

Der Begriff xìng im Huái Nán Z

Autor(en): **Suter, Rafael**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Asiatische Studien : Zeitschrift der Schweizerischen
Asiengesellschaft = Études asiatiques : revue de la Société
Suisse-Asie**

Band (Jahr): **59 (2005)**

Heft 4

PDF erstellt am: **04.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-147701>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

DER BEGRIFF *XÌNG* IM *HUÁI NÁN Zǐ*

Rafael Suter, Universität Zürich

Abstract

The notion of 性 *xìng* plays a crucial role within the conceptual framework of the *Huái Nán Zǐ*. The established translation as ‘human nature’ proves infelicitous, and the present article investigates the concept on the basis of an entirely new translation of all relevant passages. Combining linguistic and philological evidence, it sheds light on its various shades of meaning. These amount to a general idea of an intrinsic potential of things, which defines their behaviour and anticipates their development. The term can adequately be translated as “behavioural” or “developmental potential”. External conditions set by the environment explain the failure of this potential to unfold. The developmental potential of the subjects and the external conditions of rule mark the limits of government. The sovereign’s task confines itself to assigning his subjects adequate duties. Enhancing the efficiency of state administration in this way requires a ruler’s ability to recognise both the subject’s potentials as well as the opportunities to utilise them. This conception turns leadership into an epistemological problem. The organic idea of human cognition and action in the HNZ conceives of these as a complex system of material flows between bodily organs under the control of the heart-organ, which marks the top of a strict hierarchy. This appears to be a structural copy en miniature of the bureaucratic state. Psychic activity is described metaphorically by technical terms borrowed from the art of statecraft. The ruler’s competence is intrinsically related to self-control. The world only allows for one correct interpretation which, at the same time, manifests itself as an instruction (命 *mìng*). The ruler is a simple official at the court of Heaven. Alternative options for action are illusionary, and taking decisions without the sanction of Heaven leads the world into chaos and necessarily deprives the ruler of his mandate to rule.¹

Gegenstand der vorliegenden Untersuchung ist der Begriff 性 *xìng*, der meist als ‘menschliche Natur’ ins Deutsche übertragen wird. Im Buch *Huái Nán Zǐ* (im folgenden HNZ) finden sich 225 Erwähnungen des Schriftzeichens 性. Diese Prominenz spiegelt die zentrale Bedeutung wieder, die das Werk dem Konzept beimisst. Eine Übersetzung als ‘menschliche Natur’ trägt in ihrer Vagheit und Allgemeinheit kaum zu einem differenzierten Verständnis der mit dem Begriff verbundenen Vorstellungen bei, ja suggeriert eine Affinität zu Vorstellungen der westlichen Philosophie, was seiner Klärung eher hinderlich denn dienlich ist.

1 Der vorliegende Artikel basiert auf einer Lizentiatsarbeit (Universität Zürich, 2004), deren Erkenntnisse sie zusammenfasst und in einigen Punkten vertieft.

Der Mangel an soliden Übersetzungen von einer Präzision, die eine Begriffsarbeit im engeren Sinne erlaubten, gab denn auch den Ausschlag für den Entscheid, eine möglichst umfangreiche und genaue Neuübersetzung der für den Begriff *xìng* relevanten Textstellen an die Hand zu nehmen. Grundlage der vorliegenden Untersuchung ist eine umfassende Übersetzung, die sämtliche Vorkommen des Zeichens 性 im HNZ berücksichtigt.²

Methodisch gründet das Vorgehen auf der detaillierten Erfassung und Analyse der syntaktischen Strukturen, sowie der daraus hervorgehenden Erarbeitung lexikographischer Daten zu den durch 性 wiedergegebenen Wörtern und den damit in Verbindung gebrachten Begriffen. Den Grundtext der Übersetzung bildet die Ausgabe des daoistischen Kanons. Kollationiert wurde sie mit der in Zhāng Shuāngdìs *Kollationierte Erklärungen zum HNZ* abgedruckten Version.

- 2 Die Schrift 淮南子 *Huái Nán Zǐ* entstand im 2. vorchristlichen Jahrhundert am Hofe Liú Ān 劉安 (179–122 v.Chr.), des Herrschers des kleinen Königreiches Huái Nán auf dem Gebiet der heutigen Provinz Ānhuī. Liú Ān war ein Enkel des Gründers der Hān-Dynastie Liú Bāng 劉邦 (256–195 v.Chr.). Biographische Quellen finden sich in Kapitel 118 des *Shǐ Jì*, Kapitel 44 des *Hàn Shū*, sowie im Vorwort des Kommentators Gāo Yòu 高誘.

Der überlieferte Text soll ursprünglich Teil einer Trilogie gewesen sein und deren erstem, den ‘inneren Schriften’ 內書 *Nèi Shū*, entsprechen. Die beiden übrigen Teile, die ‘mittleren Kapitel’ 中篇 *Zhōng Piān* und die ‘äusseren Schriften’ 外書 *Wài Shū*, sind nicht erhalten. Der *textus receptus* basiert auf zwei verschiedenen Ausgaben. Ein erstes Exemplar der ‘inneren Schriften’ soll 139. v.Chr. von Liú Ān persönlich dem Wū-Kaiser 武 übergeben, ein weiteres 122. v.Chr. nach dem Sturz Liú Āns aus dessen Privatbibliothek in die kaiserliche Sammlung übernommen worden sein. Die Kollationierung und Neuarrangierung zu einem Werk wird Liú Xiàng 劉向 (79–8 v.Chr.) zugeschrieben.

Der überlieferte Kommentar ist eine Zusammenfassung von ursprünglich zwei Kommentaren aus der Hand Xǔ Shèn 許慎 (~58–~148 n.Chr.) beziehungsweise Gāo Yòu (~160–~220 n.Chr.). Erst im 19. Jh. konnten die Kommentare zu acht Kapiteln (10–12, 14–15 sowie 20–21) Xǔ Shèn, jene zu den dreizehn restlichen Gāo Yòu zugeschrieben werden.

Inhaltlich macht der Text viele Anleihen bei daoistischen Klassikern: Es finden sich Parallelstellen zum *Dào Dé Jīng*, zum Buch *Zhuāng Zǐ* und zum *Lǚ Shì Chūn Qiū*, aber auch zum vermeintlich viel jüngeren *Liè Zǐ*. Ausserdem enthält der Text Gedankengut aus dem Bereich der Fünf Elemente-Lehre 五行 *wǔ xíng*. Zugerechnet wird er der ‘eklektischen Schule’ 雜家 *zá jiā*.

Das Werk integriert daoistische, legalistische und mohistische Vorstellungen in einen daoistisch geprägten Gesamtrahmen und ist daher eher synkretistisch denn im eigentlichen Sinne eklektisch zu nennen. Unterschiede im Stil und inhaltliche Diskrepanzen zwischen verschiedenen Kapiteln, sowie der gewaltige Umfang der abgehandelten Themen sprechen gegen eine singuläre Urheberschaft. Wahrscheinlich handelt es sich um eine Sammlung von Texten verschiedener Verfasser unter gemeinsamer Herausgeberschaft. Siehe auch Roth 1992.

Die einführenden Bemerkungen über den Zusammenhang von chinesischer Schrift und Sprache erörtern einige systematische Schwierigkeiten, mit denen sich jede begriffliche Auseinandersetzung mit antikchinesischen Texten konfrontiert sieht. Insbesondere leitet sich daraus die Notwendigkeit einer syntaktischen Herangehensweise an die Texte ab.

Es schliesst sich eine graphologische und syntaktische Einordnung des Zeichens 性 an, die eine erste Ausdifferenzierung der dadurch wiedergegebenen Wörter ermöglicht. Ein Überblick über die verschiedenen Strukturen, in denen das Graphem im HNZ erscheint, leitet dann über in eine begriffliche Abgrenzung zu anderen, oft im gleichen Kontext erwähnten Zeichen. Die dabei gewonnenen Erkenntnisse ermöglichen schliesslich eine Kontextualisierung, die Einblicke gewährt in die Art und Weise, wie der Begriff *xìng* Eingang in die im HNZ niedergelegten Vorstellungen herrschaftlichen Handelns findet. Trotz des gewaltigen thematischen Umfangs der Schrift HNZ und ihrer zahlreichen Anleihen aus den verschiedensten Denkschulen zeigt sich dabei ein recht einheitliches Verständnis des Begriffes.

Schrift und Sprache im Antikchinesischen

Die eigentümliche Struktur der chinesischen Schrift stellt eine Annäherung an die Begrifflichkeit des damit verschrifteten Denkens vor besondere Schwierigkeiten. Die im folgenden angestrebte detaillierte begriffliche Erfassung der Bedeutungen der mit dem Graphem 性 verschrifteten Wörter macht daher einen methodisch fundierten Zugang zu Schrift und Sprache unentbehrlich.

Die chinesische Schrift *verschleiert* die Sprache, die sie wiedergibt, in mehrfacher Hinsicht.³ Dass sie eine vergleichsweise geringe Zahl piktographischer und ideographischer Schriftzeichen⁴ enthält, hat dem Mythos Vorschub geleistet, es handle sich dabei um eine ideographische Schrift.⁵ Bereits im *Shuō Wén Jiě Zì* stellen indessen über 80% der erfassten Schriftzeichen ‘Phonogram-

3 Vgl. Harbsmeier 1998:35; Gassmann 1997:33; Gassmann 2005:233–239.

4 Ich beziehe mich auf die durch Xǔ Shèn im *Shuō Wén Jiě Zì* differenzierten Graphemtypen des ‘Piktogramms’ 象形文字 *xiàng xíng wén zì*, ‘einfachen Ideogramms’ 指事文字 *zhǐ shì wén zì* und ‘kombinierten Ideogramms’ 會意文字 *huì yì wén zì*, deren Abbildcharakter in einer Mehrzahl der Fälle – unter der Voraussetzung, dass bekannt ist, auf welches Lexem bzw. welche Lexeme (!) sie Bezug nehmen – auch heute noch nachvollziehbar ist.

5 Vgl. Schlobinski 2001:128.

me' (*xié shēng zì* 諧聲字) dar⁶ – Schriftzeichen, die sich eines graphischen Bestandteils bedienen, der die Aussprache anzeigt.⁷ Der Bezug zwischen Graphem und Laut ist dabei selten eindeutig, denn das Phonetikum gibt die Aussprache der Silbe, für die das Zeichen steht, meist nur unvollständig wieder. Überdies fällt die Bildung der meisten Phonogramme in eine Zeit, für die bloss rekonstruierte Aussprachen zur Verfügung stehen. Der Lautwandel hat das Seine dazu beigetragen, die phonetische Ähnlichkeit verschiedener Zeichen mit demselben Phonetikum noch weiter zu schmälern: Die Schrift macht sich also die lautliche Struktur der Sprache zu Nutzen, ohne sie verlässlich wiederzugeben. Dennoch dient die chinesische Schrift, gleich jeder anderen, einzig der Wiedergabe von Wörtern einer gesprochenen Sprache, nicht der unmittelbaren Erfassung von Ideen.⁸ Neben der blossen Aussprache kann ein Phonetikum auch auf die tatsächliche derivationelle Zugehörigkeit des durch das Graphem wiedergegebenen Wortes verweisen.⁹ *Xiéshēng*-Reihen – Gruppen von Zeichen mit demselben phonetischen Bestandteil – können daher nicht eindeutig interpretiert werden: Der graphischen Beziehung kann sowohl ein echter derivatorischer Zusammenhang als auch eine zufällige phonetische Ähnlichkeit zugrunde liegen.

6 Von den dort aufgezeichneten 9353 Schriftzeichen sind 7697 oder 82% Phonogramme. S. Harbsmeier 1998:37.

7 Dabei handelt es sich nicht um eine exakte Methode zur Erfassung der phonetischen Eigenschaften der verschrifteten Wörter. Vielmehr zeigen diese phonetischen Bestandteile die Übereinstimmung des Reimes – also von Nukleus und Koda der Silbe – mit demjenigen des Wortes, das als phonetischer Bestandteil des Zeichens verwendet wird. Häufig stimmt die Aussprache des Zeichens auch mit der ganzen durch das Phonogramm repräsentierten Silbe überein, und die initialen Konsonanten teilen auch synchron oft grössere Merkmalsbündel, einschliesslich der Artikulationsstelle.

8 Die piktographischen und ideographischen Zeichen nehmen zwar Bezug auf nichtsprachliche Elemente. Eine exakte Bedeutung erlangen sie aber erst durch ihre Verwendung zur Wiedergabe sprachlicher Bedeutungselemente (insbes. Wörter) und die dadurch erfolgende Anbindung an das semantische System der Sprache. Die Piktogramme und Ideogramme werden dann für homophone oder phonetisch ähnliche Wörter der Sprache, auch Funktionswörter und Abstrakta, verwendet. Dieses Rebus-Prinzip charakterisiert die Entstehung aller bekannten Schriftsysteme, nicht bloss des chinesischen. Auch die sekundäre Disambiguierung der Grapheme mittels klassifikatorischer Zeichen ist keine Eigenheit des Chinesischen, lediglich deren Erhaltung und Systematisierung bis zum heutigen Tage.

9 Zu diesen sog. etymonischen Phonogrammen vgl. Schlobinski 2001:128.

Auch die verbreitete Charakterisierung der chinesischen Schrift als ‘logographisch’ wird ihr nicht gerecht.¹⁰ Allenfalls lässt sich feststellen, dass die Zeichen ‘Archilexeme’ verschriftet, also eine ganze Gruppe derivatorisch verwandter, doch keineswegs bedeutungsgleicher Lexeme zusammenfassen.¹¹ Überlieferte Lesevarianten von Zeichen, die mit funktionalen Unterschieden der zugrundeliegenden Wörter korrelieren, deuten daher auf echte Homographie¹² hin. Man vergleiche 治 *chí* ‘ordnen’ vs. 治 *zhì* ‘Ordnung’ oder 使 *shǐ* ‘senden’ vs. 使 *shì* ‘Gesandter’. Die Schrift verfährt dabei nicht konsequent, und in einigen Fällen differenziert sie scheinbar in gleicher Weise derivatorisch verwandte Wörter. Als Beispiel hierfür sei das Zeichenpaar 人 *rén* ‘Rén/Mensch’¹³ vs. 仁 *rén* ‘sich *rén*-konform verhalten’¹⁴ sowie 導 *dǎo* ‘führen’ vs. 道 *dào* ‘Weg’ genannt.¹⁵ Die phonologische und semantische Ähnlichkeit der Zeichenpaare legen einen derivatorischen Zusammenhang nahe. Als weiterer Hinweis darauf kann ihre privative Verwendung in unterschiedlichen syntaktischen Kontexten angeführt werden, die in anderen Fällen von Homographen besetzt sind. Während bei den oben aufgeführten Zeichen mit etymonischem Phonetikum die graphisch komplexeren Formen denominative Verben zu verschriftet scheinen, kann der derivationelle Zusammenhang zwischen den Homographen, obwohl phonetisch recht homogen, nicht einheitlich beschrieben werden. In keinem dieser Fälle ist es möglich, zweifelsfreie Evidenz für eine derivatorische Zusammengehörigkeit auszumachen.

10 Harbsmeier 1998:34 nennt die chinesische Schrift in Anlehnung an Y.R. Chao (1940) logographisch und hält fest, diese Ansicht sei die unter Spezialisten für chinesische Linguistik gängige.

11 Vgl. Gassmann 1997:33.

12 D.h. ein Zeichen steht für zwei derivatorisch verwandte Wörter, die sich aber phonetisch unterscheiden, und verschriftet somit zwei phonetisch, funktional und semantisch verschiedene Lexeme.

13 Gassmann (2000) zeigt auf, dass die konventionelle Übersetzung des durch 人 wiedergegebenen Wortes mit ‘Mensch’ sich anhand der Quellen so nicht aufrechterhalten lässt. Der Begriff ist vielmehr zusammen mit seinem Antonym 民 *mín* im Kontext des antichinesischen Clansystems anzusiedeln, wobei die *rén* jene Menschen sind, die dem Clan des Herrschers angehören, während alle anderen Personen als *mín* bezeichnet werden. Selbst wenn in der Hân-Zeit, als das Buch HNZ verfasst wurde, die Semantik des Wortpaares sich schon viel weiter in Richtung der herkömmlichen Übersetzungen ‘Mensch’ bzw. ‘Volk’ entwickelt haben dürfte, benutze ich im folgenden die Transkriptionen ‘Rén’ bzw. ‘Mín’.

14 Harbsmeier 1998:35 bestreitet einen derivatorischen Zusammenhang dieser beiden Lexeme.

15 Das Zeichen 道 steht auch regelmässig anstelle von 導 in der Bedeutung ‘führen’.

Die chinesische Schrift nimmt demzufolge zwar graphisch sowohl auf phonetische als auch auf semantische Elemente Bezug, doch sind beide Verfahren zu wenig systematisiert, als dass dadurch ein gesicherter Zugang zur phonetischen Gestalt oder zur semantischen Struktur der chinesischen Sprache gewonnen werden könnte.

Dieser Befund unterstreicht die Notwendigkeit eines methodischen Zugangs zu den chinesischen Texten, der hinter die Schrift zu blicken vermag. Da diese kaum systematische Einsichten in die phonetische und morphologische Struktur des Antikchinesischen eröffnet, bietet sich ein davon unabhängiger syntaktischer Zugang an. Gassmann (1997)¹⁶ liefert als erster ein Organon, das die syntaktischen Regeln des Antikchinesischen in systematischer Weise erfasst. Die Explizitheit dieser Regeln¹⁷ ermöglicht dem Übersetzenden einen analytischen Zugang zu den Strukturen der Sprache, der ihm auch auf der inhaltlichen Ebene eine grössere Übersetzungsgenauigkeit erlaubt. Anstatt aufgrund vager phonetischer Hinweise eine morphologisch-derivatorische Verwandtschaft verschiedener Wörter oder Zeichen (!) zu postulieren, kann so durch die Generalisierung syntaktischer Derivationsprozesse sowie eine hinreichende Kontextualisierung eine systematische Übersicht über die Vielfalt der Bedeutungen eines Zeichens erreicht werden.¹⁸ Eine solche Analyse kommt nicht umhin, rein formale syntaktische Prozesse mit inhaltlichen Fragen zu verbinden und abzugleichen: Hier kommt der Metaphorisierung eine grosse Bedeutung zu. Allerdings bleibt das dabei unvermeidliche Spekulative an mehrfach belegte syntaktische Muster und anerkannte derivatorische Ansätze gebunden und erhält so ein wichtiges Regulativ. Die syntaktische Analyse kann gewiss die Beschäftigung mit der Schrift, die Träger der behandelten Texte ist, nicht ersetzen, aber sie unterscheidet Strukturen, welche die Schrift nivelliert, und ermöglicht so eine weitere Differenzierung.

16 Gassmann, R.H. 1997 *Grundstrukturen antikchinesischer Syntax*.

17 Auf der Grundlage genauer syntaktischer Generierungsprozesse gewinnt Gassmann (1997) Einsichten über Wortartenzugehörigkeit und allfällige Valenz einzelner Lexeme.

18 So zeigt R.H. Gassmann in einem unveröffentlichten Manuskript zu einem Vortrag im Rahmen des sinologischen Kolloquiums an der Abteilung Sinologie des Ostasiatischen Seminars der Universität Zürich mit dem Titel "Vom Versuch, *dao* 道 und *de* 德 wieder auf die Füße zu stellen – Derivationsmuster als Schlüssel zur Entschleierung der Schriftzeichen", dass sich hinter dem Zeichen 道 ganze neun derivatorisch systematisch miteinander verbundene Wörter verbergen.

