



Title	Nostalgie im alten China : Das goldene Zeitalter bei Konfuzius und den Daoisten
Author(s)	Aumann, Oliver
Citation	言語文化共同研究プロジェクト. 2021, 2020, p. 1-10
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/84989
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

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

The University of Osaka

Nostalgie im alten China

— Das goldene Zeitalter bei Konfuzius und den Daoisten —

Einführung

Im Interesse der klassischen chinesischen Philosophie standen vornehmlich Fragen des guten Lebens, insbesondere die Frage nach dem guten Zusammenleben. Ihre Vertreter, von den heute Konfuzius (Kongzi 孔子; 551-479 v.u.Z.) zweifelsohne der bekannteste ist, wirkten am Übergang zu und während der „Zeit der streitenden Reiche“ (*Zhanguo shidai* 戰國時代; 475-221 v.u.Z.), einer Epoche großer politischer und sozialer Umwälzungen. Angesichts der kollabierenden gesellschaftlichen Ordnung suchten die Denker dieser Zeit nach Orientierungspunkten, Prinzipien, Strategien und Vorbildern für den Aufbau eines gelingenden Gemeinwesens. Dabei fanden sie zu einer Vielzahl ganz unterschiedlicher Antworten und diese Vielfalt macht die Texte aus dieser Zeit bis auf den heutigen Tag lesens- und bedenkenswert.

Im Folgenden soll untersucht werden, welche Rolle in diesem Kontext die Vorstellung von einem vergangenen goldenen Zeitalter spielte und worauf sie sich möglicherweise gründete. War die verlorene Zeit für die chinesischen Denker ein Mythos, rhetorischer Kunstgriff, oder gehörte sie zur kollektiven Erinnerung? Wie wurde sie charakterisiert und lässt sie sich eventuell datieren? Außer Konfuzius sollen dabei vor allem die frühen Daoisten zu Wort kommen, in deren Texten der Topos ebenfalls immer wieder aufgenommen wird. Als die wichtigsten Werke dieses „philosophischen Daoismus“ gelten das *Daodejing* 道德經, das einer legendären Gestalt namens Laozi zugeschrieben wird, und das Buch *Zhuangzi* 莊子, eine Sammlung unterschiedlicher Texte, als deren nomineller Autor ein Mann namens Zhuang Zhou 莊周 (ca. 350-280 v.u.Z.) angeführt wird.

1. Konfuzius schaute zurück

Konfuzius ist der älteste unter den chinesischen Philosophen, von dem uns Aussagen überliefert sind, die von seinen Schülern und Nachfolgern aufgezeichnet wurden. Dass er oft auch als der bedeutendste Philosoph seiner Epoche angesehen wird, kann beim ersten, unvoreingenommenen Blick in die Texte überraschen. Viele der Äußerungen sind sehr allgemein gehalten, und man findet nicht selten Sprüche wie: „Was die Menge missachtet,

das muss man [selbst] überprüfen – was die Menge schätzt, das muss man [selbst] überprüfen.“¹ Oder: „Einen Fehler machen, und ihn nicht korrigieren – das nenne ich einen Fehler machen.“² Solchen unverfänglichen Sentenzen lässt sich kaum widersprechen und vor allem sind sie offen für unterschiedliche Auslegungen. Die Unverbindlichkeit des Gesagten bildet allerdings einen starken Kontrast mit der Ausdruckskraft der Sprache, denn das Chinesische jener Zeit ermöglichte kurze, äußerst einprägsame Formulierungen. Dass Konfuzius über viele Jahrhunderte und über Kulturgrenzen hinweg als „Weiser“ verehrt und dabei auch immer wieder instrumentalisiert wurde, lässt sich zumindest teilweise mit dieser Eigenart der Texte erklären.

