

SINO-PHILOSOPHICA

Wáng Yángmíng

Kleine Schriften zum  
*Großen Lernen*

Wáng Yángmíngs »reife« Lehre

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 2

FELIX MEINER VERLAG  
HAMBURG

Wáng Yángmíng

Kleine Schriften zum *Großen Lernen*

Wáng Yángmíngs »reife« Lehre

Übersetzt, eingeleitet und  
mit Anmerkungen versehen von

RAFAEL SUTER

*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 <<https://portal.dnb.de>> abrufbar.

ISBN 978-3-7873-4417-8

ISBN eBook (PDF) 978-3-7873-4418-5

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 2024. 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 Grafische Betriebe, Bad Langensalza. Gedruckt auf alterungsbeständigem Werkdruckpapier, hergestellt aus 100 % chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany.  
[www.meiner.de](http://www.meiner.de)

# INHALT

Vorwort .....	7
<b>Einleitung. Von Rafael Suter .....</b>	<b>9</b>
1. Zur Person Wáng Yángmíngs .....	17
2. Wáng Yángmíngs Lehre und Werk .....	19
3. Wirkungsgeschichte .....	31
4. Der spätkaiserzeitliche Konfuzianismus und das <i>Große Lernen</i> ....	45
5. Zur Übersetzung.....	73

## TEXTE UND ÜBERSETZUNGEN

### TEIL I

<b>Kleine Schriften Wáng Yángmíngs zum Großen Lernen .....</b>	<b>79</b>
① Vorwort zur alten Fassung des <i>Großen Lernens</i> ( <i>Dàxué gǔběn xù 大學古本序</i> ) ( <i>wùyín 戊寅</i> , 1518) .....	81
② Randerklärungen zur Alten Fassung des <i>Großen Lernens</i> ( <i>Dàxué gǔběn bàngshì 大學古本傍釋</i> ) .....	85
③ Fragen zum <i>Großen Lernen</i> .....	111
④ Wáng Yángmíngs erstes Antwortschreiben an Niè Bào ( <i>Wényù</i> ) (1526) ..	141
⑤ Niè Bاؤs Schreiben an Wáng Yángmíng (Frühjahr 1527) .....	157
⑥ Wáng Yángmíngs zweites Antwortschreiben (1528) .....	181
Anmerkungen zu Teil I .....	207

### TEIL II

<b>Wáng Yángmíngs Deutung des Großen Lernens und einige zeitgenössische Reaktionen .....</b>	<b>235</b>
1. Die »orthodoxe« Kritik Gù Líns 顧璘 .....	244
2. Zhàn Ruòshuǐ 湛若水: Vertreter des »Herz-Lernens« und Kritiker von Wángs Verinnerlichung des Herzens .....	261

3. Luó Qīnshùn 羅欽順: Kritik an Wángs »Subjektivierung« der moralischen Ordnung .....	268
4. Die Schüler und Nachfolger Wáng Yángmíngs .....	291

## **ANHANG**

① Zhū Xī: Kommentar zu den Abschnitten und Phrasen des Großen Lernens ( <i>Dàxué zhāngjù 大學章句</i> ) (Auszug) .....	317
② Zhū Xī: Gesammelte Fragen zu den Vier Büchern ( <i>Sishù huò wèn 四書或問</i> ) (Auszug »Die Neun Absätze über das Treffen der Dinge«) .....	327
Literatur .....	337
Namenregister .....	339
Begriffsregister .....	345

## VORWORT

Der epistemologische Bruch an der Schwelle zum modernen China, die vollständige Durchdringung und weitgehende Ersetzung althergebrachter Wissensordnungen und traditioneller Gelehrsamkeit durch die »westliche« Wissenschaft und ihre Institutionen im ausgehenden 19. und frühen 20. Jahrhundert, kann in seinen Konsequenzen kaum überbewertet werden.<sup>1</sup> Auch in China waren danach »westliche« Ideologien Stichwortgeber intellektueller und politischer Debatten. Traditionelle kulturelle Bezüge spielten meist nur eine nachgeordnete Rolle.

Zu den kaiserzeitlichen Denkern aber, die in der chinesischen Moderne eine gewisse Prominenz beibehielten, gehört zweifellos Wáng Yángmíng. Sein Schlagwort von der »Einheit von Wissen und Handeln« war in einer voluntaristischen Auslegung schon für die Reformversuche im Japan des 19. Jahrhunderts wegweisend und fand in deren Nachgang auch unter chinesischen Erneuerern Anklang. Wángs Verinnerlichung der Moral, umgedeutet im Sinne subjektphilosophischer Autonomie, prägte im 20. Jahrhundert maßgeblich den zeitgenössischen Konfuzianismus. Und auch wenn Benjamin Elman mit Recht darauf hinweist, dass die neokonfuzianische Elite der Spätkaiserzeit, zu der auch Wáng Yángmíng und seine Nachfolger zählten, die Legitimität der sie privilegierenden Gelehrtenbürokratie nie grundsätzlich in Frage stellte,<sup>2</sup> zeigt die treibende Kraft der Yángmíng-Gelehrsamkeit am Vorabend der Meiji-Reformen im Japan des 19. Jahrhunderts gleichwohl auch die gesellschaftliche Sprengkraft dieses Denkens.

Den Mittelpunkt dieses Bandes aber bildet nicht die Nachwirkung Wáng Yángmíngs, sondern sein Denken, wie er es im Austausch mit seinen Anhängern und Gegnern zum Ausdruck gebracht hat. So bemüht sich die Übersetzung, seine Texte jenseits historischer Großnarrative und möglichst unter Ausblendung moderner, nicht selten auch nationalistischer Überformungen zu erschließen. Ausgewählt wurden Wángs Texte

1 Joachim Kurtz, *The Discovery of Chinese Logic* (Leiden: Brill), 2011, S. 10.

2 Benjamin Elman, »Political, Social, and Cultural Reproduction via Civil Service Examinations in Late Imperial China«, *The Journal of Asian Studies* 50.1 (1991), S. 7–28, S. 9.

zum *Großen Lernen*, das seit der Begründung des Neokonfuzianismus im 12. Jahrhundert als einer von vier Schlüsseltexten der Lehre verstanden worden war. Wángs Neudeutung des darin prominenten Begriffs des »Wissens« als ein spontanes Wissen um den moralischen Wert der eigenen Tatabsichten verschiebt die Stoßrichtung der Textauslegung von der Gelehrsamkeit zur Gewissensprüfung.

Die *Fragen zum Großen Lernen* dokumentieren Wángs spätes Denken, das um Mitmenschlichkeit und ihre Verwirklichung im Alltag kreist. Die darin entfaltete Auslegung dieses althergebrachten konfuzianischen Begriffs versteht Mitmenschlichkeit als Mitgefühl. Sie vertritt die Auffassung, sie lasse sich von den intimsten Verwandtschaftsbeziehungen auf immer weitere Kreise unserer Mitmenschen übertragen. Dies beschreibt eine Universalisierung der Mitmenschlichkeit in der konkreten praktischen Verwirklichung des Mitgefühls in allen zwischenmenschlichen Beziehungen. Diese Verallgemeinerung der Mitmenschlichkeit, in konfuzianischer Tradition als Auftrag unseres Menschseins verstanden, hat den Vorteil, nicht unter den Verdacht jener abstrakten Menschenliebe zu fallen, die Dostojewski in den *Gebrüdern Karamasow* einem Arzt in den Mund legt: »Je mehr ich die Menschen liebe, desto weniger liebe ich den einzelnen Menschen, das Individuum.« Trotz der für europäische Leser eher unvertrauten Textgestalt ist Wáng Yángmíngs Denken auch ohne vorschnelle Bezüge zu modernen oder »westlichen« Begriffen als philosophisches greifbar.

