Embleme der Herrschaft: Die Zeichen des *Yì jīng* und ihre politische Deutung

Dennis Schilling (München)

I

Die tradierte Fassung des *Yì jīng* 易經 umfaßt bekanntlich zwei Teile: das Spruchwerk, das sich aus den 64 sechslinigen Zeichen (*guà* 卦) und den ihnen zugeordneten 450 Sprüchen zusammensetzt, und das Textkorpus einer anonymen allegorischen und kommentierenden Auslegung. Aus Sicht der Überlieferung gehen Ideen und Vorstellungen beider Schichten weitgehend ineinander über und bilden eine Einheit. Aus historisch-kritischer Sicht sind beide Teile verschiedenen Gedankenwelten zuzuordnen. Als ersten unabdingbaren Schritt für die Rekonstruktion der Urfassung des Spruchwerks setzt der Altphilologe Gāo Hēng 高亨 (1900–1986) die Trennung beider Textschichten voraus:[1]

> Die Sprüche der Zeichen und Linien des *Zhōu yì* sind der Kanon (*jīng* 經). Früher nannte man sie „Singvers" (*yáo* 繇),[2] heute nennt man sie „Orakelspruch" (*shì cí* 筮辭).[3] Die zehn Kapitel [...][4] dagegen sind überlieferte Erläuterungen (*zhuàn* 傳). Früher nannte man sie „Zehn Flügel" (*Shí yì* 十翼). Mein Buch legt allein den kanonischen Text aus, die „Zehn Flügel" werden vollständig weggelassen und nicht angeführt. Einzelne Aussagen [der „Zehn Flügel"], die es wert sind, aufgenommen zu werden, werden gelegentlich aufgenommen.[5]

---

1 Gāo Hēng zählt zu den bedeutendsten Philologen des 20. Jahrhunderts. Als Student an der Qīnghuá-Universität (清華大學) hörte er in den 1920er Jahren bei Gelehrten wie Liáng Qǐchāo 梁啟超 (1873–1929) und Wáng Guówéi 王國維 (1877–1927), die der traditionellen historisch-kritischen Philologie im 20. Jahrhundert neuen Aufschwung gaben. Gāo hinterließ ein breites Werk zur klassischen Literatur der späteren Zhōu-Zeit, doch wurde er vor allem durch seine Forschungen zur Literatur der vorklassischen Zeit, dem *Yì jīng* und *Shī jīng* 詩經, bekannt. Seine bahnbrechenden Studien zum *Yì jīng* legte Gāo Hēng erstmals 1944 vor. Zu einer Würdigung des wissenschaftlichen Werks Gāo Hēngs siehe Dǒng Zhì'ān 2004 und 2011.

2 Gāo Hēng (1984, 16f) versteht *yáo* wie einige Texte der Hàn-Zeit als ein einstimmiges oder einstrophiges Lied (auch 謠 oder 謠 geschrieben, im Gegensatz zu *gē* 歌), siehe den Máo-Kommentar zu *Shī jīng*, Lied 109: 園有桃 (in *Máo Shī zhèng yì* 5.3, 357c): 我歌且謠 und den Kommentar zu *Ěr yǎ*, „Shì yuè" 釋樂: 徒歌謂之謠 (in *Ěr yǎ zhù shū* 5, 2602a); siehe auch *Hán Shī zhāng jù* 韓詩章句, zitiert in *Chū xué jì* 15.376: 有章曲曰歌，無章曲曰謠。

3 Genauer bedeutet *shì cí* „Orakelspruch der Schafgarbe".

4 Gāo Hēng listet die zehn Kapitel der sieben Texte einzeln auf: *Tuàn zhuàn* 彖傳 (Überlieferung des Urteils) in zwei Kapiteln; *Xiàng zhuàn* 象傳 (Überlieferung des Bildes) in zwei Kapiteln; *Wén yán* 文言 (Worte über die Tugend 文); *Xì cí zhuàn* 繫辭傳 (Überlieferung der angehängten Sprüche) in zwei Kapiteln; *Shūo guà* 說卦 (Erklärung zu den Zeichen); *Xù guà* 序卦 (Reihung der Zeichen); *Zá guà* 雜卦 (Vermischen der Zeichen).

5 Gāo Hēng 1984, 10.

Für Gāo Hēng ist das Spruchwerk des *Yì jīng* ein über die Zeit hinweg gewachsener Text. Seinem Anfang haben Aufzeichnungen (*jì lù* 記錄) des Schafgarbenorakels zugrundegelegen, die zunächst nur der Überprüfung und Bestätigung einzelner Vorhersagen gedient haben. Mit der Zeit habe die Sammlung einen eigenen Stellenwert bekommen – etwa in Art eines prognostischen Handbuches. Die Aufzeichnungen seien thematisch zusammengefaßt und mit Spruchtexten anderer Herkunft ergänzt worden.[6] Allgemeine Beobachtungen der Ding- und Tierwelt, gesellschaftliche Ansichten und Weisheiten haben Eingang in das Spruchwerk gefunden.[7] Entsprechend verschiedenartig gestalten sich Stil und Aufbau der Sprüche in der heutigen Fassung.[8]

Um die ursprüngliche Sprachgestalt des *Yì jīng* wieder erkennbar zu machen, schließt Gāo Hēng alles aus, was er als Verfälschung durch spätere Kommentare entlarvt: Vorrangig fällt die sinnhafte Beziehung zwischen Zeichen und Spruch darunter. Aus Sicht der traditionellen Exegese bilden Zeichen und Spruch dagegen eine Einheit: Das Orakel teilt sich in sprachlichen wie in graphischen Sinnbezügen dem Fragenden in gleicher Weise mit. Für Gāo Hēng dagegen ist es müßig zu fragen, warum nun gerade dieser gereimte und rhythmisch gefaßte Vers dieser Linie eines Zeichens und nicht einer anderen zugeordnet und mit Glück bzw. Unheil verbunden ist. Aus seiner Sicht läßt sich kein durchgängiges Prinzip erkennen, das Zeichen und Spruch miteinander verbindet. Die Erkenntnisse späterer Auslegungen wirken in seinen Augen erzwungen.[9] Selbst im Namen des Zeichens sieht er keinen schlüssigen Ansatz. Diese sind seiner Ansicht nach ebenfalls Werk der späteren Kompilation[10] und besitzen für das Erfassen des ursprünglichen Sinnes nur geringen Wert. Die Namen der Zeichen verschleiern mehr, als sie erhellen.[11]

Gāo Hēngs Werk ist als einer der umfassendsten und einflußreichsten Rekonstruktionsversuche des Urtextes des *Yì jīng* bekannt, wenn auch nicht als der erste. Obwohl viele seiner Rekonstruktionen umstritten sind und Gāo Hēng im Laufe der Zeit manche Erklärung ge-

---

6 Beispiele dafür geben z.B. die Sprüche des 15. Zeichen QIĀN 謙 und des 53. Zeichens JIÀN 漸. Die Namen der Zeichen des *Yì jīng* sind durch Kapitälchen hervorgehoben. Die Ziffer vor dem Namen gibt die Stellung des Zeichens in der Reihenfolge der 64 Zeichen an.

7 Gāo Hēng 1984, 11. Arthur Waley (1933) führt die Herkunft der Sprüche des *Yì jīng* vor allem auf Sprichwörter und Spruchweisheiten zurück.

8 Eine Auflistung der Verschiedenartigkeit der Sprüche gibt Gāo Hēng auf den Seiten 46–109 seines Werkes. Er unterscheidet in den Sprüchen vier Aussageformen. Zu einer ähnlichen Einteilung kommt Lǐ Jìngchí (1978, 72–150).

9 Gāo Hēng 1984, 10f („Shù lì" 述例).

10 An anderer Stelle legt Gāo Hēng sich nicht genau fest, ob die Namen des Zeichens aus Ausdrücken der Sprüche einfach entnommen wurden oder nicht doch den Sprüchen vorausgehen. Daß sie eine Form des Titels über die Spruchdichtung bilden, ist hinsichtlich der Tatsache, daß die frühe Literatur meist ohne Titel versehen wurde, aus seiner Sicht eher unwahrscheinlich. Vgl. Gāo Hēng 1984, 24.

11 Gāo Hēng (1984, 10f) führt hier den Namen des 33 Zeichens DÙN 遯 an, das in den Sprüchen stets als *tún* 豚, „Ferkel", zu lesen sei, während die Auslegungsschriften es mit „zurückweichen" (*tuì* 退) glossieren; andere Beispiele sind das 39. Zeichen JIǍN 蹇, das seiner Auffassung nach in den Sprüchen als *jiǎn* 謇, „ermahnen", zu lesen sei und nicht als „Schwierigkeit" (*nán* 難), wie nach der späteren Glosse, sowie der Name des 43. Zeichens GUÀI 夬, der in den Sprüchen für das Wort „rennen" (*jué* 趹) stehe und nicht für das Wort *jué* 決, „durchbrechen" oder „Entscheidung", nach traditioneller Lesart.

ändert hat, fand sein Ansatz zahlreiche Nachahmung,[12] und seine Studien sind es heute noch wert, zu Rate gezogen zu werden.

Die Rekonstruktion des vorantiken Spruchwerks steht jedoch vor größeren Schwierigkeiten und zahlreichen Unsicherheiten, denen Gāo Hēngs – reduktionistische – Methodik nur unzureichend gerecht wird. Vielleicht ist eine zuverlässige Rekonstruktion sogar unmöglich. Zahlreiche Textstellen sind sprachlich unverständlich oder mehrdeutig. Erläuterungen und Glossen der reichen Kommentarliteratur zum *Yì jīng* helfen meist nicht weiter. Die Grundbedeutung selbst so wichtiger Wörter wie die Namen der beiden ersten Zeichen QIÁN 乾 und KŪN 坤 läßt sich nicht befriedigend erschließen. Unklare sprachliche Bezüge stellen ein weiteres Problem dar und lassen keine eindeutige Entscheidung für eine bestimmte Lesart zu.

Trotz dieser Bedenken und Einwände verlangt eine kritische Auseinandersetzung mit dem alten Spruchwerk den Rückgang hinter den „Text", den sich die Tradition über verschiedene Stufen der Interpretation erst erschlossen hat und den sie als verbindlich für die Auseinandersetzung mit seinen Ideen ansieht. Ein solcher Rückgang ist ein Offenlegen meist nicht ausgezeichneter, heute selbstverständlich gewordener Entscheidungen, die in bezug auf die Auswahl bestimmter – unter einer Reihe von möglichen – Lesarten und auf bestimmte Funktionen hin getroffen wurden. Gewohnte Interpretationsmuster sind abzulegen. Eingängig gewordene Begriffe sind neu zu definieren. Eine solche kritisch rekonstruierende Auseinandersetzung zeigt Möglichkeiten der Sinngestaltung auf, die von der Tradition ausgeschlossen oder wenig beachtet wurden. Im Idealfall ist sie auch in der Lage, in der Verschiedenartigkeit der Lesarten die Überlagerung einzelner Bedeutungsschichten des Textes auszudifferenzieren. Der Sinngehalt des „Textes" ist mehr in seiner Entstehung zu erfassen, als in seiner für die spätere Rezeption verbindlichen Gestalt.

Ein solches Verfahren ist darauf angewiesen, die Brüche des rekonstruierenden Verständnisses gegenüber dem der Tradition deutlich zu machen, und so das eigene Verstehen in einen gemeinsamen Sinnhorizont von Tradition und Rekonstruktion zu setzen. Da eine Rekonstruktion vieles, was für den überlieferten Text als selbstverständlich angenommen wird, in Frage stellt, stellt sie sich radikaler dar als Interpretationen, die in dem erschlossenen Text bestehende Unklarheiten erläutern, Widersprüche aufheben oder die Aussagen des Textes dem zeitgenössischen Verständnis zugänglich machen.

Der vorliegende Beitrag möchte einige Perspektiven auf den Text des *Yì jīng* erörtern, die für eine kritische Auseinandersetzung mit dem frühen Spruchwerk und dem Kommentarwerk von Bedeutung sind. Als erstes ist zu fragen, welche Art von Text es in dem frühen Spruchwerk überhaupt zu rekonstruieren gilt. Diese Frage rückt die Methode der von Gāo Hēng durchgeführten Rekonstruktion ins Blickfeld und möchte gerade die Sinnbezüge näher beleuchten, die er in seiner Rekonstruktion als Verfälschung ausgeschlossen hat: Welche Ideen liegen der Beziehung von Zeichen und Spruch bereits im Spruchwerk des *Yì jīng* zugrunde? Und in welchem Bezug zu diesen Ideen steht das Kommentarwerk der „Zehn Flügel"?

12 Die bekanntesten sind: Kunst 1985; Rutt 1996; Lǐ Dàyòng 1992; Shaughnessy 1983.

II

Funktion und Kontext des Spruchwerks des *Yì jīng* sieht Gāo Hēng in der vorantiken Divinationspraxis des Herrscherhauses der Zhōu gegeben. Das Kommentarwerk[13] beinhaltet in seinen Augen dagegen spätere Diskussion und Ideen. Die formale Gestaltung der Zeichen, besonders der darin zum Ausdruck kommende Dualismus, sowie einzelne Aussagen des alten Spruchwerks seien für politische und naturphilosophische Vorstellungen Ende der Zhōu- und teilweise zu Beginn der Hàn-Zeit fruchtbar gemacht worden – wie neuer Wein in alte Schläuche gefüllt werde.[14]

Diese Adaption des Spruchwerks in die politischen und ethischen Diskussionen der ausgehenden Zhōu-Zeit ist aus ideengeschichtlicher Sicht sehr bedeutsam. Fortan gehört die prestigeträchtige Kompilation zum ideellen Vermächtnis der frühen Könige, auf das sich verschiedene politische und philosophische Denkrichtungen beziehen.[15]

Die Textgeschichte des *Yì jīng* stellt sich jedoch komplexer dar, als sie in Gāo Hēngs Modell von der sukzessiven Kompilation des Spruchwerks und seiner philosophischen Adaption im späteren Denken Berücksichtigung findet. Die entscheidende Frage hinsichtlich der Kompilation der Sprüche, welcher Sinn hinter der Anwendung eines Zeichensystems für die Ordnung der Sprüche steht, bleibt ungeklärt. Offen bleibt auch die Frage, welche Intention und Funktion in der Auseinandersetzung der einzelnen Auslegungstexte mit dem vorantiken Spruchwerk sich erkennen lassen – abgesehen davon, daß damit neue philosophische und politische Aussagen an Autorität gewinnen.