Konfuzius selbst verstand sich – das wird aus den Texten an vielen Stellen deutlich – aber keineswegs als Erneuerer oder gar Modernisierer der gesellschaftlichen Verhältnisse, vielmehr glaubte er, die ideale Staatsform in einer nostalgischen Rückschau in die Vergangenheit zu erkennen. In der Wiederherstellung einer verlorengegangenen alten Ordnung suchte er das Rezept für die Neuordnung seiner Gegenwart. Geradezu programmatisch ist folgende Erklärung:

„Ich bin keiner, dem Verständnis oder Urteilsvermögen angeboren wäre. Ich bin nur einer, der das Altertum liebt und es mit aller Kraft studiert.“³

Die alte Zeit, von der in den Texten des Konfuzius und in der Folge auch in den Werken seiner Nacheiferer und Bewunderer die Rede ist, kann grob in zwei Perioden unterteilt werden: Zum einen bezieht sich Konfuzius auf die Epoche der so genannten Urkaiser, die in China traditionell als die Begründer und Herrscher der Xia-Dynastie (*Xiachao* 夏朝) angesehen werden. Die Historizität dieser Periode der chinesischen Geschichte ist bislang archäologisch nicht eindeutig nachgewiesen, aber sie soll der gut dokumentierten Shang-Dynastie (*Shangchao* 商朝; ab 16. Jh. v.u.Z.) vorausgegangen sein.⁴ Über einen dieser Kaiser namens Shun 舜 heißt es bei Konfuzius:

¹ *Lunyu* Kap. 15: 28. Alle Zitate aus dem *Lunyu* nach der Ausgabe von Kanaya (*Rongo* 2016).

² *Lunyu* Kap. 15:30.

³ *Lunyu* Kap. 7: 19.

⁴ Schleichert/Roetz (2009), S. 10.f.

Regieren ohne zu handeln, das vermochte wohl Shun. Was tat er? Er saß nur würdevoll nach Süden ausgerichtet.⁵

Das Zitat enthält das Wort *wuwei* 無爲 „nicht handeln“, das auch bei den frühen Daoisten als die beste Form der Herrschaft beschrieben wird. Der ideale Herrscher sitzt nur auf seinem Thron (der im alten China nach Süden ausgerichtet war) und allein durch seine Präsenz und seine „Ausstrahlung“⁶ ordnen sich die Verhältnisse in seinem Herrschaftsbereich. Die Herrscher der Xia-Dynastie und die Berichte über ihr Leben und Wirken gehören nach heutigem Forschungsstand vermutlich ins Reich der Legenden und Mythen.

Für die zweite Periode, in der Konfuzius seine Vorbilder suchte und fand, gilt das aber keineswegs. Die Zhou-Dynastie (*Zhouchao* 周朝; Mitte 11. Jh. v.u.Z. - 256 v.u.Z.) ist durch schriftliche Quellen gut dokumentiert und insbesondere in der ersten Phase dieser längsten aller chinesischen Dynastien scheint „das Reich zunächst geeint und wohl geordnet“⁷ gewesen zu sein. In der Gründungsphase dieses Staates lebte ein gewisser Herzog von Zhou (Zhou Wen Gong Dan 周文公旦; Regentschaft 1042 - 1035 v.u.Z.), dem eine zentrale Rolle bei der Reichseinigung zugesprochen wird, und der Konfuzius als ein Vorbild an Treue und Pflichterfüllung galt. Der Herzog wirkte als Regent für seinen Neffen, der nach dem Tode seines Vaters König Wu (Wu Wang 武王) noch zu jung war, selbst die Regierungsgeschäfte von seinem Vater zu übernehmen. Über den Herzog von Zhou sagt Konfuzius:

Wie schrecklich! Ich werde immer schwächer. Schon seit langem ist mir der Herzog von Zhou nicht mehr im Traum erschienen.⁸

Was Konfuzius am Herzog besonders zu schätzen schien, war die Selbstlosigkeit, mit der er als Regent für eine gewisse Zeit das Reich führte und die Herrschaft der Zhou festigte. Es wurde auch die Vermutung formuliert, dass sich Konfuzius mit dem Herzog „identifizierte“.⁹ Zusammenfassend lässt sich feststellen, dass Konfuzius eine

⁵ *Lunyu*, 15:5.

⁶ Kubin (2015), S. 160.

⁷ Schleichert/Roetz (2009), S. 11 f.

⁸ *Lunyu*, 7:5.

⁹ Bauer (2009), S. 55.

Rekonstruktion vergangener Verhältnisse anstrebte, wobei ihm einerseits die Urkaiser der Xia- und andererseits historische Personen aus der Zhou-Dynastie als Vorbilder dienten. Besonders die Bezugnahme auf die mythologische Zeit der Urkaiser erfüllte dabei sicher auch rhetorische Zwecke und sollte den Aussagen des „Reformators“¹⁰ Konfuzius besonderes Gewicht verleihen.