Mein Zugang zu Wángs Texten und deren Verständnis verdankt sich ganz wesentlich dem langjährigen freundschaftlichen Austausch mit Iso Kern, der mir auch vorgeschlagen hatte, die *Fragen zum Großen Lernen* mit dem späten Brief an Niè Bào aus derselben Phase von Wángs Denken zu verbinden. Ohne Kerns Ermutigung wäre die Übersetzung nie zustande gekommen. Dank gebührt auch meinen Mitherausgebern, die die Entstehung dieses Bandes begleitet haben, insbesondere Joachim Kurtz, dessen Vorschläge zur Umgestaltung die Lesbarkeit wesentlich verbessert haben. Schließlich danke ich dem Meiner Verlag, namentlich Marcel Simon-Gadhof für sein sorgfältiges und umsichtiges Lektorat sowie Jens-Sören Mann für die äußerst ansprechende Typografie und Gestaltung des Bandes.

Zürich, im November 2023

Rafael Suter

## EINLEITUNG

---

大道即人心，萬古未嘗改。  
長生在求仁，金丹非外待。

Der Große Weg – nichts ist er als das Herz der Menschen,  
zehntausend Lebensalter, unabänderlich sich treu,  
erhält es, lässt gedeih'n in mitfühlsamem Wünschen,  
ein goldnes Elixier – von allem Äußerlichen frei.

Wáng Yángmíng, *Meinem Neffen Yángbó zum Abschied*  
(贈陽伯, 1505)

\* \* \*

Was kein Ohr vernahm, was die Augen nicht sahn,  
Es ist dennoch, das Schöne, das Wahre!  
Es ist nicht draußen, da sucht es der Tor,  
Es ist *in* dir, du bringst es ewig hervor!

Friedrich Schiller, *Die Worte des Wahns*

*Zu Seite 9:* Das Gedicht lautet in ganzer Länge:

陽伯即伯陽，伯陽竟安在？  
大道即人心，萬古未嘗改。  
長生在求仁，金丹非外待。  
謬矣三十年，於今吾始悔。

In wörtlicher Übertragung: »Yángbó ist gleich Bóyáng, doch wo ist Bóyáng denn jetzt? / Der große Weg ist gleich dem Herz der Menschen / In zehntausend Lebensaltern noch nie verändert / Die Verlängerung des Lebens liegt im Streben nach Mitmenschlichkeit, das goldene Elixier ist nicht außerhalb deiner / Verirrt war ich, dreißig Jahre lang, jetzt erst bedaure ich es.« Yángbó war Yángmíngs Enkel mütterlicherseits, Wèi Bóyáng 魏伯陽 (fl. 121 d. Z.) der Begründer der äußeren Alchemie. Das Gedicht ist Ratschlag und Reuebekundung in einem – Yángmíng nimmt Abstand von den daoistischen Praktiken seiner Jugend, bekennt sich zum rechten Weg des Konfuzius und rät Yángbó, es ihm gleich zu tun. Vgl. *Wáng Yángmíng quánjí* (Shànghǎi: Shànghǎi gǔjí chūbānshè, 1992), S. 673.

Wáng Yángmíng 王陽明 (1472–1529) gilt nach Zhū Xī 朱熹 (1130–1200) als der wichtigste Philosoph der chinesischen Kaiserzeit.<sup>1</sup> Sein Wirken ist eine Reaktion auf praktische und theoretische Probleme von dessen »Lehre des rechten Weges« (*dàoxué* 道學). Diese erst im Europa des 19. Jh. mit dem Etikett »Neokonfuzianismus« versehene Lebens- und Geisteshaltung gründet auf den kanonischen Texten des Konfuzianismus, den »Klassikern« (*jīng* 經), denen Zhū Xī aus didaktischen und doxographischen Gründen die sog. »Vier Bücher« (*sì shù* 四書) hinzugesellt,<sup>2</sup> die *Gespräche des Konfuzius* (*Lúnyǔ* 論語), *Zhōngyōng* 中庸 (*Maß und Mitte*)<sup>3</sup>,

<sup>1</sup> Die beiden ersten Abrisse von Wángs Denken in deutscher Sprache dürften sich in Heinrich Hackmanns Überblickswerk zur chinesischen Philosophie (Heinrich Hackmann, *Chinesische Philosophie* [München: Ernst Reinhardt, 1927], S. 358–373) sowie in E. V. Zenkers *Geschichte der chinesischen Philosophie – Zweiter Band von der Han-Dynastie bis zur Gegenwart* [Reichenberg: Gebrüder Stiepel, 1927], 283–300) finden. Beide Darstellungen basieren wesentlich auf Henkes 1916 erschienener Studie zu Wáng Yángmíng (*The Philosophy of Wang Yang-ming*, translated by Frederick Goodrich Henke [New York: Open Court, 1916]). Ausführlicher ist die Darstellung in Alfred Forkes *Geschichte der neueren chinesischen Philosophie*, die Übersetzungen samt Originaltext bietet, sich in vielem indes auch auf Henke bezieht (Hamburg: Friederichsen, De Gruyter & Co., 1938; S. 380–399). Zur frühen Rezeption der Lehre Wáng Yángmíngs in deutscher, englischer und französischer Sprache s. George L. Israel, »Discovering Wang Yangming«, *Monumenta Serica* 66.2 (2018), S. 357–389. Die umfangreichste neuere Studie zu Wáng Yángmíng nicht nur in deutscher Sprache dürfte Iso Kerns *Das Wichtigste im Leben – Wang Yangming und seine Nachfolger* (Basel: Schwabe, 2010) sein.

<sup>2</sup> Vgl. hierzu die Arbeiten von Daniel K. Gardner, insbesondere dessen »Principle and Pedagogy: Chu Hsi and The Four Books« (*Harvard Journal of Asiatic Studies* 44.1 [1984], S. 57–81), und, spezifisch zum Großen Lernen, *Chu Hsi and the Ta-Hsueh: Neo-Confucian Reflection on the Confucian Canon* (Cambridge, Mass.: Harvard University, East Asian Studies, 1986).

