

# Die Namen des Tao:

## *Lao-tzu 25*

Unter den 81 Kapiteln des *Lao-tzu* 老子-Textes gehört das fünfundzwanzigste<sup>1</sup> zu den herausragenden, denn hier ist eine grundsätzliche Frage angesprochen: die nach der Verständigung über einen der beiden Zentralbegriffe des ganzen Textes und den Zentralbegriff des Taoismus, das Tao 道. Das Tao, obwohl oder weil allgegenwärtig und allwirksam, ist so abstrakt, daß es sich im Grunde jedem Zugriff und jeder Benennung entzieht. Dies ist in Kapitel 1 in klassischer Weise ausgesprochen:

道可道，	Wege, die man einschlagen kann, <sup>2</sup>
非常道。	sind nicht der ewige/absolute <sup>3</sup> Weg.
名可名，	Namen, die man nennen kann,
非常名。	sind nicht der ewige/absolute Name. <sup>4</sup>

Mit dem ersten Satz distanziert sich der Verfasser<sup>5</sup> von der landläufigen Auffassung des Begriffs *tao* = Weg/Methode/Prinzip. Wege gibt es viele,<sup>6</sup> wie etwa: Wege zur Ordnung eines Staates, Verfahren zur Herstellung von Kunstwerken, Methoden der Erkenntnis.<sup>7</sup> Alle diese *tao* kann man haben,<sup>8</sup> aber *das* Tao kann man nicht haben.<sup>9</sup> Auch den schon vor dem Auftreten der Taoisten zum Ordnungsprinzip schlechthin überhöhten Weg, den „Rechten Weg“, kann man finden, folglich haben, folglich verlieren. „Hat“ man ihn, *yu tao* 有道, ist man auf dem Rechten Wege. Hier, in *Lao-tzu* 1, geht es nicht um Wege zu diesem oder jenem. Es geht auch nicht um den „Rechten“ Weg – dieser wäre nur einer für Menschen, *jen-tao* 人道.<sup>10</sup> Die übergeordneten Instanzen, Erde und Himmel, haben auch ihren Weg, ihre Bahn: *ti-tao* 地道<sup>11</sup> und *t'ien-tao* 天道.<sup>12</sup> Hier geht es um etwas, was universell gilt, für Himmel, Erde, Mensch, das absolute Tao also, das somit auch dem Himmel, der bislang als die letzte und oberste Instanz gegolten hatte, vorgeordnet wird und diesen jetzt ablösen soll.<sup>13</sup>

Ist mit dem ersten Satz die pragmatische Seite angesprochen, so mit dem zweiten die theoretische. Daß dies so ist, wird deutlich, wenn man statt der *Nomina tao* 道 und *ming* 名 die üblichen Verben denkt: *hsing* 行 und *yen* 言: *tao* sind die Wege, die man begeht, die vorgezeichneten Bahnen, auf denen man wandelt; *ming* sind die Namen, die man ausspricht, die Begriffe, mit denen man sich verständigt – *yen-hsing* 言行 „Reden und Handeln“ gehören zusammen wie *ming* und *tao*. Ist *das* Tao solcherart von *den tao* abgehoben, daß man sich nicht nach ihm richten kann, daß es keine vorgezeichnete Bahn für das Handeln ist, so wäre auch *der* Name solcherart von *den* Namen abgehoben, daß man sich nicht mit ihm verständigen kann, daß ihm kein handlichfertiges und durchsichtiges Konzept abzunehmen ist. Benennung wäre Wesensaussage; das Wesentlichste aber entzieht sich der Wesensbestimmung.

