



Title	Das Dao der Daoisten : Versuche über das Unsagbare zu sprechen
Author(s)	Aumann, Oliver
Citation	言語文化共同研究プロジェクト. 2023, 2022, p. 1-10
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/91525
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

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

The University of Osaka

Das Dao der Daoisten — Versuche über das Unsagbare zu sprechen —

Einführung

Dass über das Dao 道 nicht gesprochen werden kann, ist eine Maxime daoistischen Denkens. Das Buch *Laozi*¹, einer der Basistexte des Daoismus, beginnt genau mit dieser Feststellung:

Das Dao, über das man sprechen kann, ist nicht das ewige Dao.²

Dieser Sentenz folgt freilich ein langer Text von gut 5000 Schriftzeichen in 81 Kapiteln, in denen – wenn auch nicht objektiv-beschreibend, sondern in poetischer Form – durchweg vom Dao die Rede ist. Es lässt sich offenbar sehr wohl etwas über das Dao aussagen, nur das, was mit diesem Begriff eigentlich gemeint ist, seine Essenz, hier als das „ewige Dao“ bezeichnet, entzieht sich sprachlicher Bestimmung.

Die Schriften, auf die hier Bezug genommen wird, sind in der klassischen chinesischen Philosophie als die Texte oder die philosophische Schule der „Daoisten“ (*daojia* 道家) bekannt. Und tatsächlich ist in diesen Werken viel vom Dao die Rede. Dabei muss jedoch der historische Kontext dieser Klassifikation berücksichtigt werden, denn es handelt sich um eine Fremdzuschreibung. Ob sich die Verfasser der Texte auch nur entfernt als Mitglieder *einer* philosophischen Strömung verstanden, lässt sich nicht ermitteln. Wir wissen aber, dass der Gattungsbegriff „daoistisch“ auf den Han-zeitlichen Historiker Sima Qian (司馬遷 145-90 v.u.Z.) zurückgeht. Dieser hat in seinem Werk „Historische Aufzeichnungen“ *Shiji*³ die Biografien des Laozi 老子 und des Zhuangzi 莊子⁴ im Kapitel „Biografie von Laozi und Hanfei“ *Laozi Hanfei Lie Zhuan*⁵

¹ Auch *Daodejing* 道德經 „Die Schrift vom Dao und der Tugend“. Alle Übersetzungen aus den chinesischen Originaltexten stammen vom Verfasser.

² 道可道非常道; *Laozi* 1.

³ 史記

⁴ Als Laozi und Zhuangzi werden sowohl die nominellen Verfasser der entsprechenden Texte als auch die Texte selbst bezeichnet.

⁵ 老子韓非列傳

zusammengefasst und damit retrospektiv das daoistische Genre begründet.⁶

Im Folgenden soll zunächst untersucht werden, wie der Begriff Dao in den Schriften der frühen Daoisten verwendet wird, um die Begründung für seine sprichwörtliche Unbestimmbarkeit zu verstehen. In einem zweiten Schritt werden dem Begriff Dao dann Konzepte der abendländischen Philosophie gegenübergestellt, um seine Bedeutung im kontrastierenden Vergleich weiter zu schärfen.

1. Wie sprechen die Daoisten über das Dao?

Wenn die daoistischen Texte⁷ über das Dao sprechen, steht das Schriftzeichen *dao* 道 in der Regel allein. Der Gebrauch von Attributen für das Dao ist so selten, dass die wenigen Beispiele hier aufgeführt werden können:

Im Buch *Laozi* lautet einer der attributiv verwendeten Begriffe „Himmel/Natur“ *tian* 天, entweder in der Form *tian nai dao* 天乃道 (Kap. 16), *tian zhi dao* 天之道 (Kap. 73, 77 und 81) oder einfach *tian dao* 天道 (Kap. 79). An drei Textstellen ist vom „großen Dao“ *da dao* 大道 die Rede (Kap. 18 und zweimal in Kap. 53). Nur einmal, nämlich im besonders exponierten Anfangssatz des Buches *Laozi*, wird das Dao als „ewig“ *chang* 常 charakterisiert (s.o.). In den „Inneren Kapiteln“ des Buches *Zhuangzi* finden sich nur an zwei Stellen und nur in einem Kapitel überhaupt attributive Bestimmungen, nämlich „groß“ *da* 大 (Kapitel 2, Abschnitt 7)⁸ und „unaussprechlich wunderbar“ *miao* 妙 (ebenfalls Kapitel 2, Abschnitt 11).

