

Das *Yijing* und das Zusammenspiel zwischen Sprache und Wirklichkeit. Eine kritische Anmerkung zur historisch orientierten *Yijing*-Forschung

Li Jianjun

The historically oriented study of the *Yijing* in modern times is based on the separation of the original *jing* text from the earliest traditional *zhuan* commentary (*Ten Wings*) on the one hand and the exclusion of the research on the essential relationship between the *gua* and *yao* images (*xiang*) and the attached words (*ci*) on the other hand. Consequently, the *Yijing* is reduced to a collection of historical documents about the primitive activities of divination. This paper argues that the two premises are untenable and that the text and the commentary form an inseparable unity. According to the *Yijing*, divination must go hand in hand with philosophical meditation, whereby the open-ended interplay between language and reality is highlighted. The symbolic and image-laden language of the *Yijing* challenges the positivistic attitude of philology and brings to light the inevitable spiritual participation of the human being in his or her perception of reality, which is the ultimate ground of moral consciousness.

Einleitung

Nicht nur durch die bilderreichen Sprüche, sondern besonders charakteristisch auch durch die *gua*-Zeichen (*guaxiang* 卦象, z. B. die acht Trigramme ☰ ☷ ☱ ☲ ☳ ☴ ☵ ☶) bringt das *Yijing* das Zusammenspiel zwischen Sprache und Wirklichkeit vor Augen, wobei die Sprache im weitesten Sinne als die notwendige Vermittlung zwischen dem wahrnehmenden Menschen und seiner wahrgenommenen Wirklichkeit begriffen werden muss. Dies deutet hin auf die gegenseitige Durchdringung des Menschen und seiner Welt. Dem *Yijing* geht es weniger um die Wahrsagung und Prophezeiung im vulgären Sinne, die den Menschen einem vorhersehbaren statischen Schicksal unterwirft, sondern um eine Erweckung des Menschen angesichts der schöpferischen Wandlungen (*dahua liuxing* 大化流行) und seine bewusste Partizipation an der Mitgestaltung der Wirklichkeit (*canzan huayu* 參贊化育).

Im Allgemeinen hält die historisch orientierte *Yijing*-Forschung fest an zwei von Gao Heng 高亨 (1900–1986) deutlich zur Sprache gebrachten Grundsätzen: *bu shou Yizhuan* 不守易傳 (kein Festhalten an den überlieferten

Zehn-Flügel-Kommentaren des *Yijing*) und *bu tan xiangshu* 不談象數 (keine Rede von Bild und Zahl). Dahinter verbirgt sich eine positivistisch voreingekommene Vorstellung von der historischen Wirklichkeit, die zur Zerlegung des *Yijing* in Einzelteile führt, welche lediglich als historische Dokumente behandelt werden. Die beiden Grundsätze sind jedoch unhaltbar: Sie lassen nicht nur die besonderen Eigenschaften der Sprache des *Yijing* außer Betracht, sondern basieren auf einem grundsätzlich falschen Verständnis der Orakelbefragung, um die es im *Yijing* geht.

Die lebendig gebliebene innere Spannung in der *Yijing*-Auslegung ist zurückzuführen auf die subtile Beziehung zwischen *jing* 經 und *zhuan* 傳. Sie hat jeden Leser und Kommentator späterer Zeiten beschäftigt und wurde intensiv reflektiert in der traditionellen Auseinandersetzung zwischen der Schule des *yili* 義理 (Sinn und Prinzip) und der des *xiangshu* 象數 (Bild und Zahl). Zugunsten einer eingängigeren Darstellung in der folgenden Diskussion nenne ich die erstere die philosophische und die letztere die divinitorische Schule. Dieser Unterscheidung entsprechend wurde das Gewicht der *Yijing*-Auslegung der beiden Schulen entweder auf das Philosophische oder auf das Divinatorische gelegt.¹

Wie bereits angedeutet, hat die neuere *Yijing*-Forschung anhand historischer, archäologischer, philologischer, paläographischer und religionswissenschaftlicher Methodologien das Urdilemma der Annäherung an das *Yijing*, das auf die Beziehung zwischen *jing* und *zhuan* zurückgeht, übersprungen – obwohl die Beiträge zur Untersuchung des Textes durch die neuen Methoden unübersehbar wertvoll sind. Ursprünglich war das *Yijing* ein Orakelbuch; daran zweifelt niemand.² Die 64 Zeichen, die 64 Urteile und die 384 Liniensprüche als die *jing*-Teile dienen dazu, durch Orakelbefragung Ratschläge zu geben. Die Frage nach dem ursprünglichen Gesicht des *Yijing* als einem Orakelbuch

1 Die immanente Spannung zwischen Philosophieren und Orakelbefragung bei der Annäherung an das *Yijing* ist in der chinesischen Rezeptionsgeschichte des *Yijing* andauernd präsent. Einen kritischen Überblick über diese Rezeptionsgeschichte bietet Wang Fuzhi's *Zhouyi neizhuan fali* 周易內傳發例 (Allgemeine Bemerkungen zu den Inneren Kommentaren des *Zhouyi*), in: *Xuxiu siku quanshu* 續修四庫全書 (Shanghai: Shanghai Guji Chubanshe, 2002), Bd. 18. Nachdem Wang die Auslegungsgeschichte des *Yijing* zusammengefasst hat, benennt er die erwähnte Spannung als die zwischen *zhan* 占 (Orakelbefragung) und *xue* 學 (philosophische Besinnung).

2 Siehe Wang, *Zhouyi neizhuan fali*, S. 279: 《易》之為筮而作，此不待言。王弼以後言《易》者，盡廢其占，而朱子非之，允矣。

hat Philologen, Historiker, Archäologen, Anthropologen, Religionswissenschaftler usw. sehr beschäftigt, wie wir an der Neu-Erforschung und Neubewertung des *Yijing* sehen.³ Dennoch bleibt das *Yijing* wegen seiner unvergleichlichen Struktur eine große Herausforderung für alle Ansätze, die auf der Trennung des *jing*-Textes vom *zhuan*-Text basieren und nicht wirklich auf das Wesen der Orakelbefragung im *Yijing* eingehen.

Das *Yijing* als eine organische Ganzheit lebt von der Untrennbarkeit von *jing* und *zhuan* sowie vom Hand-in-Hand-Gehen von Orakelbefragung und Philosophieren, wobei das Moralische des Menschen im Hinblick auf das Zusammenspiel zwischen Sprache und Wirklichkeit hervorgehoben wird. Das Moralische wurzelt in der Bewegung bzw. Unruhe des Geistes. Damit kann auch geklärt werden, weshalb selbst der divinatorische Aspekt des *Yijing* das Moralische in sich trägt.

Die beiden Grundsätze der historisch orientierten Yijing-Forschung

Die historisch orientierte *Yijing*-Forschung, repräsentiert von Guo Moruo 郭沫若 (1892–1978), Gu Jiegang 顧頡剛 (1893–1980), Wen Yiduo 聞一多 (1899–1946), Gao Heng (1900–1986), Li Jingchi 李鏡池 (1902–1975), Qu Wanli 屈萬里 (1907–1979) u. a. in China sowie von August Conrady (1864–1925), Arthur Waley (1889–1966), Richard Rutt (1925–2011), Richard Kunst, Edward L. Shaughnessy, Dennis Schilling u. a. in der westlichen Sino-logie,⁴ behandelt den älteren *jing*-Text als „historische Dokumente des Altertums“ (*shanggu shiliao* 上古史料).⁵ Unter den genannten hat vor allem Gao Heng mit seinem *Zhouyi gujing jinzhū* 周易古經今注 (Zeitgemäßer Kommentar zum alten Klassiker *Zhouyi*) diese Tendenz in der modernen *Yijing*-

3 Die Suche nach dem Ursprung bzw. dem Original des *Yijing* oder die Frage nach dem ursprünglichen Sinn der einzelnen Worte ist das Hauptinteresse der historisch orientierten Forscher. Eine solche *archäologische* Arbeitsweise in der Geisteswissenschaft ist leicht dem Historizismus unterworfen, der die Vergangenheit zu materialisieren tendiert.

4 Für eine kurze geschichtliche Darstellung siehe Richard Rutt (Übers.): *The Book of Changes (Zhouyi). A Bronze Age Document* (Richmond, Surrey: Curzon Press, 1996), S. 41–43; Dennis Schilling (Übers.): *Yijing. Das Buch der Wandlungen* (Frankfurt a. M.: Verlag der Weltreligionen, 2009), S. 415f.

5 Gao Heng: *Zhouyi gujing jinzhū* (Beijing: Zhonghua Shuju, 1984), S. 4.

Forschung deutlich verstärkt und nicht unerheblichen Einfluss auf viele andere Philologen ausgeübt.⁶

Gao befolgt, wie oben erwähnt, zwei Grundsätze. Der erste ist: „Kein Festhalten an den überlieferten *Zehn-Flügel*-Kommentaren des *Yijing*“. Dieses Diktum hat unmittelbar die Trennung des *jing*-Texts vom *zhuan*-Text („Zehn Flügel“) zur Folge. Wegen des unübersehbaren Zeitabstandes zwischen der Textentstehung des *jing* (zu Beginn der Zhou-Dynastie, ca. 1045 v. Chr.) und des *zhuan* (gegen Ende der Zhou-Dynastie, 256 v. Chr.) ging Gao davon aus, dass die Inhalte der beiden nicht miteinander übereinstimmen konnten,⁷ und vertrat die Meinung, dass die ersten Kommentatoren das *Yijing* von einem Orakelbuch (*shi shu* 筮書) in ein philosophisches Buch (*zhexue shu* 哲學書) umgewandelt hätten. Die Bedeutung des *zhuan* wurde von Gao zwar nicht ignoriert, aber wichtiger war ihm eine Befreiung von den „Fesseln“ des antiken Menschenbildes, um so die ursprüngliche Gestalt sowohl des *jing* als auch des *zhuan* betrachten zu können.⁸ Er glaubte, dass erst auf der Grundlage neuer Erkenntnisse Klarheit über das Verhältnis zwischen *jing* und *zhuan* geschaffen werden könne.

Der zweite Grundsatz, der Gaos Untersuchung des *Yijing* vorangestellt ist, lautet: „Keine Rede von Bild und Zahl“.⁹ Für Gao geht es bei der Auslotung des Verhältnisses zwischen Bild (*xiang* 象) und Zahl (*shu* 數) um die Orakelbefragung. Zu jedem Hexagramm und zu jeder Linie eines Hexagramms im *Yijing* wird ein durch die beigefügten Worte beschriebenes Bild angeboten, das jeweils in der mathematisch durchgeführten Orakelbefragung durch bestimmte Zahlen (7, 8, 9, 6) angezeigt wird. Obwohl Gao die Beziehung

6 41 Jahre nach der ersten Auflage von 1940 bestand Gao in seinem neuen Vorwort zur Neuauflage auf seinen Grundeinstellungen. Darin sehen wir klar die Wirkungen der Arbeiten von Gu Jiegang, Guo Moruo, Yu Xingwu 于省吾 (1896–1984), Wen Yiduo und Li Jingchi auf seine Forschung. Siehe Gao, *Zhouyi gujing*, S. 2.

