

SINO-PHILOSOPHICA

Wáng Yángmíng, Luó Qīnshùn,
Ōuyáng Dé

**Kontroversen über die
Grundlagen ethischen Handelns**

Chinesisch–Deutsch

Meiner

古今哲學

SINO-PHILOSOPHICA

古今哲學

SINO-PHILOSOPHICA

ZWEISPRACHIGE AUSGABEN VON
QUELLENTEXTEN DER
CHINESISCHEN PHILOSOPHIE

Herausgegeben von
Rafael Suter, Wolfgang Behr, Fabian Heubel,
Richard King, Joachim Kurtz, Martin Lehnert
und Kai Marchal

BAND 1

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

Wáng Yángmíng, Luó Qīnshùn, Ōuyáng Dé

Kontroversen über die Grundlagen ethischen Handelns

Übersetzt, eingeleitet und
mit Anmerkungen versehen von

ISO KERN

Chinesisch–Deutsch

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://portal.dnb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-7873-4337-9

ISBN eBook (PDF) 978-3-7873-4338-6

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung der UZH Foundation.

Kalligraphie des chinesischen Reihentitels
古今哲學 (*gǔ jīn zhéxué*, »Philosophie aus Altertum und Gegenwart«)
von Lin Junchen 林俊臣 (National University of Tainan).

© Felix Meiner Verlag Hamburg 2023. Alle Rechte vorbehalten.
Dies gilt auch für Vervielfältigungen, Übertragungen, Mikroverfilmungen und
die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen, soweit es
nicht §§ 53 und 54 UrhG ausdrücklich gestatten. Layout, Satz: Jens-Sören Mann.

Druck und Bindung: Beltz, Bad Langensalza. Gedruckt auf alterungs-
beständigem Werkdruckpapier, hergestellt aus 100 % chlorfrei
gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany.

www.meiner.de

*Meinem Freund Rafael Suter
mit Dank gewidmet*

INHALT

Vorwort	9
Einleitung. Von Iso Kern	15
1. Zu den Verfassern der Briefe	15
2. Kurze Zusammenfassung der praktischen (ethischen) Philosophie von Zhū Xī (1130–1200)	36
3. Diskussion Wáng Yángmíngs mit seinen Schülern, ob ethisch gutes Handeln nicht doch Erkenntnis der Ordnung der Welt voraussetzt, wie es Zhū Xī verlangt	44
4. Kurzer Abriss der späten Lehre Wáng Yángmíngs (seit 1521) in seiner »Lehre in vier Sätzen« von 1527	57
5. Zum Charakter der vorgestellten philosophischen Briefe und Debatten	59
6. Grundbegriffe, die in den vorgestellten philosophischen Kontroversen vorkommen	60
7. Kurze Notiz zur Nachwirkung von Wáng Yángmíngs philosophischer Schule	65

TEXTE UND ÜBERSETZUNGEN

TEIL I

Die Kontroverse zwischen dem Vertreter der Schule Zhū Xīs (1130–1200), Luó Qīnshùn (1465–1547), und Wáng Yángmíng (1472–1529)	69
A. Zwei Texte Wáng Yángmíngs, auf die diese Kontroverse Bezug nimmt	
① Wáng Yángmíngs Vorwort (1515) zu seiner Schrift <i>Meister Zhū Xīs endgültige Lehre in seinen späten Jahren</i> (publiziert 1518)	71
② Wáng Yángmíngs erstes Vorwort (1518) zur alten Fassung des <i>Lernens der Großen</i> (<i>Dàxué</i>)	77

B. Zwei Briefe zwischen Luó Qīnshùn und Wáng Yángmíng

③ Brief von Luó Qīnshùn an Wáng Yángmíng vom Sommer 1520	81
④ Antwortbrief von Wáng Yángmíng an Luó Qīnshùn vom Herbst 1520 ..	93

TEIL II

⑤ Antwortbrief Wáng Yángmíngs an seinen Schüler Ōuyáng Dé (zwischen 1523 und 1526)	113
---------------------------------------------------------------------------------------------	-----

TEIL III

Die Kontroverse von 1534/35 zwischen Ōuyáng Dé und Luó Qīnshùn ..	133
-------------------------------------------------------------------	-----

⑥ Brief von Ōuyáng Dé an Luó Qīnshùn vom 25. Juli 1534	135
--------------------------------------------------------------	-----

⑦ Antwortbrief von Luó Qīnshùn an Ōuyáng Dé vom 8. September 1534 ..	153
----------------------------------------------------------------------	-----

⑧ Antwortbrief von Ōuyáng Dé an Luó Qīnshùn vom 4. Dezember 1534 ..	173
---------------------------------------------------------------------	-----

Anmerkungen	201
-------------------	-----

Ausführliches Inhaltsverzeichnis	221
----------------------------------------	-----

