

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

**Herausgeber:** Schweizerische Asiengesellschaft

**Band:** 61 (2007)

**Heft:** 3

  

**Artikel:** Frau Vorsichtig belehrt Junker Grossblumig : Entschlüsselung eines Dialogs aus dem Zhuangzi

**Autor:** Leder, Alfred

**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-147758>

### **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

### **Conditions d'utilisation**

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

### **Terms of use**

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

**Download PDF:** 31.03.2025

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

FRAU VORSICHTIG  
BELEHRT JUNKER GROSSBLUMIG  
Entschlüsselung eines Dialogs aus dem *Zhuangzi*

Alfred Leder

*Abstract*

The present study unfolds a close reading of a strange and coded dialogue included in the sixth book of the *Zhuangzi*. An essential teaching of seven steps of spiritual development is embedded in a dialogue between a wise old woman and a nobleman – probably a Confucian traditionalist – eagerly interested in learning. The paper explores in detail the interactions and performances of the two persons. Furthermore it scrutinizes the symbolic meaning of the numbers three and seven in this episode and in the *Zhuangzi* in general. It is rather difficult to translate a series of nine “telltale” names, i.e. obviously punning personal names that reveal the nature of their owners, and to find a key to its sequential order. The interpretation is partly based on the secondary commentary by Cheng Xuanying 成玄英.

## 1. Text und Übersetzung

南伯子葵問乎女偶曰：「子之年長矣，而色若孺子，何也？」曰：「吾聞道矣。」南伯子葵曰：「道可得學邪？」曰：「惡！惡可！子非其人也。夫卜梁倚有聖人之才而無聖人之道，我有聖人之道而無聖人之才。吾欲以教之，庶幾其果為聖人乎！不然，以聖人之道告聖人之才，亦易矣。吾猶守而告之。吾守之參日，而後能外天下；已外天下矣，吾又守之，七日而後能外物；已外物矣，吾又守之，九日而後能外生；已外生矣，而後能朝徹；朝徹，而後能見獨；見獨，而後能無古今；無古今，而後能入於不死不生。殺生者不死，生生者不生。其為物，無不將也，無不迎也；無不毀也，無不成也。其名為攬寧。攬寧也者，攬而後成者也。」南伯子葵曰：「子獨惡乎聞之！」曰：「聞諸副墨之子，副墨之子聞諸洛誦之孫，洛誦之孫聞之瞻明，瞻明聞之聶許，聶許聞之需役，需役聞之於謳，於謳聞之玄冥，玄冥聞之參寥，參寥聞之疑始。」<sup>1</sup>

1 Dieser Text, einschliesslich der klassischen Kommentare, findet sich in *Zhuangzi Ji Shi*, 1961, Bd. I: 251-258. Siehe auch *Zhuangzi Zhuzi Suoyin* 莊子逐字索引, 1996: 17.

Südgraf Junker Grossblumig<sup>2</sup> fragte Frau Vorsichtig:

“Wie ist es möglich, dass Sie alt geworden sind und aussehen wie ein Kind?”

“Ich habe vom Weg gehört.”

“Kann der Weg gelernt werden?”

“Wie! Wie wäre dies möglich! Sie sind nicht der Mensch dazu. Orakelbrücke Anlehner hatte die Begabung zum Weisen, nicht aber den Weg des Weisen. Ich hingegen habe den Weg des Weisen, nicht aber die Begabung zum Weisen. Ich wollte ihn unterrichten in der Hoffnung, er würde wirklich ein Weiser werden! Es war keinesfalls leicht, jemandem, der die Begabung zum Weisen hat, den Weg des Weisen zu verkünden. Ich zögerte, ihn bei mir zu behalten und zu unterweisen, doch schon nach drei Tagen konnte er die Welt aussen lassen. Nachdem er die Welt bereits aussen gelassen hatte, behielt ich ihn abermals, und nach sieben Tagen konnte er die Lebewesen und Dinge aussen lassen. Nachdem er Lebewesen und Dinge bereits aussen gelassen hatte, behielt ich ihn abermals, und nach neun Tagen konnte er sein Leben aussen lassen. Nachdem er sein Leben bereits aussen gelassen hatte, gelangte er zum Licht des anbrechenden Morgens, und danach konnte er im Licht des anbrechenden Morgens das Alleinstehende sehen. Nachdem er das Alleinstehende sah, konnte er Vergangenes und Gegenwärtiges verschwinden lassen und nachdem er Vergangenes und Gegenwärtiges zum Verschwinden gebracht hatte, konnte er da eintreten, wo man nicht stirbt und nicht geboren wird.

Das, was das Leben auslöscht, stirbt nicht; das, was das Leben hervorbringt, lebt nicht. Für das Alleinstehende, das die Lebewesen und Dinge hervorbringt, gibt es nichts, das es nicht geleitet, nichts, das es nicht willkommen heisst, nichts, das es nicht zerstört, nichts, das es nicht vollendet. Sein Name ist Aufruhr Friedvoll. Wer im Aufruhr friedvoll bleibt, erreicht im Aufruhr die Vollendung.”

“Wo haben Sie denn das erfahren?” fragte Südgraf Junker Grossblumig.

“Ich erfuhr es vom Sohn des Helfer Tusche; der Sohn des Helfer Tusche erfuhr es vom Enkel des Laut Wiederholen; der Enkel des Laut Wiederholen erfuhr es von Prüfend Erhellen; Prüfend Erhellen erfuhr es von Geflüster Empfangen; Geflüster Empfangen erfuhr es von Abwartend Verwenden; Abwartend Verwenden erfuhr es von Oh Lied; Oh Lied erfuhr es von Abgründig Dunkel; Abgründig Dunkel erfuhr es von Restlos Leer; Restlos Leer hat es von Ungewisser Anfang erfahren.”<sup>3</sup>

2 “Südgraf” ist der Name des Stamms und “Grossblumig” der Vorname (Gassmann, 2006).

3 Die englische Übersetzung dieses Dialogs steht bei Mair (1994) in Buch VI,4: 56–57. Die Zählung der Episoden richtet sich in der Folge nach Mair.

## 2. Die Namen der drei Hauptpersonen

Augenfällig am Stil dieses kurzen Dialogs, der zumindest im Westen unbeachtet geblieben ist, sind die gehäuften Namen erfundener Personen – insgesamt dreizehn –, die auf den ersten Blick rätselhaft, wenn nicht gar abstrus erscheinen. Würde man diese sprechenden Namen nicht übersetzen, wie dies vielfach getan wurde, ginge das Sinnpotential des Lehrstücks, der Duktus der Argumentation und der Reiz der Sprache mindestens teilweise verloren.

