

MÉLANGES ASIATIQUES

TIRÉS DU

BULLETIN

DE

L'ACADÉMIE IMPÉRIALE DES SCIENCES

DE

ST.-PÉTERSBOURG.

TOME VIII.

LIVRAISONS 5 — 6 ET DERNIÈRE.

ST.-PÉTERSBOURG, 1881.

Commissionnaires de l'Académie Impériale des sciences:

à ST.-PÉTERSBOURG:

MM. Eggers & Co
et J. Glasounof;

à RIGA:

M. N. Kymmel;

à LEIPZIG:

Voss' Sortiment
(G. Haessel).

Prix: 30 Cop. arg. = 1 Mk.

21 Août
2 Septembre 1879.

**Zur Naturphilosophie der Chinesen. L) Khf. Vernunft
und Materie. Übersetzt und erläutert von Wilhelm
Grube.**

Während die in engerem Sinne classische Philosophie der Chinesen bereits seit geraumer Zeit in Europa Eingang und Würdigung gefunden hat, ist die neuere chinesische Philosophie, wie sie zur Zeit der Sung-Dynastie (960 — 1115) ihre glänzendste Entfaltung erlebte, leider in viel geringerem Grade berücksichtigt worden. Jene classischen Schriften enthalten zwar die Anfänge, den Keim der chinesischen Philosophie; wie weit und in welchen Richtungen derselbe jedoch entwicklungsfähig war, können wir nur aus den Werken späterer Philosophen erfahren. In Deutschland ist der Anfang zu dem Studium der letzteren bereits durch Herrn Prof. von der Gabelentz' Herausgabe und Übersetzung des *Thái Kih thû* gemacht worden, und wie lohnend ein solches Studium sei, bedarf keines Beweises mehr.

Die geeignetste Quelle für die Kenntniss der verschiedenen Entwicklungsphasen der chinesischen Philosophie ist wohl ohne Zweifel das 性理精義 Sing

lì tsing í, ein in China weitverbreitetes Sammelwerk, welchem auch der vorliegende kleine Text entnommen ist. Ich halte es für zweckdienlich, die auf dieses Werk bezüglichen Angaben in dem nicht jedermann zugänglichen Buche Wylie's, *Notices on Chinese Literature* p. 69 mitzuthellen.

The term 性理 Sing lè as a designation of mental philosophy, was first used by 陳淳 Ch'in Chun, one of Choo He's disciples, in the 性理字義 Sing lè tszè é; and afterwards by 熊剛大 Heung Kang-tá, in a work intitled 性理羣書 Sing lè k'eun shoo. From this time, the term became established, and numerous works were issued illustrating and developing the doctrines of the school of Choo. The third emperor of the Ming dynasty had a collection made of all the principal writings of this character, which was published in 1415, with the title 性理大全書 Sing lè tá tseûen shoo, in 70 books, embracing the writings of 120 scholars. The first book contains Chow Lëen-ke's 太極圖說 T'áé keih t'oô shwö; next is the same author's 通書 T'ung shoo, in 2 books; then the 西銘 Se ming, 1 book, and 正蒙 Ching mung, 2 books, both by 張載 Chang Ts'áé; next is the 皇極經世書 Hwáng keih king she shoo, in 7 books, by 邵雍 Shaou Yung; the 易學啟蒙 Yih hëö k'e mung, in 4 books, and 家禮 Këa le, in 4 books, both by Choo-He; the 律呂新書 Leih leu sin shoo, in 2 books, by 蔡元定 Ts'áé Yuèn-ting; and the 洪範皇極內篇 Hung

fán hwâng keih nûy pëen, in 2 books, by Ts'aé Ch'in. After these the work is divided into 13 heads, which are expounded and elucidated by miscellaneous quotations from all authors treating on the questions in hand. These sections are intitled, — Cosmogony, Spiritual powers, Metaphysics, First principles, Sages, Literati, Education, Philosophers, Successive generations, Principle of rule, Principle of government, Poetry, and Literature. The object of this voluminous compilation, being to embody the views of all the authors who had written on the several subjects embraced, there was necessarily a great deal of repetition, and many discrepancies, one part with another. During the 18th century, when much attention was being devoted to the national literature, this was submitted to a thorough revision, and the 70 books were reduced to the compass of 12, by an imperial commission, and published with the title 性理精義 Sing lè tsing é, in which the above-noticed defects are rectified, and the essence of the doctrine given in a more convenient form.

理 氣 Li Khí.

