸於无物。是胃（謂）无狀之狀，无物之象。是胃（謂）沕（忽）望（恍）。隋（隨）而不見其後，迎而不見三十九下其首〔註一六〕。執今之道，以御今之有。以知古始，是胃（謂）道紀。古之□爲道者〔註一七〕，微眇（妙）玄達〔註一八〕，深不可志（識）。夫唯三三〇上不可志（識），故強爲之容，曰：與呵其若冬涉水，猷（猶）呵其若畏四叟（鄰），嚴呵其若客，渙呵三三〇下其若凌（凌）澤（釋），沌呵其若樸，濇呵其若浴（谷）。濁而靜之，徐清。女（安）以重（動）之，徐生。葆此道【者不】三三一上欲盈〔註一九〕。是以能鑿（敝）而不成。至虛極也，守靜督也。萬物旁（並）作，吾以觀其復也。天物三三二下耘（魂）耘（魂），各復歸於其根。曰靜〔註二〇〕。靜，是胃（謂）復命。復命，常也。知常，明也。不知常，芒（妄），芒（妄）作凶。知常容，容乃公，公乃王，【王三三三上乃】天，天乃道，道乃〔註二一〕。沒身不殆。大上下知又（有）【之】，其【次】親譽之，其次畏之，其下母（侮）之。信不足，安三三三下有不信。猷（猶）呵其貴言也。成功遂事，而百姓胃（謂）我自然。故大道廢，安有仁義。知（智）慧出，安有【大僞】。三三三上六親不和，安又（有）孝茲（慈）。國家閭（昏）亂，安有貞臣。絕耶（聖）棄知（智），而民利百倍。絕仁棄義，而民三三三下復孝茲（慈）。絕巧棄利，盜賊无有。此三言也，以爲文未足，故令之有所屬。見素抱樸，少私而寡欲。絕學三三四上无憂。唯與呵，其相去幾何？美與亞（惡），其相去何若？人之所畏，亦不可以不畏人〔註二二〕。望（恍）呵其未央三三四下才（哉）！衆人配（熙）配（熙），若鄉（饗）於大牢，而春登臺。我博（泊）焉未兆（兆），若嬰兒未咳。纍呵（似）无所歸。衆人皆又（有）余（餘）〔註二三〕。我愚人之心三三五上也，濇濇呵。嚮（俗）人昭昭，我獨若閭（昏）呵。嚮（俗）人察察，我獨閔（閔）閔（閔）呵。沕（忽）呵其若海，望（恍）呵若无所止。衆人皆三三五下有以，我獨門元（頑）以鄙〔註二四〕。吾欲獨異於人，而貴食母。孔德之容，唯道是從。道之物，唯望（恍）唯沕（忽）。沕（忽）呵望（恍）呵，

中又(有)象呵。^{二三六上}望(恍)呵沕(忽)呵，中有物呵。幼(竊)呵冥呵，其中有請(精)呵。其請(精)甚真，其中有信。自今及古，其名不去，^{二三六下}以順衆父。吾何以知衆父之然也？以此。炊者不立。自視(示)者不章，自見者不明，自伐者无功，自矜者不長。^{二三七上}其在道也，曰：『稌(餘)食、贅行』。物或亞(惡)之，故有欲者弗居。曲則全，汪(枉)則正，注則盈，斃(敝)則新。少則得，^{二三七下}多則惑。是以耶(聖)人執一，以爲天下牧。不自視(示)故章，不自見也故明，不自伐故有功，弗矜故能長。夫唯不^{二三八上}爭，故莫能與之爭。古之所謂(謂)曲全者幾語才(哉)。^{註二五}，誠全歸之。希言自然。薊(飄)風不冬(終)朝，暴雨不^{二三八下}冬(終)日。孰爲此？天地，而弗能久，有(又)兄(況)於人乎？故從事而道者同於道，德(得)者同於德(得)，失者同於失。同於德(得)^{二三九上}者，道亦德(得)之；同於失者，道亦失之。有物昆成，先天地生。蕭(寂)呵謬(寥)呵，獨立而不改(改)^{註二六}，可^{二三九下}以爲天地母。吾未知其名也，字之曰道。吾強爲之名曰大。大曰筮(逝)，筮(逝)曰遠^{註二七}，遠曰反。道大，天大，地大，王亦大。^{二四〇上}國中有四大，而王居一焉。人法地，地法天，天法道，道法自然。重爲輕根，靜爲躁(躁)君。是以君^{二四〇下}子冬(終)日行，不遠其留(輜)重，雖有環官(館)，燕處則昭若^{註二八}。若何萬乘之王而以身輕於天下？輕則失本，躁(躁)則失^{二四一上}君。善行者無達迹^{註二九}，善言者無瑕適(適)，善數者不用禱(籌)筴(策)^{註三〇}。善○閉者無關籥(闔)而不可^{二四二下}啓也，善結者無縲約而不可解也。是以耶(聖)人恒善悌(救)人，而無棄人，物無棄財，是胃(謂)曳(拽)明。故善人，善人之師^{註三一}；不^{二四二上}善人，善人之資也。不貴其師，不愛其資，雖知(智)乎大迷。是胃(謂)眇(妙)要。知其雄，守其雌，爲天^{二四二下}下鷄(溪)。爲天下鷄(溪)，恒德不離。恒德不離，復歸於嬰兒。知其白，守其辱，爲天下○浴(谷)。爲天下浴(谷)，恒德乃足。恒德乃足，復歸於樸。知其白，守其^{二四三上}黑，爲天下式。爲天下式，恒德不貸(忒)。恒德不貸(忒)，復歸於無極。樸散則爲器，耶(聖)人用則爲官長。夫大制无^{二四三下}割。將欲取【天下而爲之，吾見其弗】得已。夫天下，神器也，非可爲者也。爲之者敗之，執之者失之。○物^{二四四上}或行或隨(隨)，或熱，或硨^{註三二}，或陪(培)或墮。是以耶(聖)人去甚，去大，去諸(奢)。以道佐人主，不以兵強^{二四四下}於天下。其【事好還，師之所處，荆】棘生之。善者果而已矣，毋以取強焉。果而毋驕，果而勿矜，果【而毋】^{二四五上}伐，果而毋得已居，是胃(謂)果而強^{註三三}。物壯而老，胃(謂)之不道，不道蚤(早)已。夫兵者，不祥之器也。^{二四五下}物或亞(惡)【之，故有欲者弗居。君】子居則貴左，用兵則貴右。故兵者非君子之器。兵者不祥【之】^{二四六上}器也，不得已而用之，鋌慄爲