Die Schwierigkeit, sich über *das* Tao zu verständigen, ergibt sich unmittelbar aus dem Gesagten: *der* Name für das Tao müßte ein neuer sein, welcher der Absolutheit des zu Benennenden entspräche. Aber alle zur Verfügung stehenden Namen sind notwendigerweise mit der Relativität dessen behaftet,

was sie benennen. *Das* Tao kann im Grunde keinen Namen haben. Wahrscheinlich ist eben dies gemeint mit den Worten aus Kapitel 32:

道常無名。 Das Tao, absolut, ist namenlos.<sup>14</sup>

Aber das Tao wird ja doch ständig benannt, eben als *tao*. Hier gibt Kapitel 25 die nötige Auskunft:

有物混成，	Es ist ein Ding, ungestalt vollkommen,
先天地生。	Geboren vor Himmel und Erden;
寂兮寥兮，	Still, einsam,
獨立不改，	Steht allein, unwandelbar;
周行而不殆。	Geht im Kreis und wanket nicht –
可以為天下母。	Man könnte sagen: die Mutter der Welt.
吾不知其名，	Ich weiß keinen (Ruf-)Namen dafür;
字之曰道，	Ich gebe ihm den Großjährigkeitsnamen: Tao,
強為之名曰大。	Und notgedrungen mache ich ihm einen Rufnamen: Ta.

Das neue<sup>15</sup> Weltprinzip wird also wie ein neugeborenes Kind behandelt: Es bekommt einen Namen. Aber während das Neugeborene zuerst seinen Rufnamen (*ming* 名) erhält, bekommt das Tao zuerst einen Großjährigkeitsnamen (*tzu* 字). Großjährig ist es in der Tat schon seit unvordenklicher Zeit. Und: die Erteilung eines Rufnamens, eines eigentlichen Namens, *ming*, ist, genauer besehen, gar nicht möglich, wie der Verfasser uns in Kapitel 1 bedeutet hat. Der Verfasser bleibt also seiner Erklärung in Kapitel 1 treu und läßt uns hier im Nachhinein wissen, daß der Name Tao eben nicht der eigentliche, „absolute“, Name ist, sondern ein unverbindlicher Name, der Großjährigkeits- oder Mannesname. Unverbindlich ist dieser, weil nicht eng und direkt bezeichnend, sondern allgemein oder gar nur assoziierend: der Sohn des Konfuzius hieß mit Rufnamen Li 鯉 „Karpfen“, mit Mannesnamen Po-yü 伯魚 „Erstgeborener Fisch“. Redet man von jemand mit dem Mannesnamen, so geht man in höfliche Distanz und spricht konventionell – das Duzen verbindet sich mit dem Rufnamen. Der Mannesname Tao 道 ist also nur eine Chiffre. – Daß der Verfasser sich aber dann doch noch zur Erteilung eines Rufnamens herbeiläßt, ist nicht mehr als ein Scherz – er tut es nur, um der Form zu genügen, „notgedrungen“ und verlegenheitshalber. Der Rufname ist denn auch allgemein genug: Ta 大 „Groß“.<sup>16</sup>

Das uralte Neugeborene hat also, nach dem Willen seines Anwalts, die beiden Namen Ta-tao 大道 „Groß-Tao“, das „Große Tao“.<sup>17</sup> Just so, mit beiden Namen, ist es erwähnt in den Kapiteln 18, 34 und 53.

Wie ersichtlich, geht ein Gutteil des Witzes verloren, wenn man *tzu* und *ming* neutral übersetzt und es unterläßt, die Benennung des Tao in Analogie zur menschlichen Namensgebung zu setzen.

Da bei einem Menschen Ruf- und Mannesname in semantischer Relation zueinander stehen – ein Beispiel war hier bereits genannt – sollte eine solche auch zwischen den Namen des Tao nicht fehlen.

