

Das geistige Siegel von Konfuzius

Die Lehre des Denkers Wang Yang-ming (1472–1529)

Dennis Schilling

Der Meister sprach: »Tz'u (Tzu-kung), glaubst du, dass ich jemand bin, der vieles gelernt hat und so Wissen erlangt hat?« [Tzu-kung] antwortete: »Ja, verhält es sich nicht so?« [Der Meister] sprach: »Nein, ich [besitze] Eines, mit dem ich alles durchziehe.« (Lun-yü 15.3)

1.

Es ist nicht die Vielheit von Wissen und Kenntnissen, die in den Augen von Konfuzius (551–479) den Menschen adelt, sondern die Durchdringung des Vielen, das Ergreifen des Einen, das Vieles durchzieht. Was sich für seinen Schüler noch als eine Vielfalt an Wissen darstellt, liegt aus der Sicht des Meisters zusammengebunden in Einem. Der Spruch des Konfuzius gibt nicht nur eine heuristische Methode wieder, auch wenn er als solche verstanden wurde. Er ist ein Appell an den Menschen, sich seiner aus der Natur herausragenden geistigen Anlagen und seiner Verantwortung diesem Erbe gegenüber bewusst zu werden. Die der menschlichen Natur entsprechende Lebensform ist die der Aneignung der überlieferten Werte und Inhalte. Durch das Lernen wird diesen Werten in der Person des Lernenden eine neue Gestalt gegeben, sodass die Überlieferung nicht abbricht. Durch die Verwirklichung der Werte in der eigenen Person werden sie anderen mitgeteilt. Verwirklichung, Überlieferung und Lehre sind das, was Konfuzius zusammenfassend »Weg« (*tao*) nennt. Der Mensch, der diesen Weg zur Vollendung führt, hat seine Menschlichkeit (*jen*) zur größtmöglichen Entfaltung gebracht. In der Praxis erkennt Konfuzius einen Faden, der den Weg durchzieht. Sein Schüler Tseng-tzu umschreibt ihn mit »Hingabe« (*chung*) und »Wohlwollen« (*shu*).¹ »Chung« war zur Zeit von Konfuzius noch nicht auf seine spätere Bedeutung »Loyalität« verengt und kann mit »Bereitschaft zur Hingabe« oder »Erschöpfen sei-

¹ Lun-yü 4.15.

² Das Schriftzeichen für *chung* setzt sich aus dem Zeichen für Mitte und dem für Herz zusammen. Das etymologisierende Wörterbuch Shuo-wen chieh-tzu (Erklärung der Schrift und Auslegung ihrer Zeichen) von Hsü Shen (30–124), dessen Etymologien zwar der heutigen philologischen Forschung nicht gerecht werden können, jedoch das Verständnis der Begriffe seiner Zeit sehr gut wiedergibt, beschreibt diese Tugend mit »sich selbst erschöpfen« (*chin chi*). An dieser Passage orientieren sich sowohl D.C. Lau in seiner Übersetzung der Ausführungen und Gespräche des Konfuzius, *The Analects*. Hongkong 1983, xiii–xiv, sowie David Hall und Roger Ames in ihrer umfassenden Studie zum Denken von Konfuzius: *Thinking Through Confucius*. Albany o.J., 285. Heiner Roetz gibt in seiner Darstellung der chinesischen Ethik den Begriff je nach seiner Verwendung entweder im engen Kontext als Tugend eines Untertanen seinem Herrscher gegenüber mit »Loyalität« oder in der weiteren Bedeutung mit »Wohlwollen« wieder, letzte an

ner selbst zugunsten eines Anderen« umschrieben werden.² »Shu« bezeichnet in gleicher Weise die Bereitschaft, dem Anderen in seinem Urteil gerecht zu werden. Konfuzius sagt – ähnlich der Goldenen Regel – dass man »das, was man selbst nicht wünsche, dem Anderen nicht zufüge«.³

Eine Gesellschaft, die auf Menschlichkeit gründet, war das konfuzianische Ideal die Geschichte hindurch. Menschlichkeit ist ein umfassender Begriff, der sich in verschiedenen Formen äußert, z. B. als Liebe (*ai* oder *ch'in*), Güte (*shu*) oder Achtung (*ching*). Diesen Formen sind die Bezogenheit des Selbst auf das Andere, die Einbindung des Anderen im Selbst, die Ausweitung des Selbst auf das Andere gemeinsam. Chung und shu geben Praktiken dieser Einbindung und Zuwendung wieder. In diesem Sinn sind sie der eine Faden des konfuzianischen Weges: Zugang des Selbst zum Anderen wie Einräumen des Anderen im Selbst.

Verschiedene Formen der Subjektivität und Grade der Intensität können diesen zunächst nur grundlegenden und offenen Bereich, der mit dem Zugang und der Bezogenheit des Selbst auf das Andere gegeben ist, ausfüllen. Hegels Urteil über die chinesische Ethik, in der er nur die Sittlichkeit verwirklicht sah – er verstand sie als ein Handeln nach vorgegebenen Regeln und sprach ihr eine Moralität ab, die eine Reflexion auf das ethische Tun erfordere – ist hier zu revidieren.⁴ Die chinesische Geschichte hat zahlreiche Denker hervorgebracht, die zwar die Einbindung des Menschen in einen moralisch durchdrungenen Kosmos als gegeben anerkannten, jedoch gleichzeitig die Verwirklichung des moralisch Guten im eigenen Gewissen begründet sahen. Ein Grundzug der chinesischen Moralphilosophie ist, die Verantwortung und die Freiheit, die dem Menschen gegeben ist, nicht zu trennen, sondern in einem Prozess zusammenzufassen. Paradigmatisch dafür kann Konfuzius' eigener Weg stehen, als dessen Stationen genannt werden: Er habe mit fünfzehn Jahren seinen Willen auf das Lernen gerichtet, sei mit dreißig in seinem Urteil gefestigt gewesen, habe mit fünfzig die Berufung des Himmels verstanden und habe mit siebzig den Wünschen seines Herzens frei folgen können, ohne die [vom Himmel gegebenen] Regeln zu überspringen.⁵ Was am Anfang mit der Setzung des Willens begann, sich den moralischen Verpflichtungen zu unterziehen, endete in einer Einheit von Freiheit und Verantwortung.

Die subjektive Ausprägung der chinesischen Moral, die in den Schriften von Konfuzius anklingt, vollzog sich in ihrem vollen Umfang erst nach einer langen Periode der Kodifizierung und Exegese der kanonischen Schriften, im Grunde erst unter dem Einfluss des Buddhismus, der die Frage nach der Existenz des Selbst zuspitzte. Der Schritt von der Sittlich-

besagter Stelle der »Ausführungen und Gespräche« (Die chinesische Ethik der Achsenzeit: Eine Rekonstruktion unter dem Aspekt des Durchbruchs zu postkonventionellem Denken. Frankfurt/a. M. 1992, 166, 220, 232f.).

³ Lun-yü 15.24.

⁴ Siehe z. B. §§ 150 u. 121 in Hegels Rechtsphilosophie. Zu einem kurzen Abriss von Hegels Auffassung siehe H. Roetz, Die chinesische Ethik der Achsenzeit. Frankfurt/a. M. 1992, 72.

⁵ Lun-yü 2.4.

keit zur Moralität vollzog sich also erst mit der geistigen Erneuerung des Konfuzianismus in der Sung-Zeit (960–1279), die in westlichen Publikationen mit Neo-Konfuzianismus bezeichnet wird. In der Ming-Zeit wurden seine Positionen und ihre Begründung erneut hinterfragt. Diese Umgestaltung der konfuzianischen Lehre fand in Wang Yang-ming (1472–1529) ihren Meister.⁶ Wie viele andere konfuzianische Gelehrte vor ihm versuchte er, die Lehre des Konfuzius in seiner eigenen Person vollkommen zu verwirklichen und den Geist der konfuzianischen Lehre neu zu beleben. Was Wang jedoch vor anderen Denkern auszeichnet, ist die Radikalität, mit der er es verstand, die konfuzianische Lehre auf einen Punkt zu konzentrieren und ihre Stufen und Unterscheidungen in einen durchgängigen Prozess zu fassen.⁷

In Wang Yang-mings Philosophie kommt – interkulturell betrachtet – die dem chinesischen Denken eigene organische Einheit zum Ausdruck, die im Gegensatz zu der im Westen geschätzten logischen Systematik steht. In der Tat kann eine systematische Konstruktion, die eine aufeinander bezogene logische Ordnung der Teile zum Ganzen bedeutet, gegenüber dem Wissen nicht bestehen, das sich in einem Akt äußert und sich dort erst errichtet. Eine eigene selbständige Existenz in Zeit und Raum wird den Teilen nicht zugesprochen. Eine Systematik in Wangs Philosophie lässt sich kaum aus den Gesprächen mit seinen Schülern gewinnen, in denen er erklärt, dass bestimmte Fragen erst mit der eigenen Erfahrung erkannt werden können und er selbst seine Lehre als Medikament betrachtet, das nur in der konkreten Situation richtig angewendet werden kann.⁸

Die Denkform Wang Yang-mings kann besser als »Organismus« bezeichnet werden. Er vergleicht den Aufbau seiner Lehre mit einem Baum, aus dem Zweige und Blätter hervorsprossen.⁹ Um die Zugehörigkeit von

⁶ Wang Yang-mings persönlicher Name ist Shou-jen.

