



## CHUANG TZU

*Gehe Seite an Seite mit Sonne und Mond,  
Durchstreife Raum und Zeit.  
Spiele ihre harmonischen Konjunktionen nach,  
Halte dich fern von ihren Erschütterungen.  
Voneinander abhängig, lasst uns einander ehren.  
Gewöhnliche Menschen sind unruhig und aufgereg,  
der Weise ist träge und faul.  
Seid ausgerichtet auf unzählige Jahre,  
in Einheit, Ganzheit, Einfachheit.  
Alle unzähligen Dinge sind, wie sie sind,  
und als das, was sie sind, bilden sie die Gesamtheit.*

CHUANG TZU

*Mache deinen Willen eins. Höre nicht mit deinen Ohren, höre mit  
deinem Geist. Höre nicht mit deinem Geist, sondern mit deinem Ch'i.*

CHUANG TZU

Während Mencius den Lehren des Konfuzius die philosophischen Grundlagen gab, die sie über Jahrhunderte hinweg beibehielten, spürten die taoistischen Denker dieselben spirituellen, moralischen und politischen Kräfte, die auch die Anhänger des Konfuzius beeinflussten. Im Gegensatz zu den Konfuzianern und Mohisten, die sich als privilegierte Teilnehmer an Traditionen sahen, die definiert, bewahrt und sorgfältig an nachfolgende Generationen weitergegeben werden mussten, bildeten die Taoisten weniger eine Tradition als vielmehr eine Ansammlung von Standpunkten, die sich im Großen und Ganzen durch eine Ablehnung sozialer Konformität und eine Bejahung der Spontaneität auszeichneten, die aus Einsicht und Meditation entstand. Mencius versuchte, den Kern der menschlichen Natur zu ergründen und die Grundlage für weises Handeln darzulegen. Die Taoisten stellten klar definierte Vorstellungen von der menschlichen Natur, der sozialen Ordnung und dem Sinn des Lebens in Frage. Sie mobilisierten alle Kräfte des dialektischen Denkens, um grundlegende Schwächen im rationalen Konventionalismus der Legalisten und in der sozialen Korrektheit der Konfuzianer aufzudecken, und sie blieben skeptisch gegenüber den Verallgemeinerungen der Mohisten in Bezug auf den Menschen und die Gesellschaft. Was Mencius für die konfuzianische Tradition leistete, leistete Chuang Tzu für das taoistische Denken, und so wie Mencius nach Konfuzius als „der zweite Weise“ bezeichnet wurde, könnte Chuang Tzu als der zweite Begründer der taoistischen Tradition bezeichnet werden.

Paradoxerweise ist aufgrund seines Ausdrucksstils mehr über den Charakter und das Temperament von Chuang Tzu bekannt als über jeden anderen alten chinesischen Philosophen. Über sein Leben ist jedoch noch weniger bekannt als die spärlichen Details, die Aufschluss über das Leben seiner Vorgänger geben. Ssu-ma Ch'ien berichtet in seinen berühmten „Historischen Aufzeichnungen“, dass Chuang Tzu ein Zeitgenosse von König Hui von Liang und König Hsuan von Ch'i war, was zusammen mit einigen zusätzlichen indirekten Hinweisen darauf hindeutet, dass Chuang Tzu von etwa 369 bis 286 v. Chr. lebte. Er wurde als Chuang Chou geboren, und seine frei fließenden Debatten mit Anhängern verschiedener Schulen deuten darauf hin, dass er ein Mann mit breitem Wissen und scharfsinniger Einsicht war. Er verband einen vernichtenden Sinn für Humor mit einer bedingungslosen Furchtlosigkeit gegenüber allen und allem, und er diskutierte lebhaft wichtige Themen mit jedem, der ihn um Rat fragen oder mit ihm diskutieren wollte. Er wurde im Staat Meng (in der heutigen Provinz Honan) geboren und war für kurze Zeit Beamter in Ch'i-yuan, dem Lackgarten, der möglicherweise ein Naturschutzgebiet oder Teil des königlichen Palastes war. Er lehnte jedoch das öffentliche Leben entschieden ab und zog sich in eine lange Einsamkeit zurück, die nur durch Besuche von Schülern und Anhängern anderer Schulen unterbrochen wurde.