上〔註三四〕，勿美也。若美之，是樂殺人也。夫樂殺人，不可以得志於天下矣。是以吉事【上左，喪事上右】；是以偏將軍居左，而上將軍居右，言以喪禮居之也。殺【人衆，以悲二四七上哀】立【莅】之；戰【朕（勝）而以喪禮處之。道恒无名，樸唯（雖）小而天下弗敢臣。侯王若能守之，萬物將二四七下自賓。天地相合，以俞甘洛（露）。【民莫之】令，而自均焉。始制有名，名亦既有，夫亦將知止，知止所以不殆。卑（譬）【道之】二四八上在天下也，猷（猶）小浴（谷）之與江海也〔註三五〕。知人者，知（智）也。自知，明也。朕（勝）人者，有力也。自朕（勝）者，強也。知二四八下足者，富也。強行者，有志也。不失其所者，久也。死而不忘者，壽也。道〔註三六〕，颶（汎）呵其可左右也〔註三七〕，成功遂【事而】二四九上弗名有也〔註三八〕。萬物歸焉而弗爲主，則恒无欲也，可名於小。萬物歸焉而弗爲主，可二四九下命（名）於大。是以耶（聖）人之能成大也，以其不爲大也，故能成大。執大象，天下往。往而不害，安平大。樂與【餌】，二五〇上過格（客）止。故道之出言也，曰：『淡呵其无味也。視之，不足見也。聽之，不足聞也。用之不二五〇下可既也』。將欲擒（翕）之，必古（固）張之。將欲弱之，必古（固）○強之。將欲去之，必古（固）與之。將欲奪之，必古（固）予【之】。二五一是胃（謂）微明。柔弱朕（勝）強。魚不可說（脫）於淵，國利器不可以示人。道恒无名，侯王若二五二下能守之，萬物將自化。化而欲作，吾將闔（鎮）之以无名之樸。闔（鎮）之以无名之樸，夫將不辱。不辱以靜，天地將自正。二五二上《道》二千四百廿六〔註三九〕二五二下

註釋

- 〔一〕通行本作「萬物作而不辭」，昔與作，始與辭，皆音近假借，范應元本作「萬物作焉而不爲始」，得其義。又通行本此句下有「生而不有」一句。
- 〔二〕王弼、傅奕、范應元本作「使民心不亂」。河上公本、想爾本作「使心不亂」。
- 〔三〕此句想爾本作「使知者不敢不爲」。通行本作「使夫知者不敢爲也，爲無爲」。
- 〔四〕伯字反書。反書之例，商周文字常見，漢則少見。
- 〔五〕生字寫落，添註行間。
- 〔六〕此句上衍「外其身而身先」六字。
- 〔七〕通行本作「與善仁」，范應元註「稱物平施」，亦即予善天之意。
- 〔八〕通行本作「揣而銳之」。短，從手，短聲，與揣音近通假。揣，治也。允，訓爲循。參考甲本《道經》註〔一八〕。一說：《廣雅·釋詁》「揣，抗，動也」，又《釋詁》「揣抗，搖擗也」。王樹枏以釋《老子》此句，「言凡物長動搖之則不可長保」（見《廣雅補疏》卷二）。
- 〔九〕通行本作「治國」。《經典釋文》出「民治」，云：「河上本又作活」。帛書中活字寫作括，此括國即活國，河上公舊本蓋與此同。
- 〔一〇〕按「毋以知」與上文「愛民活國」句重複，似有誤字。河上公本同。想爾本、王弼本作「無爲」。傅奕本、范應元本此句作「能無以爲乎」，與乙本

句法相合，當從之。

〔一〕 通行本此下有「爲而不恃」一句。

〔二〕 通行本下有「以爲室」三字，此脫。

〔三〕 弄，甲本作龍，通行本作寵，此蓋假弄爲寵。

〔四〕 《淮南子·道應》引作「愛以身爲天下，焉可以寄天下矣」，似女當作安，義猶乃。

〔五〕 紹，甲本作困，通行本作混。紹，疑即緝字，《戰國策·宋策》「束組三百緝」，註「十首爲一緝」。在此讀爲緝，同也。

〔六〕 通行本作「迎之不見其首，隨之不見其後」。唐廣明元年焦山《道德經幢》、景福二年易縣龍興觀《道德經碑》皆作「隨之不見其後，迎之不見其首」。

〔七〕 爲上一字，通行本作善。此字缺大半，似上從人，下從山，即仙字，假爲善。

〔八〕 達，通行本作通。

〔九〕 甲本下有「夫唯不欲盈」一句，通行本作「夫唯不盈」，此脫。

〔一〇〕 想爾本作「歸根曰靜，靜曰復命」，范應元本同，此脫「歸根」二字。

〔一一〕 通行本作「道乃久」，此脫久字。又此下「沒身不殆」四字損壞，帛書原件上尚可辨。

〔一二〕 人，各本皆無，疑是衍文。

〔一三〕 此下甲本有「我獨遺」三字，通行本作「而我獨若遺」，此脫。

〔一四〕 門字涉上文「我獨闔闔」而誤，廢字當刪。元字左半殘，似尚有偏旁，通行本作頑。鄙，甲本作悝（悝），義同。

〔一五〕 《莊子·天下》：「人皆求福，己獨曲全，曰苟免於咎。」註：「委順至理則常全」。幾語，要言。通行本「曲」下有「則」字，末作「豈虛語（或言）哉」。

〔一六〕 通行本下有「周行而不殆」一句。想爾本亦有。此脫。

〔一七〕 筵，通行本作逝。《廣雅·釋詁》「筵，遠也」。甲本亦作筵，字已稍殘。

〔一八〕 通行本作「燕處超然」，王弼註：「不以經心也」。

〔一九〕 達，甲本、想爾本作徹。通行本作轍。

〔二〇〕 笄，甲本作筍，通行本作策。筍，策音近通假。筍，從竹，析聲。析，從木，從斤，義爲「破木」，故戰國文字筍或改從木爲從片（見河北平山新出土之中山王方壺），此更省去斤旁，遂成笄。想爾本作策，即算字。

