

YIH-KING-STUDIEN

Von AUGUST CONRADY †

Herausgegeben von EDUARD ERKES

VORBEMERKUNG DES HERAUSGEBERS

Das Yih-king, in China seit alters eines der am meisten diskutierten und kommentierten Bücher, ist in den letzten Jahren durch die Übersetzung von Richard Wilhelm (*I-ging*, Jena 1923) auch in Europa und ganz besonders in Deutschland in weitem Kreis bekannt geworden und wird auch hier so betrachtet und benutzt, wie es gemeinhin in China der Fall ist: als ein Weisheits- und Orakelbuch, ein Ratgeber in allen schwierigen Lagen. Auch in fachwissenschaftlichen Kreisen hat, wie die ganz verschiedenen Beurteilungen der Wilhelmschen Übersetzung zeigen, die Diskussion über seine Auffassung wieder eingesetzt, so daß es angezeigt erscheint, die Forschungen Conradys, der dank seiner einzig dastehenden Kenntnis namentlich der vorklassischen Sprache und Literatur für die Untersuchung dieser schwierigen Frage wie niemand anders außerhalb Chinas vorbereitet war, der Öffentlichkeit zu unterbreiten.

Richard Wilhelm faßt, gemäß der Anschauung, die die ihm nahestehenden chinesischen Gelehrten, namentlich sein Mitarbeiter Lao Nai-süan 勞乃宣, vom Yih-king hegten, das Buch in dem Sinne auf, in dem die maßgebende Richtung der Sung-Philosophie es gelten läßt und der ihm seither in China überwiegend zugeschrieben wird: als ein Weisheitsbuch, dessen Lehren Rat und Richtschnur in allen Lebenslagen bieten und das demgemäß auch als Orakelbuch Verwendung finden kann. Demgegenüber nimmt Conrady zunächst ohne Rücksicht auf spätere Interpretationen den Text des Yih-king als solchen vor, um durch kritische Untersuchung und Vergleichung der einzelnen Textpartien Aufschluß über den ursprünglichen Sinn und die Grundbedeutung des Yih-king zu erlangen. Diese Untersuchungen haben ihn zu dem im folgenden eingehend begründeten Ergebnis geführt, daß das Yih-king nichts anders ist als ein altes Wörterbuch.

Diese Anschauung ist an und für sich nicht neu. Sie ist in China bereits seit alter Zeit bekannt und wird auch heute von vielen chinesischen Gelehrten vertreten¹. Auf europäischer Seite scheint zuerst McClatchie in seiner 1876 erschienen, mir nicht erreichbaren Übersetzung des Yih-king etwas derartiges angenommen zu haben², sodann Terrien de Lacouperie und de Harlez, deren Ansichten Conrady eingehend behandelt. Auch Richard Wilhelm, der sonst die Wörterbuch-Theorie als solche abweist³, stimmt ihr praktisch dennoch zu, indem er an vielen Stellen, auf die weiter unten verwiesen ist, die Hexagramme als Bilder erklärt. Noch ausgesprochener tritt Henri Maspero dafür ein, der geradezu schreibt: „Mais l'hexagramme n'était pas une représentation symbolique de la chose, il était la chose même dans sa réalité“⁴ — um dann sonderbarerweise die Wörterbuch-Theorie trotzdem abzulehnen⁵.

Die eingetragene Begründung dieser Anschauung ist aber bisher wenigstens in einer europäischen Sprache noch nicht erfolgt. Conrady selbst hat in seinen Schriften nur gelegentlich auf seine Ansicht vom Yih-king hingewiesen, ohne näher auf sie einzugehen⁶. Die in seinem Kolleg gegebene, weiter unten folgende Analyse des Hexagrammes 29 ist, nach der Niederschrift seiner damaligen Schüler Haloun und Mänchen-Helfen, in Lehmann und Haas' *Textbuch zur Religionsgeschichte* veröffentlicht worden, aber in so stark verkürzter Form, daß sie kaum noch verständlich ist, zumal chinesische Zeichen nicht beigegeben werden konnten⁷. Die Grundzüge von Conradys Yih-king-

¹ Nach Information von Herrn Lektor Chou King-yü. Es fehlt hier leider alles Material, um die Geschichte der Wörterbuch-Theorie auf chinesischem Boden zu verfolgen. de Harlez, der u. a. in seiner Besprechung von Philastres Yih-king-Übersetzung (*T'oung-pao* 1894, S. 93—98) darauf hinweist, scheint in seinen unten erwähnten, mir leider unzugänglichen Übersetzungen des Yih-king Belege dafür aus chinesischen Kommentatoren beizubringen. Er nennt die Theorie geradezu „celui des Lettrés chinois sérieux“.