Alle Geschichten über Chuang Tzu stammen aus dem ihm zugeschriebenen Buch und drehen sich um drei Themen. Eine Reihe von Anekdoten zeigen, wie er die Ansprüche von Logik und Rationalität verspottet, immer wenn er mit Hui Shih, einem langjährigen Freund, diskutiert. Andere schildern, wie er Angebote für hohe Ämter und die Beteiligung an öffentlichen Angelegenheiten ablehnt und das Privatleben und seine bescheidenen Freuden bevorzugt. Er kümmerte sich nicht um die Unannehmlichkeiten, die mit Armut einhergehen, und er achtete nicht auf seine Kleidung und sein Aussehen. Er sah sich selbst nicht als unglücklich an, obwohl er bereitwillig zugab, dass er arm war. Eine dritte Gruppe von Geschichten weist auf seine freudige Betrachtung des Todes als Teil des universellen Prozesses der Auflösung und Erneuerung hin. Als er und seine Schüler wussten, dass er sich dem Ende seines Lebens näherte, begannen sie, Pläne für eine Beerdigung und Bestattung zu besprechen, die einem Weisen angemessen waren. Chuang Tzu schaltete sich ein und sagte, er brauche keine Zeremonien oder Utensilien, denn die Natur würde seinen inneren und äußeren Sarg bilden, Sonne und Mond seine Jaderinge, die Sterne und Planeten seinen Schmuck, und die gesamte Schöpfung würde ihm Opfer darbringen und ihn begleiten. Seine Schüler waren schockiert und äußerten die Befürchtung, dass Krähen und Bussarde seinen Körper fressen würden, wenn er unter freiem Himmel aufgebahrt würde. Chuang Tzu antwortete schmunzelnd:

Über der Erde werden Krähen und Milane mich verschlingen. Unter der Erde werden Würmer und Ameisen dasselbe tun. Was ist das für ein Vorurteil, dass ihr von den einen nehmen wollt, um es den anderen zu geben?

Chuang Tzu verfasste keine systematischen Abhandlungen, aber er notierte manchmal Fragmente von Diskussionen, die einen wichtigen Aspekt seines Denkens veranschaulichten. Seine Schüler taten offenbar dasselbe, und so entstand eine Sammlung von Schriftrollen, die aus miteinander verbundenen Bambusstreifen bestanden.

Liu Hsiang (77-76 v. Chr.) überarbeitete sie für die kaiserliche Bibliothek der Han-Dynastie, und sein Werk umfasste zweiundfünfzig Kapitel. Schließlich fasste Kuo Hsiang (gest. 312 n. Chr.) dieses Werk zu einem Band mit dreiunddreißig Kapiteln zusammen, und dies ist der Text, der als *Chuang Tzu* bekannt ist. Er ist traditionell in drei Teile gegliedert, von denen nur einer von Chuang Tzu verfasst wurde. Dies ist der erste Teil, bekannt als die Inneren Kapitel, sieben Abschnitte, die sich durch einen einheitlichen Stil und eine konsistente Thematik auszeichnen. Der zweite Teil, die Äußeren Kapitel, ist eine Sammlung von fünfzehn Essays zu miteinander verbundenen Themen, von denen einige den Geist von Chuang Tzus Denken widerspiegeln, während andere die Lehren anderer taoistischer Standpunkte zu verkörpern scheinen. Die elf „Gemischten Kapitel“, die das Werk abschließen, sind eine Sammlung aus zusammenhanglosen Fragmenten, von denen einige möglicherweise von Chuang Tzu stammen, einige Essays der nicht-taoistischen Schule von Yang

Chu und eine kurze Darstellung von Philosophen, die vor Chuang Tzu lebten.