Gāo Hēngs Weg zum ursprünglichen Sinn der Sprüche führt über erhebliche Eingriffe in den sprachlichen Ausdruck des Textes. Für zahlreiche Ausdrücke ist die Verschriftung der Worte neu zu bestimmen. Der Ausdruck *hán zhāng* 含章, wörtlich „das ummantelte Mal", ist im Sinn von *kān shāng* 戡商, „das Volk von Shāng töten", zu lesen.[16] Der für das Ver-

13 Die auf unterschiedliche Zeiten zu datierenden Texte des Kommentarwerks waren nach Gāo Hēng (1998, 1) in der Hàn-Zeit als selbständiges Werk unter dem Titel „Große Überlieferung zu den Wandlungen" (*Yì dà zhuàn* 易大傳) verbreitet. Diese Annahme ist jedoch fraglich; vgl. Zhū Bókūn 1991, Bd. 1, 47. Der Begriff *zhuàn* 傳, „Überlieferung", bezeichnet noch in der Westlichen Hàn-Zeit sehr allgemein niedergelegte oder tradierte Gedanken, Lehrmeinungen und Anekdoten. Auch auf die Lehrsprüche von Konfuzius oder die Traktate von Xún zǐ 荀子 kann mit *zhuàn* verwiesen werden. Vgl. Wáng Bǎoxuán 1994, 113, mit Verweis auf die Studien von Zhào Yì 趙翼 (1727–1814).

14 Eine kurze Zusammenfassung der philosophischen Ideen des Kommentarwerks gibt Gāo Hēng in „‚Zhōu yì dà zhuàn' de zhé xué sī xiǎng" 《周易大傳》的哲學思想 (2011, 99–111). Der bildhafte Vergleich findet sich auf Seite 99.

15 Die Auslegungstexte weisen keine eindeutige Schulzuordnung auf, vielmehr läßt sich in ihnen ein breites Spektrum politischer und naturphilosophischer Ideen erkennen. Zhū Bōkūn und andere Gelehrte weisen deutlicher als Gāo Hēng die Verfasserschaft konfuzianischen Schulrichtungen zu. Siehe Zhū Bókūn 1991, Bd. 1, 49f, wo Zhū Beziehungen der „Überlieferung des Urteils" (*Tuàn zhuàn*) zum Denken von Mèng zǐ 孟子 herausstellt. Dagegen streicht Chén Gǔyìng (1994) die Beziehung des Kommentarwerks zu daoistischen Richtungen heraus. Siehe auch Lǐ Líng 2010, 143–153.

16 Der Ausdruck erscheint in den Sprüchen 2 KŪN 坤/3 und 44 GÒU 姤/5 (lies: „Spruch des dritten Ranges des 2. Zeichens KŪN" bzw. „Spruch des fünften Ranges des 44. Zeichens GÒU"). Siehe Gāo Hēng 1984, 167 und 287.

ständnis der Sprüche so wichtige Ausdruck *fú* 孚 ist meist nicht im herkömmlichen Sinn als „treu ergeben" (*xìn* 信) zu verstehen, sondern steht wahlweise für die Worte „Gefangener" (*fú* 俘) oder „Bestrafung" (*fú* 浮, im Sinn von *fá* 罰).[17] Nur an vier Stellen übernimmt Gāo Hēng die traditionelle Lesung.[18]

In neun Leitlinien, seiner Arbeit vorangestellt, legt Gāo Hēng in wenigen Sätzen den Ansatz seiner Rekonstruktion dar. Auf die ideengeschichtliche Grundlage seiner Arbeit geht er dabei wenig ein. In seinen Kommentaren zu den Sprüchen führt er, ganz in traditioneller Manier, philologische Belegstellen für seine Lesevarianten auf: Bei ihnen handelt es sich meist um Glossen der ausgehenden Antike (Östliche Hàn) oder Vergleiche zu den paläographischen Orakelaufzeichnungen aus der Shāng-Dynastie und frühen Zhōu-Zeit. Die Aussagekraft dieses philologischen Abgleichens ist für eine in den Sprachausdruck derartig umfassend eingreifende Rekonstruktion jedoch fraglich.

Insgesamt betrachtet leisten die philologischen Verweise nur eine Bestätigung des zuvor gefaßten hermeneutischen Entwurfs, also auf welche Funktionen hin der zu rekonstruierende Text zu erschließen ist. Grundlegend für Gāo Hēngs Rekonstruktion ist die Idee, daß die alte Spruchdichtung ihre Herkunft in der Sammlung älterer prognostischer Aufzeichnungen besitzt und den Prozeß einer sukzessiven Kompilation durchlaufen hat.[19] Er setzt den sozialen und politischen Kontext dieser Prognostik auch für die Sprüche des *Yì jīng* voraus. Vor allem Kriegszüge und Auseinandersetzungen zwischen den Völkern werden zum zentralen Thema der Sprüche des *Yì jīng*.[20] Dies erklärt, weshalb Gāo Hēng den Ausdruck *yǒu fú* 有孚 weitgehend durchgängig im Sinn von „es gibt Gefangene und Beute" oder im Sinn von „man erhält Bestrafungen" liest.

Gāo Hēng sieht in den Linienzeichen des *Yì jīng* althergebrachte Notationsformen des Schafgarbenorakels. Im einzelnen betrachtet unterscheidet sein Modell der Entstehung des frühen Spruchwerks des *Yì jīng* zwei Phasen: 1. eine Phase der Aufzeichnung: Orakelsprüche werden als Belege des Schafgarbenorakels gesammelt; und 2. eine Phase der Komposition zu einem größeren Spruchwerk. Die Zeichen treten hier in zweifacher Funktion auf: Sie sind Relikte der alten Notation wie auch Ordnung der späteren Komposition. In beiden Funktionen kommt den Zeichen ein gewisser Sinngehalt zu – etwa darin, daß sie aus Ziffern abgeleitet sind oder daß sie in ihrer ordnenden Funktion gewisse Prinzipien erkennen lassen

17 Siehe Gāo Hēngs Erläuterungen zu den Sprüchen 8 Bǐ 比/1 und 9 Xiǎo xù 小畜/4 (1984, 184 und 186). Gāo Hēng liest an 15 Stellen das Wort *fú* 孚 als *fú*, „Gefangener", und an 22 Stellen im Sinn von *fá*, „Bestrafung".

18 Gāo Hēng 1984, 289. Siehe Schilling 2009, 420f. In dem Ausdruck „der [am Wagen] festgebundene Eber streift hin und her" (*léi shǐ fú zhízhú* 羸豕孚蹢躅) liest Gāo Hēng (1984, 285f) das Wort *fú* dagegen im Sinn von *póu* 捊, „schleifen" oder „ziehen": „Der festgebundene Eber wird gezogen, hemmend [ist sein Gang]." Vgl. Schilling 2009, 146.

19 Gāo Hēng (1984, 10f) sieht seine Erkenntnis, daß eine Sammlung von Sprüchen am Anfang der Kompilation des *Yì jīng* gestanden haben muß, in formalen Entsprechungen zwischen den Sprüchen des *Yì jīng* und den Aufzeichnungen des älteren pyromantischen Orakels bestätigt. Als weiterer Beleg dienen ihm einige Passus in den Sprüchen, in denen das Befragen der Schafgarbe Erwähnung findet.

20 Auf religiöse Inhalte wie Opferrituale, die in der älteren Prognostik neben politischen Handlungen die Themenbreite des Orakels bestimmen, geht Gāo Hēng weniger ein.

müssen. Doch weist Gāo Hēng jegliche darüber hinaus gehende Bedeutung für die Spruchdichtung zurück. Demgegenüber liegt aus Sicht der Tradition die Herkunft des *Yì jīng* in den Zeichen – die Sprüche sind Erklärungen dazu. Gāo Hēng dreht ihr Verhältnis um: Die Sprüche sind primär, die Symbolik der Zeichen sekundär.

III

Neuere Studien zum alten Spruchwerk des *Yì jīng* und zum Schafgarbenorakel der Antike mögen einige Ansichten Gāo Hēngs zur Entstehung des *Yì jīng* korrigieren, doch sein zweistufiges Entstehungsmodell findet breite Zustimmung. Gāo Hēngs Ansatz, daß der Kern des Spruchwerks seinen Anfang in Aufzeichnungen des Schafgarbenorakels besitzt, wird von den meisten Studien – eher unkritisch – geteilt. Von Bedeutung sind hier vor allem Studien zu den aus archäologischen Funden bekannten „Ziffernzeichen" (*shù zì guà* 數字卦). Die meisten Autoren dieser Studien gehen von der These aus, daß es sich bei den Ziffernkolonnen um Vorformen oder alternative Schreibweisen der Zeichen des *Yì jīng* handelt.

Anzahl und Vielfalt der paläographischen Zeugnisse der „Ziffernzeichen" sind beeindruckend. Die Zeitspanne der Fundstücke erstreckt sich vom 11. Jh. v. Chr. (Shāng-Dynastie) bis in den Ausgang der Streitenden Reiche (3. Jh. v.Chr.). Bei den Ziffernzeichen handelt es sich um Ziffernkolonnen. Die Anzahl der Ziffern variiert zwischen drei und sechs Ziffern, wobei Kolonnen mit sechs Ziffern bereits in frühen Zeugnissen dominieren, in den späteren fast ausschließlich als einziger Typus aufzufinden sind. Die einzelnen Ziffern von 1 bis 9 kommen in unterschiedlicher Häufigkeit vor. Die Anzahl verschiedener Ziffern innerhalb eines Ziffernzeichens variiert ebenfalls.[21]

Abb. 1: Ziffernkolonne auf einem Bronzegefäß (Ende des 11. Jh. v. Chr.)

Einfache Ziffernkolonne von sechs Ziffern mit den Ziffern 617616 (von oben nach unten gelesen). Die Ziffern – teilweise als Ligaturen geschrieben – sind Teil einer kurzen Inschrift auf einem vierfüßigen Sakralgefäß aus der westlichen Zhōu-Zeit. Die unteren beiden Zeichen (◇者) geben wahrscheinlich den Namen der Person an, der das Sakralgefäß geweiht ist. Bronzegefäß (*fāng dǐng*), frühe Zhōu-Zeit, 1991 im Distrikt Qī shān der Provinz Shenxi gefunden, siehe Liú Yǔ und Lú Yán 2002, Nr. 252 (Bd. 2, 93) (eigene Zeichnung).

21 Eine unter vielen anderen Übersichten dieser Studien gibt Lǐ Líng 2000, 251–271. Lǐ zählt zur Zeit der Veröffentlichung seiner Arbeit insgesamt 94 Belege: 24 für die Shāng, 50 für die westliche Zhōu, 20 für die Zeit der Streitenden Reiche. Die Ziffern 2, 3 und 4 kommen so gut wie gar nicht vor. Dominant sind die Ziffern 1, 6 und 7, dann die 8 und schließlich die 5. Die 9 ist selten. In zahlreichen Fällen, vor allem unter den älteren Zeugnissen, bestehen die Ziffernzeichen aus drei und vier verschiedenen Ziffern. Eine neuere Übersicht mit zahlreichen Abbildungen gibt Pú Máozuǒ 2005, 435–485 und 496–512.

In frühen Zeugnissen stehen die Ziffernzeichen oft isoliert. Mehrere Ziffernkolonnen können auf einem Träger verzeichnet sein. Bei einigen der frühen Fundstücke sind die Ziffernzeichen in sprachliche Ausdrücke eingebunden. Auf einem Tierknochen, der für das Feuerorakel verwendet wurde (Shāng-Dynastie), steht vor dem Ziffernzeichen (mit vier Ziffern) der Ausdruck „Glück" (*jí* 吉). Auf einem anderen folgt hinter dem Ziffernzeichen (mit sechs Ziffern) der Ausdruck *zhēn jí* 貞吉: „die Verkündung [des Gottes] verheißt Glück" oder „der Verkündung [an den Gott] ist Glück gegeben" (so daß die Zustimmung der Götter zu erwarten ist).[22] In zwei Fällen steht hinter der Ziffernkolonne (sechs Ziffern) jeweils das Wort „es besagt" (*yuē* 曰), gefolgt von zwei weiteren Schriftzeichen.[23] Möglicherweise handelt es sich bei ihnen um den Namen einer Gottheit, auf die die Ziffern hinweisen. Die Ziffernzeichen sind offensichtlich Teil einer rituellen Kommunikationsform mit den Gottheiten. Das Vorkommen von Ziffernzeichen auf anderen Materialien als den Inschriften des Feuerorakels, etwa auf Bronzegefäßen, deutet ebenfalls auf ihre Verwendung innerhalb der religiösen Kommunikation hin. Ihr Stellenwert in dieser Kommunikation läßt sich nicht näher ermitteln. Sind die Ziffernzeichen Notationen eines Orakels (vor allem des Schafgarbenorakels), dessen Ergebnis den Gottheiten mitgeteilt wird? Die Gründe dafür sind nicht bekannt. Oder handelt es sich bei den Ziffernzeichen nicht doch um eine Verschriftung ganz anderer Inhalte?

Für die Westliche Zhōu-Zeit übertreffen die Zeugnisse die der Shāng-Zeit. Ihr Vorkommen zeigt ein ähnlich breites, sich auf verschiedene Materialien verteilendes Bild. Auf einem Ritualgefäß stehen zwei Ziffernzeichen mit je sechs Ziffern hinter dem Namen der Person, die den Guß eines Weihgefäßes für ihren verstorbenen Ahnenvater fù Yǐ 父乙 herstellen ließ.[24] Diese Bronze ist ein frühes Zeugnis für die Verschriftung von zwei Ziffernzeichen zu Paaren – eine Form, die für die Orakeltexte im Ausgang der Zhōu typisch ist. Auf einem Dreifuß aus der Westlichen Zhōu erscheint ein Ziffernzeichen aus drei Ziffern ebenfalls am Ende der Weihinschrift. Fraglich ist jedoch die Lesung von Lǐ Líng, wonach das Ziffernzeichen auf den unmittelbar voranstehenden Ausdruck „es wird verkündet" (*zhēn* 貞) in der Art einer Orakelniederschrift direkt auf das Ziffernzeichen zu beziehen ist.[25] Welche Bedeutung eine Reihe von Ziffernkolonnen auf dem Hals eines Tonkruges aus der Westlichen Zhōu-Zeit besitzt, bleibt ungewiß.[26]

---

22 *Zhēn* 貞 steht im *Yì jīng* wie auch in der älteren prognostischen Literatur für eine Form der rituellen Kommunikation mit den Ahnen und Göttern. Man bittet um Unterstützung der Götter für eine Unternehmung oder versucht, sich dieser zu versichern. Paul Serruys (1974, 22) umschreibt in einer Untersuchung der Sprache der Orakeltexte der Shāng-Zeit den Ausdruck *zhēn* mit „to find out the right course (of action)". Der Sprachgebrauch ist jedoch weiter zu fassen. Die Bitte an die Götter wie auch die Verkündung der Götter kann mit *zhēn* ausgedrückt werden, im engeren Sinn dann der Segen der Götter (auch *zhēn* 禎 geschrieben). Weiter ist nicht auszuschließen, daß die Bedeutung von *zhēn* sich nicht auf eine Kommunikationsform an sich bezieht, sondern Opfer und Weihung und andere rituellen Handlungen miteinschließt: „man vollzieht das *zhēn*-Ritual (mit der Bitte um Versicherung und Unterstützung)". Siehe auch Schilling 2009, 419f.

23 Lǐ Líng 2000, 260f.

24 Zhōng fāng dǐng 中方鼎 (*Yīn Zhōu jīn wén jí chéng*, Nr. 2785), gefunden im Jahr 1118. Die Darstellung geht auf eine Abreibung der Inschrift in dem Katalog *Xiào táng jí gǔ lù* 嘯堂集古錄 zurück.