2. Die Daoisten blickten über Konfuzius hinaus

Die Datierung von Quellen aus dem chinesischen Altertum ist unsicher und wird dadurch erschwert, dass Texte wie etwa das Buch *Zhuangzi* ganz offensichtlich von mehreren Autoren verfasst wurden und über einen längeren Zeitraum entstanden. Die historischen und inhaltlichen Beziehungen zwischen den Texten sind deshalb nicht immer eindeutig. Dennoch lassen manche Schriften der Daoisten deutlich erkennen, dass dort gegen frühere Werke aus der konfuzianischen Tradition argumentiert wird.

Die als „Äußere Kapitel“¹¹ bekannte Abteilung des Buches *Zhuangzi* beginnt mit einer ganzen Reihe von Texten, die zu dieser Kategorie der Konfuzius-Kritik zählen. Das zeigt sich auch bei den Vorstellungen, die mit einem goldenen Zeitalter der Vergangenheit in Zusammenhang stehen. Dieses wird auf die Zeit noch vor den so genannten „Drei Dynastien“ (Xia-, Shang- und Zhou-Dynastie) verlegt, also auf eine Zeit vor der Entstehung eines chinesischen Kulturraums (Xia-Dynastie) und eines geeinten chinesischen Kaiserreichs (Zhou-Dynastie). In *Zhuangzi* 11:3 lesen wir beispielhaft:

In alter Zeit verwirrte der Gelbe Kaiser als erster den Geist der Menschen durch [die Ideale von] Menschlichkeit und Gerechtigkeit. Yao und Shun bemühten sich so eifrig um das leibliche Wohl der Menschen, bis sie sich das Flaumhaar der Oberschenkel und das Haar der Schienbeine abgewetzt hatten. Sie peinigten ihre fünf Organe um der Menschlichkeit und der Gerechtigkeit willen. Sie verzehrten ihre Lebenskraft für [die Einführung von] Gesetzen und Verordnungen. Aber trotzdem behielten sie nicht ganz die Oberhand. [...] Es gelang nicht, das Reich [durch Gesetze und Verordnungen] zu beherrschen. In der Folge lag das Reich bis zur Zeit der Drei Dynastien in großer Verwirrung.¹²

¹⁰ Ebd. S. 53 ff.

¹¹ *Wai pian* 外篇; es handelt sich um die Kapitel 8 - 22.

¹² *Zhuangzi* 11: 3; nach der Gliederung von Kanaya Osamu (2011), eigene Übersetzung.

Hier umfasst die polemische Kritik sogar den „Gelben Kaiser“ Huang Di 黃帝, einen mythologischen, gottähnlichen Herrscher, der als erster Kulturstifter im Daoismus sonst oft positiv bewertet wird. Den Urkaisern Yao 堯 und Shun, die für Konfuzius idealtypische Herrscherpersönlichkeiten der Vergangenheit darstellten, wird angelastet, nur für das „leibliche Wohl der Menschen gesorgt“¹³ zu haben. Sie sollen mithilfe der konfuzianischen Ideale „Menschlichkeit“ *ren* 仁 und „Gerechtigkeit“ *yi* 義 die moralischen Grundlagen des Staates gelegt haben und versucht haben, diese durch Gesetze und Verordnungen zu festigen. Die Zuordnung der konfuzianistischen Werte zu den beiden Urkaisern ist hier Programm, denn im Fokus der Kritik stehen ja eigentlich die Konfuzianer. Die kulturstiftenden Bemühungen betrachten die daoistischen Verfasser dieser Texte als gescheitert. Die Bezeichnung „Drei Dynastien“ umfasst die Zhou-Dynastie und die Kritik von der „großen Verwirrung“¹⁴ trifft somit natürlich auch den von Konfuzius hochgeschätzten Herzog von Zhou.

Die daoistischen Texte entstanden vermutlich in der Zeit der Streitenden Reiche und in einer Art Retrospektive werden die Ursachen der zeitgenössischen Probleme weit in die Vergangenheit projiziert. Wie aber stellten sich die Daoisten jene Epoche vor, die den Drei Dynastien vorausging? Einen Hinweis gibt das Buch *Zhuangzi* 9:2:

In der Welt der vollendeten Tugend wohnte man im Einklang mit Vögeln und Tieren, und alle lebten gleichberechtigt zusammen. Wie hätte man da Fürsten oder gewöhnliche Menschen ausmachen können? Alle waren gleichermaßen unwissend und nicht von ihrer angeborenen Tugend getrennt. Alle waren gleichermaßen bedürfnislos, das wird natürliche Schlichtheit genannt.