程子曰。有形總是氣。無形只是道。○離陰陽則無道。陰陽。氣也。形而下也。道。太虛也。形而上也。¹

5 朱子曰。天地之間。有理有
氣。理也者。形而上之道也。生
物之本也。氣也者。形而下之
器也。生物之具也。是以人之
生²。必稟此理。然後有性³。必稟
10 此氣。然後有形⁴。○問先有理
抑先有氣。曰。理未嘗離乎氣。
然理形而上者。氣形而下形⁵。
自形而上下言。豈無先後。理
無形。氣便粗有查滓。○理氣
15 本無先後之可言。然必欲推
所從來。則須說先有是理。然
又非別爲一氣。則爲金木水
之搭處。氣則禮智⁷。○問未
20 爲仁義禮智⁷。○問未理竟天
之先⁸。畢竟地之先。便有此
理。有此理。便

此理。便亦無天地。無人無物。
都無該載了。有理便有此氣。²⁵
流行發育否。曰。有此理。便有此
氣。流行發育。未物。是天地間有
太極。不成之否。曰。太極在萬物
個總名之理。在太極。在萬物
理萬物有太極。¹⁰
中各有一

黃氏榦¹¹曰。天道是理。陰陽³⁵
五行是氣。合而之。謂道也。¹²分而
理。一陰一陽爲理。氣無迹而氣有
言之。理自是。○理氣言無不通也。
而上下無際殊。故則無不通也。
形。理氣深

陳氏淳¹³曰。二氣¹⁴流行。萬古
生生不息¹⁵。不成只是空氣¹⁶。必
45 有主宰之者。曰理是也。理在
其中爲之樞紐。故太化流行。
生生未嘗止息¹⁷。所謂以理言
者。非有離乎氣。只是就氣上
指出個理。不離乎氣而爲言
50 耳¹⁸。○太極只是以理言也。理
緣何又謂之極。極至也。以其
在中。有樞紐之義。如皇極¹⁹北
極等。皆有中²⁰。蓋極之爲物。常
訓極爲中²¹。四面到此都極至。都
55 物之中²¹。四面到此都極至。都
去不得。如屋脊。梁謂之屋極。
者²²。亦只是屋之衆材。四面湊
合到此處。皆極其中²³。就此處
分出去。布爲衆材。四面又皆
60 停勻。無偏剩偏欠之處。如北
極。四面星宿皆運轉。惟此不

動。²⁴所以爲天之樞。若太極云者。乃是就理論。天之所以萬古常運。地之所以萬古常存。人物之所以萬古生生不息。⁶⁵都是理在其中爲之主宰。便自然如此。就其爲天地萬物主宰處論。渾淪極至總天地萬物之理。²⁵到所湊合。更無去處。及散而爲天地爲人爲物。⁷⁰又皆一一停勻。無少虧欠。所以謂之²⁶太極。

Giyān sukḍun.

Ceng tse hendume. arbun bisirengge. yooni sukḍun: arbun akōngge. damu doro: ○ In yang ci aljaci. doro akô: in yang serengge. sukḍun. arbun-i fejeringge: doro serengge. amba kumdu. arbun-i dergingge:¹

(5) Ju tse hendume. abka na-i sidende. giyan bi. sukḍun bi: giyan serengge. arbun-i dergi-i doro. jaka be banjibure fulehe: sukḍun serengge. arbun-i fejergi-i tetun. jaka be banjibure baitalan: tuttu ofi. niyalma jaka banjire de.² urunakô ere giyan salgabuha manggi. teni banin³ tucinjimbi: urunakô (10) ere sukḍun salgabuha manggi. teni arbun tucinjimbi:⁴

fonjime. giyan neneme biheo. cici sukdun neneme biheo: hendume. giyan. sukdun ci aljaha ba akô: tuttu seme. giyan serengge. arbun-i dergingge. sukdun serengge. arbun-i fejergingge:⁵ arbun-i dergi fejergi be jafafi gisureci. nenden amaga akô ainaha: giyan de arbun akô. sukdun oci muwa. hede da bi: ○ (15) giyan sukdun de. daci nenden amaga be gisureci ojarahô. urunakô terei da turgun be feteki seci. ere giyan neneme bihe seme gisureci acambi: tuttu seme. giyan geli encu emu jaka waka. uthai ere sukdun-i dorgi de bi: ere sukdun akô oci. ere giyan inu nikere ba akô: sukdun uthai aisin. moo. muke. tuwa inu.⁶ giyan (20) uthai gosin. jurgan. dorolon. mergen inu:⁷ ○ fonjime. abka na bisire onggolo.⁸ ainci giyan neneme bihe dere: antaka: hendume. abka na bisire onggolo. ainci inu damu giyan dabala. ere giyan bici. uthai ere abka na bimbi: aikabade ere giyan akô oci. inu abka na akô. nijalma. jaka akô ofi. (25) gemu baktambure alirengge akô ombi: giyan bici. uthai sukdun bifi. selgiyebume yabume. tumen jaka be tucibume hôwašabumbi:⁹ hendume. tucibume hôwašabumbi serengge. giyan-i tucibume hôwašaburenggeo. wakao: hendume. ere giyan bici. uthai ere sukdun bifi. selgiyebume yabume tucibume hôwašabumbi: giyan de arbun muru akô: ○ fonjime. da ten serengge. abka na bisire onggolo. (30) emu gulhun šanggaha jaka' bihengge waka. abka na. tumen jaka-i giyan-i uheri gebu inuo. wakao: hendume. da ten. uthai abka na. tumen jaka-i giyan. abka na be jafafi gisureci. abka na-i dorgi de da ten bi: tumen jaka be jafafi gisureci. tumen jaka-i dorgi de. meni meni da ten bi:¹⁰