25 Shǐ yóu fù dǐng 史游父鼎 (*Yīn Zhōu jīn wén jí chéng*, Nr. 2373): siehe Lǐ Líng 2000, 268. Das Schriftzeichen 貞 wird von anderen Gelehrten als 鼎 gelesen und dem vorangehenden Satz zugeordnet.

Für die Verwendung der Ziffernzeichen noch vor der Entstehung des *Yì jīng* läßt sich folgendes feststellen: Die Ziffernzeichen sind Teil innerhalb der Kommunikation mit den Ahnengottheiten Sie sind eingebunden in ein Ritual des Ahnenkults. Ihre genaue Funktion läßt sich nicht bestimmen. Ob es sich bei den Ziffernzeichen um Notationen des Schafgarbenorakels handelt, ist nicht sicher.

Abb. 2: Doppelte Ziffernkolonne auf einem Bambusstreifen (Ende 4. Jh. v. Chr.)

Doppelte Ziffernkolonne von je sechs Ziffern mit den Ziffern [rechts] 661666 und [links] 611611, jeweils von oben nach unten gelesen. Die Ziffern geben das Ergebnis des Schafgarbenorakels wieder. Bambusstreifen Nr. 201, aus den Textfunden aus dem Grab Nr. 2 von Bāoshān in der Nähe der Stadt Jīngmén 荊門, Provinz Hubei. Ende 4. Jh. v. Chr. (aus: Liú Xìnfāng 2003, 476).

Explizit im Zusammenhang mit dem Schafgarbenorakel dagegen sind Ziffernkolonnen in den prognostischen Texten aus Bāoshān 包山 in der Zeit der Streitenden Reiche zu sehen.[27] In der Regel stehen zwei Ziffernzeichen mit je sechs Ziffern nebeneinander als Notation des Ergebnisses der Weissagung. Sie sind eingebunden in einen längeren Text, der Auskunft über Datum, Anlaß, Medium, Gegenstand sowie über die teilnehmenden Personen und über andere Umstände der Befragung gibt. Auf dem Bambusstreifen Nr. 201 befragt der Wahrsager Shí Bèishāng 石被裳 das Orakel mit Hilfe der Yāng-Schafgarbe 央筮 für Shào Tuō 邵佗, einen Offizier und Vorsteher der Rechtsverwaltung des Staates Chǔ.[28] Die beiden Ziffernzeichen stehen eingerahmt zwischen der Frage an die Yāng-Schafgarbe und der Deutung des Orakels. Gefragt wird, ob der Körper von Shào Tuō durch einen Makel (etwa durch einen Fluch, durch eine unreine Handlung) verunreinigt sei. Durch ein Interpunktionszeichen abgesetzt werden beide Ziffernzeichen aufgelistet, dahinter schließt sich der Ausdruck an: „deutet dies(e)" (*zhàn zhī* 占之), wahrscheinlich zu lesen als „[der Wahrsager Shí Bèishāng] deutet diese [Zeichen wie folgt]". Es schließt sich die eigentliche Weissagung an: „*Héng*, die Verkündung besagt Glück" (*héng zhēn jí* 恆貞吉). Unabhängig davon, wie der Orakelspruch im einzelnen zu lesen ist, sagt er offenbar Glück voraus.[29] Die beiden Ziffernkolonnen geben offenbar die Notation des Orakels der Yāng-Schafgarbe an.

Lassen sich die Ziffernzeichen des Orakels von Bāoshān – rechts: 661666 / links: 611611 (jeweils von oben nach unten gelesen) – in die Linienzeichen des *Yì jīng* überführen? Liú Xìnfāng überträgt in seiner Ausgabe der Bāoshān-Orakeltexte – ohne nähere Begründung – die Ziffernkolonnen in die bekannten Zeichen 16. Zeichen YÙ ䷏ und 58. Zeichen DUÌ ䷹ des *Yì jīng*, Con-

26 Lǐ Líng 2000, 269f.

27 Die Untersuchung der Bāoshān-Texte folgt hier der Veröffentlichung in Liú Xìnfāng 2003.

28 Shào Tuō trägt den Titel eines *zuǒ yǐn* 左尹; vgl. Liú Xìnfāng 2003, 18.

29 Siehe Liú Xìnfāng 2003, 476 (Bāoshān, Nr. 201). Bei dem Fragesteller handelt es sich um den Grabherrn. Bei *héng* kann es sich um eine Heilkraft oder magische Bannkraft handeln. Siehe Schilling 2009, 596ff. Constance Cook (2006, 158) versteht den Ausdruck *héng zhēn* als eine auf einen längeren Zeitraum hin wirkende Weissagung: „the long term prognosis is auspicious". Andere Weissagungstexte aus Bāoshān weisen ein ähnliches sprachliches Muster auf.

stance Cook in ihrer Übersetzung ebenfalls.[30] Auf die Möglichkeit, daß Shí Bèishāng ein alternatives Orakelbuch zur Verfügung stand, wurde hingewiesen.[31] In diesen Fällen nehmen die Zeichen stets eine indizierende Funktion wahr. Sie verweisen – in der Art des heutigen Tempelorakels oder des Spruchorakels des *Yì jīng* – auf ein möglicherweise schriftlich niedergelegtes Korpus als Autorität des Orakels. Doch stellt diese Form der Deutung nur eine Möglichkeit dar – nicht mal die wahrscheinlichste. Die Deutung des Orakels kann auch aus der Anordnung der Ziffern gelesen werden, wie Wahrsager in den Linienzeichen des *Yì jīng* günstige und ungünstige Konstellationen ermitteln. Angesichts der Tatsache, daß numerologische Abzähltechniken wohl eine der am weitesten verbreiteten Orakeltechniken gewesen sein dürften, ist es durchaus naheliegend anzunehmen, daß Shí Bèishāng sich solcher Techniken bedient hat. Numerologie als eine verbreitete Wahrsagetechnik war von der schriftlichen Überlieferung des antiken Wissens der Vorkaiserzeit weitgehend ausgeschlossen – erst die „Kalendarien" (*rì shū* 日書) aus der Zeit der Streitenden Reiche gaben hier genauer Auskunft. Die Bedeutung dieser Techniken läßt sich auch darin sehen, daß mit der gesellschaftlich breiteren Verwendung des *Yì jīng* in der Hàn-Zeit verschiedene bekannte numerologische Techniken auf die Zeichen des *Yì jīng* adaptiert wurden. Diese neuen, am *Yì jīng* entwickelten numerologischen Verfahren, wie z.B. „Man nehme den Ersten" (*nà jiǎ* 納甲), haben die Exegese des Werkes sehr bereichert.

Der enge Zusammenhang zwischen den Ziffernzeichen aus Bāoshān und dem *Yì jīng* stellt sich keineswegs so zwingend dar, wie es in der gegenwärtigen Forschung hervorgehoben wird. Der Vergleich der Orakelaufzeichnungen aus Baōshān und dem *Yì jīng* ist jedoch in anderer Hinsicht aufschlußreich. Er stellt die Beziehung des *Yì jīng* zum Schafgarbenorakel in ein neues Licht. Genau betrachtet, beschränkt sich die Übereinstimmung zwischen dem *Yì jīng* und den prognostischen Aufzeichnungen auf den Gebrauch eines spezifischen divinatorischen Fachvokabulars und der Schafgarbe als Medium. Die Sprüche des *Yì jīng* dagegen sind in einer völlig anderen Sprache geschrieben und in anderen Literaturformen verfaßt. Sie widmen sich anderen Themen. Sie sind poetisch ausgearbeitet. Sie geben nicht nur Beschreibungen einer religiösen Handlung und ihrer Resultate wieder. Kurz, die Bāoshān-Texte streichen die Unsicherheit der These, daß die Orakelsprüche des *Yì jīng* auf Aufzeichnungen des Schafgarbenorakels zurückzuführen sei, eher heraus, als die These zu bestätigen. Größere Bedeutung ist daher der Überlegung zu geben, daß die Sprüche des *Yì jīng* aus der Umarbeitung eines teilweise poetisch verfaßten Sprachmaterials zu Orakelsprüchen hervorgegangen sind. Die poetische Gestalt seiner Sprache verleiht dem Orakelbuch *Yì jīng* ein eigenes Gesicht unter den Formen der frühen Weissagungsliteratur.[32] Seine Funktion erschöpft sich nicht in der Weissagung. Entsprechend

30 Liú Xìnfāng 2003, 209 und 216. Cook 2006, 33f.

31 Etwa auf das in den Gräbern bei Wángjiātái 王家臺 aufgefundene Orakelbuch. Da dieses mit einer unter dem Namen *Guī zàng* 歸藏 bekannten tradierten Fragmentsammlung übereinstimmt, wird der Text aus Wángjiātái meist auch unter diesem aus der überlieferten Literatur bekannten Titel identifiziert. Die Identifikation beider Texte (Fragmentsammlung wie paläographisches Orakelbuch) mit dem *Guī zàng* ist indes fraglich.

32 Das Orakelbuch aus Wángjiātái und die unter dem Namen *Guī zàng* bekannte Fragmentsammlung, die auf Grabfunde im 3. Jh. n. Chr. zurückgeht, beinhalten Anekdoten und mythologisches Material. Das *Yì jīng* war offensichtlich nicht die einzige Orakelspruchsammlung, die auf einer solchen Umarbeitung beruht.

liegt das Gewicht weniger auf der Sammlung als auf der Kompilation. Erst in der Verbindung von Spruch und Zeichen erhält das *Yì jīng* Sinn und Gestalt.

Wenn nun die These zu revidieren ist, daß der eigentliche Sinn der Sprüche des *Yì jīng* sich aus der Sammlung von Orakelsprüchen erschließen läßt, dann stellt sich auch die Frage nach dem Sinn der Linienzeichen neu. Die Linienzeichen haben zunächst die Funktion, das zu Spruchtexten umgearbeitete Werk einer Orakeltechnik zugänglich zu machen. Dies geschieht mit den Zahlbezeichnungen Sechs (für eine gebrochene, „weiche" oder Yīn-Linie) und Neun (für eine durchgezogene, „harte" oder Yáng-Linie). Ein in Abzählvorgängen gewonnenes Zahlenresultat kann auf die Linienstruktur übertragen werden. Hier wird offensichtlich eine aus der Orakeltechnik bekannte Sprachkonvention übernommen. Auf der anderen Seite sind jedoch auch numerologische und symbolische Ideen mit den Zahlenwerten Sechs und Neun zu verbinden.

In paläographischen Textfassungen des *Yì jīng* werden die Linien in Anlehnung an die Notationskonventionen für das Schafgarbenorakel wiedergegeben. Die gebrochene Linie (oder die Sechs) wird auch wie eine Sechs (manchmal auch als Acht) geschrieben, der symbolische Linienwert Neun dagegen durchgängig als eine Eins.

Andere Aspekte der Zeichen machen dagegen deutlich, daß die Zeichen des *Yì jīng* nicht nur Zahlen sind. Ihre Funktion erschöpft sich nicht in der Notation des Orakels, sondern: 1. die Linienformen der Zeichen sind Ausdruck dualistischer Vorstellungen, die die Grundlage der Gestaltung und Ordnung des ganzen Spruchwerks bilden; 2. die Zeichen besitzen Hierarchien (in der späteren Sprache der *Yì-jīng*-Exegese „Ränge", wèi 位, genannt); eine Aufwärtsrichtung von unten nach oben und Korrespondenzbeziehungen zwischen einzelnen Linien eines Zeichens sind in vielen Sprüchen eines Zeichens zu erkennen; 3. die 64 Zeichen repräsentieren ein System der Vollständigkeit. Die Gesamtzahl der Zeichen entspricht kombinatorischen Prinzipien ($2^6=64$).

Weiterhin zeigt die Bildlichkeit der Zeichen, daß die Zeichen nicht nur Zahlen sind. August Conrady war einer der ersten, der anhand der Bildlichkeit der Zeichen Überlegungen zu ihrer Herkunft anstellte.[33] In jüngerer Zeit sind hier vor allem die Studien Edward Shaughnessys zu nennen, mit denen Gāo Hēngs Ideen Korrektur, wie auch Erweiterung und Konkretisierung erfahren haben. Shaughnessy spricht von formalen Strukturmustern *(structural paradigms)*, die in der Liniengestaltung der Zeichen ihre Entsprechung finden.[34] Er korrigiert Gāo Hēng insofern, als sich seiner Ansicht nach die Bildlichkeit bestimmter Zeichen durchaus auch im Inhalt der Sprüche ausdrücken kann. Die Linienkonstellation einzelner Zeichen kann als eine stark abstrahierte gegenständliche Zeichnung oder als graphische Darstellung einfacher Relationsverhältnisse aufgefaßt werden, die mit Aussagen der Sprüche übereinstimmen. Ein solches Abbildungsverhältnis zwischen Spruch und Zeichen geht weit über die Idee einer reinen Ordnungsfunktion im Sinne Gāo Hēngs hinaus.

33 Conrady 1932.
34 Shaughnessy 1983, 175.

Auch den Namen der Zeichen ist nach Shaughnessy größeres Gewicht in der Komposition des *Yì jīng* zu geben. Daß zwei Zeichen ein Zeichenpaar bilden,[35] beruht im wesentlichen auf den Namen beider Zeichen, weniger auf ihren Sprüchen. Conradys Beobachtung, daß Namen als Schlüsselwörter im Spruch eines Zeichens ganz unterschiedlich interpretiert werden können, findet hier ihre Bestätigung. Zeichenpaare nehmen eine bedeutende Stellung für den formalen Aufbau des ganzen *Yì jīng* ein. Schließlich legen Shaughnessys Studien dar, daß dem Einbau anderer prognostischer Textformen im Spruchwerk des *Yì jīng* ein größerer Stellenwert für die Kompilation eingeräumt werden muß, als es bei Gāo Hēng ausgeführt wird.[36]

Dennoch bleiben Shaughnessys Ausführungen im Grundansatz Gāo Hēngs weitgehend verhaftet. Die Entsprechungen zwischen Zeichen und Spruch sind auch für ihn primär formaler Natur. Die Funktion der Zeichen kommt in der Komposition des Spruchwerks zur Geltung. Der eigentliche Sinn des Werkes und seiner Sprüche ist dagegen weitgehend unabhängig von den Zeichen zu erschließen.