⁷ Zentralen Zugang zu Wangs Philosophie geben die »Aufzeichnungen zum Einüben der Überlieferung« (Ch'uan hsi lu), künftig CHL. Eine englische Gesamtübersetzung von Wing-tsit Chan liegt vor: *Instructions for Practical Living and Other Neo-Confucian Writings by Wang Yang-ming*. New York 1963. Der chinesische Text des CHL ist in Wang Wen-ch'eng kung ch'üan-shu (Gesammelte Schriften des Herzogs Wang Wen-ch'eng), Hefte 1 bis 3, Ausgabe Ssu-pu ts'ung-k'an, enthalten (künftig Ch'üan-shu). Diese Ausgabe bildet die Grundlage der in dieser Arbeit angeführten chin. Zitate. Eine kommentierte Ausgabe des CHL gab Wing-tsit Chan heraus: *Wang Yang-ming, Ch'uan hsi lu hsiang-chu chi-p'ing*. Taipeh 1983. Die Zählung der Abschnitte erfolgt nach der Übersetzung von Wing-tsit Chan. – Die meisten Anregungen zu Wang Yang-ming haben mir folgende Untersuchungen gegeben: Ch'en Lai, *Yu wu chih ching*. Wang Yang-ming che-hsüeh te ching-shen (Die Bereiche der Existenz und Nichtexistenz. Der Geist der Philosophie von Wang Yang-ming). Peking 1991; Julia Ching, *To Acquire Wisdom. The Way of Wang Yang-ming*. New York u. a. 1976; Shimada Kenji, *Die neo-konfuzianische Philosophie. Die Schulrichtungen Chu Hsi und Wang Yang-mings*. Übers. Monika Übelhör, Hamburg 1979; David Nivison, »Moral Decision in Wang Yang-ming: The Problem of Chinese »Existentialism««. In: *Philosophy East and West XXIII* (1973) 139–162.

⁸ Siehe Wing-tsit Chan, *Instructions*, a.a.O., 314.

⁹ CHL 93 (Ch'üan-shu, Heft 1, 76 oben).

Vielem in Einem zu veranschaulichen, benutzt er die Metapher von dem einen Körper.¹⁰ Die Beziehung des einzelnen Menschen zu den Dingen verhalte sich so, als ob er der Leiter einer Provinz sei, den alle Geschehnisse betreffen und für die er sich verantwortlich zu fühlen habe. Der menschlichen Natur spricht er eine eigene, sich selbst organisierende Kraft zu, die dem Erkenntnisvermögen des Menschen und seinem Urteil von Gut und Böse gegeben ist.

Wang Yang-mings Philosophie entstand in der Auseinandersetzung mit der konfuzianischen, wie sie in der Sung-Zeit von Chu Hsi (1130–1200) geprägt worden war und über die Fremdherrschaft der Mongolen in die Ming-Dynastie (1368–1644) überliefert und gelehrt wurde. Diesen so genannten orthodoxen Strömungen des Neokonfuzianismus wirft Wang vor, die allem Leben zu Grunde liegende Einheit zu verkennen und in ihrer Praxis – der Lehre zur Selbstkultivierung der Person – den richtigen Ansatzpunkt zu verlieren. Ihn zum Ausgangspunkt zu machen hieße dagegen, das Ganze zu ergreifen, auch wenn sich dieses zunächst in einer noch wenig klaren Form zeige. Fortschreiten bedeutet ein Erhellen, ein stetes tieferes Eindringen und ein klareres Verstehen des Ganzen. Dessen unmittelbarer Realisierung liegt bei Wang das Bewusstsein einer Verbundenheit des Menschen mit dem Kosmos zu Grunde, die jener wiedergewinnen muss. Als er seine Philosophie in frühen Jahren formulierte, griff er auf die Vorstellung der Einheit von Wissen und Handeln zurück und alles, was diese Einheit verkannte, verneinte er als vorläufiges, noch nicht vollständiges Wissen. Als solches kann nur das gelten, was von einem Akt begleitet ist.¹¹ Dieser Vorstellung der Einheit von Wissen und Handeln blieb Wang in seiner geistigen Entwicklung treu.

In diesem Aufsatz möchte ich Wang Yang-mings philosophische Auffassung der Einheit in seinen späten Jahren darlegen, die eine Antwort auf die Frage nach der Begründung der moralischen Autonomie des Selbst in der Verwirklichung des Guten gibt. Grundlage der Betrachtung ist Wangs Werk *Fragen zur Großen Lehre* (Ta hsüeh wen). Dieser Darstellung vorangestellt ist eine Betrachtung von Wangs Konzeptionen aus früherer Zeit, die seinen Weg zu späteren Auffassungen erläutern sollen. Da Wangs Philosophie als eine stete Auseinandersetzung mit den Positionen Chu Hsis zu sehen ist, erscheint zunächst eine knappe Grenzziehung der verschiedenen Positionen von Chu Hsi und Wang Yang-ming als sinnvoll.¹²

¹⁰ Vergleiche dazu u. a. folgende Stellen: CHL 89 (Ch'üan-shu, Heft 1, 75 unten); CHL 93 (Ch'üan-shu, Heft 1, 76 oben); CHL 142 (Ch'üan-shu, Heft 2, 99 unten, 100 unten); CHL 179 (Ch'üan-shu, Heft 2, 120 oben); sowie die weiter unten behandelte Stelle des Ta-hsüeh wen (Fragen zur Großen Lehre. In: Ch'üan-shu, Heft 26, 736 oben).

¹¹ Zu dieser berühmten These von Wang Yang-ming, dass Wissen und Handeln sich vereinen, siehe Wei-ming Tu, *Neo-Confucian Thought in Action. Wang Yang-ming's Youth (1472–1509)*, Berkeley u. a. 1976. Darin wird dargestellt, wie Wang in seinen frühen Jahren durch persönliche Erfahrung zu dieser Vorstellung kam. Zu einer moralpsychologischen Untersuchung dieser Vorstellung siehe auch A.S. Cua, *The Unity of Knowledge and Action. A Study in Wang Yang-ming's Moral Psychology*. Honolulu 1982.

¹² Siehe Kapitel 6; Kapitel 3 bis 5; Kapitel 2.

2.

Die chinesische Schrift kann durch ihre Bildhaftigkeit die Bedeutung der Begriffe leider nicht vermitteln. Auch eine Identität der Bedeutung der Begriffe der chinesischen Philosophie über eine Zeit und Person hinweg trifft genauso wenig zu wie für philosophische Begriffe aus Sprachen mit einer Buchstabenschrift. Zwar lässt sich aufgrund der chinesischen Schrift für viele Begriffe eine Etymologie ihrer Schriftzeichen neben der Etymologie des Wortes verfolgen – eine Methode, die bereits in den frühen Stadien der Kommentierung der kanonischen Schriften in China Anwendung fand – doch sind ihre Ergebnisse im Hinblick auf die Bedeutungsbestimmung eines Begriffes noch unsicherer zu werten als die der Wort-etymologie.

Der Konfuzianismus stand in seiner Entwicklung stets im Umfeld der Auslegung von Schriften meist ritueller und moralischer Natur. Als Überlieferung der Kultur wurde zum großen Teil die wahre Überlieferung des Sinngehaltes des konfuzianischen Schrifttums betrachtet. Ausgefeilte Techniken der philologischen Exegese entstanden bereits in frühester Zeit nach der Festsetzung bestimmter Schriften zu den für die Ausbildung der Beamten und für das Staatsritual verbindlich geltenden »Leitfäden« (*ching*). Textkritik, Intertextualität, metaphorische und allegorische Exegese sowie andere Methoden fanden bereits in den Schriften des großen Kommentators der kanonischen Schriften Cheng Hsüan (127–200) und seiner Kollegen Verwendung. Mit dem Kontakt zu der anderen großen Schriftkultur, dem Buddhismus, erfuhr die chinesische Philologie einen tiefgreifenden und substantiellen Schub, der sich besonders in dem verfeinerten Gespür der Gelehrten für Fragen der Phonologie, Bedeutungsgeschichte und Stilistik in der T'ang-Zeit (618–907) niederschlägt. Die Verwendung der Philologie in der konfuzianischen Gelehrsamkeit änderte sich grundlegend mit der Erneuerung des Konfuzianismus in der Sung-Zeit, also mit der neokonfuzianischen Bewegung. Die Philologie stellte nicht nur eine Methode dar, die die Sichtweisen der kanonischen Schriften den Erfordernissen der Zeit anzupassen helfen sollte, sondern ein Mittel dafür, das falsche Verständnis der Orthodoxie beiseite zu legen und die ursprünglichen Ideen der kanonischen Schriften – natürlich ausgehend von dem Verständnis der Zeit – offen zu legen.