〔二一〕 甲本同，通行本作「不善人之師」。

〔二二〕 「或磬」上似可據傳奕本、范應元本補「或吹或強」四字，熱與吹對言，強與磬對言。磬，傳、范本作剗，折傷也。

〔二三〕 甲本強上有不字，通行本作勿，義同，此脫。

〔三四〕 憊，甲本作襲，此從心，蓋即譬之異體，與憊音義略同。結憊讀爲恬快。

〔三五〕 小，通行本作川。《墨子·親士》：「是故江河不惡小谷之滿己也，故能大」，亦言小谷，與乙本合。

〔三六〕 通行本作「大道」，甲本亦無大字。

〔三七〕 通行本此下有「萬物恃之以生而不辭」一句。甲本亦無此句。

〔三八〕 通行本作「功成不名有」。

〔三九〕 甲本兩篇皆無尾題字數。乙本《德》三千四十一字，《道》二千四百二十六字，共五千四百六十七字。按謝守灝《老君實錄》謂「唐傳奕考覈衆本，勘數其字，云：項羽妾本，齊武平五年，彭城人開項羽妾塚得之，安丘望之本，魏太和中，道士寇謙之得之，河上丈人本，齊處士仇嶽傳之，三家本有五千七百二十二字，與《韓非·喻老》相參。又洛陽有官本，五千六百三十五字。王弼本有五千六百八十三字，或五千六百一十

字。河上公本有五千三百五十五字，或五千五百九十字（見彭相《老子集註》引）。而傅奕所校定《道德經古本篇》為五千五百五十六字。敦煌所出唐寫「係師定本」（想爾註本同）皆四千九百九十九字（第十一章作「卅幅共一轂」，成玄英《老子開題》云：「古者三十分為二文，今時卅總為一字，有此離合，故少一文也」）。其歧異如此。帛書兩本文字與唐宋人所謂「古本」多相合，係師本出東漢道家刪削，去帛書本遠矣。

„釋文“, shi wen, der Guodian-Bambustextversionen des Buches
Laozi

Siehe: 《郭店楚墓竹簡》。荆門市博物館編。河北：文物出版社，1998，109-122 頁。
。

老子釋文注釋

【說明】

郭店《老子》竹簡共發現三組。甲組共有竹簡三九枚。竹簡兩端均修削成梯形，簡長三一·三釐米。編綫兩道，編綫間距為一三釐米。乙組共存一八枚。竹簡兩端平齊，簡長三〇·六釐米。編綫兩道，編綫間距一三釐米。丙組共存一四枚。竹簡兩端平齊，簡長二六·五釐米。編綫兩道，編綫間距一〇·八釐米。這三組簡所保留的《老子》，全加起來只相當於今本的五分之二，章序與今本有較大差異，文字也有不少出入。現將三組簡文分別稱為《老子》甲、乙、丙。《老子》甲包括今本《老子》的十九章、六十六章、四十六章中段和下段、三十章上段和中段、十五章、六十四章下段、三十七章、六十三章、二章、三十二章、二十五章、五章中段、十六章上段、六十四章上段、五十六章、五十七章、五十五章、四十四章、四十章、九章。《老子》乙包括今本的五十九章、四十八章上段、二十章上段、十三章、四十一章、五十二章中段、四十五章、五十四章。《老子》丙包括今本的十七章、十八章、三十五章、三十一章中段和下段、六十四章下段。

甲

𠂔(絕)智(知)弃卞(辯)〔一〕，民利百倍(倍)。𠂔(絕)攷(巧)弃利，覩(盜)惻(賊)亡又(有)〔二〕。𠂔(絕)偽(偽)弃慮〔三〕，民復(復)季(孝)子(慈)。三言以一為夏(辨)不足〔四〕，或命(令)之或虐(乎)豆(屬)〔五〕。視索(素)保僕(僕)〔六〕，少△(私)須(寡)欲〔七〕。江海(海)所以為百浴(谷)王，以其二能為百浴(谷)下〔八〕，是以能為百浴(谷)王。聖人之才(在)民前也，以身後之；其才(在)民上也，以三言下之〔九〕。其才(在)民上也，民弗厚也；其才(在)民前也，民弗害也〔一〇〕。天下樂進而弗詘(厭)。四以其不靜(爭)也，古(故)天下莫能與之靜(爭)。辜(罪)莫厚虐(乎)甚欲〔一一〕，咎莫僉(僉)虐(乎)谷(欲)得，五化(禍)莫大虐(乎)不智(知)足〔一二〕。智(知)足之為足，此互(恆)足矣〔一三〕。以衍(道)差(佐)人室(主)者〔一四〕，不谷(欲)以兵強六於天下。善者果而已，不以取強。果而弗登(伐)〔一五〕，果而弗喬(驕)〔一六〕，果而弗稊(矜)〔一六〕，是胃(謂)果而不強。其七事好〔一七〕。長古之善為士者〔一八〕，必非(微)溺玄達〔一九〕，深不可志(識)，是以為之頌(容)〔二〇〕。夜(豫)虐(乎)奴(若)冬涉川〔二一〕，猷(猶)虐(乎)其八奴(若)恨(畏)四嬰(鄰)〔二二〕，敢(嚴)虐(乎)其奴(若)客，覩(渙)虐(乎)其奴(若)釋(釋)〔二三〕，屯虐(乎)其奴(若)樸〔二四〕，地虐(乎)其奴(若)濁〔二五〕。竺(孰)能濁以束(靜)九者，晒(將)舍(徐)清〔二六〕。竺(孰)能庇以迓者〔二七〕，晒(將)舍(徐)生。保此衍(道)者不谷(欲)端(尚)呈(盈)。為之者敗之，執之者遠〔二八〕。是以聖人亡為古(故)亡敗，亡執古(故)亡遊(失)〔二九〕。臨事之紀〔三〇〕，誓(慎)冬(終)女(如)門(始)〔三一〕