<sup>3</sup> Das Buch von *Maß und Mitte* ist als Kapitel 31 des Ritenklassikers *Lǐjì* 禮記 überliefert worden. Es liegt in den deutschen Übersetzungen von Richard Wilhelm (*Li Gi – Das Buch der Sitte des älteren und jüngeren Dai*, aus dem Chinesischen verdeutscht und erläutert von Richard Wilhelm [Jena: Eugen Diederichs, 1930], Kap. 1 »Maß und

*Dàxué* 大學 (*Großes Lernen*)<sup>4</sup> und das Buch *Menzius* (*Mèngzǐ* 孟子). Wie die Klassiker gehen auch diese Texte auf das vorkaiserzeitliche chinesische Altertum zurück. Als besonders prägnante und zugängliche Verdichtungen der konfuzianischen Lehre sind sie zudem mit den letzten ihrer »wahren« Vertreter verbunden. Als eigenhändige Werke dieser Meister oder aber Aufzeichnungen von Lehrgesprächen aus zweiter Hand waren die »Vier Bücher« mit der Autorität des Konfuzius (Kǒngzǐ 孔子, trad. 551–479 v. d. Z.), Zēngzǐ 曾子 (trad. ca. 505–436 v. d. Z.)<sup>5</sup>, Zǐ Sī 子思 (trad. ca. 481–402 v. d. Z.)<sup>6</sup> und Menzius (trad. 372–289 v. d. Z.) verknüpft. Nach Menzius soll die Überlieferung abgebrochen und die Lehre in Vergessenheit geraten sein. Das Motiv vom Verlust des »rechten Wegs« ist konstitutiv für das Selbstverständnis der »Lehre des (rechten) Weges«, denn Zhū Xī konstruiert ein Narrativ, in dem er sich selbst in eine Reihe von Lehrern und Schülern stellt, die er mit den »Fünf Meistern« der Nördlichen Sòng-Zeit (960–1126) beginnen lässt. Unter ihnen hebt er vor allem die Gebrüder Chéng Hào 程顥 (zì 字 [Erwachsenenname]: Míngdào 明道, 1132–1185) und Chéng Yí 程頤 (zì: Yíchuān 伊川, 1033–1107) sowie deren angeblichen Lehrer Zhōu Dūnyí 周敦頤 (hào 號 [Rufname]: Liánxī 濂溪, 1017–1073) hervor, dem es vorbehalten gewesen sein soll, den »rechten Weg« nach über tausend Jahren wiederzuerlangen.<sup>7</sup> Zhū Xī hat die eigenen Positionen in so enger Verflechtung

Mitte«, S. 3–20) und Peter Weber-Schäfer (*Der Edle und der Weise: oikumenische und imperiale Repräsentation der Menschheit im Chung-yung, einer didaktischen Schrift des Frühkonfuzianismus* [München: Beck, 1963], S. 27–67) vor. Neuer sind die Übersetzungen von Ferdinand und Uta Fellmann (Konfuzius, *Das Buch von Maß und Mitte* [Stuttgart: Reclam, 2015]) sowie Wolfgang Kubin (in dessen *Das große Lernen – Maß und Mitte* [Freiburg/Basel/Wien: Herder, 2014]).

<sup>4</sup> Das *Große Lernen* ist als Kapitel 42 des *Lǐjì* überliefert. Übersetzungen ins Deutsche liegen mehrere vor. Unter dem Titel »Die große Wissenschaft« ist es in Richard Wilhelms *Lǐjì*-Übersetzung aufgenommen (Wilhelm 1930, Kap. 2, S. 21–29). Ralf Moritz hat den Text in der Redaktion von Zhū Xī übersetzt (*Das Große Lernen (Daxue* [Stuttgart: Reclam, 2003]); auch Wolfgang Kubin übersetzt diese Fassung (Kubin 2014).

<sup>5</sup> Sein persönlicher Name lautet Zēng Shēn 曾參.

<sup>6</sup> Zǐ Sī, mit persönlichem Namen Kǒng Jí 孔伋, gilt als der einzige Enkel des Konfuzius.

<sup>7</sup> Zur Geschichte und Vorgeschichte des sòng-zeitlichen Neokonfuzianismus s. Michael Friedrich, »Tradition und Intuition: Zur Vorgeschichte der Schule von Chu

mit denjenigen der Brüder Chéng entfaltet, dass seine Auslegungstradition, die im Verlaufe des 13. Jahrhunderts als offizielle Deutung der Klassiker anerkannt worden war und diesen Status bis in die ersten Jahre des 20. Jh. beibehielt, in Abgrenzung zu nicht staatlich sanktionierten Interpretationen auch kurz als »Chéng-Zhū-Schule« bezeichnet wurde.<sup>8</sup> Zu Lebzeiten Wáng Yángmíngs, am Übergang vom 15. zum 16. Jahrhundert u. Z., hatte diese Lehre bereits seit über zweihundert Jahren offiziellen Status. Und auch wenn Wáng Yángmíng seine eigenen Auffassungen oft in Kontrast zu denen Zhū Xīs stellt, so übernimmt er mit der Wertschätzung der »Vier Bücher«, seiner Betonung der Überwindung »egoistischer« oder »selbstsicher« Begehrungen (*sī yù* 私欲), aber auch mit seinem Festhalten am endgültigen Ziel seiner Lehre, ein »heiliger«, »weiser« oder »berufener« Mensch (*shèng rén* 聖人) zu werden, gleichwohl Aspekte des Konfuzianismus, die direkt auf jene sòng-zeitliche »Erneuerung« konfuzianischen Denkens zurückgehen, in dessen Mittelpunkt das Wirken der Person Zhū Xīs stand.

Ein Hauptunterschied zwischen Wáng Yángmíngs und Zhū Xīs Lehre besteht in der Beurteilung der Stellung des Einzelmenschen im Weltganzen und dem damit zusammenhängenden Verhältnis zum Guten. Zhū Xī vertritt einen Dualismus von *qi* 氣 und *lǐ* 理. Das Letztere wird oft als »Prinzip« übersetzt.<sup>9</sup> *Qi* bedeutet eigentlich »Dampf« und »Luft«, aber auch »Atem«. Es meint den Stoff, aus dem alle konkreten Dinge bestehen sollen und der diese zugleich mit Lebenskraft erfüllen soll.<sup>10</sup> In seiner geronnenen Gestalt formt sich dieser Stoff zu den materiellen Dingen der

Hsi«, in Helwig Schmidt-Glintzer, hg., *Lebenswelt und Weltanschauung im frühneuzeitlichen China* (Stuttgart: Steiner, 1990), S. 1–43.

<sup>8</sup> Zum Aufstieg von Zhū Xīs Lehre zur konfuzianischen »Orthodoxie« siehe James T. C. Liu, »How Did a Neo-Confucian School Become the State Orthodoxy«, *Philosophy East and West* 24.4 (1973), S. 483–505.

<sup>9</sup> Siehe hierzu z. B. Liu JeeLo, »The Status of Cosmic Principle (*li*) in Neo-Confucian Metaphysics«, *Journal of Chinese Philosophy* 32.3 (2005), S. 391–408.

<sup>10</sup> Zum *qi*-Begriff s. z. B. Wolfgang Ommerborns Studie zu Zhāng Zài (張載, 1020–1077): *Die Einheit der Welt: die »Qi«-Theorie des Neo-Konfuzianers Zhang Zai (1020–1077)* (Amsterdam: B. R. Grüner, 1997). Siehe auch die kommentierte Übersetzung von Zhāng Zāis bekanntester Schrift *Zhèngméng* 正蒙 (als »Rechtes Auflichten – Cheng-meng«) von Michael Friedrich, Michael Lackner und Friedrich Reimann (Hamburg: Meiner, 1996) sowie die kurze Kommentierung des ersten Ka-

