

Zeitschrift: Asiatische Studien : Zeitschrift der Schweizerischen Asiengesellschaft = Études asiatiques : revue de la Société Suisse-Asie
Herausgeber: Schweizerische Asiengesellschaft
Band: 44 (1990)
Heft: 1

Artikel: Wang Bis daoistische Begründung der konfuzianischen Politik und Ethik
Autor: Kern, Iso
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-146878>

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: 30.06.2025

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

WANG BIS DAOISTISCHE BEGRÜNDUNG DER KONFUZIANISCHEN POLITIK UND ETHIK

ISO KERN, Universität Bern

Die philosophische Hauptströmung im Jahrhundert nach dem Fall der Han-Dynastie wird in westlichen Historiographien der chinesischen Philosophie als „Neudaoismus“ bezeichnet (Fung Yu-lan/Bodde, Wing-tsit Chan). In China selbst wird sie als *Wei Jin xuanxue* (Lehre vom Geheimnis in der Wei- und Jin-Zeit) betitelt, wobei sich das Wort *xuan* (Geheimnis, Dunkel) einerseits mit Texten des *Daodejing*, vor allem mit dem Schlusssatz seines ersten Kapitels, aber auch mit den sog. *san xuan*, den „drei Geheimnissen“, nämlich dem *Yijing* („Buch der Wandlungen“), dem *Daodejing* und dem *Zhuangzi*, assoziiert. Dieser philosophischen Strömung, besonders ihren beiden wichtigsten Vertretern, Wang Bi (226-249) und Guo Xiang (252-312), wird von chinesischen Philosophiehistorikern eine entscheidende Stellung in der Geschichte des chinesischen Denkens zugeschrieben: Sie wird als ein Wendepunkt betrachtet: Tang Yongtong sah in ihr die Wende vom kosmologischen oder kosmogonischen Denken der Han-Zeit zum ontologischen oder metaphysischen Denken der späteren chinesischen Philosophie¹. Er und auch der Herausgeber der kritischen Edition von Wang Bis Schriften, Lou Yulie, betrachten sie als den eigentlichen Ausgangspunkt der sog. „*lixue* (Lehre vom Prinzip) der Song- und Ming-Zeit“, die im Westen als Neukonfuzianismus bekannt ist². Wing-tsit Chan, Qian Mu u.a. führen Grundbegriffe des chinesischen Philosophierens, wie den Begriff des „einen höchsten Prinzips“ (*zhi li*) oder das Begriffspaar *ti yong* („Substanz-Funktion“), auf Wang Bi zurück³.

- 1 S. „*Wei Jin xuanxue liubie luelun*“ und „*Wang Bi Zhou Yi Lunyu xinyi*“ in *Tang Yongtong xueshu lunwenji*, Beijing 1983, S. 233 und 264/5 sowie „*Han Wei xueshu bianqian yu Wei Jin xuanxue de chansheng*“, herausgegeben von Tang Yijie, in *Zhongguo zhhexueshi yanjiu* 1983, Nr. 3, S. 40/1.
- 2 Für Tang s. den oben erwähnten Nachlasstext in *Zhongguo zhhexueshi yanjiu* 1983, Nr. 3, S. 36, und für Lou sein Vorwort zu seiner kritischen Gesamtausgabe von Wang Bi, *Wang Bi ji jiaoshi*, Beijing 1980.
- 3 S. z.B. Wing-tsit Chan, „The Evolution of the Neo-Confucian Concept *li* as Principle“ in *Neo-Confucianism, Essays by Wing-tsit Chan*, Hongkong 1969, und sein Vorwort zu *Commentary on the Lao Tzu by Wang Pi*, translated by Ariane Rump, Hawai 1979. Was das Begriffspaar *ti-yong* betrifft, so glaube ich übrigens nicht,

Im folgenden möchte ich darzustellen versuchen, auf welche Weise Wang Bi Konfuzianismus und Daoismus miteinander verband. Die Tatsache, dass Wang Bi in seinem Denken diese beiden Strömungen vereinigte, wird schon als sein hervorragender Charakterzug in seiner kurzen Biographie in den „Aufzeichnungen der Drei Königreiche“ (*Sanguozhi*, *juan* 28, innerhalb der Biographie von Zhong Hui) erwähnt⁴. Eine Geschichte im *Shishuo xinyu* (5. Jahrhundert) legt nahe, dass Wang Bi die Persönlichkeit von Konfuzius höher schätzte als diejenige von Laozi oder Zhuangzi⁵. Weiter möchte ich zu zeigen versuchen, dass wir schon bei Wang Bi jene eigentümliche Einheit von Politik/Ethik einerseits und „Metaphysik“ andererseits („Metaphysik“ im Sinne einer letzten Begründung, die auf einen absoluten Grund zurückgeht) finden, die für einen grossen Teil des chinesischen Philosophierens, besonders der Song- und Ming-Zeit, aber auch bis in unser Jahrhundert (Xiong Shili, Mou Zongsan) kennzeichnend ist; oder anders ausgedrückt, dass schon bei Wang Bi Metaphysik nicht primär *Metaphysik* („Physik“ im Sinne einer Lehre von der Natur), sondern *Metapolitik* und *Metaethik* ist.

Ich stütze mich im folgenden auf alle erhaltenen Texte von Wang Bi: auf seine Kommentare zum *Yijing* und zum *Daodejing*⁶, auf die Fragmente seines Kommentars zum *Lunyu*, wie auch auf seine Sammlung prinzipieller Texte zum *Yijing*, das *Zhou Yi lueli*⁷, und auf seinen „Leitfaden zu Laozi“: *Laozi zhilue*. Dabei benütze ich die oben erwähnte kritische Gesamtausgabe der Werke Wang Bis von Lou Yulie (Beijing, Zhonghua shuju, 1980, 2 Bde.). Gewissermassen als Schlüssel oder Leitfaden gebrauche ich

dass man es in seiner Bedeutung von Substanz (Grundwirklichkeit) – Funktion (Auswirkung, Manifestation) schon bei Wang Bi finden kann. „*Ti*“ hat bei Wang Bi nicht die Bedeutung von Grundwirklichkeit (*ben ti*), sondern von Körper, Einzelwesen. Aber Wang Bis Denken, etwa sein Begriffspaar Wurzel-Zweige (*Ben-mo*), mag nach ihm den Sinn jenes Begriffspaares mitbestimmt haben. Jenes Begriffspaar stammt ursprünglich aus buddhistischen Texten.

4 Diese Biographie wurde übersetzt von P.J. Lin in *A translation of Tao te ching and Wang Pi's Commentary*, Michigan Papers in Chinese Studies, no. 30, 1977, S. 151-155.

5 S. Fung Yu-lan/Derk Bodde, *A History of Chinese Philosophy*, II, S. 170.

6 Englische Uebersetzungen von P.J. Lin (s. oben Anm. 4) und Ariane Rump (s. oben, Anm. 3).

7 Französische Uebersetzung von Marie-Ina Bergeron, *Wang Pi. Philosophie du non-avoir*, Taipei-Paris-Hongkong, 1986, S. 145-176, und englische Teilübersetzungen bei Fung Yu-lan/Bodde, *A History of Chinese Philosophy*, II, S. 180, 184, und Wing-tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy*, S. 318/9.

das zuletzt erwähnte *Laozi zhilue*, das mir Wang Bis Grundposition besonders zusammenfassend und deutlich zum Ausdruck zu bringen scheint.

Das *Laozi zhilue* wird schon vom Biographen Wang Bis, von He Shao, im *Sanguozhi* erwähnt und wird auch noch in der Tang- und Song-Zeit mehrfach angeführt (auch von Lu Deming in seinem *Jingdian shiwen*). Aber wohl am Ende der Song-Zeit ist es verloren gegangen. Wang Weicheng hat in den dreissiger und vierziger Jahren dieses Jahrhunderts einen Text im ersten *juan* von Zhang Junfang's *Yun ji qi qian* (aus der nördlichen Song-Zeit) und einen Text im 998. *ce* des *Daozang* als das verlorene *Laozi zhilue* identifizieren können und seine Forschungsergebnisse zusammen mit einer kritischen Ausgabe des Textes 1951 in Peking veröffentlicht (*Guoxue jikan*, 7. *juan*, 3. *ji*, S. 367-376). Auf diese Edition stützt sich Lou Yulie in seiner Gesamtausgabe von 1980. Offenbar unabhängig davon hat auch Yan Lingfeng 1956 in Taipei den betreffenden Text aus dem *Daozang* als Wang Bis Werk identifiziert (*Laozi weizhi lilue*). Es scheint sich nicht, ebensowenig wie beim *Zhou Yi lueli*, um einen durchgängig einheitlichen Text zu handeln (obschon in dieser Weise sowohl von Wang Weicheng als auch von Lou Yulie abgedruckt), sondern um eine Zusammenstellung von mindestens zwei in sich geschlossenen Texten, von denen in Zhang Junfang's *Yun ji qi qian* nur der erste zu finden ist⁸.

§ 1. Destruktion der konfuzianischen Moral

In Wang Bis *Laozi zhilue*, besonders in seinem zweiten Teil, spielt das 19. Kap. des *Daodejing* eine zentrale Rolle. Dieses Kapitel erklärt, dass man „Heiligkeit“ (*sheng*), Klugheit (*zhi*), Menschlichkeit (*ren*), Rechtlichkeit (*yi*), d.h. die konfuzianischen Tugenden, aber auch Kunstfertigkeit und Profit (*li*) abschaffen muss, um für das Volk einen guten Zustand herbeizuführen. Diese Verwerfung der konfuzianischen Moral teilt dieses 19. Kap. mit den Büchern VIII bis XI (Anfang) des *Zhuangzi*, wo im Buch X ein mit dem Anfang jenes 19. Kap. fast identischer Text zu finden ist⁹. Dieses zehnte Buch begründet die Verwerfung der Moral damit, dass auch

8 Dieser erste Text umfasst 1350 Zeichen und endet in der Ausgabe von Lou auf S. 198, Z. 2. Der Gesamttext umfasst 2552 Zeichen (nach der Zählung von Wang Weicheng).

9 *Zhuangzi jishi*, ed. Guo Qingfan, Beijing 1961, S. 353; Uebersetzung von R. Wilhelm, S. 112.

Räuber, besonders die „grossen“, d.h. die politischen Usurpatoren, die Moral der „Heiligen“ übernehmen und sich damit an der Macht halten. Wang Bi übernimmt diese Verwerfung der konfuzianischen Moral, obschon er als Konfuzianer die Ideale der Menschlichkeit, Rechtlichkeit u.s.w. hoch wertet.

