

ZU LAO-TZE CAP. 6.

Von A. CONRADY †

Obwohl V. von Strauss das Kapitel nicht metrisch übersetzt (also wohl für Prosa gehalten hat, da er weiter nichts zu seiner Übersetzung bemerkt), ist es doch zweifellos gereimt. Strauss ist vielleicht durch die zweite Zeile stutzig geworden: 牝 jetzt *p'in*. Allein im Shuoh-wen ist sein Laut als 七 *pi* angegeben (wie es denn nach dem Tze-tien in der Ku-wen auch 七 geschrieben wurde), und nach diesem letzteren wird es neben *p'in* auch *pi* gelesen. Auch die Reimtafeln des Shi-king setzen 七 *pi* mit seinen graphischen Ableitungen in die Reimklasse 15 (-i), dieselbe also, der 死 angehört. Aber auch bei der Aussprache *p'in* kann es auf -i (*sze*) reimen (oder gereimt haben): es ist im Shi-king gar nicht selten, daß nasaler auf vokalischen Auslaut reimt. Offenbar bestand schon damals dieselbe mundartliche Vertauschung des Auslautnasals (Anusvarierung, Verwandlung der Silbe in einen Nasalvokal) wie heutzutage (*maⁿ-maⁿ'rh*). Vers 1 und 2 fallen also unter Reimklasse 15; 門, 存, 勤, und wahrscheinlich auch 根 gehören der Reimklasse 13 an.

Nun die Übersetzung! Der Unbefangene wird so übersetzen wie es dasteht: „Der Geist (die Gottheit) des Tales stirbt nicht; das heißt das dunkle (geheimnisvolle) Tierweibchen.“ (牝 dem Schriftzeichen nach „das weibliche Rind“, dann aber ganz allgemein „Weibchen eines Tieres, spez. Haustieres“ [畜母也]). So nimmt es auch Legge (der den Verscharakter des Kapitels erkannt hat), und — etwas weimarisch-faustisch verändernd (玄牝 „das Ewig-Weibliche“) Richard Wilhelm.

† [Aus einer von Conrady im Sommersemester 1919 gehaltenen Vorlesung über *Lao-tze*. E. Erkes.]

Aber taoistischen Kommentatoren ist das zu tief oder zu seicht; sie sind offenbar auch hier wieder der Ansicht, daß bei *Lao-tze* ein Wort niemals die Bedeutung habe, die ihm für gewöhnlich zukommt (eine etwas kindliche Auffassung des Wesens der Mystik) und behaupten darum frischweg, 谷 bedeute hier „nähren“, 神 seien „die Götter der fünf Eingeweide“ und 不死 müsse als Konsekutiv- oder Finalsatz konstruiert werden; das Ganze also: „was die Eingeweidegötter nährt, so daß man nicht stirbt, das heißt (ist) der Himmel und das Weibliche (die Erde)“. Denn es soll auch 玄 = 天 und 牝 = 地 sein — offenbar, weil die Farbe des ersteren als 玄 und die letztere im *Yih-king* (Hex. 2, 牝馬) als „Stute“ bezeichnet wird.

Von alledem bleibt nichts übrig, wenn man der Sache auf den Grund geht. Vor allem heißt 谷 nicht „nähren, ernähren“. Allerdings wird es im Tze-tien in dieser Bedeutung angeführt; aber ganz augenscheinlich bloß auf Grund dieser Kommentarerklärung (wie häufig!); denn es gibt als Beleg nur die vorliegende Stelle. Und wenn de Groot, der sich (*Universismus* S. 110) diese Auffassung mit Ausnahme der Eingeweidegötter zu eigen macht, in Umdrehung des Verhältnisses von *Tze-tien* und *Lao-tze* dem ersteren Recht gibt und meint, 谷 (*kuk*) sei hier für das gleichlautende 穀 (*kuk*) verwendet, das zwar an und für sich „Getreide“ bedeute, aber im *Shi-king* (II, 6, VII, 2) auch für „nähren“ gebraucht werde, so ist er durchaus im Irrtum: 穀 (das m. W. auch nicht durch 谷 vertreten zu werden pflegt) bedeutet im *Shi-king* nirgends, auch in der angezogenen Stelle nicht, „nähren“, sondern — außer „Getreide“ — nur noch — mit leichtverständlichem Übergang oder Rebus — „glücklich, Segen, segnen, beglücken“¹.

