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

Herausgeber: Schweizerische Asiengesellschaft

Band: 51 (1997)

Heft: 3

Artikel: Xing-Theorie und Erkenntnistheorie in der Lehre des Wang Tingxiang (1474 - 1544)

Autor: Ommerborn, Wolfgang

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-147341

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: 16.07.2025

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

XING-THEORIE UND ERKENNTNISTHEORIE IN DER LEHRE DES WANG TINGXIANG (1474-1544)

Wolfgang Ommerborn, Ruhr-Universität Bochum

1. Vorbemerkung

Die vorliegende Arbeit ist mein zweiter Beitrag zur Philosophie des in der Ming-Zeit (1368-1644) wirkenden Neo-Konfuzianers Wang Tingxiang 王廷相. Der erste Aufsatz befaßt sich mit den Grundzügen der Ontologie und Kosmologie dieses Denkers und zeigt deren materialistischen Charakter auf[1], der auch in den anderen Bereichen seiner Lehre zur Geltung kommt. Wang formuliert seine *Xing* 性-Theorie, d.i. seine Lehre von den guten und schlechten Anlagen im Menschen[2], sowie seine Erkenntnistheorie, d.i. seine Lehre vom Erkennen der empirischen Dinge und ihrer Prinzipien, auf dieser Grundlage und kritisiert dabei die entsprechenden Theorien vorangegangener Konfuzianer. Anders als in der Ontologie und Kosmologie, mit der er eindeutig von der *Qi* 氣-Theorie des Zhang Zai 張載 (1020-1077) ausgeht, weicht Wang mit seinen Überlegungen zum Begriff *Xing* von diesem ab. So vertritt er nicht die von Zhang vorgelegte Aufteilung des einen *Xing* in zwei Aspekte, die der wohl bekannteste Neo-Konfuzianer Zhu Xi 朱熹 (1130-1200) als Lösung der seit dem frühen Konfuzianismus geführten *Xing*-Diskussion bezeichnet. Wie zu zeigen sein wird, bringt der Gedanke der Zweiteilung des einen *Xing* aber gewisse Schwierigkeiten mit sich, die Wang mit seiner eigenen Konzeption überwinden will. Auch in seiner Erkenntnistheorie weicht Wang von Zhang Zai ab, indem er die von letzterem im Neo-Konfuzianismus erstmals vorgelegte spezifische Konzeption einer von ethischen Aspekten geprägten Erkenntnisstufe heftig attackiert. Insgesamt kann festgestellt werden, daß die im Rahmen der Ontologie und Kosmologie innerhalb der Lehre des Zhang Zai formulierten materialistischen Vorstellungen von Wang Tingxiang konsequent weiterentwickelt werden und sich auch ganz deutlich in seinen Gedanken zum *Xing* und zum Erkenntnisprozeß widerspiegeln. Damit geht er nicht nur über Zhang Zai hinaus, sondern setzt

1 Der Aufsatz trägt den Titel "Ontologie und Kosmologie in der Lehre des Wang Tingxiang", in: *minima sinica,* 2 (1996), S.29-56.

2 Der Begriff *Xing* wird meist mit 'Natur', 'Wesen' übersetzt.

sich sogar ausdrücklich in Gegensatz zu zentralen Teilen der Lehre dieses Denkers der Song-Zeit. Die v.a. von chinesischen Philosophiehistorikern in der Volksrepublik China vertretene Auffassung, Wang sei ein Nachfolger des Zhang Zai[3], ist darum zu modifizieren.

2. Die *Xing*-Theorie

2.1. Charakterisierung der *Xing*-Theorie im Neo-Konfuzianismus der Song-Zeit

Innerhalb des Konfuzianismus spielt die Auseinandersetzung um den Begriff *Xing* eine zentrale Rolle.[4] Es geht dabei in erster Linie um die Frage, ob der Mensch seinem Wesen nach gut oder schlecht ist oder ob er von Anfang an sowohl Gutes als auch Böses in sich trägt und in welcher Weise diese Eigenschaften zur Geltung kommen. Bei dieser Diskussion handelt es sich also auch um die in der westlichen Philosophie seit der Antike bekannte Frage nach dem Ursprung des Bösen in der Welt, die seit Leibniz (1646-1716) v.a. mit dem Begriff "Theodizee" verbunden ist. Die Fragestellung der Vertreter des Konfuzianismus zeigt jedoch schon den wesentlichen Unterschied zwischen ihnen und den meisten westlichen Philosophen zu diesem Thema auf. Stehen letztere v.a. vor dem Problem – in der Antike – die an sich gute Ordnung des Kosmos, d.i. das gute Sein, bzw. – seit dem Mittelalter – den theistischen Gottesbegriff mit der Existenz des Bösen in der Welt in Einklang zu bringen, versuchen erstere die Frage nach dem Bösen ausschließlich anthropologisch zu lösen, ohne z.B. in Konflikt mit der Idee einer übergeordneten, die Welt und den Menschen schaffenden und weitgehend bestimmenden Instanz als Verkörperung des höchsten Guten zu geraten. Die Neo-Konfuzianer kennen dabei weder die Präexistenz noch die Unsterblichkeit des *Xing* oder des das Gute erkennenden menschlichen Geistes, vielmehr entstehen diese gemäß ihrer Auffassung mit der Geburt des konkreten Menschen und vergehen

3 Z.B. Ge Rongjin, *Wang Tingxiang Shengping Xueshu Biannian,* Vorwort, S.1.

4 Mit der Diskussion des Begriffs *Xing* vor und in der Song-Zeit habe ich mich in folgenden Aufsätzen befaßt: "Die Diskussion der Frage nach der Immanenz des Guten und Bösen im Menschen innerhalb der konfuzianischen Schule vor der Song-Zeit" und "Die Idee der Immanenz des Guten und Bösen in der *Xing*-Theorie der Neo-Konfuzianer der Song-Zeit".

auch wieder mit seinem Tod. Da sie mit diesem Gedanken eine überirdische Existenzform des Menschen abstreiten, ist für sie die Frage nach *Xing* und dem Erkennen der diesem immanenten sittlichen Prinzipien nur im Kontext des in der empirischen Welt seienden Menschen sinnvoll. Anders als bei den westlichen Denkern, die das Böse als Mangel des Guten verstehen und ihm jegliche Substantialität abstreiten[5], wird von den Neo-Konfuzianern in diesem Zusammenhang das eigenständige Sein des Bösen nicht geleugnet. Die Neo-Konfuzianer der Song-Zeit sprechen im Hinblick auf *Xing* des Menschen von zwei Aspekten: einen mit der universalen sittlichen Ordnungsstruktur *Li* 理 identischen Aspekt, der nur das Gute enthält, den sie in der Regel *Tian Di zhi Xing* 天地之性 *(Xing* des Universums) nennen und einen *Li* und die Materielles und Nichtmaterielles einschließende Substanz *Qi* umfassenden Aspekt, in dem Gutes und Böses stets vermischt auftreten, der meist als *Qi Zhi zhi Xing* 氣質之性 *(Xing* des *Qi* und des materiellen Stoffes) bezeichnet wird. Die Einbeziehung der für den Neo-Konfuzianismus grundlegenden Begriffe *Li* und *Qi* in die *Xing*-Theorie zeigt, daß ihre Ontologien wichtige Gedanken für diese Diskussion liefern.[6] Die alle Dinge konstituierende Substanz *Qi* und die – in der Lehre des Zhang Zai – ihr entweder immanente oder – in der Lehre des Zhu Xi – gegenüber ihr ein eigenes Sein aufweisende Ordnungsstruktur *Li* stellen ebenfalls zentrale Begriffe der jeweiligen *Xing*-Theorien dar. Die genannten zwei Aspekte des *Xing* werden von den Neo-Kon-

5 Augustin (354-430) fragt: "Was ist aber das sogenannte Schlechte anderes als ein Mangel des Guten?" Er vergleicht es dann mit einer Krankheit oder Wunde: "Denn wie für die Körper der Lebewesen von Krankheit und Wunden betroffen zu werden nichts anderes ist als der Gesundheit beraubt zu werden. (... Denn die Krankheit oder die Wunde ist keine Substanz, sondern ein Fehler an einer fleischlichen Substanz, weil das Fleisch die Substanz selbst ist, also etwas Gutes, zu dem jene Übel hinzutreten, d.h. die Mängel des Guten, das Gesundheit genannt wird) – so sind auch alle Fehler der Seelen Mängel an natürlichen Gütern, die nicht anderswohin übertragen werden, wenn sie geheilt werden; sondern die, die dort waren, werden nirgendwo sein, wenn sie in jener Gesundheit nicht mehr sein werden." *De civitate dei,* libri XXII. Leibniz sagt: "...: aber im strengen Sinn ist die Formalursache des Bösen nicht als wirkende Ursache aufzufassen; denn wir werden sehen, daß es in der Beraubung, das heißt in dem von der wirkenden Ursache nicht getanen, besteht: Darum pflegen die Scholastiker die Ursache des Bösen *deficiens* zu nennen." *Theodizee,* 1.Teil, 20, S.110.

6 Zur Ontologie der Neo-Konfuzianer siehe: Ommerborn, W., "Zum Stellenwert der Ontologie und der Frage nach dem ersten Seienden im Neo-Konfuzianismus".

fuzianer aber nicht als zwei unterschiedliche Arten des *Xing*[7] verstanden, vielmehr bilden sie bei jedem Menschen zusammen ein einheitliches *Xing*. Der Aspekt des nur guten universalen *Xing* stellt im Grunde als das höchste sittliche Prinzip ein Ideal dar, das der Mensch als körperliches Wesen – d.i. für die Neo-Konfuzianer: in seinem Sein – niemals erreichen kann, dem er aber in einem Prozeß der sittlichen Kultivierung zustreben soll. Er verweist demnach darauf, daß der Mensch das Gute als Teil seines Wesens in sich trägt und somit auch die Möglichkeit besitzt, ein guter Mensch zu werden. Das beim Menschen aktualisierte *Xing* ist aber *de facto* immer ein aus *Li* und *Qi* bestehendes, so daß tatsächlich nur dieser Aspekt des *Xing* zur Geltung kommt.[8] Im *Xing* eines jeden Menschen finden sich darum Gutes und Böses zugleich angelegt.

