Zeitschrift: Mitteilungen der Schweizerischen Gesellschaft der Freunde Ostasiatischer Kultur

Herausgeber: Schweizerische Gesellschaft der Freunde Ostasiatischer Kultur

Band: 6 (1944)

Artikel: Leben und Tod im Denken der grossen chinesischen Weisen

Autor: Tscharner, E.H. v.

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-145147

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 11.07.2025

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

Leben und Tod im Denken der großen chinesischen Weisen

Nach einem Vortrag [1])
von E. H. v. Tscharner

Der Tod, die Erfahrung des Todes und das Wissen um das Sterben-Müssen haben immer und überall das Denken des Menschen beschäftigt, und umsomehr, je ausgebildeter und selbständiger sein Denken war. So ist der Tod zu einer der wesentlichen Fragen des menschlichen Denkens geworden, aber nicht der Tod allein, sondern Leben und Tod; denn der Tod begrenzt das Leben, um das es uns geht, und ohne Leben gäbe es keinen Tod – wie es ohne Tod kein Leben gäbe.

Die Antwort auf die Frage über Leben und Tod, wie auf so viele andere Fragen, finden die meisten Menschen in irgend einem überlieferten und fertigen Denksystem, sei es in einer primitiven, sei es in einer höheren Weltanschauung oder Religion, zu der sie Zuflucht nehmen und an die sie glauben; so finden die meisten unter uns abendländischen Menschen eine Antwort auf diese Frage im Christentum. Dem ist anders in Zeiten geistiger Umwälzungen [2]) – die gewöhnlich von materiell-kulturellen, sozialen und wirtschaftlichen, politischen und kriegerischen Erschütterungen begleitet oder ausgelöst werden – wie in der Zeit der Renaissance, um die letzte Jahrhundertwende oder auch in den Jahren und Tagen, in denen wir heute leben. In solchen Zeiten, unter solchen Erschütterungen befriedigen uns die überlieferten Antworten auch auf so alte, zeitlose Fragen wie die über Leben und

---

[1]) Von der S. G. F. O. K. im Winter 1943/44 in Zürich, Bern und Schaffhausen veranstaltet.

[2]) Vgl. Paul Ludwig Landsberg, *Die Erfahrung des Todes*, Luzern 1937, S. 15 ff. und 68 ff; dem Büchlein von Landsberg verdanke ich auch für die weiteren einleitenden Darlegungen manche Anregung.

Tod nicht mehr, wir denken persönlicher, individualistischer, wir stellen die Frage von neuem, suchen von neuem eine Lösung, in uns selbst und außerhalb von uns, und da, in diesem Wettstreit individualistischen, persönlichen Denkens erhalten wir die verschiedensten neuen Antworten, sogar von den modernen Wissenschaften und ihren Vertretern, ja von verschiedenen Vertretern einer und derselben modernen Wissenschaft.

Warum sollten wir auf der neuen Suche nach einer Lösung dieser uralten und im Letzten wohl unlösbaren Frage über Leben und Tod, oder wenigstens nach einer Klärung dieser Frage, nach einer weitestmöglichen Annäherung an eine Lösung, nicht auch die Antworten betrachten, die ein aus einer ganz anderen Kultur- und Geistesentwicklung als der unseren entstandenes Denken gegeben hat wie das Denken der Chinesen? Das Denken der Chinesen, das einzig als typisch chinesisch gelten kann, selbst das ihrer großen Weisen, mag zwar vielleicht als wissenschaftlich und philosophisch „rückständig" bezeichnet werden; andererseits ist es aber naturnäher, wurzelhafter, und deshalb dürften wohl seine Antworten auf unsere Frage – wie auf manche andere – zugleich wahrer sein.

Auch die Chinesen haben eine traditionelle Weltanschauung, bei der der Mensch mit seinem Denken, mit den Fragen, die sein Denken quälen, Zuflucht und Antwort gefunden hat, ja die Macht dieser Tradition, ihre Herrschaft über das individuelle Denken und das Bedürfnis des Einzelmenschen, sich ihr anzupassen, ist bis in die neueste Zeit dort noch viel stärker gewesen als bei uns. Die traditionelle Weltanschauung der Chinesen vereinigt verschiedene geistige Strömungen, religiöser, naturphilosophischer und ethischer Art, die mehr oder weniger miteinander verschmolzen sind. Das auffälligste Gepräge hat ihr der Konfuzianismus verliehen. Unter Konfuzianismus müssen wir weniger die Lehre des Konfuzius selbst, der ein Revolutionär wie M. Luther war, verstehen als die ältere, archaïsch-ritualistische Weltanschauung, die Konfuzius sanktioniert und der Nachwelt in den

„klassischen Büchern" zum unablässigen Studium und steten Vorbild übermacht hat, und die Lehren, die von seinen Schülern und Nachfolgern ausgebildet wurden, bis zu Meng-tse – Mencius, wie ihn die europäisch-humanistischen Missionare zwei Jahrtausende später umgetauft haben. Die zweite weltanschauliche Strömung ist der Taoismus, dessen bedeutendste Vertreter noch größere geistige Revolutionäre waren als Konfuzius, weil sie im Grunde Individualisten waren. Diese zwei Strömungen sind während des ausgehenden „klassischen" Altertums groß geworden, zwischen dem 6. und dem 3. Jahrhundert v. Chr. Um die christliche Zeitwende kam der Buddhismus hinzu, nicht die urbuddhistische Selbsterlösungslehre, sondern der Mahâyâna-Buddhismus mit seinen Gottheiten und Heiligen, seinem Paradies und seiner Hölle; der Buddhismus verzweigte sich in China in mindestens zehn verschiedene Richtungen und Schulen, und je chinesischer diese wurden, desto weniger buddhistisch blieben sie – das heißt, der Buddhismus ist in Wirklichkeit keine chinesische Weltanschauung.

So hat also die traditionelle chinesische Weltanschauung im Wesentlichen zwei Strömungen in sich vereinigt, die konfuzianische und die taoistische. Der Konfuzianismus und der Taoismus bestimmen zugleich die zwei wichtigsten Aspekte dieser Weltanschauung: den Aspekt einer „praktischen" Lebensweisheit und den einer tieferen Welt- und Naturschau, einer Besinnung auf das Ganze und Letzte der Natur und der Welt und den Platz des Menschen und des Einzellebens darin. Das dürfte schon zeigen, daß wir vom taoistischen Denken die wesentlichsten Antworten auf unsere Frage zu erwarten haben.

*

Um aus unserem Denken heraus, aus den Bindungen, die es seiner Entwicklung verdankt, die chinesischen Anschauungen über Leben und Tod besser zu verstehen, müssen wir uns zuerst fragen: was geschieht wirklich, *realiter*, beim Sterben? was können wir beim Sterben tat-

sächlich feststellen? Hier ist vorauszuschicken, daß wir als lebende Menschen das Sterben, den Uebergang ins Tot-Sein nur an einem Andern, einem Du, dem Ich eines anderen Menschen oder Lebewesens feststellen können; falls das Ich seinen Uebergang ins Tot-Sein selbst irgendwie wahrnehmen kann, so ist es doch tot, und seine Wahrnehmungen, seine Erfahrung bleiben uns lebenden Menschen verschlossen – ich zweifle, daß parapsychische Erfahrungen, wie z. B. die spiritistischen, wissenschaftlich an dieser Tatsache etwas zu ändern imstande sind. Was können wir also beim Sterben eines Andern tatsächlich feststellen? Ein Mensch, der vorher sich bewegt und gesprochen, geschaut und gehorcht hat und warm gewesen ist, wird kalt und stumm und bewegungslos, er scheint blind und taub, wir sehen einen Körper, der alle Merkmale des Lebens, die im Gegensatz zum Tode solche sind, verliert und kein Ich und Du wie bisher mehr ist oder hat; schließlich, nach seinem Uebergang ins Tot-Sein, können wir feststellen, daß der Körper allmählich verwest.