Einer der Denker, der das philologische und philosophische Wissen meisterhaft in sich vereinte, war Chu Hsi (1130–1200). Auf sein Werk geht die neue Kommentierung der kanonischen Schriften zurück, die nach Wiedereinsetzung der Beamtenprüfungen im 14. Jahrhundert unter den mongolischen Herrschern verbindlich bis zur Abschaffung des konfuzianischen Beamtentums im Jahr 1905 wurde. Noch entschiedener als die neue Kommentierung änderte das konfuzianische Erbe jedoch seine Neuformung des konfuzianischen Kanons. Chu Hsi stellte dem traditionellen Kern des Kanons, den fünf kanonischen Büchern, vier Bücher als deren Einführung voran, die er dem größeren Kanon entnahm. Diese Gewichtung zeigt, dass für Chu Hsi der erste Schritt zum konfuzianischen Erbe

im Erfassen seines geistigen Gehalts und in der Reflexion darüber lag. Mit den vier Büchern stellte Chu Hsi die moralische Kultivierung der Persönlichkeit, die der gemeinsame Tenor der vier Bücher ist, in den Vordergrund und schob die autoritativen Texte zu Fragen des Rituals und der Herrschaftslegitimation in die zweite Reihe. Seine Interpretation des konfuzianischen Schrifttums war so souverän, dass er es sich leisten konnte, an Stellen, die ihm wichtig erschienen, einer kongenialen Interpretation vor einer genauen Philologie den Vorzug zu geben, während er andere Passagen oder ganze Schriften in ihrem historischen Kontext erklärte und philologische Akribie walten ließ und zu neuen beachtlichen Ergebnissen gelangte. Seine philologische Leistung und die anderer Gelehrter seiner Zeit führten die Textkritik und die Exegese auf einen bis dahin nicht gekannten Stand. Wenn auch ihre Ergebnisse in den großen philologischen Arbeiten der Gelehrten der Ch'ing-Dynastie (1644–1912) oft geschmäht wurden, nahmen sie doch manches bereits vorweg.¹³

Philologische Ausbildung wurde in China unter dem Namen »Kleine Lehre« (*hsiao hsüeh*) geführt. Zu ihr gehörte vor allem die Aneignung der schriftlichen Dokumente, aber auch das Erlernen philologischen Spezialwissens. Demgegenüber stand die *Große Lehre* (*ta hsüeh*), die die moralische Erziehung im Auge hatte. *Große Lehre* ist auch der Titel eines Traktats zur Kultivierung der Person des Herrschers aus der westlichen Han-Zeit, das ursprünglich zu einem Korpus von Texten ähnlichen Inhalts gehörte und ein Kapitel der Ritenbücher darstellte. Zusammen mit dem Text *Mitte und Maß* (*Chung yung*) wurde die *Große Lehre* von Chu Hsi aus den Ritenbüchern herausgenommen und zu den beiden ersten der vier Bücher bestimmt.

Chu Hsis Beschäftigung mit der *Großen Lehre* zog sich bis zum Ende seines Lebens hin.¹⁴ Erst in hohem Alter, lange nachdem er die drängenden Fragen seiner Philosophie gelöst hatte, gab er dem Text der *Großen Lehre* eine neue Fassung. Sie sollte seiner Überzeugung nach den ursprünglichen Sinn des Textes wieder aufscheinen lassen. Ausschlaggebend waren für ihn die strukturelle Evidenz der neuen Textfassung wie auch inhaltliche Überlegungen. Chu Hsi ging sogar so weit, den anonymen Text Konfuzius und seinem Schüler Tseng-tzu zuzuschreiben.

Die *Große Lehre* ist ein sehr kurzer Text. Die Sätze sind grammatisch einfach strukturiert. Gerade darin liegt ihre Anziehungskraft. Die Problematik des Textes liegt im Festsetzen der Begriffe. Einige Ausdrücke besaßen in der Sung-Zeit bereits archaischen Klang. Den Sinn dem Verständnis seiner Zeit zu erhellen war für die Gelehrten ein bedeutendes Unternehmen. Der Text der *Großen Lehre* setzt sich aus verschiedenen Schichten zusammen. Er beginnt mit einem einleitenden Strang von Argumenten, die in der Folge durch das Nebeneinanderstellen von Zitaten

¹³ Eine allgemeine Darstellung der chinesischen Kommentartradition gibt John B. Henderson, *Scripture, Canon and Commentary. A Comparison of Confucian and Western Exegesis*. Princeton 1991.

¹⁴ Siehe Daniel K. Gardner, *Chu Hsi and the Ta-hsüeh. Neo-Confucian Reflection on the Confucian Canon*. Cambridge, Mass. 1986.

aus älteren Schriften oder durch Beispiele erläutert werden. Chu Hsi unterscheidet in der Komposition der beiden Textteile eine zeitliche Differenz: Der erste Teil entspricht dem Vermächtnis von Konfuzius, die Erläuterungen dagegen stammen von Tseng-tzu. Damit weist der Text für ihn die Struktur »Kanon und Kommentar« auf. Um diese Textstruktur konsequent durchzuführen schreibt Chu Hsi die eher zwanglosen Erläuterungen des letzten Teiles exakt den einzelnen Passagen des kanonischen Teiles zu. Neben dieser Grobgliederung arbeitete Chu Hsi eine feinere Systematik heraus: Unter den Passagen des kanonischen Teiles unterscheidet er drei Leitthemen und acht Stufen. Damit jede Passage ihre genaue Entsprechung im Kommentarteil besitzt, musste Chu Hsi einige Passagen desselben umstellen. Trotzdem gelang es ihm nicht, allen Teilen des Kanons entsprechende Kommentare zuzuordnen. Gerade für die beiden letzten Passagen der acht Stufen des Kanons, auf die Chu Hsi besonders großen Wert legte, fehlten entsprechende Erläuterungen. Chu Hsi schloss daraus, dass der Text lückenhaft überliefert worden war und versuchte, diese Lücke durch ein Zitat eines Lehrsatzes des hochgeachteten Meisters Ch'eng I (1033–1107) aus der nördlichen Sung-Zeit zu beheben und dadurch dem Leser den ursprünglichen Sinn des alten Textes wieder nahe zu bringen.

Chu Hsis Neuordnung des Textes der *Großen Lehre* mag auf den ersten Blick willkürlich wirken. Gewissheit bezog Chu Hsi jedoch aus der Tatsache, dass durch sein Eingreifen der Text eine abgerundete Gestalt annahm. Da der Text an sich sehr systematisch aufgebaut war, war der Gewinn an noch größerer Systematik nicht ohne Überzeugungskraft. Die Passagen des erläuternden Teiles beziehen sich in der neuen Fassung in stimmiger Weise auf die Passagen des kanonischen Teiles und brachten Chu Hsi, wie vor ihm bereits Ch'eng I, sogar dazu, eine Konjektur des kanonischen Teiles aufgrund der Zitate des Kommentarteiles zu unternehmen. Der kanonische Teil, aufgegliedert und in der Interpretation nach Chu Hsi, liest sich wie folgt:

[Drei Leitfäden:] Die Große Lehre liegt (a) in der Erhellung der lichten Tugendkraft, (b) in der Erneuerung des Volkes und (c) im Stehenbleiben im Höchsten Guten.

[Folgerung aus den drei Leitfäden:] Hat man den Standort erkannt, ist man fest, ist man fest, ist man in Ruhe, ist man in Ruhe, hat man Frieden, hat man Frieden, kann man erwägen. Kann man erwägen, hat man Erfolg.

[Eingeschobene allgemeine Argumentation:] Die Dinge haben Wurzel und Ende, die Angelegenheiten Anfang und Ende. Hat man das Früher und Später erkannt, hat man Erfolg.

[Die acht Stufen:] Daher waren diejenigen in der alten Zeit, die (1) die Welt in Harmonie bringen wollten, bemüht, zuerst (2) ihren Staat zu ordnen, und erst wenn man (3) seine Familie in Ausgleich gebracht hat, kann man den Staat ordnen, erst wenn man (4) seine Person kultiviert hat, kann man seine Familie in Ausgleich bringen, erst wenn man (5) sein Bewußtsein gerade gemacht hat, kann man seine Person kultivieren, erst wenn man seine (6) Absichten wahrhaftig gemacht hat, kann man sein Bewußtsein gerade machen, erst wenn man (7) sein Wissen erweitert hat, kann man seine Absichten wahrhaftig machen, erst wenn man (8) die Dinge erfaßt hat, kann man sein Wissen erweitern.¹⁵

¹⁵ Die Einfügung der Zwischenüberschriften und die Nummerierung stammen von mir. Der Übersetzung lag der Text mit dem Kommentar von Chu Hsi in der Ausgabe Su-shu chang-chü chi-chu, Peking 1983, 3 zu Grunde.

Die oben erwähnte Konjektur Chu Hsis am Text des kanonischen Teiles wurde im zweiten Leitthema unternommen. Die ursprüngliche Fassung lautet »Liebe zum Volk« (*ch'in min*), was nach der Lesart Chu Hsis »Erneuerung des Volkes« (*hsin min*) heißt. In der Erhellung der lichten Tugend sah er das Ziel wie auch den Vollzug der Selbstkultivierung, der Vervollkommnung einer Person als gegeben. Diese endet mit der Rückführung der eigenen Wesensnatur in ihren ursprünglichen Zustand der absoluten Güte, der ihr mit ihrer himmlischen Wesensbestimmung bei der Geburt zuteil geworden und die dem Menschen durch seine physische Gestaltung und seine Triebe verloren gegangen war. Das erste Leitthema entspricht daher den Stufen der Übung (4–8), die auf den Menschen ausgerichtet sind. Das zweite Leitthema subsumiert die ersten drei Übungsschritte und beschreibt die Umgestaltung der Gesellschaft kraft der Tugend des Individuums. Das dritte Leitthema ist die Realisierung der kosmischen moralischen Ordnung, an der der Mensch durch seine Wesensnatur teilnimmt.

