



**University of
Zurich**^{UZH}

**Zurich Open Repository and
Archive**

University of Zurich
University Library
Strickhofstrasse 39
CH-8057 Zurich
www.zora.uzh.ch

Year: 2016

**Kern, Iso: Das Wichtigste im Leben – Wang Yangming (1472–1529) und seine
Nachfolger über die „Verwirklichung des ursprünglichen Wissens“ ☒☒☒**

Suter, Rafael

DOI: <https://doi.org/10.1515/asia-2016-0020>

Posted at the Zurich Open Repository and Archive, University of Zurich

ZORA URL: <https://doi.org/10.5167/uzh-133394>

Journal Article

Published Version

Originally published at:

Suter, Rafael (2016). Kern, Iso: Das Wichtigste im Leben – Wang Yangming (1472–1529) und seine Nachfolger über die „Verwirklichung des ursprünglichen Wissens“ ☒☒☒. *Asiatische Studien - Études Asiatiques*, 70(3):991-1003.

DOI: <https://doi.org/10.1515/asia-2016-0020>

Rezensionen – Comptes rendus – Review

Kern, Iso: *Das Wichtigste im Leben – Wang Yangming (1472–1529) und seine Nachfolger über die „Verwirklichung des ursprünglichen Wissens“ 致良知.* Basel: Schwabe Verlag, 2010, xxxi + 824 S., ISBN 978-3-7965-2514-8.

Geng Ning 耿寧, übers. Ni Liangkang 倪梁康: *Rensheng di yi deng shi – Wang Yangming ji qi houxue lun “zhi liang zhi” 人生第一等事 – 王陽明及其後學論“至良知”.* Beijing: Shangwu Yinshuguan, 2014, 2 Bde., 1190 pp., ISBN 978-7-1001-0561-3.

Besprochen von **Rafael Suter**, Sinologie, Asien-Orient-Institut, Universität Zürich, Zürichbergstrasse 4, 8032 Zürich, Schweiz, E-mail: rafael.suter@aoi.uzh.ch

DOI 10.1515/asia-2016-0020

Longchang 龍場, eine Poststation im wilden und malariaverseuchten Gebirgsland unweit des heutigen Guiyang 貴陽, war das Nest, in das Wang Yangming 王陽明 (Shouren 守任, 1472–1529) im Jahre 1507 verbannt wurde, und wo er 1509 seine lebensentscheidende Einsicht in die wesentliche „Einheit von Wissen und Handeln“ (*zhi xing he yi* 知行合一) erlangt haben soll, die über das Wirken seiner Schüler und Schülerschüler in den darauffolgenden Jahrhunderten die Geistesgeschichte Ostasiens bis in die Gegenwart hinein prägen sollte. Nicht nur der Zeitpunkt, vom 31. Oktober 2014 – Wangs 542. Geburtstag – bis zum 4. November 2014, sondern auch der Ort, den die Organisatoren für das internationale Symposium¹ anlässlich des Erscheinens der chinesischen Übersetzung von Iso Kerns Wang Yangming-Studie gewählt haben, die Hauptstadt der Guizhou-Provinz 貴州, ist also von grosser symbolischer Kraft.

Übersetzt und mit einem Nachwort versehen hat Kerns Studie der 1990 in Freiburg i.B. über Husserl promovierte und heute an der Philosophieabteilung der Sun Yat-sen Universität lehrende Ni Liangkang (*1956). Seinem Nachwort ist zu entnehmen, dass Kern selbst die chinesische Fassung korrigiert und gutgeheissen habe (S.1175f.), so dass sie in einem gewissen Sinn nicht bloss als Übersetzung, sondern als verbesserte Neuauflage des deutschen Originals von 2010 gelten kann. Der besondere Wert der chinesischen Fassung von Kerns Studie auch für die Leser seines deutschen Originals ergibt sich zunächst

¹ Organisiert wurde die Konferenz von der Pekinger Commercial Press, der Guizhou Universität und der in Guangzhou beheimateten Sun Yat-sen Universität. Ein Konferenzband mit 25 Beiträgen ist als Sonderheft der Zeitschrift der Guangxi Universität (*Abteilung Philosophie und Gesellschaftswissenschaften*) erschienen.

daraus, dass sie auf ausdrücklichen Wunsch Kerns sämtliche in der deutschen Version fehlenden Originalzitate bereitstellt (S. 1174). Sie überzeugt aber auch deshalb, weil sie die hermeneutische Bedeutung des Übersetzungsprozesses anerkennt und dem Originaltext konsequent modernchinesische Paraphrasen von Kerns deutschen Übertragungen hinzugesellt. Nicht zuletzt enthält sie schliesslich einen Anhang, der in der deutschen Ausgabe fehlt, und in dem sich Kern mit dem Begriff des „ursprünglichen Wissens“ bei Huang Zongxi 黃宗羲 (1610–1695) und dessen Lehrer Liu Zongzhou 劉宗周 (Jishan 戴山, 1578–1645) befasst. Insofern Huang Zongxi durch seine ‚Geschichte der Gelehrsamkeit der Ming-Konfuzianer‘ (*Ming ru xue an* 明儒學案) entscheidend dazu beigetragen hat, dass die Geschichte des konfuzianischen Denkens der Ming-Zeit oft weitgehend als eine Geschichte der Schule Wang Yangmings dargestellt wird, ist dies eine überaus wertvolle Ergänzung. Da die chinesische Fassung von Kerns Studie also nicht bloss Übersetzung ist, sondern in entscheidender Hinsicht über das deutsche Original hinausgeht, liest sie sich auch für jene mit Gewinn, die Kerns Studie bereits kennen. Angesichts von tausend Seiten Umfang ist sie mit einem Preis von 95 RMB zudem ganz erschwinglich.