Diesen Feststellungen, dieser tatsächlichen Erfahrung, die der Mensch immer und überall hat machen können und müssen, stehen die Folgerungen gegenüber, die er, der empfindende und fühlende, denkende und bewußte lebende Mensch, aus der Todeserfahrung am Andern gezogen hat und stets wieder zieht, vor allem eine Reihe Vorstellungen, die nicht mehr wirklichkeits- und tatsächlichkeitsgebunden sind, aber sich so häufig und so gebieterisch aufdrängen, daß sie mit zu den wichtigsten, wenn nicht sogar grundlegenden Lehren der meisten überlieferten Religionen und Weltanschauungen geworden sind. Die Menschen aller Zeiten und Kulturen haben wohl aus der Feststellung, daß beim Tode des Andern kein lebendes, wie bisher bewußtes Du und also Ich mehr da ist, gefolgert, daß sein Ich den Körper verlassen habe und als „Geist" oder „Seele" irgendwie weiterlebe, wobei sie sich zwar den „Geist" oder die „Seele", die unser Leben fortsetzen, oft sehr verschieden vorstellen. Mit diesen Vorstellungen hat sich die Vorstellung verbunden, daß der Mensch schon im Leben eine Seele

habe; diese Vorstellung ist nicht so stark verbreitet wie jene, vor allem nicht die christliche Auffassung, daß diese Seele ein immaterielles, unsterbliches Wesen in uns sei und unsere wahre Persönlichkeit ausmache, eine Auffassung, die wir also bei anderen Weltanschauungen und Religionen keineswegs als selbstverständlich voraussetzen dürfen.

Die Vorstellung des Menschen von einer Seele, die sein Leben fortsetzt, wurzelt tief in seiner Natur. Unser Wissen um das Sterben-Müssen, die Gedanken über unseren zukünftigen Tod, der uns sogar plötzlich überraschen könnte, bewirken in uns Angst. Aus dieser Angst zu sterben und aus dem Drang zu leben, der uns mit dem Leben gegeben sein muß, suchen wir unser Leben zu erhalten, ja zu verlängern, den Tod hinauszuschieben – auch heute noch, sogar mit besonders viel Aufwand, Geschick und Erfolg, dank unseren ungeheuren wissenschaftlichen und technischen Errungenschaften – denen wir allerdings auch unsere heute viel verherrlichte Kunst verdanken, in einem noch nie dagewesenen Ausmaß Leben zu zerstören – Der Tod läßt sich wohl hinausschieben, aber nicht lange, und vor allem läßt er sich nicht aufheben. Die Unmöglichkeit, den Tod aufzuheben und das Leben endlos zu verlängern, führte und führt noch heute den Menschen dazu, Tröstungen zu suchen für sein Schicksal. Solche Tröstungen konnte er wiederum am ehesten in den weltanschaulichen und religiösen Lehren, die sich ihm fertig darboten, finden. So fanden viele Menschen vor allem einen Trost in den zu Dogmen erhobenen Vorstellungen, daß sie – sowohl sie selbst, als auch ihre nahen, geliebten Lebensgefährten – nach dem Tode als Geist oder Seele weiterleben würden, daß sich so wenigstens das Leben eines Teils, und zwar des besten Teils, von ihnen verlängern lasse. Mit dieser Hoffnung konnten sich viele Menschen leichter in das Schicksal, sterben zu müssen, fügen. Eine weitere innere Hilfe, um uns in unser Schicksal zu fügen, finden wir Menschen in der Besinnung auf eine höhere Macht oder höhere Mächte, die über Leben und Tod stehen und in deren Wesen oder Willen, Weisheit oder Güte unser Schicksal be-

stimmt sei. Diese höheren Mächte können wir uns als „natürlich" vorstellen, die meisten Menschen aber, zu allen Zeiten und überall, stellen sie sich als „übernatürliche" Wesen, als Gott, als Götter oder Geister vor. Viele Religionen verknüpfen den Glauben an das Weiterleben einer menschlichen Seele noch enger mit ihren Gottesvorstellungen. So geht nach der christlichen Lehre die Seele des Menschen nach seinem Tode zu Gott ein und wird der Ewigkeit Gottes teilhaftig, und deshalb preist sie den Tod sogar als die eigentliche Geburt, als Geburt zum ewigen, wahren, seligen Leben.

Auch diese uns Abendländern allgemein vertrauten Anschauungen dürfen wir keineswegs bei den Menschen anderer Kulturen von vornherein annehmen. Allerdings werden wir gerade bei den großen taoistischen Weisen Anschauungen kennen lernen, die trotz allen Unterschieden verwandter Art sind. Denken wir aber z. B. an die buddhistische Lehre, die ursprüngliche Lehre des Buddha, die in dieser Hinsicht auf der äußersten Gegenseite steht: der Buddhismus setzt den allgemein indischen, aber ebensowenig allgemein menschlichen Glauben an eine Seelenwanderung, einen ewigen Kreislauf von Geburten und Toden, voraus, und um nun die stets erneute Not und Furcht des Todes, der stets wiederholten Tode, zu überwinden, hat er einen Heilsweg gesucht und gewiesen, der zum Nie-Wieder-Geboren-Werden führt.

Diese einleitenden Feststellungen und Betrachtungen dürften genügen, um unser Verständnis für die Anschauungen der Chinesen über Leben und Tod zugänglicher zu machen.

*

Die ritualistisch-archaïsche Weltanschauung, die Konfuzius sanktionieren, aber zugleich „modernisieren" sollte, und die so zur konfuzianischen Tradition geworden ist, können wir heute in ihren Grund-

zügen schon aus den ersten zuverlässigen Zeugnissen der chinesischen Geschichte, die uns ins 13./14. Jahrhundert v. Chr. zurückführen, ablesen. Diese Zeugnisse, vor allem Knocheninschriften, bekunden, daß die Herrscher jener Zeit durch Orakel und Opfer mit ihren Ahnen – wie mit dem *Ti* oder *Shang Ti*, dem göttlichen „oberen Herrn", der ursprünglich wohl selbst ein höchster Ahn gewesen war, und mit gewissen göttlichen Naturmächten – verkehrten und von ihnen Rat und Hilfe erwarteten. So finden wir auch bei den Chinesen, und zwar schon in der ältesten geschichtlich erfaßbaren Zeit, den Glauben, daß die Menschen nach dem Tode als irgendwie geistige Wesen oder Kräfte weiterleben, ja sogar die Fähigkeit haben, am Schicksal ihrer lebenden Nachkommen teilzunehmen und dieses zu bestimmen, zu lenken. Nach den ältesten Zeugnissen können wir aber diesen Glauben nur für den höchsten, „ungewöhnlichen", als irgendwie „übernatürlich" angeschauten Menschen, den Herrscher und seine Angehörigen, also für das Herrscherhaus, die Familie, die Sippe des Herrschers, sicher feststellen. In der frühklassischen Zeit des chinesischen Feudalreiches, die rund im 10. Jahrhundert v. Chr. beginnt und aus den klassischen Büchern der „Urkunden", der „Lieder", und der „Riten" zu erschließen ist, erscheint dann dieser Glaube, und die damit verbundene Einrichtung des Ahnenkultes, auf die ganze Herrenschicht ausgedehnt und zwar in feudal-hierarchischer Abstufung. Erst mit dem Ausgang des klassischen Altertums, um das 3. Jahrhundert v. Chr., als die alte gesellschaftliche Trennung in Herren und Hörige verschwand, wurde der für China so bezeichnende Ahnenkult eine allgemeine Einrichtung und erhielten auch die gewöhnlichen chinesischen Menschen das religiöse Recht, Ahnengeister zu haben und selbst Ahnengeister zu werden.

Ahnengeister zu haben und selbst zu werden, war tatsächlich ein religiöses Recht, das vom Herrscher, vom Priester-König oder -Kaiser, vom „Sohn des Himmels", also gewissermaßen vom Himmel über seinen Vertreter verliehen wurde. Das zeigt sich besonders deutlich in einer, wir könnten sagen, Geister- oder Seelenordnung des chinesi-

schen Feudalreichs, die der feudalen Rangordnung entsprach [3]). Nach dieser Geister- oder Seelenordnung konnten die Angehörigen der untersten Patrizierstufe ein oder zwei Generationen lang als Geister weiterleben, d. h. bis ein Sohn oder Enkel starb und ihre „Seelentafeln" [4]) in der Ahnenhalle einer Seelentafel dieses Sohns oder Enkels Platz machen mußte; die Angehörigen der höheren Adelsränge bis hinauf zum Reichsherrscher genossen, hierarchisch abgestuft, dieses Recht während drei bis sieben Generationen. Die ersten Ahnen der Herrscher dagegen, d. h. die mythischen Kaiser und Kulturschöpfer, die die Herrscher als ihre ersten Ahnen und als Gründer ihrer erlauchten Sippen ansahen, konnten ewig Geister sein und wurden als Gottheiten verehrt.

