

EIN BEITRAG  
ZUR KENNTNIS DER CHINESISCHEN PHILOSOPHIE

通書。

T'UNG-SÜ DES ÇEU-TSI

mit Cü-hi's Kommentar. Nach dem Sing-li tsing-í  
Chinesisch mit mandschuischer und deutscher Übersetzung und  
Anmerkungen

Herausgegeben von WILHELM GRUBE (Kap. 1—20)

Fortgeführt und beendet von WERNER EICHHORN (Kap. 21—40)

公明第二十一。

*tondo. genggiyen. orin emuci* .. Gerecht [gleichmäßig] und klar.  
Kap. 21.

1. 公於己者公於人。未有不公於己。而能  
公於人也。

*beye de tondongge. niyalma de tondo ombi* .. *beye de tondo akó bime. niyalma de tondo ome muterengge akó* ..  
Wer gerecht<sup>1</sup> [unparteiisch] gegen sich selbst ist, (der ist auch) gerecht gegen andere. Es ist noch niemals vorgekommen, daß einer, der nicht gegen sich selbst gerecht gewesen ist, es vermocht hätte, gegen andere gerecht zu sein.

註。此爲不勝己私。而欲任法以裁物者發。

*Suhengge: ere beyei cisu be* Erläuterung: Dies wird er-

1 Zu 公 vgl. man E. Faber: A systematical digest of the Doctrines of Confucius. S. 19 u. 65 (publicity, disinterestedness). Die Zeichen 公 und 明 geben den Anschluß an Kap. 20. Grube übersetzt das Zeichen 公 mit „gleichmäßig“, gemäß dem Zusammenhang 動直則公. Ich habe im obigen Zusammenhang den Ausdruck „gerecht“ für passender gehalten.

eterakô. bime. kooli de ak-  
dafi jaka be hirgara ursei  
jalin tucibuhengge . .

klärt für<sup>1</sup> diejenigen, welche  
das eigene Privatinteresse nicht  
zu überwinden vermögen und  
doch mittels der Gesetze die  
Dinge entscheiden<sup>2</sup> wollen.

2. 明不至則疑生。明無疑也。謂能疑爲明。  
何啻千里。

genggiyen isinarakô oci, kene-  
hunjerengge banjinambi . .  
genggiyen. kenehunjere ba akô  
. . kenehunjere be genggiyen  
seci. minggan ba giyalabuha  
teile akô . .

Wenn die klare (Einsicht)<sup>3</sup>  
nicht zureicht, dann entsteht  
die Ungewißheit. Klare (Ein-  
sicht) ist, keine Ungewißheit zu  
haben. Wenn man aber meint,  
daß die Fähigkeit zu zweifeln  
[Ungewißheiten od. Probleme  
aufzubringen] klare (Einsicht)  
sei<sup>4</sup>, wie wäre man dann nur  
tausend Meilen (von ihr) ent-  
fernt.

註。此爲不能先覺。而欲以逆詐僥不信  
爲明者發。然明與疑。正相南北。何啻千  
里之不相及乎。

Suhengge: ere neneme ulhime  
muterakô bime. holtombi seme  
tosoro. akdarakô seme bodoro  
be genggiyen obuha ursei jalin

Erläuterung: Dies wird er-  
klärt für diejenigen, die zwar  
nicht vermögen, klar voraus-  
zuschauen<sup>5</sup>, aber dabei, sich

1 此爲 A 者發(明)。Dies wird wegen dem, was A ist, klargelegt.

2 裁 = hirgambi, vgl. 清文彙書 = 裁度之裁。任法以裁物。  
Sie verlassen sich auf die Gesetze, um die Dinge zurechtzuschneiden.

3 Zu 明 v. l. man Gg. v. d. Gabelentz: Thai-kih-thu, S. 65 (die Klarheit).  
A. Forke: Gesch. d. alten chines. Philos., S. 166, 339 (Einsicht, Intelligenz)

4 謂 A 爲 B = Sagen, daß A B sei.

5 先覺 usw. s. Lun-yü XIV, Ch. XXXIII. Legge S. 287. 子曰:  
不逆詐不僥不信抑亦先覺者是賢乎。The Master said: "He  
who does not anticipate attempts to deceive him, nor think beforehand of  
his no being believed, and yet apprehends these things readily (when they  
occur); — is he not a man of superior worth?" s. Meng-tze V, Pt. I, Ch. VII, 5.  
天之生此民也。使先知覺後知。使先覺覺後覺也。予

tucibuhengge . . tuttu seme  
genggiyen. kenehunjerengge.  
tob seme julergi. amargi bak-  
cilaha adali. minggan ba giya-  
labufi ishunde haminarakô teile  
akô . .

(immerfort) gegen Täuschun-  
gen zu wahren und (überall)  
Unglaubwürdiges zu mutma-  
ßen, für klare (Einsicht) zu  
halten, geneigt sind. Aber  
klare (Einsicht) und Ungewiß-  
heit sind gerade einander ent-  
gegengestezt wie Süden und  
Norden. Sie sind doch mehr  
als tausend Meilen von ein-  
ander entfernt!

理性命第二十二。

giyan, banin, hesebun. orin Li<sup>1</sup>, Natur<sup>2</sup> und Schickung<sup>3</sup>.  
juweci . .

1. 厥彰厥微。匪靈弗暨。

tere iletu. tere narhôn be. Diese Erscheinung und dies

天民之先覺者也。Heaven's plan in the production of mankind is  
this:—that they who are first informed should instruct those who are later  
in being informed, and they who first apprehend principles should instruct  
those who are slower to do so. I am one of Heaven's people who have first  
apprehended. (Hier wird 先覺 als ein Terminus benutzt.) Vgl. auch Grube:  
T'ung šu I: S. 40.

1 理. Vgl. dazu Gg. v. d. Gabelentz: Thai-kih-thu S. 21, 40, 60 (Ver-  
nunft, Vernunftmäßigkeit, Vernunftprinzip). Wilh. Grube: T'ung-šu des  
Çeu-tst. I, S. 2 (正 | die rechte Vernunft), S. 8 ( | 之方行 das Wirken der  
Vernunft) S. 22 (die Norm), S. 5, 6 (實 die wahre, reale, reine Vernunft).  
James Legge: The works of Mencius, S. 407 (the principles of our nature).  
R. Wilhelm: I Ging II, S. 198 (性命之理 Ordnungen des inneren Ge-  
setzes und des Schicksals). Ich möchte unter Li etwa die logische (i. S.  
v. Hegel) Weltordnung verstehen. Da Li jedoch ein ganz spezifisch chine-  
sischer Begriff ist, möchte ich ihn ebenso wie z. B. Tao unübersetzt lassen.  
Meine Auff. findet eine Stütze bei Gabelentz: Sing-li-tchin-thsiouan i.  
Zeitschr. f. d. Kunde des Morgenlandes III. Bd, 1840, S. 251 unt.

2 性. Vgl. dazu Gg. v. d. Gabelentz: Thai-kih-thu. S. 20 u. a. m.  
(Natur). Wilh. Grube: T'ung-šu I, S. 5 u. a. m. ( | 命 Natur u. Bestimmung).

3 命. Vgl. dazu R. Wilhelm: I Ging II, S. 224 u. a. u. Gg. v. d.  
Gabelentz: Thai-kih-thu S. 20, 35, 36 u. a. m., wie auch Grube: T'ung-šu I,  
S. 6 (Schicksal, himmlische Bestimmung, Geschick).

*sure waka oci. getukeleme muterakô . .*

Allerfeinste<sup>1</sup>, wenn man nicht geisteserfüllt<sup>2</sup> wäre, könnte man sie nicht klar einsehen.

a) 註。此言理也。陽明陰晦。非人心太極之至靈。孰能明之。

*Suhengge: ere giyan be gisurehengge . . yang genggiyen. in farhôn. niyalmai mujilen i da ten unesi sure waka oci. we genggiyeleme mutembi..*

Erläuterung: Dies behandelt das Li. Was das betrifft, daß das Yang hell und das Yin dunkel ist, wenn das t'ai ki<sup>3</sup> im Menschenherzen nicht im höchsten Maße geisteserfüllt wäre, wer wäre imstande, es klar einzusehen?

b) 集說。朱子曰。厥彰厥微。只是說理。理有大小精粗。如人事中自有難曉底道理。如君仁臣忠父慈子孝。此理甚顯然。若陰陽性命鬼神往來。則不亦微乎。

*Acamjame gisurehengge: ju ze hendume. tere iletu. tere narhôn sehengge. damu giyan be gisurehebi . . giyan de. amba ajigen. narhôn muwa bisirengge. uthai niyalmaibaita i dorgide. ini cisui ulhire de mangga dorô giyan bisire adali . . te bicibe. ejen gosingga. amba tondo. ama jilangga. jui hiyoosunggangge. ere giyan*

Zusammenfassende Besprechung: Chu-tze hat gesagt: Was „diese Erscheinung und dieses Allerfeinste“ angeht, dabei spricht er nur vom Li. Beim Li gibt es groß und klein, fein und grob, wie es im Inneren der menschlichen Geschehnisse aus sich selbst ein schwer einzusehendes Tao u. Li gibt. Was das betrifft,

1 微。A. Forke: Gesch. d. alten chines. Philos. S. 164 (das unendlich Kleine); Gg. v. d. Gabelentz: Thai-kih-thu S. 40/41 (der verborgene Inhalt, occultum arcanum); Grube: T'ung-sü I, S. 20 (der verborgene Inhalt). In Verbindg. mit dem nachfolgenden 顯 zu 微之顯 s. Chung yung, Legge S. 398 u. 431.

2 靈。Gg. v. d. Gabelentz: Thai-kih-thu S. 59 (geisteserfüllt).

3 太極 s. Anm. zum 3. Abschn. dieses Kap.

*umesi iletu . . aikabade in yang. banin hesebun. hutu enduri. genere jiderengge oci. inu narhôn akô semeo . .*

daß ein Fürst menschenfreundlich, ein Beamter loyal, ein Vater gütig und ein Sohn pietätvoll sein soll, dieses Li ist sehr klar. (Aber) wenn da ist Yin und Yang, Natur und Schickung, Geister und Dämonen, Vergehen und Ankommen<sup>1</sup> [Vergangenheit und Zukunft], ist denn das nicht geheimnisvoll?

2. 剛善剛惡。柔亦如之。中焉止矣。

*mangga sain. mangga ehe. uhukun inu ere songko. dulingbade ilimbi . .*

Das „Strenge“<sup>2</sup> ist gut und das „Strenge“ ist schlecht. Mit dem „Milden“<sup>3</sup> ist es ebenso. Wir sollen fest stehen in der Mitte<sup>4</sup>.

註。此言性也。說見第七篇。卽五行之理也。

*Suhengge: ere banin be gisurehengge . . gisun be nadaci fiyelen de tucibuhebi . . uthai sunja feten i giyan inu . .*

Erläuterung: Dies behandelt die Natur. Diese Ausführung ist dargestellt im siebenten Kapitel<sup>2</sup>. Das ist das Li der fünf Erscheinungsformen<sup>3</sup>.

3. 二氣五行。化生萬物。五殊二實。二本則一。是萬爲一。一實萬分。萬一各正小大有定。

1 Zu dem ganzen Abschnitt vgl. man I-king 繫辭上傳 Kap. 4. 仰以觀於天文(彰). 俯以察於地理(微). 是故知幽明之故. (die eingeklammerten Zeichen von mir), s. R. Wilhelm: I Ging II, S. 222.

2 Vgl. W. Grube: T'ung-sü I, S. 35—43 bes. § 2, 4 (剛 das Strenge das Milde). (中 Mittelweg) § 4. 自至其中而止矣.

3 Zu 五行 vgl. man E. v. Zenker: Gesch. d. chines. Philos. II, S. 41/42.

4 Möglich ist doch wohl auch die Auffassung: Sie (剛 u. 柔) stehen fest in der Mitte.

juwe sukduŋ sunja feten. tumen jaka be wembume banjibumbi. sunja encu juwe yargiyan. juwè i fulehe emu . . . tumen. emu de baktambi . . . emu yargiyan i tumen de dendebumbi . . . tumen. emu. meni meni tob ohode. amba ajige toktombi . . .

Die beiden Odem<sup>1</sup> und die fünf Erscheinungsarten erzeugen in (ihrer) Umwandlung die zehntausend Wesenheiten<sup>2</sup>. Die Fünf sind (bloß) Verschiedenheiten<sup>3</sup>, (aber) Realitäten sind (nur) die Zwei<sup>4</sup>, beide in ihrer Wurzel sind Eins. Das bedeutet, das Zehntausendfache ist Eines und Eines läßt sich in Wirklichkeit zehntausendfach teilen. Zehntausendfaches und Eines, jedes an seinem rechten Platze, und groß und klein sind fest bestimmt.

a) 註。此言命也。二氣五行。天之所以賦授萬物而生之者也。自其末以緣本。則五行之異。本二氣之實。二氣之實。又本一理之極。是合萬物而言之。爲一太極而已也。自其本而之末。則一理之實。而萬物分之以爲體。故萬物之中。各有

<sup>1</sup> 二氣 Vgl. Gabelentz: Thai-kih-thu S. 43ff. u. a. (Odem). W. Grube: T'ung-šu I, S. 7 (Materie), aber II, S. 35 (Odem). Mir scheint für diesen Terminus der Ausdruck „Odem“ entsprechend unserem „Schöpfungsodem“ der in den meisten Fällen passende. [Gabelentz übers. dies Zeichen in seinem Sing-li-tchin-thsiouan i. Zeitschr. f. d. Kunde des Morgenlandes Bd. III immer durch „Materie“, wodurch m. E. infolge der Bedeutungsinhalte, die wir diesem Worte zu geben gewohnt sind, der Sinn des chines. Gedankenganges nicht recht herauskommt.]

<sup>2</sup> Vgl. Gabelentz: Thai-kih-thu S. 63. „Denn die zwei Odem und die fünf Elemente erzeugen durch Veränderung alle Dinge.“

<sup>3</sup> 殊 s. Grube: T'ung-šu II, 33 (Differenzieren). 五殊 die Fünf sind verschieden.

<sup>4</sup> 實 s. Grube: T'ung-šu I, 2 (verwirklichte Wahrheit (?), Realität) 二實 die Zwei sind real.

一太極。而小大之物。莫不各有一定之分也。此章十六章意同。

Suhengge: ere hesebun be gisurehengge . . . juwe sukduŋ. sunja feten. abka i tumen jaka de salgabume bufi banjiburengge kai . . . terei dube ci. da be feteme ohode. sunja feten i encu . . . juwe sukduŋ i yargiyan be fulehe obuhabi . . . juwe sukduŋ i yargiyan. geli emu giyan i ten be fulehe obuhabi. ere tumen jaka be acabume gisureci. emu da ten de baktakabi . . . terei da ci. dube de isibume ohode. emu giyan i yargiyan. tumen jaka de dendebufi. beye ohobi . . . tuttu tumen jaka i dorgide. meni meni emu da ten bi . . . amba ajige jaka de. meni meni toktoho teisu akōngge akō kai . . . ere fiyelen. juwan ningguci fiyelen i gōnin adali . . .

Erläuterung: Dies behandelt die Schickung. Die beiden Odem und die fünf Erscheinungsformen sind das, womit der Himmel die zehntausend Wesenheiten begabt und sie belebt hat. Wenn man nun vom Gipfel aus zu der Wurzel hin (der Sache) nachgeht, dann wurzelt die Differenzierung der fünf Erscheinungsformen in der Realität der beiden Odem, und die Realität der beiden Odem wiederum hat als Wurzel die äußerste Grenze (ki) des einen Li. Das heißt nichts anderes, als daß, wenn man zusammenfassend von den zehntausend Wesenheiten spricht<sup>1</sup>, sie nur ein einziges t'ai ki<sup>2</sup> bilden<sup>3</sup>. Wenn man nun von der Wurzel ausgehend (die Sache) bis zum Gipfel (verfolgt), dann bildet

<sup>1</sup> Zu der Wendung 合萬物而言之 vgl. Grube: T'ung-šu I, S. 37, 以 . . . . . 而言也. „Dies ist hinsichtlich . . . . . gesagt.“ Meine Wiedergabe stützt sich auf Gabelentz: Thai-kih-thu S. 57.

<sup>2</sup> 太極 Vgl. v. d. Gabelentz: Thai-kih-thu S. 31. R. Wilhelm: I Ging II, S. 243. 極 bezeichnet eigentlich einen Dachfirst, d. h. die Stelle, an der zwei Flächen zusammenlaufen  $\wedge$  und ihr Ende finden. Jenseits dieser Grenze liegt das, was weder Qualität noch Quantität hat (無). Diesseits dieser Grenze staffelt sich das Dasein (有). Nachdem man sich das, was mit t'ai ki gemeint ist, seine Stellung als Umschlagpunkt klar gemacht hat, möchte ich für den Verlauf dieser Arbeit auf eine Wiedergabe dieses Terminus durch einen der abendländischen Philosophie entnommenen verzichten und die Transskription t'ai ki einfach beibehalten.

<sup>3</sup> emu da ten de baktakabi = sie sind enthalten in dem einen t'ai ki.

die Realität des einen Li, eingeteilt in die zehntausend Wesenheiten, deren Körper [Substanz]<sup>1</sup>. Somit im Inneren der zehntausend Wesenheiten enthält jedes einzelne das eine t'ai ki. Und hinsichtlich der Wesenheiten in ihrer Größe oder Kleinheit ist es niemals der Fall, daß nicht jede ihren Anteil in ein(deutiger) Bestimmtheit inne hätte<sup>2</sup>. Dieses Kapitel kommt im Gedankengange dem 16. Kap. gleich.

b) 集說。朱子曰。自下推而上去。五行只是二氣。二氣又只是一理。自上推而下來。只是一理。萬物分之以爲體。萬物之中。又各具一理。所以乾道變化。各正性命。此理處處皆渾淪。如一粒粟生爲苗。苗便生花。花便結實。還復本形。一穗有百粒。每粒箇箇完全。

案。此章與易繫傳言窮理盡性至命處相發明。彰者微者。如易所言幽明死生人鬼也。剛柔必要於中。如易所謂知不過而仁不流也。二氣五行萬物。皆一者之所貫。如易所謂萬物之生。晝夜之道。統於易而妙於神也。

<sup>1</sup> 體 s. v. d. Gabelentz: Thai-kih-thu S. 50. 本體 (das ursprüngliche Wesen), S. 72. 全體 (völlige Verkörperung). Grube: T'ung-sü I, 33. 全體 (Gesamtwesen) u. a.

<sup>2</sup> Zu diesem Gedanken vgl. Chuang-tze: 南華真經. Buch 秋水 den Kom. v. 郭象 bes. zu Kap. 1 u. 2.

*Acamjame gisurehengge: Ju ze hendume. fejergi ci. dergi baru aname geneci. sunja feten. damu juwe sukdun inu. . juwe sukdun. geli damu emu giyan inu. . dergi ci. fejergi baru aname jici. damu emu giyan. tumen jaka de dende-buſi beye ohobi. . tumen jaka i dorgide. geli meni meni emte giyan be yongkiyahabi. . tuttu kiyan i doro kôbulire forgoſoro de. meni meni banin hesebun tob ombi sehebi. . ere giyan. babade gemu gulhun muyahôn. . duibuleci. emu belge i gese. tucime. jeku ombi. jeku uthai jihanambi. jihanaci uthai fahanafi. kemuni da beye de dahômbi. . emu suihe de tanggô belge bi. belge tome emke emken i gulhukun i yongkiyahabi. .*

Zusammenfassende Besprechung: Chu-tze sagt: Wenn man von unten nach aufwärts fortschreitet, dann sind die fünf Erscheinungsformen nur die beiden Odem und die beiden Odem sind auch nur das eine Li. Wenn man nun von oben nach unten gelangt, dann ist nur ein Li, eingeteilt in die zehntausend Wesenheiten, ist es (deren) Körper [Substanz]. Innerhalb der zehntausend Wesenheiten enthält jedes (einzelne vollständig) das eine Li. Deshalb, „indem die Norm des k'ien sich verändert und umwandelt, rechtfertigt ein jedes seine Natur und Bestimmung“<sup>1</sup>. Dies Li ist überall und immer ganz und vollständig<sup>2</sup>. Es ist wie ein einziges Getreidekorn, das sich entwickelnd eine Getreidepflanze bildet, welche Getreidepflanze dann eine Blüte hervorbringt, die ihrerseits dann Früchte ansetzt, (aber) immer wieder zur ursprünglichen Gestalt zurückkehrt. Eine einzelne Ähre (nun) enthält hundert Körner, (aber) jedes Korn einzeln ge-

<sup>1</sup> T'ung-shu Kap. I, § 3. Grube: T'ung-sü I, S. 5.

<sup>2</sup> 渾淪 s. Lieh-tze I. 2.: 氣形質具而未相離故曰 | | . Wilhelm: Liä Dsi S. 2. „Den Zustand, da Kraft, Form u. Stoff noch ungetrennt durcheinander sind, nennt man Dasein.“ Faber: Der Naturalismus bei den alten Chinesen S. 3 (Chaos). Mandsch.: gulhun muyahôn = ganz und vollständig.

*tuwaci. ere fiyelen. jai i ging ni hi ze juwan i giyan be mohobume. banin be akômbume. hasebun de isibure be gisurehe ba. ishunde getukeleme tucibuhebi . . . iletungge narhôn ningge. uthai i ging de gisurehe butu genggiyen. bucere banjire. niyalma hutu sehe adali. mangga uhukuken be. urunakô dulimbade oburengge. uthai i ging de henduhe mergen oci dabanarakô. gosin oci eyerakô sehe adali . . . juwe sukdu. sunja feten. tumen jaka. gemu emu i hafumburengge. uthai i ging de henduhe tumen jaka i banjire. inenggi dobori i doro sehe adali. ere i ging de sošof. fergurwecuke de yebcungge ohongge kai . . .*

nommen ist eine vollständige Ganzheit.

Kritik: (Wenn man es nun betrachtet<sup>1</sup>, dann) erklärt sich dieses Kapitel aus<sup>2</sup> den Stellen im I-king-hi-chuan, die die Erforschung des Li, die Begründung der Natur und die Erfüllung des Schicksals behandelt haben<sup>3</sup>. Die Erscheinung und das Allerfeinste, das ist dann wie das, was im I-king genannt ist „Finsternis und Licht“, „Tod und Leben“, „Mensch und Dämon“. Daß man das „Strenge“ und „Milde“ unbedingt in der Mitte sein läßt, das ist dann wie das, was im I-king ausgedrückt ist durch: „Als ein Weiser übertritt man nicht, als ein Menschenfreund begehrt man nicht Ausschweifungen.“ Daß die beiden Odem, die fünf Erscheinungsformen und die zehntausend Wesenheiten immer von einem Einzigen durchdrungen werden, das ist wie das, was im I-king genannt ist die Existenz der zehntausend Wesenheiten und das Tao von Tag und

1 案 judgement porté sur un écrit par un commentateur (Couvr. Dic. class.), Kritik; wird von dem Mandschuübersetzer mit in den Text hineingenommen = tuwaci.

2 . . . 與 . . . . 相發明: . . . wird mit . . . . gegenseitig klar.

3 Vgl. auch I-king (十三經) S. 50. 窮理. 盡性. 以至於命. Wilh.: I Ging II. S. 197 „Indem sie die Ordnung der Außenwelt bis zu Ende durchdachten und das Gesetz des eigenen Inneren bis zum tiefsten Kern verfolgten, gelangten sie bis zum Verständnis des Schicksals.“

Nacht. Indem dies im I-king zusammengefaßt ist, ist es die wunderbare Vollkommenheit im Geistigen<sup>1</sup>.

### 顏子第二十三。

*Yan ze. orin ilaci . . .*

Yen tze. Kap. 23.

1. 顏子一簞食。一瓢飲。在陋巷。人不堪其憂。而不改其樂。

*Yan ze. šoro de jeme. fyoose de omime. ehe boo de tehebi . . . niyalma tere joboro de hamirakô bime. tere sebjen be halahakôbi . . .*

Yen tze hat aus einer Holzschüssel gegessen, aus einer Kürbisschale getrunken und in einer engen Gasse gewohnt<sup>2</sup>. Andere hätten dieses Ungemach gar nicht ausgehalten, aber er hat seine Heiterkeit nicht geändert.

