



Title	Der Traum des Schmetterlings Verwandlung und Erwachen im Buch Zhuangzi
Author(s)	Aumann, Oliver
Citation	言語文化共同研究プロジェクト. 2017, 2016, p. 1-10
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/62054
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

<https://ir.library.osaka-u.ac.jp/>

The University of Osaka

Der Traum des Schmetterlings Verwandlung und Erwachen im Buch *Zhuangzi*

Einleitung

Das Buch *Zhuangzi* 莊子 ist eine über mehrere Jahrhunderte entstandene Sammlung von Texten, die etwa zur Zeit des han-zeitlichen Kaisers Wudi 武帝 (reg. 156-87 v.u.Z.) abgeschlossen war.¹ Die Texte des chinesischen Altertums sind mit Personennamen als Titel versehen, und so wird auch diesem Text eine Person namens Zhuang Zhou 莊周 (ca. 350-280 v.u.Z.) als „Namenspatron“ (Unger) zugeordnet. Dieser soll, so verzeichnet es die han-zeitliche Chronik *Shiji* 史記, Beamter in einem „Lackbaumgarten“ (*qiyuan* 漆園) gewesen sein, wobei nicht sicher ist, ob es sich dabei vielleicht lediglich um einen Ortsnamen handelt.

Selbst wenn Teile des Textes von einem einzigen Verfasser stammen sollten², den man aus praktischen Gründen als „Zhuang Zhou“, „Zhuangzi“ oder „Meister Zhuang“ bezeichnen mag, sind doch Schlussfolgerungen irreführend, die auf eine einheitliche „Philosophie“ oder gar eine „Lehre“ des ganzen Textes hinauslaufen. Die Verfasser entstammten unterschiedlichen Milieus und haben zu verschiedenen Zeiten gelebt. Unter ihnen finden sich radikale Freigeister und originelle Denker ebenso wie weniger begabte Zeitgenossen, die sich vergeblich an einer Nachahmung der eindrucksvollen früheren Textbestandteile versuchten. Streng genommen ist selbst die Bezeichnung „daoistische Texte“ nur *cum grano salis* zu verwenden, wenn man in Betracht zieht, dass die Klassifizierung der Texte und der ihnen zugeordneten Verfasser in die Kategorie „daoistisch“ (*daojia* 道家) auf die Einordnung in die kaiserliche Bibliothek der Han-Zeit zurückgeht. Wenn im Folgenden dennoch versucht wird,

¹ Ikeda (2014), S. 32 f.

² Traditionell wurde das für die ersten sieben Kapitel des Werks angenommen, die so genannten „Inneren Kapitel“ (*neipian* 內篇). Das Buch *Zhuangzi* umfasst in der von Guo Xiang 郭象 (gest. 312 v.u.Z) redigierten Ausgabe außerdem noch zwei weitere Teile, die als „Äußere Kapitel“ (Kap. 8-22, *waipian* 外篇) und als „Vermischte Kapitel“ (Kap. 23-33, *zapian* 雜篇) bezeichnet werden.

wiederkehrende Motive aufzuzeigen und Schlussfolgerungen aus den Texten abzuleiten, soll damit nicht der Versuch unternommen werden, einen letztgültigen Schluss aus dem disparaten Werk zu ziehen. Es wird lediglich auf Aspekte hingewiesen, die als ein wichtiger Strang im Gewebe der Textsammlung zu erkennen sind.

Der Schmetterlingstraum

Eine der berühmtesten Geschichten des Buches *Zhuangzi* ist der Schmetterlingstraum des Zhuang Zhou am Ende des zweiten Kapitels:

Einst träumte Zhuang Zhou, er sei ein Schmetterling, ein Schmetterling, der umherflatterte, mit sich selbst zufrieden, alle Wünsche erfüllt. Er wusste nichts von Zhou. Als er plötzlich erwachte, war er Zhou, der erschrocken umherblickte. Er wusste nicht, ob Zhou [zuvor] geträumt hatte, ein Schmetterling gewesen zu sein, oder ob der Schmetterling [jetzt] träumte, Zhou zu sein. Zwischen Zhou und dem Schmetterling musste es doch einen Unterschied geben. Das nenne ich den Wandel der Dinge.