Noch ohne auf die Sinnstrukturen der Zeichen des *Yì jīng* näher eingegangen zu sein, ist an dieser Stelle doch schon zu erkennen, daß die oben aufgeworfene Frage, welcher Text Gegenstand einer Rekonstruktion des Spruchwerks des *Yì jīng* sein kann, sich nicht außerhalb der Komposition des ganzen Werks anhand der 64 Zeichen bewegen kann. Der Sinn der Sprüche entfaltet sich erst in diesem Bezug. Konkret bedeutet dies, daß eine Rekonstruktion, wie Gāo Hēng sie vorgelegt hat, die den Sinn der Sprüche noch vor ihrer Kompilation zu eruieren versucht, als Rekonstruktion des Urtexts des *Yì jīng* scheitern muß. Ein solcher rekonstruierter „Urtext des *Yì jīng*" erweist sich als eine Chimäre. Das *Yì jīng* entsteht erst mit der Umarbeitung des sprachlichen Materials zu Orakelsprüchen, die den 64 Zeichen und ihren Linien zugeordnet sind. Das sprachliche Material der Sprüche, also mythologische Erzählungen, Lieder und Sprüche, erhalten in der Zusammenstellung teilweise neue Bedeutung, oder ihre Funktionen wie die mythische Begründung der Herrschaft erscheinen in einem anderen Kontext. Sinnbezüge, die sich erst in dieser Umarbeitung und Zuordnung ergeben, sind konstitutiv für das *Yì jīng* und mithin Gegenstand der Rekonstruktion. Sie können nicht als Entstellung oder Beiwerk ausgeblendet werden.

---

35 Je zwei der 64 Zeichen im *Yì jīng* bilden ein Zeichenpaar: einem Zeichen folgt sein auf den Kopf gestelltes, „verkehrtes" Zeichen (*fǎn guà* 反卦): dem 3. Zeichen ZHŪN 屯 (䷂) folgt als 4. Zeichen MÉNG 蒙 (䷃). ZHŪN und MÈNG bilden daher ein Zeichenpaar. Einige Zeichen besitzen kein verkehrtes Zeichen im engeren Sinn. Ihre Verkehrung führt zu keinem neuen Zeichen, etwa wie bei den Zeichen 1 QIÁN 乾 (䷀) oder 29 KǍN 坎 (䷜). Ihnen folgt jeweils ihr „negatives" oder komplementäres Zeichen mit entgegengesetztem Linienbild: Yáng-Linien werden durch Yīn-Linien ersetzt und umgekehrt. Den Zeichen 1 QIÁN (䷀) und 29 KǍN (䷜) folgen die Zeichen 2 Kūn 坤 (䷁) und 30 Lí 離 (䷝). In der Exegese des *Yì jīng* wird für diese Beziehung meist der von Yú Fān 虞翻 (164–233) verwendete Ausdruck „allseitig durchdringend" (*pāng tōng* 旁通) übernommen. Die 64 Zeichen des *Yì jīng* bilden 32 Zeichenpaare: Bei 24 Zeichenpaaren beruht ihre Zuordnung allein auf der Verkehrung (*fǎn guà*), bei vier Zeichenpaaren allein auf der Negativität *(pāng tōng)*, und bei vier weiteren Zeichenpaaren lassen sich beide Prinzipien der Zuordnung anführen: 11 TÀI 泰 (䷊) und 12 Pǐ 否 (䷋); 17 SUÍ 隨 (䷐) und GǓ 18 蠱 (䷑); 53 JIÀN 漸 (䷴) und 54 GUĪ MÈI 歸妹 (䷵); 63 JÌ JÌ 既濟 (䷾) und 64 WÈI JÌ 未濟 (䷿).

36 Shaughnessy 1983, 228–244.

IV

Als Zugang für eine Rekonstruktion der eigentlichen Funktion und Bedeutung des Spruchwerks bietet sich zunächst das mythologische Material in den Sprüchen an. Auf narrative Bausteine mythologischer Stoffe in den Sprüchen hat als erster Gù Jiégāng 顧頡剛 (1893–1980) hingewiesen, dann auch Wén Yīduō 聞一多 (1899–1946), in jüngerer Zeit ist vor allem das Werk von Gerhard Schmitt zu nennen.[37]

Der Weg der Rekonstruktion der mythologischen Erzählungen ist angesichts der fragmentarischen Überlieferung der chinesischen Mythologie problematisch. Die Neuordnung der Mythen im Ausgang der Zhōu-Dynastie und zu Beginn der Hàn-Zeit erschwert weiterhin den Zugriff auf ältere mythologische Schichten,[38] wie sie den Sprüchen des *Yì jīng* zugrundegelegen haben.

Anhand der bisher bekannten mythologischen Erzählungen in den Sprüchen lassen sich zwei Motivkreise unterscheiden. Zum einen finden sich Erzählungen der genealogischen Mythologie, die mit den Namen bestimmter Gottheiten und Ahnen und ihren Geschlechtern verbunden sind. Zum anderen sind es Mythen des Jī-Klans (姬姓) von Zhōu: die Prüfung der außerordentlichen Fähigkeiten von König Wén (vorrangig seiner Demut) und seine Auswahl durch die Götter zum neuen Herrscher des Reiches, sowie die Eroberung der Shāng durch die Zhōu.

Genealogische Mythen liegen vermutlich den Sprüchen der Zeichen 5 XŪ 需 (beschrieben wird die Selbstaufopferung eines Herrschers oder Schamanen in einem Ritual zur Fürbitte um Regen, wie es in der Mythologie von Chéng Tāng 成湯 bekannt ist)[39] und 10 Lǚ 履 (oder LŮ gelesen, der Eigenname von Chéng Táng),[40] 36 MÍNG YÍ 明夷, 38 KUÍ 睽 (beide zu den Mythen um Hòu Yí 后夷),[41] 56 LŮ 旅 (Mythos von Wáng Hài 王亥),[42] 61 ZHŌNG FÚ 中孚 und 62

37 Gù Jiégāng 1929; Wén Yīduō 1941; Schmitt 1970. Lǐ Dàyòngs Studie ist ebenfalls sehr bedeutsam, doch geht Lǐ davon aus, daß es sich bei den Sprüchen um historische Aufzeichnungen handelt. S. J. Marshall (2000) eruiert den Hintergrund der Sprüche des 50. Zeichens FĒNG 豐 und einiger anderer Sprüche. Wie Lǐ geht auch Marshall davon aus, daß historische Aufzeichnungen den Sprüchen zugrunde liegen. Dadurch werden Beziehungen zwischen den verschiedenen mythologischen Zyklen nicht behandelt.

38 Friedrich 2004.

39 Die ersten drei Sprüche des Zeichens 5 XŪ erzählen davon, wie der Priester zunächst in der Nähe der Stadt und dann in entlegene Gegenden das Ritual vollzieht: „[Er] harrt auf dem Opferanger aus / [er] harrt im Sand aus / [er] harrt im Schlamm aus." Der folgende Spruch beschreibt die Selbstaufopferung: „[Er] harrt im Blut aus". Bei den letzten beiden Sprüchen dagegen („[Er] harrt neben Wein und Speise" und „er dringt in die Höhlen ein. Drei ungebetene Gäste erscheinen.") handelt es sich möglicherweise um die Einordnung eines zweiten Erzählmaterials; siehe dazu Schilling 2009, 470f. Zum Mythos von Chéng Tāng in verschiedenen Quellen siehe Allan 1984; zu seiner Verbindung zur Ritualpraxis siehe McCurley 2005, insbesondere die Seiten 139–141.

40 Die Sprüche beschreiben den Tanz des Priesters mit einem Dämonen, der in der Verkleidung des Tigers erscheint.

41 Die Sprüche des 36. Zeichens erzählen von den Sonnen, die der Schütze Yí abgeschossen hat. Die Sprüche im Zeichen 38 berichten dagegen von den Kämpfen des Heroen mit anderen Gottheiten. Hinter dem letzten Spruch liegt möglicherweise die Erzählung von dem Schuß des Hòu Yí auf den Mann der Flußgöttin, siehe Schilling 2009, 626f; Schmitt 1970, 58–62.

XIǍO GUÒ 小過 (Abstammungsmythen der Geschlechter)[43] zugrunde. Wie eine Klammer schließen sich die beiden Zeichenpaare 1 QIÁN 乾 und 2 KŪN 坤 zu Beginn des Buches mit den beiden Zeichen 63 JÌJÌ 既濟 und 64 WÈIJÌ 未濟 am Ende um die ganze Folge der Zeichen. Urzeugung der Geschlechter und die nie endende Fruchtbarkeit ihrer Abstammungslinien kommen darin zum Ausdruck.[44]

Frauenraub und damit Kämpfe und Verflechtung der Geschlechter sind Thema zahlreicher Sprüche, so u. a. in den Zeichen 3 ZHŪN 屯, 22 Bì 賁, 38 KUÍ 睽.[45] Ahnengottheiten erscheinen als Sterngottheiten 1 QIÁN und 2 KŪN.[46] Das Wirken der Gottheiten wird mit Naturereignissen verbunden, so in den Sprüchen der Zeichen 3 ZHŪN 屯 (Flut),[47] 5 XŪ 需 (Dürre), 24 FÙ 復 (Wiederherstellung des Sonnenlaufs), 29 KǍN 坎, 30 LÍ 離, 36 MÍNG YÍ 明夷 (Sonnenmythen), 51 ZHÈN 震 (Donner), 55 FĒNG 豐 (Sonnenfinsternis). Seuchen treten personifiziert auf (25 WÚ WÀNG 无妄), eventuell auch Heilkunst und Zauber in den Zeichen 29 XIÁN 咸 und 30 HÉNG 恆 (personifiziert in den Gottheiten Wū Xián 巫咸 und Wū Héng 巫恆 oder Héng É 恒娥). Die Sprüche der letzten beiden Zeichen lassen sich auch dem oben erwähnten Fruchtbarkeitszyklus zuordnen.

Teil der mythischen Genealogien sind Gründungsmythen der Geschlechter und Staaten der Staatenwelt der Zhōu; dies wird im Zeichen 35 JÌN 晉 deutlich. Auf den Jiāng-Klan (姜姓) weist das Zeichen 44 GÒU 姤 hin. Zwei an sich getrennte mythologische Erzählzyklen können in den Sprüchen eines Zeichens zusammen erscheinen, wie etwa der Name Jī zǐ 箕子 im 36. Zeichen MÍNG YÍ 明夷, das über den Sonnenmythos und den Schützen Hòu Yí 后夷 spricht.

Die Bezeichnung „Fürstensohn" (*jūn zǐ* 君子) in den Sprüchen des *Yì jīng* zeichnet Textpassus aus, die in Verbindung mit dem Mythos der Zhōu stehen.[48] Im engeren Sinn ist unter „Fürstensohn" König Wén gemeint. Eine Gottheit, mit der auch König Wén identifi-

---

42 Bereits Gù Jiégāng (1929, 5–9) legte in den Sprüchen des Zeichens den mythologischen Hintergrund dar. Siehe auch Schmitt 1970, 86–107.

43 Das Geschlecht der Shāng verehrt Jiǎn Dí 簡狄 als Ahnmutter, die das Ei des dunklen Vogels (*xuán niǎo* 玄鳥) verschluckte. *Shī jīng*, Lied 303 (*Máo Shī zhèng yì* 20.3, 622ff); Chen 1999.

44 Diese Ansicht wird in der Auslegungstradition des *Yì jīng* hervorgehoben. Einige Textstellen aus den Apokryphen hierzu faßt Lewis (2006, 122) zusammen.

45 Der Satz „[er] ist kein Fremder, sondern Sippenverwandter" (*fěi kòu hūn gòu* 匪寇婚媾) erscheint in den Sprüchen aller drei Zeichen. Zu dem Ausdruck *hūn gòu* siehe Wén Yīduō 1941, 29.

46 Shaughnessy 1997.

47 Eine kreis- oder spiralenförmige Bewegung wie ein Strudel wird von dem Zeichen ZHŪN freigesetzt und ist Gegenstand der Sprüche. Daß hinter den Sprüchen Mythen von der Überflutung der Welt und Gründung der Menschheit liegen, stellt die „Überlieferung des Urteils" fest. Der Zeichenspruch wird wie folgt ausgelegt: 屯。剛柔始交而難生。動乎險中。大亨貞。雷雨之動滿盈。天造草昧。宜建侯而不寧。„ZHŪN ließ das Harte und Weiche zum ersten Mal miteinander verkehren. [Diese] gebaren Dürreplagen und [ihre] Bewegungen [riefen] Gefahren [hervor]. [Daher heißt es,] man führe das große Opfer und die Ahnenweihe (*zhēn* 貞, Verkündung an die Ahnengötter) aus. Des Donners und des Regens Bewegen schöpfte [die Erde] übervoll. [Solange] der Himmel das Urfinstere schafft, ziemt es sich, Flurschützen einzusetzen und sie nicht zur Ruhe kommen zu lassen." *Zhòu yì zhèng yì* 1.19b; vgl. Schilling 2009, 24, 457ff. Einige der hier zusammengeführten Motive treten in späteren mythologischen Beschreibungen der Urflut und Urzeugung der Menschheit wieder auf, z. B. in den Erzählungen des Schlangenwesens Nǚwā 女媧; siehe Birrell 1997, 222–227; Lewis 2006, 121-125.

48 Der Ausdruck „Fürstensohn" erscheint 20 Mal in den Sprüchen des *Yì jīng*.

ziert werden kann oder die ihm Vorbild ist, ist Gegenstand der Sprüche des Zeichens 2 KŪN 坤. Von der mißglückten Heirat mit einer Prinzessin aus dem Herrscherhauses der Shāng berichten die Sprüche der Zeichen 9 XIǍO CHÙ 小畜, 12 PǏ 否, 34 DÀ ZHUÀNG 大壯, 53 JIÀN 漸 und 54 GUĪ MÈI 歸妹. Ihre Unfruchtbarkeit oder Totgeburt wird den Shāng zum Vorwurf gemacht.[49]

Auch die Sprüche der Zeichen 11 TÀI 泰 und 40 JIĚ 解 gehen möglicherweise auf den Erzählzyklus von Irrfahrt und Leiden von König Wén zurück. In dem Zeichen 40 JIĚ lautet der Spruch der Sechs auf fünftem Rang:

> Die Fesseln des Fürstensohnes lösen sich. Glück. Er bekommt das Pfand von einem geringen Menschen.[50]

In diesem Spruch läßt sich der Ausdruck *fú* 孚 sowohl als das Vertrauen, das König Wén von den Göttern erhalten hat, über das Reich zu herrschen, auch als ein sichtbares Zeichen oder Gegenstand (*fú* hier im Sinn von 符) verstehen, worin diese Auswahl zu erkennen ist.[51] Zahlreiche Sprüche des *Yì jīng* berichten über „denjenigen, der in Besitz von/des *fú* ist" (*yǒu fú* 有孚), also der das Vertrauen der Götter genießt wie auch in Besitz eines Zeichens ist, das ihn als den künftigen Sohn des Himmels ausweist. Diese Aussagen ordnen sich in einen reichen Erzählkomplex über verschiedene Omina ein, die König Wén die Machtübernahme vorhergesagt haben.[52]

Die Leiden, die König Wén erdulden muß, sind in einem anderen Licht betrachtet Prüfung und Zeugnis dafür, daß er zum künftigen Herrscher auserkoren ist.[53] Mytheme aus der Saga von Shùn 舜, wie sie aus dem Buch *Mèng zǐ* 孟子 bekannt sind, spiegeln sich darin. König Wén gelingt es, aufgrund seiner Demut diese Prüfung zu bestehen und so die Geneigtheit der Götter zu erlangen. Im Zeichen 15 QIĀN 謙 ist Demut Gegenstand der Sprüche. Dagegen berichten die Sprüche des Zeichens 16 YÙ 豫 von der martialischen Gewalt, mit der die Shāng-Herrschaft vernichtet werden konnte. Der Aufmarsch der siegreichen Truppen geschieht mit Elefanten oder wird mit der Gewalt einer Elefantenherde verglichen. Der letzte Spruch des Zeichens endet mit der Feststellung „Kaum ist [die Nacht] vergangen, kommt es zum [Blut-]Bad."[54] Trotz dieser Grausamkeit ist dem Spruch das Urteil „Kein Tadel" gegeben. Die Nachfolge von König Wén tritt „der martialische König" (Wǔ wáng 武王) im Zeichen 17 SUÍ 隨 an. Im folgenden Zeichen 18 GǓ 蠱 führt er rituelle Handlungen durch, um die Schmach, die seinem verstorbenen Vater und seiner Mutter widerfahren war, zu sühnen.