Ein Erbsohn des höheren Adels, Nanbo zi-Kui 南伯子葵<sup>4</sup>, befragt eine gesellschaftlich unbekanntere Frau ohne Titel und Rang, nü Yu 女偶. Der Name Nanbo zi-Kui wirkt bombastisch und ostentativ, die Bezeichnung “nü Yu” vergleichsweise bescheiden. Der Junker (zi 子) ist gesellschaftlich privilegiert und zieht die Aufmerksamkeit auf sich (“Grossblumig” *Kui* 葵<sup>5</sup>). Das Wort “Graf” unterstreicht den adeligen Status, und “Süden” mit den Entsprechungen “Sommer”, “Herz” und “rot” fällt unter die Rubrik Yang. In den drei knappen Fragen tritt der Junker selbstsicher und fordernd, fast inquisitorisch auf. Schwierigkeiten bereitet die Deutung des Wortes *yu* 偶, das im *Zhuangzi* nur an dieser Stelle und in anderen Texten selten und nur als Binom (*Han Shu* 漢書) oder redupliziert (*Liezi* 列子) vorkommt. Im *Han Shu* bedeutet *yülü* 偶旅 “gebückt”, dementsprechend übersetzt Watson (1968: 82), “nü Yu” mit “Woman Crookback”, ein Name, der allerdings kaum in Zusammenhang mit der Charakterisierung der Figur steht. Im *Liezi* bedeutet *yuyu* 偶偶 “allein gehen”, “einsam wandern” (Buch VI) oder “vorsichtig”, “gewissenhaft”, “umsichtig” (Buch VII). Debon (1985: 407), geht von den Stellen im *Liezi* aus, nimmt jedoch an, es handle sich um einen Mann<sup>6</sup> und übersetzt “Frauenzag” (abgeleitet von *zaghaft*). Wenn sich, wie hier angenommen, ein Mann und eine Frau begegnen, wird die angestrebte Polarität verschärft. Frau Vorsichtig hält sich zurück, den Junker als Schüler aufzunehmen. Ist sie vorsichtig, weil sie alleine wandert? In der Zhan-guo-Zeit bezeichnet *nü* 女 eine unverheiratete Frau, zudem vertritt sie die Lehre des Alleinstehenden *du* 獨. Ihr Name besteht aus einem Wort, der Name ihres

4 Der Name soll vermutlich vortäuschen, dass es sich um eine bekannte historische Person handelt.

5 *kui* 葵 bezeichnet Pflanzen mit grossen Blüten (z.B. Sonnenblumen oder Stockrosen).

6 “Dennoch – ein weibliches Wesen im *Chuang-tzu* als Verkünderin höchster philosophischer Einsicht, das erscheint nicht allzu glaubhaft” (Debon 1985: 406). Im *Shiwen* steht, es handle sich um eine Frau (*Zhuangzi Ji Shi*, 1961, Bd. I: 252). Dass eine Frau einen Mann belehrt, ist allerdings für das chinesische Traditionsverständnis provokativ.

Besuchers aus drei Wörtern. All dies zusammengenommen, kündigt sich die unüberbrückbare Kluft zwischen den beiden Personen bereits an.

Frau Vorsichtig führt in ihrem offensichtlich fingierten Bericht (s. unten) Orakelbrücke Anlehner, Buliang Yi 卜梁倚, als “Musterschüler” ein. Er steht im Kontrast zu Junker Grossblumig, den sie für unfähig hält, den Weg zu erlangen. Vergleicht man den Wortsinn der Namen der beiden Männer, zeigt sich, dass Orakelbrücke Anlehner auf das Orakelstellen, das Wahrsagen (*bu* 卜) als Übergang oder Stütze (*liang* 梁) vertraut (*yi* 倚), das heisst auf eine Botschaft übernatürlichen Ursprungs, die nicht seinem eigenen Wissen entspringt, ihn deshalb leitet und auf die er sich verlässt. Junker Grossblumig stützt sich hingegen auf seine Bildung und standesgemässe Position.

### 3. Ein produktives Missverständnis

Der Lehrgehalt dieses Dialogs ist wie zumeist im *Zhuangzi* in eine – oft rudimentäre – Begegnungssituation eingebettet. Gleich zu Beginn prallen Fragen und Antworten der beiden Protagonisten kurz und bündig aufeinander. Vorbild sind vermutlich die Schülerfragen an den Meister, die den Stil des *Lunyu* prägen und sich im *Zhuangzi* häufig an einen fiktiven Konfuzius wenden. Allerdings sind Antworten im *Lunyu* stets knapp gehalten; sie deuten an, sollen das Weiterdenken fördern und entstammen einer möglichen Erfahrung des Adressaten. Frau Vorsichtig hingegen antwortet auf die kurzen und konkreten Fragen des Junkers zwar sehr wortreich, doch seinem Erfahrungshorizont weitgehend entzogen, verschlüsselt, nur für “Eingeweihte” verständlich – wie etwa die neun Namen der Genealogie.

Frau Vorsichtig ist offensichtlich bereit, potentielle Schüler zu empfangen und allenfalls zu unterweisen. Entsprechend einem Paradigma des *Zhuangzi*, der seine “Weisen” fast immer inmitten der Menschen, zum Beispiel in der Vorstadt ansiedelt<sup>7</sup>, ist sie zwar unabhängig, doch kaum eine weltflüchtige Einsiedlerin. Die einzige Stelle im ganzen Buch, die ebenfalls eine Diskrepanz zwischen Alter und Aussehen hervorhebt, warnt nachdrücklich vor dem Eremitentum. Diese handelt von einem Mann, der zwischen den Felsen wohnt und nur Wasser trinkt. Weil er einseitig sein Inneres nährt, frisst ein hungriger Tiger sein Äusseres. Ein

7 Dementsprechend erfindet die Episode XVIII,2 Meister Zhuang als verheiratet und Vater von Kindern.

anderer Mann, der sich in weltlichen Ambitionen verliert, wird vom Fieber dahingerafft (XIX,4).