Namenregister	227
---------------------	-----

Begriffsregister	230
------------------------	-----

VORWORT

Als mich mein Freund Rafael Suter, wissenschaftlicher Mitarbeiter der Abteilung Sinologie des Asien-Orient-Instituts der Universität Zürich, vor etwa fünf Jahren im Namen von Prof. Wolfgang Behr, Lehrstuhl für Sinologie (Traditionelles China) derselben Universität, fragte, ob ich bereit sei, ein Bändchen mit Übersetzungen aus der chinesischen Philosophie für die vom Felix Meiner Verlag in Anlehnung an die seit über hundert Jahren herausgegebene *Philosophische Bibliothek* konzipierten *Sino-Philosophica* zusammenzustellen, habe ich dieses Angebot mit großer Freude angenommen. Denn es ist mir persönlich ein großes Anliegen, dass hier in Europa, besonders im philosophischen Unterricht seiner Universitäten, die chinesische Philosophie gegenwärtiger wird. Ich habe dieses Anliegen nicht nur deshalb, weil ich weiß, wie präsent die europäische Philosophie in China ist, wofür ich mich selbst auch eingesetzt habe, sondern auch deshalb, weil ich denke, dass die in Europa Philosophierenden aus der chinesischen Philosophie großen Nutzen ziehen, viel lernen könnten, ohne allerdings dabei den großen Reichtum der eigenen Philosophie vergessen zu dürfen. Durch das gegenseitige Einbeziehen von Lehren anderer großer philosophischer Traditionen wird das Philosophieren nicht nur bereichert, sondern wird zu einem allgemein menschlichen Unternehmen, was es seiner Natur nach auch sein sollte.

In meiner folgenden deutschen Übersetzung der chinesischen Texte, in den Anmerkungen und in meiner Einleitung dazu geht es mir in diesem Band der Reihe *Sino-Philosophica* in erster Linie um das im Titel bezeichnete sachliche philosophische Problem und seine kritische Erörterung und nicht um die Geschichte der chinesischen Philosophie. Diese schätze ich zwar auch, denn sie kann nützlich sein, aber sie ist hier nicht mein Thema. Es gibt viele Bücher über die Geschichte der chinesischen Philosophie in englischer, deutscher, französischer und anderen »westlichen« Sprachen, die der Leser der von mir vorgestellten und übersetzten philosophischen Texte konsultieren kann. Ich habe nicht das Glück, Philosophiehistoriker zu sein, der »nur« historische Fakten und ihre sachlichen und historischen

Zusammenhänge eruieren und konstruieren muss, sondern ich bemühe mich zu philosophieren und habe mir damit die Bürde des Denkens aufgelegt, des kritischen Suchens nach Einsicht, ob eine philosophische Aussage wahr ist oder nicht. Die Philosophiehistoriker, wenn sie sich überhaupt die Frage stellen, welche der verschiedenen vertretenen Positionen richtig seien und welche nicht, werden oft Skeptiker oder Relativisten und ruhen dann auf dem »*mol oreiller du doute*« (Michel de Montaigne).

In größter Allgemeinheit kann man die Probleme der im vorliegenden Band behandelten Kontroverse im folgenden Satz zusammenfassen: Hat sich ethisches Handeln nach der empirisch zu erkennenden objektiven kosmischen Ordnung (»Ordnungsprinzipien des Himmels«) und nach den objektiv vorliegenden tradierten Schriften der »Heiligen« (*Gespräche des Konfuzius*, *Menzius* und anderen Texten) oder aber nach dem eigenen Herzen (Geist) bzw. nach dem »ursprünglichen Wissen« und nach der eigenen Einsicht zu richten? Wáng Yángmíng 王陽明 (1472–1529) kam zur Auffassung, dass ethische Prinzipien nicht in der objektiven Welt zu erkennen seien, und gab der eigenen Einsicht und dem eigenen »ursprünglichen Wissen« den Vorrang gegenüber den Aussagen der Heiligen, selbst gegenüber denjenigen von Konfuzius. Er schrieb in einem Brief vom Herbst 1520 an Luó Qinshùn 羅欽順 (1465–1547): »Nun besteht der Wert des [ethischen] Lernens im Erlangen durch das Herz (den Geist). Wenn ich etwas im Herzen prüfe und es als falsch erkenne, dann wage ich es nicht als richtig zu betrachten, selbst wenn es Konfuzius sagte, und umso weniger, wenn es von jemandem stammt, der das Niveau von Konfuzius nicht erreicht hat. Wenn ich etwas im Herzen prüfe und als richtig erkenne, dann wage ich nicht, es als falsch zu betrachten, selbst wenn es aus dem Mund eines Gewöhnlichen stammt, und umso weniger, wenn es von Konfuzius gesagt wurde.«¹ Luó Qinshùn schrieb in einem Brief an Ōuyáng Dé 歐陽德 (1496–1554) vom 8. September 1534 dagegen, dass sich an die Schriften der Heiligen und Weisen halten müsse, wer ihren ethischen Weg erlernen wolle, seien es doch diese Texte allein, die sie der Nachwelt hinterlassen hätten. Und selbst wenn man sie nur in Teilen erfassen möge, könnten sie dem, der sie geistig durchdringt, gleichwohl Anhaltspunkte zum richtigen

¹ Vgl. unten, S. 97.

Handeln eröffnen. Edle, die das Dao in sich trügen, seien dagegen selten, so dass jene, die von sich aus in der Lage sind, Wahrheit und Falschheit, Gewinn und Verlust ins rechte Verhältnis zueinander zu setzen, nicht nur dünn gesät seien, sondern in keiner Weise über das hinauszugelangen vermöchten, was die Bücher der Heiligen und Weisen überliefern.²

In diesen zwei verschiedenen Haltungen äußert sich wohl der radikalste Gegensatz innerhalb der konfuzianischen Schule seit dem 11. Jahrhundert in China. Vor dem massiven Eindringen europäischen Denkens am Ende des 19. Jahrhunderts ist im Philosophieren dieser Kultur das Verhältnis von Tradition und eigenem individuellen Denken nie so grundsätzlich diskutiert worden. Diesen Diskussionen entsprechen in Europa in einem ganz anderen Kontext und unter anderen Vorzeichen die Diskussionen über das Verhältnis von Theologie und Philosophie, über das Verhältnis zwischen kanonischen von Gott offenbarten Schriften und ihren dogmatischen Auslegungen durch die Autorität der Kirche einerseits und eigenem vernünftigen Denken und eigenem Gewissen andererseits.