Die kleine poetische Erzählung ist ungeachtet ihres Alters und ihres Ursprungs im chinesischen Altertum unmittelbar verständlich, weil sie an eine alltägliche Erfahrung anknüpft.³ Da der Träumer im tiefen Traum über keinen Zugang zu und keine Erinnerung an das Wachbewusstsein verfügt, ist der Mensch Zhuang Zhou in diesem Zustand ganz und gar vergessen. Kurz nach dem Erwachen, und die Geschichte beschreibt offenbar diesen Moment, erinnert sich der Mensch noch gut an seinen Traum. Vor allem erinnert er sich daran, dass er im Traum sein Menschsein ganz vergessen hatte, und wie sich das Fliegen als Schmetterling *körperlich* anfühlte. Hier ist stilistisch besonders interessant, dass das Umherflattern des Schmetterlings und das erschrockene Umherblicken des erwachten Zhuang Zhou mit ganz ähnlichen Worten beschrieben werden, nämlich *xuxu ran* 栩栩然 für „umherflattern“ und *juju ran* 遽遽然 für „erschrocken“.⁴ Die Beschreibung der beiden Zustände ist offenkundig parallel und mit

³ Zum Begriff der Erfahrung bei der Interpretation des *Zhuangzi* vgl. Billeter (2015), S. 19, ff.

⁴ Die Übersetzung folgt Akazuka Kiyoshi (1974), der beide Wörter eingehend analysiert und mit anderen zeitgenössischen Texten abgeglichen hat, S. 132.

analogen Ideophonen⁵ konstruiert, was den Eindruck einer Kontinuität zwischen den Körperbewegungen und -empfindungen des umherfliegenden Schmetterlings im Traum und des sich erschrocken umblickenden Zhou beim plötzlichen Erwachen vermittelt.⁶ Aus seiner Erfahrung und dem Schrecken, der sie begleitet, stellt sich dem erwachten Träumer die Frage, wie er denn überhaupt sicher sein könne, dass er jetzt als Mensch mehr sei, als der Traum eines Schmetterlings.

Es wurde mehrfach darauf hingewiesen, dass sich im frühen Daoismus und im Buch *Zhuangzi* Hinweise auf schamanistische Praktiken finden⁷, wobei vor allem Vorstellungen von einer Seelenreise und der Verwandlung des Schamanen in eine nichtmenschliche Existenz eine Rolle spielen. Die Tiere, Pflanzen und anderen nichtmenschlichen Wesenheiten, die im Text erscheinen, und die den menschlichen Akteuren und dem Leser den Spiegel vorhalten, gleichen in ihrer Funktion tatsächlich oft den Geisterwesen, die ein Schamane aufsucht, um Rat und Hilfe für seine Klienten zu erhalten. Der Traum des Zhuang Zhou kann ebenfalls diesem Kontext zugerechnet werden.

Der Wandel der Dinge

Der Schmetterlingstraum steht aber noch mit einem allgemeineren Motiv in Beziehung, das an zahlreichen Stellen im Buch *Zhuangzi* auftaucht, nämlich dem Themenfeld „Verwandlung“ *hua* 化.⁸ Zhuang Zhou verwandelt sich im Traum *restlos* in den Schmetterling und beim Erwachen ist es möglicherweise umgekehrt, was zu erkennen ihm als Mensch aber gerade deshalb unmöglich ist. Es ist dieses Nichtwissen um den vorangegangenen Zustand, also die Vollständigkeit der Verwandlung, die den „Wandel der Dinge“ (*wu hua* 物化) kennzeichnet. Von Verwandlung ist im *Zhuangzi* häufig auch mit Hinsicht auf Tod und Wiedergeburt die Rede, wobei nicht übersehen werden

⁵ Das gilt für die Aussprache der beiden Wörter allerdings nur eingeschränkt, denn die historischen Aussprachen der Schriftzeichen in der klassischen Periode sind nicht gesichert (vgl. hierzu die Studie von David Chai, 2008).