Impliziert ist hier außerdem der Gedanke, daß das Böse niemals völlig überwunden werden kann. Aufgabe des Menschen ist es jedoch, den Aspekt des Guten zu fördern und den Aspekt des Bösen einzudämmen, so daß sein Denken und Handeln von sittlichen Prinzipien geleitet wird. Das Eindämmen des Bösen geschieht aber nicht durch Zwang und Unfreiwilligkeit, denn dies wäre die Methode der von den Konfuzianern heftig kritisierten Schule der Legalisten, die ein negatives Bild vom Wesen des Menschen vertreten und, davon ausgehend, seine Lernfähigkeit hinsichtlich des Guten vollständig bestreiten.[9] Die Konfuzianer hingegen – auch Xun

7 Die Vorstellung, daß es hinsichtlich der sittlichen Beschaffenheit bei den Menschen unterschiedliche Arten des *Xing* gibt, findet sich z.B. bei Dong Zhongshu 董仲舒 (179-104 v.u.Z.) oder Wang Chong 王充 (27-97). Ommerborn, W., "Die Diskussion der Frage nach der Immanenz des Guten und Bösen im Menschen innerhalb der konfuzianischen Schule vor der Song-Zeit", S.41-47. In ihr wird die Idee des bei allen Menschen ursprünglich einheitlichen *Xing* aufgegeben, die im frühen Konfuzianismus und im Neo-Konfuzianismus eine zentrale Rolle spielt.

8 An anderer Stelle schlage ich vor, *Tian Di zhi Xing* in einem ethisch-erkenntnistheoretischen Sinn zu deuten, da es auf das ideale Ziel des sittlichen Kultivierungsprozesses verweist, und *Qi Zhi zhi Xing* eine ontologisch-kosmologische Bedeutung zuzuweisen, da es sich auf das tatsächliche Sein des Menschen bezieht. Ommerborn, W., "Die Idee der Immanenz des Guten und Bösen in der *Xing*-Theorie der Neo-Konfuzianer der Song-Zeit".

9 Gemäß der Auffassung der Legalisten ist Ordnung nur durch repressive Zwangsmittel erreichbar, nicht aber durch eine sittliche Erziehung. Der wichtigste Theoretiker dieser Schule Han Fei 韓非 (280-233 v.u.Z.) sagt z.B.: "In einer strengen Familie gibt es keine freche Dienerschaft, aber eine gütige Mutter verdirbt ihr Kind. Aus dem Grund weiß ich, daß Ehrfurcht gebietende Macht das Böse ver-

Zi 荀子 (313-238 v.u.Z.), der die Einschätzung eines negativen *Xing* der Legalisten teilt – sind vielmehr überzeugt, daß der Mensch das Gute einsehen kann und in der Lage ist, diesem freiwillig zu folgen. Es besteht aber dennoch stets die Gefahr, daß das Böse zur Auswirkung kommt. Gemäß der Lehre der Neo-Konfuzianer ist selbst der Weise nicht davor gefeit. Einen Zustand der völligen Übereinstimmung mit dem idealen guten Aspekt des *Xing* gibt es für den körperlichen Menschen somit selbst dann nicht, wenn er die höchste Erkenntnisstufe erlangt hat. Auf dieser Erkenntnisstufe weiß er sich zwar weitgehend in Einklang mit der universalen Ordnungsstruktur *Li,* aber eben nur approximativ, da er – solange er Mensch ist – auch aus *Qi* konstituiert ist.

Die *Xing*-Theorie liefert somit eine philosophische Begründung für die Notwendigkeit und Möglichkeit des von den Konfuzianern stets hervorgehobenen Erziehungs- und Lernprozesses des Menschen, der als ein Weg der sittlichen Kultivierung verstanden wird, und sie muß darum in erster Linie vor diesem erkenntnistheoretischen Hintergrund verstanden werden. Grundsätzlich ist demnach jeder Mensch in der Lage, bewußt sittlich zu denken und zu handeln, denn er trägt seit seiner Geburt diese Fähigkeit in sich. Sie bildet für die Konfuzianer das Spezifikum des Menschen gegenüber allen anderen Dingen. Gleichzeitig steht dieser Fähigkeit die immanente Neigung zum Bösen gegenüber. Die Erkenntnis des Guten muß darum durch eine angemessene sittliche Ausbildung erreicht werden. In dieser wird das Gute hervorgeholt und aktualisiert, das Böse aber immer mehr eingeschränkt und paralysiert. Auf diese Weise, indem der Einzelne also im Erkenntnisprozeß die ihm immanenten guten Anlagen fördert, wird er zu einem sittlichen Menschen – und das stellt auch das primäre Ziel konfuzianischen Strebens dar, denn der Tugendhafte ist als Handelnder und als Vorbild die Basis für die Errichtung und Bewahrung der Ordnung in der Welt.

2.2. Wang Tingxiangs *Xing*-Theorie

Im vorangegangenen Abschnitt ist versucht worden, die Vorstellungen der *Xing*-Theorie der Neo-Konfuzianer der Song-Zeit kurz in ihren wesentlichen Grundzügen zu skizzieren. Im folgenden soll Wang Tingxiangs

---

meiden kann und Tugend und Großmut nicht ausreichen, um Unordnung Einhalt zu gebieten." *Han Fei Zi,* Kap.19.50, S.11b.

Beitrag zu diesem Problembereich näher beleuchtet werden. Offensichtlich formuliert er seine Überlegungen zum *Xing* auf der Grundlage seiner materialistischen Ontologie und Kosmologie. In Anknüpfung an den in der Diskussion um *Xing* als Widersacher des Menzius (ca. 372-289 v.u.Z.) auftretenden Gao Buhai 告不害 (ca. 420-350 v.u.Z.), verbindet er die Begriffe *Xing* und *Sheng* 生 (Leben) miteinander.[10] Er verweist in dem Kontext sogar explizite auf Gao Buhai: "Jemand fragt: Du erklärst mit dem Prinzip des Lebens *Xing,* ist das nicht von (der Meinung) vieler Konfuzianer verschieden? (Wang) antwortet: Viele Konfuzianer meiden die Lehre des Meisters Gao und halten daran fest, *Xing* mit *Li* zu erklären. Damit können sie die Wirklichkeit des *Xing* in der Welt nicht erklären."[11] An anderer Stelle sagt er: "Darum, wenn es Leben gibt, dann kann man davon sprechen, daß es *Xing* gibt; ohne Leben muß *Xing* vergehen."[12] Er betont mit dieser Aussage die notwendige Verbindung von *Xing* und dem lebenden Menschen. Der Mensch ist ein körperliches Wesen, dessen Existenz Resultat einer spezifischen «Verdichtung» des *Qi* ist[13], und nur wenn diese spezifische «Verdichtung» sich bildet, kann *Xing* überhaupt in Erscheinung treten: "Wenn der aus körperlichem *Qi* gebildete Mensch da ist, kann *Xing* entstehen."[14] Tatsächlich hat *Xing* hier selbst die Bedeutung 'Leben', denn es ist das Element, das aus einer leblosen «Verdichtung» des *Qi,* d.i. einem leblosen Körper, ein belebtes Wesen macht: "Spricht man von *Qi* unabhängig von *Xing,* dann ist *Qi* ohne Leben und mit dem Leblosen verbunden. *Xing* und *Qi* stützen sich (bei dem Menschen) aufeinander und können nicht voneinander getrennt sein."[15] Ein Ding kann sich also immer dann zu einem Lebewesen entwickeln, wenn das sich zu einem empirischen Ding «verdichtende» *Qi* den Aspekt des *Xing* als Lebensprinzip in sich birgt. Dann sind beide aber untrennbar verknüpft, denn ohne *Qi* kann es nicht die körperliche Gestalt des Menschen geben, und ohne *Xing* als Lebensprinzip kann die aus «verdichtetem» *Qi* konstituierte

10 *Meng Zi Yi Zhu,* S.254 [6A3].

11 *Shen Yan, Wen Cheng Xing Bian. Wang Tingxiang Zhexue Xuanji [WTZX],* S.18.

12 *Jia Cang Ji, Hengqu Li Qi Bian. WTZX,* S.176.

13 Der Prozeß des «Verdichtens» und «Zerstreuens» des *Qi* bezeichnet Entstehen und Vergehen der empirischen Dinge.

14 *Ya Shu, Shang Bian. WTZX,* S.103.

15 *Jia Cang Ji, Da Xue Juncai Lun Xing Shu. WTZX,* S.163.

Gestalt kein Leben haben, sondern ist irgendein lebloser Gegenstand. Wang will mit seiner Argumentation v.a. vermeiden, daß *Xing* – wie z.B. in der Konzeption des *Tian Di zhi Xing* – schließlich sogar mit *Li* gleichgesetzt wird. Als Lebensprinzip hat *Xing* für ihn in ethischer Hinsicht immer nur einen neutralen Charakter. Es impliziert zwar als natürliche Instanz auch die Anlagen für gutes Verhalten, ist aber in keiner Weise mit den sittlichen Prinzipien identisch.

Xing ist gemäß Wang darum auch nicht als etwas von *Qi* Verschiedenes zu verstehen, selbst wenn einige seiner Äußerungen zur Beziehung von *Xing* und Leben dies zu suggerieren scheinen, vielmehr beruht es in seiner Existenz vollständig auf dem alles einschließenden *Qi*-Prozeß. Das zeigt sich, wenn er auf der Grundlage seiner Ontologie sagt, daß auch *Xing* von der die Dinge konstituierenden materiellen Substanz *Qi* gebildet wird: "Ich meine, daß *Xing* des Menschen nichts anderes als die materielle Ausstattung mit *Qi (Qi Zhi* 氣質) ist. Spricht man von *Xing* unabhängig von *Qi,* dann hat *Xing* keinen Ort und ist gleich einer Leere."[16] *Xing,* sagt er an anderer Stelle, entsteht im körperlichen *Qi.*[17] Es ist darum von *Qi* bzw. dem *Qi*-Prozeß vollständig abhängig: "Wenn man von *Xing* spricht, darf dies nicht unabhängig von *Qi* geschehen ... *Xing* kommt aus dem *Qi* und wird von ihm geleitet."[18] Das Vorhandensein und Nichtvorhandensein des *Xing,* heißt es außerdem, ist vom Prozeß des «Verdichtens» und «Zerstreuens» des *Qi,* d.i. des Transformationsprozesses der empirischen Dinge, abhängig.[19] Damit wird hier betont, daß *Xing* auf der Grundlage des *Qi*-Prozesses mit dem aus *Qi* konstituierten Menschen entsteht und vergeht. Ohne den zum sittlichen Handeln fähigen Menschen, so heißt es bei ihm, gibt es kein subjektives Bewußtsein, und ohne dieses Bewußtsein können auch die sittlichen Prinzipien nicht auftreten.[20] Darum, so lautet seine Schlußfolgerung, kann *Xing* nur vorhanden sein, wenn es auch den körperlich existierenden Menschen gibt. Tatsächlich stellt *Xing* als die Instanz des Organischen eine dem Menschen immanente besondere Form der «Verdichtung» des *Qi* dar.