Das chinesische Wort, wofür wir gezwungenermaßen unsere Wörter „Geist", „Seele" oder auch „Manen" brauchen, lautet *shen* und bedeutet vor allem geistige, wunderbare Kraft, dann auch göttliche Kraft und schließlich geistiges, göttliches Wesen. Die Vorstellungen von den *shen* der ersten fürstlichen Ahnen, die unbegrenzt weiterlebten, kommen vielleicht unseren Vorstellungen von unsterblichen, wesenhaften

---

[3]) Vgl. hiezu und zum folgenden M. Granet, *La religion des Chinois,* Paris 1922, S. 77 f., Rich. Wilhelm, *Li Gi — Das Buch der Sitte,* Jena, 1930, S. 172 *(Ta Tai Li-ki,* Kap. *Li san pen)* und S. 259 ff. *(Siao Tai Li-ki,* Kap. *Tsi-fa),* S. Couvreur, *Li Ki,* 2. Aufl. Hokienfu 1913, Bd. 2, Kap. 20, Abs. 4 und 5, und S. Couvreur, *Dictionnaire classique de la langue chinoise,* Wort *miao,* „Ahnenhalle". Granet nennt als höchste Dauer des „Geisterlebens", von den Gründer-Ahnen abgesehen, nur vier Generationen, fusst also wohl auf einer abweichenden Ueberlieferung, wofür er leider die chinesischen Quellen nicht angibt; die Sieben-Generationen-Hierarchie scheint allgemeiner anerkannt und befolgt worden zu sein. Hier sei auch bemerkt, dass die Arbeit von M. Granet: *La vie et la mort, Croyances et doctrines de l'antiquité chinoise,* im Annuaire 1920—1921, Ecole Pratique des Hautes Etudes, Sections des Sciences religieuses, Paris 1920, unsere Frage vorwiegend nach alten zahlenphilosophisch-anthropologischen Theorien der Chinesen behandelt und ethnologisch zu ergründen versucht und in meiner Darstellung keine Verwertung gefunden hat.

[4]) *shen-wei,* „Geist-Sitz", oder *shen-p'ai,* „Geist-Inschrifttafel": Holztäfelchen mit dem eingeschnitzten Namen bzw. Titel des Toten, dessen „Geist" sich, zumindest während der Kulthandlungen, in diesem Täfelchen aufhalten soll.

Seelen nahe, aber bestimmt nicht die von den *shen* der übrigen chinesischen Sterblichen. Wenn diese ihr Geisterleben der Geisterordnung gemäß zu Ende gelebt haben, so werden sie zu *kuei*, das heißt, im Gegensatz zum *shen*, das wir hier als „Geistseele" bezeichnen könnten, zu „Stoff-" oder „Erdenseelen" [5]). Im Altertum, als nur die Patrizier zu *shen* werden konnten, wurden die gewöhnlichen chinesischen Menschen von vornherein nur zu *kuei* und konnten bestenfalls eine Zeit lang als solche herumspuken. Nachher vermengten sie sich mit der Masse der *kuei* und gingen in ihr auf, in der Erde, in der die Körper aufgingen, als stofflich-seelische Lebenskräfte. Das war aber auch das Schicksal der Geister, die eine Zeit lang *shen* gewesen waren.

Die Zweiheit in der Vorstellung von den Seelen entspricht der allgemeinen uralten Zweiheits-Vorstellung in der chinesischen Welt- und Naturanschauung, die wohl am frühesten in Himmel und Erde verkörpert und dann allgemeiner vom Yang und vom Yin, von den Prinzipien des Schöpferischen und des Empfangenden, Aktiven und Passiven, Männlichen und Weiblichen u. s. w., vertreten wurde. Wir haben hier eine wesentliche, tiefgründende Anschauung von der Polarität oder Komplementarität allen Daseins und Geschehens, wonach sich die jeweiligen zwei Glieder eines Polaritäts-Paares sich ergänzend – komplementär – und sich gegenseitig bedingend zueinander verhalten, und nicht für sich allein dasein und wirken können – so bedingt für den Chinesen z. B. der Himmel die Erde und umgekehrt, und der Himmel ohne die Erde wäre für ihn undenkbar. Es ist unzutreffend, zum mindesten irreführend, wenn wir von einem Dualismus im chinesischen Denken sprechen, oder dann müßten wir ihn als einen verbindenden Dualismus kennzeichnen im Gegensatz zum unseren, dem eigentlichen Dualismus, der trennt.

---

[5]) *Li-ki*, Kap. *Tsi-fa* und *Tsi-i*: Wilhelm, a. a. O., S. 259 ff. und 266 f., und Couvreur, a. a. O., Kap. 20, Abs. 5, und Kap. 21, art. II. Vgl. auch M. Granet, a. a. O., S. 77, und *La pensée chinoise*, Paris 1934, S. 397 ff.

Die hier kurz umrissene, sehr bedeutsame Anschauung von einer allgemeinen Komplementarität ist ein wichtiger Ausgangspunkt für die Lehren der taoistischen Weisen, doch haben wir vorerst im Zusammenhang mit ihr die alten, in der allgemeinen Weltanschauung des chinesischen Volks noch heute gültigen Vorstellungen von den „Seelen" weiter zu betrachten. Es entspricht also der Anschauung von einer allgemeinen Komplementarität, daß die alten Chinesen zwei „Seelen" – eine „Geist-" und eine „Stoffseele" – annahmen, die das Schicksal des Menschen nach seinem Tode auf verschiedene Weise weiterführten. Noch mehr entspricht dieser Anschauung die menschheitsgeschichtlich jüngere Annahme von zwei „Seelen" im lebenden Menschen, aus denen jene hervorgehen [6]). Drücken wir uns etwas genauer aus: anstatt „zwei Seelen" ist es besser, „zwei Arten Seelisches, Psychisches" zu sagen: einerseits das *hun*, das „Hauchseelische", andererseits das *p'o*, das wir vielleicht am besten als das „Blutseelische" bezeichnen. Die „Hauchseele" erhält der Mensch nach seiner Geburt, wenn seine Stimme, die Stimme des Neugeborenen, zu schreien beginnt und die Stimme des Vaters ihm einen Namen gibt; so bekundet sich die „Hauchseele", die aus dem „Lebenshauch", dem *k'i*, wieder genauer ausgedrückt, aus verschiedenen *k'i* oder „Lebenshauchen" entstanden ist, wobei wir die Lebenshauche notdürftig als „aetherische Einflüsse" der ganzen, kosmischen, Natur erklären können. Die „Blutseele" stammt aus den stofflichen Lebenskräften, genauer: den feinsten Keimen, den *tsing*, und bildet sich gleich nach der Empfängnis im Embryo, im und aus dem Mutterschoß und aus der Lebenskraft spendenden Kraft der Erde, die die Mutter zu sich nimmt.