玄同。古（故）不可得天（而）新（親），亦不可得而正（疏），不可得而利，亦不可得而害；二八不可得而貴，亦可不可得而賤（六）。

古（故）為天下貴。■以正之（治）邦，以戟（奇）甬（用）兵，以亡事二九取天下。虛（吾）可（何）以智（知）其狀（然）也。夫天多期（忌）韋（諱）（六七），而民爾（彌）畔（叛）。民多利器，而邦慈（滋）昏。人多三〇智（知）天（而）戟（奇）勿（物）慈（滋）忌（起）。法勿（物）慈（滋）章（彰），覩（盜）側（賊）多又（有）。是以聖人之言曰：我無事而民自富（富）。三一我亡為而民自蠱（化）。我好青（靜）而民自正（六八）。我谷（欲）不谷（欲）而民自樸。三二

含（含）惠（德）之厚者，比於赤子，蠱（蠱）蠱蟲它（蛇）弗蠶（葢）（六九），攫鳥獸（猛）獸弗扣（七〇），骨溺（弱）葢（筋）秣（柔）而捉三三固。未智（知）牝戊（牡）之合然慈（怒）（七一），精之至也。終日晷（乎）而不惠（憂），和之至也，和曰稟（崇（常）），智（知）和曰明。三四瞋（益）生曰羨（祥），心叟（使）燹（氣）曰彊（強），勿（物）墜（壯）則老，是胃（謂）不道（七二）。■名與身管（孰）新（親）？身與貨三五管（孰）多？貴（得）與賁（亡）管（孰）病（病）（七三）？甚悉（愛）必大賁（費），局（厚）贗（藏）必多賁（亡）（七四）。古（故）智（知）足不辱，智（知）止不怠（殆），可三六以長舊（久）。■返也者，道僮（動）也。溺（弱）也者，道之甬（用）也。天下之勿（物）生於又（有），生於亡（七五）。■柴而涅（盈）三七之（七六），不不若已（七七）。湍而羣之（七八），不可長保也。金玉涅（盈）室，莫能獸（守）也。貴福（富）喬（驕）（七九），自遺咎三八也（八〇）。攻（功）述（遂）身退，天之道也。三九

【注釋】

- 〔一〕 𡗗，讀作「絕」。字也寫作「𡗗」，這是楚簡文字中特殊的寫法。《說文》古文「絕」字作𡗗，與簡文略同。「𡗗（絕）智（知）弃下（辯）」，馬王堆漢墓帛書《老子》甲本、乙本（以下簡稱帛書甲本、帛書乙本，或合稱帛書本）作「絕聲（聖）棄知」。裴按：「弃」下一字當是「鞭」的古文，請看《望山楚簡》（中華書局，一九九五年）一一六頁注一六。「鞭」音近，故可通用。後面《老子》丙第八號簡也有此字，讀為「偏」。本書《成之聞之》三三號簡、《尊德義》一四號簡也都有此字，分別讀為「辨」和「辯」。《五行》三四號簡又有以此字為聲旁的从「言」之字，馬王堆帛書本《五行》與之相當之字為「辯」。
- 〔二〕 帛書本「絕巧棄利，盜賊无有」在「絕仁棄義，民復孝慈」後。裴按：覩，借為「盜」。下三一號簡亦有此字。
- 〔三〕 帛書本作「絕仁棄義」。裴按：簡文此句似當釋為「絕慈（偽）弃惠（詐）」。「惠」从「且」聲，與「詐」音近。
- 〔四〕 叟，李家浩釋作「弁」（《釋「弁」》，《古文字研究》第一輯）。在句中「叟」讀作「辨」。《說文》：「判也」。《小爾雅·廣言》：「辨，別也」。
- 〔五〕 裴按：晷，帛書本作「所屬」。「豆」「屬」上古音相近。「晷」从「口」「虎」聲，「虎」「乎」音近，簡文多讀為「乎」，但在此似當讀為「呼」。疑「或命之」，

「或啓（呼）豆（屬）」當分為兩句讀，「命」不必讀為「令」。

〔六〕「視」字下部為立「人」，與簡文「見」字作受者有別。「保」下一字，其下部从「臣」，與《說文》「僕」字古文从「臣」相合，故釋為「僕」。

〔七〕「△」字寫法與六國古印文字相似。「口」字簡文作口，與此有別。「須」為「鼻（寡）」字誤寫。

〔八〕帛書本作「以其善下之」。

〔九〕帛書本的句子與簡文不同，作「是以聖人之欲上民也，必以其言下之，其欲先民也，必以其身後之」。

〔一〇〕帛書本作「故居前而民弗害也，居上而民弗重也」。句子與簡文不同。簡文「害」从「丰」从「目」，「丰」聲。裘按：此字疑即「害」字，讀為「害」。《說文》無

「害」，謂「憲」字从「害」省聲。

〔一一〕「甚」與第三六號簡「甚愛必大費」句「甚」字同形，在此或應讀為「淫」。

〔一二〕以上兩句帛書本作「懸（禍）莫大於不知足，咎莫憯於欲得」。

〔一三〕互，簡文與《說文》古文「恆」字同。

〔一四〕衍，「道」字。《汗簡》「道」字與簡文同。

〔一五〕登，簡文上部乃屮的繁化。「登」於簡文中借作「伐」。

〔一六〕以上三句帛書本為「果而毋驕，果而勿矜，果而□伐」。下接有「果而毋得已居」，不見於簡文。

〔一七〕「其事好」之下當脫一「還」字。此章為今本第三十章。帛書本在此章上文「不以兵強於天下」句下有「（其事好還，師之）所居楚枋生之」之文（此據甲本，缺字據今本補）。

