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

**Herausgeber:** Schweizerische Asiengesellschaft

**Band:** 34 (1980)

**Heft:** 1

**Artikel:** Die Auflösung des konfuzianischen Bildungsbegriffs bei Wang Yang-ming

**Autor:** Übelhör, Monica

**DOI:** https://doi.org/10.5169/seals-146583

**Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

**Conditions d'utilisation**

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

**Terms of use**

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

**Download PDF:** 21.07.2025

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch**

# Die Auflösung des konfuzianischen Bildungsbegriffs bei Wang Yang-ming

MONICA UEBELHÖR

Wang Yang-ming 王陽明 gilt als einer der bedeutendsten konfuzianischen Denker nicht nur seiner Zeit – also des 16. Jahrhunderts – sondern des Neo-Konfuzianismus überhaupt. Vierzig Jahre nach seinem Tod wurde er in die Reihe derer aufgenommen, denen im Ehrentempel des Konfuzius Opfer dargebracht wurden – die höchste konfuzianische Ehrung, die der chinesische Staat zu vergeben hatte[1]. Wang Yang-ming entsprach nicht nur durch sein Wirken als Lehrer der Vorstellung von einem Konfuzianer. Auch die Anlässe, bei denen er sich politisch engagierte und die Art, wie er in der politischen Praxis vorging, decken sich ganz mit dem Bild von einem guten konfuzianischen Beamten. Im philosophischen wie im politischen Bereich drehte sich sein ganzes Bemühen um die Verwirklichung der konfuzianischen Idealvorstellung vom harmonischen menschlichen Zusammenleben[2]. Es mag daher befremden, eine Untersu-

1 Vgl. hierzu Wing-tsit CHAN, *Instructions for Practical Living and Other Neo-Confucian Writings by Wang Yang-ming*, New York/London 1963, S. XXIX. – Wang Yang-mings Aufnahme in den Ehrentempel des Konfuzius besagt überdies nicht, dass seine Lehre immer unumstritten war. So wurde er kurz nach seinem Tod angeklagt, seine Lehre verstosse gegen die Orthodoxie. Wie im Fall ähnlich lautender Beschuldigungen gegen Chu Hsi scheinen bei dieser Anklage persönliche und politische Animositäten im Spiel gewesen zu sein. Zu den Anschuldigungen s. *Yang ming ch'üan shu* 陽明全書 (*Ssu pu pei yao* Edition), 34:32b, vgl. CHAN, *op.cit.*, S. XXVIIIf. (Zu den Beschuldigungen gegen Chu Hsi s. Conrad M. SCHIROKAUER, *Chu Hsis Political Career: A Study in Ambivalence*, in: A.F. WRIGHT e.a.eds., *Confucian Personalities*, Stanford 1962, S. 182ff.).

2 Es sei hier verwiesen auf Wang Yang-mings Protest gegen die Machtanmassung des Eunuchen Liu Chin sowie auf seine Förderung der Gemeindebünde (*hsiang-yüeh* 鄉約) und auf die Tatsache, dass er bei seinen Pazifierungsfeldzügen gegen Aufständische neben militärischen Mitteln immer auch mit Überredung und Ermahnungen zu arbeiten versuchte. S. hierzu Wangs Biographie in: L. Carrington GOODRICH/FANG Chaoying eds., *A Dictionary of Ming Biography*, New York/London 1976, Bd. II, S. 1410–1413 sowie, für seine Pazifizierungsmethoden, CHAN, *op.cit.* (Anm. 1), S. 281–310 und, für seinen Protest gegen Liu Chin, TU Wei-ming, *Neo-Confucian Thought in Action, Wang Yang-ming's Youth (1472–1509)*, Berkeley 1976, S. 95–105.

chung über die Auflösung des konfuzianischen Bildungsbegriffes bei Wang Yang-ming anzukündigen. Doch in seiner Auffassung vom Lernen steckte so viel Sprengstoff, dass es mir gerechtfertigt erscheint, von einer Auflösung, wenn nicht sogar von der Zerstörung des konfuzianischen Bildungsbegriffes bei Wang Yang-ming zu reden.

Bildung war im konfuzianischen China mit einem politischen Führungsanspruch verbunden. Dieser beruhte nicht allein darauf, dass ab der Sung-Dynastie das staatliche Prüfungssystem, dessen Inhalt die konfuzianischen Schriften bildeten, den regulären Zugang zu einer Beamtenkarriere eröffnete. Das Bestehen der Staatsprüfungen bildete lediglich die praktische Voraussetzung für die Beamtenlaufbahn, dem staatlichen Prüfungswesen als solchem standen die Neo-Konfuzianer im allgemeinen mit Vorbehalten gegenüber[3]. Der Herrschaftsanspruch der neokonfuzianischen Beamtenschaft bezog seine Legitimation keineswegs aus der Tatsache, dass ein Kandidat auf Grund seiner Versiertheit in den klassischen konfuzianischen Schriften die Staatsprüfung bestanden hatte. Nach dem Selbstverständnis der Konfuzianer der Sung- und auch der Ming-Zeit war vielmehr Voraussetzung für legitime Herrschaft, dass der Träger der Autorität das dem geordneten menschlichen Zusammenleben zugrundeliegende metaphysische Prinzip erkannt hatte und dadurch befähigt war, diese Ordnung zu fördern.

Die konfuzianische Ordnungsvorstellung beruhte auf der Hierarchisierung der zwischenmenschlichen Beziehungen. Das bedeutete einmal die Unterordnung der Frau, des Jüngeren und jedes Rangesniedrigeren und zum andern die Fürsorgepflicht seitens des Mannes, des Älteren bzw. des Ranghöheren für die ihm Unterstellten. Eine solche Bezogenheit entsprach nach konfuzianischer Auffassung der naturgegebenen, an sich richtigen Ordnung. Als grundlegende Tugend für das Funktionieren dieser Ordnung galt die Ausschaltung selbstsüchtiger Wünsche, da diese das Bezogensein des Einzelnen auf das Ganze stören würden. So war es die wichtigste Aufgabe konfuzianischer Bildung, zur Ausschaltung dieser Wünsche zu befähigen. «Ohne jeden selbstsüchtigen Wunsch sein *(wu yü* 無欲*)*» lautete die Charakterisierung des idealen Menschen *(sheng-jen* 聖人*)*, des im Konfuzianismus der Sung- und Ming-Zeit für jeden Studierenden verbindlichen Bildungszieles[4]. Freisein von Selbstsucht bildete je-

3 S. hierzu z.B. James T.C. Liu, *An Early Sung Reformer: Fan Chung-yen,* in: John K. Fairbank ed., *Chinese Thought and Institutions,* Chicago 1957, S. 112–115.

