

Tania Becker

Technische Universität Berlin, Marchstrasse 23, D-10587 Berlin
tania.becker@gmx.de

Der Traum vom Tod

Die Wandlung der Daseinszustände im Buch Zhuangzi

Zusammenfassung

Das Buch Zhuangzi 莊子 ist eines der ältesten und zugleich eines der poetischsten Bücher des frühen philosophischen Daoismus (Zeit der Streitenden Reiche, das frühe 5. Jahrhundert v. u. Z. bis 221 v. u. Z.). Gerade wegen seiner Anekdoten und Parabeln sowie der dichterischen Qualität ist dieses Buch zu einem Klassiker der Weltliteratur geworden. Ein zentrales Thema im Buch Zhuangzi ist der Tod. Der Titel dieses Artikels, "Der Traum vom Tod", bezieht sich auf das 18. Kapitel des Zhuangzi, auf die Geschichte, wo der Meister Zhuang auf seinem Weg einen Schädel findet. In der gleichen Nacht führen die beiden Protagonisten dieser Erzählung, Zhuangzi und der Schädel, im Traum des Meisters ein Gespräch über das Jenseits. Neben dieser Anekdote stellt der Artikel zwei weitere bekannte Geschichten aus dem Buch vor: Der Begriff des Todes wird im Zhuangzi als eine Veränderung der verschiedenen Daseinszustände verstanden und beeinflusst die chinesische spirituelle Praxis und Philosophie noch bis heute. Der Artikel fragt nach der Bedeutung und dem Verständnis des Todes im Kontext des frühen philosophischen Daoismus.

Schlüsselwörter

früher philosophischer Daoismus, Tod, Traum, Daseinszustände, Übergang, Jenseits

Das Bewusstsein von Traum und Tod, diesen genuin menschlichen Eigenschaften, und die Reflexionen darüber stellen von jeher eine elementare Quelle mythologisch-philosophischer Überlegungen dar. Seit der griechischen Antike lebt das Bild vom Schlaf und Tod in den Gestalten der Zwillingsbrüder Hypnos und Thanatos, die aus der Nacht und der Unterwelt, den Stätten ihrer Geburt, emporsteigen und als mächtigste aller Götter, als Allesbewinger, über jedes Lebewesen herrschen. Sie repräsentieren das unzertrennlich-unentrinnbare Zweigespann, vor dem sich keiner verstecken kann. Die Meisterschaft, die sie verbindet, die Lebewesen von Sorgen und Leiden der Welt zu befreien, beherrscht Hypnos nur sporadisch, indem er die Erleichterung nur während des Schlafes verschafft, findet diese ihre endgültige Vervollständigung in Thanatos' Wirken. Dem Einfluss der Träume kann man sich genauso wenig entziehen wie dem des Todes, jedoch ist die Macht des letzteren größer: Die Auslöschung des Lebens lässt keinen Platz mehr für die Träume. Die universelle Symbolhaftigkeit von Hypnos und Thanatos zieht andere Begriffe an sich, die als ihr Gegenteil auftreten und gleichzeitig als ihre Bestätigung dienen. Dies bedeutet: ohne Wachsein kein Traum, ohne Erwachen kein Schlaf, ohne Leben kein Tod, ohne eine Realitätsebene keine zweite, usw. Hieraus wird ersichtlich, dass man beim Betrachten der zwei Phänomene unbedingt auch ihre Pendants braucht, nicht zuletzt um ihre facettenreichen Bedeutungen entsprechend erklären zu können.

Das Buch *Zhuangzi* 莊子¹ ist eines der Werke des chinesischen Altertums, das an außergewöhnlich vielen Stellen die Reflexionen über Leben und Tod sowie die Erkenntnis vom Entstehen und Vergehen schildert.² Der Titel dieses Aufsatzes „Der Traum vom Tod“ bezieht sich auf das 18. Kapitel des Buches *Zhuangzi*, in dem Meister Zhuang auf seinem Weg einen Totenschädel findet und mit ihm eine Konversation über die letzten Dinge führt.³ Das Medium, das zwischen dem Reich der Toten und dem der Lebenden fungiert, ist der Traum. In dieser Traumparabel verbindet der Autor das Unterbewusste des Meisters mit der Vorstellung des Jenseits, in dem der Schädel oder das, was der Schädel früher gewesen war, verweilt.

Der vorliegende Beitrag wird einen Versuch wagen, die Bedeutung des Traumes und des Todes im Buch *Zhuangzi* zu erschließen und diese beiden Inhalte in den Kontext seiner Zeit zu stellen. Dabei werden drei Geschichten, die den Traum vom Tod zum Inhalt haben, dargestellt und analysiert. Der Aufsatz legt die Vermutung nahe, dass im Buch *Zhuangzi* eine Denkweise dominiert, die den philosophischen Daoismus mit einem erkenntnistheoretischen und universellen Ansatz zu verbinden sucht.

1. Der Same des Zypressenbaums

Im 32. Kapitel des Buches *Zhuangzi* begegnet man folgender Geschichte:⁴

鄭人緩也呻吟裘氏之地。祇三年而緩為儒，河潤九里，澤及三族，使其弟墨。儒墨相與辯，其父助翟。十年而緩自殺。其父夢之曰：「使而子為墨者予也。闔胡嘗視其良，既為秋柏之實矣？」

„Es gab ein Mann in Zheng mit dem Namen Huan,⁵ der im Ort Qiu⁶ lernte.⁷ In nur drei Jahren wurde Huan zum Gelehrten.⁸ So wie der Gelbe Fluß über neun li⁹ das Land benetzt, so erreichten seine Verdienste seine Verwandtschaft in drei Graden. Er ließ seinen jüngeren Bruder zum Anhänger von Mo Di¹⁰ werden.

Als der Gelehrte und der Anhänger Mo Dis miteinander debattierten, half ihr Vater dem Di.¹¹ Nach zehn Jahren brachte sich Huan um. Er erschien dem Vater im Traum und sprach: „Ich war es, der deinen Sohn zum Anhänger von Mo Di werden ließ. Warum hast du mein Grab¹² nicht besucht, denn schon bin ich der Same des Zypressenbaums¹³ im Herbst geworden?“¹⁴

Eigentliche Absicht dieser Erzählung besteht in der Betonung aller menschlichen Unwissenheit, wie es der „Kommentar“ am Ende der Passage, dem Meister Zhuang zugeschrieben, vermittelt.¹⁵ Wer für sich beansprucht, andere Menschen in ihren Gesinnungen bestimmen zu können, ist verblendet und überheblich. So stellt sich Huan über seinen eigenen Vater und auch über seinen Bruder und überschätzt dadurch das eigene Selbst.

Was der genaue Grund seines Freitodes ist, erfährt man nicht. Damit wird hier den verschiedensten Mutmaßungen der Weg geebnet: Handelt es sich um die Verzweiflung eines Anhängers von Konfuzius an der Lehre des Mo Di und ihrer in der Auseinandersetzung möglicherweise erwiesenen Überlegenheit? Macht sich Meister Zhuang über Konfuzius und seine Lehre lustig, indem er sie in dieser Geschichte aufs Korn nimmt? Spielt hier der Konflikt des Sohns mit dem Vater doch die entscheidende Rolle?

Indem Huang den Ausweg im Freitod sucht, verletzt er eklatant eine der grundsätzlichen Maximen der Denkschule, in deren Namen er agiert. Denn für die Anhänger Konfuzius' gehört das Leben nicht einem selbst, sondern denjenigen, die es hervorgebracht haben: den Eltern. Somit kann man sich nicht, ohne die Pietät, *xiao* 孝, verletzt zu haben, das eigene Leben nehmen.

In der Traumsequenz hinterlassen die Erscheinung und die Worte des Sohnes einen starken Eindruck von seinem Selbstmitleid und von der Trauer wegen

der fehlenden väterlichen Anerkennung. Und gerade hier liegt der Keim der daoistischen Kritik: Obwohl schon im Prozess der Wandlung der Dinge begriffen, obwohl schon selber zu Samen des Zypressenbaumes geworden und so zum neuen Leben erwacht, erkennt Huang dennoch nicht, dass er die Sterblichkeit seines Körpers, beziehungsweise seiner Person nicht zu beweinen

1

Das Buch *Zhuangzi* 莊子 wird Zhuang Zhou 莊周 zugeschrieben, der im frühen dritten Jahrhundert v. u. Z., also in der Zeit der Streitenden Reiche, *Zhanguo* 戰國, (475–221), gelebt haben soll. Die bedeutendste Quelle zu der Person des Autors besteht in frei gestaltete Anekdoten, die man im Buch selber vorfinden kann: aus der Stadt Meng 蒙 (der Staat Song 宋) stammend, war er möglicherweise ein mittelloser Abkömmling der adligen Oberschicht. Im Buch *Zhuangzi* 莊子 befinden sich weiterhin eine ganze Reihe an Episoden und hagiographischen Legenden, die sich um den Meister und seine Person ranken. Sie stellen ihn als eine höchst unkonventionelle Gestalt dar, die sich nichts aus materiellem Komfort und sozialem Status machte. Vgl.: Chang, 1982, S. 379–387; Moritz, 1990, S. 112f; Wohlfart, 2002, S.11f; Wohlfart und Schuhmacher, 2003, S. 9f; Mair und Schuhmacher, 1998, S. 33.