Semantisch betrachtet sind in beiden Texten eigentlich nur die Attribute „groß“, „ewig“ und „unaussprechlich wunderbar“ nähere Bestimmungen des Substantivs Dao. In den erstgenannten Verbindungen von *dao* und *tian* können beide Schriftzeichen auch als Synonyme gelesen werden, im Sinne von „das Dao, das mit dem Himmel/der Natur identisch ist“.

Diese ausgeprägte Tendenz zum absoluten Gebrauch des Wortzeichens Dao spiegelt die eingangs erwähnte daoistische Maxime wider, dass über das Dao nicht gesprochen werden kann, zumindest nicht auf die gleiche Weise, wie man über die Dinge in der Welt sprechen kann, die so oder so durch bestimmte Eigenschaften beschreibbar

⁶ Ikeda (2014), S. 12 ff.

⁷ Die vorliegende Untersuchung beschränkt sich aus Platzgründen auf das Buch *Laozi* und die „Inneren Kapitel“ des Buches *Zhuangzi*.

⁸ Gliederung nach Aumann (2018).

sind. Charakterisierungen des Dao erfolgen vielmehr auf Umwegen, wie sich in den folgenden Textbeispielen zeigt.

2. Textbeispiele für Beschreibungen des Dao

2.1 Das Dao ist gestaltlos

Als einen Grund für die Unmöglichkeit, direkte Aussagen über das Dao zu treffen, finden wir in den Texten den wiederholten Hinweis, dass das Dao keine für den Menschen erkennbare Form hat. Es ist kein Seiendes unter den Vielen, sondern es existiert außerhalb menschlicher Erkenntnisvermögen. Im Buch *Zhuangzi* finden wir:

Das Dao existiert wirklich, das ist gewiss. Aber es handelt nicht, und es ist gestaltlos. Man kann es vermitteln, aber man kann es nicht empfangen. Man kann es erlangen, aber man kann es nicht sehen.⁹

Die Unerkennbarkeit wird hier ohne Umschweife angesprochen: „man kann es nicht empfangen“ und „man kann es nicht sehen“¹⁰. Es ist unsichtbar, weil es gestaltlos ist, und man kann es nicht „empfangen“, weil dem Menschen kein Wahrnehmungsorgan, kein „Empfänger“ für das Dao zur Verfügung steht. Trotz dieser prinzipiellen Unerkennbarkeit werden mögliche Interaktionen zwischen dem Menschen und dem Dao ausdrücklich angesprochen. Es kann „vermittelt“ und „erlangt“ werden, worauf weiter unten (2.3) noch einzugehen ist.

Die Formlosigkeit des Dao wird auch in Kapitel 25 des Buches *Laozi* thematisiert, wobei in der angeführten Textstelle nicht nur attributive Bestimmungen, sondern sogar das Wortzeichen Dao selbst vermieden wird. Der Leser weiß, wovon die Rede ist, auch wenn dieses Etwas nicht beim Namen genannt wird.

Es gibt etwas, das chaotisch ist. Es entstand, bevor Himmel und Erde waren. Es ist stumm und ohne Gestalt. Es steht allein und ist von nichts abhängig.¹¹

⁹ *Zhuangzi* Kapitel 6, Abschnitt 3. Aumann (2018), S. 88.

¹⁰ *bu ke shou* 不可受; *bu ke jian* 不可見

¹¹ *Laozi* Kapitel 25. Hachiya (2015), S. 115, ff.

Das Dao ist ohne Struktur, es ist das Chaos¹² selbst, dessen Existenz der Entstehung der strukturierten Welt mit Himmel und Erde noch vorangeht. Zur Unsichtbarkeit im vorherigen Abschnitt kommt hier als eine weitere negative Eigenschaft des Dao noch die Lautlosigkeit hinzu, das Dao ist „stumm“¹³, es lässt sich nicht hören. Es „steht allein“ und existiert somit absolut.

2.2 Das Dao als Ursprung der Seienden

Im 5. Kapitel des Buches *Zhuangzi* findet sich eine Diskussion über den „Weisen“ 聖人, einen Menschen, der die daoistische Lebenshaltung verwirklicht hat. Dort lesen wir die folgende bemerkenswerte Aussage über den Ursprung menschlichen Seins. Der daoistische Weise wird bereits im vorangehenden Abschnitt des Kapitels thematisiert, weshalb hier die Formulierung „jener Mensch“ verwendet wird.