7 Gao, *Zhouyi gujing*, S. 2f.

8 Diese auf der Trennung von *jing* und *zhuan* basierende positivistische Vorgehensweise findet man bei fast allen historisch orientierten *Yijing*-Forschern. Beispielsweise formuliert Schilling im Rahmen seiner Neuübersetzung des *Yijing* folgende Idee: „Die Entscheidung für die Übersetzung der Spruchtexte nach ihrer frühestmöglichen fassbaren Lesung erfordert daher eine getrennte Übersetzung von Spruch- und Kommentartexten. Beide wurden als eigene Werke ihrer Zeit verstanden. Damit wird dem Leser die spätere Umdeutung des Orakelbuches zu einem Werk, das naturphilosophische Ideen enthält, vor Augen geführt.“ Schilling, *Yijing*, S. 418.

9 Gao, *Zhouyi gujing*, S. 3f.

zwischen Bildern und Zahlen als inkonsequent bemängelt, geht er nicht wirklich auf dieses schwierige Thema ein. Seine Kritik gilt lediglich den beschriebenen Bildern. Beispielsweise erwähnt er die acht symbolischen Bilder zu den acht in *Shuogua* 說卦 (Die Erklärung der Zeichen) hervorgehobenen Trigrammen. Die acht entsprechenden gleichnamigen Hexagramme sind: *Qian* 乾, *Kun* 坤, *Zhen* 震, *Xun* 巽, *Kan* 坎, *Li* 離, *Gen* 艮 und *Dui* 兌. Als deren symbolische Bilder gelten – überwiegend, aber nicht ausschließlich – Himmel, Erde, Donner, Wind, Wasser, Feuer, Berg und See. Gao zufolge können außer dem deutlichen Bild „Donner“ zu dem Hexagramm *zhen* und den indirekten Andeutungen der Bilder „Erde“ und „Wasser“ zu den Hexagrammen *kun* und *kan* keine entsprechenden Darstellungen der in der Interpretation populär gewordenen Bilder in dem jeweiligen *jing*-Text zu den Hexagrammen gefunden werden. Deshalb ist für ihn das symbolische System nur teilweise nachvollziehbar und das auffällige Durcheinander der Bilder unverständlich. Dies ist offenbar auch der Grund für seinen Verzicht darauf, der Lehre vom Zusammenspiel zwischen Bild und Zahl weiter nachzugehen.

Infolge seiner beiden Grundsätze stützte Gao sich bei seiner Interpretation des wörtlichen *jing*-Textes fast nur auf die philologische Methode, ohne die philosophischen Hinweise des *zhuan*-Textes und die Bilder (*xiang*) der Zeichen (Tri- und Hexagramme, *gua* 卦) und Linien (*yao* 爻) zu berücksichtigen. Hierbei war ihm nicht bewusst, dass er damit bereits in einem Paradox gefangen war. Im Folgenden geht es nun darum, die Problematik der historisch dominierten *Yijing*-Forschung der Gegenwart zu verdeutlichen, welche tatsächlich nur philologisch vorgeht und hierbei mit einer ideologischen Vorstellung vom chinesischen Altertum behaftet ist.

Die Unhaltbarkeit der beiden Grundsätze

Gaos Bemängelung der Unsystematik bzw. Uninterpretierbarkeit des Bild-Zahl-Verhältnisses verwechselt zwei verschiedene Beziehungen miteinander: nämlich die Beziehung zwischen den „Bildern“ der Tri-/Hexagramme und Linien und den ihnen jeweils beigefügten „Worten“ (*ci* 辭) auf der einen Seite und die Beziehung zwischen dem Bild im Allgemeinen und der Zahl auf der anderen. Eine klare Unterscheidung der beiden Beziehungen macht deutlich, dass der Begriff des Bildes im *Yijing* in einem erweiterten Sinne gebraucht

wird.¹⁰ Als „Bilder“ werden hier nicht nur die Zeichenbilder der Hexagramme und die Linienbilder eines jeden Hexagramms bezeichnet, sondern auch die jedem Hexagramm-Zeichen und jeder Linie beigefügten wörtlichen Darstellungen. Kurz gesagt sind mit dem Begriff *xiang* sowohl die Bilder der Zeichen und Linien gemeint als auch die Bilder, die beschrieben sind.

Sechs Zahlen, die in einer mathematisch durchgeführten Orakelbefragung gewonnen werden, bilden ein Zeichen. Demnach funktionieren die Bilder der Zeichen und Linien als das Medium oder der Vermittler zwischen den Zahlen und den Beschreibungen der Bilder. Mit der eigentlichen Schwierigkeit des *Yijing*, nämlich mit der Lehre von Bild und Zahl, sieht sich Gao noch nicht konfrontiert, weil er die beiden oben genannten Beziehungen verwechselt. Er lässt deshalb die Bilder der Zeichen und Linien völlig außer Betracht und geht letztendlich nur auf die den Zeichen und Linien beigefügten Worte ein. Die restlichen Worte gehören nicht mehr zu den dynamischen Bildern, die die schöpferische Zeitlichkeit der Wirklichkeit veranschaulichen und dadurch das Moralische im Menschen wachhalten, wie ich im Folgenden erläutern werde.

Die Bilder der Zeichen und Linien sind das Wesentliche, was das *Yijing* charakterisiert.¹¹ Durch sie stehen der *zhuan*-Text und der *jing*-Text in einem untrennbaren Zusammenhang: Das Verhältnis der *gua*-Bilder (Zeichen und Linien) zu den beigefügten Worten und zu der geistigen Tätigkeit des Menschen bei der Orakelbefragung – dem Zählen – ist der philosophische Inhalt des

10 Siehe Wang Fuzhi 王夫之: *Zhouyi waizhuan* 周易外傳, j. 6, in: *Xuxiu Sikuan* 徐錫 欽, Bd. 18 (Shanghai: Shanghai Guji Chubanshe, 2002), S. 396: 盈天下而皆象矣。《詩》之比興, 《書》之政事, 《春秋》之名分, 《禮》之儀, 《樂》之律, 莫非象也, 而《易》統會其理。

11 Wang Fuzhi hebt die große Wichtigkeit der *gua* hervor: „Fuxi erschuf die bildhaften *gua*-Zeichen, in denen der Sinn des Kosmos und auch des Menschentums vollständig enthalten ist. Unter den einfachen Bedingungen des hohen Altertums war es noch nicht so weit gekommen, auch die Gründe dafür klar zu machen und sie der Nachwelt zu verkünden. Glücklicherweise haben [aber] die Divinatoren die von ihm (Fuxi) gezeichneten Abbildungen bzw. Bilder weiter überliefert und nicht durcheinandergebracht. [...] König Wen hat dann die Subtilität und Wunderbarkeit der Wandlung und Transformation, wie sie durch die Zeichen verkörpert sind, erfasst und sie *yi* genannt“ (伏羲氏始畫卦, 而天人之理盡在其中矣。上古簡樸, 未遑明著其所以然者以詔告天下後世。幸筮氏猶傳其所畫之象而未之亂。……文王取其變易神妙之旨而名之曰易)。Wang Fuzhi, *Zhouyi neizhuan fali*, S. 277. Die Ungewissheit des Historischen berücksichtigend, zeigt Wang in seiner *Yijing*-Auslegung die essenzielle Bedeutung der Zeichen-Bilder für das *Yijing* richtig auf, die, wesentlich anders als der Wortlaut der Überlieferung und der Kommentare, nicht verzerrt werden können und den tiefgreifenden Sinn der Wandlung deutlich in sich behalten.

zhuan-Textes. Dadurch erweist sich die Orakelbefragung, um die es im *Yijing* geht, als philosophisch und meditativ.¹² Eben auch durch die Zeichen und Linien sind das Philosophieren und die Orakelbefragung im *Yijing* untrennbar miteinander verknüpft. Wie selbst Gao anerkannt hat, besteht die Grundaufgabe aller alten Kommentare darin, das Verhältnis zwischen Bild und Zahl zu erklären, wobei die Grundfrage nach dem Wesen der Orakelbefragung immer bewahrt wird.¹³ Warum wird aber dann das Wesentliche von Gao ignoriert?

Divination ist ein allgemeines Faktum im Altertum. Aber bedeutet dies, dass Divination einfach mit etwas nur Historischem gleichgesetzt werden kann? Es scheint, als ob die historisch orientierten *Yijing*-Forscher keinerlei Zweifel hegen, worum es bei der Orakelbefragung nach dem *Yijing* geht. Die subtile Ironie besteht darin, dass die *Yijing*-Forscher, indem sie die Geschichte materialisieren, eine Vorstellung des Altertums schon als selbstverständlich vorwegnehmen. Die im *Yijing* dargestellte Geschichte dient wiederum nur dazu, diese Idee zu bestätigen.¹⁴ Das heißt, es existiert bereits ein ideologischer Rahmen, innerhalb dessen die nur bruchstückhaft vorhandenen Materialien interpretiert werden. Dies führt zur voreiligen Bestimmung des *Yijing*-Orakels als Spur einer primitiven Mentalität und hat zwangsläufig in der Interpretation des *Yijing* eine Abhängigkeit von den Worten zur Folge. Verfangen in diesem hermeneutischen Zirkel ist die *Yijing*-Interpretation zur Fußnote einer willkürlichen Konstruktion des Altertums geworden.¹⁵ Dabei

12 Vgl. Schilling, *Yijing*, S. 406f.: „In der Struktur der Zeichen wird ein verborgenes Wissen vermutet, das dem *Yijing* über seine divinatorische Verwendung hinaus Bedeutung verleiht. Die Beschäftigung mit dem Werk beschränkt sich nicht auf das Orakel, vielmehr scheint das Orakel nur eine Art Konsequenz viel tiefer liegenden Wissens zu sein.“

13 Gao, *Zhouyi gujing*, S. 4.

14 Siehe hierzu Richard Rutt: „The Background: Bronze Age China“, in: *The Book of Changes*, S. 5–25; Schilling, „Der zeitliche Rahmen des *Yijing*“, in: *Yijing*, S. 273–281.

15 Die allgemein in der Form der Konjektur zum Ausdruck gekommene Willkürlichkeit der *Yijing*-Auslegung hat z. B. Schilling zu einer Distanzierung bewegt, so dass er meint, die bisherigen Ansätze wollten „die Sprüche mit Hilfe von Konjekturen einem hypothetischen Sprachverständnis der westlichen Zhou-Zeit anpassen [...]. Solche mit Konjekturen arbeitenden Verfahren stellen eine große Hilfe für das Verständnis einzelner Passagen dar, doch in großem Umfang angewendet erweist sich ihre Verifizierung oft als problematisch.“ Schilling, *Yijing*, S. 417. Wie ich in der folgenden Diskussion aufzeigen werde, rückt Schillings Arbeit einerseits vom Weg der im Extrem betriebenen historisch orientierten

behandeln die historisch orientierten *Yijing*-Forscher ausschließlich die Worte, obwohl diese in der Tat auf einzigartige Weise mit den *gua*-Bildern (Zeichen und Linien) verbunden sind, und interpretieren sie als historische Dokumente, aus denen die Information über die damalige Gesellschaft positivistisch herausgelesen werden soll.