Kerns bereits im Jahre 2010 beim Schwabe-Verlag erschienene Studie ist das Ergebnis einer über dreissigjährigen Auseinandersetzung mit dem Denken Wang Yangmings und seiner Schüler (S. xxix).² Davon zeugt nicht nur die differenzierte philosophische Erörterung der umfangreich beigezogenen Quellentexte, sondern auch die eindrückliche Detailkenntnis, die sich in einem hervorragenden Apparat niederschlägt. Das 824seitige Buch gliedert sich in zwei Teile, die eingerahmt werden von Vorbemerkungen (S. xix–xxxi) und einer Allgemeinen Einleitung (S. 1–48) am Anfang, sowie Abschliessenden Bemerkungen (S. 765–788), einem Literaturverzeichnis (S. 789–794) und einem Begriffs- und Personenregister (S. 795–824) am Schluss. Der erste Teil (S. 49–268) der Studie befasst sich mit Wang Yangmings eigener Lehre von der „Verwirklichung des ursprünglichen Wissens“. Den zweiten Teil (S. 269–763) widmet Kern den Diskussionen dieser Frage unter den Vertretern der ersten Schülergeneration Wang Yangmings. Im Mittelpunkt stehen Qian Dehong 錢德洪 (Xushan 緒山, 1497–1541), Ouyang De 歐陽德 (Nanye 南野, 1496–1554), Wang Ji 王畿 (Longxi 龍溪, 1498–1583), Nie Bao 聶豹 (Shuangjiang 雙江, 1487–1563) und Luo Hongxian 羅洪先 (Nian’an 念庵, 1504–1564).

In seinen Vorbemerkungen erläutert Kern den Titel seiner Studie. Für Leser, die nur mit den Begriffen der „europäischen Philosophie“ vertraut seien, wäre seiner Ansicht nach der nun in den Untertitel gerückte, ursprünglich vorgesehene Titel, „Wang Yangming und seine Nachfolger über die ‚Verwirklichung des

² Die Seitenzahlen verweisen im Folgenden auf Kern 2010.

ursprünglichen Wissens“, zunächst kaum verständlich gewesen. Im Arbeitstitel hätten zudem lange Jahre die Begriffe ‚Gewissen‘ für *liang zhi* 良知 („ursprüngliches Wissen“) und ‚Gewissensbildung‘ für *zhi liang zhi* 致良知 („Verwirklichung des ursprünglichen Wissens“) figuriert. Diese Wahl biete sich angesichts einer weitgehenden Deckung der deutschen und chinesischen Wortfelder geradezu an. Den Ausschlag, trotzdem auf diese naheliegende Übersetzung zu verzichten, habe aber gegeben, dass die chinesischen Ausdrücke *primär* eine dem Menschen angeborne „Anlage oder Tendenz zum Guten meinen, die es zu verwirklichen gilt“ und die „Hauptursache“ dafür sind, dass der Mensch zum „heiligen Menschen“ (*shengren* 聖人) werden könne, dass sie also weit über das hinausgehen, was im Begriff des Gewissens gefasst ist (S. xix). „Das Wichtigste im Leben“, der Ausdruck, den Kern schliesslich als Titel seiner Studie wählt, zitiert die Biographie Wang Yangmings: Als Junge soll dieser sich bei seinem Lehrer eben danach erkundigt haben. Auf die Antwort des Pädagogen, es komme darauf an, „Bücher zu studieren und zu einem Beamtenrang aufzusteigen“, habe Wang Yangming zurückgefragt, ob denn das Bücherstudium nicht vielmehr dazu dienen sollte, zu „[l]ernen, ein Heiliger und Weiser zu werden“ (*xue sheng xian* 學聖賢) (S. xxii). Dass dieses Ziel der Neokonfuzianer das Feld der Philosophie verlasse und ins Gebiet der Religion vorstosse, bestreitet Kern zurecht mit dem Hinweis, dass die der begrifflichen Trennung von Philosophie und Religion zugrundeliegende Unterscheidung einer geoffenbarten Wahrheit von einer Vernunftwahrheit dem chinesischen Denken grundsätzlich fremd sei. Konfuzianer seien spätestens seit der Song-Zeit (960–1279) davon ausgegangen, dass „Heiligkeit nicht nur im Bereich der ‚vom Himmel bestimmten [menschlichen] Natur“ liege, sondern dass sie auch „erlernbar“ sei (S. xxi). Dieses auf Heiligkeit abzielende „Lernen des [eigentlichen] Herzens“, wie Kern *xinxue* 心學 an einer Stelle übersetzt, „steht und fällt“ aber „mit seiner spirituellen Übung und ethischen Praxis“ (S. xxix). Diese Praxis selbst kann freilich nicht Gegenstand von Kerns Untersuchung sein. Was Kern beabsichtigt, ist eine „genaue phänomenologische Beschreibung der diesen [spirituellen Lebens-]Lehren zugrunde liegenden Erfahrungen“ (S. xxix). Ihre unbesehene „Etikettierung als esoterische und dunkle ‚östliche Weisheit‘ ohne allgemeinemenschliche Relevanz“ jedenfalls lasse sich als berechtigter Grund für eine pauschale Dispensierung von einer Auseinandersetzung mit der philosophischen Tradition Chinas nicht geltend machen (Ibid.).