² T. McClatchie, *A Translation of the Confucian Yi-king*, Shanghai 1876; vgl. Forke, *Geschichte der alten chinesischen Philosophie*, I, 11/12, der noch andere einschlägige Arbeiten McClatchies anführt.

³ Wilhelm, I-ging, I, Einl. S. IV, Anm. 2.

⁴ *La Chine antique*, S. 446. ⁵ Das. S. 447, Anm. 1.

⁶ Beiträge zu Wassiljew, *Die Erschließung Chinas* (1909), S. 196; *China* (Pflugk-Harttungs Weltgeschichte Bd. III, 1910), S. 532.

⁷ Lehmann und Haas, *Textbuch zur Religionsgeschichte* (1922), S. 14/17.

Erklärung hat Schindler bereits 1917 veröffentlicht¹; aber diese Publikation scheint völlig unbeachtet geblieben zu sein.

Es bedarf also wohl keiner besondern Rechtfertigung, wenn das in Conradys Nachlaß vorhandene Material zum Yih-king jetzt im Zusammenhang vorgelegt wird. Den Grundstock der folgenden Ausführungen bildet das Konvolut III, 4 *Erklärung ausgewählter Stücke des Yih-king*², das Manuskript eines zuerst im Wintersemester 1913/14 gehaltenen Kollegs, in das ich die in den Konvoluten III, 5 *Yih-king, Hexagramme und Schrift*, III, 6 *Yih-king und Verwandtes* und III, 7 *Vorstufen zum Yih-king* enthaltenen Materialien an den entsprechenden Stellen eingefügt habe, soweit das noch nicht von Conrady selbst geschehen war. Die einleitenden Abschnitte sind dem Konvolut III, 1 „Überblick über die chinesische Literatur“³ entnommen. Conradys bereits sorgfältig stilisierter Text ist nach Möglichkeit unverändert gelassen worden; nur einige lediglich für den mündlichen Vortrag bestimmte Ausführungen, die er selbst auch nicht hätte drucken lassen, sind weggefallen. Meine eigenen sachlichen Zusätze — meist Literaturnachweise — sind durch Einschluß in eckige Klammern [] gekennzeichnet.

Die alte und noch heute landläufige Ansicht über das Yih-king ist die, daß der sogenannte Grundtext des Yih-king, die Hexagramme, als eine Weiterbildung der noch älteren Trigramme, die entweder schon durch Fuh-hi oder durch Wen-wang vollzogene erschöpfende Kombination der ganzen und der geteilten Linien als der Repräsentanten der beiden kosmischen Grundkräfte, des hellen oder männlichen und des dunkeln oder weiblichen Prinzips (*yin* und *yang*) darstelle und somit das gesamte Wesen und Walten der Natur und dadurch auch den Inbegriff alles menschlichen Wissens verkörpere. Diesem Grundtext habe dann Wen-wang die sogenannten Namen und eine kurze Erklärung des ganzen Hexagramms — das 象 *t'uan* — und sein Sohn Tan (Chou-kung) eine Erläuterung zu jedem einzelnen Striche — das 象 *siang* — hin-

¹ Schindler, *Die äußere Gestaltung der chinesischen Schrift* (OZ 1917), T. 27—30, S. 72/75. Vgl. auch Schindler, *Das Priestertum im alten China* (1919), S. 47/48; Erkes, *Chinesische Literatur* (1922), S. 14/15.

² Zur Numerierung vgl. Schindler, *Der wissenschaftliche Nachlaß A. Conradys*, AM 3 (1926), S. 108/09.

³ In AM 3, S. 108 zu „Kultur“ verdruckt.

zugefügt, wodurch dann die Benutzung als Orakelbuch für das Wahrsagen mit den Achilleazweigen noch erleichtert wurde.