Diese Anschauungen, wie unwissenschaftlich sie auch in manchen Zügen erscheinen, enthalten eine tiefe Weisheit. Wir haben gesehen, daß nach diesen Anschauungen selbst die Seele des Chinesen, mit nur

---

[6]) Vgl. die Darlegungen von M. Granet, *La pensée chinoise*, S. 399 ff., denen ich hier im wesentlichen folge.

wenigen Ausnahmen, zur Erde zurückkehrt, und zwar als „Stoffseele", als Trägerin von Lebenskräften, die sie aus dem Stoff der Erde und ihren Lebenskräften empfangen hatte. Die Chinesen, größtenteils Bauern, begraben ihre Toten in einem eigenen Stück Erde, einem Stück Erde ihrer Familie, und jede chinesische Familie hat, selbst wenn sie nicht oder nicht mehr Ackerbau treibt, ein eigenes Stück Erde. Dieses gehört „mit zur Familie", zur „Familiensubstanz", und mit ihm die Toten, die es birgt, und deren „Stoffseelen". Die Körper und die Seelen und ihre Lebenskräfte verwandeln sich in der Erde, nähren und beleben diese, und die Erde nährt und belebt wiederum die lebenden Glieder der Familie, der „Familiensubstanz" – und je mehr Grundbesitz eine Familie hat, desto stärker und dauerhafter werden auch die überlebenden Seelen ihrer Glieder, am stärksten und dauerhaftesten also die der Reichsherrscher. Es scheint, die Chinesen haben sich manchmal auch vorgestellt, daß sich die in die Erde zurückgekehrten „Stoffseelen" sozusagen unverwandelt in die Angehörigen späterer Geschlechter neu einverleiben, reïnkarnieren. Jedenfalls stellen sie sich einen steten Kreislauf innerhalb der Familiensubstanz vor, der mehr oder weniger mit einer tiefgreifenden Wandlung der stofflich-vitalen Bestandteile verbunden ist, bei dem aber die Familiensubstanz erhalten bleibt. Die Familiensubstanz zu erhalten, sie nicht zu vermindern, sondern eher zunehmen zu lassen, ist das gattungsinstinktmäßige Streben jedes Chinesen. Dank diesem Gattungs-, diesem Familieninstinkt lebt der Chinese viel mehr der Familie als wir und stirbt er auch der Familie. Wie er aber so auch weniger individualistisch lebt und denkt als wir, so fällt ihm das Sterben auch weniger schwer als uns. Dieser naturhafte Familiensinn ist noch heute sehr stark in China [7]), und da sich die chinesische Volks- und Staatsgemeinschaft – nicht, wie bei uns, auf das, von der Natur und der Familie sich immer

---

[7]) Vgl. Zeugnisse moderner Chinesen wie z. B. Lin Tsiu-sen, *Familienleben in China*, 5. Aufl. Erlenbach-Zürich 1943, S. 31.

mehr ablösende Individuum, sondern – auf den natürlichen Familienverband aufbaut, so haben wir schon hier eine Gewähr für die Weiterdauer des chinesischen Volkes.

Diese allgemeinen Anschauungen über Leben und Tod im Zusammenhang mit der Familie, die wir hier kurz umrissen haben und die damit verbundenen kultischen Bräuche hat also Konfuzius, den die Chinesen als den geistigen Vater ihres nachklassischen zweitausendjährigen Reichs ansehen, in den klassischen Büchern sanktioniert und durch seine eigene Lehre „modernisiert". Konfuzius lebte in einer Zeit – rund um 500 v. Chr. –, da die archaïsch-ritualistische Gesellschafts- und Staatsordnung, die weitgehend auf dem Glauben an mannigfache magische Kräfte und Wirkungen gründete, ihre ursprüngliche Macht verloren hatte und ein entfesselter Feudalismus, Niedertracht und Gewaltsamkeit das Reich in immer größere Wirren und Nöte rissen. Konfuzius betrachtete es als seine Sendung, diesem Uebel abzuhelfen, eine Sendung, die ihm vom Himmel, der höchsten, bei ihm nur leicht persönlich göttlich vorgestellten Naturmacht, aufgetragen sei. Dem Uebel seiner Zeit wollte er von innen her abhelfen, durch die Begründung und Verbreitung einer vernunftmäßigen Moral und eines entsprechenden Verantwortungssinns. Das war, für seine Zeit, eine geistige Modernisierung und Revolutionierung, die sich allerdings keineswegs sofort in größerem Maß auswirkte. Die revolutionäre Tat des Konfuzius war aber, wie die Luthers, zugleich reaktionärer Art: er wollte die altüberlieferten Anschauungen und Lehren erneuern, ja, wie er glaubte, in ihrem ursprünglichen Sinn gereinigt zur Geltung bringen.

Konfuzius war so eingenommen von seiner Sendung, so eifrig bemüht um die „praktische" Besserung der Menschenwelt, der Welt, die die Menschen in ihrem Leben geschaffen haben und immer weiter schaffen, daß er sich nur selten und belanglos – soweit die zuverlässigen Zeugnisse uns darüber unterrichten [8]) – zu der Frage über Leben und

[8]) Als zuverlässige Zeugnisse der Aeusserungen des Konfuzius betrachtet die Wissenschaft im allgemeinen nur die *Lun-yü*, „Gespräche"; Uebersetzungen von

Tod und zu ähnlichen Fragen geäußert hat. Bezeichnend dafür sind die bekannten ungehaltenen Aussprüche, die er einem Schüler zur Antwort gab, als dieser ihn zuerst über den Geisterdienst und dann über den Tod fragte [9]): „Wir können noch nicht den Menschen die-„nen; wie sollten wir den Geistern der Abgeschiedenen dienen können? ... Wir kennen noch nicht das Leben; wie sollten wir den Tod kennen?" Ein anderes Mal erklärt Konfuzius, Leben und Tod seien vom Himmel bestimmt, wie Reichtum und gesellschaftliche Stellung und das Schicksal überhaupt. Trotzdem klagt er verzweifelt über den Tod wertvoller Schüler, deren Hilfe ihm bei seiner Sendung verloren gehe, während er andererseits öfter lehrt, die Menschen sollten eher ihr Leben als ihre Tugenden preisgeben [10]).

Den größten Beitrag zu den Anschauungen über Leben und Tod hat Konfuzius mittelbar gegeben: Konfuzius hat es verstanden, der kindlichen Pietät als der natürlichsten und ursprünglichsten Tugend Anerkennung zu verschaffen und so den natürlichen Familiensinn und die natürlichen Familienbande mitsamt dem Ahnenkult moralisch zu verinnerlichen und zu stützen. Und die kindliche Pietät, die sich auch auf die toten Vorfahren ausdehnt, ist tatsächlich zu der chinesischen Nationaltugend geworden.

Die furchtbaren, äußeren und inneren Uebelstände, die Erschütterungen und Umwälzungen haben andere Menschen seiner Zeit und

---

Richard Wilhelm: *Kung-futse, Gespräche,* Jena 1910 (mehrere Neuauflagen), M. G. Pauthier: *Confucius et Mencius. Les Quatre Livres ...,* Paris 1862 (Neudruck in den Classiques Garnier, o. D., unter dem Titel *Doctrine de Confucius ou ...),* S. Couvreur: *Seu chou — Les Quatre Livres,* Hokienfu, 1895 (2 Neuauflagen), James Legge: *The Chinese Classics,* Bd. 1, Hongkong 1861, 2. Aufl. Oxford 1893 (Neudruck Shanghai 1930 unter dem Titel *The Four Books*) u. a.

[9]) *Lun-yü,* XI, 11. Alle in dieser Darstellung verwendeten Zitate aus der chinesischen Literatur sind eigene Uebersetzungen der chinesischen Texte, unter Berücksichtigung chinesischer Kommentare; sie weichen auch in der Auffassung von anderen Uebersetzungen manchmal ab.