Wie die inneren Kapitel deutlich machen, gründete Chuang Tzu sein Denken auf einem architektonischen Prinzip: der Relativität aller Erfahrungen, die die Einheit der unsichtbaren und sichtbaren Natur dichotomisiert und fragmentiert.

Einmal träumte ich, Chuang Chou, ich sei ein Schmetterling und glücklich wie ein Schmetterling. Ich war mir bewusst, dass ich mit mir selbst sehr zufrieden war, aber ich wusste nicht, dass ich Chou war. Plötzlich erwachte ich und da war ich, sichtbar Chou. Ich weiß nicht, ob es Chou war, der träumte, er sei ein Schmetterling, oder der Schmetterling, der träumte, er sei Chou. Zwischen Chou und dem Schmetterling muss es einen Unterschied geben. Dies wird als die Verwandlung der Dinge bezeichnet.

Chuang Tzus Ablehnung von Systemen und Konventionen war kein Angriff auf den Verstand oder die Sozialität, sondern auf die Tendenz, eine bestimmte Perspektive – repräsentiert einerseits durch philosophische Vorannahmen und andererseits durch Rituale und Zeremonien – einzunehmen und zu verabsolutieren. Für ihn birgt systematisches Denken die Gefahr, eine vorläufige Sichtweise zu einem festen Dogma zu verfestigen. Wenn er vom Tao, dem Weg, sprach, verwendete er Wörter wie „flüchtig“ und sogar „Nichts“, um dessen schwer fassbare Natur zu beschreiben.

Wie alle klassischen chinesischen Philosophen glaubte Chuang Tzu, dass das aktivierende Prinzip aller Dinge – die Bewegung des Himmelsgewölbes, das Wachstum der Pflanzen, das Schlagen des Herzens, das Wellen des Ozeans – *ch'i* ist, Atem oder Energie. Der Begriff bedeutete ursprünglich „Luft“ und hatte in sehr alten Zeiten die Bedeutung „die Energie des Universums“ angenommen. Im menschlichen Körper ist es der Atem, aber im Menschen als Ganzes ist es der Geist. *Ch'i* kann auch als materielle Kraft verstanden werden, und in seinem trägen Zustand ist es Materie. Insbesondere für Chuang Tzu ist *Ch'i* die Essenz von Himmel und Erde. „Die zehntausend Dinge“, sagte er, „sind in Wahrheit eins ... Alle Dinge in der Welt sind von einem einzigen *Ch'i* durchdrungen.“ In gewisser Weise hat *Ch'i* fast dieselbe Bedeutung wie das Sanskrit-Wort *Prana*. In einem anderen Sinne ähnelt der Begriff der „Luft“ von Anaximenes, der behauptete, dass Luft der Ursprung aller Dinge ist, die durch Verdichtung und Verdünnung entstehen und sich verwandeln, das *Arche* oder erste Prinzip der Dinge.

Chuang Tzu veranschaulichte die Wirkungsweise von *Ch'i* anhand einer Geschichte über Tzu-ch'i von Nan-kuo. Als er nach Veränderung und Unveränderlichkeit gefragt wurde, sagte Tzu-ch'i:

Du hörst die Pfeifen der Menschen, nicht wahr, aber noch nicht die Pfeifen der Erde, die Pfeifen der Erde, aber noch nicht die Pfeifen des Himmels? ...

Dieser riesige Erdklumpen bläst einen Atemzug aus, der „Wind“ genannt wird. Es wäre besser, wenn er niemals aufkommen würde, denn wann immer er aufkommt, brechen zehntausend hohle Stellen heulend hervor, und sag mir nicht, dass du noch nie gehört hast, wie der Lärm anschwillt. Die Vertiefungen in den Bergwäldern, die Höhlen, die große Bäume mit einem Umfang von hundert Spannen umgeben, sind wie Nasenlöcher, wie Mäuler und Ohren, wie Augenhöhlen, wie Schalen und Mörser, wie Teiche und Pfützen. Hupend, zischend, schnüffelnd, saugend, murmelnd, stöhnend, pfeifend, klagend singen die Winde vor uns „Aaah!“, die Winde hinter uns antworten „Eeeh!“, die Brisen stimmen einen kleinen Chor an, der Wirbelwind einen mächtigen Chor. Wenn der Sturm vorbei ist, leeren sich alle Höhlen, und sagen Sie mir nicht, Sie hätten noch nie gesehen, wie das Zittern nachlässt und sich legt.