Huizi sagte [zu] Zhuangzi: „Ist [jener] Mensch tatsächlich ohne Gefühle?“ Zhuangzi sagte: „So ist es.“ Huizi sagte: „Er ist ein Mensch, aber er hat keine Gefühle, wie kann man ihn als Menschen bezeichnen?“ Zhuangzi sagte: „Das Dao gab ihm ein Gesicht, der Himmel gab ihm einen Leib. Wie könnte man ihn nicht als Menschen bezeichnen?“¹⁴

Der Weise lebt, so heißt es im vorangehenden Abschnitt, unbeeindruckt von den kleinen und großen Sorgen, unter denen die Menschen gemeinhin leiden. Deshalb stellt Huizi¹⁵ die Frage, ob man so eine Person denn überhaupt als einen Menschen bezeichnen könne. Die überraschende Antwort des Zhuangzi lautet, dass das Dao ihm sein Gesicht, vielleicht im Sinne von „Individualität“, und der Himmel ihm seinen Leib, also seine physische Existenz, gegeben habe. Und wer damit ausgestattet sein, der müsse als Mensch bezeichnet werden.

In unserem Zusammenhang ist relevant, dass das Dao hier in der Funktion eines Schöpfers erscheint, wobei es sich nicht freilich nicht um einen personifizierten Schöpfer

¹² *hun* 混

¹³ Nach dem Kommentar des Heshang Gong 河上公, der das hier verwendete Schriftzeichen 寂 („allein“) hier als „stumm“ erklärt. Hachiya (2015), S. 117.

¹⁴ Aumann (2018), S. 81.

¹⁵ Huizi 惠子 war Kanzler des Landes Wei 魏 und ein Vertreter der als „Sophisten“ Ming jia 明名 bezeichneten Schule der klassischen chinesischen Philosophie.

wie in der jüdisch-christlichen Tradition handelt. Auch im Buch *Laozi* wird das Dao an mehreren Stellen als der Ursprung der Seienden genannt, so beispielsweise in Kapitel 42:

Aus dem Dao geht Eines hervor. Aus dem Einen gehen Zwei hervor. Aus Zweien gehen Drei hervor. Aus Dreien gehen die zehntausend Dinge hervor.¹⁶

Die Textstelle hat etwas geheimnisvoll Raunendes und ist weder leicht zu verstehen noch leicht zu übersetzen. Sie sei unserem Zusammenhang lediglich als Beispiel dafür angeführt, wie das Dao in den Texten als *prima causa* fungiert. Ähnlich auch in Kapitel 52 des gleichen Textes:

Alle Dinge haben einen Anfang. Diesen nenne ich die Mutter aller Dinge. Wer die Mutter [aller Dinge] erkannt hat, der kennt auch ihre Kinder [und ihr eigentliches Wesen]. Wer die Kinder [das eigentliche Wesen aller Dinge] erkannt hat, der bewahrt sich [die Verbindung] zur Mutter und es gibt [für ihn] sein ganzes Leben lang keine Sorge mehr.¹⁷

In den Dingen der Welt ist das hier weiblich bestimmte Dao indirekt erfahrbar. Die daoistische Ethik fußt auf dieser Grundlage: Entscheidend ist, wie sich der Mensch zur Erfahrung des Dao in der Welt verhält. Mit den Interaktionen zwischen dem Dao und dem Menschen, beschäftigen sich die folgenden Textstellen.

2.3 Das Dao als Richtschnur

Wie soll sich der Mensch nun zu den Dingen der Welt, in denen er die Wirkung des Dao erfährt, verhalten? Die untersuchten Texte bleiben in dieser Hinsicht vage, zwar finden sich Formulierungen wie in Kapitel 6, Abschnitt 2 des *Zhuangzi*:

„Für die Menschen ist [der Weise] ein Vorbild; umso mehr [sollte] das [Dao], mit dem alle Dinge verbunden sind und vom dem aller Wandel abhängt [den Menschen ein Vorbild sein].“¹⁸

¹⁶ Hachiya (2015), S. 202 ff.

¹⁷ Hachiya (2015), S. 238 ff.

¹⁸ Aumann (2018), S. 87 f.