Eine Glosse zum Zeichen 性 xìng

Das Graphem 性 gehört in die *Xiéshēng*-Reihe des Phonetikums 生 *shēng*. Trotz fehlender systematischer Evidenz werden die durch diese beiden Zeichen repräsentierten Wörter meist als derivatorisch zusammengehörig betrachtet.¹⁹ Während indes die Zeichenpaare 仁 *rén* vs. 人 *rén* oder 導 *dǎo* vs. 道 *dào* jeweils einen kategorialen Kontrast zwischen Verb und Nomen ausdrücken, greift eine solche Interpretation im Falle des Zeichenpaares 生 vs. 性 zu kurz. Das Zeichen 生 ist hinsichtlich seiner Wortartenzugehörigkeit selber ambig: Es steht sowohl für ein Nomen als auch für mehrere Verben.²⁰ Eine Rekonstruktion der antikchinesischen Lautverhältnisse legt nahe, dass *shēng* 生 auf eine Form **s-r-éng* mit r-Infix zurückzuführen ist, während 性 *xìng* auf **sèng-s* basiert, wobei *-s* ein nominalisierendes Ableitungssuffix darstellt.²¹ Es ist allerdings Vorsicht geboten, beruhen doch die angeführten phonetischen Ähnlichkeiten bloss auf Rekonstruktionen, die wiederum selbst mittels moderner Lautungen und alter Reimmuster *via Schrift* gewonnen wurden. Als Beweis für die derivatorische Verwandtschaft der durch die Zeichen wiedergegebenen Wörter taugen sie daher nur bedingt.

Die graphologische und damit verbundene phonetische Analyse des Zeichenpaares 性 *xìng* und 生 *shēng* liefern somit nur *Indizien* für eine derivatorische Verwandtschaft. Davon unabhängige Evidenz findet sich aber in *Menzius* 6A/3: 生之謂性 *shēng zhī wèi xìng*. Dieser Ausdruck lässt zwei Interpretationen zu: Im einen Fall ist von einem kopflosen Genitiv ‘das angeborene X’ auszugehen, wobei allerdings eine für das Antikchinesische bisher nicht beschriebene Konstruktion vorläge:²² “Etwas Angeborenes bezeichne ich als *xìng*.” Im anderen Fall wird 生 als aktives Verb verstanden, wobei mehrere mögliche

19 Vgl. z.B. Unger 2000:95; Shun 2003:798.

20 Es steht für das monovalente Verb ‘leben’, das bivalente ‘gebären’, das trivalente ‘zeugen’ sowie für das Nomen ‘Leben’. Vgl. Gassmann 1997:33.

21 Dieser Analyse zufolge geht auch das Zeichen 姓 *xìng* für ‘Clan’ auf dieselbe Form **sèng-s* zurück, wobei der Bedeutungsunterschied zwischen 性 *xìng* und 姓 *xìng* erst in einer späteren Phase der Schriftentwicklung graphisch und konzeptionell erfasst wurde, während beide auf ein Wort mit der Bedeutung ‘angeboren’ zurückgehen. S. Boltz, 2000:226.

22 Während kopflose Relativsätze im modernen Chinesisch üblich sind (etwa 紅的 *hóng de* ‘die roten X’), steht im AC anstelle des mit modern 的 *de* hier funktional analogen Kasusmarkierers (Genitivs) 之 *zhī* häufiger das Pronomen 者 *zhě* (als Ersatz für ein zugrunde zu legendes Nomen: *shēng zhī N*). An zahlreichen Stellen ist aber auch das reduzierte ‘Nomen + *zhī*’ belegbar. Vgl. auch Anmerkung 32.

Bedeutungen in Frage kommen. Das Objektpronomen *zhī* in der vorliegenden Konstruktion schränkt die Auswahl auf transitive Verben ein: ‘hervorbringen’, ‘zeugen’ oder ‘gebären’.²³ *shēng* kann in seiner Verwendungsweise als Verbalattribut auch die Bedeutung ‘lebendig’ tragen, wozu ein kausativ-putatives Verb ‘etwas als lebendig betrachten’ abgeleitet werden kann. Ausgehend von einer transitiven aktiven Bedeutung von *shēng* als ‘gebären’ lässt sich zudem eine putative Lesart gewinnen, also ‘etwas für geboren halten’, oder auch ‘etwas für angeboren halten’. Es ergibt sich eine lose Folge zweier syntaktisch unabhängiger Hauptsätze: *shēng zhī* “[X] hält etwas für (an-)geboren” und *wèi xìng* “etwas wird *xìng* genannt”. Auf der semantischen Ebene führt dies zu einer konditionalen Äusserung mit *shēng zhī* als Protasis und *wèi xìng* als Apodosis, also: “Wenn [man] etwas für angeboren hält, dann wird es mit *xìng* bezeichnet.”²⁴

Meister Mèng ordnet die beiden Zeichen hier einem gemeinsamen Wortfeld zu. Die durch die Form des Graphems 性 nahegelegte enge Beziehung zu *shēng* 生 wird im weiteren Verlauf des Gesprächs unterstrichen: Meister Mèng übernimmt die von Meister Gào eingeführte Struktur und formuliert eine Gegenfrage: 猶白之謂白與? *Yóu bái zhī wèi bái yǔ?* “Ist dies das gleiche, wie wenn [man] etwas für weiss hält, und dies dann als die Weisse bezeichnet wird?”. Hier steht das Zeichen 白 im ersten Fall für das transitive Putativverb *bái* ‘etwas für weiss halten’, im zweiten für ein abstraktes Nomen ‘die Weisse’.²⁵ *bái* und *xìng* können also hier als abstrakte Nomina zu den jeweiligen Verbwurzeln interpretiert werden. Bedeutender ist die Tatsache, dass die Meister Mèng und Gào die beiden Wortpaare 白 *bái* und 生 *shēng* beziehungsweise 白 *bái* und 性 *xìng* parallel verstehen. Dies kann durchaus als klarer Hinweis auf eine derivatorische Verwandtschaft von *shēng* und *xìng*, analog zu *bái* und *bái*, gedeutet werden. Im HNZ lässt sich ein solcher Zusammenhang nirgends in ähnlicher Deutlichkeit gewinnen.

23 Für eine Herleitung dieser Bedeutungen s. Gassmann 1997:30–33.

24 Die beiden Analysen beruhen auf einer im Rahmen eines Übersetzungsseminars von Gassmann vorgeschlagenen Lösung. Gassmann verwendet für *xìng* dt. ‘naturgegeben’.

25 Das zweite Vorkommen von 白 könnte auch für das statische monovalente Verb *bái* ‘weiss sein’ stehen: “Ist dies das gleiche, wie wenn [man] etwas für weiss hält, und dieses dann als weiss bezeichnet wird.” Aufgrund der dt. Übersetzung mag diese Variante sogar einleuchtender erscheinen. Allerdings ist bspw. im ganzen Buch HNZ keine Stelle belegt, an der 性 für ein Verb steht. Es tritt ausschliesslich nominal auf. Dabei gilt es allerdings zu bedenken, dass zwischen der Abfassung des *Menzius* und jener des HNZ rund 200 Jahre Sprachgeschichte liegen.

Syntax und Semantik von 性 *xìng* im HNZ

Die wortartige Zuordnung der durch 性 *xìng* verschrifteten Wörter erweist sich als unproblematisch: Das Schriftzeichen steht in allen Kontexten für ein Substantiv. Typischerweise kommt es in einer der folgenden Konstruktionen vor:

- (a) Als Prädikatsnomen im Nominalsatz mit der kopulären Postposition 也 *yě*: (N) *xìng* *YĚ*.²⁶
 (b) Als adverbiale Bestimmung zu einem Verb, oder einer Reihe von Verben: *Nx xìng Vn Ny ... Nn-1*.

Die Struktur des Nominalsatzes dient auf der semantischen Ebene häufig dem Ausdruck einer Hyponymierelation: Die Subjektsnominalphrase gibt einen spezifischeren Begriff wieder, während das Prädikatsnomen den diesen umfassenden Oberbegriff vertritt. Daher lässt sich die Kenntnis der kategorialen Eigenschaften der Subjektsnominalphrase definitiv für die Bestimmung des durch das Prädikatsnomen erfassten Begriffes nutzen.²⁷ Prädikatsnominalphrasen dieses Typs können als ‘generische Relativsätze’ bezeichnet werden.²⁸

Struktur (a) kann aber auch als kausaler oder finaler Relativsatz gelesen werden. Bei kausalen Nominalsätzen ist ein nicht overt markiertes 之故 *zhī gù* zu ergänzen, das eigentlicher Kopf des Prädikatsnomens ist:

- B1 天下萬物[...]皆知其所喜憎利害者,何也?[其]以其性之在焉,而不離[焉之故]也.

Was ist der Grund dafür, dass die zehntausend Wesen allesamt wissen, was sie mögen, und was sie hassen, was ihnen nützt, und was ihnen schadet? [Der Grund dafür ist], dass sie mit Hilfe ihrer angeborenen Verhaltensweisen zu ihnen [den Dingen, die sie mögen,] gelangen und sich nicht von ihnen entfernen. (HNZ 1.31²⁹)³⁰

26 Das Prädikatsnomen besitzt eine verminderte nominale Funktionalität, da es nicht Bestandteil der Valenz eines Verbs und somit hinsichtlich der Kategorie Kasus unbestimmt ist. Die NP, die die Position des Prädikatsnomens besetzt, generiert zusammen mit der Postposition wiederum eine Verbalphrase.

27 Zur Hyponymierelation im Nominalsatz vgl. Gassmann 1997:91–91 und 195–161.

28 Zum Begriff s. Gassmann, ebd. S. 156.

29 Die Numerierung der Stellen folgt der Abschnittsgebung der ICS-Konkordanz zum HNZ von Lau & Fong, 1992.

30 Die Stelle findet sich in HNZJS auf S. 124; in Le Blanc & Mathieu auf S. 42; in Lau & Ames auf S. 130; in Larre et al. auf S. 71.

Wegen der formalen Übereinstimmung der realisierten Oberflächenstruktur kausaler und finaler Nebensätze einerseits und generischer Relativsätze andererseits ist bei der Übersetzung von Nominalsätzen der Rekurs auf den Kontext unerlässlich.

Die Struktur (b) ist nicht ambig und birgt keine grösseren Schwierigkeiten:

B2 竹之性浮,殘以為牒,束而投之水,則沉,失其體也。

Etwas aus Bambus in seinem naturgegebenen Zustand schwimmt auf dem Wasser, wenn es aber jemand verstümmelt, um daraus Schreibplättchen zu machen, diese zu einem Bündel schnürt und ins Wasser wirft, dann versinkt es, weil der Bambus seinen Aufbau verloren hat. (HNZ 11.10)³¹

B2 enthält eine im HNZ verbreitete, in dieser Form für das Antikchinesische in der Fachliteratur nicht dokumentierte Struktur: Die Kette 竹之性 *zhú zhī xìng* ist nicht als Genitivkonstruktion mit dem Kopfnomen *xìng* und der adnominalen Modifikation *zhú zhī* zu analysieren. Es handelt sich bei *zhú zhī* vielmehr um einen ‘kopflösen’ Genitiv³²: Das Kopfnomen des Ausdrucks wird an der Oberfläche nicht explizit erwähnt. Im obigen Kontext bietet sich etwa 物 *wù* an, womit sich eine zugrundeliegende Struktur der Form *zhú zhī wù* ‘Gegenstände aus Bambus’ ergäbe. Das Nomen *xìng* fungiert dabei als Adverbiale zum folgenden Verb: ‘dem *xìng* gemäss sinken’.

Schliesslich findet sich mehrmals der Ausdruck 之性 *zhī xìng*, in welchem das modifizierende Glied, meist das Nomen 天 *tiān*, nicht Träger der durch *xìng* wiedergegebenen Eigenschaft ist, sondern die Quelle angibt, der diese entstammt. B3 illustriert diese stark elliptische Oberflächenform:

B3 有角者觸,有齒者噬,有毒者螫,有蹄者跌,喜,而相戲,怒,而相害,天之性也。

Jene mit Hörnern stossen damit zu; jene mit Reisszähnen beißen damit; jene mit Gift stechen; jene mit Hufen schlagen aus. Wenn sie sich mögen, so necken sie einander, wenn sie wütend sind, so schaden sie einander, das ist [ihre] vom Himmel gegebene Veranlagung. (HNZ 15.1)³³

31 Die Stelle findet sich in HNZJS auf S.1132; bei Le Blanc & Mathieu auf S. 478. HNZZ, Bd.7, S.172.11.

32 Die Analyse der Struktur und die Bezeichnung ‘kopflöser Genitiv’ hat Gassmann angeregt, mit dem ich das Phänomen in zahlreichen Diskussionen besprochen habe. Vgl. auch Anmerkung 22 oben.

33 S. HNZJS:1541; Le Blanc & Mathieu:707.

Den folgenden Erklärungen sei zusätzlich B4 aus HNZ 10.45 vorausgeschickt:

B4 性者所受於天也。

Die angeborenen Anlagen sind etwas, das [ein Rén] vom Himmel bekommt. (HNZ 10.45)³⁴

Als Ausgangskonstruktion dieses Relativsatzes kann folgender Satz angenommen werden: S 受性於天 S *shòu xìng yú tiān* 'S (=Subjekt) erhält die *xìng* vom Himmel.' Die in B3 aus HNZ 15.1 vorgefundene Kette 天之性 *tiān zhī xìng* ist die elliptische Form des in B4 aus HNZ 10.45 angeführten Relativsatzes, verwendet als Modifikation des Kopfnomens *xìng*: 所受於天之性 *suǒ shòu yú tiān zhī xìng* 'das *xìng*, das (S) vom Himmel erhalten hat'.³⁵

B5 萍樹根於水;木樹根於土.鳥排虛,而飛;獸蹠實,而走.蛟龍水居,虎豹山處,天地之性也。

Dass Wasserpflanzen ihre Wurzeln ins Wasser treiben, Bäume die ihren im Boden schlagen, Vögel fliegen, indem sie [mit ihren Flügeln] die leere [Luft] schlagen, Vierbeiner rennen, indem sie auf den festen [Boden] treten, behörnte und hornlose Drachen sich im Wasser aufhalten, Tiger und Leoparden die Berge bewohnen, [all dies] ist wegen ihrer von Himmel und Erde erhaltenen Veranlagung. (HNZ 1.9)³⁶

Hier steht als Quelle des zu ergänzenden 受 *shòu* die asyndetisch koordinierte Nominalphrase 天地 *tiān dì* 'Himmel und Erde'.³⁷

Das syntaktische Verhalten und die Distribution des Zeichens 性 lässt sich im übrigen aufgrund der kategorialen Zugehörigkeit des (der) dadurch wiedergegebenen Wortes (Wörter) erklären.

34 S. HNZJS:1079; Le Blanc & Mathieu:447.

35 Diese Konstruktion findet sich auch in HNZ 1.5, leicht abgewandelt in HNZ 1.9 und eventuell in HNZ 1.10.

36 S. HNZJS:47; Le Blanc & Mathieu:22; Lau & Ames:80; Larre et al.:50.

37 Hier dürften mit *tiān* und *dì* die abstrakten 'himmlischen' bzw. 'irdischen' Elemente *yáng* und *yīn* gemeint sein. Die *yīn*- und *yáng*-Bestandteile der Wesen werden etwa auch in HNZ 19.12 als Ursache für deren typische Fortbewegungsweisen bestimmt: Die Dominanz der *yīn*-Bestandteile führt zu einer Abwärtsbewegung, jene der *yáng*-Bestandteile zu einer Aufwärtsbewegung. Vgl. Vankeerberghen 2001:102.

xìng 性 als Eigenschaftskonzept: Abgrenzungen

Der Begriff *xìng* erscheint im HNZ an vielen Stellen gemeinsam mit anderen Wörtern, die sich auf Eigenschaften von Gegenständen beziehen. Dies eröffnet die erste Möglichkeit einer Abgrenzung und Einordnung des Begriffes.

B6 巧[冶]不能鑄木,[巧工]不能斲金者,形性然也.白玉不琢,美珠不文[者],質有餘也.

Dass kein noch so kunstfertiger Giesser Holz giessen kann, und kein noch so versierter Schreiner Metall beschnitzen kann, gründet darin, dass deren Gestalt und naturgegebene Anlagen so sind, wie sie sind. Dass weisse Jadestücke nicht zurechtgeklopft, und schöne Perlen nicht verziert werden, gründet darin, dass ihre Beschaffenheit so geartet ist, dass sie über einen Überfluss verfügen. (HNZ 17.225)³⁸

Sowohl *xìng* als auch 形 *xíng* bezeichnen Eigenschaften der Rohstoffe Holz respektive Metall. Die ‘Ausprägung’ 然 *rán* derselben wird als Grund für die Nichtanwendbarkeit zweier Bearbeitungsmethoden angeführt, des ‘Schnitzens’ im Falle von Metall und des ‘Giessens’ beim Holz. *xíng* und 質 *zhì* bezeichnen die äussere, manifeste Eigenschaft der Materialien. *xíng* mit der Grundbedeutung ‘Körper’ bezieht sich auf deren räumliche Struktur, während das Zeichen 質 die ursprüngliche Bedeutung ‘Härte’ verrät, hier aber eindeutig einen umfassenderen Sinn erhält, der auch Eigenschaften wie Glanz und Farbe³⁹ miteinschliesst⁴⁰. *xìng* nimmt dagegen Bezug auf das Verhalten der erwähnten Materialien, wenn sie einer bestimmten Bearbeitung unterzogen werden, und drückt somit keine manifeste Eigenschaft aus, sondern bezieht sich auf die spezifische Art, in der ein bestimmter Stoff auf eine äussere Einwirkung reagiert.

38 S. HNZJS:1818; Le Blanc & Mathieu:835; HNZZ, Bd.7, S.162.3.

39 S. HNZ 11.10 素之質白,染之以涅,則黑. “Etwas aus Rohseide ist in seinem naturgegebenen Zustand weiss, aber wenn jemand es mit Alunit färbt, dann wird es schwarz.” Hier wird die Farbbezeichnung *bái* dem Oberbegriff *zhì* zugeordnet. *zhì* liesse sich vielleicht am besten mit ‘Beschaffenheit’ wiedergeben. Es ergibt sich überdies ein interessanter Kontrast zwischen *zhì* und *xìng* mit Konsequenzen für die Übersetzung der ganzen Passage. Wenn *xìng* eher ein Verhalten denn eine manifeste Eigenschaft bezeichnet, so lässt sich vermuten, dass *huáng* hier, parallel zu den Bewegungsverben *fú* ‘schweben’ und *chén* ‘versinken’ eine dynamische Bedeutung erhält, und eher ‘vergilben’ als ‘gelb sein’ bedeutet.

40 Die Stelle erklärt also nicht nur, weshalb gewisse Stoffe bestimmte Bearbeitungsweisen nicht zulassen, sondern zusätzlich, dass einige Rohstoffe dieser gar nicht bedürfen, da sie bereits von Natur aus vollkommen sind.

B7 金之性沉,託之於舟上,則浮,勢有所支也.