Tzu-ch'i's Fragesteller antwortete, dass die Pfeifen der Erde die Hohlräume seien und die Pfeifen der Menschen Reihen von Röhren, aber er fragte sich, was mit den Pfeifen des Himmels sei. Tzu-ch'i antwortete:

Wer ist es, der die Myriaden ausbläst, die niemals gleich sind, der sie in ihrem Selbstende versiegelt, in ihrer Selbstwahl die Kraft in sie treibt?

Der Himmel dreht Kreise, ja!  
Die Erde sitzt fest, ja!  
Sonne und Mond wetteifern um einen Platz, ja!  
Wem gehört der Bogen, der sie abschießt?  
Wem gehört das Netz, das sie hält?  
Wer sitzt untätig da und gibt  
ihnen den Stoß, der sie aussendet?

Die lebenswichtige Fluidität von *ch'i* zeigt sich in der gesamten Natur als universelle Auflösung und unaufhörliche Neugestaltung und in einzelnen Objekten als *te*, Kraft oder Tugend. *Te* ist Tugend im Sinne des Wortes, wie es in Ausdrücken wie „Die Tugend von Aspirin ist es, Schmerzen zu lindern“ vorkommt, und ähnelt dem Sanskrit-Begriff *dharma*, wie er in Aussagen wie „Das *dharma* des Feuers ist es, zu brennen“ vorkommt. Im Menschen ist *Te* das, was, wenn es gepflegt wird, einen Menschen befähigt, dem Tao, dem Weg, zu folgen. Für Chuang Tzu kommt die Grundlegendheit von *Chi'i* am besten in einem Individuum als Spontaneität zum Ausdruck, die unvermeidlich ist. Diese Spontaneität ist keine impulsive Reaktion auf bestimmte Umstände, sondern eine sorgfältig kultivierte Freiheit von der negativen Unterdrückung durch Regeln, Rituale und Konventionen des Denkens und Handelns. Es handelt sich nicht um eine Gewohnheit, die einen an routinemäßige Denkweisen und Handlungsketten bindet, sondern um eine Fertigkeit, die etwas richtig macht. Im *Chuang Tzu* wurde ein Zimmermann von Herzog Huan gefragt, wie er ein Rad aus Holz schnitzt. Der Zimmermann antwortete:

Wenn ich ein Rad schnitze, rutscht es bei zu langsamen Schlägen und greift nicht; bei zu schnellen Schlägen verklemmt es sich und bleibt im Holz hängen. Nicht zu langsam und nicht zu schnell. Ich spüre es in der Hand und reagiere aus dem Herzen; die Zunge kann es nicht in Worte fassen: Es gibt irgendwo eine Kunstfertigkeit darin, die ich meinem Sohn nicht vermitteln kann und die mein Sohn nicht von mir lernen kann.

Diese Kunstfertigkeit ist der ungehinderte Fluss von *ch'i* und das Geheimnis von *te*. Sie muss kultiviert werden, aber man kann sie weder in Worte fassen noch in einer Technik festhalten. Sie kann nicht erzwungen werden. Als ein Schwimmer gefragt wurde, wie er sich in einem Strudel über Wasser halten könne, antwortete er: „Ich gehe mit der Strömung hinein und komme mit der Strömung wieder heraus. Ich folge dem Weg des Wassers und zwingen ihm nicht meinen Egoismus auf.“ Während der Verstand versucht ist, Dinge zu benennen, zu formulieren und zu kategorisieren, wies Chuang Tzu gerade auf diese Spontaneität oder Kunstfertigkeit hin, die sich dem Denken entzieht, aber die ganze Natur eines Menschen einbezieht. Er interessierte sich weniger für Formen und Formeln als für die Zwischenräume in den Dingen, was an Patanjalis Aufmerksamkeit für die Räume zwischen den mentalen Eindrücken erinnert. Dort, so dachten beide, lag das Tor zum Wirklichen.