---

49 Shaughnessy 1992.

50 *Zhōu yì zhèng yì* 40, 7a: 君子維有解。吉。有孚于小人。Vgl. Schilling 2009, 134. Der letzte Satz läßt sich auch wie folgt wiedergeben: „Derjenige, der das Pfand besitzt, geht zu den geringen Menschen". Zu *wéi* 維 hier im Sinn von „Fesseln" siehe Qū Wànlǐ 1983, 247. Die Sprüche des 11. Zeichens TÀI erzählen von Gewinn und Verlust des Pfandes durch Unachtsamkeit.

51 Über das Bedeutungsfeld von *fú* ist der Gedanke der Auszeichnung durch die Götter wiederum sehr eng mit Vorstellungen zur Fruchtbarkeit (*fū* 孵, „brüten", etc.) verbunden; vgl. Schafer 1951, 155.

52 Eine Übersicht dieser Vorhersagen in überlieferten Texten gibt Pankenier 1995.

53 Es bestehen hier Parallelen zu der Geschichte von Chóng ěr 重耳 im *Zuǒ zhuàn* 左傳, siehe Schilling 2004.

54 Schilling 2009, 63.

Auf die Organisation der Zhōu im Kampf, das Gewinnen wichtiger Bündnispartner und die Vorbereitung für die Auseinandersetzung mit den Shāng gehen Sprüche der Zeichen 8 BǏ 比 und 13 TÓNG RÉN 同人 ein. Sieg und Auswahl ist Gegenstand des Zeichens 14 DÀ YǑU 大有 (wohl eher als DÀ YÒU 大祐, „himmlischer Beistand", zu lesen).

Kriegerische Auseinandersetzungen und Belagerungen sind Gegenstand der Sprüche 33 DÙN 遯, 34 DÀ ZHUÀNG 大壯 und 35 JÌN 晉 und 44 GÒU 姤.[55] Das Vasallenverhältnis von König Wén zu den Shāng wird in einigen Sprüchen der Zeichen 41 SǏN 損, 42 YÌ 益 und 43 GUÀI 夬 behandelt. Verbannung und Rückkehr in eine verlassene Stadt sind Thema der Zeichen 45 CUÌ 萃 und 46 SHĒNG 升; beide Erzählungen sind unter Umständen ebenfalls dem mythischen Zyklus von König Wén zuzuordnen. Rache erscheint dagegen in den Sprüchen des Zeichens 47 KÙN 困.[56] Der Verlust des Mandats[57] und die Gründung der neuen Herrschaft sind Thema der Zeichen 49 GÉ 革 und 50 DǏNG 鼎. Die drei Zeichenpaare 55 FĒNG 豐 und 56 LǙ 旅, 57 XÚN 巽 und 58 DUÌ 兌, 59 HUÀN 渙 und 60 JIÉ 節 gehen möglicherweise auf Erzählungen zur Konsolidierung der Herrschaft von König Wǔ nach Eroberung der Shāng zurück.[58]

Eine Überlagerung mythologischer Motive ist auch in den Sprüchen 29 KǍN zu sehen. Züchtigung, Gefangenschaft und Bewährung werden thematisiert. Die Sprüche des Zeichens können sich auf die Mythen des Großen Yǔ 禹, auf den Zyklus um die Züchtigung von Jī zǐ 箕子, einem Abkömmling des Shāng-Hauses, oder auch auf die Gefangenschaft von König Wén in Yǒulǐ 羑里 beziehen.[59]

Auch die Mühen, die der „Fürstensohn" auf seinen Reisen erfährt, werden in Zusammenhang mit anderen Mythemen erzählt. Im ersten Spruch des Zeichens 36 MÍNG YÍ 明夷 wird sein Dursten und Hungern mit dem Sonnenmythos um den Schützen Hòu yí verknüpft:

> Das Licht verletzt sich im Flug. / Es läßt seine Flügel herabhängen.
> Der Fürstensohn ist auf der Reise. / Drei Tage hat er nichts zu essen.
> Er hat einen Ort, an den er aufbricht. / Der Herr beschuldigt ihn.[60]

Im dritten Spruch des Zeichens 3 ZHŪN werden die Mühen des Fürstensohnes in Beziehung zu einem Passus gesetzt, der an eine Sage um Shùn erinnert:

> Pirscht man sich an die Hirschkuh an, / ohne kundigen Jägermann, dringt man nur in der Wälder Mitte ein.
> Der Fürstensohn ist in Gefahr. / Es ist besser, zu rasten. / Aufbruch bringt Leid.[61]

---

55 Die enge Heiratsbeziehung zu dem Klan der Jiāng läßt sich über mehrere Generationen hinweg für die Zhōu-Herrscher nachweisen. Die Jī selbst führen wiederum ihr Geschlecht auf die Ahnmutter des Jiāng-Klans zurück, vgl. Pulleyblank 2000, 3 und 9.

56 Eine ausführliche Interpretation der Sprüche des Zeichens unternahm Schmitt (1970, 63–85).

57 Nach Conrady 1932, 419, dargestellt in dem Linienbild des umgestürzten Dreifußes.

58 Die Konsolidierung erfolgt mit einer Ehrung der Ahnen der anderen Geschlechter durch Opfer an die Gottheiten der Regionen (FĒNG und LǙ), durch den Aufbau von Bündnissen (XÚN und DUÌ) und durch Bestrafungen (HUÀN und JIÉ).

59 Vgl. Schmitt 1970, 25.

60 *Zhòu yì zhèng yì*, 4.49c: 明夷于飛。垂其翼。君子于行。三日不食。有攸往。主人有言。Vgl. Schilling 2009, 122.

Es ist anzunehmen, daß diese halbgeschichtlichen, der Mythologie verbundenen Erzählstränge in den Sprüchen des *Yì jīng* nicht isoliert voneinander verlaufen, sondern bewußt zusammengeführt werden. Dies läßt darauf schließen, daß die Mythen um den Jī-Klan und der Sieg der Zhōu über die Shāng in einem größeren mythologischen Zyklus, der auch andere Geschlechter und ihre Gottheiten einschließt, erzählt und behandelt werden.

V

Die Mythen stellen eine der wichtigsten Sinnstrukturen der Sprüche des *Yì jīng* dar. Eine andere Sinnstruktur ergibt sich aus einer Betrachtung der Namen der Zeichen (*guà míng* 卦名) und der Sprüche, die direkt dem Zeichen zugeordnet sind (*guà cí* 卦辭, „Zeichenspruch", im Gegensatz zu den Liniensprüchen eines Zeichens). In beiden kommen zahlreiche Tiervorstellungen zum Ausdruck. Tiere als Namen erscheinen in 4 MÉNG 蒙 (Bestie, Tierverkleidung), 9 XIǍO CHÙ 小畜 (Die Aufzucht von kleinen Wesen), 26 DÀ CHÙ 大畜 (Aufzucht von großen Wesen), 30 LÍ 離 (als Name eines Vogels), 34 DÀ ZHUÀNG 大壯 (großer Widder), 36 MÍNG YÍ 明夷 (als Name eines Vogels), 53 JIÀN 漸 (das Eintreffen von Vögeln; *jiàn* erscheint dann in den Sprüchen als *hóng jiàn* 鴻漸, dem Namen eines Vogels). In 61 ZHŌNG FÚ 中孚 deutet *fú* 孚 auf Brut (*fū* 孵) oder ein Küken hin. Das Zeichen 18 GǓ 蠱 (Vergeltung) bezieht sich auf eine magische oder rituelle Praxis, deren Name sich von einem aus giftigem Würmern oder Insekten gewonnenen Gift her ableitet oder bei der ein solches Gift Verwendung findet. In den Sprüchen zu den Zeichen *(guà cí)* erscheinen die Tiere Stute (2 KŪN 坤), Tiger (10 LǏ 履), Pferde (35 JÌN 晉), Ferkel und Fische (62 ZHŌNG FÚ 中孚), 63 XIǍO GUÒ 小過 (kleine Vögel ziehen vorbei), Fuchs (64 WÈI JÌ 未濟). Nicht im Zeichenspruch, aber dominant als Motiv der Liniensprüche erscheint der Drache im Zeichen 1 QIÁN.

Formen der Bewegung, die Tieren eignen, werden im Zeichennamen genannt und oft in den Liniensprüchen näher beschrieben: drängen und stoßen (35 JÌN 晉),[62] zur Seite springen (39 JIǍN 蹇), knickend gehen oder hastig laufen (43 GUÀI 夬), kriechend sich unter etwas begeben oder eindringen (wie eine Schildkröte, 57 XÙN 巽) usw. Diese Bewegungen können auch als Tierbewegungen nachahmende Tänze gedeutet werden. Vergleiche mit bestimmten Verhaltensweisen von Tieren finden sich in zahlreichen Sprüchen: 5 XŪ 需 (Würmer künden Regen an), 15 QIĀN 謙 (demütige Wesen wie Hamsterratten), 16 YÙ 豫 (Gewalt ankündigende Wesen wie Elefanten, auch hier ist mit dem Tier ein ritueller Tanz verbunden), 17 SUÍ 隨 (nachfolgende Wesen, eventuell wie Schlangen), 19 LÍN 臨 (Schuppentiere, *lín* 麟, die über die Tiefen wachen – ein Bild, das mit der Totenwelt, den Gelben Quellen, assoziiert sein kann), 20 GUĀN 觀 (storchartige Vögel, *guàn* 鸛, die von der Höhe aus das Reich überblicken – möglicherweise ebenfalls ein Bild aus der Nachweltvorstellung)[63], 21 Shì HÈ 噬嗑 (zuschnappende Wesen), 22 BÌ 賁 (gescheckte Wesen), 31 XIÁN 咸 (kneifende Wesen), 33 DÙN 遯 (fliehende Wesen wie Ferkel), 38 KUÍ 睽 (schielende Wesen wie Füchse), 40 JIE 解(zerschneidende Wesen wie Krabben), 41 SǓN 損 (sich mindernde Wesen wie

61 *Zhòu yì zhèng yì*, 1.20a: 即鹿無虞。惟入于林中。君子幾不如舍。往吝。Zu einer etwas anderen Übersetzung der letzten drei Sätze siehe Schilling 2009, 24. Zu der Sage von Shùn siehe Lewis 2006, 35.

62 35/1: „Man drängt, man stößt." 35/2: „Man drängt, man sorgt sich." 35/4: „Man drängt wie Hamsterratten." 35/6: „Man stößt sein Horn vor / um die Stadt anzugreifen."

63 Diese Tiere und ihre Bereiche erscheinen auch in dem Seelenbanner von Mǎwángduī, siehe Bulling 1974.

Muscheln und Schnecken), 42 YÌ 益 (sich mehrende Wesen wie Hirsche),[64] 44 SHĒNG 升 (emporsteigende Wesen). Tiere erscheinen auch als Gegenstand ritueller Handlungen: 58 DUÌ 兌 (das Schaf als Versöhnungsopfer), 27 YÍ 頤 (eventuell eine Beschau des Opfertiers), 23 BŌ 剝 (Beschreibung des Schindens des Opfertiers), 49 GÉ 革 (Wechsel des Fells). Einige dieser Tiermotive lassen sich in die mythologischen Erzählzyklen einordnen. Sehr deutlich kommt dies im Zeichen 16 YÙ 豫, Elefant, zum Ausdruck. Elefant ist das Zeichen der Gewalt, mit der die Shāng besiegt wurden, und seine Macht wird in rituellen Tänzen erneut zum Ausdruck gebracht.[65]

Von dem Namen des Zeichens zu sprechen ist mit einigen philologischen Problemen verbunden. Der Name des Zeichens steht nicht isoliert von dem folgenden Spruch. In einigen Sprüchen ist der Name des Zeichens eindeutig Bestandteil des Zeichenspruches. Die anderen Zeichensprüche lassen dagegen eine Teilung in zwei Sinneinheiten zu, dem Namen und dem eigentlichen Spruch. Diese Unterteilung ist Grundlage der Auslegung der späteren „Überlieferung des Urteils". Ob sie für das Spruchwerk angemessen ist, ist fraglich.

Gāo Hēng sieht in der sprachlichen Uneinheitlichkeit einen Beleg für die Umarbeitung der alten Wahrsagesprüche in ein prognostisches Handbuch. In der Regel erscheint das Wort, das den Namen eines Zeichens angibt, auch in den Liniensprüchen oder ist Bestandteil eines ihrer Wörter.[66] Den Sprüchen entnommen, sei der Ausdruck an den Anfang des Zeichenspruches gestellt worden. Die Umarbeitung sei nicht vollständig ausgeführt worden. In einigen Fällen habe man „irrtümlich Namen ausgelassen" (*wù tuō míng* 誤脫名). Das den Namen angebende Wort müßte – einmal als Name, einmal als Bestandteil des Spruches – zweifach erscheinen.[67]

Die von Gāo Hēng unternommene Abtrennung eines Zeichenspruches von seinem Namen ist sprachlich nicht zwingend. Der Zeichenspruch selbst gibt meist eine rituelle Anweisung: *hēng* 亨, „Opfer sind auszuführen", oder *lì zhēn* 利貞, „es ist günstig, den Göttern (die Bitte, die Frage o. ä.) zu verkünden" (und sie damit um Zustimmung und Hilfe zu bitten). Andere Anweisungen sind Heirat, Kriegszüge etc. In vielen Sprüchen gibt der Name an, auf welches Ereignis sich die rituelle Handlung bezieht, wie sie zu erfolgen hat oder welcher Instanz sie gilt.

Die Aussonderung des Namens aus dem Spruch – bzw. die Hinzufügung eines Namens bei den Zeichen, wo der Name „irrtümlich ausgelassen" wurde – bringt eine wesentliche Änderung in die Beziehung des Zeichens zu den Sprüchen. Der Name kommt als eigenes sinntragendes Element zwischen Zeichen und Zeichenspruch zu stehen. Der Zeichenspruch bespricht das unter dem Namen bekannte Zeichen. Ordnet man die Namen generell als Bestandteil den Sprüchen zu, stellt sich die Beziehung anders dar: Der Zeichenspruch bespricht das Zeichen. In dem zweiten Fall muß sich der Sinn des Zeichens nicht allein im Namen erschöpfen. Das Zeichen kann eine komplexe Bedeutungsstruktur besitzen. Es bezieht sich nicht auf eine Instanz, einen Gegenstand oder eine Wirkung, sondern auf ein Feld von Assoziationen, die eng mit dem sprachlichen Material der Sprüche verbunden sind. Zu dem Zeichen gehören dann Eigenschaften, die eng mit dem

64 Zu diesen Tiervorstellungen siehe *Huáinán zǐ* 3.36.

65 Auf den Tanz geht die Erläuterung der „Überlieferung des Bildes" ein. Siehe auch die Auslegung von Wén Yīduō (1941, 53–56) und Schilling (2009, 63 und 520).

