

SINO-PHILOSOPHICA

Wáng Tíngxiàng

Pragmatischer Neokonfuzianismus

Ausgewählte Texte

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 3

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

Wáng Tíngxiàng

Pragmatischer Neokonfuzianismus

Ausgewählte Texte

Übersetzt, eingeleitet und
mit Anmerkungen versehen von

MICHAEL LEIBOLD

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 978-3-7873-4587-8
ISBN eBook (PDF) 978-3-7873-4588-5

Kontaktadresse nach EU-Produktsicherheitsverordnung:
Felix Meiner Verlag GmbH, Richardstraße 47, 22081 Hamburg
info@meiner.de

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung der Stiftung für wissenschaftliche
Forschung an der Universität Zürich (Beitragsnummer STWF-25-015).

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

© Felix Meiner Verlag Hamburg 2025. Alle Rechte vorbehalten.
Alle Rechte vorbehalten. Der Verlag behält sich die Verwertung der
urheberrechtlich geschützten Inhalte dieses Werkes für Zwecke des
Text- und Data-Minings (§ 44 b UrhG) vor. Jegliche unbefugte Nutzung ist
hiermit ausgeschlossen. Layout, Satz: Jens-Sören Mann. Druck und Bindung:
Beltz Grafische Betriebe, Bad Langensalza. Gedruckt auf alterungs-
beständigem Werkdruckpapier, hergestellt aus 100 % chlorfrei
gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany.

www.meiner.de

INHALT

Einleitung 7

 Biographie und Publikationen 11

 Rezeption 14

 Voraussetzungen für Wáng Tíngxiàngs Philosophie 18

 Wesentliche Aspekte von Wáng Tíngxiàngs Philosophie 30

 Textauswahl und Übersetzung 38

Texte und Übersetzungen

 1. Teil 1 der 35 eingehenden Fragen (zur Lehre von Zhū Xī und
 Lù Jiǔyuān) 51

 2. Eine Diskussion von Prinzip und Kraftmaterie bei Héngqú 55

 3. Diskussion des Höchsten 62

 4. Antwortschreiben an Xuē Jūncǎi zur Diskussion des Wesens 71

 5. Diskussion des Wesens 93

 6. Eine Diskussion der Lehre der Shílóng-Akademie 102

 7. Zweites Schreiben in der Korrespondenz mit Xuē Jūncǎi 113

 8. Eine Antwort an Hé Bózhāi hinsichtlich der Theorie des
 schöpferischen Wandels 118

 9. Bedachte Worte: Die Gestalt des *Dao* 173

 10. Erlesene Schriften 193

Anmerkungen 203

 Quellenangaben 239

 Namenregister 241

 Begriffsregister 245

EINLEITUNG

Die hier vorgelegte Auswahl an Übersetzungen aus den philosophischen Schriften von Wáng Tíngxiàng 王廷相 (1474–1544) versteht sich als ein Beitrag zum Verständnis míng-zeitlicher neokonfuzianischer Denker. Die umfangreiche und intensive Diskussion unter den Konfuzianern in der Míng-Zeit hat eine Vielzahl unterschiedlicher Positionen hervorgebracht, die sich aber insgesamt auf die begrifflichen Grundlagen des sòng-zeitlichen Neokonfuzianismus stützt. Die terminologische und systematische Gemeinsamkeit dieser Philosophen hat einen intensiven Diskurs in der Epoche ermöglicht und erlaubt bei aller Differenz eine gewisse Vergleichbarkeit der Positionen auch für den heutigen Leser.

Der Neokonfuzianismus, der hier als philosophiehistorischer Epochenbegriff verwendet wird, ist ein westlicher, a posteriori auf eine Gruppe von konfuzianischen Denkern kategorisierend angewendeter Begriff, der in der chinesischen Terminologie wenn überhaupt, dann als ein aus dem Westen übernommener Terminus verwendet wird. Partiiell äquivalente Bezeichnungen im Chinesischen sind etwa der Epochenbegriff des sòng-bis míng-zeitlichen Konfuzianismus (*Sòng Míng rúxué* 宋明儒學), die Schulbegriffe der »Schule des Prinzips« (*lǐxué* 理學) oder der »Schule des Geistes« (*xīnxué* 心學) sowie Kombinationen aus den genannten Bezeichnungen. Für die sòng-zeitliche Periode des Neokonfuzianismus hatte die offizielle Geschichte der Epoche, das *Sòngshǐ* 宋史, zudem die Bezeichnung der »Lehre des Dao« (*dàoxué* 道學) als Kategorie eingeführt. Je nach verwendeter Bezeichnung unterscheidet sich zudem die zeitliche Eingrenzung der neokonfuzianischen Schulen. Während einige Historiker den Anfang der Erneuerung der konfuzianischen Lehre und somit die Begründung des Neokonfuzianismus im 9. Jh. verorten, schließen sich die meisten der Definition von Zhū Xī 朱熹 (1130–1200) für die Begründung der von ihm postulierte Lehre des *Dao* dahingehend an, dass der eigentliche Neuanfang erst in der Sòng-Zeit des 11. Jahrhunderts anzusetzen sei. Beim Ende der Epoche gehen die Ansichten noch deutlicher auseinander. Der gängigste Epochenschnitt wird mit dem Einsetzen einer stärker philologischen Aus-

richtung des Konfuzianismus zu Beginn der Qīng-Zeit angesetzt, die Neokonfuzianer des 20. Jahrhunderts, die um eine Revitalisierung des Konfuzianismus in der Auseinandersetzung mit westlichem Denken bemüht sind, postulieren dagegen zum Teil eine Kontinuität des Neokonfuzianismus bis in die Gegenwart. Bei aller Unschärfe des Begriffs Neokonfuzianismus und bei aller unklaren Abgrenzung der verschiedenen Begriffe im Chinesischen besteht in der Literatur doch Einigkeit darüber, dass die Kernzeit eines grundsätzlich neu ausgelegten Konfuzianismus, der dann prägend für die späte Kaiserzeit werden sollte, in den Zeitraum vom 11. bis zum 16. Jahrhundert fällt. Von herausragender Bedeutung für den Neokonfuzianismus ist die Philosophie Zhū Xīs. Dies gilt nicht nur, weil seine Auslegung des Konfuzianismus ab dem 14. Jahrhundert prüfungsrelevant wurde und somit eine Orthodoxie begründete, sondern auch deshalb, weil als Neokonfuzianer auch solche Denker definiert werden können, die seine zentralen Vorstellungen übernommen oder aber diese kritisch diskutiert haben.