Er vereinigt jene daoistische Kulturfeindlichkeit mit dem konfuzianischen Kulturideal durch die zunächst paradox anmutende Auffassung, dass man, um diese Ideale zu verwirklichen, sie verwerfen muss: „Die Alten klagten darüber, wie schwer doch die Dinge zu verstehen seien! Man weiss zwar, dass unheilig unheilig ist, aber man weiss noch nicht um die Unheiligkeit der Heiligkeit; man weiss zwar, dass unmenschlich unmenschlich ist, aber man weiss noch nicht um die Unmenschlichkeit der Menschlichkeit. Deshalb wird die heilige Leistung erst dann ganz (*quan*) sein, wenn man die Heiligkeit abgebrochen hat, und die Tugend der Menschlichkeit wird erst dann echt (*hou*) sein, wenn man die Menschlichkeit verworfen hat.“ (*Laozi zhilue*, ed. Lou, S. 199, Z. 10-12) Umgekehrt ausgedrückt, wenn man die moralischen Ideale der Konfuzianer zu Leitbegriffen (Namen: *ming*) oder Massstäben erhebt und sie als solche direkt verwirklichen will – sie, wie Wang Bi sagt, zu machen (*wei*) trachtet, dann verkehren sie sich selbst, werden „pervers“: „Wenn man das Starke verachtet, so nicht deshalb, weil man das Nicht-starke wünscht, sondern, wenn man das Starke macht (*wei*), dann verliert man es. Wenn man die Menschlichkeit abbricht, so nicht deshalb, weil man die Unmenschlichkeit wünscht, sondern, wenn man die Menschlichkeit macht, wird sie zur Mache (*wei*₁). Wenn man seine Ordnung haben (will), dann kommt es zum Chaos; wenn man seine Sicherheit sichert, ist man in Gefahr.“ (a.a.O., S. 199, Z. 12-13) „Macht man sich über die Seichtigkeit der Sitten Sorgen und legt dabei das Gewicht auf das Verhalten gemäss den Namen (*ming xing*) und verehrt Menschlichkeit und Rechtlichkeit, so kommt es immer mehr zu solchem unechten Verhalten (*wei*₁ : Mache).“ (a.a.O., S. 199, Z. 6)

Es gibt bei Wang Bi Ausführungen über die Entstehung von moralischen Uebeln, die wohl parallel zu seiner Sicht der Entstehung der Tugenden zu verstehen sind: „Wie könnte das Anfangen des Falschen (*xie*) die Wirkung des Falschen sein? Wie könnte das Ausschweifen das Entstehen der Ausschweifung bewirkt haben?“ (a.a.O., S. 198, Z. 5) Wie eine Tugend nicht durch sich selbst (durch das „Machen“ gemäss ihres „Namens“) hervorgebracht werden kann, so bringen sich auch die moralischen Uebel nicht durch sich selbst hervor. Wang Bi zieht daraus den Schluss, dass man die moralischen Uebel, um ihrer ledig zu werden, nicht direkt, mit Geset-

zen, Strafen und Zensuren, bekämpfen soll: „Daher besteht die Verhinderung der Falschheit in der Wahrung der Wahrhaftigkeit (*cheng*) und nicht in einer guten Zensur, und mit der Ausschweifung wird man durch die Abschaffung des Prunkes und nicht durch Vermehrung der Vorschriften fertig. Die Räuberei schafft man durch die Vernichtung der Begehrlichkeit (*yu*) und nicht durch die Verschärfung der Strafen ab. Rechtsstreitigkeiten werden dadurch ein Ende gesetzt, dass man nicht zu übertreffen strebt, und nicht durch Verbesserung der Gerichtsbarkeit. Deshalb muss man nicht das Machen (*wei*) bekämpfen, sondern dafür sorgen, dass man nicht auf das Machen bedacht ist; man muss nicht dem Begehren Gewalt antun, sondern dafür sorgen, dass man nicht an Begehren denkt. Man muss überlegen, bevor sich etwas anzeigt, man muss handeln, bevor etwas anfängt (vgl. *Daodejing* Kap. 64).“ (a.a.O., S. 198, Z. 5-8) Im Hintergrund steht hier auch der Satz aus dem 57. Kap. des *Daodejing*: „Je mehr Gesetze es gibt, desto mehr gibt es auch Diebe und Räuber.“

§ 2. Rückkehr zur Wurzel (Ursache): zum Dao, zum Nichts, zur Ruhe

Es geht Wang Bi offenbar um die Ursache von sozialen Tugenden und Uebeln, und er scheint eine ganz besondere Auffassung dieser Ursächlichkeit, einen ganz besonderen Ursachenbegriff, zu vertreten. Er formuliert s.z.s. als universales Gesetz: „Das, wodurch die Wesen bestehen (*fan wu zhi suo yi cun*), ist im Gegensatz (oder: im Gegensinn) zu ihrer Form (*fan qi xing*); das, wodurch Leistungen Kraft haben, ist im Gegensatz zu ihren Namen (*fan qi ming*).“ (a.a.O., S. 197, Z. 6) Wir müssen herauszufinden versuchen, was dieses Gesetz, im besonderen seine Begriffe Gegensatz/Gegensinn (*fan*), Form (*xing*₁), Name (*ming*), genauer bedeuten. Wang Bi illustriert dieses allgemeine Gesetz durch Beispiele, die er dem „Grossen Anhang“ des *Yijing* (*Xici* II,5) entnimmt: „Das Bestehende besteht nicht durch sein Bestehen, sondern dadurch, dass es sein Vergehen nicht vergisst; das Sichere ist nicht durch seine Sicherheit sicher, sondern dadurch, dass es die Gefahr nicht vergisst. Wer daher sein Bestehen hütet, vergeht, und wer sein Vergehen nicht vergisst, besteht; wer seine Position sichert (für sicher hält), ist in Gefahr, und wer die Gefahr nicht vergisst, ist in Sicherheit.“ Nach diesen Beispielen hebt sich Wang Bi wieder auf die allgemeine, prinzipielle Ebene: „Eine grosse Kraft hebt ein Herbstfläumchen (das Allerleichteste), ein zartes Gehör vernimmt einen Donnerschlag: Das ist der Gegensatz (*fan*) von Dao und Form (*xing*₁).“ Dann kehrt er wieder zu den illustrierenden Beispielen zurück: „Vom Sicherem, das wirklich si-

cher ist, heisst es, das es im Nicht-sicheren sicher ist; vom Bestehenden, das wirklich Bestand hat, heisst es, dass es im Nicht-beständigen besteht. Von den wirklich geschätzten Fürsten und Königen heisst es, dass sie das tun, was nicht geschätzt wird. Himmel und Erde sind wahrhaft gross, aber es heisst, dass ihr Vermögen im Nicht-grossen liege. Die Leistungen der Heiligen haben wahrhaft Bestand, doch heisst es, dass sie durch den Abbruch des Heiligen errichtet wurden. Von der Tugend der Menschlichkeit, die wahrhaft hervortritt, heisst es, dass sie in der Verwerfung der Menschlichkeit gründet (vgl. *Daodejing*, Kap. 19).“ Dann schliesst Wang Bi wieder mit einem prinzipiellen Satz: „Wer daher nur die Form (*xing*₁) sehen lässt und nicht zum Dao gelangt, entrüstet sich über seine (Laozis) Worte.“ (S. 197, Z. 6-10)

Man könnte evtl. aufgrund der obigen illustrierenden Beispiele den Eindruck gewinnen, dass Wang Bi die sich besonders im Yin-Yang-Denken ausdrückende „dialektische“ Lehre vertritt, dass etwas aus seinem jeweiligen *relativen* Gegensatz entsteht und besteht. In diese Richtung könnten auch Stellen aus dem *Daodejing* weisen, die Wang Bi zu übernehmen scheint, z.B.: „Das Edle hat das Gemeine zur Wurzel, das Hohe hat das Niedrige zur Grundlage.“ (Kap. 39; zitiert von Wang Bi in seinem Kommentar dazu, ebenso in seinem Kommentar zum Kap. 40) Auch das *Ming yao tong bian* innerhalb von Wang Bi's allgemeinen Schriften zum *Yijing* scheint die Rolle der relativen Gegensätze für das Werden zu betonen (cf. ed. Lou, S. 597, Uebersetzung von Bergeron, S. 152). Aber Wang Bi ist nicht an Kausalitäten zwischen solchen relativen Gegensätzen interessiert, die Yin-Yang-Lehre spielt bei ihm keine positive Rolle. Wenn er seine Idee mit relativen Gegensätzen zu illustrieren scheint, so will er mit ihnen nur zeigen, dass etwas, das eine bestimmte Form und einen bestimmten Namen hat, nicht aus sich selbst entsteht, bzw. in dem wurzelt, was es *nicht* ist. Der Satz aus dem 7. Kap. des *Daodejing*: „der Heilige stellt sich selbst hintan und steht dadurch vorn“, bedeutet für ihn: „das Vornestehen vermag nicht das Vornestehen zu bewirken“; und aus dem nächsten Satz jenes Kapitels: „er entäussert sich und bewahrt sich dadurch selbst“, zieht er die Lehre: „das Selbstbewahren vermag nicht das Selbstbewahren zu bewirken“ (*Laozi zhilue*, S. 199, Z. 13).

Wie aus den prinzipiellen Sätzen des eingangs dieses Paragraphen zitierten Textes (*Laozi zhilue*, S. 197, Z. 6-10) deutlich wird, ist der Gegensatz/Gegensinn (*fan*), der Wang Bi interessiert, nicht der zwischen einer Form und ihrer gegensätzlichen Form, sondern der zwischen Form (*xing*₁) und Dao, oder mit andern Worten, zwischen Form und Name einerseits und dem, was ohne Form und Namen ist, andererseits. Der *Laozi zhilue* beginnt

mit dem universalen, sowohl auf Natur als auch auf Kulturleistungen bezogenen Satz: „Das, wodurch die Wesen entstehen und wodurch die Leistungen vollbracht werden (*wu zhi suo yi sheng, gong zhi suo yi cheng*): sie entstehen notwendig aus dem Formlosen (*wu xing*) und kommen vom Namenlosen (*wu ming*) her. Das Formlose und Namenlose ist der Ahne (das Prinzip: *zong*) aller Wesen.“ Dieses Form- und Namenlose ist für Wang Bi nichts anderes als das Dao. Ein Satz aus seinem Kommentar zum 51. Kap. des *Daodejing* beginnt genau gleich wie das oben soeben angeführte Zitat, spricht dann aber an Stelle des Form- und Namenlosen vom Dao: „Das wodurch alle Wesen entstehen und alle Leistungen vollbracht werden: sie haben alle eine Herkunft (*you suo you*). Haben sie eine Herkunft, so kommen sie alle vom Dao her. Wenn man daher bis zum Aeussersten vordringt, gelangt man auch zum Dao.“ (ed. Lou, S. 137, Z. 2-3).