In lockerer Weise wäre dies schon dadurch gegeben, daß Ta und Tao zusammen eine Phrase bilden. Dieses Prinzip, die beiden Namen zu verknüpfen,

ist bekannt.<sup>18</sup> Belegbar sind solche Fälle, wo die beiden als Namen verwendete Wörter im Verb-Objekt-Verhältnis zueinander stehen: *yu lu* 由路 „von einem Weg ausgehen“ = „einen Weg einschlagen“ – so bei Chung Yu 仲由, dem Schüler des Konfuzius; *chieh ch'i* 結期 „einen Termin knüpfen/ vereinbaren“ – so bei dem Sohn des Königs P'ing von Ch'u. Eindeutig finden sich auch solche Fälle, wo das eine Wort zu dem anderen im Verhältnis einer Bestimmung/eines Attributes steht: Ch'ü Chien 屈建, Tzu-mu 子木 – die Namen ergeben das bekannte *chien-mu* 建木 (*Shan-hai ching*, et al.); K'ung Ch'iu 孔丘, Chung-ni 仲尼 – die Namen ergeben den Bergnamen Ni-ch'iu 尼丘; Kung-sun Chih 公孫枝, Tzu-sang 子桑 – die Namen ergeben 桑枝 „Maulbeerzweig“; Kung-sun Ch'ai 公孫蜚, Tzu-wei 子尾 – die Namen ergeben 蜚尾 „Skorpion-schwanz“; (Tzu-)Kuo Chen (子) 國珍, Tzu-yü 子玉 – die Namen ergeben 珍玉 „kostbarer Edelstein“. Ta-tao 大道 „Groß-Tao“ fügt sich in diese Reihe.

Der *Lao-tzu*-Verfasser begnügt sich aber keineswegs mit dieser simplen Möglichkeit, *ta* 大 als Attribut zu *tao* 道 zu verstehen. Es folgt im Text:

大曰逝，	„Groß“ besagt „Weggehen“，
逝曰遠，	„Weggehen“ besagt „Fern“，
遠曰反。	„Fern“ besagt „Umkehr“。

Natürlich werden hier Aussagen über das Tao gemacht, aber warum gerade diese, und in dieser Form?

Die assoziative Reihe „Groß-Weggehen-Fern-Umkehr“ dient zunächst dazu, den Verlegenheitsnamen Ta zu rechtfertigen.

Solange man das Tao, äußerlich, im Bilde des Weges zu verstehen sucht, sind diese Assoziationen unmittelbar nachvollziehbar; der Weg ist groß – es ist die große Überlandstraße, die Fernes und Fernstes verbindet; wer auf ihr reist, geht weg; aus der Ferne aber geht es auch wieder zurück.

Einzelne Stücke dieser Assoziationsreihe lassen sich auch außerhalb des *Lao-tzu*-Textes und in nicht-taoistischen Texten nachweisen: *Ta-tao* findet sich in *Tso-chuan* und in *Meng-tzu*;<sup>19</sup> *yüan* 遠 in Verbindung mit *tao*, naheliegend genug, liegt vor in einem Vers im *Shih-ching*;<sup>20</sup> *fan* 反 mit Bezug auf *tao* steht im *I-ching*.<sup>21</sup>

Einzelne Assoziationen sind aber auch formal miteinander verbunden: 大, mittelchinesisch d'âi, und 逝, mittelchinesisch žjâi sind paronomastisch miteinander verknüpft – im Altchinesischen<sup>22</sup> dürfte eine stärkere Lautähnlichkeit<sup>23</sup> bestanden haben, etwa \*dâs (d'âs?) und \*dyas oder \*,das.<sup>24</sup> Die Ähnlichkeit erstreckt sich, so verstanden, auf den *ganzen* Wortkörper; Reim ist wahrscheinlich. 遠, mittelchinesisch jĵwǝn', und 反, mittelchinesisch pĵwǝn', reimen sich.

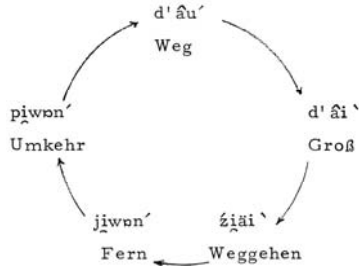
Höchstwahrscheinlich sind die beiden Namen selbst ebenfalls formal miteinander verbunden: 道大 d'âu` d'âi` alliterieren. Alliterierende Bildungen (*shuang-sheng* 雙聲) spielen im Altchinesischen eine nicht unerhebliche Rolle, sowohl bei echten Zweisilblern, als auch bei okkasionellen Koordinationen.

