

Die Architektur des Zhu Xi-Kommentars: Eine Textstudie zum ersten Teil des *Daxue**

Joachim Gentz (Edinburgh)

Die für die klassische chinesische Gelehrsamkeit herausragende Bedeutung des mit dem Kommentar von Zhu Xi 朱熹 (1130–1200) versehenen kanonischen Textquartetts der Vier Bücher (*si shu* 四書: *Daxue* 大學, *Zhongyong* 中庸, *Lunyu* 論語, *Mengzi* 孟子) ist unumstritten. Nach wichtigen chinesischen und japanischen Untersuchungen gibt es auch in westlicher Sprache maßgebliche Studien zu Zhu Xis biographischem, politischem, gedanklichen Hintergrund und mit Daniel Gardners *Chu Hsi and the Ta-hsiieh* und dessen *Zhu Xi's Reading of the "Analects"*¹ sowie mit Achim Mittags „*Shijing-Studium in der Song-Zeit*“² auch einige wichtige Studien zum Hintergrund seiner Exegese. Es liegen jedoch bislang weder eine genaue Übersetzung noch gar eine genaue Analyse eines seiner zahlreichen Kommentare vor, welche die Arbeitsweise dieses Kommentars in ihrer inneren Systematik zeigen.

In der kunsthistorischen Forschung ist die allgemeine Beschreibung von historischen Bauten im Hinblick auf deren historischen Stil sowie einzelnen ästhetischen Baumerkmale wie Fassadenaufbau und Grundriss methodisch längst einer systematischen Beschreibung gewichen, welche die Gesamtarchitektur des Gebäudes in allen Einzelheiten und Zusammenhängen ausleuchtet. Dabei kommt auch der Statik eine zunehmend bedeutsame Rolle zu, entscheidet diese doch in vielerlei Hinsicht über den Aufbau und die Gesamtkonstruktion eines Gebäudes. In der Architektur des 20. Jhs. werden die statischen Elemente des Baus plötzlich zu gestalterischen Größen, rückt die Statik also optisch ebenfalls in den Blick.

Ein Kommentar ist der architektonische Entwurf eines ehemaligen Sinngebäudes einer Textruine, deren Sinn-Aufbau nicht mehr eindeutig ist. Auf dem überlieferten Fundament des Textes, das den sprachlichen Grundriss noch erkennen lässt, wird ein neues Gebäude errichtet, das so aussehen soll wie das alte. An den gegenwärtigen Rekonstruktionen Shang-zeitlicher Ritualgebäude, deren Grundrisse noch erhalten sind, lässt sich sehr genau sehen, wie ein solch rekonstruktiver Aufbau vonstatten geht.³

Ziel der folgenden kurzen analytischen Textstudie zur Systematik von Zhu Xis Kommentar zum ersten Teil des *Daxue* ist es, anhand dieses kurzen sehr prominenten Textstücks des vermutlich wichtigsten und meistgelesenen chinesischen Kommentars der letzten 700 Jahre zu zeigen, wie die Architektur dieses Kommentars beschaffen ist, wo die Statik und wo die Kunst am Bau sich finden und *wie* sich diese finden lassen. Die Studie

* Für Franz Kruckenber.

1 Gardner (1986); siehe auch Gardner (1986) und Gardner (2003).

2 Mittag (1989).

3 Vgl. dazu Wu Hung (1995) und die Kritik daran von Falkenhausen (1996), Nylan (1997) und vor allem Bagley (1998) sowie die Antwort auf letzteren von Wu Hung (1998/99) und Wu Hongs späteres „Rethinking“ (2001).

soll mithin auch insofern exemplarisch sein, als sie zeigen möchte, wie sich an systematischen Kommentaren Reibungspunkte aufweisen lassen, die zwischen Text und Kommentar bestehen, und wie diese Reibungen zu deuten sind. Durch das genaue Aufweisen der Einführung textexterner Prämissen sowie des Aufbaus einer eigenen Systematik werden wesentliche statische Elemente der kommentariellen Architektur benannt, ohne die das Gebäude in dieser Form nicht stünde.

Der Text des *Daxue* ist im folgenden als Zitat eingerückt wiedergegeben und an vorangestellten Abschnittsnummern erkennbar. Er soll die Lesung des Zhu Xi-Kommentars wiedergeben und deshalb interpolativ gemäß der Deutung des Kommentars und nicht aus sich selbst heraus übersetzt werden. Das bedeutet, dass die im Kommentar angegebenen Glossen, grammatischen und inhaltlichen Erklärungen in der Übersetzung berücksichtigt und sämtlich in den Text eingesetzt werden. Das bedeutet nicht, dass das jeweilige Wort der Glossendefinition notwendig auch eins zu eins in den Text übernommen wird. Der Abstand von allgemeiner Glossendefinition und spezifischer Anwendung derselben im konkreten Text soll erhalten bleiben, um die exegetische Operation deutlicher zu machen. Der dazugehörige Kommentar des Zhu Xi wird – ebenfalls als Zitat eingerückt – interlinear eingefügt. Mein eigener Kommentar ist – zur Abgrenzung der Übersetzungen von Abschnitten des *Daxue* und von Zhu Xis Kommentierung – als Normaltext gesetzt. Er steht überall dort, wo eine Analyse vorgenommen wird, und ist in gleicher Weise interlinear eingefügt wie der Zhu Xi-Kommentar. Er soll lediglich die Aufgabe erfüllen, exegetische Schritte verständlich zu machen und deren interne Plausibilität aufzuweisen – ohne dabei apologetisch sein zu wollen. Es soll hier nicht darum gehen, Zhu Xis Kommentar kritisch und mit eigenem Urteil zu kommentieren, sondern vielmehr darum, dessen Arbeitsweise zu zeigen und dessen exegetische Methode genau zu verstehen. Aufgrund der herausragenden Prominenz dieses Kommentars und der daraus folgenden enormen intellektuellen Energie, die in den letzten 700 Jahren auf dessen Studium verwendet worden ist, steht so gut wie jeder einzelnen exegetischen Entscheidung und Operation, angefangen von der Neuedition des Textes bis hin zu den einzelnen Glossen in der chinesischen Literatur, eine kritische Anmerkung und ein sorgfältig begründeter Gegenentwurf gegenüber. Dies einander vergleichend gegenüber zu stellen und kritisch abzuwägen, wäre Aufgabe einer anderen Studie, deren Anliegen sich grundlegend von demjenigen dieser Studie unterscheiden.

Am Ende der Untersuchung soll sodann eine Zusammenfassung der wesentlichen innovativen Interpretationen Zhu Xis stehen, welche das inhaltliche Anliegen der exegetischen Operationen sowie deren Relevanz abschließend ins Blickfeld rücken sollen.

Damit die Leser die Analyse des Textes, die über Strecken fast so nahe wie ein Subkommentar am Text arbeitet, gut nachvollziehen können, soll der chinesische Text, um den es hier geht, zunächst als Ganzes wiedergegeben und sodann übersetzt und analysiert werden.