16 Ibid.

17 *Shen Yan, Wen Cheng Xing Bian. WTZX,* S.19.

18 *Jia Cang Ji, Da Xue Juncai Lun Xing Shu. WTZX,* S.164.

19 *Jia Cang Ji, Hengqu Li Qi Bian. WTZX,* S. 176 f.

20 Ibid., S.176.

Den ursprünglichen Grund für die Existenz des Guten und Bösen sieht Wang also in der Substanz *Qi* und ihrem Prozeß begründet, wobei das tatsächliche Wirken dieser beiden Eigenschaften als *Xing* aber nur im Zusammenhang mit *Qi* in körperlicher Gestalt, d.i. als konkreter Mensch, auftreten kann. Dies ist nicht nur beim normalen Menschen der Fall, sondern ebenso bei dem Weisen, von dem er sagt, daß "sein *Xing* auch nur in der materiellen Ausstattung des *Qi* ist. Jedoch ist seine Ausstattung mit *Qi* klar und rein und (somit) verschieden von allen anderen Menschen. Darum, wenn sein *Xing* sich bildet, ist es (in der Hauptsache) rein und gut und nicht böse. Wer sollte ihn darin übertreffen? (Aber) *Xing* des Weisen ist nicht von der materiellen Ausstattung des *Qi* unabhängig, dies können die Menschen wissen. (Darum:) *Qi* hat Klares und Trübes, Reines und Beflecktes, wie kann *Xing* dann nicht Gutes und Böses vermischt haben."[21] Gutes und Böses existieren immer nur im Zusammenhang mit dem körperlichen Menschen, ohne diesen gibt es für sie keine Grundlage: "Über das, was vor den körperlichen Gestalten ist, gibt es nichts zu sagen. Wenn gesagt wird, (schon vor der Existenz der körperlichen Gestalten) sei das Gute, (muß ich fragen,) worauf soll es sich stützen? Erst nachdem es körperliche Gestalten gibt, kann von *Xing* gesprochen werden. Wenn man sagt, das Böse sei im *Xing* nicht vorhanden, woher soll es dann kommen?"[22] Der Mensch hat also stets beide zugleich, d.i. es gibt weder nur gute oder nur schlechte Menschen. Für Wang verbirgt sich hinter dieser Feststellung ein grundlegendes Prinzip, das aus der *Yin-Yang* 陰陽-Theorie abgeleitet ist: "In der Fähigkeit zum Bösen ist auch das Gute enthalten; in der Fähigkeit zum Guten ist auch das Böse enthalten."[23] Ebenso wie jedes Phänomen in der Welt immer von den beiden Wirkprinzipien Yin und Yang bestimmt wird, bei den einzelnen Dingen aber entweder das eine oder das andere dominiert, hat ein guter Mensch auch Böses und ein böser Mensch auch Gutes in sich.

Wenn dem Menschen die Anlagen zum Guten und Bösen immanent sind, kommt es darauf an, daß er erstere kultiviert und aktualisiert. In dem Kontext hebt Wang den Gedanken des durch Erziehung zu formenden *Xing* hervor, d.i. der durch Einflüsse von außen verursachten Heranbildung der

21 *Jia Cang Ji, Da Xue Juncai Lun Xing Shu. WTZX,* S.163.

22 *Shen Yan, Wen Cheng Xing Bian. WTZX,* S.16.

23 Ibid.

guten Anlagen des *Xing:* "Die *Xing* aller Menschen werden durch (spätere) Gewohnheiten geformt, (d.i.) durch die Lehren der Weisen geleitet und durch die Regeln geordnet. Die Sitten zu allen Zeiten in der Welt haben darum das Gute als Ziel und verbieten das Böse."[24] Offensichtlich beruft er sich hier auf Konfuzius (trad. 551-479 v.u.Z.). An anderer Stelle sagt er noch deutlicher: "Darum, wenn man von *Xing* spricht, kann man dies nicht unabhängig von *Qi* machen, und wenn man von *Qi* spricht, darf *Xing* nicht vernachlässigt werden. Das ist der Sinn (des Gedankens) des Konfuzius, daß *(Xing* der Menschen zuerst) einander ähneln und sich durch (spätere) Gewohnheiten voneinander entfernen."[25] Die von ihm hier zitierte Stelle aus dem *Lun Yu*[26] ist die einzige, die eine Definition des *Xing* durch Konfuzius enthält. Sie impliziert eine relative Gleichheit der *Xing* bei der Geburt der Menschen und die Entwicklung der in ihnen angelegten Eigenschaften durch späteren Einfluß. Diesen Gedanke aus dem *Lun Yu* hebt Wang Tingxiang als richtig hervor.[27] Zum entscheidenden Kriterium der Aktualisierung des Guten wird darum für ihn die angemessene Ausbildung eines Menschen. Aufgrund der Vermittlung der richtigen Lehre "kann die *Qi*-Ausstattung zum Guten verändert werden; falls man sich beim Lernen (aber) dem Bösen zuwendet, wird man sich täglich weiter vom Guten entfernen."[28] Es kommt also darauf an, daß der Mensch bei seiner sittlichen Kultivierung richtig geleitet wird, denn die Gefahr, einen falschen Weg einzuschlagen, ist stets gegeben, da die Veranlagung zum Bösen nur unterdrückt, aber nicht vollständig eliminiert werden kann.

Wang Tingxiang fordert darum, daß die angemessene Erziehung von besonders qualifizierten Persönlichkeiten ausgeführt werden muß: "Der Weise verbindet sich mit den Menschen, um ihnen Ordnung zu bringen; er fördert das Gute ihres *Xing* und errichtet seine Lehre; ist die Lehre errichtet, dann sind Gutes und Böses (des *Xing)* im richtigen Verhältnis. Darum, wenn die Lehre gefestigt wird, dann ist der Mensch gut, wird von

24 *Jia Cang Ji, Da Xue Juncai Lun Xing Shu. WTZX,* S.164.

25 *Jia Cang Ji, Hengqu Li Qi Bian. WTZX,* S.177.

26 *Lun Yu Yi Zhu,* S.181 [17.2].

27 *Shen Yan, Wen Cheng Xing Bian. WTZX,* S.17.

28 *Jia Cang Ji, Da Xue Juncai Lun Xing Shu. WTZX,* S.164.

ihr abgelassen, dann ist der Mensch böse."[29] "Wenn der Weise die Welt ordnet, dann muß er danach streben, die *Xing* der Menschen gut zu machen, damit sie der Ordnung folgen. Darum errichtet er die Lehre und leitet sie."[30] Er ist also überzeugt, daß es exponierte Persönlichkeiten gibt, die das immanente Gute für sich realisiert haben und deren zentrale Aufgabe es ist, dieses Wissen weiter zu vermitteln. Der Weise wird so zur Schlüsselfigur bei der Verwirklichung des Guten in der Welt: "Manche behaupten, daß das Böse beim Menschen durch das Pervertieren des Schambewußtseins entstehe, menschliches *Xing* darum ursprünglich gut und nicht böse sei. Ach! (In Wirklichkeit) wird (das Gute) durch die Fähigkeit des Weisen erlangt, den rechten Lebenswandel zu führen und die richtige Lehre zu errichten."[31] Wie wichtig in bezug auf die Verwirklichung des Guten die angemessene, von den Intentionen der Weisen geleitete Kultivierung der Menschen ist, sagt er auch an anderer Stelle deutlich: "Durch die (von den Weisen durchgeführte) Belehrung der Nachwelt werden (die sittlichen Prinzipien) der Mitmenschlichkeit *(Ren* 仁), der Rechtschaffenheit *(Yi* 義), des Anstandes *(Li* 禮) und der Weisheit *(Zhi* 智) gefestigt. Wird dieser (Belehrung) zuwidergehandelt, dann wird das Böse errichtet. Darum gibt es ohne Leben kein *Xing* und ohne die Lehre (der Weisen) nicht das richtige Verhältnis von Gut und Böse (im *Xing).*"[32] Da gemäß der Auffassung der Neo-Konfuzianer das Böse niemals vollständig beseitigt werden kann, geht es Wang im Kultivierungsprozeß darum, das "richtige Verhältnis" von guten und bösen Neigungen zu erlangen, das *de facto* die optimale Aktualisierung ersterer und die größtmögliche Zügelung letzterer bedeutet.

In bezug auf die Verwirklichung des Guten bei den meisten Menschen zeigt sich Wang aber eher skeptisch: "Schaut man sich die Menschen der bisherigen Epochen an, dann gibt es gewöhnlich ein oder zwei gute, aber sehr viele schlechte; und dann gibt es gewöhnlich ein oder zwei, die bei ihren Handlungen mit der richtigen Lehre *(Dao* 道) übereinstimmen, aber sehr viele, die nicht damit übereinstimmen."[33] Im folgenden sucht er

29 *Shen Yan, Wen Cheng Xing Bian. WTZX,* S.16.

30 Ibid., S.20.

31 *Jia Cang Ji, Da Xue Juncai Lun Xing Shu. WTZX,* S.164.

32 *Shen Yan, Wen Cheng Xing Bian. WTZX,* S.16 f.