Zum Kern eines neokonfuzianischen Konsenses gehört das Postulat einer Revitalisierung des Konfuzianismus, das sich gegen die intellektuelle und gesellschaftliche Dominanz des Buddhismus und des Daoismus richtete. Nach einer Epoche, die insbesondere mit der Blütezeit des Buddhismus in der Táng-Zeit (618–907) auch als ein Niedergang des Konfuzianismus verstanden wurde, galt es demnach, Anschluss an eine als klassisch definierte Periode des Konfuzianismus zu gewinnen. Dafür war der Kanon der konfuzianischen Schriften, die vielfach mit der Autorschaft des Konfuzius (trad. 551–479) assoziiert wurden, und in besonderem Maße die Lehre von Menzius (trad. 379–289) als Referenz ausschlaggebend. Die Notwendigkeit der Überwindung des Buddhismus wurde dadurch begründet, dass der Buddhismus mit seiner Erlösungslehre ein destruktives Element für die Wahrung oder Etablierung einer gesellschaftlichen Ordnung in der Gegenwart darstelle, weshalb es der konfuzianischen Ethik bedürfe, um eine ideale und zugleich realisierbare gesellschaftliche Ordnung herzustellen. Während es bereits Ende der Táng-Zeit mit Hán Yù 韓愈 (768–824) und Lǐ Áo 李翱 (ca. 772 – ca. 841) Konfuzianer gegeben hatte, die den Buddhismus radikal abgelehnt hatten und in ihrem Denken Bezüge zu einzelnen Schriften der klassischen Epoche des Konfuzianismus hergestellt hatten, waren für Zhū Xī ausschließlich die konfuzianischen Denker des 11. Jahr-

hunderts, also der frühen Sòng-Zeit, für die Etablierung dessen, was er als Lehre des *Dao* bezeichnete, relevant. Die von Zhū Xī als Gründerväter des Neokonfuzianismus angesehenen Zhōu Dūnyí 周敦頤 (1017–1073), Zhāng Zài 張載 (1020–1077), Chéng Hào 程顥 (1032–1085), Chéng Yí 程頤 (1033–1107) und Shào Yōng 邵雍 (1011–1077) bilden eine Gruppe von Philosophen, die untereinander biographische Verbindungen aufweisen. Dennoch war ihr Denken alles andere als einheitlich oder gar systematisch. Zhōu Dūnyís Kosmologie, Zhāng Zàis kosmologisch fundierte Ethik, Chéng Hàos und Chéng Yís stärker erkenntnistheoretisch ausgerichtete Ethik und Shào Yōngs stark numerologisch fundierte Kosmologie wurden erst von Zhū Xī in einer selektiven Zusammenschau ihrer Veröffentlichungen zu einem auch begrifflich einheitlichen Gedankengebäude zusammengefasst.

Trotz der fundamentalen Ablehnung des Buddhismus hatte der Neokonfuzianismus in dieser Phase insbesondere im Bereich der Kosmologie und Erkenntnistheorie auch Elemente und Begriffe des Buddhismus und Daoismus übernommen. Zhū Xīs kreative Verknüpfung der Lehren seiner Vorgänger brachte eine Philosophie mit großer terminologischer Stringenz hervor, welche die Bereiche der Kosmologie, Epistemologie und Ethik verknüpfte. In einem weiteren folgenreichen Schritt unterlegte Zhū Xī die Werke der klassischen Periode des Konfuzianismus mit einer auf der Begrifflichkeit des Neokonfuzianismus basierenden Kommentierung. Dadurch entstand eine umfassende philosophische Systematik, die auch eine spezifische Form der Argumentation hervorgebracht hat. Referenzpunkte waren die kanonischen Schriften der als klassische Periode des Konfuzianismus angesehenen Epoche, die Schriften der frühen Neokonfuzianer und Zhū Xīs sowie die inhaltlich verknüpften Kernbereiche Kosmologie, Epistemologie und Ethik, die dann im Rahmen der terminologisch definierten Begrifflichkeiten mit Beispielen aus der Geschichte oder der Gegenwart exemplifiziert wurden. Die Kombination von Belegen aus dem Schrifttum, der Anwendung einer systematischen Terminologie und Exemplifizierung des diskutierten Themas oder Begriffs ist kennzeichnend für die neokonfuzianische Argumentation. Äußerungen von Denkern, die sich selbst im konfuzianischen Diskurs der Sòng- und Míng-Zeit dadurch verorteten, dass sie die spätestens mit Zhū Xī etablierte Begrifflichkeit nutzten und sich insofern argumentativ innerhalb einer spezifischen philosophischen Sys-

tematik und konzeptionellen Thematik bewegten, werden hier als philosophische Texte des Neokonfuzianismus bezeichnet. Auch wenn der Begriff der Philosophie ein westlicher ist, dessen universalistische Verwendung von vornherein Missverständnisse beinhaltet und Urteile präjudiziert, scheint dessen interkulturell kritisch reflektierte Verwendung besonders für die neokonfuzianischen Denker der Sòng- und Míng-Zeit geeignet.

In der Míng-Zeit erlebte der Neokonfuzianismus eine zweite Blütezeit. Durch die staatlich sanktionierte Etablierung von Zhū Xīs Auslegung des Konfuzianismus für das Prüfungswesen entstand eine breite Schicht von Beamtengelehrten, welche mit dem neokonfuzianischen Denken vertraut waren. Die Heterogenität der von Zhū Xī benannten Quellen für sein Denken erlaubte es dabei auch, unter Berufung auf die normativen Quellen kritische Positionen zur neokonfuzianischen Orthodoxie einzunehmen. Dies trug zu einer großen Ausdifferenzierung der neokonfuzianischen Positionen bei, die aber aufgrund des gemeinsamen Kanons und der gemeinsamen Terminologie kommunikationsfähig blieben. Zu den bedeutenden Vertretern neokonfuzianischer Positionen, die Zeitgenossen von Wáng Tíngxiàng waren, gehören unter anderem Wáng Yángmíng [Shǒurén] 王陽明 [守仁] (1472–1529), Wáng Gě 王艮 (1483–1541), Zhàn Ruòshuǐ 湛若水 (1466–1560) oder auch Luó Qīnshùn 羅欽順 (1465–1547). Wáng Tíngxiàng bezieht sich in seinem Denken explizit auf das sòng-zeitliche Denken und verortet sich kritisch innerhalb der neokonfuzianischen Tradition. Diese Positionierung dient nicht nur dem Zweck einer historischen Legitimation seiner eigenen Lehre, sondern insbesondere auch dem Ziel der Auseinandersetzung mit den zeitgenössischen Positionen. Während Wáng Tíngxiàng Zeitgenossen nie namentlich kritisiert, tut er dies im Falle der sòng-zeitlichen Denker explizit. Für den kundigen Leser seiner Epoche positionierte er sich damit auch innerhalb des Diskurses seiner eigenen Zeit, ohne allerdings Zeitgenossen direkt benennen zu müssen. Darin unterscheidet er sich vom Duktus der Diskussion seiner Zeit, in der explizite namentliche Auseinandersetzungen nicht unüblich waren. Auch wenn sich seine Position dadurch einer einfachen und plakativen Einordnung in die philosophischen Diskussionen seiner Epoche entzieht, erlaubt es die inhaltliche Klarheit seines Denkens doch, seine Philosophie innerhalb des míng-zeitlichen Neokonfuzianismus als eigenständige Position zu verorten.

Ausgehend von einer knappen Darstellung von Wáng Tíngxiàngs Biographie und seinen Publikationen sowie der Rezeption seines Denkens versucht diese Einleitung im Folgenden eine inhaltliche Einordnung seines Denkens in die Denktraditionen des Neokonfuzianismus und die philosophische Diskussion seiner Epoche. Abschließend folgen eine Begründung für die Auswahl der übersetzten Texte und einige Anmerkungen zur Übersetzung selbst.