Die Vorbildlichkeit des kindlichen Zustandes gehört zum Schatz der Metaphern des *Laozi*.<sup>8</sup> Säugling und Kleinkind, die vom weltlichen Treiben noch unberührt sind, stehen für Offenheit, Natürlichkeit, Weichheit, Beweglichkeit und Nachgiebigkeit. Obwohl sich im *Zhuangzi* kein einziges wörtliches Zitat aus einer der heute bekannten Rezensionen des *Laozi* findet, sind Anklänge an eine (vielleicht mündliche) Überlieferung öfters unüberhörbar, auch wenn die Intentionen der beiden Texte mutmasslich divergieren: der *Zhuangzi* ist apolitisch, es geht um Entwicklungsmöglichkeiten des Einzelnen; der *Laozi* wurde von Herrschenden geschätzt und entsprechend politisch rezipiert. Trotz dieses Unterschieds liess sich der vieldeutige und verknappte Gehalt einzelner Sprüche des *Laozi* im *Zhuangzi* sinnreich nutzbar machen: dass die alte (vielleicht greise) Frau Vorsichtig wie ein Kind aussieht, den Gesichtsausdruck, den Teint eines Kindes hat, deutet auf einen solchen Bezug.

Das Interesse, das Junker Grossblumig zu Frau Vorsichtig führt, kann nur indirekt erschlossen werden. Der Kommentar von Cheng Xuanying glossiert aus seinem frühtangzeitlichen Verständnis, es müsse sich für den Junker um eine aussergewöhnliche Frau gehandelt haben, die über eine geheime lebensverlängernde Technik (*fang shu* 方術) verfügt habe, die er lernen wollte.<sup>9</sup> Somit würde der Junker auf die Möglichkeit einer dauerhaften Umwandlung des Körpers anspielen. Dass er Frau Vorsichtig überhaupt aufsucht, ist als beachtlicher Schritt – aus einem fragwürdigen Motiv – zu werten. Sie wird ihn in eine andere Richtung weisen.

Trotz des Alters von Frau Vorsichtig, dessen Vorteile sie ohne den Nachteil körperlicher Einbussen geniessen kann, gründet ihre Weisheit nicht primär in der eigenen Erfahrung, sie hat vom Weg gehört. Daraufhin fragt Junker Grossblumig, ob man den Weg lernen könne. “Lernen”, *xue* 學, gehört zum prägenden Wortschatz des *Lunyu* und wurzelt in der konfuzianischen Ethik und Pragmatik.<sup>10</sup> Im *Zhuangzi* V,3 lobt Konfuzius einen verkrüppelten Mann, der sich anstrengt zu lernen, um das Böse seines früheren Verhaltens wieder gut zu

8 §10, 20, 28, 55 in der Rezension des Wang Bi. In *Zhuangzi* XXIII,1 hängt der Schutz des Lebens davon ab, sich so zu verhalten wie ein Kind. Siehe zu diesem Thema auch Möller 2001: 86–95.

9 Der in der Folge mehrfach zitierte Sekundärkommentar von Cheng Xuanying 成玄英 findet sich in *Zhuangzi Ji Shi*, 1961, Bd. I: 252–258.

10 Im Begriff des Lernens verschmelzen im *Lunyu* der “Zugewinn an Kenntnissen und die sittliche Besserung” (Zotz 2000: 52).

machen. Greises Langohr (Lao Dan 老聃) begegnet dieser Äusserung mit zwei abfälligen Fragen. In VII,4 setzt Greises Langohr einen Mann herab, zieht ihn ins Lächerliche, der sich unermüdlich bemüht, den Weg zu lernen. In XXIII,1 steht die paradoxe Formulierung: “Was ich lernen nenne, ist das, was nicht gelernt werden kann.” Diese Position widerspiegelt die Problematisierung des Lernens im *Laozi*, etwa: “Der Weise [...] lernt, nicht zu lernen” (§64).<sup>11</sup> Wie ist die Kritik des *Zhuangzi* am Lernen zu verstehen? Sie betrifft ein Lernen, das die Gesellschaft stabilisiert und fördert und sich in der Ritualistik, Moral und in der Ausübung von Macht bewährt. Dies läuft dem Anliegen des *Zhuangzi* zuwider.

Unter dem Begriff Weg *dao* 道 versteht der Junker vermutlich etwas anderes als Frau Vorsichtig. Im *Zhuangzi* ist der Begriff *dao* ein Garant der persönlichen Entwicklung; er bezeichnet ein Prinzip, von dem natürliche Veränderungen ausgehen. Frau Vorsichtig spricht von einem persönlichen und natürlichen Weg, bar jeder direkten sozialen Implikation. Im Gegensatz dazu steht das Bedeutungsspektrum des Begriffs *dao* im *Lunyu* in einem gesellschaftlich-politischen Kontext. Die unspezifische Übersetzung “Weg”, erlaubt einer Doppeldeutigkeit Rechnung zu tragen, die den Junker zu der Frage veranlasst, ob der Weg gelernt werden könne. Dieses Ansinnen weist Frau Vorsichtig denn auch entschieden zurück. Die Antwort auf ihre rhetorische Frage (*wu! wu ke! 惡! 惡可!*) lautet: “(Es ist unmöglich), Sie sind nicht der (geeignete) Mensch dazu (*zi fei qi ren ye* 子非其人也).”

Obwohl der Antagonismus zwischen einer konfuzianischen und der von Frau Vorsichtig vertretenen Werthaltung in dieser Eingangspassage nur im Hintergrund schwelt, fügt er sich bestens in den Tenor des *Zhuangzi* ein. Konfuzius ist Protagonist in fünfunddreissig Dialogen, und in weiteren Dialogen ist wenigstens von ihm die Rede. Auch seine Schüler sind im *Zhuangzi* wiederholt vertreten. Konfuzius erweist sich entweder wie der Logiker Huizi als Kontrahent der Lehre des *Zhuangzi*, oder er wird lächerlich gemacht (XIV,6), oder er kritisiert sich selbst (VI,6), oder er hat sich gewandelt und die Weisheit des *Zhuangzi* wird ihm in den Mund gelegt, oder seine Grundbegriffe wie *ren* 仁 und *yi* 義 werden verketzert (VI,8) oder dem Vergessen anheim gegeben (VI,9). Im Buch VI, aus dem der zu besprechende Dialog stammt, ist Konfuzius direkt oder indirekt in mehreren Teilen präsent.<sup>12</sup> Aus der beschriebenen Perspektive der

11 Siehe auch: “Wer das Lernen aufgibt, bringt die Sorgen zum Verschwinden” (§20); “Sich mit dem Lernen befassen, mehrt täglich (die Kenntnisse und somit das Handeln), sich mit dem Weg befassen, mindert (sie) täglich; fortgesetztes Mindern lässt das Handeln verschwinden” (§48).