(35) Hôwang gan¹¹ hendume. abkai doro serengge.

giyan inu. in yang. sunja feten serengge. sukdun inu: acabufi gisureci. sukdun, uthai giyan. emu in. emu yang be doro sehengge inu.¹² faksalafi gisureci. giyan. ini cisui giyan ohobi: sukdun. ini cisui sukdun ohobi: arbun-i dergi fejinggingge inu: ○ giyan de songko akô. sukdun de arbun bi: (40) giyan de jecen akô. sukdun de mohon bi: giyan. emu fulehe: sukdun. tumen hacin: tuttu giyan be sukdun ci nenden obuci acambi seme gisurehebi: snmilame gônici: hafunarakô sere ba akô:

Cen sôn¹³ hendume. juwe sukdun¹⁴ selgiyebume yabure de. tumen jalan otolo banjire banjiburengge teyen akô:¹⁵ damu untuhun sukdun-i teile nio.¹⁶ uru-nakô (45) alifi dalahangge bi: giyan schengge inu: giyan terei dorgide horgikô sósohon ofi. tnttu amba wen selgiyebume yabume. banjire banjiburengge. umai ilin teyen akô:¹⁷ giyan seme gisurehengge. sukdun ci aljahangge waka. damu sukdun-i dorgici. giyan be jorime tucibufi. sukdun-ci aljaha ba akô be gisurehebi:¹⁸ ○ (50) da ten be damu giyan be jafafi gisurehebi: giyan be geli adarame ten sehe seci. ten serengge. mohon be: dulimba de ofi. horgikô ten-i jurgan bisire turgun: duibuleci. ejen-i ten.¹⁹ hadaha usiha jeringgingge gemu dulimba de oho jurgan bisire adali: ten be uthai dulimba seme suci ojarahô:²⁰ ainci ten sere jaka. enteheme (55) jaka-i dulimba de bisirengge.²¹ duin erginggingge ede isinjifi. gemu ten mohon ofi geneci ojarahô: uthai boo-i dulinbai mulu be. boo-i ten sehe-adali.²² inu damu boo-i eiten jaka be duin ergici acabume gamahai ubade isinjiha manggi. gemu. ten-i dulimba ombi:²³ ubaci faksalame fisembume eiten jaka be icihiyanjame banjibuha de. duin erginggingge geli yooni (60) teksin neigen. hon fulu. hon ekiyehun ba akô ombi: uthai ha-

daha usiha-i adali: duin ergi usiha gemu şurdeme jor-
goşombi. damu tere aşşarakô ofi.²⁴ tuttu abkai horgikô
ohobi: da ten sehengge. cohome giyan be jafafi gisu-
rehebi: abka-i tumen jalan otolo enteheme forgoşoro.
na-i tumen jalan otolo enteheme taksire. (65) niyalma.
jaka-i tumen jalan otolo enteheme banjime banjibume
teyerakôngge. gemu giyan-terei dulimba de bifi alifi
dalara jakade. uthai ini cisui uttu ohobi: abka na.
tumen jaka-i alifi dalaha babe jafafi gisureci. gullhun
muyahôn. ten mohon. abka na. tumen jaka-i giyan²⁵
be uherilefi acabume gamahai ede isinjiha manggi. jai
geneci ojurakô: (70) samsifi abka na oho. miyalma.
jaka ohongge. geli yooni emke emken-i teksin neigen.
majige eden dadan akô ofi. tuttu da ten sehebi:²⁶

Vernunft und Materie.