Diese positivistische Interpretation des wörtlichen *jing*-Textes trägt eine übertriebene hermeneutische Erwartung in sich, die originale Bedeutung des *jing*-Textes könne wieder zutage treten.¹⁶ Müsste hierfür aber nicht bereits vorausgesetzt sein, dass die beigefügten Worte für jedes Hexagramm und dessen Linien in einem Sinnzusammenhang stehen? Ohne diese Annahme eines Sinnzusammenhanges kann eine Interpretation entweder gar nicht erst begründet werden, oder sie bleibt notwendigerweise vergeblich. Auf jeden Fall bildet bereits eine Vorstellung vom Altertum den notwendigen Sinnzusammenhang für die historische Forschung. Fundamentale Elemente dieser Vorstellung sind ein schamanistischer Charakter der Divination, das blutige Opfer an einen Gott, die altertümliche Ahnenweihe usw. Kurz gesagt muss dementsprechend irgendetwas Primitives als Vorurteil vorangenommen werden und dann als Ergebnis der Untersuchung zutage treten, so wie Religionssoziologie, Anthropologie, Archäologie usw. es uns gezeigt haben.

Die genannte Vorstellung vom Altertum hat die historisch orientierte Interpretation des *Yijing* geprägt. Es ist hierfür unwichtig, ob diese Sichtweise haltbar ist und ob entsprechende Ergebnisse wirklich nachweisbar wären. Entscheidend ist vielmehr die Frage, ob eine solche Vorstellung das Moralische bzw. die Freiheit des Menschen ausschließen muss. Im Grunde genommen geht es bei der Frage nach der Geschichte um den Begriff des Menschen, der trotz seiner unaufhebbaren Geschichtlichkeit frei sein kann. Eine teleologische Deutung bezüglich einer kollektiven Freiheit im politischen Sinne, die sich im Laufe der Zeit stufenweise realisiert, hat ihre Grenze. Dazu gesellt sich normalerweise ein seichtes Verständnis der Moralität, das ganz deutlich auch bei den historisch orientierten *Yijing*-Forschern zutage tritt. Hierbei wird das Moralische oft mit dem Sittlichen verwechselt, und ein sogenanntes moralisches Leben ist dann entweder heuchlerisch oder zur bloßen Regelbefolgung erstarrt. Demgegenüber kann die Orakelbefragung im weitesten

Yijing-Forschung ab und schwankt andererseits zwischen traditioneller philosophischer Besinnung und einer modernen positivistischen Analyse.

16 Rutt z. B. zielt ab auf den „earliest sense of the text“. Rutt, *The Book of Changes*, S. 207.

Sinne auch begriffen werden als ein Akt, der die Einmaligkeit und Subtilität jedes einzelnen Menschenlebens berücksichtigt und auf der Rätselhaftigkeit des unwiederholbaren und unersetzbaren Schicksals jedes individuellen Menschen basiert. Die Bewusstheit dieser Tatsachen, die das Leben im Allgemeinen bestimmen, erklärt die untrennbare Verbindung der Orakelbefragung mit dem Philosophieren (dem Moralischen) im *Yijing*.

Die Divination im *Yijing* vollzieht sich durch die Hervorbringung eines bestimmten Verhältnisses zwischen dem Bild (das im weitesten Sinn alles impliziert, was dem Bewusstsein gegenübersteht und erscheint) und der Zahl (die die Grundtätigkeit „Zählen“ des zeitlichen Bewusstseins des Menschen veranschaulicht).¹⁷ Zur Erklärung dieses Verhältnisses ist die philosophische Besinnung erforderlich, die im Grunde genommen das eigentlich Moralische betrifft und in der hier folgenden Diskussion noch intensiv zur Sprache kommen wird. Gerade durch diese philosophische Besinnung unterscheidet sich die Orakelbefragung nach dem *Yijing* von der vulgären Vorstellung, wie sie Gaos Analysen zugrunde liegt. Ohne Rücksicht auf die Bilder der Zeichen und Linien und ihre Bedeutung bei der Orakelbefragung, die der Gegenstand des *zhuan*-Textes und der späteren traditionellen Kommentare sind, hat das nur in der Form von Worten übrig gebliebene *Yijing* der historischen bzw. philologischen Betrachtung nichts mehr mit der Orakelbefragung zu tun, um die es im *Yijing* aber eigentlich geht.

Die besondere Eigenschaft des *Yijing* liegt in der gleichrangigen Wertung der Orakelbefragung und des Philosophierens. Ebenso wie die einseitige Hervorhebung des Philosophischen ist auch die einseitige Hervorhebung des Divinatorischen im *Yijing* paradoxerweise eine Missdeutung dessen, was das eigentlich Divinatorische im *Yijing* ausmacht. Und ohne die Besinnung auf das philosophisch Zusammenhängende im *Yijing* wird das Divinatorische in der historischen bzw. philologischen textkritischen Untersuchung zum bloß Historischen verfälscht.

17 Bei der Orakelbefragung zählt ein Mensch das, was für ihn zählt. Dies bringt die Grundunruhe bzw. -sorge des Lebens ans Licht. Der menschliche Geist ist einer beständigen Bewegung unterworfen, aus der das notwendige Zusammengehen der Orakelbefragung mit dem Philosophieren resultiert und die auch den eigentlichen Grund des moralischen Bewusstseins bildet. In dieser kleinen Arbeit kann jedoch weder auf die komplizierte technische Ebene der *Yijing*-Orakelbefragung detaillierter eingegangen werden noch auf das Subtile, das auf die durch das bewusste Zählen zum Ausdruck gebrachte kreative Bewegung des Geistes zurückgeht.

Dementsprechend ist nicht nur das *zhuan*, die früheste Abhandlung des *Yijing*, als philosophischer Zusatz angezweifelt und getrennt behandelt worden, sondern es wird auch das *jing*, dessen Bilder der Zeichen und Linien außer Betracht gelassen werden, verzerrt. Dennoch wird paradoxerweise versucht, in den übrig gebliebenen Worten, die als Orakelsprüche anerkannt sind, ohne Bezug auf die Bilder der Zeichen und Linien irgendeinen Sinnzusammenhang zu erschließen.¹⁸ Also tritt hier in der positivistisch nach einem Sinn (selbst die Bestimmung eines Orakelspruches als Unsinn setzt irgendeinen Sinn voraus) fragenden Behandlung der Orakelbefragung das grundlegende Dilemma offen zutage: Jede sich als Sinn ergebende Antwort ist der Willkürlichkeit und Zufälligkeit unterworfen und daher gewissermaßen sinnlos. Ein Bewusstsein dieses Dilemmas hat dank der auf dem *jing* beruhenden tiefgreifenden Philosophie des *zhuan* die ganze traditionelle *Yijing*-Rezeption geprägt.

Meine folgende Gegenargumentation geht, wie bereits angemerkt, von der Untrennbarkeit von *jing* und *zhuan* aus sowie von der Notwendigkeit einer philosophischen Betrachtung der Orakelbefragung im *Yijing*.¹⁹ Seit den ersten philosophischen Kommentaren ist das *Yijing* nichts weniger als ein Orakelbuch im vulgären Sinne, welches die schöpferische Dynamik der Wirklichkeit ignorieren und bei der Orakelbefragung auf eine mechanische Weise Antworten als ein Voraussehen anbieten würde.

18 Hierbei erfolgt eine stufenweise Verstärkung der Zerlegung bzw. der Dekonstruktion des *jing*-Textes: Gao sieht keinen Sinnzusammenhang zwischen den Liniensprüchen und Rutt sieht keinen Sinnzusammenhang innerhalb eines einzelnen Linienspruches. Siehe Rutt, *The Book of Changes*, S. 213. An ihrer Vorstellung vom Altertum, die sie als unverzichtbaren Sinnzusammenhang voraussetzen, haben beide Autoren jedoch keinen Zweifel. Die Ironie dieser historischen Voreingenommenheit besteht darin, dass sowohl Gao wie auch Rutt eigentlich alles, was sie über das *Yijing* erfahren können, schon voraussetzen, bevor sie es überhaupt untersuchen.

19 Obwohl Schilling am Anfang seines Kommentars das *Yijing* als ein Orakelbuch bezeichnet, zwingt ihn die charakteristische Struktur des *Yijing*, die durch die Kombination von Zeichen und Sprüchen zum Ausdruck kommt, gleich im Anschluss zu ergänzen: „Zeichen und Spruch weisen auf zwei unterschiedliche Traditionen der Prophetie hin, die sich im *Yijing* zu einer Einheit und damit zu einer neuen Form des Orakels verbinden.“ Schilling, *Yijing*, S. 253. Auch aus dieser Behauptung sind die beiden o. g. Grundsätze abzulesen, die auch von Schilling unkritisch angenommen wurden. Eine innere Unruhe und Anspannung angesichts des Verhältnisses zwischen *jing* und *zhuan* sieht man nicht nur bei ihm, sondern allgemein bei den historisch orientierten *Yijing*-Auslegungen.

Die subtile Beziehung zwischen „jing“ und „zhuan“

Grundsätzlich ist der Gegenstand der historisch orientierten Untersuchung des *Yijing*, die sich an die beiden o. g. Grundsätze hält, ein ganz anderer als das *Yijing* im eigentlichen Sinne, das auf der subtilen Beziehung zwischen *zhuan* und *jing* basiert und philosophisch ins Verhältnis zwischen Bild und Zahl vordringt. Es ist völlig gerechtfertigt, bestimmte historische Informationen durch Erschließung des *Yijing* gewinnen zu wollen. Aber es ist durchaus problematisch und naiv, das *Yijing* mit den „historischen Dokumenten des Uralterums“ gleichzusetzen. Gao und alle anderen, die das *Yijing* historisch und philologisch behandeln, gehen zwar davon aus, dass das *Yijing* ursprünglich ein Orakelbuch sei und die Inhalte der beigefügten Worte sich lediglich auf die Orakelbefragung bezogen, aber tatsächlich lassen sie die Frage nach dem Wesen der Orakelbefragung mithilfe des *Yijing* ganz beiseite und interessieren sich nur für das Historische. Das Paradox, dass sie einen bestimmten Begriff der Orakelbefragung bereits unkritisch voraussetzen, ohne wirklich nach der Orakelbefragung zu fragen, die dem *Yijing* zugrunde liegt, habe ich oben bereits erläutert.