gegenständlichen Welt. Vergehen diese wieder, so verflüchtigen sie sich in diesen Grundstoff. Doch nicht nur der Stoff, aus dem die Dinge bestehen, auch der Geist, mit dem wir die Dinge erfassen, werden dem Bereich des *qì* zugeordnet. Der Gegenbegriff dazu ist das erwähnte *lǐ* – eigentlich die »Ordnung«. Insofern alle Dinge an einer allumfassenden Ordnung teilhaben, ist diese nach Zhū Xī auch jedem Einzelding eingeschrieben. *Lǐ* ist dabei zunächst ein normativer Begriff und meint die Gesamtordnung, die sich aus dem korrekten Verhältnis der Teile zueinander ergibt. Die Fähigkeit der Wesen, diese Ordnung zu erkennen und sich entsprechend zu verhalten, gilt als unterschiedlich stark ausgeprägt. Diese Differenz ergibt sich aus dem Grad der Verdunkelung dieser Ordnung, der durch die jeweilige stoffliche Beschaffenheit der Einzeldinge, also ihre Konfiguration des *qì*, bestimmt sein soll. Verstehen und bewusst zur Leitlinie ihres Tuns erheben können diese Ordnung nur Menschen. Die verschiedenen Arten von Lebewesen, aber auch die unterschiedlichen Individuen, sind durch ihre angeborenen Anlagen, durch ihre »Natur« oder ihr »Wesen« (*xìng* 性)<sup>11</sup>, in verschiedener Weise und in unterschiedlichem Maß fähig, die rechte Ordnung zu erkennen. Diese stoffliche Verfassung unterscheidet sich damit nicht nur nach der Art, sondern auch nach der materiellen Ausstattung der einzelnen Lebewesen. Entsprechend dient sie Zhū Xī als Erklärung sowohl spezifischer als auch individueller Unterschiede in der Fähigkeit, Gutes zu erkennen und zu tun. Insofern aber alle Wesen immer auch Teile des Ganzen sind, sind sie durch diese ihre Natur, wie beschränkt sie auch immer sein mag, stets auf die Gesamtordnung bezogen. Und ist jedes Wesen seiner Natur nach in der besonderen Weise seiner Teilhabe am natürlichen und

pitels (S. 148 f.); die Autoren haben sich für die etymologisierende Übersetzung von *qì* als »Luft« entschieden.

<sup>11</sup> Im Folgenden übertrage ich den Begriff *xìng* 性 als »Natur«, da »Wesen« als deutsche Wiedergabe von *essentia* oder *esse* problematische, auf jeden Fall aber klärungsbedürftige Bezüge zur antiken und scholastischen Metaphysik nahelegt. Zwar bezeichnet der chinesische Begriff das in einem Einzelding angelegte Entwicklungspotential und steht so in einer gewissen Nähe zur scholastischen Wesensform, doch fehlt ihm die Zuspitzung auf Art- oder Gattungsbegriffe und damit die Ebene der zweiten Substanzen. Damit entfällt aber auch seine Abhebung von der individuellen Existenz.

gemeinschaftlichen Leben an das Beziehungsganze geknüpft, so erweist sich diese Natur der Dinge je schon auf die übergeordnete Gesamtordnung ausgerichtet. Damit aber verweist jedes Einzelwesen in seinem Tun und Lassen gerade in seiner je-eigenen natürlichen Veranlagung an seinem besonderen Ort auf diese Ordnung universalen Charakters. Diese besondere Ausstattung zum Leben deckt sich damit in ihrem Ziel oder ihrer Bestimmung mit der grundlegenden Ordnung des Ganzen: Gerade die Natur der Dinge, die vermeintliche Tatsache, dass sie trotz aller stofflich bedingten Unterschiede eine grundsätzliche Neigung zum Guten teilen, ist der Grund der Ordnung der Wirklichkeit (*xìng jí lù* 性即理, »die Natur ist der Ordnungsgrund«). Das heißt aber auch, dass unsere Anlagen mitbestimmen, bis zu welchem Grad wir uns der fundamentalen Ordnungsbezogenheit des Wesens aus Fleisch und Blut, das wir sind, überhaupt bewusst werden können. Und obwohl Zhū Xī der Auffassung ist, diese moralische Ordnung scheine auch durch die reale Ordnung der Dinge der Welt hindurch, ist unser erster Weg zu ihrer Erkenntnis doch die Auseinandersetzung mit den überlieferten Schriften der Weisen und Würdigen des Altertums. Die moralische Grundordnung ist damit etwas, das uns nicht unmittelbar gewahr ist: Sie ist vielmehr so verfasst, dass wir uns im Rahmen einer umfassenden Charakterbildung um ihre Erkenntnis – und Verwirklichung – bemühen müssen. Diese Auffassung ist es, die Zhū Xī mit den Worten des *Großen Lernens*, das er als »Lernen des großen Menschen« versteht, als »Untersuchung der Dinge« (*gé wù* 格物) bezeichnet, eine Auseinandersetzung mit den Dingen, die er ferner mit einem Ausdruck aus den *Erläuterungen der Hexagramme* (Shuō guà 說卦), einem Kommentar zum *Buch der Wandlungen* (*Yǐjīng* 易經), als »Ergründung« von deren »Ordnung« begreift (*qióng lù* 窢理).

Wáng Yángmíngs Ansicht unterscheidet sich davon hauptsächlich in der Beurteilung dessen, was der »Ordnungsgrund« ist. Die moralische Grundverfasstheit der Wirklichkeit ist ihm zufolge nicht erst als Ergebnis eines langwierigen Lernprozesses erkennbar, sondern sie zeigt sich bereits darin, dass das Gute im Menschen tatsächlich handlungsbestimmend sein kann. Im ebenso unvermittelten wie unhintergeharen Bewusstsein für das Gute, in dem wir uns für unsere Mitmenschen in Not verwenden, ist die moralische Grundordnung der Welt seiner Auffassung nach *unmittel-*

*bar* bezeugt. Nicht die umfassende Erkenntnis der Ordnung der uns umgebenden Außenwelt in unentwegtem Lernen und Forschen, sondern das in tatsächliches Handeln umschlagende unvermittelte Bewusstsein für das Gute beweisen den moralischen Charakter der Wirklichkeit. Oder in einem berühmten Diktum des sòng-zeitlichen Vorgängers von Wáng Yángmíngs »Lernen des Herzens« (*xīn xué* 心學), Lù Jiǔyuān 陸九淵, besser bekannt unter seinem Erwachsenennamen (*zì* 字) Xiàngshān 象山 (1139–1192): Unser gutes Herz, unser moralisches Bewusstsein, *ist* der moralische Ordnungsgrund der Wirklichkeit (*xīn jí lǐ* 心即理, »das Herz ist der Ordnungsgrund«).<sup>12</sup> Insofern also unser »moralischer Sinn« selbst schon der Ordnungsgrund ist, erübrigt es sich, diesen in ausführlichen Forschungen außerhalb unserer zu suchen, sei es in den Schriften oder in der Natur. Es ist klar, dass sich diese grundlegende Weichenstellung auf die Deutung des *Großen Lernens* auswirken muss: Für Wáng bedeutet die »Auseinandersetzung mit den Dingen« (*gé wù*) keine Aufforderung zu Gelehrsamkeit und schriftgeleiteter Prüfung und Pflege des Selbst, wie sich dies in der auf Zhū Xīs Deutung zurückgehenden etablierten Übersetzung des Ausdrucks als »Erforschung« oder »Untersuchung« der Dinge niederschlägt. Er versteht diesen Ausdruck vielmehr als eine praktische Anweisung, all unser »Tun« (*wù* 物) nach dem Kompass »auszurichten« (*gé* 格), den wir in unserem Herzen stets mit uns tragen. Dieses dem Menschen ureigene moralische Bewusstsein ist demnach schon selbst jener »Ordnungsgrund« *lǐ* 理, den es im alltäglichen Zusammenleben mit Mitmenschen und Umwelt »auszuschöpfen« (*qiōng* 窶) gilt.

<sup>12</sup> Zum Denken Lù Xiàngshāns s. Lyman V. Cady, *The Philosophy of Lu Hsiang-shan* (Academy Books Co. Ltd, o. O., 1939).