2

Vgl. dazu Möller, 2001a, S. 58; Möller, 2001b, S. 97; Bauer, 1996, S. 259; Linck, 2000, S. 54.

3

A Concordance to *Chuang Tzū*, 1956, 46/18/22.

4

A Concordance to *Chuang Tzū*, 1956, 88/32/11.

5

Huan 緩, Entspannter oder Bedenklicher.

6

Pelzmantel, entweder der Name des Ortes, oder der Name des Lehrers. (Vgl. Legge, 1959, S. 644)

7

Sprach / las laut (rezitierte), um zu memorieren. (Ebd.)

8

ru 儒, Anhänger des Konfuzius.

9

li 里, das Längenmaß, beträgt einen halben Kilometer.

10

Mo Di 墨翟 oder Mozi 墨子 lebte im 5. und 4. vorchristlichen Jahrhundert und war einer der ersten Denker, der dem Konfuzianismus als Gegner erwuchs. Im Gegensatz zur konfuzianischen Lehre von streng abzustufenden

Gefühlen und Ehrenbezeugungen propagierte Mo Di eine allgemeine gegenseitige Menschenliebe ohne Abstufungen und Grade. Als entschiedener Gegner jeder Form von Überfluss verurteilte Mo Di das aufwendige und umständliche konfuzianische Begräbnis- und Traueritual als unwirtschaftlich und widersinnig. Damit äußerte Mo Di eine scharfe Kritik gegenüber dem Traditionalismus (*Mozi*, 39. Kapitel). (Vgl. Schlechert, 1990, 94ff; Bauer, 2001, S. 64ff; Fung, 1973, S. 76ff).

11

di 翟 wird hier benutzt als Symbol der Anhängerschaft des jüngeren Bruders zu Mo Di 墨翟 (Vgl. *Zhuangzi jinzhū*, jinyi, 2001, S. 835, Anm. 7).

12

Das Zeichen *liang* 良 steht hier für „das Grab“, *zhong* 冢 (vgl. Legge, 1959, S. 645, Anm. 1; auch *Zhuangzi zhengzong*, 2005, S. 559, Anm. 9).

13

Die Zypresse steht wegen ihrer Langlebigkeit und ihrer Eigenschaft als immergrüne Pflanze für den Baum des Lebens und ist somit auch ein Lebens- und Unsterblichkeitssymbol. „Im antiken China aß man die Zypressensamen der Langlebigkeit wegen, weil sie die *yang*-Kraft besitzen. Wenn man die Fersen mit dem Harz der Zypresse einrieb, sollte man über Wasser gehen können, weil der Körper leichter wurde. Durch die Flamme vom Zypressensamen konnte man Nephrit und Gold entdecken, die auch die *yang*-Kraft besitzen und auch Unsterblichkeitssymbole darstellen.“ (Chevalier, 1987, S. 86) Der Zypressenbaum wird auch im *Lunyu* 3.21 erwähnt: 哀公問社於宰我。宰我对曰：「夏后氏以松，殷人以柏，周人以栗 [...] „Ai Gong fragt Zai Wo über den Altar des Erdgottes. Zai Wo antwortet: „Der Klan der Xia Könige verwendete Pinien, die aus Yin (spätere Shang-Dynastie) verwendeten Zypressen, die Zhou verwendeten Kastanien.““ Um den Altar des Erdgottes zu flankieren, pflanzte man in den Perioden der Xia, Shang und Zhou-Zeit unterschiedliche Baumarten. Dementsprechend war die Zypresse der späteren Shang-Dynastie zugeschrieben. Eine weitere Stelle mit politischer Konnotation, in der eine Zypresse vorkommt, befindet sich im *Lunyu*, 9.28. Hier wird die moralische Person eines Edlen, *junzi* 君子, mit der Widerstandskraft der Pinie und der Zypresse nach einem starken Winter (einer schlechten Regierung) verglichen: 子曰：



braucht. Die Unausweichlichkeit des Todes ist gleichzeitig auch kein Grund zum Bedauern oder zum Fürchten.¹⁶

2. Der „Schmetterlingstraum“

Der berühmte so genannte „Schmetterlingstraum“¹⁷ aus dem zweiten Kapitel des *Zhuangzi*, ist bestens geeignet, das Verständnis der obigen Aussage zu erweitern.

昔者莊周夢為胡蝶，栩栩然胡蝶也，自喻適志與！不知周也。俄然覺，則蘧然周也。不知周之夢為胡蝶與，胡蝶之夢為周與？周與胡蝶，則必有分矣。此之謂物化。

„Einst träumte Zhuang Zhou, er sei ein fröhlicher¹⁸ Schmetterling, der sich seines Lebens erfreute. Er wusste nichts von dem Zhou. Plötzlich, als er erwachte, war er wahrhaftig und unverkennbar der Zhou. Man weiß aber nicht, ob Zhou geträumt hatte, er sei ein Schmetterling, oder ob der Schmetterling träumte, Zhou zu sein. Es muss aber zwischen Zhou und dem Schmetterling einen Unterschied geben. Dies nennt man die Wandlung der Dinge.“¹⁹

Auf den ersten Blick bietet sich diese kurze Parabel als lyrische Anekdote aus dem Leben Zhuang Zhous dar. Nach dem Erwachen ist er sich unsicher darüber, wo sich seine wirkliche Existenz eigentlich abspielt, denn das gerade geträumte Bild von einem fröhlichen Schmetterling hat sich in sein Gedächtnis eingenistet und beansprucht die Realität nun für sich. Den Augenblick des Erwachens, in dem das Bewusstsein, noch benommen vom Schlaf, dem Träumer einen Streich spielt und ihn zu täuschen vermag, als ob er sich noch immer im Traum, der völlig real wirkt, befinde, kennt jeder. Was bei Zhuang Zhou passiert, ereignet sich jedoch auf etwas andere Art: nach dem Erwachen ist er sich seiner Präsenz völlig bewusst. Er befindet sich als er selbst an einem bestimmten Ort zu einer bestimmten Zeit, also im Hier und Jetzt. Auf den Traum rückblickend fragt er sich aber, ob der Traum Realität sei, oder die Realität der Traum. Oder ob womöglich beides zuträfe.

Wenn man das „Schmetterling-Gleichnis“ in seine Bestandteile zerlegt, erhält man ein Schema, das möglicherweise ein Licht auf dieses *Zhuangzi*-Paradoxon werfen kann. Die Bezeichnung X steht für den Schmetterling und Y für Zhuang Zhou.²⁰

1.	Der Traum	Zhuang Zhou träumt, er habe die Existenz eines Schmetterlings übernommen.	X (-Y)
2.	Das Erwachen	Zhou ist sich seiner Präsenz bewusst. Trotzdem weiß man nicht: ↓	(-X) Y
3.	Der Rückblick (die Frage)	a) ob Zhou träumte, er sei ein Schmetterling, b) oder ob der Schmetterling träumte, er sei Zhou.	a) $Y \rightarrow X?$ b) $X \rightarrow Y?$
4.	Die Aussage	Es gibt ein Unterschied zwischen Zhou und dem Schmetterling.	X + Y (aber $X \neq Y$)
5.	Die Ursache	Die Wandlung der Dinge, <i>wuhua</i> .	$\rightarrow A \rightarrow B \rightarrow C \rightarrow \dots$ $\rightarrow X \rightarrow Y \rightarrow Z \rightarrow$

Die Analyse weiterführend, kann man in dieser Parabel drei Akteure voneinander unterscheiden:

1. den Schmetterling (X) – die Existenz auf der Realitätsebene des Traumes,
2. Zhuang Zhou (Y) – die Existenz auf der Realitätsebene des Wachens,
3. den Erzähler der Geschichte, ich nenne ihn hier Zhuangzi (Z) – die auktoriale Existenz.