大學章句：大，舊音泰，今讀如字。

子程子曰：「大學，孔氏之遺書，而初學入德之門也。」於今可見古人為學次第者，獨賴此篇之存，而論、孟次之。學者必由是而學焉，則庶乎其不差矣。

1 大學之道，在明明德，在親民，在止於至善。

程子曰：「親，當作新。」○大學者，大人之學也。明，明之也。明德者，人之所得乎天，而虛靈不昧，以具眾理而應萬事者也。但為氣稟所拘，人欲所蔽，則有時而昏；然其本體之明，則有未嘗息者。故學者當因其所發而遂明之，以復其初也。新者，革其舊之謂也，言既自明其明德，又當推以及人，使之亦有以去其舊染之污也。止者，必至於是而不遷之意。至善，則事理當然之極也。言明明德、新民，皆當至於至善之地而不遷。蓋必其有以盡夫天理之極，而無一毫人欲之私也。此三者，大學之綱領也。

2 知止而后有定，定而后能靜，靜而后能安，安而后能慮，慮而后能得。

后，與後同，後放此。○止者，所當止之地，即至善之所在也。知之，則志有定向。靜，謂心不妄動。安，謂所處而安。慮，謂處事精詳。得，謂得其所止。

3 物有本末，事有終始，知所先後，則近道矣。

明德為本，新民為末。知止為始，能得為終。本始所先，末終所後。此結上文兩節之意。

4 古之欲明明德於天下者，先治其國；欲治其國者，先齊其家；欲齊其家者，先脩其身；欲脩其身者，先正其心；欲正其心者，先誠其意；欲誠其意者，先致其知；致知在格物。

治，平聲，後放此。○明明德於天下者，使天下之人皆有以明其明德也。心者，身之所主也。誠，實也。意者，心之所發也。實其心之所發，欲其一於善而無自欺也。致，推極也。知，猶識也。推極吾之知識，欲其所知無不盡也。格，至也。物，猶事也。窮至事物之理，欲其極處無不到也。此八者，大學之條目也。

5 物格而后知至，知至而后意誠，意誠而后心正，心正而后身脩，身脩而后家齊，家齊而后國治，國治而后天下平。

治，去聲，後放此。○物格者，物理之極處無不到也。知至者，吾心之所知無不盡也。知既盡，則意可得而實矣，意既實，則心可得而正矣。脩身以上，明明德之事也。齊家以下，新民之事也。物格知至，則知所止矣。意誠以下，則皆得所止之序也。

6 自天子以至於庶人，壹是皆以脩身為本。

壹是，一切也。正心以上，皆所以脩身也。齊家以下，則舉此而措之耳。

7 其本亂而末治者否矣，其所厚者薄，而其所薄者厚，未之有也！

本，謂身也。所厚，謂家也。此兩節結上文兩節之意。

大學 *Daxue*

Die Lehre der Großen

大學章句：大，舊音泰，今讀如字。

Abschnitt- und Satzkommentar zur Lehre der Großen. *Da* (groß) wurde früher *tai* gelesen. Heute liest man es wie das Graphem *da*.

子程子曰：「大學，孔氏之遺書，而初學入德之門也。」於今可見古人為學次第者，獨賴此篇之存，而論、孟次之。學者必由是而學焉，則庶乎其不差矣。

Meister Chengzi sagte: „*Daxue* ist eine von Herrn Kong hinterlassene Schrift und das Eintrittstor zur wirkkräftigen Tugend zu Beginn des Studierens“. Daran kann man heute noch sehen, dass die Alten sich im Studienverlauf [zuerst] allein auf dieses Schriftstück stützten und *Lunyu* sowie *Mengzi* danach folgen ließen. Studierende müssen von hier aus ihr Studium beginnen, dann ist so gut wie sicher, dass sie nicht fehlen werden.

Zhu Xi begründet hier seine eigene Reihenfolge der Vier Bücher, bei der *Die Lehre der Großen* an erster Stelle steht, durch eine Aussage Meister Chengs.

1 大學之道，在明明德，在親民，在止於至善。

Der Weg der Lehre der Großen liegt darin, die Wirkkraft der eigenen himmlischen Lichtheit erleuchten zu lassen, das Volk zu erneuern, im am meisten Guten zu verweilen.

Der Text gibt hier drei Elemente.

Durch die Einfügung des interlinearen Kommentars nimmt Zhu Xi an dieser Stelle den ersten analytischen Schnitt am Text vor. Insgesamt wird der Gesamttext des ersten *Daxue*-Teils von Zhu Xi auf diese Weise, durch Einfügung eines eigenen Kommentars, in sieben Abschnitte eingeteilt, die hier dementsprechend nummeriert werden.

程子曰：「親，當作新。」

Meister Cheng sagt: „Aus *qin* (vertraut) muss [in der Lektüre] *xin* (neu) gemacht werden.“

Diese Glosse hat im Text selbst eine Basis. Dort ist an allen anderen Stellen, die Zhu Xi in einem exegetischen Verhältnis zu dieser Passage versteht, immer nur von *xin* 新 die Rede. Zhu Xi rechtfertigt die Glosse zusätzlich durch seine Referenz auf die exegetische Autorität Meister Chengs. Die Glosse erhält so interne und externe Plausibilität. Inhaltlich liegt der Unterschied darin, dass die Erneuerung (*xin* 新) einen Prozess impliziert, um den es Zhu Xi in seiner Ausdeutung des *Daxue* wesentlich geht.

○大學者，大人之學也。

Die große Lehre, das ist die Lehre der Großen.

Dazu schreibt Zhu Xi in seiner Einleitung zum *Daxue*, mit acht Jahren trete man in die Lehre der Kleinen ein, mit 15 Jahren in die Lehre der Großen. Die in den Text (insgesamt vier) eingefügten Kreise O stehen jeweils hinter den vier philologischen Kommentaren zu einzelnen Graphemen und vor den vier ersten inhaltlichen Glossen der jeweiligen Kommentarabschnitte, die alle der Definitionsform: a 者, b 也. folgen.

明，明之也。

Ming, das ist „etwas erhellen“.

Zhu Xi gibt hier nicht nur eine inhaltliche Glosse, er nimmt außerdem eine grammatische Bestimmung des ersten *ming* 明 vor: *ming* ist hier als transitives Verb zu lesen und nicht als verdoppeltes Adjektiv. Die Deutung hat ihre Basis in der Parallele zu den folgenden beiden Elementen des Satzes.

明德者，人之所得乎天，而虛靈不昧，以具眾理而應萬事者也。但為氣稟所拘，人欲所蔽，則有時而昏；然其本體之明，則有未嘗息者。

Ming de, das ist das, was die Menschen vom Himmel erhalten und was leer, geistgleich⁴ und nicht verdunkelt ist, das, wodurch die zahlreichen Ordnungsmuster bereitgestellt sind und [so] in eine Resonanz mit den unzähligen Angelegenheiten getreten wird. Aber weil es von den materiellen Begebenheiten eingenommen wird, und weil es von den menschlichen Begierden verdeckt wird, deshalb gibt es Zeiten, zu denen es dämmerig ist. Aber die Helligkeit seines ursprünglichen Wesens hat etwas, das niemals ruht.