Etwas aus Metall in seinem naturgegebenen Zustand versinkt im Wasser, aber wenn jemand es dem Deck eines Bootes anvertraut, dann schwimmt es, weil die Umstände etwas haben entstehen lassen, welches es stützt. (HNZ 11.10)⁴¹

xìng bezieht sich hier auf die Bewegungen, die die Stoffe Bambus und Metall im Wasser ausführen, auf ihr Verhalten.

B8 鷓鴣夜撮蚤蚊,察分秋豪.晝日顛越,不能見丘山.形性詭也.

Ein Kauz fängt nachts Flöhe und Mücken, und er ortet das Ende eines Herbsthaares; am Tage aber, wenn die Sonne über den Gipfeln heraustritt, ist er nicht einmal in der Lage, einen Hügel oder Berg zu sehen. Das ist, weil sein Körper und seine angeborene Veranlagung dafür ungeeignet sind. (HNZ 9.14)⁴²

Während die physische Grösse der Augen des Kauzes dessen 形 *xíng* zugeordnet werden, verweist *xìng* auf sein aussergewöhnliches Sehvermögen bei Nacht und seine Beinahe-Blindheit bei Tag. Unter 'Verhalten' lässt sich dieser Bedeutungsaspekt kaum subsumieren. Hier steht *xìng* eher für ein arttypisches Vermögen, eine angeborene Fähigkeit. Auch diese Eigenschaft ist aber, wie das Verhalten eines Stoffes, nicht manifest.

B9 深谿峭岸,峻木尋枝,猿狖之所樂也.人上之,而慄.形殊性詭,所以為樂者乃所以為哀.所以為安者,乃所以為危也.

Tiefe Schluchten und überhängende Klippen, hochragende Bäume und verzweigte Äste sind das, was Gibbons und Makaken erfreut; wenn aber ein Rén daran hochklettert, so gerät er in Furcht. Diese [beiden] Körper sind verschieden, ihre angeborenen Anlagen unvereinbar, und so ist das, wodurch [die einen] glücklich gemacht werden, wiederum das, wodurch den anderen Traurigkeit verursacht wird, und das, wodurch den einen Sicherheit geschaffen wird, wiederum das, wodurch den anderen Gefahr gebracht wird. (HNZ 11.6)⁴³

Die Differenz zwischen Menschen und Makaken wird hier in die Begriffe *xíng* und *xìng* gefasst: Während ihre Körper(form) sich unterscheidet 殊 *shū*, erweisen sich ihre *xìng* in vielen Situationen schlicht als unangemessen 詭 *guǐ*. Die Unterschiede im Körperbau und die sich daraus ergebenden Anforderungen an verschiedene Lebensräume sind offensichtlich. Die Bedeutung von *xìng* nimmt hier aber nicht nur auf ein arttypisches Verhalten oder Vermögen – etwa das

41 S. HNZJS:1132; Le Blanc & Mathieu:478.

42 S. HNZJS:912; Le Blanc & Mathieu:377–378; Ames:176.

43 S. HNZJS:1121; Le Blanc & Mathieu:474.

Klettern der Makaken – Bezug, sondern erklärt auch die unterschiedlichen emotionalen Reaktionen auf eine passende oder eben unpassende Umwelt.⁴⁴ Die Angemessenheit der äusseren Umstände für die Entfaltung des *xìng* wird im HNZ mit dem Zeichen 宜 *yí* ausgedrückt⁴⁵, die Unvereinbarkeit mit oben erwähntem 詭 *guǐ*.

Für *xìng* lassen sich vorerst die folgenden Bedeutungsaspekte gewinnen: *xìng* erklärt die Reaktion von Stoffen auf Fremdeinwirkung, deren Verhalten in bestimmten Kontexten; *xìng* begründet das situationsgebundene Verhalten, Vermögen und das Empfinden von Lebewesen. Es bezieht sich nicht auf eine äussere, manifeste Eigenschaft, sondern bezeichnet vielmehr ein immanentes Potential, das sich in einem dynamischen Prozess manifestiert. Da dies in einem konkreten Wirkungszusammenhang gedacht wird, erscheint *xìng* auch als relational und interaktiv. Es handelt sich also in physikalischer und ethologischer Hinsicht um ein VERHALTENSPOTENTIAL, in ontogenetischer um ein ENTWICKLUNGSPOTENTIAL.

Häufig ist von *xìng* die Rede, wenn die Reaktion auf äussere Einflüsse für ein prototypisches Mitglied einer Gruppe festgestellt wird, die dadurch von einer anderen abgegrenzt werden soll. Dadurch dient *xìng* sekundär der *Kategorisierung* der Dinge.

Die Entfaltung von *xìng*: ‘äussere Bedingungen’ 勢 *shì*

Das oben dargelegte Verständnis des *xìng*-Begriffs im Sinne eines Verhaltenspotentials unterstreicht dessen dynamischen und interaktiven Charakter. Das Verhalten eines Akteurs ist stets in einen Kontext gebettet, der es zugleich ermöglicht, aber auch eingrenzt. Dazu sei noch einmal ein Ausschnitt aus HNZ 11.10 angeführt (s. B7):

B10 金之性沉,託之於舟上,則浮,勢有所支也.

Etwas aus Metall in seinem naturgegebenen Zustand versinkt im Wasser, aber wenn jemand es dem Deck eines Bootes anvertraut, dann schwimmt es, weil die Umstände etwas haben entstehen lassen, welches es stützt. (HNZ 11.10)

44 Weitere Vorkommen des Begriffspaares 形 und 性 finden sich in HNZ 1.10 und HNZ 7.17.

45 Vgl. dazu etwa HNZ 11.27.

Das dem Metall eigene Verhalten, im Wasser zu versinken, kann durch die Veränderung der äusseren Gegebenheiten unterdrückt werden. Diese Beeinflussung erfasst die Stelle mit dem Begriff 勢 *shì*, der sich hier auf das bereitgestellte Boot bezieht, welches das erwartete Verhalten des Metalls verhindert. Der äussere Einfluss durch die *shì* kann das typische Verhalten einer Sache nicht nur unterdrücken, sondern die Entfaltung von *xìng* kann dadurch auch gefördert werden:

B11 掘其所流而深之,茨其所决而高之,使得循勢而行,乘衰而流,雖有腐齧流漸,弗能汙也.其性非異也,通之與不通也.

Wenn man an den Stellen, wo [das Wasser] fliesst, gräbt und sie vertieft, wenn man mit Stroh die Stellen, wo es durchbricht, abdeckt und sie erhöht, dann veranlasst man es zu fließen, indem es den günstigen Umständen folgt, und selbst wenn es Aas oder Leichen gibt, die mitschwimmen oder eingelassen werden, so verhält es sich damit so, dass dieses daran gehindert ist, es [= das Wasser] verschmutzen zu können. Seine Natur [= des fließenden vs. stillstehenden Wassers] ist nicht etwas Verschiedenes, sondern etwas, das entweder durchdringt oder nicht durchdringt. (HNZ 20.20)⁴⁶

Dem zitierten Ausschnitt geht die Feststellung voraus, das Wasser verliere seine 'naturegegebene' Klarheit, wenn es in langsam fließenden Gewässern mit Schmutz und Algen verunreinigt wird. Durch die im Text explizierten Vorkehrungen ist es allerdings möglich, günstige äussere Bedingungen zu schaffen, die dem Wasser erlauben, wieder zu seiner 'naturegegebenen' Klarheit zurückzufinden. Die äusseren Bedingungen interagieren demnach mit den Verhaltenspotentialen der Dinge, befördern oder behindern deren Entfaltung. Dadurch eröffnet sich demjenigen, der sowohl Einsicht in die Verhaltenspotentialen der Dinge hat, als auch die zu deren Umsetzung notwendigen äusseren Bedingungen kennt die Möglichkeit, auf das Verhalten von Stoffen oder Lebewesen *indirekt* Einfluss zu nehmen.

Die Verbindung von *xìng* mit *qíng* 情

Im HNZ tritt der Begriff *xìng* oft gemeinsam mit dem Zeichen 情 *qíng* auf, meist in den Verbindungen 情性 *qíng xìng* und 性命之情 *xìng mìng zhī qíng*. Der erste Ausdruck ist eine einfache Koordination, während im zweiten *qíng* das Kopfnomen des asyndetisch koordinierten Ausdrucks *xìng mìng* darstellt. Die

46 S. HNZJS:2074; Le Blanc & Mathieu:971. HNZZ, Bd.7:356.11.

Klärung der Beziehung zwischen den Begriffen *qíng* und *xìng* setzt zunächst eine genauere Erfassung des Bedeutungsspektrums von *qíng* voraus.

B12 人之所受於天者,耳目之於聲色也,口鼻之於[味]臭也,肌膚之於寒燠. 其情一也.

Was die Rén vom Himmel bekommen haben, ist die Reaktion von Ohren und Augen auf Töne und Farben, jene von Mund und Nase auf Schmackhaftes und Gerüche sowie jene von Haut und Muskeln auf Kaltes und Warmes. Ihre Wahrnehmungen sind etwas Einheitliches. (HNZ 2.26)⁴⁷

B13 且人之情,耳目應感動,心志知憂樂,手足之疾痒,辟寒暑,所以與物接也.

Was ausserdem die Wahrnehmungen der Rén angeht, so reagieren [ihre] Ohren und Augen auf Reize und Regungen, [ihr] Herzorgan und [ihr] Wille erkennen Sorge und Freude, und das Schmerzen und Jucken⁴⁸ von Hand und Fuss vermeidet sowohl Kälte als auch Hitze; das ist es, wodurch sie mit den Dingen in Kontakt treten. (HNZ 2.30)⁴⁹

HNZ 2.26 ist zu entnehmen, dass der Begriff *qíng* im Bereich der Wahrnehmung anzusiedeln ist: Die äussere Wahrnehmung aller Menschen ist gemäss dieser Stelle von einer einzigen Art. HNZ 2.30 weist auch die innere Wahrnehmung der Domäne der *qíng* zu. Wie die Organe Ohr, Auge und Tastsinn mit den Aus-sendungen in Kontakt treten und auf diese Weise sinnliche ‘Wahrnehmungen’ vermitteln, so reagiert das Herz – das hier im übrigen in einer Reihe mit den Sinnesorganen erscheint – mit den Gefühlen der ‘Sorge’ beziehungsweise ‘Freude’ auf die Umwelt. *qíng* umfasst also sowohl *Sinneswahrnehmungen* als auch *Gefühlsregungen*.

B14 禮者實之文也.仁者恩之效也.故:禮因人情,而為之節文,而仁發併,以見容.禮不過實,仁不溢恩也,治世之道也.夫:三年之喪,是強人所不及也,而以偽輔情也.

Die Riten sind nun das äussere Muster des Echten; *rén*-konformes Verhalten aber das Angesicht (wörtl. ‘Nachahmung/Mimesis’) der Güte. Deswegen: Die Riten stützen sich auf die Empfindungen der Rén und bringen für diese geordnete Ausdrucksformen hervor, und wenn jemand auf *rén*-konforme Art Mitgefühl äussert, so zeigt er Haltung. Wenn die Riten die echten [Gefühle] nicht übertreiben, wenn das *rén*-konforme Verhalten nicht über die

47 S. HNZJS:216; Le Blanc & Mathieu:75; Kraft:277.

48 HNZJS verwendet für 痒 *yǎng* ‘jucken’ ein Allograph, das unter dem Phonetikum 羊 zwei nebeneinander stehende Radikale 142 虫 zeigt.

49 S. HNZJS:226; Le Blanc & Mathieu:78–79; Kraft:282.

[natürliche] Güte hinausschiesst, dann ist dies die Führungsweise eines geordneten Zeitalters. (HNZ 11.16)⁵⁰

Das ‘ritenkonforme Verhalten’ 禮 *lǐ* basiert auf den *qíng* der Menschen. Der Parallelismus der Stelle ordnet *lǐ* derselben Ebene zu wie 仁 *rén* ‘*rén*-konformes Verhalten’, während 恩 *ēn*, das ‘Wohlwollen’ und 實 *shí*, das ‘Echte / Wirkliche’ auf derselben Stufe wie die *qíng* angesiedelt werden. Die gesellschaftlichen Umgangsformen gründen demnach auf den als ‘echt’ verstandenen *qíng*, sind deren ‘äussere Muster’ 文 *wén* oder mimetischen Einübungen 效 *xiào*. Die *qíng* werden folglich als die ‘wirklichen’, *authentischen*, Gefühle verstanden, was dem Begriff eine *positive* Konnotation verleiht.

B15 親母為其子治挖禿,而血流至耳.見者以為其愛之至也.使在於繼母,則過者以為嫉也.事之情一也,所從觀者異也.

Wenn eine leibliche Mutter ihrem Sohn Pusteln und Schorf behandelt, und das Blut dabei bis zu den Ohren fliesst, so denkt ein Betrachter, dies sei, weil ihre Liebe für ihn vollkommen sei. Angenommen, es handelt sich um eine Stiefmutter, so denkt ein Passant, dass es sei, weil sie ihn hasse. Die Wahrnehmung der Sachlage ist eine einzige, aber in dem, was sie folgern, sind die Betrachter solche, die sich unterscheiden. (HNZ 11.25)⁵¹

Die obige Stelle ist aufschlussreich, indem sie zeigt, dass die *qíng* keineswegs als individuelle Gefühle im Sinne von durch die Persönlichkeit und Lebenserfahrung des einzelnen Wahrnehmungssubjekts gefärbten, wertenden Reaktionen verstanden werden können. Der Begriff referiert vielmehr auf einen Zustand *unmittelbarer Wahrnehmung* der Sachlage, der eben gerade frei von jeglicher subjektiver, die Wirklichkeit verzerrender Beurteilung ist. *qíng* bezieht sich in B15 lediglich auf die Beobachtungstatsache, dass eine Frau den blutenden Kopf eines Säuglings behandelt. Beurteilung und Wertung dieser Handlung hängen hingegen offenbar so sehr von den Annahmen und Vorurteilen der Beobachter ab, dass sie zu guter Letzt gänzlich widersprüchlich ausfallen. Die Stelle markiert eine Bedeutungsverschiebung des Begriffes *qíng* weg vom subjektiv geprägten ‘Wahrnehmung’ hin zu ‘Tatsache’, wobei das Wahrgenommene in seiner Objektivität beleuchtet wird. Diese semantische Differenz erweist sich aber bei genauerem Hinsehen nur als eine scheinbare: Da die Sinnesorgane und das Herz gleichbehandelt werden, scheint es folgerichtig, auch die Reize, die diese registrieren, nicht gemäss ihrer Quelle in “objektorientierte” Wahrneh-

50 S. HNZJS:1146; Le Blanc & Mathieu:485.

51 S. HNZJS:1174; Le Blanc & Mathieu:499.

mungen und “subjektorientierte” Gefühle zu differenzieren, sondern beide in *einem* Begriff *qíng* zusammenzufassen. Schon B14 aus HNZ 11.16 hat gezeigt, dass die *qíng*, wenn vom Herzorgan die Rede ist, dessen ‘wirkliche’ Gefühle bezeichnen. Dies spricht für die Annahme, die *qíng* der Sinnesorgane vermittelten parallel dazu die ‘wirklichen’ Wahrnehmungstatsachen der Aussenwelt.

B16 人有衣食之情,而物弗能足也。

Die *Rén* haben ein angeborenes Bedürfnis nach Getreide und Kleidung, aber die Dinge lassen nicht zu, dass sie diesem gerecht werden können. (HNZ 15.1)⁵²

B17 人之情不能無衣食.衣食之道必始於耕織,萬民之所公見也。

Menschliche Wesen können ihren Grundbedürfnissen nach nicht ohne Kleidung und Getreidespeisen auskommen. Der Weg zu Kleidern und Getreidespeisen beginnt notwendigerweise beim Pflügen und beim Nähen, das ist etwas, was die zehntausend *Mín* klar sehen. (HNZ 9.51)⁵³

Sowohl in B16 aus HNZ 15.1 als auch in B17 aus HNZ 9.11 erweist sich eine Wiedergabe von *qíng* mit ‘Bedürfnis’ als angebracht. Eine solche Übersetzung trägt der semantischen Struktur emotiver Verben Rechnung, die zwei Aktanten enkodieren: einen Auslöser der Emotion, sowie denjenigen, welchem dieselbe widerfährt. Während eine Übersetzung ‘Gefühl’ oder ‘Wahrnehmung’ von der Perspektive der erfahrenden Person ausgeht, setzt die Übertragung ‘Bedürfnis’ auf der Seite der die Emotion auslösenden Ursachen an. Da bei der Selbstwahrnehmung zwischen Gefühlen und Sinneseindrücken nicht unterschieden wird, besteht kein Grund zur Annahme, dass sich dem Erkennenden in der umfassenden sinnlichen Wahrnehmung seines Gegenübers nicht auch dessen emotionale Verfasstheit eröffnen sollte. Die Gefühle der anderen äussern sich also dem Betrachter als deren ‘Bedürfnisse’, woraus sich wiederum Anforderungen an sein Handeln ergeben. Zur Beobachtungstatsache in B15 gehört also nicht bloss der objektive Sachverhalt, sondern ebenso die Einsicht in die emotionalen Beweggründe für das Verhalten der Frau und in ihre Bedürfnisse, sowie das angemessene Urteil und die richtige Reaktion des Betrachters. Ein solch durchdringender Blick auf die Dinge wird im HNZ zumindest für den ‘Berufenen’ 聖人 *shèng rén* in Anspruch genommen:

52 S. HNZJS:1541; Le Blanc & Mathieu:707.

53 S. HNZJS:1023; Le Blanc & Mathieu:412.

B18 聖人之偶物也,若以鏡視形,曲得其情.

Wenn der berufene Rén auf die Wesen trifft, dann ist es, als würde er mit einem Spiegel einen Körper betrachten, und so erfasst er in den Einzelheiten ihre Bedürfnisse. (HNZ 17.228)⁵⁴

Wirklichkeitsgetreu wie ein Spiegel erfasst dessen Blick die Dinge in ihrer tatsächlichen Verfassung, erkennt ihr “wahres Gesicht” und somit auch ihre Bedürfnisse. Die Unterscheidung in emotionale und materiale Eigenschaften scheint dem Begriff *qíng* fremd, beides ist gleichermassen darin enthalten. Die in B18 geäußerte Ausrichtung des Ordnung schaffenden Herrschers nach der wirklichen Beschaffenheit der Dinge und deren sich daraus ergebenden Bedürfnissen schlägt sich im HNZ nieder in den Formulierungen 適情辭餘 *shì qíng cí yú* ‘sich den wirklichen Bedürfnissen anpassen und Überflüssiges zurückweisen’⁵⁵ und 適情不求餘 *shì qíng bù qiú yú* ‘sich den wirklichen Bedürfnissen anpassen und nicht nach Überflüssigem verlangen’⁵⁶.