Kerns Allgemeine Einleitung soll dem Leser den „Sitz im Leben“ (S. xxvi) von Wang Yangmings lebenspraktischer Lehre näherbringen. Sie stellt das Beamtenprüfungswesen und die Reichsverwaltung der Ming-Zeit (1368–1644) vor und führt in den eng mit diesen zusammenhängenden konfuzianischen Schriftkanon sowie die ethischen Auffassungen von Menzius (tr. 372–289 v. Chr.)

und Zhu Xi 朱熹 (1120–1200) ein. Sie schliesst mit einer Reihe kurzer Portraits der zwischen 1499 und 1583 regierenden Kaiser. Die enge Verflechtung von prüfungsrelevantem Kanon und Beamtendienst ist für ein Verständnis von Wang Yangmings Lehre von allergrösster Bewandnis: Einerseits stellt zwar sein eigener Werdegang eindrucksvoll unter Beweis, dass sein „Erlernen des Herzens“ alles andere als quietistische Selbstbespiegelung und Weltabgewandtheit bedeutete, sondern dass er dieser innerlich mit einem Ethos der Pflicht gegenüber Dynastie und Volk verbundenen Praxis auf einer alles in allem recht erfolgreichen Beamtenlaufbahn nachging. Andererseits aber deutet schon die erwähnte Anekdote über Wangs Gespräch mit seinem Lehrer an, dass sich sein praktisches Lernen gleichzeitig und vor allen anderen Dingen auch gegen eine Degradierung des Studiums der Klassiker zu einem blossen Mittel zu persönlichem Erfolg und gesellschaftlichem Ansehen wendet. Ergänzend zu Kerns Studie wäre an diesem Punkt allenfalls in Rechnung zu stellen, dass Zhu Xis Bedeutsamkeit für das Werk Wang Yangmings sich nicht darin erschöpft, eine von letzterem verworfene Form ethischer Selbstpflege zu vertreten, die Zeiten des Rückzugs in die stille Einkehr und bedächtige Reflexion auf den eigenen Umgang mit den Dingen vorsieht. Vielmehr geht die spezifische Form des konfuzianischen Kanons, wie Wang ihn kennt, selbst auf Zhu Xi zurück: die neugegründete Ming-Dynastie hatte im 14. Jh. von den Mongolen nicht nur die Betonung der von Zhu Xi zusammengestellten „Vier Bücher“ übernommen, sondern auch die Gültigkeit von dessen Klassikerkommentaren bekräftigt und die von ihm ersonnene Überlieferungsgeschichte der Lehre des Konfuzius bestätigt. Wang mag also das Buch *Menzius* gegen Zhu Xi lesen: Die Schlüsselrolle und das hohe Ansehen dieses Textes aber verdankt sich paradoxerweise ebenfalls gerade Zhu Xi selbst. Es kann auch nicht genug betont werden, dass die Philosophie der Ming-Zeit stets auf den Klassikerkanon bezogen und damit wesentlich exegetischen Charakters ist. Dies ist für ein Verständnis der Eigenart der von Kern referierten Texte äusserst bedeutsam. Dies gilt zunächst und offensichtlich für ihr sprachliches Gewand, ist aber auch für die aufgeworfenen Probleme entscheidend. Die Texte Wangs und seiner Schüler wählen den sprachlichen Ausdruck nicht primär nach Massgabe einer klaren Darstellung ihrer Überlegungen. Die sprachliche Form, die sie ihren Gedanken verleihen, bestimmen vorrangig die kanonischen Texte.

Der erste Teil von Kerns Studie wendet sich der Entwicklung von Wang Yangmings Begriff des „ursprünglichen Wissens“ zu. Seiner Begriffsanalyse stellt er neben einem ausführlichen Anhang zur Textgeschichte der Quellen zu Wang Yangming (S. 114–121) eine Problematisierung seines eigenen Zugangs zu Wangs Texten voran: Kern spricht angesichts seiner systematischen Betrachtung von Wangs Lehre von einer „Verlegenheit“, hat jener seine Rolle als Lehrer doch mit der eines Arztes verglichen: Nach seinem Selbstverständnis besteht seine

Aufgabe in der Heilung. Wie ein Arzt eine Krankheit vertreibe, ziele auch er auf die Befreiung von geistiger Verblendung und Beschränktheit: „[S]obald ich eine Besserung bewirke“, zitiert Kern Wang Yangming, „sind meine Worte schon überflüssig geworden“ (S.109). Wer sich aber auf diese Worte versteife und daraus „eine fertige Lehre“ mache, werde unweigerlich „sich selbst und andere in die Irre führen“ (Ibid.). Wang geht also in seiner Lehre stets auf die je besondere Situation seines Gegenübers ein. Sie muss von Angesicht zu Angesicht weitergegeben werden. Kern erinnert sich in diesem Zusammenhang an ein Gespräch mit seinem Lehrer Lou Yulie 樓宇烈 (*1934), in dem jener Zweifel an der Möglichkeit angemeldet habe, die wesentlich situationsbezogene und therapeutische chinesische Philosophie zu systematisieren (S.112). Kerns Antwort ist eine vierfache: Da Wang erstens nicht mehr unmittelbar zu uns sprechen könne, sei unser Verständnis auf seine Schriften zurückgeworfen. Deren Deutung aber sei auf die Suche nach Zusammenhängen angewiesen und weise eben dadurch zwingend über die konkreten Kontexte einzelner Dialoge und Briefe hinaus (S.112); Wangs Forderung, seine Schriften chronologisch statt etwa thematisch anzuordnen, erlaube es zweitens, den Wandel seiner Ansichten im Lauf der Zeit nachzuverfolgen und damit deren Situationsabhängigkeit ein Stück weit im Blick zu behalten; Kern stellt drittens fest, dass eine Überprüfung von Wangs Gedanken erfordere, sie auf das Bewusstsein des eigenen Erlebens zu beziehen; viertens verfälsche schliesslich ein theoretisches Verständnis von Wangs Lehre diese nicht notwendig; sie sei allenfalls mangelhaft, insofern sie bloss etwas Abstraktes und Einseitiges davon zu erfassen in der Lage sei. Den vollen Sinn, so Kern unter Berufung auf Qian Dehong, könne Wangs Lehre erst als Praxis wiedergewinnen (S.113). Vor diesem Hintergrund ist es denn auch konsequent, dass Kern in seiner Darstellung biographische Erzählung und theoretische Analyse eng ineinander verwebt.