〔一八〕長，帛書本及今本均無。《說文》：「長，久遠也」。「長古」即上古。士，帛書乙本作「道」，今本同簡本。

〔一九〕溺，簡文从「弓」从「勿」从「水」，此處似借作「妙」。此字亦見於《包山楚簡》第二四六號：「思攻解於水上與溺人」。溺人，沒於水中之人。達，簡文作達，

《古文四聲韻》引《古老子》「達」作達，與簡文極近似。《包山楚簡》第一一九號有此字，係人名「司馬達」。

〔二〇〕各本此句作「故強為之容」。帛書本於此句前有「夫唯不可志」。

〔二一〕依下文文例，本句「奴」字前脫「其」字。冬，簡文與《說文》古文「冬」字同。裘按：「奴」似應讀為「如」。

〔二二〕恨，从「心」从「畏」省，簡文多如此。讀作「畏」。哭，通行本作「鄰」，兩字音近相通。

〔二三〕觀，从「遠」聲，讀作「渙」。憚，讀作「釋」。簡文於「憚」字前脫「凌」字。

〔二四〕樸，簡文上部从古文「僕」字。

〔二五〕濁，簡文右部从「蜀」省。楚簡中的「蜀」旁多作此形。帛書乙本於此句後有「灌呵其若浴」。

〔二六〕舍，簡文作舍。「舍」「徐」音近通假。《汗簡》「余」作余，與簡文形近，即以「舍」通「余」。

〔二七〕庇，簡文作庇，疑為「安」字誤寫。裘按：「達」帛書本作「重」，今本作「動」。「主」與「重」上古音聲母相近，韻部陰陽對轉。

〔二八〕遊，它本均作「失」。此字楚文字中屢見，皆讀為「失」，字形結構待考。

〔二九〕臨，視，治。《國語·晉語》「臨長晉國者」賈注：「治也」。紀，《禮記·樂記》「中和之紀」注：「總要之名也」。此句不見於帛書本。帛書本作「民之從事也，恆於其成事而敗之」，簡文無。

〔三〇〕誓，簡文與金文「誓」字或作𠄎（散盤）、𠄎（高比簋）相近。「誓」借作「慎」。裘按：所謂「誓」字當與注六四所說的「𠄎」為一字，是否可以釋為「誓」待考。「𠄎」之聲旁亦可隸定為「𠄎」。下文从此聲旁之字同。

〔三一〕季，《古文四聲韻》引《古老子》釋作「學」。《汗簡》、《古文四聲韻》引郭昭卿《字指》「教」字與簡文同。《說文》古文「教」有𡥉、𡥈，《汗簡》有𡥉，均从「季」或从「季」省。據此可知簡文當釋作「教」，簡文「行不言之教」之「教」字亦作此形。簡文另有「學」字作𡥉。「教」「學」兩字音形俱近，故易混用。此句今本及帛書本皆作「學不學」。

〔三二〕簡文「所」字下衍一重文號。

〔三三〕是古（故）聖人，不見於帛書本。

〔三四〕亡為，帛書本作「無名」，今本作「無為」。今本於後有「而無不為」，但不見於簡文及帛書本。

〔三五〕夫亦牖（將）智（知）足，帛書本作「夫將不辱」，王弼本作「夫亦將無欲」。

〔三六〕簡文「足」下脫重文號，當據上句補「足」字。「智（知）（足）」以東（靜）」帛書本作「不辱以靜（甲本作情）」，今本作「不欲以靜」。

〔三七〕萬勿（物），帛書本作「天地」，今本作「天下」。定，帛書本作「正」，「定」从「正」聲。

〔三八〕本句簡文與各本大不相同。帛書本作「大小多少，報怨以德。圖難乎其易也，為大乎其細也。夫輕若（諾）必寡信，多易必多難」。今本與帛書本近似。有注家認為「大小多少」下有脫字，或以為此句文字有注文摻入，或有它章文字錯入此段。簡文與帛書本的差異，說明帛書本的文字或有其他來源，或據簡文重編。

〔三九〕敫，敫，皆讀為「美」。《汗簡》引《尚書》「美」字从「女」从「敫」，簡文「美」字另有作「𡥉」者，是「敫」的省形。

〔四〇〕今本此句作「皆知善之為善」，與簡文及帛書本不同。

〔四一〕音，簡文作𡥉。「音」「意」兩字形近易混淆。帛書甲本作「意」，乙本作「音」。

〔四二〕墮，簡文作𡥉。《包山楚簡》第一六三、一八四號有𡥉字，釋作「墮」，與簡文上部相同。帛書本於此句後有「恆也」，各本無。

〔四三〕今本於本句前有「生而有不有」。

〔四四〕帛書本於「成」下有「功」字，疑簡文脫「功」字。

〔四五〕天，「夫」字之誤。簡文中的「天」字一般寫作𡥉、𡥈，「而」字作𡥉，「夫」字多作𡥉，以上三字因形近而易誤。

〔四六〕寅，从「貝」从「𡥉」省，「寅」字異體。

〔四七〕合，簡文作𡥉、𡥈，楚簡文字中的「合」字多如此。裘按：簡文此字上部，與楚文字中一般「合」字有別，頗疑是「會」字而中部省去豎畫。

〔四八〕逾，簡文从「人」从「舟」从「止」。帛書本作「俞」，整理者認為：「俞，疑讀為掄或輪」。可從。

〔四九〕「均」下一字，簡文寫作𡥉，曾侯乙墓竹簡「安」字作𡥉，與簡文形近。《汗簡》引《華岳碑》「焉」字作𡥉，從字形看應是「安」字，借作「焉」。簡文此字當釋作「安」，讀作「焉」。在《包山楚簡》中還有𡥉字，其右旁與前舉曾侯乙墓竹簡「安」字相同，所不同的是其左旁添加了「邑」，顯然是指地名的專字。在《包山

楚簡》中另有「安」字，作𠄎（第九六號簡）、𠄎（第一一七號簡），均从「宀」。見於地名的有「安陸」（第六二號簡）、「安陵」（第一一七號簡）等。因此，包山楚簡中的从「安」从「邑」之字不能釋作「郢」，而應釋作「鄢」。鄢，地名，東周時屬楚國，在今湖北省宜城縣境內。史書中記有「鄢郢」，但在已出的楚簡文字中尚未見到，僅稱作「鄢」。