33 *Ya Shu, Shang Bian. WTZX,* S.108 f.

deutlich zu machen, daß dieses für ihn empirisch nachweisbare Faktum auch die Theorien des nur guten *Xing* widerlegt. Es liefert ihm somit eine Erklärung für das nach seiner Auffassung in der Welt nur selten in zufriedenstellender Form zur Geltung kommende Gute. Eine Dominanz des Guten sieht er konkret nur in den wenigen Weisen des Altertums zur Auswirkung kommen, die zufällig eine günstige materielle *Qi*-Ausstattung empfangen haben und sich so das Gute besser bewußt machen konnten. Bei der Mehrheit der Menschen ist dies aber nicht der Fall, so daß sie viel stärker zwischen den immanenten Neigungen zum Guten und zum Bösen hin und her schwanken, wobei – wie Wang überzeugt ist – die Tendenz zu letzterer meist überwiegt. Er sagt: "Das körperliche *Qi* des Weisen ist reiner, darum ist sein *Xing* (in der Hauptsache) gut; das körperliche *Qi* der anderen Menschen ist vermischter, darum ist ihr *Xing* meist nicht gut."[34] Daß dennoch die Erziehung des normalen Menschen auf keinen Fall hoffnungslos ist, manifestiert schließlich seine grundsätzliche Überzeugung der Immanenz guter Anlagen im Menschen und der Möglichkeit der Bildung des menschlichen *Xing*. In ihr ist zugleich der optimistische Gedanke eingeschlossen, daß jederzeit wieder ein möglicher Weiser, d.i. ein Mensch mit einer für das Erkennen des Guten besonders günstigen *Qi*-Ausstattung, geboren werden kann.

Eine Person, die die Tugendprinzipien für sich realisiert hat, soll diese auch anderen Menschen vermitteln, das wird von Wang durch seine Gedanken zum Erziehungsauftrag und zur Vorbildlichkeit des Weisen verdeutlicht. Im optimalen Fall stellt der Herrscher selbst eine solche Person dar und wird so zum Vorbild seiner Untertanen und zum Garanten gesellschaftlicher Ordnung. Die Konfuzianer – auch Wang Tingxiang – sind grundsätzlich davon überzeugt, daß die legendären, von ihnen aber als historisch verstandenen weisen Könige des Altertums diesen Kriterien entsprachen. Wang macht aber in dem Zusammenhang klar, daß er – ebenso wie beim Einzelmenschen – auch im Kontext der Gesamtgesellschaft nicht von einer vollkommenen Realisierung der guten Ordnung ausgeht, denn dies würde im Widerspruch zu seiner Lehre des nicht auszulöschenden Bösen in der Welt stehen. Ziel ist darum auch hier, das Gute so gut es geht zu fördern und das Böse gleichzeitig zurückzudrängen. So sagt er: "Obwohl (bei der Errichtung der Ordnung in der Welt durch den Weisen)

34 Ibid., S.103.

das Gute nicht völlig ausgeschöpft werden kann, ist aber (– wenn dies durchgeführt wird –) vom Bösen nur wenig vorhanden."[35] Ein von einem vorbildlichen und weisen Herrscher geleiteter Staat, in dem das Gute dominiert und das Böse gleichzeitig in seinen Auswirkungen gering gehalten wird, stellt für ihn die optimal zu verwirklichende Form gesellschaftlicher Ordnung dar.

Obwohl Wang Tingxiang die *Xing*-Theorien der Neo-Konfuzianer der Song-Zeit kritisiert, vertreten diese im Grunde mit dem Gedanken des *Qi Zhi zhi Xing* als des aktualisierten *Xing* des seienden Menschen eine ähnliche Auffassung wie er. Im Unterschied zu ihm halten aber Denker wie Zhu Xi mit der Konzeption des *Tian Di zhi Xing* an der Idee eines nur guten Aspektes des *Xing* fest, die sie auf der Grundlage der Theorie des von ihnen besonders geschätzten Menzius vortragen. Hinzu kommt, daß Zhu Xi in seiner Ontologie und Kosmologie zwar einerseits das universale Prinzip *Li* immer zusammen mit *Qi* wirken sieht[36] und damit einen Gedanken vorträgt, der auch von Wang vertreten wird, er andererseits jedoch ausdrücklich eine Präexistenz des *Li* vor den aus *Qi* konstituierten, eine besondere Zustandsform des *Qi* bildenden empirischen Dingen, zu denen auch der körperliche Mensch zählt, postuliert.[37] Diese Vorstellung wird von Wang zurückgewiesen. Gemäß seiner Ansicht gibt es kein von den empirischen Dingen losgelöstes *Li*. Es ist aber auch klar, daß für Zhu Xi im Hinblick auf den Menschen tatsächlich kein eigenständiges, nur gutes *Xing* existiert, denn er negiert das Vorhandensein zweier qualitativ unterschiedlicher Arten des *Xing*. Da alle Dinge aus *Qi* konstituiert sind und darum die Neigung zum Bösen enthalten, ist das wirkliche *Xing* des Menschen immer nur das aus *Li* und *Qi* bestehende.[38] Die Idee des *Tian Di zhi Xing* hat darum v.a. den Zweck, das Gute als die ideale und eigentlich zu aktualisierende Wesenseigenschaft des Menschen besonders aufscheinen zu lassen. Sie stellt die für den Kultivierungsprozeß notwendige Motivation und Zielsetzung dar, sich dem Guten zuzuwenden. Dennoch kann gesagt werden, daß die von Wang Tingxiang formulierte Kritik an dieser *Xing*-Konzeption nicht unberechtigt ist, da die Idee der

35 *Shen Yan, Wen Cheng Xing Bian. WTZX,* S.20.

36 Z.B. *Zhu Zi Yu Lei [ZZYL],* Kap.65, S.2614.

37 *ZZYL,* Kap.1, S.65, 69.

38 *Zhu Wen Gong Wen Ji,* Kap.61, S.1124.

zwei Aspekte des einen *Xing* dem Vorwurf, es handele sich hier um zwei seiende und voneinander verschiedene *Xing*, d.i. eines nur guten und eines Gutes und Böses zugleich umfassenden, durchaus einen Nährboden verschafft. "Daß der Mensch zwei (Aspekte des) *Xing* hat, ist der große Irrtum der Konfuzianer der Song-Zeit"[39], stellt er darum kritisch fest. In der Tat wirft er den Neo-Konfuzianern der Song-Zeit dann sogar vor, daß sie selbst in Wirklichkeit die Theorie des nur guten *Xing* vorlegen, da dieser Aspekt von ihnen immer hervorgehoben wird, was in Zhu Xis Gleichsetzung von *Li* und *Xing* für Wang einen deutlichen Ausdruck erfährt. Selbst wenn Zhu Xi diese Gleichsetzung in bezug auf den Menschen nur auf ein als ideales erkenntnistheoretisches Ziel gedachtes, aber nicht wirklich seiendes *Xing* bezieht, bleibt für Wang der Widerspruch dieser Konzeption bestehen, da er *Xing* immer im Zusammenhang mit den seienden Menschen und ihren tatsächlich aktualisierbaren Möglichkeiten sieht. Er sagt darum auch an einer Stelle unmißverständlich, daß mit der Annahme eines guten Aspektes des *Xing* "schließlich auf die Lehre des (nur) guten *Xing* von Menzius zurückgegriffen wird."[40] Diese durchdringe aber nicht die tatsächliche Bedeutung des *Xing*. Wie oben erwähnt, betont Wang demgegenüber, daß er hinsichtlich der sittlichen Beschaffenheit des *Xing* der von Konfuzius formulierten Idee folgt, die besage, daß es im *Xing* ursprünglich nahezu eine Gleichheit der menschlichen Anlagen gibt, d.i. Gutes und Böses gleichmäßig vermischt sind, und die späteren Einflüsse durch Erziehung und Ausbildung über die jeweilige Herausbildung des Guten oder Bösen eines Menschen entscheiden - eine Idee, die aber auch in der Konzeption des *Qi Zhi zhi Xing* der Neo-Konfuzianer der Song-Zeit impliziert ist. Obwohl sich im *Lun Yu* keine Erklärungen zur sittlichen Beschaffenheit des *Xing* finden, d.i. ob in ihm die Anlagen zum Guten und Bösen vorhanden sind, gibt es jedoch bei Wang Chong Hinweise auf unmittelbare Schüler des Konfuzius, welche die Theorie der Immanenz des Guten und Bösen im *Xing* vorgetragen haben, zu der die knappe *Xing*-Definition im *Lun Yu* nicht im Widerspruch steht.[41] Wang Tingxiang

39 *Jia Cang Ji, Da Xue Juncai Lun Xing Shu. WTZX,* S.163.

40 Ibid.

41 Siehe hierzu: Ommerborn, W., "Die Diskussion der Frage nach der Immanenz des Guten und Bösen im Menschen innerhalb der konfuzianischen Schule vor der Song-Zeit", S.26 ff.

knüpft ausdrücklich an diese Tradition der *Xing*-Theorie an, um in seiner Polemik die des Menzius und v.a. der sich auf diesen berufenden Neo-Konfuzianer als falsch zurückzuweisen.

3. Wang Tingxiangs Erkenntnistheorie

In seiner *Xing*-Theorie bringt Wang Tingxiang die Überzeugung zum Ausdruck, daß der Mensch die Anlagen zum Guten und Bösen seit seiner Geburt natürlich in sich trägt. In seiner Erkenntnislehre geht es darum zu zeigen, auf welche Weise richtiges Wissen erlangt wird. Dazu gehört natürlich auch das Wissen des Guten, d.i. die Frage, wie sich der subjektive Geist die dem *Xing* immanenten Anlagen zum Gutsein bewußt machen und aktualisieren kann. Dieses stellt eine für alle Konfuzianer zentrale Aufgabe innerhalb ihrer Erkenntnistheorien dar. Wang Tingxiangs Augenmerk richtet sich dabei aber in einer für den Konfuzianismus außergewöhnlichen Weise auf die Welt der empirischen Dinge, und er betont auch hier wieder seine Überzeugung der Abhängigkeit der sittlichen Prinzipien von der Existenz konkreter Menschen. Ohne den wahrnehmenden und reflektierenden Menschen und ohne bestimmte Erfahrungen, die der Mensch in der Sinnenwelt macht, können sittliche Prinzipien nicht erkannt werden und somit auch nicht zur Geltung kommen. Diese Auffassung spiegelt sich schon in dem im vorangegangenen Abschnitt aufgezeigten Gedanken wider, daß *Xing,* als Sitz der guten Anlagen, eine nur mit dem lebenden Menschen verknüpfte Instanz ist, d.i. ohne den konkreten Menschen gibt es kein *Xing,* und ohne *Xing* gibt es auch das Gute nicht.