[10]) Für die hier angedeuteten und für andere Aeusserungen des Konfuzius über Leben und Tod s. „Krankheit und Tod" im Sachregister, das R. Wilhelm seiner Uebersetzung von der 2. Auflage an beigegeben hat.

der darauf folgenden zwei Jahrhunderte zu radikaleren Revolutionären gemacht als Konfuzius. Radikaler im Sinne eines für China und jene Zeit bemerkenswerten Individualismus, der sich in einen entschiedenen Gegensatz zu der überkommenen Staats- und Gesellschafts-, ja Familienordnung und zu der vorherrschenden Welt- und Lebensanschauung, wie gerade die Anschauung über die „Seelen" oder „Geister", stellte. Zu diesen individualistischen Revolutionären gehören die Taoisten, noch ausgesprochener Yang Chu und seine Schule, die auf jene zerrüttete Zeit eine recht große, aber auf die spätere Zeit keine merkliche Wirkung mehr ausübte. Yang Chu ist von den konfuzianischen Chinesen, wie bei uns lange der Grieche Epikur, als bloßer Hedoniker verschrieen worden [11]). Wohl mit Unrecht. Yang Chu scheint es einfach vorgezogen zu haben, sein eigenes Leben zu leben und vielleicht auch nur bescheiden zu genießen, anstatt für eitle Ehren und aus eitlen Verpflichtungen den machtgierigen, skrupellosen Fürsten seiner Zeit zu dienen – beim „normalen" Chinesen, gerade auch beim konfuzianischen, galt ja immer, noch mehr als bei uns, wenigstens in der Schweiz, ein staatliches Amt als die höchste Ehre. Die Auffassung des Lebens – und des Todes –, wie wir sie bei Yang Chu finden, ist in einer Abhandlung, die aus Yang Chu's näherem Anhängerkreis stammen dürfte, schön zusammengefaßt [12]): „Ein volles Leben ist das Höchste, ein gemindertes Leben das Nächste, der Tod das Folgende und ein bezwängtes Leben das Unterste".

Aehnlich dachten die großen taoistischen Weisen: Lao-tse, Chuang-tse und Lie-tse, deren wesentliche Anschauungen und Lehren aber die Frage über Leben und Tod noch viel tiefer anfassen, beleuchten und

---

[11]) Vor allem auf Grund der Polemik, die Meng-tse (Mencius) in seinen Schriften gegen Yang Chu führte, aber auch auf Grund des Buches VII des *Lie-tse*, das Yang Chu zugeschrieben wurde, dessen Echtheit jedoch die Wissenschaft, auch in China, immer stärker bezweifelt.

[12]) *Lü-shï Ch'un-ts'iu*, Kap. 2. Vgl. Fung Yu-lan, *A History of Chinese Philosophy*, übs. v. Derk Bodde, Peking, 1937, S. 139, und Richard Wilhelm, *Frühling und Herbst des Lü Bu We*, Jena 1928, S. 18.

beantworten sollten. Chuang-tse veranschaulicht die für die Schule Yang Chu's bezeichnende Auffassung durch sein Gleichnis von der „göttlichen" Schildkröte [13]). Als Chuang-tse von einem mächtigen Fürsten ein hohes Amt angeboten wird, erinnert er dessen Abgesandte an die „göttliche" Schildkröte, die schon seit dreitausend Jahren tot sei und in der fürstlichen Tempelhalle aufbewahrt werde, und fragt sie, ob die Schildkröte, anstatt so hoch geehrt, aber tot zu sein, wohl nicht lieber leben und ihren Schwanz im Schlamme herumziehen würde. Die Abgesandten geben dies zu, worauf Chuang-tse sie weg schickt mit den Worten: „Auch ich will lieber meinen Schwanz im Schlamme herumziehen!"

Diese Haltung der taoistischen Weisen entspricht ihrem oft ausgedrückten und veranschaulichten Ideal, „seine Himmel-Jahre zu Ende zu leben". Das Wort „Himmel" bedeutet bei den alten Taoisten, wenn es nicht in der Verbindung „Himmel und Erde" auftritt, schlechthin Natur, Natur-Bestimmung, natürlich, und „Himmel-Jahre" die uns von der Natur bestimmten Jahre. Lieber, nach den üblichen menschlichen Maßstäben, unbrauchbar sein wie ein knorriger Baum oder ein Krüppel, als das von der Natur uns zugeteilte Leben dadurch verkürzen zu lassen, daß wir im eitlen Werk der Menschen, ihrer Kultur- und Staatsmaschinerie, ge- und verbraucht werden [14]).

---

[13]) *Chuang-tse,* Buch XVII. Zu vergleichende Uebersetzungen: Richard Wilhelm, *Dschuang Dsï, Das wahre Buch vom südlichen Blütenland,* Jena 1912 (mehrere Neuauflagen), Kap. 10; Léon Wieger, *Taoïsme,* Bd. 2, *Les pères du système taoïste, Lao-tzeu, Lie-tzeu, Tchoang-tzeu,* Hienhien 1913, Kap. E *(nota bene:* was ich mit Wilhelm und Legge „Buch" nenne, nennt Wieger „chapitre"*)*; James Legge, *The Texts of Tâoism,* The Sacred Books of the East, hsg. v. F. Max Müller, Bd. 39 und 40, Oxford 1891, Kap. 11; Arthur Waley, *Three Ways of Thought in Ancient China* (Auswahl aus Chuang-tse, Meng-tse und den „Realists"), London 1939, S. 85 f. Die im Allgemeinen sehr geschätzte Uebersetzung von H. A. Giles, *Chuang Tzu, Mystic, Moralist and Social Reformer,* London 1889, 2. Aufl. Shanghai 1926, hat mir nicht zur Verfügung gestanden.

[14]) Siehe vor allem die vier Gleichnisse in *Chuang-tse,* Buch IV, Wilhelm, Kap. 4—7; Wieger, Kap. D—G; Legge, Kap. 6—8.

Wir könnten die Haltung der Taoisten gegenüber dem Leben und der Menschenwelt eine „epikuräische" nennen. Dazu nehmen aber die großen taoistischen Weisen dem Tod gegenüber eine Haltung ein, die an die überlegene stoische Haltung erinnert. Diese Haltungen gründen auf einer tiefsten Welt- und Natur-Anschauung, ja -Durchschauung, die ihrerseits manches mit der epikuräischen und der stoischen Naturlehre gemeinsam hat, noch mehr jedoch mit der Naturlehre Gœthes. Die taoistische Natur- und Weltlehre und die daraus sich ergebende Ethik hat Lao-tse in seinen zeitlosen Kernsprüchen verdichtet und haben Chuang-tse und Lie-tse weiter ausgeführt und in oft dichterischen, eindrücklichen Gleichnissen veranschaulicht.

Auch die großen taoistischen Weisen werden wir besser verstehen, wenn wir von ihrem Erlebnis der ungeheuren äußeren und inneren Erschütterung ihrer Zeit ausgehen. Diese Erschütterung führte sie einerseits zur Einsicht, daß in der Welt, die wir als Menschen erfahren, ganz besonders in der Kulturwelt, die wir als Menschen dazu noch selber schaffen und scheinbar bestimmen, alles relativ und abhängig, veränderlich und unbeständig ist, namentlich auch die staatlichen und gesellschaftlichen, moralischen und kultischen Einrichtungen und Regeln, womit die Staatsmänner und staatsmännischen Denker, wie die Konfuzianer, eine bleibende – chinesische – Ordnung der Menschenwelt sichern wollten. Jene Erschütterung führte sie andrerseits zur Besinnung auf ein Letztes, Tiefstes und Eines, das über aller Relativität und Gegensätzlichkeit, selbst über jenen rein komplementären Gegensätzen Yang und Yin, Himmel und Erde, ist, das, selbst unwandelbar und unabhängig, alle Wandlung und Abhängigkeit bewirkt, das, selbst ohne begrenztes Dasein, alles begrenzte Dasein aus sich hervorbringt, und zur Besinnung auf das Verhältnis des Menschen und seines Lebens zu diesem Letzten, Tiefsten und Einen. Dieses nannten sie das Tao, den „Weg", den „beständigen Weg", den die Natur im tiefsten und umfassendsten Sinne, die Welt-Natur in letzter Eigengesetzlichkeit aus sich selbst wirkend ewig geht und der auch diese tiefste

Natur selber bezeichnet – *natura naturans* dürften wir mit Spinoza sagen und diese gleichsetzen mit der Substanz, dem ständigen Grund allen Daseins und Geschehens, und mit Gott, wenn wir Gott monistisch, geistig und materiell zugleich, und unpersönlich, naturalistisch auffassen können.

