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

Herausgeber: Schweizerische Asiengesellschaft

Band: 48 (1994)

Heft: 4

Artikel: Die Umwandlung und Zweideutigkeit von Wang Yangmings Begriff des "urprünglichen Wissens" (liang zhi)

Autor: Kern, Iso

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-147125

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: 14.07.2025

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

DIE UMWANDLUNG UND ZWEIDEUTIGKEIT VON WANG YANGMINGS BEGRIFF DES "URSPRÜNGLICHEN WISSENS" (*liang zhi*)

Iso Kern, Bern

Es ist in der Geschichte der chinesischen Philosophie allgemein bekannt und anerkannt, dass Wang Yangming (1472-1529), der zusammen mit Zhu Xi (1130-1200) bedeutendste Neukonfuzianer der Song- und Mingzeit, in seiner letzten Lebensphase die Lehre vom "ursprünglichen Wissen" (*liang zhi*) bzw. von der "Verwirklichung des ursprünglichen Wissens" (*zhi liang zhi*) zum Zentrum seines Denkens und Lehrens hatte.[1] Da einer der treuesten und mit seinem Denken und Leben vertrautesten Schüler Wangs, Qian Dehong (1497-1574), der sich 1521 Wang anschloss, schrieb, dass Wang erst in diesem Jahre 1521 "die Lehre von der Verwirklichung des ursprünglichen Wissens" aufstellte[2], wird auch allgemein dieses Jahr als zeitlicher Anfang jener Lehre Wang Yangmings angenommen.[3] Neueste chinesische Untersuchungen haben aber gezeigt, dass dieser Durchbruch bereits etwas früher, nämlich spätestens 1520, stattfand.[4] Weiter berichtet Qian Dehong auch, dass Wang schon lange vor seiner Aufstellung der Lehre vom "ursprünglichen Wissen" (*liang zhi*) in ihrer Richtung dachte, aber sie nicht mit diesen Wörtern zu formulieren vermochte:

1 *liang zhi* wird von Wingtsit CHAN mit "innate knowledge", von Julia CHING mit "knowledge of the good" übersetzt. *zhi liang zhi* übersetzen beide mit "extension of knowledge". WANG Tch'ang-tche lässt in seinem Werk *La philosophie morale de Wang Yangming* (1936) *liang zhi* unübersetzt und übersetzt *zhi liang zhi* mit "la réalisation du *liang zhi*".

2 Im *Nianpu* unter dem 16. Jahr von *Zhengde*.

3 So von WANG Tch'ang-tche, 1936, S. 62, von Wing-tsit CHAN, 1963, S. XXVIII und in *Dictionary of Ming Biography* (1976), S. 1414b, von Julia CHING, 1976, S. 105, von TU Weiming, 1976, S. 10/11.

4 CHEN Lai, 1991, S. 163/4, nennt dafür das Jahr 1520; ZHONG Caijun, 1993, S. 91, sieht die beiden Jahre 1519/20 als Zeit eines allmählichen Aufkeimes der neuen Lehre.

> Der Lehrer sagte einmal: Seit Longchang[5] bin ich nicht über den Sinn der beiden Wörter *liang zhi* hinausgegangen, aber ich vermochte nicht, diese beiden Wörter anzugeben, sondern habe im Gespräch mit den Lernenden zahlreiche <andere> Wörter verschwendet. Nun aber, wenn ich diesen Sinn vor Augen habe, erfasse ich mit *einem* Ausdruck die ganze Sache.[6]

Es besteht nun aber kein Zweifel, dass Wang schon manche Jahre vor 1520 oder 1521, spätestens seit 1513, sowohl den Ausdruck *liang zhi* (ursprüngliches Wissen) wie auch den Ausdruck *zhi liang zhi* (Ausdehnung oder Verwirklichung des ursprünglichen Wissens) gebrauchte.[7] Ein wichtiger zeitgenössischer Biograph von Wang, Huang Wan (Zongxian, 1477-1551), der seit 1510 mit ihm in direktem und brieflichem Kontakt stand und durch die Heirat seiner Tochter mit Wangs Sohn mit ihm verwandt war, schreibt sogar, dass Wang "im Jahre *jia xu* (1514), als er Minister des Honglu-Klosters (Minister für Staatszeremonien) wurde, begann, im besonderen mit der Formel des *liang zhi* die Lernenden zu unterrichten."[8] Mir scheint, dass die Philosophiehistoriker bisher nicht ausreichend geklärt haben, in welchem Sinn Wang vor 1519/21 die Ausdrücke *liang zhi* und *zhi liang zhi* gebrauchte und warum er sagen konnte, dass er erst spät (um 1520) den treffenden Ausdruck *liang zhi* für seine neue Einsicht fand, obschon er ihn offensichtlich schon lange vorher kannte und benutzte. Damit, scheint mir, bleibt auch ungeklärt, was Wangs "Wende" von 1519/21 philosophisch eigentlich bedeutet. Bislang haben Philosophiehistoriker Wangs frühen Gebrauch der Begriffe *liang zhi* und *zhi liang zhi* einfach verschwiegen oder unerklärt gelassen (Wingtsit CHAN, 1963, Julia CHING, 1976), als blosse Zitate aus *Mengzi* (VII A 15) hingestellt (WANG Tch'ang-tche, 1936, S. 62), als erste Keime einer späteren Entwicklung verstanden (ZHONG Caijun, 1993, S. 80 ff.) oder als für Wang noch unwichtig beurteilt (CHEN Lai, 1991, S. 162).

5 D.h. seit 1508, als Wang in der Verbannung in der Provinz Guizhou seine fundamentale Einsicht, dass der eigene Geist die Grundlage aller ethischen Prinzipien ist, gewann.

6 QIAN Dehongs Vorwort von 1535 zu Wangs *Wen lu* . Analoges findet sich auch im *Nianpu* unter dem 16. Jahr von *Zhengde* (1521).

7 *Chuan xi lu* I, Nr. 8, Nr. 107. Wir folgen in der Numerierung der einzelnen Abschnitte dieses Haupttextes der Philosophie von Wang der englischen Übersetzung von Wing-tsit CHAN, *Instructions for Practical Living* (1963).

8 *Yangming xiansheng xing zhuang* in *Quanshu*, *juan* 37.

Diese Erklärungen scheinen mir nicht zu genügen. Man kann vielmehr zeigen, dass Wang etwa von 1512 bis 1518 die Ausdrücke *liang zhi* und *zhi liang zhi* in einer Bedeutung gebrauchte, die damals das Zentrum seines Denkens betraf (nämlich die Fähigkeit für das Gute oder die gute Tendenz im Grunde des menschlichen "Geistes" oder "Herzens" [*xin*]), dass für ihn aber spätestens seit 1518 das Problem immer drängender wurde, wie der Mensch in seinem "Geist" diese gute Tendenz von seinen schlechten Neigungen unterscheiden kann, dass er für die Lösung dieses Problems vor 1519 den Ausdruck *liang zhi* noch nicht benützte (da er für ihn mit einer anderen Bedeutung besetzt war), sondern "zahlreiche <andere> Wörter verschwendete" und dass er erst 1519/20 durch eine Neubestimmung des Begriffs *liang zhi* jenes Problem beantwortete und von da an diesen neuen *liang zhi*-Begriff zum Zentrum seines Lebens, Denkens und Lehrens machte. Allerdings taucht der Ausdruck *liang zhi* auch noch in Texten nach 1520 in seiner alten Bedeutung auf, so dass dieser Ausdruck nach 1520 eine Doppeldeutigkeit aufweist, deren Aufklärung zum Verständnis von Wangs Philosophie sehr wichtig ist. Diese Geschichte von Wangs Begriff des *liang zhi* ist aber nicht bloss wichtig für die Geschichte von Wangs Denken und somit für die Geschichte der chinesischen Philosophie, sondern wichtig ganz allgemein für das Verständnis des moralischen Bewusstsein des Menschen, für das Problem des Gewissens, für die Grundlegung der Ethik.