Das Verhältnis von *qíng* zu *xìng*

Sowohl die graphische Struktur der beiden Zeichen 情 und 性 – beide gehören zur *Xiéshēng*-Reihe 生 – als auch die phonetischen Bezüge zwischen ihnen verweisen auf eine Verbindung der dadurch wiedergegebenen Begriffe.⁵⁷ Oben wurde aufgezeigt, dass die Bedeutung von *qíng* sich in mancher Hinsicht mit jener des deutschen ‘Wahrnehmung’ überschneidet, sich darin aber nicht erschöpft. Es handelt sich vielmehr um eine Wahrnehmung, die die Wirklichkeit des ‘Wahrgenommenen’ verbürgt – unabhängig davon, ob sie die eigenen Gefühle oder die empfangenen Sinneseindrücke betrifft. Daraus ergibt sich sekundär die Einsicht in die “objektiven” Grundbedürfnisse, sowohl die eigenen als auch die fremden. *xìng* bezieht sich dagegen auf das angeborene Verhaltens-

54 S. HNZJS:1821; Le Blanc & Mathieu:836.

55 S. HNZ 13.29.

56 S. HNZ 7.14.

57 Die graphologische Nähe der beiden Zeichen kann als Hinweis auf eine etymologische Verwandtschaft der beiden dadurch wiedergegebenen Wörter – und damit Begriffe – gedeutet werden. Die Differenz in der modernen Aussprache ist weit grösser als jene im (freilich rekonstruierten) Antikchinesischen. Dennoch stützen die phonetischen Indizien die durch die Zeichenform nahegelegte Vermutung einer engen Beziehung zwischen den beiden Zeichen. S. dazu Boltz 2000:226.

potential eines Wesens und offenbart sich erst in der konkreten Auseinandersetzung mit der Umwelt. *qíng* wiederum bezeichnet eine umfassende Gegenwartigkeit, wie sie durch die Sinnesorgane und das Herzorgan vermittelt wird: Dem Begriff wohnt eine Aktualität inne, die im Kontrast zu der Potentialität steht, die *xìng* charakterisiert. Die Sinneseindrücke, welche durch die *qíng* vermittelt werden, müssen aufgrund dieser Aktualität nicht zwingend einen zeitlichen Verlauf beinhalten, sondern gleichen Momentaufnahmen. Dagegen ist für die Charakterisierung von *xìng*, das eine Eigenschaft einer zeitstabilen Entität definiert, die Feststellung von deren Verhalten *im Lauf der Zeit* unentbehrlich. Erst die Aneinanderreihung mehrerer *qíng* ermöglicht ein dynamisches Bild der Interaktion einer Wesenheit mit ihrer Umwelt. Andererseits äussert sich das immanente Verhaltenspotential *xìng* einer Entität wiederum in den *qíng*, die somit als Manifestationen des *xìng* dieses Wesens gelten können. Tatsächlich finden sich im HNZ Stellen, in denen *qíng* ausser den Gefühlsregungen und sinnlichen Wahrnehmungen auch die Reaktion auf dieselben miteinschliesst und das Verhalten eines Wesens beschreibt.

B19 含牙戴角,前爪後距,奮翼攪肆,蚊行蟻動之蟲—喜而合,怒而鬪,見利而就,避害而去.其情一也.

Ob sie Zähne im Mund oder Hörner auf dem Kopf tragen, ob sie vorne Krallen oder hinten Sporen haben, ob sie sich auf Flügeln aufschwingen, mit den Krallen zupacken oder sich ganz ungeniert geben, ob es sich um Getier handelt, welches nach der Art von Spinnen geht oder sich wie die Würmer windet – in der Freude verbinden sie sich miteinander, in der Wut bekämpfen sie sich, im Anblick eines Vorteils kommen sie herbei, und zur Vermeidung von Schaden entfernen sie sich. Ihre Bedürfnisse sind von ein und derselben Art. (HNZ 19.12)⁵⁸

Hier werden mit *qíng* durchaus Emotionen wie ‘Freude’ und ‘Wut’ sowie äussere Wahrnehmungen wie das ‘Sehen von Nützlichem’ erfasst. Allerdings zeigt die Stelle auf, dass diese Wahrnehmungen auch bestimmte Reaktionen nach sich ziehen, die ebenfalls als Teil der *qíng* verstanden werden: das ‘Herbeikommen’ bei der Aussicht auf Vorteilhaftes und das ‘Vermeiden von Schädlichem’. *qíng* nimmt also hier – in einem ähnlichen Sinne wie *xìng* – auf Verhalten bezug. Während *xìng* aber als Eigenschaftsbezeichnung stets auf einen Träger verweist, also intrinsisch Verhalten *von etwas* meint, stellt *qíng* das Verhalten als wahrnehmbare Tatsache in den Mittelpunkt. Das *qíng* verschiedener Wesen kann durchaus identisch sein, selbst dann, wenn es als Äusserung von deren *xìng* verstanden wird: Denn letzteres bezeichnet lediglich eine ange-

58 S. HNZJS:1981; Le Blanc & Mathieu:924–926. HNZZ, Bd.7, S.338.6.

borene oder inhärente Eigenschaft, auf eine bestimmte Situation zu reagieren. Der Begriff *xìng* dient nicht primär der Kategorisierung, sondern nur dann, wenn sich zwei Wesen hinsichtlich ihrer Reaktion unterschiedlich verhalten.

xìng und 命 *mìng*: Der Zusammenhang von ‘Lebensauftrag’ und ‘angeborenen Anlagen’

Das Schriftzeichen 性 *xìng* findet sich häufig in Kollokation mit 命 *mìng*. Die Form dieses Graphems lässt einen Bezug zu 令 *lìng* ‘befehlen’ vermuten, anstelle dessen das Zeichen in den Texten auch tatsächlich häufig verwendet wird.⁵⁹ Die Bedeutung des dadurch wiedergegebenen Wortes ist im Verwaltungsbereich anzusiedeln und lässt sich mit ‘Auftrag’ oder ‘Befehl’ recht treffend wiedergeben.

B20 太公何力,比干何罪? 循性而行[止],或害或利.求之,有道;得之,在命.故:君子能為善,而不能必得 [其]福;不忍為非,而未能必免其禍.

Warum ist der Tàì-Patriarch mächtig geworden, warum ist Bìgān für schuldig erklärt worden? Beide richteten sich in ihrem Handeln⁶⁰ nach ihren angeborenen Anlagen – der eine erlitt Schaden, der andere zog Nutzen daraus. Wenn jemand nach etwas strebt, gibt es dazu den korrekten Weg, aber ob er es erlangt, hängt vom Lebensauftrag ab. Also: Der Jūnzǐ ist fähig, sozial adäquates Verhalten an den Tag zu legen, aber er kann nicht sicherstellen, dass er entsprechendes Glück erhält; er erträgt es nicht, Falsches zu tun, aber er kann nie sicherstellen, dass er entsprechendes Unglück vermeidet. (HNZ 10.45)⁶¹

Die Stelle greift auf das Konzept *mìng* zurück, um eine Erklärung dafür zu finden, wie es möglich ist, dass den zwei Individuen, die in gleicher Weise ihrem *xìng*, ihren angeborenen Verhaltensweisen, folgen, ganz unterschiedliche Schicksale widerfahren. Obwohl es korrekte Wege gibt, ein bestimmtes Ziel zu verfolgen, hängt dessen Erreichen letztlich von *mìng* ab und ist nicht vom

59 S. Karlgren 1957, *Grammata Serica Recensa* 823, 217–218. Es ist ausserdem plausibel, dass im Zeichen 命 das Phonetikum 令 enthalten ist. Während die Reime der beiden Wörter übereinstimmen, scheinen ihre Anlaute gänzlich verschieden. Allerdings weisen auch Elemente anderer *Xiéshēng*-Reihen die Anlautalternation *l-* vs. *m-* auf, vgl. z.B. das Phonetikum 麥 (Eigenaussprache *liù*) in 繆 *miù* gegenüber 鷓 und 雞, beide *liù*, oder 戮 *lù*.

60 Wörtlich: “[...] richteten sich nach ihrem *xìng* und machten sich auf den Weg oder hielten inne.”

61 S. HNZZS:1079; Le Blanc & Mathieu:447. HNZZ, Bd.7, S.162.3.

Einzelwesen beeinflussbar. Die mit *mìng* erfasste Vorstellung fällt offenbar in den Bereich anderer Begriffe aus dem Bereich der Bestimmung wie ‘Glück’ oder ‘Unglück’.

B21 歷陽之都,一夕反,而為湖.勇力聖知與罷怯不肖者同命.

Als die Stadt Lìyáng innerhalb von vierundzwanzig Stunden zu einem See wurde, da erlitten Mutige, Kräftige, Würdige und Weise dasselbe Schicksal wie Ängstliche, Schwächlinge und Untaugliche. (HNZ 2.32)⁶²

Die Bewohner der Stadt Lìyáng teilten trotz ihrer unterschiedlichen Veranlagungen das gleiche *mìng*. Dieses hängt also, wie auch aus B20 aus HNZ 10.45 hervorgeht, nicht von der durch *xìng* festgelegten emotionalen, körperlichen, intellektuellen oder moralischen Veranlagung des Menschen ab, sondern scheint sich auf einen davon unabhängigen Parameter zu beziehen.

B22 性者所受於天也;命者所遭於時也.有其材,不遇其世,天也.

Die naturgegebenen Anlagen sind das, was ein Rén vom Himmel bekommt; der Lebensauftrag ist das, was ein Rén aufgrund der Zeitumstände antrifft. Wenn er zwar die Talente zu etwas besitzt, aber nicht auf die entsprechende Generation trifft, so ist dies wegen des Himmels. (HNZ 10.45)

Obige Stelle steht unmittelbar vor dem in B20 zitierten Abschnitt aus HNZ 10.45. Sie stellt *mìng* mit der Zeit verknüpft dar und betrachtet es als Bedingung dafür, dass die den Menschen verliehenen Anlagen *xìng* auf die richtigen Bedingungen zu ihrer Entfaltung treffen. Während *xìng* das Potential einer Person bestimmt, legt *mìng* demnach die Umstände fest, die bestimmen, ob dieses Potential ausgenutzt wird oder nicht. Für *mìng* bietet sich wegen seiner Herkunft aus dem militärischen Bereich eine Übertragung mit dem deutschen ‘Lebensauftrag’ an. Die in B22 genannten Begriffspaare 時 *shí* ‘Zeitumstände’ und 世 *shì* ‘Generation’ beziehungsweise *xìng* ‘angeborene Anlagen’ und 才 *cái* ‘Talent’ oder ‘Rohstoff’ sind zwar nicht synonym, scheinen sich aber genug ähnlich, um im vorliegenden Argument gleichbehandelt zu werden: Wie ‘äussere Bedingungen’ 勢 *shì* und ‘Habitat’ 居 *jū* im Raum die Entfaltung von *xìng* entweder fördern oder hemmen, gilt dies für jene Umstände, die durch die Zeit definiert sind. Hierbei ist das Verhältnis von *shì* zu *shí* unklar.⁶³

62 S. HNZJS:234; Le Blanc & Mathieu:81; Kraft:285.

63 *shì* bezieht sich, wie in der deutschen Übersetzung ‘Generation’ angedeutet, eher auf längere Zeitspannen, während *shí* für den richtigen ‘Zeitpunkt’ für eine bestimmte Vorkehrung steht. Dies liegt nahe, da das Wort *shí* auch in der Bedeutung ‘Jahreszeiten’

xìng als Organon herrschaftlicher Praxis

Eine Untersuchung wie die vorliegende, die sich der Klärung begrifflicher Schwierigkeiten im HNZ annimmt, hat zu berücksichtigen, dass das ganze Werk letztlich als Anleitung zur richtigen Staatsführung konzipiert ist. Sein holistischer Ansatz, der keine Unterscheidung der Ebenen Staat, Gesellschaft und Natur vornimmt, sondern alles “unter dem Himmel” zu einem Netz unzähliger korrelativer Interdependenzen miteinander verknüpft, führt dazu, dass die Führung dieses komplexen Ganzen ein beinahe enzyklopädisches Wissen um die Verfasstheit der Welt erfordert. Wenn das Werk aber Führungskompetenz vermitteln will, so müssen seine Handlungsanweisungen dem Anspruch genügen, sich plausibel aus den erkennbaren Wirkungszusammenhängen des Kosmos abzuleiten. Epistemologische Fragen sind folglich nur insofern von Interesse, als sie der glaubwürdigen Vermittlung effizienter Herrschaftspraxis dienen.

Eine verbreitete rhetorische Strategie greift hierzu auf Parabeln zurück, die vom Gang der Natur oder dem Ablauf der mythisierten Geschichte handeln. Während Naturphänomene eine unmittelbare Evidenz reklamieren können, speisen sich die Geschichtsmymen aus einer geteilten Erzähltradition. Beide liefern also Vorlagen für Vorgänge, die jedermann bekannt oder einsichtig sind. Ein Beispiel für ersteres bietet die bereits in B11 zitierte Stelle aus HNZ 20.20:

B23 掘其所流而深之,茨其所決而高之,使得循勢而行,乘衰而流,雖有腐醴流漸,弗能汙也.其性非異也,通之與不通也.

Wenn man an den Stellen, wo [das Wasser] fließt, gräbt und sie vertieft, wenn man mit Stroh die Stellen, wo es durchbricht, abdeckt und sie erhöht, dann bringt man es dazu, dass es fließt, indem es den günstigen Umständen folgt, und auch wenn es Aas oder Leichen gibt, die mitschwimmen oder eingelassen werden, so ist dieses etwas, das daran gehindert ist, [das Wasser] verschmutzen zu können. Seine Natur [= fließenden vs. stillstehenden Wassers] ist nicht etwas Verschiedenes, sondern etwas, das entweder durchdringt oder nicht durchdringt. (HNZ 20.20)

In B23 wird der Herrscher angehalten, die *Mín*⁶⁴, für welche die Metapher des Wassers steht, so zu führen, dass sie sich ihrem angeborenen Verhaltenspotential, ihrer “Natur”, gemäss entwickeln können. Seine Aufgabe hierbei

vorkommt. Dieses Phänomen ist im HNZ von zentraler Bedeutung. So ist etwa das ganze fünfte Buch des HNZ der Abstimmung der Tätigkeiten des Herrschers auf die Jahreszeiten gewidmet.

64 Vgl. Anm. 11.

besteht darin, für die Schaffung günstiger ‘äusserer Bedingungen’ (*shi*) besorgt zu sein. Ein sehr greifbares Beispiel dafür, wie ein Herrscher dabei vorgehen kann, findet sich in HNZ 11.27 :

B24 伊尹之興土功也,修脛者使之跣屨,強脊者使之負土,眇者使之準,偃者使之塗,各有所宜,而人性齊矣.胡人便於馬,越人便於舟,異形殊類;易事,而悖;失處,而賤;得勢,而貴.

Was Yī Yīns Verdienst bei der Urbarmachung des Landes angeht, so liess er jene mit einem langen Schienbein die Spaten stechen, jene mit starker Wirbelsäule die Erde tragen, jene mit scharfem Blick die Ebenheit des Geländes beurteilen, jene mit krummem Rücken das Erdreich verteilen, und so liess er jedem eine angemessene [Beschäftigung] entstehen, und die verschiedenen angeborenen Anlagen der Rén waren bereits ausgerichtet. Die Hú-Barbaren passen sich an Pferde an, die Yuè an Schiffe, ihre verschiedenen Körper unterscheiden sich nach Gruppen. Wenn man ihre Aufgaben vertauscht, so entarten sie; wenn sie ihre Position verlieren, so werden sie wertlos; wenn sie in die richtige Stellung gelangen, dann werden sie wertvoll. (HNZ 11.27)⁶⁵

Das *xìng* eines jeden Rén befähigt diesen zu einer bestimmten Tätigkeit. Der weise Herrscher ist in der Lage, seine Untertanen in Abstimmung auf diese angeborenen Fähigkeiten einzusetzen. Gebraucht er sie unter den falschen ‘äusseren Bedingungen’ (*shi*, in B24 Text als ‘richtige Stellung’ wiedergegeben), so verlieren sie für ihn jeglichen Wert, da sie den an sie gestellten Anforderungen gar nicht genügen können. In HNZ 9.20 und 20.9 werden die zivilisatorischen – oder vielleicht besser “ordnungsschaffenden” – Leistungen Yáo’s und Fürst Hirses als Beispiele angeführt, wie ‘äussere Bedingungen’ dem Handeln selbst der kompetentesten Herrscher Grenzen setzen. Weder konnte Yáo das Wasser dazu veranlassen, nach Westen zu fliessen, noch vermochte Fürst Hirse, die Getreide im Winter spriessen zu lassen. Der ideale Herrscher muss also die für die Entfaltung des Entwicklungspotentials (*xìng*) der Dinge – unter den Begriff 物 *wù* fallen sowohl unbelebte Gegenstände als auch Lebewesen und Menschen – angemessene (宜 *yí*) Bedingungen garantieren. Weil er die äusseren Bedingungen seines Handelns nicht beeinflussen kann, beschränkt sich sein Handlungsspielraum darauf, die Dinge am richtigen Ort einzusetzen. Die Stelle zeigt zudem, dass der Begriff *xìng* sich auf das Entwicklungspotential einzelner Individuen beziehen kann. Wohl mag es überdies Eigenschaften geben, die für alle Menschen gleichermassen gelten, aber im Begriff *xìng* schwingt keineswegs eine allgemeine Vorstellung über die “menschliche Natur” mit.

65 S. HNZJS:1181; Le Blanc & Mathieu:500.

B25 橘樹之江北,則化,而為枳;鷓鴣不過濟,獬渡汶,而死,形性不可易,勢居不可移也。

Wenn ein Orangenbaum [in ein Gebiet] nördlich des Langen Flusses gebracht wird, so verändert er sich und bringt [noch] Bitterorangen hervor; die Graudrossel überquert den Ji-Fluss nicht, und wenn der Dachs den Wèn-Fluss überschreitet, so geht er zugrunde. [Diese Wesen] sind von der Art, dass sie, was [ihre] Gestalt und Veranlagung anbetrifft, nicht erlauben, dass diese ausgetauscht werden, und dass sie, was Umgebung und Habitat angeht, nicht erlauben, dass diese verschoben werden. (HNZ 1.10)⁶⁶

Die Stelle fasst, wiederum mittels eines Gleichnisses aus der Natur, jene Faktoren zusammen, die der direkten Modifikation durch den Herrscher entzogen sind: ‘Körper’ (*xíng*) und ‘Verhaltens- oder Entwicklungspotential’ (*xìng*) seiner Untertanen, sowie die ‘äusseren Bedingungen’ (*shì*) und die ‘Umwelt’ (*jū*), derer sie bedürfen. Diese Eigenschaften der Dinge lassen sich weder ‘austauschen’ (易 *yì*) noch erlauben sie, dieselben in eine beliebige Umgebung zu ‘verschieben’ (移 *yí*), ohne dass dadurch ihr Entwicklungspotential stark eingeschränkt würde. Die Kunst des Ordnen besteht darin, die Eigenschaften der Dinge auf die Gegebenheiten der Umwelt abzustimmen, oder technisch im Sinne des HNZ, ‘Entwicklungspotential’ und ‘äussere Bedingungen’ aufeinander abzustimmen.

Daher zeichnet sich ein fähiger Herrscher durch die Fähigkeit des ‘Sich Abstützens’ 因 *yīn* aus. Weil er die oben genannten Gegebenheiten in keiner Weise beeinflussen kann, muss sein Handwerk darin bestehen, diese zu erkennen und geschickt für seine Zwecke auszunutzen.⁶⁷ Wer Gefolgschaft erreichen will, der muss sich etwa auf das Verhaltenspotential (*xìng*) der Mǐn stützen.