Oder an anderer Stelle (ebd. Abschnitt 4) heißt es: „Ich habe das Dao vernommen.“¹⁹ Was die Verfasser der Texte aber konkret unter einer daoistischen Lebensführung verstanden, bleibt zumeist nur angedeutet und wird nur mittelbar erkennbar. Vielfach werden dabei die anderen philosophischen Strömungen der Zeit zum Vergleich herangezogen, und diesen philosophischen Systemen werden die Anschauungen der Daoisten dann gegenübergestellt. Besonders häufig betrifft diese Form des Vergleichs den Konfuzianismus. Wenn dabei, wie im folgenden Beispiel, ausgerechnet Yan Hui 顏回, ein berühmter Schüler des Konfuzius, als derjenige in Erscheinung tritt, der in der Meditation eine Art mystische Vereinigung mit dem Dao erfährt, dann gipfelt die Kontrastierung in bitterer anti-konfuzianistischer Polemik. Konfuzius wird hier mit seinem Beinamen als Zhong Ni 仲尼 bezeichnet. Im 9. Abschnitt des 6. Kapitels des Buches *Zhuangzi* lesen wir:

Yan Hui sagte: „Ich habe Fortschritte gemacht.“ Zhong Ni sagte: „Was meinst du?“ Yan Hui sagte: „Ich habe Menschlichkeit und Gerechtigkeit vergessen.“ Zhong Ni sagte: „Gut. Aber das ist noch nicht genug.“ An einem anderen Tag kam Yan Hui wieder, um Zhong Ni zu sehen, und sagte: „Ich habe Fortschritte gemacht.“ Zhong Ni sagte: „Was meinst du?“ Yan Hui sagte: „Ich habe Riten und Musik vergessen.“ Zhong Ni sagte: „Gut. Aber das ist noch nicht genug.“ An einem anderen Tag kam Yan Hui wieder, um Zhong Ni zu sehen, und sagte: „Ich habe Fortschritte gemacht.“ Zhong Ni sagte: „Was meinst du?“ Yan Hui sagte: „Ich sitze und vergesse.“ Zhong Ni merkte auf und sagte: „Was bedeutet sitzen und vergessen?“ Yan Hui sagte: „Die Glieder und den Körper fallenlassen, Hören und Sehen entsagen, sich vom Körper lösen, das Bewusstsein aufgeben und sich vereinen mit dem, was alles durchdringt. Das nenne ich sitzen und vergessen.“ Zhong Ni sagte: „Wenn du dich damit vereinigst, hast du keine Vorlieben mehr; wenn du dich verwandelst, hast du keine Beständigkeit mehr. Du bist tatsächlich außergewöhnlich. Ich bitte dich, lass mich dir von nun an [als meinem Lehrer] folgen.“²⁰

„Menschlichkeit“ *ren* 仁 und „Gerechtigkeit“ *yi* 義 sind die Eckpfeiler an denen die

¹⁹ Ebd. S. 89.

²⁰ Aumann (2018), S. 96 f.

konfuzianische Philosophie und Ethik ausgerichtet ist. Der konfuzianische Entwurf eines geordneten Gemeinwesens ist ohne diese Ideale nicht vorstellbar.²¹ Sowohl der Herrscher als auch das Volk, das sich nach konfuzianischer Vorstellung am Verhalten des Herrschers orientiert, handeln im Spannungsfeld zwischen Menschlichkeit und Gerechtigkeit. Ohne Menschlichkeit kann Gesetzestreue zu einem kalten unmenschlichen Legalismus verkommen, und ohne Gerechtigkeit kann Menschlichkeit eine naive und oft parteiiche Form des Wohlwollens bleiben.

Der Ausgangspunkt der „Fortschritte“, von denen Yan Hui seinem Lehrer Konfuzius berichtet, ist nun aber gerade nicht das Hochhalten oder die praktische Umsetzung dieser hehren Prinzipien, sondern gerade das „Vergessen“ *wang* 忘 dieser Ideale. Das musste und muss in frommen konfuzianischen Ohren wie blanker Hohn klingen. Die „Riten“ *li* 禮 und die rituelle „Musik“ *le* 樂 spielen bei der kultischen Vermittlung der von Menschlichkeit und Gerechtigkeit im konfuzianischen Staatswesen ebenfalls eine zentrale Rolle. Doch Yan Hui hat auch diese erzieherischen Maßnahmen hinter sich gelassen.