Die Assoziationsreihe lautet also vollständig, indem man den Mannesnamen Tao zum Ausgangspunkt nimmt: Weg-Groß-Weggehen-Fern-Umkehr.

Mit der Umkehr aber ist man auch schon wieder beim Ausgangspunkt angekommen, denn (Kapitel 40):

反者、道之動。 Umkehr/umgekehrt/rückläufig ist die Bewegung des Tao.

Es schließt sich damit die Assoziationskette gewissermaßen zum Kreis:



Daran, daß der Weg in die fernste Ferne und zurück führt, erweist sich seine Größe. Der Nachweis, daß schließlich doch, bei aller Gezwungenheit der Wahl des Rufnamens, zwischen diesem und dem Mannesnamen ein Zusammenhang besteht, ist erbracht. Und zwar *umgekehrt*, nicht vom Rufnamen ausgehend, sondern vom Mannesnamen, denn: „umgekehrt“ ist die Bewegung des Tao.

Indem Mannes- und Rufname, in derselben Reihenfolge, wie sie gegeben wurden,<sup>25</sup> nun zusammen genannt werden, ergibt sich ein wichtiger Satz:

故道大。 Also: das Tao ist groß.

Dieser Satz leitet eine Reihe von Parallelsätzen ein:

天大，	Der Himmel ist groß,
地大，	die Erde ist groß,
王亦大。	der König ist auch groß.
域中有四大...	Vier Große gibt es im All ...

Bislang hatten die *san ts'ai* 三才, die „Drei Potenzen“, nämlich Himmel, Erde, Mensch, als die Großen gegolten. Diese Reihe, die zugleich eine absteigende Klimax darstellt, erhält nun oben ein neues Anfangsglied: Der Himmel wird relativiert, denn groß ist ein Ding allemal nur dann, wenn es größer als ein anderes ist.<sup>26</sup> Größer aber als der alte Himmel ist das alt-junge Tao. Im Vergleich mit ihm ist nichts mehr größer, es ist nicht nur groß, sondern das Größte überhaupt. Man stellt mit einem Male verblüfft fest, daß der angebliche Verlegenheitsname gar keiner ist: wenn man überhaupt etwas vom Tao aussagen kann, so dies, daß es groß ist; wenn man von überhaupt etwas aussagen kann, daß es groß sei, so vom Tao. Im Tao hebt sich die Relativität auf.

Der König, und damit der Mensch,<sup>27</sup> rückt auf den vierten Platz. Der Mensch wird also nicht am unteren Ende der Reihe ausgeschieden aus dem Kreise der Großen: In seiner Repräsentation durch den König ist er „auch“ groß.

Es wird dem König sogar nachdrücklich sein Platz in der Reihe der vier Großen zuerkannt:

而王居其一焉。 ... und der König ist einer unter ihnen.

Denn vom König, dem rechten König, dem *sheng-jen* 聖人, ist im *Lao-tzu*-Text oft genug programmatisch die Rede. Der König verkörpert das Tao – oder er ist nicht der rechte König. – Somit:

人法地，	Der Mensch richtet sich nach der Erde;
地法天，	die Erde richtet sich nach dem Himmel;
天法道，	der Himmel richtet sich nach dem Tao; ...

Und das Tao?

道法自然。 ... das Tao richtet sich nach dem eigenen So-sein/nach sich selbst.<sup>28</sup>

Das Tao ist also wirklich das Absolute, durch nichts anderes mehr Bedingte.

Vom Tao führt der große Weg herab zum Menschen, speziell zum König, und – denn Umkehr ist die Bewegung des Tao – vom Menschen führt die Reihe der Modelle wieder zum Tao.