In seiner umfassenden Untersuchung von Wangs Schriften und festgehaltenen Lehrgesprächen zeigt Kern anschliessend, dass Wang den Ausdruck „ursprüngliches Wissen“ für drei unterschiedliche Begriffe verwendet:

Eine *erste* „psychologisch-dispositionelle“ (S.188) Bedeutung findet sich bereits in Wang Yangmings frühen Schriften vor 1520. Wang versteht dabei den Begriff in enger Anlehnung an Menzius als ein „gutes Wissen“ oder „gutes Können“ (*liang neng* 良能), das sich im Menschen spontan einstellen soll. Da er dieses nicht erworben haben kann, muss es ihm folglich eingeboren sein. Zeigen soll es sich in spontanen Gemütsregungen wie der natürlichen Anhänglichkeit von Kleinkindern zu ihren Eltern oder unserer unweigerlichen Ergriffenheit im Angesicht des Leidens unseres Nächsten. Solche ebenso tiefwurzelnden wie unwillkürlichen Regungen seien die Sprosse, aus denen die eigentlichen Tugenden erwachsen sollen, und an denen ethische Erziehung

ansetzen können soll (S. 125). Trotz all seiner Kritik an Zhu Xi, so stellt Kern an dieser Stelle mit Nachdruck fest, übernimmt Wang Yangming dessen im Vergleich zu Menzius viel schärfere Betonung des Gegensatzes von „ursprünglichem Wissen“ und „selbstsüchtigen Begierden“ (*si yu 私欲*) (S. 126). Damit ererbt er indes auch Zhu Xis folgenschweren „psychologisierenden“ Erklärungsversuch, warum das Schlechte trotz der von Grund auf guten Natur des Menschen und aller Wesen in die Welt gekommen sei.

Die *zweite* „moralisch-kritische“ (S. 189) Bedeutung des „ursprünglichen Wissens“ hängt mit dem Problem der Unterscheidung zusammen: Wie sollen gute und schlechte Absichten voneinander unterschieden, oder, in Kerns Worten, „gute Tendenzen“ von „selbstsüchtigen Intentionen“ (*si yi 私意*) getrennt werden (S. 131)? Kern weist nach, dass Wang Yangming den Begriff des „ursprünglichen Wissens“ spätestens seit 1520 im Sinne eines „Bewusstseins der ethischen Qualität [...] der eigenen Intentionen“ (S. 144) verwendet. Selber sei es dabei „überhaupt keine Intention, sondern vielmehr ein ‚inneres‘ Bewusstsein aller Intentionen, der guten und der schlechten, ein unmittelbares ‚Wissen‘ um deren moralische Güte oder Schlechtigkeit“ (S. 147). Dieser zweite Begriff von *liang zhi* ist es, der sich nach Kern in weiten Teilen mit dem Begriff des Gewissens deckt.

Die *dritte* Bedeutung des „ursprünglichen Wissens“ bestimmt Kern als „religiös-enthusiastisch“ (S. 189). Er spricht von einem „transzendenten“, „real-allgemeinen“ „Glaubensbegriff“ (S. 188): „[D]as immer schon vollkommene ‚eigentliche Wesen des ursprünglichen Wissens‘ [scheint] für Wang Yangming nicht etwas zu sein, was nur in den vielen einzelnen Menschen als individuelle Realität existiert und entsprechend selbst eine Vielheit ist, sondern es tritt [...] als von allen Menschen und sogar von allen Dingen geteilte gemeinsame eine Wirklichkeit auf“ (S. 188). In der Diskussion dieses dritten Begriffs verweist Kern auf eine wesentliche, in Wangs Schriften aber oft nicht explizit zum Ausdruck gebrachte, begriffliche Differenz zwischen „Substanz“ und „eigentlichem Wesen“. Grundsätzlich verwende Wang Yangming für „Substanz“ das chinesische *ti* 體, während er vom „eigentlichen Wesen“ als *benti* 本體 spreche. Allerdings könne *benti* genauso für „Substanz“ stehen, wie *ti* elliptisch auch das „eigentliche Wesen“ repräsentieren könne (S. 192). Sachlich ist diese sprachlich oft verhüllte Unterscheidung indes klar – und zwar ganz unabhängig von Kerns Übersetzungsterminologie: Die „Substanz“ ist den „Funktionen“ (*yong* 用) entgegengesetzt, deren „ausreichender Grund“ sie zugleich ist. Das „eigentliche Wesen“ des ursprünglichen Wissens dagegen umfasst *sowohl* dessen „Substanz“ *als auch* jene „Funktionen“, die unmittelbar daraus hervorgehen sollen. Ausgeschlossen bleiben jene Funktionen, die auf den schädlichen Einfluss der

von Wang auf die geistige Selbstbeschränkung des Menschen zurückgeführten Begierden hervorgehen (S. 193).

Der zweite Teil von Kerns Studie befasst sich mit der Weiterentwicklung der Positionen Wang Yangmings durch seine Schüler. In einem einleitenden Teil schickt Kern auch diesen Untersuchungen einen umfassenden Überblick über die verschiedenen Wirkungsstätten und Gemeinschaften der Nachfolger Wangs voraus. Dabei stechen insbesondere zwei Persönlichkeiten hervor: Qian Dehong, Kompilator und Herausgeber von Wang Yangmings Schriften und Verfasser seiner Lebenschronik, und Ouyang De, der in seinen hohen Ämtern massgeblich zur Verbreitung der Lehre Wang Yangmings in den Hauptstädten Beijing und Nanjing beigetragen und die Schule Wang Yangmings in Nanjing nach dessen Tod wiederbelebt hatte (S. 286–291). In seinem Briefwechsel mit Luo Qinshun 羅欽順 (1465–1547), in dem er Wang Yangmings Lehre gegen dessen Drängen auf die an Zhu Xi anknüpfende Trennung von moralischer Disposition (*xing* 性) und individuellem moralischem Bewusstsein (*xin* 心) verteidigte, arbeitete er dessen Position prägnant heraus und trug so auch inhaltlich zur Klärung von Wang Yangmings Lehre bei.