Traditionelle Bemühungen der Annäherung an das *Yijing* sind allgemein auf den *zhuan*-Text bezogen, ohne aber die Probleme zu ignorieren, die in den modernen historisch und philologisch orientierten Untersuchungen intensiv zur Sprache gekommen sind: Der zeitliche Abstand in der Entstehung und die sprachliche Differenz zwischen *zhuan* und *jing* waren auch den traditionellen Lesern und Denkern bekannt. Es ist klar erkennbar, dass die *Zehn Flügel* das *Yijing* philosophisch betrachten bzw. im wahrsten Sinne des Wortes beflügeln. Der entscheidende Punkt ist, dass ohne Rücksicht auf die charakteristische Zusammenstellung der *gua*-Bilder (d. i. der *gua*-Zeichen und ihrer Linien) und der beigefügten Sprüche im *jing*-Text die Philosophie des *zhuan*-Textes ihre Vitalität verliert. Die historisch orientierten Forscher achten zu sehr auf eine vermeintliche Umwandlung des *jing*-Textes durch den *zhuan*-Text, übersehen aber die Untrennbarkeit des *zhuan*-Textes vom *jing*-Text. Das bis heute überlieferte *Zhouyi* 周易 als eine Ganzheit von *jing* und *zhuan* löst beständig Spannungen aus und eröffnet andauernd neue Perspektiven, was letztlich der Grund dafür ist, dass das Buch durch die ununterbrochene Auslegungstradition lebendig gehalten wurde. Ohne dies wäre es unvorstellbar, dass ein

reines Orakelbuch voller bruchstückhafter primitiver Inhalte aus einer Ur-gesellschaft, als das es die historisch orientierten Forscher sehen, zahllose Menschen im alten China angezogen und über viele Generationen hin intensiv beschäftigt hat.²⁰

Hinsichtlich der Tradierungs- und Auslegungsgeschichte des *Yijing* wird die populäre und ziemlich vereinfachte Unterscheidung der beiden Schulen oftmals auf Wang Bi 王弼 (226–249) zurückgeführt. Durch seine Hervorhebung des im *Yijing* implizierten philosophischen Zusammenhangs hinsichtlich der zeitlichen Dynamik innerhalb eines Zeichens verabschiedete sich Wang von der Han-zeitlichen (206 v. Chr.–220 n. Chr.) Gewichtsverlagerung auf Bild und Zahl in der Interpretation des *Yijing*. Traditionell gesehen hatte Wangs philosophische Behandlung des *Yijing* eine lange andauernde Unterdrückung der divinatorischen Schule zur Folge,²¹ bis Zhu Xi 朱熹 (1130–1200) in Anlehnung an Shao Yong 邵雍 (1011–1077) das *Yijing* wieder als ein Orakelbuch interpretierte, das hauptsächlich mit dem Zusammenspiel zwischen Bild und Zahl zu tun hat.²²

Ohne Einblick in die auf der charakteristischen Struktur (in Form eines subtilen Zusammenhangs zwischen Zeichen und Spruch) beruhende Spannung zwischen *jing* und *zhuan* ist diese vereinfachte Unterscheidung auch von den historisch orientierten Forschern als Lehrbuchwissen akzeptiert. Sie reduzieren die philosophische Schule auf das *zhuan*, die divinatorische auf das *jing*, können diese Unterscheidung aber nicht konsequent durchführen. Richard Rutt ist ein typisches Beispiel für diese mangelnde Konsequenz, wenn er ausführt:

The status of *Yijing* as an imperially canonized classic encouraged such men (die *Yijing*-Gelehrten der Han-Zeit) to study it. They fell under its spell, but the spell was cast more by the Ten Wings than by *Zhouyi*. It would be centuries before

20 Davon zeugen bereits die zahlreichen und normalerweise den eigentlichen Inhalt des *Yijing* zusammenfassenden „Vorworte“ zu ihren *Yijing*-Kommentaren.

21 Siehe z. B. Wang Fuzhis Anmerkung zu dieser Wende in der Rezeptionsgeschichte des *Yijing*: 秦以來，雜占之說紛紜而相亂，故……京房、鄭玄、虞翻之流，一以象旁搜，曲引而不要諸理。王弼氏知其陋也，盡棄其說，一以道為斷，以《易》為學者問道之書而略筮占之法，自王弼始。Wang, *Zhouyi neizhuan fali*, S. 278–291.

22 Zu einer prägnanten Darstellung der Interpretationsgeschichte siehe Huang Shouqi 黄寿祺, Zhang Shanwen 张善文: *Zhouyi yizhu* 周易譯註 (Shanghai: Shanghai Guji Chubanshe, 2001), S. 23–27.

the Chinese would again think of the book in any other light than that with which it was suffused by the wings, especially the Great Treatise.²³

Hier meint Rutt, dass sich die zahlreichen Han-zeitlichen Forscher nur wegen der *Zehn Flügel* vom *Yijing* bezaubern haben lassen. Man gewinnt den Eindruck, als ob Rutt die philosophische Verdeckung des originären *Yijing* bedauere. Mit der Formulierung „before the Chinese would again think of the book in any other light“ deutet er auf die divinatorische Schule hin, die nach der gängigen Sichtweise durch Shao Yong, Zhu Xi u. a. in der Song-Zeit wiederbelebt wurde. Wie auch in China üblich, erwähnt Rutt Wang Bi in kritischem Ton:

Wang Bi, while arguing strongly for the direct meaning of the text to be considered, was convinced that the true meaning was abstract. Not only did he transmit the text; his influence set the general course of *Yijing* study for nearly two thousand years.²⁴

Dennoch gehen Rutts Verständnis der Beziehung zwischen *jing* und *zhuan* und seine Hervorhebung der philosophischen Interpretation des *Yijing* durch Wang Bi nicht widerspruchsfrei mit seiner Darstellung der Unterscheidung der beiden Schulen zusammen:

Han scholars were intrigued by the mysteriousness of the oracles and the mathematical patterns created by the hexagrams. These two aspects of *Zhouyi* led to scholars being grouped into what we now call two ‚schools‘: *yili* ‚meaning-principle‘ and *xiangshu* ‚form-number‘. Men like Zheng Xuan [鄭玄] (127–200) and Wang Bi (226–249), primarily concerned with the meanings of the hexagram and line statements, represented *yili*; while Yu Fan [虞翻] (164–233) was an early exponent of the blend of mathematics and symbology that informed the *xiangshu* concern with the structure of the hexagrams.²⁵

Zur Charakterisierung der beiden Schulen bezieht sich Rutt lediglich auf die beiden Aspekte in Bezug auf den *jing*-Text – „the mysteriousness of the oracles and the mathematical patterns created by the hexagrams“. Damit erkennt er einerseits an, dass der *jing*-Text selbst wegen seiner charakteristischen Kombination von Zeichen und Spruch bereits voller philosophischer Funken und Impulse steckt, aber andererseits verkennt er, dass der *zhuan*-Text durchaus

23 Rutt, *The Book of Changes*, S. 45.

24 Ebd.

25 Ebd.

kein trockener kosmologischer Traktat ist, welcher ohne innere Verbindung zum *jing*-Text abstrakt spekuliert, sondern lebendig auf den *jing*-Text eingeht und zusammen mit dem ersteren eine philosophische Einheit bildet.

Trotz seines Anschlusses an die historisch orientierte Forschung des *Yijing* stellt Schilling die vereinfachende Unterscheidung der beiden Schulen in Frage:

Chinesische Forschungen zur Rezeptionsgeschichte des *Yijing* unterscheiden zwischen einer Tradition, die sich auf ethische Inhalte (*yi li*) stützt, und einer, die die Bilder und Zahlen (*xiang shu*) in den Mittelpunkt stellt. Diese Unterscheidung stammt aus der *Yijing*-Forschung des 18. Jahrhunderts und greift vor allem auf neuzeitliche Diskussionen zurück. Sie gibt kaum die Vielfalt der Ansätze wieder, mit denen das *Yijing* im Laufe seiner Geschichte betrachtet wurde, noch vermag sie die unterschiedlichen Interessen, die sich mit dem *Yijing* verbanden, einzukreisen.²⁶

Angesichts der Komplexität der Rezeptionsgeschichte des *Yijing* in China erscheint die gewöhnliche Unterscheidung zwischen *yili* und *xiangshu* oft als inhaltslos.²⁷ Es war niemals so, dass die philosophische Schule keinen Wert auf Bilder und Zahlen gelegt oder die divinatorische Schule die philosophischen bzw. ethischen Implikationen ignoriert hätte. Schilling fragt nicht nach dem Grund für diese zwar problematische, aber aufrecht gehaltene Unterscheidung zwischen *yili* und *xiangshu*. Die in den „neuzeitlichen Diskussionen“ auf die Spitze getriebene Unterscheidung geht prinzipiell von der Trennung des *zhuan*-Textes vom *jing*-Text aus, während „die Vielfalt der Ansätze“ im Allgemeinen die Spannweite zwischen Philosophieren und Orakelbefragung widerspiegelt.

26 Schilling, *Yijing*, S. 403.

27 Zur Rezeptionsgeschichte des *Yijing* siehe *Siku quanshu zongmu* 四庫全書總目. *Jing bu* 經部. *Yi lei xiaoxu* 易類小序: 聖人覺世牖民, 大抵因事以寓教。《詩》寓於風謠, 《禮》寓於節文, 《尚書》、《春秋》寓於史, 而《易》則寓於卜筮。故《易》之為書, 推天道以明人事者也。《左傳》所記諸占, 蓋猶太卜之遺法。漢儒言象數, 去古未遠也。一變而為京、焦, 入於機祥; 再變而為陳、邵, 務窮造化。《易》遂不切於民用。王弼盡黜象數, 說以老莊; 一變而胡瑗、程子, 始闡明儒理; 再變而李光、楊萬里, 又參證史事。《易》遂日啓其論端。此兩派六宗, 已互相攻駁。又《易》道廣大, 無所不包, 旁及天文、地理、樂律、兵法、韻學、算術, 以逮方外之爐火, 皆可援《易》以為說。而好異者, 又援以入《易》, 故《易》說愈繁。Siehe auch Richard J. Smith: „The Place of the *Yijing* in World Culture: Some Historical and Contemporary Perspectives“, in: *Journal of Chinese Philosophy* 25.4 (1998), S. 391–422.

Im Grunde genommen betrifft das Hin und Her der Gewichtsverlagerung entweder auf das Philosophieren oder auf die Orakelbefragung in der *Yijing*-Auslegung die subtile Beziehung zwischen *jing* und *zhuan*. Durch die beiden vollständigen deutschen Übersetzungen von Richard Wilhelm (1924) und Dennis Schilling (2009), die in starkem Kontrast zueinander stehen, wird diese immanente Spannung zwischen Orakelbefragung und Philosophieren in der Annäherung an das *Yijing* wieder augenfällig.

Das *Yijing* lebt von der ihm immanenten Spannung zwischen Philosophieren und Orakelbefragung. Die einseitige Gewichtsverlagerung auf einen dieser beiden Aspekte schließt nicht nur den anderen Aspekt aus, sondern macht auch den untersuchten Aspekt zunichte. Anders gesagt: Die *Yijing*-Philosophie zeichnet sich aus durch ihre Berücksichtigung der Orakelbefragung, und die nach dem *Yijing* durchgeführte Orakelbefragung bringt auch immer eine philosophische Meditation mit sich.

Die Grundproblematik der Philologie

Jede historisch orientierte Neuübersetzung des *Yijing* aus den vergangenen Jahren zielt darauf ab, das durch den *zhuan*-Text beeinflusste traditionelle Verständnis des *jing*-Textes kritisch herabzusetzen, indem sie völlig neue Auslegungen einiger entscheidender Worte bzw. Begriffe anbietet und den Grundsinne mancher Hexagrammnamen so rücksichtslos wie spielerisch umdeutet. Die positivistisch motivierte Philologie erhebt den Anspruch, die ursprüngliche Bedeutung des Alten Chinesisch im *Yijing* etymologisch herauszuarbeiten, um die im *zhuan*-Text angenommenen Erklärungen in Frage zu stellen oder als spätere Verklärung getrennt davon zu behandeln.