4 Vgl. hierzu *Chin ssu lu* 2:59 u. 2:65 sowie 4:1. Stellen aus dem *Chin ssu lu* werden, im folgenden unter der Abkürzung CSL, nach der in Wing-tsit Chans Übersetzung, *Reflections on Things at Hand, The Neo-Confucian Anthology compiled by Chu Hsi*

doch nach neokonfuzianischer Auffassung nicht nur die Grundlage für ein harmonisches menschliches Zusammenleben, es war auch die unabdingbare Voraussetzung für Erkenntnis. Nur wer ganz frei ist von selbstsüchtigen Impulsen, wer also nichts von sich in die Dinge hineinprojiziert, sondern sie nimmt, wie sie an sich sind und nicht, wie sie ihm für eigene Zwecke vorteilhaft erscheinen, war dieser Auffassung zufolge zur Erkenntnis fähig.

Vor der Untersuchung des neo-konfuzianischen Bildungsbegriffs erscheint es angebracht, den Begriff konfuzianischer Bildung von dem der Erziehung abzusetzen. Generell wird im Konfuzianismus davon ausgegangen, dass staatliche Ordnung durch das Instrument der Erziehung verwirklicht werden sollte. Hierfür war ein ganzes Arsenal von Hilfsmitteln vorgesehen, das vom Vorbild setzenden Verhalten hochgestellter Persönlichkeiten bis hin zu Belohnungen für die Beachtung der konfuzianischen Moralgebote und Sanktionen für ihre Übertretung reichte[5]. Mit letzterem kam, wie so häufig in der Regierungspraxis des konfuzianischen Staates, ein legalistisches Prinzip – nämlich mittels Strafe und Belohnung zu regieren – ins Spiel. Doch nicht die Unstimmigkeiten, die sich durch legalistische Einschübe ergaben, sind Gegenstand der vorliegenden Untersuchung, sondern die Widersprüche bezüglich des Bildungsbegriffes, die sich innerhalb des neokonfuzianischen Systems herausbildeten.

Auch wenn die gesamte Bevölkerung Adressat erzieherischen Einflusses war, sollten sich von der Masse derer, denen gute Verhaltensweise nur anerzogen worden war, diejenigen abheben, die im Verlauf eines Bildungsprozesses das für das menschliche Zusammenleben gültige Prinzip erkannt hatten und daher befähigt waren, es aktiv zu fördern. Sie waren aufgerufen, gesellschaftliche und politische Verantwortung zu übernehmen. Ein Punkt innerhalb der konfuzianischen Herrschaftslegitimation

---

*and Lü Tsu-ch'ien,* New York/London 1967, befolgten Abschnittseinteilung zitiert. – Die Vorstellung vom idealen Menschen *(sheng-jen)* erfuhr im Verlauf der Geschichte einen Bedeutungswandel; während unter *sheng-jen* bis zur Wang-Zeit die hehren Weisen und Kulturstifter des hohen Altertums verstanden wurden, bezeichnete *sheng-jen* danach auch das Ideal, das zu erreichen sich jeder Studierende zum Ziel setzen musste. Zu diesem Bedeutungswandel s. SHIMADA Kenji/Monika ÜBELHÖR übers., *Die Neo-konfuzianische Philosophie – Die Schulrichtungen Chu Hsis und Wang Yang-mings,* Hamburg 1979, S. 18f.

5 S. hierzu Kap. 6 von HSIAO Kung-ch'üan, *Rural Control in Nineteenth Century China,* Seattle/London 1960, Tilemann GRIMM, *Erziehung und Staat im konfuzianischen China,* Hamburg 1960 sowie Wang Yang-mings Entwurf für einen Gemeindebund *(hsiang-yüeh),* CHAN, *op. cit.* (Anm. 1), S. 300.

erwies sich allerdings als problematisch. Wie bereits gesagt, galt als Qualifikationsmerkmal die Fähigkeit, selbstsüchtige Wünsche auszuschalten. Eine Tätigkeit als Beamter bedeutete aber nicht nur ein Wirken für die Allgemeinheit, sie brachte auch teilweise erhebliche Einkünfte und Privilegien mit sich. Dies legte den Verdacht nahe, jemand sei weniger aus Pflichtgefühl als aus Eigennutz Beamter geworden und verstosse somit gegen den Grundsatz der Selbstlosigkeit, der ihn zu seinem Amt überhaupt erst autorisierte. Ein Beamter, der gegenüber einem solchen Verdacht empfindlich war, sah sich genötigt, ein ausgesprochen rechtschaffenes Verhalten an den Tag zu legen. Als der Konfuzianismus in der Sung-Zeit eine Einbettung in ein philosophisches System erfuhr, in dem metaphysische Prinzipien aufgestellt wurden, aus denen sich das konfuzianische System rational ableiten liess, wurde der moralische Druck noch verstärkt. Wird ein System als vernunftgerecht ausgegeben, ist damit impliziert, dass generell jeder Mensch die Prinzipien dieses Systems verstehen kann. Wenn aber, wie im Neo-Konfuzianismus, Erkenntnis der metaphysischen Prinzipien einer Ordnung als Voraussetzung legitimer Machtausübung angesehen wird, musste sich eigentlich jeder Beamte an dem Anspruch messen, seine Fähigkeit zur Einsicht stärker realisiert zu haben als jene, die nicht die gleichen Privilegien genossen wie er.

Im Neo-Konfuzianismus standen zwei erkenntnistheoretische Positionen zur Debatte, wie diese die harmonische staatliche Ordnung ermöglichende Erkenntnis zu erlangen sei. Beiden zugrunde lag die philosophische Vorstellung, dass die menschliche wie die natürliche Ordnung von dem gleichen kosmischen Ordnungsprinzip *(t'ien-li* 天理) regiert werde und dass jede einzelne Erscheinung im menschlichen wie im natürlichen Bereich auf einem spezifischen Prinzip beruhe, welches seinerseits Teil des kosmischen Ordnungsprinzips ist, so dass in allen Dingen und Geschehnissen das kosmische Ordnungsprinzip in Erscheinung tritt. Der einen erkenntnistheoretischen Position zufolge galt es, dem kosmischen Ordnungsprinzip durch das Erforschen seiner mannigfaltigen Ausprägungen (*ko-wu* 格物) auf die Spur zu kommen. So sagte Ch'eng I (1033–1107) 程頤[6], einer der Begründer des Neo-Konfuzianismus:

6 Zu den Einkünften und Privilegien der Beamtenschaft s. CHANG Chung-li, *The Chinese Gentry, Studies on Their Role in Nineteenth Century China,* Seattle/London 1955, S. 32–51. – Als Beispiel für das Bewusstsein um die Problematik der Verknüpfung von Bildung und privilegierter gesellschaftlicher Stellung s. Lu Hsiang-shans Vortrag zu *Lun yü* 4:16 («Der Edle versteht sich auf rechtes Verhalten, der Gemeine auf seinen Vorteil»), der übersetzt ist in Siu-chi HUANG, *Lu Hsiang-shan, A Twelfth Century Chinese Idealist Philosopher,* New Haven 1944, S. 61–63.