Im folgenden möchte ich das soeben Angedeutete im einzelnen aufzeigen. Im § 1 stelle ich Wangs älteren Begriff des *liang zhi* dar, im § 2 die Probleme, die schliesslich zur Einführung des neuen *liang zhi*-Begriffs führten, im § 3 den neuen *liang zhi*-Begriff und im § 4 schliesslich die unterschiedlichen Stellungen dieser zwei verschiedenen *liang zhi*-Begriffe innerhalb Wangs Psychologie des moralischen Bewusstseins.

§ 1. Die frühere Bedeutung von *liang zhi* und *zhi liang zhi*: das Vermögen zum Guten und die Verwirklichung dieses Vermögens

In der Zeit vor 1519 gebraucht Wang Yangming den Ausdruck *liang zhi* (ursprüngliches Wissen) in direkter Anknüpfung an die Bedeutung dieses Ausdrucks im *Mengzi* (4./3. Jahrh. v. Chr.). Im *Mengzi* kommt dieser Ausdruck nur ein Mal vor, und zwar im folgenden Text:

> Was der Mensch vermag (*neng*) ohne zu lernen, ist sein ursprüngliches Vermögen (*liang neng*); was er weiss (*zhi*) ohne zu überlegen, ist sein ursprüngliches Wissen (*liang zhi*). Die Kleinkinder wissen (*zhi*) ihre Eltern zu lieben; wenn sie grösser geworden sind, wissen sie ihre älteren Brüder zu ehren. Die

> Eltern Lieben gehört zur Menschlichkeit (*ren*): die älteren Brüder Ehren gehört zur Rechtlichkeit (*yi*). (VII A 15)

Meister Meng ist der Meinung, dass die ethischen Tugenden (Menschlichkeit, Rechtlichkeit, Anstand und Weisheit) nicht einfach von aussen durch die gesellschaftliche Kultur anerzogen werden, sondern ihre Keime oder Ansätze (*duan*) im menschlichen Geist oder Herzen (*xin*) haben. Diese Keime entwickeln sich spontan zu den Tugenden, wenn sie nicht unterdrückt, sondern gefördert werden. Sie scheinen vor allem spontane psychische Regungen, Emotionen oder Tendenzen zu sein. Meister Mengs berühmtestes Beispiel für den Keim der Tugend der Menschlichkeit ist das spontane Mitgefühl, das man verspürt, wenn man ein Kind in einen Brunnenschacht fallen sieht: Man ist erregt und hat die spontane Tendenz, das Kind zurückzuhalten (II A 6). Meister Meng spricht in diesem Beispiel nicht von ursprünglichem Vermögen (*liang neng*) oder ursprünglichem Wissen (*liang zhi*), aber da es im oben zitierten Text über *liang neng* und *liang zhi* (VII A 15) auch über den spontanen Ursprung der Tugend der Menschlichkeit (und Rechtlichkeit) geht, liegt es nahe, jene Begriffe mit diesem Beispiel zu assoziieren.

Wang Yangmings früherer Begriff des "ursprünglichen Wissens" (*liang zhi*) ist nun sehr stark von diesen Ausführungen im *Mengzi* geprägt. Das "ursprüngliche Wissen" ist bei ihm wie im *Mengzi* zugleich ein "ursprüngliches Können" oder "ursprüngliches Vermögen" (*liang neng*), eine spontane Tendenz zum Guten, die sich verwirklicht, wenn sie nicht gehemmt wird. Die wichtigste Stelle für Wangs früheren Begriff des *liang zhi* ist Text Nr. 8 aus dem ersten *juan* des *Chuan xi lu*.[9] Es handelt sich um eine Aufzeichnung von Xu Ai (1487-1518), des Schwagers von Wang. Das Gespräch mit Wang, das diese Aufzeichnung festhält, fand 1512 oder 1513 statt.[10]

> Er (Wang) sagte ferner: Wissen (*zhi*) ist die Grundwirklichkeit (*ben ti*) des Geistes; der Geist kann von selbst (spontan: *zi ran*) wissen. Wenn man den Vater sieht, weiss man von selbst um die kindliche Pietät; wenn man den älteren Bruder sieht, weiss man von selbst um den Respekt vonseiten des jüngeren <entspricht *Mengzi* VII A 15>; wenn man ein Kind in einen Brunnenschacht

9 s. CHAN, Wingtsit, 1963, S. 15. Wir verweisen jeweils auf diese englische Übersetzung, übersetzen aber direkt aus dem chinesischen Originaltext.

10 Vgl. CHAN, Wingtsit, 1963, S. 3, Anm. 1. Ganz sicher ist die Aufzeichnung vor 1518 entstanden, da das erste *juan* des *Chuan xi lu* bereits in diesem Jahr veröffentlicht wurde.

> fallen sieht, weiss man von selbst um das Mitleid <entspricht *Mengzi* II A 6>. Das ist das ursprüngliche Wissen (*liang zhi*), das nicht im Äusseren gesucht zu werden braucht. Wenn keine egoistischen Intentionen (*si yi*) die Äusserung des "ursprünglichen Wissens" hindern, dann haben wir das, was mit dem Satz gemeint ist: 'Wenn man seinen Geist des Mitleids voll verwirklicht, dann ist die Tugend der Menschlichkeit unerschöpflich' <entspricht leicht verändert *Mengzi* VII B 31>. Aber beim gewöhnlichen Menschen hindern immer egoistische Intentionen. Deshalb muss durch die Anstrengung der 'Verwirklichung des Wissens' (*zhi liang zhi*) und der 'Berichtigung der Handlungen' (*ge wu*) der Egoismus überwunden und das Ordnungsprinzip (die Norm: *li*) wiederhergestellt werden. So wird das ursprüngliche Wissen des Geistes nicht gehindert und kommt zur vollen Auswirkung (*chong sai liu xing*). Das ist die 'Verwirklichung des Wissens'. Wenn das Wissen verwirklicht ist, dann ist die Intention wahrhaftig (*yi cheng*).

Wang verbindet hier Gedanken, die im *Mengzi* wurzeln, mit Formeln aus dem von den Neukonfuzianern der Song- und Mingzeit immer wieder diskutierten ersten Abschnitt eines andern der *Vier Bücher* (*Si shu*), des *Daxue* (Lernen der Grossen). Die betreffenden Sätze lauten in der Interpretation von Wang wie folgt:

> Wenn die Alten ... ihre Person kultivieren wollten, machten sie zuerst ihren Geist gerade. Wenn sie den Geist gerade machen wollten, machten sie zuerst ihre Intentionen wahrhaftig (*cheng yi*). Wenn sie ihre Intentionen wahrhaftig machen wollten, verwirklichten sie zuerst ihr Wissen (*zhi zhi*). Die Verwirklichung des Wissens besteht in der Berichtigung der Handlungen (*ge wu*).

In dieser Bedingungskette lag für Wang vor 1519 die ethische Leitidee (*zhu*) in der "Wahrhaftigkeit der Intentionen" (*yi cheng*): Berichtigung der Handlungen (*ge wu*) und Verwirklichung des (ursprünglichen) Wissens (*zhi zhi*) sind die "Arbeit" (*gong fu*), d.h. die (Wissen und Handeln verbindende) Verwirklichungsweise der Wahrhaftigkeit der Intentionen. Die Wahrhaftigkeit der Intentionen ist aber nichts anderes als die vollständige Verwirklichung des ursprünglichen Vermögens zum Guten im menschlichen Geist, d.h. des "ursprünglichen Wissens/Könnens" (*liang zhi liang neng*).