Čeng-tsī sprach: Alles, was Gestalt hat, ist Materie;
gestaltlos ist nur die Norm. Abstrahirt man von Yen
und Yang, so giebt es keine Norm. Yen und Yang
sind die Materie, hinsichtlich der Erscheinungen das
Untere; die Norm ist die erhabene Leere, hinsichtlich
der Erscheinungen das Obere.¹

(5) Ču-tsī sprach: Inmitten des Himmels und der
Erde giebt es Vernunft, giebt es Materie. Was die
Vernunft anlangt, so ist sie hinsichtlich der Erschei-
nungen oberste Norm, die Wurzel, aus welcher die
Dinge hervorgehen. Was die Materie anlangt, so ist
sie hinsichtlich der Erscheinungen unterste Anlage,
der Stoff, aus welchem die Dinge hervorgehen. Sobald
mithin die Menschen und Dinge bei ihrer Entstehung²

durchaus Vernunft empfangen, ist Natur,³ sobald sie durchaus (10) Materie empfangen, Gestalt vorhanden.⁴

Fragt man ob die Vernunft oder die Materie früher vorhanden gewesen sei, so lautet die Antwort: die Vernunft ist nie von der Materie getrennt gewesen. Immerhin ist die Vernunft hinsichtlich der Erscheinungen das Obere, die Materie hinsichtlich der Erscheinungen das Untere.⁵ Spricht man, von den Erscheinungen ausgehend, von einem Oberen und Unteren, wie sollte es wohl kein Früher und Später geben? Die Vernunft ist gestaltlos; die Materie ist roh und bildet die Hefe. (15) Es ist zulässig, zu sagen, Vernunft und Materie hätten ursprünglich kein Früher und Später; allein will man durchaus ihrem Ursprunge auf den Grund gehen, so muss man sagen, dass die Vernunft früher vorhanden war. Doch bildet dieselbe auch wiederum nicht ein gesondertes Einzelwesen, sondern sie ist in der Materie enthalten. Gäbe es keine Materie, so fände auch die Vernunft keinen Anhaltspunkt. Mit der Materie sind Metall, Holz, Wasser und Feuer gegeben.⁶ Mit der Vernunft (20) sind Menschlichkeit, Gerechtigkeit, sittliche Norm und Weisheit gegeben.⁷ Fragt man, ob vor dem Dasein des Himmels und der Erde⁸ zu guter Letzt die Vernunft früher vorhanden gewesen sei, so lautet die Antwort: Vor dem Dasein des Himmels und der Erde ist zu guter Letzt allerdings nur die Vernunft vorhanden gewesen. Existirt diese Vernunft, so existiren auch Himmel und Erde, gleichwie ohne die Vernunft weder Himmel und Erde, noch Menschen, noch Dinge existiren. (25) Sie alle können nicht untergebracht werden. Giebt es Vernunft, so giebt es auch Materie, welche wirkt und alle Dinge

erhält.⁹ Fragt man: Ist das Erhalten ein Erhalten durch die Vernunft oder nicht? so ist die Antwort: Existirt die Vernunft, so existirt auch die Materie, welche wirkt und erhält. Die Vernunft ist gestaltlos und körperlos. Fragt man: Das Urprincip ist doch wohl nicht ein vor dem Dasein des Himmels und der Erde (30) selbstständig existirendes Wesen, sondern ein gemeinsamer Name für das Vernunftprincip des Himmels und der Erde und aller Dinge? so heisst es: Das Urprincip ist lediglich das Vernunftprincip des Himmels und der Erde und aller Dinge. Spricht man von Himmel und Erde, so ist in Himmel und Erde das Urprincip enthalten; spricht man von allen Dingen, so ist in allen Dingen, in jedem einzelnen, das Urprincip enthalten.¹⁰

(35) Huâng Kan¹¹ sprach: Des Himmels Norm ist die Vernunft, Yen und Yang, sowie die fünf Elemente sind die Materie. Redet man vom Ganzen, so ist die Materie zugleich Vernunft. Bald Yen, bald Yang, das das nennt man die Norm.¹² Redet man vom Einzelnen, so ist die Vernunft an sich Vernunft, die Materie an sich Materie: sie sind hinsichtlich der Erscheinungen das Obere und das Untere. Die Vernunft ist spurlos, die Materie hingegen besitzt Gestalt; (40) die Vernunft ist unendlich, die Materie hingegen hat Schranken; die Vernunft ist einheitlichen Ursprungs, die Materie hingegen von unendlicher Mannichfaltigkeit. Daher behauptet man, die Vernunft müsse der Materie vorangegangen sein. Bei tieferer Überlegung muss dieses erfasst werden.