Biographie und Publikationen

Wáng Tíngxiàng 王廷相 (zì, Mannesname): Zǐhéng 子衡; hào (Ehrenname): Jùrchuān 浚川, Píngyá 平崖; biéhào (Zuname): Héběn zhàngén 河濱丈人) wurde 1474 in Hénán geboren, wo sein Vater Militärdienst leistete. 1495 bestand er das Examen im zweithöchsten Prüfungsrang, das eines *jǔrén* 舉人, und 1502 wurde er als Graduierter im höchsten Prüfungsrang eines *jìnshì* 進士 in die Hànlín-Akademie aufgenommen. Damit standen ihm alle Möglichkeiten einer erfolgreichen Beamtenkarriere offen, die allerdings Mitte der Míng-Zeit aufgrund der autokratischen Strukturen der kaiserlichen Herrschaft und der damit verbundenen Auswirkungen wie einer wiederkehrenden Eunuchen-Herrschaft auch mit erheblichen persönlichen Risiken verbunden war. Wáng Tíngxiàng begann seine Laufbahn als Sekretär für das Kriegswesen und machte alsbald mit einer Throneingabe zu militärstrategischen Fragen auf sich aufmerksam. Allerdings wurde seine Karriere durch die Einhaltung der dreijährigen Trauerzeit für seinen 1505 verstorbenen Vater schon bald unterbrochen. Dies erwies sich als Glücksfall, da er dadurch die Herrschaft des Eunuchen Liú Jǐn 劉瑾 (gest. 1510), die durch Auseinandersetzungen zwischen der von Liú Jǐn geleiteten Eunuchenfraktion am Hof und einem Großteil der Beamten geprägt war, nur in ihrer letzten Phase erlebte. Von 1508 bis 1527 nahm Wáng Tíngxiàng unterschiedliche Aufgaben in verschiedenen Provinzen des Reichs, von Shāndōng bis Sìchuān, in der Region Nánjīng und in der Hauptstadt Běijīng wahr. Abgesehen von einer Degradierung durch den Eunuchen Liáo Tāng 廖鏜 (genaue Lebensdaten unklar) während seiner Tätigkeit in der Hauptstadt 1513 verlief seine Karriere weitgehend kontinuierlich. Die erfolgreich-

ten Jahre sollte Wáng Tíngxiàng allerdings in der Jiājìng 嘉靖-Ära erleben. Der Jiājìng-Kaiser Shìzōng 世宗 (reg. 1522–1566) war aufgrund der Kinderlosigkeit seines Vorgängers durch eine posthume Adoption zum Kaiser erhoben worden. Die Auseinandersetzung um die Frage der rituellen Ahnenverehrung seines Vorgängers in der Position des Kaisers oder seines leiblichen Vaters durch den Jiājìng-Kaiser, die als die »Große Ritendebatte« (*dà lǐyì* 大禮議) in die Geschichte einging, war die beherrschende Kontroverse der Epoche, welche die Beamten in sich bekämpfende Fraktionen spalten sollte. Die führenden Beamten am Hof plädierten aus Gründen der Legitimation des Kaiserhauses für die ausschließliche Verehrung des Vorgängers auf dem Thron, dem leiblichen Onkel des Jiājìng-Kaisers, während der Kaiser unter Verweis auf die konfuzianische Pietät auf der Verehrung seines leiblichen Vaters bestand. Der Kaiser erwies sich in dieser Frage als außerordentlich hartnäckig, was zu einer langwierigen Auseinandersetzung mit den Hofbeamten führte. Wáng Tíngxiàng hatte einmal mehr das Glück, dass er während eines längeren Zeitraums der heißen Phase des Disputs aufgrund des Todes seiner Mutter und der daraus resultierenden dreijährigen Trauerzeit nicht im Dienst war. Dennoch galt er als Unterstützer der kaiserlichen Position und machte nach der Durchsetzung der kaiserlichen Interessen im Ritenstreit einen Karrieresprung in höchste Ämter in den Hauptstädten Nánjīng und Běijīng.

In seiner Zeit in Nánjīng von 1527 bis 1533 hatte er Gelegenheit, sich mit den Positionen des zeitgenössischen Denkens vertraut zu machen. Während der Trauerzeit um seine Mutter hatte er bis 1527 seine erste philosophische Schrift, die *Shènyán* 慎言 (*Bedachte Worte*), verfasst, die dann 1533 publiziert wurden. In der Zeit in Nánjīng war er auch mit dem vormaligen Anhänger, Schwiegersohn und damaligen Kritiker Wáng Yángmíngs, Huáng Wǎn 黃綰 (1480–1554) in Kontakt gekommen. Nachweislich pflegte Wáng Tíngxiàng in seiner Nanjinger Zeit auch einen Austausch mit Hé Táng 何塘 (1474–1531), einem ebenfalls schulungebundenen Konfuzianer. Freundschaftliche Beziehungen, die zum Teil aber bereits aus der vorangehenden Zeit stammten, verbanden Wáng zudem mit Lǚ Nán 呂柟 (1479–1572) und Cuī Xiǎn 崔銑 (1478–1541), die der orthodoxen Auslegung des Konfuzianismus der Chéng-Zhū-Schule zugerechnet werden. Die Prominenz verschiedener Schüler Wáng Yángmíngs in der Epoche dürften

dafür gesorgt haben, dass er mit deren Positionen ebenfalls vertraut war. Trotz dieser Kontakte lässt sich in seinem Schrifttum eine namentlich explizite Auseinandersetzung nur mit den Positionen Huáng Wǎns, Hé Tángs und des weniger bedeutenden Xuē Huì 薛蕙 (1489–1541) nachweisen.

1533 wurde er als Zensor nach Peking berufen, wo er kurz danach auch noch den Titel des Kriegsministers erhielt und in dieser Funktion zu den Vertrauenspersonen des Jiājìng-Kaisers gehörte. Während seiner Amtszeit in Peking veröffentlichte er 1538 seine zweite philosophische Schrift, das *Yǎshū* 雅書 (*Erlesene Schriften*). Im gleichen Jahr wurde seine Schriftensammlung *Nèitái jí* 內臺集 (*Schriftensammlung von der Inneren Terrasse*) publiziert, nachdem bereits 1536 eine erste Version der Schriftensammlung *Wáng shì jiācáng jí* 王氏家藏集 (*Sammlung der im Hause Wáng verwahrten Schriften*) erschienen war. Neben philosophisch relevanten Briefen und Abhandlungen enthielten die Schriftensammlungen vor allem Dichtung, aber auch politische Schriften wie Throneingaben.

Nachdem der Kaiser Shizōng ab 1538 plante, die sterblichen Überreste seiner Eltern in der kaiserlichen Grabanlage neu zu bestatten, distanzierte sich Wáng Tíngxiàng vorsichtig vom Herrscher. Dies trug wohl wesentlich dazu bei, dass er unter einem Vorwand 1541 unehrenhaft aus allen Ämtern entlassen wurde. In der Retroperspektive festigte dies aber seinen historischen Ruf als aufrechter Beamter. Wáng Tíngxiàng selbst starb wenige Jahre nach der Rückkehr auf seine väterlichen Güter in Hénán im Jahr 1544. Spätestens 1572 erfolgte die Publikation der Schriftensammlung *Wáng jùnchuān suǒ zhù shū* 王浚川所著書 (*Gesamtausgabe der von Wáng Tíngxiàng verfassten Schriften*), welche auch diejenigen Schriften umfasste, die nicht schon im *Wáng shì jiācáng jí* erschienen waren. Posthum wurde Wáng Tíngxiàng 1567 rehabilitiert, erhielt den Ehrennamen Sùmǐn 肅敏 und seine gesammelten Schriften wurden 1637 erweitert und erneut unter dem Titel *Wáng shì jiācáng jí* publiziert.