## 1. Zur Person Wáng Yángmíngs<sup>13</sup>

Wáng Yángmíng wurde am 31. Oktober 1472 in der Stadt Yúyáo 餘姚 in der Zhèjiāng 浙江-Provinz in eine Gelehrtenfamilie geboren. Sein Vater war Mitglied der kaiserlichen Hánlín 翰林-Akademie und wirkte einige Zeit in Nánjīng 南京 als Minister.<sup>14</sup> Im Jahre 1499 bestand Wáng Yángmíng die höchsten Staatsprüfungen, in deren Vorfeld er sich auch mit dem Studium der Lehre Zhū Xīs auseinanderzusetzen hatte – ein Unterfangen, das er aber bald ernüchtert wieder aufgegeben haben soll. Nach wenigen Jahren im Dienst zog er sich zurück und verfolgte daoistische und buddhistische Studien, die ihn aber nicht zu befriedigen vermochten. Ab 1504 befand sich Wáng Yángmíng erneut in Anstellung,<sup>15</sup> bis er 1506 wegen einer Throneingabe öffentlich bestraft und zur Verbannung in die Guìzhōu 貴州-Provinz geschickt wurde.<sup>16</sup> Das dortige Leben in Not und Abgeschiedenheit führte zu seiner lebensentscheidenden »großen Einsicht«.<sup>17</sup> Im Frühjahr 1510 durfte Wáng seinen Verbannungsort wieder verlassen und nach der Hinrichtung des Eunuchen Liú Jīn 劉瑾 (1451–1510), der seine Strafversetzung veranlasst hatte, wieder nach Běijīng zurückkehren.<sup>18</sup> Hier hatte er verschiedene Posten inne, bevor er im Winter 1512/3 in den Süden zurückkehrte, zunächst in seinen Wohnort Shàoxīng 紹興, anschließend in die Nähe Nánjīngs, wo er bis zum Frühling 1514 als Verwalter der kaiserlichen Stallungen wirkte.<sup>19</sup> Darauf war er als »Minister des Hofs für Schutzge-

<sup>13</sup> Die folgenden Ausführungen stützen sich auf die Darstellung in Kern 2010, S. 49–108. Zur Biographie Wáng Yángmíngs vgl. auch Tu Wei-ming, *Neo-Confucian Thought in Action – Wang Yang-ming's Youth* (1472–1509) (Berkeley: University of California Press, 1977). Zu seiner administrativen und militärischen Tätigkeit s. George L. Israel, *Doing Good and Ridding Evil in Ming China: The Political Career of Wang Yangming* (Leiden, Netherlands: Brill, 2015). Zu seinen militärischen Kampagnen in Südwestchina s. Leo K. Shin, »The Last Campaigns of Wang Yangming«, *T'oung Pao*, Second Series, 92.1/3 (2006), S. 101–128.

<sup>14</sup> Kern 2010, S. 50 f.

<sup>15</sup> Ebd., S. 58–64.

<sup>16</sup> Ebd., S. 70 f.

<sup>17</sup> Ebd., S. 73.

<sup>18</sup> Ebd., S. 82.

<sup>19</sup> Ebd., S. 83.

biete«<sup>20</sup>, dem die Außenbeziehungen des Reiches oblagen, für die diplomatischen Geschäfte in Nánjīng verantwortlich,<sup>21</sup> bis er ab 1516 Zensor und Gouverneur für Süd-Jiāngxī und die südlichen Provinzen mit Residenz in Gànzhōu 贛州 wurde. Mit diesem Amt fiel ihm auch die Zuständigkeit für alle militärischen Operationen in diesem großen Gebiet zu. Zwischen 1517 und 1518 nahm er in dieser Funktion an vier militärischen Feldzügen zur Niederschlagung lokaler Aufstände teil.<sup>22</sup> Bedeutsamer ist seine führende Rolle beim Sieg über das Heer des in Nánchāng 南昌 residierenden Thronusurpators Prinz Zhū Chénháo 朱宸濠 (gest. 1521) im Jahre 1519. Von 1519 bis 1521 versah Wáng in Nánchāng das Amt des Gouverneurs von Jiāngxī.<sup>23</sup> Selber der Konspiration mit dem Aufständischen bezichtigt und von mächtigen Gegnern daran gehindert, eine Audienz beim Kaiser wahrzunehmen, der sich 1520 zur Prüfung der Niederschlagung des Aufstands eigens nach Nánjīng begab, zog sich Wáng Yángmíng für den größten Teil des Jahres in ein abgelegenes Kloster zurück.<sup>24</sup> Den Posten eines Kriegsministers in der Südlichen Hauptstadt, auf den er nach der Thronbesteigung des Jiājīng 嘉靖-Kaisers (reg. 1521–1567) berufen wurde, trat Wáng nie an.<sup>25</sup> Stattdessen zog er sich bis zum Herbst 1527 von allen offiziellen Ämtern zurück. In diesen Zeitraum fällt die dreijährige Trauerzeit für seinen 1522 verstorbenen Vater. Wáng verbrachte sie im Wohnsitz seiner Familie in Shàoxīng, wo seine Schüler im Herbst 1525 die Yángmíng-Akademie gründeten. Das eher beschauliche Lehrerdasein in seiner Heimatstadt endete im Juni 1527 mit der Berufung zum Leiter einer militärischen Operation zur Niederschlagung von Aufständen unter den einheimischen Bewohnern der südwestlichen Provinz Guǎngxī 廣西. Noch im selben Jahr zum Gouverneur der Provinzen Guǎngxī und Guǎngdōng 廣東 ernannt, setzte er anders als sein gescheiterter Vorgänger auf Verhandlungen statt auf militärische

<sup>20</sup> Hónglúsi 鴻臚寺 Engl. »court of dependencies«. Rüdenberg übersetzt etwas anachronistisch »Kolonialministerium«, vgl. Werner Rüdenberg, *Chinesisch-Deutsches Wörterbuch, Teil 1* (Hamburg: Cram, de Gruyter & Co., 1963), S. 86.

<sup>21</sup> Kern 2010, S. 87.

<sup>22</sup> Ebd., S. 88 f.

<sup>23</sup> Ebd., S. 92.

<sup>24</sup> Ebd., S. 93 f.

<sup>25</sup> Ebd., S. 97 f.