Č'en šun¹³ sprach: Durch das Wirken der beiden Oden¹⁴ besteht ein Entstehen durch Erzeugung ohne

Unterlass.¹⁵ Sollte das die leere Materie allein sein?¹⁶ Nothwendigerweise muss es (45) Etwas geben, was sie beherrscht und leitet. Man sagt: Die Vernunft ist es. Die Vernunft in ihr ist ihre Axe und ihr Knotenpunkt; daher leidet das Erzeugen und Entstehen durch das Wirken der grossen Umgestaltung keinen Stillstand noch Ruhepunkt.¹⁷ Dasjenige, was unter dem Worte Vernunft gemeint ist, kommt nicht von der Materie getrennt vor; vielmehr sagt man, indem man einzig an der Materie die Vernunft aufweist und hervortreten lässt, dass dieselbe nicht von der Materie getrennt sei¹⁸ (50) Das Urprincip wird nur hinsichtlich der Vernunft gesagt. Nennt man darum die Vernunft auch Princip? Princip ist das Äusserste. Da es in der Mitte befindlich, hat es die Geltung einer Axe und eines Poles. So haben das erhabene Centrum (Huang kih)¹⁹ und der Polarstern (Pe kih) und die übrigen alle die Geltung eines in der Mitte Befindlichen. Man darf indessen nicht das Princip für den Mittelpunkt erklären,²⁰ denn das Princip ist ein Wesen, welches ewig (55) in den Dingen enthalten ist.²¹ Haben die vier Richtungen dasselbe erreicht, so können sie, da es der äusserste Gipfel ist, nimmermehr dasselbe überschreiten. In ähnlicher Weise nennt man den mittleren Dachbalken eines Hauses den Giebelbalken (Kih) desselben,²² und alle Bestandtheile des Hauses, kommen dieselben von den vier Seiten zusammen, so erreichen sie auch nur diesen Punkt. Alle machen sie den Dachbalken zu ihrer Mitte.²³ Indem sie sodann von diesem Punkte auseinandergehen und sich vertheilen, bilden sich alle Bestandtheile, und die vier Seiten (60) werden ebenmässig geordnet, ohne dass ein einseitiger Überfluss, noch ein

einseitiger Mangel dabei stattfände. So der Polarstern: alle Sternbilder der vier Himmelsgegenden bewegen sich im Kreise, nur er bewegt sich nicht.²⁴ Daher ist er des Himmels Axe. Anlangend das über das Urprincip Gesagte, so wird ebendasselbe auch von der Vernunft behauptet. Dasjenige, wodurch der Himmel von Alters her sich ewig im Kreise bewegt, wodurch die Erde von Alters her ewig feststeht, (65) wodurch die Menschen und Dinge von Alters her ohne Unterlass durch Erzeugung entstehen: das Alles ist die Vernunft in ihnen, die sie beherrscht und leitet; und zwar verhält sie sich spontan in dieser Weise. Anlangend ferner die Bestimmung des Punktes, von wo sie Himmel und Erde und alle Dinge beherrscht und leitet, so kann des Ganzen und des Äussersten, sowie des Himmels und der Erde und aller Dinge Norm,²⁵ an demselben angelangt und vereinigt, ihn nicht mehr überschreiten. (70) Indem sie sich sodann ausbreitet, sind Himmel und Erde, sind Menschen, sind Dinge vorhanden, und alle sind sie, ein jedes einzelne, ohne den mindesten Mangel. Daher nennt man sie²⁶ Urprincip.

—

Erläuterungen.

- 1) Vgl. Thái kılı thù § 2, h.
- 2) Die Umstandsbezeichnung 生 ist hier zum grammatischen Subject erhoben worden, indem das logische Subject 人 demselben durch das subjective 之 in einem genitivischen Verhältnisse untergeordnet ist. Dieser Gebrauch des subjectiven 之 ist eine beachtenswerthe Eigenthümlich-

keit des Chinesischen. Man vgl. hiezu die, auch sachlich herbeizuziehende Stelle des *Thái kih thú* § 6, a. 蓋人物之生. 無不有太極之道焉。Denn Menschen und Dinge besitzen bei ihrer Entstehung sammt und sonders die Norm des Urprincipes. Ferner § 4, e. 然五行之生. 隨其氣質. 而所稟不同。Aber die fünf Elemente sind bei ihrer Entstehung zufolge Odem und Stoff hinsichtlich ihrer Begabung nicht gleich. *Lún-yǔ* XVII, 21, 5 君子之居喪. 食旨不甘. 聞樂不樂. 居處不安。Wenn der Edle trauert, findet er an dem Genusse schmackhafter Speisen keinen Gefallen, an dem Anhören der Musik keine Freude, daheim hat er keine Ruhe. *Tá hioh* 4. 古之欲明明德於天下者. 先治其國。Wenn die Alten die erlauchte Tugend erleuchten wollten, im Reiche, so ordneten sie zuvor ihren Staat.