Abschließend noch ein Wort zur Form der Einleitung dieses Kapitels:

Es ist ein Ding, ungestalt vollkommen,  
Geboren vor Himmel und Erden,  
...  
Ich weiß keinen Namen dafür ...

Dies ist offensichtlich die übliche Form von Rätseln – das erste der Rätsel in Buch 26 des *Hsün-tzu* lautet ganz ähnlich:<sup>29</sup>

爰有大物，	Da ist ein groß Ding,
非絲非帛，	nicht Atlas, nicht Seide,
文理成章。	kunstvoll gemustert,
非日非月，	nicht Sonne, nicht Mond,
為天下明。	doch aller Welt Licht;
生者以壽，	was lebt wird damit alt,
死者以葬，	was stirbt, damit begraben;
城郭以固，	Mauern und Wälle sind dadurch fest,
三軍以強。	die drei Armeen dadurch stark;
粹而王，	ist es rein, wird man König,
駁而伯，	ist es gemischt, Hegemon,
無一焉而亡。	hat man nichts davon, geht man zugrunde.
臣愚不識，	Ich bin zu dumm es zu kennen,
敢請之王。	der König mag es mir nennen.

Auch hier steht am Ende die Erklärung, man wisse nicht, wie das Ding zu benennen sei.

Der Verfasser des *Lao-tzu* hat sich also die Form eines Rätsels zu eigen gemacht, um über das rätselhaftes Tao zu sprechen.

Wer ein Rätsel aufgibt, dessen Antwort ein Name/ein Begriff ist, der kennt die Antwort. Der *Lao-tzu*-Verfasser kennt sie und gibt sie selbst, nicht

ohne die Richtigkeit unter Beweis zu stellen – daß auch dies zum Rätselspiel gehört, zeigt wiederum das Rätsel des *Hsün-tzu*.

Namen müssen treffen, müssen korrekt sein. Indem der *Lao-tzu*-Autor dies für Tao und Ta nachweist, macht er *cheng ming* 正名, wie Hsün-tzu in seiner gleichnamigen Schrift. Auch dies tut er spielerisch, indem er die Situation der Namensgebung simuliert.

Das zwiefache Spiel ist dabei recht ernsthaft, er benutzt es als Vorwand für sein Philosophieren über die *prima causa*.