Das erste Kapitel befasst sich mit der Kontroverse zwischen Qian Dehong und Wang Ji über Wang Yangmings „Lehre in Vier Sätzen“ (*siju jiao* 四句教). Am Vorabend des Abschieds von ihrem Meister im Herbst 1527 sollen sich die beiden Schüler an der sogenannten Himmelsquell-Brücke über dessen „Lehre in Vier Sätzen“ unterhalten haben, einer Art „Lehrformel zum Auswendiglernen“ (S. 411). Während Qian sich eng an Wang Yangmings Fassung hält und fordert, jegliches Lernen in der Schule Wang Yangmings müsse künftig von diesen vier Grundsätzen ausgehen, widerspricht ihm Wang Ji heftig. Wang erkennt vielmehr eine Inkonsequenz in Yangmings Formulierung. Denn der Meister spricht zwar von einem „Nichtvorhandensein von Gutem und Schlechtem [...] in der Grundwirklichkeit [...] des Herzens (Geistes)“ (*xin zhi ti* 心之體, Herv. R.S.), nimmt aber auf den nachfolgenden drei Ebenen der „Tätigkeit der Intentionen“ (*yi zhi dong* 意之動), des „ursprünglichen Wissens“ (*liang zhi* 良知) und der „Berichtigung der Handlungen“ (*ge wu* 格物) das Vorhandensein sowohl des Guten als auch des Schlechten an (S. 411). Wang Ji hält dagegen, dass Gut und Schlecht eigentlich auf keiner der vier Ebenen vorhanden seien. Wang Yangming, ganz im Sinne seiner didaktischen Grundsätze, vermittelt zwischen den gegensätzlichen Positionen und anerkennt beide Versionen als richtig, wenngleich sie auf unterschiedliche Gemüter zugeschnitten und nicht als unvereinbare Gegensätze zu verstehen seien: Wang Jis anspruchsvolle Version sei nur besonders scharfsinnigen Studienanfängern zu empfehlen, Qian Dehongs getreue Wiedergabe der Lehre des Meisters dagegen eigne sich für die Mehrheit der geistig weniger beweglichen Neulinge (S. 415ff.). Es

überrascht daher nicht, wenn Kern über Qian Dehong an anderer Stelle schreibt, dass er innerhalb der Schule Wang Yangmings „so etwas wie die allgemeine, gewöhnliche Lehre“ über die Verwirklichung des „ursprünglichen Wissens“ vertreten habe (S.766). Seine Auffassung fusst auf Wangs zweitem Begriff des „ursprünglichen Wissens“ im Sinne eines „moralischen Bewusstseins“ oder „Gewissens“ (S.775), der zufolge dessen Verwirklichung eben darin besteht, unser Tun nur von den guten Intentionen leiten zu lassen, die schlechten aber von uns zu weisen. Kern spricht von einer klärenden und stärkenden Rückwirkung des moralischen Bewusstseins durch ein Handeln, das sich von den guten Intentionen leiten lässt. Demnach führt gewissenhaftes Tun zu einer „Übereinstimmung mit uns selbst“, die eben gerade die Rückkehr „zum eigentlichen Wesen unseres ursprünglichen Wissens“ anzeigt (S.766). Trotz der Breitenwirksamkeit dieser Deutung aber suchten viele Schüler Wang Yangmings „nach einer tieferen Kraftquelle für die ethische Praxis [...] als sie die Willensanstrengung aufgrund des Gewissens ausmachen kann“ (S.767). Ihre Unzufriedenheit verortet Kern somit nicht in der Unklarheit jenes moralischen Kompasses. Vielmehr nennt er zwei Punkte: zum einen die Erfahrung der Willensschwäche, die einen lähmen kann, das als gut Erkannte auch wirklich in die Tat umzusetzen, zum anderen die Gezwungenheit eines solchen Tuns, dem jene Selbstverständlichkeit abgeht, mit der ein „heiliger Mensch“ das Gute tut und das Schlechte meidet.

Kapitel 2 beschäftigt sich mit Wang Jis spezifischem Verständnis der „Verwirklichung des ursprünglichen Wissens“, das sich um Wang Yangmings dritten Begriff des „ursprünglichen Wissens“ – das „eigentliche Wesen“ – dreht. Wang bringt dieses mit den Begriffen „schöpferischer Antrieb“ (*ji* 機) und „Natürlichkeit“ (*ziran* 自然) in Verbindung und betont die Gegenwärtigkeit des „ursprünglichen Wissens“ in jedem Gedanken, womit es in jedem Augenblick in seiner Ganzheit gegeben sein soll. Das „ursprüngliche Wissen“ zu verwirklichen, kann daher nicht bedeuten, es eigens herbeizuführen. Vielmehr geht es um nichts mehr, als sich darauf einzulassen und seinen spontanen Impulsen zu folgen. Dieser Vorgang ist nicht gleich dem gewissenhaften Prüfen der eigenen Tatabsichten, sondern er besteht, wie Kern an einer Stelle schreibt, „in einem durch die Rückwendung auf sich selbst alle einzelnen Dinge loslassenden, vertrauenden und einsichtigen Sichanheimgeben an die im eigenen Herzen wirkende schöpferische Macht des ‚Antriebs des Himmels‘, die der eigenen moralischen Unterscheidung zwischen guten und schlechten Intentionen vorangeht“ (S.770). Diese von Wang Ji in Anspielung an den ‚Klassiker der Wandlungen‘ (*Yijing*) als „dem Himmel vorangehendes Lernen“ (*xiantian zhi xue* 先天之學) bezeichnete Besinnung geht aber Hand in Hand mit der Überwindung verinnerlichter egoistischer Neigungen und verblendeter Meinungen, die auf das unterscheidende

Gewissen angewiesen ist und die er als ein „dem Himmel nachfolgendes Lernen“ (*houtian zhi xue* 後天之學) bezeichnet (S. 456–457; S. 770).