- 3) 性 sing, Natur, ist hier im Sinne von Charakteranlage, Wesen, aufzufassen. Vgl. *Lún-yǔ* XVII, 2 性相近也. 習相遠也。Dem Wesen nach sind sie einander gleich, den Gewohnheiten nach entfernen sie sich von einander. — *San-tsi-king*, V. 3—4. Vgl. auch *Thái kih thú* § 6, c. § 7, c.
- 4) Vgl. *Thái kih thú* § 6, a, c. § 7, c.
- 5) Im *Thái kih thú* § 2, h heisst es: 太極. 形而上之道也. 陰陽. 形而下之器也。Das Urprincip ist hinsichtlich der Erscheinungen oberste Norm; Yen und Yang sind hinsichtlich der

Erscheinungen unterste Anlagen. Nun vergleiche man hiemit folgende analoge Stellen aus unserem Texte:

1. 陰陽。氣也。形而下也。道。太虛也。形而上也。Yen und Yang sind die Materie, hinsichtlich der Erscheinungen das Untere; die Norm ist die erhabene Leere, hinsichtlich der Erscheinungen das Obere.

2. 理也者。形而上之道也。生物之本也。氣也者。形而下之器也。生物之具也。Was die Vernunft anlangt, so ist sie hinsichtlich der Erscheinungen oberste Norm, die Wurzel, aus welcher die Dinge hervorgehen. Was die Materie anlangt, so ist sie hinsichtlich der Erscheinungen unterste Anlage, der Stoff, aus welchem die Dinge hervorgehen.

3. 然理形而上者。氣形而下者。Immerhin ist die Vernunft hinsichtlich der Erscheinungen das Obere, die Materie hinsichtlich der Erscheinungen das Untere.

Vergleicht man diese 4 Sätze, so ergibt sich die Frage: Sind wir berechtigt, aus denselben den Schluss zu ziehen, dass einerseits 太極 = 道 = 太虛 = 理, andererseits 陰陽 = 氣? oder sind diese Begriffe von einander zu trennen? und, ist das Letztere der Fall, wie erklärt sich dann ihre scheinbare Übereinstimmung? — Es handelt sich mithin um eine Begriffsbestimmung.

道 taò bedeutet ursprünglich Weg, sodann, in

übertragenem Sinne, Norm, Gesetzmässigkeit. Im *Thái kih thú* § 2, b findet sich folgende Erklärung: «Bald Yen bald Yang, das nennt man die Norm.» Unter den Worten: «bald Yen bald Yang» ist, nach § 2, offenbar der Wechsel zwischen Bewegung und Ruhe zu verstehen, der seinerseits ein ursächlich bedingter ist, denn es heisst von demselben (§ 2) «Eins ist des Andern Ursache.»

理 *li* bedeutet Vernunft, Vernunftmässigkeit.

Es ist klar, dass diese beiden Begriffe als solche sich nicht decken; denn gesetzmässig nennt man ein Geschehen, sobald es ein ursächlich bedingtes ist; von der Vernunftmässigkeit desselben kann man jedoch nur reden, wenn man ein Ziel voraussetzt, welches durch dieses Geschehen erreicht werden soll: mithin, wenn es zweckmässig ist. Nun wird das natürliche Geschehen als ein zugleich vernunftmässiges und gesetzmässiges erkannt. Als ein gesetzmässiges, denn es existirt eine Norm des Himmels, der Erde und des Menschen (§ 9); als ein vernunftmässiges, denn die Vernunftmässigkeit der Bewegung und Ruhe, des Yen und Yang ist schon ganz enthalten im Urprincip (§ 2, k). So fallen Vernunft und Norm in der Natur zusammen: spricht man von der Gesetzmässigkeit des natürlichen Geschehens, so lässt sich diese von der Vernunftmässigkeit desselben nicht trennen.