In letzten Abschnitt gibt diese Textstelle einen der wenigen zeitgenössischen Einblicke in die Praxis daoistischer Meditation, die zu einer Vereinigung mit dem Dao führen soll: Der eigene Leib, die Sinneswahrnehmungen und das Bewusstsein, die unsere individuelle Existenz ausmachen, werden „vergessen“. Der Adept „löst sich“ vom Körper, gibt das Bewusstsein (seiner Individualität?) auf und „vereinigt sich mit dem, was alles durchdringt“²². Aus solchen Schilderungen eine Orientierung für das praktische Leben in der Welt abzuleiten, ist gelinde gesagt schwierig, doch lässt sich vielleicht folgende Tendenz erkennen: Die Daoisten stehen in kritischer Distanz zu den wohltönenden ethischen Idealen, die in den anderen Schulen der klassischen chinesischen Philosophie hochgehalten werden. Sie setzen stattdessen auf die individuelle Kultivierung des Einzelnen, z.B. durch Meditation, aber sicher auch durch Reflexion anhand der zahlreichen daoistischen Texte. Das Ideal, der daoistische Weise, wäre dann ein Mensch, der sich in schwierigen ethischen Fragen frei von einem starren Verhaltenskodex *situativ* und *intuitiv* richtig entscheidet. Dabei empfehlen die Texte der frühen Daoisten Zurückhaltung und Behutsamkeit im Handeln²³.

²¹ Zu den Grundbegriffen des Konfuzianismus vgl. Schleichert (2009), S. 20 ff.

²² 離形去知、同於大通

²³ Der daoistische Begriff dafür lautet „Nicht-Handeln“ *wu wei* 無爲.

3. Das Irrationale in interkultureller Perspektive

Das chinesische Schriftzeichen *dao* 道, dessen substantivische Wortbedeutung als „Weg“ übersetzt werden kann, wird abhängig vom syntaktischen Kontext auch als Verb in der Bedeutung „sprechen“ verwendet. Auf die inhaltliche Ähnlichkeit zum Begriff *logos* in der griechischen Philosophie wurde schon vielfach hingewiesen.²⁴ Dass sich beide philosophischen Traditionen jeweils eines Begriffs bedienen, der die Bedeutung „sagen“ bzw. „Wort“ haben kann, ist zweifellos bemerkenswert. Allerdings ist, wie oben dargelegt, das Dao, zumindest in den hier untersuchten Texten der frühen Daoisten, vor allem eins: unerkennbar und irrational. Während diskursiver Sprachgebrauch auf einer rationalen Grundlage beruht, mit der das Wort *logos* im Deutschen oft in Beziehung gesetzt wird, verweist das Dao vielmehr auf die irrationalen Aspekte der Welterfahrung.

Auch in der abendländischen Philosophie wurde der unerkennbare Urgrund des Seins und sein Verhältnis zu den erkennbaren Dingen der Welt immer wieder thematisiert. Ein besonders einflussreiches Beispiel stellen Platons *ewige Ideen* dar. In der platonischen Philosophie sind sie die Urformen aller Dinge, die jenseits menschlicher Erkenntnisvermögen existieren. Was dem Menschen als die Seienden in der Welt erscheint, vergleicht Platon mit den flüchtigen Schattenbildern realer Dinge und Personen, die ein flackerndes Feuer an die Wand wirft. Strukturell vergleichbar, aber natürlich nicht völlig deckungsgleich damit, ist Kants *Ding an sich*. Kant hat gezeigt, dass die menschliche Wahrnehmung durch die *apriorischen* Kategorien wie Raum, Zeit, Kausalität etc. begrenzt ist. Was der Mensch als die Dinge in der Welt erkennen kann, erscheint ihm stets innerhalb dieser Ordnungsstruktur: Das *Ding an sich* bleibt unerkennbar.

Arthur Schopenhauer spricht mit Bezug auf Platons *Ideen* und Kants *Ding an sich* von den „beiden großen dunklen Paradoxen, der beiden größten Philosophen des Occidents“.²⁵ Der Gegensatz zwischen vernünftigem „Erkennen nach dem Prinzip der Kausalität“ und einer intuitiven, „intimen und leibnahen Art, die Natur von innen zu verstehen“²⁶ hat besonders die Denker der Romantik beschäftigt. Novalis bezeichnet „jene dunkle Lebensmacht, die im Menschen und in der ganzen Natur wirkt“²⁷ als

²⁴ Beispielhaft sei hier auf Steven Burik (2018) verwiesen.