Was den Menschen betrifft, der einen wahren Kurs zwischen Himmel und Erde fährt, mit den Veränderungen der sechs Energien als seinem Wagen, um ins Unendliche zu reisen, gibt es etwas, auf das er sich verlässt?

Chuang Tzus Betonung der gelehrten Spontaneität spiegelt sich in seiner häufigen Verwendung von *yu*, „streifen“, „wandern“, wider, insbesondere in Verbindung mit Denken und Leben. Aber sein „Wandern ohne Ziel“ – der Titel des ersten Kapitels des *Chuang Tzu* – war nicht zwecklos. Er lehnte die erfundenen Zwecke und künstlichen Ziele der sogenannten rationalen Menschen ab, weil er der Meinung war, dass sie im Widerspruch zu *ming*, dem Dekret des Himmels, standen. Mencius brachte Mensch und Himmel zusammen, indem er lehrte, dass jeder Mensch sein „*ming*“ hat und dass der Himmel denen, die seinem Willen gehorchen oder sich ihm widersetzen, Gutes oder Böses

zukommen lässt. Chuang Tzu, dessen Misstrauen gegenüber Dichotomien ihn dazu veranlasste, alle Unterscheidungen anzuzweifeln, versuchte, jede Kluft zwischen Himmel und Mensch zu beseitigen. Selbst der mentale Versuch, nach dem Willen des Himmels zu leben, so dachte er, erfordert so viel Rationalisierung, dass man unweigerlich seine eigenen Bemühungen behindert. Den Willen des Himmels zu begreifen bedeutet, ihn von sich selbst zu trennen. Dann bemüht man sich, Prinzipien zu formulieren, die den Willen des Himmels verkörpern, gefolgt von einer noch riskanteren Anstrengung, Verhaltensregeln festzulegen und schließlich Techniken für ihre Anwendung auf bestimmte Umstände zu entwickeln. Das charakteristische Merkmal des Menschen ist laut Chuang Tzu die Neigung, Urteile zu fällen, *shih* und *fei*, richtig und falsch (wörtlich eher „das ist es“ und „das ist es nicht“), und diese Ausdrücke verbergen Vorlieben und Abneigungen, Anziehungskräfte und Abstoßungen. Ein Mensch, der Sklave seiner Vorlieben und Abneigungen ist, kann den spontanen Lauf des Himmels nicht begreifen und schafft stattdessen einen ausgeklügelten Überbau aus Unterscheidungen und Dichotomien, der ein grundlegendes Unverständnis des Himmels verbirgt. Als er diesen Punkt einmal Hui Shih erklärte, fragte der Sophist: „Kann ein Mensch wirklich ohne die wesentlichen Eigenschaften eines Menschen sein?“

„Das kann er“, versicherte ihm Chuang Tzu.

„Wenn ein Mensch ohne die wesentlichen Eigenschaften eines Menschen ist“, beharrte Hui Shih, „wie können wir ihn dann einen Menschen nennen?“

„Der Weg gibt ihm die Gestalt, und der Himmel gibt ihm die Form, wie können wir ihn dann nicht einen Menschen nennen?“

„Aber da wir ihn einen Menschen nennen, wie kann er dann ohne die wesentlichen Eigenschaften eines Menschen sein?“

„Mit ‚shih, fei‘ meine ich ‚die wesentlichen Eigenschaften eines Menschen‘. Mit ‚ohne die wesentlichen Eigenschaften‘ meine ich, dass der Mensch sich innerlich nicht durch Vorlieben und Abneigungen verletzt und dass er stets dem Spontanen folgt und dem Prozess des Lebens nichts hinzufügt.“