Es bleibt nunmehr noch übrig, zu untersuchen, wie diese beiden Begriffe sich zu dem Begriffe des

Urprincips verhalten. Im § 5 des *Thái kih thû* ist von der Wahrheit dessen, was kein Princip hat, die Rede, und Ču-li bemerkt hiezu (§ 5, b): «Unter Wahrheit ist Vernunft gemeint, das heisst: ohne Verwirrung.» Ferner wird, wie bereits erwähnt, von dem Urprincipe ausgesagt, dass die Vernunftmässigkeit der Bewegung und Ruhe, des Yen und Yang, schon ganz in ihm enthalten ist (§ 2, k), und in § 7, e wird die Norm des Urprincipes erwähnt. Hieraus ergibt sich, dass Norm und Vernunft sich zum Urprincipe verhalten, wie die Attribute zur Substanz. Das Urprincip ist ohne Princip (§ 1), «*causa sui*», somit ewig. Es ist allgegenwärtig (§ 2, i. § 4, b), ursprünglich immateriell (§ 4, d; dasselbe besagt auch der Ausdruck 太虛 «erhabene Leere»), das Wesen der Natur, ja die Natur selbst (§ 4, d, f, jedoch wohl in dem Sinne der «*natura naturans*» aufzufassen). Es ist Alles, denn ausser ihm ist nichts (§ 1, c), und zwar ist es nicht nur Urgrund und Princip des natürlichen Geschehens, sondern auch des sittlichen Handelns sowie des Denkens (§ 2, c, d).

Sofern daher Norm und Vernunft, in Wechselbeziehung zu einander stehend, zugleich Wesensbedingungen des Urprincipes sind, ist es erklärlich, wie in den oben citirten Sätzen diesen drei Begriffen dasselbe Prädicat beigelegt werden konnte.

In Yen und Yang individualisirt sich das Urprincip. Sie sind die erste Manifestation des Ur-

principes, dasjenige, wodurch das Urprincip in die Erscheinung tritt; daher sind sie die unmittelbare Ursache oder Voraussetzung der Materie. «Yang verändert sich, Yen gesellt sich hinzu: so erzeugen sie Feuer, Wasser, Holz, Metall und Erde, die fünf Wetterarten vertheilen sich entsprechend, die vier Jahreszeiten wandern» (Thái kih thù, § 3). «Die fünf Elemente sind, vereinigt, Yen und Yang, Yen und Yang sind, vereinigt, das Urprincip» (§ 4). Unter 氣 K'í ist in unserm Texte offenbar schlecht-hin Materie zu verstehen. Das Thái kih thù unterscheidet weiter zwischen 氣 K'í, Odem, und 質 ċih, Materie, wobei diese den groben Stoff, jener die in dem letztern wirkende Kraft bezeichnet (§ 3, b, c, d, e. § 5, b).

So sind Yen und Yang auf der einen und die die Materie auf der anderen Seite zwar begrifflich auch nicht identisch, aber so eng mit einander verknüpft, dass von beiden bis zu einem gewissen Grade das Nämliche ausgesagt werden kann.

Vgl. über Yen und Yang: V. v. Strauss und Torney, Essays zur allgemeinen Religionswissenschaft, Heidelb. 1879, S. 126 flgde, u. S. 134 flgde.

- 6) Vgl. Thái kih thù, § 3.
- 7) Vgl. Thái kih thù, § 6.
- 8) Man beachte den eigenthümlichen Gebrauch der Negation. Derselbe ist jedenfalls in der substantivischen Geltung des 先 (vermöge des vorhergehenden genitivischen 之) begründet, = in der

Vorzeit, da Himmel und Erde noch nicht existierten. Genau dieselbe Auffassungsweise bietet das Tibetische dar, z. B. བཞེད་མ་མཐོན་པའི་ཁྱེད་ཀྱི་ be vor er errichtet hatte, Târanâtha, p. 16, 22.

- 9) Vgl. Thai kih thù, § 4, a.
- 10) Vgl. Thai kih thù, § 4, f. § 5, f, g.
- 11) Huâng Kan lebte zur Zeit der Sung-Dynastie; sein Ehrenname war Č'ih K'ing 直卿 (Einleitung zum Sing li tsing í p. 2).
- 12) Vgl. Thai kih thù, § 2, p.
- 13) Č'en šun ist bereits in der oben citirten Stelle aus Wylie's Notices on Chin. Lit. erwähnt worden. Sein Ehrenname lautet Ngan K'ing 安卿 (Einleitung zum Sing li tsing í, p. 2). Seine hier vorgetragene Lehre scheint auf den Nachweis der Identität von Vernunft und Urprincip hinzuzielen. Inwiefern er durch diese Auffassung von dem Thai kih thù abweicht, ist aus Anm. 5 leicht ersichtlich und bedarf daher keiner weiteren Ausführung.
- 14) Unter den «beiden Odem» werden Yen und Yang verstanden.
- 15) Vgl. Thai kih thù, § 6, d.
- 16) Die Schwierigkeit dieses Satzes beruht auf der richtigen Auffassung der Worte: 不成. Wollte man dem 成 transitive (resp. copulative) Geltung zuschreiben, so würde diese Deutung zwar vom grammatischen Standpunkt keiner weitem Rechtfertigung bedürfen, wohl aber in logischer Hinsicht erhebliche Schwierigkeiten darbieten. Man