Rezeption

Wáng Tíngxiàng wurde in der chinesischen Geschichte lange eher als Literat denn als Philosoph gerühmt. So wird er bis heute zu den »Sieben Frühen Literaten der Míng-Epoche« (*Míng qián qī zǐ* 明前七子) gerechnet. Da er zudem keiner philosophischen Schulrichtung eindeutig zuzuordnen war und auch selbst keine Schultradition begründet hatte, galt seine Position als weit weniger einflussreich als die seiner Zeitgenossen Wáng Yángmíng, Wáng Gě, Zhàn Ruòshuǐ oder auch Luó Qínshùn. Zwar wurde sein Denken noch während der Míng-Zeit von Wú Tíng hàn 吳廷翰 (1491–1559) und Gāo Gǒng 高拱 (1512–1578) positiv bewertet, doch sollte die Darstellung seiner Philosophie im bekanntesten Überblickswerk zum Konfuzianismus der Míng-Zeit, dem *Míng rú xué àn* 明儒學案 (*Dokumente zu den Lehren der Konfuzianer der Míng-Zeit*) von Huáng Zōngxī 黃宗羲 (1610–1695), und im *Míngshǐ* 明史 (*Dynastiegeschichte der Míng*) wesentlich einflussreicher sein. Huáng Zōngxī ordnet Wáng Tíngxiàng in seiner Systematik keiner Schule zu und charakterisiert Wángs Lehre in seinen einleitenden Worten folgendermaßen: »Die Theorie von Meister [Wáng Tíngxiàng] von Prinzip (*lǐ* 理) und Kraftmaterie (*qì* 氣) beruht auf dem Denken von Zhāng Zài. Sein Ausgangspunkt ist, dass es außerhalb von Kraftmaterie kein Wesen (*xìng* 性) gebe. Weil er aber des Weiteren auch behauptet, es gebe Gutes und Nicht-Gutes im Wesen und somit [der Theorie von] Mèngzǐ von der [prinzipiellen] Güte des Wesens keinen Glauben schenkt, hat Wáng Tíngxiàng [den Sinn] des Wesens letztlich nicht wirklich verstanden.«¹ Die Biographie Wáng Tíngxiàngs im *Míngshǐ* urteilt noch kritischer: »[Wáng] Tíngxiàngs Gelehrtheit hatte eine Vorliebe, auf der Grundlage des Klassikerstudiums astrologische, kalendarische, kartographische, musikalische und numerologische Fragen bis hin zu den Schriften von Zhōu [Dūnyí], Shào [Yōng], [der Brüder] Chéng und Zhāng [Zài] zu diskutieren. Er bespricht all dies durcheinander und seine Erläuterungen sind recht wirr.«²

¹ Huáng Zōngxī 黃宗羲, *Míng rú xué àn* 明儒學案 (*Dokumente zu den Lehren der Konfuzianer der Míng-Zeit*) Kap. 50: »Sùmǐn Wáng Jùnchuān xiānshēng Tíngxiàng 肅敏王浚川先生廷相«, Běijīng, Zhōnghuá shūjú, 1985 (2 Bde.): S. 1174.

² *Míngshǐ* 明史 (*Dynastiegeschichte der Míng*) Kap. 194, Běijīng, Zhōnghuá shūjú, 1974: S. 5186.

Während der Qīng-Ära erhielt Wáng Tíngxiàng kaum Beachtung, selbst wenn eine gewisse inhaltliche Nähe zum Denken von Wáng Fūzhī 王夫之 (1619–1692) nachweisbar ist. Trotz der Übereinstimmungen in einigen wesentlichen Aspekten ihrer Philosophie beruft sich Wáng Fūzhī, der vielleicht bedeutendste Philosoph der Übergangsperiode von der Míng- zur Qīng-Zeit, doch nicht explizit auf Wáng Tíngxiàng. Auch die Revision der chinesischen Geistesgeschichte unter dem Eindruck der Überlegenheit des Westens Ende des 19. und zu Beginn des 20. Jh. änderte nichts am Urteil von der weitgehenden Bedeutungslosigkeit von Wáng Tíngxiàngs Denken.

Erst die Gründung der Volksrepublik China und die systematische Neuschreibung einer chinesischen Geistesgeschichte unter dem ideologischen Primat des dialektischen Materialismus führte zu einer nachhaltigen Aufwertung von Wáng Tíngxiàngs Denken. Seine Betonung von qì 氣³ wurde nunmehr als Zeichen eines Materialismus gewertet, und Hóu Wàilú 侯外廬 (1903–1988) nahm 1959 eine Auswahl von Wáng Tíngxiàngs Schriften (*Wáng Tíngxiàng zhéxué xuǎnjí* 王廷相哲學選集) in die Reihe der chinesischen Schriften zum Materialismus (*Zhōngguó wéiwù zhǔyì zhéxué xuǎnjí* 中國唯物主義哲學選集, *Eine Auswahl der materialistischen chinesischen Philosophie*) auf. Die Prominenz, die Wáng Tíngxiàngs Denken dadurch erhielt, wurde durch die Bedeutung, die ihm von Gě Róngjìn 葛榮晉 (1935–2023) im Rahmen einer von ihm postulierten Schule des »angewandten Lernens« (*shíxué* 實學), die einen Praxisbezug im konfuzianischen Denken insbesondere der Sòng- und Míng-Zeit als systematisierenden Ansatz verfolgt, noch weiter gesteigert. Wáng Tíngxiàng stieg hier zu einer der zentralen Figuren des chinesischen Denkens auf. So urteilt Gě Róngjìn: »Wáng Tíngxiàng ist nicht nur einer der größten Philosophen der Míng-Zeit und der Anführer und Begründer der Qì-Theorie, sondern auch ein wichtiges Glied in der Entwicklung der Qì-Theorie zwischen Zhāng Zài aus der Sòng-Zeit und Wáng Fūzhī zu Beginn der Qīng-Zeit. Er nimmt daher eine wichtige Position in der chinesischen Philosophiegeschichte

³ Qì 氣 wird in den vorliegenden Übersetzungen mit »Kraftmaterie« übersetzt, wurde aber von chinesischen marxistischen Geschichtsphilosophen insbesondere in der frühen Volksrepublik China systematisierend als dem westlichen Begriff der Materie entsprechend interpretiert.

ein und übte einen weitreichenden historischen Einfluss aus. Er gehört zur ersten Garde chinesischer Philosophen.«⁴ Unabhängig davon, ob man diesen stark ideologisch und auch politisch motivierten Einschätzungen folgen möchte, rückte diese Neuinterpretation der chinesischen Geistesgeschichte Wáng Tíngxiàng in den Fokus des philosophischen Interesses und wies ihm eine relevante Position im míng-zeitlichen konfuzianischen Diskurs zu. 1989 erschien die von Wáng Xiàoyú interpunktierte, bis dato umfänglichste Ausgabe des Gesamtwerks von Wáng Tíngxiàng,⁵ die auch als Vorlage für die vorliegenden Übersetzungen und für die Belege verwendet wurde.