In dem ersten Teil des Gleichnisses wird der Traum Zhuang Zhou's (Y) durch Zhuangzis (Z) Worte vorgestellt. Der Erzähler (Z) weiß von dem Inhalt des Traumes, beziehungsweise von dem Schmetterling (X) in Ys Traum. Dort ist X als unbeschwert und sorglos beschrieben; er ist voll und ganz er selbst: X ist X. Z weiß auch, dass es in Xs Bewusstsein keinen Platz für Y gibt. Der zweite Teil ist der Augenblick des Erwachens von Y, in dem, wie es Z darstellt, Y wahrhaftig und unverkennbar Y ist. Im dritten Teil folgt der Rückblick des Z. Er konstatiert, dass man nicht wisse, ob Y geträumt habe, er sei X, oder umgekehrt. Im vierten Teil behauptet Z, dass es aber einen Unterschied zwischen Y und X geben müsse. Im fünften Teil wird von Z dieser Unterschied durch *wuhua*, die Wandlung der Dinge, erklärt.

Indem der Erzähler (Z) den Verlauf der Geschichte beschreibt, gibt er auch gleichzeitig seine Philosophie preis. Dadurch wird nicht der Schmetterling (X) oder Zhuang Zhou (Y) sondern Zhuangzi (Z) zum Hauptprotagonisten dieser Parabel. Er benutzt also das Gleichnis, um seinen philosophischen Standpunkt darzulegen. Der Erzähler (Z) ist derjenige, der alle Antworten weiß und der sich im Spiel mit den Realitätsebenen auskennt.

So lässt die Hauptperson, der Geschichtenerzähler (Z), das Bewusstsein seines Subjekts, Zhuang Zhou's (Y), eine fünffache Transformation durchlaufen:

1. als Träumer,
 2. als Erwachter, plötzlich seiner Existenz gewahr,
 3. als Fragender an der Grenze zwischen Träumen und Wachen,
 4. als jemanden, der über die Unterschiede weiß und
 5. als Lehre.²¹
1. Als Träumer wird Ys Bewusstsein zum X, der nichts von Y weiß. Er befindet sich auf der Realitätsebene der Träume, die in ihrer Wirklichkeit für sich und an sich authentisch ist. Sie stellt ein geschlossenes Universum

「歲寒，然後知松柏之後彫也。」 „Der Meister sprach: „Nur nach einem starken Winter weiß man, dass Pinien und Zypressen als letzte verblassen/schwinden.““ Es stellt sich die Frage, ob die Transformation Huangs in eine Zypressenbaumfrucht die Wandlung zum neuen Leben bedeutet?

¹⁴ Zur Übersetzung vgl. Watson, 1968, S. 354f.

¹⁵ Der Name Huan, so behauptet der „Kommentar“, ist schon zum Sprichwort für Arroganz geworden, und zwar für die Männer, die sich selbst mit den Taten des *dao* schmücken, und denken, sie haben als Einzigen recht. (Vgl. Watson, 1968, S. 355)

¹⁶ Möller, 2001b, S. 96ff.

¹⁷ A Concordance to *Chuang Tzū*, 1956, 7/2/94. Dieses Gleichnis ist der bekannteste *Zhuangzi*-Text überhaupt und wurde zu einem Topos der chinesischen Geistesgeschichte. (Jäger, 2003, S. 51; Lackner, 1985, S. 11, Anm. A58)

¹⁸ Vgl. Chang, 1982, S. 147, Anm. 2.

¹⁹ Zur Übersetzung vgl. Möller, 2001b, S. 56; Graham, 2001, S. 61; Watson, 1968, S. 49.

²⁰ Entnommen dem Essay Dan Lusthaus' „Aporetic Ethics in the *Zhuangzi*“, in Cook, 2003, S. 165–172.

²¹ Ebd. S. 170.

- dar, in dem sich ein glücklicher Schmetterling²² an dem Leben und an seiner Existenz erfreut.
2. Nachdem Y erwacht ist, wird sein Bewusstsein in der Wachwelt fest verankert. Es ist auf der kognitiven Stufe angelangt, und in der Tatsache, dass Y plötzlich seiner Existenz gewahr wird und sich selber ganz und gar bewusst ist, beansprucht diese Realitätsebene die völlige Authentizität auch für sich.
 3. Die Grenze zwischen Traum und Wachen ist, genauso wie die Grenze zwischen Leben und Tod, ein Übergang, in dem Raum und Zeit keine Rolle mehr spielen. Er ist ein Augenblick der Reflexion, ein Zwischenzustand, der sich sowohl im Bewussten, als auch im Unterbewussten zugleich abspielt. An der Grenze zwischen den zwei Realitätsebenen, des Wachens und der Träume, kann sich eine dritte entwickeln – die Ebene, die im Akt der Kreativität hervorgebracht, es erst möglich macht, eine andere Welt völlig neu zu erschaffen. Nicht zuletzt entsteht sie auf dem fruchtbaren Boden der Fragen.
 4. und 5. Die aus diesen Fragen gewonnene Erkenntnis führt zu dem vom Erzähler vermittelten Leitsatz. Insofern entsprechen die vierte und fünfte Transformation in ihrer Stabilität der Ebene des traumlosen Schlafes.

Das zentrale Thema dieses Gleichnisses wird allerdings in seinem dritten Teil zum Ausdruck gebracht: „Man weiß aber nicht, ob Zhou geträumt hatte, er sei ein Schmetterling, oder ob der Schmetterling träumte, Zhou zu sein.“ Das Problem liegt im Verständnis des Übergangs zwischen den Zuständen, das durch die Symbolträchtigkeit des Schmetterlings²³ zu einer erweiterten Lesart dieser Traumanekdote führt. Seine biologische Metamorphose, angefangen vom Ei über die Raupe und den Kokon bis zum Imago eines Falters und wieder zum Eierleger, ist an sich schon ein vollkommenes Bild für Übergang und Wandlung. In diesem Gleichnis sind dem Schmetterling zwei auf den ersten Blick entgegengesetzte Rollen zugeteilt: einerseits wirkt er in seiner Welt, die von einer anderen nichts weiß; andererseits steht er für das Bild der Verwandlung, die ohne das Greifen in die andere Materialität nicht auskommen scheint.

Möller formuliert diese Paradoxie folgendermaßen:

„Die Wandlung der Dinge, die Wandlung der Zustände hat zur Voraussetzung, dass die Grenzen zwischen den Zuständen *nicht* überschritten werden. Nur so können die Zustände durch einen plötzlichen Übergang (wie das Erwachen) reibungslos wechseln. [...] Gerade weil die Unterscheidungen akzeptiert werden, kann die Wandlung ohne Widerstände vor sich gehen.“²⁴

So werden der Zustand des Schmetterlings und der Zustand Zhuang Zhou's im Gleichnis offensichtlich sowohl getrennt wie auch verbunden. Eine klare Trennung der unterschiedlichen authentischen Daseinsformen schafft zugleich auch eine Verbindung zwischen ihnen im Sinne einer grundsätzlich wirkenden *qi* 氣-Kraft.

Es liegt nahe, im Übergang zwischen Traum und Wachheit auch eine Parallele zu der alles bewegenden Frage nach dem Übergang zwischen Leben und Tod zu sehen. In seiner Auslegung zum „Schmetterlingstraum“ äußert sich Guo Xiang 郭象 (ca. 252 – ca. 312), der Kompilator und Kommentator des Buches *Zhuangzi*, dazu wie folgt:²⁵

方其夢為胡蝶而不周，則與殊死不異也。然所在無不適志，則當生而係生者，必當死戀死矣。由此觀之，知夫在生而哀死者誤也。

„Mit diesem Traum zu einem Schmetterling werden und dabei nichts von einem Zhou wissen, ist nicht anders als mit dem Tod. Denn indem im jeweiligen Seinszustand alles dem Ansinnen eingepasst (in glücklichen Übereinstimmung mit sich) ist, gehört der Lebendige ebenso ins Leben wie der Gestorbene in den Tod. So betrachtet erkennt man, wie falsch es ist, im Leben wegen des Todes besorgt zu sein.“²⁶

Abschließend schreibt er zu der Parabel und damit auch zu dem zweiten, *Qi-wulun* 齊物論,²⁷ Kapitel:²⁸

夫時不暫停，而今不遂存，故昨日之夢，於今化矣。死生之變，豈異於此，而勞心於其間哉！方為此則不知彼，夢為胡蝶是也。[...] 而愚者竊竊然自以為知生之可樂，死之可苦，未聞物化之謂也。

„Nun, der Lauf der Zeiten hält nicht einen Moment inne, und das Heute bleibt im Fortgang nicht bestehen. So wandelt sich der Traum von gestern schon heute. Wie könnte es sich mit dem Wechsel von Leben und Tod anders verhalten?! Warum also sich zwischen beiden schwankend das Herz schwer machen lassen?! Denn ist man das eine, weiß man nichts vom anderen. Das Schmetterlingssein im Traum ist echt. [...] Nur die Dummen maßen sich an zu meinen, sie wüssten, dass das Leben etwas Erfreuliches und der Tod etwas Bedauernswertes sei. Das eben heißt, noch nichts von der Wandlung der Dinge gehört zu haben.“²⁹

22

Die grundsätzlich nicht überschreitbare Trennung zwischen den verschiedenen Daseinsformen und den verschiedenen Seinsphasen innerhalb eines Lebens ist auch ein Thema in der Anekdote von der „Freude der Fische“, im 17. Kapitel des *Zhuangzi* (*A Concordance to Chuang Tzu*, 1956, 45/17/87). Möller (2001b, S. 77), deutet diese Stelle folgendermaßen: „Genauso wie der Schmetterling im Traum ganz und gar ein Schmetterling ist und deshalb zufrieden, und wie der wache Zhuang Zhou ganz und gar Zhuang Zhou ist und deshalb zufrieden, so sind auch die Fische im Wasser und Zhuangzi auf der Brücke ganz und gar „in ihrem Element“ und deshalb zufrieden.“ Über dies hinaus besagt die Stelle, dass man Glück oder Unglück, Freude oder Trauer, beziehungsweise alle Phasen der Gemütsempfindungen und alle Lebenslagen als partikuläre Seinssegmente betrachten, unvoreingenommen bleiben und so in sich ruhen sollte.