Allgemeiner gesprochen geht es um den Gegensatz zwischen traditioneller gesellschaftlicher Moral, die aus traditionellen öffentlichen Vorschriften und Erwartungen einer Gesellschaft an ihre einzelnen Mitglieder besteht und die von diesen mehr oder weniger internalisiert (verinnerlicht), d. h. zu eigen gemacht worden sind und ihr *gesellschaftliches* Gewissen ausmachen, einerseits und andererseits dem *ursprünglichen eigenen* Gewissen eines Menschen, was Wáng Yángmíng und seine Schüler seit 1521 *liáng zhī* 良知 nennen. Dieses ursprüngliche Gewissen kann verlangen, sich den Regeln irgendwelcher tradierten sozialen Moral entgegenzusetzen, z. B. Regeln, die soziale Minderheiten in der Religion, in der Hautfarbe, in der sexuellen Orientierung diskriminieren.

Meine Zusage, dieses Bändchen für die Reihe *Sino-Philosophica* zu verfassen, gab ich Rafael Suter nur unter der Bedingung, dass meine Übersetzungen kritisch gegengelesen würden. Denn ich hatte mich damals seit etwa acht Jahren nicht mehr mit alten chinesischen Texten beschäftigt und war etwas aus der Übung gekommen. Zudem bin ich kein Sinologe, habe nie Sinologie an irgendeiner Universität studiert oder ein Examen in

² Vgl. unten, S. 153.

diesem Fach abgelegt. Rafael Suter hat mich in meiner Arbeit gewissenhaft und mit Kompetenz unterstützt, indem er mir nach der Durchsicht der von mir übersetzten chinesischen Texte viele andere Übersetzungsmöglichkeiten vorlegte, von denen ich die meisten übernommen habe. Ich möchte ihm an dieser Stelle aufrichtig dafür danken.

Zwischen der Einreichung dieses Manuskripts und seiner umfassenden Überarbeitung, die ich mittlerweile in meinem 85. Lebensjahr vornahm, liegen etliche Jahre. Von den zahlreichen kritischen Bemerkungen verschiedenster Art zu meiner Übersetzung und der zugehörigen Einleitung, die ich von den Herausgebern erhielt, habe ich auf jene einzugehen versucht, die mir sinnvoll und machbar erschienen. Dabei beschränkte ich mich auf jene Punkte, die meines Erachtens zu dem gehören, was ich als meine philosophische Arbeit betrachte. Trotz aller Unterstützung und Hilfe trage die letzte Verantwortung für die folgende Einleitung und die Übersetzungen ich selbst.

Krattigen, oberhalb des Thunersees im Berner Oberland,
den 31. Dezember 2022

隱居山人耿寧 *yīnjū shānrén Gěng Níng*
(*der im Verborgenen wohnende Bergmensch Kern*)

SIGLEN

- WYMQJ 王守仁 *Wáng Shǒurén*, *Wáng Yángmíng quánjí* 王陽明全集 (Shànghǎi: Shànghǎi gǔjí chūbǎnshè 上海古籍出版社, 1992).
- KZJ 羅欽順 *Luó Qinxùn*, *Kùnzhījì* 困知記 (Běijīng: Zhōnghuá shūjú 中華書局, 1990).
- OYDJ 陳永革 hg., *Ōuyáng Déjí* 歐陽德集 (Nánjīng 南京: Fènghuáng chūbǎnshè 凤凰出版社, 2007).

EINLEITUNG

Diese Einleitung beginne ich mit den Biographien der in den von mir übersetzten Texten diskutierenden Philosophen. Denn in der chinesischen Philosophie, die vor allem ethisch und politisch interessiert ist, gilt das ethisch gute Leben eines Philosophierenden als Gewähr, ja als Beweis für die Echtheit und Güte seiner Philosophie. Danach biete ich im Abschnitt 2 einen Abriss der Lehre Zhū Xīs (1130–1200), von der Wáng Yángmíng ausging, aber in ihr keine geistige Befriedigung fand, und die im Wesentlichen die Grundlage der von Luó Qīnshùn in seinen Briefen mit Wáng Yángmíng und Ōuyáng Dé vertretenen Positionen bildet. Der Abschnitt 3 widmet sich der Diskussion Wáng Yángmíngs mit seinen Schülern, ob ethisch gutes Handeln nicht doch eine Erkenntnis der Ordnung der Welt voraussetze, wie es Zhū Xī verlangt. Im Abschnitt 4 gebe ich die kurze Zusammenfassung der praktischen (ethischen) Philosophie seiner späten Lehre (seit 1521) wieder, die Wáng Yángmíng in seiner »Lehre in vier Sätzen« (*sìjùjiào* 四句教) von 1527 formulierte, und unterziehe sie einer Kritik. Im Abschnitt 5 erörtere ich einige Grundbegriffe der chinesischen Philosophie, die in den in diesem Band übersetzten philosophischen Kontroversen vorkommen. In einer Schlussbemerkung schließlich sage ich etwas Weniges über das Fortwirken von Wáng Yángmíngs Philosophie in China.