Das dritte Kapitel handelt vom Dialog Nie Baos mit Wang Ji. Nie wendet sich in Kerns Worten „entschieden gegen eine auf das moralische Bewusstsein gegründete willentliche Anstrengung der ‚Verwirklichung des ursprünglichen Wissens‘“ (S. 767). Er ist der Ansicht, eine derartige Anstrengung laufe auf ein forciertes und künstliches Handeln hinaus. Nies Gegenentwurf dazu schliesst an frühe Äusserungen Wang Yangmings aus der Zeit um 1515 an, in denen jener die kontemplative Methode des „Sitzens in der Ruhe“ (*jingzuo* 靜坐) propagiert. Diese soll zu einem nichtintentionalen Bewusstsein führen, das Nie Bao metaphorisch mit dem klaren Licht an sich vergleicht, in dem noch keine Gegenstände aufscheinen und zur Unterscheidung gebracht sind (S. 768). In diesem stillen Grund des Herzens sollen alle Intentionen, schlechte ebenso wie gute, verschwunden sein. Jede willentliche Bemühung um das Gute erübrige sich damit für Nie Bao, der darauf vertraue, dass nach der Regenerierung dieses Grundbewusstseins „alles Fühlen, Denken und Handeln aus den Tiefen der stillen Substanz heraus erfolgt und von selbst gut ist“ (S. 768). Kern hält es für bemerkenswert, dass Nie Bao die mit dieser Auffassung einhergehende „Verabschiedung des Gewissens“ (S. 768) von den anderen Schülern Wang Yangmings weniger angelastet wurde als die darin vorausgesetzte zeitliche Trennbarkeit eines in sich ruhenden Grundbewusstseins von durch Fremdeinwirkung in Erregung versetzten gegenstandsbezogenen Intentionen. So bestreitet etwa Ouyang De, ein Vertreter des „moralisch-kritischen“ Begriffs des „ursprünglichen Wissens“, dass es ein Bewusstsein ohne Intentionen überhaupt geben könne. Auch Wang Ji, der eine „ontologische und zeitliche Einheit“ von „stiller Substanz“ (*jiran zhi ti* 寂然之體) und „erregten Funktionen“ (*suo gan zhi yong* 所感之用) des ‚ursprünglichen Wissens‘ (S. 600; 605) annimmt, muss Nie Baos meditativen Weg zu dessen Verwirklichung als Sackgasse betrachten, geht jener doch von der zeitlichen Trennbarkeit dieses „ursprünglichen Wissens“ von einem Alltagswissen aus. Wang wendet zudem ein, dass Nies Methode nicht nur an besondere äussere Umstände gebunden sei, die eine Einkehr zuallererst ermöglichen, sondern das Herz auch nicht von Grund auf zu reinigen vermöge. Selbst wenn die egoistischen Begierden in der Ruhe verschwänden, würden sie im Tun erneut hervorbrechen können, oder in Kerns Worten: „Eine Befreiung von den Begierden sei [...] nur im mitfühlenden tätigen Umgang mit den Mitmenschen möglich“ (S. 769). Freilich wendet Nie Bao diese Kritik seinerseits gegen Wang Ji. Dieser missverstehe das „ursprüngliche Wissen“ als ein „Fertiges“ und versäume es, dem Übenden einen gangbaren Weg zu dessen „Verwirklichung“ aufzuzeigen. Das „ursprüngliche Wissen“ sei kein aktuelles Bewusstsein von etwas, sondern ein blosses Potential dafür.

Im vierten Kapitel verfolgt Kern die Auseinandersetzungen zwischen Wang Ji und Luo Hongxian, der Wang Yangming selber nie persönlich begegnet war (S. 622). Enttäuscht von Versuchen mit Wang Jis instantialer Methode, wendet er sich wie Nie Bao dem „Sitzen in der Ruhe“ zu, bevor er schliesslich eine Auffassung vertritt, die er als ein „Sichzurückholen und Sichzusammenhalten“ (*shou lian bao ju* 收斂保聚) (S. 703) bezeichnet, und die die Trennung zwischen passiven Zeiten der Einkehr und aktiven Zeiten des Handelns zu überwinden sucht, indem die in der meditativen Rückbesinnung auf das „ursprüngliche Wissen“ („Sichzurückholen“) gewonnene innere Sammlung bewahrt („Sichzusammenhalten“) und ins alltägliche Handeln mitgenommen werden soll. Damit distanziert sich Luo von Nie Baos ausschliesslicher Betonung des ethischen Lernens in der „Rückkehr zur inneren Stille“ (S. 705). Bei der Pflege des „ursprünglichen Wissens“ steht für Luo Hongxian also eine stille Einkehr im Mittelpunkt, die stark an die ethische Kultivierung Zhu Xis erinnert und die Kern als Ausdruck einer „ethisch-praktischen Sichtweise“ versteht. Die Nähe zum song-zeitlichen Übervater des Neokonfuzianismus wird auch an den Einwänden deutlich, die Luo Hongxian gegen Wang Ji in Anschlag bringt: Die Worte des *Zhongyong* etwa, das zur „Achtsamkeit und Furchtsamkeit“ (*jieshen kongju* 戒慎恐懼) gegenüber dem „ursprünglichen Wissen“ mahnt, versteht er klar in Zhu Xis Sinn als eine Aufforderung zur stillen Einkehr (S. 672); „ethisches Lernen“ bestimmt Luo auf der Basis des *Daxue* als das „Anhaltenkönnen“ im „höchsten Guten“, welches nichts weniger als das „ursprüngliche Wissen“ sei. Dieses kann für ihn demnach nicht aus dem „Verwirklichen des Wissens“ hervorgehen; das „ursprüngliche Wissen“ trete bloss zeitweise im gegenwärtigen Bewusstsein auf, weshalb es darin nicht schon von jeher das dominante Element sein könne. Sei man sich des „ursprünglichen Wissens“ aber einmal wirklich innegeworden, so sei dies nicht mehr als ein Anfang, aber nicht schon die hinreichende Bedingung dafür, ein heiliger Mensch zu werden. In all diesen Fällen nimmt sich Luo Hongxians vorsichtige Position als grundverschieden von Wang Jis scheinbar grenzenlosem Vertrauen in die spontane Wirkkraft des „ursprünglichen Wissens“ aus.