23

Das Schmetterlingssymbol ist gerade wegen seiner deutlichen physischen Metamorphose auch ein Archetyp (Vgl. Allinson, 1989, S. 72f), ein Bild des kollektiven Unterbewusstseins im jungschen Sinne, das sich in vielen Kulturen auf ähnliche Weise manifestiert. So ist z. B. die Entpuppung des Kokons zu einem Schmetterling zur Metapher der befreiten Seele (Psyche) nach dem Tod des Körpers in der antiken, griechisch-römischen Ikonographie geworden. Dieses Bild wurde von Christentum als Auferstehungssymbol übernommen: die Raupe repräsentiert das Leben, die Puppe den Tod, der Schmetterling die Auferstehung. (Vgl. LCI, 1994, Bd. 4, S. 96 und 138f). Eine interessante Vorstellung vom Schmetterling liefert eine Fabel aus dem Kongo: Hier werden die Phasen seiner Metamorphose mit den Entwicklungsphasen eines Menschen verglichen: als junger Mensch ist man eine kleine Raupe, dann eine größere,

im Alter ein Kokon, woraus sich nach dem Tod die Seele als Imago eines Schmetterlings entpuppt. Der Schmetterling ist auch hier das Symbol der Wandlung und des neuen Lebens. In China steht der Schmetterling außerdem für Langlebigkeit, denn das Zeichen *dié* 臺, das eine Person im hohen Alter zwischen 70 und 80 Jahren bezeichnet, hat die gleiche Lesart wie *dié* 蝶 im Binom 蝴/胡蝶 *húdié* für Schmetterling. (Vgl. Chevalier, 1987, S. 347f; Eberhard, 1983, S. 256)

24

Möller, 2001b, S. 59.

25

Zhuangzi jishi, quan si ce, 1961, Buch 1, S. 113.

26

Übersetzung Möller, 2001b, S. 189.

27

Das zweite Kapitel „Über die Gleichheit von Dingen“ oder „Über die Gleichheit von Dingen und Theorien“ (*qi wu lun* 齊物論) behandelt Subjektivität und Relativität in allen Differenzierungen von *shi* 是 und *fei* 非. Die Welt ist versunken im Chaos der Differenzierungen und hat sich vom *dao* 道 entfernt. Walte jemals das *dao* in der Welt, wären alle Dinge gleich, weil richtig (*shi*) und falsch (*fei*) nur relative Begriffe darstellen. Nicht zufällig entstammen diesem Kapitel mehrere Stellen, die sich mit der Wandlung der Dinge, mit den Übergängen zwischen den Traum- und Wachzuständen, und denen zwischen dem Leben und dem Tod beschäftigen. (Vgl. Roth, in Cook, 2003)

28

Zhuangzi jishi, 1961, Buch 1, S. 113.

29

Übersetzung Möller, 2001b, S. 60 und 190.

Im vorletzten Satz des Kommentars bezieht sich Guo Xiang offensichtlich auf die Aussage Zhuangzis aus dem gleichen Kapitel:³⁰

而愚者自以為覺，竊竊然知之。

„Nur die Dummen halten sich für wach und maßen sich an, es zu wissen.“

Hier wird die Gewissheit vom Leben als etwas Erfreuliches und vom Tod als etwas Bedauernswertes mit der Gewissheit vom Wach- und dem implizierten Traumzustand verglichen. Es ist zu diesem Zeitpunkt der Entwicklung nicht möglich, die Grenze zwischen den verschiedenen Bewusstseinszuständen strikt zu unterscheiden. Das einzige, was diese Grenze klar zu verdeutlichen vermag, wird das Große Erwachen, *dajue* 大覺, sein. Allinson dazu:

„[...] There will be a Great Awakening and after this awakening it will be possible to distinguish between the state of dreaming and the state of waking.“³¹

Diese Vorstellung birgt durchaus ein soteriologisches Element in sich. Das Große Erwachen, das durch einen Großen Heiligen, *dasheng* 大聖, eintreten wird, ist ein Ereignis von fundamentaler Bedeutung für die weitere Entwicklung der Menschen:³²

[...] 萬世之後而一遇大聖，知其解者，是旦暮遇之也。

„[...] wenn man aber nach zehn Tausend Generationen einen Großen Heiligen trifft, der sie³³ zu erklären weiß, so ist es, als wäre man ihm zwischen Tag und Abend begegnet.“

Allinson deutet dieses Bild wie folgt:

„[...] While the Great Sage may make this appearance only once in ten thousands generations, it nonetheless seems like it is the passing of a single day. This points up the difficulty of the conundrum which he solves while at the same time dramatizing the enormity of his skill in solving it.

1. The difficulty is so great that it requires the passage of ten thousand generations for a sage to emerge who can explain these perplexities to us.
2. However, once he emerges, his skill in explanation is so great that the passage of time is eclipsed by the power of his explanations.
3. His power of explanation is so great that he makes the passage of ten thousand generations appear to be a single day.
4. The difficulty of the problem is so great that it is only one man in ten thousand generations who can solve it. But when he does so, it is in twinkling of an eyelash. (meine Aufteilung)³⁴

Aber, bis der Große Heilige die Welt der Menschen betritt und alle Rätsel löst, bis zum Augenblick des Großen Erwachens, bleibt *einzig* der Schmetterling in Zhuang Zhous Traum unwissend, unbeschwert und mit sich selber zufrieden. Er befindet sich im *flow*:³⁵ an eigenem Leben erfreut, an der Frische nach der Inkubation erquickt und nach wie vor nichts von einem Zhuang Zhou (dem zivilisatorischem Verfall) wissend. In der Sorg- und Traumlosigkeit ähnelt sein Wesen dem eines *shengren*, der „ausgeglichen und leicht nicht nachdenkt, nichts plant und ohne zu leuchten strahlt“.³⁶ In der vorbewussten und reflexionsfreien Daseins-Sicherheit, die das Bild des Schmetterlings vermittelt, und in der vollständigen Erkenntnis durch den Großen Heiligen treffen sich die Vergangenheit des Goldenen Zeitalters und die Zukunft des Großen Erwachens.

3. Das Stirnrunzeln des Totenkopfes³⁷

Die Frage nach der Bedeutsamkeit des Traumes im Buch *Zhuangzi* und somit im daoistischen Denken insgesamt führt weiter ins Kapitel 18, das den

Namen „Höchste Freude“, *zhile* 至樂, trägt.³⁸ Dort begegnet man folgender Geschichte.³⁹

莊子之楚，見空髑髏，髑髏有形，擻以馬捶，因而問之，曰：「夫子貪生失理，而為此乎？將子有亡國之事，斧鉞之誅，而為此乎？將子有不善之行，愧遺父母妻子之醜，而為此乎？將子有凍餒之患，而為此乎？將子之春秋故及此乎？」

於是語卒，援髑髏，枕而臥。夜半，髑髏見夢曰：「子之談者似辯士。視子所言，皆生人之累也，死則無此矣。子欲聞死之說乎？」

莊子曰：「然。」

髑髏曰：「死，無君於上，無臣於下；亦無四時之事，從然以天地為春秋，雖南面王樂，不能過也。」

莊子不信，曰：「吾使司命復生子形，為子骨肉肌膚，反子父母妻子閭里知識，子欲之乎？」

髑髏深矚蹙頰曰：「吾安能棄南面王樂而復為人間之勞乎！」

„Als Zhuangzi auf dem Weg nach Chu⁴⁰ war, sah er einen hohlen Schädel, der schon morsch war, aber noch seine Form besaß. Tippend mit seiner Reitpeitsche fragte er den Schädel, indem er sprach: ‚Kam es dazu, weil du dich gierig ans Leben geklammert und dabei die Prinzipien verloren hast? Oder kam es dazu, weil du die Staatsgeschäfte ruiniertest, und deswegen zum Tode durch eine Axt hingerichtet wurdest? Oder tatest du etwas schlechtes, und brachtest dadurch Schande über deinen Vater, Mutter, Frau und Kinder? Oder kam es dazu, weil du erfrorst oder verhungertest? Oder kam es wegen deines Alters dazu?‘