Die gewaltige Tiefe und Weite der Einsicht in die Welt-Natur, die die großen taoistischen Weisen erlangt haben, zeigt besonders anschaulich ein dichterisch gestaltetes, mythologisch-allegorisches Gespräch zwischen einem Gott des Gelben Flusses und einem Gott des Nord-Meers, das uns Chuang-tse hinterlassen hat [15]). Der Gott des Nord-Meers, der für das Nord-Meer spricht, es verkörpert, erklärt dem Gott des Gelben Flusses, wieviel größer und beständiger als die Flüsse die Meere seien. „Dennoch habe ich aus mir – dem Nord-Meer – nie viel gemacht. Ich vergleiche meine Gestalt mit Himmel und Erde – mit dem Weltganzen – . . . Zwischen Himmel und Erde bin ich wie ein kleiner Stein oder ein kleiner Baum auf einem großen Berge . . Ich schätze, daß die vier Meere zwischen Himmel und Erde nicht einmal einem Steinloch in einem großen Sumpfe gleichkommen . . . Um die Zahl der Wesen zu bezeichnen, sagen wir zehntausend, und die Menschen bilden davon nur eines . . . Wenn wir sie also mit den zehntausend Wesen vergleichen, kommen sie nicht der Spitze eines Härchens am Leib eines Pferdes gleich!"

Wie kann bei dieser überwältigenden Einsicht in die Weltverhältnisse der Mensch – der Einzelmensch – sich selbst, sein Leben und seine eigene Welt noch so wichtig nehmen? Der Mensch und sein Leben, und so auch sein Tod, sind eines der unzähligen und winzigen Ereignisse in den steten Wandlungen, die ohne Anfang und Ende in der unermeßlichen Weltnatur vor sich gehen, und die das ewige, selbst unwandelbare Tao mit seinen komplementären Urkräften Himmel und Erde oder Yang und Yin unablässig aus sich selbst bewirkt, und das

---

[15]) Buch XVII, Wilhelm, Kap. 1; Wieger, Kap. A; Legge, Kap. 1.

Leben des Menschen zwischen Geburt und Tod ist nur eine ganz kurze Strecke im Laufe dieser Wandlungen – Gedanken, die Chuang-tse in das prachtvolle Bild gefaßt hat [16]):

„Das Leben des Menschen zwischen Himmel und Erde ist wie der Sprung eines weißen Füllens durch eine Schlucht: im Augenblick ist es vorbei. Wie ausgeschüttet und plötzlich kommt jeder heraus, folgsam und ruhig geht jeder hinein. Eine Wandlung, und er wird geboren; wieder eine Wandlung, und er stirbt."

Die zwei großen Wandlungen, die den Anfang und das Ende des Menschenlebens bedingen, zeigt näher die Erzählung vom Tode der Gattin des Chuang-tse, eine Erzählung, in der Groteske und stoische Geistesgröße seltsam packend zusammenklingen [17]):

„Als die Gattin des Chuang-tse starb, kam Huei-tse, um ihm seine Mittrauer zu bekunden. Chuang-tse kauerte da, mit gespreizten Knien, trommelte auf einer Schüssel und sang.

Huei-tse sagte: ‚Mit einem Menschen zusammen wohnen, Kinder aufziehen und alt werden und, wenn er stirbt, nicht klagen, ist doch genug. Dazu noch auf einer Schüssel trommeln und singen, geht das nicht zu weit?'

Chuang-tse sagte: ‚Es ist nicht so. Zuerst, als sie gestorben war, wie hätte ich allein es vermocht, nicht erschüttert zu sein? Dann dachte ich nach über ihren Ursprung: sie wurzelte ja im Nicht-Leben-Haben; nicht nur im Nicht-Leben-Haben, sondern sie wurzelte im Nicht-Gestalt-Haben; nicht nur im Nicht-Gestalt-Haben, sondern sie wurzelte im Nicht-Hauch-Haben. Sie war vermischt gewesen unter das Dunkle und Wirre. Dort gab es eine Wandlung, und es war Hauch da; im Hauch gab es eine Wandlung, und es war Gestalt da; in der Gestalt gab es eine Wandlung, und

[16]) Buch XXII, Wilhelm, Kap. 4; Wieger, Kap. E; Legge, Kap. 5.

[17]) Buch XVIII, Wilhelm, Kap. 2; Wieger, Kap. B; Legge, Kap. 2 (von A. Waley übersetzt in der Einleitung zu seiner Lao-tse-Uebersetzung *The Way and its Power*, London 1934, S. 53 f.).

es war Leben da. Nun hat es wiederum eine Wandlung gegeben, und es ging zum Tod. Das ist wie der Lauf der vier Zeiten Frühling und Herbst, Winter und Sommer. Wenn jetzt der Mensch im Großen Raume liegt und sich ausruht und ich ihm heulend folgen und um ihn klagen wollte, so würde ich mich zeigen, als verstände ich nichts von der Bestimmung. Darum habe ich es gelassen!'"

Diese Erzählung stellt weniger die Wandlung dar, die wir im Tode durchmachen, als die Wandlung, die Kette von Wandlungen, die zur Geburt, zum Leben führen. Diese Kette von Wandlungen beginnt im „Dunklen und Wirren", wie ich die chinesischen Ausdrücke möglichst wörtlich wiederzugeben versucht habe. Diese und ähnliche Ausdrücke der großen taoistischen Weisen umschreiben die unbeschreibbare Urmaterie, aus der alle Wesen in unendlichen Wandlungen hervorgehen, eine eigenschaftslose Grenzvorstellung wie das Tao, die sicher ebenfalls als geistig und stofflich zugleich aufzufassen ist.

Die Wandlung nun, die Wandlungen, die im und durch den Tod vor sich gehen, schildert Chuang-tse in der ähnlich schaurig-schönen Geschichte von den vier Freunden, die ihre Freundschaft auf die Einsicht gegründet haben, daß Leben und Tod Eines Wesens sind. Die Betrachtungen, die sie im Sterben anstellen, sind nicht wörtlich, sondern weitgehend als phantasievoll-dichterische Bilder zu verstehen [18]). So phantasiert einer der Freunde frohgemut im Sterben:

„‚Angenommen, es – das ‚Wesen –' und ‚Wandlung-Schaffende', letzten Endes das Tao – verwandelte meinen linken Arm in einen Hahn, dann würde ich mit ihm zur Nacht die Zeit angeben. Angenommen, es verwandelte meinen rechten Arm in eine Armbrust, dann würde ich mit ihr Eulen herunterholen zum Braten. Angenommen, es verwandelte mein Steißbein in ein Rad und meine Geisteskraft in ein Pferd, dann würde ich es besteigen . . .'

---

[18]) Buch VI, Wilhelm, Kap. 3; Wieger, Kap. F; Legge, Kap. 9 und 10; Waley, S. 52 f. (nur zweite Hälfte).

Unerwartet wurde Tse-Lai – ein zweiter der vier Freunde – krank, und röchelnd nahte er dem Sterben. Sein Weib und seine Kinder umgaben ihn und heulten.

Tse-Li kam ihn besuchen und sagte: ‚Pst, tretet zurück! Störet nicht die Wandlung!' Er lehnte sich an die Türe und redete zu ihm: ‚Wie gewaltig ist das Wandlung-Schaffende! Was wird es wiederum aus dir machen? Wozu wird es dich taugen lassen? Wird es aus dir eine Mäuseleber machen? Oder wird es aus dir ein Käferbein machen?'

Tse-lai sagte: ‚Im Verhältnis von Vater und Mutter zum Sohn brauchen diese nur zu befehlen, so geht er nach Osten oder Westen, Süden oder Norden. Das Verhältnis von Yang und Yin zum Menschen ist nicht nur wie das zu Vater und Mutter. Wenn jene mein Sterben nahe bringen und ich nicht gehorchen wollte, dann wäre ich widerspenstig. Wie könnte ich sie dafür anklagen? Die Natur hält uns durch den Körper, müht uns ab durch das Leben, gibt uns Muße im Alter und schenkt uns Ruhe im Tod. Darum wird das, was mein Leben gut gemacht hat, meinen Tod gleicherweise gut machen. Wenn bei einem großen Gießer, der das Metall schmelzt, das Metall aufspränge und sagte: ‚Ich muß unbedingt ein Königsschwert [19]) werden!', so würde der große Gießer es sicher als untaugliches Metall ansehen. Und wenn wir uns nun in unserer Menschengestalt auflehnten und sagten: ‚Ein Mensch, ein Mensch wünsche ich zu werden!', so würde uns das Wandlung-Schaffende für untauglich halten. Sehen wir aber einmal Himmel und Erde als den großen Schmelzofen und das Wandlung-Schaffende als den großen Gießer an: wohin könnten wir kommen, ohne daß es recht wäre? Zufrieden schlafe ich ein, und ruhig wache ich auf.'"