Grundsätzlich weichen die meisten neuen Interpretationen der Worte und Sprüche nur geringfügig von den traditionellen Ansichten ab. Davon ausgenommen ist die Umdeutung der drei Worte *heng* 亨, *zhen* 貞 und *fu* 孚, die eine entscheidende Rolle in der historisch orientierten Untersuchung spielt. Die Umdeutung dieser drei Worte ist so wichtig, dass darauf die ganze Neuerforschung und Neubewertung des *Yijing* gründet.

Betrachten wir zuerst die Umdeutung von *heng* 亨. Die Hauptbedeutung von *heng* sowohl im traditionellen als auch im modernen Gebrauch wird oft

durch die erklärende Erweiterung des Wortes zu *hengtong* 亨通 (reibunglos; erfolgreich) zum Ausdruck gebracht. Dieses Verständnis komplett negierend, interpretierte Gao Heng das Zeichen im *jing*-Text als Variante zu *xiang* 享 (eine Opferspeisung ausführen; einer Gottheit Opfer darbringen). Dieser Sicht haben sich Richard Rutt und Dennis Schilling als zwei repräsentative Übersetzer des *Yijing* jeweils in Englisch und in Deutsch in letzter Zeit ohne jegliche Emendation angeschlossen.²⁸

Im *jing*-Text des *Yijing* werden allerdings die Zeichen 亨 und 享 bereits unterschieden. In den folgenden Fällen bedeutet das Wort 享 offensichtlich „Opfer darbringen“:

Zwei kleine Schüsselchen mag man benützen zum Opfer (二簋可用享).

Der König stellt ihn dar vor Gott (王用享于帝).

Fördernd ist es, Opfer darzubringen (利用享祀).²⁹

Im folgenden Kontext wird das Zeichen 亨 als Variante für 享 gebraucht:

Der König stellt ihn dem Westberg vor (王用亨于西山).

Der König bringt ihn dem Berg Ki [Qi] dar (王用亨于岐山).³⁰

Dem Autor des *Tuanzhuàn* 彖傳 (Überlieferung des Urteils) ist aber die Verschiedenheit der beiden Zeichen und ihrer Bedeutung in anderen Fällen bewusst, was wir z. B. an seinem Kommentar zum Spruch des Hexagramms *Cui* 萃 sehen können:

„Der König begibt sich in seinen Ahnentempel“ bedeutet: Pietät zu zeigen und das Opfer auszuführen (享); „Fördernd ist es, den großen Mann zu sehen. Das

28 Rutt, *The Book of Changes*, S. 207. Zu Schillings Erläuterung von 亨 siehe Schilling, *Yijing*, S. 428f.; 838f.

29 Die drei Belegstellen für 享 stammen aus dem Hexagrammspruch von *Sun* 損, dem zweiten Linienspruch zum Hexagramm *Yi* 益 bzw. dem zweiten Linienspruch zum Hexagramm *Kun* 困. Alle chinesischen Texte des *Yijing*, die ich in dieser Abhandlung zitiere, sind der klassischen Version von Wang Bi entnommen. Siehe Wang Bi: *Zhouyi zhu* 周易注, in: Lou Yulie 樓宇烈 (Hrsg.): *Wang Bi ji jiaoshi* 王弼集校釋 (2 Bde., Beijing: Zhonghua Shuju, 1980). Die angegebenen deutschen Übersetzungen stammen von Richard Wilhelm: *I Ging. Das Buch der Wandlungen* (Köln: Diederichs, 1956), S. 156; 160; 176.

30 Die beiden Stellen zu 亨 stammen jeweils aus dem sechsten Linienspruch zum Hexagramm *Sui* 隨 und dem vierten Linienspruch zum Hexagramm *Sheng* 升. Wilhelm, *I Ging*, S. 84; 175. Wilhelm und auch die traditionellen chinesischen Kommentare ignorieren die kontextgemäße Unterscheidung zwischen 享 und 亨 keineswegs.

bringt Gelingen (亨)“ bedeutet: Die Sammlung bzw. Zusammenkunft findet auf der rechten Grundlage statt.

“王格有廟”，致孝亨也；“利见大人，亨”，聚以正也。

Im Kommentar werden also die zwei Zeichen 亨 und 享 unterschiedlich gebraucht.

亨 und 享 werden nicht nur im *zhuan*-, sondern auch im *jing*-Text mit verschiedener Bedeutung verwendet: 享 bedeutet ohne Ausnahme „Opfer darbringen“; 亨 kann dieselbe, aber je nach Kontext auch eine andere Bedeutung haben. Gao deutet allerdings alle 亨 zu Varianten von 享 um, was inakzeptabel ist. Im Spruch zum Hexagramm *Qian* (謙亨君子有終) z. B., in dem 亨 gebraucht wird wie an den meisten Stellen, ist es viel nachvollziehbarer, es im Sinne von 亨通 zu verstehen statt als Variante von 享. Nach der Angabe Rutts wird 亨 im *jing*-Text 47 mal verwendet.³¹ Wenn wir die jeweiligen Auslegungen im *zhuan*-Text zu diesen Stellen überprüfen, begegnet uns eine große Vielfalt von Bedeutungen.

Außerdem impliziert der Sinn von 亨 viel mehr als 嘉之會 (das Zusammentreffen von allem Schönen), das Gao und viele andere als orthodoxen Unsinn abgetan haben.³² Selbst für die anfängliche Auslegung von 亨 im Hexagramm *Qian* 乾 lassen sich mindestens drei verschiedene Kontexte zur Interpretation ausmachen, was die reichen Implikationen von 亨 bereits verdeutlicht.³³ Demnach ist in der traditionellen Auslegung 亨 niemals so vereinfacht dargestellt worden, wie es z. B. Rutt mit seiner Übersetzung als „success“ getan hat.

31 Siehe Rutt, *The Book of Changes*, S. 207.

32 Wilhelm, *I Ging*, S. 346f. Ironischerweise stimmt die Erläuterung des 亨 als 嘉之會 in *Wenyan* 文言, die Gao als spezifische Missdeutung des originalen 亨 kritisiert, mit der Deutung überein, die Gao selbst im ganzen *jing*-Text hervorhebt. In *Wenyan* wird 嘉之會 durch 嘉會足以合禮 („Indem er das Zusammenwirken von allem Schönen herbeiführt, ist er imstande, sie durch Sitte [Ritus, *li* 禮] zu einigen“) expliziert. Siehe Qu Wanli 屈萬里: *Zhouyi jishi chugao* 周易集釋初稿, in: *Du Yi san zhong* 讀易三種 (Taipei: Lianjing Chuban Shiye Gongsi, 1983), S. 4; Qu Wanli: *Xue Yi zhaji* 學易劄記, in: *Du Yi san zhong*, S. 469. Die Stelle ist zugleich ein aussagekräftiges Gegenbeispiel zur leichtfertigen Trennung von *jing* und *zhuan* und der irreführenden Neubewertung des *Yijing*.

33 Kontext 1: „Die Wolken gehen, und der Regen wirkt, und alle einzelnen Wesen strömen in ihre Gestalt ein“ (雲行雨施,品物流形). Dazu bemerkt Wilhelm, im Einklang mit Kong Yingda 孔穎達 (574–648): „Hier ist die Erklärung des Ausdrucks ‚Gelingen‘ [*heng*] gegeben.“ Kontext 2: „Das Gelingen [*heng*] ist das Zusammentreffen von allem Schönen. [...] Indem er das Zusammenwirken von allem Schönen herbeiführt, ist er imstande, sie

Meines Erachtens ist Schilling durch die Offenlegung der möglichen Verknüpfung zwischen „Opfer darbringen“ und „kommunikative Durchdringung“ im übertragenen Sinne einen zwangsläufigen Kompromiss eingegangen:

Heng wird in dem Kommentar des Zi Xia [子夏] zum *Yijing* mit *tong* 通, „durchdringen“, glossiert [...]. Möglicherweise stellt diese Glosse die Annahme des Opfers oder die wohlwollende Entgegennahme der Speisung durch die Götter dar, so dass eine Kommunikation zwischen dem das Orakel Aufsuchenden und der Gottheit besteht. Wahrscheinlich ist die Glossierung von *heng* mit „Durchdringung“ durch die Große Überlieferung beeinflusst, in der an mehreren Stellen den Zeichen zugesprochen wird, dass sie die Absichten des Reiches oder die Veränderung durchdringen [...]. Die Glosse hatte großen Einfluss auf die spätere Interpretation des Spruches. Während in der frühen Auslegungstradition *heng* noch im Sinn der Speisung und des Opfers gelesen wird, setzt sich in den Kommentaren der Han die neue Lesung „durchdringen“ durch.³⁴

Tatsächlich tritt hier in Schillings Vermutung ein Sinnzusammenhang zwischen 亨 und 亨 (通) zutage: Das rituelle 亨 führt zu 亨 des Menschen und zu 通 (gegenseitige Durchdringung) von *tian* 天 (Himmel; Natur; Kosmos) und *ren* 人 (Mensch).³⁵ Deshalb kann den chinesischen Kontexten gemäß 亨 bzw. 通 noch allgemeiner und umfassender als Resultat der Beseitigung der (geistigen) Hindernisse begriffen werden. Das Zeichen 亨 wird im *Yijing* jedoch sehr vielfältig gebraucht, immer kontextabhängig. Die Bedeutungen

durch Sitte zu einigen“ (亨者，嘉之會也，……嘉會足以合禮). Diese oft zitierte Erklärung des 亨 habe ich oben besprochen. Kontext 3: „Die Erhabenheit des Schöpferischen beruht darauf, daß es alles beginnt und Gelingen [*heng*] hat“ (乾元者，始而亨者也). Die deutschen Übersetzungen der *Yijing*-Texte stammen von Wilhelm, *I Ging*, S. 342 bzw. 346–348.

34 Schilling, *Yijing*, S. 429f.

35 Dieser ursprüngliche Sinnzusammenhang zwischen 亨 und 通 (亨) ist reflektiert in den Ausführungen Kong Anguo's 孔安國 zu *jue ditian tong* 絕地天通 (Verbot der [schamanischen] gegenseitigen Durchdringung der menschlichen Welt und der Himmlichen) im *Shangshu* 尚書, Kapitel „Lü xing“ 呂刑, obwohl es dort um das Verbot schamanistischer Rituale geht: 堯命羲和世掌天地四時之官，使人神不擾，各得其序，是謂絕地天通。言天神無有降地，地祇不至於天，明不相幹. Siehe Kong Yingda 孔穎達: *Shangshu zhengyi* 尚書正義 (Beijing: Beijing Daxue Chubanshe, 2000), S. 634. Diese Erläuterung stammt eindeutig aus dem Zuo Qiuming 左丘明 zugeschriebenen *Guoyu* 國語 (komp. 5.–4. Jh. v. Chr.): 顓頊……乃命南正重司天以屬神，命北正黎司地以屬民。使復舊常，無相浸瀆，是為絕地天通. Zuo Qiuming: *Guoyu* (Ji'nan: Qilu Shushe, 2005), S. 275.

weichen mehr oder weniger voneinander ab, stehen grundsätzlich gesehen aber alle miteinander in einem Sinnzusammenhang.