«Jeder Baum und jeder Grashalm hat sein spezifisches Prinzip und jedes dieser Prinzipien ist zu erforschen[7].» Nach andauerndem Studium und der Ergründung vieler Einzelprinzipien würde dann eines Tages der Durchbruch zur Erkenntnis des allgemeinen Prinzips gelingen[8]. Aus dieser Erkenntnis heraus sollte man dann befähigt sein, auf alle Dinge in der jeweils richtigen, der natürlichen Ordnung entsprechenden Weise einzugehen.

Die zweite erkenntnistheoretische Position basierte auf der Überlegung, dass der Mensch als eine Erscheinungsform des allgemeinen Prinzips auch das Wissen von den spezifisch für ihn gültigen Prinzipien in sich tragen müsse. Nach ihr ging es also nur darum, dieses dem Menschen angeborene Wissen um das Gute (*liang chih* 良知) zur Wirkung kommen zu lassen, sozusagen auf die innere Stimme zu hören, sich für sie zu sensibilisieren und die jedem Menschen gegebene Erkenntnisfähigkeit zu realisieren. Die erste hier skizzierte Position wurde von der Schulrichtung Chu Hsis 朱熹 vertreten, die zweite, zu Chu Hsis Zeiten von Lu Hsiang-shan 陸象山 verfochten[9], wurde von Wang Yang-ming systematisch ausgebaut.

Gehen wir zunächst noch etwas näher auf den an erster Stelle genannten Lernansatz ein, so wie er sich im *Chin ssu lu* 近思錄 findet, der von Chu Hsi aus den Schriften massgebender Sung-Philosophen zusammengestellten Summa des Neo-Konfuzianismus. Wie gesagt, sollte man ihm zufolge mittels eines umfassenden Studiums der mannigfaltigen Erscheinungsformen des kosmischen Ordnungsprinzips zu der moralisches Verhalten begründenden Einsicht gelangen. Gegenstand des Studiums bildeten allerdings weniger die Phänomene der den Menschen umgebenden Natur, obwohl Chu Hsi sich auch eingehend mit Naturphänomenen befasste und diese Beobachtungen in seine philosophischen Überlegungen miteinbezog[10]. Das Studium war vielmehr hauptsächlich auf die in den kanonischen Schriften überlieferten Aussagen und Handlungen der Weisen früherer Zeiten gerichtet, sowie auf die Geschichte als das Feld, auf welchem sich die Auswirkungen rechten und falschen Verhaltens abzeichnen. Dabei ist zu beachten, dass das Studium nicht ein blosses Ansammeln von Kenntnissen sein sollte. Im *Chin ssu lu* wird immer wieder beklagt, dass in nachklassischer Zeit der eigentliche Sinn des Lernens verloren gegangen sei, dass nurmehr fälschlich Belesenheit, Auswendigwis-

7 Vgl. hierzu CSL 3:12.
8 Vgl. hierzu CSL 3:9.
9 S. hierzu HUANG, *op.cit.* (Anm. 6), Kap. 2.
10 Vgl. hierzu SHIMADA/ÜBELHÖR, *op.cit.* (Anm. 4), S. 82f.

sen und kunstvolle Ausdrucksweise für Bildung gehalten werde. Sich diese Fertigkeiten einzuüben, wird als ein sinnloses Herumtändeln mit Nichtigkeiten verworfen[11]. Das Studium sollte doch dazu befähigen, sich unter Ausschaltung selbstsüchtiger Impulse in den Dienst des Allgemeinwohls zu stellen, bedeutete also einen moralischen Bildungsprozess. Immer wieder wird auf die Gefahr hingewiesen, dass das Studium zur Befriedigung persönlicher Eitelkeit degeneriere, wenn Gelehrsamkeit um des Gelehrtseins willen betrieben werde. Es genüge auch nicht, die kanonischen Schriften auswendig zu kennen. Um hinter ihren Sinn zu kommen, müsse der Student versuchen, sich in die dort beschriebenen Gefühle und Einstellungen vorbildlicher Menschen einzuleben, sie nachzuempfinden. Es reiche nicht aus, sich nur an den oberflächlichen Aussagewert der Texte zu halten[12]. Hohe Intelligenz war für diesen Bildungsprozess nicht erforderlich. So steht im *Chin ssu lu,* Menzius sei – wegen seiner überragenden Begabung – kein geeignetes Leitbild für die Studenten. Als Vorbild wird vielmehr Konfuzius' Schüler Tseng-tzu genannt, von dem es heisst, er sei zwar etwas tumb gewesen, habe aber das Wesentliche begriffen[13]. Im Hinblick auf die Vorstellung, die man sich üblicherweise von einem Konfuzianer macht, mögen diese Aussagen erstaunen, sie erklären sich aber durch die neo-konfuzianische Auffassung, dass Freisein von Selbstsucht nicht nur das Grundlegende für das menschliche Zusammenleben, sondern auch die unabdingbare Voraussetzung für Erkenntnis sei. War jemand besonders begabt, so sah man eine Gefahr, dass er durch den Ruhm, den er damit erzielen konnte, geblendet würde, dass er sich mit ihm zufrieden gab, ja sich sogar wegen seines Talentes besser als die andern dünkte und darüber das eigentliche Bildungsziel aus den Augen verlor.

Trotz dieser Vorbehalte gegen nur formale Bildung und gegen blosse Gelehrsamkeit ist festzuhalten, dass das konfuzianische Studium eben doch gerade durch Anhäufen von Wissen bestimmt wurde. Die Grundvoraussetzung des in dieser Schulrichtung gültigen Lernansatzes – nämlich Erkenntnis durch das erschöpfende Studium der verschiedenen Ausprägungen des kosmischen Ordnungsprinzips anzustreben – bedingte dies sogar. Zur Verdeutlichung sei nur noch ein Satz aus Kapitel 2 («Durch Erforschen der Dinge das kosmische Ordnungsprinzip ergründen») des *Chin ssu lu* zitiert, der lautet: «Wer nicht umfassend Bücher studiert, hat keinen Stoff zum Untersuchen und zum Vergleichen, um damit

11 CSL 2:27, vgl. CSL 2:56 u. 2:57.
12 CSL 3:7, vgl. CSL 3:37.
13 Vgl. CSL 2:18 u. 2:26.

hinter das Wesen des allem zugrundeliegenden Prinzips zu kommen[14].» Der Einsicht, dass das Bildungsziel nicht erreicht werden könne, wenn das Studium in Wissensanhäufung ausartete, wurde also schon allein durch die Art des Lernens entgegengearbeitet.