## Anmerkungen

- 1 Die Kapitelangaben beziehen sich hier durchweg auf den *textus receptus*. In den beiden *Lao-tzu*-Texten von Ma-wang-tui steht, da dort das *Te-ching* 德經 dem *Tao-ching* 道經 vorangeht, Kap. 25 weiter hinten, und zwar, wie im *textus receptus*, vor 26, aber, anders als im *textus receptus*, hinter 23. Eine thematische Verknüpfung mit den Nachbarkapiteln, wie sie im *textus receptus* sonst mehrfach festzustellen ist, vermag ich im Falle von 25 weder nach dem *textus receptus* noch nach den Texten von Ma-wang-tui zu erkennen.
- 2 Es genügt diese schlichte Übersetzung. „Richtlinien, nach denen man sich richten kann“/„Prinzipien, die man anwenden kann“ ist aus dem Bild ohne weiteres abzuleiten und mitzudenken. Für das verbale *tao* (d'âu') wird hier, in Verbindung mit dem nominalen, die antik gut bezeugte Bedeutung „(Weg) einschlagen“, „sich richten/orientieren nach“ in Anspruch genommen. Die Bedeutung „führen/leiten“ etc., die sich im Zusammenhang mit Menschen ergäbe, scheidet meines Erachtens hier aus, ebenso die Bedeutung „berichten“. Die *relativische* Übersetzung ist primär Sache des Deutschen, wäre aber, zumindest nach dem *textus receptus*, notfalls auch vom Chinesischen her zu rechtfertigen, da die nachgestellte Bestimmung eine gesicherte grammatische Kategorie ist: *tao k'o tao* 道可道 ~ *tao k'o tao che* 道可道者. Die Ma-wang-tui-Texte haben aber beide *tao k'o tao yeh* 道可道也, womit die ersten drei Wörter als *Satz* ausgewiesen sind. Da *yeh* 也 auch einen konditionalen Vordersatz abschließen kann, ist aus der Setzung von *yeh* nicht auf veränderten Sinn zu schließen. *Han Fei-tzu* 20 („Chieh-Lao“) hat die Fassung *tao chih k'o tao, fei ch'ang tao yeh* 道之可道，非常道也。 – Da Kapitel 1 hier nur beiläufig herangezogen wird, sollen weitere philologische Erwägungen zu den ersten drei Zeichen zurückgestellt bleiben.
- 3 J.J.L. Duyvendak übersetzt: „La Voie vraiment Voie est autre qu'une voie constante.“ Hierbei geht er von einem wörtlicheren Verständnis: (la voie) „qui peut etre consideree comme la Voie“ aus. Dies hat die Mißlichkeit, daß der *Lao-tzu*-Autor mit einem pointierten Ansatz „*taoen*“ = „als *tao* ansehen“ die sicheren und allgemein geläufigen verbalen Bedeutungen von *tao* (d'âu') beiseitegeschoben haben müßte. Bei dieser Interpretation von *tao k'o tao* wäre also das erste nominale *tao* das richtige taoistische Tao. Folglich müßte, in der Tat, das prädikative *tao* (*ch'ang-tao* 常道) das oder ein gewöhnliches *tao* sein. Zwar gibt Duyvendak dem Worte *ch'ang* 常 keineswegs die Bedeutung „gewöhnlich“, sondern bleibt bei „constant(e)“, aber eben die Unveränderlichkeit nimmt er als charakteristisch für eine gewöhnliche Straße. Demgegenüber ist zu berücksichtigen, daß *ch'ang-tao* auch anderwärts, und auch in nicht-taoistischen Schriften, bezeugt ist und zwar just mit dem Klange des ein für alle Mal Verbindlichen, Normativen, auch geradezu Naturgesetzlichen: *Han Fei-tzu* 51 („Chung-hsiao“): 此天下之常道也。 *Hsün-tzu* 17 („T'ien-lun“) 天有常道矣，地有常數矣，君子有常體矣。 *Chan-kuo*