Ähnlich verhält es sich mit dem Zeichen *zhen* 貞, das Gao, Rutt und Schilling in ihrer neueren *Yijing*-Forschung besonders hervorgehoben haben. Traditionell wird *zhen* 貞 im Sinne von *zhenggu* 正固 (aufrechte Beständigkeit) verstanden. Gao interpretiert 貞 durchweg als *zhan* 占 (Orakel befragen).³⁶ Diese Umdeutung findet man inhaltlich unverändert bei Rutt („determine by augury“) und bei Schilling („Bitte/Botschaft/Verkündigung an die Ahnen“; „Ahnenweihe“; „das Orakel an Ahnen befragen“).³⁷ Schilling geht noch weiter, indem er diese Übersetzung für 貞 nicht nur für die Sprüche des *Yijing*, sondern auch für die „Texte(n) der frühen Auslegungstradition“ akzeptiert:

Der Ausdruck *zhen* wird hier als eine rituelle Handlung verstanden, durch die die Ahnen gewürdigt oder über eine Angelegenheit in Kenntnis gesetzt werden. Diese Weihe dient dem Zweck, dass man um den Beistand der Ahnen für eine Unternehmung bittet („es ist der Ahnenweihe dienlich“) oder sie nach dem Gelingen einer Unternehmung befragt („die Ahnenweihe verheißt Glück“). Mit der Weihe gehen Fragen nach der Zustimmung der Ahnen oder auch Mitteilungen an die Ahnengottheiten einher.³⁸

Eine solche Bedeutungs-Übernahme ist unhaltbar: Erstens ist selbst in Bezug auf den *jing*-Text zu fragen, wie die Wortpaare 貞吉, 貞凶, 貞吝, 貞厲 usw. erklärbar sind, wenn das *duan zhan zhi ci* 斷占之辭 (Urteil zu einem Orakelspruch) in den meisten Fällen auch einfach als 吉, 凶, 悔, 吝 usw. angegeben werden kann. Das heißt, es ist überflüssig, hier die Tätigkeit „Orakel befragen“ (占) noch einmal zu erwähnen, wenn der divinitorische Kontext ganz klar gegeben ist. Eben deshalb scheint die Umdeutung des 貞 in Fällen wie 安貞吉 (*Kun* 坤), 貞疾 (*Yu* 豫), 幹母之蠱不可貞 (*Gu* 蠱), 永貞吉 (*Bi* 賁), 居貞吉 (*Yi* 頤) usw. sehr unpassend.

Zweitens fördert Schillings Erweiterung der Umdeutung von 貞 auf den *zhuan*-Text auf eine indirekte Weise tatsächlich auch die Unhaltbarkeit der

36 Gao, *Zhouyi gujing*, S. 121–125.

37 Rutt, *The Book of Changes*, S. 207; Schilling, *Yijing*, S. 419f.; 812f.. Siehe hierzu auch Schilling, *Yijing*, S. 298: „Der Begriff *zhen* [貞], den die spätere Auslegung als ‚Wahrhaftigkeit‘ oder ‚Redlichkeit‘ liest, hat im Spruchwerk ursprünglich die Bedeutung einer Bitte oder Botschaft an die Ahnen.“

38 Schilling, *Yijing*, S. 813.

Trennung des *zhuan*-Textes vom *jing*-Text zutage. Dieser Tatsache scheint er sich allerdings nicht bewusst zu sein. Die allgemeine Umdeutung von 貞 als 占, die historisch orientiert auf der dogmatischen Trennung des *zhuan*-Textes vom *jing*-Text basiert, resultiert daraus, dass die innere Verbindung zwischen 貞 und 正 nicht mehr gesehen wird. Schilling meint, mit der Glossierung von 貞 als 正 ginge „die unmittelbare religiöse Deutung verloren, und der Begriff wird meist ethisch (,aufrecht‘, ,keusch‘, ,lauter‘) aufgefasst. In der späteren Lehre [...] wird unter ,Beständigkeit‘ (*zhen* [貞]) die Wirkungsweise verstanden, die einer Handlung dauerhaftes Gelingen verleiht.“³⁹ Aber gerade im *zhuan*-Text sind alle von Schilling oben genannten Implikationen – „aufrecht“, „keusch“, „lauter“ und „Beständigkeit“ – enthalten. Was er bedauert, ist das Übergewicht des „Ethischen“ einerseits und der Verlust der „unmittelbare[n] religiöse[n] Deutung“ des 貞 andererseits. Sein Bedauern ergibt sich aus einem historizistisch verengten und auch ideologisch erstarrten Begriff der Orakelbefragung, die hier entweder als „primitiv“ oder als „mystisch“ gilt. Diesem erstarrten Begriff folgend ist ein dem Kontext angemessenes Verständnis von 貞 unmöglich. Die Aufdeckung der impliziten Problematik in Schillings allgemeiner Umdeutung von 貞 zu 占 fordert den Leser geradezu dazu auf, sich nicht nur allgemein im *zhuan*-Text (z. B. in den Ausdrücken 貞勝, 貞觀, 貞明, 貞夫一 usw.), sondern auch im *jing*-Text um ein synthetisches, begreifendes Verstehen von 貞 je nach Kontext zu bemühen. Eine Korrektur der philologischen Deutung von 貞, die mein Argument unterstützt, sehen wir z. B. bei Qu Wanli 屈萬里 durch seine Verbindung zwischen 貞 und 真 bzw. zwischen 貞 und 靜.⁴⁰

Als letztes Beispiel sei der Begriff *fu* 孚 genannt – ein in den Augen der modernen Forscher sehr moralisch aufgeladenes Wort im *Yijing*, das dem originalen Sinn des Wortes im *jing*-Text überhaupt nicht entspreche. In der Auslegungsgeschichte des Begriffs durch Gao Heng, Richard Rutt und Dennis Schilling tritt die Grundproblematik der historisch orientierten Untersuchung des *Yijing* am deutlichsten zutage.

孚 taucht im *jing*-Text 42 mal auf.⁴¹ Gao stellt die in der Überlieferung allgemein akzeptierte Erklärung von 孚 als *xin* 信 (Wahrhaftigkeit; Treue; Vertrauen) in Frage, indem er 孚 entweder als *fu* 俘 („Gefangener“, z. B.

39 Ebd.

40 Qu Wanli, *Zhouyi jishi chugao*, S. 4, bzw. *Xueyi zhaji*, S. 469.

41 Rutt, *The Book of Changes*, S. 207.

im Spruch zum Hexagramm *Xu* 需: 有孚光亨貞吉利涉大川) oder als *fa* 罰 („Bestrafung“, z. B. in den vierten und fünften Linienprüchen zum Hexagramm *Xiaoxu* 小畜: 有孚血去惕出; 有孚攣如) interpretiert. Trotzdem meint er, dass die Bedeutung von 孚 an den folgenden vier Stellen im *jing*-Text mit dem traditionellen Verständnis als *xin* übereinstimmt: in 孚乃利用禴 im zweiten Linienpruch jeweils zu den Hexagrammen *Cui* 萃 und *Sheng* 升; in 孚兌吉 im Spruch zum Hexagramm *Dui* 兌 sowie in 中孚豚魚吉 im Spruch zum Hexagramm *Zhongfu* 中孚.⁴² Dazu bemerkt er: „Was für die Menschen im Altertum in der rituellen Verehrung des Göttlichen hochgeachtet ist, ist Wahrhaftigkeit und Vertrauen.“⁴³

Im Unterschied zu Rutt geht Gao nicht so weit, dass er zur zwanghaften Anpassung der Deutung der Begriffe an eine vorgeprägte Vorstellung vom chinesischen Altertum den deutlichen Kontext ignoriert. Rutt hingegen versteht 孚 durchweg als 俘 „captive; booty“, wobei auch seine Kritik an Gao zum Ausdruck kommt:

Much of Gao's commentary is concerned with justifying his choices of reading, with copious examples and complex argument. He believes there is much more coherence within a line statement than I have shown in my translation. He constantly tries, for example, to show the prognostication is causally related to the oracle, in a way that is much nearer to Wilhelm's view of *Yijing* than mine is. Another point makes Gao's work markedly different from mine: he usually translates *fu* as ‚punishment‘ instead of ‚captive‘ or ‚booty‘.⁴⁴

Abgesehen von den anderen Fällen übersetzt Rutt sogar den Namen des Hexagramms *Zhongfu* 中孚 als „trying captives“,⁴⁵ wohingegen Gao bereits ausdrücklich betont, dass 孚 als 誠 bzw. 信 in diesem Fall „Wahrhaftigkeit“ und „Vertrauen“ bedeuten müsse, die dem geistigen Zustand der am Ritual (*jisi* 祭祀) teilnehmenden Menschen im Altertum entsprechen. Rutt hat, obzwar er die Vorstellung von der ritualisierten Welt des chinesischen Altertums mit Gao teilt, auf eine radikalere Weise alles, was Geistiges (Moralisches usw.) betrifft, getilgt, um konsequent an seiner Vorstellung der Primitivität des Altertums festhalten zu können. Höchst merkwürdig ist auf jeden Fall, dass die Deutung von 孚 für Rutt so entscheidend ist, dass er dies als einen

42 Gao, *Zhouyi gujing*, S. 289.

43 古人事神，貴有誠信，不貴厚物。Gao, *Zhouyi gujing*, S. 338.

44 Rutt, *The Book of Changes*, S. 213.

45 Ebd., S. 284.

seiner zwei Kritikpunkte gegen Gao nennt. Der andere Kritikpunkt steht nicht in einem ausgeglichenen Verhältnis zu diesem, sondern betrifft einen der Grundsätze von Gaos Erschließung des *Yijing*: Im Anschluss an das obige Zitat bemängelt Rutt, dass Gao innerhalb eines einzelnen Linienspruches noch einen Sinnzusammenhang herauszuarbeiten versuchte. In der Tat hat Gao vergleichsweise revolutionär den *jing*-Text bereits vom *zhuan*-Text getrennt und die Verbindung zwischen den Linienbildern bzw. -sprüchen außer Betracht gelassen. Rutt aber will die Zusammenhänge noch weiter dekonstruieren, so dass selbst die „coherence within a line statement“ nicht existieren soll. Nicht nur in diesem kritischen Kommentar zu Gaos Arbeit, sondern allgemein in seinen Kommentaren zu den *Yijing*-Übersetzungen vor ihm stellt Rutt einen eigenen Urteilsstandard auf, nach dem er auch die *Yijing*-Forschung anderer beurteilt. Mit diesem Standard geht er bewusst auf Distanz zu Richard Wilhelm: Alles, was ihn an die philosophische Auslegung von Wilhelm erinnert, ist problematisch.⁴⁶

Rutts ideologischer Zwang kommt dadurch ans Licht, dass der ebenso historisch-positivistisch eingestellte Schilling diese extrem verengte Deutung von 孚 wieder umdeuten und in einen größeren Zusammenhang zurückversetzen muss, auch wenn „die moralische Konnotation“ ihn beunruhigt:

Aufschlussreich für das Verständnis von Herrschaft und Politik im 9. und 8. Jahrhundert v. Chr. ist die Entwicklung bestimmter Begriffsinhalte. Viele Worte verfügen noch nicht über die moralische Konnotation, die ihnen in den Texten des 5. und 4. Jahrhunderts zukommt, und nach der die Rechtmäßigkeit politischen Handelns beurteilt wird. So erscheint der Begriff *fu* [孚], der in der späteren Auslegung als ‚Treue‘ oder ‚Vertrauen‘ gelesen wird, im *Yijing* im Zusammenhang mit Heil oder Unheil; er besitzt also keine eindeutige positive oder negative Wertigkeit, sondern steht neutral für ein Treuezeichen, Treuepfand oder Zeugnis, das die Götter den Menschen geben.⁴⁷

Wie Gao und Rutt geht Schillings Auslegung unkritisch von einer Vorstellung von „Herrschaft und Politik im 9. und 8. Jahrhundert v. Chr.“ aus. Trotz des historischen Positivismus kommt er mit dieser Anmerkung in der Tat jedoch

46 In Rutts Augen war selbst die frühere und ziemlich wortgetreue, aber schwer verständliche Übersetzung des *Yijing* von James Legge ein bedauerlicher Fehler, weil sich Legge noch um einen philosophischen Zugang zum *Yijing* bemühte. Siehe Rutt, *The Book of Changes*, S. 70.