Die außerchinesische Literatur zur míng-zeitlichen Geistesgeschichte hat Wáng Tíngxiàng ebenfalls lange Zeit keinerlei Bedeutung zugemessen. So findet er in Alfred Forkes *Geschichte der neueren chinesischen Philosophie* genauso wenig Erwähnung wie in Fung Yulans *A History of Chinese Philosophy* oder in den *Sources of Chinese Tradition* von Wm. Theodore DeBary.⁶ In der japanischsprachigen Literatur findet Wáng Tíngxiàng im Kontext der Betrachtung des Denkens zu qì zwar immerhin bereits seit den 1970er Jahren eine gewisse Beachtung, tritt aber in der Beurteilung seiner Bedeutung hinter andere Denker wie Luó Qīnshùn oder Wú Tíng hàn 吳廷翰 (1491–1559) zurück.⁷ In der deutschsprachigen Literatur kommt Wolfgang Ommerborn das Verdienst zu, sich im Anschluss an seine Studien zu Zhāng Zài erstmals in zwei ausführlichen Aufsätzen mit Wáng Tíngxiàng beschäftigt und sich dabei insbesondere auch kritisch mit der Einordnung seines Denkens in eine materialistische Schule in der VR China auseinan-

⁴ Gě Róngjìn 葛榮晉, *Wáng Tíngxiàng* 王廷相, Běijīng, Dōngdà túshū, 1992: S. 300.

⁵ *Wáng Tíngxiàng jí* 王廷相集, Wáng Xiàoyú 王孝魚 interp., Běijīng, Zhōnghuá shūjú, 1989 [Lǐxué cóngshū].

⁶ Alfred Forke, *Geschichte der neueren chinesischen Philosophie*, Berlin, deGruyter, 1938; Fung Yulan (Derk Bodde transl. and comm.), *A History of Chinese Philosophy*, Princeton, Princeton University Press, 1952. Wm. Theodore DeBary et al. (Eds.), *Sources of Chinese Tradition*, New York, Columbia University Press [Introduction to Asian Civilizations] 1960, 1999 (revised edition).

⁷ Vgl. etwa Onozawa Seiichi 小野精一, Fukunaga Mitsuji 福永光司, Yamamoto Yū 山井湧, *Ki no shisō* 氣の思想, Tokio, Tōkyō Daigaku shuppan-kai, 1978 oder Matsugawa Kenji 松川健二, »Ô Teishō no shisō 王廷相の思想«, *Chūgoku testugaku* 中国哲学 3: 1965: S. 10.

dergesetzt zu haben.⁸ Eine erste umfangreiche Monographie zum Denken von Wáng Tíngxiàng, die sich auch um eine Einordnung seines Denkens in den Kontext der míng-zeitlichen konfuzianischen Diskussionen bemüht, wurde vom Autor dieser Übersetzungen publiziert.⁹ Seither ist etwa Chang Woei Ong in einem englischsprachigen Artikel auch der Frage nachgegangen, warum Wáng Tíngxiàng trotz seiner umfassenden Systematik erstaunlich wenig unmittelbaren Einfluss in seiner Epoche hat ausüben können.¹⁰ Mittlerweile sind Artikel in weiteren Sprachen erschienen und es lässt sich sagen, dass Wáng Tíngxiàng und sein Denken als Thema der míng-zeitlichen Philosophie sowohl in der westlichen Sinologie als auch in der ostasiatischen Philosophiegeschichte angekommen sind.¹¹

⁸ Wolfgang Ommerborn, »Die Ontologie Wang Tingxiangs (1747–1544)«, *Minima Sinica* 2/1996: S. 29–56 und »Xing-Theorie und Erkenntnistheorie in der Lehre des Wang Tingxiang (1474–1544)«, *Asiatische Studien/Études Asiatiques* 1997 LI/3: S. 729–756.

⁹ Michael Leibold, *Die handhabbare Welt: Der pragmatische Konfuzianismus Wang Tingxiangs (1474–1544)*, Heidelberg, edition forum 2001 [Würzburger Sinologische Schriften].

¹⁰ Chang Woei Ong, »The Principles are Many: Wang Tingxiang and Intellectual Transition in Mid-Ming China«, *Harvard Journal of Asiatic Studies* Vol. 66, No.2 (Dec. 2006): S. 461–493.

¹¹ Beispiele für rezente Publikationen zu Wáng Tíngxiàng sind: Michael Leibold, »Handelnd wissen oder wissend handeln? Die handlungstheoretische Diskussion im Neokonfuzianismus des 16. Jh.s und seine Bedeutung für die Neuausrichtung des Konfuzianismus«, *Perspektiven der Philosophie* Bd 26, 2000, S. 117–138. Youngmin Kim, »Redefining the Self's Relation to the World: A Study of Mid-Ming Neo-Confucian Discourse«, *Dissertation Harvard* 2002. Chang Woei Ong, »Searching for Unity and Accommodating Diversity: A Comparison Between the Qi Philosophy of Zhang Zai and Wang Tingxiang«, *Hanxue Yanjiu (Chinese studies)* Vol 23, Issue 2 2005, S. 133–159. Fang-Lu Cai, »Wang Tingxiang's Idea of ›Tao Resides in The Six Confucian Classics‹«, *Modern Philosophy* (2008), S. 111–116. Frédéric Wang, *Le néo-confucianisme mis en question: la pensée de Wang Tingxiang (1474–1544)*, Paris, Les Indes Savantes, 2009. Xuezhi Zhang, »Wang Tingxiang's Theory of Qi and His Empiricist Tendencies«, *History of Chinese Philosophy in the Ming Dynasty* 2021, S. 493–525. Kanghun Ahn, »Humanity may triumph over heaven. Wang Tingxiang's natural philosophy in its historical context«, *Ming Studies* Nos 85–86, May–October 2022, S. 32–61. Erwähnenswert ist auch, dass in koreanischer Sprache im *Journal of Confucian Philosophy and Culture* im Jahr 2017 drei Artikel von Lin Yen-ting und Kwon Oh-hyang zu Wáng Tíngxiàng erschienen sind.

Voraussetzungen für Wáng Tíngxiàngs Philosophie

In vielerlei Hinsicht ist der konfuzianische Diskurs der Míng-Zeit ein Erbe des in der Sòng-Zeit etablierten Neokonfuzianismus. Als zu Beginn der mongolischen Yuán-Dynastie die offizielle Geschichte der Vorgängerepoche im *Sòngshǐ* (*Dynastiegeschichte der Sòng*) erstellt wurde, fassten die Autoren die Biographien der Neokonfuzianer in einem eigenen Kapitel zusammen, das von dem anderer Konfuzianer abgesetzt war. In der Einleitung dieses mit *Dàoxué* (*Lehre des Dao*) titulierten Kapitels findet sich eine kompakte Darstellung des Selbstverständnisses der Schule:

Die Bezeichnung der ›Lehre vom Dao‹ (*dàoxué* 道學) hat es als solche in der Antike nicht gegeben. Mit dem Anbruch der Epoche der Drei Dynastien (*sān dài* 三代)¹² stützten die Herrscher ihre politische Lehre auf dieses *Dao*. Hohe Minister, alle Beamte und Amtsinhaber nahmen dieses *Dao* als Berufung. Lehrer und Schüler von Sippen, Schulen, Künsten und anderen Einrichtungen stützten ihre Erörterungen und Praxis auf dieses *Dao*. Die hundert Sippen der vier Himmelsrichtungen nutzten dieses *Dao* täglich, ohne es zu verstehen. Daher gab es kein Mitglied der Gesellschaft und kein Ding, das innerhalb dessen, was dort gedeiht, was [der Himmel] überspannt und [die Erde] trägt, nicht von diesem *Dao* durchdrungen gewesen wäre und folglich sein Wesen ausgemacht hätte. Wie sollte es in einer solchen Epoche notwendig gewesen sein, eine Bezeichnung für die ›Lehre vom Dao‹ zu etablieren?