Der hier angedeuteten Lebensverhältnisse beinhalten „Einklang“ mit der nicht-menschlichen Lebenswelt und eine klassenlose Gesellschaft. Die Abwesenheit von „Wissen“, im Sinne von kulturellem Wissen, auf dem sich hierarchische Unterschiede zwischen Wissenden und Unwissenden begründen ließen, wird mit dem interessanten

¹³ *yang tian xia zhi xing* 養天下之形

¹⁴ *tian xia da hai* 天下大駭

Begriff „natürliche Schlichtheit“ *su pu* 素樸 bezeichnet. Die Schriftzeichen bedeuten „ungefärbter Stoff“ (*su*) und „frisch geschlagenes Holz“ (*pu*), sie verweisen also auf Natürlichkeit bzw. Naturbelassenheit; das gleiche Wort wird auch im *Daodejing* verwendet (z.B. Kapitel 19 und 28). Ebenfalls im *Daodejing* finden sich in Kapitel 80 Handlungsanweisungen für den Herrscher, die das Reich ins goldene Zeitalter zurückführen sollen und dieses so indirekt beschreiben:

Klein sei das Land, gering sei die Bevölkerung. Selbst wenn es zehn- und hundertfache Gerätschaften gibt, veranlasse man, dass sie nicht benutzt werden. Man veranlasse, dass das Volk den Tod ernst nimmt und nicht in fremde Länder auswandert. Zwar gibt es Schiffe und Wagen, aber es gibt keinen Ort, zu dem man fahren würde. Zwar gibt es Schilde und Waffen, aber keinen Grund die Kriegerformation einzunehmen. Man veranlasse, dass die Menschen zur Knotenschnur zurückfinden.¹⁵

Ein „kleines Land“ ist das genaue Gegenteil des chinesischen Kaiserreichs. Das „Ernstnehmen“ des Todes scheint mit den nachfolgenden Aussagen in Zusammenhang zu stehen, nämlich der Vermeidung von riskanten Reisen und kriegerischen Auseinandersetzungen. Die Knotenschnur *jiesheng* 結繩 war eine Art der Informationsspeicherung, die im chinesischen Altertum vor der Erfindung der Schrift in Gebrauch gewesen war.¹⁶ Im goldenen Zeitalter, von dem bei den frühen Daoisten die Rede ist, wurde demnach weder von der Schrift, noch von Technologien für Ackerbau, Transport oder Kriegsgerät Gebrauch gemacht. Die Menschen lebten im Einklang mit der Natur und in „Bedürfnislosigkeit“, was vermutlich auch auf die weitgehende Abwesenheit von Handelsbeziehungen und Güterverkehr verweist.

3. Charakteristika des Goldenen Zeitalters

Menschliche Gemeinschaften umfassten im Verlauf der kulturellen Entwicklungsgeschichte zunehmend mehr Individuen und mit wachsender Bevölkerungsdichte und der Notwendigkeit zur Ressourcenverteilung organisierten sie sich immer komplexer. Mit einem hohen Grad an sozialer Komplexität gehen ganz bestimmte Charakteristika einher.

¹⁵ *Daodejing* 80, eigene Übersetzung nach der Ausgabe von Hachiya Kunio (*Rōshi* 2015).

¹⁶ Hachiya (2015), S. 357.

Dazu gehört das Aufkommen von Führungspersönlichkeiten oder -gruppen, die sich durch die Kontrolle von Ressourcen der Unterstützung ihrer jeweiligen Gefolgsleute versichern. Entscheidungs- und Konsumhierarchien führen zu komplexen Beziehungsstrukturen, die oft mithilfe von Ritualen gefestigt werden. Die Verteilung von Gütern folgt den Machtverhältnissen zwischen den verschiedenen sozialen Gruppen und wird Teil eines Systems von Strafen und Belohnungen.¹⁷

Konfuzius äußert sich zu diesen vielleicht unausweichlichen Folgen einer hohen gesellschaftlichen Komplexität:

Yuan Xian¹⁸ fragte: „Kann man die Zügelung von Hochmut, Eigenlob, Widerwillen und Gier als Menschlichkeit bezeichnen?“ Der Meister sagte: „Das ist schwierig, ich weiß nicht, ob das allein schon Menschlichkeit ist.“¹⁹

Und bezogen auf seine eigene gesellschaftliche Schicht der Gelehrten heißt es im gleichen Kapitel etwas später:

Im Altertum studierte man für sich selbst, heute studiert man, um sich bekannt zu machen.²⁰

In komplexen Gesellschaften mit hierarchisch organisiertem Zugang zu Ressourcen, Macht und Gütern lassen sich der Hochmut der oberen Gesellschaftsschichten sowie Neid und Gier auf der anderen Seite der sozialen Rangfolge nur schwer vermeiden. Selbst die Gelehrten studieren zu dem Zweck „sich bekannt zu machen“, sie stehen also mitten im sozialen Verteilungskampf. Im goldenen Zeitalter der Urkaiser, die wie der oben angeführte Shun das Reich nur durch ihr Charisma und ihr Vorbild leiteten, waren solche Spaltungen der Gesellschaft noch unbekannt, deshalb war diese Zeit für Konfuzius das goldene Zeitalter.

Die Gesellschaftskritik der Daoisten geht darüber hinaus, sie stehen bereits den frühen Vorstufen der genannten Entwicklungen äußerst skeptisch gegenüber. Deutlich

¹⁷ Kohn (2017), S. 96.

¹⁸ Yuan Xian 原憲 war ein Schüler des Konfuzius.

¹⁹ *Lunyu* 14:2.

²⁰ *Lunyu* 14:25.

wird das beispielsweise an folgender Stelle aus dem Buch *Zhuangzi*:

Zur Zeit des He Xu²¹ wussten die Menschen zu Hause nicht, was sie zu tun hatten. Wenn sie ausgingen, wussten sie nicht, wohin sie zu gehen hatten. Sie stopften sich einfach die Backen voll und waren froh. Sie trommelten zum Zeitvertreib auf ihren Bäuchen. Die Begabung der Menschen reichte nur so weit. Dann aber kam der Weise, sie mussten niederkauern und sich verbeugen zu Riten und Musik. So schulmeisterte er alle unter dem Himmel.²²

Diese Beschreibung der Menschen im goldenen Zeitalter ist natürlich kein anthropologisch präziser Bericht und enthält, wie es dem Stil des Buches *Zhuangzi* entspricht, offenkundig auch humoristische Elemente. Dennoch lässt sich daraus ableiten, dass die Menschen gemäß dem daoistischen Gesellschaftsideal frei und in kleinen Gemeinschaften (s.o. *Daodejing* 80: „Klein sei das Land“) lebten, in denen es keinen Zwang zu kollektivem Arbeitsdienst, keinen Kampf und Ressourcen und keine komplizierten ritualisierten zwischenmenschlichen Beziehungen gab. Es handelte sich also um eine nur wenig komplexe und noch nicht stratifizierte Gesellschaft.

4. Versuch einer Datierung des goldenen Zeitalters

Informationen über die frühen Epochen der Menschheitsgeschichte sind uns nur indirekt durch archäologische Zeugnisse zugänglich. Der Komplexitätsgrad prähistorischer Gemeinschaften lässt sich beispielsweise anhand der Art ihrer Produktionsformen ermitteln. Komplizierte Formen der Landwirtschaft, wie etwa der Reisanbau in gefluteten Feldern, werden erst durch gut organisierte Gemeinschaftsarbeit möglich. Die amerikanische Daoismus-Forscherin Livia Kohn schlägt eine Methode zur Datierung des goldenen Zeitalters vor, wobei sie zunächst auf den Wendepunkt von der Kupfer- zur Bronzezeit verweist.

Einfache Formen der Metallbearbeitung, insbesondere die Herstellung von Werkzeugen aus Kupfer, können auch in wenig komplexen Gesellschaften durchgeführt werden. Für die Anfertigung von Bronze-Artefakten allerdings sind metallurgische

²¹ „He Xu“ 赫胥; nach Sima Biao ein legendärer Kaiser des Altertums.

²² *Zhuangzi* 9:3.