## 5. Zur Übersetzung

Eine Übersetzung von Wáng Yángmíngs Texten sieht sich mit mehreren Schwierigkeiten konfrontiert. Wie der gesamte Neokonfuzianismus stehen sie in einer exegetischen Tradition: Nicht nur werden philosophische Probleme stets in Bezug auf die kanonischen Texte erörtert, auch der Wortschatz selbst speist sich meist aus den Klassikern. Dies hat zur Folge, dass innovative Deutungen sich nicht in der Prägung neuer Wörter oder Termini niederschlagen, sondern dass die Konfuzianer sich ein und desselben Vokabulars bedienen, das sie aber in teils völlig verschiedenen Bedeutungen verwenden. Dies lässt sich exemplarisch am Ausdruck *gé wù* (»Treffen der Dinge«) zeigen, dem in den Auseinandersetzungen um das *Große Lernen* eine Schlüsselrolle zukommt: Konsultiert man die einschlägigen Lexika, so zeigt sich, dass das Wort *gé* seit dem Altertum höchst vieldeutig ist. Das *Große Wörterbuch der chinesischen Sprache* (*Hànyǔ dà cídiǎn* 漢語大詞典) reiht nicht weniger als zweiunddreißig Teilbedeutungen auf, und allein die verbalen erstrecken sich über eine Bandbreite, die von ›kommen‹, ›erreichen‹, ›erregen‹, ›aufsteigen‹, ›berichtigen‹, ›schlagen‹ bis zu ›Widerstand leisten‹ reicht. Eine der wichtigsten Strategien zur Disambiguierung mehrdeutiger Wörter in unseren Texten besteht in erklärenden Glossen. Man verweist auf die Verwendung eines Wortes an anderen Klassikerstellen, um die eigene Deutung zu belegen. Dies führt im vorliegenden Beispiel zum Extremfall, dass ein und dasselbe Wort *gé* von Zhū Xī als ›erforschen‹ oder ›gründlich untersuchen‹, von Wáng Yángmíng aber als ›berichtigen‹ verstanden wird. Während dies im Rahmen einer deutschsprachigen Darstellung der jeweiligen Standpunkte keine Schwierigkeiten bereitet – man entscheidet sich einfach für die jeweils passende Interpretation –, stellt es den Übersetzer von Texten, in denen das Wort an verschiedenen Stellen in unterschiedlichen Bedeutungen verwendet wird, vor große Herausforderungen. Die vorliegende Übersetzung hat zu diesem Zweck versucht, ein deutsches Wortfeld zu umreißen, das sich so weit mit demjenigen von *gé* deckt, dass es ermöglicht, die Bezüge innerhalb des Textes nachvollziehbar zu halten. Nach vielen Versuchen erwies sich das deutsche ›treffen‹ als eine passable Wahl: Wer eine Sache ›gründlich erforscht‹, der ›trifft‹ sie auch und gelangt zu einer ›zutreffenden‹ Einordnung. Wer eine Hand-

lung ›richtig ausführt‹, der handelt in ›zutreffender‹ oder ›trefflicher‹ Weise. Dass solche Nachkonstruktionen der chinesischen Formulierungen sowohl inhaltlich als auch stilistisch schnell an Grenzen stoßen, ist klar. Doch verzichtet man gänzlich auf »Wortspiele« dieser Art, zerfällt der Text überall dort in scheinbar zusammenhangslose Bruchstücke, wo semantisch weit auseinanderliegende Deutungen derselben Wörter aufeinander treffen.

Was den Lesegewohnheiten einer deutschsprachigen Leserschaft an Wángs Texten ebenfalls wenig entgegenkommen dürfte, sind die vielen Wiederholungen der gleichen Phrasen und Sätze in nur leicht abgewandelter Form. Sie röhren daher, dass das Chinesische mit seinen begrenzten morphologischen Differenzierungsmitteln – es fehlen Markierungen von Genus und Numerus – in einem viel geringeren Maße auf die Verwendung von Pronomina zurückgreifen kann als das Deutsche, so dass vieles der Klarheit halber ausdrücklich gesagt werden muss. Eine Besonderheit der Sprache Wáng Yángmíngs – und neokonfuzianischer Texte im allgemeinen – liegt schließlich in der häufigen Verwendung von Metapher und Gleichnis.<sup>149</sup> Während der Bildsprache zweifellos eine wichtige Funktion in den Texten zukommt, ist dabei in Rechnung zu stellen, dass diese Bilder nicht Metaphern im bloßen Sinne »übertragener« und damit »uneigentlicher« Wortverwendungen sind: Wenn Wáng Yángmíng von der Mitmenschlichkeit, dem umfassenden und alles verbindenden Mitgefühl, als dem »Körperganzen« der Wirklichkeit spricht, dann ist dieses Wort nicht bloße »Metapher«, sondern das »Sprachbild« verbindet sich mit einem Begriff einer strukturierten Totalität. Es gibt also einen Übergang von der Metapher zur Begriffsbildung, wie schwer auch immer er im Einzelfall zu fassen ist. Ungeachtet dieser Problematik ist zugleich in Rechnung zu stellen, dass Wáng Yángmíng seine Gedanken und Überlegungen in

<sup>149</sup> Zur Metaphorik bei Wáng Yángmíng siehe Bao Yongling [Bào Yǒnglíng 鮑永玲], »Water, Plant, Light, and Mirror: on the Root Metaphors of the Heart-Mind in Wang Yangming's Thought«, *Frontiers of Philosophy in China* 10.1 (2015), S. 95–112. Ders., »Samen« und »Geisteslicht«: Eine Theorie des Metaphernsystems im Herz-Lernen Wáng Yángmíngs (»Zhǒngzi« yù »língguāng«: Wáng Yángmíng xīnxué yùxiāng tǐxì tōnglùn 種子與靈光：王陽明心學喻象體系通論 [Shànghǎi: Shànghǎi shìjì 上海世紀, 2012]).

einem Kontext formuliert, der ohne jeden historisch-genetischen Bezug zu mediterranen und abendländischen Traditionslinien in der Philosophie ist. In der vorliegenden Übersetzung wurde deshalb auf die Verwendung philosophischer »Fachtermini« weitgehend verzichtet. Für die Nachvollziehbarkeit von Wángs Gedanken scheint aus bereits erwähnten Gründen eine wortnahe Übersetzung ohnehin geeigneter. Zum einen vermeidet sie vorschnelle Gleichsetzungen seitens des Übersetzers, zum anderen verhindert sie falsche Assoziationen beim Lesen. Dabei gilt es zu betonen, dass das Gesagte kein Verdikt darüber ist, ob Wáng Yángmíng Philosophie betreibt oder nicht. Dazu mag man stehen, wie man will. Dass in seinem Werk philosophische Probleme diskutiert werden, ist aber ebenso unzweifelhaft wie die Tatsache, dass seine Texte wohl folgerichtig spätestens seit dem frühen 20. Jh. als philosophische gelesen werden.

Die Frage nach der Einordnung von Wángs Werk sprengt offensichtlich den Rahmen dessen, was eine Übersetzung wie die vorliegende leisten kann. Damit eine Leserin oder ein Leser Wángs Positionen auch im Kontext ihrer eigenen Zeit besser einordnen kann, sind die Übersetzungen seiner Texte in einem zweiten Teil um eine Überblicksdarstellung einiger zeitgenössischer Reaktionen zu seiner Deutung des *Großen Lernens* ergänzt. Im Übersetzungsteil findet sich neben Texten Wáng Yángmíngs zudem auch ein Schreiben Niè Bāos, auf das der zweite der im *Chuánxí lù* überlieferten Briefe Wángs an Niè antwortet. Im Anhang sind schließlich der für ein Verständnis von Wángs Kritik maßgebliche Anfang von Zhū Xīs Kommentar zum *Großen Lernen* (Anhang 1) sowie die »Neun Absätze zum Treffen der Dinge« der Meister Chéng aus Zhū Xīs »Fragen zum *Großen Lernen*« (Anhang 2) mitgegeben.

## Siglen

- NBJ* Wú Kěwéi 吳可為, *Niè Bào jí* 虜豹集 (Nánjīng 南京: Fènghuáng chūbǎnshè 凤凰出版社, 2007).
- WYMQJ* Wáng Shǒurén 王守仁, *Wáng Yángmíng quánjí* 王陽明全集 (Shànghǎi: Shànghǎi gǔjí chūbǎnshè 上海古籍出版社, 1992).