Nachdem Chu Hsis Lehrmeinung Anfang des 14. Jahrhunderts zur orthodoxen erklärt und seine Kommentare zu den kanonischen Schriften den Staatsprüfungen zugrundegelegt wurden und damit zu einem abfragbaren Wissenskanon herabsanken, wurde der Zug zu nur formaler Gelehrsamkeit immer dominierender, während das Studium im Hinblick auf das eigentliche Bildungsziel immer fragwürdiger wurde.

Kommen wir nun zu dem in Wang Yang-mings Schulrichtung vertretenen Lernansatz. Wang hatte sich lange Jahre hindurch angestrengt aber vergeblich bemüht, entsprechend der approbierten Methode zur Erkenntnis durchzudringen[15]. Doch sein ganzes Studium hatte ihm nur das quälende Gefühl eingebracht, im Grunde unfähig zu sein, das eigentliche Bildungsziel zu erreichen, auch wenn er längst zu Amt und Würden gelangt war. Schliesslich kam ihm schlagartig die Einsicht, dass es von Grund auf falsch war, moralische Erkenntnis auf diesem Weg anzustreben. Da die Prinzipien für moralisches Verhalten dem Menschen ja angeboren seien, müsse es vielmehr darum gehen, sie im Innern des Menschen und nicht ausserhalb aufzuspüren[16].

Nun wird im Konfuzianismus allgemein davon ausgegangen, dass grundsätzlich in jedem Menschen ein Wissen um das Gute *(liang chih)* an-

14 CSL 3:74, vgl. CSL 3:9.

15 Bekannt ist die Episode, wie Wang im Alter von zwanzig Jahren, getreu der Devise, dass das kosmische Ordnungsprinzip durch das Studium seiner mannigfaltigen Erscheinungen zu erkennen sei, sich zusammen mit einem Freund daran machte, zuerst einmal mit der Ergründung des Prinzips des Bambus vor ihrem Haus anzufangen und darüber beinahe den Verstand verlor. S. YMCS 32:3b, vgl. die Aufzeichnungen von Wang Yang-mings Lehrgesprächen (*Chuan hsi lu,* im folgenden CHL abgekürzt), Abschnitt 318 in der von Wing-tsit Chan besorgten Übersetzung (vgl. Anm. 1). Auf Stellen aus dem CHL wird entsprechend der von Chan befolgten Abschnittseinteilung hingewiesen, in der Übersetzung differiere ich gelegentlich von ihm.

16 Zu Wangs Erleuchtung s. die Eintragung zu seinem 37. *sui* in seiner Lebenschronik (YMCS 32:7a), vgl. CHL 319 sowie TU, *op.cit.* (Anm. 2), S. 118–129. Tu führt Wangs Durchbruch zur Erkenntnis, der sich ja während seiner Verbannung ereignete, auch auf Wangs Beunruhigung über die Frage des Todes zurück. Mir scheint hier eine Überinterpretation vorzuliegen; zumindest hat es aufgrund der Eintragungen in Wangs Lebenschronik den Anschein, dass er, auch als der Gedanke ans Sterben ihn nicht mehr berührte, immer noch von der Frage beunruhigt wurde, wie man denn zu Erkenntnis gelangen könne – bis ihm dann eines Nachts der befreiende Gedanke kam.

gelegt ist; in dieser Hinsicht differierte Wang Yang-ming nicht[17]. Der Unterschied setzte erst bei der Frage ein, wie dieses Wissen aktiviert werden solle. Auf Grund seiner Einsicht, dass das kosmische Ordnungsprinzip im Menschen selbst aufzuspüren sei, verwarf Wang schliesslich den im Konfuzianismus seiner Zeit geltenden Lernansatz, die Erkenntnis des kosmischen Ordnungsprinzips durch das Erforschen aller Dinge anzustreben (*ko wu chih chih* 格物致知) – d.h. vor allem durch ein umfassendes Studium der konfuzianischen Schriften.

Wang hielt sich ganz streng an die Auffassung, dass Lernen einen Selbstvervollkommnungsprozess bedeute, dessen Ziel es war, das kosmische Ordnungsprinzip zu realisieren d.h. es zu erkennen und zu verwirklichen. Wie bereits gesagt, galt im Neo-Konfuzianismus die Auffassung, dass das Wirken des kosmischen Ordnungsprinzips durch Selbstsucht verhindert werde. War diese ausgeschaltet, würde es voll zur Wirkung kommen. Lernen bedeutete daher für Wang Yang-ming einzig und allein, bei jedem Handlungsanreiz – bei dem sich nach seiner Auffassung immer das Wissen um das Gute, eventuell aber auch ein selbstsüchtiger Impuls meldete – die selbstsüchtigen Regungen auszuschalten, damit das kosmische Ordnungsprinzip zum Tragen kommen konnte. Folglich fasste er die Forderung «durch das Erforschen der Dinge zur Erkenntnis zu gelangen» *(ko wu chih chih)* anders auf als Chu Hsi. Für ihn bedeutete *ko* wie bei Meng-tzu (7a : 15) «richtigstellen». *Wu* bezeichnete nach Wang die jeweilige Handlung. Geht es z.B. um die liebevolle Fürsorge, die man den Eltern schuldet *(hsiao* 孝*)*, bezeichnet *wu* die einzelne, dieser Sorge entsprechende Handlung. Da es darauf ankommt, bei jeder konkreten Handlung selbstsüchtige Momente auszuschalten, bedeutete nach Wang Yang-ming *ko wu* also, fortwährend seine Handlungsweise mit dem kosmischen Ordnungsprinzip in Übereinstimmung zu bringen[18].

17 S. z.B. CHL 7 sowie CHL 137. – Trotz Wangs ausdrücklich anderer Auffassung von *ko wu* behält Chan die übliche Übersetzung «investigation of things» bei, ein Punkt, in dem ich ihm nicht folgen kann. – Ausführliche Diskussionen von Wangs Auffassung des *ko wu* finden sich bei TU, *op.cit.* (Anm. 2), S. 163–167, wo der Begriff unübersetzt gelassen wird, und bei Julia CHING, *To Acquire Wisdom, The Way of Wang Yang-ming,* New York/London 1976, S. 75–91, wo er mit «rectify the mind and heart» wiedergegeben wird. – Zu den verschiedenen Übersetzungsmöglichkeiten für *ko* s. Wing-tsit CHAN, *A Source Book of Chinese Philosophy,* Princeton 1969, S. 561f.