In diesem Abschnitt wird dem Leser Hintergrundwissen als gegeben vermittelt. Dabei ist wichtig, dass *ming de* 明德 etwas ist, das alle Menschen zunächst einmal vom Himmel erhalten. *De* 德 wird als *benti* 本體 erklärt, und entsprechend wird im Kommentar zum dritten Abschnitt *ming de* 明德 auch als „Wurzel“ (*ben* 本) glossiert. Die beiden Negativbestimmungen *mei* 昧 und *hun* 昏 bestehen beide zur Hälfte aus dem Sonnengraphem, verbleiben also ebenfalls im Bereich der Lichtmetaphorik. Im Gegensatz zu früheren Deutungen bezieht Zhu Xi die Angaben und Anweisungen des Textes nicht nur auf den Herrscher, sondern auf alle Menschen.⁵

故學者當因其所發而遂明之，以復其初也。

Deshalb sollten die Lernenden dem, was sie [i.e. die Helligkeit] ausstrahlt,⁶ folgen und es daraufhin erhellen, um zu dessen Ursprung zurückzukehren.

In diesem Abschnitt wird nun mit der Verwendung des *dang* 當 eine moralische Botschaft aus dem gegebenen Wissen gefolgert. Der *topos* des Zurückkehrens (*fu* 復) zur eigenen ursprünglichen Natur, ursprünglich eher im daoistischen Bereich angesiedelt, wird zum ersten Mal von Li Ao 李翱 (772–836) in seinem *Fuxing shu* 復性書 etabliert und von da an auch im Neokonfuzianismus verwendet.⁷

新者，革其舊之謂也。

Xin, das ist ein Ausdruck dafür, dass man sein Altes verändert.

Dieses Alte soll zu einem Neuen hin verändert werden.

言既自明其明德，又當推以及人，使之亦有以去其舊染之污也。

Das besagt, wenn man bereits für sich selbst seine leuchtende Wirkkraft erhellt hat, dann sollte man sie weiter vorantreiben, um andere Menschen zu erreichen und diese dazu zu bringen, auch etwas zu haben, womit sie sich ihres alten verschmutzten Unrats entledigen können.

Wieder ist das Subjekt jeder Mensch. *Min* 民 wird hier durch *ren* 人 – die anderen – paraphrasiert. Damit ist dem Text in dieser Auslegung zusätzlich eine hierarchische Note genommen. In Zhu Xis Lesung müsste *min* also als „die anderen Menschen“ gelesen werden und nicht als das Volk des Herrschers.

4 *Ling* 靈 steht hier als Gegensatz zu *qi* 氣.

5 Vgl. dazu Gardner (1986).

6 Nämlich die Wirkkraft *de* 德 bzw. das damit identische ursprüngliche Wesen *benti* 本體.

7 Vgl. Barrett (1992), 26–28, 90–93.

止者，必至於是而不遷之意。至善，則事理當然之極也。

Zhi, das hat die Bedeutung, dass man notwendig dahin (zum Erhellen der hellen Wirkkraft und zum Erneuern der anderen) gelangen und sich nicht von dort wegbewegen soll. Das am meisten Gute ist folglich das Äußerste dessen, wie das Ordnungsmuster der Angelegenheiten sein sollte.

言明明德、新民，皆當至於至善之地而不遷。蓋必其有以盡夫天理之極，而無一毫人欲之私也。

Das besagt, dass das Erhellen der lichten Wirkkraft und das Erneuern der anderen alles beides zum Ort des meist Guten hingelangen und sich von dort nicht wegbewegen sollte. Dann ist es wohl sicher, dass es [i.e. dieser Ort] etwas hat, wodurch das Äußerste des himmlischen Ordnungsmusters erfüllt wird und wo es nicht ein Härchen Selbstsucht von menschlicher Begierde gibt.

此三者，大學之綱領也。

Diese drei (*ming ming de, xin min, zhi yu zhi shan*) sind die Hauptrichtlinien der Großen Lehre, des *Daxue*.

In diesem ersten Abschnitt werden vier Worterklärungen gegeben, auf die sich der Kommentator stützt, um am Ende eine Dreierstruktur des Textes zu definieren.

2 知止而后有定，定而后能靜，靜而后能安，安而后能慮，慮而后能得。

Wenn man zu verweilen weiß, dann hat man danach Festigkeit. Hat man Festigkeit, so vermag man danach still zu werden. Ist man still, so vermag man danach ruhig zu werden. Ist man ruhig, so vermag man danach zu reflektieren. Reflektiert man, so vermag man danach zu erlangen.

Dieser Textabschnitt besteht aus einer Sechserkette, in der das erste Glied aus dem dritten und letzten Glied des vorherigen Satzes folgt und das letzte Glied das aus den dazwischen liegenden vier weiteren Stufen (*ding* 定, *jing* 靜, *an* 安, *lü* 慮) gewonnene Ergebnis formuliert.

后，與後同，後放此。

Die Bedeutung des Graphems *hou* ist die gleiche wie [die des anderen Graphems] *hou*. In späteren [Lesungen] wird das aufgegeben.

Im dritten Satz wird eine allgemeine Aussage darüber getroffen, dass man um das Zuerst und Danach der Dinge wissen müsse, um dem Weg nahe zu sein. Zhu Xi wird diese Aussage auf den hier beschriebenen Prozess des Zuerst und Danach beziehen; daher muss er hier bereits klar stellen, dass das vereinfacht geschriebene *hou* 后 hier im gleichen Sinne wie das dort vorkommende, komplizierter geschriebene *hou* 後 verwendet wird.

〇止者，所當止之地，即至善之所在也。知之，則志有定向。靜，謂心不妄動。安，謂所處而安。慮，謂處事精詳。得，謂得其所止。

Zhi, das ist der Ort, an dem man verweilen sollte, nämlich dort, wo das am meisten Gute ist.

Wenn man darum weiß, so hat das Herzensbestreben eine feste Ausrichtung.

Stillsein bedeutet, dass das Herz sich nicht unbesonnen bewegt.

Ruhig sein bedeutet, dass es dort, wo man verweilt, ruhig ist.

Reflektieren bedeutet, dass man Angelegenheiten subtil und genau regelt.

Erlangen bedeutet, dass man (den Ort) erlangt, wo man verweilt.

Mit den letzten vier Sätzen ist eine Bewegung beschrieben, die vom inneren Wissen ausgehend zum äußeren Handeln fortschreitet, um dann schließlich im Erlangen zu enden. Im ersten Schritt weiß man um den Ort, an dem man verweilen sollte, an dem das am meisten Gute ist. Im letzten Schritt erlangt man dann diesen Ort. Zhu Xi zeichnet hier also die Struktur eines spiralartigen Fortschrittsprozesses vom Wissen über das Handeln zum Erlangen.

3 物有本末，事有終始，知所先後，則近道矣。

Die Dinge haben Wurzeln und Astenden, die Angelegenheiten haben Anfang und Ende. Weiß man darum, was zuerst und was danach kommt, so ist man dem Weg nahe.