Über die angeblichen „Eingeweidegötter“ ist kein Wort zu verlieren. Diese Erklärung ist eine echt taoistische Albernheit, abgesehen davon, daß diese Vergöttlichung des Bauches wohl erst ein recht spätes Erzeugnis ist. Und was endlich die Deutung von 玄牝 betrifft, so widerspricht sie — ganz abgesehen von

¹ [Dazu kommt noch, daß 谷神 als stehender Ausdruck auch sonst belegt ist, so *Shan-hai-king* 9, 1a; vgl. Schindler, *The Development of the Chinese Conceptions of Supreme Beings*, Hirth Anniversary Volume p. 325/26. E.]

einem nachher zu erwähnenden Einwand — allen Gesetzen chinesischer Antithese; sollten Himmel und Erde durch ihre (angeblichen) Eigenschaften symbolisiert werden, so hätte entweder 玄黃 „das Blaue und das Gelbe“ oder 牝牡 *p'in mu* „Männchen und Weibchen“ gesagt werden müssen. Es wirft kein besonders glänzendes Licht auf de Groots chinesisches Sprachgefühl, daß er diese an den Haaren herbeigezogene Erklärung angenommen hat. Es bleibt somit m. E. gar nichts anderes übrig, als die wörtliche Übersetzung beizubehalten: „Der Geist des Tales stirbt nicht; das heißt das dunkle (Tier-)weibchen.“

Und das gilt wohl auch vom Folgenden: 玄牝之門, 是謂天地根. „Des geheimnisvollen Tierweibchens Pforte, das ist die Wurzel des Himmels und der Erde.“

Auch hierüber hat *Ho-shang-kung* mit seinen kritiklosen Nachbetern wieder seine ganz eigne Ansicht. Er dekretiert: „die Pforte des Blauen und des Weibchens (d. h. des Himmels und der Erde) sind Nase und Mund“ (de Groot begnügt sich bloß mit „der Nase“). Offenbar gründet sich diese verblüffende Deutung — die uns dann die indische Atempraxis in ihrer schönsten Blüte schon für das Tao-teh-king bescheren würde — darauf, daß der spätere Taoismus 天門 „Himmelstore“ übertragen für „Nasenhöcher“ gebraucht — welche Bedeutung er dem 天門 in Kap. 10 in der Tat auch als Nebenbedeutung zuweist; da hier angeblich auch noch die Erde mitgenannt wird, so fügt er *der Nase* noch den — von de Groot unlogischerweise unterschlagenen — *Mund* hinzu.

Aber — um die Geschmacklosigkeit dieser Erklärung gar nicht ins Treffen zu führen, die m. E. geradezu eine Beleidigung für einen Denker wie Lao-tze ist — sie scheidet kurzerhand an der stilistisch-phraseologischen Unmöglichkeit, 玄牝 = „Himmel und Erde“ zu setzen, und diese wird durch den vorliegenden Satz noch besonders betont, der ja dieselben Begriffe unmittelbar nebeneinander durch zwei völlig verschiedene Ausdrücke (玄牝, 天地) bezeichnen würde, was im Chinesischen kaum vorkommt. De Groot übersetzt: „Die Pforte für das Schwarze und das Weibliche (die Nase), das ist die Wurzel des Himmlischen und des Irdischen (im Menschen)“, und will durch die adjektivische Übersetzung des 天地 und den Zusatz „im Menschen“ an-

scheinend die verfahrenere Situation retten; aber davon steht eben wieder einmal nichts im Texte!

Und das gilt denn auch von de Groots (sogenannter) Übersetzung des nächsten Verses: 綿綿若存, nämlich: „in langen, langen Zügen (soll man atmen), als ob man den Atem bewahren wolle.“ Natürlich ist sie wenigstens im ersten Teile wieder nur ein Abklatsch Ho-shang-kungs; aber was man der kritiklosen Naivität des taoistischen Kommentators zugute halten darf, das ist bei dem europäischen Sinologen schon ein Unrecht: er darf solche blanke Willkür nicht mitmachen. Denn hier wird ja gerade die Hauptsache hineineskamotiert und im übrigen wieder der Wortbedeutung Gewalt angetan: 綿 | (richtiger 綿 |) *mien-mien* heißt, wie aus dem *Shi-king* mit aller Deutlichkeit hervorgeht, „lang und ununterbrochen“ (長不絕, von dem Fortranken einer Pflanze, von Heeres- und Arbeiterkolonnen gebraucht); gerade auf das Atmen paßt es also nicht!