Dreh- und Angelpunkt sind für Chu Hsi die letzten beiden Glieder der Kette: »das Erweitern des Wissens« (*chih chih*) und »das Erfassen der Dinge« (*ko wu*). Sie stellen den Einstieg in die Selbstkultivierung dar. Die Interpretation des Zeichens (*ko*) in »*ko wu*« als »erfassen« steht neben anderen Interpretationen, die zu Chu Hsis Zeit diskutiert wurden, zum Beispiel als »erwehren« (im Sinn von »sich des Einflusses der äußeren Dinge erwehren«)¹⁶ oder »messen« bzw. »Maß nehmen« (im Sinn von »die Dinge abmessen« oder »sich nach ihrem Maß ausrichten«). Unter »Erfassen der Dinge« verstand Chu Hsi, »im Erfassen der Dinge ihre innewohnenden Ordnungen zu verstehen« (*ko wu ch'üung li*). Chu Hsis Denkvorstellung kann als pantheistisch bezeichnet werden: Die himmlische Ordnung manifestiert sich in jedem Ding und kann aus diesem heraus erfasst werden. Im Erfassen der Ordnung erweitert der Mensch sein Wissen, bis er einen Punkt erreicht, in dem sein Verständnis von der himmlischen Ordnung so tief und weit gedungen ist, dass er sie vollständig in seinem Bewusstsein realisieren kann und keine Abschweifungen durch selbstbezogene Begierden in seinen Emotionen zu finden sind. Damit hat er die ursprüngliche Güte seiner Wesensnatur vollständig verwirklicht.

3.

Chu Hsi hatte in der Neuordnung des Textes seine Lehre bestätigt gefunden. Wang dagegen sah die Wiederherstellung der ursprünglichen Fassung als notwendig an. Auf Lo Ch'in-shuns Vorwurf, er würde willkürlich die Lehre der früheren Meister missachten, erwiderte er, dass er zwar nicht mit Chu Hsi, dafür aber mit Konfuzius übereinstimme.¹⁷

¹⁶ Z.B. Ssu-ma Kuang (1019–1086); siehe Wei-ming Tu, *Neo-Confucian Thought in Action*, 164.

¹⁷ Siehe Wangs Brief an Lo Ch'in-shun, aufgenommen in CHL 173 (Ch'üan-shu, Heft 2, 117 oben).

Wang Yang-mings Abkehr von der Lehre Chu Hsi ging eine lang andauernde Zeit der Frustration und Verzweiflung über die Erfolglosigkeit seines Bemühens, Chu Hsi Lehre in die Praxis umzusetzen, voraus. Rückblickend auf diese Zeit erzählt Wang seinen Schülern von der enttäuschenden Erfahrung mit Chu Hsi Lehre: Wang hatte sich in seiner Jugend zusammen mit einem Freund der Übung des Erfassens der Dinge unterzogen. Trotz der Anstrengung all ihrer geistigen Kräfte konnten sie zu keinem Ergebnis kommen. Sie blieben weit davon entfernt, das Gute in ihrem Bewusstsein zu realisieren. Stattdessen waren ihnen völlige Erschöpfung und Krankheit beschieden.¹⁸

Wangs Versuch vermag der Lehre Chu Hsi nicht gerecht zu werden, doch zeigt die Anekdote, dass er den Abstand zwischen sich und dem himmlischen Guten nicht für so groß hielt, um ihn nicht in einem Akt überwinden zu können. Dieser Einschätzung mögen Wangs Leidenschaft und Selbstvertrauen zu Grunde liegen.¹⁹ Der Prozess der schrittweisen Annäherung des Selbst an die himmlische Ordnung erfordert Zeit und Geduld. Wang forderte von Chu Hsi Lehre dagegen, dass sie in einem einzigen Experiment ihre Gültigkeit aufzeige.

Wang Yang-mings Enttäuschung über die Lehre Chu Hsi entfernte ihn zunächst von der konfuzianischen. Er widmete sich den meditativen und spirituellen Techniken der Taoisten und Buddhisten. Bei seiner Erleuchtung im Jahr 1508 kam er zu der Erkenntnis, dass alles in seinem eigenen Bewusstsein angelegt sei.²⁰ Der Weg zur Verwirklichung des konfuzianischen Ideals lag nicht außerhalb seiner Person. Nicht sein geistiges Unvermögen noch die Lehre des Konfuzius trugen die Schuld für sein erfolgloses Bemühen, ein wahrhafter Mensch (*sheng jen*) zu werden²¹, sondern die falschen Interpretationen der konfuzianischen Lehre durch Chu Hsi und andere Gelehrte. Chu Hsi Weg, im Erfassen der Ordnung der Dinge sich die Ordnung des ganzen Kosmos zu Eigen zu machen und die eigene Wesensnatur wiederzufinden, erschien ihm falsch und geradezu in die Irre führend. Da das Gute bereits in der Natur des Menschen angelegt sei, so Wang, geht es nicht darum, das Bewusstsein auf das zu konzentrieren, was außerhalb seiner selbst liegt, sondern auf das, was innerhalb seines Bewusstseins ist. Da seine Natur das moralisch Gute bereits verwirklicht hat, diese Güte jedoch durch die Störungen der

¹⁸ CHL 319 (Ch'üan-shu, Heft 3, 153 unten f.).

¹⁹ Eine Interpretation der Philosophie Wangs unter dem Gesichtspunkt dieser Leidenschaft unternahm Julia Ching, »Wang Yang-ming (1472–1529): A Study in ›Mad Ardour‹«. In: Papers on Far Eastern History III (März 1971) 85–130.

²⁰ Einen biographischen Abriss gibt Wing-tsit Chan, »Wang Yang-ming: A Biography«. In: Philosophy East and West XXII (1972) 63–91.

²¹ Der Ausdruck *sheng jen* bezeichnete in der frühen Zeit des Konfuzianismus die mythischen oder historischen Herrscher, deren Regierungsweise vorbildhaft für alle Zeiten war und die die Errungenschaften der Zivilisation den Menschen brachten. Der Begriff *sheng jen* wird in späterer Zeit zwar noch in erster Linie auf jene mustergültigen Herrscher angewandt, doch ihre Besonderheit wurde in ihrer moralischen Integrität und Vollkommenheit gesehen. In der Sung-Zeit und Ming-Zeit war der *sheng jen* das Ideal des wahrhaftigen Menschen, das jeder erreichen kann.

Emotionen nicht zum Vorschein kommen kann, richtet sich die Übung vor allem auf deren Kontrolle. Für einige Zeit praktizierte Wang die Meditation, um alle psychischen Aktivitäten zur Ruhe zu bringen. Seine Philosophie konzentrierte sich ebenfalls auf die psychischen Regungen, und er forderte, dass der Weg zu seinem wahren Selbst darin bestehe, seinen Willen wahrhaftig zu machen (*ch'eng i*). *Ch'eng i* ist wie *ko wu* eine Stufe der *Großen Lehre*. Der Begriff »i«, hier mit »Willen« wiedergegeben, umfasst alle psychischen Aktivitäten, die eine wache Beteiligung des Bewusstseins mit einschließen, sowie alle Willensakte, Vorstellungen, Intentionen und Absichten. *Ch'eng*, hier mit »wahrhaftig« und »Wahrhaftigkeit« bezeichnet, kann im weiten Sinn »aufrichtig« bedeuten, im Verständnis der Neokonfuzianer geht es einher mit der geistigen Durchdringung (*ming*) seiner selbst und beschreibt eine spiritueller höhere Stufe des Menschen.²² Wang Yang-mings Bestimmung von *ch'eng i* als Ansatzpunkt der *Großen Lehre* war für Schüler und Gelehrte zunächst unverständlich. Er musste immer wieder von neuem seine Interpretation des *ch'eng i* erklären und sich gegen den Vorwurf des bloßen Subjektivismus oder gar Voluntarismus verteidigen. Was Wang Yang-ming unter *ch'eng i* verstand, soll im Folgenden kurz dargelegt werden.

Wang teilt Chu Hsi's Ansicht, dass der Mensch zwar am moralisch Guten teilhat, aber andererseits durch seine selbstbezogenen Emotionen seine ursprüngliche Güte verdeckt. Im Gegensatz zu Chu Hsi sieht er im menschlichen Bewusstsein Anfang und Ende der Vervollkommnung der Person. Das Bewusstsein ist seinem eigentlichen Wesen nach (*pen t'i*) absolut gut. Erst im Willen (*i*) kann man Gut und Böse unterscheiden. Die Vervollkommnung besteht nun darin, sein Selbst zu seiner ursprünglichen Güte zurückzuführen. Der Weg muss von dort ausgehen, wo Abweichungen festzustellen sind, d.i. im subjektiven Willen.

In seiner psychologischen Analyse unterscheidet sich Wang Yang-ming nicht sehr von Chu Hsi. Auch die Bestimmung des Ansatzpunktes der Vervollkommnung im Willen ist verständlich. Doch wie kann gerade der Wille, den es zu läutern gilt, Hauptakteur der Übung sein? In seiner Folgerung könnte Wang von Chu Hsi nicht weiter entfernt sein. Die Zirkularität der praktischen Lehre von Wang Yang-ming liegt offen.

Wang verneint jedoch die Gegebenheit eines solchen Zirkels. Er sei erst dann gegeben, wenn zwischen Subjekt und Objekt zu unterscheiden ist. Wang negiert die Gliederung der Stufen der *Großen Lehre* und legt alle in eins. Von daher gesehen gibt es in der Lehre keine Abstufung nach mehr oder weniger subjektiven oder objektiven Stufen. Chu Hsi begann mit der objektivsten, und ging schrittweise zu den subjektiven Einstellungen zurück, Wang Yang-ming dagegen setzte den Willen obenauf, da ihm die Freiheit des handelnden Subjekts am höchsten erschien.

Die sich aufdrängende Frage, wie man das Gute erkenne ohne zu irren, wird von Wang zunächst nicht eindeutig beantwortet. In seinen frühen

²² Die Grundlage für diese Erklärung ist der Text Chung-yung (*Mitte und Maß*), der wie die *Große Lehre* zu den vier Büchern zählt.