12 Zur Rolle des Konfuzius im *Zhuangzi* siehe Rule 1990: 153–155 und Billeter 2002: 71.

Gegensätzlichkeit stellt sich nun die Frage, ob und allenfalls wie es Frau Vorsichtig gelingt, Junker Grossblumig „umzudrehen“. Das produktive Missverständnis gibt den Anstoss dazu, dass Frau Vorsichtig ihre Lehre entfaltet.

#### 4. Die sieben Stufen der Entwicklung

Bei der folgenden Schilderung des rasanten Fortschritts im Entwicklungsgang des Orakelbrücke Anlehner handelt es sich um eine „Fiktion in der Fiktion“, um ein rhetorisches Manöver, das den Junker – indem es Schwierigkeiten über Schwierigkeiten auftürmt – vordergründig abschrecken, letztlich vielleicht anstacheln soll. Frau Vorsichtig führt ihm drastisch vor Augen, was er riskieren würde, wenn sie ihn als Schüler aufnähme.

Dass die Begabung zum Weisen und der (natürliche) Weg des Weisen unüberbrückbar verschieden sind, wirkt zunächst verblüffend. Der Grund der Differenz ist darin zu suchen, dass Begabungen deskriptiv erfasst werden können, nicht aber der Weg als leitendes Prinzip, das die Transformation ermöglicht.<sup>13</sup> Die Begabung zum Weisen ist nicht Voraussetzung für den Weg des Weisen, sie kann geradezu ein Hindernis sein, deshalb zögert Frau Vorsichtig, Anlehner bei sich zu behalten und zu unterweisen. Immerhin hat er günstigere Voraussetzungen als Junker Grossblumig, weil er auf geheimnisvolle Weisungen vertraut.

Der Begriff *shengren* 聖人 („der Weise“) dürfte für den Junker vertraut klingen, doch versteht er ihn vermutlich – wie den Begriff *dao* 道 – anders als Frau Vorsichtig. Der sicher scheinende Boden, auf dem sie ihn abholt, ist trügerisch. Der Begriff *shengren* verweist im *Lunyu* auf das unerreichbare Ideal des gesellschaftlichen Ethos, dem die Schüler nachzueifern haben. Selbst Konfuzius zählt sich bescheiden nicht zu den Weisen, und es ist ihm nicht gelungen, jemals einen Weisen zu sehen (*Lunyu* VII,26 und 33). Im *Zhuangzi* hingegen bezeichnet *shengren* ein Ideal praktischer Lebensklugheit (lat. *prudentia*), das an einschlägigen Stellen (z.B. II,12 und V,5) unterschiedlich ausdifferenziert wird. Die Begriffe *shengren* 聖人, „der Weise“, *zhiren* 至人, „der Vollendete Mensch“,

13 Cheng glossiert „Begabung“ *cai* 才 mit den Prädikaten Wissen, schnelle Auffassung und Zielstrebigkeit, den „Weg“ mit Leere und Indifferenz *dan* 淡. Cheng Xuanying a.a.O: 253.



*zhenren* 真人<sup>14</sup>, “der Wahre Mensch”, und *shenren* 神人, “der Vergeistigte Mensch” haben zwar eine je eigene Färbung, doch verweisen alle auf das Ideal der ultimativen Wandlung.

Wie die Unterweisung Anlehners *in praxi* verläuft, bleibt im Dunkeln. Im *Zhuangzi* geschieht die wirksamste Unterweisung in der Regel ohne Worte. Aus dem Bericht von Frau Vorsichtig geht hervor, dass lediglich ihre Präsenz (“bei sich behalten”), ohne besonderes Zutun, den siebenstufigen Prozess bei Anlehner auslöst. Frau Vorsichtig verleiht ihrer Schilderung insofern Gewicht, als sie jede Stufe doppelt benennt.

Anlehner durchläuft sieben Stufen der “Einweihung”. Die im *Zhuangzi* seltene Zahl sieben bezeichnet in der Regel einen gegliederten Ablauf, der an eine Grenze oder an ein Ziel gelangt.<sup>15</sup> Dass die Zahlen ein anschauliches Wirkungsprofil, einen Aufforderungscharakter haben und in ein Handlungssystem eingebunden sind, scheint sich heute jeder Erfahrbarkeit zu entziehen. Zahlen sind in der Regel quantitative Grössen, mit denen man zählen und rechnen kann und nicht qualitative Ganzheiten, die ein “Gesicht” haben.<sup>16</sup>

14 Der Begriff *zhenren* 真人 kommt nur im VI. Buch (neunmal) vor. Das VI. Buch entwickelt im Rahmen des *Zhuangzi* in mehreren Episoden eine eigene Terminologie. Dieser Umstand wirft die Frage auf, ob die Bücher I-VII tatsächlich vom selben Autor stammen.

15 Dem Urchaos *Hundun* 渾沌 werden sieben Öffnungen in den Kopf gebohrt, sodass es am siebten Tag stirbt (VII,7); Konfuzius und seine Schüler können sieben Tage lang kein warmes Essen kochen, sodass sie am Rande des Todes stehen (XIV,4, fast gleich in XX,4, XX,7, XXVIII,12); ein Holzschnitzer fastet sieben Tage, um einen vollendeten Glockenständer zu verfertigen (XIX,9); Ziel einer Reise von sieben Tagen und sieben Nächten ist der Alte Meister (XXIII,1); in der Wildnis angekommen, hatten alle sieben Weisen sich verirrt (XXIV,3); nach sieben Jahren erreicht Junker Extrem die Vollkommenheit des Himmels (XXVII,4); ein König stellt die Schwertkämpfer sieben Tage lang auf die Probe (XXX,1); je nach Rang des Verstorbenen gibt es eine unterschiedliche Anzahl Schichten des Sarges: zwei, drei, fünf und – für den Sarg des Himmelssohns – sieben Schichten. Nur an einer Stelle wird die Sieben dazu gebraucht, eine ungegliederte Steigerung auszudrücken: die Elster in XX,8 hat eine Flügelspanne von sieben *chi* 尺, was in der Zhanguo-Zeit einem Mass von 1,575m entsprach. Siehe die Stellenangaben zu *qi* 七 in *Zhuangzi Zhuzi Suoyin*, 1996: 312.

Interessanterweise repräsentiert die Zahl sieben in allen antiken Hochkulturen einen abgeschlossenen Zyklus. Als mögliches Modell wird das Sternbild des Grossen Wagens, das Siebengestirn (*qi xing* 七星) genannt, das am Nordhimmel ganzjährig sichtbar ist.