Wang negiert gleichzeitig die Existenz einer besonderen, über alle anderen Formen der Erkenntnis stehenden Stufe des sittlichen Wissens und kritisiert in diesem Zusammenhang v.a. wieder die Neo-Konfuzianer der Song-Zeit. Dabei stellt er sich deutlich gegen Zhang Zai, denn dieser hat den von ihm heftig attackierten Begriff *De Xing zhi Zhi* 德性之知 (Erkenntnis des moralischen Wesens) erstmals vorgelegt. Zhang Zai betont zwar ebenso wie Wang Tingxiang die Bedeutung des Kontaktes mit den empirischen Dingen als Ausgangspunkt für den Erkenntnisprozeß, wenn er sagt, "Wahrnehmung muß sich auf die Dinge stützen; gibt es Dinge, dann gibt es Wahrnehmung; wie könnte es ohne Dinge Wahrnehmung

geben?"[42]; oder wenn er Wissen als ein durch den Einfluß der Außenwelt auf die Sinnesorgane hervorgerufenes Phänomen bezeichnet.[43] Aber er plädiert mit seiner Konzeption des *De Xing zhi Zhi* schließlich für eine über die sinnliche und rationale Erkenntnis hinausgehende Erkenntnisstufe, da er die beiden ersteren für das Erfassen der grundlegenden Prinzipien als nicht ausreichend versteht. Zhang Zai sagt hierzu: "Erkenntnis des Hörens und Sehens (d.i. hier: sinnliche und rationale Erkenntnis) ist das Wissen, das man im Kontakt mit den (sichtbaren) Dingen erlangt; es ist nicht *De-Xing*-Erkenntnis. *De-Xing*-Erkenntnis hat ihren Keim nicht im Sehen und Hören."[44]

Wie der Ausdruck *De Xing* deutlich macht, handelt es sich bei dieser Stufe der Erkenntnis um eine von ethischen Inhalten geprägte Ebene. Sie bildet den Schlußpunkt des Erkennens und wird offensichtlich unabhängig von den Einflüssen der Außenwelt erlangt, da die sittlichen Prinzipien bzw. das Bewußtsein dieser Prinzipien dem Menschen seit seiner Geburt immanent sind. Somit impliziert die Immanenz des Guten bei Zhang das Postulat, sich im Erkenntnisprozeß von den Außendingen zu lösen, wenn die höchste Wahrheit erlangt werden soll. Er verwendet in diesem Zusammenhang auch den von Menzius übernommenen Begriff *Liang Zhi* 良知[45], d.i. das intuitive Wissen der immanenten sittlichen Prinzipien, das er explizite als von der "kleinen Erkenntnis des Hörens und Sehens" verschieden und unabhängig bezeichnet.[46] Sinnliche und rationale Erkenntnis – sagt Zhang weiter – haben darum nur einen begrenzten Charakter, d.i. sie beschränken den menschlichen Geist[47], und er warnt: "Wer sich (nur) mit (der Erkenntnis des) Sehens und Hörens zufrieden gibt, der bleibt ein niedriger Unwissender."[48] Er hebt an gleicher Stelle hervor, daß ein Mensch mit vollkommenem ethischen Wissen ein höchster Wissender ist.

42 *Zhang Zi Yu Lu, Yu Lu Shang. Zhang Zai Ji [ZZJ]*, S.313.

43 *Zheng Meng, Da Xin. ZZJ*, S.25.

44 Ibid., S.24.

45 Menzius sagt: "Das, was man ohne nachzudenken weiß, ist *Liang Zhi." Meng Zi Yi Zhu*, S.307 [7A15].

46 *Zheng Meng, Cheng Ming. ZZJ*, S.20.

47 *Zheng Meng, Da Xin. ZZJ*, S.24.

48 *Zhang Zi Yu Lu. Yu Lu, Shang. ZZJ*, S.307.

Weisheit bedeutet darum das adäquate Erfassen des Guten auf der Ebene des *De Xing zhi Zhi.* Wang Tingxiang attackiert hingegen die Annahme einer über der sinnlichen und rationalen Stufe liegenden Form der Erkenntnis: "Die Konfuzianer sagen, Denken und Sehen und Hören bedeute Wissen haben; dies genüge aber nicht als höchstes Wissen. (Sie) tragen darum noch (den Aspekt der) *De-Xing*-Erkenntnis vor und nehmen sie als Nichtwissen *(Wu Zhi* 無知); diese halten (sie) für das Große Wissen *(Da Zhi* 大知). Ach! Das sind (Gedanken) des (buddhistischen) Chan 禪. Sie sind nicht tief durchdacht."[49] Für Wang gibt es keine über der sinnlichen und rationalen Erkenntnis liegende und von ihr unabhängige Stufe des Wissens. Obwohl er das Gute ebenfalls im *Xing* des Menschen angelegt sieht, macht er aber – wie noch genauer zu zeigen sein wird – ihr Erkennen vollständig von einem nach außen gewandten Erkenntnisprozeß abhängig.

Wenn Wang Denkern wie Zhu Xi oder Zhang Zai hier vorwirft, sie unterschieden sich in ihren Erkenntnislehren zuletzt nicht von Vorstellungen des buddhistischen Chan (japan.: Zen), dann bezieht er sich auf Äußerungen der beiden, die den Endpunkt des Erkenntnisprozesses, d.i. die Stufe des *De Xing zhi Zhi,* im Sinne einer Erleuchtung deuten. Zhang spricht in dem Zusammenhang z.B. vom "leeren Geist" *(Xu Xin* 虛心), der die Wissensebene kennzeichnet, die jenseits sinnlicher und rationaler Erkenntnis steht: "Wenn das Verstehen des Lernenden den Punkt des leeren Geistes erreicht hat, dann braucht der Lehrer nichts mehr zu sagen."[50] "Leerer Geist" bedeutet für ihn, daß der Geist von allen diskursiven Denkbewegungen frei ist: "Wenn man jetzt mit dem Geist (bewußt reflektierend) dessen Leere sucht, dann hat man schon den ganzen Geist in (Denk-)Bewegung gesetzt und kann seine Leere nicht erlangen."[51] Die letzte Stufe der Erkenntnis bezeichnet er ausdrücklich als "Erleuchtung", die den "Geist groß macht".[52] Sie ist ein Zustand jenseits der Möglichkeiten des sprachlichen Formulierens, denn er betont, daß "gründliches Nachdenken den Punkt erreicht, der mit Worten nicht (mehr) ausgesagt

49 *Ya Shu, Xia Bian. WTZX,* S.86.

50 *Jing Xue Li Ku, Yi Li. ZZJ,* S.272.

51 Ibid., S.269.

52 *Jing Xue Li Ku, Qi Zhi. ZZJ,* S.268.

werden kann."[53] Auch für Zhu Xi ist auf dieser Erkenntnisstufe, auf der *Li* erfaßt wird, empirisches Wissen nicht mehr notwendig.[54] Er bezeichnet das Erlangen dieser Stufe ebenfalls als einen Akt der Erleuchtung, bei dem man "mit einem mal plötzlich alles klar sieht".[55] Die Vorstellung, daß die Wahrheit in einer plötzlichen Erleuchtung gewonnen wird, bildet in der Tat einen zentralen Gedanken innerhalb der chan-buddhistischen Erkenntnistheorie und ist bei den genannten Neo-Konfuzianern ohne Zweifel von dieser Schule beeinflußt. Wang Tingxiangs Vorwurf ist darum nicht von der Hand zu weisen. Andererseits muß darauf hingewiesen werden, daß auch Zhu Xi und Zhang Zai jeglichen Zusammenhang ihrer Lehren mit buddhistischem Denken zurückweisen. Tatsächlich ist ihr "Erleuchteter" der mit den sittlichen Prinzipien in Einklang stehende konfuzianische Weise, der keine individuelle Erlösung außerhalb der menschlichen Gemeinschaft oder sogar auf einer überirdischen Ebene anstrebt, sondern der seine Aufgaben ausschließlich innerhalb der empirischen Welt findet. Er wirkt v.a. in der Gesellschaft, ist aber von deren normalen Mitgliedern verschieden, denn – so charakterisiert Zhang Zai den Wissenden – er "weiß spontan, was getan werden soll und was nicht"[56], und das bedeutet, "der Weise leitet die unzähligen Dinge im Universum ... und ordnet die Welt *(Tian Xia* 天下*)*."[57]

Gemäß Wang Tingxiang besteht der Erkenntnisprozeß aus den Stufen der sinnlichen und der rationalen Erkenntnis. Beide sind eng miteinander verknüpft. Wang gebraucht für die Kennzeichnung der sinnlichen Erkenntnis gelegentlich den Ausdruck *Tian Xing* 天性 (natürliches Wesen)-Erkenntnis, der auf die natürlichen, angeborenen Fähigkeiten des Menschen verweist, und grenzt sie gegenüber der rationalen Erkenntnis ab, die er als *Ren-Dao* 人道 (wörtl.: Weg des Menschen)-Erkenntnis bezeichnet. Er sagt: "Wenn ein Kind noch im Mutterleib ist, kann es nur essen und trinken. Verläßt es den Mutterleib, dann kann es (auch) sehen und hören. Das ist *Tian-Xing*-Erkenntnis. Geistige Aktivitäten gibt es (auf dieser Stufe)

53 *Shi Yi, Jin Si Lu Shi Yi. ZZJ,* S.377.

54 *ZZYL,* Kap.11, S.365.

55 *Da Xue Zhang Ju.* Zitiert bei: Deng Aimin, "Lun Zhu Xi Xingershangxue de 'Ge Wu' Shuo", S.205.

56 *Jing Xue Li Ku, Xue Da Yuan. ZZJ,* S.280.