Damit beendete er seine Worte, nahm den Schädel als Kopfstütze und legte sich schlafen. Um Mitternacht erschien ihm der Totenschädel im Traum und sprach: ‚Du redest wie ein Rhetoriker.⁴¹ Alles worüber du redest, sind die Sorgen der Lebendigen, im Tode gibt es nichts dergleichen. Möchtest du etwas vom Tode hören?‘

Zhuangzi antwortete: ‚Ja, gerne!‘

Der Totenschädel sprach: ‚Wenn man tot ist, gibt es keine Fürsten über einem und keine Untertanen unter einem, es gibt auch nicht das Wirken der Jahreszeiten, man hält Frühling und Herbst für Himmel und Erde,⁴² ein regierender König⁴³ könnte nicht mehr Freude haben.‘

30
A Concordance to *Chuang Tzū*, 1956, 6/2/83.

31
Allinson, 1989, S. 98.

32
A Concordance to *Chuang Tzū*, 1956, 7/2/84.

33
Die Worte, die über die Paradoxie des Traum- und Wachzustandes berichten. Der Große Heilige kennt alle Antworten und löst alle Rätsel.

34
Allinson, 1989, S. 184f, Anm. 1.

35
Flow (fließen, im Fluss, in Bewegung sein) bezeichnet einen Zustand spezifischen Glücks während des kreativen Akts, in dem man sich selbst, Raum und Zeit vergisst, eins wird mit dem, was man gerade macht und beglückt wieder aus der aktiven Versenkung auftaucht. Im *flow* zu sein heißt also, mit sich und der Welt eins zu sein: Erst dann findet das Leben seine Rechtfertigung in sich selbst. Vgl. auch der Abschnitt „The Flow Experience“ in Jochim, Chris: Just Say No to „No Self“ in *Zhuangzi*, in: Ames, 1998, S. 62.

36
不慮慮，不豫謀。光矣而不燿 [...]. A Concordance to *Chuang Tzū*, 1956, 40/15/12.

37
Titel in Anlehnung auf den Beitrag von Bauer, in Barloewen, 1996, S. 247ff.

38
Dieses Kapitel erzählt vom wahren, ultimativen Glück, das nicht mehr durch Freude und Traurigkeit, Leben und Tod gestört wird. Einige markante Geschichten, die auch hier angesprochen werden, entstammen diesem Kapitel.

39
A Concordance to *Chuang Tzū*, 1956, 46/18/22.

40
Der südlichste Staat aus der Zeit der streitenden Reiche; heute Provinzen Hubei, Hunan, Anhui und Henan. (Vgl. <http://www.chinaknowledge.de/History/Zhou/rulers-chu.html>)

41
Ein Schwätzer.

42
Endlos.

43
Vgl. Chang, 1982, S. 265f.

Zhuangzi glaubte es nicht und sprach: ‚Wenn ich veranlassen würde, daß der Schicksalslenker deiner körperlichen Form wieder Leben gäbe, daß du Knochen, Fleisch, Haut und Muskel wieder hättest, und du zu deinem Vater, Mutter, Frau, Sohn, Heim, zu den Freunden und Bekannten wiederkehrtest, würdest du es dir wünschen?‘

Der Totenschädel starrte ihn mit tiefen Blick an, runzelte die Stirn und sprach: ‚Wie könnte ich denn die Freuden eines regierenden Königs aufgeben, um mich wieder in der Welt der Menschen abzulagern?‘⁴⁴

Die Geschichte besteht zum größten Teil aus einem regen Dialog zwischen dem Meister Zhuang als Vertreter der Welt der Lebenden und dem Totenschädel als Vertreter des Jenseits. Nach der Lesart der Psychoanalyse wäre das Gespräch der beiden Protagonisten im Traum Zhuangzis eingesiedelt und somit Produkt des Unterbewussten, beziehungsweise die Antwort seines Unterbewussten auf die Fragen, die er vor dem Schlaf an den auf dem Weg gefundenen hohlen Schädel stellte (Tagesreste). Wenn man die Episode als Ganzes verstehen will, in welchem die Wach- und die Traumpassage zusammen als Traumhandlung gesehen werden, bekommt man eine Struktur, die für viele Träume charakteristisch ist. Sie ist auch der Aufteilung eines klassischen Dramas im aristotelischen Sinne mit Beachtung der drei Einheiten: der Einheit der Zeit, des Raumes und der der Handlung, nicht unähnlich. Demnach kann man folgendes Schema erkennen:

1. Die *Exposition*⁴⁵ gibt den Kontext der Handlung an: die Orts- und die Zeitangabe, die handelnden Personen und häufig die Ausgangslage – Meister Zhuang befindet sich unterwegs in das Königreich Chu. Seine Reise bewältigt er im Wagen, vielleicht teilweise auch zu Fuß, denn sonst wäre ihm der Schädel am Rande des Weges gar nicht aufgefallen.

In dem Prolog wird der Ort der Handlung bekannt gegeben, der Weg in das Chu-Reich, von der Tageszeit jedoch erfährt man erst aus dem folgenden Abschnitt. Die zwei Hauptakteure treten schon auf der Bühne des Geschehnisses auf: Zhuangzi und der Totenschädel.

2. In der *Verwicklung* verkompliziert sich die Situation zunehmend; es tritt eine gewisse Spannung ein und sie hebt die Unsicherheit, die Gegensätzlichkeit und/oder die Neugierde hervor, die sich aus den ungeklärten Problemen in der Lebensgeschichte der Person ergeben – Meister Zhuang zeigt Interesse an dem Schicksal des Verstorbenen und stellt seinem Überrest, dem Schädel, Fragen. Danach legt er sich schlafen.

Da der Meister eine Reitpeitsche besitzt, weist dies auf Pferd oder Wagen als Beförderungsmittel hin. Die Fragen Zhuangzis über das Leben, das der Mensch, dessen Schädel er am Straßenrand fand, geführt hat, sind zahlreich und detailliert: sie reichen von den Vermutungen über seine innere Moral und Selbstkultivierung, politisches Versagen, Kriminalität, Armut bis zur einfachen Tatsache, dass das Leben dem Menschen eben nur eine gewisse Anzahl an Jahren gewährt. So mutmaßt der Meister Zhuang über das Schicksal des Verstorbenen und legt sich, den Schädel als Kopfstütze benutzend, was auf Abend- oder Nachtstunde als Zeitpunkt des Geschehnisses hindeutet.

3. Die *Kulmination* oder *Peripetie*: hier geschieht etwas Entscheidendes, oder es schlägt etwas um, die plötzliche Umkehr der Handlung wird sichtbar – Meister Zhuang schläft ein und träumt von einem Gespräch mit dem Schädel, indem jener ihm über die Geheimnisse des Jenseits berichtet. An dieser Stelle wird die genaue Zeitangabe festgelegt, und zwar in der Mitte der Nacht, die tiefste, „dunkelste“ Nacht. Unerwartet meldet sich im Traum des Meisters der Schädel zu Wort, hinterlässt zuerst eine abschätzige Be-

merkung über seine vorherige Befragung, gibt eine Erklärung dazu und fragt den Meister, ob er mehr über den Tod wissen wolle. Als Zhuangzi bejaht, beschreibt der Schädel die Prinzipien, auf denen das Jenseits beruht.

4. Die *Lysis* oder die *Lösung* ist das Resultat, die Pointe des Traums. Diese Phase des Traumes gibt meistens wichtige Hinweise über die weitere Entwicklung und die prospektivischen Hinweise über künftige Möglichkeiten – nachdem Zhuangzi eine für ihn entscheidende Frage stellt, wird er von dem Schädel aufgeklärt. Der ungläubige Meister stellt dem Schädel die folgende Situation konjunktivisch dar: könnte er veranlassen, dass der Mensch, dessen Teil der Schädel einmal war, wieder lebendig wäre, würde dieser es wollen? Der Schädel ist über des Meisters Frage zutiefst konsterniert, lehnt dieses Ansinnen folglich ab und stellt einen doppelten Vergleich auf, welcher zu Ungunsten des diesseitigen Lebens ausfällt, indem die jenseitige Freude mit der höchsten Freude des Regierens und gleichzeitig die Probleme des diesseitigen Daseins mit der Bürde der schwersten Arbeit verglichen wird.