47 Schilling, *Yijing*, S. 298. Siehe hierzu auch seine „Philologische Anmerkung“, S. 420f.

dem Wissen um die Eigenschaften des Alten Chinesisch näher: Die Bedeutungen der in einem Sinnzusammenhang stehenden Worte sind nicht wie auf einer Linie angeordnet, eine nach der anderen, sondern netzartig voneinander abgeleitet. Ein „Treuezeichen“ kann nicht „neutral“ sein, es sei denn, die Menschen in der Götter-Menschen-Beziehung verhielten sich vollkommen unbewusst und passiv, aber das wäre nur eine Verkennung des religiösen Bewusstseins. Wenn Schilling sagt, „[d]ie traditionelle Lesung folgt den Glossen der Han-Zeit und übersetzt *fu* in den Sprüchen des *Yijing* in der Bedeutung von ‚treu‘ und ‚aufrecht‘. Doch in dieser Bedeutung ergeben viele Sätze des *Yijing* keinen Sinn“,⁴⁸ dann hat er nicht erkannt, dass die traditionelle Lesung von 孚 sich weder auf „treu“ und „aufrecht“ beschränken lässt, noch plötzlich in der Han-Zeit entstanden ist, sondern immer schon in einem Sinnzusammenhang mit einem möglichen Ursprung und mit allen anderen Sinnbildern gestanden hat. Als erklärende Ergänzung zu dieser Annahme erläutert er weiter: „Die sprachliche Wendung *you fu* [有孚], ‚*fu* haben‘, in der das Wort im *Yijing* meist erscheint, legt nahe, dass es sich hier bei *fu* um ein Nomen handelt. In anderen Sätzen ist es ein Verb.“⁴⁹

Zusammengefasst sieht Schilling 孚 im *Yijing*-Kontext entweder als Adjektiv oder als Nomen oder als Verb. Es ist zwar unproblematisch, dies zu behaupten, doch verfehlt eine solche moderne linguistische Analyse des Alten Chinesisch oft das Wesentliche, was diese Sprache lebendig hält.

An den Beispielen 亨, 貞 und 孚 können wir diese wesentliche Eigenschaft des Alten Chinesisch einigermaßen begreifen: Es geht jeweils nicht um die korrespondierende Benennung und Beschreibung eines statischen Ereignisses (wie Opfer darbringen, Ahnenweihe oder Eintreffen eines Ereignisses usw.) im heutigen Sinne, sondern vielmehr um die Hervorhebung der bei diesen Ereignissen erforderlichen Bewegung des menschlichen Geistes: Hindernisse beseitigen (亨), bei sich ruhen (貞), sich aufrichtig halten (孚) usw. Im Grunde durchdringen die drei Begriffe einander, sofern sie alle letztendlich auf die Integralität und Freiheit des Geistes bezogen sind. Aber trotz ihrer moralischen Implikationen ist ihre Verbindung mit den ursprünglichen Ereignissen dabei nicht verloren gegangen.

48 Ebd., S. 421.

49 Ebd.

Zusammenfassend liegt die Grundproblematik der positivistisch betriebenen Philologie erstens in ihrer Unkenntnis der wesentlichen Eigenschaft der Sprache überhaupt und zweitens, konkret im Fall des *Yijing*, in ihrer voreiligen Vereinfachung der Inhalte des *zhuan*-Textes. Deshalb ist die Wissenschaftlichkeit einer einseitigen bzw. ausschließlichen Anwendung der philologischen Methodologie auf die Erforschung des *Yijing* höchst fragwürdig. Die Sprache des *Yijing* dient nicht der Etikettierung, sondern deutet hin auf die Kreativität und Dynamik der Wirklichkeit, deren Wahrnehmung das Moralische des Menschen hervorruft.

Das Moralische und die Wahrnehmung der Wirklichkeit

Die charakteristische Versprachlichungsweise des *Yijing*, die sich der wörtlichen Fixierung bzw. Definition im heutigen Sinne entzieht, entspricht nicht nur der grundlegenden Wandlung der Natur bzw. des Kosmos, sondern noch ausdrücklicher bringt sie die Wandlung des Menschen selbst ans Licht. Die Wandlung des Menschen vollzieht sich in der unaufhörlich fortlaufenden Bewegung des Geistes, die sich wiederum als formierende Wahrnehmung der Wirklichkeit konkretisiert. Diese unablässige Bewegung des Geistes verlangt von sich selbst eine Tatkraft, die das Wesen der Moralität zutage treten lässt. Demnach ist das Moralische das, was das menschliche Leben überhaupt bestimmt. Die divinatorische Seite des *Yijing* dient nur dazu, trotz der Wandlung bzw. der unumgänglichen Unruhe und Sorge des Lebens das moralische Bewusstsein zu bekräftigen,⁵⁰ das das menschliche Leben lebendig weiterträgt und der lebensnaheste Zugang zur Befreiung bleibt.

Wie an den oben angeführten drei Beispielen deutlich wird, fand bei der Auslegung des *jing*-Textes eine allgemeine Absetzung vom Moralischen statt. Ein deutlich hörbarer Unterton bei den historisch orientierten *Yijing*-Forschern ist, dass der Inhalt des *zhuan* zu moralisch sei und die barbarischen, primitiven Chinesen vor Konfuzius, die sich, wie im *jing*-Text reflektiert sein soll, hauptsächlich mit „Opferdarbringen“, „Ahnenweihe“, Krieg usw. beschäftigt

50 Im Grunde genommen ist die Orakelbefragung unmittelbar mit der Grundruhe bzw. -sorge des Lebens verknüpft: „Die, die Wandlungen verfasst haben, hatten wohl viel Sorge und Leid“ (作易者其有憂患乎). Wilhelm, *I Ging*, S. 318. Vgl. Schillings Übersetzung: „Hat denn der, der die ‚Wandlungen‘ gemacht hat, Sorgen und Plagen gehabt?“ Schilling, *Yijing*, S. 231.

haben, auf keinen Fall so moralisch gewesen sein konnten. Das ursprüngliche Orakelbuch *Yijing* sei von den Chinesen nach Konfuzius gründlich moralisiert worden, behauptet man, wobei im Rahmen der Neubewertung des *Yijing* nicht selten sogar eine Abneigung gegen diese allgemeine „moralische Konnotation“ sowie ein Bedauern über das Verschwinden des ursprünglichen Religiösen mitschwingen. Um diesen Punkt noch klarer offenzulegen, nehme ich Rutts Behandlung des 15. Hexagramms *Qian* 謙 als Beispiel. Zur Veranschaulichung besehen wir uns zunächst die Kommentare zu *Qian* 謙 aus dem *zhuan*-Text:⁵¹

„Ein verdienstvoll-bescheidener Edler bringt zu Ende. Heil!“ Der Meister sprach: Wenn man sich seiner Mühen nicht rühmt und seine Verdienste sich nicht zur Tugend anrechnet, das ist die höchste Großzügigkeit. Das heißt, dass man sich mit seinen Verdiensten unter andere stellt. In seiner Art herrlich, in seinen Sitten ehrfurchtsvoll, ist der Bescheidende äußerst verdienstvoll, und deshalb vermag er seine Stellung zu wahren.

勞謙，君子有終。子曰：勞而不伐，有功而不德，厚之至也。語以其功下人者也。德言盛，禮言恭；謙也者，致恭以存其位者也。⁵²

So zeigt [...] das Zeichen „Bescheidenheit“ die Handhabe des Charakters; [...] „Bescheidenheit“ ehrt und ist leuchtend; [...] „Bescheidenheit“ dient dazu, die Sitte zu ordnen.

謙，德之柄也；…… 謙，尊而光；…… 謙以制禮。⁵³

Ein bescheiden-bescheidener Edler ist niedrig, um sich sehr zu hüten.

謙謙君子，卑以自牧。⁵⁴

In seiner Darstellung der Übersetzungsgeschichte des *Yijing* in europäische Sprachen, der bislang detailliertesten, listet Richard Rutt die vor ihm erfolgten europäischen Übersetzungsversuche dieses Hexagramms auf, um dessen allgemein moralisierendes Verständnis als „modesty; humility“ sodann zu kritisieren: Seiner Untersuchung zufolge seien die Übersetzungen der diesem

51 Wilhelm, *I Ging*, S. 284; 319; 421.

52 Xici 繫辭, *shangzhuan* 上傳 8.

53 Xici 繫辭, *xiazhuan* 下傳 7.

54 *Xiangzhuan* 象傳 von *Qian* 謙.

Hexagramm beigefügten Sprüche meistens unverständlich.⁵⁵ Wie ich oben aufgezeigt habe, hängt dies natürlich mit seinem problematischen Begriff der Sprache und seiner ideologischen Vorstellung vom Altertum zusammen. Zur Rezeptionsgeschichte des Hexagramms *Qian* 謙 in Europa behauptet Rutt, die Interpretation von *Qian* as „modesty; humility“

appealed to the Jesuits because it was easy to take in a Christian sense, as an example of ‚accommodation‘. Scholars today, however, would doubt whether *qian* ever meant what Christians mean by humility. As is clearly shown by the Great Treatise, it meant deference and appropriate demeanour rather than interior self-denial.⁵⁶

Rutts vereinfachte Erklärung des Hexagramms ist mehrfach problematisch: Erstens bedeutet das Zeichen 謙 selbst in traditionellen Kontexten nicht „interior self-denial“. Zweitens ist die jesuitische Deutung des Zeichens als „modesty; humility“ deutlich in den *zhuan*-Texten enthalten. Drittens weist Rutts Verständnis von 謙 als „deference and appropriate demeanour“ mit ausdrücklichem Bezug auf die *Große Überlieferung* bzw. die *Große Abhandlung* (*Great Treatise*) überhaupt keinen Widerspruch zu „modesty; humility“ auf.