B26 因其性,則天下聽從;拂其性,則法縣而不用。

Wenn ein Herrscher sich auf ihre angeborenen Verhaltensweisen stützt, dann ist das Reich gehorsam und folgsam; wenn er aber ihre angeborenen Verhaltensweisen beiseite wischt, dann werden die Gesetze ausser Kraft gesetzt und nicht angewandt. (HNZ 20.10)⁶⁸

In HNZ 20.9 heisst es daher über den kompetenten Herrscher:

B27 聖人之治天下非易民性也。拊循其所有而滌蕩之。故:因則大,化則細矣。

Das Ordnen des Reiches durch den berufenen Rén ist nicht ein Auswechseln der naturgegebenen Verhaltensweisen der Mǐn. Wenn er lenkt, so passt er sich dem an, was in ihnen,

66 S. HNZJS:48; Le Blanc & Mathieu:25.

67 Vergleichbare Stellen finden sich in HNZ 1.5, 1.8. und 9.20

68 S. HNZJS:2053; Le Blanc & Mathieu:959; HNZZ, Bd.7:350.10.

den *Mín*, vorhanden ist, reinigt und wäscht es ab. Also: Das ‘Sich Stützen’ – das hält er für wichtig; das Verwandeln – das hält er für unbedeutend. (HNZ 20.9)⁶⁹

Die bereits diskutierten Begriffe *qíng* und *mìng* verbinden sich mit *xìng* zu einem für das herrschaftliche Handeln zentralen Ausdruck: 性命之情 *xìng mìng zhī qíng*.

B28 通性之情者不務性之所無以為;通命之情者,不憂命之所無奈何.

Wer die Anforderungen versteht, die sich aus dem Verhaltenspotential [der Dinge] ergeben, vertraut [diesen] nichts an, zu dessen Verwirklichung [ihnen] das Verhaltenspotential fehlt; wer die Anforderungen versteht, die sich aus der Bestimmung ergeben, kümmert sich nicht um das, wozu die Bestimmung hinsichtlich einer beliebigen Sache fehlt. (HNZ 14.6)⁷⁰

Ein Herrscher, der die *qíng* durchdringt, der der Authentizität seiner Wahrnehmungen unbedingt vertrauen kann, ist imstande, aus der aktuellen Situation die Anforderungen an sein Handeln abzulesen. Er durchschaut sowohl das Entwicklungspotential der Dinge als auch die Bestimmung – die “Erfordernisse” seiner Zeit –, woraus sich Handlungsanweisungen ableiten: Weder begeht er den Fehler, Dinge für Dienste einzusetzen, zu deren Durchführung diese ihrem *xìng* nach nicht geeignet sind, noch geht er etwas an, zu dessen Umsetzung der richtige Zeitpunkt, der durch den Befehl des Himmels bestimmt ist, noch nicht gekommen ist.⁷¹

Das Fördern der Entwicklungspotentiale: 養性 *yǎng xìng*

Der Ausdruck 養性 *yǎng xìng*, das ‘Fördern / Nähren’ der Verhaltens- und Entwicklungspotentiale, stellt ein zentrales Topos des HNZ dar. Die folgende Darstellung zeigt die Kontexte auf, in denen er erscheint, und nutzt die dabei gewonnenen Einsichten für ein weitergehendes Verständnis. B29 aus HNZ 1.10 folgt unmittelbar auf die bereits in B25 zitierte Stelle über das Unvermögen des

69 S. HNZJS:2052; Le Blanc & Mathieu:957. HNZZ, Bd.7, S.162.3.

70 S. HNZJS:1474; Le Blanc & Mathieu:667. HNZZ, Bd.7, S.162.3.

71 Eine Stelle mit identischem Wortlaut findet sich in HNZ 20.29.

Der Ausdruck *xìng mìng zhī qíng* findet sich als direktes Objekt verschiedener transitiver Verben: 淫 *yín* ‘verschmutzen’, 迫 *pò* ‘unterdrücken’ und 冥 *míng* ‘verschleiern’ (HNZ 8.2) sowie 達 *dá* ‘erreichen’ (HNZ 2.27).

Herrschers, die Anforderungen seiner Untertanen an ihre Umgebung zu beeinflussen.

B29 是故:達於道者反於清淨;究於物者,終於無為.以恬養性,以漠處神,則入于天門.

Aus diesem Grund: Derjenige, der Führungsfähigkeit erlangt hat, holt sich Klarheit und Untätigkeit zurück; derjenige, der tief in das Verhalten von Dinghaftem⁷² eingedrungen ist, gelangt schliesslich zum Verschwindenlassen von dessen [selbständigem] Handeln. Mit Gleichgültigkeit fördert er [dessen] angeborenes Entwicklungspotential, mit Stummheit horchet er den Geist, und dann tritt er ein in die Pforte des Himmels. (HNZ 1.10)

Die Stelle wird eingeleitet durch eine leicht modifizierte Variante des bereits erwähnten Ausdruckes 達於性命之情 *dá yú xìng mìng zhī qíng*. Das Verhältnis von 性命之情 *xìng mìng zhī qíng* zu 道 *dào*, der ‘Führungsfähigkeit’, wird in B30 aus HNZ 11.1 verdeutlicht:

B30 率性而行謂之道,得其天性謂之德.性失,然後貴仁.道失,然後貴義.

Wenn [einer] [Regierungsgeschäfte] ausführt und dabei dem angeborenen Verhalten [seiner Mìn] folgt, so nennt man dies ‘Führungsfähigkeit’, wenn er ihre vom Himmel verliehenen angeborenen Verhaltensweisen in die Pflicht nimmt, so nennt man dies ‘Verpflichtungsfähigkeit’. Erst wenn [ihre] angeborenen Verhaltensweisen verloren gehen, hält [er] *rén*-konformes Verhalten für wertvoll. Erst wenn [ihre] Führung verloren geht, hält er standgemäss-korrektes Verhalten für wertvoll.⁷³ (HNZ 11.1)⁷⁴

Wer bei der Regierungsführung dem angeborenen Verhalten der Mìn folgen will, muss sich auf seine unvoreingenommene Wahrnehmung (*qíng*) verlassen können. Nur auf diese Weise kann ein Herrscher das Entwicklungspotential seiner Untergebenen erfassen und die erforderlichen Rahmenbedingungen für dessen Verwirklichung schaffen. Die dabei zu berücksichtigenden ‘Bedürfnisse’

72 Die Übersetzung von 物 *wù* mit ‘Verhalten von Dinghaftem’ geht auf ein vom Nomen 物 abgeleitetes Denominativverb zurück. Der Begriff kann sich sowohl auf unbelebte als auch auf belebte Dinge beziehen und auch Menschen bezeichnen. M.E. ist an der zitierten Stelle eine Interpretation in letzterem Sinne zu favorisieren.

73 Meine Interpretation der zitierten Passage aus HNZ 11.1 ist unüblich. In der Regel wird als Träger des im Text erwähnten *xìng* der Führende selber verstanden. Die obige Übersetzung geht hingegen davon aus, dass sich *xìng* hier auf das angeborene Verhalten der Mìn bezieht. Die Verpflichtungs- und Führungsfähigkeit eines Herrschers werden beide in Abhängigkeit von dessen Einsicht in das angeborene Verhalten der Mìn betrachtet.

74 S. HNZJS:1109; Le Blanc & Mathieu:469. Dieselbe Definition von *dào* mittels *xìng* findet sich auch im *Zhōng Yōng* und im *Lǐ Jì*. Vgl. HNZJS:1110, Anm. 2.

der Untertanen bestimmen die ‘Anforderungen’ an seine Führungskunst. Die Einsicht in das *xìng* seiner Subjekte ist somit eine *conditio sine qua non* für erfolgreiches Führen, womit der Bogen vom ‘Erreichen der Anforderungen (an den Herrscher) von ‘Entwicklungspotential’ und ‘Lebensauftrag’ (der Untertanen) zum ‘Erreichen der Führungsfähigkeit’ 達於道 *dá yú dào* geschlagen wäre. So erkennt der Herrscher etwa den Wunsch seiner Untertanen nach ‘Unbesorgtheit’ 恬 *tián* und gibt dafür einen Rahmen vor. Er fördert die Entwicklung ihres angeborenen Verhaltens durch die *Befriedigung ihrer Bedürfnisse*.

B31 無其性,不可教訓;有其性,無其養,不能遵道.[...]人之性有仁義之資,非聖人為之法度而教導之,則不可使鄉方.

Wären sie ohne die entsprechenden angeborenen Anlagen, dann würden sie nicht zulassen, belehrt und instruiert zu werden; verfügten sie über entsprechende angeborene Anlagen, aber wären ohne deren Förderung, so wären sie ausserstande, der Führung [des Herrschers] zu folgen [...] Rén-artige Wesen haben von Geburt an die Ausstattung für *rén*-konforme und standgemäss-korrekte Verhaltensweisen, aber wenn die weisen Rén für sie keine Gesetze und Normen geschaffen und sie mit diesen belehrt und geführt hätten, dann liessen sie nicht zu, veranlasst zu werden, sich an korrekten Verfahren zu orientieren. (HNZ 20.10)

Mit ‘Förderung’ ist gemeint, Vorkehrungen mit dem Ziel zu treffen, das Entwicklungs- und Verhaltenspotential der Rén der Führung durch den Herrscher zugänglich zu machen. So förderten die mythischen Herrscher – die prototypischen Vertreter musterhafter Regierungsführung – die Rén in ihrem Sinne, indem sie deren angeborene Verhaltensweisen mit Gesetzen und Normen stützten und sie so zum Befolgen ihrer Anweisungen befähigten. Wie dies vorzustellen ist, zeigt B32 aus HNZ 20.9:

B32 故:先王之制法也,因民之所好,而為之節文者也.因其好色,而制婚姻之禮,故男女有別;因其喜音,而正《雅》,《頌》之聲,故風俗不流;因其寧家室、樂妻子,[而]教之以順,故父子有親;因其喜朋友,而教之以悌,故長幼有序.然,後修朝聘,以明貴賤,[鄉]飲習射,以明長幼,時[搜]搜振旅,以習用兵也,入學庠序,以修人倫.此皆人之所有於性,而聖人之所匠成也.

Also: Als die früheren Könige die Gesetze festlegten, waren sie solche, die auf das abstellten, was die Mìn mochten, aber dafür Mass und Muster machten. Sie stellten auf deren Vorliebe für die Geschlechterliebe ab, legten aber die Riten für Heirat und Verschwägerung fest, und darum entstanden die verschiedenen Funktionen von Mann und Frau; sie stellten auf deren Freude an Melodien ab, gaben aber die Klänge der *Yǎ*- und *Sòng*-Lieder als Norm vor, und darum verkamen Sitten und Gebräuche nicht; sie stellten auf deren Bevorzugung von Familienverbänden und Familien und auf deren Vergnügen an Gattinnen und Kindern

ab, unterrichteten sie aber in Folgsamkeit, und darum entstand zwischen Vater und Sohn verwandtschaftliche Nähe; sie stellten auf deren Freude an älteren und jüngeren Freunden ab, lehrten aber Respekt gegenüber älteren Brüdern, und darum entstand die korrekte Rangfolge zwischen Älteren und Jüngeren. Als sie das getan hatten, setzten sie die Hof- und Höflichkeitsbesuche instand und machten auf diese Weise das Hohe und das Niedrige sichtbar, setzten das Ausrichten von Trinkzeremonien und das Üben im Bogenschiessen instand und machten auf diese Weise Ältere und Jüngere sichtbar, setzten die zeitgerechte Durchführung der saisonalen Jagden und das Aufstellen von Truppen instand, weil sie auf diese Weise den Einsatz der Waffen übten, setzten den Eintritt ins Lernen sowie in die *xiáng-* bzw. *xù-*Schulen instand, und pflegten auf diese Weise die korrekten Beziehungen zwischen den Rén. Alle diese Errungenschaften sind solche, welche die Rén aus ihren Anlagen hervorbringen, aber welche die weisen Rén in der Art des Zimmermanns vollenden. (HNZ 20.9)

Die Herrscher nahmen das angeborene Verhalten der Rén zur Grundlage, wobei sie für alle spontanen Verhaltensweisen entsprechende verfeinerte Gesetze und Normen bereitstellten und auf diese Weise das Verhalten der Rén in ihrem Sinne kanalisiert (man beachte den Ursprung des Wortes 法 *fǎ* aus dem Kontext der Bewässerungstechnik).

Einen etwas anderen Aspekt des Ausdrucks *yǎng xìng* beleuchtet folgende Stelle aus HNZ 7.11:

B33 人之所以樂為人主者,以其窮耳目之欲,而適躬體之便也.今:高臺層榭,人之所麗也,而堯樸桷不斲,素題不枿.珍怪奇味,人之所美也,而堯糲粢之飯,藜藿之羹.文繡狐白,人之所好也,而堯布衣撝形,鹿裘御寒.養性之具不加厚,而增之以任重之憂.

Der Grund dafür, warum die Rén sich freuen, Herrscher über die [anderen] Rén zu sein, ist, weil sie dadurch, dass sie die Wünsche von Auge und Ohr vollständig erfüllen, der Bequemlichkeit ihres Körpers und ihrer Glieder gerecht werden. Nun: Hohe Türme und vielgeschossige Pavillons, das ist, woran die Rén sich ergötzen; Yáo aber beließ die Querbalken [seines Hauses] im Rohzustand und brachte keine Schnitzereien daran an, die Stützbalken beließ er schlicht und brachte keine Kapitelle an. Kostbare Kuriositäten und erlesene Geschmäcke, das ist, was die Rén für schön halten; Yáo aber versetzte den Reis aus edlen Körnern mit grobem Korn, und die Eintöpfe aus Bohnenkraut vermengte er mit weissem Gänsefuß. Stickereien in aufwendigen Mustern und das Weiss von Fuchspelzen, das ist, was die Rén lieben; Yáo's Stoffkleider aber bedeckten [bloss] die [Nacktheit seines] Körper[s], und sein Mantel aus Hirschfell wehrte die Kälte ab. Bei den Vorkehrungen zur Förderung seiner angeborenen Anlagen fügte er nichts an Dicke zu; aber er vermehrte sie um die Sorge einer schweren Belastung. (HNZ 7.11)⁷⁵

75 S. HNZJS:762; Le Blanc & Mathieu:310.

Das Verhalten des mythischen Kaisers Yáo wird demjenigen der gemeinen Rén gegenübergestellt. Während diese die Herrscherposition wegen der damit verbundenen Annehmlichkeiten anstreben, hielt sich jener auch als Herrscher an das Notwendige. Er hat den Vorkehrungen zur ‘Förderung seines *xìng*’ nichts an Dicke hinzugefügt – womit aufgrund des Grundtenors der Passage zweifelsohne die materielle Grosszügigkeit, der Luxus am Hof, gemeint ist. Hier bezieht sich *xìng* somit nicht auf die Verhaltensweisen der Rén, sondern auf ihre (materiellen) Bedürfnisse und Wünsche.

B34 治身,太上養神,其次養形;治國,太上養化,其次正法.神清志平,百節皆寧養性之本也;肥肌膚,充腸腹,供嗜慾養生之末也.

Beim Ordnen der Person nährt der Beste den Geist, der zweitbeste nährt die Gestalt; beim Ordnen eines Fürstentums nährt der Beste das Verändern, der zweitbeste stellt die Gesetze richtig. Ist der Geist klar, und sind die Absichten im Gleichgewicht, sind die Hundert Gelenke alle ruhig, so ist dies das Wesentliche beim Nähren der naturgegebenen Anlagen. Macht man Muskeln und Haut fett, füllt man Darm und Bauch, erfüllt man Gelüste und Begierden, so sind das Nebensächlichkeiten beim Nähren des Lebens. (HNZ 20.19)⁷⁶

In B34 verwendet der Text für dasselbe Wort einmal das Zeichen 性, ein andermal das Schriftzeichen 生. Das Auftreten des Ausdruckes in der rhetorischen Form X 之本 X *zhī běn* vs. X 之末 X *zhī mò* ist ein deutlicher Hinweis darauf, dass von zwei Aspekten *ein und derselben* Sache die Rede ist. Auch andernorts⁷⁷ steht anstelle der Schreibung 性 die Variante ohne Herzradikal. Die Dinge, welche die Stelle als ‘Nebensächlichkeiten’ für die Nahrung der angeborenen Anlagen (*xìng*) ausweist, deuten auf ein “organisches” Verständnis des Ausdrucks: Es handelt sich, wie bereits in B33, um die Erfüllung körperlicher Grundbedürfnisse, und das Verb *yǎng* wird in einem Sinne verwendet, der seiner ursprünglichen Bedeutung ‘Ernähren’ sehr nahe kommt.

B35 五色亂目,使目不明;五聲譁耳,使耳不聰;五味亂口,使口爽傷;趣舍滑心,使性飛揚.此四者天下之所[以]養性也;然,皆人累也.

Die fünf Farben verwirren das Auge, sie veranlassen es, nicht mehr klar zu sehen; die fünf Töne betäuben das Ohr, sie veranlassen es, nicht mehr deutlich zu hören; die fünf Geschmacksrichtungen verwirren den Mund, sie veranlassen ihn, schnell zu verwunden. Initiieren und Abbrechen [von Handeln] verschmutzen das Herzorgan, sie veranlassen die angeborenen Anlagen wegzufiegen und sich zu entfernen. Diese vier, sie sind das, womit

76 S. HNZZS:2074; Le Blanc & Mathieu:970–971; HNZZ, Bd.7, S.162.3.

77 HNZ 11.34.

das Reich die angeborenen Anlagen versorgt; und da sie sich so verhalten, sind sie alle von der Art, dass die Rén [durch sie] erschöpft werden. (HNZ 7.5)⁷⁸

B35 erscheint auf den ersten Blick widersprüchlich, ist doch die Rede davon, dass ‘Initiieren und Abbrechen [von Handlungen] das Herzorgan verschmutzen’ und so die angeborenen Anlagen veranlassen, ‘wegzufliegen und sich zu entfernen’, während gleich im Anschluss daran festgehalten wird, dass die drei genannten Sinneseindrücke und die Entscheidungen des Herzorgans dasjenige sind, womit die Welt ‘die angeborenen Anlagen versorgt’. Dieser vermeintliche Widerspruch löst sich auf vor dem Hintergrund der in den B33 und 34 auftretenden Verwendung von *xìng* in der Bedeutung als Bedürfnisse des *Körpers*: Die Sinnesorgane ermöglichen erst, in Kontakt mit der Aussenwelt zu treten und dort die für das Gedeihen des Organismus notwendige ‘Nahrung’ zu finden. *xìng* kann also ausser dem Entwicklungspotential eines Wesens auch dessen Entwicklung als solche bedeuten, konkrete körperlich-organische Prozesse mit eingeschlossen. Das erste Vorkommen von 性 in HNZ 7.5 lässt sich allerdings kaum auf diese Bedeutungsfacette beziehen: Es scheint vielmehr auf ein inneres Wachstumspotential bezogen, das keiner Nahrung von aussen bedarf.⁷⁹ Die inkonsequente Verwendung der Schriftzeichen 性 und 生 in B34 aus HNZ 20.19 ist wohl auf eine spätere Emendation zurückzuführen, die die in B35 zum Ausdruck kommende Divergenz der Bedeutungen von *xìng* widerspiegelt und wohl dem Bedürfnis entsprach, das Zeichen 性 nur in einer eingeschränkteren Bedeutung zu verwenden. Die grammatikalische Struktur des Satzes selber weist aber darauf hin, dass dieser Unterschied in den Text hineingelesen wurde und kaum genuin ist.