Schriften ist der Glaube an das gute Vermögen des Menschen so dominant, dass ein Erkennen dieses Wissens genügt, um eine Sicht auf die ursprüngliche Wirklichkeit des Geistes zu geben und seinen Willen in Einklang mit seiner ursprünglichen Natur zu bringen. Zur Wahrhaftigkeit genügen allein der Wille zum Guten und seine vollkommene Realisierung.

Wahrhaftigkeit (*ch'eng*) sieht Wang erst dann gegeben, wenn der Wille vom Subjekt vollständig realisiert wurde. Seinen Willen zum Guten zu realisieren heißt, ihn in die Tat umzusetzen, konkreter gesagt, Gutes zu tun und Böses zu lassen. In diesem Sinn versteht Wang die Phrase *ko wu*. »Erfassen« (*ko*) bedeutet für ihn »berichtigen«, genauer: »das Berichtigen des nicht Rechten und seine Zurückführung zum Rechten«. ²³ Gegenstand der Berichtigung ist das, worauf der Wille gerichtet ist. »Ding« (*wu*) ist daher kein unabhängig vom Willen gegebenes Etwas. *Ko wu* heißt nach Wang, den seinem Willen zu Grunde liegenden Gegenstand zum Guten hin zu führen und dadurch seinen Willen nur auf das Gute hin zu lenken, sodass die eigentliche Güte der menschlichen Natur vollständig in allen Äußerungen und Taten des Menschen verwirklicht wird. Für Wang ergibt sich nur die eine Bedingung, nicht wider sein eigentliches Wissen zu handeln, also sich nicht selbst zu täuschen. ²⁴

Wangs frühe Interpretation der Großen Lehre lässt sich an der ersten Version zur Edition ihrer alten Fassung erkennen. ²⁵ Darunter versteht er den Text der *Großen Lehre* in der Form vor der editorischen Bearbeitung Chu Hsis. Wangs erste Version des Vorwortes dazu (*Ta-hsüeh ku-pen hsü*) ist nur durch eine Notiz Lo Ch'in-shuns (1465–1547) in seinem Werk *Aufzeichnungen mühsam erworbenen Wissens* (*K'un-chih-chi*) bekannt. Für Wang ist allein in der Wahrhaftigkeit des Willens Genüge geleistet:

Das Wesentliche der »Großen Lehre« ist nichts anderes als die Wahrhaftigkeit des Willens.

Die Ausübung der Wahrhaftigkeit des Willens ist nichts anderes als die Berichtigung der Dinge.

Die äußerste Realisierung der Wahrhaftigkeit des Willens ist nichts anderes als das Innehalten im Höchsten Guten. ²⁶

In Anbetracht seiner Erleuchtung und der Festlegung seiner Lehre (1508) erfolgte die Edition relativ spät (1518). Vor der Edition hatte Wang bereits ausführlich mit anderen Gelehrten über seine neue Interpretation der *Großen Lehre* gesprochen. Lange Gespräche mit Chan Jo-shui (1466–1560) über die neue Auslegung haben schon vor der Edition stattgefunden.

²³ Eine häufige Erklärung des *ko wu* bei Wang Yang-ming. Siehe z. B. CHL 85 (Ch'üan-shu, Heft 1, 75 unten).

²⁴ Die Erläuterung des *ch'eng* als »ohne Täuschung seiner selbst« entstammt dem Kommentarteil der *Großen Lehre* (siehe Chu Hsi, *Ssu-shu chang-chü chi-chu*, 7).

²⁵ Zu Wangs verschiedenen Fassungen des Vorworts siehe Ch'en Lai, *Yu wu chih ching*, 118–125; siehe auch Wangs eigene Bemerkungen in seinen Briefen z. B. an Huang Mien-chih und Hsüeh Shang-ch'ien. Eine Übersetzung der Briefe findet sich in Julia Ching, *The philosophical letters of Wang Yang-ming*, Canberra 1972, 83 und 87.

²⁶ *K'un-chih-chi* 3. Fortsetzung, 20. Eintrag, Peking 1990, 95.

den.²⁷ Wangs Beweggründe, die alte Fassung wieder publik zu machen, liegen sicherlich in der Begründung seiner eigenen Lehre. Nach der Aussage Hsü Ais, einer seiner frühen großen Schüler, waren alle, die seine Lehre zum ersten Mal hörten, geradezu schockiert.²⁸ Die Neuartigkeit von Wang Yang-mings Interpretation der Großen Lehre gegenüber der von Chu Hsi bestand jedoch nicht nur darin, dass Wang einen anderen Ansatzpunkt als Chu Hsi wählte, sondern auch darin, dass Wang die Hierarchie der Stufen der *Großen Lehre* aufhob und sie als eine Einheit begriff. Aus seiner Argumentation im Vorwort zur Veröffentlichung der alten Edition geht hervor, dass ihm die Einheit zwischen der Wahrhaftigkeit des Willens und der Berichtigung der Dinge als dringlichste Frage der Interpretation erschien. Diese Einheit wird durch die strikte stufenartige Unterteilung der acht Glieder wie auch durch die Hervorhebung der Passage »Erfassen der Dinge« (*ko wu*), die bei Chu Hsi eigens kommentiert wird, beeinträchtigt. Im Folgenden soll die Einheit zwischen den beiden Schritten genauer im Hinblick darauf betrachtet werden, inwieweit in ihnen ein Korrektiv gegen den Subjektivismus enthalten ist.

4.

Wangs Bestimmung der Wahrhaftigkeit des Willens lässt sich im Zusammenhang mit seiner Kritik an Chu Hsis Position verstehen. Die Ausdehnung des Bewusstseins auf die Dinge außerhalb seines Bewusstseins erfordert bei Chu Hsi zunächst das Verweilen des Subjekts in einer ihm entgegengesetzten Sphäre. Mit dem Erschließen der Ordnung wird diese Entgegensetzung in Eines, das Bewusstsein des Menschen, zurückgeführt. Mit dem Erkennen des Objektes geht parallel eine Erkenntnis des Selbst einher. Wie genau diese Selbsterkenntnis vollzogen werden kann, wenn das Bewusstsein äußere Dinge zum Gegenstand hat und nicht sich selbst besitzt, wird von Chu Hsi nicht im einzelnen ausgeführt. Er spricht davon, dass die Erkenntnis der Ordnung verinnerlicht werde. Diese Verinnerlichung beschreibt er als ein ästhetisches Erleben: Der Geschmack der Ordnung ist zu schmecken, die Ordnung am eigenen Körper zu erfahren. Dieses Erleben bewirkt eine Reinigung der von egoistischen Begierden verdeckten Wesensnatur des Menschen. Das subjektive Erleben der Ordnung und der Prozess der Reinigung seines Bewusstseins gehen sukzessive vor sich, solange, bis in einem Moment der plötzlichen völligen Durchdringung die absolute Reinheit des Grundes des eigenen Bewusstseins, seiner vom Himmel gegebenen Wesensnatur, erscheint.²⁹

²⁷ Zu der Diskussion um *ko wu* zwischen Chan Jo-shui und Wang Yang-ming siehe Ch'en Lai, *Yu wu chih ching*, 135–142.

²⁸ Hsü Ai in seinem Nachwort zu seinen Aufzeichnungen, dem Eintrag CHL 14 nachgestellt (Ch'üan-shu, Heft 1, 64 oben).

²⁹ Die ästhetische Realisierung der höchsten Ordnungen, die Chu Hsi zahlreich äußert, wird in den Darstellungen zu Chu Hsi häufig vernachlässigt. Chu Hsi sah sein Verständnis des Erfassens der Dinge in den Worten von Ch'eng I vollständig ausgedrückt, siehe seine Ergänzung der kommentierenden Passage im Ta-hsüeh (Ssu-shu chang-chü chi-chu, 6f.).

Eine Schwierigkeit in Chu Hsi's Philosophie ergibt sich im Zugang zu den Dingen. Um die Ordnung der Dinge richtig zu erfassen und nicht in den Dingen ein Objekt seiner Begierde zu sehen, ist es notwendig, den Dingen mit Achtung (*ching*) gegenüberzutreten.³⁰ In Chu Hsi's Vorstellung der Achtung als Zugang zu den Dingen klingt die Erklärung Tseng-tzu an, dass das Eine, das Konfuzius' Weg durchzieht, in Hingabe und Wohlwollen liege. *Ching*, die Achtung, lässt sich als eine Brücke betrachten, die zwischen Subjekt und Objekt gespannt wird. Das wahre Erkennen des Objekts ist erst möglich, wenn das Subjekt dem Objekt gegenüber Achtung erweist und sich auf das Objekt konzentriert. *Ching* lässt sich aber auch als Abstand verstehen, der eine Verwicklung des Subjekts in die Betrachtung im größtmöglichen Maß zurücknimmt, um das Objekt ganz aus sich selbst heraus wirken zu lassen.