18 Mit dem Begriff *liang chih* griff Wang auf die berühmte Meng-tzu-Stelle (7a:15) zurück: «Die Fähigkeit, die der Mensch besitzt, ohne sie erst lernen zu müssen, das ist seine angeborene Fähigkeit, gut zu handeln *(liang neng)* und das Wissen, über das der Mensch verfügt, ohne nachdenken zu müssen, ist das ihm angeborene Wissen um das

Wang wies darauf hin, dass die Fürsorge, die man den Eltern schuldet und die übrigen konfuzianischen Tugenden nicht an sich das kosmische Ordnungsprinzip seien, sondern die ihm in einer ganz bestimmten Situation adäquaten Entsprechungen. Da unendlich viele Ausprägungen des kosmischen Ordnungsprinzips denkbar seien, sei es als solches gar nicht zu fixieren. Das gleiche gelte natürlich auch für die ihm adäquaten Verhaltensweisen[19].

Die Prinzipien moralischen Verhaltens durch das Studium der kanonischen Schriften begreifen zu wollen, musste nach seiner Auffassung unsinnig sein, galt es doch, das Wirken des in einem selbst angelegten Wissens um das Gute zu erfahren und auf die Stimme dieses Wissens hören zu lernen. Dass die Prinzipien rechten Verhaltens allein im Menschen zu suchen seien, versuchte Wang am Beispiel der Fürsorge, die der Mensch seinen Eltern schuldet, zu verdeutlichen. Diese Fürsorge ist das grundlegende Gebot des Konfuzianismus und somit auch ein wichtiges Thema konfuzianischer Schriften. Nach Wang ist es jedoch verfehlt, dieses Gebot durch ein Studium von Aussagen begreifen zu wollen, die sich zu diesem Thema in den kanonischen Schriften finden. Läge das ihm zugrunde liegende Prinzip nicht in einem selbst begründet, sondern ausserhalb, z.B. in den Eltern, dann, so gibt Wang zu bedenken, würde es beim Tod der Eltern ja verschwinden. Dann aber wäre im Grunde auch die Verbindlichkeit moralischer Prinzipien von der Existenz konfuzianischer Schriften abhängig, statt, wie nach allgemeiner Auffassung, Bestandteil der den ganzen Kosmos durchziehenden Ordnung zu sein[20].

Die gängige Vorstellung, rechtes Verhalten könne man sich durch das Studium guter Beispiele und Verhaltensvorschriften aneignen, so wie sie etwa in den konfuzianischen Schriften niedergelegt waren, lief nach Wang darauf hinaus, dass ein Schauspieler, der sich gute Verhaltensformen einstudiert hatte, als ein vollkommener Mensch zu gelten habe[21]. Er weist in diesem Zusammenhang auch darauf hin, dass sich z.B. die Hegemonen der Späten Chou-Zeit als treue Vasallen des Chou-Herrschers gebärdeten und dem Anschein nach den Geboten der Loyalität nachkamen, obwohl sie nur darauf aus waren, die Macht im Staat an sich zu reissen[22].

---

Gute». – Für eine ausführliche Besprechung der Bedeutung dieses Begriffes in Wang Yang-mings Philosophie s. Julia CHING, *op.cit.* (Anm. 17), besonders Kap. 4 u. 5.

19 Vgl. CHL 189 sowie 66 u. 22, s. auch CHL 341 u. 52.

20 Vgl. CHL 135.

21 CHL 4.

22 CHL 322.

Während im traditionellen Konfuzianismus die Vorstellung bestand, das Wissen um das Gute, das im menschlichen Bewusstsein angelegt ist, müsse durch das Studium guter Beispiele aktiviert und sozusagen angereichert werden, bedingte nach Wangs Auffassung die Idee von einem dem menschlichen Bewusstsein immanenten Wissen um das Gute ganz im Gegenteil, dass dieses Wissen vollkommen vorhanden ist, dass ihm daher nichts von aussen hin zugefügt werden kann[23]. Er vergleicht es mit dem Auge, das, obwohl selbst ohne Farbsubstanz, doch jede Farbe, die in sein Blickfeld gerät, unmittelbar erkenne[24]. Das Wissen um das Gute könne zwar getrübt sein, wenn es durch selbstsüchtige Impulse überlagert werde. Dann gehe es darum, diese zu bekämpfen und sich für die Stimme seines Wissens um das Gute zu sensibilisieren, die sich ja bei jedem Handlungsanreiz melde, der an den Menschen herantritt.

Wie gesagt, war nach Wang Yang-ming der einzige Zweck des Lernens, das jedem Menschen gegebene Wissen um das Gute zu realisieren. Einwände seiner Schüler, man müsse aber doch die Aussagen der konfuzianischen Klassiker über rechtes Verhalten studieren, hielt Wang entgegen, wer gelernt habe, seine selbstsüchtigen Regungen auszuschalten, der tue spontan das Richtige, er habe es z.B. nicht nötig, in Büchern nachzulesen, dass und wie ein guter Sohn Vorkehrungen treffe, damit seine Eltern im Winter nicht unter der Kälte und im Sommer nicht unter der Hitze zu leiden haben, er wisse ganz von selbst, was jeweils erforderlich sei[25].

Es liegt auf der Hand, dass bei einem solchen Lernansatz die kanonischen Schriften einen ganz anderen Stellenwert bekamen. Wang Yang-ming verwarf die kanonischen Schriften keineswegs; wir wissen, dass er sie sich nach seiner Einsicht in die Verfehltheit der traditionellen Erkenntnissuche noch einmal vergegenwärtigte und – zu seiner Erleichterung – feststellte, dass in ihnen nichts enthalten war, was zu seiner neugewonnenen Einsicht in Widerspruch stand[26]. Allerdings bekannte er auch, eine Aussage, die nicht mit seiner eigenen Erkenntnis übereinstimme, könne er nicht akzeptieren, selbst wenn sie von Konfuzius stamme[27]. Letzte Autorität konnten die kanonischen Schriften nicht für ihn sein.

23 Vgl. CHL 3.
24 CHL 277.
25 Vgl. CHL 4.
26 Vgl. Wangs «Vorwort zu den Einsichten, zu denen Chu Hsi in seinen späten Jahren gelangte» (*Chu tzu wan nien ting lun* 朱子晚年定論), YMCS 7:10a, übersetzt bei CHAN, *op.cit.* (Anm. 1), S. 265.
27 CHL 173, vgl. auch CHL 31.