57 *Hengqu Yi Shuo, Xi Ci Shang. ZZJ,* S.185.

noch nicht."[58] An anderer Stelle schließt er mit dem Begriff *Tian Xing* aber auch das intellektuelle Verstehen ein: "Daß (der Mensch) mit den Ohren hören, mit den Augen sehen, mit dem Mund sprechen, mit der Nase riechen und mit dem Geist verstehen kann, das ist *Tian Xing*."[59] Offensichtlich bezieht sich an dieser Stelle der Begriff *Tian Xing* aber nicht auf eine Stufe innerhalb des Erkenntnisprozesses, denn er verknüpft ihn hier nicht mit dem Ausdruck *Zhi* 知 (Wissen, Erkenntnis), sondern auf den grundsätzlich natürlichen Charakter der sinnlichen und geistigen Aktivitäten des Menschen. Beide beruhen auf dem Kontakt mit den empirischen Dingen. Wang betont dann auch, daß die vom Menschen aufgenommenen Sinneseindrücke der Außenwelt sein Bewußtsein beeinflussen, d.i. je mehr Eindrücke er von außen erhält, um so fruchtbarer ist dies für seine innere geistige Entwicklung.[60]

Die Sinnesorgane und der Geist haben innerhalb des Erkenntnisprozesses ihre spezifischen Funktionen: "Die Fähigkeit der Ohren ist das Hören; die Fähigkeit der Augen ist das Sehen; die Fähigkeit des Geistes ist das Denken. Diese (Fähigkeiten) sind alle (jeweils) den Ohren, Augen und dem Geist immanent. Wie könnten Sehen, Hören und Denken ohne Ohren und Augen und ohne Geist vorhanden sein?"[61] Der Ausdruck 'Geist' ist hier *Xin* 心 (wörtl.: Herz) als Organ des Denkens. Ohne die Sinnesorgane und das Organ *Xin* kann es weder Sinneswahrnehmungen noch Denken geben, die immanente Eigenschaften dieser Organe sind. Wang will damit auch betonen, daß es z.B. keine geistige Instanz gibt, die sich außerhalb des individuellen menschlichen *Xin* befindet. Er betont in diesem Kontext die Notwendigkeit des Kontaktes der Sinnes- und Denkorgane mit den Außendingen für den Erkenntnisprozeß: "(Das Organ) *Xin* ist Wohnung des Bewußtseins; das Bewußtsein ist Wurzel des Wissens; Denken ist das wunderbare (Wirken) des Bewußtseins. Die Weisen und alle Menschen müssen sich darauf stützen, um Wissen zu haben. Darum ist das Bewußtsein die innere geistige Einsichtskraft und Hören das äußere Vermögen. Kann man die Prinzipien der Dinge nicht sehen und hören, dann kann

58 *Ya Shu, Shang Bian. WTZX,* S.86.

59 *Shen Yan, Wen Cheng Xing Bian. WTZX,* S.19.

60 *Shen Yan, Qian Xin Bian. WTZX,* S.27.

61 *Ya Shu, Shang Bian. WTZX,* S.103.

selbst ein Weiser nicht danach forschen und diese wissen."[62] Auch an anderer Stelle betont er, daß nicht nur der normale Mensch, sondern der Weise ebenfalls sein Wissen nur in einem Prozeß des Wahrnehmens und Reflektierens in der Konfrontation mit den Dingen der Außenwelt erlangt: "Das Wissen der Weisen (beruht) auch nur (auf) den Fähigkeiten des Denkens und Sehens und Hörens."[63] Der Mensch muß, will er ein Weiser werden, seinen Geist frei machen und die Dinge der Außenwelt unvoreingenommen wahrnehmen: "Wird der Geist nicht blockiert, dann folgt man den Dingen und durchdringt sie mit den Sinnen. So werden die Dinge wahrgenommen und können empfunden werden. Dieses Empfinden ist Ursprung der Weisheit."[64] Die sinnliche Wahrnehmung ist die Grundlage des Wissens aller Menschen; ist jemand von den empirischen Dingen abgeschnitten, dann kann es demnach für ihn auch keine Erkenntnis geben.

In diesem Zusammenhang übt Wang heftige Kritik an der in der Hauptsache von Wang Yangming 王陽明 (1472-1529) repräsentierten Strömung innerhalb des Neo-Konfuzianismus, die mit ihrer spezifischen Auffassung der Immanenz des *Li* sowie der Bedeutung der Außendinge für das Erfassen dieses *Li* die Theorie eines extrem subjektiv geprägten Erkenntnisprozesses vertritt. So wird berichtet, daß Wang Yangming, der Aufforderung Zhu Xis zur Erforschung der Dinge folgend, sich mehrere Tage vor einen Bambus setzt, um das *Li* dieser Pflanze zu erfassen. Nachdem ihm dies nicht gelingt, gewinnt er die Überzeugung, daß die Außenwelt zur Erkenntnis des immanenten *Li* nutzlos sei.[65] Die *Li* aller Dinge sind in meinem Geist, darum, so folgert Wang weiter, sind auch die Dinge in meinem Geist. Diese Feststellung wirft bei seinen Zeitgenossen offensichtlich verschiedene Fragen auf. Als Wang Yangming z.B. einmal mit Freunden einen Spaziergang in den Bergen macht, wird er von einem Begleiter gefragt: "Du sagst, daß es nichts unter dem Himmel gibt, das außerhalb unseres Geistes ist. Welche Beziehung haben dann diese Bergblumen und -bäume, die von selbst blühen und verblühen zu meinem Geist?" Daraufhin antwortet dieser: "Wenn du diese Blumen nicht siehst, kommen sie und dein Geist zur Ruhe. Siehst du sie, dann werden ihre

62 Ibid., S.85.

63 Ibid., S.86.

64 Ibid.,.S.88.

65 *Yangming Zhi Yao.* Siehe: Henke, F.G., *The Philosophy of Wang Yang-ming,* S.7.

Farben sofort klar. An dieser Tatsache erkennst du, daß diese Blumen nicht außerhalb deines Geistes sind."[66] Wenn er hier behauptet, die Dinge befinden sich im subjektiven Geist, dann bezieht sich das auf deren Wesensprinzipien, d.i. auf das Wissen dieser Prinzipien, die zuletzt bei allen Dingen eins, d.i. das eine *Li,* sind. Tatsächlich setzt Wang Yangming *Li* und Geist sogar gleich. Damit will er v.a. zum Ausdruck bringen, daß das Bewußtsein des grundlegenden Prinzips mit dem Prinzip selbst identisch ist, d.i. ohne den subjektiven Geist gibt es auch kein *Li.* In diesem Gedanken kommt deutlich die Hervorhebung des Geistes in seiner Lehre zum Ausdruck. Für Zhu Xi hingegen ist *Li* aber auch ohne den subjektiven Geist vorhanden.[67]

Wang Yangming will mit seinen Äußerungen aber nicht die objektive Existenz der Außenwelt negieren, d.i. er macht in seiner Lehre keinen Schritt von der Erkenntnistheorie zur Ontologie, darum sagt er z.B. auch, daß es "notwendig ist, die Wirklichkeit der (äußeren) Dinge zu akzeptieren."[68] Ihm geht es v.a. um die Betonung des subjektiven Charakters der Erkenntnis und ihrer Abhängigkeit vom vergänglichen Geist. Er antwortet darum auch, als er wieder einmal gefragt wird, was er meine, wenn er sage, die Dinge würden zu existieren aufhören, sobald der subjektive Geist nicht mehr vorhanden sei: "Betrachte den toten Menschen. Sein Geist ist fortgetrieben und zerstreut. Wo sind *sein* Himmel, *seine* Erde und *seine* unzähligen Dinge."[69] Wenn ein Mensch stirbt, vergeht auch sofort sein Geist und damit sein Bewußtsein der Welt. Damit hört zugleich die Welt für dieses vergehende Individuum zu existieren auf, d.i. die Welt verlöscht für mich als erkennendes Wesen, aber nicht an sich. Aber auch wenn die objektive Existenz der Außendinge von Wang Yangming nicht geleugnet wird, so ist doch nicht zu übersehen, daß diese für die Erkenntnis der eigentlichen Wahrheit keine Bedeutung haben. Der Mensch erfaßt die Prinzipien der Dinge, die mit dem ihm immanenten Wesensprinzip identisch sind, indem er in sich hineinblickt und nicht, indem er die

66 *Chuan Xi Lu.* Zitiert bei: Henke, a.a.O., S.169.

67 Fung Yu-lan bezeichnet diesen Tatbestand als den "fundamentalen Unterschied" zwischen den beiden Denkern. Fung Yu-lan, *A History of Chinese Philosophy.* Vol.II, S.607.

68 *Da Xue Wen.* Zitiert bei: Henke, a.a.O., S.213.

69 *Chuan Xi Lu.* Zitiert bei: Henke, a.a.O., S.185.

äußeren Dinge selbst erforscht. Diese Erfahrung hat Wang für sich selbst offenkundig gemacht, als er vergeblich versucht, das *Li* des Bambus durch Betrachtung einer sinnlich wahrnehmbaren Bambuspflanze zu ergründen.

Wang Tingxiang sagt dagegen: "Wenn jemand seit seiner Kindheit in einem abgeschlossenen Raum lebt und nie mit den Außendingen Kontakt hat, dann wird er, wenn er als Erwachsener (den Raum) verläßt, die alltäglichsten Dinge nicht erklären können. Um wieviel weniger wird er die Erhabenheit des Universums, die Welt der Dämonen und Geister und die Veränderungen vom Altertum bis heute in der Welt, deren Ursachen schwer zu verstehen sind, wissen können?"[70] "Wenn (jemand als) Kind eingeschlossen wird, so daß er nichts von der Welt erfahren kann, und er als größerer Mensch aber hinaus (in die Welt) tritt, wird er Kühe und Pferde nicht unterscheiden können. Um wieviel weniger wird er die angemessene Beziehung zwischen Herrscher und Untertan, Ehemann und Ehefrau, Alten und Jungen und Freunden (kennen)."[71] Wang behauptet hier direkt gegen die Strömung des Wang Yangming gerichtet, daß eine die objektiv existierende Außenwelt ignorierende meditative Innenschau zur Ergründung der Prinzipien der Dinge nicht möglich ist. Indirekt richtet sich seine Kritik aber auch gegen Denker wie Zhang Zai und Zhu Xi, da diese von der Immanenz des *Li* im Geist ausgehen.[72] Er ist hingegen überzeugt, daß im Geist ursprünglich kein *Li* ist - d.i. der Mensch auch kein "intuitives Wissen des immanenten Guten" *(Liang Zhi)* seit seiner Geburt haben kann, wie v.a. auch Wang Yangming[73] behauptet - denn ursprünglich, heißt es bei Wang Tingxiang an dieser Stelle weiter, ist der Geist leer und füllt sich erst mit Hilfe der sinnlichen Wahrnehmungen und der Reflexionen über die wahrgenommenen Dinge, mit denen der Mensch in Kontakt kommt, mit Erkenntnissen und somit auch mit sittlichem Wissen. Das bedeutet aber zugleich, daß der Geist, als das aktive Organ des Erkenntnisprozesses, auch das im *Xing* des Menschen angelegte Gute

70 *Ya Shu, Shang Bian. WTZX,* S.85.