²⁵ Schopenhauer (2017), Bd. I, S. 222.

²⁶ Safranski (2007), S. 116.

²⁷ Ebd.

„Wille“.²⁸ Schopenhauer hat diesen Begriff später aufgenommen und ins Zentrum seines philosophischen Systems gestellt. Er stellt dem Willen den Begriff der „Vorstellung“ gegenüber, als die Art und Weise, wie die Welt dem Menschen erscheine. Dabei folgt er zwar grundsätzlich Kants Kategorienlehre, aber für Schopenhauer ist die Kausalität („der Satz vom Grunde“) die zentrale Erkenntniskategorie. Der Wille *an sich* ist wie das Dao unerkennbar, dunkel, chaotisch und stumm.

Doch gerade so wie das Dao die „Mutter aller Dinge“ ist, so beschreibt auch Schopenhauer den Willen als den Ursprung alles Seins. Den Prozess, in dem die Seienden stufenweise aus dem Willen hervorgehen und infolgedessen zu Objekten der menschlichen Wahrnehmung werden können, bezeichnet er als „Objektivierung des Willens“.²⁹ Eine große Besonderheit seines Denkens ist, dass er im Unterschied zu Platon oder Kant Ausnahmen von der Unerkennbarkeit des Irrationalen zulässt, nämlich Situationen, in denen der Wille, bzw. das Ding an sich unmittelbar erkannt werden kann. In §34 des dritten Buches von *Die Welt als Wille und Vorstellung* lesen wir:

Wenn man, durch die Kraft des Geistes gehoben, die gewöhnliche Betrachtungsart der Dinge fahren lässt, [...] nicht mehr das Wo, das Wann, das Warum und das Wozu an den Dinge betrachtet; sondern einzig und allein das Was; [...] die ganze Macht seines Geistes der Anschauung hingiebt, sich ganz in diese versenkt und das ganze Bewußtseyn ausfüllen lässt durch die ruhige Kontemplation des gerade gegenwärtigen natürlichen Gegenstandes, [...] indem man [...] sich gänzlich in diesem Gegenstand *v e r l i e r t*, [...] dann ist, was also erkannt wird, nicht mehr das einzelne Ding als solches; sondern es ist die *I d e e*, die ewige Form, die unmittelbare Objektivität des Willens [...].³⁰

Schopenhauer verweist im weiteren Verlauf seiner Schrift auf die Rolle der Kunst und insbesondere der Musik (§52), die dem Menschen solche Erfahrungen der Entgrenzung besonders zugänglich machen könne. Die vorliegende Textstelle zeigt jedoch, dass das die daoistische Meditationspraxis des „Sitzens und Vergessens“, die wir oben bei

²⁸ Zu inhaltlichen Entsprechungen zwischen der deutschen Romantik und der chinesischen Natur- und Landschaftslyrik vgl. Linck (2022), S. 48 ff.

²⁹ Schopenhauer (2017), Bd. I, S. 137 ff.

³⁰ Ebd., S. 231 ff.

Konfuzius' Schüler Yang Hui kennen gelernt haben, Entsprechungen in der europäischen Philosophie findet, beispielsweise in der vom romantischen Denken beeinflussten Philosophie Arthur Schopenhauers.

Literatur

Aumann, Oliver 2018. *Das Buch Zhuangzi – Die Inneren Kapitel*. Freiburg: Verlag Karl Alber.

Burik, Steven 2018. „Logos and Dao Revisited.“ In: *Philosophy East and West*. Volume 68, Number 1. University of Hawai'i Press.

Hachiya Kunio 蜂屋邦夫 2015. *Rōshi* 老子. Iwanami-bunko (¹2008).

Ikeda, Tomohisa 池田知久 2014. *Sōji* 莊子 (2 Bd.). Kōdansha-gakujutsu-bunko.

Linck, Gudula 2022. *Inmitten von Qi – Phänomenologie des Naturerlebens*. Baden-Baden: Verlag Karl Alber.

Safranski, Rüdiger 2007. *Romantik – Eine deutsche Affäre*. München: Carl Hanser Verlag.

Schleichert, Hubert u. Roetz, Heiner 2009. *Klassische chinesische Philosophie – Eine Einführung*. Frankfurt am Main: Klostermann (¹1980).

Schopenhauer, Arthur 2017. Züricher Ausgabe – Werke in zehn Bänden. Zürich: Diogenes (¹1977).