Die Idee des *liang zhi* als des ursprünglichen Vermögens zum Guten kommt auch in einem anderen Text aus dem bereits 1518 gedruckten ersten *juan* des *Chuan xi lu* zum Ausdruck. Dieser Text knüpft direkt an den ersten Satz des oben zitierten Textes Nr. 8 an und sagt im wesentlichen dasselbe wie dieser. Er gebraucht den Ausdruck *liang zhi* (ursprüngliches Wissen) nicht explizit, spielt aber durch das Zitieren aus *Mengzi* VII A 15 auf ihn an:

> (Ji) Weiqian fragte: Warum ist das Wissen die Grundwirklichkeit des Geistes? Der Lehrer (Wang) antwortete: Das Wissen ist der geistig wirksame Ort des Ordnungsprinzips (*li zhi ling chu*). Unter dem Gesichtspunkt des herrschenden Subjekts (*zhu zai*) spricht man vom Geist/Herzen (*xin*). Unter dem Gesichtspunkt der Begabung spricht man von Natur (*xing*). Das Kleinkind weiss (*zhi*) um die Liebe zu seinen Eltern, <grösser geworden> weiss es um den Respekt gegenüber den älteren Brüdern <vgl. *Mengzi* VII A 15>. Das ist nichts anderes als jenes geistig wirksame Können (*ling neng*). Wenn <dieses Können> nicht durch egoistische Intentionen gehemmt wird, sondern sich voll ausdehnt (*chong tuo*), dann ist das vollkommen seine ursprüngliche Wirklichkeit. ...[11]

Hier sagt Wang auch, dass dieses "Wissen" oder "geistig wirksame Können", d.h. das "ursprüngliche Wissen/Können", der "geistig wirksame Ort des Ordnungsprinzipes (der Norm: *li*)" sei. Damit drückt er seine seit Longchang (1508) immer festgehaltene und gegen den herrschenden Konfuzianismus seiner Zeit (Schule von Zhu Xi) gerichtete Intuition aus, dass die ethische Norm (*li*) nicht im Äusseren zu suchen, sondern der Geist selbst sei, und zwar, wie Wang hier präzisierend sagt, das geistig wirksame Wissen oder Vermögen, d.h. die spontane Regung zum Guten, das "ursprüngliche Wissen/Können" (*liang zhi liang neng*).

Der andere Text aus dem bereits 1518 veröffentlichten ersten *juan* des *Chuan xi lu*, der den Ausdruck *liang zhi* explizit verwendet, der Text Nr. 107 (nach der Zählung in der englischen Übersetzung von CHAN, Wingtsit, 1963), bestätigt diese Interpretation: Es geht hier um das Goldgleichnis, das Wang schon in einem früheren Gespräch für den menschlichen Geist benutzt hatte (Nr. 99). Der menschliche Geist ist wie Gold, das durch andere Mineralien verschmutzt ist. Diese anderen Mineralien versinnbildlichen die egoistischen Intentionen. Der Heilige ist derjenige, der seinen Geist (das Gold) völlig von den egoistischen Intentionen (den verschmutzenden fremden Mineralien) gereinigt hat. Es gibt Unterschiede der moralischen Energie (*li liang qi po*), was durch die Quantität des Goldes verbildlicht werden kann. Aber das ethisch Entscheidende ist seine Qualität, seine Reinheit.

> Die späteren Konfuzianer vergleichen nur das Quantitative ... Wenn man sich von diesen quantitativen Vergleichen befreit und jeder einzelne seine geistige Energie nur in der Arbeit für den Geist, der lauter die himmlische (natürliche) Norm (*tian li*) ist, verwendet, dann besitzt jeder Mensch aus sich selbst und ist vollkommen. Der zu Grossem Fähige vollendet dann Grosses; der zu Kleinem Fähige vollendet dann Kleines. Man schielt nicht nach Äusserem (Fremdem),

11 *Chuan xi lu* II, Nr. 118.

> sondern ist sich selbst genug ... Die späteren Konfuzianer verstehen diese Lehre des Heiligen (Konfuzius) nicht, sie vermögen nicht des ursprünglichen Wissens, des ursprünglichen Könnens (*liang zhi liang neng*) in ihrem eigenen Geistesgrund innezuwerden und es zu erweitern (*ti ren kuo chong*), sondern suchen zu wissen, was sie nicht wissen, und zu können, was sie nicht können.

Wang benützt hier "ursprüngliches Wissen, ursprüngliches Können" (*liang zhi liang neng*) als eine einzige Formel für das ursprüngliche Vermögen des Guten im Grunde des menschlichen Geistes, das aber, um sich zu verwirklichen, von der Behinderung durch die egoistischen Intentionen befreit werden muss, wie das Gold aus dem Bergwerk von den Verschmutzungen durch fremde Mineralien gereinigt werden muss, um lauter Gold zu sein.

Dieser Begriff des "ursprünglichen Wissens" (= "ursprünglichen Könnens") bezeichnet durchaus das Zentrum von Wangs Denken der damaligen Zeit, er bezeichnet das was Wang als die Grundlage der Ethik betrachtete. Dennoch ist dieser Ausdruck für ihn vor 1519/20 nicht sehr wichtig, nicht weil er nichts Wichtiges bezeichnen würde, sondern weil Wang noch über eine Reihe anderer Ausdrücke verfügt, die für ihn dasselbe bezeichnen: wie *xin* (Geist) in der Formel "der Geist ist die Norm" (*xin ji li*) oder *ben xin* (Grundgeist) oder *xin zhi ben ti* (Grundwirklichkeit des Geistes) oder *dao xin* (Dao-Geist) oder der Ausdruck *ming de* (klare Tugendkraft) aus dem *Daxue* (Lernen der Grossen) etc. Deshalb ist für Wang vor 1519/20 der Ausdruck *liang zhi* (ursprüngliches Wissen) durch andere Ausdrücke ersetzbar, so dass wir ihn auch in Texten, in denen Wang damals das Innerste seines Denkens zusammenfasste, wie etwa in seinem "Vorwort zum alten Text des *Daxue*" (*Gu ben da xue xu*) aus dem Jahre 1518, nicht antreffen. Erst nachdem Wang 1519/20 ihm eine neue Bedeutung gab, wurde er für ihn in dieser Bedeutung unersetzbar. Wie es zu dieser neuen Bedeutung kam, möchte ich im folgenden Paragraphen zeigen.

§ 2. Das Problem der ethischen Unterscheidung der Intentionen

Seit Longchang (1508) ist Wang überzeugt, dass der Mensch in sich selbst, in seinem "Geist" (*xin*), das Prinzip des Guten hat: dass sein eigener Geist die Norm (li) des Guten ist, dass dieser Geist ein Vermögen, eine Tendenz zum Guten ist und das Gute auch realisiert, wenn er daran nicht von "egoistischen Intentionen" (*si yi*) oder von "menschlichen Begierden" (*ren yu* im Gegensatz zur "himmlischen [natürlichen] Norm" *tian li*) gehindert wird. Diese egoistischen Neigungen sind für Wang eine mindestens ebenso

evidente psychologische Tatsache des Menschen wie seine Tendenz zum Guten. Wang erörtert sporadisch auch die Frage, woher die egoistischen Intentionen stammen. Das ist aber nicht sein Hauptproblem. Ein für ihn viel wichtigeres und in den Jahren vor 1519/20 immer wichtiger werdendes Problem ist die Frage, wie der einzelne Mensch in seiner jeweiligen Situation seine egoistischen (schlechten) Intentionen von seinen guten Tendenzen oder "wahrhaftigen Intentionen" (*cheng yi*) unterscheiden kann. Denn es geht nach ihm ja in der "ethischen Anstrengung" (*gong fu*) darum, sich vom Egoismus zu befreien, so dass die Tendenz zum Guten sich voll entfalten kann. Obschon der Mensch die ethische Norm (das *li* oder das *dao*) in sich hat, ist dieses *li* nach Wang nicht einfach als eine objektiv formulierte endgültige Regel verfügbar, nach der der Mensch seine Intentionen beurteilen könnte[12], sondern dieses *li* ist nach Wangs früherer Position nichts anderes als "der Grund des Geistes", der sich in den guten Tendenzen (Intentionen) äussert. Der Mensch ist sich über die ethische Qualität seiner Intentionen nicht zum vornherein völlig im klaren: er kann seine egoistischen Intentionen für gute Intentionen halten; er ist auch von traditionellen, nur relativen Vorstellungen von "gut" und "schlecht" geleitet (vgl. *Chuan xi lu* I, Nr. 101).