⁶ Der moderne Leser mag sich an Gregor Samsas irritiertes Erwachen zu Beginn von Franz Kafkas *Verwandlung* erinnern fühlen, freilich mit umgekehrten Vorzeichen.

⁷ Bauer (2009), S. 40; Jäger (2012), S. 19; Billeter (2015), S. 67.

⁸ Wenn man sich die komplizierte Metamorphose vor Augen führt, die gerade diese Insekten in ihrer biologischen Entwicklung durchlaufen, mag der Schmetterling als Protagonist der Geschichte vielleicht sogar bewusst gewählt sein (diesen Hinweis verdanke ich Miyazaki Asako von der Universität Osaka).

darf, dass die Texte vor der Einführung des Buddhismus in China entstanden sind. Es handelt sich also um Zeugnisse indigen chinesischer Reinkarnationsvorstellungen.⁹ Sehr schön und mit dem typischen Humor, der so viele *Zhuangzi*-Texte auszeichnet, wird das im sechsten Kapitel in einem längeren Dialog zwischen zwei Freunden dargestellt. Zilai, einer der Freunde, ist schwer erkrankt:

[Zilai] atmete schwer, gerade so als läge er im Sterben. Seine Frau und Kinder liefen um ihn herum und beweinten ihn. Zili kam ihn besuchen und sagte: „Husch, hinfort mit euch! Stört nicht die Verwandlung.“ An die Tür gelehnt sagte er [halblaut] zu Zilai: „Wie großartig ist doch die schöpferische Verwandlung! Wozu wirst du wohl gemacht werden? Wohin wirst du wohl geführt werden? Wirst du vielleicht zu einer Mäuseleber oder zum einem Insektenbein gemacht?“

Zilai sagte: „Wir folgen als Kind Vater und Mutter – ob nach Osten, Westen, Süden oder Norden – einfach so, wie man es uns sagt. Folgen wir als Menschen Yin und Yang nicht umso mehr als Vater und Mutter? Wenn sie mich jetzt dem Tod nahebringen, und ich nicht auf sie hörte, wäre ich widerspenstig. Was für eine Schuld haben sie? Der Erdball hat mir einen Körper verliehen und plagt mich mit dem Leben. Das Alter schafft mir Erleichterung. Der Tod gewährt mir eine Ruhepause. Wenn mir also mein Leben willkommen ist, muss mir auch mein Tod willkommen sein.“

Die Gelassenheit, mit der die daoistischen „Weisen“ (*shengren* 聖人) dem eigenen Tod entgegensehen, oder den Tod geliebter Menschen annehmen, ist überraschend und verstört. Zilai ist dabei nur eines von vielen Beispielen, die man anführen könnte. Auch wenn die Geschichten natürlich fiktiv und inszeniert sind, kennzeichnet sie doch ein stark irritierendes Moment, das dem Leser Rätsel aufgibt. Woher kommt dieser Gleichmut angesichts des Todes, wie wird er begründet und welches Menschenbild steht dahinter?

Das Nichtwissen

Im Buch *Zhuangzi* ist es keineswegs ein religiöser Glaube an ein paradiesisches Leben im Jenseits oder an die Unsterblichkeit der Seele, in dem die gefasste Haltung

⁹ Ikeda (2014), S. 412.

gegenüber dem Tod wurzelt, sondern im Gegenteil ein radikaler Agnostizismus, ein Nichtwissen (*wuzhi* 無知), das zuweilen geradezu gegenwärtig anmuten kann. Ganz zu Recht hat deshalb Eske J. Møllgaard davor gewarnt, den Autor des antiken Textes mit dem „sympathischen, pragmatischen und unbestimmt postmodernen Philosophie-Professor“ zu verwechseln, den man an der Uni als Lehrer hatte, und der einem versicherte, „dass es keine absolute Wahrheit gebe, dass metaphysische Fragen sinnlos und Behauptungen von Transzendenz nichts anderes als Täuschungen seien“.¹⁰ Im zweiten Kapitel, in der überlieferten Redaktion des Textes nur wenige Abschnitte vor dem Schmetterlingstraum, wird das Thema folgendermaßen ausgeführt:

Wie kann ich wissen, ob meine Freude über das Leben nicht eine Täuschung ist? Wie kann ich wissen, dass ich, der ich den Tod hasse, nicht bin wie einer, der in jungen Jahren die Heimat verlor und den Rückweg nicht mehr kennt? Lady Li war [ursprünglich] die Tochter eines Grenzbeamten aus Ai. Als sie vom Staate Jin verschleppt wurde, weinte sie zunächst bis ihr Kragen nass war. Doch als sie zum Palast kam, mit dem König das Bett teilte und die köstlichen Speisen genoss, bereute sie ihre Tränen. Wie kann ich wissen, ob nicht auch die Toten ihre frühere Anhänglichkeit gegenüber dem Leben bereuen?

Die im Traum Wein trinken, weinen am Morgen. Die im Traum weinen, gehen am Morgen zur Jagd. Beim Träumen, weiß man nicht, dass es ein Traum ist. Wer im Traum noch seinen Traum deutet, weiß [erst] nach dem Erwachen, dass er geträumt hat.

Der Tod ist für den Menschen das absolut Andere, von dem er sich keine begründete Vorstellung machen kann. Denn, wie man mitunter alltagssprachlich sagen hört: „Keiner ist von dorthin je zurückgekommen.“ Deshalb ist die Frage, ob das Jenseits eher zu fürchten oder vielmehr froh zu erwarten ist, nicht zu entscheiden. Religiöse Glaubensüberzeugungen lässt das Buch *Zhuangzi* nicht gelten und es scheint sich dem Problem von einer eher philosophischen und lebenspraktischen Seite her zu nähern: Angesichts einer unentschiedenen Frage gibt es keinen Grund pessimistisch zu sein oder das Schlimmste zu befürchten.¹¹ Es wäre ja durchaus vorstellbar, dass wir im Tod erkennen, dass das Leben als Mensch, das für uns jetzt die Realität ist, nur ein Vorspiel des eigentlichen Lebens war.

¹⁰ Møllgaard (2015), S. 78.

¹¹ Hier gibt es eine gewisse Analogie zur Pascal'schen Wette.

Das große Erwachen

Soweit mag man sich in der Tat an den postmodernen Philosophielehrer erinnert fühlen, von dem weiter oben die Rede war, doch im Buch *Zhuangzi* gibt es noch eine ganz andere Dimension, die keineswegs postmodern oder eindimensional agnostisch ist.¹² Die Fortsetzung der vorherigen Textstelle lautet wie folgt:

Ebenso gibt es ein großes Erwachen, wonach man [das bisherige Leben als] einen großen Traum erkennt. Aber die Törichten halten sich für erwacht und behaupten zu wissen, wer Herrscher und wer Viehirte ist. Wie starrsinnig! Qiu¹³ und du – ihr seid alle Träumer. Und wenn ich dich einen Träumer nenne, so ist auch das ein Traum.

Hier ist die entscheidende Frage, was mit „großem Erwachen“ *dajue* 大覺 gemeint sein kann. Im vorliegenden Abschnitt ließe sich das vielleicht schlicht auf Sterben und Tod beziehen, doch die Sache scheint nicht ganz so einfach und eindeutig zu sein. Man muss sich als Leser in der heutigen Zeit, die von der Postmoderne und einem weitreichenden Relativismus der Wertvorstellungen geprägt ist, davor hüten, diese Anschauungen in Texte wie das *Zhuangzi* hineinzulesen. Agné Budrūnaitė schlägt einen anderen Zugang vor, den ich als „metaphysisch“ oder „spirituell“ bezeichnen möchte. Das „große Erwachen“ verweist demnach auf einen „Standpunkt jenseits aller Gegensätze“.¹⁴ Die daoistischen Weisen sind dem Wandel der Dinge, Tod und Leben gegenüber nicht indifferent, wie es der rundum „postmodernisierte“ Mensch vielleicht wäre (falls er denn tatsächlich existierte), sie stehen vielmehr in gewisser Weise „außerhalb der Welt“ der Gegensätze und wortwörtlich so wird ihre Lebenshaltung in den Texten auch bezeichnet, wie das folgende Beispiel zeigt. Nachdem Konfuzius seinen Schüler als Vertreter zur Trauerfeier eines verstorbenen Daoisten geschickt hatte, kommt dieser empört und verstört zurück, denn die Freunde des Verstorbenen sangen am Grab und schlugen dazu die Zither. Der Schüler befragt Konfuzius:

¹² Agnostisch ist sie vielleicht insofern, als sie nicht sprachlich-logisch formuliert werden kann – die Sprachphilosophie im Buch *Zhuangzi* wäre hier ein Thema, auf das es sich lohnen würde näher einzugehen.

¹³ Qiu 丘 Familienname des Konfuzius.

¹⁴ Budrūnaitė (2015), S. 30.

„Was sind das bloß für Leute? Sie haben keine Selbstdisziplin und haben alle Etikette vergessen. Im Angesicht des Todes singen sie, ohne rot zu werden. Mir fehlen dafür die Worte. Was sind das bloß für Leute?“ Konfuzius sagte: „Sie leben außerhalb der gewöhnlichen Welt. Aber ich lebe innerhalb der gewöhnlichen Welt. Außen und Innen passen nicht zusammen. Dass ich dich dorthin schickte, um deine Aufwartung zu machen, war eine Nachlässigkeit meinerseits. Sie sind Gefährten des Schöpfers aller Dinge[, d.h. Gefährten des Dao,] und leben [aus] der einen Lebenskraft von Himmel und Erde.“

„Leben“ ist hier eine Übersetzung für *you* 遊, was auch „wandeln“ oder „gehen“ usw. bedeuten kann. Das Wort kommt im Titel des ersten Kapitel des Buches „Frei und ungehindert umherstreifen“ (*xiao yao you* 逍遙遊) vor, was man häufig wie ein Motto für den ganzen Text versteht. Die Weisen leben oder wandeln außerhalb der Welt, sie haben einen Standpunkt, der sich nicht mit innerweltlichen Kategorien fassen lässt. Ja vielleicht haben sie als Umherwandelnde gar keinen festen Standpunkt. Deshalb ist ihr Blick auf Leben und Tod so radikal von dem der gewöhnlichen Menschen „innerhalb der Welt“ verschieden. Wenn die Realität des Todes so radikal anders gesehen wird, als das herkömmlich der Fall ist, dann verändert sich auch der Umgang mit dem Verlust geliebter Menschen und die Bedeutung der damit verbundenen Rituale. Es muss daran erinnert werden, dass die Ehrfurcht vor den Älteren, einschließlich der rituellen Verehrung der Verstorbenen, ein Grundpfeiler konfuzianischer Ethik ist, der in den traditionellen Gesellschaften Ostasiens bis heute sehr einflussreich ist.

In unserem Kontext und bei der Frage nach dem großen Erwachen ist aber ein anderer Aspekt besonders interessant, nämlich dass die als Vorbilder angeführten daoistischen Freunde bereits im Leben eine Haltung zeigen, die von den Handlungs- und Denkgepflogenheiten der „profanen Welt“ radikal verschieden ist. Ihr „großes Erwachen“ zeigt sich in einer neuen Haltung gegenüber dem Leben und den damit einhergehenden „Verwandlungen“. Altern und Tod gehören zur *conditio humana* und sind unausweichlich.¹⁵ Das gilt auch für die daoistischen Weisen, die krank werden und

¹⁵ Hier muss man allerdings zwischen dem „philosophischen Daoismus“ (*Zhuangzi*, *Laozi* und *Liezi*) und dem späteren „religiösen Daoismus“ differenzieren, wie er sich seit dem 3. Jh. entwickelt hat, dort spielt bekanntlich die volkstümliche Vorstellung von „Unsterblichen“ (*xianren* 仙人) eine große Rolle, die sich dem Lebens- und Sterbeprozess entzogen haben.