明德為本，新民為末。知止為始，能得為終。

Die helle Wirkkraft ist die Wurzel, das Erneuern des Volkes ist das Astende. Zu verweilen wissen steht am Anfang, zu erlangen vermögen steht am Ende.

Zhu Xi interpretiert diese allgemeine strukturelle Aussage als auf die beiden ersten Aussagesätze bezogen, die er hier zusammen liest und auf vier grundlegende Elemente hin auslegt. Demnach ist *ming ming de* 明明德 die Wurzel, aus der *xin min* 新民 erwächst. *De* 德 wurde oben im ersten Abschnitt bereits als *benti* 本體 beschrieben und somit als Wurzel auch bereits begründet. Das dritte Element des ersten dreigeteilten Satzes, *zhi yu zhi shan* 至於至善, sieht er im zweiten Satz weiter ausgeführt in einem Prozess, der zu einem vierten Element hinführt, nämlich dem Erlangen, das über vier weitere Stufen (*ding* 定, *jing* 靜, *an* 安, *li* 慮) aus dem Wissen folgt. Zhu Xi versteht den zweiten Satz also so, dass dieser aus dem *zhi yu zhi shan*, das im ersten Abschnitt ein Element von dreien war, zwei verschiedene Bedeutungseinheiten macht, nämlich ein Wissen um das äußerst gute Verweilen und ein Erlangen des äußerst guten Verweilens, die in einem über vier Zwischenstufen führenden Prozess miteinander verbunden sind. Ihn interessiert dabei exegetisch im weiteren nur noch der Anfangs- und Endpunkt dieses Prozesses, eine Reduktion, mit der er im folgenden auch nur noch operieren wird.

本始所先，末終所後。此結上文兩節之意。

Dass Wurzel und Anfang das sind, was zuerst kommt, und Astenden und Ende das, was zuletzt kommt, das ist die Bedeutung, durch welche die beiden Abschnitte des obigen Textes verbunden sind.

Dieser Passus zeigt, wie Zhu Xi exegetisch denkt. Ein wichtiges Merkmal des Kommentars ist die methodisch systematische Vernetzung der Textteile miteinander sowie die exegetische Deutung der einen im Bezug auf die andere. Zhu Xi deutet diesen Passus als dritten Abschnitt mit der Funktion eines strukturellen Verbindungshinweises, der das Verhältnis der ersten beiden Abschnitte zueinander beschreibt und diese systematisch zusammen liest. Gleichzeitig begründet er damit auch seine eigene Lesung, die diese beiden Aussagen als zwei vernetzte Parallelprozesse liest, wie wir unten noch genauer sehen werden.

4 古之欲明明德於天下者，先治其國；欲治其國者，先齊其家；欲齊其家者，先脩其身；欲脩其身者，先正其心；欲正其心者，先誠其意；欲誠其意者，先致其知；致知在格物。

Wer im Altertum die lichte Wirkkraft (der Menschen) im ganzen Reich erleuchten lassen wollte, regulierte zuerst sein Land. Wer sein Land regulieren wollte, brachte zuerst seine Familie in Eintracht. Wer seine Familie in Eintracht bringen wollte, kultivierte zuerst sich selbst. Wer sich selbst regulieren wollte, richtete zuerst sein Herz recht aus. Wer sein Herz recht ausrichten wollte, machte zuerst seine Absichten aufrichtig. Wer seine Absichten aufrichtig machen wollte, brachte zuerst sein Wissen zum Äußersten. Sein Wissen ist zum Äußersten gebracht, wenn man bei den Dingen anlangt.

Der Text gibt hier eine Achterkette an, in der jedes Glied in einem konsekutiven Verhältnis zum nächsten steht – bis auf das letzte, das durch das *zhi* 在 eine Gleichzeitigkeit hat.⁸

8 Vgl. dazu auch Zhu Xis *Zhuizi yulei* 朱子語類 15.27a.

治，平聲，後放此。

Zhi wird [hier] im [hohen] *ping*-Ton (heutzutage zweiter Ton) gelesen. In späteren [Lesungen] wird das aufgegeben.

Zhu Xi macht mit dieser phonetischen Bestimmung deutlich, dass er das Graphem *zhi* 治 im Text nicht durchgängig verbal liest, sondern nur an dieser Stelle.

〇明明德於天下者，使天下之人皆有以明其明德也。

Die lichte Wirkkraft im ganzen Reich erleuchten meint, die Menschen im ganzen Reich alle dazu bringen, etwas zu haben, womit sie ihre lichte Wirkkraft erhellten.

Zhu Xi betont nochmals, dass die Wirkkraft von den Menschen im ganzen Reich ausgeht. Er paraphrasiert nochmals die beiden obigen Elemente des *ming ming de* 明明德 und des *xin min* 新民.

心者，身之所主也。

Xin (Herz, Denken), das ist das, was den Körper [i.e. einen selbst] beherrscht.

Zhu Xi definiert hier das Verhältnis von *shen* 身 und *xin* 心, also der beiden Kernkonzepte in den Gliedern vier und fünf der Achterkette.

誠，實也。

Cheng (aufrichtig), das ist „tatsächlich“.

Auf der Grundlage dieser Glosse wird *cheng* 誠 im folgenden Kommentar durchgängig durch *shi* 實 ersetzt. Der innere Vorgang des Aufrichtig-Machens wird dadurch stärker in die Dimension moralischen Handelns versetzt, im Sinne des Verwirklichens innerer Herzensabsichten.

意者，心之所發也。

Yi (Absicht), das ist das, was das Herz hervorbringt.

Zhu Xi definiert hier das Verhältnis von *yi* 意 und *xin* 心, also der beiden Kernkonzepte, in den Gliedern fünf und sechs der Achterkette. Damit sind durch den vorangegangenen Kommentar auch die Verhältnisse der Glieder vier und sechs über eine als Verbindung fungierende Herzenslehre definiert. Die Absicht ist demnach der Ausdruck dessen, was den Körper/das Selbst beherrscht, sie wird also direkt mit der eigenen Person identifiziert, wodurch ihr ein erhebliches Gewicht verliehen wird.

實其心之所發，欲其一於善而無自欺也。

Das, was sein eigenes Herz hervorbringt (*yi*-Glosse), tatsächlich machen (*cheng*-Glosse), danach trachten (mit dem Ziel), es eins mit dem Guten (*shan*) zu machen und keine selbstische Lüge (*qi*) zu haben.

Die in den obigen Glossen definierten Entsprechungen der Einzelworte werden hier zunächst einfach eingesetzt, die Worte werden gemäß den gegebenen Definitionen also (üb)ersetzt. Dazu wird im zweiten Teilsatz eine eigene Erklärung gegeben und mit derjenigen verbunden, die Zhu Xi aus dem *Daxue* selbst hat: den Bezug zum moralischen Handeln *shan* 善 und die auf das Selbst bezogene Formulierung *wu zi qi ye* 無自欺也 hat Zhu Xi nämlich aus dem Teil des *Daxue*, der im *Liji* 禮記 gleich nach dem Haupttext folgt und den er selbst als 6. Kommentarteil zu dem Ausdruck *cheng qi yi* 誠其意 verstand und in seiner Edition entsprechend nach hinten umgestellt hat. Damit legitimiert er schon an dieser Stelle seine Zuordnung jener Stelle zu diesem Haupt-Textpassus hier. Außerdem begründet er seine Deutung der hier gegebenen Textstelle damit explizit im Licht jener späteren Stelle, indem er mit der dort gegebenen Deu-

tung erstens die Deutung des Aufrichtig-Machens in den Bereich moralischen Handelns plausibel macht und zweitens seine eigene Identifikation der Absicht mit der Person begründet.