Anstatt vom Form- und Namenlosen (*wu xing, wu ming*), bzw. anstatt vom Dao, spricht Wang Bi auch einfach vom Nichts (*wu*). In seinem Kommentar zum *Lunyu* schreibt er: „‘Dao’ ist eine Bezeichnung für das Nichts. Nichts, was es nicht durchdringen würde, nichts, von dem es nicht die Herkunft wäre. Zusätzlich spricht man von ‘Dao’. Es ist still, ohne bestimmten Körper (*wu ti*), es gibt von ihm kein Bild (*xiang*).“ (ed. Lou, S. 624) So steht für ihn auch das „Nichts“ für die letzte Ursache: „Der Anfang des Seienden (*you*) hat das Nichts zur Wurzel (*ben*). Wenn man daher das Seiende ganz (*quan*) machen will, muss man zum Nichts zurückkehren (*fan yu wu*).“ (Kommentar zum 40. Kap. des *Daodejing*)

Wir haben in diesem Zitat das Wort *fan* wiedergetroffen, das ich am Anfang dieses Paragraphen 2 mit „Gegensatz/Gegensinn“ übersetzt und hier verbal mit „zurückkehren“ wiedergegeben habe. Das Zitat weist erneut darauf hin, dass der „Gegensinn“, für den sich Wang Bi interessiert, nicht einzelne relative Gegensätze, sondern die Gegenwendung, die Rückwendung zum Nichts ist. Im selben Text zum 40. Kap. des *Daodejing* schreibt er: „Das Seiende braucht das Nichts (*you yi wu wei yong*). Das ist seine Rückwendung (*fan*). Wenn die Bewegungen alle zum Ort ihres Nichts gelangen, dann kommunizieren die Wesen ohne Hindernis. Darum heisst es (bei Laozi, Kap. 40): ‘die Rückwendung ist die Bewegung des Dao’.“ Wang Bi spricht auch von der „Rückwendung zum Leeren-Nichts (*fan xu wu*)“ (Kommentar zum 48. Kap. des *Laozi*).

Dieselbe Stelle wie das Form- und Namenlose, das Dao, das Nichts, das Leere nimmt in Wang Bi’s Denken auch die Stille und Ruhe ein. In seinen Ausführungen über Stille und Ruhe ist der Ausdruck *fan* („Rückkehr, Gegensinn“) mit dem Ausdruck *fu*, der auch mit „Rückkehr“ zu übersetzen ist, assoziiert. *Fu* ist der Name eines besonders wichtigen Hexagramms des

Yijing und spielt auch im *Daodejing*, zusammen mit den Ausdrücken *fan* und *gui* (auch „Rückkehr“), eine grosse Rolle. Wang Bi verbindet übrigens *fan* und *fu* auch zu einem einheitlichen Ausdruck: *fan-fu* (*Laozi zhu*, Kap. 16). Er sieht Stille und Ruhe nicht als relative Gegensätze zur Rede und zur Bewegung, sondern als über den gegensätzlichen Bewegungen und gegensätzlichen Reden stehend. Für die relativen Gegensätze gebraucht er in diesen Zusammenhängen nicht den Ausdruck *fan*, sondern *pi* (einer von einem Paar sein, ein Gegenstück haben) und *dui* (gegenüberstehen)^{9a}.

In seinem Kommentar zum 25. Kap. des *Daodejing* schreibt er: „Stille und Leere (*ji liao*) sind ohne Formkörper (*xing₁ ti*), sie haben kein Gegenstück (*pi*), darum spricht man von „allein stehen“ (selbständig, unabhängig: *du li*).“ Und in seinem Kommentar zum Hexagramm *fu* des *Yijing* steht: „*Fu* bedeutet die Rückkehr zur Wurzel (*fan ben*). Himmel und Erde haben die Wurzel (den Ursprung) zu ihrem Herzen (zu ihrer Mitte: *xin*)¹⁰. Wenn alle Bewegung (*dong*) aufhört, dann ist Ruhe (*jing*); die Ruhe ist nicht das Gegenstück (relativer Gegensatz: *dui*) zur Bewegung. Wenn die Rede (*yu₁*) aufhört, dann ist Schweigen (*mo*); das Schweigen ist nicht das Gegenstück (*dui*) zur Rede. Obschon also Himmel und Erde gross sind und alle Wesen in Fülle enthalten, die Donner rollen und die Winde treiben, alles sich wandelt und zahllos verändert, so ist doch das stille äusserste Nichts (*ji ran zhi wu*) ihre Wurzel. Wenn daher die Bewegung in der Erde aufhört, dann wird das Herz von Himmel und Erde sichtbar. Wenn sie aber das Seiende (*you*) zu ihrem Herzen machen, dann erlangen die verschiedenen Arten nicht ihr ganzes Bestehen (*ju cun*).“ (Komm. zum *tuan ci*, „Urteil“, ed. Lou, S. 336, Z. 14 - S. 337, Z. 2). „Wenn *fu* sich realisiert, dann ist der Zielpunkt die stille grosse Ruhe (*ji ran da jing*). Die früheren Könige nahmen Himmel und Erde zum Vorbild und handelten danach; wenn die Bewegung sich zurückwendet (*fu*), dann ist Ruhe, wenn die Aktivität (*xing₃*) sich zurückwendet, dann ist Stillhalten (*zhi₁*), wenn die Geschäftigkeit (*shi*) sich zurückwendet, dann ist Musse (*wu shi*).“ (Komm. zum *xiang ci*, ed. Lou, S. 337, Z. 3-4) „Das stille äusserste Nichts (*ji ran zhi wu*)“ und „die stille grosse Ruhe (*ji ran da jing*)“ haben in diesen Ausführungen eine völlig parallele Stellung, so dass sie sicher dieselbe „Wurzel“ bezeichnen. Das wird auch durch den Kommentar zum *Daodejing* bestä-

9a Mir ist nur eine Stelle bekannt, an der Wang Bi den Ausdruck *fan* für einen relativen Gegensatz gebraucht: im Kapitel *Ming yao tong bian* innerhalb des *Zhou Yi lueli*, ed. Lou, S. 597, Z. 6. Die Stelle ist übrigens nicht klar, sie wird von Lou und von Bergeron verschieden interpretiert.

10 Vgl. *Laozi zhu* Kap. 38: „Himmel und Erde haben das Nichts zu ihrem Herzen.“

tigt: „Aufgrund der Leere (*xu*, bei Wang Bi äquivalent mit *wu*, Nichts) und Ruhe der Wesen Rückkehr betrachten: Alle Seienden (*you*) gehen aus der Leere hervor; die Bewegungen gehen aus der Ruhe hervor. Obschon daher alle Wesen sich bewegen und tätig sind, kehren sie am Ende zur Leere und Ruhe zurück. Das ist die höchste Wirklichkeit (*ji du*) der Wesen.“ (Kap. 16)

Die Ursache (Wurzel: *ben*) der Naturwesen und die Ursache der Kulturleistungen (vor allem der politisch-ethischen Kultur) soll nach Wang Bi also das Form- und Namenlose, das Dao, das Nichts, das Leere, die Ruhe sein. Aber mit den angeführten Aussagen bleibt es für uns wohl noch recht dunkel, was Wang Bi mit dieser Idee eigentlich im Auge hat. Feng Youlan interpretiert in seiner neuesten, noch unvollendeten Geschichte der chinesischen Philosophie (1982ff.) Wang Bis Sicht des Verhältnisses zwischen der „Wurzel“, dem Dao, dem Nichts etc. einerseits und den seienden Naturwesen und Kulturleistungen andererseits durch das logische Verhältnis zwischen dem Allgemeinen und dem Besonderen (das Allgemeine, das alles Besondere, Bestimmte umfasst, aber selbst nichts (Besonderes, Bestimmtes) ist) und wirft ihm einen unstatthaften Uebergang von einem logischen Verhältnis zu einem realen, kosmologischen Ursachenverhältnis vor¹¹. So erhellend diese Interpretation partiell ist, so trägt sie doch nicht dem Umstand Rechnung, dass Wang Bi kaum von theoretisch-logischen, sondern vielmehr von politisch-ethischen, praktischen Problemen her denkt. Seine „Wurzel“ ist nicht primär eine logische Grundlage, sondern eine praktische Ursache. So schreibt er in seinem Kommentar zu *Daodejing*: „Das Formlose und Namenlose ist der Ahne der zehntausend Wesen. Obschon Vergangenheit und Gegenwart nicht gleich sind, die Zeiten sich ändern und die Sitten wechseln, so haben doch alle (Könige und Fürsten) von diesem her ihre ordnende Herrschaft vollbracht (*cheng qi zhi*).“ (zum Kap. 14, ed. Lou, S. 32, Z. 7) „Wenn vom Nichts die Rede ist, so ist es das, wodurch (*suo yi*) die Seienden fähig sind; alle stützen sich auf das Nichts und machen davon Gebrauch.“ (zu Kap. 11, ed. Lou, S. 27, Z. 4) Wir finden bei Wang Bi immer wieder die Formel: „das Nichts gebrauchen“ (*yi wu wei yong*)“ (*Laozi zhu*, Kap. 1, 11, 38, 40) Er schreibt: „Der Mensch der hohen Tugend (*shang de*) gebraucht (*yong*) nur nur das Dao.“ (*Laozi zhu*, Kap. 38, ed. Lou, S. 93, Z. 11) Ueberhaupt hat sein Kausalbegriff schon rein sprachlich eine praktische Prägung: Er tritt meistens für das auf, was genommen, gebraucht wird (*suo yi*), um etwas zu erlangen

11 *Zhongguo zhhexueshi xinbian*, 4. Bd. (1986), S. 51, 53, 54/5.

oder hervorbringen: „Wenn der Himmel dieses (das Form- und Namenlose, das Dao) nicht gebraucht (yi_1), dann entstehen die Wesen nicht; wenn die Regierung (zhi_2) dieses nicht gebraucht, so wird die Leistung nicht vollbracht.“ (*Laozi zhilue*, ed. Lou, S. 195, Z. 11)

Zwar bezieht sich Wang Bi immer wieder auf das Kosmologische (Himmel und Erde, die zehntausend Wesen), aber er tut dies nur in Parallelisierung zum Politisch-Ethischen, wie dies schon im Konfuzianismus der Han-Zeit üblich war. Er ist nicht primär Naturbeobachter, sondern ist vor allem an der Politik und Ethik interessiert (er lebte auch nicht zurückgezogen in den Bergen, sondern als Beamter am Hof), und Himmel und Erde sind für ihn das vom Politisch-Ethischen her projizierte Vorbild für dieses selbst. Es geht ihm in erster Linie um die Ursache der politischen und ethischen Tugend oder „Kraft“ (*de*). Tugend (*de*) interpretiert er in einem Wortspiel als Erlangen, Erreichen (de_1), und das Dao ist das in der Tugend Erlangte: „Was nehmend erlangt man die Tugend? Vom Dao her.“ (*Laozi zhu*, Kap. 38, ed. Lou, S. 93, Z. 7)

Ein etwas besseres Verständnis für das, was Wang Bi mit seiner Lehre vom Form- und Namenlosen, vom Nichts, von der Ruhe als der „Wurzel“ von Politik und Ethik im Auge hat, würden wir wohl gewinnen, wenn wir diese Lehre in ihren ideengeschichtlichen Kontext einordnen und erkennen könnten, gegen welche anderen Lehren sie sich abheben will. Und dafür ist vielleicht das „Form- und Namenlose“, das bei Wang Bi so zentral ist, ein nützlicher Hinweis.