Chuang Tzu verdeutlichte die volle Tragweite einer solchen Sichtweise, indem er den Weisen beschrieb:

Da der Weise nicht plant, wozu braucht er dann Wissen? Da er nichts zerhackt, wozu braucht er dann Leim? Da er nichts verliert, wozu braucht er dann Rückzahlungen? Da er Dinge nicht als Waren behandelt, wozu braucht er dann Handel? Diese vier Dinge kauft er auf dem Markt des Himmels. ... Unbeschreiblich weit ist der Himmel in ihm, den er in Einsamkeit vollendet.

Chuang Tzu glaubte, dass jeder Mensch mit Eigenschaften geboren wird, die allen Menschen gemeinsam sind, und dass man deshalb andere verstehen kann. Was jedoch im Leben eines Menschen den Unterschied ausmacht, ist die Pflege des *te* in sich selbst. Negativ ausgedrückt bedeutet dies, jede Form von Egoismus und Selbstsucht aus den eigenen Handlungen zu entfernen, da diese nicht Teil des Himmels sein können, der alle Menschen ohne Vorbehalt umfasst. Positiv ausgedrückt bedeutet dies, aufzuhören, Intrigen zu schmieden, Pläne zu schmieden und den Himmel zu hinterfragen. Chuang Tzu vertritt nicht die Ansicht, dass man passiv werden oder sich gedankenlos dem Himmel hingeben sollte. Vielmehr ist die Unterscheidung zwischen Himmel und Mensch fragwürdig, da der Himmel im Menschen ist und sich als *te* ausdrückt. Mehr noch, er fragte: „Woher weiß ich, dass der Handelnde, den ich ‚Himmel‘ nenne, nicht der Mensch ist? Woher weiß ich, dass der Handelnde, den ich ‚Mensch‘ nenne, nicht der Himmel ist?“

Was ist für Chuang Tzu der Himmel? Obwohl er häufig das Wort *t'ien* („Himmel“) verwendete, das in der Chou-Dynastie bevorzugt wurde, sprach er manchmal auch von *ti* („Gott“), dem älteren Begriff, der in der alten Shang-Dynastie vorherrschte. Er lehnte die Vorstellung von *ti*, dem Göttlichen, als einer Person oder einem Akteur, dem persönliche Eigenschaften zugeschrieben werden könnten, entschieden ab, ebenso wie die Vorstellung einer unpersönlichen Ursache. Erneut

stellte er den Wert der Dichotomie in Frage und fühlte sich frei, sich so auszudrücken, wie es dem Kontext entsprach. Die höchsten Kräfte sind seiner Meinung nach unergründlich oder „shen“, dämonisch. Anstatt vorzugeben, sie zu verstehen, sollte man sie durch sich hindurchfließen lassen. Befreie das denkende Herz von Verwirrungen, und eine Infusion von „shen“ wird dich über deine begrenzten Vorstellungen erheben. Dann wirst du ein spontaner, dämonischer Mensch, aktiv und doch selbstlos, der ganz natürlich auf die große Strömung des Himmels eingestimmt ist.

Die wahren Menschen der alten Zeit nutzten das, was dem Himmel gehört, um abzuwarten, was kommt, und ließen den Menschen nicht in den Himmel eindringen. Die wahren Menschen der alten Zeit nutzten das Auge, um das Auge zu betrachten, das Ohr, um das Ohr zu betrachten, das Herz, um das Herz wiederzufinden. Solche Menschen waren, wenn sie ausgeglichen waren, der Zimmermannsschnur treu, und wenn sie sich veränderten, blieben sie auf Kurs. Daher waren sie eins mit dem, was sie mochten, und eins mit dem, was sie nicht mochten, eins, wenn sie eins waren, und eins, wenn sie nicht eins waren. Wenn sie eins waren, gehörten sie zur Partei des Himmels, wenn sie nicht eins waren, gehörten sie zur Partei der Menschen. Jemand, in dem weder der Himmel noch der Mensch über den anderen siegt, das ist es, was mit „wahrer Mensch“ gemeint ist.