Nachdem König Wén und Herzog Zhōu (der Zhōu-Dynastie) gestorben waren, war Konfuzius voll der Tugend, hatte aber kein Amt inne. Daher war er nicht in der Lage, die Praxis dieses *Dao* schrittweise in seiner Generation zur Wirkung kommen zu lassen, weshalb er sich [vom offiziellen Leben] zurückzog und [stattdessen] mit seinen Gefolgsleuten [die Regeln für] Riten und Musik etablierte, die gesellschaftlichen

¹² Als Drei Dynastien (*sān dài*), werden die Xià-, Shāng- und Zhōu-Dynastie bezeichnet, wobei die Xià-Dynastie in ihrer Historizität umstritten ist. Die als klassische Epoche verstandene Zeitspanne diene vor allem durch die Figuren der idealisierten Dynastiegründer als für den Konfuzianismus idealtypische und damit vorbildliche historische Referenz.

Grundlagen erklärte, das *Shī[jīng]* (*Buch der Lieder*) edierte, das *Chūnqiū* (*Frühlings- und Herbstannalen*) korrigierte, die Bilder des *Yī[jīng]* (*Buch des Wandels*) ausarbeitete, weitere klassische Texte diskutierte und damit plante, das *Dao* der Fünf [Herrscher] und Drei [Weisen]¹³ endlos erstrahlen zu lassen. Daher heißt es auch, dass »der Meister weitaus weiser gewesen sei als [selbst] Yáo und Shùn«. ¹⁴ Nachdem Konfuzius verstorben war, erlangte nur Zēngzǐ seine Überlieferung; er gab sie weiter an Zǐ Sī und von da erreichte sie Mèngzǐ.¹⁵ Nachdem Mèngzǐ verstorben war, wurde sie nicht mehr überliefert. Die Diskussionen des großen *Dao* durch die Gelehrten seit den beiden Epochen der Hàn waren in ihrer Erforschung nicht genau und in ihren Worten nicht klar genug. Falsche, extreme und abwegige Erläuterungen entstanden und wurden befördert, bis es fast zu einem kompletten Ruin [der Lehre des *Dao*] kam.

Mehr als tausend Jahre später, in der Mitte der [Nördlichen] Sòng[-Zeit] trat Zhōu Dūnyí in Chōnglíng in Erscheinung; er erlangte die nicht

¹³ Mit den Fünf Herrschern sind die im *Shǐjì* (*Historischen Aufzeichnungen*) von Sīmǎ Qiān als historisch dargestellten ersten Herrscher der chinesischen Geschichte gemeint und mit den Drei Weisen die Gründer der Dynastien der Epoche der Drei Dynastien (sāndài), der Xià, Shāng und Zhōu, also laut *Shǐjì* der Zeitraum in westlicher Zeitrechnung von 2953 bis 221 v. u. Z.

¹⁴ Das Zitat entstammt dem Buch *Mèngzǐ* (Kap. 2A2 Gōngsūn Chǒu, shàng; vgl. D. C. Lau (Ed.), *A Concordance to the Mengzi, Mèngzǐ zhúzi suǒyǐn* 孟子逐字索引, [The ICS Ancient Texts Concordance Series], Commercial Press 1995: S. 17, Z. 10 f.). Im Zusammenhang übersetzt Richard Wilhelm die Stelle wie folgt: »Dsai Wo nun sagte: »Meiner Ansicht nach ist unser Meister weit würdiger als Yau und Shun.« Dsi Gung sprach: »An den Lebensordnungen, die einer geschaffen, erkennt man seine Regierungsart, aus der Musik, die einer geschaffen, hört man sein geistiges Wesen heraus. Wenn man nach Hunderten von Geschlechtern unter diesem Gesichtspunkt die Könige der Vorzeit vergleichend nebeneinanderstellt, wird keiner diesem Maßstab entgegen: Seit Menschen auf Erden leben, hat es niemand gegeben wie unseren Meister.« (vgl. Richard Wilhelm (Übers.): *Mong Dsi. Die Lehrgespräche des Meisters Meng K'o*, Düsseldorf/Köln, Diederichs, 1982: S. 71 f.).

¹⁵ Zēngzǐ 曾子 ist Zēng Shēn 曾参 (trad. 505–435), der zu den Schülern des Konfuzius zählte und als Lehrer von Zǐ Sī 子思 (trad. 481–402) gilt. Letzterem wird traditionell die Autorenschaft des *Zhōngyōng* (*Maß und Mitte*) zugeschrieben. Beide galten schon in der Hàn-Zeit als Brückenfiguren in der Übertragung der Lehre des Konfuzius and Menzius.

mehr tradierte Lehre der Heiligen und Weisen und verfasste das *Tàijí túshuō* (*Erläuterungen zum Diagramm des Höchsten*) und das *Tōngshū* (*Allumfassende Buch*) und beförderte und erhellte damit die Prinzipien von Yin und Yang sowie der Fünf elementaren Wandlungsphasen. Das Verhältnis des Mandats zum Himmel und des Wesens zum Menschen wurde dadurch klar und lag auf der Hand. [Dann] verfasste Zhāng Zài das *Xīmíng* (*Westinschrift*) und erreichte mit seinen Worten die Idee der Pluralität der Prinzipien in der Einheit (*lǐ yī fēn shū* 理一分殊). Damit war der große Ursprung des *Dao*, das aus dem Himmel hervorgeht, jenseits aller Zweifel geklärt. Im ersten Jahr der Regierungsperiode ›Erleuchten des *Dao*‹ (*Míng dào* 明道) von Kaiser Rénzōng¹⁶ wurden dann Chéng Hào und [danach] sein Bruder [Chéng] Yí geboren und sie erhielten, nachdem sie erwachsen waren, Unterricht von Zhōu [Dūnyí]. Indem sie das so Vernommene erweiterten, publizierten sie die beiden Schriften *Dàxué* (*Große Lehre*) und *Zhōngyōng* (*Maß und Mitte*) [als eigenständige Werke] zusammen mit dem *Lúnyǔ* (*Gespräche*) und [dem Buch] *Mèngzǐ*. Daraufhin war alles, von den Regungen des Geistes der Herrscher an der Spitze der Gesellschaft bis hinunter zu den Pforten des ersten Lernens zum Eintritt in die Tugend, in einer durchgängigen Einheit zusammengeführt, ohne dass noch etwas gefehlt hätte.

Nachdem die Sòng nach Süden geflohen waren, erlangte Zhū Xī aus Xīn'ān die wahre Überlieferung der Brüder Chéng und sein Studium ergänzte diese um Persönliches und Spezifisches. Auf der generellen Grundlage des Primats des Erweiterns des Wissens durch die Annäherung an die Dinge (*géwù zhìzhī* 格物致知), der Betonung des Erhellens des Guten (*míng shàn* 明善) sowie des Aufrichtigmachens des Selbst (*chéng shēn* 誠身) wurden das *Shī*[*jīng*], das *Shū*[*jīng*], die Schriften der Sechs Künste sowie die verlorenen Worte von Konfuzius und Menzies, die durch die Bücherverbrennung während der Qín[-Zeit] in Irrtümer gestürzt worden waren, in erratische Abweichungen durch die Gelehrten der Hàn[-Zeit] geraten waren und während der Wèi[-Zeit], der Jìn[-Zeit] und der Ära der Sechs Dynastien gänzlich verdunkelt

¹⁶ Dies entspricht dem Jahr 1032, dem Geburtsjahr von Chéng Hào. Chéng Yí wurde ein Jahr später geboren.