〔五〇〕止，簡文原寫作「𠄎」，在這批簡中絕大多數應讀為「止」，少部分讀為其他音近的字。在讀為「止」的時候，直接隸定為「止」。以下不再說明。

〔五一〕𠄎，从「月」「𠄎」聲，疑讀作「道」。帛書本作「𠄎」，即指「道」。「𠄎」即昆蟲之「昆」的本字，可讀為「混」。

〔五二〕𠄎，从「𠄎」聲，讀作「吾」，在本批簡文中屢見。信陽楚簡「𠄎（吾）聞周公」之「吾」也作此形。

〔五三〕𠄎，待考，今本此處為「逝」字。

〔五四〕天大，地大，道大，帛書本作「道大，天大，地大」。

〔五五〕𠄎，簡文寫作𠄎。曾姬無卣壺銘文「𠄎」字作𠄎，簡文則省去「門」，仍讀作「𠄎」。相同的字形也見於包山楚簡。

〔五六〕𠄎，从「口」「𠄎」聲，讀作「𠄎」。

〔五七〕互，各本作「𠄎」。簡文「𠄎」作𠄎（即《說文》「𠄎」字古文），與「𠄎」字形近易混。𠄎，常也。

〔五八〕居，各本作「吾」。須，待也。各本作「觀」。

〔五九〕𠄎，从「木」「𠄎」聲，讀作「持」。

〔六〇〕𠄎，字亦作「𠄎」（《包山楚簡》第一八五號簡），从「𠄎」聲。王弼本作「𠄎」，《經典釋文》：「一作𠄎」，與簡文「𠄎」同聲旁。

〔六一〕簡文所缺之字，據帛書本和今本可補作「抱之木生於𠄎」。

〔六二〕甲，疑為「作」之誤。簡文缺字依帛書甲本可補作「於羸土百仁（仞）之高台（始）於」。

〔六三〕閔，「閉」字誤寫，它本作「塞」。𠄎，讀作「兌」。帛書甲本作「閔」，乙本作「𠄎」。以上兩句帛書甲本作「塞其閔，閉其𠄎」，乙本作「塞其𠄎，閉其門」。

〔六四〕𠄎，簡文多用作「慎」，此處則借作「𠄎」，「慎」「𠄎」音近。簡文「𠄎」下重文號衍。

〔六五〕此句今本作「挫其銳」，簡文待考。

〔六六〕「亦」下「可」字為衍文。

〔六七〕據各本，簡文「天」下脫「下」字。

〔六八〕簡文這三句的次序與帛書本不同，第一句相當於帛書本的第三句，第二句相當於帛書本的第一句，第三句相當於帛書本的第二句。

〔六九〕𠄎，「𠄎」字異體。《說文》：「𠄎也」。字亦作「𠄎」。裘按：疑「弗𠄎」之上之字當釋為「𠄎」（𠄎）它（蛇）。

〔七〇〕扣，疑讀作「敏」。《說文》：「擊也」。

〔七一〕然，簡文作𠄎。《古文四聲韻》引《老子》「然」字作𠄎、𠄎，《說文》「𠄎」字古文作𠄎。與以上字形比較，簡文省去「月」旁。裘按：此字之義當與帛書本等

之「𠄎」字相當，似非「然」字。

〔七二〕勿（物）𠄎（壯）則老，是胃（謂）不道，在帛書本和今本第五十五章、三十章重出，簡文僅見此段中。今本末句後有「不道早已」。

〔七三〕 賁，从「貝」「之」聲，與「得」音近通假。賁，「亡」字異體。疥，讀作「病」。「疥」字亦見於《包山楚簡》第二四三號、二四五號、二四七號簡，均讀為「病」。《說文》：「病，疾加也」。

〔七四〕 局，从「尸」「句」聲，讀作「厚」。

〔七五〕 簡文此句句首脫「有」字，即上句句末「又」字脫重文號，可據帛書乙本補。

〔七六〕 柴，从「木」「之」聲，疑讀作「殖」。《廣雅·釋詁》：「殖，積也」。

〔七七〕 簡文衍一「不」字，「若」字下脫「其」字。

〔七八〕 羣，簡文从「羊」「君」省。《古文四聲韻》引王存又《切韻》「羣」也省去「君」所从之「口」，與簡文形同。帛書乙本此句作「掘而允之」。

〔七九〕 帛書本作「貴富而驕」，簡文於「福」下脫「而」字。

〔八〇〕 咎，簡文从「刃」，與《說文》从「人」有別。《古文四聲韻》引《古老子》「咎」从「刀」，與簡文近。裘按：此「咎」字疑是訛體。

2

(給)〔治〕人事天，莫若嗇。夫唯嗇，是以早〔一〕，是以早〔二〕備〔服〕是胃〔謂〕……〔三〕「不克」則莫智〔知〕其互〔極〕之〔三〕，莫智〔知〕其互〔亟極〕可以又〔有〕邲〔國〕。又〔有〕邲〔國〕之母，可以長……〔四〕，二長生售〔舊〓久〕視之道也。