71 *Jia Cang Ji, Shi Long Shu Yuan Xue Bian. WTZX,* S.179.

72 Z.B.: *Zhang Zi Yu Lu, Yu Lu Zhong. ZZJ,* S.321; ZZYL, Kap.9, S.305.

73 *Liang Zhi* wird von Wang Yangming definiert als "der ursprüngliche Zustand unseres Geistes, der spontan intelligent und deutlich bewußt ist. Jede Idee, die entsteht, wird auf jeden Fall sofort automatisch von dem *Liang Zhi* unseres Geistes begriffen." *Da Xue Wen.* Zitiert bei: Henke, a.a.O., S.212 f.

immer nur mit Hilfe äußerer Einflüsse erkennen kann. Wie schon gezeigt, ist es v.a. die durch den wissenden Lehrer durchgeführte Erziehung, die gemäß Wang Tingxiang den Prozeß der sittlichen Kultivierung, d.i. des Erkennens der sittlichen Prinzipien, zum Ziel kommen läßt.

Wang Tingxiang unterstreicht darum auch hier wieder die Relevanz der empirischen Welt und der Erfahrungen darin für den Erkenntnisprozeß. In der Konfrontation mit den wahrnehmbaren Dingen erhält der Mensch seine Anstöße für das Erkennen der Welt, aber v.a. auch für seine Reflexionen über abstraktere Sachverhalte und die Erkenntnis der grundlegenden Prinzipien der sichtbaren Dinge. Er führt in dem Zusammenhang als Beispiel an, daß die Fertigkeit des Bootsbaus von der Erfahrung in der Praxis abhänge – z.B. müßten die spezifischen Beschaffenheiten von Wind und Wasser berücksichtigt werden –, von der Praxis abgeschnittene Spekulationen hingegen dafür nutzlos seien.[74] Die für den Schiffsbau relevanten Prinzipien erschließen sich in erster Linie im praktischen Erproben. Überhaupt finden sich in seinem Werk viele Stellen, die sich auf das Erforschen natürlicher Phänomene beziehen und mit denen er vorherrschende falsche Aussagen über die Natur durch den Hinweis auf eigene Beobachtungen korrigieren will. So weist er z.B. die offensichtlich zu seiner Zeit verbreitete Behauptung zurück, Schneekristalle seien zwar im Winter sechsstrahlig, im Frühling hingegen nur fünfstrahlig; oder er rekurriert auf seine "über mehrere Jahre" auf dem Lande durchgeführten Beobachtungen zur Entwicklung von Insektenarten, um diesbezüglich existierende, aus alten Schriften überlieferte Irrtümer zu korrigieren.[75] In dem Zusammenhang kritisiert er die Naturerklärungen der Gelehrten der Vergangenheit als erfahrungsferne Spekulationen: "Die Menschen des Altertums haben die Dinge nicht beobachtet, darum gibt es viele Fehler in ihren Lehren." Wang spricht sich hier dagegen aus, Wissen v.a. auf den Glauben an die Autorität der alten Schriften aufzubauen. Ob sich ein in den Schriften der Vergangenheit geschilderter Sachverhalt tatsächlich so verhält und die daraus abstrahierten Prinzipien richtig sind, muß durch eigene, genaue Beobachtungen und entsprechende Schlußfolgerungen erwiesen werden.

Wang plädiert also deutlich dafür, daß man "durch Erforschen der Dinge das Wissen vergrößern muß", denn dieses Vorgehen sei richtig und

74 *Jia Cang Ji, Shi Long Shu Yuan Xue Bian. WTZX,* S.179.

75 *Ya Shu, Xia Bian. WTZX,* S.135 f.

beruhe nicht auf leeren, oberflächlichen und falschen Annahmen.[76] Wenn er hier fordert, man müsse durch das Erforschen der Dinge der Außenwelt sein Wissen vergrößern *(Ge Wu Zhi Zhi* 格物致知), dann folgt er einer erkenntnistheoretischen Methode, die insbesondere von Zhu Xi in seiner Lehre vorgetragen wird. So ermuntert Zhu Xi seine Schüler ebenfalls zum Studium der Außendinge, wenn er sagt, man müsse die Dinge erforschen, selbst "Gräser, Bäume und Insekten"[77], oder verlangt: "Nur wenn man heute ein Ding erforscht und morgen wieder ein Ding erforscht und so lange gesammelt hat, daß man viel hat, dann wird man völliges Verstehen haben."[78] Er negiert also nicht die Relevanz der Außenwelt für den Erkenntnisprozeß des Menschen. Tatsächlich ist aber – das wurde schon erwähnt – auch ein Denker wie Zhu Xi überzeugt, daß *Li* als eigentliches Ziel des Erkenntnisprozesses dem Menschen immanent ist. Die Außendinge sind ihm nur ein Mittel zur Erkenntnis des *Li,* denn es geht darum, das zuletzt für alle Dinge eine *Li* in den Dingen als das eigene Wesensprinzip zu erkennen. Grundsätzlich ist darum auch für Zhu Xi ein Erkenntnisprozeß möglich, der die Außendinge ignoriert. Er warnt dann auch vor einem Studium, das sich zu sehr auf diese konzentriert, indem er sagt, wenn man "den Geist fest auf Gräser, Bäume und (andere) Gegenstände richtet, was für ein Lernen ist das? Hofft man so (sein Ziel) zu erreichen, ist das (wie) Sand kochen und dadurch eßbaren Reis herstellen wollen."[79] Bei der Suche nach der Wahrheit spielen die empirischen Dinge eine gewisse Rolle, aber eine zu große Einbeziehung wird als nutzlos und sogar gefährlich aufgefaßt, da sie den Menschen verwirrt und von dem eigentlichen Ziel des Erkennens, der Stufe des *De Xing zhi Zhi,* fortführt. Wie schon gezeigt, findet sich diese Auffassung grundsätzlich auch bei Zhang Zai.

Anders als in der Lehre des Wang Tingxiang wird in diesen Äußerungen somit die Bedeutung der Außenwelt für den Erkenntnisprozeß wieder relativiert. Da *Li* bei Zhu Xi ein universales ethisches Prinzip ist, zeigt sich hier ebenfalls der Kontrast zu Wang Tingxiang, der die Existenz eines von den Dingen losgelösten *Li* negiert. Wang Tingxiang macht in seiner

76 *Shen Yan, Qian Xin Bian. WTZX,* S.29.

77 *ZZYL,* Kap.15, S.533.

78 *Zhu Zi Si Shu Huo Wen, Da Xue Huo Wen.* Zitiert bei: Deng Aimin, a.a.O., S.20.

79 *Zhu Wen Gong Wen Ji,* Kap.39, S.648.

erkenntnistheoretischen Kritik darum auch keinen gravierenden Unterschied zwischen Zhu Xi und Wang Yangming aus, denn hinsichtlich des Ziels des Erkenntnisprozesses besteht in der Tat kein Gegensatz zwischen den Auffassungen der beiden. Sie betonen gleichsam die Immanenz des *Li* und identifizieren es als das eigentliche Erkenntnisobjekt des erkennenden Menschen. Tatsächlich kritisiert Wang Tingxiang Zhu Xi und die Anhänger seiner Strömung im gleichen Atemzug wie die Vertreter der Strömung Wang Yangmings und stellt dabei letztere noch viel stärker in die Nähe des Chan-Buddhismus. Gemäß seiner Ansicht liegt der Unterschied zwischen beiden Denkern wohl in der Hauptsache in der Betonung bestimmter Aspekte des Erkenntnisweges, da Zhu Xi die empirischen Dinge in gewisser Weise noch in den Erkenntnisprozeß einbeziehen will, Wang Yangming diese hierfür aber als völlig nutzlos bezeichnet. Bezieht sich der Ausspruch *Ge Wu Zhi Zhi* bei Zhu Xi auf die Methode des Erforschens und Erkennens der Prinzipien der Außendinge, so bedeutet er bei Wang Yangming, der diesen ebenfalls vorträgt, das Ausdehnen des intuitiven Wissens *(Zhi Liang Zhi* 致良知) auf die Außendinge[80], d.i. das Aktualisieren dieses immanenten Wissens im Kontakt mit der Außenwelt, was von ihm selbst als "richtig stellen" der Dinge definiert wird.[81] Es handelt sich hier also nicht um das Postulat, die Dinge zu erforschen, sondern um die Anwendung der schon gewußten immanenten Prinzipien in der Außenwelt, um diese mit den sittlichen Prinzipien in Einklang zu bringen. Das Wissen selbst wird aber unabhängig von den empirischen Dingen erlangt. Wirft Wang Tingxiang der von Wang Yangming repräsentierten Strömung darum vor, sie wollten in leerer meditativer Innenschau Erkenntnis erlangen, so lautet sein Vorwurf an die Anhänger der Lehre Zhu Xis, sie würden zu viele oberflächliche und leere Dispute halten, um die eigentliche Wahrheit erfassen zu können.[82] Letztere suchen demnach die Erkenntnis der Prinzipien zwar nicht in einer nur nach innen gerichteten Meditation, sondern im nach außen orientierten Dialog mit anderen, doch sei dieser von der eigentlichen Realität abgehoben. Beide Denker und ihre Anhänger – so Wang Tingxiangs Resümee – ignorieren die für den Erkenntnisprozeß grundlegenden Erfahrungen der Sinnenwelt.

80 *Shu.* Siehe. Henke, a.a.O., S.305.

81 *Da Xue Wen.* Siehe: Henke, a.a.O., S.213.

82 *Jia Cang Ji, Yu Xue Juncai. WTZX,* S.151.