Tang Yongtong weist in seinen späten, z.T. erst posthum veröffentlichten Arbeiten darauf hin, dass am Anfang der Wei-Dynastie unter ihrem ersten Kaiser Cao Pei (220-227) die Lehre von „Form und Name“ ($xing_1 ming$) einen grossen Einfluss ausübte. Diese Lehre stehe sowohl mit der „legalistischen“ (*fa jia*) Lehre von „Name und Wirklichkeit“ ($ming shi$) als auch mit der konfuzianischen „Berichtigung der Namen“ ($zheng ming$) im Zusammenhang. Sie würde auch anstatt mit dem Schriftzeichen für „Form“ ($xing_1$) mit einem verwandten Zeichen bezeichnet, das im allgemeinen mit „Strafe“ übersetzt wird ($xing_2$)¹². Tang bemerkt auch, dass diese Lehre ein wichtiger Bestandteil der sog. *ming jiao* der damaligen Zeit war, ein Titel, den Derk Bodde mit „*morals and institutions*“ wiedergibt und zur Bezeichnung für einen formalistischen Konfuzianismus dient¹³. Andererseits hat Herlee G. Creel in mehreren Artikeln, die ungefähr zur

12 *Tang Yongtong xueshu lunwenji*, 1983, S. 298.

13 *Zhongguo zhhexueshi yanjiu*, 1983, Nr. 3, S. 38.

selben Zeit verfasst wurden wie die erwähnten von Tang, gezeigt, dass *xing₂ ming* eine politisch-administrative Methode war, die auf eine Richtung innerhalb der sog. Legalisten, auf Shen Buhai (gestorben 337 v.Chr.), zurückgeht. Der Name dieser Methode sei mit „Leistung und Titel (*performance and title*)“ zu übersetzen und bedeute dasselbe, was in der legalistischen Tradition auch mit *ming shi* („Name und Wirklichkeit“) bezeichnet wurde. Sie bestehe darin, dass der Herrscher bei der Auswahl und Kontrolle seiner Beamten deren Leistungen an den betreffenden Beamtentiteln, d.h. an den mit diesen umrissenen Pflichten misst. Creel weist darauf hin, dass man schon im 3. Jahrhundert n.Chr. die Bedeutung des Zeichens *xing₂* im Titel jener Methode nicht mehr verstand und es durch das Zeichen für Form (*xing₁*) ersetzte¹⁴.

Es ist wahrscheinlich, dass Wang Bi's Insistieren, dass die Grundlage von Natur und kultureller Leistung „ohne Form und ohne Namen“ (*wu xing wu ming*) und insofern „nichts“ ist, mit dieser Methode von „Leistung und Titel“ direkt oder indirekt etwas zu tun hat. Zwar ist bei Wang Bi das „*wu xing*“ mit „ohne Form“ und nicht mit „ohne Leistung“ zu übersetzen; dies geht deutlich aus den Kontexten dieser Formel hervor (s. z.B. den Anfang des *Laozi zhilue*, ed. Lou, S. 195, Z. 2ff.). Das Dao muss formlos sein, weil es sonst nicht die „Fähigkeit“ für alle verschiedenen, gegensätzlichen Formen besitzen würde. Aber die „Form“, von der Wang Bi spricht, meint nicht nur verschiedene „Formen“ der Natur (warm im Gegensatz zu kalt, den „Gong-Ton“ im Gegensatz zum „Shang-Ton“), sondern auch, und wohl primär, verschiedene praktische Verhaltensformen, soziale Leistungsmuster, darin inbegriffen die konfuzianischen Tugenden der Menschlichkeit u.s.w. Das Wort *xing₁* („Form“) ist bei Wang Bi engstens verknüpft mit dem Wort *fen*, was teilen, unterscheiden, aber auch eine bestimmte, unterschiedene soziale Funktion (heutige Schreibweise: *fen₁*) bedeutet: „Wenn Form vorhanden ist, dann auch Einteilung (*fen*)“. (*Laozi zhu*, Kap. 41) „Name“, „Form“ und „Einteilung“ hängen für Wang Bi engstens zusammen: „Form hat (ist) notwendig Eingeteiltes“ (*Laozi zhilue*, ed. Lou, S. 195, Z. 5). „Name hat notwendig (bezieht sich notwendig auf) Eingeteiltes.“ (a.a.O., S. 196, Z. 2) Wang Bi's Betonung, dass die Ursache von Natur und Kultur ohne Form und ohne Namen sei, ist wohl auch als Kritik an der *ming jiao*, am formalistischen, vom Legalismus durchtränkten Konfuzianismus seiner Zeit zu verstehen: Die Grundlage von Politik und Ethik können nicht einfach fixe Verhaltensmuster sein;

14 Herlee G. Creel, *What is Taoism?*, Chicago and London 1970, S. 62, 71/2, 79-91.

eine bloss darauf basierende Politik und Ethik führt zu verkehrten Verhältnissen („Mache“). Was Wang Bi *ming xing* nennt und was wir oben (S. 80) mit „Verhalten gemäss den Namen“ übersetzt haben, wird in diesem Zusammenhang klarer. Auch wenn Wang Bi der Ruhe eine grundlegende Rolle zuweist, hat dies wohl etwas mit diesem Zusammenhang zu tun: Die „Wurzel“ ist Grund für die verschiedenen Bewegungen und Aktivitäten (*dong*) und deshalb selbst nicht Bewegung, sondern Ruhe.

Vielleicht ist es am Ende dieses Paragraphen über Wang Bis Rückkehr zum Nichts zu betonen angezeigt, dass er nicht einfach zum Nichts, zum Form- und Namenlosen zurückkehren will – und damit fertig. Er ist vielmehr der Meinung, dass dieses „Nichts“ die Wurzel ist, aus der notwendig jene „Formen“ herauswachsen. Ohne diese Formen und Namen könnte das form- und namenlose Dao sich nicht manifestieren, ohne sie könnte es nicht anwesend sein (*Laozi zhilue*, ed. Lou, S. 195, Z. 6). Bevor wir diesen Gedanken weiter verfolgen, müssen wir zu Wang Bis Idee der „Wurzel“ noch einen weiteren Begriff hinzufügen: den des Einen (y_1).

§ 3. Das Nichts und das Eine

Das Eine ist in Wang Bis Philosophieren sehr wichtig, und es stellt sich die Frage, ob es auf dieselbe Ebene gehört wie das Dao, das Nichts. Nach dem 42. Kap. des *Daodejing* gehören sie nicht auf dieselbe Ebene, denn dieses Kapitel sagt: „das Dao erzeugt das Eine, das Eine erzeugt die Zwei ...“. Demnach ist das Eine nicht der letzte Grund, sondern schon etwas Abgeleitetes. Das „Dao“ und das „Eine“ sind in der Geschichte der chinesischen Philosophie sehr verschieden interpretiert und ihr Verhältnis verschieden gedeutet worden. Solche Differenzen spielen auch mit in der Debatte „am Gänsesee“ zwischen Zhu Xi (1130-1200) und Lu Xiangshan (1138-1191) über das Verhältnis von *wu ji* („das Grenzenlose“ oder „das äusserste Nichts“, ein Ausdruck aus dem 28. Kap. des *Daodejing*) und *tai ji* („oberste Grenze“, „oberstes Prinzip“, ein Ausdruck, der nicht im *Daodejing*, aber im „Grossen Anhang“ des *Yijing* steht und oft mit dem Einen identifiziert wurde) am Anfang von Zhou Dunyis (1017-1073) „Erklärung des Taiji-Planes“. Während Zhu Xi *wu ji* und *tai ji* für zwei Aspekte desselben letzten Grundes hielt, war für Lu Xiangshan das *wu ji* das vom *tai ji* verschiedene daoistische „Nichts“.

Wenn man Wang Bis Kommentar zum 42. Kap. des *Daodejing* liest, kann man zunächst den Eindruck gewinnen, dass er das Dao und das Eine auf verschiedenen Ebenen ansiedelt. Er schreibt „Die zehntausend Wesen,

die zehntausend Formen gehen auf das Eine zurück. Woher wird das Eine erreicht? Vom Nichts her!“ Doch fährt er fort: „Vom Nichts her ist das Eine, das Eine kann als Nichts bezeichnet werden.“ Und er gibt dafür eine Begründung, deren Vorbild sich im *Zhuangzi* findet¹⁵: „Wenn man es als das Eine bezeichnet, wie erreicht man da das Wortlose? Wenn es das Wort und das Eine gibt, wie wären da nicht zwei? Wenn es das Eine und die Zwei gibt, bringen sie folglich die Drei hervor.“ Offensichtlich versucht Wang Bi (wie später Zhu Xi) das Nichts (das Dao) und das Eine zu „identifizieren“ oder – für dieses Denken wohl angemessener ausgedrückt: zu „assoziiieren“. Er schreibt auch: „Das Nichts ist beim Einen (*wu zai yu yi*).“ (*Laozi zhu*)

In Wang Bis Denken nimmt das Eine dieselbe Stelle ein wie das Form- und Namenlose oder das Nichts. Er schreibt in seinem Kommentar zum 39. Kap. des *Daodejing*: „Das Eine ist der Beginn (*shi*₁) für die Zahlen und das Höchste (*ji*) für die Wesen. Jedes ist vom Einen hervorgebracht, daher ist es der Herr (*zhu*) der Wesen¹⁶. Um zu werden, erlangen alle Wesen dieses Eine.“ Nach diesem Kommentar erlangt jedes Wesen durch das Eine seine besondere „Tugend“, seinen besonderen Charakter: der Himmel seine Reinheit, die Erde ihren Frieden, die Geister ihre Geisteskraft, das Tal seine Fülle etc. Wie nach andern Texten Wang Bis die Tugend der Menschlichkeit nicht durch Menschlichkeit, sondern nur in der Rückwendung (*fan*) zum Dao, durch den Gebrauch des Nichts erlangt wird, so erreicht hier z.B. der Himmel seine „Tugend“, die Reinheit, nicht durch die Reinheit, sondern durch das Eine: „Durch den Gebrauch des Einen erreicht er Reinheit, nicht durch den Gebrauch der Reinheit wird er rein ... Die Reinheit kann nicht rein machen, die Fülle kann nicht voll machen. Alles hat seine Mutter (seinen Ursprung), um seine Form (*xing*₁) zu bewahren.“ Die Wesen haben die Tendenz, sich von dieser „Mutter“, dem Einen, abzuwenden, und sich an ihrer gewordenen Form festzuklammern: „Wenn sie geworden sind, geben sie das Eine auf, um im Gewordenen¹⁷ zu verharren. Wenn sie im Gewordenen verharren, verlieren sie ihre Mutter. Deshalb brechen sie, schwanken sie, zerfallen sie, schwinden sie, unterliegen sie ... Wenn (der Himmel) das Eine bewahrt, geht die Reinheit nicht verloren. Braucht er aber die Reinheit, dann wird er wohl zerbrechen. Daher darf

15 Buch II, ed. Guo Qingfan, S. 79, Uebersetzung R. Wilhelm, S. 46, Watson, S. 43.

16 Der letzte Satz amendiert nach Lou, S. 107, Anm. 1.

17 Das Gewordene ist zu verstehen als gewordene Form (*cheng xing*): s. *Laozi zhu*, Kap. 38, ed. Lou, S. 95, Z. 5. Der Ausdruck *cheng xing* stammt aus *Zhuangzi* II.

die Mutter der eigenen Leistung nicht aufgegeben werden. Deshalb gebrauchen sie (Himmel, Erde etc.) nicht ihre eigene Leistung (*gong*), damit sie nicht ihrer Wurzel (*ben*) verlustig gehen.“ Auch in einem von Wang Bi prinzipiellen Texten zum *Yijing*, im *Ming tuan*, spielt das Eine diese fundamentale Rolle¹⁸.