■學者日益，為道者日損〔員〕。員〔損〕之或員〔損〕，以至亡為三也，亡為而亡不為。幽〔絕〕學亡息〔憂〕，唯與可〔呵〕，相去幾可

(何)? 𡵚〔美〕與亞〔惡〕，相去可〔何〕若? 四人之所裨〔畏〕，亦不可以不裨〔畏〕。人憊〔寵〕辱若纓〔驚〕〔五〕，貴大患若身。可

(何)胃〔謂〕憊〔寵〕五辱〔六]? 憊〔寵〕為下也。得之若纓〔驚〕，遊〔失〕之若纓〔驚〕，是胃〔謂〕憊〔寵〕辱纓〔驚〕〔七〕。□□□□□□□

六若身〔八]? 虛〔吾〕所以又〔有〕大患者，為虛〔吾〕又〔有〕身。返〔及〕虛〔吾〕亡身，或可〔何〕□□□□□□□〔九〕七為天下，若

可以尻〔託〕天下矣。悉〔愛〕以身為天下，若可〔何〕以迄天下矣。八

上士昏（聞）道，堇（勤）能行於其中〔二〇〕。中士昏（聞）道，若昏（聞）若亡。下士昏（聞）道，大笑（笑）之。弗大九芙（笑），不足以爲道矣。是以建言又（有）之：明道女（如）字（費）〔二一〕，遲（夷）道□□□□道若退〔二二〕。上惠（德）女（如）浴（谷），大白女（如）辱，圭（廣）惠（德）女（如）不足，建惠（德）女（如）□□貞（真）女（如）愉〔二三〕。一一大方亡禺（隅），大器曼成〔二四〕，大音祗聖（聲）〔二五〕，天象亡羣（形），道……〔二六〕二二

闕（閉）其門，賽（塞）其送（兑）〔二七〕，終身不吝。啟其送（兑）〔二八〕，賽其事〔二九〕，終身不速。■大成若一三夫（缺），其甬（用）不幣（敝）〔二〇〕。大涅（盈）若中（盅），其甬（用）不亨（窮）〔二一〕。大攷（巧）若拙（拙），大成若誦，大植（直）一四若屈〔二二〕。■梟（燥）勦（勝）蒼（滄）〔二三〕，青（清）勦（勝）然（熱），清清（靜）為天下定（正）〔二四〕。善建者不拔〔二五〕，善伸者一五不兑（脫）〔二六〕，子孫以其祭祀不屯〔二七〕。攸（修）之身，其惠（德）乃貞（真）。攸（修）之象（家），其惠（德）又（有）舍（餘）。攸（修）一六之向（鄉）〔二八〕，其惠（德）乃長。攸（修）之邦，其惠（德）乃奉（豐）。攸（修）之天下□□□□□□□□一七象（家）〔二九〕，以向（鄉）觀向（鄉），以邦觀邦，以天下觀天下。虛（吾）可（何）以智（知）天□□□□□□□□〔三〇〕一八

〔一〕簡文「景」下脫「備」字。「備」讀作「服」。「景」當是「景」之異體，从「日」「景」聲。「景」「早」同音。

〔二〕是以，簡文抄重。簡文所缺之字，據今本當作「重」積＝德＝則無＝，與下文連讀當為「早備是謂重積德，重積德則無不克，無不克則莫知其恆（極）」。

〔三〕互，帛書本此字殘損，今本作「極」。從此章用韻看，當以作「極」為是。

〔四〕簡文所缺之字，帛書本作「久是謂深根固抵」。

〔五〕纓，簡文从「系」从「睪」。《汗簡》引《古老子》「嬰」字作「睪」，即「睪」，與「嬰」同音。「纓」讀作「驚」。裘按：簡文此字似从「睪」从「繫」，「睪」「繫」皆

影母耕部字。如「繫」的「系」旁兼充全字形旁，此字仍可釋為「纓」。

〔六〕帛書本於句末有「若驚」。

〔七〕據文例「辱」下脫「若」字。裘按：「辱」字下有一類似句逗的符號，也許是校讀者所加，表示此處抄脫一字。《老子》甲「其事好還」句脫「還」字，「好」字

下亦有此類符號（見《老子》甲第八號簡）。

〔八〕簡文所缺之字，帛書乙本作「何謂貴大患」。

〔九〕簡文所缺之字，帛書本作「患故貴為身於」。

〔一〇〕裘按：帛書乙本此句作「上（土聞）道，董能行之」，劉殿爵《馬王堆漢墓帛書〈老子〉初探》認為「董」字不當從今本讀為「勤」，而應讀為「僅」（《明報月刊》一九八二年八月號一七頁）。簡本作「董能行於其中」，從語氣看，「董」字似應從劉說讀為「僅」。

〔一一〕字，簡文與《古文四聲韻》引《古孝經》「悖」字同形。帛書乙本作「費」，帛書整理小組云：「費疑當作費」。可從。

〔一二〕遲，簡文字形同《說文》「遲」字古文，讀作「夷」。「遲道」下缺字，據帛書乙本當是「如類進」三字。但帛書乙本這兩句作「進道如退，夷道如類」，句序與簡文不同。

〔一三〕簡文缺字可據今本，帛書乙本補作「偷質」。「偷」屬上讀，「質」屬下讀。

〔一四〕曼，讀作「晚」。裘按：疑當讀為「趨（慢）」。

〔一五〕裘按：「聲」上一字疑是作兩「留」相抵形的「祇」字古文的訛形（參見《金文編》一〇頁「祇」字條所收者汧鐘及中山王器之「祇」字）。今本此字作「希」，「祇」「希」音近。

〔一六〕此簡「道」字以下殘去部分可容七—八字。帛書乙本此下至章末作「寔無名夫唯道善始且善成」，字數較多。估計兩者文字並不完全一致。

〔一七〕以上兩句帛書甲本作「塞其闔，閉其門」，帛書乙本作「塞其境，閉其門」。

〔一八〕本句帛書甲本作「啟其闔」，乙本作「啟其境」。

〔一九〕本句帛書甲本作「濟其事」。賽，疑讀作「憲」。《說文》：「憲，實也」。《廣雅·釋詁一》：「安也」。

〔二〇〕簡文「幣」字从「巾」「采」聲。金文「番」上部所从之「采」與簡文形同。《古文四聲韻》引《古老子》「弊」字从「采」从「巾」从「口」，僅比簡文多出「口」。幣，讀作「敝」。「采」屬元部並母，「敝」屬月部並母，古音相近。