Bei 若存 weicht de Groot von seinem Vorbild ab, das allerdings hier vollkommen phantasiert: 若可存, 復若無有 „wenn (was 若 hier natürlich nicht heißen kann) er (der Atem?) bewahrt werden kann, so ist man (?) wiederum wie nicht-seiend“ — d. h. wohl, die Atempraxis erzeugt *samādhi*. Dennoch ist de Groots Übersetzung, der ja nach dem Gesagten ohnehin die Prämissen fehlen, auch deshalb schon abzulehnen, weil 若存 doch sicherlich dieselbe Bedeutung haben wird wie in Kap. 4.

Also: „ununterbrochen (Strauss: „je und je“) ist er (nämlich wohl der Talgeist, der hier dem Tao gleichgesetzt zu werden scheint), als ob er da wäre“ („wie daseiend“: Strauss, d. h. er ist immer gegenwärtig?).

Endlich 用之不勳 wird von de Groot zu einem nüchternplatten Atemrezept verballhornt: „und beim Gebrauch des Atems soll man sich nicht bewegen“. Das übertrumpft sogar Ho-shang-kung, der nur sagt: „beim Gebrauch des Odems (氣) soll man langsam, nicht hastig und mühsam verfahren“. Sollte de Groot 勳 *tung* verlesen haben (eine var. lect. wird es kaum sein, da es den Reim zerstören würde; es findet sich auch nicht im Verzeichnis der var. lectt.) 勳 heißt „eifrig, fleißig sein, sich mühen“ u. dgl., aber nie „sich bewegen“. Auch ist die Übersetzung „man soll sich nicht . . .“ grammatisch falsch; Prohibitiv-Negation ist 毋 u. dgl. 下勳 ist einfach nachgestellter

adverbialer Ausdruck, wie das gerade bei solchen Verbindungen öfters vorkommt: „müheles“. Also mit Strauss: „man braucht ihn müheles“.

Aber nun der Sinn! Zunächst ist festzustellen, daß das Kapitel wahrscheinlich nicht das geistige Eigentum Lao-tzes ist. Es wird bei Lieh-tze (angebl. 5. Jhdt. v. Chr.), 1,1b/2a wörtlich zitiert, aber mit der Angabe: 黃帝書曰 „Huang-tis Buch sagt“, und da Lieh-tze, einerlei ob er interpoliert oder ganz gefälscht ist oder nicht, sonst Lao-tze und das *Tao-teh-king* meist wörtlich zitiert, somit also gekannt hat, so muß er diese Stelle, wie schon Strauss konstatiert, für ein Zitat Lao-tzes angesehen und wohl auch das Werk gekannt haben, das unter Huang-tis Namen ging und, weil es diesem zugeschrieben wurde, wohl sehr alt war. (Im Katalog der Han-Bibliothek werden mehrere angebliche „Werke des Huang-ti“ genannt.) Solcher Zitate ohne Quellenangabe hat Lao-tze noch mehrere.

Es ist kein Grund vorhanden, diese Angabe Lieh-tzes zu bezweifeln; um so weniger, als ja, schon in sehr früher Zeit (bei Chuang-tze) Huang-ti neben Lao-tze als Begründer des Taoismus gegolten hat.

Wir dürfen also bis auf Weiteres ruhig annehmen, daß wir hier ein Stück uralter chinesischer Poesie vor uns haben. Ist dies aber der Fall, so ist die Wahrscheinlichkeit, daß wir es darin mit einer philosophischen Spekulation zu tun haben, sehr gering. In der Tat sieht das Ganze aus wie ein Stück aus einem uralten Mythos (Schöpfungsmythos). Und ich muß gestehen, daß ich hier bis zu einem gewissen Punkte mit Terrien de Lacouperie gehen möchte. In seinem *Western Origin of the Early Chinese Civilization* S. 126/7 erklärt er nämlich dieses Kapitel für den Rest einer uralten Kosmogonie, die 玄牝 als die göttliche Stammutter der Welt, die noch aus den Zeiten des Totemismus her als Kuh (Urkuh) aufgefaßt worden sei, und nimmt den 3. Vers ganz wörtlich „vagina (gentium)“. Das Ganze sei aber — wie bei ihm natürlich! — nicht chinesisch, sondern stimme zu auffällig mit der babylonischen Urmutter („abyss-mother“) überein, die auch als die „reine Kuh“ bezeichnet werde, um nicht — mit der ganzen chinesischen Kultur — von dorthier entlehnt zu sein.