Demgegenüber haben Terrien de Lacouperie und, auf ihm fußend, de Harlez die Hypothese aufgestellt, das Yih-king sei nichts dergleichen, sondern vielmehr ein uraltes Wörterbuch oder Kompendium der Staatsweisheit in 64 Stichwörtern. Der erste, der das Buch in dieser Art — wenn auch wieder in anderer Weise voreingenommen — analysiert hat, war Terrien de Lacouperie. Er ist ja der Hauptverfechter, wenn nicht der Vater, seiner ebenso überraschenden wie unhaltbaren Hypothese, daß die Chinesen ein aus Westasien stammendes Volk seien, welches dort die babylonisch-sumerisch-baktrische Kultur angenommen und um 3000 v. Chr. nach China gebracht habe. Diese unglückliche Theorie spukt auch in seiner bahnbrechenden Arbeit über das Yih-king¹. Er ist nun (wenn ich den nicht immer klar dargelegten Weg seiner Untersuchung richtig konstruiere) von der Tatsache ausgegangen, daß der sogenannte Kommentar des Chou-kung zu den sechs Strichen des Hexagramms durchaus nicht immer aus sechs, sondern häufig aus fünf, ja vier Teilen besteht, woraus er mit Recht geschlossen hat, daß er keine Erklärungen zu den Strichen, also wahrscheinlich auch keine Orakelprüche enthalte. Hierauf weiterbauend fand er dann, daß die Orakelwörter wie „Glück“ (吉), „Unglück“ (凶) usw. oftmals einen zusammenhängenden Satz unterbrechen, ja daß sie sogar dort, wo ein solcher Satz gereimt ist (was nicht selten vorkommt), Reim und Rhythmus zerstören. Hieraus ergab sich unzweifelhaft, daß sie Interpolationen sind, und um so sicherer, als sie mitunter ganz fehlen. Es zeigte sich dann weiter, daß der auf diese Weise durch Elision der Orakelwörter hergestellte ältere Text öfters dasjenige Wort enthält, welches als der „Name“ des Hexagramms aufgefaßt wird, und Lacouperie schloß daraus, daß dieses nicht bloß ein leerer Schall, sondern ein bedeutungsvolles Wort sein müsse, auf das sich der Text erklärend bezieht. Und so kam er schließlich zu der Überzeugung, daß das Yih-king der verstümmelte Rest eines uralten Wörterbuches sei, in welchem das Stichwort (jener sogenannte „Name“ des Hexa-

¹ Terrien de Lacouperie, *The Oldest Book of the Chinese. The Yih-king and its Authors*. Vol. I. *History and Method*, London 1892.

gramms) in seinen verschiedenen Bedeutungen durch andere Wörter, durch Bruchstücke von Balladen u. dgl. erklärt werde — ganz wie dies noch jetzt in chinesischen Wörterbüchern der Fall zu sein pflegt.

Hätte Lacouperie hier Halt gemacht, so wäre die Theorie diskutierbar gewesen; aber nun kam seine Idiosynkrasie dazwischen. Das Werk mußte natürlich aus Babylon mitgebracht sein, und um dies zu beweisen, begann er in seiner gewohnten Art mit den Schriftzeichen zu hantieren: Er stellte sie auf den Kopf, legte sie auf die rechte oder linke Seite, kurz, behandelte sie in jeder Manier, in der ein chinesisches Schriftzeichen nicht behandelt werden darf; tat auch der chinesischen Grammatik Gewalt an und kam auf diesem willkürlichen und unmethodischen Wege zu dem Ergebnis, daß jedes Hexagramm zwei Wörter, bzw. ein zweisilbiges Wort darstellen solle. Überdies verfuhr er auch — eben dieses Beweises halber — mit jenen Orakelwörtern ganz unmethodisch, indem er sie je nach Bedarf hier strich und dort als notwendig stehen ließ. Auch das Verhältnis der Hexagramme zu dem Texte blieb ungeklärt.