Betrachtet man, was von Zhu Xi kommentiert wird und was nicht, so fällt auf, dass von dem Begriff *xin* 心 an alle Worte erklärt werden. Die Bedeutung von *zheng* 正 ist anscheinend noch nicht erklärungsbedürftig. Von da an werden immer die beiden aufeinander bezogenen Worte in Glossen übersetzt und mit *yu* 欲, dem entsprechend daran geknüpften Trachten, verbunden. In der Paraphrase werden die gemachten Glossen direkt übernommen. Das *qi* 其 ist eindeutig auf die letztgenannten Objekte bezogen, wie die Parallelkommentarsätze der zweiten Kettenhälfte zeigen.

致，推極也。

Zhi (zum Äußersten bringen), das ist „zum Äußersten vorantreiben“.

知，猶識也。

Zhi (wissen) ist wie „bewusst sein“.

推極吾之知識，欲其所知無不盡也。

Mein Wissensbewusstsein zum Äußersten vorantreiben, danach trachten (mit dem Ziel), dass, was es (mein Herz, s.u.) weiß, nichts unausgefüllt lässt (dass mein Wissen allumfassend wird).

Wie im obigen Abschnitt findet sich auch hier wieder eine Paraphrase des Textes auf der Grundlage der zuvor gegebenen Glossen-Definitionen. Im Unterschied zum vorherigen Passus werden hier allerdings obige Glossen mit den Worten aus dem Text zu Binomen verbunden, Zhu Xi nimmt sich also methodisch etwas mehr exegetischen Freiraum. Aus dem Parallelsatz unten gewinnen wir das Subjekt für *qi* 其, das hier grammatikalisch gemäß der Parallelität der anderen Sätze zunächst *zhishi* 知識 ist, inhaltlich aber „mein Herz“ bedeutet. Der zweite Teilsatz nimmt wieder einen Ausdruck aus dem entsprechenden fünften Kommentarteil des späteren *Daxue*-Textes auf, den Zhu Xi selbst hinzugefügt hat. Damit vernetzt er die beiden Kommentarteile.

格，至也。

Ge (erreichen), ist „anlangen“.

物，猶事也。

Wu (Dinge) ist wie „Angelegenheiten“.

Diese Glosse zu „*wu*“ findet sich wörtlich so schon im Kommentar von Zheng Xuan 鄭玄 (127–200).⁹ Tang Junyi 唐君毅 (1909–1978) spricht sich gegen diese Interpretation aus, weil er vom *Daxue*-Text her *wu* (Dinge) und *shi* (Angelegenheiten) systematisch als etwas unterschiedliches auffasst.¹⁰ Indem Zhu Xi *ge* 格 als „anlangen“ definiert und *shi* 事 als „Angelegenheiten“, sind, wie schon Shimada Kenji 島田虔次 (1917–2000) bemerkt, *wu* 物-Dinge für ihn offenbar etwas Extensives.¹¹

窮至事物之理，欲其極處無不到也。

Erschöpfend das Ordnungsmuster der Dinge und Angelegenheiten erreichen, danach trachten (mit dem Ziel), dass keiner von deren äußersten Punkten unerreicht bleibt.

9 Vgl. Zheng Xuan, *Liji zhuyi* 禮記注 1673.1.

10 Vgl. Tang Junyi (1991), 323.

11 Vgl. Shimada Kenji (1967), 102–103; Übelhör (1987), 108.

Wie in beiden vorhergehenden Abschnitten findet sich auch hier wieder eine Paraphrase des Textes, die hier im Gegensatz zu den obigen Textstellen allerdings ziemlich frei formuliert wird und nicht so streng von den zuvor gegebenen Glossen-Definitionen her bestimmt ist. Stattdessen werden ganz neue Worte eingesetzt, die vorher nicht eingeführt wurden.¹² Die exegetische Freiheit an dieser Stelle, welche die zentrale und heikelste exegetische Stelle des *Daxue* für Zhu Xi ist, hat ihr analoges Gegenstück in seiner Vorgehensweise in der Makro-Kommentierung der zehn Kommentarteile im hinteren Teil des *Daxue*, wo er auch an dieser Stelle seinen eigenen Kommentar frei einsetzt.¹³

此八者，大學之條目也。

Diese acht sind die Artikel der großen Lehre, des *Daxue*.

Nach den drei Haupttrichtlinien finden wir hier also die acht Artikel des *Daxue*. Wir finden hier nicht alle acht Glieder der Kette kommentiert. Erklärungsbedürftig sind offenbar nur die letzten, die gleichzeitig diejenigen sind, die den innerlichen Bereich beschreiben.

- 5 物格而后知至，知至而后意誠，意誠而后心正，心正而后身脩，身脩而后家齊，家齊而后國治，國治而后天下平。

Sind die Dinge erreicht, so ist danach das Wissen zum Äußersten gebracht. Ist das Wissen zum Äußersten gebracht, so können danach die Absichten aufrichtig werden. Sind die Absichten aufrichtig, so kann danach das Herz recht ausgerichtet werden. Ist das Herz recht ausgerichtet, so ist danach man selbst kultiviert. Ist man selbst kultiviert, so ist danach die Familie in Eintracht. Ist die Familie in Eintracht, so ist danach das Land in Ordnung. Ist das Land in Ordnung, so ist danach das ganze Reich in Frieden.

治，去聲，後放此。

Zhi wird [hier] im fallenden *qu*-Ton gelesen (heutzutage vierter Ton). In späteren [Lesungen] wird das aufgegeben.

Zhu Xi definiert das Graphem an dieser Stelle hier als Nomen im Sinne von [Landes]Ordnung.¹⁴

○物格者，物理之極處無不到也。

Bei den Dinge angelangt zu sein, bedeutet: es gibt keinen äußersten Punkt des Ordnungsmusters der Dinge mehr, der nicht erreicht ist.

Diese Definition hat Zhu Xi aus seinem eigenen Kommentar zu *genwu* 格物 in Abschnitt 4 (窮至事物之理，欲其極處無不到也). Da sich hier die gleiche Formulierung findet wie im *yu* 欲-Satz, wird uns hier eindeutig das Subjekt für das dort verwendete *qi* 其 gegeben. Hier wird nicht mehr

12 Vgl. dagegen Zheng Xuan, *Liji zhu* 1674.2. Die Geschichte der Auslegung dieser Stelle von Li Ao über Sima Guang 司馬光 (1019–1086) bis zu Cheng Yi 程頤 1033–1107) und Zhu Xi findet sich ausreichend bei Gardner (1986) besprochen. Es zeigt sich in der Exegese ein allmählicher Bedeutungswandel dieser Stelle von magischer Moral über buddhistische Konzepte hin zu antibuddhistischen Konzepten.