1 Zu diesem Abschnitt von Kap. 22 vgl. 日講易經解義. 卷 16, S. 36, r. 易有太極. 是生兩儀. 兩儀生四象. 四象生八卦. 八卦定吉凶. 吉凶生大業. An diesen Satz scheint die Sungphilosophie recht eigentlich anzuknüpfen. Vgl. Lao-tze Kap. 42.

Die im letzten Teil der zusammenfassenden Besprechung (Kritik) gegebenen Hinweise auf das I-king beziehen sich wahrscheinlich auf folgende Stellen: 日講易經解義. 卷 15, S. 16 v., S. 18 v., S. 8 r., S. 21 r., 卷 18, S. 2 v., S. 4 v. und 5 r.

Der letzte Satz ist ein Lob des I-king. Indem all das vorher Aufgeführte im I-king zusammengefaßt ist, da ist es so wunderbar vollkommen im Geistigen. 妙於神 vgl. den bei Couvreur: Dict. Class. unter 妙 aufgeführten Satz aus dem I king 說卦傳: 神也者妙萬物而為言者也. Le mot esprit signifie ce qui donne à tous les êtres leur admirable perfection. 卷 18, S. 13 r.

2 Aus der adverbialen Stellung 一簞食 usw. (mandschu: šoro de jeme = ißt an einer Holzschüssel) geht hervor, daß es sich um die Einfachheit des Mobiliars handelt, Yen-tze besaß nur eine Holzschüssel, und nicht (wie z. B. Wilhelm: Kungfutse S. 53 es aufzufassen scheint) darum, daß Yen-tze nur eine Schüssel voll gegessen habe. Zu dieser meiner Auffassung vgl. man: Sing-li-tchin-thiouan die wahrhafte Darstellung der Naturphilosophie aus dem Mandschu übers. v. H. C. v. d. Cabelentz i. Zeitschr. f. d. Kunde des Morgenlandes, III. Bd., 1840, S. 278.

註。說見論語。

*Suhengge: ere gisun. luwen ioi de bi.* Erläuterung: Diese Darlegung erscheint im Lun-yü<sup>1</sup>.

2. 夫富貴。人所愛也。顏子不愛不求。而樂乎貧者。獨何心哉。

*bayan wesihun serengge. ni-yalmaï buyerengge kai . . yan ze buyerakô bairakô. yadahôn de sebjehengge. yala ai gônin biheni . .* Reichtum und Ehre ist, was die Menschen begehren<sup>2</sup>. Yen tze beehrte nicht und strebte nicht (danach), aber war doch heiter in seiner Armut. Was ist das nur für eine Gesinnung?

註。設問以發其端。

*Suhengge: fonjire arame terei deribun be tucibuhengge.* Erläuterung: Mit der Frage ist (nur) der Hinweis (auf das Problem) gegeben.<sup>3</sup>

3. 天地閒有至貴至愛可求。而異乎彼者。見其大而忘其小焉爾。

*abka na i sidende. ten i wesihun. ten i buyecuke. baici acara. tereci encu ohongge. ainci amba babe safi, ajige babe onghongge dere . .* Zwischen Himmel und Erde gibt es zwar ein höchst Ehrenvolles und höchst Begehrtes, das man anstreben soll<sup>4</sup>, aber es ist etwas von jenem Verschiedenes. Er kannte eben nur dies Große und (darüber) vergaß er das Kleine.

<sup>1</sup> Lun-yü VI, 9. Legge S. 188.

<sup>2</sup> (爲)人所愛。

<sup>3</sup> Wörtl. im Mandchu: Indem er die Frage aufwirft, ist das ein Herauskommenlassen den Anfang von diesen. Der Satz dient zur Überleitung in das Folgende.

<sup>4</sup> Andere Auffassung s. Chuang-tze. Buch 秋水 u. den Kom. 郭象 Kap. 4.

註。至愛之閒。當有富可二字。所謂至貴至富可愛可求者。即周子之教程子。每令尋仲尼顏子樂處所樂何事者也。然學者當深思而實體之。不可但以言語解會而已。

*Suhengge: ten. buyecuke i sidende. bayan. acara sere juwe hergen sindaci acambi . . ten i wesihun. ten i bayan. buyeci acara. baici acara sehengge. uthai jeo ze. ceng ze de taci-buha. kemuni jung ni. yan ze i sebjen i ba be baisu. sebjehengge ai baita sehengge inu . . tuttu seme. tacire urse sumilame gônime. yargiyan i dursuleci acambi . . damu gisun leolen i canggi suki ulhiki ceci ojarakô . .* Erläuterung: Zwischen 至 und 愛 sind die Zeichen 富可 einzusetzen. Was er nun die höchste Ehre und das höchste Gut, das man begehren und erstreben soll, nennt, das (liegt in dem), daß Chou-tze den Cheng-tze unterrichtet hat, er solle immer nach dem Grunde der Heiterkeit des Chung-ni und Yen-tze suchen und was es mit deren Heiterkeit wohl für eine Bewandnis gehabt habe<sup>1</sup>. Aber indem die Lernenden aufs tiefste dem nachforschen und es durchdenken, da sollen sie es in Wirklichkeit substanziieren<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Vgl. Nachwort zum T'ung-šu.

<sup>2</sup> 體 vgl. Anm. I S. 30. Hier Verbalbegriff, der etwa folgendes bedeutet: sich mit seinem ganzen Sein und Leben auf Eines stellen, alles ablehnen, was diesem entgegen ist, alles in sich aufnehmen, was ihm förderlich ist, so daß das Eine in mir verkörpert wird.

Exkurs: Unser Sein, hinsichtlich dessen es verschiedene Stufen gibt, ist von einem metaphysischen Standpunkt aus betrachtet nichts anderes als Existenzbegier, die bestrebt ist, sich irgendwie aufzufüllen, d. h. sich auf irgend etwas — eine „sub-stans“ — daraufzustellen. Wie wir uns nun einerseits als auf die Physis gestellt vorfinden, haben wir andererseits — qua homo sapiens — die Freiheit, die Substanz der anderen Seinsstufen zu wählen, und in dessen Auswirkung die Möglichkeit, schließlich zu einer gewissen Herrschaft auch über die Physis zu kommen. An dies Faktum knüpft die jeder Religion zugrundeliegende Lehre — auch der Konfuzianismus — an. (Vgl. Franz v. Baader: Fermenta cognitionis und Martin Buber's Nachwort zu den Gleichnissen des Chuang-tze u. viele and. m.).

Aber sie sollen es nicht nur bloß mit Worten und Reden erklären und verstehen.

4. 見其大則心泰。心泰則無不足。無不足。則富貴貧賤處之一也。處之一。則能化而齊。故顏子亞聖。

*amba be saci. mujilen elehun .. mujilen elehun oci. tesurakóngge akó .. tesurakóngge akó oci. bayan wesihun. yadahôn fusihôn be tuwakiyarangge emu adali .. tuwakiyarangge emu adali oci. wempi jergileme mutembi .. tuttu ofi. yan ze ilhi enduringge ohobi ..*

Wenn man dies Große kennt, dann ist das Herz zufrieden. Wenn das Herz zufrieden ist, gibt es keinen Mangel. Wenn es keinen Mangel gibt, ob man dann in Reichtum und Ehre oder in Armut und Niedrigkeit weilt, ist einerlei. Wenn es (einem) einerlei ist, in welcher Lage man sich befindet, dann ist man imstande, zu läutern und gleichzukommen (dem Heiligen). Deshalb kommt Yen tze gleich nach dem Heiligen.<sup>1</sup>

註。齊字意複。恐或有誤。或曰。化。大而化也。齊。齊於聖也。亞。則將齊而未至之名也。

*Suhengge: jergilembi serehergen i gônin jursulehebi. ainci tašarabuha gese .. gôwa hendume. wempi serengge. amba bime wengke be .. jergilembi serengge. enduringge de jergilere be .. ilhi serengge. jergi-*

Erläuterung: Die Bedeutung [Absicht] des Zeichens 齊 ist doppel(sinnig). Man könnte vermuten, das (hier) vielleicht<sup>2</sup> ein Fehler vorliegt. Dazu ließe sich sagen: „Verbessern“, (bedeutet), indem er

<sup>1</sup> Deshalb ist Yen-tze ein Heiliger zweiten Ranges. Vergl. Wilh. Schott: Chinesische Sprachlehre. Berlin 1857. S. 145.

<sup>2</sup> ainci . . . . gese = gleich als ob . . . . ; vermuten, daß . . . .

*leme hamika bime isinara unde i gebu sembi ..*

groß ist, wirkt er bessernd<sup>1</sup>. Gleichkommen, (das heißt), dem Heiligen gleichkommen. Und 亞 ist dann ein Ausdruck dafür, daß er beinahe gleichkommt, aber doch noch nicht (ganz) bis dahin gelangt ist.

### 師友上第二十四。

*sefu. gucu i dergi. orin duici ..* Lehrer und Freunde I. Kap. 24.

1. 天地間。至尊者道。至貴者德而已矣。至難得者人。人而至難得者。道德有於身而已矣。

*abka na i sidende umesi dele ningge. doro. umesi wesihun ningge. erdemu de wajihabi .. umesi bahara de manggangge niyalma .. niyalmai umeši bahara de manggangge. doro erdemu. beyede bisire de wajihabi ..*

Zwischen Himmel und Erde das Höchsterhabene ist das Tao<sup>2</sup> und das Höchstzuschätzende ist die Tugend<sup>3</sup> und nichts anderes. Das am schwersten zu Erlangende ist Mensch(entum). Das, was am Mensch(entum) am schwersten zu erlangen ist, das ist, daß man Tao und Tugend in seiner eigenen Person hätte.

註。此略承上章之意。其理雖明。然人心蔽於物欲。鮮克知之。故周子每言之詳焉。

*Suhengge: ere dergi fiyelen i gônin be murušeme sira-* Erläuterung: Dies nimmt kurzgefaßt den Gedanken des

<sup>1</sup> 大而化 Vgl. Meng-tze VII, II, 25 大而化之之謂聖. Vgl. dazu wieder 日講易經解義. 卷 15, S. 6 r. auch 卷 16, S. 41 r. 卷 17, S. 12 r u. v. Grube: T'ung-šu I, 23 „einer, der erhaben ist, und umgestaltet“.

<sup>2</sup> 道 Vgl. v. d. Gabelentz: Thai-kih-thu S. 14, 30, 61 u. a. (Lehre, Norm, Weg, λόγος). W. Grube: T'ung-šu I, 4 u. a. (Norm).

<sup>3</sup> 德 Vgl. v. d. Gabelentz: Thai-kih-thu S. 65, 75 (Tugend, Beständigkeit). Grube: T'ung-šu I, S. 22 (Tugend).

hangge . . terei giyan udu getuken bicibe. niyalma i mujilen. jaka i buyen de dalibufi. ulhime muterengge komso . . tuttu jeo ze kemuni narhōšame gisurehebi . .

obigen Kapitels<sup>1</sup> wieder auf. Obgleich die Logik<sup>2</sup> von diesem klar ist, so ist doch das Herz der Menschen bedeckt von der Begier nach den Dingen und vermag nur selten zur Einsicht zu kommen. Und somit spricht Chou tze immer ganz ausführlich darüber.

## 2. 求人至難得者有於身。非師友則不可得也已。

niyalmai umesi bahara de manggangge be. beye de bisire be baici. sefu. gucu waka oci. bahame muterakō . .

Strebt man nun nach dem, was am Mensch(entum) am schwersten zu erlangen ist, was man aber in seiner eigenen Person haben soll, wenn man dabei weder Lehrer noch Freunde hat, dann kann man es überhaupt nicht erlangen.

### 註。是以君子必隆師而親友。

Suhengge: ultu ofi. ambasa saisa urunakō sefu be wesihuleme. gucu de hajilambi . .

Erläuterung: Deshalb verehrt der Edle ganz bestimmt seinen Lehrer und hängt seinen Freunden an<sup>3</sup>.

### 師友下第二十五。

sefu, gucu i fejergi. orinsunjaci . . Lehrer und Freunde II, Kap. 25.

## 1. 道義者身有之。則貴且尊。

doro jurgan. beye de bici. wesihun bime derengge ombi . .

Wenn Tao und Rechtlichkeit sich in der eigenen Person vorfinden, dann ist man geehrt und erhaben.

<sup>1</sup> Kap. 23. S. auch Kap. 7.

<sup>2</sup> 理 wird hier doch wohl in dem Sinne gebraucht wie es die heutige Sprache oft verwendet: (eine Sache hat) Verstand, Vernunft, Logik.

<sup>3</sup> Nach dem P'ei-wen-yün-tu Zitat aus 荀子.

## 註。周子於此一意而屢言之。非複出也。其丁寧之意切矣。

Suhengge: jeo ze. ere emu gōnin be emdubei gisurehengge. jursuleme tucibuhengge waka . . terei dahōn dahōn i dabtaha gōnin. hing seme ofi kai . .

Erläuterung: Daß Chou-tze immer wieder diesen einen Gedanken diskutiert, ist nicht, um ihn (einfach) zu wiederholen, sondern dieser Gedanke, den er immer wieder einschärft, ist (in ihm) so fest verwurzelt<sup>1</sup>.

## 2. 人生而蒙。長無師友則愚。是道義由師友有之。

niyalma banjihai hōlhi . . mutufi sefu. gucu akō oci. mentuhun ombi . . doro jurgan. sefu. gucu ci nonggibumbi . .

Der Mensch ist von Geburt aus unerfahren. Wächst er ohne Lehrer und Freund heran, bleibt er dumm. Das bedeutet, daß er Tao und Rechtlichkeit von den Lehrern und Freunden her hat.

### \* 註。此處恐更有由師友字屬下句。

Suhengge: ubade ainci geli fejergi gisun de sirara sefu. gucu ci sere hergen bisire gese . .

Erläuterung: An dieser Stelle leitet vermutlich der Ausdruck 由師友 in den nachfolgenden Satz weiter<sup>2</sup>.

## 3. 而得貴且尊。其義不亦重乎。其聚不亦樂乎。

wesihun derengge be bahara be dahame. tere jurgan inu

Aber daß man Ehre und Erhabenheit erlange, ja ist

<sup>1</sup> hing seme = 專切 und 篤切 s. 清文彙書. 用意切 (Couvreur) = les idées ne s'écartent pas du sujet traité. 於 . . . 而言之 vgl. S. 29, Anm. 1.

<sup>2</sup> Mehr wörtl.: An dieser Stelle vermutlich sind es die Zeichen 由師友, die wieder weiterleiten sind in dem nachfolgenden Satze.

*ujen akô semeo . . tere isarangge. inu sebjen akô semeo . .*

denn diese Pflicht [Rechtlichkeit] nicht auch etwas Wichtiges, und ist denn dies Zusammenkommen<sup>1</sup> nicht auch eine Freude?

註。此重此樂。人亦少知之者。

*Suhengge: ere ujen. ere sebjen be. niyalma inu sarangge komso . .*

Erläuterung: Dies Wichtige und diese Freude ist etwas, was die Menschen auch selten erkennen.

過第二十六。

*endebuku. orin ninguci . .* Fehler. Kap. 26.

1. 仲由喜聞過。令名無窮焉。今人有過。不喜人規。如護疾而忌醫。寧滅其身而無悟也。噫。

*jung io endebuku be donjiha de urgunjeme ofi. sain gebu mohon akô ohobi . . te i niyalma. endebuku bici. niyalmai tuwancihiyara be yebelerakô . . uthai nimeku be daldame. dai-furara be eimeme. beye ainame jocici jocikini sere adali. umai ulhirakô . . akacuka kai . .*

(Weil) Chung-yu<sup>2</sup> sich freute, wenn er etwas über seine Fehler hörte, (deshalb) ist sein Name unsterblich geworden. Wenn die Menschen von heute Fehler haben, dann freuen sie sich nicht (darüber), daß andere (sie) verbessern. Das ist doch gleichsam, das Heilmittel hassen, indem man die Krankheit verheimlicht<sup>3</sup>, und es vorziehen, die eigene Person zu schädigen<sup>4</sup>, und es dabei

1 Das „Zusammenkommen“ mit Lehrern und Freunden oder das „Aufsammeln“ von Tao und I aus dem Umgang mit Lehrern und Freunden.

2 Chung-yu ist 子路. Die Stelle geht auf Meng-tze II., 1, 8. 孟子曰子路人告之以有過則喜。

3 Mandsch. *daldambi* verbergen. 護 helfen, beschönigen, bergen.

4 Das Mandschu lautet wörtlich: . . . indem man gleichsam sagt: Wenn (ich) schon irgendwie zugrunde gehe, dann möge (ich) eben zugrunde gehen.

(noch) nicht (einmal) merken. Welch ein Jammer!<sup>1</sup>

勢第二十七。

*arbut. orin nadaci . .*

Spannungszustand<sup>2</sup>. Kap. 27.

1. 天下勢而已矣。勢輕重也。

*abkai fejergi. damu arbut de kai . . arbut serengge. weihuken ujen inu . .*

Die Welt ist nichts als ein (Spannungs-)Zustand<sup>3</sup>. Der (Spannungs)zustand (besteht zwischen) Leicht und Schwer.

註。一輕一重。則勢必趨於重。而輕愈輕。重愈重矣。

*Suhengge: emke weihuken. emke ujen oci. arbut urunakô ujen de dayanara be dahame. weihuken ningge ele weihuken. ujen ningge ele ujen ombi . .*

Erläuterung: Wenn es einerseits Leichte und andererseits Schwere gibt, dann muß der Zustand eine dringende Tendenz zum Schweren hin haben. Und dadurch wird das Leichte umso leichter und das Schwere umso schwerer.

2. 極重不可反。識其重而亟反之。可也。

*umesi ujen oho manggi. mari-buci ojarahô ombi . . tere ujen*

Nachdem (der Zustand) auf's äußerste zum Schweren (hin-

1 Zu diesem Kapitel vgl. auch Kap. 8.

2 勢 den Ausdruck „Spannungszustand“ entnehme ich den bei Couvreur Dict. Class. angegebenen Bedeutungen „force“ und „situation“ und den Angaben im 辭源. Ein Spannungszustand drängt natürlich zu einem Ausgleich und so liegt, wie sich aus dem Folgenden ergibt, eine natürliche Tendenz nach dem Schweren hin vor, es wird aber nicht als empfehlenswert angesehen, diesen Ausgleich zu erreichen. Da, wenn alles sich in die Extreme Leicht und Schwer geschieden hat, jede Bewegung und damit jede Entwicklung aufgehört hat. Dies Kapitel hat vielleicht eine innere Beziehung zu Kap. 2, § 6, 7, 8.

3 Dem Mandschu nach übersetzt man vielleicht besser: Die Welt (befindet sich in einem) Spannungszustande. Vgl. 三國志演義. I. Kap.

*be takaci. ekšeme maribuci acambi..* gelangt ist), kann er nicht (mehr) umgewendet werden. Wenn man aber das Schwer(er)werden erkennt und rasch zufassend es umwendet, dann ist das angängig.

註。重未極而識之。則猶可反也。

*Suhengge: ujen i ten de isinara onggolo takaci. kemuni maribuci ombi..* Erläuterung: Wenn das Schwer(er)werden noch nicht auf dem Höhepunkt angekommen ist und man erkennt es, dann kann man (den Zustand) noch umwenden.

3. 反之。力也。識不早。力不易也。

*mariburengge. hōsun.. takarangge erde akō oci. hōsun. baidurengge ja akō..* Umwenden (erfordert) Kraftanspannung. Wenn man (den Zustand) nicht frühzeitig erkennt, dann ist die Kraftanspannung nicht leicht.

註。反之在於人力。而力之難易。又在識之早晚。

*Suhengge: mariburengge. niyalma i hōsun de bi.. hōsutulere de mangga ja ojongge. geli takara erde. goidara de bi..* Erläuterung: Das Umwenden liegt in der Kraft des Menschen. Aber dabei liegt das Schwer und Leicht des Kraftanwendens wieder im Früh oder Spät des Erkennens.

4. 力而不競。天也。不識不力。人也。

*hōsutulefi eterakō oci. abka kai.. takarakō hōsutulerakō ojongge. niyalma kai..* Wenn man, nachdem man seine Kraft aufgewandt hat, doch nicht zum Erfolg gelangt, ist das (Schickung vom)

Himmel. (Aber) nicht erkennen und keine Kraft aufwenden, (so) ist der Mensch.

註。不識則不知用力。不力則雖識無補。

*Suhengge: takarakō oci. hōsun baitalara be sarkō. hōsutulerakō oci. udu takacibe. niyececun akō..* Erläuterung: Wenn man nicht erkennt, dann versteht man nicht, seine Kraft (richtig) zu gebrauchen. Wenn man aber keine Kraft aufwendet, selbst wenn man dann erkennt, hilft das doch nichts.

5. 天乎。人也。何尤。

*abka semeo. niyalma kai.. we be jabcambi..* Der Himmel etwa? Der Mensch doch wohl! Wer wäre sonst zu tadeln?

註。問勢之不可反者。果天之所爲乎。若非天而出於人之所爲。則亦無所歸罪矣。

*Suhengge: fonjime. arbun be maribuci ojarahōngge. yargiyan i abka i haran semeo.. aikabade abka waka. niyalma i haran oci. weile be inu anara ba akō kai..* Erläuterung: Er fragt: Der Umstand, daß die Lage nicht geändert werden kann, ist es in Wirklichkeit der Himmel, der das bewirkt? Wenn es nun nicht der Himmel ist, es aber aus dem Tup der Menschen entspringt, dann gibt es auch (sonst) nichts, dem man die Schuld zuschieben (könnte)<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> M. E. heißt das, daß der Mensch die Verantwortung für die Gestaltung des Menschenschicksals (d. h. der Lage der Menschheit) trägt und sie nicht von sich auf anderes abwälzen kann.

Auch hinsichtlich der großen Bahn der Lebewelt handelt es sich wie für den einzelnen (vgl. Grube I, S. 35—37) darum, die Mitte zu behaupten.

## 文辭第二十八。

*šu gisun. orin jakôci . . .* Form<sup>1</sup> und Ausdruck. Kap. 28.

1. 文所以載道也。輪轅飾而人弗庸。徒飾也。況虛車乎。

*šu serengge. doro be baktamburengge. muheren fara be miyamifi niyalma baitalarakô oci. baibi miyamiha kai. untuhun sejen be ai hendure . . .* Die Form ist etwas, worin das Tao enthalten ist. Wenn nun die Räder und die Deichsel (eines Wagens) geschmückt sind, aber die Menschen keinen Gebrauch (von ihm) machen, dann ist er umsonst geschmückt, um wieviel (nutzloser) ist aber erst der leere Wagen.

註。文所以載道。猶車所以載物。故爲車者。必飾其輪轅。爲文者。必善其辭說。皆欲人之愛而用之。然我飾之而人不用。則猶爲虛飾。而無益於實。況不載物之車。不載道之文。雖美其飾。亦何爲乎。

*Suhengge: šu i doro be baktamburengge. uthai sejen i jaka be tebure adali . . . tuttu sejen arara urse. urunakô muheren fara be miyamire. wen jang arara urse. urunakô gisun leolen be sain oburengge. gemu niyalma be buyeme baitalakinini serengge . . . tuttu seme. muse miyamiha bime niyalma* Erläuterung: So wie die Form das Tao enthält, so enthält ein Wagen Gegenstände. Darum, wer einen Wagen macht, der wird doch sicherlich Räder und Deichsel schmücken, und wer eine Abhandlung anfertigt, der wird doch sicherlich Wort und Rede gut setzen, (denn) in beiden

<sup>1</sup> 文 Vgl. O. Franke: Studien zur Geschichte des konfuzianischen Dogmas und der chines. Staatsreligion. S. 201 (Form, Gegens., 質 Inhalt). Gabelentz: Thai-kih-thu S. 13, 14/15 (Lehre, | 明 Wissenschaft u. Aufklärung). Mit 文 ist jedenfalls die schöne Form gemeint, die andererseits die Wirklichkeit als Inhalt hat. Vgl. auch die Einl. zum 說文. 蓋依類象形. 故謂之文. 其後形聲相益. 卽謂之字. 字者言孳乳而浸多也. Vgl. auch Grube: T'ung-sū II, S. 11.