16 Dass es heute noch Menschen gibt, die Zahlen als Qualitäten wahrnehmen, zeigte in einer Fernsehaufzeichnung (2006) der Weltmeister im Kopfrechnen (Gert Mittring). Nachdem er innerhalb von 40 Sekunden in der Lage war, ohne Hilfsmittel die siebte Wurzel aus einer fünfzigstelligen Zahl zu ziehen, charakterisiert er die Sieben als die am meisten wider-

Die Gliederung der vorliegenden sieben Stufen zeigt, wie die Zahl sieben aufzulösen ist: nämlich in 3+1+3. Es werden drei Phasen der Entwicklung unterschieden. Die ersten drei Stufen betreffen den Prozess der Loslösung; „Das Licht des anbrechenden Morgens“ bildet den Mittelpunkt und Drehpunkt; die Stufen fünf bis sieben betreffen den Prozess der Verankerung. Die ersten drei Stufen werden in drei, sieben und neun Tagen erreicht.<sup>17</sup> Nach der Erfahrung des Morgenlichts folgen die weiteren „Erleuchtungen“ unmittelbar aufeinander.

Der ganze Dialog wird durch Yangzahlen – Katalysatoren der Umwandlung – strukturiert. Die mit Bedacht gewählten Zahlen sind neben der Sieben die versteckte Eins (die isolierte Stellung des Morgenlichts, das Alleinstehende, sowie die Eins in der Drei, siehe unten), die dominante Drei (beachte auch, dass es drei Fragen, drei Antworten und drei „reale“ Personen gibt) und die Potenz der Drei (neun Tage, neun Namen der Schlusspassage). Die im *Zhuangzi* vorherrschende Zahl drei ist in der chinesischen Tradition von ausschlaggebender Bedeutung.<sup>18</sup> Sie überwindet die Polarität. Insofern sie eine neue Einheit bildet, ist die Drei die erste vollkommene Zahl; sie steht am Anfang aller grossen Klassensysteme.<sup>19</sup> Aus ihr entspringt durch die Vereinigung von Yin und Yang die Vielfalt der ganzen Welt; „die Drei erzeugt die zehntausend Wesen“ (*Laozi* §42). Bezeichnenderweise wird nur im vorliegenden Dialog die Zahl drei zweimal in der Form *san* 參 geschrieben.<sup>20</sup> *san* 參 stellt nach Pang Pu 庞朴<sup>21</sup> eine Einheit her zwischen zwei Gegensätzen, die einander bedingen (z.B. Yin und Yang), sie ist eine Form der Drei-Einheit, eine Eins, die sich durch drei teilt.

Die drei Loslösungen betreffen die Welt, *tianxia* 天下, die Lebewesen und Dinge, *wu* 物, und das Leben, *sheng* 生, den lebendigen Körper, der geboren wurde. Die Schwierigkeitsstufen deuten sich in den länger werdenden Zeitperioden an, die ihnen vorangehen. Anlehner ist ein „spiritueller Senkrecht-

---

spenstige Zahl, als eine Zahl, die ein besonderes Mass an Selbständigkeit hat. Der amerikanische Neurologe Oliver Sacks beschreibt ein hirngeschädigtes Zwillingpaar (IQ 60), das nicht die einfachsten rechnerischen Operationen durchführen konnte, doch hundertelf zufällig ausgestreute Streichhölzer mit einem Blick als „Hundertelfheit“ erkannten und sie auch spontan in die Primzahlen 37+37+37 gliederten. Ähnlich gelagerte Fälle sind in der einschlägigen Fachliteratur mehrfach beschrieben worden (siehe dazu Sacks 1987: 255–278).

17 Einzig an dieser Stelle des *Zhuangzi* ist die Sieben kein Endpunkt, dafür ist sie in die sieben Stufen eingebettet.

18 Siehe dazu Hoffmann 2001: 175–182.

19 Granet 1980: 215.

20 參 als *can* ausgesprochen, bedeutet singular in *Zhuangzi* II,12 „teilnehmen an“.

21 Pang Pu 庞朴 1995: *Yi fenwei san* 一分为三, zitiert in Hoffmann 2001: 179.

starter“, er schafft die Befreiung in nur neunzehn Tagen.<sup>22</sup> Wenn Anlehner die Welt aussen lässt *wai* 外 (nur in dieser Passage und an einer Stelle in VI,6 als Verb zu lesen), löst er sich von der Verstrickung in weltliche Belange (z.B. Macht, Ansehen, Gewinn) und sein Geist wird still und leer, frei von Sorgen, Wünschen und Hoffnungen. Lässt er Mitmenschen und Dinge (*wu* 物) aussen, löst er die enge Bindung an Personen und Besitz (*zi shen* 資身), er gewinnt Distanz zu allem, was ihm ans Herz gewachsen ist, lernt, es von sich selbst zu unterscheiden. Im Zusammenhang mit der Metapher *xianjie* 縣解, der “Lösung des Stricks” (der Erhängte wird vom Strick geschnitten) in VI,6 heisst es: “Wenn einer sich nicht selbst befreien kann, fesseln ihn die Lebewesen und Dinge”. Lässt Anlehner sein Leben aussen, löst er sich von seinem lebendigen Körper als Wurzel der Subjektivität, betrachtet ihn als einen äusseren Gegenstand oder vergisst ihn (*yiwang* 遺忘<sup>23</sup>). (Er macht sich somit keine Sorgen über sein Aussehen, seine körperlichen Leistungen und seine Gesundheit.) Das Entscheidende in Bezug auf diese drei Stufen ist vermutlich, dem verbissenen Wollen, dem verhafteten Begehren und der verengenden Sorge zu entgehen. In der heutigen Psychotherapie würde man von Desidentifizierung sprechen, wenn jemand lernt, sich nicht mehr mit seinen Leistungen, seinem Besitz, seinen Angehörigen und seinem Körper gleichzusetzen. Der terminologische Brückenschlag – gestützt auf vergleichbare Erfahrungen – hilft die Exotisierung chinesischer Texte zu vermeiden.<sup>24</sup>