66 Bei zweisilbigen Wörtern wie *qiánqián* 乾乾, „mit aller Kraft", wird der Ausdruck als Name des Zeichens auf ein einsilbiges Wort reduziert: QIÁN 乾.

67 Gāo Hēng 1984, 18–23.

Verhalten von Tieren verbunden werden, Handlungen, die Figuren der mythologischen Genealogien zugeschrieben werden, und Ereignisse, die in Symbolen, etwa der Staatsgründung (48 JǏNG 井, Brunnen; 50 DǏNG 鼎, Dreifuß), zum Ausdruck kommen.

Auf der anderen Seite kann das Zeichen nicht mehr bloß eine Indexfunktion besitzen, das auf den Namen als den eigentlichen Sinnträger verweist. Das Zeichen ist selbst das Symbol, das mit dem Spruch besprochen wird. Wie das Symbol zu nennen ist, ist nicht auf einen einzigen sprachlichen Ausdruck zu fixieren.

Grundlegend für die Differenzierung der einzelnen Symbole untereinander ist die binäre Struktur ihrer graphischen Darstellung. Für die Unterscheidung des Sinngehalts des Symbols selbst bietet es sich an, auf Modelle der Differenzierung – beispielweise anhand der Tierwelt – zurückzugehen. Tiere sind eng mit den Genealogien der Geschlechter und mit Gottheiten verbunden.[68] Sie liegen Wesen und Natur eines Geschlechts oder einer Gottheit zugrunde. Gründungsmythen beschreiben den fließenden Übergang zwischen Tier- und Menschenwelt. Die mythischen Ahnenväter und Gottheiten zeigen sich in der körperlichen Gestalt von Tieren oder können diese annehmen. Tänze erneuern diese Bindung. Tiere sind darüber hinaus wesentlicher Bestandteil des Rituals wie auch der Vorstellungen zur Fruchtbarkeit.

Die Zeichen als Symbole bieten keinen einheitlichen Zugang, sondern es gibt verschiedene Möglichkeiten, wie das sprachliche Korpus zusammenzufassen und zu integrieren ist. Neben den oben genannten genealogischen Linien und den Tiercharakteren sind auch verschiedene Zeitvorstellungen zu erkennen: die kosmologische Zeit in der Entstehung der Geschlechter und die Flut am Weltenbeginn; die Stationen, die im Mythenzyklus des Jī-Klans den Weg zur Erlangung der Macht und zum Sieg über das Volk der Shāng abstecken. Weniger deutlich, aber nicht minder bedeutsam, sind Raumvorstellungen: die Trennung von Oben und Unten (Himmel und Erde) in den Zeichen 1 QIÁN und 2 KŪN zu Beginn wird schon im folgenden Zeichen aufgehoben. Das so geschaffene Land muß mit dem Einsetzen von Flurschützen (3 ZHŪN 屯) erst gewonnen werden.[69] In den Zeichen 29 KǍN 坎 und 30 LÍ 離 lassen sich Dunkelheit und Sonne als Symbole der Himmelsrichtungen Norden und Süden verstehen.

VI

Es ist zu vermuten, daß hinter diesen Vorstellungen in Sinnstruktur und Anordnung der Zeichen eine konkrete Herrschaftsordnung steht, die in der Kompilation des mythologischen Materials ihren erzählerischen Ausdruck wie auch Geltung findet. Die Legitimität der Zhōu-Herrschaft über die anderen Geschlechter wird in einem großen Zyklus dargestellt, der die Weltentstehung wie Weltordnung mit in sein Blickfeld aufnimmt. Die Funktion des Textes als ein Orakelbuch geht damit nicht verloren, sondern sie wird darin erst begründet.

Aussagen des Kommentarwerks können möglicherweise Aufschluß darüber geben, wie der in der Ordnung des Buches sich ausdrückende Herrschaftsanspruch deutlicher zu fassen ist und mit welcher Weise er die Verwendung des Werkes zum Orakel begründen kann. In den Erzählungen

68 Vgl. Sterckx 2000, 2.
69 Schilling 2009, 24.

des *Zuǒ zhuàn* 左傳 wird das Orakel des *Yì jīng* für die Vorhersage der Zukunft der Geschlechter der Staaten befragt.[70] Diesem Gebrauch liegt möglicherweise die Vorstellung nahe, daß die Zhōu selbst sich als das Volk sahen, das allen Mächten im Reich Fruchtbarkeit garantieren kann. Dieser Gedanke liegt – wie oben ausgeführt – dem Vorwurf an die Shāng, daß aus ihrem Geschlecht eine unfruchtbare Prinzessin hervorgegangen ist, zugrunde. In mehreren Texten der Streitenden Reiche – wie auch in den Kommentaren zum *Yì jīng* – wird die Eignung des Herrschers darin gesehen, daß er allen Wesen im Reich Leben und Blüte garantieren kann.[71]

Die Texte der frühen Auslegungstradition geben nicht nur Auskunft über Form und Ideen des Orakels, sondern beschreiben, wie das alte Spruchwerk, eine ideale Herrschaftsordnung. Für die Rekonstruktion der in den Sprüchen zum Ausdruck kommenden Herrschaftsordnung ist es durchaus wert, ihre Rezeption in den späteren Texten zu betrachten. Die Herrschaft über das Reich ist ebenfalls Thema dieser Texte der frühen Auslegungstradition. Das Thema Herrschaft stellt die Texte der jüngeren Schichten in Kontinuität zu dem älteren Spruchwerk, dem Gegenstand ihrer Auslegung. Auch wenn der Auffassung Gāo Hēngs recht zu geben ist, daß die Vorstellungen des Kommentarwerks von denen des Spruchwerks zu trennen sind, ist die Bruchstelle ihres unterschiedlichen Verständnisses deutlicher zu akzentuieren.

Das Kommentarwerk umfaßt in seiner heutigen Fassung sieben Texte, die sich grob drei Schichten zuordnen lassen:

— Die erste Schicht bilden die beiden Texte „Überlieferung des Urteils" (*Tuàn zhuàn* 彖傳) und „Überlieferung des Bildes" (*Xiàng zhuàn* 象傳). In ihnen wird erneut der Versuch gemacht, eine Herrschaftsordnung über das ganze Reich aus den Zeichen abzuleiten.
— Die zweite Schicht umfaßt Passus der „Überlieferung der angehängten Sprüche" (*Xì cí zhuàn* 繫辭傳) und einen Text mit dem Titel *Wén yán* 文言. Dieser Titel wird meist als „Ausgeschmückte Worte" wiedergegeben. In der Tat hat der Text auf ästhetische Vorstellungen in China großen Einfluß genommen. Der zentrale Gedanke des Textes ist jedoch eine Darstellung der Tugend *wén* 文 als Eignung für die Herrschaft. Die Ausführungen gehen auf die Mythen um König Wén zurück.[72]
— Die dritte Schicht bilden Teile der „Überlieferung der angehängten Sprüche" sowie drei weitere Texte. In diesen Texten läßt sich kein eindeutiger politischer Anspruch erkennen. Ihr Interesse ist es, die Begriffe des *Yì jīng* in neuere Ordnungsschemata von Zeit und Raum zu überführen.

Beide Texte der zweiten Schicht, *Xì cí zhuàn* wie *Wén yán*, beziehen sich auf die Texte der ersten Schicht, vor allem auf den *Tuàn zhuàn*, und dessen Ideen und Erklärungsmuster. Sie

70 *Zuǒ zhuàn*, Zhuāng 22 (lies 22. Regierungsjahr des Patriarchen Zhuāng von Lǔ): Der Geschichtsschreiber des Könighauses deutet die Zukunft des Sprosses des Herzogsgeschlechts. Ähnliche Berichte stehen unter den Einträgen zu Mǐn 2 und Zhāo 5. Unter den Einträgen zu Xī 15 und Xiāng 25 wird das *Yì jīng* als Orakel für bevorstehende Heiratsverbindungen befragt (Legge 1872, 102/103; 126/129; 600f/604; 165/169; 510/514; *Chūn qiū Zuǒ zhuàn zhèng yì* 9.1775a-b; 11.1786c; 43.2040c; 14.1807a; 36.1983a).

71 *Xì cí zhuàn*, A5 (7.78b): 日新之謂盛德。生生之謂易。„Was sich täglich erneuert, nennt man blühende Tauglichkeit. Was Leben hervorbringt, nennt man das Einfache." Vgl. Schilling 2009, 212.

72 Lothar von Falkenhausen (1996) stellt in einer Studie *wén* als Epitheton der Herrscherbezeichnung im sakralen Kontext in Abgrenzung zum gleichnamigen Wort „Zeichnung", heraus.

selbst entwickeln darüber hinaus auf der Grundlage der Herrschaftsvorstellung des *Tuàn* und *Xiàng* eine esoterische Auslegung.

Die „Überlieferung der angehängten Sprüche" überträgt weiterhin die Interpretationsmuster des *Tuàn zhuàn* auf den Aufbau des gesamten Werkes. In diesen Reflexionen wird die Interrelation der wesentlichen sinntragenden Ebenen – Zeichen, Urteil, Bild, Spruch und Orakel – dargelegt.[73]

Die Texte der ersten Schicht sind zeitlich vor denen der zweiten und dritten Schicht zu datieren. Das Zeitverhältnis der Texte der anderen Schichten zueinander läßt sich dagegen nicht genau bestimmen.[74]

Der grundlegende und wichtigste Text des Kommentarwerks ist die „Überlieferung des Urteils". Ohne dessen Erläuterungen wäre das *Yì jīng* kaum gelesen worden. Dieser Text bezieht sich auf das Zeichen, den Namen des Zeichens und den Spruch des Zeichens. Der „Überlieferung des Urteils" zur Seite gestellt ist die „Überlieferung des Bildes". Bei diesem Text kann es sich um zwei verschiedene Texte handeln. Der Anspruch des einen Teils (später kurz das „Große Bild", *Dà xiàng* 大象, genannt) überlappt sich mit der „Überlieferung des Urteils": Eine zweite Beschreibung des Zeichens, seines Namens und seiner politischen Deutung wird gegeben. Unklar ist, ob es sich hier um eine eigenständige zweite, zu der „Überlieferung des Urteils" parallele Auslegungstradition handelt oder ob sie aus der „Überlieferung des Urteils" hervorgegangen ist.[75] Der andere Teil der „Überlieferung des Bildes", das sogenannte „Kleine Bild" (*Xiǎo xiàng* 小象), bespricht die Sprüche der einzelnen Linien. Er bezieht sich eng auf Vokabular und Auslegungstechnik der „Überlieferung des Urteils" und scheint daher aus ihrer Tradition zu stammen.

Die „Überlieferung des Urteils" führt zum ersten Mal den Gedanken ein, daß ein Zeichen als Kreuzung zweier Teilzeichen zu betrachten ist. Die beiden reinen Zeichen 1 QIÁN und 2 KŪN werden als Ahnen der anderen Zeichen gesehen.[76] Diese beiden Zeichen sind mit Himmel und Erde verbunden. Sie sind quasi die reproduktiven Organe des Kosmos und damit Urform der reproduktiven Organe aller Geschlechter, also Grund ihrer Zeugungskraft und Fruchtbarkeit. Am Anfang des *Yì jīng* leiten sie das Thema einer Weltentstehung ein. Auf das mythologische Erklärungsschema der Weltentstehung von Dürre und Flut wird im dritten Zeichen (3 ZHŪN 屯) noch einmal Bezug genommen.[77]

Im Zentrum der „Überlieferung des Urteils" steht jedoch nicht das Nachzeichnen der Mythologeme hinter den Zeichen und Sprüchen, sondern der Gedanke, daß die Vielfalt der

73 Peterson 1982.

74 Ich folge Zhū Bókūn (1991, Bd. 1, 47f und 58) darin, die ersten beiden Schichten des Kommentarwerks in das Ende der Zeit der Streitenden Reiche zu datieren, also in das ausgehende 4. und 3. Jh. v. Chr., die dritte Schicht eher in die Qín und frühe Hàn-Zeit.

75 Nach Ansicht von Zhū Bókūn (1991, Bd. 1, 52f) bezieht sich das „Große Bild" auf die „Überlieferung des Urteils". Die Übereinstimmungen in einigen Erklärungen reichen jedoch nicht aus, die Abhängigkeit beider Texte genau zu bestimmen.

76 Dies geht aus den Anfangssätzen zu den Erläuterungen der ersten beiden Zeichen und der besonderen Stellung des Wortes *yuán* 元 hervor: „Groß war der Erstling (*yuán*) des Zapfens (QIÁN)." „Weit erstreckt sich der Erstling (*yuán* 元) des Erdreichs (KŪN)." Vgl. Schilling 2009, 12 und 20.

77 „Das Drillen (ZHŪN) ließ das Harte und Weiche zum ersten Mal miteinander verkehren. Sie gebaren Dürreplagen [...]. Des Donners und Regens Bewegen schöpfte [die Erde] übervoll." Vgl. Schilling 2009, 25.

Geschlechter und Wesen auf die Urzeugung durch Himmel und Erde zurückzuführen ist. Alle Wesen teilen sich ihre Abstammung von diesen Urahnen. Dieses Verhältnis bildet sich unmittelbar in den Linienbildern der Zeichen des *Yì jīng* ab. Jedes der 64 Zeichen hat mit seiner individuellen Mischung von harten und weichen Linien Anteil an den beiden produktiven Urvermögen des Kosmos. Die Ausdrücke „das Harte" (*gāng* 剛) und „das Weiche" (*róu* 柔) bezeichnen dabei die reproduktiven Organe zu Zeugung und Fruchtbarkeit in jedem Zeichen. Jedes Zeichen ist daher in der Lage, die Produktivität des Kosmos in seiner eigenen Abstammungslinie fortzuführen.

Die Zeichen werden damit zu spezifischen Ausformungen kosmischer Fruchtbarkeit. Die Kombination der kosmischen Kräfte QIÁN und KŪN ist in jedem Zeichen anders festgelegt. Jedes der 64 Zeichen unterscheidet sich von allen anderen und besitzt spezifische Eigenschaften, die es in einer je besonderen Weise wirken lassen. Die Individualität der Zeichen spiegelt gleichzeitig die gesamte Vielfalt der kosmischen Fruchtbarkeit wider. Zusammengefaßt läßt sich feststellen, daß die mythologische Genealogie des Spruchwerks in der „Überlieferung des Urteils" auf ein spezifisches Wirkungsvermögen hin interpretiert wird, das einem Wesen oder Geschlecht eigen ist und aufgrund dessen es sich fortpflanzen kann.