Eine erste Antwort, die Wang auf diese Frage gibt, ist die, dass der Mensch die Grundwirklichkeit seines Geistes (*xin ti*) "erkennen" (*shi*) oder "sehen" (*jian*) muss, um richtig urteilen und handeln zu können. Lu Cheng berichtet (*Chuan xi lu* I, Nr. 44), dass er, als er sich im Ministerium für Staatszeremonien in Nanking befand, sehr über die Krankheit seines Sohnes besorgt war und mit Wang darüber sprach (Wang war um 1515 in diesem Ministerium). Wang sagte ihm, dass die Sorge des Vaters für seinen Sohn wie auch etwa die Trauer der Kinder über den Tod ihrer Eltern ekzessiv sein kann. Die "himmlische (natürliche) Norm" (*tian li*) enthalte aber Mass, Harmonie, Begrenzung. Wenn die Gefühle dieses Mass überschritten, würden sie zu "egoistischen Intentionen" (*si yi*) und entsprächen nicht mehr der "Grundwirklichkeit des Geistes". Viele Menschen hielten aber fälschlicherweise solche ekzessiven Gefühle für der "himmlischen (natürlichen) Norm" entsprechend. "Die Menschen müssen nur die Grundwirklichkeit des Geistes erkennen (*shi*), dann wird es von selbst völlig richtig." Nach einer anderen Aufzeichnung von Lu Cheng (Nr. 66) sagte Wang, dass die unterschiedlichen Meinungen über den richtigen Weg (das Dao) daher kämen, dass sich die Menschen auf

12 S. Wangs Ausführungen in *Chuan xi lu* I, Nr. 20;II, Nr. 139.

sprachliche Formulierungen fixierten, die immer nur von einem begrenzten Blickwinkel aus getroffen seien. Wenn man sich von solchen Fixierungen befreie, "nach innen suche und die eigene Grundwirklichkeit des Geistes sehe (*jian*)", dann würden solche Divergenzen verschwinden. Diese Gedanken Wangs weisen eine enge Verwandtschaft zum Zen-Buddhismus auf, der auch in der Einsicht in die Grundwirklichkeit des Geistes (Buddhageist) die Wurzel der Erlösung von allem Übel sieht. Soweit mir bekannt ist, sagt Wang nicht, wie jenes "Erkennen" oder "Sehen" zu gewinnen sei; man muss "nach innen suchen". Vielleicht war für ihn die Methode des "in der Stille Sitzens" (*jing zuo*), die er nach eigenem und auch nach Qian Dehongs Bericht um 1513/14 in Chuzhou lehrte[13], ein Weg dazu. Aber von dieser Methode hat sich Wang später distanziert (weil sie nach ihm zur blossen Passivität und inneren Austrocknung führen kann).

Nach anderen Texten spricht Wang in diesen Jahren vor 1519/20 auch vom "Vervollkommnen" (*cheng jiu*) oder vom "Nähren" (*yang*) oder "Wiederherstellen" (*fu*) der Grundwirklichkeit des Geistes, wodurch die "Mitte vor der Erregung der Gefühle" erreicht und damit auch die "Harmonie nach der Erregung der Gefühle" (beides Formeln aus dem *Zhongyong*, einem der *Vier Bücher*), d.h. die Richtigkeit der Gefühle, Intentionen und Handlungen (der "Funktionen", *yong*, im Gegensatz zur "Substanz", "Grundwirklichkeit", *ti*) gewährleistet werde (*Chuan xi lu*, Nr. 67, 81). Wodurch geschieht nach Wang dieses "Vervollkommnen", "Nähren" oder "Wiederherstellen" der "Substanz des Geistes" (*xin ti*)? Wang verwendet die aus dem *Zhongyong* (1. Kap.) stammende Formel "sorgsam bei dem, was man nicht sieht; ehrfürchtig bei dem, was man nicht hört" (*jie shen hu qi suo bu du, kong ju hu qi suo bu wen*), wobei nach Wang das Nicht-gesehene und Nicht-gehörte wohl das *li* (die Norm) ist (*Chuan xi lu* I, Nr. 125). Aber im allgemeinen erklärt er in den Jahren vor 1519/20, dass die "Grundwirklichkeit des Geistes" bzw. "die Mitte vor der Erregung der Gefühle" durch die Vertreibung der egoistischen Intentionen vervollkommnet werde (*Chuan xi lu* I, Nr. 72, 76, 99), und auch, dass die Norm (*li*) nach dieser Vertreibung erkannt werde (Nr. 76, 84). Auch sagt er, dass die "Wiederherstellung der Grundwirklichkeit" durch "Sammeln von Gerechtigkeit" (*ji yi*, Formel aus *Mengzi*), d.h. durch gute Taten, geschehe (Nr. 81). Aber in diesen Aussagen wird die Lösung des Problems der Unterscheidung (Erkenntnis) der schlechten und guten Intentionen vorausgesetzt.

13 *Chuan xi lu* III, Nr. 262; Vorwort von QIAN Dehong zum *Chuan xi lu*.

Dieses Problem wird Wang in den Jahren vor 1519/20 immer klarer und er verwendet verschiedene Begriffe, um es zu lösen. Er erreicht schon in dieser Zeit eine Antwort, die der Sache nach der 1519/20 erreichten neuen Lehre vom "ursprünglichen Wissen" (*liang zhi*) nahekommt, aber er verwendet vor 1519 dafür diesen Begriff noch nicht. Vielmehr löst er dieses Problem mit Begriffen wie "Ernsthaftigkeit des Willens" (*zhi*[1]), "himmlische (natürliche) Intelligenz" (*tian cong ming*), "Geist des Bejahens und Verneinens" (*shi fei zhi xin*, aber ohne diesen Geist als *liang zhi* zu bezeichnen), "Geist, der sieht" (*jian*), "Grundgeist" (*ben xin*).

> Wenn gute Absichten hervortreten, sie erkennen (*zhi*) und durchführen (*chong*); wenn schlechte Absichten hervortreten, sie erkennen und aufhalten. Was erkennt und durchführt bzw. aufhält, das ist der Wille (*zhi*[1]), das ist die himmlische (natürliche) Intelligenz (*tian cong ming*). Der Heilige hat nur dies, der Lernende muss es bewahren. (Nr. 71, aufgezeichnet von Lu Cheng).

In der von Xue Kan aufgezeichneten Nr. 96 desselben bereits 1518 gedruckten ersten juan des *Chuan xi lu* stellt Xue schon eingangs in aller Deutlichkeit das Problem der Verkennung der eigenen egoistischen Intentionen als "himmlische (natürliche) Norm". Auf Wangs Frage, was denn ethisches Lernen sei, errinnert er an Wangs Lehre, dass ethisches Lernen im Bewahren der himmlischen (natürlichen) Norm bestehe, dass die Grundwirklichkeit des Geistes diese Norm sei und dass man, um dieser Norm innezuwerden, nur dafür sorgen müsse, dass im eigenen Geistesgrund sich keine egoistischen Intentionen befinden. Und er fügt nach einer bestätigenden Bemerkung Wangs hinzu:

> Aber ich fürchte gerade, dass diese egoistischen Intentionen nicht wahr erkannt werden.
> Wang antwortet ihm: "Das kann nur der Fall sein, wenn der Wille (*zhi*[1]) noch nicht ernsthaft (*qie*) ist. Wenn der Wille ernsthaft ist und alle Sinne nach ihm sich richten, wie könnte man sich dann täuschen? Alle Menschen besitzen den "Geist des Bejahens und Verneinens" (*shi fei zhi xin*, ein Ausdruck aus *Mengzi*). Man muss nicht im Äusseren suchen, auch das Forschen ist nur ein Sich-innewerden (*ti dang*) dessen, was der eigene Geist sieht (*jian*).

Auch im nächsten Text des *Chuan xi lu* I (Nr. 97) betont Wang wiederum die Wichtigkeit des ernsthaften, entschiedenen Willens für die Erkenntnis des ethisch Richtigen:

> Unsere Anstrengung kann heute nur darin bestehen, die Absicht (*xin*), Gutes zu tun, wahrhaftig und ernst zu machen. Nur wenn diese Absicht wahrhaftig und ernst ist, wenn sie Gutes <gute Intentionen> sieht, es fördert, wenn sie

> Schlechtes <schlechte Intentionen> sieht, es berichtigt, haben wir wahrhafte und ernste ethische Arbeit (*gong fu*). Wenn es so ist, dann werden die menschlichen <egoistischen> Begierden täglich geringer, und die himmlische (natürliche) Norm täglich klarer.