Nachdem Orakelbrücke Anlehner die vollständige Loslösung erreicht, “alles zurückgelassen”<sup>25</sup> hat, gelangt er unvermittelt zum “Licht des anbrechenden Morgens”, *zhao che* 朝徹<sup>26</sup>, ein wunderträchtiges Bild, das sich im *Zhuangzi* nicht wiederholt und auch in anderen antiken Texten – soweit mir bekannt – nicht vorkommt. “Das Yang des Morgens beginnt sich zu öffnen”<sup>27</sup>, eine neue Zeitphase bricht an. Anlehner hat sich von seinem Leben gelöst und wird im Morgenlicht von neuem geboren. Unvermittelt trifft ihn die Vision des Alleinstehenden *du* 獨, Urbild und Massstab der Selbständigkeit, der Unabhängigkeit, des Einen, das keines Zweiten bedarf. Das Alleinstehende teilt diesen Massstab mit dem Weg (“er steht als chaotisch-vollendetes Wesen allein und verändert sich nicht” *Laozi* §25). Vom Weisen heisst es im *Zhuangzi* V,5: “Alleinstehend

22 Die folgende Exegese beruht auf dem Kommentar von Cheng Xuanying a.a.O.: 253.

23 Guo Xiang in *Zhuangzi Ji Shi*, 1961, Bd. I: 253.

24 In Übereinstimmung mit Billeter 2002: 35.

25 Guo Xiang a.a.O.: 253.

26 Cheng Xuanying (a.a.O.: 254) glossiert: *Zhao, dan ye* 朝, 旦也; *che, ming ye* 徹, 明也.

27 Cheng Xuanying a.a.O.: 254.

vollendet er seinen Himmel” und in VII,5: “Wie ein Klumpen (ein Bild für die Erde) steht er allein in seiner körperlichen Form.”

Das antikchinesische Denken verfügt über kein abstraktes Zeitkonzept, das verschiedene Aspekte der Zeiterfahrung umfasst.<sup>28</sup> “Zeit”, *shi* 時, bedeutet “Zeitabschnitt” – z.B. eine Jahres- oder Tageszeit – oder Dauer. Frau Vorsichtig, die betagt ist und gleichzeitig wie ein Kind aussieht, hat die Differenz zwischen den Lebensphasen aufgehoben, sie verankert sich in der Wurzel des phasischen Wechsels, dem Alleinstehenden, und erlangt aus diesem Ursprung ihre Dauerhaftigkeit. Anlehner bringt im Licht des Alleinstehenden Vergangenes und Gegenwärtiges zum Verschwinden (*wu* 無) und findet sich in der Präsenz der ungebrochenen Dauer. Indem er schliesslich in die Sphäre eintritt, wo man nicht stirbt und nicht geboren wird, in der Leben und Totsein als gleichberechtigte Phasen demselben Kreislauf angehören und keine Phase Ursache der andern ist, hat er seinen Weg vollendet (und implizit die Angst vor der Sterblichkeit überwunden). Die Auflösung der unvermittelten Polarität und die Verankerung in der Dauer hat automatisch die Sicht auf Leben und Tod als komplementäres Ganzes geöffnet, entsprechend Tag und Nacht.<sup>29</sup> “Leben und Totsein entsprechen einem Auftrag, beständig wie Tag und Nacht sind sie vom Himmel verfügt” (VI,2). Vom Standpunkt des Alleinstehenden aus gesehen, relativiert sich Leben und Tod. Ob es sich bei diesen sieben Stufen um Grenzerfahrungen handelt oder um eine dauerhafte Veränderung, lässt sich nicht entscheiden.

Nach dem Bericht über Orakelbrücke Anlehner verkündet Frau Vorsichtig ohne fiktionalen Umweg die tiefste Einsicht ihrer Weisheit, den Weg des Weisen – in einer poetischen Formulierung, die zu den stilistisch herausragenden Passagen des *Zhuangzi* gehört. Das Alleinstehende, dem sie sich anvertraut, ist dem Geborenwerden und Sterben entzogen, es steht inmitten des Kreislaufs (wie die Nabe des Rads), bringt alles hervor, heisst es willkommen, begleitet es, und seine Kraft des Vollendens und Zerstörens schafft Raum für das Neue. Als Wurzel aller Veränderung bleibt das Alleinstehende unbewegt und still, es trägt den Namen “Aufruhr Friedvoll”, “Ying Ning” 櫻寧, denn es “stellt sich an den Ort des Wirrwarrs, der ungezählten Veränderungen, des Kampfes”<sup>30</sup>, ohne dass es davon betroffen würde. Das Alleinstehende steht nicht abgehoben an einem ausserweltlichen Ort, es ist immanent. Indem der Weise inmitten aller Turbu-

28 Nämlich die Lagezeit, die Punkte auf einer Strecke anordnet und die in China nicht erfunden wurde; die Modalzeit, in der sich Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft entfalten und die Dauer (Schmitz, <sup>2</sup>1981).

29 Siehe zu diesem Thema Möller 2001: 96–98.

30 Cheng Xuanying a.a.O.: 255.

lenz, inmitten des Kampfes und Aufruhrs innerlich ruhig und friedvoll bleibt, weil er sich mit keiner Position identifiziert, erreicht er seine Vollendung. Mit dieser zentralen Botschaft endet die erste grosse Rede von Frau Vorsichtig.

## 5. Eine fiktive Genealogie der Überlieferung

“Wo haben Sie denn das erfahren?” Die Frage des Junkers verrät ein ungläubiges Staunen. Nach dem Schwindel erregenden Höhenflug hat er vermutlich den Boden verloren und sucht Halt in einer überlieferten und fest gegründeten Lehre. Selbst Konfuzius hat sich in *Lunyu* mit Vorliebe auf die Autorität der mythischen Herrscher bezogen. Entgegen den Erwartungen des Junkers raubt ihm Frau Vorsichtig die letzte Sicherheit und hält ihn mit einer neuerlichen Fiktion in Atem. Sie führt seine Frage oberflächlich betrachtet *ad absurdum* und erfindet eine neunstufige, in drei Gruppen gegliederte Genealogie, die nicht bei einer Person, sondern im Unbestimmten endet und dem Junker alle weiteren Fragen verunmöglicht. Dass die Anordnung des Regresses performativ auf die schrittweise Transformation des Junkers angelegt ist, kann man daraus ersehen, dass sie von Erfahrungen ausgeht, die ihm geläufig sind, und nicht umgekehrt mit dem ungewissen Anfang beginnt, der sich mehr und mehr verfestigend konkretisieren würde.