1. Zu den Verfassern der Briefe

a) Wáng Yángmíng (1472–1529)

Wáng Yángmíng wurde im 8. Jahr der *chénghuà*-Ära der Míng-Dynastie (1368–1644) am 30. Tag des neunten Mondes, d. h. nach unserer Zeitrechnung am 31. Oktober 1472, geboren. Sein Geburtsort war Yúyáo 餘姚, eine damalige Kreisstadt, die im südlichen Küstengebiet Chinas in der Provinz Zhèjiāng 浙江, etwa in der Mitte zwischen den beiden Präfekturhauptstädten Shàoxīng 紹興 und Níngbō 寧波 liegt. Sein Geburtshaus befand

sich am nördlichen Fuß des »Drachenberges« (Lóngshān 龍山), nordwestlich des Stadtzentrums, und wurde später aufgrund eines Traumes, den die Großmutter Wáng Yángmíngs bei dessen Geburt hatte, »Gebäude der glücksverheißenden Wolke« (*ruiyún lóu* 瑞雲樓) genannt.¹ Sein persönlicher Name (*míng* 名) war Shǒurén 守仁 (»Bewahrer der Menschlichkeit«), so dass er in früheren Veröffentlichungen in der Volksrepublik China meist Wáng Shǒurén genannt wurde. »Yángmíng« war sein Beiname (*hào* 號), den er sich selbst gab, als er 30 Jahre alt war. So nannten ihn seine Schüler und so wird er auch heute meistens bezeichnet.² Sein Vater, Wáng Huá 華 (Beiname: Lóngshān »Drachenberg«, 1453–1522), der 19-jährig war, als Wáng Yángmíng geboren wurde, wurde ein strenger Konfuzianer und ein hoher Beamter. Während der *hóngzhì*-Ära (1488–1505) hatte er die Ehre, dem Kaiser Vorträge zu halten, und wirkte als Lehrer des Thronnachfolgers.³ Während der *zhèngdé*-Ära (1506–1521) war er einige Zeit Minister in der »Südlichen Hauptstadt« Nánjing 南京.

Doch während Wáng Yángmíngs Kindheit, bevor sein Vater höherer Beamter wurde, lebte die Familie in bescheidenen Verhältnissen; ihre Wohnung im »Gebäude der glückverheißenden Wolke« war nur gemietet.⁴ Sie bestand aus einem gewöhnlichen zweistöckigen Gebäude.⁵ Vom zehnten bis zum 16. Lebensjahr (1482 bis 1487) lebte er zusammen mit seinem Vater und seinem Großvater väterlicherseits und bis 1484 wohl auch mit seiner

¹ Siehe »Niánpǔ I« 年譜 (»Lebenschronik von Wáng Yángmíng«), unter dem 8. Jahr der *chénghuà*-Ära (Wú Guāng 吳光, Hg., *Wáng Yángmíng quánjí* 王陽明全集 [Shànghǎi: Shànghǎi gǔjí chūbānshè 上海古籍出版社, 1992, fortan: *WYMQJ*], S. 1220 f.; »Aufzeichnung über das Ruiyún-Gebäude«, Qián Míng 錢明, Hg., *Xú Ái, Qián Déhóng, Dǒng Yúnjí* 徐愛、錢德洪、董澐集 (Nánjing: Fènghuáng chūbānshè 凤凰出版社, 2007: fortan *QDHJ*), S. 170 f.; »Gedanken an die Spitze des Drachenberges«, ebd., S. 240).

² Im traditionellen China durfte man jemanden außerhalb der eigenen Familie nicht beim persönlichen Namen (*míng*) nennen.

³ Siehe Tu Weiming, *Neo-Confucian Thought in Action* (Berkeley: University of California Press, 1991 [1976]), S. 39.

⁴ »Aufzeichnung über das Ruiyún-Gebäude«, *QDHJ*, S. 170.

⁵ »Niánpǔ« I, unter dem 12. Jahr der *chénghuà*-Ära, *WYMQJ*, S. 1221; »Aufzeichnung über das Ruiyún-Gebäude«, *QDHJ*, S. 171.

TEXTE UND ÜBERSETZUNGEN

TEIL I

Die Kontroverse zwischen Luó Qīnshùn und Wáng Yángmíng

① 朱子晚年定論序

[WYMQJ, Bd. 1, S. 127f.]

陽明子序曰

洙、泗之傳，至孟氏而息。千五百餘年，濂溪、明道始復追尋其緒；自後辨析日詳，然亦日就支離決裂，旋復湮晦。吾嘗深求其故，大抵皆世儒之多言有以亂之。

守仁早歲業舉，溺志詞章之習，既乃稍知從事正學，而苦於眾說之紛撓疲癟，茫無可入，因求諸老、釋，欣然有會於心，以為聖人之學在此矣。然於孔子之教間相出入，而措之日用，往往缺漏無歸；依違往返，且信且疑。

其後謫官龍場，居夷處困，動心忍性之餘，恍若有悟，體驗探求，再更寒暑，登諸五經、四子，

1 Wáng Yángmíngs Vorwort (1515) zu seiner Schrift

Meister Zhū Xīs endgültige Lehre in seinen späten Jahren
(publiziert 1518)¹

Die wahre Tradition der konfuzianischen Lehre endete mit Mèngzǐ [ca. 371–289 v. Chr.].² Erst 1500 Jahre später begannen Liánxī (Beiname von Zhōu Dūnyí 周敦頤, 1017–1073) und Míngdào (Beiname von Chéng Hào), wieder nach ihren großen Leitfäden zu suchen. Danach ist es zu immer weiter vereinzelten Unterscheidungen und damit auch immer mehr Verästelungen und Aufspaltungen gekommen, so dass ihre großen Leitfäden sich wiederum im Dunkel verloren. Ich habe gründlich nach den Ursachen gesucht und bin zum Schluss gekommen, dass das viele Gerede der Konfuzianer unserer Zeit diese [Lehre] verwirrt hat.