Zur Verdeutlichung ihrer Funktion verglich Wang, in Anlehnung an ein Bild bei *Chuang tzu* (26 : 10), die Worte der kanonischen Schriften mit einem Fischnetz und die Lehre der konfuzianischen Weisen, die man mit Hilfe dieser Schriften verstehen möchte, mit dem Fisch, der gefangen werden soll. Genau so töricht wie es wäre, schon das Netz für den Fang zu halten, genauso töricht wäre es, die kanonischen Schriften schon für den eigentlichen Sinn der früheren Weisen zu nehmen[28].

In den Gesprächen mit seinen Schülern suchte Wang dies auch folgenderweise zu umschreiben: die Weisen früherer Zeiten hätten über das rechtem Verhalten zugrundeliegende Prinzip in der Art eines Porträtmalers geschrieben, dem es darum gehe, das Wesen des Abgebildeten zu vermitteln. Ein guter Porträtist wisse, dass mancher Zug gar nicht exakt fixiert werden könne. Er deute ihn nur an und überlasse es dem Betrachter, das Wesen des Abgebildeten zu erahnen. Die nachklassischen Konfuzianer verglich Wang dann mit Malern, die ein solches Porträt kopieren und, um ihre Kunstfertigkeit unter Beweis zu stellen, es törichterweise auch noch mit allerlei Schnörkeln ausschmücken[29]. Keine Frage, dass durch ein solches Vorgehen die ursprüngliche Aussagekraft des Bildes stark eingeengt wird oder sogar verloren geht.

Dieser Vergleich beinhaltet nicht nur eine beissende Kritik am Befangensein der damaligen Konfuzianer in Äusserlichkeiten[30]. Wie wir gesehen haben, warnten auch schon frühere Konfuzianer vor seelenlosem Lernen und vor hohler Gelehrsamkeit, die nur die eigene Eitelkeit befriedigt. Wang Yang-ming stellte zwar auch diese Erscheinungen immer wieder unbarmherzig bloss, doch galt, wie der Vergleich mit dem Porträtmaler zeigt, seine Kritik nicht nur Auswüchsen, sie war vielmehr grundsätzlicher Art, wenn er statt einem Ausrichten an klassischen Vorbildern eigenständiges Erkennen forderte.

Ein paar Beispiele sollen zeigen, wie weit er sich damit von der traditionellen Lehrweise entfernte. Als einer seiner Schüler Chu Hsis Kommentar zum ersten Satz des *Lun yü* zitierte, Lernen bedeute, jemandem, der schon zur Einsicht gelangt war, zu folgen, hielt Wang dem entgegen, Lernen bedeute, sich von selbstsüchtigem Streben freizumachen. Sich da-

28 In seinem *Wu ching i shuo hsü* 五经臆说序, YMCS 22:7a, vgl. Tu, *op.cit.* (Anm. 2), S. 138.

29 CHL 20.

30 Für ein besonders drastisches Beispiel seiner Kritik s. CHL 143, wo er die Konfuzianer seiner Zeit mit Schaustellern vergleicht, die sich gegenseitig mit ihren Kunststückchen zu überbieten suchen. – Der Vergleich mit Schauspielern wurde, allerdings in weitaus gemässigter Form auch schon vor Wang gezogen; vgl. CSL 2:57.

bei nach einem Vorbild auszurichten, könne zwar eine unter mehreren Lernweisen sein, aber eigentlich sei es nicht zweckdienlich, sich von aussen bestimmen zu lassen, wo es doch darum gehe, die Stimme des eigenen Wissens um das Gute wahrzunehmen[31].

Oder ein anderes Beispiel: ein Student zitierte Ch'eng I mit dem Satz: «Jeder Student, der sich ernsthaft ans Lernen macht, muss zuerst erkennen, wie die Einstellung eines *sheng-jen,* des idealen Menschen, beschaffen ist.» Habe er diese erkannt und sie sich als Massstab gesetzt, dann, so meinte der Schüler, verfüge der Lernende über eine konkrete Anleitung für sein Bildungsstreben. Nach Wangs Auffassung ging dies jedoch am Kern der Aufgabe vorbei. Er gab dem Studenten zu bedenken, dass jeder Mensch doch in sich selbst die Fähigkeit trage, ein *sheng-jen* zu werden. Es gelte, sich der Kraft dieser Fähigkeit bewusst zu werden und sie zur Wirkung kommen zu lassen, dann habe man ganz von selbst die Einstellung eines *sheng-jen.* Durch ein Ausrichten nach einem Vorbild sei sie überhaupt nicht zu begreifen[32].

Wang räumte zwar ein, dass man beim Lernen auch Anleitung brauche, aber letztlich sei es am besten, wenn man aus eigener Kraft zu einer Einsicht gelange. Sei diese Erfahrung einmal gemacht, könne man fortan alle Probleme selbst lösen, während man ohne diese Erfahrung auch trotz Anleitung nie auf einen grünen Zweig komme[33].

Damit stellte sich Wang Yang-ming gegen die traditionell konfuzianischen Formen des Lernens und der Persönlichkeitsbildung. Dies erscheint jedoch unumgänglich, wenn man wie er davon ausgeht, dass Lernen nichts anderes bedeutet, als das dem eigenen Bewusstsein immanente Wissen um das Gute zu realisieren.

Die in Chu Hsis Schulrichtung geltende Auffassung, man müsse erst zur Erkenntnis gelangen, bevor man moralisch handeln könne[34], ist für Wang Yang-ming völlig absurd, denn nach ihm ist die Stimme des moralischen Wissens ja überhaupt nur als Verhaltensvorschlag auf einen Handlungsanreiz wahrnehmbar. Wenn es im *Chin ssu lu* heisst, beim Lernen müsse der Student von der unteren, empirischen Ebene herkommend zur höheren, geistigen voranschreiten, so hält Wang dem entgegen, Ler-

31 Vgl. CHL 111.
32 CHL 146. Für die zitierte Äusserung vgl. CSL 3:7.
33 Vgl. CHL 298.
34 Vgl. CSL 3:8.

nen könne sich überhaupt nur auf der empirischen Ebene abspielen, wobei aber die geistige Ebene immer impliziert sei[35].