Nach dem *Chuang Tzu* war Hui Shih ein Sophist, da er sich daran erfreute, eine Reihe von sprachlichen Paradoxien aufzustellen – wie „gleichzeitig mit dem Leben stirbt ein Ding“ –, die zeigten, dass Dichotomien zu Selbstwidersprüchen führen. Für ihn führt eine solche Argumentation unweigerlich zu einer moralischen Schlussfolgerung: „Lass deine Liebe sich auf alle unzähligen Dinge ausbreiten, Himmel und Erde sind eine Einheit.“ Chuang Tzu empfand diese logische Schwierigkeit als so gravierend, dass er die Wirksamkeit des Denkens anzweifelte. Wenn logische Aussagen zu Widersprüchen führen können und wenn aus einem Widerspruch alles Mögliche abgeleitet werden kann, dann sind Logik und die darauf basierende Rationalität praktisch wertlos. Chuang Tzu akzeptierte Hui Shihs moralische Schlussfolgerung, aber nicht, weil sie sich aus einer Reihe logischer Schritte ergab. Vielmehr bekräftigte er die ultimative unaussprechliche Einheit aller Dinge als mystische Erkenntnis und leitete daraus moralische Korrelate ab. Er sah in den Widersprüchen, die dem sophistischen Diskurs innewohnten, einen Beweis für die Relativität aller Perspektiven. Wo es unterschiedliche Perspektiven gibt, wie es immer bei Wesen der Fall ist, die nicht über die mystische Einsicht des Weisen verfügen, ist Logik nur innerhalb einer gemeinsamen Perspektive erfolgreich, kann aber niemals rivalisierende Perspektiven erhellen.

Daher lehnte Chuang Tzu *pien*, die Auseinandersetzung, als Verschwendung von Mühe ab und bevorzugte *lun*, das Sortieren, bei dem alles an seinen richtigen Platz kommt. Dieser Prozess kann zwar von gegenseitigen Diskussionen und dem Austausch relativer Einsichten profitieren, ist aber im Wesentlichen eine Wendung nach innen – wo *t'ien*, *tao* und *te* zu finden sind – und eine Korrektur des eigenen Verständnisses. Dieser Prozess bewertet oder klassifiziert in der Weise, wie ein Apfelsortierer Äpfel in erstklassig, gut, durchschnittlich und inakzeptabel einstuft, aber er urteilt nicht über irgendetwas (da in dieser Analogie jede Apfelsorte einen Nutzen hat). Er deutete die Subtilität des Prozesses an, als er sagte:

Was außerhalb des Kosmos liegt, lokalisiert der Weise als dort vorhanden, sortiert es aber nicht aus. Was innerhalb des Kosmos liegt, sortiert der Weise aus, bewertet es aber nicht. Die Aufzeichnungen der früheren Könige in den Annalen der aufeinanderfolgenden Regierungszeiten bewertet der Weise, aber er streitet nicht über Alternativen.

Der Zweck dieser Tätigkeit ist es, größtmögliche Klarheit im Herzen, der Denkfähigkeit, herbeizuführen. Die Pseudospontaneität des Impulses und die Sklaverei der Leidenschaften trüben das Herz und verzerren die Wahrnehmung und das Bewusstsein so sehr, dass man dem Tao nicht folgen kann. Die Spontaneität des klaren Herzens verschmilzt das „Ist“ der Umstände mit dem „Soll“ des Handelns.