Seine babylonische Idiosynkrasie vermag ich auch hier nicht

zu teilen; sie stimmt auch gerade im Hauptpunkte nicht so ganz; wie 牝 schon in der vorklassischen Sprache nicht nur „Kuh“ bezeichnet, sondern das zahme Tierweibchen überhaupt (*Shu* V, 2, 6: 鷄 „Henne“), und speziell auch „Stute“ (*Shu* I, 4, VI, 3); der Radikal „Rind“ wäre nach dem Tze-tien überhaupt erst ein späterer Zusatz. 七 *pi* ist anscheinend ein altes Wort für „Mutter“; vgl. 妣, 妣 *p'i* „Mutter, Großmutter“. Und bei den Chinesen hat man es nicht nötig, auf Babylon zurückzugreifen, wenn eine anscheinend so unchinesische Sage wie diese, die auf eine Urmutter hinweist, bei ihnen auftaucht; denn sie besitzen ja — was Lacouperie freilich übersehen hat — Stammutter-sagen genug, um eine solche Kosmogonie möglich erscheinen zu lassen.

Und deshalb möchte ich diese Verse in der Tat für eine uralte Stammuttersage halten; ja es ist sogar möglich, daß die 玄牝 in der Tat als ein (totemistisches) Tierweibchen anzusprechen wäre. Denn es ist doch auffällig, daß im *Yih-king* die Erde, die in den Muttersagen anderer Völker als die Mutter, Urmutter gedacht wird, zweimal mit einer 牝馬 verglichen wird.

Aber es nicht einmal nötig, soweit zu gehen; 牝 *p'in* könnte auch ein Anklang an 妣 (alt auch 妣) *pi* „Mutter, Großmutter, Ahnfrau) sein. Es ist dabei zu bedenken, daß die Stammesage der Chou-Dynastie als erste Ahne eine 先妣 nennt, und daß diese nach dem *Chou-li* göttliche Verehrung genoß. Da ist es immerhin denkbar, daß, wie sonst wohl, so auch hier die Kosmogonie eine Erweiterung der Stammesage des königlichen Clans wäre. Doch dem sei, wie es wolle; mir scheint hier keine Philosophie, sondern eine Mythe vorzuliegen, nach der die Welt — d. h. China — von einer Urmutter erschaffen ist. Ich stehe auch — eben wegen des offenbaren Alters dieses Mythos — nicht an, Vers 3 mit Lacouperie ganz in derber Ursprünglichkeit zu nehmen. Das ist auch sprachlich durchaus möglich; denn z. B. 牝戶 „Pforte des Tierweibchens“ heißt „vagina“.

Aber so hat Lao-tze die Verse unzweifelhaft nicht aufgefaßt haben wollen; er hat sicherlich irgendwelche philosophische Spekulation damit verbunden. Die Sache ist aber ein Beweis, daß und wie er alte Sagen für sein System verwendet hat. Daß er unter der 玄牝 das *Tao* verstanden habe, sagen die Kommentatoren einstimmig und offenbar mit Recht; dies ist ja

auch sonst die 天下母 (Kap. 25). Auch in dem 谷 mag er einen weiteren Anknüpfungspunkt gefunden haben; denn 谷 ist das wasserdurchströmte Tal (Stromtal, Flußtal, Bachschlucht), nicht das Tal schlechthin (vgl. das Schriftbild), und das Wasser als das weiblich-schmiegsame Element spielt ja eine große Rolle in seinem System.

Ob er jedoch alles das dabei gedacht hat, was ihm Strauss (S. 32—34) unterlegt, ist mir einigermaßen zweifelhaft; ich vermute, ihm war es genügend, daß er in einer alten Quelle ein weibliches Urwesen als Mutter des Alls genannt fand, dessen Prädikate mystisch genug waren, um in seine mystische Lehre zu passen. Ich vermute, er führt diese Stelle gewissermaßen als einen Beweis für die Richtigkeit seiner Lehre vom Wesen des *Tao* an — wenn diese nicht überhaupt durch die chinesischen Stammuttersagen angeregt und sozusagen deren philosophische Umformung oder Projektion ist. Vgl. neben meinen Bemerkungen in der *Chinesischen Geschichte* (S. 315 und 345) Quistorps Doktorarbeit „*Männergesellschaft und Altersklassen im alten China*“, in der u. a. mein gesammeltes Material verarbeitet ist¹.

¹ [Ho-shang-kungs Interpretation des Kapitels wird neuerdings auch von Wang Li 王力, *Lao-tze-yen-kiu 老子研究* (Shanghai 1928), p. 9, scharf abgelehnt. Vgl. auch meinen Aufsatz „*Die Anfänge des Taoismus*“, *Sinica* 3 (1928), p. 124/33. E.]