Da Chu Hsi's Ausführungen unklar in der Frage bleiben, wie die Erkenntnis des Subjekts vor sich gehen kann, wenn sein Bewusstsein außerhalb seiner selbst liegt, stößt Wang's Kritik – er ziehe willkürlich zwischen Subjekt und Objekt eine Grenze und erschwere so unnötig die Übung – in ein Vakuum seiner Philosophie vor. Chu Hsi selbst hat *ching*, die Achtung, als Zugehen des Subjekts auf das Objekt eher gefordert als begründet. Die Entäußerung des Subjekts im Prozess des Erfassens der Dinge und die Reflexion ihrer Ordnung auf das Subjekt werden aus der Sicht Wang's als eine Trennung von Subjekt und Objekt von innen und außen beurteilt, die er in der Achtung zwar zwischenzeitlich überbrückt, aber nie ganz gelöst sieht. Da die Notwendigkeit dieser Entäußerung des Subjekts nicht anders begründet wird, als dass es die Praxis erfordere, und vor der Annahme, dass eine einzige Wirklichkeit Subjekt und Objekt durchziehe, stellt sich Chu Hsi's Ansicht für Wang willkürlich und unnatürlich dar. Chu Hsi's Betrachtung des Erfassens der Ordnung der Dinge führt mit Wang's Worten notwendig zu einer Abschweifung.³¹

Wang's Wahrhaftigkeit des Willens bewegt sich nicht außerhalb der Geisteshaltung, die Chu Hsi als grundlegend für die Betrachtung der Dinge gefordert hat. Es lässt sich daher sagen, dass Wang's Position eine Erläuterung dieser Geisteshaltung mit Hilfe der *Großen Lehre* ist und eine Erklärung, dass eben diese Einstellung des Bewusstseins – die Setzung des Willens – die eigentliche Aufgabe darstellt.

Chu Hsi's Position, dass die Dinge erforscht werden müssen, wird von Wang grundsätzlich verneint, da eine Ordnung oder ein Urteil von Gut und Böse nicht aus den Dingen gewonnen werden kann. Gut und Böse liegen nicht in den Dingen selbst, sondern im Bewusstsein des Subjekts. Daher kann der Ausgangspunkt der Selbsterkenntnis nicht in den Dingen liegen, sondern nur im Bewusstsein, nämlich dort, wo sich Gut und Böse unterscheiden lassen. Das Tun des Bewusstseins ist der Wille. Sich jegli-

³⁰ Zu *ching* als eine notwendige Kategorie im Denken Chu Hsi's siehe Thomas A. Metzger, *Escape from Predicament. Neo-Confucianism and China's Evolving Political Culture*. New York 1977, 95–98.

³¹ Siehe den Satz aus der ersten Fassung des Vorworts, K'un-chih-chi 3, 95.

cher Aktivität zu enthalten ist unmöglich, da sonst das Bewusstsein nicht leben würde. Handlung kommt dem Bewusstsein daher notwendig zu. Wang unterscheidet nun zwischen dem wahrhaftigen Willen und einem Willen, der als Beweggrund persönliche Dinge besitzt und noch nicht wahrhaftig ist. Wahrhaftigkeit zeigt sich darin, dass der Wille »der Ordnung folgt«, sich nicht am Subjekt orientiert, sondern in größtmöglichem Maß allgemein ist. Der Mensch muss daher erkennen, dass sein Wille von aller Selbstbezogenheit befreit wird, und sich auf das allgemeine, überindividuelle Gute richtet. In seinem Willen muss der Mensch sich aller subjektiven Beweggründe enthalten, d. h. sein Wille muss autonom gegenüber dem Subjekt sein. Eine zweite Forderung ergibt sich aus der Präsenz des Gegenstandes. Die Unmittelbarkeit kann als Folge der Autonomie des Willens gesehen werden. Erst mit einer spontanen Äußerung meines Willens kann ich mir sicher sein, dass keine subjektiven Beweggründe vorliegen. Die Spontanität zeigt sich in der unmittelbaren Umsetzung meines Willens in die Tat.

Wangs Bestimmungen des *ch'eng i* und *ko wu* können als Objektivierung des Willens verstanden werden. Die Beziehung Subjekt und Objekt wird relativiert, wenn nicht gar aufgelöst, indem ich den Gegenstand meines Willens zum Guten führe und in meinem Willen »der Ordnung folge«. ³²

Da sich der Mensch nicht seines Wollens enthalten kann, jedoch alle Selbstbezogenheit aus dem Willen entfernen soll, spricht Wang davon, dass nur der Wille, der mit der Unmittelbarkeit eines psychischen Eindrucks verbunden ist, wahrhaftiger Wille sein kann. Auf der anderen Seite akzeptiert Wang, dass verschiedene Individuen sich aufgrund der Tiefe ihres Bewusstseins unterscheiden können, und es daher zu unterschiedlichen Handlungen unter den gleichen äußeren Umständen kommen kann. Ein Fortschreiten in der Übung zeigt sich dann eben darin, wie allgemein das Bewusstsein des Einzelnen ist. In einem Gespräch mit seinem Schüler Hsüeh K'an wird Wang gefragt, ob es denn rechtmäßig sei, Gräser zu beseitigen, damit die Schönheit der Blumen zur Geltung komme. Wang bejaht dies, sofern das Beseitigen nicht aus Liebe zu den Blumen geschehe, sondern allein um der Schönheit willen. Auf die Frage, weshalb Chou Mao-sheng ³³ nicht die Gräser vor seinem Fenster schnitt, antwortete Wang, dass man in jedem Fall das Bewusstsein betrachten solle, das hinter dem Beseitigen der Gräser um der Schönheit der Blumen willen und der Haltung Chou Mao-shengs stehe. ³⁴ Während sein Schüler von dem Überwuchern der Gräser betroffen sei und der Schönheit der Blumen wegen die Gräser beseitige, erkenne er nicht nur die Schönheit, die hinter den Pflanzen steckt, sondern ihren Lebenswillen. Chou Mao-sheng ist also in seinem Bewusstsein weiter vorgedrungen, und seinem Erfahren der Dinge liegt ein höherer Sinn zu Grunde.

³² Eine in Wangs Schriften häufig vorkommende Formulierung, z. B. in CHL 101 (Ch'üan-shu, Heft 1, 79 oben).

³³ Chou Mao-sheng, eigentlich Tun-i, lebte von 1017–1073 in der nördlichen Sung-Dynastie.

³⁴ CHL 101 (Ch'üan-shu, Heft 1, 80 unten).

Das Kriterium für die Beurteilung des Willens besteht für Wang darin, ob er der allgemeinen Ordnung folgt oder nicht. Das heißt, dass das Objekt des Willens dem Subjekt nur unmittelbar gegeben sein kann, da sonst ein selbstbezogenes Wollen vorliegen würde. Daher lassen sich als Kriterien a) die Unmittelbarkeit und b) die Autonomie des Willens formulieren, wobei ich unter Autonomie des Willens seine Autonomie gegenüber jeder anderen individuellen Ausprägung verstehe. Beide Voraussetzungen lassen sich zumindest im Ansatz auch in Chu Hsi's Forderung nach Achtung (*ching*) im Zugang zu den Dingen, die die Konzentration auf das Ding wie die subjektive Enthaltung umfasst, erkennen. Wangs Formulierung ist jedoch wesentlich konkreter und als Ausgangspunkt der Selbsterkenntnis fundamentaler.

5.

Die heutige Version des Vorwortes zu der alten Fassung der *Großen Lehre* stellt eine Neubearbeitung der Version dar, die Lo Ch'in-shun aufgezeichnet hat. In der neuen Bearbeitung seines Vorwortes zur *Großen Lehre* fügte Wang der Einheit von Wahrhaftigkeit und Berichtigung das Erfahren des Wissens (*chih chih*) hinzu. Wie bereits bei dem Begriff »ko« weicht Wangs Auslegung von *chih* als »erreichen« oder »erfahren« von dem Verständnis Chu Hsi's ab, der es als »erweitern« versteht.³⁵ Nach Chu Hsi wird das Wissen durch das Erfassen der Dinge tiefer und weiter, bis es zu dem Punkt kommt, an dem sich das vergrößerte und sukzessiv erworbene Wissen von der Ordnung des Kosmos in ein durchdringendes Verstehen verwandelt. Wang dagegen versteht unter *chih* keinen Prozess der Vermehrung, sondern einen qualitativen Prozess: Das gute Wissen, das angeborene Wissen wird erreicht und verwirklicht. Unter dem Wissen, das bei Chu Hsi ein Erkennen der Ordnung war, versteht Wang in erster Linie das ursprüngliche Wissen des Menschen. In seiner Funktion als moralisches Wissen kann man es auch mit »Gewissen« bezeichnen. Im Prozess der Berichtigung der Dinge geht es nun darum, sein ursprüngliches, moralisch gutes Wissen anzusprechen und zu verwirklichen. In der zweiten Version des Vorwortes fügt Wang einen Satz nach den ersten drei Sätzen ein:

Der Maßstab für das Innehalten im Höchsten Guten ist nichts anderes als die Erfahrung des [ursprünglichen] Wissens.³⁶

Anknüpfend an die oberen Ausführungen zur Einheit der Wahrhaftigkeit des Willens und der Berichtigung der Dinge lässt sich das ursprüngliche Wissen auch als eine Erfahrung des Selbst bestimmen. In dem Moment, in dem ich meinen Willen wahrhaftig mache, d.h. den Gegenstand meines Willens objektiviere, erfahre ich mein ursprüngliches Wissen (*liang chih*).

³⁵ Zum Beispiel in den *Fragen zur Großen Lehre*: Ch'üan-shu, Heft 26, 739 oben.

³⁶ Ch'üan-shu, Heft 7, 241 oben.

Dieses wird in der ersten Version des Vorwortes nicht eingehend genannt und das »ursprüngliche Wissen« bezeichnet dort das angeborene Vermögen des Menschen, gut zu sein. Dagegen erscheint es in der zweiten Version als Maß der Wahrhaftigkeit des Willens und der Berichtigung der Dinge.³⁷ Anhand des ursprünglichen Wissens kann ich erfahren, ob mein Wille tatsächlich völlig wahrhaftig ist, d. h., ob er »im Höchsten Guten zum Stehen kommt«.