Die mir bekannten Übersetzer dieses Dialogs (siehe Bibliographie) haben die Aussagekraft der sprechenden und allegorischen Namen kaum ernst genommen und – so weit ich sehe – nicht nach einem einsichtigen Zusammenhang in der Abfolge gesucht. Weil isolierte chinesische Schriftzeichen meist verschiedenen Wörtern entsprechen, kann dabei nichts anderes als eine beliebige und disparate Aufzählung herauskommen, eine unverständliche oder, wie bei Wilhelm (1996), eine teilweise frei erfundene Aufreihung. Watson (1968: 81) behauptet, es handle sich um eine Parodie auf Stammbäume anderer philosophischer Schulen, die er nicht näher bezeichnet. Diese Annahme enthebt ihn einer einsichtigen Übersetzung. Doch wenn die Liste der folgenden Personennamen als Repräsentanten des Prozessverlaufs auch verrückt erscheint, folgt sie – wie ich zeigen werde – einer raffinierten Logik.<sup>31</sup>

Frau Vorsichtig antwortet auf die Frage des Junkers, sie habe die Weisheit vom Sohn des “Helfer Tusche”, “Fu Mo” 副墨, erfahren. “Tusche” steht meto-

31 Die folgende Auslegung der neun Namen stützt sich vielfach auf Worterklärungen und paraphrasierende Erläuterungen in *Zhuangzi Ji Shi*, 1961, Bd. I: 256–258.

nymisch für geschriebene Sprache; “Helfer Tusche” kopiert kalligraphische Texte, und sein Sohn als dritter (!) im Bund ist die Kontaktperson zu Frau Vorsichtig. Mit dem Ausdruck “Helfer” wird vermutlich auf das Verhältnis eines Meisters zum Schüler angespielt. Der Name “Laut Wiederholen”, “Luo Song” 洛誦, impliziert, dass ein Text wiederholt laut vorgetragen wird, um ihn auswendig zu lernen<sup>32</sup>, der Sprecher löst sich von der Schriftvorlage. Wiederum gibt es eine dreifache Brechung: “Helfer Tusche” hat es vom Enkel des “Laut Wiederholen” gehört. Einen Text auswendig zu lernen, ist die Basis, seinen tieferen Sinn zu ergründen. “Die Essenz (*jing* 精) des laut Lesens ist reif geworden und kann nun geerntet werden”, schreibt Cheng.<sup>33</sup> Indem man den Inhalt prüfend durchdringt und erhellt, beginnt der Prozess des Verstehens: diese Aufgabe fällt dem “Prüfend Erhellen”, “Zhan Ming” 瞻明, zu; er aktiviert die Intelligenz. Die Botschaft an Junker Grossblumig könnte demnach lauten: Klammere Dich weder an die Schriftzeichen, noch an den Wortlaut, sondern suche die verborgene Bedeutung. Schriftlich Tradiertes, Auswendiggelerntes und gedanklich Durchdrungenes dürfte das Vertrauen des Junkers genießen; was ihm Frau Vorsichtig vorgetragen hat, ist nicht aus der Luft gegriffen – doch den sicheren Hafen muss er bald wieder verlassen.

In der zweiten Trias weicht die Aktivität der Rezeptivität und dem Stillehalten, das öffentlich Zugängliche dem Privaten. In einem intimen Vertrauensverhältnis wird eine Botschaft empfangen (das prüfend Erhellte?), deren Wirksamkeit einen innerlichen Prozess auslöst. Dementsprechend heisst der Übermittler “Geflüster Empfangen”, “Nie Xu” 聶許<sup>34</sup>. Die Weisheit wird ins Ohr geflüstert – nicht für jedermann verkündet –, in sich bewahrt, innerlich bewegt und “ausgebrütet”<sup>35</sup>. Da jede Aktivität suspendiert ist, heisst das nächste Glied der Kette “Abwartend Verwenden“, “Xu Yi” 需役.<sup>36</sup> In den Worten von Cheng<sup>37</sup> hat der Schüler “die Lehre persönlich empfangen, ihre Weisheit stufenweise durchleuchtet und zugewartet, bis er der Lehre folgt”. Der Name “Oh Lied”, “Wu Ou” 於謳, ist verblüffend und nicht leicht zu deuten. *wu* (!) 於

32 Luo Song, 洛誦: “Répéter à haute voix (un texte pour l’apprendre par cœur).” *Grand Dictionnaire Ricci*, IV: 153.

33 Cheng Xuanying a.a.O.: 258.

34 nie xu 聶許: “Recevoir comme chuchoté à l’oreille.” *Grand Dictionnaire Ricci*, IV: 642.

35 Vgl. *Yijing*, Hexagramm 5: Warten, es gibt etwas Vertrauenswürdiges. *Xu, you fu* 需. 有孚. *fu* 孚 “vertrauenswürdig” leitet sich von “ausbrüten” her.

36 Cheng Xuanying glossiert *yi* 役 mit *yong* 用, “gebrauchen” und *xing* 行, “handeln”; a.a.O.: 257.

37 Cheng Xuanying, a.a.O.: 256.

(als Name isoliert gestellt) drückt Bewunderung und Entzücken aus. *ou* 謳<sup>38</sup> bedeutet “einstimmig singen”, “Lied” und auch “loben”.<sup>39</sup> Cheng<sup>40</sup> glossiert *ou* 謳 als “Lied”, *geyao* 歌謠, und denkt an ein Bewusstwerden der inneren Ordnung, des Musters (*li* 理). Der Empfänger des Geflüsters, das er im Herz zurückhält, entdeckt voll Freude und Staunen (*wu* 於) die Übereinstimmung (“einstimmig singen” *ou* 謳), die Harmonie, die Gesetzmässigkeit und Schönheit der Musik und stösst ein “Oh!” der Bewunderung und des Wohlgefallens aus. Getragen von diesem Gefühl, verschwimmt der Gegensatz zwischen ihm und dem Gehörtem.<sup>41</sup>