wäre nämlich alsdann genöthigt, in 空氣 das Object zu suchen, so dass der Satz folgendermassen lauten würde: «Wenn durch das Wirken der beiden Odem von Alters her ein Entstehen durch Erzeugung ohne Unterlass besteht, so bewirkt dasselbe nicht die leere Materie (Accus.) allein.» Der Mandschu hat den Satz: 不成只是空氣 durch: damu untuhun sukdun-i teile nio, also in Form einer Frage wiedergegeben. Ich habe dieser letzteren Auffassung aus logischen Gründen den Vorzug gegeben, obwohl ich gestehen muss, dass mir die Redensart 不成 bisher nur am Schlusse, nie am Anfange einer Frage vorgekommen ist. Vgl. auch Premare, Notitia linguae Sinicae, p. 135: 難道 proprie significat: difficile dictu, sed in praxi servit interrogationi etc. Solent in fine addere 不成, v. g. 難道罷了不成 an putas quod sic abibit?» Interdum non opus est ponere 難道. Vgl. ebendas. p. 63.

17) Vgl. Thai kih thù, § 5.

18) Der leitende Gesichtspunkt bei dem ganzen Gedankengange ist, wie mir scheint, die Auffassung der Vernunft als eines, zwar seiner Natur nach von der Materie verschiedenen, aber doch zu derselben in Wechselbeziehung stehenden Wesens. Die Vernunft offenbart sich lediglich durch ihr Walten in der Materie, als die schöpferische und ordnende Kraft der letzteren, und ebenso wenig wie die Materie ohne Vernunft, ist die Vernunft

ohne Materie denkbar: beide bedingen sich gegenseitig.

Ich bin in der Übersetzung dieses Satzes dem Mandschu gefolgt, obschon ich nicht in Abrede stellen will, dass die Auffassung des 理 als Subject ebenso wohl ihre grammatische Berechtigung hätte. Im letzteren Falle würde der Satz lauten: «Vielmehr wird von der Vernunft, welche nur an der Materie sich zeigt und zum Vorschein kommt, gesagt, dass sie nicht von der Materie getrennt sei.» Abgesehen von der logischen und syntaktischen Unbeholfenheit einer solchen Verbindung, scheint die obige Übersetzung schon aus dem Grunde den Vorzug zu verdienen, weil das 指, soviel mir bekannt ist, ausschliesslich in der streng transitiven Bedeutung des Hinweisens, Zeigens vorkommt. Natürlich hat 指出 hier den Sinn eines zum Vorschein Bringens in der Wahrnehmung.

- 19) Für 皇極 finden sich in Wells Williams' Syllabic Dict. p. 393 folgende Bedeutungen angegeben: the principles of the sages, moral axioms, real perfection. Lobscheid giebt es durch «great medium» wieder. Sollte es in dem vorliegenden Falle nicht eher den Mittelpunkt der Welt bedeuten, da es dem Polarstern, dem Mittelpunkt des Himmels, vorangestellt wird?
- 20) Man kann das Urprincip nicht für den Mittelpunkt erklären, denn als Innerstes und Äusserstes ist es zugleich allgegenwärtig (vgl. Thái kih thù § 2, i).

- 21) Vgl. Thaí kih thù, § 4, f.
22) Vgl. Thaí kih thù, p. 7, IV.
23) Der Mandschu übersetzt: gemu ten-i dulimba ombi, was keinen Sinn giebt. 極 ist hier vermöge seiner Stellung verbal aufzufassen. Zwar sollte man dem Sinne nach eher 中 an seiner Stelle erwarten, allein 中 bedeutet als Verbum stets nur: in die Mitte treffen, nie: zur Mitte machen. Vgl. z. B. Lún-yŭ XI, 13, 3. 18, 2. XIII, 3, 6. XVIII, 8, 4. Tá hioh IX, 2. Čung yŭng I, 4. XX, 18. Meng tsï II, I, 7, 5. VII, II, 33, 2.
24) Dieser Vergleich scheint dem Lún-yŭ II, 1 entlehnt zu sein.
25) Um eine Tautologie zu vermeiden, sah ich mich genöthigt, 理 in diesem Falle durch «Norm» zu übersetzen.
26) Das 之 kann sich offenbar nur auf 理 Vernunft, beziehen.