Die beiden oben genannten Bestimmungen der Wahrhaftigkeit des Willens, nämlich Autonomie und Unmittelbarkeit, zeigen sich auch als Eigenschaften des ursprünglichen Wissens. Ich kann von ihm nur in seiner Verwirklichung reden; es existiert nicht unabhängig von meiner Erfahrung. Erfahren des ursprünglichen Wissens heißt, die himmlische Ordnung zu realisieren. Die Erfahrung transzendiert das Subjekt.

Mit der neuen Begründung der Wahrhaftigkeit des Willens durch das ursprüngliche Wissen kann Wang zwischen dem Anfangspunkt der Praxis, also der Betrachtung seiner Philosophie für Außenstehende, und der Realisierung der Übung, also der Betrachtung von innen, unterscheiden und somit Klarheit gewinnen. In der Praxis besteht die Wahrhaftigkeit des Willens und das Berichtigen der Dinge in der Erfahrung seines ursprünglichen Wissens. Von außen betrachtet ist der Beginn seiner Übung die Festsetzung des Willens.

6.

Etwa ein Jahr vor seinem Tod schrieb Wang seine Gedanken zu der *Großen Lehre* in den *Fragen zur Großen Lehre* (Ta-hsüeh wen) nieder. Dieses Dokument ist eines der tiefgründigsten Werke Wang Yang-mings und wurde später von Ch'ien Te-hung veröffentlicht. Ch'ien berichtet, dass es das Pfand von Wangs Philosophie sei und denjenigen, die in die Lehre Wangs eintraten.³⁸ Im Gegensatz zu den beiden Versionen der Vorworte fasst Wang in den *Fragen zur Großen Lehre* nicht nur das Wesentliche derselben zusammen, sondern erläutert die einzelnen Abschnitte im Detail. Während Wangs früheres Denken um die Begriffe der *Großen Lehre* der Wahrhaftigkeit des Willens und dem Berichtigen der Dinge kreiste, liegt das Gewicht dieses Textes auf den so genannten drei Leitfäden, dem »Erhellen der lichten Tugend« (*ming ming te*), der »Liebe zu den Menschen« (*ch'in min*) und dem »im Höchsten Guten Innehalten« (*chih chih shan*). Die acht Stufen dagegen werden in eins zusammengefasst. Ein zweites Charakteristikum des Textes ist, dass Wang in ihm zur Darlegung seiner Gedanken die Vorstellung, »einen Körper mit Himmel und Erde und allen Wesen bilden«, aufnimmt, der auf Ch'eng Haos

³⁷ Zu einer Interpretation des Begriffs des ursprünglichen Wissens in seiner historischen Entwicklung bei Wang Yang-ming siehe die Arbeit Iso Kerns, »Die Umwandlung und Zweideutigkeit von Wang Yang-mings Begriff des »Ursprünglichen Wissens« (liang zhi)«. In: *Asiatische Studien* 48 (1994) 1120–1141.

³⁸ Ch'üan-shu, Heft 26, 740 oben.

(1032–1085, nördliche Sung-Dynastie) zurückgeht.³⁹ Eine genaue Betrachtung des Textes zeigt, dass Wang die Grundlagen seiner Philosophie, die er bis dahin in dreigliedriger Konzeption »Wahrhaftigkeit des Willens, Berichtigen der Dinge und Erfahrung des ursprünglichen Wissens« dargelegt hat, nun in die drei Leitfäden fasst.

In seiner Erläuterung zu dem Schritt »Erhellen der lichten Tugend« bestimmt Wang den großen Menschen, also denjenigen, der die Vervollkommnung seines Selbst erreicht hat, als jemanden, der

Himmel und Erde und die zehntausend Dinge als einen einzigen Körper betrachtet. Er sieht die Welt, als ob sie ein Haus, das mittlere Reich, als ob es ein Mensch sei. Dagegen ist derjenige, der Gestalt und Körper unterscheidet und zwischen dir und mir trennt, ein geringer Mensch. Daß der große Mensch Himmel und Erde und die zehntausend Dinge als einen einzigen Körper begreifen kann, bedeutet nicht, daß er es beabsichtigt, sondern daß die Menschlichkeit seines Geistes an sich so ist.⁴⁰

Die grundlegende Beschaffenheit des Menschen ist seine Menschlichkeit, die Wang als das Vermögen betrachtet, mit allen anderen Dingen einen Körper zu bilden. Die anderen Dinge sind mir nicht weiter entfernt als meine eigenen Gliedmaßen. Ch'eng Hao dehnt das Bild des einen Körpers noch weiter aus, indem er »nicht menschlich zu sein« mit körperlicher Lähmung vergleicht.

Menschlichkeit stellt sich für Wang als die allgemeinste Kraft dar, die alle Dinge in einen lebendigen Zusammenhang, einen Körper, fasst. Es ist die dem Menschen zukommende, auf ihren Grundlagen reflektierte Lebenswirklichkeit. Sie zeigt sich dem Menschen unmittelbar in seinen Emotionen, ohne dass diese der Auslöser sind. Sie ist auch nicht beschränkt auf diejenigen Menschen, die sich der Vervollkommnung des Selbst unterworfen haben:

Daß man zusammen mit Himmel und Erde und den zehntausend Dingen zu Einem werden kann – wie sollte das nur für den großen Menschen gelten, selbst das Bewußtsein eines geringen Menschen ist nicht anders – nur hat jener es selbst verkleinert. Wenn daher jemand ein kleines Kind in den Brunnen fallen sieht, so stellt sich notwendigerweise ein Bewußtsein der Angst und Betroffenheit in ihm ein. Dies liegt darin, daß seine Menschlichkeit zusammen mit dem Kind zu einem einzigen Körper geworden ist. Ein kleines Kind mag noch von der gleichen Art sein. Betrachtet jemand das traurige Klagen und das Zittern der Vögel und Tiere, so stellt sich notwendigerweise ein Bewußtsein des nicht Ertragen-könnens in ihm ein. Dies heißt, daß seine Menschlichkeit zusammen mit den Vögeln und Tieren zu einem einzigen Körper geworden ist. Noch haben Vögel und Tiere Erkennen und Wahrnehmen (zhi jue). Sieht jemand das Abbrechen und Abknicken von Gräsern und Bäumen, so stellt sich notwendigerweise ein Bewußtsein der

³⁹ Auch von Chang Tsai, Zeitgenosse v. Ch'eng Hao, wurde die Einheit des Menschen mit den Dingen des ganzen Kosmos genannt. Während Changs Einheit auf der Idee einer genetisch kosmischen Verwandtschaft aller Dinge beruht, liegt Ch'eng Haos Denken eher das mystische Erleben der Verschmelzung aller Dinge zum Einen zu Grunde. Ch'engs Satz findet sich in Ho-nan Ch'eng shih i-shu (Hinterlassene Schriften der Meister Ch'eng aus Ho-nan), Heft 2, erster Teil, in: Erh Ch'eng chi (gesammelte Schriften der beiden Ch'eng). Peking 1981, 15.

⁴⁰ Ch'üan-shu, Heft 26, 736 oben; eine Übersetzung der Passage findet sich in Wing-tsit Chan, Instructions, a.a.O., 272; Chans Übersetzung des Ta-hsüeh wen, aufgenommen in seinem Source Book in Chinese Philosophy. Princeton 1963, 659–666.

Rührung und des Mitgefühls in ihm ein. Das heißt, daß sein Bewußtsein zusammen mit Gräsern und Bäumen zu einem einzigen Körper geworden ist. Gräser und Bäume sind noch etwas, das Leben besitzt. Nimmt jemand das Zerschneiden und Zerstören von Ziegeln und Steinen wahr, dann stellt sich notwendigerweise ein Bewußtsein der Anteilnahme und des Bedauerns in ihm ein. Das heißt, daß seine Menschlichkeit zusammen mit den Ziegeln und Steinen zu einem einzigen Körper geworden ist. Das ist die Menschlichkeit des einen einzigen Körpers. Selbst das Bewußtsein des geringen Menschen besitzt sie. Dies ist nun das, was in der Wesensnatur der himmlischen Bestimmung wurzelt und aus sich selbst heraus intelligent und leuchtend und ohne jeglichen Schatten ist. Daher heißt es »lichte Tugend«. ⁴¹

Die lichte Tugend war für Chu Hsi die vom Himmel gegebene Wesensnatur des Menschen, deren ursprüngliche Güte verdeckt ist von den menschlichen Begierden und dem Menschen nicht mehr bewusst ist. In der Erhellung der lichten Tugend sah Chu Hsi die Aufgabe, zu seiner Wesensnatur zurückzukommen. Das Erhellen der lichten Tugend war für ihn das Programm, das es im Erfassen der Ordnung der Dinge zu verwirklichen galt. Für Wang Yang-ming umfasst das Erhellen der lichten Tugend sowohl das Programm als auch seine Realisierung. Die lichte Tugend ist nichts anderes als der Teil des Menschen, mit dem er an seiner Lebenswirklichkeit teilnimmt. Sie ist licht in dem Sinn, dass sie in einer geistigen Beziehung zu allem steht, alles berührt und durchdringen kann, wie ich in meinem ganzen Körper Bewusstsein von allen Teilen besitze. Meines Bewusstseins vom Anderen werde ich unmittelbar gewahr, ohne dass von mir eine Emotion ausgeht, etwa in der gleichen Weise, wie ich in meinem Körper Schmerz empfinden kann. Dieses Wahrnehmungsvermögen ist Leben. Durch Selbstsucht kann dieses feine Wahrnehmungsvermögen getrübt sein, sodass ich mich der eigenen Wurzeln meines Lebens beraube.