*baitalarakô oci. hono untuhuri miyamiha. yargiyan de tusa akô sere bade. jaka be tebuhekô sejen. doro be baktambuhakô šu be. udu miyamigan be sain obuha seme. inu ai baita . . .* Füllen will man ja, daß die Menschen Gefallen daran<sup>1</sup> finden und Gebrauch davon machen. Aber wenn wir sie nun geschmückt haben und die Menschen machen keinen Gebrauch davon, dann sind sie umsonst geschmückt, doch für die Realität entspringt kein Nutzen daraus. Was sollte man aber erst anfangen mit einem Wagen, der gar keine Gegenstände enthält und einer Abhandlung, die nicht das Tao umfaßt, selbst wenn sie noch so schön geschmückt sind?<sup>2</sup>

2. 文辭藝也。道德實也。篤其實。而藝者書之。美則愛。愛則傳焉。賢者得以學而至之。是爲教。故曰。言之無文。行之不遠。

*šu gisun serengge. muten be . . . doro erdemu serengge. yargiyan be . . . tere yargiyan de hing seci. muten bisire urse ejembi . . . sain oci buyembi . . . buyeci ulambi . . . mergen urse bahafi tacime isinara be dahame. erebe tacihyan sembi . . . tuttu gisun de šu akô oci. yabuci goro ojarahô sehebi . . .* Form und Ausdruck ist eine Kunstfertigkeit. Tao und Tugend sind die Realität [das wirklich Gehaltvolle]. Solche, die (erst einmal) fest auf diese Realität gerichtet sind und dabei (auch) Kunstfertigkeit haben, die (sollen) darüber schreiben. Wenn (ihre Schriften dann) schön sind, dann

<sup>1</sup> Wörtl.: Man begehrt das 愛(之)而用之 der anderen Menschen. Das Mandschu verwendet hier eine acc. c. imp. Konstruktion.

<sup>2</sup> (而) . . . 況 . . . 亦何爲乎 (emphatische und starke Negation). Zu der Konstruktion im Mandschu (hono . . . bade (ai hendure)) sehe man 清文彙書 unter bade: 如話上用 hono. 下用 bade. 應乃尙且口氣. 卽如. 他尙且如此. 何況別人 = tere hono uttu bade gôwa be ai hendure. „Wenn zu Beginn ein hono steht und unten ein bade folgt, dann entspricht das dem Ausdruck 尙且. Z. B.: Wenn er schon so ist, wie sind dann erst die anderen?“ ai hendure = ai baita.

findet man Gefallen (daran). Wenn man Gefallen daran gefunden hat, dann werden sie weiter überliefert. Daß ein Weiser<sup>1</sup> eine Möglichkeit erlangte, darin zu studieren und (so sein Ziel) zu erreichen, das (kann) man für Belehrung<sup>2</sup> halten. Deshalb heißt es: Eine Rede ohne gute Form wird nicht weit dringen<sup>3</sup>.

註。此猶車載物而輪轅飾也。

*Suhengge: ere sejen de jaka be tebumbi seme. muheren fara be miyamira adali.*

Erläuterung: Das ist, als ob man die Dinge auf den Wagen geladen und dann Deichsel und Räder geschmückt habe.

3. 然不賢者。雖父兄臨之。師保勉之。不學也。強之。不從也。

*tuttu seme. mergen akôngge. udu ama ahôn kadalaha. sefu ungga huwekiyebuhe seme. taci-rakô kai. . hacihiyaha seme daharakô kai.*

Aber die Untüchtigen, obgleich Väter und ältere Brüder sie angeleitet haben, obgleich Lehrer und Erzieher sie aufgemuntert haben<sup>4</sup>, lernen doch nichts. Selbst wenn man mit Zwang nachhilft, fügen sie sich doch nicht.

<sup>1</sup> 賢 weise s. Grube: T'ung-šu I, S. 44 u. II, S. 9/10.

<sup>2</sup> 教 Vgl. A. Forke: Gesch. d. alten chines. Philos. S. 1, 153, 163/64 u. a. (Lehre, Wissen, Unterweisung). Wilhelm: Frühling und Herbst des Lü Bu Wei. S. 62, 187 (Kultureinfluß, Kultur). Evan Morgan: An enquiry into a scheme of live S. 70 (religion) u. a. m.

<sup>3</sup> S. Tso-chuan. Legge S. 512, 14. 仲尼曰: 志有之。言以足志。文以足言。不言誰知其志。言之無文。行而不遠。 Chung-ni said: An ancient book says: Words are to give adequate expression to one's ideas; and composition, to give adequate power to the words. Without words, who would know one's thoughts; without elegant composition of the words, they will not go far.

<sup>4</sup> Vgl. I-king (十三經) S. 48. 无有師保。如臨父母。 Wilh.: I Ging II, S. 267.

註。此猶車已飾而人不用也。

*Suhengge: ere sejen be miyamira gojime niyalma baital-rakô adali.*

Erläuterung: Dies ist gleichsam, daß man den Wagen (nur) geschmückt hat, aber die Menschen benutzen ihn nicht.

4. 不知務道德。而第以文辭爲能者。藝焉而已。噫。弊也久矣。

*doro erdemu be kiceme sarkô. damu šu gisun be bengsen de oburengge. muten de wajire dabala. . ere jemden ofi goidaha kai.*

Solche nun, die nicht verstehen, daß man sich um Tao und Tugend bemühen (soll), aber lediglich Form und Ausdruck für den Befähigung(snachweis) halten, sind Routiniers, weiter nichts.<sup>1</sup> Ach Gott! Der Übelstand besteht schon lange.

註。此猶車不載物。而徒美其飾也。

或疑有德者必有言。則不待藝而後其文可傳矣。周子此章。似猶別以文辭爲一事而用力焉。何也。曰人之才德。偏有長短。其或意中不了了。而言不足以發之。則亦不能傳於遠矣。故孔子曰。辭達而已矣。程子亦言西銘吾得其意。但無子厚筆力。不能作耳。正謂此也。然言或可少。而德不可無。有德而有言者常多。有德而不能言者常少。學者先務。亦勉於德而已矣。

*Suhengge: ere sejen de jaka be teburakô bime. untuhuri miyamigan be sain obure adali. . gôwa kenehunjeme. erde-*

Erläuterung: Dies ist gleichsam, daß man den Wagen, indem er gar keine Dinge enthält, umsonst so schön ge-

<sup>1</sup> Man vgl. damit Lun-yü VI. 16 i. d. Übers. b. R. Dvořák, Confucius und seine Lehre. Münster 1895. S. 122.

*mu bisire urse. urunakô gisun bi sehebi . . uttu oci. muten be aliyafi. amala teni terei su ulaci ojoro ba akô kai . . jeo ze i ere fyelen de. su gisun be encu emu baita obuha adali hôsutulerengge adarame . . hendume. niyalma i ben erdemu. urui golmin foholon ojoro babi . . ememu gônin i dolo getuken i ulhicibe. gisun de tucibume muterakô oci. inu goro ulame muterakô . . tuttu kung ze. gisun hafuci wajiha sehebi . . ceng ze inu si ming be. bi tere gônin be bahabi. damu jang ze heo i gese fi i hôsun akô ofi. arame muterakô sehebi . . tob seme erebe hendu-hebi kai . . tuttu seme. gisun hono komso oci ombi. erdemu akô oci ojorakô . . erdemu bimime. gisun bisirengge kemuni labdu. erdemu bimime gisureme muterakôngge. kemuni komso . . tacire urse i nenden kicen. inu erdemu de hôsutuleci wajiha kai . .*

schmückt hat. || Jemand möchte zweifeln (und sagen: Es heißt doch:) „Die Tugendhaften, hatten doch unbedingt (auch) eine Ausdruck(sweise)“<sup>1</sup>. Dann aber braucht man nicht auf (solche) Kunstfertigkeit zu warten, um dann erst ihr literarisches Werk zu überliefern<sup>2</sup>. Wie steht es denn damit, daß Chou-tze in diesem Kapitel gewissermaßen Form und Ausdruck zu einer besonderen Gelegenheit gemacht hat, so daß man die Energie (auch darauf) zu richten habe?<sup>3</sup> Er sagt: Bei den Begabungen und Tugenden der Menschen gibt es ungleich Zulänglichkeit und Unzulänglichkeit. Manche mögen ja in ihren Gedanken eine klare Einsicht haben, aber wenn sie nicht imstande sind, es in der Rede darzulegen, dann kann man es auch nicht weiter überliefern. Deshalb hat Kung tze gesagt: „Von der Rede ist einzig zu fordern, daß sie die Meinung erkennen läßt.“<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Lun-yü. XIV, 5. Legge S. 276. 有德者。必有言。有言者。不  
必有德。The virtuous will be sure to speak correctly, but those whose  
speech is good may not always be virtuous.

<sup>2</sup> D. h.: Es kommt dann nicht so sehr auf die Kunstfertigkeit an,  
daß ihre Werke der Überlieferung würdig seien. 文 kann hier nicht der  
terminus der Kapitelüberschrift sein.

<sup>3</sup> Dem Mandschu nach könnte es doch wohl auch heißen: Wie steht  
es denn mit der Kraftanstrengung des Chou-tze, daß er gleichsam . . .  
gemacht hat?

<sup>4</sup> Lun-yü XV, 40, Legge S. 305. 辭達而已矣。In language is  
simply required that it convey the meaning.

Ch'eng-tze hat ebenfalls gesagt, was das Si ming betreffe, so habe er bloß dessen Gedankengang erfaßt, aber er habe nicht eine Kraft der Pinselführung gleich der des (Chang) Tze-hou und würde es nicht haben schreiben können<sup>1</sup>. Ganz mit Recht hat er dies gesagt. Aber wenn es auch sein mag, daß die Ausdrucksweise manchmal mangelhaft ist, so darf doch die Tugend auf keinen Fall fehlen. Daß man im Besitze der Tugend auch die Begabung der Rede hat, ist im allgemeinen häufig. Daß man im Besitze der Tugend nicht imstande ist, (darüber) zu reden, ist im allgemeinen selten. Die erste Anstrengung der Lernenden (muß) sich (darum) auch ausschließlich auf die Tugend richten.

### 聖蘊第二十九。

*enduringge somishôn. orin wyuci . .* Heilig und tief.<sup>2</sup> Kap. 29.<sup>3</sup>

1. 不憤不啓。不悱不發。舉一隅。不以三隅  
反。則不復也。

*gingkarakô oci neilerakô, fan- carakô oci tuciburakô. emu hošo be jongko de. ilan hošo i karularakô oci. dahôrakô sehebi . .* „Wer nicht strebend sich bemüht, dem helfe ich nicht voran, wer nicht nach dem Ausdruck ringt, dem eröffne ich ihn

<sup>1</sup> Vgl. Vorwort zum 西銘。

<sup>2</sup> Vgl. Tz'e-yüan. 蘊 = 深奧。

<sup>3</sup> Dies Kap. hat vielleicht eine innere Beziehung zu Kap. 3, § 4 u. 6. und Kap. 4.

nicht. Wenn ich eine Ecke zeige, und er kann es nicht auf die anderen drei übertragen, so wiederhole ich nicht".<sup>1</sup>

註。說見論語。言聖人之教。必當其可。而不輕發也。

*Suhengge: ere gisun. luwen ioi de bi . . enduringge niyalma tacibure de. urunakô terei ojoro be tuwambi. weihuken i tuciburakô be gisurehebi . .*

Erläuterung: Diese Rede erscheint im Lun-yü. Das heißt: Der Heilige in seiner Lehre [wenn er belehrt] entspricht unbedingt dem dabei Passenden, aber offenbart (sie) nicht in leichter Weise.

2. 子曰。子欲無言。天何言哉。四時行焉。百物生焉。

*kungze hendume. bi gisurerakô oki sembi . . abka aika gisurembio . . duin erin yabumbi kai . . eiten jaka banjimbi kai sehebi . .*

Kung tze hat gesagt: Ich will ohne Rede sein. Redet denn etwa der Himmel? Die vier Zeiten gehen ihren Gang und die hundert Wesenheiten entstehen.<sup>2</sup>

註。說亦見論語。言聖人之道。有不待言而顯者。故其言如此。

*Suhengge: ere gisun. inu luwen ioi de bi . . enduringge niyalma i doru. gisurere be bairakô bime iletulebure be gisurehebi . . tuttu terei gisun uttu . .*

Erläuterung: Diese Rede erscheint ebenfalls im Lun-yü. Sie besagt, daß das Tao des Heiligen ein solches ist, das sich nicht auf das Reden stützt, um in Erscheinung zu treten. Daher ist dessen Rede so.

3. 然則聖人之蘊。微顏子。殆不可見。發聖

1 Lun-yü VII, 8. Legge S. 197. Zit. nach Wilhelm: Kungfutse S. 64.

2 Lun-yü XVII, 19. Legge S. 326.

人之蘊。教萬世無窮者。顏子也。聖同天。不亦深乎。

*Tuttu ofi. enduringge niyalmai somishôn be. yan ze akô bici. saci oJORakô bihe . . enduringge niyalmai somishôn be tucibume. tumen jalan de isitala mohon akô taciburengge. yan ze kai . . enduringge. abka i adali. inu šumin akô semeo . .*

Wenn das nun so ist, was dann die (verborgene) Tiefe des Heiligen angeht, wenn Yen tze nicht gewesen wäre, dann hätte man sie vielleicht gar nicht in den Blickpunkt bekommen. Denn derjenige, welcher die Tiefe des Heiligen offenbar gemacht hat und in alle Ewigkeit für die Menschheit eine Lehre (aufgestellt hat), ist Yen-tze. Daß der Heilige dem Himmel gleich ist<sup>1</sup>, ist denn das nicht auch tiefgehend?

註。蘊。中所畜之名也。仲尼無迹。顏子微有迹。故孔子之教。既不輕發。又未嘗自言其道之蘊。而學者惟顏子爲得其全。故因其進脩之迹。而後孔子之蘊可見。猶天不言。而四時行。百物生也。

*Suhengge: somishôn serengge. dorgide baktambuha sere gebu. jungni de serebure ba akô . . yan ze de majige serebure ba bi . . tuttu kungze i tacihyan be weihuken i tucibuhékô bime.*

Erläuterung: Tiefe, das ist eine Bezeichnung für die Konzentration<sup>2</sup> im Inneren [das im Inneren Konzentrierte]. Chung-ni hat (bei seiner segenreichen Wirkung) keine

1 Der Heilige überhaupt ist Kung-tze, der ebenso wie der Himmel eine segensreiche Wirkung (Magie = 德) ausstrahlt, ohne dabei persönlich hervortreten. Dieser Gedanke ist taoistisch. Vgl. z. B. Lao-tze. Kap. VII, od. Kap. IX, 身退天之道。(Himmel und Wasser sind für die Taoisten beliebte Beispiele für die Erfüllung des 無爲.) Man vergleiche zu diesem Kap. aus dem Vorhergehenden Kap. 10, § 1 u. 2 und Kap. XI.

2 畜 ist ein I-king Zeichen. Vgl. 日講易經解義. 卷 7. S. 12 r. 大畜之義有二。一止畜。畜乾也。一蘊畜。畜德也。

*geli ini doro i somishôn be beye gisurehe ba akô . . tacire urse. damu yan ze. yongkiyan be bahabi . . tuttu terei ibeme dasara serebun i ildun de. amala teni kungze i somishôn be saci ombi . . uthai abka gisurerakô bime. duin erin yabure. eiten jaka banjire adali . .*

Spur<sup>1</sup> (hinterlassen), aber Yen-tze hat ganz fein eine Spur (hinterlassen). Was daher die Lehre des Kung-tze angeht, so hat er, nachdem er (sic) schon (einmal) nicht in leichter Art und Weise offenbart hat, auch (andererseits) nicht einmal selbst die Tiefe seines Tao durch die Rede dargelegt. Aber von den Lernenden hat nur Yen-tze (scine) Vollendung erfaßt. Daher kann erst unter Benutzung der Ersichtlichkeit seines Eindringens und Erfüllens<sup>2</sup> die Tiefe des Kung tze geschaut werden. Somit ist das genau so wie der Umstand, daß der Himmel nicht redet, aber doch die vier Jahreszeiten ihren Gang gehen und die 100 Wesenheiten entstehen.

4 常人有一聞知。恐人不速知其有也。急人知而名也。薄亦甚矣。

*an i niyalma. emu donjiha saha ba bihede. niyalma ini bisirengge be hôdun sarkô ojarahô seme jobošombi . . niyalma i sara be ekšeme. gebu gairengge. nekeliyen inu dabanaha kai . .*

Die gewöhnlichen Menschen, wenn da ein einziger Punkt ist, den sie vernommen und verstanden haben, dann sind sie besorgt, daß die anderen nicht schnell (genug) ihren (Wissens-)

<sup>1</sup> 迹 ist hier jedenfalls ein terminus und bezeichnet die Merkbarkeit. Kung-tze's Art zu Wirken ist wie die des Himmels, man spürt weder etwas von ihm selber noch überhaupt die Absicht, zu wirken. Yen-tze steht eine Stufe tiefer, denn man merkt hier bereits die Absicht, gültig zu sein. Vgl. dazu Grube: T'ung-šu II, S. 13.

<sup>2</sup> 進修 ist verkürzt aus 進德脩業 s. I-king. Kua 乾. 十三經 S. 2, Z. 1. Wilh.: I Ging III, S. 9 . . . „fördert seinen Charakter (?) und arbeitet an seinem Werk“. Vgl. die Wiederg. dieses Ausdruckes bei Grube: T'ung-šu II, S. 21.

besitz kennen lernen. Sie hasten danach, bei den anderen bekannt<sup>1</sup> zu werden, um dann berühmt zu sein. (Diese) Nichtigkeit dürfte auch sehr groß sein<sup>2</sup>.

註。聖凡異品。高下懸絕。有不待校而明者。其言此者。正以深厚之極。譬夫淺薄之尤耳。然於聖人言深。常人言薄者。深則厚。淺則薄。上言首。下言尾。互文以明之也。

*Suhengge: enduringge. an i niyalma i yabun encu. wesihun fusihôn cingkai lakcaha be. ilgara be bairakô getukelebumbi . . erebe gisurehengge. tob seme šumin jiramin i ten be jafafi. micihiyen nekeliyen ome dabanahangge be targabuhabi . . tuttu seme. enduringge niyalma de šumin sehe. an i niyalma de nekeliyen sehengge. šumin oci jiramin ombi . . micihiyen oci nekeliyen ombi . . dergi de da be gisurehe. fejergi de dube be gisurehengge. gisun be fiyananjame getukelehengge kai . .*

Erläuterung: Der Klassenunterschied des Heiligen und der gewöhnlichen Menschen, die himmelweite Verschiedenheit von hochstehend und niedrig sind etwas, das klar ist, ohne daß man sich auf Vergleiche zu stützen braucht.<sup>3</sup> Seine Rede über dieses erläßt nur ganz zu Recht, nachdem sie sich an den Höhepunkt des Tiefen und Umfassenden hält, eine Warnung vor<sup>4</sup> dem Übermaß an Oberflächlichkeit und Nichtigkeit. Aber was nun das angeht, daß man in Bezug auf den Heiligen von Tiefe und in

<sup>1</sup> 人知 s. Lun-yü I, 1 乎人不知。

<sup>2</sup> Mehr wörtl. lautet das Mandschu: Das Streben nach Ruhm, indem man hastet um das Wissen der Menschen (Genet. bezeichnet hier doch wohl den Urheber der Handlung), ist doch auch ausnehmend nichtig.

<sup>3</sup> Mehr wörtl. lautet das Mandschu: Er läßt klar werden, daß man sich nicht zu bemühen braucht um das Unterscheiden, daß der Wandel des Heiligen und des gewöhnlichen Menschen verschieden ist, und daß Hoch und Niedrig bei Weitem sich fern sind.

<sup>4</sup> 夫 entweder das bei Couvreur aufgeführte fôu = ce, cet oder das bei Gabelentz § 758 aufgeführte 夫 = der Präposition 乎 (warnen vor etw.).

Bezug auf die gewöhnlichen Menschen von Nichtigkeit gesprochen hat, so (gilt) wenn einer tief ist, dann ist er auch umfassend, und wenn einer kleinlich ist, dann ist er auch oberflächlich. Oben spricht man über den Anfang, unten spricht man über das Ende, (d. h.) man erklärt (die Sache) durch Parallelausdrücke<sup>1</sup>.

### 精蘊第三十。

*narhôn somishôn. gôsici . .*

Das (reine) Wesen<sup>2</sup> und die (verborgene) Tiefe<sup>3</sup>. Kap. 30.

1. 聖人之精。晝卦以示。聖人之蘊。因卦以發。卦不晝。聖人之精。不可得而見。微卦。聖人之蘊。殆不可悉得而聞。

*enduringge niyalmai narhôn be. guwa jijuſi tuwabuhabi . .  
enduringge niyalmai somishôn be. guwa i ildun de tucibuhebi . .  
guwa be jijurakô oci. enduringge niyalmai narhôn be bahafi sabuci ojurakô . . guwa akô oci.  
enduringge niyalmai somishôn be. geli wacihiyame bahafi donjirakô . .*

Das Wesen des Heiligen, dadurch, daß er die Kua gezeichnet hat, hat er es offenbart. Die Tiefe des Heiligen, an Hand der kua kommt sie zum Vorschein. Wenn die kua nicht gezeichnet worden wären, wäre es nicht möglich, das Wesen des Heiligen zu erlangen und dann einzusehen [Einsicht in das W. d. H. zu erlangen]. Wenn es die kua nicht gäbe, dann wäre es vielleicht nicht

<sup>1</sup> Das Mandschu gibt durch die Phrase gisun be ſiyaganjame nur eine wörtliche Übersetzung der Verbindung 互文。

<sup>2</sup> 精 Vgl. v. d. Gabelentz: Thai-kih-thu S. 52, 54 (Wirkungskraft). Am häufigsten ist die Wiedergabe durch „Essenz“.

<sup>3</sup> 蘊 Man vgl. im Tz'e-yüan 底蘊 = was tief im Inneren verborgen und den Menschen nicht leicht offenbar gemacht ist.

möglich, die Tiefe des Heiligen im vollen Maße zu erlangen und dann (davon) zu hören [, Kunde von der T. d. H. zu erlangen]...

註。精者。精微之意。晝前之易。至約之理也。伏羲晝卦。專以明此而已。蘊。謂凡卦中之所有。如吉凶消長之理。進退存亡之道。至廣之業也。有卦則因以形矣。

*Suhengge: narhôn serengge. narhôn butu sere gônin . . jijuſe onggolo i i ging serengge. umesi boljonggo i giyan kai . . fu hi. guwa be jijuſi. cohome erebe getukeleme de wajihabi . . somishôn serengge. yaya guwa i dorgide bisirengge be . . uthai sain ehe eberere muture giyan. dosire bederere. taksire gukure*

Erläuterung: Das Wesen, das ist der Gedanke des Reinen und Feinen. Das I<sup>1</sup> vor seiner Aufzeichnung war das auf das Wesentlichste beschränkte Li<sup>2</sup>. Als Fu-hi die Kua gezeichnet hat, hat er ganz besonders nur dieses<sup>3</sup> klar gelegt. Die Tiefe ist das, was in jedem kua darin ist, wie z. B. das Li von Glück

<sup>1</sup> 易 Vgl. Wilhelm: I Ging II, S. 228/29 u. a.

<sup>2</sup> 至約之理 umesi boljonggo i giyan. Der Ausdruck ist mir sonst noch nicht begegnet. In den Vorbemerkungen zum I-king findet sich folgende Stelle (日講易經解義卷目 S. 12v). 有天地自然之易。有伏羲之易。有文王周公之易。有孔子之易。自伏羲以上。皆无文字。只有圖書。最宜深玩。可見作易本原精微之意。文王以下。方有文字。即今之周易。 „Es gibt (nun) das I des In-sich und An-sich-Soeins von Himmel und Erde. Es gibt das I des Fu-hi. Es gibt das I des Wen-wang und Chou-kung. Es gibt das I des Kung-tze. Von Fu-hi nach oben sind sie (die I) alle ohne schriftsprachlichen Ausdruck, es gab (damals) nur Pläne und Zeichnungen. Man muß sie (aber) durchaus tief schürfend untersuchen, denn man kann daraus die feinen und tiefen Gedanken der Quellen und Wurzeln, welche das I bilden, ersehen. Von Wen wang abwärts erst gibt es den schriftsprachlichen Ausdruck, das ist das heutige Chou I“.