§ 4. Die praktische Grundregel

Wang Bi drückt seinen Grundgedanken, dass man sich nicht an die „Formen und Namen“ als oberste Normen halten kann, sondern zu ihrer „Ursache“, zum Dao, zurückkehren und dieses gebrauchen muss, damit die Formen und Namen „ganz“ und „echt“ werden, durch eine praktische Regel aus, die bei ihm in verschiedenen Variationen immer wieder zu finden ist. Diese Regel hat zwei Grundformen, nämlich:

1. „die Wurzel verehren und damit Zweige aufhören¹⁹ lassen (*chong ben yi xi mo*)“ (*Laozi zhilue*, ed. Lou, S. 196, Z. 11, S. 198, Z. 3 u. 11), und
 2. „die Wurzel verehren und damit Zweige fördern“ (*chong ben yi ju mo*)“ (*Laozi zhu*, Kap. 38) oder „die Mutter bewahren und damit die Kinder erhalten“ (*shou mu yi cun zi*) (*Laozi zhilue*, ed. Lou, S. 196, Z. 11; *Laozi zhu*, Kap. 38). Wang Bi sieht in dieser doppelförmigen Regel die Quintessenz von Laozi. Der zweite Teil seines „Leitfadens zu Laozi“ beginnt mit ihrer ersten Form: „Das Buch von Laozi kann man sozusagen mit einem Wort zusammenfassen: die Wurzel verehren und damit die Zweige aufhören lassen.“ (*Laozi zhilue*, ed. Lou, S. 198, Z. 3) Und er schliesst mit der zweiten: „Man kann sich nicht an die Leistung (*gong*) halten und man kann nicht vom Schönen Gebrauch machen. Deshalb muss man sich an die Mutter halten, die die Leistung hervorbringt, und nichts anderes. Ein Kapitel (*Daodejing*, Kap. 52) sagt: ‘Da man das Kind kennt, muss man zurückkehrend die Mutter bewahren’. Wenn man von diesem Prinzip Gebrauch macht, wird alles gut gehen.“ (a.a.O., S. 199, Z. 14-15)

Die beiden Formen der Regel meinen nicht dasselbe, es liegt ihnen aber dieselbe Idee zugrunde. Die erste Form hat eine kritische Gegenfor-

18 Auch im Kapitel *Ming tuan* innerhalb des *Zhou Yi lueli* ist der Begriff des Einen zentral: ed. Lou, S. 591, Uebersetzung Wing-tsit Chan, S. 318.

19 Das mehrdeutige Wort *xi* bedeutet in diesem Zusammenhang „aufhören“. Diese Bedeutung hat dieses Wort bei Wang Bi auch in anderen Zusammenhängen, z.B. *Zhou Yi zhu*, ed. Lou, S. 336, Z. 14, *Laozi zhu*, Kap. 57, *Laozi zhilue*, ed. Lou, S. 198, Z. 6 u. 9.

mel, mit der Wang Bi wohl das Vorgehen der konfuzianisch-legalistischen Formalisten charakterisiert und die also sagt, wie man *nicht* vorgehen soll: „die Wurzel aufgeben und Zweige bekämpfen (*she ben er gong mo*)“ (a.a.O., S. 198, Z. 13) oder: „die Wurzel aufgeben und so Zweige regulieren (*she ben yi zhi mo*)“ (*Laozi zhu*, Kap. 57). Der Sinn der ersten Form mit ihrer kritischen Gegenformel scheint der zu sein: Man soll nicht irgendwelche üblen Auswüchse (Zweige), wie Falschheit, Ausschweifung, Räuberei, direkt zu regulieren und zu unterdrücken versuchen, sondern zum Ursprung (Wurzel) zurückkehren, dann werden diese Auswüchse *von selbst* aufhören.

Auch die zweite Form der Regel hat eine kritische Gegenformel: „die Kinder gebrauchen und die Mutter aufgeben (*yong qi zi er qi qi mu*)“ (*Laozi zhilue*, ed. Lou, S. 196, Z. 14). Der Sinn der zweiten Form der Regel, ihre kritische Gegenformel inbegriffen, ist: Man soll nicht irgendwelche erwünschten Früchte („Zweige“, „Kinder“), wie die konfuzianischen Tugenden, direkt zu realisieren, d.h. sie durch sie selbst (durch ihre „Namen“) hervorzubringen versuchen, sondern ihren Ursprung bewahren, dann werden sie *von selbst* daraus hervorgehen²⁰.

Worin besteht nun aber praktisch das „die Mutter bewahren“, „die Wurzel verehren“ oder auch das „nur das Dao gebrauchen“, „das Nichts gebrauchen“? Diese Formeln gewinnen einen konkreteren Sinn nur durch das praktische Verhalten, die Verhaltens- und Lebensweise, zu der sie aufrufen. Um den Sinn dieser abstrakten Formeln zu konkretisieren, müssen wir also nach der Verhaltens- und Lebensform Ausschau halten, die Wang Bi mit ihnen meint.

§ 5. Das Einfache manifestieren und die Wünsche mindern

Im „Leitfaden zu Laozi“ schreibt Wang Bi: „Das Einfache manifestieren und so die heilige Klugheit abbrechen, die eigennützigen Wünsche vermindern und so den raffinierten Nutzen verwerfen, das ist alles die Bedeutung von ‘die Wurzel verehren und damit die Zweige aufhören lassen’.“ (*Laozi zhilue*, ed. Lou, S. 198, Z. 10-11)

Das Einfache oder Elementare (*pu* und *su*) ist bei Wang Bi eng mit dem Einen assoziiert, das bei ihm die Dimension des Ursprünglichen kenn-

20 Vgl. zu diesen Formeln den Artikel von Shang Jude in *Zhongguo zhhexueshi yanjiu*, 1985, Nr. 3, S. 55-57.

zeichnet. Das ist schon durch das *Daodejing* nahegelegt, wo sich die parallelen Ausdrücke „das Einfache hüten (*bao pu*)“ und „das Eine hüten (*bao yi*)“ finden (Kap. 10 u. 19). Bei Wang Bi gibt es auch die beiden sinngleichen Formeln: „zum Einfachen zurückkehren (*fu gui yu pu*)“ und „zum Einen zurückkehren (*fu gui yu yi*)“ (*Laozi zhu*, Kap. 28). Er erklärt sowohl das Einfache wie das Eine durch das Wahre, Echte (*zhen*): „Das Eine ist das Echte des Menschen.“ (a.a.O., Kap. 10) „Das Einfache ist das Echte.“ (a.a.O., Kap. 28)

Die Wörter *pu* und *su* bedeuten ursprünglich einen rohen, unbeschnitzten Holzblock (*pu*) und rohe, ungefärbte Seide (*su*). Das erste Wort ist im *Daodejing* häufig (Kap. 19, 28, 32, 37, 57), das zweite kommt nur einmal vor (Kap. 19). In ihrer verallgemeinerten Bedeutung bezeichnen beide etwas, was nicht durch den Menschen künstlich behandelt, verändert, raffiniert, kompliziert wurde. Wang Bi gebraucht sie sinngleich und verbindet sie des öftern zu einem Binom: *supu* (*Laozi zhu*, Kap. 38; *Laozi zhilue*, ed. Lou, S. 198, Z. 14 u. 15), wie sie auch in der heutigen Umgangssprache zu einem Ausdruck verbunden sind (*pusu*, selten *supu*). Wir geben sie beide mit „einfach“, „schlicht“, „elementar“ wieder.

Das Einfache spielt in Wang Bis Politik und Ethik eine zentrale Rolle. Dies zeigt sich besonders deutlich im zweiten Teil seines „Leitfadens zu Laozi“: „Es ist besser, das Schlichte und Einfache zu manifestieren, um die Wünsche (*yu*) des Volkes zu beruhigen (*jing*), als heilige Klugheit zu bemühen, um raffinierte Machenschaften unter Kontrolle zu halten. Es ist besser, das Einfache zu hüten (*bao pu*) und damit das Echte und Wirkliche ganz (*quan*) zu machen, als Menschlichkeit und Recht hochzuhalten, um die fadenscheinigen Sitten zu verbessern.“ (ed. Lou, S. 198, Z. 8) „Wenn man mit dem Einfachen (*supu*) herrscht, dann kommt alles ohne Machen (*wu wei*) ins Lot. Wenn man mit heiliger Klugheit bekämpft, dann wird das Volk arm und die Tücken reich. Deshalb soll das Einfache gehütet und die heilige Klugheit fallengelassen werden.“ (S. 198, Z. 14-15) Und in seinem Kommentar zum *Laozi* schreibt Wang Bi: „Wenn man das Einfache hütet, dann brauchen keine Regeln und Vorschriften befolgt zu werden.“ (Kap. 38, ed. Lou, S. 95, Z. 1)

Was bedeutet für Wang Bi die Einfachheit? Er erläutert sie folgendermaßen: „Das Einfache hat das Nichts zu seinem Herzen (*yi wu wei xin*). Es ist auch ohne Namen. Um das Dao zu erlangen, ist deshalb nichts besser als das Bewahren des Einfachen. – Der Kluge kann als fähiger Minister gebraucht werden, der Mutige kann Soldat sein, der Kunstfertige kann als Büttel dienen, der Starke kann schwere Lasten übernehmen. Das Einfache aber ist etwas, das gleichsam entblösst (amendiert nach Lou) ist, keine ein-

seitigen Vorzüge (*pian*) hat, sondern dem Nicht-haben (*wu you*) nahesteht. Daher heisst es (bei *Laozi*, Kap. 32): 'Man kann es nicht zum Diener machen'.“ (*Laozi zhu*, Kap. 32)

Nach diesen Ausführungen hat man den Eindruck, dass für Wang Bi das Einfache im Gegensatz zum Spezialisierten steht. Dieser Gegensatz spielt wohl eine Rolle, denn nach der konfuzianischen Tradition „ist der Edle kein Gerät“ (*Lunyu* II,12). Xunzi schreibt in dieser Tradition: „Der Bauer kennt sich aus im Ackerbau, kann aber nicht dem Ackerbau vorstehen; der Händler kennt sich aus auf dem Markt, kann aber nicht dem Markt vorstehen; der Handwerker versteht sich im Herstellen von Geräten, kann aber nicht dem Handwerk vorstehen. Man unterscheidet solche, die sich in Einzeldingen (*wu₁*) auskennen, und solche, die sich im Dao auskennen. Wer sich in Einzeldingen auskennt, behandelt Einzeldinge als Einzeldinge; wer sich im Dao auskennt, vereinigt die Einzeldinge. Deshalb hat der Edle die Einheit im Dao und fördert und prüft die Einzeldinge.“ (Buch XXI) Doch ist in Wang Bis Idee des Einfachen nicht bloss dieser konfuzianische Gedanke zu finden. Wohl mehr noch als die Freiheit von der Einseitigkeit des blossen Spezialistentums meint das Einfache in der Gefolgschaft von Laozi das „Entblösstsein“ von einseitigen Vorzügen im Sinne von Wünschen, Verlangen (*yu*). Dies kommt in der zweiten Hälfte des oben angeführten Zitates aus Wang Bis *Laozi*-Kommentar (Kap. 32) zur Geltung: Das „entblösst“ spielt auf das 20. Kap. des *Daodejing* an: „die Menge der Menschen hat Ueberfluss, nur ich bin wie entblösst“. Wang Bi bemerkt dazu: „Die Menge der Menschen hat Hoffnungen und Sorgen, hat eigene Absichten (*zhi₃*), von denen das Herz überfließt. Darum heisst es: 'die Menge der Menschen hat Ueberfluss'. Nur bin ich gleichsam weit und leer, mache nicht (*wu wei*) und habe keine Wünsche; wie entblösst habe ich sie verloren.“