Methoden und systematischer Bergbau erforderlich, weil das für die Legierung notwendige Metall Zinn als Erz abgebaut werden muss. Das Auftauchen von Bronze in China lässt sich durch archäologische Funde auf das Ende des 2. Jahrtausends v.u.Z. datieren. Erst um diese Zeit hatten die Gesellschaften also den dazu erforderlichen komplexen Organisationsgrad erreicht. Daraus schließt Kohn, dass die Epoche, welche die Konfuzianer als goldenes Zeitalter ansahen, auf die Kupferzeit zu datieren sei. Erst am Übergang zur Bronzezeit setzten jene Umgestaltungsprozesse der Gesellschaft ein, die von Konfuzius beklagt werden: Persönliche zwischenmenschliche Beziehungen und individuelle moralische Integrität wurden ersetzt durch institutionalisierte Herrschaft und – nicht selten willkürliche – Regierungsgewalt.²³

Mithilfe archäologischer Befunde schlägt Kohn vor, die von den Daoisten idealisierte Zeit auf die Jung- oder Mittelsteinzeit datieren, für China also auf einen Zeitraum zwischen 9000 und 5000 v.u.Z. Aus dieser Zeit sind einfache Formen von Ackerbau und Viehzucht belegt, wobei jedoch viele Praktiken der altsteinzeitlichen Jäger- und Sammlerkultur weitergeführt wurden. Die Siedlungen waren klein, relativ unabhängig voneinander und umfassten eine Population von etwa 100 Personen. Diese Befunde decken sich in etwa mit den Beschreibungen aus den daoistischen Texten.²⁴

Seit etwa 10 000 Jahren leben Menschen als Bauern und Viehzüchter. Im evolutionären Maßstab und im Vergleich zu den Jahrhunderttausenden, in denen Menschen als Jäger und Sammler lebten, ist das „nicht mehr als ein Augenblick“.²⁵ Vertreter der evolutionären Psychologie versichern, dass sich unsere biologischen Anlagen seit der neolithischen Revolution kaum verändert haben. Wir seien physiologisch und psychologisch noch immer ausgestattet für das Leben in Wildbeuter-Gesellschaften, die aus kleinen Gruppen bestanden, in denen sich alle Individuen gegenseitig kannten und die nur sporadischen Austausch mit anderen Gruppen pflegten.²⁶ Es ist nicht undenkbar, dass die frühen Zeugnisse von nostalgischer Rückschau, wie sie bei den Daoisten zu finden sind, tatsächlich an eine Epoche der Menschheitsgeschichte erinnern, in der unsere biologischen Anlagen und die realen Lebensbedingungen zusammenpassten.

²³ Kohn (2017), S. 5.

²⁴ Ebd.

²⁵ Harari (2015), S. 45.

²⁶ Ebd., S. 52.

Literatur

- Aumann, Oliver 2018. *Das Buch Zhuangzi – Die Inneren Kapitel*. Freiburg: Karl Alber.
- Bauer, Wolfgang 2009. *Geschichte der chinesischen Philosophie*. C. H. Beck (¹2001)
- Hachiya Kunio 蜂屋邦夫 2015. *Rōshi* 老子. Iwanami-bunko (¹2008).
- Harari, Yuval Noah 2015. *Sapiens – A Brief History of Humankind*. Vintage (¹2011).
- Ikeda, Tomohisa 池田知久 2014. *Sōji* 莊子 (2 Bd.). Kōdansha-gakujutsu-bunko.
- Kanaya, Osamu 金谷治 2012. *Sōji* 莊子 (4 Bd.). Iwanami-bunko (¹1971).
- Ders. 2016. *Rongo* 論語. Iwanami-bunko (¹1963).
- Kohn, Livia 2017. *Pristine Affluence – Daoist Roots in the Stone Age*. Three Pines Press.
- Kubin, Wolfgang 2015. *Konfuzius – Gespräche*. Freiburg: Herder.
- Paul, Gregor (Hg.) 2016. *Staat und Gesellschaft in der Geschichte Chinas*.
Baden-Baden: Nomos. Darin Oliver Aumann: „Daoismus“, S. 57-66.
- Schleichert, Hubert u. Roetz, Heiner 2009. *Klassische chinesische Philosophie – Eine Einführung*. Frankfurt am Main: Klostermann (¹1980).
- Wilhelm, Richard 2011. *Dschuang-Dsi, das wahre Buch vom südlichen Blütenland*.
Köln: Anaconda (¹1912).