Seit meiner Jugend hatte ich mich auf die Prüfungen für den Beamtdienst vorbereitet und war dabei in meinem Willen blind dem Schreiben schöner Aufsätze ergeben; erst später erhielt ich eine Ahnung vom echten [ethischen] Lernen. Da ich also wenig von der Beschäftigung mit dem echten Lernen wusste, litt ich am verstörenden Durcheinander und der ermüdenden Weitläufigkeit der vielen [konfuzianischen] Lehren und fand keinen festen Ansatzpunkt. Deshalb wandte ich mich dem Daoismus und Buddhismus zu. Ich war glücklich, etwas zu finden, das meinem Herzen entsprach, und glaubte, dass sich das Lernen der heiligen Menschen bei diesen finde. Doch wichen sie von der Lehre des Konfuzius ab, und wenn ich sie im täglichen Leben anzuwenden versuchte, waren sie oft ungenügend und boten nichts, woran ich mich halten konnte. Bald stützte ich mich auf sie, bald setzte ich mich ihnen entgegen; bald glaubte ich sie, bald zweifelte ich an ihnen.

Später, als ich nach Lóngchāng verbannt wurde und in Schwierigkeiten unter Nichtchinesen lebte³, wurde mein Herz zum Äußersten erschüttert, und ich übte mich zum Äußersten, das alles ertragen zu können. Ich erhielt

沛然若決江河而放諸海也。然後嘆聖人之道坦如大路，而世之儒者妄開竇逕，蹈荆棘，墮坑塹，究其爲說，反出二氏之下。宜乎世之高明之士厭此而趣彼也！此 | 豈二氏之罪哉？

128

間嘗以語同志，而聞者競相非議，自以為立異好奇，雖每痛反深抑，務自搜剔斑瑕，而愈益精明的確，洞然無復可疑；獨於朱子之說有相抵牾，恆疚於心，切疑朱子之賢，而豈其於此尚有未察？

及官留都，復取朱子之書而檢求之，然後知其晚歲固已大悟舊說之非，痛悔極艾，至以為自誑誑人之罪，不可勝贖。世之所傳《集註》、《或問》之類，乃其中年未定之說，自咎以為舊本之誤，思改正而未及，而其諸《語類》之屬，又其門人挾勝心以附己見，固於朱子平日之說猶有大相謬戾者，而世之學者局於見聞，不過持循講習

plötzlich so etwas wie eine tiefe Einsicht, bestätigte [sie] in meinen innersen Erfahrungen und forschte ihr nach. Während des nächsten Winters und Sommers (1508/09) suchte ich dafür nach Bestätigungen in den »Fünf Klassikern« und in den »Vier Büchern«, und es war, wie wenn überaus zahlreich Flüsse und Ströme sich ins eine Meer ergießen. Darauf seufzte ich: Das Dao, der Weg der heiligen Menschen, ist eben und breit wie eine große Straße; doch die Konfuzianer unserer Zeit öffneten Abwege und Seitenwege, gelangten ins Gestrüpp und fielen in Gruben, so dass ihre Lehren denjenigen der Daoisten und Buddhisten unterlagen! Kein Wunder, dass die hellsten Geister unserer Zeit jener überdrüssig geworden und zu diesen übergelaufen sind. Ist das der Fehler der Daoisten und Buddhisten?¹⁴

Ich habe darüber mit Gleichgesinnten gesprochen. Doch diejenigen, die mir zuhörten, überboten sich darin, mir zu widersprechen und dagegen zu argumentieren, sie hielten es für etwas Ungewohntes und Neues, welches nur die Neugier wecken soll. Obschon ich jedes Mal den Schmerz zu unterdrücken versuchte und in Selbstprüfung meine Mängel auszumerzen strebte, wurde ich mir jedoch immer klarer und sicherer und verstand, dass kein Zweifel mehr möglich war. Nur mit der Lehre von Meister Zhū Xī gab es Widerstände, was mich im Herzen schmerzte; ich fragte mich, wie die Weisheit von Meister Zhū Xī diese Wahrheit noch nicht hatte einsehen können.