Mag nun das Übrige einstweilen dahingestellt bleiben: soviel ist sicher, daß das Yih-king kein Bruchstück ist, wie er seiner Idee zuliebe meint. Das ergibt sich ohne weiteres daraus, daß mit der Zahl der Hexagramme — 64 — die Zahl der Variationen der zugrundeliegenden Striche in sechsstelliger Kombination erschöpft ist. Sie bilden also unzweifelhaft ein Ganzes.

Hierauf hat nun de Harlez in seinen Arbeiten über das Yih-king¹ hingewiesen. Man mag von den sonstigen sinologischen Leistungen dieses außerordentlich vielseitigen Gelehrten halten was man will — ich persönlich kann seine Kenntnis der Sprache der vielen und groben Übersetzungsfehler wegen nicht loben, und ebensowenig die süffisante Art, in der er z. B. über chinesische Religionsformen spricht; aber das muß man ihm

¹ *Le texte originaire du Yih-king, sa nature et son interprétation* (*Journal Asiatique*, 8. Serie, Bd. 9, Paris 1888; [*Le Yih-king, texte primitif*, retabli, traduit et commenté, Bruxelles 1889; *Le Yih-king, sa nature et son interprétation*, *Jour. Asiat.* 8. Ser. Bd. 12, Paris 1891; *Le Yih-king, traduit d'après les interprètes chinois avec la version mandchoue*, Paris 1897; *L'interprétation du Yi-king, T'oung-pao* 1896, 197—222. Vgl. auch seine Besprechung der Yih-king-Übersetzung von Philastre in *T'oung-pao* 1894, 93—98.]

lassen, daß er die Kritik des Yih-king wieder um einen Schritt weitergebracht hat, und zwar durch die verblüffend einfache These — an die aber vorher niemand gedacht hatte — daß der mehrfach erwähnte „Name“ eines jeden Hexagramms nichts anderes sei als die Transkription des Zeichens einer älteren (oder anderen) Schrift — eben der Hexagramme — durch die entsprechende der späteren (oder gemeinchinesischen). Dies ist um so plausibler, als die Chinesen wenigstens z. T. selber die Hexagramme als alte Schriftzeichen angesehen und einzelne direkt als alte Hieroglyphen bezeichnet haben.

Aber in seiner weiteren Erörterung begeht de Harlez nicht bloß den alten Fehler gegen die philologische Methode, den Lacouperie so glücklich beseitigt hatte: nämlich, daß er die „Orakelwörter“, die jener als Interpolationen erwiesen hatte, für integrierende Bestandteile des Textes ansieht, sondern er stützt sich auch auf einen merkwürdigen Trugschluß.

Er hat nämlich bei den neokonfuzianischen Philosophen des 11. Jahrhunderts n. Chr. gefunden, daß sie Orakelwörter in ihren Systemen als termini technici verwenden. So gibt z. B. Chu Hi die vier Orakelwörter, die im Yih-king beim Hexagramm „Himmel“ stehen, als Namen der Eigenschaften des Himmels an. Harlez setzt also diese Bedeutungen im Yih-king ein — und mit ein wenig Nachhilfe, ein bißchen Strecken und Zerren im Prokrustesbett seiner Behandlung erzielt er anscheinend einen durchweg lesbaren Text. Leider hat er aber dabei nicht bedacht, daß diese späteren Philosophen ihre Werke gerade auf das Yih-king gegründet haben, daß also ihre Verwendung dieser Orakelwörter auf dem Yih-king beruht und nichts weiter ist als ein anderer und ganz willkürlicher Deutungsversuch dieser Wörtchen. Er hat also mit Hilfe einer Art circulus vitiosus die Sache gerade auf den Kopf gestellt, und alle seine Schlüsse auf den Inhalt des Buches, der ihm ein nach Stichwörtern geordnetes Kompendium der altchinesischen Weltanschauung und besonders der Staats- und Lebensweisheit ist, das auffällig mit dem von Confucius festgelegten System der Chou-Dynastie übereinkomme, sind dadurch auf eine sehr schwankende Grundlage gestellt.