Ferner möchte ich mich auf die bei Couvreur zit. Stelle aus Meng-tze berufen 守約 „observer ce qui est essentiel“. Nimmt man nun die Abfolge von 天地自然之易 bis 今之周易 als eine schrittweise Entfaltung des 理 (λόγος) dann wäre die erste Stufe = 至約之理 „das Li in seiner höchsten Reinheit und Schlichtheit“.

<sup>3</sup> Nämlich 聖人之精。

*doro i gesengge inu . . . ere umesi  
amba doro kai . . . guwa bisire  
jakade. tere ildun de iletule-  
hebi . . .*

und Unglück, von Abnehmen  
und Zunehmen und das Tao  
von Eintreten und Zurück-  
treten, von Bestehen und Ver-  
gehen. Dies ist eine Funktion  
von weitestem Umfange. Als  
es die kua gab, hat sie<sup>1</sup> bei die-  
ser Gelegenheit Form bekom-  
men [d. h. sich offenbart].

## 2. 易何止五經之源。其天地鬼神之奧乎。

*i ging ainahai damu sunja ging  
ni sekien i teile ni . . . ere abka  
na. hutu enduri i šumin ba  
dere . . .*

Das I-king wie wäre es denn  
nur die Quelle der 5 king? Es  
ist doch wohl<sup>2</sup> das Innerste von  
Himmel und Erde, von Geistern  
und Dämonen.

註。陰陽有自然之變。卦畫有自然之體。  
此易之爲書。所以爲文字之祖。義理之  
宗也。然不止此。蓋凡管於陰陽者。雖天  
地之大。鬼神之幽。其理莫不具於卦畫  
之中焉。此聖人之精蘊。所以必於此而  
寄之也。

*Suhengge: inyang de. ini cisui  
banjinaha kôbulin bi . . . guwa  
jijun de. ini cisui banjinaha beye  
bi . . . tuttu i ging sere bithe. bithe  
hergen i da. jurgan giyan i fu-  
lehe ohobi . . . tuttu seme. ere  
teile akô . . . yaya in yang de  
baktakangge. udu abka na i am-*

Erläuterung: Yin und Yang  
enthalten das Werden [das Ver-  
wandeln], das aus sich selbst  
so ist<sup>3</sup>. Die kua und die Linien  
enthalten die Substanz, die  
aus sich selbst so ist<sup>4</sup>. Somit  
bildet das Buch, I-king, den  
Ursprung [Großvater] der

<sup>1</sup> Nämlich 聖人之蘊。

<sup>2</sup> 其 . . . 乎。

<sup>3</sup> 自然 „Freiheit“. Vgl. Zenker: Gesch. d. chines. Philos. II, S. 125.  
Also: Die Wandlung der Freiheit und die Substanz der Freiheit.

<sup>4</sup> 自然之變 Das Mandschu übersetzt: „Die von selbst genaturte  
Wandlung“.

*ba. hutu enduri i butu seme.  
tere i giyan. guwa jijun i dor-  
gide yongkiyahakôngge akô . .  
tuttu enduringge niyalma i  
narhôn somishôn be. urunakô  
ede nikebuhebi kai . .*

Schriftsprache überhaupt und  
die Wurzel [d. Alnherrn] der  
rechten (Ordnung) und des Li  
[Logik]<sup>1</sup>. Aber es macht dabei  
nicht halt. Tatsächlich alles,  
was in Yin und Yang ein-  
bezogen ist, selbst die Größe  
von Himmel und Erde und die  
Verborgtheit von Geistern  
und Dämonen, deren Li ist im-  
mer im Inneren der kua und  
der Linien vollendet. Somit  
muß sich auch das Wesen und  
die Tiefe des Heiligen unbed-  
ingt auf diese gründen.

## 乾損益動第三十一。

*kiyan guwa. sun guwa. i guwa  
i ašan. gôsin emuci . .*

Die Bewegung der Kua „kien“,  
„sun“ und „i“. Kap. 31.

1. 君子乾乾不息於誠。然必懲忿窒慾。遷  
善改過。而後至。乾之用其善是。損益之  
大莫是過。聖人之旨深哉。

*ambasa saisa seremšeme. un-  
enggi de jalarakô bicibe. uru-  
nakô jili be ilibume. buyen be  
lashalame. sain de gurime,  
endebuku be halaha manggi.  
amala teni isinambi . . kiyan i*

Der Edle ist mit Aufmerksam-  
keit unablässig tätig<sup>2</sup> und gibt  
sich hinsichtlich der Wahr-  
heit nicht der Ruhe hin.  
Aber er bändigt (auch) unbed-  
ingt seinen Zorn und hemmt

<sup>1</sup> Conrady ist der Ansicht, daß das I-king eigentlich ein Wörterbuch  
sei. (Yih-king-Studien. Asia major. Vol. VII, Fasc. 3.) Für die Sungzeit  
aber ist das I-king die symbolische Aufzeichnung eines Universums in seinen  
Hauptwirkungseinheiten, wobei sich natürlicherweise eine logische Ordnung  
in den Bedeutungen ergeben muß, die wichtig werden kann für die An-  
ordnung eines sachlichen Wörterbuches.

<sup>2</sup> I king 乾。九三。君子終日乾乾。Wilhelm: I Ging I, S. 4: „Der  
Edle ist den ganzen Tag schöpferisch tätig“.

*baitalan. ereci sain ningge akô*  
*.. sun guwa. i guwa i amba. ereci*  
*dulenderengge akô.. enduringge*  
*niyalmai gônin. yala sumin*  
*kai ..*

seine Begierden<sup>1</sup>, er ändert sich zum Guten und verbessert seine Fehler<sup>2</sup> und danach (erst) ist er am Ziele. Die Anwendung [Funktion]<sup>3</sup> des kien ist nicht etwas Besseres als dies. Die Größe von Sun und I ist nicht etwas, was darüber hinaus ginge. Der Sinn des Heiligen ist doch tief!

註。此以乾卦爻辭損益大象發明思誠之方。蓋乾乾不息者。體也。去惡進善者。用也。無體則用無以行。無用則體無所措。故以三卦合而言之。|| 或曰。其字亦是莫字。

*Suhengge: ere kiyân guwa i*  
*jijun i gisun. sun guwa. i guwa*  
*i amba siyang be jafafi. unenggi*  
*be gônire arga be getukeleme*  
*tucibuhebi .. ainci seremseme*  
*jalarakô serengge. beye .. ehe be*  
*unggime sain de ibembi sereng-*  
*ge. baitalan .. beye akô oci.*

Erläuterung: Dies erklärt die Methodik beim Nachdenken über die Wahrheit mittels der Erklärung zu den Linien des Kua „kien“ und den großen Bildern der Kua „sun“ und „i“. Tatsächlich ist die aufmerksame und un-

<sup>1</sup> I king 損。象。山下有澤。損。君子以懲忿窒欲。Wilh.: I Ging I, S. 119: „Unten am Berg ist der See: Das Bild der Minderung. So bändigt der Edle seinen Zorn und hemmt seine Triebe“.

<sup>2</sup> I king 益。象。君子以見善則遷。有過則改。Wilh.: I Ging I, S. 121:

„So der Edle: sieht er Gutes, so ahmt er es nach,  
 Hat er Fehler so legt er sie ab“.

<sup>3</sup> 用 Vgl. v. d. Gabelentz: Thai-kih-thu S. 76. (Funktion. Gegens. 體 „Wesen“) Grube: T'ung-šu I, S. 25, 27; II, 3/4, 33. (Funktion, Betätigung.) [Im allgemeinen wohl am besten mit „Zweckhaftigkeit“ übersetzt.]

Auf den Gegensatz 用一體 pflegt sich Chu-li immer wieder zu stützen. Es sind zum Verständnis seiner Philos. wichtige, polare Termini. Wie diese Termini in seinem Spekulationssystem stehen, erhellt aus seinem Kom. zum Thai-kih-thu, vgl. Gabelentz ebd. S. 76.

*baitalan yabure babe baharakô*  
*.. baitalan akô oci. beye sindara*  
*ba akô .. tuttu ilan guwa be*  
*acabufi gisurehebi ..*

ablässige Tätigkeit und das Nicht-ruhen die Substanz<sup>1</sup> [die Grundlage]. Das Ablassen vom Schlechten und das Hinschreiten zum Guten ist die Funktion<sup>1</sup>. Ohne die Substanz hätte die Funktion keine Möglichkeit zu agieren. Ohne die Funktion hätte die Substanz keine Möglichkeit, etwas hinzustellen [in Kraft zu setzen]. Darum spricht er zusammenfassend über die drei Kua.

Manche sagen: Das Zeichen 其 ist ebenfalls das Zeichen 莫.

## 2. 吉凶悔吝生乎動。噫。吉一而已。動可不慎乎。

*sain ehe. aliyacun jabcacun.*  
*aššara ci banjinambi .. ai. sain*  
*damu emke de wajihabi .. aš-*  
*šara de olhošorakô oci ombio ..*

Glück, Unglück, Reue und Beschämung<sup>2</sup> entstehen aus der Bewegung [Aktion]<sup>3</sup>. Ach Herrjeh! Das Glück ist (dabei) nur ein einziger Fall. Sollte man da etwa nicht vorsichtig sein bei der Bewegung?<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Vgl. Anm. 3 S. 58.

<sup>2</sup> S. I-king 日講易經解義卷 15, S. 8r. 吉凶者得失之象也。悔吝者憂虞之象也。(Zit. bei Couvreur Dic. class.: Le regret et le repentir est l'image du chagrin, de l'inquiétude.) Wilh.: I Ging II, S. 218: „Darum sind Heil und Unheil die Nachbildungen von Verlust oder Gewinn; Reue und Beschämung sind die Nachbildungen von Trauer oder Vorsorge“.

<sup>3</sup> S. 十三經。周易 S. 44. 吉凶悔吝者生乎動者也。Wilh.: I Ging II, S. 248: „Heil und Unheil, Reue und Beschämung entstehen durch die Bewegung“.

<sup>4</sup> S. 日講易經解義卷 16, S. 5r. 言行君子之所以動天地也。可不慎乎。Wilh.: I Ging II, S. 232: „Durch Worte und Werke bewegt der Edle Himmel und Erde. Muß man da nicht vorsichtig sein“.

- a) 註。四者一喜而三惡。故人之所值。福常少而禍常多。不可不謹。此章論易。所謂聖人之蘊。

*Suhengge: duin i dolo. emu sain. ilan ehe ofi. tuttu niyalma i teisulebuhengge. hôturi kemuni komso bime. jobolon kemuni labdu .. ginggulerakô oci ojarahô ..*

Erläuterung: Unter diesen vier Fällen gibt es einen günstigen, aber drei ungünstige. Deshalb sind bei den zufälligen Erlebnissen der Menschen die Glücksfälle im allgemeinen selten, aber die Unglücksfälle im allgemeinen häufig. Da geht es doch nicht an, unvorsichtig zu sein.

*ere fiyelen de. i ging be leolehebi .. enduringge niyalmai somishôn sehengge inu ..*

In diesem Kapitel bespricht er das I-king, (aber) es handelt sich dabei um die verborgene Tiefe des Heiligen<sup>1</sup>.

- b) 集說。問此章前面懲忿窒慾遷善改過。皆是自脩底事。後面忽說動者何故。朱子曰所謂懲忿窒慾遷善改過。皆是動上有這般過失。須於方動之前審之。

*Acamjame gisurehengge: fonjime. ere fiyelen i juleri jili be ilibu. buyen be lashala. sain de guri. endebuku be hala sehengge. gemu beyebe dasara baita .. amala gaitai aššara be gisurehengge. ai turgun .. ju ze hendume. jili be ilibu.*

Zusammenfassende Besprechung: Man könnte fragen: Daß er im ersten Teil des Kapitels sagt, man solle seinen Zorn bändigen, die Begierden hemmen, sich zum Guten ändern und seine Fehler verbessern, das sind doch alles

<sup>1</sup> Dieser letzte Teil gibt deshalb ein Rätsel auf, weil er, obgleich man ihn doch zunächst als einen Satz auffassen würde, nämlich: „In d. Kap. bespricht er das I-king, wo (was) es nennt d. T. d. H.“, im Mandchu in zwei selbständige Hauptsätze zerlegt ist. Tatsächlich kommt der Ausdruck 聖人之蘊 im I king überhaupt nicht vor. Ich habe deshalb von der Stelle folgende Auffassung: In d. Kap. bespricht er das I-king. Worüber er redet, was er (es?) meint, das ist d. T. d. H. (Vgl. Grube: T'ung-šü I, S. 15; II, S. 13.)

*buyen be lashala. sain de guri. endebuku be hala sehengge. gemu aššara de. ere jergi endebuku ufaracun banjinambi .. urunakô jing aššaki sere onggolo kimcici acambi ..*

Angelegenheiten, durch welche man sich selbst in Ordnung bringt. Aus welchem Grunde spricht er im zweiten Teile mit einemale von Bewegung? Chu-tze sagt (dazu): Daß er gesagt hat, man solle seinen Zorn bändigen, die Begierden hemmen, sich zum Guten ändern und seine Fehler verbessern, so entstehen doch immer beim Bewegen Fehler und Verstöße dieser Art. Da ist es doch unbedingt nötig, daß man vorher eine genaue Untersuchung anstellt, wenn man sich gerade bewegen will.

### 家人睽復无妄第三十二。

*giya žin guwa. kui guwa. fu guwa. u wang guwa. gôsin juweci ..*

Die Kua „kia jen“, „kuei“, „fu“ und „wu wang“. Kap. 32.

1. 治天下有本。身之謂也。治天下有則。家之謂也。

*abkai fejergi be dasara de fu-lehe bi sehengge. beyebe hendu-hebi .. abkai fejergi be dasara de durun bi sehengge. boo be henduhebi ..*

Beim (rechten) Regieren der Welt, da gibt es eine Wurzel, die wird genannt „die eigene Person“. Beim (rechten) Regieren der Welt, gibt es ein Vorbild, dies wird genannt „die Familie“.<sup>2</sup>

註。則。謂物之可視以爲法者。猶俗言則例則樣也。

<sup>1</sup> 底 oft auch 地 steht für das Zeichen 的 der modernen Sprache.

<sup>2</sup> Vgl. die ähnlichen Gedanken im 大學 und 中庸。

*Suhengge: durun serengge. jaka i tuwame alhōdan obuci. ojongge be . . uthai an i gisurehe durun kooli. durun kemun sehe adali . .*

Erläuterung: Ein Vorbild ist etwas, das man in Berücksichtigung der Wesenheiten als Muster nehmen kann. So spricht man zum Beispiel in der gewöhnlichen Sprache von Musterregel und Musterbeispiel.

2. 本必端。端本。誠心而已矣。則必善。善則和親而已矣。

*fulehe be urunakō tob obumbi . . fulehe be tob oburengge. mujilen be unenggi obure de wajihabi . . durun be urunakō sain obumbi . . durun be sain oburengge. niyaman be hōwaliyasun obure de wajihabi . .*

Die Wurzel muß man in Ordnung halten. Die Wurzel in Ordnung halten, das ist weiter nichts, als das Herz wahrhaftig machen. Als Vorbild muß man das Gute nehmen. Daß man das Gute zum Vorbild macht, das ist weiter nichts, als daß man Eintracht stiftet unter den Verwandten.

註。心不誠。則身不可正。親不和。則家不可齊。

*Suhengge: mujilen unenggi akō oci. beyebe tob obuci ojorakō . . niyaman hōwaliyasun akō oci. boo be teksileci ojorakō . .*

Erläuterung: Wenn das Herz nicht wahrhaft ist, dann kann die eigene Person nicht in Ordnung gehalten werden. Wenn die Verwandten nicht einträchtig sind, dann kann die Familie nicht ausgeglichen sein.

3. 家難而天下易。家親而天下疏也。

*boo mangga. abkai fejergi ja. boo hanci. abkai fejergi aldangga.*

Die Familie (ordnen) ist schwer, aber die Welt (ordnen) ist leicht. Denn die Familie ist nahe, aber die Welt ist fern.

註。親者難處。疏者易裁。然不先其難。亦未有能其易者。

*Suhengge: hanci ningge be yabure de mangga. aldangga ningge be icihyanjara de ja . . tuttu seme. manggangge be nenderakō oci. ja ningge be inu muteburengge akō . .*

Erläuterung: Das, was nahe ist, ist schwer zu ordnen. Das, was fern ist, ist leicht zurecht zu bringen. Aber wer das Schwere nicht voranstellt, der hat auch noch nie das Leichte vermocht.

4. 家人離。必起於婦人。故睽次家人。以二女同居而志不同行也。

*booi niyalmai fakcarangge. urunakō hehe niyalma ci deribumbi . . tuttu kui guwa be. giya zin guwa i sirame obuhangge. juwe sargan jui. emu bade tecibe. terei gōnin uhei yaburakō turgun kai . .*

Die Uneinigkeit unter den Hausgenossen beginnt sicherlich bei den Weibern. Deshalb hat man das kua „kuei“ gleich hinter das kua „kia jen“ gesetzt, weil zwei Weiber, wenn sie auch beisammen hausen, doch in ihren Willensrichtungen nicht überein stimmen<sup>1</sup>.

註。睽次家人。易卦之序。二女以下。睽象傳文。二女謂睽卦兌下離上。兌少女。離中女也。陰柔之性。外和悅而內猜嫌。故同居而異志。

*Suhengge: kui guwa be. giya zin guwa i sirame obuhangge. i gingniguwa i ilhi. juwe sargan jui sehe ci fsihōn. kui guwa i tuwan juwan i gisun . . juwe sargan jui serengge. kui guwa de. fejergingge dui. dergingge*

Erläuterung: Daß er das kua „kuei“ gleich hinter das kua „kia jen“ setzt, das ist die Reihenfolge im I-king. Von **二女** an abwärts, das ist ein Satz aus dem t'uan chuan des kua „kuei“<sup>1</sup>. „Zwei Weiber

<sup>1</sup> Vgl. I-king in 十三經 S. 23, Wilh.: I Ging III, S. 156: „Zwei Töchter wohnen beisammen, aber ihre Gesinnung ist nicht auf das Gemeinsame gerichtet“. Siehe auch das kua 革 S. 29, Wilh.: I Ging III, S. 202.

*li. dui oci. asihan sargan jui. li oci. dulimba sargan jui be. in uhuken i banin. oilo hówaliyasun urgun gojime. dolo buhiyeme kenehunjembi . . tuttu emu bade tecibe. gônin encu . .*

bedeutet: Bei dem kua „kuei“ ䷋ ist der untere Teil tui ䷌ und der obere Teil li ䷍, tui ist die jüngste Tochter, li ist die mittlere Tochter<sup>1</sup>. Die Natur des Yin und des Schwachen ist nur äußerlich friedlich und fröhlich, aber im Inneren ist sie argwöhnisch und ränkesüchtig. Deshalb obgleich sie beisammen hausen, sind ihre Willensrichtungen doch verschieden.

5. 堯所以釐降二女于媯汭。舜可禪乎。吾茲試矣。

*yoo tuttu dasatafi juwe sargan jui be. fusiôn gui žui bade ung-gime. sôn de anabuci ombio. bi te cendeki sehebi . .*

Yao hat deshalb seine beiden Töchter, nachdem er Vorbereitungen getroffen hatte, hinabgesandt nach Kuei-jui, weil er einmal erproben wollte, ob Shun angängig sei, daß man ihm das Reich vererbe<sup>2</sup>.

註。釐。理也。降。下也。媯。水名。汭。水北。舜所居也。堯理治下嫁二女於舜。將以試舜而授之天下也。

*Suhengge: dasatambi serengge. icihiyara be . . fusiôn serengge. wasimbure be . . Gui serengge. mukei gebu . . žui serengge. mukei amargi be. sôn i tehe ba inu . . yoo icihiyame*

Erläuterung: 釐 d. i. vorbereiten. 降 d. i. nach unten senden [degradieren]. Kuei ist der Name eines Gewässers, Jui ist im Norden eines Gewässers, der Wohnort des

<sup>1</sup> Vgl. 凡講易經解義卷 9, S. 26 v. Com. 離爲中女。兌爲少女。S. auch Wilh.: I Ging I, S. 87 u. 168, Erklg.

<sup>2</sup> Vgl. Shu-king. Legge S. 26/27, I: 帝曰我其試哉... 釐降二女于媯汭。Siehe Wedemeyer: Schauplätze und Vorgänge der altchines. Gesch. (Asia major. Hirth Anniversary Vol.) S. 545.

*dasafi juwe sargan jui be wasimburi sôn de buhengge. sôn be cendefi. abkai fejergi be afabuki sehengge kai . .*

Shun. Daß Yao, nachdem er Vorbereitungen getroffen und seine beiden Töchter hinabgeschickt [degradiert] hatte, sie dem Shun verheiratet hat, das war, weil er nach Erprobung des Shun ihm das Weltreich übergeben wollte.

6. 是治天下觀於家。治家觀身而已矣。身端。心誠之謂也。誠心。復其不善之動而已矣。

*ere abkai fejergi be dasara de. boo be cincilara. boo be dasara de. beye be cincilara de waji-habi . . beye tob serengge. mujilen unenggi be henduhebi . . mujilen be unenggi oburengge. sain akô i aššan be dahôre de wajihabi . .*

Das ist nichts anderes, als bei der Regierung des Weltreiches auf die Familie schauen und bei der Ordnung der Familie auf die eigene Person schauen. Daß die eigene Person in Ordnung ist, das heißt, daß das Herz wahr ist. Das Herz wahr machen, das ist weiter nichts als sich abkehren von der Bewegung zum Schlechten.

註。不善之動息於外。則善心之生於內者。無不實矣。

*Suhengge: sain akô i aššan. tulergi de mayaci. sain mujilen i dorgici banjinahangge. yargi-yan akôngge akô ombi . .*

Erläuterung: Wenn die Bewegung zum Schlechten im Äußeren aufgehört hat, dann (bedeutet) das Entstehen eines guten Herzens [Gesinnung] im Inneren, daß es nichts gibt, das nicht (des Guten) voll wäre.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Dies ist zu verstehen aus der Interpretation der kua Linien. Vgl. dazu Wilh.: I Ging I, S. 71—76 und III, S. 102—110.

7. 不善之動。妄也。妄復則无妄矣。无妄則誠矣。

*sain akô i aššan serengge. balai be . . balai be dahôci. balai akô ombi . . balai akô oci. unenggi ombi . .* Die Bewegung zum Schlechten ist Schuld. Wenn man (sich von) der Schuld (ab)wendet, dann wird man schuldenohne<sup>1</sup>. Wenn man ohne Schuld ist, dann ist man wahr.

a) 註。程子曰。无妄之謂誠。

*Suhengge: ceng ze hendume. balai akô be. unenggi sembi . .* Erläuterung: Cheng-tze hat gesagt: Schuldlos, das nennt man wahr.

b) 案。上章言不息於誠而後言慎動。由本體之操存。以察於思慮事爲也。此章言復其不善之動而後言誠。由思慮事爲之省察。以復其本體也。二意蓋互相發。

*tuwaci: dergi fyelen de. unenggi de jalarakô be gisure manggi. amala aššara be olhošoro be gisurehebi . . da beyebe tuwakiyara bibure ci. gônin seolen. baita sita be kimcirengge . . ere fyelen de. sain akô i aššan be dahôre be gisure manggi. amala unenggi be gisurehebi . . gônin seolen. baita sita be kimcire baicara ci. da beyebe dahôrengge . . ere juwe gônin. ainçi ishunde tucibuhebi . .* Kritik: (Wenn man es nun prüft, dann) spricht er im vorhergehenden Kapitel erst dann über die Vorsicht bei der Bewegung, nachdem er von der Unablässigkeit hinsichtlich der Wahrheit gesprochen hat. Das ist, ausgehend davon, daß man den Grundgehalt<sup>2</sup> fest im Auge behält, Untersuchungen anstellen über Gedanken und Bedenken, Angelegenheiten und Handlungen. Im vorstehenden Kapitel hat er erst dann über die

<sup>1</sup> Vgl. I king. (十三經) S. 54, Wilh.: I Ging III, 107: „Durch Umkehr wird man frei von Schuld“.

<sup>2</sup> 本體 s. Grube: T'ung-šü I, S. 21 (Das ursprüngliche Wesen). Zu obigen Ausführungen vergleiche man den Inhalt von Kap. III und IV.