Die Sequenz der Exposition versteht Chang als Verachtung des Meisters einem Unbestatteten gegenüber. Er schreibt:⁴⁶

„In dieser Geschichte vertritt Meister Chuang die konfuzianische Ritenauffassung, insofern er einen Menschen, der am Wegrand starb und unbestattet blieb, verachtet.“

Chang hebt die Sachlage hervor und stellt richtig fest, dass es sich hier um einen Menschen handelt, der entweder keine Familie mehr hatte und/oder unwürdig und entfremdet von seinem sozialen Umfeld starb, so dass seine Überreste nicht beerdigt werden konnten. Nichts desto trotz stellt sich unweigerlich die Frage, ob der Meister Zhuang tatsächlich für den Unbestatteten Verachtung empfand oder, indem er den Schädel ausgiebig befragt und danach als Kopfstütze benutzt, Gleichmut dem Tod gegenüber zeigt. In dieser Tat steckt auch eine gewisse Kühnheit, der eigenen Vergänglichkeit direkt ins Auge zu schauen, daher scheint es auch denkbar, dass sich der Meister mit dem Totenschädel als Reliquie des Menschseins identifizieren und für sich selber Antworten nach dem Sinn des Lebens und seinem Ende finden wollte. Wie auch immer, die Vielfalt der gestellten Fragen und der Akt der innigen Verbundenheit (Kopf an Kopf, und Schädel an Schädel) während des Schlafens, die sich zwischen dem Meister und dem Schädel darstellt, kann man eher als eine Empathie für den Verstorbenen und weniger als Verachtung ihm gegenüber deuten.

Der Schädel, genauso wie der Schmetterling in der vorherigen Geschichte, stellt ein Symbol dar: da er sich auf dem höchsten Punkt des Skeletts befindet, ist er, wenn man den menschlichen Körper als Brücke zwischen der Erde und dem Himmel versteht, dem höchsten Punkt am Firmament gleichgestellt, er steht also für die Himmelskuppel⁴⁷ und damit gleichzeitig für das Jenseits.

44
Zur Übersetzung vgl. Chang, 1982, S. 265f; Watson, 1968, S. 193f; Wilhelm, 2000, S. 196f.

45
Diese Aufteilung bezieht sich auf Jung, der erkannte, dass allen vollständig erinnerten Träumen die gleichen strukturellen Merkmale eigen sind. Dieses dramatische Muster der Träume hat große Ähnlichkeit mit einem klassischen Drama. (Vgl. Jung, 1967, S. 336f)

46
Chang, 1982, S. 266.

47
Vgl. *Huainanzi*, das siebte Kapitel (A Concordance to the *Huainanzi*, 1995, 7/55/11): 故頭之圓也象天，足之方也象地。 „Das Runde des Kopfes ähnelt dem Himmel; das Viereckige der Füße ähnelt der Erde.“ Linck, 2000, S. 44: „Ob sich der Mensch als Universum *en miniature* oder als Staat im Kleinen, als Landschaft im Leibesinnern oder als Abbild



Der Schädel dient auch als Behälter für den Geist oder für die Lebensenergie und, obwohl im antiken China das Herz als Sitz des Denkens verstanden wurde, spielt der Schädel dennoch wegen seiner prominenten Position die Rolle eines Denk- und Besinnungssymbols. Vor allem stellt er als Bild der menschlichen Vergänglichkeit (*vanitas*) und seiner Sterblichkeit (*memento mori*) eine Warnung dar, stets mit dem Andenken an den Tod zu leben, denn die „das, was du bist, bin ich gewesen; das was ich bin, wirst du sein“ Botschaft eines Totenkopfes evoziert unweigerlich Gedanken an die physische Endlichkeit.⁴⁸ Darüber hinaus ist der Schädel als Überrest des menschlichen Gesichts, also des Teils des menschlichen Körpers mit der höchsten individuellen Identifikation, das natürliche Bild für den Tod des Einzelnen.

Der Meister Zhuang nimmt also einen Schädel in die Hände und benutzt ihn in der Nacht als Nackenstütze. Er legt seinen Kopf auf den Kopf des Verstorbenen und schafft dadurch auch eine räumliche Nähe zwischen ihnen, als ob er auf die Beantwortung seiner Fragen im Traum hoffen würde. Und obwohl sie danach im Grunde unbeantwortet bleiben, wird der Meister in noch viel tiefere, fundamentale Geheimnisse der menschlichen Sterblichkeit und des Jenseits eingeweiht. Die Welt des Wachens geht in die Welt der Träume nahtlos über, und Zhuangzis Bewusstsein ist, genauso wie Zhuangzis Bewusstsein im „Schmetterlingstraum“, erst ganz in der einen und dann ganz in der anderen Welt, aber gleichzeitig in Wandlung begriffen.

Der Meister wird von dem Schädel wegen seiner Fragen, die in der Sphäre der Lebenden angesiedelt sind und so unmittelbar ihre Sorgen widerspiegeln, mit einem Rhetoriker, einem Schwätzer, verglichen, da er Fragen stellt, die nur die Welt der Lebenden berühren. Der Schädel, seiner Superiorität bewusst, weil er, da in seiner Körperlichkeit nicht mehr verhaftet, beide Wirkungsbereiche kennt, belehrt im Folgenden den Meister über den Tod. An dieser Stelle wird die Funktion des Traumes offensichtlich: der Traum fungiert als ein Bewusstseinsraum, in dem sich Tod und Leben treffen können, ein Niemandsland zwischen dem Dies- und Jenseits, ein Medium, das die verschiedenen Bewusstseins Ebenen, die des Wachens und des Traumes, verbindet und über ihre Grenze hinaus an dem verborgenen Wissen teilhaben lässt.

Gleichzeitig wird auch eine Paradoxie des Traumes vom Tod offenbar: Dem Meister erscheint im Traum eine Vision, die von der Aufhebung dessen, was das diesseitige Leben ausmacht, berichtet. Zwei Welten, die miteinander nicht viel Gemeinsames haben, treten in Verbindung durch die unterschiedliche Auffassung der Zeit, der sozialpolitischen Strukturen und des Einzelnen. Im Tod wird die Zeit als eine ewig wie Himmel und Erde des Diesseits verlaufende, nicht mehr durch den Wechsel der Jahreszeiten bestimmende Dimension beschrieben, in den sozialpolitischen Konstitutionen gibt es keine Herrscher und keine Untertanen mehr und die unermessliche Freude des Einzelnen im Reich des Todes ist nicht mal mit der Freude vergleichbar, die ein inthronisierter König im irdischen Leben verspüren könnte. Was das Letztere betrifft, wird die *et in Arcadia ego*⁴⁹ Gewissheit durch die andere, hoffnungsvollere, soteriologische ausgetauscht, die besagt, dass es selbst im Tod Arkadien geben kann. So wird der Gedanke an den Unheil bringenden Tod völlig eliminiert. Durch ihn wird alles anders und nichts bleibt so wie es ist, und da er das Auslösen des Diesseits bedeutet, bedeutet er auch das Auslösen des Traumes. Denn obwohl ein Traum vom Tod durchaus möglich ist, ist ein Traum im Tod eine Sache der Unmöglichkeit. Über dies hinaus wird wiederholt die Auffassung sichtbar,⁵⁰ dass man sich nicht den Tod denken oder vorstellen kann: die Wandlung, die verschiedene Daseinsformen durchzieht,

ist nicht die Transformation der Entitäten, sondern des *qis* – jedes Dasein und jedes Bewusstsein ist ein in sich geschlossenes Gebilde mit ihm zugehörigen spezifischen Beschaffenheiten, so werden sie auch nach der Wandlung zu etwas ganz Eigenem und Unvergleichlichem.

Die Geheimnisse des Todes, eines Reiches, das einem Lebenden, so sehr er sich mühen mag, für immer verborgen bleibt und zu dem er, solange er lebt, keinen Zugang hat, werden in Zhuangzis Traum enthüllt. Hiermit dient der Traum als Medium zwischen zwei Welten, als Ort ihrer Begegnung, wo Botschaften aus dem Jenseits übermittelt werden. An dieser Stelle trifft man erneut auf die Autorität der Aussagekraft eines Traumgesichtes: nur durch den Traumzustand gewinnt die Auskunft über das Jenseits an Bedeutung, wird als gewichtig erklärt und somit einem Orakel gleichgestellt. Die rhetorische Figur des Traums verleiht den hier geäußerten Vorstellungen vom Jenseits somit eine verbindliche Legitimität.

Da dieses Gespräch zwischen dem Meister und dem Schädel grundsätzliche, ontologische Fragen aufwirft und letztendlich ein Produkt der onirischen Welt ist, könnte man auch annehmen, dass es eigentlich nicht aus einem Dialog, sondern aus einem Monolog besteht: der Meister spricht nicht mit einem Fremden in Gestalt eines Schädels, sondern mit seinem Unterbewussten, seinem *alter ego*, beziehungsweise mit seinem zukünftigen Selbst. Daraus ergibt sich die folgende Verschiebung der Bewusstseisebenen:

1. Im Wachen stellt sich Meister Zhuang die anfänglichen Fragen an den Sinn des Lebens;
2. Im Traum findet das Gespräch zwischen Zhuangzi und seinem *alter ego* statt;
3. Im Wachen wird dieses Ereignis/diese Geschichte erzählt, verfasst und dem Hörer/Leser übermittelt und auf diese Weise weiter tradiert.