Aber wir sind deshalb doch nicht, wie es scheinen könnte, „so klug als wie zuvor“. Denn es ist nur der Oberbau dieser

Konstruktionen, den man niederreißen muß; seine Fundamente sind, wenigstens größtenteils, stark und gut gefügt, so daß man sie zu einem Neubau verwenden kann. Mit anderen Worten: ich glaube in der Tat, daß wir mit den Prämissen Lacouperies und teilweise de Harlez' zu einer wohlbegründeten Ansicht über den Charakter sowohl wie über die Entstehungszeit des merkwürdigen Buches gelangen könnten. Durch de Harlez' Abhandlung angeregt, habe ich es zweimal in auseinanderliegenden Zeiten durchgenommen, und zwar, ohne noch Lacouperies Arbeit zu kennen, nach derselben Methode, die er anwendet und die sich in der Tat jedem Philologen sofort darbieten muß — nämlich der Ausscheidung jener Orakelwörter und -phrasen — und bin zu folgendem Resultat gekommen:

1. Das Yih-king ist wirklich ein Wörterbuch, wie Lacouperie behauptet; aber es ist wesentlich jüngeren Datums, nämlich aus der Chou-Zeit (wie es denn auch *Chou-Yih* heißt); denn
2. seine Stichwörter (d. h. also sein Inhalt) zeigen einen Gedankenkreis, der allerdings — wenn auch bei weitem nicht in dem Umfange, wie de Harlez will — den moralpolitischen Anschauungen der Chou-Periode zu entsprechen scheint;
3. die Hexagramme stellen eine alte Schrift dar, welche aber nicht in die allergraueste Vorzeit zurückzugehen braucht, sondern eine Lokalschrift des westlichsten Chinas, des alten Gebietes der Chou bzw. ihrer Vorgänger in der dortigen Herrschaft, der Kiang, gewesen sein kann.

Nun habe ich zwar seitdem eine Reihe von Angaben gefunden, die man als ein indirektes Zeugnis dafür auffassen könnte, daß das Yih-king doch nur ein altes Orakelbuch war. Es ergibt sich nämlich daraus, daß man ein solches für das Schildkrötenorakel gehabt haben muß, und daß dieses ähnlich wie das Yih-king eingerichtet war: Orakel 繇 (*ch'ou* oder *yu*) genannt, wie im Yih-king in Prosa und in Versen, mit teilweise ganz ähnlicher Formulierung wie im Yih-king, und die Verse mitunter ebenfalls an den Ton der Shi-king-Lieder erinnernd, und dazu sogar auch Hinweise auf historische (oder für historisch gehaltene) Ereignisse, die im Yih-king so seltsam berühren. So heißt es z. B. in einem solchen Schildkrötenorakel

(*Tso-chuan* V, 4; *Ch. Cl.* V, 139/41): „十年尚猶有臭 [„zehn Jahre noch wird es gleichsam Gestank geben“]; cf. *Yih-king*: 三歲不歸 „drei Jahre keine Rückkehr“ (mehrfach); ferner *Tso-chuan* III, 22 (*Ch. Cl.* V, 102/03): 鳳凰于飛 [„der Feng und Huang im Fluge“]; cf. Hex. 36: 明夷于飛 [„die Verfinsterung des Lichtes im Fluge“]; endlich *Tso-chuan* V, 25 (*Ch. Cl.* V, 194/95): (er ließ den Deuter (卜) Yen es deuten; der sagte: „es ist günstig; ich traf das Orakel (兆) des Kampfes Huang-ti's bei P'an-ts'üan (遇黃帝戰于阪泉之兆): vgl. die historischen Anspielungen im Hex. 54 u. a. Und so wird ein Buch (oder Bücher) für das Schildkrötenorakel mit 1200 Aussprüchen im *Chou-li* 15 (24), 15b [Biot II, 70] direkt genannt, und auch die Bücher in dem verschlossenen metallbeschlagenen Kasten, welche die Antworten der Schildkröte enthielten, im *Shu-king* V, 6, 9 — sie haben dem ganzen Buche den Namen gegeben — sind unzweifelhaft hierherzuziehen, ja, sie zeigen vielleicht, wie solche Orakelbücher entstanden sind, nämlich durch Zusammenstellung der im Archiv aufbewahrten Antworten auf wichtige Fragen an die Schildkrötenschale — die dann auch die historischen Anspielungen erklären könnten. Vielleicht haben wir in den Knochenorakeln, die in den letzten Jahren so zahlreich durch Ausgrabungen zum Vorschein gekommen sind, solche Archivalien vor uns.