Wahrheit gesprochen, nachdem er über die Abkehrung von der Bewegung zum Schlechten gesprochen hat. Das ist, von der Untersuchung und Prüfung der Gedanken und Bedenken, der Angelegenheiten und Handlungen umkehren zum Grundgehalt<sup>1</sup>. Diese beiden Gedanken(gänge) erklären sich faktisch wechselseitig.

8. 故无妄次復。而曰先王以茂對時育萬物。深哉。

*tuttu u wang guwa be. fu guwa i sirame obuſi. nenehe wang. ambarame erin de acabume. tumen jaka be hôwašabumbi seme henduhebi . . yala šumin kai . .* Nachdem somit das kua „wu wang“ gleich hinter das kua „fu“ gesetzt ist, heißt es: „So pflegten und nährten die alten Könige, reich an Tugend und entsprechend der Zeit, alle Wesen“<sup>2</sup>. Das ist doch wahrhaft tief!

註。无妄次復。亦卦之序。先王以下。引无妄卦大象。以明對時育物。惟至誠者能之。而贊其旨之深也。|| 此章發明四卦。亦皆所謂聖人之蘊。

*Suhengge: u wang guwa be. fu guwa i sirame obuhangge. inu guwa i ilhi . . nenehe wang sehe ci fusihôn. u wang guwa i amba siyang be yarufi. erin de acabume. jaka be hôwašabure be. damu umesi unenggingge* Erläuterung: Daß das kua „wu wang“ gleich hinter das kua „fu“ gesetzt ist, das ist auch die Reihenfolge der kua. Nachdem er von 先王 an das große Siang des kua „wu wang“ zitiert und dadurch klar

<sup>1</sup> Vgl. Anm. 2, S. 66.

<sup>2</sup> S. I-king (十三經) S. 16, Wilh.: I Ging I, S. 75.

*mutembi seme getukelefi. terei jorin i sumin be maktahabi . .*

*ere fiyelen de. duin guwa be getukeleme tucibuhebi . . inu gemu enduringge niyalmai somishôn sehengge inu . .*

### 富貴第三十三。

*bayan wesihun. gôsîn ilaci . .*

gemacht hat, daß nur der im höchsten Maße Wahrhaftige imstande sei, die Wesenheiten unter Benutzung des rechten Zeitpunktes zu fördern<sup>1</sup>, lobt er die Tiefe des Sinnes von diesem.

In diesem Kapitel hat er vier kua erklärt. Auch (hier handelt es sich) immer um die sogenannte Tiefe des Heiligen.

Reichtum und Ehre. Kap. 33.

1. 君子以道充爲貴。身安爲富。故常泰無不足。而銖視軒冕。塵視金玉。其重無加焉爾。

*ambasa saisa. doro jalu be wesihôn obuhabi . . beye elhe be bayan obuhabi . . tuttu goidame hafu. tesurakô ba akô ofi. sejen mahala be weihukeleme tuwame. aisin gu be buraki gese tuwambi . . terei ujen i cala jai akô ofi kai . .*

Der Edle hält die Erfüllung des Tao für Ehre und, daß er in sich selber Frieden hat, für Reichtum. Indem er somit bei beständigem Gedeihen<sup>2</sup> überall zureicht, da verachtet er Prunkwägen<sup>3</sup> und Ehrenmützen<sup>3</sup> und sieht Gold und Ge-

<sup>1</sup> Im Chinesischen ist der Objektssatz zu 能 vorausgestellt. Durch 之 wird er wieder aufgenommen.

<sup>2</sup> 泰 ist ein I-king-Zeichen. Vgl. darüber Wilh.: I Ging I, S. 34—38; III, S. 54—58.

<sup>3</sup> 軒冕 das Tz'e-yüan sagt dazu „Das sind (車服) Wägen und Kleider von Ministern und Großwürdenträgern. Auch ist es ein allgemeiner Ausdruck für Ehre und Ruhm“. 車服 wieder stammt aus Shu-king II, IV, I, 7. Legge I, S. 83 „chariots and robes“. Das P'ei-wen-yün-fu zitiert dazu eine Stelle aus 管子: 先王制軒冕。所以著貴賤。不永其美。 „Die früheren Könige richteten (die Abzeichen der) Ehrenwägen und Prunkmützen ein, um Hoch und Niedrig kenntlich zu machen, nicht strebten sie dabei nach Schönheit“. Sowohl Tz'e-yüan als auch P'ei-wen-yün-fu zitierten eine Stelle aus Chuang-tze: 今之所謂得志者軒冕之謂也。 „Was man heutzutage nennt, seine Absichten erreichen, dabei dreht es sich doch nur um Prunkwägen und Ehrenmützen.“

schmeide für Staub an. Zu seiner Gewichtigkeit läßt sich (schlechterdings) nichts hinzufügen<sup>1</sup>.

註。此理易明而屢言之。欲人有以真知道義之重。而不爲外物所移也。

*Suhengge: ere gıyan be getukekere de ja bime, dahôn dahôn i gisurehengge. niyalma be. doro jurgan i ujen be tengkime safi. tulergi jaka de guriburakô okini sehengge kai . .*

Erläuterung: Dessen Logik ist leicht einzusehen, aber doch spricht er immer und immer wieder davon, (weil) er will, daß die anderen ganz genau die Wichtigkeit von Tao und Rechtlichkeit erkennen und nicht von äußerlichen Dingen abgelenkt werden.

### 陋第三十四。

*albatu. gôsîn duici . .*

Beschränktheit. Kap. 34.

1. 聖人之道。入乎耳。存乎心。蘊之爲德行。行之爲事業。彼以文辭而已者陋矣。

*enduringge niyalmai doro be. şan de donjime mujilen de tebume. somici erdemu yabun ombi . . yabuci baita faşşan ombi . . tenteke şu gısun be canggi baitalara urse. albatu kai . .*

Das Tao der Heiligen tritt ein durch die Ohren und wird im Herzen bewahrt<sup>2</sup>. Wenn man es vertieft, dann bildet es den Wandel in der Tugend<sup>3</sup>. Wenn man es wandelt, dann bildet es Auswirkung [geschäftigen Fleiß]<sup>3</sup>. Solche, die sich aus-

<sup>1</sup> Vgl. dazu Kap. 23. Der dort begonnene Gedankengang über das Wesen des Heiligen endet hier. Im Folgenden wird dieses Thema nun noch weiter im Einzelnen ausgeführt und von verschiedenen Seiten her beleuchtet. Kung tze erscheint dabei wieder als die Offenbarung des Heiligen, als der Heilige überhaupt. Das Ganze endet schließlich in einer Mahnung an diejenigen die nach Belehrung trachten, durch die er der überspitzten Wißbegier gewisse Schranken auferlegen will.

<sup>2</sup> Vgl. dazu 荀子 Kap. I 君子之學也。入乎耳。著乎心 usw.

<sup>3</sup> 德行 und 事業 sind beides Ausdrücke aus dem I-king 繫辭.

schließlich mit Form und Ausdruck beschäftigen, sind beschränkt.

註。意同上章。欲人真知道德之重。而不溺於文辭之陋也。

*Suhengge: ere gōnin. dergi fuyelen i songko . . niyalma be doro erdemu i ujen be tengkime safi. šu gisun i albatu de urhurakó okini sehengge kai . .*

Erläuterung: Die Absicht ist hier dieselbe wie im obigen Kapitel. Er will, daß die Menschen, nachdem sie wirklich die Wichtigkeit von Tao und Tugend erkannt haben, der Beschränktheit von Form und Ausdruck nicht unterliegen sollen.

### 擬議第三十五。

*toktobufi gisurere. gōsin sunjaci . .*

Erst wägen, dann wagen. Kap. 35.

1. 至誠則動。動則變。變則化。故曰。擬之而後言。議之而後動。擬議以成其變化。

Vgl. (十三經) S. 44 舉而錯之天下之民謂之事業。而默而成之不言而信存乎德行。Wilh.: I Ging II. „Was sie (die Dinge) aufhebt und darstellt für alle Menschen auf Erden, das heißt das Wirkungsfeld“. (Couvreur: Dict. class. la conduite) und: „Schweigendes Vollenden, wortloses Zutrauen beruht auf tugendvollem Wandel“. Beides S. 247.

德 und 業 werden im I-king öfter einander gegenübergestellt, z. B. (十三經) S. 38. 可久則賢人之德。可大則賢人之業。Wilh.: I Ging II, S. 216. „Die Dauer ist die Art des Weisen; die Größe ist das Wirkungsfeld des Weisen“. Und S. 40 顯諸仁。藏諸用。鼓萬物而不與聖人同憂。盛德。大業。至矣哉。Wilh.: I Ging II, S. 227. „Er (Tao) offenbart sich als Gütigkeit, aber er verbirgt seine Wirkungen. Er belebt alle Dinge, aber er teilt nicht die Sorgen des heiligen Weisen (聖人不仁 Laotze). Seine herrliche Art, sein großes Wirkungsfeld sind das Höchste, was es gibt“. (Das in Klammern stehende von mir.) Ferner S. 2 君子進德。脩業。忠信所以進德也。脩辭立其誠所以居業也。Wilh.: I ging III, S. 9: „Der Edle fördert seinen Charakter (德) und arbeitet an seinem Werk (業). Treue und Glauben sind es, durch die er seinen Charakter fördert. Arbeit an den Worten, so daß sie fest auf der Wahrheit beruhen, das ist's, wodurch er seinem Werk Dauer gibt“.

*umesi unenggi oci aššambi . . aššaci kōbulimbi . . kōbulici wembi . . tuttu henduhengge. toktobufi teni gisureme. gisurefi teni aššame. toktobume gisurere de. kōbulire forgošoro be mutebumbi sehebi . .*

Wenn einer höchst wahr ist, dann bewegt [agiert] er. Wenn er bewegt, dann ändert er um. Wenn er umändert, dann verbessert er<sup>1</sup>. Darum heißt es: Erst nachdem man erwogen hatte, redete man. Erst nachdem man einen Plan gemacht hatte, bewegte man. Durch Erwägen und Überlegen vervollkommnete man das Ändern und Bessern<sup>2</sup>.

註。中庸易大傳。所指不同。今合而言之。未詳其義。或曰。至誠者。實理之自然。擬議者。所以誠之之事也。

*Suhengge: jung yung. i ging ni juwan i jorihangge adali akó . . te acabufi gisurehengge. terei jurgan be ulhirakó . . ememu hendume. umesi unenggi serengge. yargiyan giyan i ini cisui banjinahangge . . toktobufi gisurerehengge. unenggi obure baita sembi . .*

Erläuterung: Die Ausführungen des Chung yung und des I king chuan stimmen hier nicht überein. Daß er jetzt (beide) zusammenbringt und bespricht, (das ist deshalb, weil) er deren Bedeutung noch nicht bis ins Einzelne untersucht hat. Mancher [man] (könnte) sagen: die höchste Wahrheit ist

<sup>1</sup> Chung-yung 23, Legge S. 417: 其次致曲。曲能有誠。誠則形。形則著。著則明。明則動。動則變。變則化。唯天下至誠。爲能化。"Next to the above is he who cultivates to the utmost the shoots of goodness in him. From those he can attain to the possession of sincerity. This sincerity becomes apparent. From being apparent, it becomes manifest. From being manifest, it becomes brilliant. Brilliant, it affects others. Affecting others, they are changed by it. Changed by it, they are transformed. It is only he who is possessed of the most complete sincerity that can exist under heaven, who can transform".

<sup>2</sup> Vgl. 日講易經解義。卷 16, S. 3r. Wilh.: I Ging II, S. 231: „Das kommt davon her, daß sie beobachteten, ehe sie redeten, und besprachen, ehe sie sich bewegten. Durch Beobachtung und Besprechung machten sie die Veränderungen und Umgestaltungen vollkommen“.

das In-sich-selbst-Sosein des reinen Li<sup>1</sup>. Wägen und überlegen ist die Handlung, wodurch man etwas wahrhaft macht.

### 刑第三十六。

*erun. gōsin ningguci . .*

Strafen. Kap. 36.

1. 天以春生萬物。止之以秋。物之生也。既成矣。不止則過焉。故得秋以成。聖人之法天。以政養萬民。肅之以刑。民之盛也。欲動情勝。利害相攻。不止則賊滅無倫焉。故得刑以治。

*abka. niyengniyeri i tumen jaka be banjibufi. bolori de ilibumbi . . jaka banjifi manduha manggi. iliburakō oci. uthai dabanambi . . tuttu bolori erin de mutebumbi . . enduringge niyalma. abka be alhōdame. dasan i tumen irgen be hōwašabume. erun i ciralambi . . irgen umesi geren. buyen aššafi gōnin etefi. aisi jobolon ishunde šakašara be dahame. iliburakō oci. uthai ebdereme mukiyefi. ciktan akō ombi . . tuttu erun be baitalame dasambi . .*

Nachdem der Himmel durch den Frühling<sup>2</sup> die zehntausend Wesenheiten erzeugt hat, bringt er sie zum Anhalten durch den Herbst. Wenn das Leben der Wesenheiten, nachdem es zur Vollendung gekommen ist, nicht zum Anhalten gebracht wird, geht es (über seine Grenzen) hinaus. Deshalb wird es vollendet [da]durch, [daß es] den Herbst [erlangt]<sup>3</sup>. Indem der Heilige den Himmel als Vorbild nimmt, fördert er die zehntausend Völker durch Regierung und hält sie durch Strafen im Zaum. Wenn bei der großen Menge des Volkes die Begierden in Bewegung ge-

setzt sind, die Leidenschaften überhand genommen haben und Nutzen und Schaden gegenseitig genau untersucht werden<sup>1</sup>, wenn es [das Volk in seiner Masse] dann nicht zum Anhalten gebracht wird, dann gibt es (infolge) der Vernichtung und Zerstörung keine Ordnung mehr. Deshalb regiert er [der Heilige] mittels der Strafen.

註。意與十一章略同。

*Suhengge: ere gōnin. juwan emuci fiyelen de murušeme adali . .*

Erläuterung: Dieser Gedanke ähnelt in großen Zügen dem von Kapitel 11.

2. 情僞微曖。其變千狀。苟非中正明達果斷者。不能治也。訟卦曰。利見大人。以剛得中也。噬嗑曰。利用獄。以動而明也。

*yargiyan tašan narhōn butu. terei kōbulin minggan hacin . . aikabade dulimba tob. genggiyen hafu. kengse lasha urse waka oci. dasame muterakō kai . . sung guwa de. amba niyalma be acaci sain sehengge. mangga. dulimba be bahame ofi kai . .*

Das Wahre und Falsche<sup>2</sup>, das Feine und Verborgene, deren Änderung hat tausend Weisen. Wenn es nicht Leute gäbe, die im Innern korrekt<sup>3</sup>, in der Klarheit durchdringend und fest entschieden sind, dann könnte man nicht (recht) regieren.

1 Vgl. G. v. d. Gabelentz: Thai-kih-thu S. 64: „... so würden Gelüste sich regen, Leidenschaften obsiegen, Übervorteilung und Unterdrückung wetteifern...“. šakašambi (攻) heißt auch „genau erklären, ausforschen“. So scheint es auch Carsun Chang aufzufassen, der 相攻 mit „innerlich berechnen“ übersetzt.

2 情僞 ist ein Ausdruck aus dem I-king (十三經) S. 44, Zeile 2. Wilh.: I Ging II, S. 245 „Wahr und Falsch“.

3 中正 ist auch ein Ausdruck, der unter dem kua „sung“ vorkommt. (十三經) S. 6, Wilh.: I Ging III, S. 36 u. 39 „Zentral und korrekt“. Vgl. auch Gabelentz: Thai-kih-thu S. 64/65 (Mittelstraße und Rechtschaffenheit).

1 實理 Vgl. dazu Grube: T'ung-šu, Kom. zu Kap. I u. II.

2 niyengniyeri i. gen. instr.

3 Das in [ ] Klammern stehende soll die chines. Konstruktion andeuten.

*ši ho guwa de. horihangge be  
beideci acambi sehengge. aššam-  
bime genggiyen ofi kai . .*

Wenn es unter dem kua „sung“ heißt: „Fördernd ist es, den großen Mann zu sehen“<sup>1</sup>, (so ist das deshalb, weil) dann das Harte die Mitte erlangt<sup>2,3</sup>. Wenn es unter dem kua „shi ho“ heißt: „Fördernd ist es, Gericht walten zu lassen“<sup>4</sup>, (so ist das deshalb, weil) dann Bewegung Klarheit schafft<sup>2,3</sup>.

註。中正。本也。明斷。用也。然非明則斷無以施。非斷則明無所用。二者又自有先後也。訟之中兼乎正。噬嗑之明兼乎達。訟之剛噬嗑之動。卽果斷之謂也。

*Suhengge. dulimba tob se-  
rengge. fulehe inu . . genggiyen  
lasha serengge. baitalan inu . .  
tuttu seme. genggiyen waka oci.  
lasha be isibume muterakô . .  
lasha waka oci. genggiyen be  
baitalara ba akô . . ere juwe ha-  
cin. geli ini cisui nenere amalu  
ojoro babi . . sung guwa i du-  
limba. tob be kamcihabi . . ši  
ho guwa i genggiyen. hafu be*

Erläuterung: Genau in der Mitte sein, das ist die Wurzel. Klar und entschieden sein, das ist die Funktion. Aber wenn die Klarheit nicht vorhanden ist, dann kann man die Entscheidung nicht in Anwendung bringen. Wenn die Entscheidung nicht da ist, dann gibt es keine Funktionsmöglichkeit für die Klarheit. Diese

1 Vgl. I-king (十三經) S. 6. Wilh.: I Ging III, S. 36.

2 Diese Auffassung entnehme ich dem Mandschurischen . . . sehengge . . . ofi kai.

3 Zum Charakter des Kua „sung“ vgl. man den Kom. zum Urteil. (十三經) S. 6, Wilh.: I Ging III, S. 36: 中吉。剛來而得中也。„In der Mitte (ist das kua) glücklich. Indem das Harte herankommt, da erlangt es die Mitte“. Zum Charakter des Kua „shi ho“ vgl. man ebenfalls den Kom. zum Urteil. (十三經) S. 14, Wilh.: I Ging III, S. 92: 剛柔分動而明。„Indem sich Hartes und Weiches in ihrer Bewegung teilen, da (entsteht) Klarheit“.

Zum Verständnis dieses Abschnittes lese man die Erklärung der beide kua bei Wilh.: I Ging III, S. 36—39 u. S. 91—95.

4 Vgl. I-king (十三經) S. 14. Wilh.: I Ging III, S. 92.

*kamcihabi . . sung guwa i mang-  
ga. ši ho guwa i aššan. uthai  
kengse lasha be henduhebi . .*

beiden haben auch von selbst eine Zeitfolge [logische Ordnung]. Die Mitte des kua „sung“ hat die Geradheit vereinigt [. . . ist zusammengefaßt in der Korrektheit]. Die Klarheit des kua „Shi ho“ hat das Durchdringen vereinigt [. . . ist zusammengefaßt in dem Durchdringen]. Das Harte des kua „sung“ und die Bewegung des kua „shi ho“ sind, was er genannt hat, „fest entschieden“<sup>1</sup>.

3. 嗚呼。天下之廣。主刑者。民之司命也。任用可不慎乎。

*ai. abkai fejergi i onco. erun de  
afaha urse. irgen i ergen be ja-  
fahabi . . afabume baitalara de  
olhošorakôci ombio . .*

Ach ja! In der weiten Welt sind diejenigen, die die Strafen zur Grundlage machen, die Schicksalsformer der Völker<sup>2</sup>. Wie sollten sie bei (deren) Anwendung nicht vorsichtig sein?

### 公第三十七。

*tondo. gôsin nadaci . .*

Gerechtigkeit<sup>3</sup>. Kap. 37.

1. 聖人之道。至公而已矣。或曰。何謂也。曰。天地至公而已矣。

*enduringge niyalmai doru.  
umesi tondo de wajihabi . .  
gôwa hendume. aibe hendu-*

Das Tao des Heiligen ist weiter nichts als höchste Gerechtigkeit. Wenn jemand sagt: Was

1 Vgl. Anm. 3, S. 74.

2 司命. Nach Couvreur: Li-ki II, S. 266: (Schutzgeister des Schicksals) esprits tutélaires de la destinée.

Nach dem Mandchu: Leute, die sich mit den Strafen befaßt haben [Juristen], halten das Leben der Völker (in den Händen).

3 Vgl. Kap. 21.

*hebi . . . hendume. abka na umesi* soll das besagen, so sage ich  
*tondo de wajihabi kai . . .* (nur): Himmel und Erde sind  
von höchster Gerechtigkeit und  
weiter nichts.

### 孔子上第三十八。

*kungze i dergi. gôsin jakôci . . .* Kung tze I. Kap. 38.

1. 春秋。正王道。明大法也。孔子爲後世王者而脩也。亂臣賊子誅死者於前。所以懼生者於後也。宜乎萬世無窮。王祀夫子。報德報功之無盡焉。

*côn cio de. wang ni doro be tob* Im Chun-tsiu hat (er) das Tao  
*obume. amba kooli be getukele-* der Könige berichtet und das  
*hebi . . . kung ze amaga jalan i* große Gesetz klargestellt. Kung  
*wang oho niyalmai jalin ara-* tze hat das für<sup>1</sup> die Könige der  
*hangge. facuhôn amban. hôlha* nachmaligen Geschlechter auf-  
*juí be wara bucebure be juleri* gezeichnet<sup>2</sup>. Indem er rebel-  
*obume. bisire urse be amargi be* lische Beamte und räuberische  
*bodome gelekini sehengge kai . . .* Söhne, die durch Hinrichtung  
*tumen jalan mohon akô wang* geendet haben, vorangestellt  
*ni doroi fuze be jukteme. erde-* hat, hat er nachmals die Le-  
*mu de karulame. gung de karu-* benden abschrecken<sup>3,4</sup> (wol-  
*lame. mohon akô ohongge gi-* len). Wenn die zehntausend Ge-  
*yan kai . . .* nerationen in alle Ewigkeit da-  
bei, daß sie dem Kung-tze nach  
Art eines Königs geopfert ha-

1 爲 . . . 者而 . . . (jalin) „indem es wegen . . . (war), da . . .“

2 Vgl. Couvr. Dic. class. 脩書 composer un livre, écrire une lettre.

3 Mandsch. Konstr.: „Indem er das Töten und Hinrichten die liederlichen Beamten u. diebischen Söhne vorangestellt hat, da hat er den Daseienden, berücksichtigend das Folgende, gesagt: Fürchtet“. (acc. c. imp.) Die Mandschur. Konstr. faßt das Ganze von Kung tze bis 於後也 in einem Satz zusammen: Das . . . . Geschriebene, ist das Gesagthaben: Fürchtet, indem er . . . usw.

4 Die hervorlebende Parallelstellung . . . 於前 . . . 於後 enthält jedenfalls eine Reminiszenz an die Aufeinanderfolge der kua 訟 und 噬嗑 in Kap. 36, 2 u. Kom. und gibt dadurch den Zusammenhang. Erst — Härte und Strafen; Später — Klarheit und Ordnung.

ben und für (seine) Tugend und (seine) Verdienste (ihren) Dank abgestattet haben, kein Ende gefunden haben, das ist recht und richtig<sup>1</sup>.

### 孔子下第三十九。

*Kungze i fejergi. gôsin uyuci . . .* Kung tze II. Kap. 39.

1. 道德高厚。教化無窮。實與天地參而四時同。其惟孔子乎。

*doro erdemu den jiramin. taci-* An Tao und Tugend erhaben  
*hiyan wen mohon akô. yargiyan* und umfassend, in seiner Lehr-  
*i abka na de teherehe. duin erin* wirkung unendlich, wahrhaftig  
*i adali ohongge. tere damu* dem Himmel und der Erde  
*kungze dere . . .* gleichgestellt und dabei ebenso  
wie die vier Jahreszeiten, so  
dürfte nur Kung tze gewesen  
sein<sup>2</sup>.

註。道高如天者陽也。德厚如地者。陰也。教化無窮如四時者。五行也。孔子其太極乎。

*Suhengge: doro. abkai gese* Erläuterung: Das Tao, das  
*den ningge. yang kai . . . erde-* erhaben ist wie der Himmel,  
*mu. na i gese jiramin ningge.* ist Yang. Die Tugend, die um-  
*in kai . . . tacihyan wen. duin*fassend ist wie die Erde, ist  
*erin i gese mohon akôngge.* Yin. Die Lehrwirkung, die  
*sunja feten kai . . . kungze ainci* unendlich ist wie die vier Jah-  
*da ten dere . . .*reszeiten, das sind die fünf Er-  
scheinungsformen. Kung-tze  
dürfte wohl der äußerste Grenz-  
fall (太極) gewesen sein.