Die vorliegende Besprechung vermag lediglich einige wichtige Punkte der von Kern in aller Ausführlichkeit dargelegten Diskussionen unter den Schülern Wang Yangmings aufzugreifen, so dass ihre Darstellung skizzenhaft bleiben muss.

Kern gelingt es, in seiner Studie aufzuzeigen, dass die Bruchlinien, welche Wang Yangmings Nachfolger voneinander trennen, entlang jener begrifflichen Aufspaltung seines Verständnisses des „ursprünglichen Wissens“ verlaufen, die er im ersten Teil seiner Studie materialreich und überzeugend nachgezeichnet hat. Während Ouyang De und Qian Dehong am deutlichsten an den zweiten „moralisch-kritischen“ Begriff anschliessen, dürfte es Wang Ji sein, der unter

Wang Yangmings Schülern das grösste Vertrauen in den „religiös-enthusiastischen“ Begriff setzt. Die Positionen Nie Baos und Luo Hongxians dagegen stehen in gewisser Weise zwischen beiden. Ihnen scheint Wang Jis Urvertrauen in die spontane Wirkkraft des „ursprünglichen Wissen“ nicht geheuer. Vielmehr setzen sie auf Zeiten der Stille, in denen sich jenes „ursprüngliche Wissen“ regenerieren können soll, so dass es alsdann im konkreten Handeln umso wirkmächtiger hervortreten kann. Alle von Kern behandelten Nachfolger Wang Yangmings teilen nicht nur den menzianischen Glauben an ein angeborenes moralisches Empfinden als Grundlage moralischen Lernens, also das „ursprüngliche Wissen“ im Sinne des ersten „psychologisch-dispositionellen“ Begriffs, sondern sie bauen auch auf jenes verlässliche Wissen um die moralische Qualität der eigenen Handlungsabsichten, das Wang Yangming vertritt (dessen „moralisch-kritischen“ Begriff des „ursprünglichen Wissens“). Skeptisch aber sind die beiden letztgenannten, Nie Bao und Luo Hongxian, in bezug auf Wang Yangmings Vertrauen in den selbsttätigen und spontanen Charakter dieses moralischen Unterscheidens der eigenen Handlungsabsichten. Vielmehr neigen sie der Ansicht zu, dass Zeiten der Besinnung auf jenes „ursprüngliche Wissen“ einen Weg bahnen können, auf dem die moralische Urteilskraft allmählich wachsen kann. Sowohl Nie Bao als auch Luo Hongxian verstehen diese Rückkehr zum „ursprünglichen Wissen“ als einen Rückzug in einen nicht intentional auf Dinge und Geschäfte gerichteten Bewusstseinszustand, wobei ersterer darauf vertraut, dass die moralische Unterscheidungskraft im konkreten Tun sich infolge der Zeiten der Versenkung von selbst einstellen werde, während der späte Luo Hongxian bestrebt ist, die geistige Klarheit, die in der stillen Einkehr erfahren werden soll, in die Zeiten der Aktivität hinüberzutragen. Insofern sie damit das „ursprüngliche Wissen“ seinem Wesen und Zeitpunkt nach von der „handlungsbezogenen Erkenntnis“ trennen, verzichten sie beide auf einen wesentlichen Aspekt von Wang Yangmings Auffassung und nähern sich wieder älteren Formen der moralischen Selbstpflege wie etwa jener Zhu Xis. Trotz aller Unterschiede, die die verschiedenen Schüler von Wang Yangming voneinander trennen, ist ihre Auseinandersetzung mit der Verwirklichung des „ursprünglichen Wissens“ wesentlich „persönlich“ und „individuell“ (S. XXX), und dies bleibt selbst dann der Fall, wenn sie, wie etwa Wang Yangming selber, in hohe öffentliche Ämter aufgestiegen sind. Damit aber ist die Lehre Wangs viel weniger an die konkrete Institution des spätkaiserzeitlichen Beamtenwesens gebunden als etwa die „Orthodoxie“ der Gebrüder Cheng und Zhu Xis. Dass ihre Praxis prinzipiell unabhängig ist vom konkreten Umfeld ihres Entstehens, mag dazu beigetragen haben, dass sie sich im 20. Jh. besser als jene mit den von Grund auf veränderten äusseren Lebensumständen versöhnen liess und für eine Vielzahl

traditionalistischer Konfuzianer der Moderne zum Leitfaden einer radikal verinnerlichten Moralphilosophie werden konnte.