Chuang Tzu versuchte nicht, das „Soll“ aus dem „Ist“ abzuleiten. Vielmehr spiegelt sich seine mystische Erkenntnis der Einheit aller Dinge, die den Ausgangspunkt von Lao Tzus *Tao Te Ching* widerspiegelt, in der Sortierung der Dinge wider. Mit anderen Worten: Wo das Herz klar ist, spiegelt

sich die ultimative Einheit als Übereinstimmung von „Ist“ und „Soll“, von Tatsache und Wert, von Umständen und Imperativ wider. Der Weise steht nicht über der Moral, auch wenn er viele Konventionen ablehnen mag, die als Moral gelten. Der Weise ist so spontan moralisch, dass er, wenn er eine Reihe von Bedingungen sieht, weiß, wie er unfehlbar reagieren muss. Seine Worte und Taten sind eins mit dem Lauf des Himmels, eine so vollkommene Manifestation von *te*, dass sie mit der dichotomen Sprache des gewöhnlichen moralischen Diskurses nicht angemessen beschrieben werden können. „Der vollkommenste Mensch“, lehrte Chuang Tzu, „benutzt das Herz wie einen Spiegel; er begleitet die Dinge nicht auf ihrem Weg und heißt sie nicht willkommen, wenn sie kommen: Er reagiert, aber er speichert nichts.“ Selbst wenn er den Weg, das Tao, beschreitet, ist es, als würde der Weise nichts tun. Da der Weg jenseits aller Unterscheidungen liegt, nannte Chuang Tzu ihn dünn, unsichtbar, gar nichts, aber dies ist die Unsichtbarkeit eines perfekten Spiegels, der die Aufmerksamkeit nur auf das lenkt, was reflektiert wird.

Chuang Tzu freute sich über die Tatsache des Todes, nicht weil er das Leben nicht mochte oder es für böse hielt, sondern weil er den Tod als einen wesentlichen Teil des Prozesses der universellen Auflösung sah, der auch der Prozess der unaufhörlichen Neuschöpfung ist. Als ein Freund zu Chuang Tzu kam, um ihn nach dem Tod seiner Frau zu trösten, war er entsetzt, als er Chuang Tzu dabei vorfand, wie er auf eine Schale schlug und sang. Auf die Frage, wie er angesichts eines solchen Verlustes so unbeschwert sein könne, antwortete er:

Als sie starb, wie hätte ich da nicht betroffen sein können? Aber als ich darüber nachdachte, erkannte ich, dass sie am Anfang ursprünglich leblos gewesen war. Mehr noch, sie war ursprünglich formlos gewesen. Mehr noch, sie hatte ursprünglich keinerlei Substanz. Das Chaos verwandelte sich in Substanz, und die Substanz nahm Gestalt an, und dann erfuhr die Gestalt eine Veränderung und wurde lebendig. Jetzt hat sie sich durch den Tod erneut verändert. Es ist wie der Wechsel der vier Jahreszeiten, Frühling, Sommer, Herbst, Winter. Während sie im Universum schläft, würde ich mich als unwissend in Bezug auf *ming* erweisen, wenn ich weinen und klagen würde.

Wie der Ausdruck schon sagt, gibt es keinen Triumph über die universelle Auflösung, aber es gibt einen Sieg über den Tod. Der Tod ist das Ende des Selbstbewusstseins – des Egos –, das vom trüben Herzen hinterlassen wurde. Wenn der Tod das Ende des Egos ist, dann ist die Befreiung vom Ego die Überwindung des Todes. Es ist die Erkenntnis, dass man immer das ist, was man am Anfang war, und immer sein wird. Und was man ursprünglich war, kann nicht von allem, was ist, getrennt werden, da alles eine transzendente Einheit jenseits der Gegensatzpaare bildet, einschließlich Leben und Tod. Wenn das Herz so klar wie Kristall ist, wenn es das einheitliche Ganze und nicht den Teil widerspiegelt, hat man bereits die Gegensätze transzendiert und seine ursprüngliche Natur wiedererlangt. Man hat Unsterblichkeit im Leben erlangt, die die universelle Auflösung umfasst und dem Tod vollständig entgeht.

Der Beweis dafür, dass man am Anfang festhält, ist die Tatsache, dass man keine Angst hat.