1 宜乎 s. Gabelentz: Chinesische Grammatik § 757c.

2 Vgl. Gabelentz: Thai-kih-thu S. 65. Siehe auch Chung-yung cap. XXX—XXXII u. a. m.

## 蒙艮第四十。

*meng guwa. gen guwa. dehici* . . Die kua „meng“ und „ken“.  
Kap. 40.

1. 童蒙求我。我正果行。如筮焉。筮。叩神也。

再三則瀆矣。瀆則不告也。

*mentuhun juse. muse de bui-  
rengge. muse tob i yabun be  
kengseleme. uthai tuwabure ada-  
li . . tuwabumbi serengge. en-  
duri de dacilara be . . dahôn  
dahôn i oci. dalhi ombi . . dalhi  
oci jorirakô . .* Der junge Tor sucht uns [die  
Lehrer]<sup>1</sup>. Wir bringen seinen  
Wandel auf den rechten Weg  
genau wie ein (Schafgarben-)  
Orakel. (Schafgarben-)Orakel  
ist die Befragung der Geister  
„Fragt er zwei- und dreimal,  
dann ist das Belästigung. Wenn  
er belästigt, so gebe ich keine  
Auskunft“<sup>1</sup>.

註。此通下三節雜引蒙卦象象而釋其  
義。童。稚也。蒙。暗也。我。謂師也。筮。揲著  
以決吉凶也。言童蒙之人。來求於我以發  
其蒙。而我以正道果決彼之所行。如筮  
者叩神以決疑。而神告之吉凶。以果決  
其所行也。叩神求師。專一則明。如初筮  
則告。二三則惑。故神不告以吉凶。師亦  
不當決其所行也。

*Suhengge: ere. fejergi ilan  
meyen be acabume. meng guwa  
i tuwan. siyang be suwaliya-  
ganjame yarufi. terei jurgan  
be suhebi . . juse. ajigen be . .* Erläuterung: Dies (Kap.)  
erklärt, indem es die nachfol-  
genden drei Abschnitte zu-  
sammenfaßt unter stellenwei-  
ser [vermischender] Zitierung

<sup>1</sup> Vgl. I-king (十三經) s. 5 匪我求童蒙。童蒙求我... 初  
筮告... 再三瀆。瀆則不告。 Wilh.: I Ging III, S. 29 „Nicht ich  
suche den jungen Toren, der junge Tor sucht mich. Beim ersten Orakel gebe  
ich Auskunft. Fragt er zwei-, dreimal, so ist das Belästigung. Wenn er be-  
lästigt, so gebe ich keine Auskunft“.

Vgl. dazu auch Grube: T'ung-šu I, S. 40.

*mentuhun. hólhi be . . muse  
serengge. sefu be henduhebi . .  
tuwabumbi serengge. ši orho be  
tolome. sain ehe be lashalara  
be . . ere mentuhun juse. muse  
de baime jifi. ini mentuhun be  
neibure de. muse tob doró i terei  
yabun be kengseleme lasha-  
lambi . . uthai tuwabure urse.  
enduri de dacilame. kenehun-  
jere be lashalara de. enduri sain  
ehe be jorime. terei yabun be  
kengseleme lashalara adali se-  
me gisurehengge . . enduri de  
dacilara. sefu de baire de. hing  
seme emu oci. getuken ombi . .  
te bicibe. tuktan tuwabure de  
jorimbi . . dahôn dahôn i oci  
hólimbumbi . . tuttu ofi. enduri.  
sain ehe be jorirakô. sefu inu  
terei yabun be lashalaci aca-  
rakô kai . .*

des t'uan und siang von dem  
kua „meng“, dessen Sinn.  
Tung ist jung, meng ist tö-  
richt. Wir (muse), damit sind  
die Lehrer gemeint. Schaf-  
garbenorakel, das heißt, da-  
durch, daß man die Schafgar-  
ben nimmt und zählt, ent-  
scheidet man über Glück und  
Unglück. Er hat gesagt: Wenn  
diese jungen Toren als Su-  
chende zu uns gekommen sind,  
um sich ihre Torheit klarlegen  
zu lassen, dann entscheiden  
wir mittels des rechten Tao  
klar und fest, wie sie wandeln  
sollen, ähnlich wie die Wahr-  
sager die Geister befragen, um  
Zweifelhaftes zu entscheiden,  
dabei nämlich zeigen ihnen  
die Geister das Glückliche und  
Unglückliche, und dadurch ent-  
scheiden sie fest und bestimmt  
das Verhalten von diesen.  
Wenn man beim Befragen der  
Geister und beim Rathölen  
beim Lehrer auf ein einziges  
seine Aufmerksamkeit richtet,  
dann ist es klar. So erhält man  
(auch) beim ersten Orakel eine  
Auskunft<sup>1</sup>. Wenn man aber  
zwei- und dreimal fragt, dann  
entsteht Verwirrung<sup>1</sup>. Deshalb  
(können dann) die Geister  
Glück und Unglück nicht an-  
zeigen, und auch der Lehrer  
(kann) für sein Verhalten keine  
passende Entscheidung treffen.

<sup>1</sup> Vgl. Anm. 1, S. 78.

2. 山下出泉。靜而清也。汨則亂。亂不決也。

*alin i fejile šeri tucimbi sehengge. cib seme bolgo ofi kai . . kôrdaci duranggi ombi . . duranggi oci lashalarakô . .*

Daß „unten am Berge ein Quell hervorkommt“<sup>1</sup>, bedeutet, indem etwas ruhig ist, wird es klar. Wenn man etwas umrührt, dann wird es trübe. Wenn etwas trübe ist, dann ist nichts zu entscheiden.

註。山下出泉。大象文。山靜泉清。有以全其未發之善。故其行可果。汨。再三也。亂。瀆也。不決。不告也。蓋汨則不靜。亂則不清。既不能保其未發之善。則告之不足以果其所行。而反滋其惑。不如不告之爲愈也。

案。汨則亂。亂不決也。此二句。皆是就泉說。以況人事。決水者。必俟其源清而後決之。若汨亂濁穢。則不決也。

*Suhengge: alin i fejile šeri tucimbi sehengge. umba siyang ni gisun . . alin cib seme. šeri bolgo de. terei tucire onggolo i sain be yongkiyaci ome ofi. tuttu terei yabun be kengseleci ombi . . kôrdambi serengge. dahôn dahôn be . . duranggi serengge. dalhidara be . . lashalarakô serengge. jorirakô be . . ainci kôrdaci cib seme akô. duranggi oci. bolgo akô ofi. terei tucire onggolo i sain be karmame muterakô . . joriha seme. terei ya-*

Erläuterung: Daß „unten am Berge ein Quell hervorkommt“ ist ein Ausdruck aus dem großen siang. Zufolge dem, daß ein Berg ruhig ist und ein Quell klar, hat man eine Möglichkeit, ihr Gutes, das noch nicht in Erscheinung getreten ist, zu vervollständigen. Darum ist es möglich, ihrem Verhalten eine entschiedene Richtung zu geben. Das Umrühren ist das zwei- und dreimalige Wiederholen. Die Trübung ist die Be-

<sup>1</sup> Vgl. I-king (十三經) S. 5, Zeile 8, 山下出泉 . . . 君子以果行育德. Wilh.: I Ging III, S. 30. „Unten am Berge kommt ein Quell hervor . . . So nährt der Edle durch gründliches Handeln seinen Charakter“.

*bun be kengseleci ojarahô bime. nememe terei hôlimbure be non-g gibumbi . . hono jorirakô yebe de isirakô . .*

lästigung. Daß man nichts entscheidet ist, daß man keine Auskunft mehr gibt. In der Tat, wenn man umrührt und dann keine Ruhe mehr da ist, wenn (alles) getrübt ist und dann keine Klarheit mehr besteht, da kann man für ihr Gutes, das noch nicht in Erscheinung getreten ist, nicht (mehr) garantieren. Infolgedessen genügt die Auskunfterteilung nicht, um dem Verhalten jener eine bestimmte Richtung zu geben, sondern sie würde im Gegenteil ihre Zweifel vermehren. Da ist es das Beste, von jeder Auskunftserteilung Abstand zu nehmen<sup>1, 2</sup>.

*tuwaci. kôrdaci duranggi ombi. duranggi oci lashalarakô sehebi . . ere juwe gisun. gemu šeri be jafafi gisureme. niyalmai baita de duibulehebi . . muke be sendelere urse. urunakô tere sekiyen bolgo ojoro be aliyaſi teni sendelembi . . aikabade kôrdame kôthôme duranggi nantuhôn ojoro ohode. sendelerakô . .*

Kritik. (Wenn man dies prüft dann ist gesagt:) Wenn man es umrührt, dann wird es trübe und wenn es trübe ist, dann ist nichts mehr zu entscheiden. In diesen beiden Sätzen wird immer die Quelle als Vergleich genommen für die menschlichen Angelegenheiten. Leute, die Wasser ableiten, warten doch sicherlich erst, bis die

<sup>1</sup> Mehr wörtl.: „Da ist nichts besser, als das Nicht-Auskunft-geben überwiegen zu lassen“.

<sup>2</sup> Das Ganze meint, daß man sich bei dem Fragestellen auf eines festlegen und nicht herumproblematisieren soll. Diese ewigen Zweifler und Problemsteller sind dieselben, die in dem Kom. zu Kap. 21, 2 erwähnt werden mit: 以逆詐僞不信爲明。

Probleme aufzuwerfen ist die Leidenschaft der Wissenschaftler. Die Männer der religiösen Lehre gehen auf Eines und haben deshalb kein Verständnis dafür.

Quelle klar ist, und dann leiten sie sie erst ab. Wenn sie infolge Umrührens trübe und schmutzig geworden ist, dann leiten sie sie nicht ab.

### 3. 慎哉。其惟時中乎。

*olhošoci acambi kai. damu erin i dulimba be dere . .*

Man muß vorsichtig sein. Nur so dürfte man zur rechten Zeit das Richtige treffen<sup>1</sup>.

註。時中者彖傳文。教當其可之謂也。初則告。瀆則不告。靜而清。則決之。汨而亂則不決。皆時中也。

*Suhengge: erin i dulimba serengge. tuwan juwan i gisun. . tacibure de. ojoro be tuwara be henduhebi . . tuktan de jorimbi. dalhi oci jorirakô. cib sembolgo oci lashalambi . . kôrdafi duranggi oci. lashalarakô sehengge. gemu erin i dulimba kai . .*

Erläuterung: „Zur rechten Zeit das Rechte treffen“ ist ein Ausdruck aus dem t'uan chuan (des kua „meng“). Er besagt, daß man beim Lehren dem dabei Passenden entspricht. (Daß) man beim erstmaligen Auskunft erteilt, bei immer wiederholtem Fragen [Belästigung] aber nicht mehr erklärt, (bedeutet, nur solange) etwas ruhig und klar ist, trifft man eine Entscheidung. Wenn man (ferner), nachdem etwas durch Umrühren trübe geworden ist, keine Entscheidung (mehr) trifft, dann ist das in beiden Fällen, daß man zur rechten Zeit das Rechte trifft.

<sup>1</sup> Vgl. I-king (十三經) S. 5 蒙亨。以亨行時中也。Wilh.: I Ging III, S. 29. „Die Torheit hat Gelingen. Einer, dem es gelingt, trifft bei seinem Handeln die rechte Zeit“.

Vgl. auch 中庸 II, Legge: The doctrine of the mean S. 386. Hier in anderem Zusammenhang übersetzt mit: „— always maintains the Mean“.

### 4. 艮其背。背。非見也。靜則止。止。非爲也。爲。不止矣。其道也深乎。

*gen fisa de sehengge. fisa deri sabuci ojorakô ofi kai . . ekisaka oci ilimbi . . ilici. yaburengge waka kai . . yabuci. ilirakô ombi . . tere dorô šumin kai . .*

Daß man „bei seinem Rücken Halt macht“<sup>1</sup>, heißt, man kann nicht auf seinen Rücken sehen. Im Ruhen macht man Halt. Wenn man Halt macht, dann gibt es kein Handeln. Wenn man handelt, dann macht man nicht Halt<sup>2</sup>. Dieses Tao ist fürwahr tief.

a) 註。此一節引艮卦之象而釋之。艮。止也。背。非有見之地也。艮其背者。止於不見之地也。止於不見之地則靜。靜則止而無爲。一有爲之之心。則非止之道矣。此章發明二卦。皆所謂聖人之蘊。而主靜之意矣。

*Suhengge: ere emu meyen. gen guwa i siyang be yarufi suhebi . . gen serengge. ilire be . . fisa serengge. sabuci ojoro ba waka . . gen fisa de serengge. saburakô bade ilinaha be . . saburakô bade ilinaci. ekisaka ombi . . ekisaka oci. ilifi yaburakô ombi . . emgeri yabuki*

Erläuterung: Dieser eine Abschnitt zitiert das siang des kua „ken“ und erklärt es. „ken“ ist Halt machen<sup>3</sup>. Der Rücken bedeutet, es gibt keine Möglichkeit<sup>4</sup>, (ihn) zu sehen. Daß man „beim Rücken Halt macht“, heißt, Halt machen an dem Punkte, wo man nichts

<sup>1</sup> Vgl. I-king (十三經) S. 31. 艮其背。不獲其身。Abweichend von Wilhelm (I Ging III, S. 214) möchte ich die Stelle etwa so auffassen: „Halt machen bei seinem Rücken, (d. h.) man erfaßt seinen eigenen Körper nicht (vollständig)“ usw.

<sup>2</sup> Haltmachen vor dem Unerforschlichen. Auch hier fühle ich wieder einen Gegensatz zur Wissenschaft, deren Optimismus doch eben darin besteht, daß — wie Chuang-tze sagt: 知也無涯 — alles wissbar ist.

<sup>3</sup> Vgl. I-king (十三經) S. 31, Zeile 7.

<sup>4</sup> 地 s. Couvr. Dict. class. (wird in Sung-texten manchmal auch wie das spätere 的 gebraucht).

*sere gônin bici. uthai ilire doro waka kai . .*

mehr sieht. Wenn man Halt macht vor dem Punkte, wo man nichts mehr sieht, dann ist das Ruhen. Wenn man ruht, dann hat man Halt gemacht und somit gibt es kein Handeln (mehr). Wenn man auch nur in einem Punkte die Absicht hat, zu handeln, dann gilt das Tao des Haltmachens nicht mehr.

*ere fiyelen de. juwe guwa be getukeleme tucibuhengge. gemu enduringge niyalmai somishôn sehengge. ekisaka be da araha gônin kai . .*

Indem er in diesem Kapitel zwei kua erklärt, (wobei) es sich immer um die Tiefe des Heiligen dreht, verfolgt er die Absicht, die Ruhe zur Hauptsache zu machen<sup>1</sup>.

b) 集說。問蒙。學者之事。始之之意也。良。成德之事。終之之事也。朱子曰。周子之意。當是如此。然於此亦可見主靜之意。

*Acamjame gisurehengge: meng guwa serengge. tacire ursei baita. deribure gônin kai . . gen guwa serengge. erdemu be mutebure baita. duhembure baita kai seme fonjiha de. ju ze hendume. jeo ze i gônin urunakô uttu . . tuttu seme. ede inu ekisaka be da araha gônin be saci ombi . .*

Zusammenfassende Besprechung: Wenn einer fragt, das kua „meng“ ist doch hinsichtlich der Angelegenheit der Lernenden die Idee des damit Beginnens und das kua „ken“ ist doch hinsichtlich der Beschäftigung mit der Vollen- dung der Tugend die Angelegenheit des damit-zu-Ende-Kommens<sup>2</sup>, so sagt darauf Chu tze: Der Gedankengang

<sup>1</sup> 靜 gehört dem Prinzipie 陰 an. Man will durch dies Urteil die taoistische Grundhaltung des Chou-tze kennzeichnen. Der Ausdruck 主靜 geht zurück auf das Thai-kih-thu. Vgl. Gabelentz S. 65.

<sup>2</sup> Vgl. dazu die Charakterisierung dieser kua in Wilhelms I Ging I, S. 14—17 u. 151—153.

des Chou-tze ist sicherlich so. Aber dabei kann man doch auch die Absicht ersehen, die Ruhe zur Hauptsache zu machen<sup>3</sup>.

### 通書後錄。

*tung sù bithei amargi de arahangge . .* Nachwort zum T'ung-sù.

1. 先生名張宗範之亭曰養心。而爲之說曰。孟子曰養心莫善於寡欲。其爲人也寡欲。雖有不存焉者寡矣。其爲人也多欲。雖有存焉者寡矣。子謂養心不止於寡而存爾。蓋寡焉以至於無。無則誠立明通。誠立。賢也。明通。聖也。是聖賢非性生。必養心而至之。養心之善有大焉如此。存乎其人而已。

*siyan seng. jang zung fan i ting be. yang sin seme gebu arafi. tede banjibume araha gisun. mengae i gisun. mujilen be ujire de. buyen komso ci sain ningge akô. . niyalma. buyen komso oci. udu taksira-kôngge bi seme komso. . niyalma. buyen ambula oci. udu taksirengge bi seme komso sehebi. . mini gônin de. mujilen be ujire de. komso ojoro. taksire*

Der Meister hat, als er den Pavillon des Chang Tsung-fan<sup>2</sup> mit dem Namen „yang sin“ taufte, über das Wort des Meng-tze, daß beim „Fördern des Herzens nichts besser sei, als die Begierden spärlich zu machen“<sup>3</sup>, gesagt, daß, so wie der Mensch nun einmal sei, wenn er die Begierden spärlich mache, selbst wenn er dann Ungutes<sup>4</sup> (in sich) habe, (dies

<sup>1</sup> Vgl. Anm. 1, S. 84.

<sup>2</sup> Auch im 中國人名大辭典 nicht aufgeführt. Jedenfalls ein weniger bedeutender Zeitgenosse des Chou-tze.

<sup>3</sup> Vgl. Meng-tze VII, B, Kap. 35, Legge S. 497.

<sup>4</sup> 存 dieser terminus ist es, der die Stelle schwierig macht. Um ihn zu

teile akô sembi. . ainci komso  
ome genehei. akô ojoro de isi-  
nambi. . akô oci. unenggi toktofi  
genggiyen hafumbi. . unenggi  
toktoci. mergen ombi. . geng-  
giyen hafuci, enduringge om-  
bi. . uttu ofi. enduringge mer-  
gese seme. banitai ohonggewaka.  
urunakô mujilen be wiiha de  
teni isinambi. . mujilen be ujire  
sain. amba ohongge uttu. . ni-  
yalma de bisire dabala. .

eben doch nur) spärlich sei  
und daß, so wie der Mensch  
nun einmal sei, wenn er viele  
Begierden habe, selbst wenn  
er dann Gutes (in sich) habe,  
(dies eben doch auch nur)  
spärlich sei. Nach meiner An-  
sicht bleibt die „Förderung des  
Herzens“ nicht beim „Spär-  
lichmachen“ und beim „Guten“  
stehen. In Wahrheit kommt  
man vom „Spärlichmachen“  
(aus) dahin, daß es (Begierden)  
überhaupt nicht mehr gibt.  
Wenn es (sie) nicht mehr gibt,  
dann steht die Wahrheit fest  
und die Klarheit dringt durch.  
(— steht man in der Wahrheit  
fest und dringt in der Klarheit  
durch.) In der Wahrheit fest-  
stehen, ist weise. In der Klar-  
heit durchdringen ist heilig.

verstehen, habe ich die Hilfe von Herrn Chou King-yü (Leipzig) in Anspruch  
genommen, der mich auf folgende Stelle bei Meng-tze hingewiesen hat:  
Meng tze IV, 11, 28 君子所以異於人者以其存心也。君子以  
仁存心以禮存心。 Legge S. 333 „That whereby the superior man is  
distinguished from other men is what he preserves in his heart; — namely,  
benevolence and propriety“.

存焉者 ist also n. m. E. das, was man im Herzen bewahren soll, das  
Gute und Heilsame m. a. W. die unveräußerlichen ethischen Werte. (Vgl.  
auch 文昌梓潼帝君陰騭文 in Klaproth: Chrestomathie Chinoise  
S. 17.) Gabelentz (Chinesische Grammatik § 826) gibt folgende sehr gute  
Übersetzung dieser Stelle: „Es sei ein Mensch, der wenig Wünsche hat:  
Wenn es auch (Tugenden) gibt, die er nicht hegt, so dürften das wenige sein.“  
Der Unterschied der beiden Auffassungen ist nicht so groß, daß der Sinn des  
Abschnittes im Wesentlichen verändert würde. Ich habe meine Übersetzung  
beibehalten, weil dabei nicht wie bei Gabelentz zwei Zeichen (德 u. 所) zu  
ergänzen sind. (Wenn man übrigens einmal versucht gemäß den Ausführun-  
gen von Tobar [T'oung-pao Sér. II. Vol. I. 1900. S. 367] 焉 durch 於之  
[oder durch 於是] aufzulösen, so ergäbe sich m. E. etwa: — selbst, wenn  
es gibt nicht — zu Bewahrendes bei ihm [bei diesen Tugenden] . . .)

Deshalb, wenn das Weise und  
Heilige nicht von Natur aus  
da ist, wird es unbedingt er-  
reicht, indem man das „Herz  
fördert“. Die Güte und<sup>1</sup> Größe  
in der „Förderung des Her-  
zens“ liegen eben nur hierin  
und hängen nur vom Men-  
schen ab.

a) 註。誠立。謂實體安固。明通。則實用流行。  
立。如三十而立之立。通則不惑。知命而  
鄉乎耳順矣。

Suhengge: unenggi toktombi  
serengge. yargiyan beye elhe  
akdun be. . genggiyen hafuci.  
yargiyan baitalan selgiyebume  
yabumbi. . toktombi serengge.  
uthai gôsin se de toktoho sere  
toktoho i adali. hafuci hôlim-  
burakô. hesebun be safi. san  
ijishôn ome genembi kai. .

Erklärung: Daß die Wahr-  
heit feststeht, [i. d. W. fest-  
stehen] bedeutet die ruhige  
Festigkeit der realen Substanz.  
[— daß die Realität ruhig und  
die Substanz fest ist.] Daß die  
Klarheit durchdringt, [i. d. K.  
durchdringen] ist das Wirken  
der realen Funktion<sup>1</sup>. Das  
„Feststehen“ ist wie das Fest-  
stehen in (der Phrase) „mit 30  
Jahren stand ich fest“<sup>2</sup>. Wenn  
man durchdringt, dann hat  
man keine Zweifel<sup>3</sup>. Nachdem  
einem „das Gesetz des Him-  
mels kund geworden“<sup>3</sup> ist, dann  
geht es dahin, „daß einem  
die Ohren aufgetan werden“<sup>3</sup>.

b) 案。通書言無欲則明通公溥。而此書只  
言明通。亦側重靜虛一邊。主靜之意也。

1 有 wird hier gebraucht wie in der Wdg. 十有五 = 10 und 5  
(Lun-yü).

2 Vgl. den Kom. zu Kap. 31, I. S. 58. Anm. 3.

3 Vgl. Lun-yü II, 4, Legge S. 146/47. Wilhelm S. 8/9.

*tuwaci. tung šu bithede. buyen akô oci. genggiyen hafu tondo neigen ombi seme gisurehebi. ere bithede. damu genggiyen hafu be gisurehengge. inu eki-saka kumdu sere emu ergi be urhuft ujelehebi. ere ekisaka be da araha gônin kai.*

Kritik. (Wenn man das prüft, dann) ist im T'ung shu gesagt, daß, wenn einer ohne Begierden ist, er dann „klar“, „durchdringend“, „gleichmäßig“ und „ausgedehnt“ sei<sup>1</sup>. Aber daß in dieser Schrift nur von „klar und durchdringend“ geredet wird, (das ist, weil) er in einseitiger (Überschätzung) die Ruhe und Leere für wichtig hält. Das (zeigt) die Absicht, das Ruhende zur Hauptsache zu machen.