---

[19]) *mo-ye,* Name des geschichtlich berühmten Schwertes eines Königs um 500 v. Chr.

Diesen großartigen Phantasiebildern liegen einige tiefe, taoistische Anschauungen zugrunde. Unser Tod ist nichts Absolutes; wenn wir auch nicht als Geister oder Seelen oder sonstwie „Ich" weiterleben und keineswegs unbedingt als Menschen wiedergeboren werden, so existieren wir doch weiter, wie wir vor dem Leben existiert haben, in anderer Form und anderem Zustand, immer wieder eingetaucht in die Urmaterie – den „großen Schmelzofen", wie die Urmaterie, die „Weltsubstanz" hier in einem trefflichen Bilde vorgestellt ist. So wird der Tod hier auch als Rückkehr angeschaut, ein Gedanke, den wir bei den großen taoistischen Weisen oft ausgedrückt finden, und dem Lie-tse einige besonders schöne Betrachtungen widmet [20]):

> „Wie gut verstanden die Alten den Tod! Den Menschlichen gibt er Ruhe, die Nicht-Menschlichen unterwirft er. Der Tod ist die Rückkehr unseres innersten Wesens. Die Alten nannten die toten Menschen heimgekehrte Menschen. Wenn wir sagen, die Toten seien heimgekehrte Menschen, dann sind die Lebenden wandernde Menschen. Wer wandert und nicht weiß, wie heimkehren, der hat sein Heim verloren. Wenn ein Mensch sein Heim verliert, so bezichtigen ihn seine Mitmenschen des Unrechts. Wenn die ganze Menschenwelt ihr Heim verliert, so bezichtigt sie niemand des Unrechts."

Denselben Gedanken, daß der Tod eine Rückkehr sei, finden wir in einem Gespräch des Konfuzius-Jüngers Tse-kung, also eines Gegenspielers der taoistischen Schule, mit dem hundertjährigen Lin Lei, das ebenfalls bei Lie-tse steht [21]); hier erhebt der Greis sogar die Frage, ob der Tod nicht ein Glück sei:

---

[20]) *Lie-tse,* Buch I, R. Wilhelm, *Liä Dsï, Das wahre Buch vom quellenden Urgrund,* Jena 1911 (mehrere Neuauflagen), Kap. 8; Wieger, Kap. K.

[21]) Buch I, Wilhelm, Kap. 6; Wieger, Kap. I. Diese Erzählung gibt auch Lin Tsiu-sen im Anhang zu seinem *Familienleben in China,* S. 29 f. wieder, mit dem Hinweis, dass sie im „Familienbuche der Familie Lin" stehe.

„Tse-kung sagte: ‚Ein langes Leben, das mögen die Menschen gern; den Tod, den hassen die Menschen. Wie könnt Ihr den Tod als ein Glück betrachten?'

Lin Lei sagte: ‚Das Sterben verhält sich zum Leben wie ein Zurückkehren zu einem Hingehen. Wie weiß also der, welcher hier stirbt, ob er nicht dort geboren wird? Ich weiß nur, daß es einander nicht gleicht. Wie aber weiß ich wiederum, daß mit allen Mitteln zu leben suchen nicht ein Wahn ist? Und wie weiß ich, ob heute zu sterben nichts Besseres bringt als das bisherige Leben?'"

Auf diese Frage scheint Chuang-tse in einem wieder recht makabren Gleichnis, der Erzählung vom Totenschädel, ähnlich, aber bildlich-dichterischer zu antworten [22]). Chuang-tse begegnete auf einer Reise einem Totenschädel, der unbeerdigt am Wegrand lag, und richtete eieinen ganzen Schwall von Fragen an ihn, wie er sich dieses ungewöhnliche Schicksal zugezogen habe. Schließlich nahm er den Totenschädel als Kopfstütze, legte sich hin und schlief ein.

„Um Mitternacht erschien ihm der Totenschädel im Traum und sagte: ‚Wie Ihr da geschwatzt habt, glichet Ihr einem Erörterungs-Meister [23]). Alles, wovon Ihr geredet, sind Verstrickungen der lebenden Menschen. Wenn sie tot sind, so haben sie nichts der Art. Wünschet Ihr vom Tot-Sein sprechen zu hören?'

Chuang-tse sagte: ‚Es sei!'

Der Totenschädel sagte: ‚Bei den Toten gibt es keine Herren oben, gibt es keine Knechte unten und gibt es auch nicht die Dienste der vier Jahreszeiten. Mühelos und gelassen machen wir Himmel und Erde zu Frühling und Herbst. Selbst die Freude eines Königs auf dem Throne kann nicht größer sein.'

Chuang-tse glaubte es nicht und sagte: ‚Wenn ich den Vorsteher der Bestimmung – eine dichterisch-allegorische Gestalt – dazu

---

[22]) Buch XVIII, Wilhelm, Kap. 4; Wieger, Kap. D; Legge, Kap. 4; Waley, S. 51 f,

[23]) Einem der von Chuang-tse bekämpften „Dialektiker" oder „Sophisten".

brächte, Eurem Körper wieder Leben zu geben, Euch mit Knochen, Fleisch und Haut auszustatten und Euch zurückzuschicken zu Vater und Mutter, Weib und Kind, zu Freunden und Bekannten Eures Dorfes, würdet Ihr dies wünschen?'

Der Totenschädel runzelte tief die Stirn und sagte: ‚Wie könnte ich die Freude eines Königs auf dem Throne wegwerfen und zurückkehren zu den Mühsalen unter denen, die Menschen sind?'"

Die Gefühle und die geistige Haltung gegenüber Leben und Tod, die dieses dichterische Gleichnis veranschaulicht, mögen der tatsächlichen Stimmung und Einstellung mancher Menschen jener qualvollen, wirren Zeit entsprochen haben. Wenn die taoistischen Weisen sie geteilt haben sollten, dann haben sie sie aber auch überwunden, wenigstens die großen unter ihnen. Sie nahmen einen Standort ein oder strebten einen solchen an, der sowohl über dem Tod als auch über dem Leben und über einer besonderen Freude am Leben oder am Tode lag. Sie wollten ihrem innersten Wesen, ihrer tiefsten Natur gemäß leben, durch die sie an der tiefsten Natur schlechthin, am Tao, und ihrem Lauf teilhatten, sie wollten „wahre" – d. h. auch „echte, ursprüngliche" – Menschen sein. Die Vorbilder für dieses „Wahre-Menschen-Sein" sahen sie oft im hohen Altertum, in dem die Menschen sicher viel einfacher und weniger bewußt, weniger vom Denken angekränkelt, waren – und in dem merkwürdigerweise auch die Vertreter entgegengesetzter Ideale, vor allem die Konfuzianer, ihre Vorbilder sahen. Ueber solche taoistische Vorbilder schreibt Chuang-tse [24]):

„Die ‚wahren Menschen' der alten Zeit wußten nichts von der Freude zu leben und wußten nichts vom Abscheu zu sterben. Sie kamen heraus ohne sich zu freuen, sie gingen hinein ohne zu widerstreben. Ganz natürlich gingen sie, ganz natürlich kamen sie, und das war alles. Sie vergaßen nicht, was ihr Ursprung war;

---

[24]) Buch VI, Wilhelm, Kap. 1; Wieger, Kap. B; Legge, Kap. 2.

sie forschten nicht, wodurch sie enden würden. Sie nahmen es hin und waren zufrieden damit, sie vergaßen es und kehrten zurück. Das heißt, nicht mit der Bewußtheit das Tao verlassen und nicht mit dem Menschlichen dem Natürlichen nachhelfen wollen. Das heißt ‚wahre Menschen' sein."