sterben, wie jeder andere Mensch auch. Wir „folgen als Menschen Yin und Yang“, hieß es weiter oben im Zitat aus dem sechsten Kapitel. Die beiden Ur-Energien Yin und Yang (陰陽) werden im Buch *Zhuangzi* zumeist im Bezug auf körperliche Vorgänge angeführt und nur selten in einem kosmologischen Kontext. „Yin und Yang zu folgen“ bedeutet deshalb, sich ganz den körperlichen Veränderungen zu unterwerfen, die mit dem Menschsein einhergehen.

Mit anderen Worten: Der daoistische Weise nimmt sein Schicksal als ein Ding unter den Dingen in der Welt bedingungslos an. Damit ist ein Annehmen des *ganzen Menschseins* in all seinen Facetten gemeint, denn erst dadurch wird der Mensch eigentlich zum Menschen. Es ist bezeichnend, dass der „Weise“ neben dem oben genannten Terminus *shengren* oft auch als *zhenren* 真人 bezeichnet wird, was so viel wie „wahrer Mensch“, „ganz Mensch“ oder auch „durch und durch Mensch“ bedeutet. Es handelt sich, wie Agné Budrūnaitė formuliert, um „[...] Menschen, die das Menschsein [im Original: *human nature*] bis zur Perfektion entwickelt haben“. Das große Erwachen wäre demnach nicht mehr und nicht weniger als die eigentliche „Menschwerdung des Menschen“, ein „Werde der du bist“, das die Abkehr von gesellschaftlich, psychologisch, religiös oder rational konstruierten Identitäten umfasst. Dieser Identifikationen entledigt bleibt der Mensch ein körperlich bedingtes Wesen mit allen Konsequenzen, er ist Krankheiten, dem Altern und dem Tod unterworfen – aber frei von den Einschränkungen, die mit jeder Form von Rollenerwartung einhergehen.

Der Begriff *zhenren*, der sich in den Texten der Konfuzianer nicht findet, aber ein Schlüsselbegriff des Buches *Zhuangzi* ist, wurde bei der Einführung des Buddhismus nach China und bei der Übersetzung der Sanskrit-Texte des Mahāyāna-Buddhismus ins Chinesische als Übersetzung für *arhat* verwendet, wodurch das Bild des buddhistischen Erwachten mit dem des daoistischen Weisen überlagert wurde.¹⁶ Als prominentes Beispiel für die Symbiose von daoistischen Begriffen und Vorstellungen mit buddhistischen lässt sich der tang-zeitliche Chan-Buddhist Linji Yixuan 臨濟義玄 anführen. In den von ihm überlieferten Aussprüchen gilt ein „wahrer Mensch ohne Stellung/Rolle“ (*wuwei zhenren* 無位真人) als Ideal und wird zugleich als Bezeichnung für das wahre Selbst verwendet.¹⁷

¹⁶ Funayama (2014), S. 221.

¹⁷ Zu Linji und Zhuangzi vgl. Maeda (1990).

Schlussbemerkung und Ausblick

Es ist nicht entscheidend, ob man die chinesischen Chan-Buddhisten und die Zen-Buddhisten in Japan historisch oder geistesgeschichtlich als Nachfolger oder Erben der frühen Daoisten einordnen will, wie das etwa Okakura Tenshin [Kakuzō] 1906 in seinem international sehr einflussreichen Essay *The Book of Tea* nahegelegt hat.¹⁸ Der weitreichende Einfluss des Buches *Zhuangzi* auf den ostasiatischen Kulturraum steht ohnehin außer Frage. Ebenso offensichtlich ist aber auch, dass sich religiöse, spirituelle und philosophische Traditionen weltweit analogen Fragestellungen gegenüber sehen, u.a. der Suche nach einer angemessenen Haltung gegenüber Leben und Tod und wie sie sich verwirklichen lässt.