Die von Kern herausgearbeitete Differenzierung des Begriffes des „ursprünglichen Wissens“ lässt sich über den Fokus des vorliegenden Buches hinaus fruchtbar machen: Es ist nämlich Wang Yangmings dritter Begriff des „ursprünglichen Wissens“, den der für die chinesische Philosophie des 20. Jh. bedeutende zeitgenössische Konfuzianer Mou Zongsan 牟宗三 (1909–1995) aufgreift: Dies zeigt sich schon darin, dass er just Wang Ji als den Vollender der Lehre nicht nur Wang Yangmings, sondern Konfuzius' selbst versteht. Die Sprache konfuzianischer Gelehrsamkeit mit Kant versetzend, verschmilzt Mou das „höchste Gute“ des *Daxue* mit dem „Höchsten Gut“ Immanuel Kants. Damit bezieht er sich auf das Glück des moralisch Guten, der in der schöpferischen Verwirklichung des ursprünglichen Wissens in der höchsten Wonne jenseits aller individuellen Beschränktheit und zugleich doch im Innersten seiner selbst aufgehoben sein soll. Mous „ursprüngliches Wissen“ soll damit nichts weniger als die grösste Zumutung Kantscher Vernunftkritik hinter sich lassen: Denn will man Mou folgen, so verbürgt sie, was nach Kant die Vernunft zwar fordern muss, aber nicht erkennen kann: Die Versöhnung von Glück und Tugend und die Vereinigung von natürlicher und vernünftiger Welt im schöpferischen Wirken des ursprünglichen Wissens. Was Kern den „religiös enthusiastischen“ Begriff des ursprünglichen Wissens nennt, wird also im 20. Jh. zum Dreh- und Angelpunkt eines der einflussreichsten Entwürfe konfuzianischer Philosophie.

So ist denn eines der Desiderate, die Kern in seinen Abschliessenden Bemerkungen anführt, nämlich die Forderung nach einer phänomenologischen Untersuchung letztlich „spiritueller Praktiken“ einer „Einkehr in sich selbst“, gleich ob plötzlicher oder allmählicher Natur (S. 784f.), für ein angemessenes Verständnis nicht nur der Philosophie der Ming-Zeit, sondern auch der chinesischen Gegenwartsphilosophie von nicht zu unterschätzender Bedeutung.

Die vorliegende Studie ist zweifellos die bisher umfassendste und gründlichste Auseinandersetzung mit dem Denken Wang Yangmings und seiner ersten Schülergeneration, zumal ausserhalb der chinesischsprachigen Welt. Sie tastet sich gleichsam in die Texte vor, die sie möglichst unvoreingenommen zu verstehen versucht. Diese Behutsamkeit und Ergebnisoffenheit unterscheidet sie grundsätzlich und auf wohlthuende Weise von der auf Systematisierung zielenden Arbeit vieler philosophischer Lektüren des 20. Jh. Aus einem Bewusstsein der wesentlichen Praxisbezogenheit der von ihm untersuchten Texte und Debatten heraus bemüht sich Kern, die konkreten historischen und textgeschichtlichen Kontexte stets konsequent mitzubedenken.

Diese Umsicht führt zu einer besonderen Sorge auch um die kleinsten biographischen und philologischen Details: Kern gelingt es, dem Leser ein

facettenreiches und vielschichtiges Bild der Lebenswelt Wang Yangmings und seiner Schüler zu vermitteln. Dadurch vermag er die Texte und ihre Probleme in einer Lebendigkeit und Greifbarkeit aufscheinen zu lassen, die diese Studie einzigartig macht. Der Leser gewinnt einen Eindruck davon, wie tief Kern in dreissig Jahren des Dialogs mit „seinen“ chinesischen Philosophen selber in deren Welt vorgestossen ist.

Ebendies verlangt vom Leser indes auch die Bereitschaft, den oft gewundenen Pfaden zu folgen, auf die ihn Kern führt. Und bisweilen droht bei der Lektüre der ebenso ausführlichen wie kleinteiligen Betrachtungen der Blick für die grossen Züge der Studie abhandenzukommen. Womöglich hätte Kern in seinen Paraphrasen der Korrespondenz zwischen den Schülern Wang Yangmings ab und an etwas zuspitzen können, ohne zu viel an Substanz preisgeben zu müssen.

Kerns Studie ist mit einem Sach- und Personenregister erschlossen und kann damit auch gut als Nachschlagewerk verwendet werden. Chinesische Ausdrücke erscheinen erfreulicherweise stets in Umschrift und in chinesischen Zeichen. Der Schwabe-Verlag hat Kerns Studie ansprechend gesetzt, auf hochwertigem Papier gedruckt, und mit einem eleganten Leineneinband samt Schutzumschlag versehen. Angesichts ihres Umfangs, aber auch ihrer aufwendigen Herstellung ist der Preis von 128 CHF/132 EUR erfreulich moderat ausgefallen. Bedauerlich ist einzig, dass für die vielen chinesischen Begriffe im Fliesstext eine an Fettdruck gemahnende „serifenlose“ Schriftart gewählt wurde, die das Schriftbild empfindlich stört.

Allein schon aufgrund der schier Menge übersetzter Quellentexte – die grösste Zahl davon erstmals überhaupt aus dem klassischen Chinesisch übertragen – ist Kerns Studie ein herausragender und bleibender Beitrag zur Erschliessung einer wichtigen Periode der chinesischen Geistesgeschichte. Mit ihrem beinahe enzyklopädischen Umfang, ihrer sachlichen Sorgfalt und Akribie sowie ihrer analytischen Schärfe setzt Kerns Untersuchung neue Standards für die Auseinandersetzung mit der Philosophie der Ming-Zeit. Keine ernsthafte wissenschaftliche oder philosophische Beschäftigung mit Wang Yangming und seinen Schülern wird sie unberücksichtigt lassen können. Ein Segen, dass sie nun auch einer chinesischen Leserschaft zugänglich ist. Es ist zu hoffen, dass Kerns Studie schon bald auch in englischer Übersetzung vorliegen wird, alsdann idealerweise ergänzt um die chinesischen Originaltexte der zahlreich einfließenden Quellen. Vermutlich wird der Arbeit erst dann die Aufmerksamkeit zuteilwerden, die sie verdient.