Die beim ersten Vorkommen von *xìng* in B35 anzusetzende Bedeutung ‘inneres Wachstumspotential’ trifft auch für das folgende Beispiel aus HNZ 18.1 zu:

78 S. HNZJS:732; Le Blanc & Mathieu:303.

79 Ein solches Verständnis von *xìng* entspricht den Lehren des Yáng Zhū, dessen Ansichten in verschiedenen hàn- und vorqínzeitlichen Quellen festgehalten sind (v.a. in den äusseren Kapiteln des *Zhuāng Zǐ*, im *Lǚ Shì Chūn Qiū*, im HNZ, im ebenfalls hanzeitlichen 論衡 *Lùn Héng*, sowie im Buch *Liè Zǐ*). Demnach bezeichnet *xìng* die Gesamtheit dessen, womit ein Mensch zur Welt kommt. Er wird mit einem bestimmten Vorrat an Körperenergie geboren, die er im Verlaufe seines Lebens sukzessive an die Aussenwelt verliert. Aus der darin offenbar werdenden Endlichkeit dieser Ressourcen leitet sich die Forderung nach einem haushälterischen Umgang mit den angeborenen Anlagen ab. Vgl. Shen 2000:841.

B35 清淨恬愉,人之性也;儀表規矩,事之制也.知人之性,其自養不勃;知事之制,其舉錯不惑.

Lauter und rein sein, unbesorgt und zufrieden sein, das sind naturgegebene Verhaltensweisen der Rén; zeremonielles Benehmen und Zeichensetzen, Zirkel und Winkelmass einsetzen, das sind Bestimmungen der (dienstlichen) Angelegenheiten. Erkennt einer das angeborene Lebenspotential der Rén, so wird deren Entwicklung aus sich selbst heraus nicht abbrechen; weiss er um die Bestimmungen der dienstlichen Angelegenheiten, wird deren Befördern und Freisetzen nicht verwirrt sein. (HNZ 18.1)⁸⁰

Die Förderung des *xìng* kann demnach in der Praxis zwei einander oft entgegengesetzte Bedeutungen umfassen: Mancherorts bezieht sich der Ausdruck *yǎng xìng* auf die Erfüllung körperlicher Grundbedürfnisse und entbehrt damit jeder Normativität. An anderen Stellen aber wird *xìng* als ein dem Rén mitgegebenes Entfaltungspotential verstanden, das es nach Möglichkeit vor der Beeinträchtigung durch äussere Einflüsse zu bewahren gilt. Daraus ergeben sich für die Beurteilung der Funktion der Sinnesorgane im HNZ zwei entgegengesetzte Positionen: Das erste Verständnis ermöglicht, dieselben im Dienste einer Nahrung des *xìng* zu sehen⁸¹, während das zweite sie als dessen Entfaltung abträglich einschätzt.

Der an Stellen wie B24 aus HNZ 20.19 aufbrechende Gegensatz zwischen zwei Vorstellungen über das Fördern des *xìng* erscheint aber vor dem Hintergrund der oben gewonnen Einsichten in die Bedeutung des Begriffes selber eher graduell denn prinzipiell: Die Förderung erwünschter Verhaltensweisen, Fähigkeiten und die Herbeiführung von Zufriedenheit, allesamt innerhalb des von *xìng* erfassten Bedeutungsspektrums anzusiedeln, bedingen in jedem Fall auch die Erfüllung fundamentaler 'materieller' Bedürfnisse. Eine solche Förderung erscheint dann als Grundlage für die Verwirklichung des im Begriff *xìng* ebenfalls enthaltenen sozialen und emotionalen Entwicklungspotentials. Ein Konflikt zwischen beiden Auffassungen ergibt sich erst, wenn bei der Erfüllung der materiellen Bedürfnisse das Augenmass verloren geht. Bezeichnenderweise tritt diese negativ konnotierte Bedeutung von *yǎng xìng* stets in Kontexten auf, in welchen vom *xìng* der eigenen Person die Rede ist. Offenbar verliert der Mensch leicht die Verhältnismässigkeit, wenn es um die Einschätzung seiner eigenen Bedürfnisse geht. Und so mahnt denn die Handlungsanweisung in B36 aus HNZ 14.31 zur Ordnung der Person und Nahrung der angeborenen Anlagen auch eine massvolle Befriedigung angeborener Bedürfnisse an:

80 S. HNZJS:1831; Le Blanc & Mathieu:851; HNZZ, Bd.7:162.3.

81 Vgl. HNZ 7.5, 7.11, sowie 20.19 (B34).

B36 凡治身養性,節寢處,適飲食,和喜怒,便動靜,使在己者得,而邪氣因而不生.

Beim Ordnen der Person und beim Pflegen der naturgegebenen Anlagen soll man generell Mass halten im Privaten wie im Amt, Trinken und Essen anpassen, Freude und Zorn harmonisieren, Bewegen und Ruhen günstig gestalten, erreichen, dass das, was von einem selbst abhängt, gelingt, und gestützt darauf entstehen verderbte Kräfte nicht. (HNZ 14.31)⁸²

Die Beschädigung des *xìng*: die Funktion der ‘Begehren’ 欲 *yù*

Dem Ausdruck *yǎng xìng* steht im HNZ 害性 *hài xìng* gegenüber, die ‘Schädigung des Entwicklungspotentials’.⁸³ Diese erscheint häufig in Kollokationen mit dem Nomen 欲 *yù* ‘Begehren’ oder dem Binom 嗜欲 *shì yù* ‘Gelüste und Begehren’:

B37 目悅五色,口嚼滋味,耳淫五聲,七竅交爭,以害其性. 日引邪欲而澆其身.

Das Auge findet Gefallen an den Fünf Farben, der Mund kaut an immer schmackhafteren Speisen, das Ohr berauscht sich an den Fünf Tönen – kurz: die Sieben Körperöffnungen rivalisieren miteinander und schaden in dieser Weise den angeborenen Anlagen. Täglich nehmen sie verderbte Begehren in sich auf und überfluten ihre Person. (HNZ 20.31)⁸⁴

Die unkontrollierten Sinnesgenüsse treten in Konflikt miteinander und ziehen immer neue Begehren an, die den Wahrnehmenden überfluten. Diese Begehren werden denn auch als Ursachen für die Beschädigung des Entwicklungspotentials genannt:⁸⁵

B38 不貪无用,則不以欲害性;欲不過節,則養性知足.

Wenn er nicht begierig ist nach Dingen, die keinen Nutzen haben, dann fügt er durch die Begehren seiner naturgegebenen Entwicklung (*xìng*) keinen Schaden zu; wenn sein Begehren nicht das rechte Mass überschreitet, dann nährt er seine angeborenen Anlagen und erkennt, wann etwas genug ist. (HNZ 14.31)

82 S. HNZJS:1497; Le Blanc & Mathieu:680. HNZZ, Bd.7:162.3.

83 Anstelle des Zeichens 害 kann auch 虧 *kuī* stehen. Vgl. HNZ 7.14, 14.12.

84 S. HNZJS:2089; Le Blanc & Mathieu:981. HNZZ, Bd.7:360.15.

85 Was also in HNZ 7.5 (B35), 7.11 (B33) und 20.19 (B34) als Äusserung des 性 dargestellt wird, gilt hier eindeutig als Grund für dessen Schädigung.

Die folgende Stelle aus HNZ 11.10 hält fest, dass die angeborenen Anlagen des Rén auf 平 *píng* ‘Ausgeglichenheit’ angelegt sind. Indem sie unterschiedliche Organe affektieren und zu unkoordinierter Aktivität provozieren, rufen die Begehren im Körper Konflikte hervor (vgl. auch B37 aus HNZ 20.31). Diese werden als 爭 *zhēng* ‘Kämpfe’ bezeichnet.

B39 日月欲明,浮雲蓋之;河水欲清,沙石濺之;人性欲平,嗜欲害之.惟聖人能遺物而反己.

Sonne wie Mond sind zwar auf Hellsein angelegt, aber vorbeiziehende Wolken schirmen es ab; die Wasser des Gelben Flusses sind zwar auf Klarsein angelegt, aber Sand und Geröll lassen es verschwinden; die Rén sind in ihrem angeborenen Zustand auf Ausgeglichenheit angelegt, aber Gelüste und Begierden fügen diesem Schaden zu. Nur die berufenen Rén sind fähig, sich den Dingen zu entziehen und ihr Selbst zurückzuholen. (HNZ 11.10)

B40 aus HNZ 1.5 liefert eine Begründung dafür, warum die Ausgeglichenheit als angeborene Anlage der Rén betrachtet wird.

B40 人生,而靜天之性也.感,而後動性之害也.物至,而神應知之動也.知與物接,而好,憎生焉.好,憎成形,而知誘於外,不能反己,而天理滅矣.

Dass ein Rén inaktiv ist, wenn er auf die Welt kommt, liegt an seiner vom Himmel gegebenen Veranlagung. Dass er sich regt, wenn er eine Reizung empfängt, ist wegen der Beschädigung seiner angeborenen Anlagen. Dass der Geist reagiert, wenn Dinge an ihn heran gelangen, ist wegen der Regung des Bewusstseins. Wenn das Bewusstsein mit den Dingen in Verbindung tritt, so entstehen in ihm dabei Vorlieben und Abneigungen. Wenn Vorlieben und Abneigungen Gestalt annehmen, dann wird das Bewusstsein von der Aussenwelt beeinflusst und ist nicht mehr in der Lage, sich seinem Selbst zuzuwenden, wobei die vom Himmel vorgegebene Äderung (des Selbst) bereits ausgelöscht ist. (HNZ 1.5)⁸⁶

Die ‘Inaktivität’ oder ‘Untätigkeit’ 靜 *jìng* eines Säuglings bei Geburt ist der Ausgangspunkt für die Ansicht, es handle sich bei dieser affektlosen Ruhe um eine angeborene Verhaltensweise (*xìng*) der Menschen. Jede Regung, die durch einen Reiz von aussen hervorgerufen wird, gilt als Schädigung dieses angeborenen Zustands. Ohne den Begriff *yù* ‘Begehren’ wörtlich zu erwähnen, gibt die Stelle Aufschluss darüber, wie deren Entstehung vorzustellen ist: Erst durch den Kontakt mit den Dingen entstehen 好 *hào* ‘Vorlieben’ und 憎 *zēng* ‘Abneigungen’. Der Weg zu seiner ursprünglichen, bei Geburt erhaltenen Grundverfassung ist dadurch dem Menschen verwehrt. Diese als ‘Zurückwendung zu

86 S. HNZJS:34; Le Blanc & Mathieu:19; Lau & Ames:72/73; Larre et al.:46.

seinem Selbst' 反己 *fǎn jǐ* bezeichnete Bewegung ist durch seinen Kontakt mit den Aussendingen verunmöglicht. Letztere verwischen nämlich im Menschen die mit den 'angeborenen Anlagen' vom Himmel verliehene, ursprüngliche innere Beschaffenheit des Selbst, die mit dem Begriff 理 *lǐ* erfasst wird, der sich in der Gesteinskunde auf die einem Gestein eigene Äderung bezieht. Während diese Vorstellung davon auszugehen scheint, dass die Vernichtung des *lǐ*, der 'Äderung' des Menschen endgültig und unwiederbringlich ist, erscheint die 'Zurückwendung zum Selbst' in B39 aus HNZ 11.10 immer noch möglich – allerdings unter der Bedingung, dass man sich dem Einfluss der Dinge entzieht. Die Art und Weise, wie sich diese des *xìng* bemächtigen, wird mit unterschiedlichen Verben mit der Bedeutung 'herausziehen' beschrieben: 擢 *zhuó* und 拔 *bá*⁸⁷, aber auch mit 煩 *fán* 'stören'⁸⁸. Diese Verben weisen auf eine Innen-Aussen Relation, wobei *xìng* auf etwas Bezug zu nehmen scheint, das sich im Inneren des Körpers befindet und stellenweise, wohl durch kleine Öffnungen, herausgezogen werden kann. Die Aussendinge binden die Rén durch die Erzeugung von 'Begehren' an sich:

B41 嗜欲連於物,聰明誘於外,而性命失其得.

Da knüpften Gelüste und Begehren an den Dingen an, Hellhörigkeit und Scharfsicht wurden vom Aussen vereinnahmt, und ihre angeborenen Anlagen und ihr Lebensauftrag verloren ihren Zugriff [auf sie = die Dinge]. (HNZ 2.23)⁸⁹

Indem Gelüste und Begehren sich an Aussendinge 'knüpfen' 連 *lián*, gerät die gesamte Wahrnehmung des Rén in deren Dienst. Damit einher geht die Vorstellung, die Rén würden dadurch gehindert, jene Dinge für sich nutzbar zu machen, auf deren Zugriff sie angelegt sind. Durch die "passive", über die Begehren erfolgende, Anbindung des Rén an die Dinge entscheiden letztere über dessen Interaktion mit der Aussenwelt und nicht mehr die durch seine angeborenen Anlagen festgelegten "Grundbedürfnisse". Diese aber sind es, die den Rén zu einer unverfälschten Wahrnehmung der Welt und Kontaktaufnahme mit den Dingen befähigen. Einem solchen Kontakt liegen die vom Himmel verliehenen Grundmuster *lǐ* zugrunde. Er kann daher als vom Himmel selbst autorisiert oder beglaubigt vorgestellt werden.

87 Beide HNZ 2.30.

88 S. HNZ 2.7.

89 S. HNZJS:198; Le Blanc & Mathieu:73; Kraft:274.

B42 明於性者,天地不能脅也.審於符者,怪物不能惑也.

Wer durch seine [vom Himmel verliehenen] angeborenen Anlagen zur Einsicht geführt wird, den können Himmel und Erde nicht irritieren; wer durch seine [vom Himmel verliehenen] *fú*-Beglaubigungsstücke zu Entscheiden geführt wird, den können aussergewöhnliche Dinge nicht verwirren. (HNZ 8.2)⁹⁰

Die Durchleuchtung der Aussenwelt mittels der ‘angeborenen Anlagen’ ermöglicht dem *Rén* gemäss B42 aus HNZ 8.2 in einer vom Himmel sanktionierten Weise in Interaktion mit den Dingen zu treten. Dadurch wird die oben beschriebene “Usurpation” des *Rén* durch die Dinge vereitelt.

Lässt er sich aber erst von den Aussendungen vereinnahmen, so verliert er sein *xìng*. Da er damit auch die Muster *lǐ* für eine vom Himmel gutgeheissene Interaktion mit den Dingen einbüsst, ist ihm schon kognitiv die Möglichkeit genommen, zu den dadurch definierten angeborenen (sozialen) Verhaltensweisen zurückzufinden:

B43 縱欲,而失性,動未嘗正也.

Indem jemand den Begierden freien Lauf lässt, geht er seiner angeborenen sozialen Anlagen verlustig, und seine Unternehmungen sind solche, die niemals je korrekt sein werden. (HNZ 11.10)

Doch auch die ‘Begehren’ sind für den Herrscher nicht nur ein Gefahrenpotential, durch das ihm ständig der Verlust der Kontrolle über seine Auseinandersetzung mit der Aussenwelt droht, sondern er kann sie sich auch für sein Ordnungswerk nutzbar machen:

B44 為治之本在於安民;安民之本在於足用;足用之本在於勿奪時;勿奪時之本在於省事;省事之本在於節欲;節欲之本在於反性;反性之本在於去載.去載,則虛;虛,則平.平者道之素也;虛者道之舍也.

Die Grundlage für das Herstellen von Ordnung beruht auf dem Zufriedenstellen der *Mín*; die Grundlage für das Zufriedenstellen der *Mín* beruht auf dem Ausreichendmachen von Bedarfsgütern; die Grundlage für das Ausreichendmachen von Bedarfsgütern beruht auf dem Verbot, die richtigen Zeiten zu rauben; die Grundlage für das Verbot, den *Mín* die richtigen Zeiten zu rauben, beruht auf der Verminderung der Diensteinsätze; die Grundlage für die Verminderung der Diensteinsätze beruht auf dem Mässigen der Begehren; die Grundlage für das Mässigen der Begehren beruht auf dem Umkehren zu den naturgegebenen Verhaltensweisen; die Grundlage für das Umkehren zu den naturgegebenen Verhaltensweisen beruht auf dem Beseitigen des Aufzeichnens der Wünsche. Wenn man das Aufzeichnen der Wünsche beseitigt, dann wird man leer; wenn man leer ist, dann kommt man

90 S. HNZJS:819; Le Blanc & Mathieu:335.

ins Gleichgewicht. Der Zustand des im Gleichgewicht Seins ist der Originalzustand des Führens; der Zustand des Leerseins ist das Quartier des Führens. (HNZ 14.11)⁹¹

Die ‘Mässigung’ 節 *jié* der Begehren wird als Bedingung für eine Umkehr zu den angeborenen Verhaltensweisen genannt⁹². Die bewusste Beschränkung der Begehren führt dazu, dass das eigene Handeln nicht von aussen, sondern von den im Inneren verankerten angeborenen Anlagen bestimmt wird. Der Ausdruck 載 *zài* ‘aufzeichnen’ findet sich auch in B45 aus HNZ 1.22:

B45 嗜欲不載虛之至也

Werden Gelüste und Wünsche nicht mehr registriert, so ist dies das Erreichen von Leerheit. (HNZ 1.22)⁹³

Ziel des Herrschers muss sein, Begehren gar nicht erst wahrzunehmen. Dies gilt für die eigenen Begehren, die ihm ja nur scheinbar eigen sind, genauso wie für die fremden, die an ihn herangetragen werden. Letzteres illustriert B46 aus HNZ 2.11:

B46 與至人居,使家忘貧,使王公簡其富貴,而樂卑賤,勇者衰其氣,貪者消其欲.

Wenn sie erlauben, dass ein vollkommener Rén ihnen den Platz zuweist, dann veranlasst er die Sippen, die Armut zu vergessen, er veranlasst die Könige und Herzöge, ihre Reichtümer und Schätze zu verknappen, die Übermütigen, ihre Energie zu verringern, die Gierigen, ihre Wünsche zu reduzieren. (HNZ 2.11)⁹⁴

Der Herrscher hat stets korrigierend in das Verhalten seiner Subjekte einzugreifen. Wie bei der Pflege seines Innenlebens, zielt sein Handeln auch hier auf die ‘Ausgeglichenheit’ *ping*.

91 S. HNZJS:1476; Le Blanc & Mathieu:668. HNZZ, Bd.7:162.3.

92 Eine Parallelstelle findet sich in HNZ 11.09.

93 S. HNZJS:94; Le Blanc & Mathieu:34–35. Lau & Ames:112–113; Larre et al.:63. Yáng Shùdá vermutet als Prätext dieser Stelle das Kè Yì-Kapitel des *Zhuāng Zǐ*. Vgl. HNZJS:96, Anm. 9.

94 S. HNZJS:162; Le Blanc & Mathieu:63; Kraft:261–262.

‘Das Herzorgan zum Ursprung machen’ 原心 *yuán xīn*:
Devise des berufenen Herrschers

Die ‘Begehren’ *yù* sind nicht *a priori* schädlich. Doch sie verfügen über keine Möglichkeit, zwischen Nützlichem und Schädlichem zu unterscheiden.

B47 目好色,耳好聲,口好味.接而說之,不知利害,嗜慾也.

Das Auge liebt Farben, das Ohr liebt Stimmen, der Mund liebt Schmackhaftes. Tritt man mit diesen in Kontakt und findet Freude an ihnen, erkennt aber deren Nützlichkeit oder Schädlichkeit nicht, so handelt es sich um Gelüste und Begehren. (HNZ 14.31)⁹⁵

Verliesse sich ein Kranker lediglich auf seine Begehren, liesse er sich niemals einer schmerzhaften Behandlung unterziehen, obwohl dies seiner Gesundheit langfristig dienlicher wäre. Begehren sind stets unmittelbare Reaktionen auf Sinneseindrücke, die keine umfassende Lagebeurteilung erlauben. Ausserdem konkurrieren die Begehren verschiedener Sinnesorgane miteinander, ohne dass sie eine Setzung von Prioritäten ermöglichen.