Es ist für Wang Yang-ming auch ein Ding der Unmöglichkeit, anzunehmen, jemand habe zwar das Prinzip begriffen, das der Liebe und Fürsorge, die man den Eltern schuldet, zugrunde liegt, das Prinzip, welches das rechte Verhältnis zwischen Herrscher und Beamten bestimmt, jedoch noch nicht erfasst. Die Frage, ob man durch das Erforschen eines einzigen Prinzips zur Erkenntnis durchstossen könne, hatte Chu Hsi verneint. Er hatte vielmehr betont, der Student müsse einer Ausprägung des kosmischen Ordnungsprinzips nach der anderen auf den Grund gehen, um dann schliesslich nach langem Studium zur Erkenntnis durchzustossen[36]. Wie bereits ausgeführt, durfte demgegenüber nach Wang Yang-mings Ansicht nicht vergessen werden, dass die einzelnen konfuzianischen Tugenden nicht das kosmische Ordnungsprinzip an sich darstellten, sondern nur die der jeweiligen Situation adäquaten Entsprechungen, die einem das Wissen um das Gute anzeigte. Hatte man aber an einer Stelle das Wirken dieses Wissens erfahren, dann war auch der Durchbruch zur Erkenntnis des kosmischen Ordnungsprinzips gelungen, dann verfügte man über eine Erfahrung, aus der heraus man ein diesem Prinzip entsprechendes Leben gestalten konnte.

Im Verlauf des Studiums einzelnen Prinzipien nachzuspüren, sich die Verhaltensweisen vorbildlicher Männer einzuprägen, um sie dann gegebenenfalls anzuwenden, birgt also nach Wangs Auffassung nicht nur die Gefahr der Unechtheit und Verlogenheit. Ein solcher Lernansatz ist nach ihm für das Lernziel: Erkenntnis des kosmischen Ordnungsprinzips grundsätzlich verfehlt. Im *Chin ssu lu* findet sich folgender Ausspruch von Chang Tsai (1022–1077): «Auch noch so viele Kenntnisse befähigen uns nicht zu verstehen, warum alle Dinge auf der Welt so sind wie sie sind. Gehen wir mit unserem Kenntnisreichtum auf die verschiedenartigen Gegebenheiten auf der Welt ein, so können wir das bewältigen, wovon wir

35 Dieser Ausspruch beruht auf dem *Lun yü*-Satz (14:37): «Basierend auf der Beschäftigung mit gewöhnlichen (*hsia* 下) Dingen, gelange ich zu höherer (*shang* 上) Einsicht», mit dem sich Konfuzius beklagte, dass die Welt den nicht anerkenne, der sich ganz unspektakuläre aber solide und stetig um die Verwirklichung des rechten Weges *(tao)* bemüht. Durch die *ko-wu*-Vorstellung der Schulrichtung Chu Hsis erhielt die Aufteilung in eine untere und obere Ebene beim Lernen eine andere Qualität. Für diese Aufteilung s. z.B. CSL 2:94 u. 4:8, für Wang Yang-mings Zurückweisung dieser Auffassung s. CHL 24.

36 Vgl. CHL 189 sowie 117. Zu Chu Hsis Standpunkt s. CSL 3:9.

schon Kenntnis haben. Doch wenn wir mit etwas Unbekanntem konfrontiert werden, sind wir am Ende unserer Weisheit[37].»

Dem ersten Satz hätte Wang Yang-ming wohl voll zustimmen können, doch geht es nach ihm beim Lernen ja nicht um Kenntnisreichtum, sondern darum, die Fähigkeit zu erwerben, das kosmische Ordnungsprinzip zu realisieren. Und gemessen an dieser Zielsetzung bedeutet die zitierte Passage eine Bankrotterklärung.

Selbstverständlich wurde durch den von Wang Yang-ming vertretenen Lernansatz nicht nur die Autorität der kanonischen Schriften relativiert, auch Wissen ganz allgemein verlor den hohen Stellenwert, den es im Neo-Konfuzianismus hatte. Wenn das allem zugrundeliegende Prinzip nicht über ein additives Studium seiner mannigfaltigen Ausprägungen erfasst werden kann – was soll dann Studiertheit und Belesenheit, Eigenschaften, die nach gängiger Vorstellung zu einem rechten Konfuzianer gehörten?

Wang mokiert sich nachgerade über die Vorstellung, ein guter Konfuzianer müsse in allem Bescheid wissen. Er meint, wenn Kenntnisreichtum das entscheidende Kriterium sei, wäre ein ganz ordinärer Konfuzianer seiner Zeit den Weisen des hohen Altertums weit überlegen[38]. Dass der Edle sich nicht mit Detailwissen abgibt, war an sich eine Maxime des Konfuzianismus. Sie scheint jedoch von der Vorstellung zurückgedrängt worden zu sein, der Gebildete verfüge über ein allumfassendes Wissen, da er ja das kosmische Ordnungsprinzip aufgrund des Studiums seiner mannigfaltigen Ausprägungen erkannt haben sollte. So hatte sich z.B. Chu Hsi veranlasst gesehen, dem Bericht im *Lun yü,* Konfuzius habe sich beim Besuch des Ahnentempels der Fürsten von Lu nach den dort geübten Ritualen erkundigt, den Kommentar hinzuzufügen, die Tatsache, dass Konfuzius, der doch schon alles wusste, danach gefragt habe, sei ein Zeichen für seine absolute Gewissenhaftigkeit. Wang bezeichnete diesen Kommentar als absurd, für ihn war diese Passage ganz im Gegenteil ein Beweis dafür, dass der Weise sich nicht mit Detailwissen belastet, sondern nötigenfalls eben nachfragt[39].

Die Vorstellung, der *sheng-jen* verfüge über ein allumfassendes Wissen, bedeutete nach Wang Yang-mings Ansicht lediglich, dass der echt Gebildete fähig ist, in jeder Situation spontan das Rechte zu tun. Die Fra-

37 CSL 2:99. Vgl. in diesem Zusammenhang auch Chang Tsais Ausspruch (CSL 2:79): «Man muss durch genaues Erforschen der Bedeutung zum Wesen eines Dinges vordringen, so dass (sein Prinzip) im Innern bereitliegt und man daran gehen kann, es nutzbringend anzuwenden.»

38 CHL 141, vgl. CHL 21, 30.

39 Vgl. CHL 227.

ge eines Schülers, welcher der Weisen früherer Zeiten am höchsten einzuschätzen sei, bezeichnete Wang als falsch gestellt. Das Charakteristikum eines *sheng-jen* sei doch, dass er sein Wissen um das Gute voll realisiere. Welchen und einen wie grossen Wirkungsbereich er dabei ausfülle, sei völlig belanglos. Wang verglich das Wissen des *sheng-jen* mit purem Gold, und den Weg, dieses Wissen zu erlangen, mit dem Metallveredlungsprozess, denn genauso wie bei diesem Vorgang alle Verunreinigungen eliminiert werden, sollte ja das Lernen dazu führen, die Eigensucht auszuschalten, durch die das Wissen um das Gute getrübt wird. Das Entscheidende bei diesem Prozess sei, so betonte Wang Yang-ming, dass reines Gold erzielt werde. Das aber sei eine Sache der Qualität, und im Hinblick auf Qualität gebe es dann keinen Unterschied zwischen einem grossen und einem kleinen Goldklumpen[40].