- ts'e* 5 („Ch'in“ 3): 物盛則衰，天之常數也；進退、盈縮、變化，聖人之常道也。 Die zwifache Parallele *ch'ang-tao* / *ch'ang-shu* zeigt, daß Ausdrücke dieser Art begrifflich festgelegt waren; bei aller Eigenwilligkeit, die man dem *Lao-tzu*-Autor zugestehen muß, wird man vom Normalverständnis auszugehen haben. Dieses aber schließt die Vorstellung des Absoluten, die Duyvendak ablehnt, durchaus ein.
- 4 Verbales *ming* 名 ist bezeugt in den Bedeutungen „einen Namen geben“ und „mit Rufnamen anreden“. Die (gewöhnlichen) Namen haben auch nach *Hsün-tzu* 22 („Cheng-ming“) keine „feste (ein für alle Mal vorgegebene) Angemessenheit“: 名無固宜。
- 5 Ich halte es für wahrscheinlich, daß der Verfasser kein anderer als der Vater des Tuan-kan Tsung 段干宗 war. Einer Datierung des Textes auf die Zeit um 300 v. Chr., vielleicht eben noch das Ende des 4. Jh., wie sie sprachlich und geistesgeschichtlich gefordert ist, stünde dies nicht nur nicht entgegen, sondern würde sie stützen.
- 6 Vgl. *Chuang-tzu* 17 („Ch'iu-shui“): 聞道百，以為莫己若者，我之謂也。 „Hört man auch von 100 (anderen) Wegen, so meint man doch, daß keiner dem eigenen gleichkomme.“ Man sollte, wie hier geschehen, das Subjekt *pluralisch* wiedergeben.
- 7 Einige beliebige Beispiele: *ts'ang ping chih tao* 藏冰之道 „Verfahren, Eis zu speichern“ (*Tso-chuan*, Chao 4); *hsiang shih chih tao* 相師之道 „die Art, einem Musikmeister aufzuwarten“ (*Lun-yü* 15.42); *pu tung hsin yu tao hu* 不動心有道乎? „gibt es einen Weg zur Ataraxie?“ (*Meng-tzu* 2A.2).
- 8 Das häufige *yu tao* 有道 und sein Antonym *wu tao* 無道 werden nicht selten mit persönlichem Subjekt gebraucht; aber auch das „Haben“ einzelner *tao* ist belegbar: 子謂子產，「有君子之道四焉：...」 „Der Meister sagte von Tzu-ch'an, er habe der Wege eines Edlen vier: ...“ (*Lun-yü* 5.16).
- 9 So jedenfalls nach *Chuang-tzu* 25 („Tse-yang“): 道不可有。 In *Lao-tzu* freilich findet sich der konventionelle Ausdruck 有道 auch mit Bezug auf das taoistische *tao*, in Kapitel 24, 31, 46, 77.
- 10 Z. B. *I-ching*, Hexagramm 15 („Ch'ien“); *Tso-chuan*, Chao 18; *Kuo-yü* 4 („Luyu“ 1.11); *Li-chi* 32 („Chung-yung“); *Hsün-tzu* 5 („Fei-hsiang“).
- 11 Z. B. *I-ching*, Hexagramm 15 („Ch'ien“); *Li-chi* 32 („Chung-yung“); *Kuan-tzu* 23 („Pa-yen“).
- 12 Z. B. *I-ching*, Hexagramm 15 („Ch'ien“); *Tso-chuan*, Chao 18; *Kuo-yü* 2 („Chou-yü“ 2.7); *Lun-yü* 5.13; *Li-chi* 32 („Chung-yung“); *Kuan-tzu* 23 („Pa-yen“).
- 13 Die Entgöttlichung des Himmels auch bei *Hsün-tzu*. Freie Bahn für das Tao.
- 14 Zu dieser Übersetzung sei bemerkt, daß ich vorsichtshalber offen lassen möchte, wie *ch'ang* 常 grammatisch zu verstehen sei: als erstes Prädikat zu *tao* 道, neben *wu ming* 無名 als zweitem (vielleicht gar *tao ch'ang* 道常 als Vordersatz und *wu ming* als Nachsatz?), oder – das wäre wohl die übliche Auffassung – als adverbiale Bestimmung zu *wu ming*. Zu berücksichtigen ist *ch'ang wu yü* 常無欲 in Kap. 1 und 34, sowie *tao ch'ang wu wei* 道常無為 in Kap. 37.
- 15 Im Selbstverständnis des *Lao-tzu*-Verfassers ist das Tao als das Weltprinzip schlechthin offenbar ein neu deklariertes, wenngleich schon Konfuzius kaum etwas anderes als das absolute Tao gemeint haben kann, wenn er sagt: 朝聞道，夕死可矣。 „Hat man am Morgen vom Tao gehört, so könnte man am Abend sterben.“ (*Lun-yü* 4.8).
- 16 Tatsächlich aber ist Ta 大 als Personennamen bezeugt, so inschriftlich bei *Tso-ts'e* Ta 作冊大 („~~~ting“ 鼎 = *Kuo* 30).