Die „Überlieferung des Urteils" gibt der Charakterisierung eines Zeichens viel Raum und sieht in dem Spruch des Zeichens eine Erläuterung seines Wesens. Die Eigenschaft eines Zeichens ergibt sich aus seiner inneren Gestaltung. Diese wird in zweifacher Hinsicht analysiert: zum einen als Kombination der Wirkungen seiner beiden Teilzeichen;[78] zum anderen als Veranlagung oder Neigung, die jedem Zeichen innewohnend die Art und Weise seines Handelns, aber auch sein Schicksal, bestimmt.[79] Diese Veranlagung wird anhand des aufeinander Einwirkens von harten und weichen Linien erklärt. Mit der Veranlagung hängt auch die Idee der Reife zusammen, die besagt, daß eine bestimmte Wirkung erst zu einem bestimmten Zeitpunkt (*shí* 時) zum Tragen kommt. Einige Namen der Zeichen, die nicht direkt als Wirkung oder Eigenschaft gelesen werden können, werden in ähnlich lautende Begriffe übersetzt.[80]

Die Sprache der „Überlieferung des Urteils" ist reich an sexueller Metaphorik. Die Sexualität von Mann und Frau bildet das Grundmotiv für die kosmische Zeugung und Fruchtbarkeit und der Produktivität der einzelnen Zeichen, dem Austausch von Himmel und Erde, 11 TÀI 泰 (䷊), dargestellt als Paarung der männlichen Kraft QIÁN (☰) mit der weiblichen Kraft KŪN (☷). Sexualität ist in vielen Zeichen sinnkonstitutiv für den speziellen Begriff einer Wirkung, der in der Auslegung dargelegt wird. Die Konzeption der Wirkung

78 Diese acht Wirkungsweisen sind in der Regel: kräftig einwirken (*jiàn* 健), gehorchen (*shùn* 順), bewegen (*dòng* 動), eindringen (*rù* 入), gefährden (*wéi* 危), erhellen (*míng* 明), anhalten (*zhǐ* 止) und lösen/entspannen (*yuè* 悅). Teilweise stehen Assoziationen zu diesen Wirkungen: Zum Beispiel lautet die Erläuterung der Wirkungen der beiden Teilzeichen QIÁN 乾 (☰) und GÈN 艮 (䷳) in dem Zeichen 26 Dà Chù 大畜 (䷙) wie folgt: „Das Harte ist kraftvoll tätig (*jiàn*), läßt das feste Volle (fest und voll sind beides Assoziationen zu der Wirkung des Stehenbleibens, *zhǐ* 止) strahlend erscheinen." Vgl. Schilling 2009, 93.

79 An einigen Stellen der „Überlieferung des Urteils" wird der Ausdruck *qíng* 情 zur Beschreibung dieser Veranlagung verwendet (z.B. im 31. Zeichen XIÁN 咸).

80 So beginnt die Erläuterung zu dem 31. Zeichen XIÁN mit den Worten „Kneifen (*xián* 咸) ist Erregen (*gǎn* 感)."

bleibt jedoch nicht auf sexuelle Vorstellungen und Produktivität beschränkt. Die Eigenschaften und die Veranlagung eines Zeichens werden in einem weiteren Schritt als Form der Herrschaft verstanden. Solche Handlungen können mit Ereignissen aus der genealogischen Geschichte verknüpft werden (35 JÌN 晉, 49 GÉ 革) oder als Maximen formuliert sein (31 XIÁN 咸 und 32 HÉNG 恆).

Die „Überlieferung des Urteils" konzentriert sich auf die Bestimmung der Charakteristik der Zeichen. Inhaltliche Beziehungen, die den Zeichenpaaren zugrundeliegen, werden nicht eingehend behandelt.[81]

Die „Überlieferung des Bildes" entwirft einen zweiten Plan der politischen Herrschaft auf der Grundlage der Kombination natürlicher „Elemente", die mit den acht Teilzeichen verbunden sind.[82] Zwischen den Elementen und dem politischen Handeln besteht ein Nachahmungsverhältnis:[83] die in der besonderen Konstellation der Elemente sich entfaltende Wirkung wird im politischen Handeln nachgeahmt und umgesetzt.[84]

Die hinter den einzelnen Auslegungen zu den Sprüchen liegende Vorstellung der Ordnung des Reiches findet in den beiden frühen „Überlieferungen" keine explizite Formulierung. Die politischen Vorstellungen kommen in einzelnen Aussagen zu Wort: Den rechten Zeitpunkt (*shí* 時) für seine Handlungen gilt es zu erlangen (Auslegung zu 4 MÉNG 蒙), um das Reich zu regieren (14 DÀ YǑU 大有, 17 SUÍ 隨), es zu bewahren (29 KǍN 坎) oder um Abstand von politischer Aktivität zu nehmen (33 DÙN 遯, 41 SǍN 損, 52 GÈN 艮). Vom rechten Rang aus, also mit der wahren Legitimation, läßt sich Gehorsam der Gemeinschaft einfordern (7 SHĪ 師) und die Herrschaft über das Reich gewinnen (5 XŪ 需, 10 LǏ 履). Die Unterstützung von Fähigen gilt es zu gewinnen (26 DÀ CHÙ 大畜, 27 YÍ 頤). Man soll in Austausch mit den kosmischen Mächten stehen (11 TÀI 泰). In Einklang mit ihnen kann sogar die völlige Neuordnung des Reiches unter einer neuen Herrscherdynastie gelingen (49 GÉ 革) – wie einst bei Chéng Tāng 成湯 und König Wǔ 武王.

In der Auslegung der „Überlieferung des Urteils" werden mehrere Sinnstrukturen nebeneinander gestellt. Das Zeichen des *Yì jīng* besitzt als Kombination zweier Wirkungskräfte bzw. Naturbilder einen eigenen Sinngehalt, auf den sich sein Name bezieht, ohne ihn ganz zu erschöpfen. Erst der Spruch des Zeichens führt ihn näher aus. Das Zeichen wird zu einem Emblem und besitzt eine Wirkung, die sich aus der Vereinigung der beiden kosmischen Kräfte ableitet und die in der realen Welt in Tieren, Dingen oder mythischen Wesenheiten Ausdruck findet.

---

81 Diese Beziehungen werden in Passus der „Überlieferung der angehängten Sprüche" sowie in zwei Texten der dritten Schicht, „Reihung der Zeichen" (*Xù guà* 序卦) und „Vermischen der Zeichen" (*Zá guà* 雜卦), behandelt.

82 Diese sind: Himmel, Erde, Donner, Wind, Wasser oder Enge, Feuer oder Licht, Berg, Gewässer oder Sumpf. Darin, daß politisches Handeln sich auf natürliche Wirkungsweisen reduzieren läßt, ähnelt diese Konzeption anderen Fürstenspiegeln der ausgehenden Zhōu-Zeit, z.B. dem „Großen Plan" (*Hóng fàn* 鴻範).

83 Die Charakterisierung des Bildes als eine Nachahmung (*xiàng* 像) wird in der „Überlieferung der angehängten Sprüche" getroffen.

84 Sprachlich wird dies mit dem Ausdruck *yǐ* 以, „daher", „so", wiedergegeben.

VII

Die Komposition der Sinnstruktur im *Yì jīng* wird in der „Überlieferung der angehängten Sprüche" selbst zum Gegenstand der Betrachtung. Der Begriff des „Bildes" (*xiàng* 象) wird eingeführt und verwendet, um die Sinnfunktion des Zeichens als Emblem zu umreißen. „Bild" bezieht sich auf eine Vielzahl sinnhafter Phänomene in der Struktur der Zeichen: auf die Symbolik seiner Teilzeichen, auf die Konstellation seiner Linien (Linien drängen nach oben, verdrängen andere oder stehen in Korrespondenz zueinander) oder auf die direkte Bildlichkeit des Zeichens (z.B. in dem Zeichen 50 DǏNG 鼎, ䷱, das einen Dreifuß darstellt). Was sich bildhaft im Zeichen zeigt, wird in den Sprüchen zu Sprache geformt. Die „Überlieferung der angehängten Sprüche" faßt so die Auslegungsweisen der früheren Texte zusammen. Der Begriff des Bildes wird nun zur Grundlage des Sinns des *Yì jīng* und zum primären Gegenstand seiner Auslegung.

Das Bild ist dem Zeichen inhärent. Sprüche (*cí* 辭) deuten das Bild. Sie führen aus, ob ein Bild Glück oder Unglück verspricht.[85] „Spruch" läßt sich allgemein auf den ganzen mit einem Zeichen verbundenen sprachlichen Teil verstehen.[86]

An einer anderen Stelle wird die sprachliche Deutung des Bildes weiter differenziert. Neben *cí*, „Spruch", steht auch der Ausdruck *tuàn* 彖, „Urteil", für den in Sprache gefaßten Sinngehalt des Bildes.[87] Dabei wird unter Urteil in der Regel der Ausdruck verstanden, der sich auf das ganze Zeichen als Sinneinheit bezieht.[88] Einzelne Konstellationen werden dagegen als „Konjunktionen" oder „Kreuzungen" (*yáo* 爻) identifiziert. Kreuzungen treffen Aussagen über Veränderungen (*biàn* 變), denen das Linienbild des Zeichens unterliegt.[89] Kreuzungen stellen eine zweite, von dem Urteil des Zeichens getrennte Form der sprachlichen Deutung des Bildes dar. Über ein bestimmtes Ereignis befragt, teilt sich das Orakel als „Kreuzung" mit. Es gibt die Veränderung bekannt, die einer Situation unterliegt, die dem Schicksal einer Person gegeben ist oder die dem Handeln Erfolg oder Mißerfolg bringen kann. Jeder der sechs Linien eines Zeichens ist eine spezifische Konjunktion der Wirkungsmächte zugeordnet, die sich ändern und damit eine Veränderung des ganzen Zeichens hervorrufen kann. *Yáo*, „Kreuzung", bezeichnet dann auch den Linienspruch als sprachliche Aussage der Veränderung.[90]

---

85 *Xì cí zhuàn*, A2 (7.76b–c): 聖人設卦觀象。繫辭焉而明吉凶。„Die Berufenen stellten die Zeichen auf und betrachteten [ihre] Bilder. Indem sie ihnen Sprüche anhängten, erhellten sie Glück und Unglück." Vgl. Schilling 2009, 210.

86 In diesem Sinn ist in dem Spruch „Tauchende Drachen. Verwende sie nicht!" (1 QIÁN/1; vgl. Schilling 2009, 11) das Motiv der tauchenden Drachen nicht von der Aussage über die Verwendung des Orakels zu trennen.

87 *Xì cí zhuàn*, A3 (7.77a): 彖者言乎象者也。„Urteile sind das, was über die Bilder gesagt wird." Vgl. Schilling 2009, 210.

88 Möglicherweise verweist der Ausdruck im engeren Sinn auf die Handlungsanweisungen der rituellen Verwendung des Zeichens: Opferrituale (*hēng* 亨), Rituale der Kommunikation mit den Ahnen (*zhēn* 貞) etc.

89 *Xì cí zhuàn*, A3 (7.77a): 爻者言乎變者也。„Kreuzungen sind das, was über die Veränderungen gesagt wird." Vgl. Schilling 2009, 210.

90 Die eigentliche Bedeutung des Wortes *yáo* 爻 ist unklar. Etymologisch kann es mit *yáo* 謠, „Singvers", zusammenhängen. Im *Shuō wén jiě zì* 說文解字 (3B.128b) wird *yáo* mit *jiāo* 交, „miteinander verkeh-

Neben „Urteil“ und „Kreuzung“ verdeutlichen prognostische Formeln das Orakel: „Glück“ und „Unheil“ (*jí xiōng* 吉凶) geben Auskunft über Erfolg und Mißerfolg (*shī dé* 失得, „Gewinn oder Verlust“); „Schmach“ und „Leid“ (*huǐ lìn* 悔吝) über Verfehlungen im Denken und Handeln; der Ausdruck „kein Tadel“ (*wú jiù* 无咎) versichert, daß Vergehen keine Folgen auf lange Zeit hin haben.[91]

„Bild“, das Zeichen als Emblem, ist – aus Sicht der „Überlieferung“ – im Aufbau des *Yì jīng* die primäre sinntragende Schicht, das von verschiedenen anderen Schichten erschlossen wird. Die Auslegung des Sinnes des Bildes in Sprache ist nicht einfach, sondern erfordert eine Deutung der einzelnen Elemente des Emblems. Das Bild als Emblem stellt einen Komplex von Sinnelementen dar, die es ihm ermöglicht, andere Zusammenhänge zu bilden. Diese Sinnelemente werden teilweise ebenfalls als Bilder aufgefaßt. Die „acht Zeichen“ (*bā guà* 八卦) stehen dabei direkt für die Abbildung natürlicher Gestaltungskräfte. Das Zeichen QIÁN bildet den Himmel ab, das Zeichen KŪN die Erde usw. Die Ränge bilden politische Hierarchien ab. Die Linienformen „hart“ und „weich“ bilden Yīn und Yáng ab. „Bild“ steht wiederum auch für eine Vielzahl von Symbolen, die mit den Elementen eines Zeichens verbunden sind. „Die Erklärung der Zeichen“ (*Shuō guà* 說卦) gibt verschiedene Listen und Ordnungen dieser Symbole. „Bild“ kann jedoch auch allgemein für göttliche Vorzeichen, Anzeichen einer Entwicklung stehen. Umgekehrt kommt der Begriff „Bild“ als Abbildung von Erscheinungen in der Welt für die Entstehung der Zeichen zu Bedeutung. Zusammengefaßt läßt sich sagen, daß die Begriffsfassung des „Bildes“ in der „Überlieferung der angehängten Sprüche“ alles andere als einheitlich ist. Sie beschränkt sich nicht auf den Begriff des Emblems.

Für die weitere Entwicklung des Verständnisses des Zeichens erweist sich vor allem der Begriff der Veränderung (*biàn* 變) als produktiv. Da das Bild des Zeichens Veränderungen in sich schließt, zeigt sich der Sinn einmal offenbar, einmal in einer verschlüsselten und nur schemenhaften Form. Damit kommt das Zeichen in einem größeren, über es selbst hinausgehenden Wirkungszusammenhang zu stehen. Das Zeichen schließt nicht mehr den ganzen Sinn in sich, sondern deutet nur den Zugang zu diesem an.

Historisch gesehen geht die Idee der Veränderung auf die Rezeption des „Kleinen Bildes“ der „Überlieferung des Bildes“ zurück. Nach dieser haben einzelne Linien eine „Absicht“ (*zhì* 志), nämlich die, Veränderungen hervorzurufen. Die Linien bilden wiederum die Strukturen der politischen Hierarchie ab. Im Linienbild des Zeichens spiegelt sich so die Dynamik des politischen Handelns verschiedener Akteure: Herrscher und Untertan, Gefolgschaft, sogar Ahnengottheiten. Aufruhr und Fügsamkeit, Einigkeit und Streit, Sieg und Niederlage lassen sich aus der Position und Anordnung der Linien herauslesen.[92] Auf dieser Basis wird in den Zeichen des *Yì jīng* eine

---

ren“, glossiert. An anderer Stelle im *Xì cí zhuàn* (B1, 8.86a, und B3, 8.87b) wird es auch als „nachahmen“ (*xiào* 效) verstanden.