Nur das Herzorgan kann Ordnung in die Sinneseindrücke bringen. Es ist sowohl zur Unterscheidung von Nutzen und Schaden, als auch zu langfristigem Planen unentbehrlich. Deshalb gilt es, sich in seinen Entscheiden auf das ‘Herzorgan zu verlassen’ und keineswegs auf die ‘Begehren’:

B48 割瘞疽非不痛也;飲毒藥非不苦也.然,而為之者便於身也.渴而飲水非不快也;飢而大飧非不贍也.然,而弗為者害於性也.此四者,耳目鼻口不知所取去,心為之制,各得其所.由是觀之,欲之不可勝,明矣.

Das Ausschneiden von Schwären oder Geschwüren ist nicht etwas, das nicht schmerzt; das Trinken von Gift oder Medizin ist nicht etwas, das nicht bitter ist. Dem ist zwar so, aber der Grund, weshalb man es dennoch manchmal tut, liegt darin, dass diese der Person im Endeffekt Annehmlichkeit bereiten. Wasser zu trinken, weil man durstig ist, ist nicht etwas, das nicht befriedigend ist; ein umfangreiches Abendessen zu sich zu nehmen, weil man hungrig ist, ist nicht etwas, das nicht stärkt. Dem ist zwar so, aber der Grund, weshalb man sich dennoch manchmal weigert, es zu tun, ist, dass dies den naturgegebenen Anlagen schadet. In diesen Fällen, wenn Ohr, Auge, Nase und Mund nicht wissen, was wählen oder wovon sich distanzieren, da schafft das Herzorgan für sie Ordnung, und jeder erhält seinen Platz. Betrachtet man es aus dieser Sicht, so ist offenkundig, dass die Begehren nichts sind, auf das man sich verlassen darf. (HNZ 14.31)

95 S. HNZJS:1497; Le Blanc & Mathieu:680. HNZZ, Bd.7:162.3.

Im folgenden zeigt die zitierte Stelle aus HNZ 14.31 anhand eingängiger Beispiele die zentrale Rolle des Herzorgans für die kompetente Entscheidungsfindung auf. Das Herzorgan bildet vor diesem Hintergrund den einzig zuverlässigen Ausgangspunkt jedes Entscheides. Die Devise für herrschaftliches Handeln lautet daher *yuán xīn*, ‘das Herzorgan zum Ursprung [=Ausgangspunkt] (seines Handelns) machen’. Eine der Hauptaufgaben des Herzens besteht in der oben genannten Zügelung der Begehren:

B49 凡人之性樂恬,而憎憫;樂佚,而憎勞.心常無欲可謂恬矣;形常無事可謂佚矣.

Im allgemeinen freuen sich solche, die sich wie normale Rén verhalten, von Natur aus über Unbesorgtheit, hassen jedoch Betrübnis, freuen sich über Freizeit, hassen aber Plackerei. Lassen ihre Herzorgane auf Dauer Begehren verschwinden, so kann man das schon ‘unbesorgt’ nennen; lässt man am Körper auf Dauer dienstliche Verpflichtungen verschwinden, so kann man das schon ‘befreien’ nennen. (HNZ 14.48)⁹⁶

Das Verschwindenlassen von Begehren ist nicht nur die Voraussetzung für eine kompetente Beurteilung und Einschätzung der Sinnesdaten und deren Einfluss auf die Entscheidungen des Herrschers. Sie ist zugleich die Grundlage für die Zufriedenstellung der Rén. Da sich diese nämlich über die ‘Sorglosigkeit’ freuen, muss der Herrscher diese zu garantieren suchen. Die ‘Sorglosigkeit’ wurde bereits oben in der Auseinandersetzung mit dem Ausdruck *yǎng xìng* als eine der Anlagen der Rén erwähnt. Auf ihre Herbeiführung muss kompetentes Herrscherhandeln also ausgerichtet sein: Da dieser erkennt, dass die Menschen von Natur aus gerne unbekümmert und untätig durchs Leben gehen, müssen jene Faktoren, die sie dazu veranlassen, von diesem angeborenen Zustand abzukommen, unterbunden werden. Ein Hauptfaktor dabei sind die durch die Sinnesorgane ohne Unterlass an die Rén herangetragenen Begehren, die die Menschen verwirren und aus ihrer sorglosen Ruhe in eine Rastlosigkeit reißen. Das auf den ersten Blick and die stoische Ataraxie gemahnende “Ideal” der ‘Sorglosigkeit’ gründet letztlich auf einem wenig schmeichelhaften, nüchternen empirischen Befund über das Wesen der Menschen.

Auch die oben in B35 aus HNZ 7.5 thematisierte, vermeintlich widersprüchliche Verwendung des Ausdrucks *yǎng xìng* löst sich vor dem Hintergrund der gewonnenen Erkenntnisse über die ‘Begehren’ und das ‘Herzorgan’ auf: Es liegt nichts Widersprüchliches darin, dass die vier Sinneswahrnehmungen *yù* zugleich für die Ernährung als auch für die Vernichtung der ange-

96 S. HNZJS:1527; Le Blanc & Mathieu:689–690. HNZZ, Bd.7:162.3.

borenen Anlagen verantwortlich gemacht werden: Die Sinnesorgane sind Voraussetzung dafür, dass überhaupt ein Kontakt zur Aussenwelt bestehen kann. Entfällt allerdings die Kontrolle des Herzorgans, das die empfangenen Sinnesdaten ordnet und die Reaktion auf diese koordiniert, so zerfällt die Einheit des Handelnden in ein Chaos unzähliger sich widerstrebender Reflexe der Sinnesorgane auf die Aussendinge.

Der genannte Zusammenhang von 'Begehren' und 'Herzorgan' lässt sich nun für eine weitere begriffliche Klärung fruchtbar machen: Die *yù* umfassen nur spontane Reaktionen der Sinnesorgane auf Aussendinge. Sie erscheinen wie automatisierte Reize. In B39 aus HNZ 11.10 wird *yù* gar als Prädikat mit unbelebten Subjekten wie 'Sonne', 'Mond' und 'Wasser' verwendet. Es kann dort nicht, wie üblich, mit 'wollen' wiedergegeben werden, sondern lässt sich eher mit einem auch auf unbelebte Entitäten anwendbaren Wort wie etwa 'Tendenz' erfassen. Niemals aber werden die Gefühlsregungen des Herzorgans als *yù* bezeichnet, sondern das Herzorgan ist den anderen Organen entgegengesetzt gerade dadurch, dass es selber keine *yù* anzieht. *yù* sind also *unbewusste* Reaktionen auf die Aussendinge. Demgegenüber umfassen die *qíng* auch die Gefühlsregungen des Herzens. Da das Herzorgan aber nicht nur das emotionale, sondern, wie aus dem Ausdruck *yuán xīn* ersichtlich, auch das intellektuelle Zentrum des Menschen ist, umfassen die *qíng* neben dessen rein *sensorischen* auch die *intellektuellen* Aktivitäten. Sie sind folglich auf der Ebene der *bewussten* Interaktion mit der Aussenwelt anzusiedeln.⁹⁷

Angeborenes Verhalten und Lernen: *fǎn xìng* 反性

Die Devise *fǎn xìng* nimmt im HNZ ebenfalls einen wichtigen Stellenwert ein⁹⁸: Einen entscheidenden Hinweis für ihr Verständnis liefert B50 aus HNZ 1.25:

97 Vankeerberghen 1995:530 ortet eine kritische Haltung des HNZ den 'Emotionen' gegenüber, die sie darin begründet sieht, dass diese die *Wahrnehmungsfähigkeiten* des Menschen verzerren. Im HNZ findet sich jedoch kein Begriff, der dem deutschen 'Emotionen' entspricht. Die *qíng* umfassen sowohl Wahrnehmungen als auch Gefühle; die *yù* stehen für Sinneseindrücke genauso wie für die unmittelbare Reaktion des Körpers darauf. Keine Dichotomie setzt dem 'emotionalen' Zugang zur Welt einen davon grundsätzlich verschiedenen 'intellektuellen' entgegen. Die Trennung verläuft vielmehr zwischen vom Herzorgan ungefilterten (*yù*) bzw. gefilterten (*qíng*) inneren *und* äusseren Wahrnehmungen.

98 Der Ausdruck findet sich ausser an den im Text erwähnten Stellen auch in HNZ 1.25, 2.23, 10.77, 11.26 und 21.8.

B50 聽善言便計,雖愚者知說之;稱至德高行,雖不肖者知慕之.說之者眾,而用之者鮮;慕之者多,而行之者寡.所以然者,何也?不能反諸性也.夫:內不關於中,而強學問者不入於耳,而不著於心.

Vernimmt er einen kompetenten Ratschlag oder eine angemessene Anleitung, weiss selbst ein Dummkopf diesen widerzugeben. Lobt einer jemandes vollkommene Verpflichtungsfähigkeit und hochkarätiges Vorbildverhalten, so weiss selbst ein Untauglicher dies zu bewundern. Jene, die etwas erklären, sind zahlreich, aber jene, die es auch benutzen, sind selten; jene, die etwas bewundern, sind viele, aber jene, die es auch auf vorbildliche Weise ausführen, sind wenige. Was ist der Grund dafür, dass es sich damit so verhält? Dies ist so, weil [die meisten] nicht in der Lage sind, dies in ihr angeborenes Verhalten rückwirken zu lassen. Also: Das, was gefragt und erlernt wird, wenn [jemandes] Inneres nicht zur Mitte hin geöffnet ist, dringt nicht in dessen Ohr und bleibt nicht in dessen Herzorgan hängen. (HNZ 1.25)⁹⁹

Die Fähigkeit, die der Text als ‘etwas in sein angeborenes Verhalten rückwirken lassen’ bezeichnet, scheint für erfolgreiches Lernen als konstitutiv betrachtet zu werden. Solange Lernen mechanisches Nachahmen bleibt, kann es nicht nachhaltig sein und in das Verhalten des Lernenden Eingang finden. Dafür steht das Bild des Tauben, der einen Sänger imitiert, obwohl ihm hierfür schon die Grundlage fehlt: Das Wesentliche der Tätigkeit, die er einzuüben gedenkt, die Musik, wird ihm nie zugänglich sein. Das Vermögen, Musik, oder Akustisches überhaupt, wahrzunehmen, muss ein Gesangsschüler mitbringen.

Erfolgreiches Lernen ist aber kein Ding der Unmöglichkeit, nur muss dazu das ‘Innere zur Mitte hin geöffnet’ sein: Das Schriftzeichen 中 *zhōng* ‘Mitte’ erscheint in B51 aus HNZ 10.27 im Zusammenhang mit dem Begriff *qíng*. Wie gezeigt wurde, bezieht sich *qíng* im Gegensatz zu *yù* nur auf die ‘bewusste’ Wahrnehmung, jene also, die unter der Kontrolle oder zumindest dem Einbezug des Herzorgans zustande kommt. B40 aus HNZ 1.5 hielt fest, dass nach der Einvernahme der eigenen Person durch die Aussendinge die Rückkehr zum ‘angeborenen Verhalten’ verunmöglicht wird, weil die vom Himmel verliehenen ‘Äderungen’ *lǐ* im Selbst ausgelöscht wurden. Das Zeichen 理 *lǐ* findet sich auch in HNZ 10.27. Es tritt dort in Opposition zum Graphem 文 *wén*. Die ursprüngliche Bedeutung des dadurch wiedergegebenen Wortes lautet ‘Tätowierung’ oder ‘Zeichnung (eines Fells / Federkleides)’. Es bezieht sich also auf ein Muster, das auf eine Oberfläche angebracht wird: *wén* werden von aussen auf ein Objekt aufgetragen und haben mit dessen Innerem nicht zwingend etwas gemein:

99 S. HNZJS:103; Le Blanc & Mathieu:38; Lau & Ames:122–123; Larre et al.:67.

B51 文者,所以接物也.情繫於中,而欲發外者也.以文滅情,則失情.以情滅文,則失文.文情理通,則鳳麟極矣.言至德之懷遠也.

Die *wén*-Muster sind es, vermittels derer [ein Rén] mit den Dingen Kontakt aufnimmt. Die *qíng*-Wahrnehmungen sind in [seinem] Inneren festgebunden, aber die *yù*-Wahrnehmungen sind solche, die [Eindrücke] des Äusseren hervorrufen. Wenn dabei die *wén*-Muster die *qíng*-Wahrnehmungen verwischen, dann verfehlen sie (die *yù*-Wahrnehmungen) die *qíng*-Wahrnehmungen. Wenn dabei die *qíng*-Wahrnehmungen die *wén*-Muster verwischen, dann verfehlen sie (die *yù*-Wahrnehmungen) die *wén*-Muster. Wenn die *wén*-Muster und die *qíng*-Muster in ihren *inneren Mustern* übereinstimmen (identisch sind), dann sind Rén vom Format von Phönixen und Lin-Einhörnern bereits am Gipfel angelangt. Die Ratschläge sind so, dass [ihre] Verpflichtungsfähigkeit selbst die entferntesten Dinge umfasst. (HNZ 10.27)¹⁰⁰

Es kommt folglich vor, dass die dem Rén von Geburt an über sein Entwicklungspotential (*xìng*) mitgegebenen kognitiven Muster 理 *lǐ* sich mit jenen Formen (*wén*) decken, welche die Aussendinge an ihn herantragen. Dabei vermittelt die authentische Wahrnehmung (*qíng*) zwischen dem Innen und dem Aussen. Das als einziges Organ im Innern verortete Herzorgan markiert die Stelle, an der die Erkenntnismuster (*lǐ*) eingeschrieben sind. Im Zustand der authentischen Wahrnehmung kann dieses die durch die Affekte (*yù*) vermittelten Strukturen der Aussenwelt (*wén*) auf ihre Korrektheit hin überprüfen. Die Erkenntnismuster erscheinen wie eine Karte, auf der die gangbaren Wege in der Welt bereits verzeichnet sind. Das mit den Erkenntnismustern kompatible Verhalten wird dann unmittelbar zugleich als korrekt erkannt und internalisiert. Dies zeigt die Rede vom Lernenden als ‘zur Mitte hin geöffnetem’. Die durch die *lǐ* erfassten kognitiven Muster sind normativ: Weil sie die Identifikation richtiger – vom Himmel autorisierter – Verhaltensweisen ermöglichen, sind sie die Grundlage des mimetischen Vollzugs der ordnungsstiftenden Praxis. Die Fähigkeit zu solch umfassender Einsicht scheint individuell festgelegt. Und wenn jene, die dazu imstande sind, als Rén vom Format von Phönixen oder Lin-Einhörnern bezeichnet werden, dann muss von sehr seltenen und aussergewöhnlichen Erscheinungen die Rede sein. Es ist anzunehmen, dass es sich bei den entsprechend Begabten um die raren Vertreter des Typus ‘berufener Herrscher’ handelt.

100 S. HNZJS:1063; Le Blanc & Mathieu:441–442.

Das Verhältnis von ‘Herzorgan’ 心 *xīn* und ‘Geist’ 神 *shén*

Die bisherige Diskussion musste offen lassen, *wie* die Dinge die Rén durch die Begehren an sich binden. Für eine Klärung scheint B52 aus HNZ 14.31 einen guten Ausgangspunkt darzustellen:

B52 君子行正氣,小人行邪氣.內便於性,外合於義,循理而動,不繫於物者正氣也.推於滋味,淫於聲色,發於喜怒,不顧後患者邪氣也.邪與正相傷;欲與性相害.不可兩立,一植一廢.故:聖人損欲而從性.

Der Jūnzǐ setzt gerichtetes Qì in Gang, der unbedeutende Rén setzt abgelenktes Qì in Gang. Dass man sich im Innern wohlfühlt mit den naturgegebenen Verhaltensweisen, sich im Aussen im Einklang befindet mit standgemäss-korrektem Verhalten, dass man agiert, indem man der Äderung der Dinge folgt, und dass man nicht an die Dinge und Wesenheiten angebunden ist, das ist wegen des Ausrichtens des Qì. Dass man getrieben wird durch zunehmend Schmachhafteres, dass man liederlich ist wegen Stimmen und Farben, dass man ausfällig wird wegen Hass und Zorn, dass man späteres Ungemach nicht im Voraus bedenkt, das ist wegen des Ablenkens des Qì. Verkommensein und Korrektsein verletzen sich gegenseitig; Begehren und naturgegebenes Verhalten schaden sich gegenseitig. Sie lassen nicht zu, dass sie zugleich eingerichtet werden, denn ist das eine eingepflanzt, so wird das andere verworfen. Darum vermindert der weise Rén die Begehren und folgt naturgegebenen Verhaltensweisen. (HNZ 14.31)

Die Stelle charakterisiert die Interaktion zwischen den Dingen als Austausch von Feinstoff 氣 *qì*. Sie unterscheidet 正 *zhèng* ‘ausgerichteten’ und 邪 *xié* ‘abgelenkten’ Feinstoff. Die beiden Arten von Feinstoff unterscheiden sich darin, dass der ausgerichtete den vom Himmel verliehenen Mustern (*lǐ*) folgt, während der abgelenkte sich an die Dinge bindet und von den Sinneseindrücken leiten lässt. Die Stelle ist vor dem Hintergrund der Devise ‘das Herzorgan zum Ausgangspunkt [seines Handelns] machen’ (*yuán xīn*) zu lesen: Der Begriff *zhèng* nimmt auf die ordnende Funktion des Herzorgans Bezug. Dieses löst Handlungen aus, indem es sich an den authentischen Mustern (*lǐ*) *ausrichtet*. Dadurch, dass es von Geburt an diese Muster in sich trägt, ist es, wie B51 aus HNZ 10.27 gezeigt hat, fähig, diese in der Aussenwelt wiederzuerkennen. Entfällt diese Kontrollfunktion des Herzorgans, und rufen die von den Sinneseindrücken erzeugten ‘Begehren’ *yù* unmittelbar Handeln hervor, so verläuft dieses abseits der durch die authentischen Muster vorgezeichneten Bahnen. Dies ermöglicht den Dingen, den Feinstoff aus den dafür vorgesehenen Bahnen ‘abzulenken’. Der Feinstoff, der bei jeder Interaktion zwischen Dingen fließt, ist also selber ‘ausgerichtet’ oder ‘abgelenkt’. Weil die Fähigkeit zur Erkenntnis der durch die

kognitiven Muster (*lǐ*) vorgegebenen Wege als angeboren vorgestellt wird, kann die ‘Ausrichtung’ des Handelns durch das Herzorgan mit dem Ausdruck ‘dem *xìng* folgen’ – oder eben ‘den angeborenen Verhaltensweisen folgen’ 從性 *cóng xìng* bezeichnet werden.

B53 嗜欲者使人之氣越,而好憎者使人之心勞,弗疾去,則志氣日耗.