TEXTE UND ÜBERSETZUNGEN

1 Teil 1 der 35 eingehenden Fragen (zur Lehre von Zhū Xī und Lù Jiǔyuān)¹

Die 35 in diesem Kapitel zusammengestellten Fragen und Antworten stehen in keinerlei inhaltlichem Zusammenhang zueinander, sondern sind ein Sammelsurium unterschiedlicher Themen aus dem Kontext eines konfuzianischen Beamten. Das reicht von Lehrtraditionen wie im vorliegenden Abschnitt oder Fragen zu Konfuzius und Menzius, zu Fragen der Staatfinanzen, der Regionalgeographie, des Klassikerstudiums, der Astronomie etc. In dem hier ausgewählten Abschnitt antwortet Wáng Tíngxiàng auf eine Frage zu den Lehren von Zhū Xī und Lù Jiǔyuān wesentlich zurückhaltender als in der inhaltlichen Auseinandersetzung mit deren Positionen. Die Gründe hierfür sind nicht eindeutig zu klären. Dies mag am Kontext der Frage liegen oder möglicherweise auch daran, dass hier eine vergleichsweise frühe Äußerung von Wáng vorliegt. Dennoch erlaubt der Abschnitt einen Einblick in die eigene Positionierung Wáng Tíngxiàngs innerhalb der neokonfuzianischen Lehrtradition.

Die Systematik des sòng-zeitlichen Zhū Xī war in der Míng-Zeit zur staatlich sanktionierten Orthodoxie aufgestiegen. Lù Xiàngshān 陸象山 (1139–1193), auch bekannt als Lù Jiǔyuān 陸九淵, führte in der Sòng-Zeit einen Disput mit Zhū Xī, etwa um die Interpretation des *Tàijí túshuō* 太極圖說 (*Erläuterungen zum Diagramm des Höchsten*) von Zhōu Dūnyí 周敦頤 (1017–1073). Für Wáng Tíngxiàng dürfte hierbei von besonderem Interesse sein, dass sein Zeitgenosse Wáng Yángmíng 王陽明 (1472–1529), auch bekannt als Wáng Shǒurén 王守仁, der in der Míng-Zeit wohl einflussreichste Konfuzianer, sich für seine Interpretation des Konfuzianismus explizit auf Lù Xiàngshān berief. Wáng Tíngxiàngs Abhandlung der beiden sòng-zeitlichen Denker richtet sich somit auch gegen die zeitgenössischen Vertreter dieser Schulrichtungen.



雜文策問三十五

問：有宋晦庵朱子、象山陸子，皆以道學倡鳴于時。其始也，有相異之嫌；其終也，有道合之雅。今二先生遺文炳炳，可指其所以先異後同之實言之乎？

說者曰：朱子之論，教人為學之常；陸子之論，高才獨得之妙。陸之學，其弊也鹵莽滅裂，而不能盡致知之功；朱之學，其弊也頽隋委靡，而無以收力行之效。

蓋言學二子者，其流有偏重不舉之失矣。果然乎？抑所入之途雖異，而所造之域則同乎？夫學者所以學聖人者也，合二子之道而一之，將近聖人之軌與？請言其用力之序。

(WTXJ, S. 537)

Frage: »In der Sòng-Zeit gab es Meister Zhū Huì'ān und Meister Lù Xiàngshān². Beide haben in ihrer Zeit die Lehre des *Dao*³ propagiert. Zu Beginn gab es Zwistigkeiten ob ihrer unterschiedlichen Ansichten, schlussendlich entstand aber eine herausragende Lehreinheit. Heute nun erstrahlen die hinterlassen Schriften der beiden Meister in hellem Glanz. Könnten Sie die tatsächlichen Gründe dafür aufzeigen und erläutern, weshalb sie zuerst unterschiedlicher Ansicht waren und dann doch eine Einheit bildeten?«

Erklärend antwortete (Wáng Tíngxiàng): »Die Theorie von Meister Zhū lehrt die Menschen die Grundlagen des Lernens, die Theorie von Meister Lù ist so raffiniert, dass nur außerordentlich Begabte sie erlangen (können). Das Defizit des Lernens von Lù (Xiàngshān) besteht in der Unbesonnenheit und dem Sektiererischen und darin, dass es nicht in der Lage ist, den Effekt des Vervollkommnens des Wissens zu erreichen. Das Defizit der Lehre von Zhū (Xī) besteht in Kraft- und Entschlusslosigkeit und darin, dass sie keine Methode hat, um das Ergebnis eines tatkräftigen Handelns zu erzielen.

Wenn man also (die Theorien) der beiden Meister besprechen und erlernen wollte, so hätten sie den Nachteil, dass sie in ihrer Tendenz so gravierend einseitig sind, dass sie (kaum für sich) stehen könnten. Was also ist das Ergebnis (dieser Situation), zumal der Zugang (beider) so unterschiedlich ist, während die erzielte Dimension doch so vergleichbar ist? Der Grund für das Lernen des Lernenden ist (das Ziel), ein Weiser zu werden. Könnte die Vereinigung der Lehre (*dào*) der beiden Meister nicht dazu beitragen, sich auf den Weg des Weisen (zu begeben)? Bespreche daher (deine Fragestellung) bitte (aus der Perspektive) der Abfolge der Emphase der (beiden Meister).«

2 Eine Diskussion von Prinzip und Kraftmaterie bei Héngqú¹

Wáng Tíngxiàng bezieht sich explizit auf das Denken von Zhāng Zài. Damit ordnet er sich einerseits in den Kontext des sòng-míng-zeitlichen Konfuzianismus ein, da Zhāng Zài auch von Zhū Xī als einer der Begründer dieses Denkens angesehen wird. Andererseits setzt er sich aber explizit von Zhū Xī und Wáng Yángmíng ab, da Zhāng Zàis Denken die markantesten Unterschiede zu deren Denken aufweist. Der Bezug auf Zhāng Zài ist für Wáng Tíngxiàng insofern sowohl von legitimatorischer als auch von distinktiver Natur. Hierin zeigt sich seine explizite Kritik an den Grundannahmen der konfuzianischen Systematik der Schule von Zhū Xī. Von Zhāng Zài übernimmt er die Grundbegriffe der Kosmologie, vor allem das Konzept der Kraftmaterie, die Raum und Zeit verbindet. Im ausgewählten Abschnitt geht es Wáng Tíngxiàng allerdings weniger um die bei Zhāng Zài seiner Ansicht nach hinreichend ausgearbeiteten Grundlagen der Kosmologie, als vielmehr um deren Implikation für die Interpretation des menschlichen Wesens und damit der Ethik. Indem er Aussagen von Zhāng Zài mit der Auslegung von Zhū Xī kontrastiert und diese dann kommentiert, positioniert er sich in wesentlichen Aspekten seines Denkens.