91 *Xì cí zhuàn*, A3 (7.77a): 吉凶者言乎其失得也。悔吝者言乎其小疵也。無咎者善補過也。„Glück und Unheil sind das, was über ihren (der Bilder und Veränderungen als Ergebnis des Orakels) Verlust und Gewinn gesagt wird. Schmach und Leid sind das, was über kleinere Verfehlungen gesagt wird. Daß kein Tadel besteht, heißt, daß man es vermag, Vergehen auszubessern.“ Vgl. Schilling 2009, 211.

92 Die Studien von Ch'i-yün Ch'en (1968) und Marchal (2003) zur politischen Interpretationen des *Yì jīng* im Ausgang der Antike geben Beispiele der unterschiedlichen Anwendung dieser politischen Grammatik der Zeichen.

politische Sprache erkannt, deren Grammatik man erfaßt hat, wenn man die Regeln der Auslegung kennt. Denker der Östlichen Hàn wie Zhèng Xuán 鄭玄 (127–200), Xún Shuǎng 荀爽 (128–190), Yú Fān 虞翻 (ca. 164–233) arbeiteten diese politische Grammatik weiter aus. Wáng Bì 王弼 (226–249) legt einen neuen Entwurf vor und wird zu einem ihrer wichtigsten Protagonisten.

VIII

Die Begriffsfassung des Zeichens als ein einfaches, individuelles, sinntragendes Emblem in einer festen kosmologischen und politischen Ordnung, wie es dem Verständnis der „Überlieferung des Urteils" entspricht, wird mit den verschiedenen Bild-Konzeptionen zu den Zeichen in der „Überlieferung der angehängten Sprüche" wesentlich erweitert. Neue Sinnzusammenhänge werden mit den Zeichen verbunden. Gleichzeitig liegen ihnen andere politische Ordnungsvorstellungen zugrunde. Eine auf genealogischen Mythen basierende Herrschaftsordnung, die im Spruchwerk in den 64 Zeichen symbolhaft ihren Ausdruck fand und auf die sich noch die „Überlieferung des Urteils" bezieht, tritt in den Hintergrund. Das Zeichen als Symbol einer Macht in einem großen kosmischen Machtgefüge ist für die politische Lesung des *Yì jīng* nicht mehr so relevant. Die Veränderungen der Zeichen bilden ein abstraktes und universales Modell des Wandels von Yīn und Yáng.

Auch werden neue Mythen mit den Zeichen verbunden. Die Zeichen stehen nicht mehr ausschließlich in Bezug zu den alten Genealogien, die noch für die Zeit der Gründung der Zhōu ausschlaggebend waren. Die Ordnung der Welt in den Zeichen löst sich von ihrem engen Bezug zum Herrscherhaus des Jī-Klans.[93]

In den meisten Studien zum *Yì jīng* wird der politischen Dimension nur wenig Raum gegeben. Doch gerade sein politischer „Text" und seine Umarbeitung sind das wesentliche Anliegen des Spruchwerks und seiner frühen Kommentare. Ideen einer Herrschaftsordnung werden entworfen, übernommen und neu interpretiert. Die Eingangspassage der „Überlieferung der angehängten Sprüche", die sich der Deutung des Namens des Werkes *yì* 易 widmet, legt fest, wie sich dynastische Herrschaft, das große Werk (*dà yè* 大業), aus den kosmischen Prinzipien ableitet. Hier klingt noch einmal das Thema des alten Spruchwerks an – doch wer ist angesprochen, das „große Werk" zu vollbringen? In der Auslegung der Sprüche zu den beiden Urzeichen QIÁN und KŪN werden in dem Text *Wén yán* in zwei Zyklen noch einmal die Leidensgeschichte und der Siegeszug von König Wén und seinem Klan erzählt. Nun legitimieren die Mythen von König Wén nicht mehr die alte Dynastie, sondern verkünden eine neue. Die alte mythische Kosmologie des Zeichenpaares QIÁN und KŪN kündigen den Aufstieg eines künftigen Herrschers an.

93 Darstellungen des antiken politischen Denkens widmen sich nur selten den Auslegungstexten des *Yì jīng*. So werden etwa weder in dem klassischen Werk von Kung-chuan Hsiao (1979) noch in der jüngeren Studie von Yuri Pines (2009) die Texte des *Yì jīng* behandelt.

Bibliographie

Allan, Sarah. 1984. „Drought, Human Sacrifice and the Mandate of Heaven in a Lost Text from the ‚Shang shu'", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 47.3, 523–539.

Birrell, Anne. 1997. „The Four Flood Myth Traditions of Classical China", *T'oung Pao* 83.4–5, 213–259.

Brandt, Reinhard, und Steffen Schmidt [Hg.]. 2004. *Mythos und Mythologie*. Berlin: Akademie Verlag.

Bulling, Annelise Gutkind. 1974. „The Guide of the Souls: Picture in the Western Han Tomb of Ma-wang-tui near Ch'ang-sha", *Oriental Art* 20.2, 158–173.

Ch'en Ch'i-yün [陳啟雲]. 1968. „A Confucian Magnate's Idea of Political Violence: Hsün Shuang's (128–190 A.D.) Interpretation of the *Book of Changes*", *T'oung Pao* (2nd Ser.) 54.1-3, 73–115.

Chén Gǔyìng 陳鼓應. 1994. *Yì zhuàn yǔ Dào jiā sī xiǎng* 易傳與道家思想. Taibei: Taiwan shangwu.

Chen, Zhi. 1999. „A Study of the Bird Cult of the Shang People", *Monumenta Serica* 47, 127–147.

Chū xué jì 初學記. Beijing: Zhonghua, 1980.

Chūn qiū Zuǒ zhuàn zhèng yì 春秋左傳正義. Edition: Shí sān jīng zhù shū.

Conrady, August. 1932. „Yih-king-Studien", *Asia Major* 7, 410–478.

Cook, Constance. 2006. *Death in Ancient China: The Tale of One Man's Journey*. Leiden: Brill.

Dǒng Zhì'ān 董治安. 2004. „Gāo Hēng xiān shēng zhuàn lüe" 高亨先生傳略, in *Gāo Hēng zhù zuò jí lín* 高亨著作集林, Bd. 15 (Beijing: Qinghua, 2004), 377–420.

———. 2011. „Èr shí shì jì xué shù shǐ shàng de yī dài dà jiā: Jiǎn shù Gāo Hēng xiān shēng de xué shù chéng jiù" 20 世紀學術史上的一代大家——簡述高亨先生的學術成就, *Wén shǐ zhé* 文史哲 2011.5, 5–11.

Ěr yǎ zhù shū 爾雅注疏. Edition: Shí sān jīng zhù shū.

Falkenhausen, Lothar von. 1996. „The Concept of *Wen* in the Ancient Chinese Ancestral Cult", *CLEAR* 18, 1–22.

Friedrich, Michael. 2004. „Chinesische Mythen und chinesische Mythologie", in Brandt und Schmidt 2004, 237–253.

Gāo Hēng 高亨. 1984. *Zhōu yì gǔ jīng jīn zhù* 周易古經今注. Beijing: Zhonghua [Nachdruck 1987].

———. 1998. *Zhōu yì dà zhuàn jīn zhù* 周易大傳今注. Jinan: Qi Lu [revidierte Fassung von [1]1979].

———. 2011. *Gāo Hēng Zhōu yì jiǔ jiǎng* 高亨《周易》九講. Beijing: Zhonghua.

Gù Jiégāng 顧頡剛. 1929. „Zhōu yì guà yào cí zhōng de gù shì" 周易卦爻辭中的故事, erschienen in *Yānjīng xúe bào* 6 (1929), 967–1006, zitiert nach *Gǔ shǐ biàn*, Bd. 3, 1–69.

Gǔ shǐ biàn 古史辨, hrsg. von Gù Jiégāng 顧頡剛 u. a. Beijing: Pushe, 1926–1941. [Nachdruck: Hongkong: Taiping, 1961].

Hsiao Kung-chuan [蕭公權]. 1979. *A History of Chinese Political Thought*, Vol. 1: *From the Beginnings to the Sixth Century A.D*. Princeton: Princeton University.

Huáinán zǐ 淮南子. Ausgabe: Zhū zǐ jí chéng 諸子集成.

Kralle, Jianfei und Dennis Schilling [Hg.]. 2004. *Schreiben über Frauen in China: Ihre Literarisierung im historischen Schrifttum und ihr gesellschaftlicher Status in der Geschichte*. Lun-wen; 5. Wiesbaden: Harrassowitz.

Kunst, Richard Allan. 1985. *The Original "Yijing": A Text, Phonetic Transcription, Translation, and Indexes, with Sample Glosses*. Ph.D. Diss. University of California, Berkeley.

Legge, James. 1872. *The Chinese Classics*, Bd. 5: *The Ch'un Ts'ew with the Tso Chuen*. London : Frowde [Nachdruck: Hongkong: Chinese University, 1961].

Lewis, Mark Edward. 2006. *The Flood Myths of Early China*. Albany: State University of New York.

Lǐ Dàyòng 李大用. 1992. *Zhōu yì xīn tàn* 周易新探. Beijing: Beijing daxue.

Lǐ Jìngchí 李鏡池. 1978. *Zhōu yì tàn yuán* 周易探源. Beijing: Zhonghua.

Lǐ Líng 李零. 2000. *Zhōngguó fāng shù kǎo* 中國方術考. Beijing: Dongfang [revidierte Fassung von Beijing: Renmin Zhongguo, 1993].

———. 2010. *Xīn chū jiǎn bó de xué shù tàn suǒ* 新出簡帛的學術探索. Beijing: Beijing shifan daxue.

Liú Xìnfāng 劉信芳. 2003. *Bāoshān Chǔ jiǎn jiě gǔ* 包山楚簡解詁. Taibei: Yiwen.

Liú Yǔ 劉雨 und Lú Yán 盧岩 [Hg.]. 2002. *Jìn chū Yīn Zhōu jīn wén jí lù* 近出殷周金文集錄. Beijing: Zhonghua, 2002.

Máo Shī zhèng yì 毛詩正義. Edition: Shí sān jīng zhù shū.

Marchal, Kai. 2003. „Machtkämpfe und Tyrannenmord: Zur Theorie des Souveräns in Wang Bis (226–249) *Yijing*-Exegese", *Asiatische Studien* 57.4, 849–880.

Marshall, S. J. 2001. *The Mandate of Heaven: Hidden History in the I Ching*. New York: Columbia University.

McCurley, Dallas. 2005. „Performing Patterns: Numinous Relations in Shang and Zhou Culture", *The Drama Review* 49.3, 135–156.

Pankenier, David. 1995. „The Cosmo-political Background of Heaven's Mandate", *Early China* 20, 121–176.

Peterson, Willard J. 1982. „Making Connections: 'Commentary on the Attached Verbalizations' of the *Book of Changes*", *HJAS* 42.1, 67–116.

Pines, Yuri. 2009. *Envisioning Eternal Empire: Chinese Political Thought of the Warring States Era*. Honolulu: University of Hawai'i.

Pú Máozuǒ 濮茅左. 2005. *Chǔ zhú shū „Zhōu yì" yán jiù* 楚竹書《周易》研究. Shanghai: Shanghai guji.

Pulleyblank, Edwin G. 2000. „Ji 姬 and Jiang 姜: The Role of Exogamic Clans in the Organization of the Zhou Polity", *Early China* 25, 1–27.

Qū Wànlǐ 屈萬里. 1983. „Zhōu yì jí shì chū gǎo" 周易集釋初稿, in *Dú Yì sān zhǒng* 讀易三種 (Qū Wànlǐ quán jí 屈萬里全集; 1. Taibei: Lianjing), 1–466.

Rutt, Richard. 1996. *The Book of Changes (Zhouyi): A Bronze Age Document*. Durham East-Asia Series; 1. London: Routledge Curzon.

Schafer, Edward H. 1951. „Ritual Exposure in Ancient China", *HJAS* 14.1-2, 130–184.

Schilling, Dennis. 2004. „Protagonistinnen im Zyklus der Wanderungen von Chonger: Eine narratologische Studie zum *Zuo zhuan*", in Kralle und Schilling 2004, 67–92.

———. 2009. *Yijing. Das Buch der Wandlungen*. Frankfurt: Verlag der Weltreligionen.

Schmitt, Gerhard. 1970. *„Sprüche der Wandlungen" auf ihrem geistesgeschichtlichen Hintergrund*. Veröffentlichungen der Deutschen Akademie der Wissenschaften, Institut für Orientforschung; 76. Berlin: Akademie Verlag.

Serruys, Paul. 1974. „The language of the Shang oracle inscriptions", *T'oung pao* 60.1, 12–120.

Shaughnessy, Edward L. 1983. *The Composition of the "Zhouyi"*, Ph.D. Dissertation, Stanford University.

———. 1992. „Marriage, Divorce, and Revolution: Reading between the Lines of the Book of Changes", *JAS* 51, 587–599.

———. 1997. „The Composition of 'Qian' and 'Kun' Hexagrams of the *Zhouyi*," in ders. *Before Confucius: Studies in the Creation of the Chinese Classics* (Albany: State University of New York), 197–219.

Shí sān jīng zhù shū 十三經注疏. Beijing: Zhonghua, 1980 [2 Bände; Nachdruck 1982].

Shuō wén jiě zì 說文解字. Edition: *Shuō wén jiě zì zhù* 說文解字注. Shanghai: Shanghai guji, 1986.

Sterckx, Roel. 2000. „Transforming the Beast in Early China: Animals and Music in Early China", *T'oung pao* 86.1–3, 1–46.

Waley, Arthur. 1933. „The Book of Changes," in *BMFEA* 5, 121–142.

Wáng Bǎoxuán 王葆玹. 1994. *Xī Hàn jīng xué yuán liú* 西漢經學源流. Taipei: Dongda.

Wén Yīduō 聞一多. 1941. Zhōu yì yì zhèng lèi zuǎn" 周易義證類纂, erschienen in *Qīng huá xúe bào* 13.2 (1941), 1–40, zitiert nach Wén Yīduō 1982, Bd. 2, 3–65.

———.1982. *Wén Yīduō quán jí* 聞一多全集. Beijing: Sanlian [4 Bde.].

Xì cí zhuàn 繫辭傳, in *Zhōu yì zhèng yì*, 7.75c–8.93a.

Yīn Zhōu jīn wén jí chéng 殷周金文集成. Beijing: Zhonghua, 1984.

Zhōu yì gǔ jīng jīn zhù 周易古經今注, siehe Gāo Hēng 1984.

Zhōu yì zhèng yì 周易正義. Edition: Shí sān jīng zhù shū.

Zhū Bókūn 朱伯崑. 1991. *Yì xué zhé xué shǐ* 易學哲學史. Taibei: Landeng, 1991 [4 Bände].