13 Die Neuedierung des Textes, die Zhu Xi vornimmt, ist nicht neu. Die Cheng-Brüder hatten bereits Neuedierungen des *Daxue*-Textes aus dem *Liji* vorgenommen. Wang Yangming kehrte nach Zhu Xis Neuedierung dann allerdings mit neuer exegetischer Emphase auf das ursprünglich gute Wissen (*liang zhi*) wieder zurück zur alten Anordnung des Textes. Tang Junyi schlägt mit eigener exegetischer Agenda wiederum eine eigene Neuedition vor und diskutiert die verschiedenen Editionen. Vgl. Tang Junyi (1991), 305, 315–319. Neu an Zhu Xis Kommentierung ist allerdings das Einfügen eines ganzen Textabschnittes in eine durch die Neuedierung entstandene und als systematisch erscheinende Textlücke.

14 Vgl. dazu die Bedeutung c) in *Mathews' Chinese-English Dictionary*, Graphem Nr. 1021.

ein erhoffter Zielzustand angestrebt; dieser Zustand ist vielmehr erreicht; das *yu* wird bei der Zielbeschreibung nicht mehr gebraucht, analog zum *Daxue*-Text.

知至者，吾心之所知無不盡也。

Das Wissen zum Äußersten vorangetrieben haben, bedeutet: das Wissen meines Herzens lässt nichts unausgefüllt.

Diese Definition hat Zhu Xi ebenfalls aus seinem eigenen Kommentar, diesmal dem zu *zhizhi* 致知 in Abschnitt 4 (推極吾之知識，欲其所知無不盡也). Da sich auch hier die gleiche Formulierung findet wie im *yu* 欲-Satz, wird uns auch hier eindeutig das Subjekt für das *qi* 其 dort gegeben. Auch das Wissen wird als Wissen des Herzens wieder mit dem Herzen in Verbindung gebracht.

知既盡，則意可得而實矣。

Sobald das Wissen erfüllt ist, kann die Absicht tatsächlich werden.

Hier handelt es sich wieder um eine Text-Paraphrase auf der Grundlage obiger Glosse zu *cheng* aus Abschnitt 4 (誠，實也), die parallel zu obiger Paraphrase formuliert ist und wieder deutlich das moralische Handeln als Realisierung des Bestrebens betont. An dieser Stelle wird aber im Gegensatz zu den beiden vorherigen Parallelfomulierungen plötzlich die zeitliche Folge wieder eingeführt, wegen der Zeitfolge (*xian* 先) im ersten Kettenteil, die für *zhishi* 知識 und *gemu* 格物 nicht gegeben war. Es gibt kein abgeschlossenes *gemu* im Hinblick auf *zhizhi* 知至, sondern hier herrscht ein *zai* 在-Verhältnis von Gleichzeitigkeit. Zhu Xi nimmt die Zeitabfolge, die hier im Text (im Gegensatz zum ersten oberen Kettenteil) für *gemu* und *zhizhi* gegeben wird, nicht auf, sondern beides gehört für ihn zusammen. Nachdem die Zeitabfolge wieder eingeführt ist, wird nun entsprechend auch das Konzept *ke de er* 可得而 eingeführt, „die Möglichkeit zu“, die Potentialität, die Bemühung braucht. Damit wird gezeigt, dass die Kettenabfolge nicht als Automatismus, sondern immer nur als Bedingung einer neuen Möglichkeit zu denken ist.

意既實，則心可得而正矣。

Sobald die Absicht tatsächlich wird, kann das Herz recht ausgerichtet werden.

Wie im vorherigen Abschnitt werden auch hier nur die Begriffe kommentiert, die den innerlichen Bereich beschreiben.

脩身以上，明明德之事也。齊家以下，新民之事也。

(Im Text) oberhalb der Selbstkultivierung geht es um Angelegenheiten der Erhellung der lichten Wirkkraft (also gerade das Innerliche, und nicht das Öffentliche). (Im Text) unterhalb der Familieneintracht handelt es sich um Angelegenheiten der Erneuerung des Volkes.

Zhu Xi nimmt hier eine Teilung der Achterkette in zwei Bereiche (einen inneren und einen äußeren) vor, die er durch die ersten beiden Elemente der Dreierstruktur des ersten Satzes erklärt.

物格知至，則知所止矣。意誠以下，則皆得所止之序也。

Die Dinge erreicht und sein Wissen zum Äußersten gebracht haben, gehört nun zum Wissen um den Ort des Verweilens. Unterhalb [des Ausdrucks:] „die Absicht aufrichtig machen“ handelt es sich (im Text) nun sämtlich um die Abfolge des Erlangens des Ortes des Verweilens.

Zhu Xi nimmt hier eine weitere Zweiteilung der Achterkette vor, indem er mit dem dritten Element der Dreierstruktur des ersten *Daxue*-Satzes fortfährt und es mit dem Ziel- und Um-

kehrpunkt der Achterkette verbindet: den beiden Elementen *ge wu* 格物 bzw. *wu ge* 物格 und *zhi zhi* 致知, die er als gleichzeitig betrachtet. Die restlichen Elemente (die bei ihm im Kommentar auch alle zeitlich aufeinander folgen, wie ich oben bemerkte) ordnet er dann alle dem Prozess des Erlangens dieses äußerst guten Verweilpunktes (*de suo zhi* 得所止) zu, den er mit dem zweiten Aussagesatz von oben verbindet, der mit diesem Erlangen des äußerst guten Verweilpunktes endet (*de qi suo zhi* 得其所止). Zhu Xi betrachtet in seiner Interpretation dieser Achterkette (wie er es oben bereits tat) die ersten beiden Aussagesätze des *Daxue*-Textes als eine Einheit mit vier Elementen, die er wiederum in zwei mal zwei Elemente aufteilt. Dabei sind die ersten beiden Elemente *ming ming de* 明明德 und *xin min* 新民 auf die Innerlichkeit und auf die Äußerlichkeit des Selbstkultivierungsprozesses bezogen. Die anderen beiden Elemente *zhi yu zhi shan* 至於至善 und *de suo zhi* bzw. *de qi suo zhi* – und vermutlich auch der vierstufige Prozess zwischen ihnen, der ganz parallel mit der Formulierung *er hou* 而后 zum Ausdruck gebracht wird (und somit ebenfalls den *xian-hou* 先後 Aspekt im Text darstellt) – bezeichnen dagegen den Weg hin zum äußerst guten Verweilpunkt und den Weg von dort hin zur Realisierung (*de* 得) des Guten in der Wirklichkeit: der Kultivierung des inneren Selbst sowie der gesamten äußeren Welt.