Diese Betrachtungen enthalten wieder einige sehr wesentliche taoistische Gedanken. Durch unser Bewußtsein, das menschliche Denken, durch die Bindungen und Verirrungen, die wir uns dadurch schaffen, verhindern oder verderben wir unser wahres, natürliches Wesen. Das Bewußtsein ist durch unser Leben bedingt, und so bleibt unser gewöhnliches Denken im Leben befangen. Den Tod sehen und denken wir als Gegensatz zu unserem Leben, wie wir überhaupt gewöhnlich nur in Gegensätzen empfinden und denken können: groß und klein, gut und böse, Himmel und Erde, Anfang und Ende – und Ursache und Wirkung. Und unser gewöhnliches Denken zwingt uns, eine ganze Kette von Ursachen und Wirkungen zurückzuverfolgen, und wenn wir meinen, eine letzte Ursache gefunden zu haben, so zwingt es uns, eine Ursache dieser letzten Ursache zu suchen und immer so weiter.

Wie können wir diesen Zwang unseres Denkens, diese zwangsläufige Kette unserer Gedanken brechen? Auf eine Weise haben die Mystiker diese Frage beantwortet und gelöst. In ihrem Denken, das ein tiefes Versenken und Schauen ist, erkennen sie eine letzte Ursache, die sie als die Ursache ihrer selbst ansehen, ein Eines und Alles – bei den christlichen Mystikern ist es Gott – ‚mit dem sich ihre geistige oder seelische Person im Denken, namentlich in den Ekstasen, vereinigt und mit dem sie sich nach dem Tode wirklich zu vereinen hoffen. In der mystischen Erfahrung verliert so der Tod, der Gedanke an den Tod, ganz besonders seinen Stachel, ja kann er zu einem Glücksgedanken werden.

Auch das Tao ist eine letzte Ursache, ein letzter Grund, ein Eines und Alles, und auch bei den Taoisten finden wir mystische Erfahrungen,

Verherrlichungen einer Vereinigung mit dem Tao und selbst eine mystische Schulung, eine Initiation. Trotzdem trennen große Unterschiede ihre Anschauungen von denen unserer Mystiker, vor allem dieser: die großen taoistischen Weisen anerkennen kein dauerndes Ich, kein geistiges oder seelisches Wesen in uns, das unseren Tod überlebt. Und so haben die großen taoistischen Weisen die Frage, wie wir unser menschenlebenbedingtes Bewußtsein und Denken durchbrechen können, noch anders, wesentlicher beantwortet, und diese Antwort ist eng verbunden mit ihrer Antwort auf die Frage über Leben und Tod.

Immer wieder nennen die großen taoistischen Weisen den Tod eine Rückkehr. Diese Rückkehr bringt uns zurück zur „Urmaterie", zur „Weltsubstanz", aus der wir letzten Endes hervorgegangen sind und der wir unendlich viel länger als unserer lebenden Person, ja schon immer angehört haben, aber nicht als bewußte Iche, in der Gestalt unserer lebenden Person, sondern in anderer Gestalt, oder anderen Gestalten, oder gestaltlos, in Bestandteilen, die zu Bestandteilen unserer lebenden Person geworden sind. Unser Zustand nach dem Tode muß unserem Zustand vor dem Leben ähnlich sein. In diesem Zustand sind wir, unser innerstes Wesen, also eigentlich „zuhause". Und vielleicht sind wir darin „glücklicher" als im Leben, doch wirklich können wir, als lebenbewußte Menschen, nichts Genaues darüber wissen – „das Leben kennt nicht den Tod, der Tod kennt nicht das Leben", sagt Lie-tse [25]).

Eines aber wissen wir: daß in der „Urmaterie", der „Weltsubstanz" – im „großen Schmelzofen" – beständig Wandlungen vor sich gehen, wie Tag und Nacht, die vier Jahreszeiten, Werden und Vergehen und ebenso Geborenwerden und Sterben. Diese Wandlungen schafft das unwandelbare Tao, das in der „Weltsubstanz" seit Ewigkeit wirkt und das von dieser nicht zu trennen ist, ja das die taoistischen Weisen mit dieser oft gleichsetzen. Alle Wesen und Dinge und ihre Teile und

---

[25]) Buch I, Wilhelm, Kap. 11; Wieger, Kap. N.

alles Geschehen sind veränderliche und vergängliche Erscheinungen und Phasen der „Weltsubstanz" in ihren unzähligen, mannigfaltigen Wandlungen und zugleich Aeußerungen des Tao – also auch wir, mit unserem Leben, unserer Seele und unserem Geist. „Das Leben ist geliehen", sagt Chuang-tse [26]), „Wir leihen es und werden so geboren", und im Tode, einer weiteren Wandlung, geben wir es zurück.

Wenn wir das alles einsehen und dazu die Unbedeutendheit unseres Menschenlebens im Raum und in der Zeit des Weltganzen – wie sie die chinesischen Landschaftsmaler immer wieder eindrücklichst veranschaulichen –, dann werden unser Geist und unsere Seele ihren Stolz und Wahn verlieren und sich mit unserem innersten Wesen eins wissen; und unser innerstes Wesen wird sich eins wissen mit der „Weltsubstanz" und ihren Wandlungen und dem Tao, das die Wandlungen aus sich bewirkt. Wir werden uns gelassen einordnen in die große Natur und ihren Lauf und ihm uns fügen – auch dem Tode, im tiefstinstinktiven Vertrauen, daß es „uns" das „Wandlung-Schaffende" auch im Tode recht macht. Das ist der überlegene, erhabene – aber so schwer erreichbare – Standort, den die großen taoistischen Weisen einnehmen und den die Erzählung vom Tode des Chuang-tse einzigartig veranschaulicht und verklärt [27]):

„Als Chuang-tse am Sterben war, wünschten ihn seine Jünger prunkvoll zu begraben.

Chuang-tse sagte: ‚Ich betrachte Himmel und Erde als meinen Doppelsarg, Sonne und Mond als mein Paar Jaderinge, Sterne und Sternbilder als meine Perlen [28]) und alle Wesen der Welt als

---

[26]) Buch XVIII, (Wilhelm, Kap. 3) Wieger, Kap. C; Legge, Kap. 3.

[27]) Buch XXXII, Wilhelm, (Buch XXVII) Kap. 20; Wieger, Kap. J; Legge, Kap. 14.

[28]) „Jaderinge", genauer: Jadescheiben mit einem Loch in der Mitte, und Perlen wurden den vornehmen Toten als ritueller Schmuck in den Sarg gelegt. Nach der allgemeinen chinesischen Anschauung sollte die Ausübung der Beerdigungsriten die Toten bzw. ihren „Geist" schützen, wie überhaupt die Ausübung der Riten Ordnung und Glück bedingte — Anschauungen, die die grossen taoistischen Weisen bekämpften und, wie Chuang-tse in diesem Gleichnis, überwanden.

mein Trauergeleite. Ist da nicht alles Nötige für mein Begräbnis bereit? Was gäbe es zu diesem noch hinzuzufügen?"

Ein Jünger sagte: ‚Ich fürchte, daß Krähen und Geier den Meister fressen werden.'

Chuang-tse sagte: ‚Oben werde ich Krähen und Geiern als Nahrung dienen, unten Maulwurfsgrillen und Ameisen. Jenen es wegnehmen und diesen es geben – warum so einseitig sein?'"

Ein solches Sterben, ein solches Wissen um den Tod können wir realistisch nennen, frei von allen Illusionen. Aber es ist ein Wissen um tiefste Wirklichkeit und um ein „Leben" in einem viel tieferen und weiteren Sinn, als wir es gewöhnlich verstehen. In diesem Sinn sagt Lao-tse, der größte chinesische Weise [29]):

„Wem das Sterben nicht Vernichtung ist, der hat dauerndes Leben!"

---

[29]) *Tao-tê-king*, Kap. 33. – Einige weitere Sprüche und Betrachtungen Lao-Tse's, Chuang-tse's und Lie-tse's über Leben und Tod habe ich in der Zeitschrift „Volkshochschule", hsg. v. Verein zur Förderung der Volkshochschule des Kantons Zürich, Bd. 13, Zürich 1944, S. 33 ff. (Heft 2), veröffentlicht. Auch mit diesen Zitaten sind die Aeusserungen der grossen taoistischen Weisen zu unserer Frage nicht erschöpft.