橫渠理氣辯

張子曰：「太虛不能無氣，氣不能不聚而為萬物，萬物不能不散而為太虛，循是出入，皆不得已而然也。」「氣之為物，散入無形，適得吾體；聚而有象，不失吾常。」「聚亦吾體，散亦吾體，知死之不忘者，可與言性矣。」

橫渠此論，闡造化之秘，明人性之源，開示後學之功大矣。而朱子獨不以為然，乃論而非之，今請辯其惑。

朱子曰：「性者理而已矣，不可以聚散言。其聚而生，散而死者，氣而已矣。所謂精神魂魄，有知有覺者，皆氣所為也，故聚則有，散則無。若理，則初不為聚散而有無也。」由是言之，則性與氣原是二物，氣雖有存亡，而性之在氣外者卓然自立，不以氣之聚散而為存亡也。嗟乎！其不

Meister Zhāng (Zài)² hat gesagt: »Der Große Raum kann nicht ohne Kraftmaterie sein, Kraftmaterie kann nicht anders, als sich zu verdichten und zur Vielfalt der Dinge zu werden. Die vielfältigen Dinge können nicht anders, als sich aufzulösen und zum Großen Raum zu werden. Dieser Kreislauf von Aus- und Eintreten kommt insgesamt nicht zu einem Ende und besteht so fort.« »Indem die Kraftmaterie zu Dingen wird und sich auflösend in das Gestaltlose eingeht, erlangt sie in angemessener Weise die eigene Gestalt. Indem sie sich verdichtet und eine Erscheinung besitzt, verliert sie nicht die eigene Beständigkeit.«³ »Verdichtet ist (die Kraftmaterie) (meine) eigene Gestalt, genauso wie sie aufgelöst (meine) eigene Gestalt ist. Wenn einer (solchermaßen) weiß, dass etwas mit dem Tod nicht vergeht, so kann man mit ihm auch über das Wesen sprechen.«⁴

Diese Theorie von Hénghú erklärt das Geheimnis des schöpferischen Wandels und erhellt den Ursprung des menschlichen Wesens; sie hat damit einen großen Beitrag für das Entstehen und Erklären späteren Lernens geleistet. Allein Meister Zhū (Xī) war der Meinung, dies sei nicht richtig und negierte es in seiner Theorie. Nun möchte ich an dieser Stelle seine Fehler diskutieren.

Meister Zhū (Xī) hat gesagt: »Wesen ist ausschließlich Prinzip, weshalb man von ihm nicht als sich verdichtend und auflösend sprechen kann. Was sich im Leben verdichtet und in der Auflösung stirbt, ist allein die Kraftmaterie. Dasjenige, was wir Essenz des Geistigen sowie Geist- und Körperseele nennen, und dasjenige, was Wissen und Bewusstsein besitzt, wird alles von Kraftmaterie geschaffen, weshalb diese vorhanden sind, wenn Verdichtung erfolgt, und nicht vorhanden sind, wenn Auflösung erfolgt. Was allerdings das Prinzip betrifft, so hängt sein Vorhandensein oder Nicht-Vorhandensein von Anfang an nicht von Verdichtung oder Auflösung ab.«⁵ In dieser Darstellung sind Wesen und Kraftmaterie ursprünglich zwei unterschiedliche Dinge. Während Kraftmaterie Existenz und Vergänglichkeit besitzt, steht Wesen von selbst in erhabener Weise jenseits der Kraftmaterie. Leider ist das aber nun wirklich grundlegend falsch. Nun sind doch Mitmenschlichkeit, Rechtschaffenheit, Ritualität und Weisheit

然也甚矣。且夫仁義禮智，儒者之所謂性也。自今論之，如出於心之學為仁，出於心之宜為義，出放心之敬為禮，出於心之知為智，皆人之知覺運動為之而後成也。苟無人焉，則無心矣，無心則仁義禮智出於何所乎？故有生則有性可言，無生則性滅矣，安得取而言之？是性之有無，緣於氣之聚散。若曰超然於形氣之外，不以聚散而為有無，即佛氏所謂「四大之外，別有真性」矣，豈非謬幽之論乎？此不待智者而後知也。精神魂魄，氣也，人之生也；仁義禮智，性也，生之理也；知覺運動，靈也，性之才也。三物者一貫之道也，故論性也不可以離氣，論氣也不得以遺性，此仲尼「相近」「習遠」之大旨也。

又曰「氣之已散者，既散而無有矣，其根於理而日生者，則固浩然而無窮。」

dasjenige, was die konfuzianischen Gelehrten Wesen nennen. Wenn man nun heutzutage argumentiert, dass die Liebe, die im Geist entspringt, Mitmenschlichkeit ausmache, dass die Angemessenheit, die dem Geist entspringt, Rechtschaffenheit ausmache, dass der Respekt, der dem Geist entspringt, die Ritualität ausmache, und dass das Wissen, das dem Geist entspringt, die Weisheit ausmache, so sind das alles Aktivitäten, die erst mit dem menschlichen Wissen und Bewusstsein geschaffen werden und sich dann entwickeln. Gäbe es keinen Menschen, so gäbe es auch keinen Geist; und wo kein Geist ist, wo sollten sich dann Mitmenschlichkeit, Rechtschaffenheit, Ritualität und Weisheit befinden? Das bedeutet, dass man auch nur da, wo Leben ist, von Wesen sprechen kann; ohne Leben verginge das Wesen, und wie sollte man dann dazu kommen, darüber zu sprechen? Deshalb hängt das Vorhandensein oder Nicht-Vorhandensein von Wesen ursprünglich von der Verdichtung und der Auflösung der Kraftmaterie ab. Wenn man aber davon spricht, dass (Wesen) darüber hinausgeht und jenseits der gestalteten Kraftmaterie besteht, ohne dass es also sein Vorhandensein oder Nicht-Vorhandensein von der Verdichtung und Auflösung (der Kraftmaterie erlangt), dann entspricht dies der Aussage der Buddhisten, dass »das wahre Wesen außerhalb der konkreten Welt liegt.«⁶ Sind das nicht völlig abwegige und obskure Theorien? Es bedarf keiner Weisheit, um dies zu verstehen. Die Essenz des Geistigen sowie Geist- und Körperseele sind Kraftmaterie und entsprechen somit dem Leben des Menschen; Mitmenschlichkeit, Rechtschaffenheit, Ritualität und Weisheit sind Wesen und entsprechen somit dem Prinzip des Lebens; die Aktivität von Wissen und Bewusstsein sind Geisteskraft und entsprechen dem Vermögen des Wesens. Alle diese drei Dinge stellen einen einheitlichen Zusammenhang dar, weshalb man vom Wesen nur sprechen kann, wenn man dies nicht jenseits von Kraftmaterie tut, und man von Kraftmaterie nur sprechen kann, wenn man Wesen nicht vernachlässigt. Das ist es auch, worauf Konfuzius mit (seinen Äußerungen) zur ›gegenseitigen Annäherung‹ und zur ›distanzierenden Praxis‹ verwiesen hat.⁷

Ferner hat (Zhū Xī) geäußert: »Insofern Kraftmaterie sich auflöst und in der Auflösung ihr Vorhandensein verliert, bedarf es einer Verwurzelung im Prinzip, um täglich geboren zu werden und das ist sicherlich das ›Strömende‹⁸, was es unerschöpflich sein lässt.«⁹

603 吁！此言也，窺測造化|之不盡者矣。何以言之？
氣，游於虛者也；理，生於氣者也。氣雖有散，
仍在兩間，不能滅也，故曰「萬物不能不散而為
太虛。」理根於氣，不能獨存也，故曰「神與性皆
氣所固有。」若曰「氣根於理而生」，不知理是
何物？有何種子，便能生氣？不然，不幾於談虛
駕空之論乎？今為之改曰：「氣之已散者，既歸於
太虛之體矣，其氤氲相感而日生者，則固浩然
而無窮，張子所謂「死而不亡」者如此。造化之
生息，人性之有無，又何以外於是而他求也哉！

(WTXJ, S. 602-603)