## TEXTE UND ÜBERSETZUNGEN

## **TEIL I**

---

**Kleine Schriften Wáng Yángmíngs zum  
*Großen Lernen***

## ① 大學古本序

(戊寅, 1518)

《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。止至善之則，致知而已矣。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。勸而後有不善，而本體之知，未嘗不知也。意者，其動也。物者，其事也。至其本體之知，而動無不善。然非即其事而格之，則亦無以致其知。故致知者，誠意之本也。格物者，致知之實也。物格則知致意誠，而有以復其本體，是之謂止至善。

**1 Vorwort zur alten Fassung des Großen Lernens**  
*(Dàxué gǔběn xù 大學古本序)<sup>1</sup> (wùyín 戊寅, 1518)*

Das Wesentliche des *Großen Lernens* besteht in nichts weiter als dem Wahrhaftigmachen der Gedanken. Die Aufgabe des Wahrhaftigmachens der Gedanken ist nichts weiter als das »Treffen der Dinge«. Der höchste Punkt des Wahrhaftigmachens der Gedanken ist nichts weiter als das Innehalten in vollendeter Güte. Die Regel fürs Innehalten in vollendeter Güte ist nichts weiter als das Ausdehnen des Wissens. Das Herz auszurichten heißt, zu seiner Grundverfassung<sup>2</sup> zurückzukehren; das Selbst zu veredeln heißt, sich an deren Wirkung zu halten. Spricht man von ihr in Bezug auf sich selbst, so nennt man sie leuchtende Vortrefflichkeit. Spricht man von ihr in Bezug auf die [anderen] Menschen, so nennt man sie Liebe zum Volk. Spricht man von ihr in Bezug auf die, die zwischen Himmel und Erde weilen,<sup>3</sup> so liegen diese in ihr schon fertig bereitet vor.<sup>4</sup> Daher: Vollendete Güte ist die Grundverfassung des Herzens. Gibt es an uns selbst trotz Anstrengungen noch etwas, das nicht gut ist, so kommt es doch niemals vor, dass das Wissen unserer Grundverfassung nicht darum wüsste. Die Gedanken sind ihre Bewegung. Die Dinge sind ihre Angelegenheiten. Erlangt man das Wissen seiner Grundverfassung vollkommen, so ist keine ihrer Bewegungen nicht gut. Aber wenn sie nicht auf ihre Angelegenheiten übergehen und diese treffend machen (berichtigten), dann haben sie auch nichts, um ihr Wissen auszudehnen. Deshalb ist das Ausdehnen des Wissens die Wurzel des Wahrhaftigmachens der Gedanken. Das Treffen – und Treffendmachen – der Dinge ist die Verwirklichung des Ausdehnens des Wissens. Sind die Dinge getroffen – und treffend gemacht –, dann ist das Wissen ausgedehnt und die Gedanken sind wahrhaftig, so dass man [einen Weg] hat, um zur Grundverfassung zurückzukehren, und dies nennt man dann das Innehalten in vollendeter Güte.

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。是故不務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；不本於致知而徒以格物誠意者，謂之妄。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！乃若致知，則存乎心；悟致知焉，盡矣。

Der Weise war in Sorge darum, dass die Menschen sie (= die Güte) im Äußenen suchen würden, so dass er seine Worte nochmals wiederholte. Nachdem die alte Fassung aber [von Zhū Xī] aufgeteilt worden war,<sup>5</sup> war der Sinn des Weisen verschwunden. Wenn man sich deshalb nicht mit dem Wahrhaftigmachen der Gedanken befasst, sondern nur mit dem Treffen der Dinge, so nenne ich dies eine Verzettelung in Nebensächlichkeiten. Wenn man sich nicht mit dem Treffen der Dinge befasst, sondern nur mit dem Wahrhaftigmachen der Gedanken, so nenne ich dies eine Entleerung [von jeglichem Gehalt]. Und wenn man sich nicht im Ausdehnen des Wissens verwurzelt, sondern einzig im Treffen der Dinge und im Wahrhaftigmachen der Gedanken ergeht, so nenne ich dies eine Verirrung. Verzetteln in Nebensächlichkeit, Leerheit, Verirrung – wie weit sind sie doch von vollendeter Güte entfernt! Fügt man diesen [wie die Brüder Chéng] die Ehrfurcht hinzu, so vermehrt man sie [einfach] um einen weiteren Zusatz; ergänzt man sie [wie Zhū Xī] mit »Kommentaren«, so vermehrt man [bloß] ihre Zusammenhangslosigkeit. Da ich fürchte, dass sich das Lernen täglich weiter von der vollendeten Güte entfernt, lasse ich die Gliederung [Zhū Xīs] in Abschnitte und Unterteilungen<sup>6</sup> weg und kehre zur alten Fassung des Textes zurück. Am Rande füge ich Bemerkungen ein, um ihre Bedeutung darzulegen. Vielleicht erkennen wir dadurch den Sinn (*wörtl.* das Herz) des Weisen wieder, und jene, die nach ihm suchen, werden das Wesentliche dafür besitzen. Ach! Kommen wir nun zum Ausdehnen (Verwirklichen) des Wissens, so bewahren wir es in unserem Herzen; und gewahren wir darin das Ausdehnen des Wissens, dann ist es in ganzer Fülle zur Geltung gebracht!

## ② 大學古本傍釋\*

大學之道，在明明德，在親民，在止於至善。知止而后有定，定而后能靜，靜而后能安，安而后能慮，慮而后能得。物有本末，事有終始，知所先後，則近道矣。

明明德、親民，猶修己安百姓。明德、親民無他，惟在止於至善。盡其心之本體，謂之止至善。至善者，心之本體；知至善，惟在於吾心，則求之有定向。

古之欲明明德於天下者，先治其國；欲治其國者，先齊其家；欲齊其家者，先修其身；欲修其身者，

\* [Im Folgenden ist der Text des *Großen Lernens* in normaler Schriftgröße gesetzt, Wángs Kommentare kleiner, eingerückt und in einer anderen Schrifttype.]

## **2 Randerklärungen zur Alten Fassung des Großen Lernens** (*Dàxué gǔběn bàngshì* 大學古本傍釋)<sup>7</sup>

Der Weg des großen Lernens liegt im Leuchtenlassen der leuchtenden Vortrefflichkeit, in der Liebe zum Volk, und im Innehalten in vollendeter Güte. Nachdem man das Innehalten erkannt hat, erhält man Festigkeit; nachdem man Festigkeit erlangt hat, vermag man zur Ruhe zu kommen; nachdem man zur Ruhe gekommen ist, vermag man Sicherheit zu finden; nachdem man Sicherheit gefunden hat, vermag man abzuwägen; nachdem man abgewogen hat, vermag man Gelingen zu erreichen. Haben die Dinge [alle] ihre Wurzeln und ihre Verästelungen, haben die Aufgaben ihren Anfang und ihr Ende, weiß man, was zuerst kommt und was danach folgt, so ist man dem rechten Weg schon nahe!

Das Leuchtenlassen der leuchtenden Vortrefflichkeit und die Liebe zum Volk bedeuten das gleiche wie die Veredelung des Selbst und die Befriedung (Sicherung) der hundert Sippen [des einfachen Volkes]. Das Leuchtenlassen der Vortrefflichkeit und die Liebe zum Volk liegen in nichts anderem als dem Innehalten in vollendeter Güte. Bringt man die Grundverfassung seines Herzens in ganzer Fülle zur Geltung, so nennt man dies vollendete Güte. Vollendete Güte ist die Grundverfassung des Herzens; das Wissen um die vollendete Güte liegt ausschließlich in unserem Herzen, so dass es in der Suche danach eine feste Richtung gibt.