Mit Rekurs auf Richard Kunsts Verständnis des Wortes als „loan for the homonym meaning some kind of rodent“ übersetzt Rutt 謙 als „rat“ („Ratte“). Rutts Unbekümmertheit zeigt sich nicht nur darin, dass er überhaupt nicht nach der Plausibilität dieser Übersetzung fragt. Ohne Rücksicht auf die Eigenschaft des Alten Chinesisch und mit einem naiven Verständnis von Sprache im Allgemeinen konzentriert er sich nun auf die Frage, was für eine „Ratte“ denn genau damit gemeint sein könnte.⁵⁷ Die Übersetzung des Wortes 謙 mit „rat“ passt nicht im Geringstem zum Kontext der Sprüche.⁵⁸ Eine

55 Dies ist ein sehr spannendes Phänomen in den zahlreichen *Yijing*-Auslegungen: Trotz der Abweichungen voneinander in den konkreten Interpretationen der Sprüche eines Hexagramms sieht man immer etwas Gemeinsames, das den Grundsinn des Hexagramms bildet und die verschiedenen Kommentare quasi zusammenbündelt. Siehe hierzu auch das Beispiel des Hexagramms *Fu* 復 in Kidder Smith, Jr., Peter K. Bol, Joseph A. Adler, Don J. Wyatt: *Sung Dynasty Uses of the I Ching* (Princeton: Princeton University Press, 1990), S. 237–254.

56 Rutt, *The Book of Changes*, S. 61.

57 Rutt, *The Book of Changes*, S. 309f.

58 Zur Veranschaulichung der moralischen Unruhe, die der Bewegung des Geistes bei der Auslegung des *Yijing*-Textes – hier am Beispiel des Hexagramms *Qian* 謙 – innewohnt,

kritische Abkehr von dieser fehlgeleiteten Deutung kommt bei Schilling zum Ausdruck: Anstatt 謙 als „rat“ zu übersetzen, interpretiert er es im Einklang mit der Tradition als „demütiges oder unterwürfiges Verhalten“, übersetzt dementsprechend als „Demut“ und kommt so, trotz Anlehnung an Rutt, dem Gebrauch des Wortes im Alten Chinesisch näher: „[W]ie beim Zeichen *Yu* [豫] leiten sich die Eigenschaften des Zeichens *Qian* von den Attributen eines Tieres her, wahrscheinlich einer Ratte oder eines Hamsters.“⁵⁹ Obgleich Schillings Bezugnahme auf Rutt noch deutlich erkennbar ist, stützt er sich nicht auf eine vermutete originale Bedeutung, sondern versteht den Begriff im übertragenen Sinne. Außer dem Zeichen 謙 übersetzt Rutt auch die Zeichen 豫, 離, 遯 und 明夷 ohne ernsthafte Überlegung als Tiere („elephant“, „oriole“, „pig“, „crying pheasant“).⁶⁰ Diese Übersetzungen wirken in Anbetracht des eigentümlichen Gebrauchs des Alten Chinesisch naiv.

Diese Beispiele veranschaulichen den zentralen Fehler bei Rutt: die zwanghafte Weigerung, auf das eigentlich Moralische, das das menschliche Sein im Allgemeinen betrifft, einzugehen. Allgemein sehen wir in seiner Forschung und Neuübersetzung des *Yijing*, die sich lediglich auf eine positivistische Weise philologisch mit den Worten beschäftigt, einen starken Kontrast zur traditionellen *Yijing*-Auslegung, die die Grundeigenschaft der Sprache des *Yijing* berücksichtigt. Diese Sprache zielt keineswegs auf eine positivistische Repräsentation der historischen Wirklichkeit ab, sondern darauf, das Menschliche, die Bewegung des Geistes und das Moralische in den sich dynamisch manifestierenden Geschehnissen hervorzuheben. Der Fokus wird hierbei immer auf das Zusammenwirken des Menschen und seiner Wirklichkeit gelegt. Die *Yijing*-Auslegung begibt sich auf einen Irrweg, wenn sie nicht auf das Wesen des Moralischen eingeht, das in der geistigen Wandlung wurzelt

können wir noch Nelson als Beispiel nehmen. Am Ende seiner philosophischen Betrachtung des *Yijing* erwähnt Nelson interessanterweise auch das Hexagramm *Qian*: „In the commentary on the image in hexagram 15 (*qian* 謙) (modesty), we find an indication of this path of humility in cross-cultural interpretation and a justice in identifying what should and should not count as philosophy: [...] Within the earth, a mountain. The image of modesty. The noble person reduces that which is too much, and augments that which is too little. He weighs and balances things.“ Eric S. Nelson: „The *Yijing* and Philosophy: From Leibniz to Derrida“, in: *Journal of Chinese Philosophy* 38.3 (2011), S. 391.

59 Schilling, *Yijing*, S. 516.

60 Rutt, *The Book of Changes*, S. 239; 253; 256; 259.

und gegen die sprachliche Fixierung der Wirklichkeit ankämpft, indem es die Sprache lebendig hält.

Wie bereits gesagt, drückt sich die Hervorhebung des Moralischen im *Yijing* am intensivsten in der Verdeutlichung der unausweichlichen Partizipation des Menschen an jeglicher Wahrnehmung der Wirklichkeit aus. Die Hervorhebung des Moralischen ist des Weiteren mit dem charakteristischen Gebrauch der Bilder verknüpft: Die divinatorische Sprache des *Yijing* – die Bilder der Zeichen und der wörtlichen Skizzen – ist symbolisch (emblematisch; zeichenhaft; sinnbildlich).⁶¹ Sie stellt immer eine vom Menschen wahrgenommene Wirklichkeit dar, die die entsprechende Tätigkeit des Geistes erfordert. Das heißt, dass der Mensch sich im Umgang mit diesen symbolischen Bildern zur Besinnung auf das dynamische Verhältnis zwischen der Bewegung des Geistes und der Wahrnehmung der Wirklichkeit einlassen muss.

Den dergestalt den Geist ansprechenden symbolischen Sinn in den Bildern zu begreifen, ist so wichtig, dass man sich ohne eine solche Besinnung dem *Yijing* überhaupt nicht annähern kann. Zur Erklärung dieses Punktes vergleichen wir im Folgenden die Übersetzungen der acht Grundhexagramme von Wilhelm, Rutt und Schilling, die ich am Anfang dieser Arbeit zur Darstellung von Gaos zweitem Grundsatz seiner *Yijing*-Untersuchung bereits erwähnt habe:

	Wilhelm (1924)	Rutt (1996)	Schilling (2009)
<i>Qian</i> 乾	das Schöpferische	active	das Walten [des Himmels] (der Zapfen; der Phallus)
<i>Kun</i> 坤	das Empfangende	earth	das Sich-Fügen [der Erde] (des Erdreiches [Winkelmaß]; die Vagina)
<i>Kan</i> 坎	das Abgründige, das Wasser	pit	die Schlucht (der Abgrund)
<i>Li</i> 離	das Haftende, das Feuer	orion	der Lichthof der Sonne
<i>Zhen</i> 震	das Erregende (das Erschüttende, der Donner)	thunder	der Blitzknall (der Donner)

61 是故易者，象也；象也者，像也 („Daher sind die Wandlungen Bilder. Bilder sind das, was abbildet“; *Xici, xiazhuan*). Übers. Schilling, *Yijing*, S. 225.

<i>Gen</i> 艮	das Stillehalten, der Berg	cleaving	das Erstarren
<i>Xun</i> 巽	das Sanfte (das Eindringliche, der Wind)	food offerings	das Beugen (das Kriechen)
<i>Dui</i> 兌	das Heitere, der See	satisfaction (<i>yue</i>)	die Versöhnung

Der Kontrast zwischen den Übersetzungen ist sehr groß. Wilhelm hebt, im Einklang mit dem *zhuan* und den traditionellen Kommentaren, die wesentlichen symbolischen Eigenschaften der acht Hexagramme hervor, während Rutt in den Hexagrammen keine Sinnbilder nachvollziehen kann. Schilling schwankt zwischen diesen beiden Extremen. Dennoch sind alle oben angebotenen Übersetzungen zu den einzelnen Hexagrammen möglich,⁶² weil sie alle symbolische Bilder für die jeweilige Eigenschaft eines Hexagramms sein können. Wenn ein Leser bzw. Forscher den symbolischen Charakter des jeweiligen Hexagramms allerdings ganz außer Betracht lässt, können die Bilder nicht mehr die Tätigkeit des Geistes bzw. das moralische Bewusstsein hervorgerufen und nicht mehr einen mit der Wirklichkeit zusammenspielenden Sinn veranschaulichen. Die historisch orientierten Forscher wie Gao, Rutt und teilweise auch Schilling trachten nur danach, das, wofür die Sprache positivistisch steht, mit Sicherheit wiederzugeben, wobei die Sprache nicht mehr aus Bildern besteht, die die sich dynamisch manifestierende Wirklichkeit vor Augen führen. Die Sprache wird dabei zu einem Konglomerat aus toten Etiketten devitalisiert. Für den sich in jedem Augenblick betätigenden Geist gibt es keine Wirklichkeit, die absolut von ihm getrennt wäre und durch ein so einfaches sprachliches Einfangen objektiviert werden könnte. Das unausweichlich Moralische des Menschen in seiner Wahrnehmung der Wirklichkeit bedeutet nichts anderes als die notwendige Partizipation des Menschen am

62 Siehe Schilling, *Yijing*, S. 236–241; Wilhelm, *I Ging*, S. 244–259. Die Funktion der Zeichen ist so, wie Schilling zu der *Erklärung der Zeichen* anmerkt: „Diese symbolische Funktion der Zeichen hat eine breite Literatur der Exegese hervorgebracht. Man bemühte sich, möglichst viele mit den einzelnen Zeichen in Verbindung stehende Phänomene und ihre Arten aufzulisten. Einer dieser frühen Kataloge ist die *Erklärung der Zeichen* (*Shuogua*), einer der ‚Zehn Flügel‘.“ Schilling, *Yijing*, S. 286.

Geschehen überhaupt, was auf die prinzipielle Kreativität des menschlichen Daseins hindeutet.

Schlusswort

Die historisch orientierte *Yijing*-Forschung, die sich nicht mehr auf die subtile Beziehung zwischen *jing* und *zhuan* bzw. zwischen Orakelbefragung und Philosophieren besinnt, hat die Einseitigkeit in der Annäherung an das *Yijing* auf die Spitze getrieben. Sie basiert auf einer falschen Annahme über die Beziehung zwischen Sprache und Wirklichkeit, nach der die Wirklichkeit durch Sprache positivistisch repräsentiert werden kann, und lässt den mit der Wirklichkeit stets untrennbar verwobenen Geist außer Betracht. Demzufolge sind das Divinatorische und das Philosophische, das Historische und das Überhistorische sowie das altertümlich Religiöse und das Moralische voneinander getrennt worden.

Die Unerschöpflichkeit der Wirklichkeit ereignet sich als stetige Wandlung, die durch Sprache nicht befestigt werden kann und deren Erkenntnis daher die entsprechende tatkräftige Wandlung des Geistes, das eigentlich Moralische, erfordert. In symbolischen Bildern spielen Sprache und Wirklichkeit zusammen, wobei der lebendige Geist des Menschen immer zur Teilnahme eingeladen ist. Die bildliche Sprache, die das *Yijing* charakterisiert, spricht zwar auch, aber sie lässt sich nicht reduzieren auf das, was gesprochen ist.