Als ich (1514–1516) in der ehemaligen Hauptstadt [Nánjīng] Beamter war,⁵ nahm ich erneut die Werke von Meister Zhū [Xī] in die Hand. Nachdem ich sie erforscht hatte, erkannte ich, dass er sich in seinen späten Jahren mit Sicherheit der Falschheit seiner früheren Lehre bewusst wurde und dies so bedauerte, dass er schreiben konnte: »Der Fehler der Selbsttäuschung und der Täuschung anderer kann nicht gesühnt werden.«⁶ Seine überlieferten *Gesammelten Erklärungen*⁷ und *Antworten auf Fragen*⁸ enthalten die Lehren seiner mittleren, nicht seiner letzten Schaffensperiode. Er beschuldigte sich selbst, indem er meinte, dass er die Fehler der alten Fassung [des *Lernens der Großen*] nicht so weit korrigieren konnte, wie er es wünschte. Was aber zu den *Aufgezeichneten, nach Themen angeordneten Gesprächen* Meister Zhūs gehört, so haben seine Schüler darin eigenmächtig ihre eigenen Meinungen einfließen lassen, so dass Widersprüche zu Zhū Xīs üblichen Meinungen entstanden. Die Lernenden unserer Zeit aber

於此。其於悟後之論，概乎其未有聞，則亦何怪乎予言之不信、而朱子之心無以自暴於後世也乎？

予既自幸其說之不謬於朱子，又喜朱子之先得我心之同，然且慨夫世之學者徒守朱子中年未定之說，而不復知求其晚歲既悟之論，競相呶呶，以亂正學，不自知其已入於異端；輒採錄而裒集之，私以示夫同志，庶幾無疑於吾說，而聖學之明可冀矣！

正德乙亥冬事一月朔，後學餘姚 王守仁序

beschränken sich auf das, was sie gelesen und gehört hatten, und repetieren und lernen nur dieses. Da sie das, was Meister Zhū nach seiner Einsicht lehrte, offensichtlich nicht vernommen haben, ist es nicht verwunderlich, dass sie meinen Worten nicht glauben. Hat sich damit das Herz von Meister Zhū durch die späteren Generationen nicht selbst Gewalt angetan?

Weil ich glücklich bin, dass meine Lehre nicht mit derjenigen von Meister Zhū widerstreitet, mich darüber freue, dass er das, worin unsere Herzen übereinstimmen, als Erster erlangte, weil die Gelehrten unserer Zeit zugleich leider nur an Meister Zhūs noch nicht endgültiger Lehre seiner mittleren Jahre festhalten und nicht nach seinen später, aufgrund seiner tiefen Einsicht geschriebenen Ausführungen zu suchen vermögen, sondern miteinander lärmend wetteifern, die richtige Lehre zu verwirren, und sich nicht bewusst sind, dass sie damit der Irrlehre anheimfallen, aus diesen Gründen habe ich Aufzeichnungen ausgewählt und zusammengestellt, in der Hoffnung, Gleichgesinnten zu zeigen, dass sie an meiner Lehre nicht zu zweifeln brauchen. So besteht für die Lehre der Heiligen (von Konfuzius und seinen echten Nachfolgern) Hoffnung!

Am ersten Tag des elften Mondes des Jahres *yǐ hài* der *zhèngdé*-Ära) als Vorwort geschrieben vom Schüler Wáng Shōurén⁹ aus Yúyáo.

② 大學古本原序

[WYMQJ, Bd. 2, S. 1197]

《大學》之要，誠意而已矣。誠意之功，格物而已矣。誠意之極，止至善而已矣。

正心，復其體也；修身，著其用也。以言乎己，謂之明德；以言乎人，謂之親民；以言乎天地之間，則備矣！是故至善也者，心之本體也；[。]

動而後有不善。意者，其動也；物者，其事也。格物以誠意，復其不之動而已矣！不善復而體正，體正而無不善之動矣！是之謂止至善。

聖人懼人之求之於外也，而反覆其辭。舊本析而聖人之意亡矣！是故不本於誠意，而徒以格物者，謂之支；不事於格物，而徒以誠意者，謂之虛；

2 Wáng Yángmíngs erstes Vorwort (1518)¹⁰ zur alten Fassung des *Lernens der Großen* (*Dàxué*)

Die Hauptsache des *Lernens der Großen* besteht in nichts anderem als im »Aufrichtigmachen der Intentionen«¹¹. Die Arbeit des »Aufrichtigmachens der Intentionen« besteht im »Berichtigen der Handlungen« (*gé wù*¹²). Der höchste Punkt des »Aufrichtigmachens der Intentionen« ist nichts anderes als das »Anhalten beim höchsten Guten«.

Das »Gerademachen des Herzens« besteht in der Rückkehr zu seiner Substanz¹³; »das Kultivieren des eigenen Selbst« besteht im Manifestieren seiner Funktionen (scil. der Funktionen der Substanz des Herzens). In Beziehung auf sich selbst gesprochen meint dies das »[Erhellen] der hellen Tugendkraft«; in Beziehung auf die anderen Menschen gesprochen meint dies das »Lieben des Volkes«; in Beziehung auf alles zwischen Himmel und Erde gesprochen, ist dies vollständig. Daher ist das »Anhalten beim höchsten Guten« das eigentliche Wesen des Herzens.

Erst durch das Auftreten von Tätigkeiten ist Nicht-Gutes vorhanden; die Intentionen sind diese Tätigkeiten; die »Dinge« sind die Angelegenheiten dieser Intentionen. Durch das Berichtigen der Dinge (Handlungen: *gé wù*) werden die Intentionen berichtigt, und dies ist nichts anderes als die Rückkehr zu seiner (= des Herzens) nicht [von Äußerem] bewegten [Substanz]. Wenn das Nicht-Gute rückgängig gemacht wurde, ist die Substanz gerade. Wenn die Substanz gerade ist, dann gibt es keine Tätigkeiten, die nicht gut wären. Dies bedeutet das Anhalten beim höchsten Guten.