Im vorliegenden Kontext des Buches *Zhuangzi* ist allerdings die Frage nach den Möglichkeiten bzw. einer praktischen Methode für den Vollzug der im Hauptteil als „Erwachen“ beschriebenen Neuausrichtung der Lebenshaltung noch unbeantwortet. Versenkungsübungen scheinen zumindest in einigen Gemeinschaften der frühen Daoisten ebenso eine Rolle gespielt zu haben wie in den verschiedenen Schulen des Buddhismus. Ein großer Unterschied bei der Erforschung, Beurteilung und dem Vergleich zwischen beiden Traditionen besteht darin, dass uns die Buddhisten ganze Bibliotheken tiefsinniger und philosophisch wie psychologisch höchst anspruchsvoller Schriften zu diesem Thema hinterlassen haben, während wir von den frühen Daoisten nur über vereinzelte und lakonische Andeutungen verfügen. Ob sich daraus belastbare Hinweise auf praktische Aspekte indigen chinesischer Versenkungsübungen vor der Einführung des Buddhismus in China ableiten lassen, ist eine naheliegende Frage, der in weiteren Untersuchungen nachgegangen werden soll.

¹⁸ Okakura (1963), S. 35, ff.

Literaturnachweise

- Bauer, Wolfgang 2009: *Geschichte der chinesischen Philosophie*. München: C. H. Beck (¹2001).
- Billeter, Jean François 2015: *Das Wirken in den Dingen*. Berlin: Matthes & Seitz.
- Budrūnaitė, Agnė 2015. *Joys of an Empty Skull*. In: *New Visions of the Zhuangzi* (Hg. Livia Kohn). St. Petersburg: Three Pines.
- Buber, Martin 2007: *Tschuang-Tse – Reden und Gleichnisse*. Zürich: Manesse (¹1910).
- Chai, David 2008: *Early Zhuangzi Commentaries*. Saarbrücken: VDM.
- Debon, Günther 2014: *Lao-tse Tao-Tê-King*. Stuttgart: Reclam (¹1961).
- Funayama Tōru 船山徹 2014. *Butten wa dō kan'yaku sareta no ka 仏典はどう漢訳されたのか*. Iwanami-shoten (¹2013).
- Ikeda, Tomohisa 池田知久 2014. *Sōji 莊子* (2 Bd.). Kōdansha-gakujutsu-bunko.
- Jäger, Henrik 2012. *Zhuangzi – Mit den passenden Schuhen vergisst man die Füße*. Dettelbach: J. H. Röhl (¹2009).
- Kanaya, Osamu 金谷治 2012. *Sōji 莊子* (4 Bd.). Iwanami-bunko (¹1971).
- Kubin, Wolfgang 2013: *Zhuangzi – Vom Nichtwissen*. Freiburg: Herder.
- Maeda, Togama 前田利鎌 1990. *Rinzai Sōshi 臨濟・莊子*. Iwanami-bunko.
- Mair, Victor 1994: *Wandering on the Way*. New York: Hawaii University.
- Møllgaard, Eske J. 2015. *Zhuangzi's Notion of Transcendental Life*. In: *Zhuangzi and the Happy Fish* (Hg. Roger T. Ames u. Takahiro Nakajima). Honolulu: Hawaii University.
- Okakura, Kakuzo 岡倉角藏 1963. *The Book of Tea*. Rutland: Tuttle (¹1906).
- Schuhmacher, Stephan 2008: *Zhuangzi – Das Buch der Spontaneität: Über den Nutzen der Nutzlosigkeit und die Kultur der Langsamkeit*, Oberstdorf: Windpferd (¹1998).
- Schleichert, Hubert u. Roetz, Heiner 2009: *Klassische chinesische Philosophie – Eine Einführung*, Frankfurt am Main: Klostermann (¹1980).
- Unger, Ulrich 2000: *Grundbegriffe der altchinesischen Philosophie*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Wilhelm, Richard 2011. *Dschuang-Dsi, das wahre Buch vom südlichen Blütenland*. Köln: Anaconda (¹1912).