Das Einfache und die Anspruchslosigkeit (wenige Wünsche, keine Wünsche) sind im *Daodejing* eng verknüpft (s. die Kap. 19, 37, 57). Den Satz aus dem 57. Kap.: „ich habe keine Wünsche, und das Volk wird von selbst einfach“, kommentiert Wang Bi: „Was ich wünsche, ist nur die Wunschlosigkeit, und das Volk ist auch ohne Wünsche und wird von selbst einfach.“ Wer in diesem Text spricht, ist der heilige (ideale) Herrscher, der durch seine eigene Anspruchslosigkeit das Volk zur Einfachheit bewegt. Parallel zu dem, was Wang Bi zum 38. Kap. des *Laozi* über das Einfache sagte (s. oben, S. 92), schreibt er im „Leitfaden zu Laozi“: „Wenn man die Kunstgriffe aufgibt, vom Profit absieht und sie durch die Wenigkeit der Wünsche ersetzt, dann gibt es keine Räuber mehr.“ (ed. Lou, S. 199, Z. 8-9) Der enge Zusammenhang von Einfachheit und Anspruchslosigkeit ist bei Wang Bi in manchen Ausführungen sichtbar, besonders im 2. Teil des *Laozi zhilue*.

Was bedeutet für Wang Bi diese Anspruchslosigkeit, bzw. wie charakterisiert er die Wünsche (*yu*)? Er charakterisiert sie durch zwei Dinge: Erstens, gehen die Wünsche auf Aeusseres, sie bedeuten eine Fesselung durch äussere Dinge und schaden dadurch dem inneren „göttlichen Geist“. In diesem Sinne sind sie charakterisiert als *wu₁yu*, Wünsche äusserer Dinge. Zweitens, sind sie durch den Eigennutzen, durch ihr egoistisches Wesen charakterisiert. Wang Bi spricht von *si yu*, „eigennützigen, egoistischen Wünschen“ (*Laozi zhilue*, ed. Lou, S. 198, Z. 9 u. 10).

Im Sinne des ersten Charakters kommentiert er den Satz „wenn im Reich das Dao nicht herrscht, werden in der Vorstadt Kriegssrosse gezüchtet“ aus dem 46. Kap. des *Daodejing* wie folgt: „Begehren und Wünschen, keine Pflege des Innern. Jeder sucht nur im Aeusseren. Deshalb werden in der Vorstadt Kriegssrosse gezüchtet.“ Und zum Satz „herrscht im Reich das Dao, dann werden die Rennpferde als Düngerproduzenten benutzt“ schreibt er: „Wenn im Reich das Dao herrscht, dann weiss man um das Genug und kann anhalten, man sucht nicht im Aeusseren, sondern jeder pflegt nur sein Inneres.“ Im selben Sinne schreibt er zum 32. Kap.: „Das Einfache hüten und nicht machen (*wu wei*), nicht durch äussere Dinge das Wahre (*zhen*) fesseln, nicht durch Wünsche dem göttlichen Geist (*shen*) Schaden zufügen, dann kommen die Dinge von selbst, und das Dao wird von selbst erlangt.“

Die Wünsche oder Begierden sind nach Wang Bi insofern „eigennützig“ oder „egoistisch“, als sie über das hinausgehen, was einem naturgemäss zukommt: „In der Zeit, in der das Reich beständig, ohne Wünsche ist, erlangt jedes der zehntausend Wesen seinen ihm gemässen Ort (*ge de qi suo*).“ (*Laozi zhu*, Kap. 34) Wünsche führen zum Streit (a.a.O., Kap. 37). Das „ohne Wünsche sein“ ist das Wissen um das Genug, und dieses Genug ist durch das „Natürliche“ (*zi ran*) bestimmt: „Wenn man ohne Wünsche ist und um das Genug weiss, was sucht man da noch beim Mehr? ... Das Natürliche (*zi ran*) ist schon genug; wenn man darüber hinausgeht, kommt der Kummer.“ (a.a.O., Kap. 20) Die Wünsche, die nach Wang Bi im Gegensatz zur Einfachheit stehen, sind also künstliche Bedürfnisse und Ambitionen, die mehr beanspruchen als das natürliche Genug. Dieses Genug hängt wohl mit dem zusammen, was Wang Bi das „natürliche Lebenslos“ (*xing ming₁*) nennt (s. unten).

Die Wunschlosigkeit ist bei Wang Bi mit der Ruhe (*jing*) assoziiert, die wir oben (§ 2) als Charakter der „Wurzel“-Dimension kennengelernt haben. Das ist ihm durch das *Daodejing*, Kap. 37, vorgegeben: „Das Einfache des Namenlosen führt zur Wunschlosigkeit, die Wunschlosigkeit nimmt die Ruhe, und so ist das Reich von selbst fest.“ „Ruhe“ hat in diesem Zusam-

menhang primär eine psychologische Bedeutung, sie bedeutet die Freiheit vom Getriebe der Begierden und Wünsche. Wang Bi spricht vom „zur Ruhe bringen der Wünsche des Volkes“ (*Laozi zhilue*, ed. Lou, S. 198, Z. 8, s. oben, S. 92).

Wang Bi bringt die Ruhe in Zusammenhang mit „Natur-Geschick“ (*xing ming*₁), dem natürlichen Lebenslos, wie er in den obigen Zitaten die Wunschlosigkeit mit dem natürlichen Genug, mit dem naturgemässen Ort assoziiert hatte: „Wenn man zur Wurzel zurückkehrt, dann ist man in der Ruhe ... wenn man in der Ruhe ist, wird das Lebenslos (*ming*₁) wiederhergestellt ... Wenn das Lebenslos wiederhergestellt ist, wird die Beständigkeit (*chang*) des natürlichen Lebensloses erlangt.“ (*Laozi zhu*, Kap. 16, ed. Lou, S. 36, Z. 6) Der Ausdruck *xing ming*₁ (Natur-Geschick, natürliches Lebenslos) kommt im *Daodejing* nicht vor, findet sich vereinzelt im *Yijing* (im *tuan*, „Urteil“, zum Hexagramm *qian*), ist aber besonders wichtig im *Zhuangzi*, und zwar in den Büchern VIII und XI (Anfang), also in jener kulturkritischen Textgruppe, auf die wir schon im Zusammenhang mit dem für Wang Bi zentralen Kap. 19 („Brich ab die Heiligkeit ...“) zu sprechen kamen²¹. *Xing ming*₁ steht in diesen *Zhuangzi*-Büchern im Gegensatz zu allem künstlich Hinzugefügten, wozu vor allem die konfuzianischen Tugenden der Menschlichkeit und des Rechtes (*ren yi*) gezählt werden. Dieses Künstliche wird hier überflüssigen und hinderlichen Auswüchsen am menschlichen Körper, wie Häuten zwischen den Zehen, einem sechsten Finger an der Hand, Geschwülsten etc. verglichen.

Das „natürliche Lebenslos“ ist das Beständige (*chang*). Diese Verbindung ist schon durch das 16. Kap. des *Daodejing* vorbereitet, wo Lebenslos (*ming*₁) und Beständigkeit assoziiert sind. Das Wissen um dieses Beständige bezeichnet Wang Bi im Anschluss an das *Daodejing* als Einsicht oder Erleuchtung (*ming*₂): „Was ‘beständig’ genannt wird ist nicht einseitig (*pian*) und verziert, ist weder hell noch dunkel, weder warm noch kalt (es liegt jenseits der wechselnden Gegensätze). Deshalb heisst es (im Kap. 16 des *Daodejing*): ‘Das Wissen um das Beständige ist Einsicht (*ming*₂)’.“ (*Laozi zhu*, Kap. 16) Wang Bi versteht die Einsicht oder Erleuchtung im Anschluss an das 33. Kap. des *Daodejing* als Selbsterkenntnis und stellt sie

21 Der Ausdruck *xing ming*₁ kommt nach dem Harvard-Yenching-Index in diesen beiden Büchern 8 mal vor, und zwar meistens in der Verbindung *xing ming*₁ *zhi qing*, „die Realität von Natur-Geschick“, eine Verbindung, die Wang Bi in seinem Kommentar zum *Yijing*, am Anfang seines Kommentars zur *qian gua* (ed. Lou, S. 213, Z. 2), verwendet.

über die konfuzianische Tugend der Klugheit (*zhi*): „Das Erkennen der Andern ist nur Klugheit (*zhi*). Sie kommt nicht der Selbsterkenntnis gleich, die über der Klugheit steht.“ (*Laozi zhu*, Kap. 33). Diese Selbsterkenntnis wird „im Innern“ erlangt: „Das Verbergen der Einsicht im Innern, das ist nämlich das Erlangen der Einsicht.“ (*Zhou Yi zhu*, ed. Lou, S. 396) Sie ist aber zugleich allumfassend, nicht partiell, teilend (*fen*) wie die Erkenntnis von „Form und Name“: „Nur wenn diese (Einsicht) wiederhergestellt ist, wird man fähig, alle Wesen zu umfassen und mit ihnen Verbindung zu haben, und es ist nichts, was nicht enthalten wäre. Wenn man es verliert und davon abweicht, dann gerät man in die Teilungen (*fen*).“ (*Laozi zhu*, Kap. 16)

§ 6. Das Nicht-machen (*wu wei*) und das Natürliche (*zi ran*)

Wir haben in oben angeführten Zitaten Wang Bi mehrmals den Ausdruck *wu wei*, nicht machen, angetroffen. Auch das *wu wei* ist für ihn eine Verkörperung der praktischen Grundregel: In seinem Kommentar zum 57. Kap. des *Daodejing* schreibt er, dass das Nicht-machen (*wu wei*), wie das Lieben der Ruhe, die Freiheit von Geschäften (*wu shi*) und die Begierdelosigkeit (alles Ausdrücke jenes Schlusssatzes), das „die Wurzel verehren und damit die Zweige aufhören lassen“ ausmacht.