Wang ist also nach diesen Texten der Auffassung, dass der Mensch um die ethische Qualität seiner Intentionen wissen kann, sofern der Wille, Gutes zu tun, ernsthaft, entschieden ist. Der ernsthafte Wille, Gutes zu tun (letztlich ein Heiliger zu werden), ist eine von Wang immer wieder hervorgehobene Voraussetzung ethischer Vervollkommnung.[14] Auch in seinem Brief an seine "jüngeren Brüder" vom Jahre 1518 schreibt er:

> Die Klarheit des Grundgeistes (*ben xin*) ist wie der helle Tag. Es gibt keine Fehler, um die man nicht aus sich selbst weiss. Sobald man strebt, seine Fehler zu ändern (*yi nian gai guo*), in diesem Augenblick erlangt man den Grundgeist. (*Quan shu*, *juan* 4).

Was die eigenen guten und schlechten Intentionen als solche erkennen (unterschieden) kann, bezeichnet Wang in einem der zitierten Texte (Nr. 71 des *Chuan xi lu*) sogar als Wille (*zhi*[1]), fügt dann aber gleich erläuternd hinzu: "die himmlische (natürliche) Intelligenz". Er nennt es auch mit dem Ausdruck, mit dem er seit 1520 seinen neuen Begriff des "ursprünglichen Wissens" (*liang zhi*) definieren wird: "Geist des Bejahens und Verneinens" (*shi fei zhi xin*), stellt diesen Ausdruck hier aber noch nirgends mit dem *liang zhi* gleich. Wie dieser Begriff stammt auch "der Geist des Bejahens und Verneinens" aus *Mengzi*. Meister Meng nennt diesen Geist "Weisheit" (VI A 6) oder "Keim (Ansatz) der Weisheit" (II A 6), und er sagt von ihm auch, dass ihn alle Menschen besitzen (VI A 6); er nennt ihn aber nirgends "ursprüngliches Wissen" (*liang zhi*). Eine Assoziation dieser beiden Ausdrücke liegt aber im *Mengzi* nicht sehr weit, obschon sie über zwei Mittelglieder läuft: Wir haben oben daran erinnert, dass an der einzigen Stelle, in der Meister Meng von *liang zhi* spricht (VII A 15), dieser Ausdruck die spontane Liebe des Kleinkindes für seine Eltern und den spontanen Respekt für die älteren Brüder bezeichnet. Die Liebe und Ehrfurcht gehören zu den Tugenden der Menschlichkeit, bzw. der Rechtlichkeit. Spontane Regungen, die zu den vier Tugenden führen, nennt er an anderer Stelle "Ansätze", "Keime" (*duan*) dieser Tugenden. Den Ansatz

14 Siehe die Briefe an Cai Xiyuan (1513), *Quan shu*, *juan* 4 ; an Huang Chengfu (1513), ebenda; an Wenren Bangying und Wenren Bangzheng (1518, ebenda; an Liu Neizhong (1525), *Quan shu*, *juan* 5.

der vierten Tugend, derjenigen der Weisheit, bezeichnet er als "Geist des Bejahens und Verneinens" (A II 6). Also wäre es möglich, den Ausdruck *liang zhi* nicht nur für die Ansätze der Menschlichkeit und Rechtlichkeit zu gebrauchen, sondern ihn auch mit dem Ansatz der Weisheit zu assoziieren. Aber solange Wang Yangming den Ausdruck *liang zhi* in unmittelbarem Anschluss an *Mengzi* VII A 15 nur als spontane Regung, spontanes Vermögen zum Guten verstand (gleichbedeutend mit *liang neng*, "ursprüngliches Können"), solange konnte er ihn nocht nicht zur Beantwortung der Frage nach der Unterscheidung von eigenen guten und schlechten Regungen (Intentionen) gebrauchen.

§ 3. Der neue Begriff des *liang zhi*: Bewusstsein der ethischen Qualität der Intentionen

Der früheste Text, in dem Wangs neuer Begriff des *liang zhi* auftritt, ist eine Aufzeichnung von Chen Jiuchuan (Weijun, 1495-1562), auf den die erste Textgruppe des dritten *juan* (zum ersten Mal gedruckt 1556) des *Chuan xi lu* zurückgeht und dessen Gespräche mit Wang für die Neubildung des neuen *liang zhi*-Begriff wahrscheinlich sehr wichtig waren. Dieser früheste Text ist der Eröffnungstext des dritten *juan* (Nr. 201). Chen berichtet, dass er Wang 1519 in Hongdu (Nanchang in Jiangxi) besuchte, wo dieser von Kriegsgeschäften (Niederschlagung der Rebellion des Prinzen Ning, des Neffen des Kaisers) absorbiert war. Wang habe ihn nach seinen ethischen Fortschritten gefragt. Er habe ihm geantwortet, dass er in den letzten Jahren erkannt habe, dass "die Erhellung der klaren Tugend" (*ming ming de*) nichts andres als das "Wahrhaftigmachen der Intentionen" (*cheng yi*) sei. Damit pflichtet er Wangs Hauptpunkt in dessen bisheriger Interpretation des Anfangstextes des *Daxue* bei. Er fügt aber hinzu, dass er bei dieser Einsicht vorerst noch nicht den Sinn der zwei weiteren Bedingungen der Erhellung der klaren Tugend, nämlich des "Realisierens des Wissens" (*zhi zhi*) und der "Berichtigung des Getanen" (der Angelegenheiten, der Handlungen) (*ge wu*) verstand. Dann aber habe er bemerkt, dass man zum Wahrhaftigmachen der Intentionen "*zuerst wissen muss, ob eine Intention wahrhaftig oder falsch (gut oder egoistisch) ist*. Als Beweis nahm ich die Tatsache, dass Yan Hui <der beste Schüler von Konfuzius> immer wusste, wenn er etwas Schlechtes tat, und, indem er darum wusste, es niemals wiederholte." Dadurch habe er den Sinn des "Realisierens des Wissens", aber noch nicht den der "Berichtigung der Handlungen" verstanden. Er habe an <Wangs> Lehre gedacht, dass unsere Geisteskraft nur deshalb gute und schlechte Intentionen nicht zu

unterscheiden vermöge, weil sie von (egoistischen) Begierden verdunkelt sei, und man deshalb diese Begierden korrigieren müsse, um jenes Wissen von Yan Hui um die ethische Qualität der eigenen Intentionen zu erlangen. "Doch hatte ich dabei Bedenken, ob meine moralische Anstrengung nicht auf dem Kopf stehe (*dian dao*) und mit dem Wahrhaftigmachen der Intentionen keine Einheit bilde." Das heisst doch wohl, dass Chen Bedenken hatte, ob die "Korrektur der egoistischen Begierden" nicht bereits die Erkenntnis (Unterscheidung) der guten und schlechten Intentionen voraussetze. Wang antwortet: "Man muss nur die Geschichte von Yan Hui ergründen (tief graben: *jun*), dann hat man es ...;" er weist also auf das Wissen um die ethische Qualität der eigenen Intentionen und Handlungen und das entsprechende Verhalten (nicht wiederholen bzw. ausmerzen, wenn Handlungen oder Intentionen schlecht sind; fördern, wenn sie gut sind). Er betont dann die sachliche Einheit der verschiedenen Glieder jener Bedingungskette im ersten Abschnitt des *Daxue* und gibt zu diesem Zweck Definitionen dieser verschiedenen Glieder:

> ... wenn man auf den Aspekt des regierenden Subjekts verweisen will, spricht man von Geist (*xin*); wenn man auf den Aspekt der Tätigkeit des Geistes weisen will, spricht man von Intention (*yi*); *wenn man auf die geistige Klarheit (ling ming) der Intention weisen will, spricht man von Wissen (zhi).*

Hier wird also das "Wissen" als innere Klarheit, als ein "Selbstbewusstsein der Intention" verstanden, also als ein um sich selbst Wissen der Intention, wodurch jene Frage nach der Unterscheidung der ehtischen Qualität der Intentionen beantwortet wird. Er nennt dieses "Wissen" (*zhi*) an dieser Stelle noch nicht *liang zhi* (ursprüngliches Wissen), denn dieser Ausdruck kommt im *Daxue* nicht vor, doch entspricht dieses "Wissen" genau dem neuen *liang zhi*-Begriff, und dieser wird gleich einige Sätze später, am Schluss dieser auf das *Daxue* bezogenen Erklärung, eingeführt: Wang fährt fort:

> wenn man auf das hinweisen will, worauf <die Intention> sich bezieht und was sie festhält, so spricht man von der zu tuenden Sache (*wu*). Das alles ist eine Einheit. Es gibt keine Intentionen, die in der Luft hängen, sie müssen an Sachen (*wu*) und Angelegenheiten (*shi*) ihren (gegenständlichen) Anhalt haben.