Für Wang ist – wie schon erwähnt – aber auch unabdinglich, daß der Mensch im Erkenntnisprozeß nicht auf der Stufe der sinnlichen Erkenntnis und der Betrachtung der empirischen Dinge stehenbleiben darf, da er ansonsten in Gefahr geraten kann, "seinen Geist zu verengen".[83] Er muß, von den Sinnesdingen angeregt, die Stufe der rationalen Erkenntnis anstreben, um die "Wirklichkeit der unzähligen Dinge"[84] zu verstehen. Auf dieser Grundlage wird "das Denken die Wahrheit (der Dinge) erlangen"[85]. Wang ist überzeugt: "Die Prinzipien können vollständig verstanden werden; die Dinge können analog erschlossen werden", und er bezeichnet das als "die geheimnisvolle Funktion vollständigen Reflektierens"[86]. An anderer Stelle betont er den langen Erkenntnisprozeß, der zu höchstem Wissen führt: "Hat man lange Wissen akkumuliert, dann durchdringt man (mit dem Verstand) alles, erreicht oben den Himmel und unten die Erde, dringt in das Feinste ein und erlangt alles (Wissen)."[87] Er benutzt auch – wie schon erwähnt – den Ausdruck *Ren Dao* als Kennzeichnung der rationalen Erkenntnis: "Wenn ich aufgrund von Lernen und Begreifen, Fehler machen und Zweifeln Wissen (erlange), dann ist das alles *Ren-Dao*-Erkenntnis. Die (sittliche) Beziehung zu den Eltern und Brüdern kommt auch (erst) durch das Ansammeln von Lernerfahrung zur Reife."[88] Rationale Erkenntnis ist das Ergebnis eines langen Reflexionsprozesses des Lernens und Zweifelns, bei dem sich das richtige Wissen allmählich herausbildet. Er sagt hier wieder deutlich, daß auch ethisches Wissen zu dem Bereich der rationalen Erkenntnis gehört und keine eigene Erkenntnisstufe darstellt. Sittliches Wissen ist für ihn nur das Ergebnis eines Lernprozesses, der vollständig abhängig von praktischen Erfahrungen ist. Das sucht er an dieser Stelle zu verdeutlichen, indem er die im Konfuzianismus eine zentrale Rolle spielende sittliche Beziehung zwischen Kindern und Eltern, d.i. die kindliche Pietät, als Ergebnis eines Erfahrungsprozesses und nicht als universale angeborene Fähigkeit versteht, die es als

83 *Shen Yan, Jian Wen Bian. WTZX,* S.21.

84 Ibid., S.20.

85 *Shen Yan, Qian Xin Bian. WTZX,* S.27.

86 *Shi Long Shu Yuan Xue Bian. WTZX,* S.180.

87 *Ya Shu, Shang Bian. WTZX,* S.85 f.

88 Ibid., S.86.

Li auch ohne die Existenz der Menschen gäbe. Falls z.B. ein Mensch als Säugling – sagt er hier – von seinen leiblichen Eltern getrennt und von anderen Menschen aufgezogen wird, betrachtet er nur letztere als seine wirklichen Eltern. Selbst wenn er seinen leiblichen Eltern begegnete, würde er diese nicht erkennen und wäre sogar in der Lage, diesen Schaden zuzufügen oder sie zu beschimpfen. Die Ausübung des sittlichen Prinzips der Pietät ist nur auf der Grundlage entsprechender konkreter Erfahrungen des Menschen möglich. Ein Mensch, der keine Personen hat, die ihm in der Funktion als Eltern gegenübertreten, würde demnach niemals das Prinzip der Pietät kultivieren können.

Wang Tingxiang hebt schließlich in seiner Erkenntnistheorie die Beziehung von Denken und Handeln besonders hervor. Beide Aspekte, so heißt es, müssen gemeinsam durchgeführt werden: "Die Kunst des Lernens hat zwei (Aspekte): (der eine) heißt 'Wissen vergrößern', (der andere) heißt 'Handeln'. (Erst) beide zusammen (führen zur) hohen Stufe (der Erkenntnis)."[89] An gleicher Stelle sagt er: "Obwohl jemand die Kunst der Mitmenschlichkeit und der Rechtschaffenheit beherrscht und fähig ist, in den Bereich (der weisen Herrscher) Yao und Shun einzudringen, muß er Denken und Handeln gemeinsam ausüben, um sich als fähig zu erweisen." Wenn jemand nur "spricht und nicht handelt, dann werden alle Angelegenheiten schließlich verschwommen und verwirrend sein."[90] Es ist also für eine gesicherte Erkenntnis unabdinglich, daß das Gewußte ständig in der Praxis überprüft und erwiesen wird. Das Ergebnis dieses Vorgehens bezeichnet er an gleicher Stelle als "wahres Wissen" *(Zhen Zhi* 眞知). Mit diesen Bemerkungen befindet er sich prinzipiell in Einklang mit grundsätzlichen Vorstellungen des gesamten Konfuzianismus, da dessen Vertreter stets den Aspekt des praktischen Handelns als besonders wichtig hervorgehoben haben. So finden sich z.B. bei dem von Wang immer wieder kritisierten Zhu Xi Äußerungen, die diesen Aspekt unterstreichen: "Wissen und Handeln sind voneinander abhängig. Wie der Sehende ohne Füße nicht gehen kann und der Gehende ohne Augen nicht sehen kann. Spricht man von Vorher oder Nachher (in der Beziehung von Wissen und Handeln), dann ist Wissen vorher. Spricht man von Leichtem und Schwerem (in der

89 *Shen Yan, Xiao Zong Bian. WTZX,* S.40.

90 *Jia Cang Ji, Yu Xue Juncai. WTZX,* S.151.

Beziehung von Wissen und Handeln), dann ist Handeln schwerer."[91] "Breites Lernen ist nicht so gut wie notwendiges Wissen; notwendiges Wissen ist nicht so gut wie praktisches Handeln."[92] Auch Wang Yangming betont diesen Aspekt, wenn er behauptet, daß Wissen ohne Handeln tatsächlich kein Wissen sei.[93] Die weitgehende Negation der Relevanz der Außenwelt für den Erkenntnisprozeß schließt auch bei Wang Yangming nicht die zentrale Aufgabe des gesellschaftlichen Handelns aus. Das Hervorholen des Wissens der immanenten sittlichen Prinzipien ist somit für ihn zwar ein von den Außendingen unabhängiger Prozeß, die Aktualisierung dieser Prinzipien, d.i. ihre Ausweitung auf die Außenwelt *(Zhi Liang Zhi),* bedeutet aber, daß sie nur im Kontakt mit der Gesellschaft sinnvoll angewandt werden können. Dieser letztere Gedanke wird somit von Wang Tingxiang ebenso wie von Zhu Xi und Wang Yangming vertreten. Den Erkenntnisprozeß aber - wie bei Wang Yangming - als ein vollständig oder - wie bei Zhu Xi - überwiegend von den empirischen Dingen losgelöstes Vorgehen aufzufassen, wird von Wang Tingxiang als falsch zurückgewiesen, denn damit wird für ihn die Funktion des praktischen Handelns für den Erkenntnisprozeß selbst weitgehend negiert bzw. abgewertet. Richtiges Wissen und Verhalten kann gemäß seiner Ansicht dagegen nur im erkenntnistheoretischen Prozeß des wiederholten Wechsels zwischen Wahrnehmung, Reflexion und Handeln herausgebildet werden. In der Tat findet sich in seiner Lehre darum *de facto* eine noch viel stärkere Betonung der Beziehung von Denken und Handeln als bei Zhu Xi oder Wang Yangming.

BIBLIOGRAPHIE UND ABKÜRZUNGEN

De civitate dei 1928/9. Rec. B. Dembart/A. Kalb, Leipzig.

Deng Aimin 1979, "Lun Zhu Xi Xingershangxue De 'Ge Wu' Shuo" 論朱熹形而上學的"格物"說 [Über Zhu Xis metaphysische Theorie der 'Erforschung der Dinge'], in: *Zhongguo Zhexue,* Nr.1, S.199-229.

Fung Yu-lan 1952, *A History of Chinese Philosophy.* Vol.II. Princeton.

91 *ZZYL,* Kap.9, S.295.

92 *ZZYL,* Kap.13, S.413.

93 *Chuan Xi Lu.* Siehe: Henke, a.a.O., S.53.

Ge Rongjin 1987, *Wang Tingxiang Shengping Xueshu Biannian* 王廷相生平學術編年 [Chronik des Lebens und der Gelehrsamkeit des Wang Tingxiang], Henan.

Han Fei Zi 韓非子. Ausgabe: *Si Bu Bei Yao* 164.

Henke, F.G. 1919, *The Philosophy of Wang Yang-ming,* London/Chicago.

Leibniz, G.W. 1968, *Die Theodizee.* Übersetzt von A.Buchenau, Hamburg.

Lun Yu Yi Zhu 論語譯注 [Übersetzung und Erläuterung des *Lun Yu]* 1980. Übersetzt und erläutert von Yang Bojun. Beijing: Zhonghua Shuju.

Meng Zi Yi Zhu 孟子譯注 [Übersetzung und Erläuterung des *Meng Zi]* 1984. Übersetzt und erläutert von Yang Bojun. Beijing: Zhonghua Shuju.

Ommerborn, W. 1995, "Die Diskussion der Frage nach der Immanenz des Guten und Bösen im Menschen innerhalb der konfuzianischen Schule vor der Song-Zeit", in: *Bochumer Jahrbuch zur Ostasienforschung 1994,* Bd.18, S.21-54.

Ommerborn, W. 1996a, "Die Idee der Immanenz des Guten und Bösen in der *Xing*-Theorie der Neo-Konfuzianer der Song-Zeit" (liegt zur Zeit der Redaktion der Zeitschrift *Monumenta Serica* vor).

Ommerborn, W. 1996b, "Ontologie und Kosmologie in der Lehre des Wang Ting-xiang", in: *minima sinica* 1996, Nr.2, S. 29-56.

Ommerborn, W. 1996c, "Zum Stellenwert der Ontologie und der Frage nach dem ersten Seienden im Neo-Konfuzianismus", in: *Bochumer Jahrbuch zur Ostasien-forschung 1995,* Bd.19, S.71-89.

Wang Tingxiang Zhexue Xuanji 王廷相哲學選集 [Ausgewählte philosophische Schriften des Wang Tingxiang] *(WTZX)* 1965. Herausgegeben von Hou Wailu. Beijing: Zhonghua Shuju.

Zhang Zai Ji 張載集 [Gesammelte Werke des Zhang Zai] (ZZJ) 1978. Mit einem Vorwort von Zhang Dainian. Beijing: Zhonghua Shuju.

Zhu Wen Gong Wen Ji 朱文公文集 [Die offiziell gesammelten Schriften des Zhu Xi]. Ausgabe: *Si Bu Cong Kan, Chu Bian* 226-235 (Suo Ben).

Zhu Zi Yu Lei 朱子語類 [Die klassifizierten Konversationen des Meisters Zhu] *(ZZYL)* 1962. 8 Bde. Kompiliert von Li Jingde. Taibei: Zhengzhong Shuju.