Die lange Achterkette wird demnach also nach oben zurück vernetzt als anschauliches Beispiel für die allgemeinen Sätze dort, denen sie damit gleichzeitig untergeordnet wird. Danach unternimmt Zhu Xi zwei Zweiteilungen dieser Kette, die jeweils den obigen exegetischen Zweiteilungen der vorherigen zwei Absätze in *ming ming de* 明明德 und *xin min* 新民 einerseits und *zhi suo zhi* 知所止 und *de suo zhi* 得所止 andererseits entsprechen. Die Kette verkörpert beide Absätze und deren zweigeteilte Aussagen in sich, ist in Zhu Xis Lesung also quasi die anschauliche Anwendung der beiden theoretischen Einführungsparaphrasen.

6 自天子以至於庶人，壹是皆以脩身為本。

Vom Himmelssohn bis hin zu den gewöhnlichen Leuten nehmen alle sämtlich die Selbstkultivierung zur Wurzel.

壹是，一切也。

Yi shi, das ist: alle.

正心以上，皆所以脩身也。齊家以下，則舉此而措之耳。

Alles (im Text) oberhalb [des Ausdrucks:] „Herz recht ausrichten“ ist etwas, wodurch man sich selbst kultiviert. Unterhalb [des Ausdrucks:] „Familie in Eintracht“ wird dies nun aufgegriffen und nur noch eingesetzt¹⁵.

Zhu Xi interpretiert konsequent von seinem eigenen obigen Kommentar her, wo er in Satz drei die Wurzel als *ming de* 明德 definiert hatte (*ming de wei ben* 明德為本) und in Satz fünf alles oberhalb von *xin shen* 脩身 zu Angelegenheiten von *ming ming de* 明明德 erklärt hatte (*xin shen yi shang, ming ming de zhi shi ye* 脩身上，明明德之事也), nun auch logischerweise alles oberhalb von *xin shen* zur Wurzel (und nicht nur *xin shen* allein, wie man den Text auch lesen könnte). Er verdoppelt also das *xin shen*-Konzept in eines, welches den gesamten Innerlichkeitsbereich der achtfachen Kultivierungskette bedeutet, und eines, welches nur ein Glied derselben darstellt.

Außerdem ergänzt er hier ein zweites Element, das er, wie oben bereits in seinem Kommentar, komplementär zu Selbstkultivierung als Wurzel setzt, nämlich die Familie (analog wie *xin shen* 脩身 verdoppelt und stellvertretend für die andere Hälfte der Achterkette:) die Umset-

15 „Eingesetzt“ ist hier im Sinne von „aus-“ oder „durchgeführt“ zu verstehen.

zung der Selbstkultivierung nach außen in den öffentlichen sozialen Raum, wofür die Familie als erstes Element der Kette steht. Dies nimmt er im folgenden Abschnitt auf und setzt es in die dortige Zweiteilung ein. Hier bereitet er es vor.

7 其本亂而未治者否矣，其所厚者薄，而其所薄者厚，未之有也！

Dass deren Wurzel in Unordnung und die Astenden reguliert wären, ist unmöglich. Dass das, was dick ist, dünn und das, was dünn ist, dick sei, das hat es noch nie gegeben!

本，謂身也。

„Wurzel“ bedeutet (die Person) selbst.

Der Kommentar folgt aus den oberen Kommentaren, wo Wurzel mit *xiu shen* 脩身 verbunden wurde, wozu im Gegensatz dazu als Astenden (ebenfalls von oben her) Reich, Land und Familie stehen.

所厚，謂家也。

Das, was dick ist, ist die Familie.

Diese Zuordnung zeigt, dass es Zhu Xi im Text durchgängig in erster Linie auf die Entwicklung von innen her nach außen, vom Selbst zur öffentlichen Sache ankommt. Selbstkultivierung ist zwar die Wurzel, das betrifft aber nur die Reihenfolge des Prozesses, des *xian-hou* 先後. Das Wichtige („Dicke“) ist dagegen das Ziel des Prozesses, die äußere Ordnung, der Teil der Achterkette, für den die Familie zuerst und hier in seinem Kommentar stellvertretend steht.

此兩節結上文兩節之意。

Diese beiden Abschnitte verbinden den Sinn der obigen beiden Abschnitte.

Zhu Xi findet in diesen letzten beiden allgemeinen analytischen Sätzen nochmals eine Bestätigung für seine doppelte Auslegung dieses ersten Textteils des *Daxue* im Hinblick auf das prozessuale Zuerst und Danach und die Unterscheidung von Wissen im Inneren und Verwirklichung und damit erst der eigentlichen Erlangung im Außen.

Damit ist die Textanalyse abgeschlossen. Inhaltlich finden sich in Zhu Xis Interpretation des *Daxue* drei wichtige Neuigkeiten:¹⁶

1. Zheng Xuan 鄭玄 (127–200) und Kong Yingda 孔穎達 (574–648) verstehen in ihren Kommentaren *Liji zhu* 禮記注 und *Liji zhengyi* 禮記正義 das *Daxue* vor allem als ein politisches Handbuch, das alleine für den Gebrauch des Herrschers gedacht sei. Das *Daxue* dient demnach dem Erlernen der Grundlagen für die Verwaltung der Regierung. Zhu Xi sieht darin dagegen eine Anleitung für die Selbstkultivierung aller Menschen, auf deren für möglich gehaltener Selbstperfektionierung dann die Ordnung der Gesellschaft gründen soll.

2. Zhu Xi entdeckt im *Daxue* die Aussage einer ontologischen Annahme und eines Ziels hinter dem Selbstkultivierungsprozess. Seine Interpretation des ersten Satzes lautet, dass die allen eingeborene lichte Wirkkraft klar behalten werden solle. Seine Vorgänger Zheng und Kong deuten den Satz hingegen so, dass der Herrscher seine eigene helle Wirkkraft erstrahlen lassen und andere durch sein eigenes Vorbild lehren muss. Zhu Xi meint, dass jeder einzelne im Prozess der Selbstkultivierung diese Wirkkraft für sich erhellen müsse. So wie das *Daxue* für alle Erwachsenen geschrieben ist, so bezieht sich auch das Erstrahlen-Lassen der hellen Wirk-

16 Vgl. dazu auch Gardner (1986).

kraft als Anweisung auf alle Menschen. Die allen Menschen eigene Natur soll laut Zhu Xi erhellt werden, und andere sollen dadurch veranlasst werden, dasselbe zu tun. In diesem Sinne ist die Erneuerung des Volkes (*xin min* 新民) bei ihm zu verstehen.