Da der heilige Mensch [Konfuzius] befürchtete, dass die Menschen [das ethische Lernen] im Äußersten suchen würden, hat er dasselbe mehrmals und in verschiedenen Worten gesagt.¹⁴ Doch die alte Fassung [des *Dàxué*] wurde [von Zhū Xī] zersplittet, und das Denken des heiligen Menschen [Konfuzius] ging dabei verloren. Deshalb muss das bloße »Untersuchen der Dinge« (*gé wù*) ohne seine Verwurzelung im »Aufrichtigmachen

支與虛與妄，其於至善也遠矣！合之以敬而益綴，補之以傳而益離。吾懼學之日遠於至善也，去分章而復舊本，傍為之什，以引其義，庶幾復見聖人之心，而求之者有其要。噫！罪我者其亦以是矣夫！

der Intentionen« als etwas Zersplittertes bezeichnet werden und das bloße »Aufrichtigmachen der Intentionen« ohne das »Berichtigen der Handlungen« (*gé wù*) als etwas, das im Leeren hängt. Was aber zersplittert ist und im Leeren hängt, ist vom »höchsten Guten« weit entfernt. Wenn man dann [wie Zhū Xi¹⁵] die Sache mit der Ehrfurcht zusammenhalten will, fördert man nur noch das Flickwerk; wenn man noch Kommentare hinzufügt¹⁶, gerät die Sache nur noch mehr durcheinander. In der Befürchtung, dass das [ethische] Lernen sich täglich weiter vom »höchsten Guten« entfernt, habe ich die Kapiteleinteilungen weggelassen und bin zur alten Fassung zurückgekehrt; ich habe einige Kleinigkeiten neben sie gestellt, um ihre Bedeutung hervorzuheben. So habe ich hoffentlich den Geist des heiligen Menschen [Konfuzius] sichtbar gemacht, damit diejenigen, die ihn suchen, das Wichtige davon erfassen. Diejenigen, die mich deshalb anschuldigen, müssen es eben damit (= mit diesem Geist) tun.

③ 與王陽明書（庚辰夏）

[KZJ, 108-112]

[1] 昨拜書，後一日始獲奉領所惠《大學古本》、
《朱子晚年定論》二編。珍感，珍感。

某無似，往在南都，嘗蒙誨益。第苦多病，怯於
話言，未克傾吐所懷，以求歸于一是，恆用為歉。
去年夏，士友有以《傳習錄》見示者。亟讀一過，
則凡向日所聞，往往具在，而他所未聞者尚多。

乃今又獲並讀二書，何其幸也！顧惟不敏，再
三尋繹，終未能得其旨歸，而向日有疑，嘗以面請
而未決者，復叢集而不可解。深惟執事所以惠教
之意，將不徒然。輒敢一二條陳，仰煩開示。率爾
之罪，度弘度之能容也。

NAMENREGISTER

Seitenangaben in eckigen Klammern verweisen auf den Anmerkungsteil.

Seitenangaben in runden Klammern verweisen auf die chinesische Schreibweise eines Namens oder Beinamens.

Seitenangaben in geschweiften Klammern verweisen auf die Nennung in ergänzenden Erläuterungen des Übersetzers.

Kursive Seitenangaben kennzeichnen wichtige Einträge mit Sachinformationen.

Aufzeichnungen von Erkenntnissen in der Not: (Kùnzhī jì 困知記) von Luó

Qīnshùn, erster und zweiter Band veröffentlicht 1528, dritter und vierter Band veröffentlicht 1533: 27, 28, 135, 137, 143 (sowohl chin. Titel als auch dt. Übers.), [203, 211, 212, 214, 215, 217, 218]

Aufzeichnungen zum Üben des [vom Lehrer] Übermittelten: Chuánxí lù

傳習錄: 20 f., 27 f., 33, 52, 59, 62, 81, 137, [203, 207, 216]

Buch der Mitte (Zhōngyōng 中庸), eines der »Vier Bücher«: 41, (42), 101, (141), 161, 165, (173), (191), [(204, 207, 208, 209, 214, 220)]

Buddhismus: 29, 61, 71, 139, 149, 163, 181, [206, 212]

Chán-Buddhismus, Zen-Buddhismus: chán 禪: 87, 155, 157, [212]

Chén Báishā 陳白沙 (Beiname: Xiànzhāng 憲章), 1428–1500: 165, [214]

Chéng Hào 程顥 (Beiname: Míngdào 明道), 1032–1085: 37, 71, 141, (155, 159), 161, 169, 197, [219]

Chéng Yí 程頤 (Beiname: Yíchuān 伊川), 1038–1107: 20, 37, 38, 161, 163, 169, 195, 197, [204, 214]

Daoismus: 71, 149, [206]

Fünf Klassiker: 59, 65, 73, [210]

Gàozǐ 告子 (Gào Bùhài 告不害, Zeitgenosse von Mèngzǐ): 169, [207, 215]

Gù Lín 顧麟 (Beiname: Dōngqiáo 東橋), 16. Jh.): 56, 119

Hán Yù 韓愈 (Beiname: Tuìzhī 退之), 768–824: 107, [206]

Hú Yáoshí 胡堯時 (Beiname: Yǎngzhāi 仰齋), 1499–1558: 32, 185

Huáng Wǎn 黃綰 (Beiname: Zōngxián 宗賢), 1480–1554: 26

Klassiker der historischen Dokumente (Shūjīng 書經): 145, [204, 207, 210, 216]

Klassiker der Lieder (Shījīng 詩經): 145, 159, [206]