〔二一〕 寔，「寔」字省形，讀作「窮」。《古文四聲韻》引《道經》「窮」字从「宀」从「躬」。

〔二二〕 以上三句帛書甲本作「大直若詘，大巧若拙，大贏若汙」，句序和簡文不同。

〔二三〕 蒼，簡文下部與《說文》「蒼」字古文同，讀作「滄」。《說文》：「滄，寒也」。參看《太一生水》篇注七。

〔二四〕 裘按：簡文「清」似當讀為「清青（靜）」或「青（清）清（靜）」。「定」从「正」聲，从今本讀為「正」。

〔二五〕 拔，簡文字形與《古文四聲韻》引《古老子》「拔」字相同。

〔二六〕 侑，疑是「保」字簡寫。今本此字作「抱」，「保」「抱」音義皆近。

〔二七〕 屯，簡文為「屯」之的省形。《說文》：「屯，難也」。裘按：從字形看，似為「乇」字。

〔二八〕 裘按：簡文此字是「向」之訛體，讀為「鄉」。此字又見本書《緇衣》四三號、《魯穆公問子思》三號、《尊德義》二八號、《語叢四》一五號等簡，後三者的字形

與「向」較近。「向」本从「人（𠂇）」，變从「人（𠂇）」，簡文「輪」字所从的「侖」旁上部或變作从「人（𠂇）」（《語叢四》二〇號簡），與此相類。

〔二九〕 此數句帛書本作「脩之天下其德乃博以身觀身以家觀家」。據此，簡文缺字可補為「其德乃博以家觀」。

〔三〇〕 此章之末，今本作「吾何以知天下之然哉以此」。

丙

大上下智（知）又（有）之，其即（次）新（親）譽之，其既（即）（次）悞（畏）之，其即（次）忞（侮）之（二）。信不足，安（一）又（有）不信。猷（猶）辱（乎）其貴言也。成事述（遂）（功）（三），而百眚（姓）曰我自朕（然）也。古（故）大（道）發（廢），安有息（仁）義（三）。六新（親）不和（四），安有孝（慈）（五）。邦家（家）緡（昏）（六）又（有）正臣（六）。三

執大象（七），天下往。往而不害，安（平）大。樂與餌，恣（過）客止。古（故）道（八），四淡可（呵）其無味也（八）。視之不足見，聖（聽）之不足聞（聞），而不可既也（九）。五

君子居則貴左，甬（用）兵則貴右。古（故）曰兵者（九）得已而甬（用）之（一〇）。鈺（纘）為上（二），弗媿（美）也。故（美）之（二），是樂殺人（三）。夫樂（四）得志於天下（二四）。古（故）吉事上左，喪事上右（二五）。是以卜（偏）（將）八軍居左，上（將）軍居右，言以喪豐（禮）居之也。古（故）（六）九則以依（哀）悲位（莅）之（二七），戰勦（勝）則以喪豐（禮）居之。一〇

為之者敗之，執之者遊（失）之（二八）。聖人無為，古（故）無敗也，無執，古（故）（九）二（新）（慎）終若訃（始）（三〇），則無敗事喜（矣）（三一）。人之敗也（三二），互（恆）於其猷（且）成也敗之（三三）。是以（二）人欲不欲（三四），不貴難（難）得之貨，學不學（三五），復衆之所逃（過）。是以能輔（輔）（萬）勿（物）一三之自朕（然），而弗敢為。一四

【注釋】

（一）忞，簡文字形从「矛」从「人」。《古文四聲韻》引《古孝經》「侮」字即从「矛」从「人」，與簡文同。

（二）帛書本此句作「成功遂事」。

（三）息，从「心」「身」聲，即《說文》「仁」字古文。《說文》以為「古文仁从千心」，从「千」乃从「身」之誤。裘按：「千」「身」「人」古音皆相近，不必以「千」為「身」之誤。

- 〔四〕 本句前帛書甲本有「知快出案有大偽」。
- 〔五〕 學，从「兹（茲）」从「子」，讀作「慈」。
- 〔六〕 簡文所缺之字，帛書本作「亂」。裘按：簡文此字尚殘存上端，與《老子》甲二六號簡「亂」字之形相合。
- 〔七〕 裘按：此句首字實為「執」，當讀為「設」，各本作「執」恐誤，別有說。
- 〔八〕 此處文字帛書本作「故道之出言也，曰淡呵其無味也」。
- 〔九〕 帛書本於本句之首有「用之」二字而無「而」字。
- 〔一〇〕 第六號簡下部約缺失六字，末一字當是「不得已而用之」句的首字「不」，「故曰兵者」句約缺五字。帛書本於此有兩句：「故兵者非君子之器（甲本此下有「也」字），兵者不祥之器也」。簡文應為何句，疑莫能定。
- 〔一一〕 鉶，簡文右上部是「舌」，下部是「肉」。「鉶」疑讀作「恬淡」。帛書甲本作「鉶襲」，整理者云：「鉶、恬古音同，襲、淡古音相近」。裘按：第一字右上部似非「舌」，第二字从「彡」，恐亦不能讀為「淡」。此二字待考。
- 〔一二〕 敢，係「媿（嫩）」字訛體。美色之「美」，《說文》作「媿」，典籍或作「嫩」。
- 〔一三〕 殺，簡文字形與《說文》「殺」字古文形近，亦見於長沙子彈庫帛書。
- 〔一四〕 簡文所缺之字，帛書甲本作「殺人不可」，但簡文似只缺三字。
- 〔一五〕 喪，簡文下部从「死」。
- 〔一六〕 簡文所缺之字，帛書甲本作「人衆」。
- 〔一七〕 哀，簡文从「心」「衣」聲。「衣」「哀」音近。
- 〔一八〕 本章文字亦見於《老子》甲。此句《老子》甲作「執之者遠之」。
- 〔一九〕 此句「故」下缺失三字，《老子》甲只有「無適」二字，疑此本句末有「也」字。
- 〔二〇〕 《老子》甲於「慎終如始」句前有「臨事之紀」四字。
- 〔二一〕 喜，簡文字形與金文「喜」字形近。讀作「矣」。裘按：簡文似以「壹」為「喜」。
- 〔二二〕 帛書本此句作「民之從事也」。
- 〔二三〕 帛書本作「恒於其成事而敗之」。以上兩句不見於《老子》甲。
- 〔二四〕 簡文所缺之字，《老子》甲作「聖」。
- 〔二五〕 學不學，《老子》甲作「教不教」。