Gelüste und Begehren, sie veranlassen das Qi der Rén, [aus dem Körper] auszutreten, und Vorlieben und Abneigungen veranlassen die Herzorgane der Rén zu ermüden; veranlasst man nicht, sie mit Wucht auszureissen, dann nehmen Willensimpuls und Qi täglich ab. (HNZ 7.5)¹⁰¹

Gemäss B53 aus HNZ 7.5 veranlassen ‘Gelüste und Begehren’ den Feinstoff des Körpers zum Austreten. Gelingt es nicht, sie unter Kontrolle zu halten, führt dies zu einem fortlaufenden Verlust von Feinstoff. Die Aussendinge zapfen diesen an, lenken ihn zu sich um, und erschöpfen so allmählich den Körper. ‘Willensimpuls’ 志 *zhì* und Feinstoff werden unmittelbar vor der zitierten Stelle als ‘Wächter’ beziehungsweise ‘Gesandte’ des Körpers bezeichnet. Ein weiterer Bericht über die Funktion von Feinstoff und Willensimpuls findet sich in HNZ 1.31:

B54 人之所以眚然能視,熒¹⁰²然能聽,形體能抗,而百節可屈伸,察能分白黑,視醜美,而知能別同異,明是非者,何也?氣為之充,而神為之使也.何以知其然也?凡人之志各有所在,而神有所繫者.其行也,足蹟趨埴,頭抵植木,而不自知也.招之,而不能見也;呼之,而不能聞也.耳目非去之也;然而不能應者,何也?神失其守也.

Was ist denn die Ursache dafür, dass die Rén imstande sind, mit tiefem Blick zu sehen, mit gespitzten Ohren zu hören, dass ihr Rumpf und ihre Glieder widerstandsfähig sind, und dass die hundert Gelenke zulassen, gebeugt und gestreckt zu werden, dass ihr Forschen schwarz und weiss zu unterscheiden, schön und hässlich zu sehen in der Lage ist, und ihr Wissen imstande, gleich und verschieden zu trennen, und richtig und falsch aufzuklären? Das ist, weil Qi für [diese Aktivitäten] die Füllung, und der Geist der Auslöser ist. Wie kann man darum wissen, dass es sich so verhält? Allgemein gilt, wenn der Wille eines Rén einen Ort hat, an dem er sich festsetzt, und der Geist einen Ort besitzt, an den er sich festbindet, dass falls dieser [Rén] nun geht, er dann in die Grube eines Wurzelstocks¹⁰³ stolpert, sein Kopf

101 S. HNZJS:732; Le Blanc & Mathieu:303–304.

102 Im *textus receptus* steht anstelle des Zeichens 熒 die alternative Schreibung bestehend aus den drei Elementen 火 冫 目.

103 Im *textus receptus* steht 趨 *chú*, das nur als Personennamen überliefert ist. Allerdings ist es hier als Allograph von 株 *zhū* ‘Wurzelstock’ zu lesen. Dies wird gestützt durch die Parallelstelle in *Liè Zǐ* 8, wo 趨 durch 株 ersetzt ist. Vgl. HNZJS:129, Anm. 12.

gegen einen aufrechtstehenden Baum stösst, ohne dass er dies [vorher] erkennen würde, dass wenn man ihm zuwinkt, er ausserstande ist, [dies] zu sehen, wenn man ihm zuruft, er ausserstande ist, [dies] zu hören. Wenn nun Auge und Ohr [ja] solche sind, die ihn nicht verlassen haben, wie kommt es dann unter diesen Umständen dazu, dass er nicht imstande ist, zu reagieren? Der Grund [dafür] ist, dass der Geist [die Fähigkeit] verliert, dies zu beachten. (HNZ 1.31)¹⁰⁴

Der Feinstoff ist die ‘Füllung’ oder der ‘Stoff’ der verschiedenen Tätigkeiten der Rén, der ‘Geist’ *shén* wird als ihr ‘Auslöser’ bezeichnet. Wenn der ‘Willensimpuls’, dessen Verhältnis zu Feinstoff und Geist nicht weiter erläutert wird, auf einen Gegenstand fällt, so bleibt der Geist daran haften. Da er darauf fixiert bleibt, kommt ihm, wie in der Folge geschildert, die Fähigkeit abhanden, auf andere Eindrücke zu reagieren. Weil der Geist sich an einen einzelnen Gegenstand bindet, entgehen ihm die verschiedenen Impulse, die von anderen Objekten ausgehen. Trotz der physischen Gegenwart der Sinnesorgane finden deren Daten keine Berücksichtigung durch den Geist mehr. Dieser verliert deshalb die Fähigkeit, die Gesamtheit der Sinnesfunktionen zu kontrollieren. Es fällt auf, dass in B53 aus HNZ 7.5 der Feinstoff als ‘Gesandter’ bezeichnet wird, während in B54 aus HNZ 1.31 dasselbe Zeichen auf den ‘Geist’ *shén* Bezug nimmt. In HNZ 7.5 werden ‘Geist’ und ‘Essenz’ 精 *jīng* gemeinsam als Fenster und Tore des Körpers bezeichnet. Das Zeichen 使 ist in B54 wohl als *shì* ‘Auslöser’ zu lesen, repräsentiert also nicht das Nomen *shì* ‘Gesandter’, sondern ist eine Ellipse des nominalisierten *shǐ zhě* ‘der / das Auslösende’. Der Geist bestimmt zwar über Handlungen – löst sie aus – entsendet aber zu deren Ausführung als ‘Gesandten’ den Feinstoff. Die Metapher des Wächters für den ‘Willensimpuls’ lässt sich gut nachvollziehen, ist er doch verantwortlich dafür, das Ziel einer (Abwehr?)-Handlung auszumachen und dadurch den Körper zu beschützen. Dennoch ist er gleich einem Wächter nach oben Rechenschaft schuldig. Denn die Handlung ordnet der Geist an.

An den zitierten Stellen fällt überdies auf, dass jene Funktionen, die beispielsweise in HNZ 14.31 dem Herzorgan zugeschrieben werden, vom ‘Geist’ aufgeführt werden. Während *xīn* eindeutig ein Organ bezeichnet, ist der Status von *shén* schwieriger zu bestimmen. Aufgrund seines Vorkommens mit verschiedenen Verben der Bewegung muss der ‘Geist’, wie der Feststoff, etwas Mobiles bezeichnen: Er kann ‘verortet’, ‘aufbewahrt’ und ‘verschoben’ werden. Ausserdem scheint er Eigenschaften einer Flüssigkeit aufzuweisen, kann sowohl

104 S. HNZJS:124–125; Le Blanc & Mathieu:42–43; Lau & Ames:132–133; Larre et al.:71–72.

‘getrübt’ als auch ‘klar’ auftreten.¹⁰⁵ Schliesslich kann der ‘aufbewahrte’ Vorrat an *shén* ‘erschöpft’ 盡 (*jìn*) werden. *xīn* bezieht sich offenbar auf den Aufbewahrungsort des *shén*. Diesen Zusammenhang zwischen *xīn* und *shén* legt auch die folgende, nicht ohne weiteres verständliche Stelle nahe:

B55 心有所至而神喟然在之。

Das Herzorgan hat einen Ort, an dem es am tiefsten ist, und der Geist soll diesen tief einatmend einnehmen. (HNZ 2.26)¹⁰⁶

In HNZ 2.20 findet sich schliesslich die Kette 滑心濁神 *huá xīn zhuó shén* ‘das Herzorgan abschleifen und den Geist trüben’. Sie stützt die Vermutung, dass es sich bei *xīn* um den ‘Ort’ des Denkens handelt, während *shén* auf das Bezug nimmt, was diesen Ort besetzt. Das Lexem ‘abschleifen’ kann nur auf die Oberfläche eines festen Gegenstandes, etwa eines Gefässes angewandt werden, während ein Wort wie ‘trüben’ auf etwas Flüssiges referieren muss.

Selbstkultivierung und Schaffung von Ordnung als zwei Aspekte des Gleichen

Eine Schwierigkeit, die sich bei jeder Übertragung einer bestimmten Stelle des HNZ ins Deutsche ergibt, ist der Umstand, dass oft nicht klar ist, ob der Begriff *xìng* auf das Subjekt des Herrschers referiert und eher im Kontext einer meditativen Praxis der Selbstkultivierung gesehen werden muss, oder ob er auf die angeborenen Verhaltensweisen der Untertanen Bezug nimmt, und somit mehr im Zusammenhang herrschaftlicher Führungsvorstellungen betrachtet werden soll. Beide Aspekte sind nachweisbar, und von den Verfassern des HNZ wurden sie offenbar auch nicht als gegensätzlich empfunden:

105 So heisst es etwa in HNZ 2.20 神越者,其言華 ‘für denjenigen, dessen Geist die Grenzen [des Körpers] überschreitet, gilt, dass seine Worte blumig werden’. Laut HNZ 8.4 schafft es der vollkommene Rén 至人 *zhì rén*, sein ‘Herzorgan mit dem Geist zu verorten’ 心與神處 *xīn yǔ shén chǔ*. Der Geist lässt sich gemäss HNZ 1.2 ‘auf der Spitze eines Herbstfellhaares unterbringen’ 神托於秋毫之末 *shén tuō yú qiū háo zhī mò*. In HNZ 2.20 steht 神 als Subjekt zu den intransitiven Verben 居 *jū* ‘verharren in’, beziehungsweise dessen Gegenteil 去 *qù* ‘verlassen’. In HNZ 8.8 ist das Wort direktes Objekt des transitiven Verbs 藏 *cáng* ‘aufbewahren’. Es tritt ausserdem als Subjekt der intransitiven Verben 濁 *zhuó* ‘sich trüben’ und 青 *qīng* ‘sich klären’ auf (HNZ 2.30).

106 S. HNZJS:216; Le Blanc & Mathieu:76; Kraft:278.

B56 未有得己而失人者也,未有失己而得人者也。

Es ist etwas noch nie Dagewesenes, dass jemand sich selbst in den Griff bekommen, aber die *Rén* aus der Hand verloren hat; es ist etwas noch nie Dagewesenes, dass jemand sich selbst aus der Hand verloren, aber die *Rén* in den Griff bekommen hat. (HNZ 20.29)¹⁰⁷

Die Fähigkeit zur Herrschaft über die *Rén* ist nämlich intrinsisch mit derjenigen der Selbstbeherrschung verknüpft. Ein geordnetes Innenleben ermöglicht erst die Schaffung von Ordnung nach aussen. Für die Verfasser stehen also Selbstkultivierung und das Beherrschen des Reiches nicht im Widerspruch zueinander, sondern bedingen sich vielmehr gegenseitig.

Der menschliche Körper als bürokratisches Gebilde

An dieser Stelle sei ein letztes Wort über eine Eigentümlichkeit des HNZ erlaubt: Wenn von kognitiven Prozessen die Rede ist, wird häufig auf eine Metaphorik zurückgegriffen, die dem Bereich der Staatsbürokratie entlehnt ist. Selbst einige technische Termini werden mit Wörtern dieses einschlägigen Ursprungs erfasst: Das Innenleben des erkennenden und handelnden Subjekts erscheint wie eine Miniaturausgabe der institutionalisierten Herrschaftsordnung, in der dieses eingebettet ist: Das Herzorgan wird oft als ‘Haupt’ 主 *zhǔ* der Organe bezeichnet, genauso wie der Herrscher als Haupt der *Rén* betitelt wird. Im Herzorgan haust der ‘Geist’, der aufgrund der Rapporte des ‘Willensimpulses’¹⁰⁸, der mit einem Wächter verglichen wird, den Feinstoff als Gesandten aussendet. In dieser Metaphorik erscheint der Geist als Herrscher und das Herzorgan als dessen Palast. Die Dinge beziehungsweise Untertanen – bezeichnenderweise wird dies *nicht* unterschieden – treten an das Herzorgan mit ihren Begehren heran, welches diese dann ‘registriert’. Das Herzorgan fällt korrekte Entscheide, indem es sich an autoritativen Mustern 理 *lǐ* orientiert, die es über sein angeborenes Verhaltenspotential (*xìng*) vom Himmel 天 *tiān* erhalten hat und in sich trägt. Das Herzorgan ist imstande, in den durch die Sinnesorgane an es herangetragenen

107 S. HNZJS:2089; Le Blanc & Mathieu:980. HNZZ, Bd.7:360.15.

108 Vgl. hierzu die graphische Struktur des Zeichens 志 *zhì*: Es setzt sich aus dem Phonetikum 士 *shì* und dem semantischen Klassifikator 心 zusammen. Obwohl das Element 士 ursprünglich bloss als Phonogramm benutzt worden sein dürfte, ist doch bemerkenswert, dass das dadurch wiedergegebene Wort, *shì* die Vertreter der niedrigsten Stufe im Verwaltungsapparat bezeichnete. Wie diese im Dienste des Herrschers stehen, stehen die ‘Willensimpulse’ im Dienste des ‘Herzorgans’.

Mustern der Welt (*wén*) jene autoritativen Muster *lǐ* wiedererkennen. Die *lǐ*-Muster in seinem Inneren passen dann auf die *lǐ*-Muster in der Aussenwelt, gerade so wie zwei 符 *fú*-Beglaubigungsstücke ineinander passen. Wie ein Beglaubigungsstück einen Gesandten zugleich stets an seine Verpflichtung gegenüber dem Auftraggeber erinnert und ihm den Weg seines Handelns weist, so trägt der Mensch die *lǐ*-Muster in sich, die ihn zu einer kompetenten Interaktion mit der Aussenwelt befähigen. Sein Herzorgan ist dadurch imstande, die richtigen 'Bahnen' für sein Handeln zu erkennen, entlang derer es den Feinstoff entsendet. Die korrekt verstandene Aussenwelt lässt also bloss eine Interpretation zu, und diese ist zugleich stets Handlungsanweisung. Auf diese Weise äussert sie sich dem Handelnden als 'Auftrag' oder 'Befehl' 命 *mìng*. Der Herrscher ist also lediglich ein Beamter im Hofstaat des Himmels, und alle Handlungen, die er ohne dessen explizite Sanktionierung vornimmt, schwächen seine Herrschaftsposition. Die kognitiven Fähigkeiten des Herrschers, die ihn befähigen, den Auftrag des Himmels richtig wahrzunehmen, sind es, die ihn für seinen Posten qualifizieren. Inkompetente Herrscher, solche, die sich nicht an die vom Himmel vorgegebenen 'Amts'-Wege halten, werden – gewissermassen automatisch – durch die Eigendynamik des Weltmechanismus, aus ihrem Amt gezerzt.

Eine weitere Thematisierung dieser Verschränkung der Vorstellungen von Staat und Individuum im HNZ, und der daraus resultierenden Durchdringung seiner Anthropologie durch eine explizit staatsbürokratische Metaphorik, kann im Rahmen der vorliegenden Studie nicht erfolgen. Zu umfangreich ist das Textmaterial, zu unklar sind die meisten Begriffe. Dennoch geht aus dem Gesagten in aller Deutlichkeit hervor, dass in der Gedankenwelt des HNZ die Beherrschung des eigenen Körpers – schon aufgrund von dessen weitgehender struktureller Identität mit der Aussenwelt – die Vorbedingung für die Ausübung von Herrschaft nach aussen sein muss.

Literaturverzeichnis

Textausgaben

[HNZZ] GĀO, Yòu 高誘

⁸1996 *Huáinán Zǐ Zhù* 淮南子注 (Huáinán Zǐ: Kommentare), in: Zhū Zǐ Jí Chéng 諸子集成 (Vollständige Sammlung sämtlicher Meister), Bd. 7. Shànghǎi: Xīnhuá Shūdiàn.

[ICS] LAU, D.C./ CHEN, Fong Ching.

1992 淮南子逐字索引 *A Concordance to the Huainanzi*. The ICS Ancient Chinese Text Concordance Series. Hong Kong: The Commercial Press.

[HNZJS] ZHĀNG Shuāngdì 張雙棣

1997 淮南子校釋 *Huáinán Zǐ Jiào Shì* (Huáinán Zǐ: Kollationierte Erklärungen), Běijīng: Běijīng Dàxué Chūbǎnshè.

Übersetzungen

AMES, Roger T.

1983 *The Art of Rulership – A Study in Ancient Chinese Political Thought* (Mit Übersetzung von Kapitel 9). Honolulu: University of Hawaii Press,

GASSMANN, Robert H.

1982 *Altchinesische Texte zum Thema 'Natur des Menschen'*. Unveröffentlichtes Arbeitspapier.

LARRE, Claude und Isabelle ROBINET, Elisabeth ROCHAT DE LA VALLÉE

1993 *Les grands traités du Huainan zi*. Paris: Les Editions du Cerf. (Übersetzungen der Kapitel 1,7,11,13 und 18).

LAU, D.C. und Roger T. Ames

1998 *Yuan Dao. Tracing Dao to Its Source*. New York: Ballantine Publishing Group. (Übersetzung von Kapitel 1).

LE BLANC, Charles und Rémi MATHIEU (éds.)

2003 *Huainan Zi*. (Philosophes taoïstes, 2). Paris: Gallimard.

KRAFT, Eva

1957 "Zum Huai-nan-tzu Einführung, Übersetzung (Kapitel I und II) und Interpretation." In: *Monumenta Serica* 16:191–286.

1958 "Zum Huai-nan-tzu Einführung, Übersetzung (Kapitel I und II) und Interpretation." In: *Monumenta Serica* 17:128–207.

Literatur

BOLTZ, William G.

2000 "Logic, language, and grammar in early China". In: *JAOS* 120.2 (2000). 218–229.

CUA, Antonio S. (ed.)

2002 *Encyclopedia of Chinese Philosophy*. London: Routledge.

GASSMANN, Robert H.

1997 *Antikchinesische Syntax*. Bern: Peter Lang.

2000 “Auf der Suche nach der antikchinesischen Gesellschaft”. In: *minima sinica* 1:15–40.

2003 *Vom Versuch, dao 道 und de 德 wieder auf die Füße zu stellen. Derivationsmuster als Schlüssel zur Entschleierung der Schriftzeichen*. Unveröffentlichtes Skript im Rahmen des sinologischen Kolloquiums an der Abteilung Sinologie, OAS der Universität Zürich.

2005 “Preliminary thoughts on the relationship between lexicon and writing in the Guodian texts”. In: *Asiatisches Studien*, LIX•1•2005. 233–260.

GRAHAM, Angus Charles

1989 *Disputers of the Tao: philosophical argument in ancient China*. La Salle: Open Court.

HARBSMEIER, Christoph

1998 *Language and Logic in Traditional China*. (Joseph Needham: Science and Civilisation in Ancient China, vol. 7,1). Cambridge: CUP.

KARLGREN, Bernhard

1957 *Grammata Serica Recensa*. Stockholm: The Museum of Far Eastern Antiquities.

1992 *The Textual History of the Huai-nan tzu*. Ann Arbor: The Association for Asian Studies, Michigan University Press,.

SCHLOBINSKI, Peter

2001 “Zum Prinzip des Relativismus von Schriftsystemen – die chinesische Schrift und ihre Mythen”. In: *Zeitschrift für Sprachwissenschaft* 20.1:117–146.

SHEN, Vincent

2002 “Yang Zhu (Yang Chu)”. In: Cua, A.S. (ed.): *Encyclopedia of Chinese Philosophy*. London: Routledge. 840–842.

UNGER, Ulrich

2000 *Grundbegriffe der altchinesischen Philosophie – Ein Wörterbuch für die klassische Periode*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

VANKEERBERGHEN, Griet

1995 “Emotions and the Actions of the Sage: Recommendations for an orderly Heart in the Huainanzi”. In: *Philosophy East & West* 45.4: 527–544.

2001 *The Huainanzi and Liu An’s Claim to Moral Authority*. Albany: State University of New York Press.