3. Auch die Interpretation des Ausdruckes *ge wu* 格物 ist neu bei Zhu Xi. Zheng Xuan glossierte die Begriffe noch mit: *ge, lai ye* 格來也 und *wu, shi ye* 物事也; *ge wu* wird bei ihm also als ein Anziehen von (guten oder schlechten) Dingen in einem Korrelationsverhältnis gelesen: wenn das Wissen um das Gute tief ist, dann zieht man gute Dinge an. Wenn Wissen um das Schlechte tief ist, zieht man schlechte Dinge an. Die Dinge kommen nach Zhengs Lesung der Stelle also so zu den Menschen, wie sie sie sehen. Bei Zhu Xi ist *ge wu* dagegen ein Mittel von *zhi zhi* 致知 und nicht dessen Konsequenz. Es gilt ihm als erster Schritt im Selbstkultivierungsprozess. Li Ao kann als Zwischenglied zwischen Zheng Xuan und Zhu Xi verstanden werden. Er übernimmt die Glossierung von Zheng Xuan, setzt hier aber bereits ein Mittelverhältnis ein, das buddhistisch eingefärbt ist: wenn die Dinge vor einen kommen, dann muss man sie genau verstehen und unterscheiden, ohne von ihnen bewegt zu werden. Auf diese Weise entsteht nach Li eine Erweiterung des Wissens. Sima Guang übernimmt zum ersten Mal nicht mehr Zheng Xuans Glossierung. In seiner inhaltlichen Interpretation steht er Li Ao nahe, indem er den Ausdruck *ge wu* so versteht, dass man sich gegen externe Dinge verhalten solle. Cheng Yi unternimmt dann die Glossierung, die Zhu Xi wiederum von ihm übernimmt. Neu daran ist die implizite Ansicht, dass alle Dinge im Universum dasselbe Ordnungsmuster (*li* 理) teilen. Deshalb folgert er auch, dass ein Verstehen des Ordnungsmusters der Dinge auch ein Verstehen des eigenen Ordnungsmusters zur Folge hat. Und da das Ordnungsmuster der Dinge identisch mit demjenigen der eigenen Natur ist, ist jede Erkenntnis des allgemeinen Ordnungsmusters zugleich auch Selbsterkenntnis. Zhu Xi folgt dieser Interpretationslinie. Die Nähe dieser Interpretation des Ordnungsmusters *li* 理 als eingeborenem Muster zum buddhistischen Konzept der eingeborenen Buddhanatur (*buddhatā* bzw. *buddha-dhātu*, chin. *foxing* 佛性) oder des Buddhaschoßes (*tathāgatagarbha*, chin. *nilaicang* 如來藏) ist oft bemerkt worden, ebenso der entscheidende Unterschied, der in der Wirklichkeit und Bedeutsamkeit des in der Welt existenten Ordnungsmusters liegt. Gerade hier gewinnt die Untersuchung der Dinge bei Zhu Xi eine zentrale Bedeutung, auch wenn diese Untersuchung durch stille Schau empfohlen wird, die aber bloß als Bedingung der richtigen Wahrnehmung beim Untersuchen der äußeren Dinge aufgefasst wird. Die spezifische Deutung des *ge wu* 格物 ist insofern auch der Versuch, ein konfuzianisches „Korrektiv“ gegenüber der buddhistischen Meditation zu etablieren, welche für Zhu Xi unverlässlich subjektivistisch ist. Die Methode des *ge wu* bezieht stattdessen Außen- und Umwelt mit ein, auch die Gesellschaft, denn alles soll nach diesem Prinzip dann so geformt werden, dass es Ordnung gibt, in der Familie, im Land und überall unter dem Himmel.

Diese philosophisch innovativen Ideen bringt er in eine Auslegung des *Daxue* ein, die auf einem hohen Abstraktionsniveau die Sätze vier und fünf als Ausführungen der Sätze eins und zwei deutet und die Sätze drei und sechs und sieben als analytische Kommentare dazu liest. Auf deren allgemeine Prinzipien gründet er selbst seine Interpretation, die er auf einem so strukturellen Niveau hält, dass er in der Lage ist, seine eigenen Inhalte in diese Struktur einzubringen und den Text so als neokonfuzianischen Text zu lesen. Wesentlich ist dabei seine exegetische Methodik, den allgemein abstrakten Strukturaussagen konkrete Textelemente zuzuordnen, die er wiederum vorher durch Glossen inhaltlich ganz genau in seinem Sinne

definiert hatte. Das Sinnfundament des Kommentars ruht also eigentlich in den Glossen und Wortbestimmungen, dort, wo man es am wenigsten vermutet. Die Statik des Gesamtinns, die durch Textvernetzungen und Elementzuordnungen errichtet wird, baut darauf und erscheint am Ende, wo sie nur noch auf sich selbst verweist, gut begründet.

Bibliographie

- Bagley, Robert, Rezension von Wu Hongs *Monumentality in Early Chinese Art and Architecture*, *Harvard Journal of Asiatic Studies* 51 (1998), 221–256.
- Barett, Timothy Hugh, *Li Ao: Buddhist, Taoist, or Neo-Confucian?* Oxford: Oxford University Press, 1992.
- Falkenhausen, Lothar von, Rezension von Wu Hongs *Monumentality in Early Chinese Art and Architecture*, *Early China* 21 (1996), 183–199.
- Gardner, Daniel, „Chu Hsi’s Reading of the *Ta-hsueh*: a Neo-Confucian’s Quest for Truth“, *Journal of Chinese Philosophy* 10.3 (1983), 183–204.
- , *Chu Hsi and the Ta-hsueh: Neo-Confucian Reflection on the Confucian Canon*. Cambridge: Harvard University Press, 1986.
- , *Zhu Xi’s Reading of the “Analects”: Canon, Commentary and the Classical Tradition*. New York: Columbia University Press, 2003.
- Mathews, Robert Henry [Hg.], *Mathews’ Chinese-English Dictionary* 麥氏漢英大辭典. Revised American edition. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1961.
- Mittag, Achim, „Das *Shijing*-Studium in der Song-Zeit (960–1279): Vorstufen zu einer Neubetrachtung der Song-Klassikergelehrsamkeit“. PhD diss., Universität München, 1989.
- Nylan, Michael, Rezension von Wu Hongs *Monumentality in Early Chinese Art and Architecture*, *Artibus Asiae* 57, 1.2, (1997), 157–166.
- Shimada Kenji 島田虔次, *Shushi gaku to Yomei gaku* 朱子學と陽明學. Tōkyō: Iwanami shinsho, 1967.
- Tang Junyi 唐君毅, „Yuan zhizhi gewu“ 原致知格物 in ders., *Zhongguo zhexue yuannun: Daolun pian* 中國哲學原論: 導論篇. Tang Junyi quanji 唐君毅全集. Taipei: Xuesheng shuju, 1991, Bd. 12, 298–367.
- Übelhör, Monika [Üs.], *Die neo-konfuzianische Philosophie: Die Schulrichtungen Chu Hsis und Wang Yangmings*. Hamburg: OAG, 1979; Berlin: Reimer, 1987.
- Wu Hung, *Monumentality in Early Chinese Art and Architecture*. Stanford: Stanford University Press, 1995.
- , „A Response to Robert Bagley’s Review of My Book, *Monumentality in Early Chinese Art and Architecture*“, *Archives of Asian Art* 51 (1998/99), 92–102.
- , „Rethinking Warring States Cities: An Historical and Methodological Proposal“, *Journal of East Asian Archaeology* 3.1–2 (2001), 237–257.
- Zheng Xuan 鄭玄, *Liji zhu* 禮記注, in: Ruan Yuan 阮元 (1764–1849) [Hg.], *Shisanjing zhusu* 十三經註疏. Beijing: Zhonghua, 1980, 1987.
- Zhu Xi 朱熹, *Zhuzi yulei* 朱子語類. Beijing: Zhonghua, 1986, 1988.