Noch ein anderer Faktor sollte hier nicht außer Acht gelassen werden: Die Kriege, die zwischen vielen Staaten zu dieser Zeit⁵¹ auf dem Gebiet des heu-

einer himmlischen Hierarchie darstellte, immer handelte es sich um einen abgegrenzten Mikrokosmos aus einem Netz von Bezügen, der zugleich mit anderen Mikrokosmen und dem Makrokosmos in ununterbrochener und folgenreicher Wechselwirkung stand.“ Vgl. auch Schipper, 1993, S. 100ff.

48

Vgl. Chevalier, 1987, S. 361f; LCI, 1994, Bd. 4, S. 343 und 410. Im Shakespeares *Hamlet*, fünfter Akt, erste Szene, kommt zur Begegnung zwischen dem Prinzen Hamlet und einem Schädel. Auch hier fragt der Prinz nach dem Schicksal, das ein Gestorbener, präsentiert durch die Gestalt eines Schädels, zu erleiden haben musste:

“HAMLET

That skull had a tongue in it, and could sing once: how the knave jowls it to the ground, as if it were Cain’s jaw-bone, that did the first murder! It might be the pate of a politician, which this ass now o’er-reaches; one that would circumvent God, might it not?

HORATIO

It might, my lord.

HAMLET

Or of a courtier; which could say ‘Good morrow, sweet lord! How dost thou, good lord?’ This might be my lord such-a-one, that praised my lord such-a-one’s horse, when he meant to beg it; might it not?

HORATIO

Ay, my lord.

HAMLET

Why, e’en so: and now my Lady Worm’s; chapless, and knocked about the mazzard with a sexton’s spade: here’s fine revolution, an we had the trick to see’t. Did these bones cost no more the breeding, but to play at loggats with ‘em? mine ache to think on’t.” (<http://www-tech.mit.edu/Shakespeare/hamlet/hamlet.5.1.html>)

49

Selbst in Arkadien gibt es den Tod. Vgl. dazu Panofsky, 1978, 351ff.

50

Siehe „Schmetterlingstraum“.

51

Zur Zeit der Streitenden Reiche.

tigen Chinas geführt wurden, brachten einen Zustand dauernder militärischer Bedrohung und eine elementare Unsicherheit mit sich, welche auch die persönliche Existenz der Menschen in Mitleidenschaft zog. Deswegen war es wahrscheinlich auch keine Seltenheit, am Rande des Weges die Gebeine von Verstorbenen zu finden, was die konkrete, allgegenwärtige Angst vor dem eigenen Tod noch zusätzlich steigerte. So stellte man sich höchstwahrscheinlich stets und unmittelbar die Frage nach dem Leben, seinem Ende und dem, was danach kommen könnte.

Ebenfalls im 18. Kapitel des *Zhuangzi*,⁵² trifft man auf eine Geschichte, die zwar anstelle vom Meister Zhuang den Meister Lie erwähnt, aber eine auffällige Ähnlichkeit der Szenerie aufweist und das Thema des Traums *Zhuangzis* nochmals pointiert zusammenfasst und kommentiert: Am Straßenrand wird ein Schädel gefunden, der den Gedanken des Meisters über Leben und Tod einen Anstoß gibt und somit als Bild der *vanitas* dient:

列子行食於道從，見百歲髑髏，撻蓬而指之曰：「唯予與汝知而未嘗死，未嘗生也。若果養乎？予果歡乎？」

„Als Meister Lie unterwegs war, aß er am Straßenrand und sah einen hundertjährigen Schädel. Er schob das Grass beiseite, zeigte auf ihn und sprach: „Nur ich und du wissen, dass du niemals starbst und niemals lebstest. Bist du wirklich unglücklich? Bin ich wirklich glücklich?“⁵³

Berkson zufolge vertritt *Zhuangzi* den Standpunkt der Gleichrangigkeit des Lebens und des Todes als therapeutischen Skeptizismus, der einen Versuch darstellt, ein besseres, zufriedeneres und sinnvolleres Leben führen zu können:

“*Zhuangzi* is not sceptical about the cycle of living and dying, of the fact that we will all keep changing; ultimately each particular form will cease to exist (at one level, this happens every moment). But as to what happens after death, *Zhuangzi* muses in such a way as to let us know that we cannot know. We should realize that the assumptions that drive our values and desires regarding life and death arise not from our life experience, but from our thinking minds. *Zhuangzi*'s scepticism is meant to destabilize traditional ways of thinking and undermine the usual habits and prejudices of the mind. One of the things that would disappear is fear of death.”⁵⁴

Der Schmetterling und der Schädel sind zwei Traumbilder, die viele Gemeinsamkeiten aufweisen. Jedoch steht der Schmetterling in seiner allumfassenden Zufriedenheit als Bild für die kulturlose, durch den Menschen unberührte Natur, während sich der genauso zufriedene Schädel der Zivilisation gegenüber durchaus kritisch verhält. Er bietet eine Alternative für die dekadente Daseinskultur im jenseitigen Gegenentwurf. Beide sind somit gleichzeitig, der Schmetterling passiv und der Schädel aktiv, typische Vertreter der daoistischen Vorstellungen von der Rückkehr in das Zeitalter der höchsten Urtugend, *zhide zhishi* 至德之世,⁵⁵ und die hoffnungsvollen Verkünder des Großen Erwachens.

Letztendlich bleibt der „Traum vom Tod“ im Buch *Zhuangzi* nach wie vor nur ein Traum von der Erfahrung einer Wandlung, nicht von einer Erlösung. Leben und Tod, Traum und Wachen kommen auch im Denken des Meisters Zhuang nicht näher zusammen, da allein die Erkenntnis von dem unweigerlichen Wechsel der getrennten (Bewusst)Seinszustände vorhanden ist. Das Buch *Zhuangzi* ist eine Sinnsuche, die grundsätzlichen Fragen nicht beantwortet und in welcher das Mysterium vom Entstehen und Vergehen am Ende gleichmütig hingenommen wird.

Bibliographie

A Concordance to *Chuang Tzū*. 莊子引得 (1956). Harvard-Yenching Institute – Sinological Index Series, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

A Concordance to the *Huainanzi*. 淮南子索引 (1995). The Chinese University of Hong Kong, Institute of Chinese Studies: The Commercial Press, Ltd.

A Concordance to the *Liezi*. 列子逐子索引 (1996). The Chinese University of Hong Kong, Institute of Chinese Studies: The Commercial Press.

Allinson, Robert E. (1989): *Chuang-Tzu for Spiritual Transformation: An Analysis of the Inner Chapters*. Albany, NY: State University of New York Press.

Ames, Roger T., (Hrsg.) (1998): *Wandering at Ease in the Zhuangzi*. Albany: State University of New York Press.

Bauer, Wolfgang (1996): „Das Stirnrnzeln des Totenkopfes: über die Paradoxie des Todes in der frühen chinesischen Philosophie“. In: Barloewen, Constantin von (Hrsg.): *Der Tod in den Weltkulturen und Weltreligionen*. München: Diederichs, S. 306–339.

Bauer, Wolfgang (2001): *Geschichte der chinesischen Philosophie. Konfuzianismus, Daoismus, Buddhismus*. München: Beck.

Berkson, Mark (1999): *Death and the Self in Ancient Chinese Thought. A Comparative Perspective*. Stanford University, Dissertation.

Chang, Tsung-tung (1982): *Metaphysik, Erkenntnis und praktische Philosophie im Chuang-Tzu. Zur Neu-Interpretation und systematischen Darstellung der klassischen chinesischen Philosophie*. Frankfurt a/M: Klostermann.

Chevalier, Jean; Geerbrant, Alain (Hrsg.) (1987): *Rječnik simbola. Mitovi, sni, običaji, geste, oblici, likovi, boje, brojevi*. Zagreb: Nakladni zavod Matice Hrvatske.

Eberhard, Wolfram (1983): *Lexikon chinesischer Symbole. Die Bildsprache der Chinesen*. Köln: Diederichs.

Fung Yu-Lan (1973), *A History of Chinese Philosophy, Vol. I: The Period of the Philosophers. From the Beginnings to circa 100. B.C.*, Princeton: Princeton UP.

Graham, A. C. (2001): *Chuang-tzū. The Seven Inner Chapters and other writing from the book Chuang-tzū*. London: George Allen & Unwin.