Wang wandte sich nicht generell gegen detaillierte Studien. Er betonte nur immer wieder, dass sie im Hinblick auf das Wissen um das Gute irrelevant seien. Um dies klarzustellen, verglich er dieses Wissen mit Messstab und Zirkel, Detailwissen aber mit verschiedenen Punkten und Strekken auf einer unendlich grossen Fläche. Es bringe überhaupt nichts, diesen oder jenen oder auch sehr viele Punkte und Flächenausschnitte zu benennen, ihren Stellenwert erkennen könne man erst, wenn man Messstab und Zirkel anlege. Generell seien unendlich viele Punkte oder Flächenausschnitte denkbar, die aber nie alle erfasst werden könnten. Doch wer mit Messstab und Zirkel umzugehen verstehe, verfüge über die Möglichkeit, jeden Punkt zu bestimmen[41].

Zwar war auch schon von den Sung-Philosophen vertreten worden, dass Bildung an sich mit intellektueller Kapazität oder Kenntnisreichtum nichts zu tun habe, wenn sie Tseng-tzu als Vorbild für die Studenten aufstellten. Doch war der Leitsatz des Neo-Konfuzianismus, jeder Mensch trage grundsätzlich die Fähigkeit in sich, ein *sheng-jen* zu werden, bei den Sung-Konfuzianern lediglich eine Prämisse innerhalb ihres philosophischen Systems. Die auch von ihnen geäusserte Maxime, konfuzianische Erziehung müsse darauf abzielen, dass jeder Mensch ein *sheng-jen* werde[42], musste ein leeres Postulat bleiben, solange der gesamte Lernprozess dem entgegenwirkte. Sie erscheint eher als ein Lippenbekenntnis, das, einmal abgelegt, es ermöglichte, sich von Skrupeln unbeschwert von der Masse abzuheben. Erst durch Wang Yang-mings Lernansatz rückte das

40 CHL 99.
41 CHL 139.
42 CSL 9:2.

konfuzianische Bildungsideal – den Menschen durch die Erkenntnis des rechter Ordnung zugrundeliegenden Prinzips zu moralischem Handeln zu befähigen – tatsächlich in die Reichweite eines jeden. Wir besitzen von Wang Yang-ming den Entwurf einer Utopie, in der er der Regierung als Aufgabe setzte, ein Erziehungswesen einzurichten, das jedermann auf dem Weg zum *sheng-jen* voranhalf, gleichgültig in welcher Form er schliesslich zum Wohl der Gesamtheit arbeitete, als Bauer, Handwerker oder als Beamter[43]. Damit wich Wang in einem wesentlichen Punkt von den üblichen ähnlichen Entwürfen ab, die vorsahen, dass nach einer Art Grundschule eine Trennung vollzogen wird zwischen Schülern, die zu echter Bildung befähigt schienen und die daher für die Beamtenlaufbahn weiterstudieren sollten, und dem Rest, der zu echter Einsicht nicht fähig erschien und in den Stand der Bauern und Handwerker relegiert wurde[44]. Nach Wang konnte und sollte dagegen jeder das ihm angeborene Wissen um das Gute realisieren – dies war nach ihm überhaupt die Voraussetzung für ein harmonisches Zusammenleben. Erst nachdem jemand dies gelernt hatte, sollte er je nach seiner individuellen Begabung eine Aufgabe übernehmen. Diese Vorstellung – jedermann (wenigstens annähernd) ein *sheng-jen* und die Zuteilung gesellschaftlicher Positionen der jeweiligen Begabung entsprechend – verträgt sich allerdings nicht mehr mit der gängigen konfuzianischen Herrschaftslegitimation und dem traditionellen Selbstverständnis der Gebildeten, das doch postulierte, eine gesellschaftlich hohe Position werde auf Grund einer herausragenden moralischen Qualifikation eingenommen. Diese Problematik mag zu Wangs Zeiten nicht voll bewusst gewesen sein, doch schimmert sie gelegentlich in seinen Lehrgesprächen durch. Die Bemerkung eines Schülers, wenn auch die Vorbereitung auf die Staatsexamen eine Last sei, müsse man sie als guter Konfuzianer seinen Eltern zuliebe auf sich nehmen, konterte Wang z.B. mit der Frage, ob denn die Feldarbeit, die man aus der gleichen Liebe für die Eltern auf sich nimmt, weniger mühselig sei[45].

Selbstverständlich konnte Wangs Bildungsvorstellung auch zur Stabilisierung des bestehenden Systems beitragen, denn auch wer keinen hohen Platz in der gesellschaftlichen Hierarchie einnahm, konnte nach ihm doch vom Gefühl der inneren Würde und der Überzeugung erfüllt sein,

43 CHL 142.

44 S. z.B. CSL 11:15.

45 CHL 103. – Im Gegensatz dazu hatten Ch'eng I und Chu Hsi es als selbstverständlich betrachtet, dass der Lernende als guter Sohn sich auf die Staatsprüfungen vorbereitete und hatten nur eindringlich davor gewarnt, dass man darüber das eigentliche Ziel des Lernens nicht vergessen dürfe; vgl. CSL 7:34.

dass er an seinem Platz das kosmische Ordnungsprinzip verwirklichte und sich damit zufrieden geben. Doch andererseits implizierte Wangs Bildungsvorstellung auch eine Infragestellung des bestehenden Systems. In ihm war ja gesellschaftlich hohe Stellung mit moralischer Bildung verknüpft, während nach Wang Yang-ming jedes Mitglied der Gesellschaft moralisch gebildet sein musste, damit ein harmonisches Zusammenleben möglich wurde und somit eine niedere gesellschaftliche Stellung nicht mehr mit dem Odium behaftet war, die gerechte Folge moralischer Minderwertigkeit zu sein.

Es ist festzuhalten, dass Wang Yang-mings Lehre von dem jedem Menschen angeborenen Wissen um das Gute nicht nur eine radikale Kritik der negativen Auswüchse traditioneller Gelehrsamkeit bedeutete, die, wie wir gesehen haben, ja auch vom orthodoxen Konfuzianismus beklagt wurden, sie entzog vielmehr der traditionellen Bildung von innen her die Berechtigung und untergrub den von ihr abgeleiteten Herrschaftsanspruch.