2. 明道先生曰。昔受學於周茂叔。每令尋仲尼顏子樂處。所樂何事。

*ceng ming doo siyan seng hendume. seibeni jeo moo šu i jakade tacire be aliha bihe. kemuni jung ni. yan ze i sebjen i babe baisu. sebjelehengge ai baita seme tacibumbihebi.*

Meister Ch'eng Ming-tao<sup>2</sup> hat gesagt: Wie ich ehemals bei Chou Mao-shu<sup>3</sup> Unterricht erhielt, da pflegte er mich jedesmal zu lehren, ich solle immer nach dem Grund der Freude des Chung-ni und Yen-tze forschen und was es mit der Freude wohl für eine Bewandnis habe.

3. 明道先生曰。自再見周茂叔後。吟風弄月以歸。有吾與點也之意。

*ceng ming doo siyan seng hendume. jeo moo šu be dasame acaha ci ebsi. edun de gingsime biya be irgebume bederere de.*

Meister Ch'eng Ming-tao hat gesagt: „Seit ich den Chou Mao-shu wieder besucht habe, da sang ich bei der Heimkehr

*bi. diyan be urušembi sehe gônin i adali bihebi.*

in den Wind und dichtete, den Mond an und hatte den Gedanken, daß ich es „mit Tien halte“<sup>1</sup>.

4. 明道先生曰。吾年十六七時好田獵。既見茂叔則自謂已無此好矣。茂叔曰。何言之易也。但此心潛隱未發。一日萌動。復如初矣。後十二年。復見獵者。不覺有喜心。乃知果未也。

*ceng ming doo siyan seng hendume. bi juwan ninggun. juwan nadan se de. aba saha de amuran bihe. jeo moo šu be acaha manggi. minde ere amuran akô oho seme henduhe de. jeo moo šu hendume. ainu ja arafi gisurembi. damu ere mujilen dolo somibufi tucinjire unde dabala. gaitai andande fulhureme aššaha de. geli da an i ombikai sehe. amala juwan juwe aniya oho manggi. geli abalara urse be sabufi. hercun akô buyere mujilen bisire jakade. yala geterere unde be bahafi saha.*

Meister Ch'eng Ming-tao hat gesagt: Wie ich 16—17 Jahre alt war, da hatte ich eine Vorliebe für die Jagd. Nachdem ich den Mao-shu einmal getroffen hatte, da sagte ich dann von mir selber, daß ich diese Vorliebe nicht mehr habe. Darauf sagte Mao-shu: Warum sagst du das so leichtthin? Sie hat sich nur im Inneren des Herzens versteckt und ist bloß noch nicht (wieder) hervorgetreten. Aber eines Tages da wird sich (schon ihr) Keim wieder regen und dann ist alles wie zu Anfang. Später als ich 20 Jahre alt war, da sah ich wieder einmal Leute beim Jagen und instinktiv hatte ich im Herzen ein Wohlgefallen. Da erkannte ich, daß ich noch nicht wirklich (geheilt) sei.

<sup>1</sup> Vgl. T'ung-šu Kap. 20, 1. W. Grube II, S. 44 ff.

<sup>2</sup> Ch'eng Hao (Giles: Biographical Dictionary Nr. 278).

<sup>3</sup> Chou Mao-shu = Chou Tun-i. (Giles, Nr. 425).

<sup>1</sup> Vgl. Lun-yü XI, 25, Legge S. 248/49, Wilhelm S. 117. (Den Hinweis auf dies Zitat, das die Lösung der Stelle gibt, verdanke ich Herrn Chou King-yü).

5. 明道先生曰。周茂叔窗前草不除去。問之。云與自家意思一般。

*ceng ming doo siyan seng hendume. jeo moo šu i fa i juleri banjika orho be isirakô be fonjika de. hendume. ere mimi gônin mujilen i emu adali sehe . .*

Meister Ch'eng Ming-tao hat gesagt: Auf die Frage, daß man das Gras vor dem Fenster des Chou Mao-shu nicht weschaffe, hat dieser geantwortet, es sei genau so wie seine eigenen Gedanken und Absichten<sup>1</sup>.

6. 伊川程先生見康節邵先生。伊川指食卓而問曰。此卓安在地上。不知天地安在何處。康節爲之極論其理。以至六合之外。伊川歎曰。平生惟見周茂叔論至此。

*ceng i cuwan siyan seng. šoo k'ang jiye siyan seng be acafi. ceng i cuwan. budai dere be jorime ere dere be na i oilo sindahabi. abka na be maka aibide sindahani seme fonjika de. šoo k'ang jiye terei baru. tere giyan be akômbume leoleme. ninggun acan i tulergi de isibuka . . ceng i cuwan sejileft hendume. emu jalan de. damu jeo moo šu i teile ede isibume leolehe be saha sehe . .*

Meister Ch'eng I-chuan<sup>2</sup> hat einmal dem Meister Shao K'ang-chieh<sup>3</sup> besucht. Dabei hat Ch'eng I-chuan, indem er auf den Eßtisch zeigte, gefragt: Dieser Tisch ruht auf der Erde, ich weiß aber nicht, auf was Himmel und Erde wohl ruhen. (Darauf) hat Shao K'ang-chieh mit ihm erschöpfend dessen Li erörtert und ist dabei über das Weltall hinausgegangen. Ch'eng I-chuan sagte (darauf)

<sup>1</sup> Er meint jedenfalls, daß beides natürlich entstehe und darum den gleichen Anspruch auf Wachstum habe.

<sup>2</sup> 程伊川 = 正叔 = Ch'eng I (頤) (Giles: Biographical Dictionary Nr 280).

<sup>3</sup> 邵康節 = 堯夫 = Shao Yung (雍) (Giles: Biographical Dictionary Nr 1683).

seufzend: In einer (ganzen) Generation habe ich nur den Chou Mao-shu gesehen, der in der Dialektik bis dahin gekommen ist.

註。此康節之子伯溫所記。但云極論。而不言其所謂云何。今按康節之書有曰。天何依。曰。依乎地。曰。地何附。曰。附乎天。曰。天地何所依附。曰。自相依附。天依形。地附氣。其形也有涯。其氣也無涯。竊恐當時康節所論。與伊川所聞於周先生者。亦當如此。因附見之云。

*Suhengge: ere šoo k'ang jiye i jui šoo be wen i ejehengge . . damu akômbume leolehe sehe gojime. tere ai be henduhe be gisurehekô . . te tuwaci. šoo k'ang jiye i bithede henduhengge. abka aide nikehebi . . hendume. na de nikehebi . . hendume. na aide kamcihabi . . hendume. abka de kamcihabi . . abka. na. aide nikehebi kamcihabi . . hendume. ini cisui ishunde nikehebi kamcihabi . . abka arbun de nikehebi. na sukdu de kamcihabi . . terei arbun de mohon bi. terei sukdu de mohon akô sehebi . . gônici. tere fonde. šoo k'ang jiye i leolehe. ceng i cuwan i jeo siyan seng de donjhangge.*

Erläuterung: Dies sind die Aufzeichnungen des Shao Powen<sup>1</sup>, des Sohnes von Shao K'ang-chieh. Er hat aber nur berichtet, daß er erschöpfend erörtert habe, aber was sie (nun) gesprochen haben, das hat er nicht gesagt. Wenn man nun nachprüft, dann heißt es in der Schrift des Ch'ao K'ang-chieh: „Auf was stützt sich der Himmel?“ „Er stützt sich auf die Erde.“ „Wem ist die Erde angefügt?“ „Sie ist dem Himmel angefügt.“ „Himmel und Erde auf was stützen sie sich und wem sind sie angefügt?“ „Sie stützen sich selber gegenseitig aufeinander und sind sich gegenseitig an-

<sup>1</sup> 邵伯溫 (Giles: Biographical Dictionary Nr 1681).

*inu ainci uttu aise seme. tuttu  
kamcime tucibuhebi . .*

gefügt. Der Himmel stützt sich auf die Gestaltung, und die Erde ist dem Odem angefügt. Ihre Gestaltung nun hat Begrenzung. Sein Odem ist unbegrenzt<sup>1, 2</sup>.

Ich glaube, daß das, was seinerzeit Shao K'ang-chieh erörtert hat und was Ch'eng I-chuan von Herrn Chou gehört hat, auch etwa so wie dieses gewesen ist, und deshalb füge ich es zur Einsichtnahme bei.

7. 太史黃公庭堅曰。春陵周茂叔。人品甚高。胸中灑落。如光風霽月。

*tai ši hafan hōwang ting giyan  
hendume. cung ling ba i jeo  
moo šu. yabun umesi wesihun.  
tunggen i dolo ele mila. bolgo  
edun genggiyen biya i adali . .*

Der Großhistoriograph Huang kung Ting-kien<sup>3</sup> hat gesagt: Chou Mao-shu aus Chun ling<sup>4</sup> steht in der Wertstufung der Menschheit sehr hoch, er war im Innersten frei<sup>5</sup>, wie reiner Windeshauch, wie klarer Mondenschein.

<sup>1</sup> Die von Giles angegebenen Werke des Shao K'ang-chieh (Nr 280) sind mir leider nicht erreichbar gewesen. Aus dem in Kaseki kaidai (22. Aufl. 1896) gegebenen kurzen Inhaltsangaben ist leider nichts Näheres zu ersehen.

<sup>2</sup> M. E. n. bedeutet das: Die Erde ist das Prinzip des Begrenzens (ὁρίζων. Es scheint mir doch der Sinn des Zeichens 形, daß etwas durch Umgrenzung in eine Form gefaßt wird). Der Himmel ist das Prinzip der wirkenden Schöpfung. Dadurch, daß beide ineinander greifen, entsteht die Existenz (萬物), die als Dasein (有) auf einen Hintergrund (天下) gesetzt ist.

<sup>3</sup> Giles: Biographical Dictionary Nr 873.

<sup>4</sup> Playfair: Cities and towns of China Nr 1515.

<sup>5</sup> 灑落 Vgl. Tz'e-yüan: Die Erscheinung des Ungebundenen.

註。延平先生每誦此語。以爲善形容有道者氣象。

*Suhengge: li yan ping siyan  
šeng. ere gisun be hólaha dari.  
doro bisire ursei sukdun arbun  
be dursuleme tucibuhengge.  
mangga sembihebi . .*

Erläuterung: Wenn Meister Li Yen-ping<sup>1</sup> diesen Ausspruch las, da pflegte er zu sagen, jener habe in vorzüglicher Weise die Erscheinung und den Charakter derjenigen, die das Tao haben, verkörpert und gezeigt<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Giles: Biographical Dictionary Nr 1225.

<sup>2</sup> Diese Wiedergabe des Textes ist etwas frei. Die wörtliche Nachbildung war mir allzu schwierig.

## INDEX

(C = Kommentar. A. d. V. = Anmerkung des Verfassers. N. W. = Nachwort zum T'ung-sü.)

## 1

丁寧 XXV. 1. C.  
三。 | 德 IX. 1. A. d. V. die drei Tugenden  
| 綱 XVII. 1. die drei Bande <d. drei Beziehungen> ilan heißen., XVII. 1. C.  
並立 VI. 4. C. gemeinsam feststehend. sasa ilinaha.

## 2

中 VI. 1. Mittelstraße <Mitte> dur limba., VI. 1. C. | 卽禮, VII. 2. C., VII. 3 = 和, = 節 u. C. u. A. d. V., VII. 4. C., VII. 5. C., XXII. 2.  
| 正 XXXVI. 2. u. C.  
XVII. 4. 化 | Bekehrung zum Mittelweg, XVII. 4. C.; | 正仁義 XI. 2. A. d. V. Mittelstraße, Rechtllichkeit, Menschlichkeit u. Gerechtigkeit, XIII. 2. C.

## 3

主 I. 3. C. das leitende Prinzip. da. XII. 2. C. d. herrschende Prinzip, XIII. 2. C. | 靜, XVII. 3. C. | 靜 ebs. XL. 4. C., N. W. 1 Cb.

## 5

九 XVII. 1 u. C. | 疇 die neun Gebiete <d. neun Kategorien> ujun jecen.  
乾 I. 2. C. k'ien. kiyan = 統陽之卦其義爲健.  
I. 2. C. | 道之元 der Urgrund der Norm des k'ien.  
I. 3. | 道 die Norm des k'ien ebs. I. 3. C., XXII. 3. Cb.

I. 6. C. 元始。亨通。利遂。真正。 | 之四德也。  
I. 2. | 元 = 誠之源 des k'ien Urgrund.  
XXXI. (kua.)

## 6

事 II. 1. A. d. V. | 一爲  
IV. 2. C. Tätigkeit, baita, VII. 3 XII. 2. C.  
X. 2. C. Verrichtung.  
XV. 4. C. | 之爲 d. betreffende Handlungsweise.  
XXXIV. 1. u. A. d. V. | 業。

## 7

二 XXII. 3. | 實, XXII. 3. | 氣  
五 I. 6. C. | 行(之性) die fünf Elemente. sunja feten. II. 2. C., III. 3. C., IX. 1. A. d. V., XII. 2. C.  
XXII. 2. C. u. A. d. V. die fünf Erscheinungsformen.  
XXII. 3 u. C. a. u. C. b., XVI. 6. u. C., XXXIX. 1. C.  
II. 2. | 常 die fünf Kardinaltugenden. sunja enteherne. II. 2. C. = 仁義禮智信. II. 4., II. 4. C., V. 3. C.  
IX. 1. A. d. V. | 事 die fünf Handlungen.  
IX. 1. A. d. V. | 紀 die fünf Zeitbestimmungen  
IX. 1. A. d. V. | 福 die fünf Glücksarten  
XVI. 7. C. | 氣 die fünf Wetterarten  
XXII. 3. | 殊 die fünffache Differenzierung. (Die fünf sind verschieden.)  
五 XXIX. 4. C. | 文 Parallelausdrücke.

## 8

交 I. 7. C. | 錯 das sich gegenseitig Vermischende. ishunde hiyahan-jara.  
XVIII. 1. C. | 相感動。

## 9

人 XXIV. 1., XXVII. 4. 5 u. C.  
仁 II. 2. C. Menschlichkeit. gosin.  
II. 8. 歸仁., III. 3. 愛曰 |, V. 3., VI. 1., VIII. 1. C., XI. 1. u. C., XI. 2 u. C., XI. 4. C., XII. 2. u. C., XXII. 1. C. b.  
代 I. 7. C. | 換 das Wechselnde und sich Verändernde. halanjame forgošoro.  
XVII. 5. | 變 ersetzen.  
令 X. 4. u. C. | 名 der gute Name, <guter Ruf>, sain gebu.  
休 XIV. 1. zufrieden sein, <ruhig>, jirgambi.  
仲 XXVI. | 由 (Name des 子路)  
任 XII. 4. C. | 其職 sein Amt versehen  
伊 X. 2. | 尹 (Name.)  
信 II. 2. C. Treue, akdun, III. 3. 守曰 |, V. 3., XII. 2. C.  
俗 XIX. 1. | 易 d. Gewohnheiten werden umgestaltet, <Umwandlung der Sitten des Volkes>, kooli dasabumbi.  
倫 XVII. 5 u. C. d. Pflichtverhältnisse. ciktan <敗 | Blutschande treiben>.  
脩 XI. 3. gepflegt werden. dasabumbi.  
健 I. 2. C. Kraft.  
儀 VII. 6. C. b. 兩 | d. beiden Grundformen, XX. 1. C.  
億 XXI. 2. C. | 不信 Unglaubliches mutmaßen.

## 10

元 I. 6. | 亨 das Hauptsächliche, Allgemeine; <Yüen u. Heng>; amba hafu.

充 III. 6. C. | 之周徧 des Erfüllenden Allgegenwärtigkeit.  
先 XXI. 2. C. | 覺 klar vorausschauen. XXI, 2. A. d. V. (s. auch 覺)

## 11

兩 XX. 1. C. | 儀., VII. 6. Cb.

## 12

八 IX. 1. A. d. V. | 政 die acht Regierungsmittel  
六 IX. 1. A. d. V. | 極 die sechs Gegenteile.  
N. W. 6. | 合 das Weltall.  
公 XX. 1. | 溥 gleichmäßig, ausgedehnt. N. W. 1. C. b.  
XXI. 1. u. A. d. V. Gerecht. tondo.  
XXXVII. Gerechtigkeit <Gerechtigkeitsliebe>.

## 15

凝 XVI. 7. C. das Gerinnen. bakjara

## 18

分 VII. 2. C. 大 | große Gesondertheit. ambula ilgabure.  
刑 XXXVI. Strafen. erun.  
利 I. 6. | 貞 das Angemessene, Tüchtige; <Li u. Tseng>; acabun. akdun.  
制 XVII. 1. ordnen, <bestimmen>, toktombi.  
剛 VII. 1. 2. u. C. | 柔, VII. 4. C., VII. 6. C. b. . .

## 19

力 XXVII. 3. Kraftanspannung, <Kraft>, hòsun, XXVII, 4. u. C.  
動 V. 1. Bewegung, aššara. V. 3. C., V. 4., V. 5. u. C.  
IX. 2., XXXV. 1.  
XVI. 2. | 靜, XVI. 3. u. C., XVI. 8. C., XII. 2. u. C., XX. 1. 靜虛 | 直., XXXI. 2.

不可不慎乎, XXXII. 6. u. C. 不善之 |。  
勢 XXVII. u. A. d. V. Spannungszustand, <Zeitströmung>, arbut.

21

化 III. 4. C. u. A. d. V. umgestalten, XI. 3. sich bessern, <geformt werden>, wembi. XXI. 4. u. 4. C. u. A. d. V., XXXV. 1. (s. auch 大)

25

卦 XXX. 1. (Bez. zum Heiligen.)

28

參 XVI. 8. C. b. | 考 vergleichsweise untersuchen.

29

反 XXVII. 2. u. C. umwenden, <entgegenwirken, ausgleichen>, maribumbi, XXVII. 3. u. C.

30

司 XXXVI. 3. u. A. d. V. | 命。  
同 XXXII. 4. | 行 übereinstimmen, <auf d. Gemeinsame gerichtet sein.>, uhei yabumbi.

名 XIV. 1. Name, <Ruf>, gebu, XIV. 1. C.

吟 N. W. 3. | 風

君 XIV. 1. | 子. der Edle, ambasa saisa, XV. 4., XV. 6., XV. 7. | 悉有衆善, XXXI. 1. (Bez. zu 誠), XXXIII. 1., XXIV. 2. C. (ehrt seinen Lehrer.), XIII. 2. | 臣臣. 父父. 子子. 兄兄. 弟弟. 夫夫. 婦婦.

和 XIII. 1. Harmonie, hōwahiyan., XIII. 2. u. C., XVII. 3. u. C. (Bez. zu 樂), XVIII. 1., XXXII. 2. | 親。

命 I. 3. Bestimmung, hesebun, 性 |; I. 3. C. 天所賦爲 |。 I. 7., XXII. u. A. d. V. Schickung, XXII. 3. C.

善 I. 4. 至 | das überaus Gute, sain., I. 5. defin. aus 道, III. 2 u. C. | 惡 gut u. schlecht, <das Gute u. das Böse>, sain che., VII. 2 u. C. | 惡, VII. 4. C., VII. 6. u. C. u. Cb., XIV. 1. Güte, XV. 1 u. C., XV. 2. C., XV. 3. 不 | ebenso XV. 3. C. u. XV. 4. u. C., XV. 5., XV. 5. C. | 惡, XV. 5. A. d. V., XV. 6. | 惡, XV. 7. u. C., XXII. 2. | 一 惡, XXXII. 6. u. C., XXXI. 1. | 一 過 (遷 | 改過), XXXI. 2. C. | 惡, XL. 2. C. 未發之 |。 (s. auch 惡)

噬 XXXVI. 2. | 嗑 (kua).

31

四 XX. 1. C. | 象。  
固 III. 2. C. | 當發見 fixiert und offenbar.

圖 I. 2. C. (Tafel) nirugan, I. 3. C., VI. 1. C., VII. 6. C b., XI. 1. C., XVI. 8. C b.

33

士 X. 1. d. Gelehrte, saisa, X. 3. C.

37

大 IX. 1. A. d. V. | 中 erhabene Mitte, XI. 3. | 化 d. erhabene Besserung, XXII. 1. C. b. 大小; III. 4. C. u. XXIII. 4. C. u. A. d. V. 大而化

太 I. 1. C. | 極 圖 das Thai-kihthu (sein Verhältnis zum T'ung-su.), I. 1. C. | 極 Urprinzip. da ten., II. 1. C., III. 1. C., XVI. 6. <d. große Extrem>, XVI. 6. C., XXII. 1. C. u. A. d. V., XXII. 3. C., XXXIX. 1. C. d. äußerste Grenzfall.

天 I. 1. C. Himmel, abka, I. 2. C. | 德, I. 2. A. d. V. 統 | d. ursprüngliche Himmel, I. 3. C., I. 4. C., I. 7. C. | 地, II. 8. C. | 理.; VI. 4. | 地.; XI. 1. (陰 u.

陽); XI. 3. | 道.; XI. 3. C. | 地; XV. 6. 惡者 | 惡之., XVII. 4. | 地., XVIII. 1., XXII 3. C., XXIII. 3. | 地., XXVII. 4. 5. u. C., XXIX. 2. 3., XXX. 2 u. C. | 地, XXXVI. 1. | 以春生萬物., XXXVII. | 地至公, XXXIX. 1. | 地., N. W. 6. u. C. | 地自相依附。

38

妙 III. 6. C. Wunder. yebcungge, III. 6. C. | 用 wunderbare Betätigungsweise, IV. 2. wunderbar, <fein>, IV. 2. C., XVI. 7. C. | 合而疑者 d. wunderbare Vereinigung u. d. Gerinnen, XVI. 4. vergeistigen, XVIII. 1. C., XXII. 3. Cb. | 於神 d. wunderbare Vollkommenheit im Geistigen.

妖 XIX. 1. | 聲 ausschweifende Töne.

39

孔 XXXVIII. u. XXXIX. | 子 (Name).

存 N. W. 1. 存 u. 不存, N. W. 1. A. d. V.

孝 II. 2. C. Kindesliebe, hiyoošun, XXII. 1. Cb.

學 XV. 5. u. C. | 一 勸 lernen — rügen, tacire — tafutara.

40

安 III. 4. u. C. ruhig, das Ruhige, elehun 本全於己., IV. 3. C.

宜 III. 3. die Gemäßheit, <Richtigkeit>, acanara.

宣 XII. 5. C. | 化 Besserung verbreiten, wen be selgiyembi, XVII. 6.

家 XXXII. | 人 (kua), XXXII. 3. | 一天下.

富 XXIII. 2. | 貴 Reichtum u. Ehre, <Reichtum u. hohe Stellung>, bayan wesihun, XXIII. 3.

Asia Major VIII 1/2

u. C., XXIII. 4. | | 貧賤, XXXIII.

實 I. 1. C. das Reale, yargiyan, II. 4. C. d. Realität, XII. 2. C. d. Verwirklichung, XIV. 1. Wahrheit, <Wirkliches>, XIV. 1. C. | 脩 d. Verbreitung d. Wahrheit, XXII. 3. u. C., XXVIII. 2.

寡 N. W. 1. | 欲.

42

小 XIV. 1. | 人 der gemeine Mensch, buya niyalma.

44

屬 II. 2. C. Unterarten; I. 5. C. an gehörend.

50

師 VII. d. Lehrer, sefu, XXIV. | 友 Lehrer u. Freunde, sefu, gucu, XXV.

51

平 XVII. 2. u. C. bändigen, <mäßigen>, necin obumbi, XVII. 4. C. | 中.

52

幽 IV. 2. dunkel, <unsichtbar>, somishôn, IV. 2. C. 微而 |

幾 III. 2. d. Trieb, <Keim>, tulbin, III. 2. C. 動之微, III. 2. A. d. V., III. 4. C., III. 5. C., IV. 1.

動而未形有無之間者., IV. 1. A. d. V., IV. 2., IV. 3., VI. 6. C., IX. 2 u. C., IX. 4. C., IX. 5., IX. 6.

53

庶 XV. 4. | 幾 vielleicht.

55

弄 N. W. 3. | 月

59

形 I. 5. C. Erscheinung, arbut, II. 3. C. 未形, III. 2. A. d. V., XVI. 1. C. 有 | 則滯於一偏, XVI. 2. C. (Bez. zu 神), XVII. 3. C. nachahmen, XXX. 1. C., N. W. 6. C. | 有涯, N. W. 7. C. | 容。

彰 XXII. 1. Erscheinung, <klar>, iletu, XXII. 1. u. C. b.