- 17 So, wenn man die Reihenfolge, in der die beiden Namen gegeben wurden, umkehrt.
- 18 Vgl. Unger, „Der Familienname des Konfuzius“ (1982), in diesem Band Seite 96 ff.
- 19 *Tso-chuan*, Hsiang 6; *Meng-tzu* 3B.2.
- 20 *Shih-ching*, Lied 33 („Hsiung-chih“) und 230 („Mien-man“): 道之云遠.
- 21 *I-ching* (sub Hexagramm 1: „Ch'ien“, *hsiang* 象): 反復道也 und (sub Hexagramm 24: „Fu“, *t'uan* 象): 反復其道.
- 22 I. e. das Chinesische der Vor-Han-Zeit, hier im engeren Sinne als die Sprache des Klassischen Zeitalters verstanden, nämlich vom 5. bis zum 3. Jh. v. Chr.; m. a. W., „Altchinesisch“ entspricht *nicht* Karlgrens „Archaic Chinese“.
- 23 Solche anzunehmen, legt sich schon deshalb nahe, weil *ta* 大 *d'âi* auch als Phonetikum in *tai* 快 *zjâi* figuriert. Nach Karlgrens archaischen Rekonstruktionen ergäbe sich: *ta* 大 \**d'âd* / *shih* 逝 \**djad*. Die paronomastische Verknüpfung dieser beiden Wörter hat Debon in seiner Übersetzung des *Lao-tzu* registriert. Anders Waley, der in *The Way and its Power*, 257, eine semantische Brücke über das lautähnliche *yüan* 遠 erwägt.
- 24 Ich glaube nicht, daß man das Altchinesische Wort für Wort mit Anspruch auf Gültigkeit rekonstruieren könnte. Es kommen zu viele Unwägbarkeiten ins Spiel. Brauchbare Näherungswerte mag man in solchen Einzelfällen erzielen, wo für die Rekonstruktion eines Wortes wenigstens „double check“ möglich ist – z. B. Verwendung des betreffenden Wortes in Transliterationen und/oder Vorliegen von indochinesischen Entsprechungen und/oder morphologische Wahrscheinlichkeit. Im vorliegenden Falle gehe ich, E.G. Pulleyblank folgend, von der Wahrscheinlichkeit eines auslautenden -s aus, wo im Mittelchinesischen fallender Ton vorliegt. Ob das Altchinesische Media und Media aspirata hatte, muß ich vorderhand offen lassen. Es gibt jedenfalls andere Möglichkeiten, diejenigen Fälle zu erklären, wo Karlgren eine Media (neben der Media aspirata) annehmen zu müssen geglaubt hatte. Manches deutet auf das Vorhandensein von Präfixen hin, die in Verbindung mit dem ersten Stammkonsonanten verschiedene Entwicklungen desselben bewirkt haben könnten. Die oben gegebene Form „das (mit „a *é'un* wie im Tibetischen) trägt dieser Möglichkeit Rechnung. Dieses „das ist nicht „meine“ Rekonstruktion, an der ich jedenfalls festhalten möchte, sondern lediglich der Versuch, den grundsätzlich anzunehmenden Zusammenhang zwischen *ta* 大 und *shih* 逝 aufgrund einer gesehenen Möglichkeit nachvollziehbar zu machen. Ich halte es nämlich für möglich, daß *shih* 逝 zu tib. *da.ba*, Perfekt das, „hinübergehen, sterben, verschwinden“ gehöre (welches seinerseits Verbum neutrum zu *bda.ba*, „ded.pa sein mag).
- 25 In dieser Reihenfolge stehen die Namen normalerweise auch dort, wo sie beide zusammen genannt werden.
- 26 Vgl. *Chuang-tzu* 17 („Ch'iu-shui“).
- 27 Der Sache nach deshalb, weil der König, als Himmelssohn, himmlisch und menschlich zugleich ist und daher Mittler zwischen Himmel (Natur) und Mensch. Im übrigen gibt es für *wang* 王 die Variante *jen* 人.
- 28 *Tzu jan* 自然, „von selbst so“, meint in Kapitel 17 und 64 jeweils das Von-selbst-so-sein des betreffenden Subjekts; entsprechend hier das Von-selbst-so-sein des *tao*. Die obige Übersetzung verdeutlicht in diesem Sinne.
- 29 *Hsün-tzu* 26 („Fu“).