Wenn die Alten die leuchtende Vortrefflichkeit in der Welt<sup>8</sup> leuchten lassen wollten, ordneten sie zuerst ihr Land; wollten sie ihr Land ordnen, betrieben sie zuerst den Ausgleich ihrer Familie; wollten sie den Ausgleich ihrer Familie betreiben, so veredelten sie zuerst ihr Selbst; wollten sie ihr Selbst

\* [In der Übersetzung ist der Text des *Großen Lernens* in normaler Schriftgröße gesetzt, Wángs Kommentare etwas kleiner und eingerückt.]

先正其心；欲正其心者，先誠其意；欲誠其意者，先致其知，致知在格物。

明明德天下，猶《堯典》「克明峻德，以親九族」，至「協和萬邦」。

心者身之主，意者心之發，知者意之體，物者意之用。如意用於事親，即事親之事格之，必盡夫天理，則吾事親之良知無私慾之間而得以致其極。知致，則意無所欺而可誠矣；意誠，則心無所放而可正矣。格物如格君之格，是正其不正以歸於正。

物格而後知至，知至而後意誠，意誠而後心正，心正而後身修，身修而後家齊，家齊而後國治，國治而後天下平。

自天子以至於庶人，壹是皆以修身為本。

veredeln, so richteten sie zuerst ihr Herz aus; wollten sie ihr Herz ausrichten, so machten sie zuerst ihre Gedanken wahrhaftig; wollten sie ihre Gedanken wahrhaftig machen, so dehnten sie zuerst ihr Wissen aus; das Ausdehnen des Wissens [aber] liegt im Treffen der Dinge.

Die leuchtende Vortrefflichkeit in der Welt leuchten zu lassen ist das Gleiche, wie wenn es [im *Buch der Urkunden*] im ›Kanon von Yáo‹ heißt, »er überwand sich selbst und überragte alle in seiner Vortrefflichkeit. So liebte er die Neun Stämme<sup>9</sup> und verband die Zehntausend Länder in Einklang«.<sup>10</sup>

Das Herz ist der Herr des Selbst<sup>11</sup>. Ein Gedanke ist eine Wirkung<sup>12</sup> des Herzens. Wissen ist der Träger der Gedanken. Ein Ding ist die Anwendung eines Gedankens. Es ist, wie wenn der Gedanke um den Dienst an den Eltern zur Anwendung gelangt. Gerade indem man dann den Dienst an den Eltern trifft, erfüllt man zwingend diese himmlische Ordnung, so dass das echte Wissen über unseren Dienst an den Eltern ohne Einmischung von selbstischen Wünschen bleibt, damit wir es zur Vollendung (wörtl. zu seinem Gipelpunkt) ausdehnen. Ist das Wissen auf diese Weise ausgedehnt, so ist an den Gedanken nichts mehr, das uns täuschte, so dass sie sich wahrhaftig machen lassen. Sind die Gedanken wahrhaftig, so lässt sich das Herz nirgends mehr gehen, so dass es sich ausrichten lässt. [›Treffen‹ im Ausdruck] ›die Dinge treffen‹ ist dasselbe ›treffen‹ wie im Ausdruck den ›Fürsten treffen‹. Dies heißt, an ihm auszurichten, was noch nicht richtig ist, und es zur Richtigkeit zurückzuführen.

Wenn die Dinge einmal treffend gemacht sind, so ist das Wissen danach ausgedehnt. Ist das Wissen einmal ausgedehnt, so sind die Gedanken danach wahrhaftig; sind die Gedanken einmal wahrhaftig, so ist das Herz danach ausgerichtet; ist das Herz einmal ausgerichtet, so ist das Selbst danach veredelt; ist das Selbst einmal veredelt, so ist die Familie danach ausgeglichen; ist die Familie einmal ausgeglichen, so ist das Land geordnet; ist das Land einmal geordnet, so ist die Welt in Frieden.

Vom Himmelsohn bis zum einfachen Menschen [ohne Amt], für alle gilt in ein und derselben Weise, dass die Veredelung des Selbst die Wurzel (= das Wichtigste) ist.

其本則在修身，知修身為本。斯謂知本，斯謂知之至。然非實能修其身者，未可謂之修身也。修身惟在誠意。故特揭誠意，示人以修身之要。

其本亂而末治者否矣。其所厚者薄，而其所薄者厚，未之有也！此謂知本，此謂知之至也。

所謂誠其意者，毋自欺也，如惡惡臭，如好  
好色，此之謂自謙，故君子必慎其獨也！

誠意只是慎獨工夫，在格物上用，猶《中庸》之「戒懼」也。君子小人之分，只是能誠意與不能誠意。

小人閑居為不善，無所不至，見君子而後厭然，掩其不善，而著其善。人之視己，如見其肺肝然，

Da somit ihre Wurzel in der Veredlung des Selbst liegt, ist das Wissen um die Veredelung des Selbst [wiederum] die Wurzel [dieser Wurzel]. Dieses nenne ich die Wurzel des Wissens. Dieses nenne ich die Vollendung des Wissens. Doch der Zustand, dass man sein Selbst nicht wirklich zu veredeln vermag, lässt sich noch nicht als Veredelung des Selbst bezeichnen. Die Veredelung des Selbst liegt ausschließlich im Wahrhaftigmachen der Gedanken. Und deshalb eröffnet [das *Große Lernen*] nur das Wahrhaftigmachen der Gedanken und zeigt so den Menschen das Wesentliche der Veredelung des Selbst.

Dass die Wurzel von etwas in Aufruhr wäre, die Äste aber in Ordnung, ist etwas, das es nicht gibt! Dass sie (= die Äste) schwach wären, worin sie (= die Wurzel) stark ist, oder dass jene stark wären, worin diese schwach ist, ist etwas, das es nie geben kann. Dies nennt man die Wurzel des Wissens. Dies nennt man die Vollendung des Wissens.

Zum Satz vom »Wahrhaftigmachen der Gedanken«: Dies bedeutet, dass man sich nicht selbst betrügen soll. Wenn jemand [das Schlechte] für schlecht hält, wie er einen schlechten Geruch verabscheut, wenn er [das Gute] für gut hält, wie er eine gute Farbe liebt, dann bezeichne ich dies als selbstvergessenes Glück. Deshalb achtet der Edle notwendig auf sein Alleinsein.

Das Wahrhaftigmachen der Gedanken ist einzig die Übung der Achtsamkeit im Alleinsein. Wird es auf die Stufe des Treffens der Dinge angewandt, so ist es gleich der »Ermahnung« und »Sorge« im Buch von *Maß und Mitte*. Der Unterschied zwischen dem Edlen und dem gemeinen Menschen liegt nur darin, dass jener die Gedanken wahrhaftig zu machen vermag, während dieser es nicht vermag, die Gedanken wahrhaftig zu machen.

Weilt der gemeine Mensch in seinem Zimmer, so tut er unaufhaltsam das Ungute. Trifft er aber einen Edlen, so gibt er sich den Anschein von Ernsthaftigkeit. Er verbirgt, was schlecht an ihm ist, und stellt das Gute heraus. Doch wenn andere einen sehen, so ist es, als ob sie ihn auf Herz und Nieren prüften (*wörtl.* seine Lunge und seine Leber sähen). Was würde man da noch weiter [verbergen können]? Hiervon sagt man: Was im Innern wahr-