In seiner Erläuterung zur »Liebe zu den Menschen« kommt Wang noch einmal auf den einen einzigen Körper zu sprechen:

Derjenige, der seine lichte Tugend erhellt, errichtet das Potential⁴² seines einen einzigen Körpers mit Himmel und Erde und den zehntausend Dingen. Derjenige, der die Menschen liebt, verwirklicht die Wirkung seines einen einzigen Körpers mit Himmel und Erde und den zehntausend Dingen. Daher liegt notwendigerweise das Erhellen der lichten Tugend in der Liebe zu den Menschen, und die Liebe zu den Menschen ist das, wodurch die lichte Tugend erhellt wird. Daher liebe ich meinen Vater und dehne meine Liebe auf den Vater eines anderen aus und schließlich auf alle Väter der Welt. Erst danach ist meine Menschlichkeit wirklich mit meinem Vater, dem Vater des anderen und mit allen Vätern der Welt zu einem einzigen Körper geworden. Erst wenn die Menschlichkeit wirklich zu einem einzigen Körper geworden ist, kann die lichte Tugend der Kindesliebe klar leuchten. Erst wenn ich meinen älteren Bruder liebe und meine Liebe auf den älteren Bruder eines anderen und schließlich auf alle älteren Brüder der Welt ausdehne, ist meine Menschlichkeit wirklich mit meinem älteren Bruder, dem älteren Bruder des anderen und den älteren Brüdern der Welt zu einem einzigen Körper geworden. Erst wenn sie wirklich zu einem einzigen Körper geworden ist, ist die lichte Tugend der Bruderliebe klar. Dies ist bei dem Herrscher und dem Untertan der Fall, es ist bei Mann und Frau der Fall, es ist zwischen Freunden der Fall, und selbst bei Bergen und Flüssen,

⁴¹ Ch'üan-shu, Heft 26, 736 oben und unten; Wing-tsit Chan, Instructions, a.a.O., 272f.

⁴² Potential (*t'ü*) ist das gleiche chin. Zeichen wie »einzigster Körper« (*i t'ü*). Potential (*t'ü*) und Manifestation (*yung*) sind in der chin. Philosophie Kategorien differenter Aspekte einer Einheit.

den Naturgeistern, Vögeln und Tieren, Gräsern und Bäumen ist es der Fall. Erst wenn es nichts gibt, das nicht wirklich meine Liebe besitzt und meine einen einzigen Körper bildende Menschlichkeit erreicht hat, ist meine lichte Tugend völlig zur Helligkeit gebracht worden und erst dann vermag ich, in echter Weise Himmel und Erde und die zehntausend Dinge als einen einzigen Körper zu begreifen.⁴³

»*Ch'in min*« heißt wörtlich: »dem Volk in verwandtschaftlicher Beziehung gegenüber stehen«. Die Lesung der Konfuzianer der Sung-Dynastie unterscheidet sich wesentlich von der ursprünglichen Bedeutung des alten Ritualtextes. Chu Hsi verstand unter »Volk« (*min*) bereits alle Menschen und Wang Yang-ming versteht alle Dinge darunter. Es geht ihm um den Zugang des Selbst zu den anderen Dingen. Um die Lebenswirklichkeit des Menschen vollständig zu erfassen, geht es darum, diesen Zugang des Selbst zu den anderen Dingen von dem einzelnen Guten aus zu erweitern, bis alle Dinge in gleichem Maß unmittelbar vom Subjekt wahrgenommen werden. Die Liebe zu den Menschen geht vom direkt gegebenen Punkt der Erfahrung des Menschen aus. Die Liebe zu den Eltern ist dem Menschen der Funke, der die Erhellung des Ganzen in der Übung bewirken kann. Die Lebenswirklichkeit kann nicht unabhängig von der Wahrnehmung der lebendigen Beziehung des Menschen zu anderen Dingen bestehen.

Die Beziehung des Erhellens der lichten Tugend zur Liebe zu den Menschen verhält sich nicht anders als die Beziehung der Wahrhaftigkeit des Willens zum Berichtigen der Dinge. Dieses ist die Verwirklichung der Wahrhaftigkeit des Willens. Gleich der schrittweisen Erweiterung der Menschlichkeit hat Wang den Vorgang der Objektivierung des Gegebenen seines Willens gefordert. Die Autonomie des Willens gegenüber allem Subjektiven wurde mit dieser Objektivierung angestrebt. Anders verhält es sich jedoch mit der Enthaltung des Subjekts. Wang spricht im Erhellen der lichten Tugend zwar noch vom Entfernen der selbstbezogenen Begierden, doch die Ausweitung der Liebe zu allen Dingen stellt eine Vergrößerung des Subjekts dar. Der Prozess der Liebe zu den Menschen und der Erhellung der lichten Tugend verläuft in zwei entgegengesetzten Richtungen. Die Balance zwischen den beiden Momenten der Übung stellt das Höchste Gute dar. Seine Funktion beschreibt Wang wie folgt:

Das Höchste Gute ist das äußerste Maß der lichten Tugend und der Liebe zu den Menschen. Die himmlisch gegebene Wesensnatur ist in reinster Weise vollständig gut. Ihre Intelligibilität, ihr Leuchten und ihre Unbedecktheit sind Offenbarungen dieses Höchsten Guten. Daher verhält es sich so, daß sie die ursprüngliche Wirklichkeit der lichten Tugend ist, und eben das ist, was man das ursprüngliche Wissen nennt. Durch die Offenbarungen des Höchsten Guten wird bewirkt, daß Wahres als Wahres [dem Menschen] erscheint, Falsches als Falsches, [er] in bezug auf das Leichte und Schwere, das Dicke und Dünne, in Entsprechung erregt wird und in Entsprechung reagiert, daß [er stets] veränderlich handelt, ohne an einem bestimmten Ort zu ruhen, so daß [alles] aus sich heraus [seine] natürliche Mitte einnimmt.⁴⁴

⁴³ Ch'üan-shu, Heft 26, 736 unten und 737 oben; Wing-tsit Chan, *Instructions*, a.a.O., 273.

⁴⁴ Ch'üan-shu, Heft 26, 737 oben; Wing-tsit Chan, a.a.O., 274.

Im Gegensatz zu seinen früheren Ausführungen bestimmt Wang das ursprüngliche Wissen nicht als Maß für das Höchste Gute, sondern als seine Realisierung. Das Maß, das Höchste Gute und das ursprüngliche Wissen fallen in eins. Das Höchste Gute offenbart sich im ursprünglichen Wissen. Intelligenz, Wahrnehmung, alle Lebensäußerungen der Dinge sind das Höchste Gute. Ihre größtmögliche Realisierung besitzen sie im ursprünglichen Wissen. Diese Einheit ist nicht nur die ontologische Aussage, dass der menschliche Geist und das Absolute eins sind. Diese Realisierung ist ein natürliches In-der-Mitte-Sein, ein Bei-sich-selbst-Sein, ist die Verwirklichung ihres Maßes, ein Zum-stehen-Kommen bei der unmittelbaren Gegenwärtigkeit. In diesem Zustand erscheinen die Dinge unmittelbar, sie sind nicht durch ein Erwägen oder ein Besprechen gegeben, sondern dem Menschen gegenwärtig. Die unmittelbare Gegenwärtigkeit des ursprünglichen Wissens zeigt sich in der unmittelbaren Gegenwärtigkeit der Dinge, einer Erfahrung, dass alle Dinge einen einzigen Körper bilden. Die Gliederung der *Großen Lehre* ist für Wang nicht eine Gliederung nach einzelnen Schritten, sondern eine Untergliederung der einen Erfahrung des ursprünglichen Wissens. Es lässt sich in den einzelnen Schritten keine zeitliche Folge unterscheiden. Auch die Objekte, die Person, das Bewusstsein, der Wille, das Wissen und das im Willen gegebene Ding sind in der Erfahrung eins.

Trotz seiner Teilhabe am Absoluten stellt sich die Lebenswirklichkeit des Menschen nicht in der vollkommenen Realisierung des Absoluten dar. Gerade die ontologische Verfasstheit des Menschen ist sein Schicksal. Es gibt nichts außer mir, das mir helfen kann, zu meiner eigenen ursprünglichen Natur zurückzukehren als eben das Bewusstsein, dass der Ausgangspunkt ich selbst bin. In diesem Sinn bin ich in zweifacher Sicht auf mich zurückgeworfen: Meine Lebenswirklichkeit, meine Erfahrung, die Grundlage all meines Handelns besteht darin, mein wahres Menschsein zu realisieren, und doch gibt es keinen anderen Lebensbereich als diesen gegenwärtigen, in dem die wahre Realisierung sich äußert.

In Konfuzius' Lehre bestand der eine Faden des Weges im Bezug des Selbst auf das Andere. Die Begründung dieser Bezüglichkeit mündet bei Wang Yang-ming in der existentiellen Verfasstheit des Menschen. Sein wahres Menschsein begreift sich in der Einheit mit allen Dingen als ein Körper, und doch gibt es für den einzelnen Menschen nichts anderes, mit dessen Hilfe er diesen einen Körper erfahren kann, als seine eigene Natur. Dass der Mensch an der Spannung zwischen seiner Freiheit und seiner Verantwortung nicht verzweifelt, liegt letztendlich an der Gegenwärtigkeit des Weges oder, wie Wang am Schluss seiner *Fragen zur Großen Lehre* mit einem Wort des Meditations-Buddhismus sagt, eben daran, dass der Mensch »das geistige Siegel von Konfuzius« (*hsin yin*) in sich trägt.