Deshalb müsse man für das "Wahrhaftigmachen der Intention" die Angelegenheit dieser Intention berichtigen (*ge wu*).

> Dann ist das ursprüngliche Wissen (*liang zhi*), das sich in dieser Angelegenheit befindet, ohne Verdeckung und erreicht seine Verwirklichung (*zhi*^{2}). Das ist die ethische Arbeit des Wahrhaftigmachens der Intention.

Chen fügt diesem Bericht hinzu: "So lösten sich meine jahrelangen Zweifel."

Es ist nicht völlig eindeutig, ob Wang im obigen Text den Ausdruck *liang zhi* bereits im Sinn seines späteren *liang zhi*-Begriffs verwendet. Auch das Verständnis dieses Ausdrucks gemäss Wangs älterem *liang zhi*-Begriff (Vermögen für das Gute) ergäbe einen Sinn. So sieht Chen Lai (1991) in diesem Text noch nicht Wangs neue *liang zhi*-Lehre. Doch scheint mir ein Verständnis gemäss dem neuen *liang zhi*-Begriff (inneres Wissen der Intentionen um ihre ethische Qualität) weit besser dem Kontext zu entsprechen: Einmal besteht das Hauptproblem des Textes in Chens Frage nach dem Wissen um die ethische Qualität der Intentionen, und diese Frage scheint Wang mit dem *liang zhi*-Begriff zu beantworten. Dann entspricht Wangs Definition des "Wissens" (*zhi*) im *Daxue* genau dem neuen *liang zhi*-Begriff, und es ist sehr wahrscheinlich, dass sich schon in diesem Text von 1519, wie später üblich, diese beiden Begriffe decken. Schliesslich weist Chens Schlussbemerkung, "so lösten sich meine jahrlangen Zweifel", auf eine bedeutsame Problemlösung, wahrscheinlich auf den Durchbruch der neuen *liang zhi*-Lehre, die auch Wang endgültig zu befriedigen vermochte. Auch Zhong Caijun (1993, S. 91) sieht in diesem Text bereits den Ansatz von Wangs später *liang zhi*-Lehre.

Doch wichtiger als eine minuziöse Chronologie ist der Inhalt des neuen *liang zhi*-Begriffs, bzw. das Problem, das er beantwortet. Ganz eindeutig und explizit ist dieser neue Begriff im Bericht enthalten, den derselbe Chen Jiuchuan von einem Gespräch mit Wang im Jahre 1520 gibt (*Chuan xi lu* III, Nr. 206):

> Im Jahre *geng chen* (1520) ging ich nach Qian (das heutige Ganzhou im südlichen Jiangxi) und sah den Meister wieder. Ich stellte ihm folgendes Problem: Obschon ich in meinen jüngsten Anstrengungen einige Einsicht in den Angelpunkt (*tou nao*, wörtlich: Gehirn) gewann, fühle ich mich doch noch nicht sicher und freudenvoll.

Wang antwortet ihm, dass er fälschlicherweise die "himmlische (natürliche) Norm" im Geist suche (man kann sie aber nicht suchen, denn man hat sie immer schon). Er aber besitze einen "Schlüssel" (*jue qiao*: Kunstgriff, beste Methode), und dieser bestehe in der "Verwirklichung des Wissens" (*zhi zhi*). Auf die Frage Chens, was darunter zu verstehen sei, antwortet Wang:

> Jenes klein bisschen ursprüngliches Wissen (*liang zhi*), das Sie selbst besitzen, das ist Ihr eigener Massstab. Beim Hervortreten Ihrer Intentionen weiss es sofort, ob sie gut oder schlecht sind. Man kann ihm nichts verheimlichen. Sie

dürfen es nur nicht unterdrücken, sondern aufrichtig und auf es gestützt handeln: die guten bewahren, die schlechten ausmerzen. Was gibt es, was sicherer und freudenvoller wäre! Das ist der wahre Schlüssel der "Berichtigung der Taten" (*ge wu*), die echte "Verwirklichung des Wissens" (*zhi zhi*). Wenn man sich nicht auf diese wahre Sprungfeder (*zhen ji*) verlässt, wie soll man da die Taten berichtigen? Auch ich habe erst im letzten Jahr (*jin nian*[15]) diesen Punkt ganz klar erfasst, zuvor zweifelte ich noch, ob man sich allein darauf verlassen kann. Bei genauerer Betrachtung sieht man jedoch, dass ihm nichts mangelt.

Es ist wahrscheinlich, dass Wangs Gespräche mit Chen Jiuchuan in den Jahren 1519 und 1520 in Jiangxi (Nanchang und Ganzhou), neben Wangs persönlichen Erfahrungen in dieser für ihn äusserst schwierigen Zeit des Konflikts mit dem Kaiserhof, für die Ausbildung des neuen *liang zhi*-Begriffes eine wichtige Rolle spielten. Wang selbst weist darauf hin[16], und Chen berichtet, dass er beim Abschied von Wang in Ganzhou 1520 ihm ein Gedicht über das "ursprüngliche Wissen" präsentiert habe, in dem der Vers stand: "Im Lieben und Verabscheuen *es* befolgen, das ist die Lehre des Heiligen". Wang habe ihm darauf geantwortet: "Wenn Sie nicht gekommen wären, um über die Lehre zu sprechen, wüsste ich jetzt nicht zu sagen, was im Lieben und Verabscheuen zu befolgen ist." (*Chuan xi lu* III, Nr. 219)

Ich möchte in diesem Aufsatz nicht im einzelnen den Inhalt von Wangs neuer *liang zhi*-Lehre darstellen, denn ich habe dies schon anderswo versucht.[17] Ich möchte hier nur das betonen, was mir als der springende Punkt des neuen *liang zhi*-Begriffs erscheint, um ihn gegenüber Wangs älterem *liang zhi*-Begriff abzuheben: Dieser ältere Begriff meint das Vermögen zum Guten, das zur Grundwirklichkeit (Substanz: *ti*) des menschlichen Geistes gehört, bzw. die guten Regungen (Tendenzen, Intentionen), die unmittelbar aus dieser Grundwirklichkeit hervorquellen (s. oben, §2). Dieser *liang zhi*-Begriff bietet keine Antwort auf das Problem, wie der Mensch um die ethische Qualität seiner Tendenzen wissen kann, da er ja nicht nur "wahrhafte", sondern auch "egoistische Intentionen" hat (nicht nur *cheng yi*, sondern auch *si yi*). Der neue *liang zhi*-Begriff meint ein

15 *jin nian* könnte auch mit in den letzten Jahren übersetzt werden, aber wir dürfen wohl enger übersetzen: im letzten Jahr, nämlich1519/20.

16 Im Brief an Lu Yuanjing von 1522, *Quan shu, juan* 5.

17 In "Grundlagen der Ethik im späteren Konfuzianismus", *Tijdschrift voor Filosofie*, März 1995.

unmittelbares ethisches Bewusstsein, im recht verstandenen Sinn ein unmittelbares ethisches Selbstbewusstsein aller Intentionen (keine nachträgliche Reflexion, keinen zweiten Akt, der einen vorangehenden Akt beurteilt, sondern eine innere Selbtbeurteilung der Intention), ihre "innere geistige Klarheit", wie Wang im Gespräch von 1519 mit Chen sagte. Das "ursprüngliche Wissen" ist nach diesem neuen Begriff nicht einfach eine gute spontane Regung (Intention) des Mitleids, der Elternliebe, des Respekts vor dem älteren Bruder etc., sondern überhaupt keine Intention, keine besondere Art von Intentionen, vielmehr ein inneres Bewusstsein aller Intentionen, der guten und schlechten, mein unmittelbares "Wissen" oder "Gewissen" um die moralische Güte oder Schlechtigkeit meines Strebens und Handelns. Wang kennzeichnet dieses "Gewissen" des öftern durch die Formel aus dem *Mengzi*: "Geist der Bejahung und Verneinung" (*shi fei zhi xin*)[18], mit der dieser den Keim der vierten Tugend, den der Weisheit, charakterisiert (s. oben §1). Wang hatte sie schon ein Jahr (1518) vor der Einführung des neuen *liang zhi*-Begriffs zur Beantwortung des Problems der ethischen Unterscheidung der eigenen Intentionen gebraucht (s. oben §2). Sie bedeutet für ihn die unmittelbare Selbstbeurteilung der ethischen Qualität der Intentionen, eine Selbstbeurteilung die nicht theoretischer Art, sondern ein "Lieben und Verabscheuen" sei[19].