Die selbstverlorene Rezeptivität führt schliesslich zu Beginn der dritten Trias zur Auflösung aller denkbaren Gegensätze in einer unterschiedslosen Homogenität, die als “Abgründig Dunkel”, “Xuan Ming” 玄冥, bezeichnet wird. “Abgründig Dunkel” repräsentiert den geheimnisvollen Ursprung, der alles Einzelne, das sich in der Welt als bestimmtes “Dieses” zeigt, in sich aufnimmt und in einem undurchdringlichen Mischmasch vermennt, aus dem es verwandelt wieder hervorgeht (vgl. in *Zhuangzi* I,1 die “dunkle Tiefe des Nordens”, *bei ming* 北冥, aus der heraus die Verwandlung von Fisch zu Vogel geschieht). Diese Regression ins Gestaltlose, Apolare mündet in die Stufe “Restlos Leer”, “San Liao” 參寥. *liao* bezeichnet eine abgelegene, einsame, leere Gegend. *san* 參, die Ordinalzahl “Drei”, habe ich mit “restlos” übersetzt: in dieser Einöde gibt es nach Cheng weder Vorhandenes (*you* 有, die Zahl zwei), noch Nichtvorhandenes (*wu* 無, die Zahl eins), dies entspreche der dritten Stufe der Leere.<sup>42</sup> Die “Drei” als *san* 參 geschrieben, löst beides (*you* und *wu*) in sich auf, vereinigt es und ist Endpunkt und Anfang zugleich (s. oben). Die hier namhaft gemachte Leere ist eine transzendente Leere. Ob es einen neuen Anfang gibt, ist ungewiss, ja sogar zu bezweifeln (*yi* 疑), deshalb schliesst die Reihe mit “Ungewisser Anfang”, “Yi Shi” 疑始. Verkörpert Frau Vorsichtig die drei letzten Stufen dieser Gruppe: Das Geheimnisvolle, *xuan* 玄, das Leere, *liao* 寥 (das Abgelegene, Einsame und Autonome, auf das der Name *Yu* 偶 anspielt) und den vorsichtig zögernden, noch unentfalteten Anfang? Die Gliederung der Gesamtgruppen in die hierarchisch gestufte Abfolge “Aktivität”, “Rezeptivität”, “Apolarität” korrespondiert den Einflussphären *yang* 陽, *yin* 陰, *dao* 道. Das

38 *ou* 謳 kommt im ganzen *Zhuangzi* nur an dieser Stelle vor.

39 *Grand Dictionnaire Ricci*, IV: 715.

40 Cheng Xuanying, a.a.O.: 257.

41 Zum Thema Rezeptivität und Musik im *Zhuangzi* siehe Billeter 2002: 123–128.

42 Cheng Xuanying, a.a.O.: 257.

“weibliche” Prinzip Yin steht – entsprechend dem Verlauf der Genealogie – dem natürlichen Weg näher als das “männliche” Prinzip Yang.<sup>43</sup>

Die Weltanschauung des Junkers wird in diesem Dialog von Grund auf demontiert, doch eine mögliche Umorientierung ist in Sicht. Ob sie gelingt, ist ungewiss. Die Wirkung der beiden Reden auf Junker Grossblumig, ob beim ihm ein Prozess in Gang kommt, ob er sich von seinen Verstrickungen in Ideen und Konzepte lösen und bar aller Konditionierungen neu beginnen kann, bleibt offen. Wie in allen Episoden des *Zhuangzi* und wie im *Lunyu* hat der Meister das letzte Wort und der Schüler verstummt.

Ich habe versucht, die Vielfalt der literarischen Mittel zu differenzieren, mit denen dieser Text arbeitet, um ihn aufzubrechen. Zu diesen Mitteln gehören die raffinierte Komposition, die logische Stringenz und die ausgesuchte Wortwahl. Über einige Strecken der Untersuchung bin ich der Leserrezeption von Cheng Xuanying gefolgt, die mir zu einem schlüssigen Verständnis verhalf. Es hat sich gezeigt, dass der Übersetzung und Deutung sprechender Namen, dem Rekurs auf die codierte Numerologie und der eingehenden Analyse der Interaktion und Performanz eine vorrangige Stellung in der Exegese des – auf den ersten Blick – rätselhaften Dialogs zukommt.

## Bibliographie

### A Quellen und Übersetzungen des *Zhuangzi*

GRAHAM, Angus C.

1981 *The Seven Inner Chapters and Other Writings from the Book Chuang-tzu*. Transl. by A. C. Graham. London: G. Allen & Unwin.

LEGG, James

1962 *The Texts of Taoism, Part I*. Reprint. Oxford: Oxford University Press.

MAIR, Victor H.

1994 *Wandering on the Way: Early Taoist Tales and Parables of Chuang Tzu*. New York: Bantam Books, 1994. Deutsch (1998): *Zhuangzi. Das klassische Buch daoistischer Weisheit*. Frankfurt am Main: Krüger.

PASTOR, J. C.

1990 *Zhuangzi, les chapitres intérieurs*. Paris: Les éditions du cerf.

43 Vgl. dazu Laozi §25, wo der Weg als Mutter der Welt betrachtet wird.



WATSON, Burton

1968 *The Complete Works of Chuang Tzu*. New York: Columbia University Press.

WILHELM, Richard

<sup>9</sup>1996 *Dschuang Dsi. Das wahre Buch vom südlichen Blütenland*. München: Diederichs.

*Zhuangzi Ji Shi* 莊子集釋

1961 Guo Qingfan 郭慶藩 (Hg.). 4 Bände. Beijing: Zhonghua shuju.

*Zhuangzi Zhuzi Suoyin* 莊子逐字索引

1996 *A Concordance to the Zhuangzi*. Lau D.C. (Hg.). Hongkong: Commercial Press.

## B Sekundärliteratur

BILLETER, Jean François

2002 *Leçons sur Tchouang-tseu*. Paris: Editions Allia.

2004 *Études sur Tchouang-tseu*. Paris: Editions Allia.

DEBON, Günther

1985 “Randbemerkungen zum sechsten Kapitel des Chuang-Tzu”. In: *Religion und Philosophie Ostasiens*. Würzburg: Köngishausen und Neumann.

GASSMANN, Robert H.

2006 *Verwandtschaft und Gesellschaft im alten China. Begriffe, Strukturen und Prozesse*. Bern: Lang.

GRANET, Marcel

1980 *Das chinesische Denken. Inhalt. Form. Charakter*. München: Piper.

HOFFMANN, Hans Peter

2001 *Die Welt als Wendung. Zu einer literarischen Lektüre des Wahren Buches vom südlichen Blütenland (Zhuangzi)*. Wiesbaden: Harrassowitz.

MAIR, Victor H.

1994 “Introduction and notes for a complete translation of the Chuang Tzu”. In: *Sino-Platonic papers*, vol. 48.

MÖLLER, Hans-Georg

2001 *In der Mitte des Kreises. Daoistisches Denken*. Frankfurt am Main: Insel.

RULE, Paul

1990 "Was Confucius a daoist?" In: *The Journal of Oriental Society of Australia*, vol. 22, 1990: 146–155.

SACKS, Oliver

1987 *Der Mann der seine Frau mit einem Hut verwechselte*. Hamburg: Rowohlt.

SCHMITZ, Hermann

<sup>2</sup>1981 *Die Gegenwart*. Bonn: Bouvier.

ZOTZ, Volker

2000 *Konfuzius*. Hamburg: Rowohlt.