Das Machen, das durch das „Nicht-machen“ negiert ist, stellt Wang Bi der „Mache“ (*wei*₁) gleich, dem künstlichen, unechten Tun (*Laozi zhu*, Kap. 2 u. 38, ed. Lou, S. 94, Z. 14). Genauer gesprochen ist für ihn dieses Machen ein Vorgehen nach besonderen Methoden und Techniken: nach *shu* bzw. *shu*₁. Das Wissen um diese Methoden und Techniken des Machens ist Klugheit (*zhi*): Klugheit ist „ein Wissen, wie man macht (*wei*)“, sie „verlässt sich auf Methoden (*ren shu*), und will damit vollbringen; sie verwendet Techniken (*shu*₁) und will dadurch verbergen“ (a.a.O., Kap. 10). Mit *shu* wird im *Hanfeizi* Shen Buhai's Methode von „Leistung und Titel“ (*xing*₂ *ming*, s. oben, § 2) bezeichnet, und *shu*₁ steht für diese Methode in den Fragmenten von Shen Buhai selbst²². Die Wendung *ren shu* (sich verlassen auf Methoden), die Wang Bi im obigen Zitat benützt, ist äquivalent mit dem Titel eines Kapitels aus dem 17. Buch des *Lüshi Chunqiu* („Frühling und Herbst des Lü Buwei“) – eines Kapitels, das aus der

22 Creel, a.a.O., S. 62 u. 71/2.

Schule von Shen Buhai stammt²³. Offensichtlich ist also Wang Bi's Idee des *wu wei*, wie seine „praktische Grundregel“ überhaupt, gegen diese Methoden und Techniken gerichtet, die zu seiner Zeit einen Teil des *ming jiao*, des formalistischen, vom Legalismus geprägten Konfuzianismus ausmachten (s. oben, § 2). Das wird sich auch im weiteren bestätigen.

Dieses „Machen“ ist nach Wang Bi etwas, was sich vom Natürlichen, dem Von-selbst-so oder Spontanen (*zi ran*), entfernt. „Das Natürliche ist schon genug; wenn man macht (*wei*), dann scheitert man.“ (*Laozi zhu*, Kap. 2). Das Natürliche hängt nach Wang Bi mit dem Ursprung zusammen (*Laozi zhilue*, ed. Lou, S. 196, Z. 6 u. 10). Das Machen ist demnach ein vom Ursprung, von der Wurzel, abgetrenntes Verhalten, es ist „die Wurzel aufgeben und die Zweige regulieren“ oder „die Kinder gebrauchen und die Mutter aufgeben“.

Im Gegensatz dazu ist das Nicht-machen (*wu wei*) für Wang Bi nichts anderes als „dem Natürlichen folgen“. Wir finden bei ihm wiederholt die Formel „folgen und nicht machen“ (*yin er bu wei*, *Laozi zhilue*, ed. Lou, S. 196, Z. 10, *Laozi zhu*, Kap. 10, 29). Für die Idee des Folgens gebraucht er auch die in diesem Zusammenhang äquivalenten Wörter *shun* und *cong* (*Laozi zhu*, Kap. 27, 37) oder spricht von *ren₁* (sich verlassen auf; Kap. 10, 38). Dieses Folgen erläutert er durch *ying* (antworten, entsprechen): Den Satz aus dem 10. Kap. des *Daodejing*, „die Tore des Himmels öffnen und schliessen sich; vermagst du das Weibchen zu sein?“, kommentiert er so: „Die ‘Tore des Himmels’ bedeuten das, woher das Reich herkommt. Das ‘Öffnen und Schliessen’ ist der Entscheidungspunkt von Ordnung und Unordnung ... Das Weibchen antwortet (*ying*) und gibt nicht den Ton an, es folgt und macht nicht (*yin er bu wei*). Das besagt, wenn man beim Öffnen und Schliessen der Himmelstore das Weibchen zu sein vermag, dann unterwerfen sich die Wesen von selbst und wohnen von selbst im Frieden.“

Zu folgen, zu entsprechen hat man dem *Natürlichen* (*zi ran*) oder der *Natur*, dem *Wesen* (*xing*) der Dinge. Diese Natur oder dieses Wesen der Dinge ist dasselbe wie das Natürliche, das Von-selbst-so: „Die zehntausend Wesen haben das Natürliche (*zi ran*) zur Natur (*xing*). Deshalb kann man folgen (*yin*), aber man kann nicht machen (*wei*)“ (*Laozi zhu*, Kap. 29). „Einsicht“ (*ming₂*) in die Natur (*xing*) der Wesen haben, ist ihr folgen (*yin*) und nichts anderes; obschon (der Heilige) daher nicht macht, bewirkt er ihre Vollendung.“ (Kap. 47) Das Natürliche (*zi ran*) bestimmt

23 *shu* und *shu₁* sind offenbar auswechselbar. Vgl. Creel, a.a.O., S. 72.

Wang Bi als „das, was man, ohne zu lernen, kann (*neng*)“ (Kap. 64), also genau so, wie Mengzi das ursprüngliche, angeborene Können (*liang neng*) definiert (*Mengzi* VII A 15). Anstatt von „dem Natürlichen folgen“ spricht Wang Bi auch von „das Natürliche gebrauchen (*yong*)“ (Kap. 57), so wie er vom Gebrauchen des Dao spricht. Er schreibt in vielen Texten über dieses „der Natur folgen und nicht machen“, besonders ausführlich in seinen Kommentaren zu den Kapiteln 27 und 36 des *Daodejing*. In diesen Kommentaren ist auch deutlich, dass das naturgemässe Handeln seinen Gegensatz in der Methode von „Form und Name“ (*xing₁ ming*) hat, und besonders bemerkenswert ist in diesen Texten auch, dass *xing₁* (Form) und *xing₂* (Strafe oder, in alter, Wang Bi wohl nicht mehr vertrauter Bedeutung, Leistung) gegenseitig austauschbar zu sein scheinen, so dass der historische Zusammenhang von Wang Bi's Position mit der Methode von „Leistung und Titel“ spürbar wird: „Der Kunst der Wesen folgen (*yin*) und sich nicht auf Formen (*xing₁*) stützen ..., der Natur (*xing*) der Wesen folgen und nicht mit Formen (*xing₁*) die Wesen kontrollieren ... Der Heilige stellt keine Formen und Namen (*xing₁ ming*) auf, um die Wesen zu prüfen, er macht keine Massstäbe, um Ungenügende auszuschneiden.“ (Kap. 27) „Sich nicht auf Strafen (*xing₂*) als das Wichtige stützen, um (üble) Dinge auszumerzen ..., nur der Natur der Wesen folgen und sich nicht auf Strafen (*xing₂*) stützen, um die Dinge zu ordnen.“ (Kap. 36)

Wang Bi kennzeichnet die ideale Handlungsweise nicht nur durch das der Natur Folgen, sondern auch durch Selbstlosigkeit (*wu shen*, *wu si*) und durch das Fehlen von Eigenwillen (*zhi₃*). Diese zwei Kennzeichnungen hängen natürlich zusammen, denn wenn man der Natur der Dinge folgt, ihrem Von-selbst-so gehorcht, gibt man dadurch die Selbstbehauptung und den Eigenwillen auf. Im Gegensatz dazu wird das Machen (*wei*) durch Selbstverhaftung und Eigenwillen charakterisiert. „Der Selbstlose (*wu si*) ist jemand, der nicht für seine eigene Individualität (*shen₁*) macht (*wei*).“ (*Laozi zhu*, Kap. 7) „Nur wenn man beim Natürlichen ohne Behauptung der eigenen Individualität (*wu shen*) und selbstlos (*wu si*) ist, vermag man seine Tugendkraft mit Himmel und Erde zu vereinen.“ (Kap. 77) Besonders ausführlich ist dieser Aspekt der Selbstlosigkeit des naturgemässen Sich-verhaltens im Kommentar zum 38. Kap. des *Daodejing* erläutert: „Wenn (der heilige Herrscher) daher sein Selbst (*si*) auslöscht und seine Individualität nichtet (*wu shen*), dann wird man ihn überall schätzen und man wird von nah und fern zu ihm kommen. Sondert er aber sein Selbst ab und hat seine eigenen Absichten, dann wird kein einzelnes Wesen aus sich ganz (*quan*) sein können und Muskeln und Knochen (die verschiedenen Bestandteile der Gesellschaft?) werden sich nicht zusammenfügen.“

Deshalb gebraucht der Mensch der hohen Tugend nur das Dao ... Er erreicht, ohne zu streben, er vollbringt, ohne zu machen. Deshalb hat er nicht die Namen der Tugend, obschon er Tugend hat. Die niedrige Tugend strebt und erreicht es, macht und vollbringt es. Sie stellt (den Namen) des Guten auf, um dadurch die Wesen zu regulieren. Deshalb sind die Namen der Tugend da. Wenn sie strebt und erreicht, dann verliert sie notwendig; wenn sie macht und vollbringt, dann scheitert sie notwendig. Entsteht der Name des Guten, dann antwortet ihm das Nicht-Gute.“ (ed. Lou, S. 93, Z. 10-13) „Wenn man sich selbst aufgibt und sich auf (die Natur der) Dinge verlässt (*ren*₁), dann macht man nicht und es herrscht Glück.“ (S. 95, Z. 1)

Die Verknüpfung von Nicht-machen (*wu wei*) und dem Natürlichen Folgen (*yin, shun zi ran*) scheint Wang Bi's Leistung zu sein. Heute ist uns diese Verbindung geläufig, aber wohl nur aufgrund von Wang Bi's Einfluss auf das chinesische Denken. Die Geschichte und der Gehalt der Formel *wu wei* ist komplex, Creel hat auf ihre „legalistischen“ Quellen hingewiesen: In der legalistischen und auch konfuzianischen (*Lunyu* XV,4) Tradition normiert sie das Verhalten des Herrschers, der selbst gewisse Geschäfte „nicht macht“, sondern sie seinen Ministern zum Machen überlässt²⁴. Auch im *Daodejing* ist das *wu wei* primär auf den Herrscher bezogen und hat vor allem die negative Bedeutung des Nicht-eingreifens. Nur in einem einzigen Kapitel wird das *wu wei* direkt mit dem Von-selbst-so (*zi ran*) verbunden, am Ende von Kap. 64: „Der Heilige ... stützt das Von-selbst-so der Wesen und wagt nicht zu machen.“ (Diese Stelle wird von Wang Bi in seinem Kommentar zum Kap. 27 besonders zitiert.) Allerdings besteht im *Daodejing* auch eine indirekte Verbindung zwischen *wu wei* und *zi ran*, indem das *wu wei* vom Dao ausgesagt wird (Kap. 37) und „das Dao das *zi ran* zum Vorbild hat“ (Kap. 25). Aber die bei Wang Bi geläufige Formel „dem Natürlichen folgen“ (*yin zi ran* etc.) findet sich nirgends im *Daodejing*.

Wichtig aber ist diese Formel im *Zhuangzi*, und zwar vor allem in den „Inneren Kapiteln“ (Bücher I-VII): Der Koch Ding „folgt“ (*yin*) beim Zerlegen des Rindes „dessen innerer Struktur“ (Buch III, ed. Guo Qingfan, Peking 1961, S. 119). Der ideale Mensch „verletzt nicht mit Zuneigungen und Abneigungen im Inneren seine Person, sondern folgt beständig dem Von-selbst-so (*yin zi ran*) und fügt dem Leben nicht hinzu“ (Buch V, ed. Guo, S. 221). Die ideale Regierung besteht darin, dass man „dem Von-

24 a.a.O., S. 48ff.

selbst-so der Wesen folgt (*shun zi ran*) und nichts Eigenes (*si*) einfließen lässt“ (Buch VII, ed. Guo, S. 294). Der Schwimmer, der zum Schrecken von Konfuzius den riesigen Wasserfall hinunterschwimmt und zu dessen Erstaunen unten unversehrt und singend dem Strom entsteigt, „folgt (*cong*) dem Dao des Wassers und macht dabei nichts Eigenes“ (Buch XIX, ed. Guo, S. 657). Dieser Gedanke des „dem Natürlichen Folgen“ ist in gewissen Stücken des *Zhuangzi* zentral, aber er wird dort nirgends mit der Formel des *wu wei* (die sonst im *Zhuangzi* oft vorkommt) verknüpft. Wang Bi war ohne Zweifel mit vielem, was wir heute als *Zhuangzi* kennen, vertraut und hat sich davon inspirieren lassen²⁵. Es war eine seiner historisch bedeutsamen Leistungen, dass er die überlieferte Formel des *wu wei* mit Zhuangzi's Idee des naturgemässen Lebens und Handelns („dem Von-selbst-so folgen“) verknüpfte und sie dadurch von einer primär negativen, für den Herrscher bestimmten Devise zur Kennzeichnung einer universell gültigen Weise positiven Handelns und Sich-verhaltens umbildete. Mit diesem positiven Gehalt konnte dieser Formel auch im Konfuzianismus, der ein positives Handeln in der Gesellschaft propagiert, eine bedeutsame Zukunft beschieden sein.