60

復 I. 6. die Wiederherstellung, dahörengge, I. 6. C. (Def.), XXXII. (kua).

微 III. 2. C. der verborgene Inhalt, d. verborgene Grund, ser sere ba, III. 6. u. C. | 妙 verborgenes Wunder, IV. 2. u. C., | 而幽 verborgen u. dunkel, ser seme somishôn, IV. 3. C., XXII. 1. das Allerfeinste, <geheimnisvoll>, narhôn, XXII. 1. A. d. V., XXII. 1. C. b., XXXVI. 2. | 曖 d. Feine u. Verborgene.

德 I. 6. C. Tugend, erdemu, III. 3. u. C. 道之得於心者, III. 4. C., III. 5. C., V. 2. 用而和, VI. 2. C. 天 | d. himmlische Tugend, VII. 4. C., XII. 2. C., XIV. 1. | 業 Tugend u. Pflicht, <Tugend u. Lernen>, erdemu doru, XVII. 4., XXIV. 1., XXVIII. 2. 4. u. C., XXXIV. 1. u. A. d. V. | 行 u. 事業, XXXIX. 1. 道 |, XL. 4. C. b. 成 | 之事, (s. auch 乾之四 |)。

61

心 III. 2. C. Herz, mujilen, XI. 4. C. | 之術 d. Herzens Vorschriften, mujilen i tacin, XII. 1 u. C., XII. 3. 5 u. C., XV. 6. C. 有 | mit Absicht, XVII. 3. (Bez. zu 樂), XVII. 4. C. | 平, XVII. 6. 平 |, XVIII. 1. | 和, XIX. 1. |

平, XX. 1. C., XXII. 1. C. 人 |, XXIII. 4., N. W. 1. 養 |。

志 IV. 2. C. | 氣 Energie, X. | 學 Gesinnung u. Studium, <Wille zum Lernen>, funiyagan tacin, X. 3. erstreben, 學 erlernen.

忠 II. 2. C. Rechtlichkeit, toudo, XXII. 1. C. b.

思 II. 5. C. | 勉 Denken u. Anstrengung, gônire hacihiyara, IX. 1. 2. 3. 4. Denken, gônin u. 無 | Nichtdenken, IX. 2. C., 4. C., XII. 2. C. das Denken.

性 I. 3. Natur, <Naturanlage, Charakter, das Wesen>, banin. ( | 命), I. 3. C. 物所受爲 |, I. 5. Defn. aus 道, I. 7., III. 3. C., III. 4. u. C. 獨得於天, IV. 3. C., VII. 1. u. C. (Def.), XXII. <Menschenwesen>, XXII. 1. C. b. | 命, XXII. 2. C., XXII. 3. C. b. | 命, XXXII. 4. C. 陰柔之 |。

悌 II. 2. C. Bruderliebe, deocin.

情 III. 2. A. d. V. d. Neigungen. | 也者接物而生也 d. N. entstehen durch d. Berührung mit den Dingen, XVII. 2. Leidenschaft, gônin, XXXVI. 2. | 偽 d. Wahre u. Falsche, yargiyan tašan, XXXVI. 2. A. d. V.

惡 XV. 6. C. (Def.), XV. 6. A. d. V., XV. 7. C. (s. auch 善.)

愛 XV. | 敬 Liebe u. Achtung, <L. u. Ehrfurcht>, hairara gingulere, XV. 7. u. C.

意 N. W. 5 | 思。

慈 XXII. 1. C. b. gütig, jilangga.

應 IV. 2. C. | 而妙 zutreffend u. wunderbar, acaburengge yab-cungge, IV. 3. C.

提 XII. 1. | 耳而教 beim Ohr nehmen u. belehren.

損 XXXI. (kua).

擬 XXXV. | 議 <Vergleich u. Besprechung>, tokto bufi gisurere.

66

政 XVII. 5. | 刑 Regierung u. Strafen, XVIII. 1. | 善民安。

敗 XVII. 5. | 度 die Intervalle vernichten.

教 VII. 4. die Lehre, tacihyan, VIII. 2. u. C. belehren, XII. 1., XII. 4. C., XVII. 1. | 化 Unterricht u. Erziehung, <die Erziehung u. d. Kultur>, tacihyan wea., XXVIII. 2. u. A. d. V. Belehrung, XXXIX. 1. | 化 Lehrwirkung, <kulturelle Arbeit>.

散 XVI. 8. C. | 而殊 sich zerstreuen u. differenzieren.

67

文 X. 4. C. b. 工文詞 den Stil verfeinern, šu gisun be mangga obure, XXVIII. | 辭 Form u. Ausdruck, <d. Schriftsprache>, šu gisun. XXVIII. A. d. V., XXXIV 1. | 辭 <d. literarische Stil>.

71

无 XXXII. | 妄 (kua).

72

易 I. 2. C. u. A. d. V. I-king, die Wandlung, <die Weltwandlung>, I. 3. C. u. A. d. V., I. 7., I. 7. C. (Def.), IV. 1. A. d. V., VII. 4. u. C. | 其惡 seine Schlechtigkeit bessern, VII. 6. C. b., XXII. 3. C. b., XXX. 1. u. C. u. A. d. V. (Interpret.)

明 XX. 1. klar, <Klarheit>, genggiyen, XXI. u. A. d. V. klare Einsicht; XX. 1 | 通 klar, durchdringend, N. W. 6. C. b.; | 達 klar durchdringend, | 與 達 Klares u. Durchdringendes, genggiyen hafunarangge.

春 XXXVIII. 1. | 秋。

時 XL. 3. | 中, XL. 3. C. | 中。

智 II. 2. C. Weisheit, mergen., III. 3. | = 通, X. 4. C. b. | 能 Wissen u. Können, mergen muten, XII. 2. u. C.

78

更 XVI. 8. C. b. | 宜 es ist angemessen, — ci acambi.

74

有 s. unter 無。

75

本 I. 1. Wurzel, <d. Wesen>, fulche, I. 2. C. 人之 | d. Grundwesen des Menschen, I. 2. C. | 一源 fulche — sekiyen, I. 4. C. | 然 d. ursprüngliche Verhalten, II. 2. | 一源, III. 2. A. d. V. | 體 ursprüngliches Wesen, IV. 1. C. | 然 das Ursprüngliche, VI. 4. C. | 然, IX. 2 das Fundament, XI. 4. ursprünglich, XI. 4. C. 天下之 |, XXXII. 7. C. b. | 體 Grundgehalt, XXXII. 1. 2. | 一則 Wurzel — Vorbild, <Grundlagen — Norm>, fulche — durun, XXXVI. 2. C. | 一用。

果 II. 7. Kühnheit, <Entschlossenheit>, kengse bime. II. 7. C. Defn. aus Yang, XL. 1. u. C.

極 XVII. 4. Prinzip, ten., XXII. 3. C. äußerste Grenze. (s. auch 太.)

業 XXX. 1. C. Funktion, doru. (s. auch 德)

樂 XIII. 1. Musik, kumun (= 和), XIII. 1. C. = 陽, XIII. 2. 理先而 | 後, XVII. Musik, XVIII., XIX., XXIII. 1. Heiterkeit, <Fröhlichkeit>, sebjen., XXIII. 2. 3. C., XXV. 3. C., N. W. 2 (仲尼 u. 顏子).

機 II. 18. C. Trieb, nashôn, IX. 4. Triebfeder, <Anfang>.

76

欲 III. 2. C. die Begierde, buyen., XVII. 6., XXXVI. 1. | 動情勝。

77

正 I. 3. rechtfertigen, tob ombi., I. 3. C. die Rechtmäßigkeit., II. 3. C. 至 | d. höchst Rechtmäßige, II. 4. C. | 一明, V. 1. Ordnung, <im Recht sein>, V. 1. C., V. 5. C., VI. 1. Rechtschaffenheit, <Richtigkeit>, VI. 1. C. | 息智, XXXII. 2. C. in Ordnung halten, XL. 1. u. C., XL. 1. C. | 道, XXXVIII. 1. (s. auch 中)

84

氣 I. 5. C. Materie, sukdun., IV. 2. C. 志 | Energie, VII. 1. C. | 稟 die Begabung des Odems, XI. 1. C., XVII. 2. Odem, XVIII. 1. u. C., XXII. 3. u. C. u. Cb. 二 | die beiden Odem, N. W. 6 C. | 無涯, N. W. 7. C. | 象 (s. auch 形)

85

決 II. 7. C. Entschlossenheit, X. 4. Cb. | 科 Prüfungen bestehen, sinnere, XL. 1. C. 果 |。

治 VII. 6. regiert sein, <in guter Ordnung sein>, dasabumbi, XII. Regieren, dasara, XVII. 4. | 之至, XXXII. 1. 6. rechtes Regieren.

洪 IX. 1. A. d. V. | 範 (Inhaltsangabe).

流 I. 7. C. | 行 wirken, selgiyebume yabume, XIII. 2. C. | 於慢 dem Müßiggange verfallen, heolen de dosinara, N. W. 1. C. | 行 das Wirken, XVII. 2. C. d. Fluß.

淺 X. 4. C. | 深 seicht od. tief, šuncin miciliyan, XVII. 3. schlicht | 一和, XVII. 3. C., XVII. 5. C. u. 6. C., XIX. 1.

渾 XXII. 3. Cb. u. A. d. V. | 淪 ganz u. vollständig, gulhun mu-yahôn.

灑 N. W. 7. | 落 frei.

86

無 II. 3. | 一有 nichtseiend — daseiend, <Nichts — Sein>, II. 3. C., II. 5. | 專 Untätigkeit, III. 1. | 爲 ohne Tätigkeit, <kein Tun>, faššan akô, III. 2. A. d. V. Untätigkeit. IV. 1. 有 | Sein u. Nichtsein, XVI. 8 u. C. | 窮 unerschöpflich, endlos, XX. 1. | 欲. XX. 1. C. | 極之真 d. Wahrheit dessen, was kein Prinzip hat, XL. 4. C. | 爲, N. W. 1.

87

爲 XL. 4 u. C. Handeln, <Tun>, yabumbi.

93

物 I. 1. C. Dinge, jaka, I. 3. C., I. 4. C., XVI. 1. Definit., XVI. 4., XXIV. 1. C. | 欲 Begier nach d. Dingen.

95

理 I. 1. C. Vernunft, giyan. 正 |, I. 2. C. 實 | die reine Vernunft, yargiyan giyan, I. 2. A. d. V. 實 | die wahre od. reale Vernunft, I. 3. C., I. 5. C., I. 7. C. 實 |, II. 1. C. 實 |, II. 2. C. 實 |, II. 5. C. 衆 | eiten giyan., II. 8. C. 天 |, III. 2. C., III. 1. C. 實 |, III. 2. A. d. V. 實 | IV. 1. C. 實 |, III. 3. | 曰禮, IV. 2. C. d. Vernunftprinzip, VI. 2. C., XIII. 1. 2. | 先而樂後 u. C., XV. 6. C. 悖 | d. Vernunft verletzen, XVII. 1. C. Vernunft | 而後和, XVII. 2. C., XVII. 3. C., XXII Li, <Vernunft>, u. 1. C., u. A. d. V. u. 1. Cb., XXII. 2. C.,

XXII. 3. C u. Cb., XXX. 1. C., XXX. 2. C., XXXV. 1. C. 實 |, N. W. 6.

101

用 IV. 1 C. Funktion, baitalan, V. 2. 用而和 Eintracht in der Betätigung, <d. Wirkung, die harmonisch ist>, V. 2. C., IX. 2. Betätigung, XII. 2. C. Funktion, XVI. 7. C., XVI. 8. C. 體 -- | (s. auch 體)

105

發 X. 4. Cb. | 策 Register anlegen, ce arame.

106

百 II. 2. | 行 alle Handlungen, tanggô yabun., II. 2. C. 孝悌忠信之屬, II. 4., II. 4. C., XXIX. 2. | 物.

皇 IX. 1. A. d. V. | 極。

108

益 XXXI. (kua).  
盡 XXII. 3. Cb. | 性。

109

直 VII. 2. Aufrichtigkeit, sijrhôn.  
睿 IX. 1. u. C. ergründen, hafu., IX. 5. C., IX. 3. u. C.,  
睽 XXXII (kua).

112

確 II. 7. Standhaftigkeit. <Stetigkeit>, teng seme, II. 7. C. (Def. aus Yin).

118

神 III. 6. Geist (Definit.), <Geist, Gott>, ferguwecuke, IV. 1. 感而遂通者, IV. 2. u. C., IV. 3., IX. 2. C., IX. 6., XI. 3., XVI. 2.

<Gottheit>, 重而無動。靜而無靜。|也, XVI. 2. C. (Bez. zu 形), XVI. 4. | 妙萬物 ebd. XVI. 5. C., XVI. 6. C., XVI. 7. C. XVIII. 1. | 祇格, XL. 1. u. C. 禮 II. 2. C. Sittlichkeit, <Ri>, dorolon., II. 8. 復 |, III. 3. 理曰 |, V. 3., XII. 2. u. C., XIII. 1. u. C. = 理, = 陰, XVII. 1. | 法 S. und Recht, XVII. 5., XVII. 5. C. 廢 | 敗度, XVII. 7. u. C., XXII. 3. Cb. 窮 |。

117

端 XXXII. 2. in Ordnung halten. <fest u. gut errichten>, tob obumbi.

118

筮 XI. 1. Orakel = 叩神。  
簡 VI. 5. bündig, <einfach>, boljonggo.

119

精 IV. 2. C. | 而明 rein u. klar, nashôn genggiyen, IV. 3. C., XXII. 1. Cb. | 粗, fein u. grob, narhun muwa, XXX. | 蘊 das reine Wesen u. die verborgene Tiefe, <Feinheit u. Tiefe>, narhôn somishôn, XXX. 1. (Bez. zu 見) u. 1. C., XXX. 1. C. | 微。  
粹 I. 4. das Schlichte 純 |, I. 4. C. (= 無疵)。

120

純 XII. 1. | 其心 das Herz läutern, <Reinigung des Herzens>, mujilen be gulu obumbi, XII. 1. C. | = 不雜, XII. 2. Def., XII. 3. 5. u. C., I. 4. das Reine, gulu, I. 4. C. = 不雜。  
縱 XVII. 5. | 欲 den Begierden freien Lauf lassen.

123

義 I. 2. C. Bedeutung, jurgan, II. 2. C. Gerechtigkeit, III. 3. 宜曰 |, V. 3., VI. 1., VII. 2., XI. 1. u. C., XI. 2. u. C., XI. 4. C., XII. 2. u. C., XXV. 1. 道 |, XXV. 2. u. 3.

128

聖 I. 1. C. Heiligkeit, enduringge, II. 1. u. C., III. 4. u. C. 大而化之, III. 6. C., IX. 1. u. 3. C., IX. 4. u. C., IX. 6. C., X. 1., X. 4., XI. 3. | 德, XXIII. 4., N. W. 1 Definit., I. 1. | 人 enduringge niyalma, I. 1. C., IV. 1. A. d. V., IV. 3. Def., VI. 1., VII. 3., IX. 2. u. C. Definit., XI. 2., XVIII. 1. u. C., XX. 1. | 可學乎, XXIX. 1. C. | 人, XXIX. 4. C., XXIX. 2. C. | 人之道, XXIX. 3. | 人之蘊, XXIX. 3. | 同天, XXX. 1. | 人之精 u. | 人之蘊, XXX. 2. C. | 人之精蘊, XXXI. 2. C. | 人之蘊. ebs. XXXII. 8. C., XXXIV. 1. | 人之道, XXXVI. 1. | 人之法天, XXXVII. 1. | 人之道, XL. 4. C. | 人之蘊, XXIX. | 蘊 heilig u. tief, <d. Tiefe des Heiligen>, enduringge somishôn, XVII. 3. C. | 賢, XVII. 1. | 王, XX. | 學 Erlernung d. Heiligkeit, <Heiligung>.

聞 X. 4. Cb. die Erfahrungen, donjire. 見 |

132

自 II. 5. C. | 然 die Spontaneität, ini cisui, II. 6. C., III. 1. C., XXXV. 1. C., XXX. 1. A. d. V., XXX. 2. C. u. A. d. V.

133

至 XXII. 3. Cb. | 命.

138

艮 XL. (kua).

140

蒙 XL. (kua).

蘊 XXIX. 3. u. C. d. verborgene Inhalt, XXX. 1. (Bez. zu 聞) u. 1. C., XXXII. 8. C., XXXIV. 1., XL. 4. C. (s. auch 聖.)

萬 I. 2. | 物 alle Dinge, tumen jaka, I. 2. C., I. 3. C., II. 2. C., XI. 1., XI. 2. 3., XVI. 4., XVI. 5. C. u. 6. C., XVI. 7. u. C., XVIII. 1. | 物順, XIII. 2., XXII. 3. u. C.

藝 XXVIII. 2. | 一實.

144

行 II. 6. betätigen, <d. Ausführung>, yabure, VI. 3. u. C., VI. 6. 守一 |. u. a. (s. auch 百.)

146

要 XX. 1. d. Hauptsache, <Schlüssel>, oyonggo, XX. 1. C. | 切 wichtig u. belangreich.

147

視 XII. 2. u. C. | 聽 Sehen u. Hören.

覺 VII. 5. 先 | u. 後 | die, die früher verständig geworden sind, u. die, die später verständig werden, <früh bewußt>, neneme ulhengge, amala ulhirengge, N. W. 4 不 | instinktiv. (s. auch 先.)

149

言 XII. 2. u. C. | 貌 Reden u. Behalten, gisurere arbušara, XXVIII. 4. C. Ausdruck, gisun, XXIX. 2. u. C.

訟 XXXVI. 2. (kua).

誠 I. 1. Wahrhaftigkeit, <Wahrsein>, unenggi, | 者聖人之本, I.

1. C. = 太極 Wahrheit, I. 2. (entsteht aus 乾元.), I. 3. | 斯立焉. I. 6. | 之通, II. 1. 聖 = |, II. 2. (Bez. zu 五常 u. 百行), II. 3. C., II. 4., II. 4. C., II. 4. A. d. V., II. 5., II. 5. C., III. 1. | 無爲, III. 2. A. d. V. | 實理也, III. 4. C., III. 5. C., IV. 1. 寂然不動者, IV. 2., IX. 2. u. C., XXXI. 1., XXXII. 2. | 心, XXXII. 6. 心 |, XXXII. 7. u. C., XXXII. 8. C. 至 | 者, XXXV. 1., N. W. 1. | 立明通.

誅 XXXVIII. 1. | 死.

識 XXVII. 2. u. C., 3. u. C. erkennen takambi.

變 I. 3. | 化 sich verändern u. umwandeln <Wandlung>, köbulire forgošoro, XVII. 7. u. C. | 今樂, XXXV. 1.

151

默 XIX. 1. | 辭 laszive Reden.

152

象 II. 2. C. die Gestalten, arbun, III. 2. C., VII. 6. Cb. 四 | d. vier Gestalten.

154

賢 III. 5. weise, <ein Weiser>, saisa, III. 5. C., VIII. 2. u. C., X. 1. 2. u. C., X. 3. C., X. 4., XII. 3. | 才 Weise u. Befähigte, XII. 4. | 才, XII. 5. u. C. 用 | d. Weisen verwenden, XXVIII. 2., N. W. 1 Definit.

賦 XXII. 3. C. | 授.

158

身 XXXII. 1. 6. | 一家 <das Ich — d. Familie>.

躬 IV. 2. C. das Wesen, beye.

159

輕 XXVII. 1. | 重 leicht u. schwer, <Überwiegendes u. Zurücktretendes>, weihuken ujen, XXVII. 1. C.

160

辭 XXVIII. 4. C. Rede | 達.

162

近 X. 4. C. | 遠 naheliegend od. fern, hanci goro.

迹 XI. 3. Spur, <Zeichen>, serebun, XXIX. 3. C. u. A. d. V.

逆 XXI. 2. C. | 詐 Täuschungen vermeiden.

通 I. 6. das Durchdringen, <d. Ausfluß>, hafunarangge, hafu, I. 6. C. Definit., IX. 1. C. u. 2. u. 2. C., IX. 3. u. C. | 微 das Verborgene durchdringen, ebs. IX. 4. C., XVI. 4.

進 XIV. 1. | 德脩業. sich der Tugend nähern u. seine Pflicht erfüllen, <seine T. pflegen und sein Lernen verbessern>, erdemu de ibeme, doro be dasara, XXIX. 3. C. u. A. d. V. | 脩.

運 XVI. 7. | 行 kreisend wandern. 過 VIII. 1. u. C. Fehler, endebuku, VIII. 2. u. C. 聞 |, XV. 6., XV. 6. C. Definit. von 惡 und |, XV. 6. C. A. d. V. XXXVI. 1.

道 I. 5. Norm, <Tao>, doro, I. 5. C. = 理, III. 3. C., V. 1. 動而正, V. 1. C., V. 3. C., V. 4. C., VI. 1., VI. 5. C., VII. 3. 達 | alldurchdringende Norm, VII. 5. u. 6. 師 |, VII. 6. Cb. | 體, XI. 1. C., XI. 3. C., XI. 4. u. C., XVII. 4., XXIV. 1., XXV. 1. | 義, XXV. 2., XXVIII. 1. u. C., XXVIII. 2. 4., XXIX. 3. C., XXX. 1. C., XXXIII. 1. | 充, XXXIII. 1. C. | 義, XXXIV. 1. C. | 德, XXXIX. 1. | 德, XL. 4., N. W. 7. C. 有 | 者.

## 170

陋 XXXIV. Beschränktheit, <Kleinlichkeit>, albatu.  
 陰 u. 陽 I. 3. C. | 靜 die Ruhe des Yen., I. 5. u. 5. C., I. 7. C., II. 3. C. 方靜而陰, II. 7. C., III. 2. C., VII. 2. C., XI. 1. u. C., XII. 2. C., XIII. 1. C., 2., XVI. 5. u. C., XVI. 6. u. C., XXII. 1. C. 陽明陰晦, XXII. 1. Cb., XXX. 2. C., XXXII. 4. C. 陰柔 I. 2. C. 陽動 Bewegung des Yang., II. 3. C. 動而陽, XXXIX. 1. C.

## 172

雜 I. 4. C. Beimischung, suwaliyata, XV. 5. C. ein Gemisch.

## 173

靈 XXII. I. u. A. d. V. <geistvoll>, sure, XXII. 1. C.

## 174

靜 II. 3. | 一動 ruhend — bewegt, ekisaka — aššara., II. 4. C., III. 2. A. d. V., IV. 1. C., XIII. 2. C., XL. 4. C. 主 |, N. W. 1. Cb. 主 |, ebs. XIII. 2. C., XVII. 3. C. (s. auch 動 u. 陰.)

## 181

順 VII. 2. Gehorsam, <Bescheidenheit>, ijishôn, XI. | 化 Gehorsam u. Besserung, <natürliche

Ordnung u. Umgestaltung>, ijishôn wen., XI. 3.

顏 X. 2. u. XXIII. | 子 od. | 淵 (Name).

## 182

風 XIX. 1. | 移 d. Sitten werden geändert, <Umwandlung des Volksgeistes>, an halame.

## 184

養 N. W. 1. | 心.

## 188

體 III. 3. C. das Wesen, beye, IV. 1. C. | 一用, VI. 4. C., 全 | d. Gesamtwesen, VI. 5. C., VII. 6. Cb., 道 |, 本 |, XVI. 6. C., XVI. 8. C. | 一用, XXII. 3. C. u. Cb. d. Substanz, XXIII. 3. C. u. A. d. V., XXXI. 1. C. | 一用, N. W. 1. C. 實 | 實用. (s. auch 用.)

## 194

鬼 XXII. 1. Cb. | 神 Geister u. Dämonen, hutu enduri, XXX. 2. C.

## 203

點 N. W. 3 (Name).

## 210

齊 XXXII. 2. C. ausgeglichen sein, teksilembi.

Zum Leittext des T'ung-sü stand mir nach erstmaliger Durchübersetzung eine nicht zur Veröffentlichung bestimmte, freie Übertragung von Carsun Chang zur Verfügung. Da diese besonderes Gewicht auf die Wiedergabe der Termini legt, habe ich sie in meinem angehängten Index mit verarbeitet. Die den Termini von Carsun Chang untergelegten Bedeutungen erscheinen dabei in < > Klammern.