Klassiker der Musik (Yuèjì 樂記): 159, [212]

Klassiker der Sitten (Lǐjī 禮記): [201, 209, 212, 216, 218]

Klassiker der Wandlungen (Yījīng 易經): 101, 119, 159, 197, [203, 204, 217]

Kǒngzǐ 孔子, Konfuzius: 10, 22, 37, 44, 58 f., 71, {75}, {77}, {79}, {83}, {87}, 95, 97, {103}, 109, {115}, {117}, 127, 141, {149}, 155, 159, 161, {163}, 167, 169, 171, [201, 202, 203, 204, 208]

Lernen der Großen (Dàxué 大學), eines der »Vier Bücher«: 22, 40, {73}, 77, 81, 83, 85, 87, 93, 97, 101, 125, 161, 169, 173, 181, 197, [202] (55, 63, {99}, {141}, {179}, {195}), 201, 202, 204, 208, 209, 211, 220)

Liú Jīn (Eunuche): 劉瑾, gestorben 1510: 27

Lóngchǎng 龍場 (»Drachenfeld«), Guìzhōu 貴州: 24, 27, 44, 71, [201]

Lóu Liàng 妻諒 (Rufname: Yīzhāi 一齋), 1422–1491: 19 f.

Lù Jiǔyuān 陸九淵 (Beiname: Xiàngshān 象山), 1139–1193: 29, [205]

Mèngzǐ 孟子 (Menzius), ca. 371–289 v. Chr.: 10, 48, 51 f., 167, 169, [201];
(chin. Schreibweise: 25, 44, 47, 57, 71, 103, 105, 107, 123, 141, 149, 155, 159, 161, 179, 185, 187, [205, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 215, 216, 219])

Mòzǐ 墨子 (Mò Dí 墨翟), 5. Jh. v. Chr.: 105, [205, 210]

Niè Bào 聶豹 (Rufname: Shuāngjiāng 雙江), 1487–1563: 30, 185

Taigōng Wàng 太公望 (Jiāng Shàng 姜尚), 12./11. Jh. v. Chr.: 169, [215]

»Vier Bücher« (sì shū 四書): 22, 41, 44, 59, 73, [202, 203, 210, 219, 220]

Xióng Shílì 熊十力 (1885–1968): 63

Yáng Zhū 楊朱, 4. Jh. v. Chr.: 105, [205, 210]

Yángmíng-Höhle (daoistische »Höhle der Klarheit des Yáng (des Hellen)« in der Präfektur Shàoxīng der Provinz Zhèjiāng): Yángmíng dòng 陽明洞: 24

Yáo 瑶 (nichtchinesisches Volk in der chinesischen Provinz Guǎngxi): 25

Zhāng Zài 張載 (Rufname: Héngqú 橫渠) 1020–1077: 27, 46, [27]

Zhōu Héng 周衡 (Beiname: Dàotōng 道通), 16. Jh.: 121

Zhōu Dūnyí 周敦頤 (Beiname: Liánxī 濂溪) 1017–1073: 71, 141, (159), 197, (199)

Zhū Xī 朱熹 (Rufname: Huì'ān 晦庵) 1130–1200: 15, 19, 20, 22 f., 27, 29, 36–44,

48 f., 55, 63, {71}, 73, 77, 103, 105, 107, 161, 163, {177}, {195}, [201 f., 204 f., 208 f.,

213–16, 219 f.]; Meister Zhu(s): 75, {97}, 107, 109

BEGRIFFSREGISTER

Seitenzahlen sind nur im chinesisch-deutschen Begriffsregister angegeben, da die chinesischen Begriffe im Gegensatz zu den deutschen Übersetzungen eindeutig aufzufinden sind. Bei Verweisen auf die Einleitung dagegen wird der chinesische Begriff nicht zwingend im Original genannt.

1. Deutsch-Chinesisch

Anhalten beim höchsten Guten: *zhǐ zhì shàn* 止至善

Anordnen ([sich] Zurechtlegen): *ān pái* 安排

Berichtigung der Handlungen (Wáng Yángmíng): *gé wù* 格物

Dao (ursprüngliche Bedeutung: Weg): *dào* 道

drei Grundsätze: *sān gāng* 三鋼

Erforschung der [Ordnungsprinzipien] der Dinge (Zhū Xī): *gé wù* 格物

Erhellen der hellen Tugendkraft: *míng míng dé* 明明德

drei Arten der Erkenntnis im *Lankavatāra-Sūtra*, nämlich: »wahre

Erkenntnis« (*zhēn shí* 真識), »perzeptive Erkenntnis« (*xiàn shí* 現識) und
»dinglich unterscheidende Erkenntnis« (*fēn bié shì shí* 分別事識)

Erlernen des [eigentlichen] Herzens: *xīn xué* 心學

Erregtwerden und Antworten: *gǎnyìng* 感應

Festigung (innere): *dìng* 定

Freude: *lè* 樂

Friede: »mit sich selbst in Frieden sein«: *zì qiè* 自慊

Fünf Beziehungen: *wǔ pǔn* 五品

Gerademachen des Herzens: *zhèng xīn* 正心

Gerechtigkeit (Rechtlichkeit): *yì* 義

das Gute als das Ursprüngliche des menschlichen Herzens und der himmlischen Bestimmung, als das, was ursprüngliches Wissen genannt wird:
rén xīn tiān mìng zhī běn rán, liáng zhī 人心天命之本然, 良知