Der "springende Punkt" von Wangs neuem *liang zhi*-Begriff, sowohl sein Motiv (das Problem, das er beantworten soll) wie der Leitgedanke der Antwort, ist besonders knapp und deutlich im Brief Wangs an Wei Shiyue vom Jahre 1527 (*Quan shu, juan* 6) ausgedrückt:

> Wenn Sie sagen, dass man beliebig etwas als "ursprüngliches Wissen" ausgeben und dies mit Intention tun kann, nicht gestützt auf das wirkliche ursprüngliche Wissen, dann haben Sie den wunden Punkt dieses Vorgehens schon durchschaut. Die Intention (*yi*) und das ursprüngliche Wissen (*liang zhi*) müssen klar unterschieden werden. Wo in Antwort auf Sachen (*wu*: Angelegenheiten im praktischen Leben) Vorstellungen entstehen, spricht man von Intentionen. Bei den Intentionen gibt es richtige und falsche (gute und schlechte). Was fähig ist, um die Richtigkeit oder Falschheit der Intentionen zu wissen, heisst ursprüngliches Wissen. Wenn man sich auf das ursprüngliche Wissen stützt, gibt es keine Falschheit.

18 Z.B. in *Chuan xi lu* II, Nr. 179; III, Nr. 265; *Daxue wen* (von 1527), *Quan shu, juan* 26.

19 *Chuan xi lu* III, Nr. 288.

Wenn wir in der oben skizzierten Weise die Geschichte von Wang Yangmings Begriff des *liang zhi* verstehen, nämlich so, dass dieser Ausdruck für ihn vorerst in unmittelbarem Anschluss an *Mengzi* VII A 15 das Vermögen zum Guten und die entsprechenden spontanen Regungen bedeutete, dass Wang, als sich ihm in der Folge das Problem der Unterscheidung der guten und schlechten Regungen stellte, es vorerst in der Richtung seines späteren *liang zhi*-Begriffs zu lösen versuchte, aber ohne dabei diesen Ausdruck zu finden, sondern "zahlreiche <andere> Wörter verschwendete", nicht weil er damals diesen Ausdruck nicht kannte, sondern weil dieser durch die alte Bedeutung besetzt war, und dass er durch eine allmähliche Überwindung dieser Besetzung, vielleicht durch Assoziation mit Mengzis "Geist des Bejahens und Verneinens" zu diesem ihn letztlich befriedigenden Begriff fand, wenn wir also die Geschichte so verstehen, dann wird auch begreiflich, wenn Qian Dehong in seiner "Biographie" (*Nianpu*, unter dem Jahr 1521) schreibt:

> Seit der Meister in der südlichen Hauptstadt (Nanjing) war, wies er seine Schüler immer an, die Bewahrung der himmlischen (natürlichen) Norm und die Vertreibung der menschlichen (egoistischen) Begierden zur Grundlage zu nehmen. Wenn man ihn fragte, was dies bedeute, hiess er einem, es selbst zu suchen, und sagte nie, worin die himmlische (natürliche) Norm bestehe. In einer Unterhaltung mit Freunden sagte er: 'Neulich wollte ich diesen Punkt deutlich machen, aber ich fühlte nur ein Wort, das ich nicht auszusprechen vermochte; ich fühlte es auf der Zunge, vermochte es aber nicht zu fassen.' Später sagte er: 'Seit kurzem fühle ich, dass meine Lehre in nichts anderem als nur in diesen paar Wörtchen besteht; wenn man sie erfasst hat, bleibt nichts zu sagen übrig.' Als die Umstehenden sie sehr zu wissen begehrten, sagte er: 'Diese paar Wörtchen vermag ich aber nicht vorzulegen.' Erst nach jener Rebellion <des Prinzen Ning, die Wang im Juli/August 1519 niederschlug> hatte er die Lehre vom *liang zhi*.

§ 4. Die unterschiedliche psychologische Stellung der beiden *liang zhi*-Begriffe. Die Doppeldeutigkeit von *liang zhi*

Ein Kriterium, um Wangs älteren und neueren Begriff des "ursprünglichen Wissens" zu unterschieden, ist auch die unterschiedliche Stellung, die Wang dem "Wissen" (*zhi*), das für ihn ethisch verstanden "ursprüngliches Wissen" (*liang zhi*) ist, in seiner "Psychologie" gibt. Diese psychologischen Systematiken Wangs sind seine Erklärungen jener schon oft zitierten Bedingungskette aus dem ersten Teil des *Daxue*. In einem von Xu

Ai aufgezeichneten Gespräch im ersten *juan* des *Chuan xi lu*, ein Gespräch das um 1513 stattgefunden hat, sagt Wang:

> Das Herrschende einer Person (oder des Leibes: *shen*) ist ihr Geist (*xin*). Was der Geist hervorbringt, sind seine Intentionen (*yi*). Die Grundwirklichkeit (*ben ti*) der Intentionen ist das Wissen (*zhi*). Wo sich die Intention aufhält, das ist die praktische Sache (*wu*). (Nr. 6)

Dem ganz entsprechend fragt Lu Cheng in einem von ihm aufgezeichneten Gespräch im ersten (bereits 1518 veröffentlichten) *juan* des *Chuan xi lu*, ob die folgenden Erklärungen richtig seien:

> Das Herrschende der Person (des Leibes: *shen*) ist der Geist (*xin*). Das geistig Klare (*ling ming*) des Geistes ist das Wissen (*zhi*). Die Tätigkeit des Wissens ist die Intention (*yi*). Woran sich die Intention festhält, ist die praktische Sache (*wu*).
> Wang antwortet ihm: Auch so ist es. (Nr. 79)

Nach dieser Systematik ist das "Wissen" (*zhi*) die Grundlage (Substanz), das Vermögen, aus dem die Intentionen hervorgehen. Die Intentionen die aus diesem "Wissen" unmittelbar, d.h. nicht durch den Egoismus verbogen, hervorgehen, sind gut (gute Regungen). Diese systematische Definition des "Wissens" entspricht genau Wangs älterem Begriff des "ursprünglichen Wissens" als des Vermögens zum Guten.

In späteren Texten finden wir eine andere Systematik: so bereits in dem im §3 zitierten ersten Text aus dem dritten *juan* des *Chuan xi lu* (Nr. 201), in dem Chen Jiuchang über ein Gespräch mit Wang aus dem Jahre 1519 berichtet: Hier ist das "Wissen" nicht eine Eigenschaft des Geistes (*xin*) oder der Grundwirklichkeit, aus der die Intentionen als Tätigkeiten hervorgehen, sondern die innere "geistige Klarheit" (*ling ming*) dieser Intentionen selbst (s. oben, Anfang von §3). Genau dieselbe Systematik finden wir in Wangs Brief an Luo Qinshun aus dem Jahre 1520:

> ... wenn man das Herrschende der Zusammenballung (des Leibes) meint, spricht man von Geist (*xin*). Wenn man die Tätigkeiten dieses Herrschenden meint, spricht man von Intentionen (*yi*). Wenn man das klare Bewusstssein (*ming jue*) dieser Tätigkeiten meint, spricht man von Wissen (*zhi*)...(*Chuan xi lu* II, Nr. 174).