Schlussbemerkung

Wang Bis ursprüngliche Einsicht, die sein Denken leitet, ist wohl die, dass für Politik und Ethik nicht bestimmte „Formen und Namen“, nicht fixe Verhaltensmuster und Begriffe oberstes Prinzip sein können, wie dies vom formalistischen Konfuzianismus seiner Zeit, der *ming jiao* gelehrt wurde, sondern dass Ethik und Politik einer ursprünglicheren Grundlage bedürfen. Diese Einsicht ist ihm wohl nicht zuletzt aus der Erfahrung in seiner Zeit zugewachsen, dass solche „Formen und Namen“ missbraucht und zu einer blossen „Mache“ dienen können, wie ja bis heute sich gerade die übelsten politischen Herrschaften mit den schönsten moralischen Titeln zu schmücken pflegen. Weiter ist bei ihm diese Einsicht mit dem Gedanken verbunden, dass „Formen und Namen“ immer nur teilhaft (*fen*) sind, für sich allein zur Einseitigkeit (*pian*) führen und keine Wesen und keine Gesell-

25 So zitiert Wang Bi in seinem Kommentar zum 42. Kap. des *Daodejing*, im Zusammenhang des Problems der Nennbarkeit des Einen, *Zhuangzi* II (s. oben, Anm. 15), und sein Kapitel *Ming xiang* innerhalb des *Zhou Yi lue li* basiert auf *Zhuangzi* XIII (ed. Guo Qingfan, S. 488).

schaft „ganz zu machen“ (*quan*) vermögen (vgl. oben S. 80, 83, 92, 96, 98). „Wenn man nur das Mass *eines* Hauses festhält, dann vermag man nicht das Haus ganz zu machen (*quan*), wenn man nur das Mass *eines* Staates festhält, vermag man nicht den Staat voll zu verwirklichen.“ (*Laozi zhu*, Kap. 4) Schliesslich hat zu jener Einsicht wohl auch die Erfahrung beigetragen, dass blosses willentliches Streben nach der Verwirklichung moralischer Ideen zur Verkrampfung, zum Scheitern, zur Heuchelei führt. So versuchte Wang Bi in der Gefolgschaft von Laozi und Zhuangzi auf eine tiefere, tiefer als „Formen und Namen“ liegende „Wurzel“ von Ethik und Politik zurückzugehen: auf das Dao, das Nichts, das Eine, die Ruhe, in der die Natur der Wesen gründen. Ethisch-politisches Handeln hat der Spontaneität, die aus diesem Ursprung hervorgeht, zu „folgen“, ihr nur zu „antworten“.

Würde Wang nur diese Rückkehr zum Ursprung lehren, dann müsste man ihn wohl einfach zu den Daoisten zählen. Doch lehnt er die konfuzianischen „Formen und Namen“ nicht schlechterdings ab, sondern nur, sofern sie sich vom Ursprung abgetrennt und verselbständigt, verabsolutiert haben. Es gibt bei ihm manche Stellen, die den positiven Wert von „Formen und Namen“ hervorheben (z.B. *Laozi zhilue*, ed. Lou, S. 195, Z. 6; S. 199, Z. 1-4). Sehr klar kommt seine Sicht des Verhältnisses zwischen „Wurzel“ einerseits und „Formen und Namen“ andererseits am Ende seines sehr wichtigen Kommentars zum 38. Kap. des *Daodejing* zur Geltung, der wie der „Leitfaden zu Laozi“ (*Laozi zhilue*) eine Art Summe seiner Lehre enthält: „Die Echtheit der Menschlichkeit (*ren*) ist nicht möglich durch den Gebrauch der Menschlichkeit, die Verwirklichung der Geradheit des Rechts (*yi*) geschieht nicht durch den Gebrauch des Rechts, und die lautere Ehrerbietung des Anstands (*li*) wird nicht durch den Anstand wirklich. Man trägt sie (die Menschlichkeit etc.) durch das Dao, man vereinigt sie durch die Mutter; deshalb bringt man sie zum Erscheinen, ohne dass etwas bevorzugt wird, man macht sie offenbar, ohne dass Widerstreit entsteht. Man braucht das Namenlose (*wu ming*), denn dadurch werden die Namen echt; man braucht das Formlose (*wu xing*), denn dadurch werden die Formen wirklich. Wenn man die Mutter bewahrt, um die Kinder zu erhalten; wenn man die Wurzel hochhält und damit die Zweige fördert, dann sind Formen und Namen voll vorhanden, ohne dass dabei Falsches entsteht, die grosse Schönheit ist eins mit dem Himmel, ohne dass scheinhafter Prunk erzeugt wird. Deshalb kann man sich nicht von der Mutter entfernen, und die Wurzel darf nicht verloren gehen. Menschlichkeit (*ren*) und Recht (*yi*) werden durch die Mutter erzeugt und können nicht selbst Mutter sein; Gefässe und Formen hat der Handwerker erzeugt, sie können

nicht selbst Handwerker sein. Wenn man die Mutter aufgibt und die Kinder gebraucht, wenn man die Wurzel verlässt und sich den Zweigen zuwendet, dann sind Namen blosser Teile (*fen*), und die Formen sind beschränkt. Obschon sie sehr gross sein mögen, können sie nicht umfassend (*zhou*) sein.“ (ed. Lou, S. 95, Z. 6-10)

Diese Position Wang Bis hat wahrscheinlich eine sehr grosse Wirkung auf das chinesische Philosophieren, besonders auf den sog. Neukonfuzianismus der Song- und Mingzeit ausgeübt. Dieser ist ja dadurch gekennzeichnet, dass er die konfuzianischen Werte und Normen durch einen metaphysischen Ursprung, durch ein „höchstes Prinzip“ (*zhi li*²⁶), durch die „Natur“ (*xing*) etc. zu begründen versucht. Dass im Konfuzianismus nach der Hanzeit Mengzi gegenüber Xunzi und dem „Legalismus“ verwandten Tendenzen eindeutig die Oberhand gewann, ist neben dem Einfluss der buddhistischen Lehre von der Buddhanatur sicher auch Wang Bis Denken zuzuschreiben. Denn seine Idee des ethisch-politischen Handelns als ursprungsbezogenen, naturgemässen Verhaltens wies in die Richtung von Mengzis Begründung der Politik und Ethik durch die Natur des Menschen.

26 Dieser für Zhu Xi (1130-1200) grundlegende Begriff findet sich in Wang Bis *Laozi zhilue*, ed. Lou, S. 197, Z. 4/5. Wang Bi kennt auch den für Zhu Xi grundlegenden Ausdruck „das Prinzip, warum etwas so ist“ (*suo yi ran zhi li*): *Zhou yi zhu*, ed. Lou, S. 216, Z. 6.

Glossar

bao pu	抱樸
bao yi	抱一
ben mo	本末
ben ti	本體
chang	常
cheng	誠
cheng qi zhi	成其治
cheng xing	成形
chong ben yi ju mo	崇本以舉末
chong ben yi xi mo	崇本以息末
cong	從
de	德
del	得
dong	動
du li	獨立
dui	對
fa jia	法家
fan	反
fan ben	反本
fan qi xing	反其形
fan qi ming	反其名
fan wu zhi suo yi cun	凡物之所以存
fan xu wu	反虛無
fan yu wu	反於無
fen	分
fen1	份
fu	復
fu gui yu pu	復歸於樸
fu gui yu yi	復歸於一
ge de qi suo	各得其所
gong	功
gui	歸
Guoxue jikan	國學季刊
hou	厚
ji	極
ji du	極篤
ji ran da jing	寂然大靜
ji ran zhi wu	寂然至無

jing 靜
ju cun 具存
Laozi zhilue 老子指略
li 利
li1 禮
liang neng 良能
Lou Yulie 樓宇烈
ming 名
ming1 命
ming2 明
ming xing 名行
ming jiao 名教
ming shi 名實
mo 默
neng 能
pi 匹
pian 偏
pu 樸
quan 全
ren 仁
ren1 任
ren shu 任術
ren shu1 任數
shang de 上德
she ben er gong mo 舍本而攻末
she ben yi zhi mo 舍本以治末
shen 神
shen1 身
sheng 聖
shi 事
shi1 始
Shishuo xinyu 世說新語
shou mu yi cun zi 守母以存子
shu 術
shu1 數
shun 順
si 私
su 素
suo yi 所以

suo yi ran zhi li 所以然之理

tai ji 太極

Tang Yongtong 湯用彤

Tang Yongtong xueshu lunwenji 湯用彤學術論文集

ti yong 體用

Wang Bi ji jiaoshi 王弼集校釋

Wang Weicheng 王維誠

wei 為

weil 偽

wu 無

wul 物

wu ji 無極

wu ming 無名

wi shen 無身

wu shi 無事

wu si 無私

wu wei 無為

wu xing 無形

wu you 無有

wu zhi suo yi sheng, gong zhi suo yi cheng

物之所以生，功之所以成

wu zai yu yi 無在於一

xi 息

xie 邪

xin 心

xing 性

xing1 形

xing2 刑

xing3 行

xing ming1 性命

xing1 ming 形名

xing2 ming 刑名

xing ming1 zhi qing 性命之情

xing1 ti 形體

xu 虛

xuan 玄

Yan Lingfeng, Laozi weizhi lilue

嚴靈峰，老子微旨例略

yi 義

yi1	以	
yi2	一	
yi wu wei xin	以無為心	
yi wu wei yong	以無為用	
yin	因	
yin er bu wei	因而不為	
ying	應	
yong	用	
yong qi zi er qi qi mu	用其子而棄其母	
yong yi	用一	
you	有	
you suo you	有所由	
you yi wu wei yong	有以無為用	
yu	欲	
yul	語	
Zhang Junfang, Yun ji qi qian	張君房，雲笈七籤	
zhen	真	
zheng ming	正名	
zhi	智	
zhi1	止	
zhi2	治	
zhi3	志	
zhi li	至理	
Zhongguo zhhexueshi xinbian	中國哲學史新編	
Zhongguo zhhexueshi yanjiu	中國哲學史研究	
zhou	周	
Zhou Yi lueli	周易略例	
zhu	主	
zi ran	自然	
zong	宗	