Jäger, Henrik (2003): *Mit den passenden Schuhen vergisst man die Füße. Ein Zhuangzi-Lesebuch*. Freiburg: Herder.

Jochim, Chris (1998): „Just Say No to ‚No Self‘ in *Zhuangzi*“. In: Ames, Roger T. (Hrsg.): *Wandering at Ease in the Zhuangzi*. Albany: State University of New York Press, S. 35–74.

Lackner, Michael (1985): *Der chinesische Traumwald. Traditionelle Theorien des Traumes und seiner Deutung im Spiegel der ming-zeitlichen Anthologie Meng-lin hsüan-chieh*. Frankfurt am Main: Verlag Peter Lang GmbH.

52

A Concordance to *Chuang Tzū*, 1956, 47/18/40.

53

Zur Übersetzung vgl. Watson, 1968, S. 195.
Noch eine, fast identische Stelle findet man im Buch *Liezi*, im ersten Kapitel (A Concordance to the *Liezi*, 1996, 1/2/8): 子列子適衛，食于道，從者見百歲髑髏，撻蓬而指，顧謂弟子百豐曰：「唯予與彼知而未嘗生未嘗死也。此過養乎？此過歡乎？」
„Der Meister Liezi ging nach Wei und aß am Wegrand. Seine Jünger sahen einen hundertjährigen Schädel, sie schoben das Grass beiseite und zeigten ihn. Er schaute zu seinem

Schüler namens Bai Feng und sprach: ‚Ich und er, wir wissen beide, dass man nie lebt und nie stirbt. Ist er denn wirklich unglücklich? Sind wir denn wirklich glücklich?‘“ Zur Übersetzung vgl. Wilhelm, 1996, S. 37; Graham, 1960, S. 20f.

54

Berkson, 1999, S. 101f.

55

A Concordance to *Chuang Tzū*, 1956, 23/9/7; 25/10/29; 32/12/80.

- LCI. Lexikon der christlichen Ikonographie (1994). Freiburg im Breisgau: Herder.
- Legge, James (1959): *The Texts of Taoism. The Tao Te Ching. The Writings of Chuang-Tzu.* The Thai-Shang. NY: The Julian Press, Inc.
- Linck, Gudula (2000): *Yin und Yang. Auf der Suche nach Ganzheit im chinesischen Denken.* München: Beck.
- Lusthaus, Dan (2003): „Aporetic Ethics in the *Zhuangzi*“. In: Cook, Scott (Hrsg.): *Hiding the World in the World. Uneven Discourses on the Zhuangzi.* Albany: State University of New York Press, S. 165–172.
- Mair, Victor H.; Schuhmacher, Stephan (1998): *Das klassische Buch daoistischer Weisheit.* Frankfurt a/M : Wolfgang Krüger Verlag.
- Möller, Hans-Georg (2001a): „Altchinesische Philosophie und Wiedergeburtsglaube“. In: Walter Schweidler (Hrsg.): *Wiedergeburt und kulturelles Erbe. Ergebnisse und Beiträge des internationalen Symposiums der Hermann und Marianne Straniak Stiftung, Weingarten 1999.* Sankt Augustin: Academia Verlag, S. 49–59.
- Möller, Hans-Georg (2001b): *In der Mitte des Kreises. Daoistisches Denken.* Frankfurt am Main: Insel-Verl.
- Moritz, Ralf (1990): *Die Philosophie im alten China.* Berlin: Deutscher Verlag der Wissenschaften.
- Panofsky, Erwin (1978): *Sinn und Deutung in der bildenden Kunst.* Köln: DuMont.
- Roth, Harold D. (2003): „How Many Are the Ten Thousand Things and I? Relativism, Mysticism, and the Privileging of Oneness in the ‚Inner Chapters‘“. In: Cook, Scott (Hrsg.): *Hiding the World in the World. Uneven Discourses on the Zhuangzi.* Albany: State University of New York Press, S. 15–32.
- Schipper, Kristofer (1993): *The Taoist Body.* Berkeley: University of California Press.
- Schleichert, Hubert (1990): *Klassische chinesische Philosophie. Eine Einführung.* Frankfurt a/M: Klostermann.
- Watson, Burton (1968): *The Complete Works of Chuang Tzu.* NY: Columbia University Press.
- Wilhelm, Richard (2000): *Dschuang Dsi. Das wahre Buch vom südlichen Blütenland.* München: Diederichs.
- Wohlfart, Günter; Schumacher, Stephan (2003): *Zhuangzi. Auswahl.* Stuttgart: Reclam.
- Wohlfart, Günter (2002): *Zhuangzi.* Freiburg im Breisgau: Herder.
- Zhuangzi zhengzong, ma heng jun yizhu, 庄子正宗, 马恒君译著 (2005). Beijing: Huaxia chubanshe.
- Zhuangzi jinzhuzhu, jinyi; chen gu ying zhu, 莊子今注今譯; 陳鼓應著 (2001). Beijing: Zhonghua shuju.
- Zhuangzi jishi, quan si ce, 莊子集釋, 全四册 (1961). Beijing: Zhonghua shuju.

Tania Becker

San o smrti

Transformacija uvjeta egzistencije u knjizi Zhuangzi

Sažetak

Knjiga Zhuangzi 莊子 jedna je od najstarijih i istovremeno najpoetičnijih knjiga ranog filozofskog daoizma iz vremena Zaraćenih država (rano 5. stoljeće pr. Kr. do 221. pr. Kr.). Puna anegdota, parabola i metafora ta je knjiga zbog svoje pjesničke kvalitete postala klasikom svjetske književnosti. Smrt je jedna od glavnih tema u knjizi Zhuangzi. Naslov ovog članka »San o smrti« odnosi se na 18. poglavlje u Zhuangziju, u kojem Majstor Zhuang na svojem putu pronalazi lubanju. Te iste noći u snu oba protagonista, Zhuangzi i lubanja, vode opširni razgovor o »drugom svijetu«. Osim ove anegdote članak analizira još i druge dvije poznate priče te knjige. Pojam smrti u Zhuangziju usko je povezan s prijelazom u druga stanja svijesti, a kao takav je snažno utjecao i na kinesku duhovnu praksu i filozofiju sve do današnjeg dana. Glavni je fokus članka ocrtavanje značenja i važnosti pojma smrti u kontekstu ranog filozofskog daoizma.

Ključne riječi

rani filozofski daoizam, smrt, san, stanja svijesti, prijelaz, drugi svijet

Tania Becker

A Dream of Death

Transformation of the Conditions of Existence in the Book Zhuangzi

Abstract

The Book Zhuangzi 莊子 is one of the oldest and at the same time most literary book of early philosophical Daoism (Warring States period, early 5th century BC – 221. BC). This book, full of anecdotes, parables and metaphors, through its poetical quality became a classic of world literature. Death is one of the main themes in the Book Zhuangzi. The title of this article "A Dream of Death" is related to the 18th Chapter of the Zhuangzi, to the story where Master Zhuang happens to find a skull on his way. In the same night both protagonists, Zhuangzi and the skull, lead a conversation about the Hereafter in the Master's dream. Beside this anecdote the article will introduce another two well-known stories of the Book. The Zhuangzi's idea of death as a change of different states of mind has been influencing the Chinese spiritual praxis and philosophy until today. The outlining of the importance and the understanding of death in the context of this early philosophical Daoist writing will be article's main focus.

Keywords

early philosophical Daoism, death, dream, states of mind, transition, Hereafter

Tania Becker

Le rêve sur la mort

Transformation des conditions d'existence dans le livre Zhuangzi

Résumé

Le livre Zhuangzi 莊子 est l'un des livres les plus anciens et en même temps des plus poétiques du taoïsme philosophique de la période des Royaumes combattants (début du Ve av. J.-C. jusqu'à l'an 221 apr. J.-C.). Rempli d'anecdotes, de paraboles et de métaphores, ce livre est devenu un classique dans la littérature mondiale en raison de ses qualités poétiques. La mort est l'un des thèmes principaux dans le livre Zhuangzi. Le titre de cet article, « Le rêve sur la mort », se rapporte au chapitre 18 du Zhuangzi, à l'histoire du Maître Zhuangzi qui trouve un crâne sur son

chemin. Dans le rêve du Maître, les deux protagonistes, Zhuangzi et le crâne, ont, cette même nuit, une vaste conversation sur l'au-delà. Mis-à-part ces anecdotes, l'article analyse encore deux autres histoires connues du livre. Le concept de mort dans le Zhuangzi, comme passage à d'autres états de conscience, a considérablement influencé la pratique spirituelle chinoise et la philosophie jusqu'à aujourd'hui. L'article se concentre sur la description de la signification du concept de mort dans les débuts du taoïsme.

Mots-clés

débuts du taoïsme, mort, rêve, états de conscience, passage, l'au-delà