In diesen Aussagen von 1519 und 1520 kommt Wangs neue Auffassung des "Wissens", und gemeint ist das "ursprüngliche Wissen" als

"Selbstbewusstsein" der Intentionen, zur Geltung.[20] Wir haben bisher Wangs früheren und späteren Begriff des "ursprünglichen Wissens" unterschieden und die Motive aufzuzeigen versucht, die zum späteren Begriff führten. Doch muss betont werden, dass nach der Bildung des späteren Begriffes der frühere nicht einfach verschwindet, sondern noch gleichzeitig mit dem späteren in Wangs Lehre gegenwärtig bleibt. Dies macht es schwierig, Wangs Rede vom *liang zhi* zu verstehen, eben weil sie jeweils verschiedenes bedeuten kann. Es können mehrere deutliche Beispiele von Wangs späterem Gebrauch seines älteren *liang zhi*-Begriffs vorgelegt werden: so in seinem Brief an Gu Dongqiao, der wohl kurz vor 1524 geschrieben wurde:

> Das leer-geistige klare Bewusstsein des Geistes ist das, was das grundhafte ursprüngliche Wissen (*ben ran zhi liang zhi*) genannt wird. Wenn dieses auf Anregungen antwortet, ist die Rede von Intentionen (*yi*). Erst nach dem Wissen gibt es Intentionen. Ist das Wissen nicht die Grundwirklichkeit (Substanz: *ti*) der Intentionen? (*Chuan xi lu* II, Nr. 137)

Hier ist das *liang zhi* verstanden als die Grundwirklichkeit, die "Substanz" (*ti*), aus der die Intentionen als "Funktionen" (*yong*) hervorgehen, es ist also der ältere *liang zhi*-Begriff. Ihn finden wir auch im Brief an Lu Yuanjing von 1524, in dem Wang vom *liang zhi liang neng* (ursprüngliches Wissen/Können, die Formel des älteren Begriffs) als der "Grundwirklichkeit (*ben ti*) des Wissens und Handelns" spricht (*Chuan xi lu* II, Nr. 165). Auch in den Gesprächen mit Chen Jiuchuan (wahrscheinlich 1520) und Huang Yifang ist von diesem "Wissen der Grundwirklichkeit" (*ben ti*) die Rede (*Chuan xi lu* III, Nr. 221, 222). Wir finden also in Wangs Aussagen nach 1519/20 gleichzeitig das "ursprüngliche Wissen" als "Grundwirklichkeit" (*ti*), genauer, als Vermögen oder Tendenz dieser Substanz zum Guten, die allen Intentionen zugrundeliegt, und auch das "ursprüngliche Wissen" als inneres Bewusstsein der Intentionen (der Funktionen: *yong*), das um die ethische Qualität dieser Intentionen weiss.

20 Wangs Auffassung des *liang zhi* als Selbstbewusstsein der Intentionen habe ich im Oktober 1993 in einem chinesischen Vortrag an der Academia Sinica in Taipei (Taiwan) diskutiert. Dieser Vortrag ist unter dem Titel "Cong zizhi de gainian lai liaojie Wang Yangming de liang zhi shuo" (Erklärung von Wang Yangmings *liang zhi*-Lehre durch den Begriff des Selbstbewusstseins) in der Zeitschrift *Zhongguo wen zhe yanjiu tongxun* (Newsletter of the Institute of Chinese Literature and Philosophy, Academia Sinica) Vol.4, No.1 (März 1994) erschienen.

Wangs Ausdruck *liang zhi* ist zweideutig. Doch ist es nicht eine zufällige, schlechte Zweideutigkeit, sondern die beiden *liang zhi*-Begriffe haben einen inneren Zusammenhang. Einmal historisch gesehen, wird der Ahne von Wangs späterem *liang zhi*-Begriff, das "Moment der Selbstgewahrung" (*zi zheng fen*; Sanskrit: *svasamvitti bhaga*) der Weishi-Schule (chinesisches Vijnanavada), das allen intentionalen (auf Gegenstände gerichteten) Akten zukommt, von dieser Schule auch als Substanz (*ti*) dieser Akte bezeichnet.[21] Und sachlich gesehen dürfte nach Wang die ursprüngliche Tendenz zum Guten als Grundcharakter des Geistes (der erste *liang zhi*-Begriff) Voraussetzung dafür sein, dass der Mensch in seinen Intentionen ein mehr oder weniger klares (mehr oder weniger durch den Egoismus verdunkeltes) Bewusstsein (Gewissen) der Schlechtigkeit oder Güte dieser Intentionen besitzt (zweiter *liang zhi*-Begriff). Der frühere *liang zhi*-Begriff ist so bei Wang wohl die ontologische Voraussetzung des späteren. Jedoch für Wangs praktisches Absehen ist der jüngere Begriff wichtiger geworden als der ältere, nicht nur weil er ihn nicht durch andere Wörter ersetzen kann, sondern weil er zum Angelpunkt ("springenden Punkt") seiner auf das Praktische ausgerichteten Lehre wird.

ZITIERTE SEKUNDÄRLITERATUR

CHAN, Wingtsit, *Instructions for Practical Living and other Neo-confucian Writings by Wang Yangming*, translated with notes, Columbia University Press, New York 1963

CHEN Lai, *You wu zhi jing. Wang Yangming zhexue de jingshen* (Der Bereich von Sein und Nichts. Der Geist von Wang Yangmings Philosophie), Beijing, Renmin chubanshi, 1991

CHING, Julia, *To acquire Wisdom. The Way of Wang Yangming*, Columbia University Press, New York and London 1976

KERN, Iso, "Grundlagen der Ethik im späteren Konfuzianismus", in *Tijdschrift voor Filosofie*, März 1995

KERN, Iso, "Cong zi zhi de gainian lai liaojie Wang Yangming de liang zhi shuo" (Erklärung von Wang Yangmings Theorie des *liang zhi* durch den Begriff des Selbstbewusstseins) in *Zhongguo wen zhe yanjiu tongxun* (Newsletter of the Institute of Chinese Literature and Philosophy, Academia Sinica, Taipei), Vol.4, No.1 (März 1994)

TU Weiming, *Neo-Confucian Thought in Action. Wang Yang-mings Youth (1472-1509)*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London 1976

21 Darüber mehr in meinen beiden oben erwähnten Aufsätzen.

WANG Tch'ang-tche, S.J., *La philosophie morale de Wang Yangming*, Shanghai, Paris 1936

ZHONG Caijun, *Wang Yangming sixiang zhi jinzhan* (Die Entwicklung von Wang Yangmings Denken), Wen shi zhe chubanshi, Taipei 1993

Glossar

ben ran zhi liang zhi	本然之良知
ben ti	本體
ben xin	本心
Chen Lai	陳來
cheng jiu	成就
cheng yi	誠意
chong	充
chong sai liu xing	充塞流行
chong tuo	充拓
Chuan xi lu	傳習錄
dao xin	道心
dian dao	顛倒
duan	端
fu	復
ge wu	格物
gong fu	工夫
ji yi	集義
jian	見
jie shen hu qi suo bu du,	戒慎乎其所不睹
kong ju hu qi suo bu wen	恐懼乎其所不聞
jin nian	近年
jing zuo	靜坐
jue jiao	訣竅
jun	濬
li	理
li zhi ling chu	理之靈處
li liang qi po	力量氣魄
liang neng	良能
liang zhi	良知

liang zhi liang neng	良知良能
ling ming	靈明
ling neng	靈能
ming de	明德
ming jue	明覺
neng	能
qie	切
ren	仁
ren yu	人欲
shen	身
shi fei zhi xin	是非之心
shi	識
si yi	私意
ti	體
ti dang	體當
ti ren kuo chong	體認擴充
tian cong ming	天聰明
tian li	天理
tou nao	頭腦
xin	心
xin ji li	心即理
xin ti	心體
xin zhi ben ti	心之本體
xing	性
yang	養
yi nian gai guo	一念改過
yi	義
yi cheng	意誠
yong	用
zhen ji	眞機
zhi	知
zhi[1]	志
zhi[2]	致
zhi liang zhi	致良知
Zhongguo wenzhe yanjiu tongxun	中國文哲研究通訊
Zhong Caijun	鐘彩鈞
zhu	主

zhu zai	主宰
zi ran	自然
zi zheng fen	自證分