Allein das alles ist kein zwingender Beweis; denn es könnte ja doch auch ein ursprünglich zu ganz anderm Zweck geschriebenes Buch späterhin als Orakelbuch gebraucht (oder mißbraucht) worden sein. Ich kann außer auf die Analogie der Bibel noch auf die Evidenz des *Tso-chuan* hinweisen, wonach mehrfach Kinderlieder als Orakelsprüche gedeutet worden sind (*Tso-chuan* V, 5, *Ch. Cl.* V, 705/09, welches letzteres ebenfalls an *Yih-king*-Lieder erinnert). Vielleicht hat man sogar das *Shi-king* zuweilen so benutzt. Und daß man etwa umgekehrt solche Lieder als Orakel in das *Yih-king* aufgenommen hätte, ist nicht wahrscheinlich.

Überdies könnte dies Zeugnis gegenüber der sonstigen Evidenz wohl nicht in Betracht kommen. Denn wenn auch nur ein einziges der Hexagramme mit einiger Sicherheit als ein Schriftzeichen, Bild oder Symbol, kurz als etwa anderes denn eine Kombination vom symmetrischen Linien erklärt werden

kann, so fällt die ganze Theorie von der Entstehung der Hexagramme aus solchen Kombinationen in sich zusammen, und ebensowenig können sie dann etwa als Nachbildungen der beim Würfeln gebrauchten langen und kurzen Achilleazweige betrachtet werden. Und in der Tat ist das möglich. Schon die Chinesen und nach ihnen Legge haben wenigstens das Hex. 50 für ein Bild des Gegenstandes (des Dreifußes) angesprochen — freilich ohne zu merken, daß sie damit ihrer ganzen Hexagrammdeutung den Boden unter den Füßen wegziehen. Aber soweit ich sehen kann, fällt noch eine ganze Reihe anderer Hexagramme in diese Kategorie der bildlichen oder symbolischen Zeichen, nämlich:

1. Hex. 1. ䷀ 乾 *k'ien* „Himmelsaltar“ oder „Phallus“? Cf. 且 = 祖 [Ahn]¹.
2. Hex. 2. ䷁ 坤 *k'un* „Opfergrube für die Erdgottheit“? Phallich? Nachbildung des Symbols der Erdgottheit, eines hohlen Tubus mit einem Relieffornament von parallelen Leisten, oder umgekehrt?²
3. Hex. 3. ䷃ 屯 *chun* „aus der Erde sprossende Pflanze“. Cf. 𠄎, die alte Form von 屯.
4. Hex. 21. ䷌ 噬嗑 *shi-hoh* „kauen“. Cf. 甘 „süß“ (Mund mit etwas darin)³.
5. Hex. 27. ䷔ 頤 *i* Bild des Mundes, cf. 𠄎 𠄎, die alten Formen von 齒 „Gebiß“⁴.
6. Hex. 29. ䷉ (習) 坎 *k'an* „Grube für Erdopfer mit dem Opfertier und darüber dem Vertragsdokument“? (Als Grube für die Erdgottheit gedacht.)
7. Hex. 50. ䷑, ergänzt ䷑, 鼎 *ting* „Dreifuß“. Bild eines Dreifußes mit Deckel.

[1 Cf. Karlgren, *Some Fecundity Symbols in Ancient China* (*Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities* Nr. 2, Stockholm 1930, S. 2ff. — Vgl. zum Folgenden Schindler in *OZ* 1917, S. 71—76, bes. 74, T. 29.)

[2 Vgl. Erkes, *Idols in Pre-Buddhist China, Artibus Asiae* 1928, S. 6; dagegen Karlgren, l. c. S. 26.] Abbildungen bei Laufer, *Jade*, S. 122—153.

[3 Cf. Wilhelm, *I-king*, I, 63.]

[4 Ebenso Wilhelm, *I-king*, I, 79.]

8. Hex. 18. ䷛ *ku* „Hexenkessel“¹, Bild eines Topfes, ergänzt ䷛ = ䷛. Die Ähnlichkeit mit Hex. 50 ist unverkennbar, doch ist es eine flachere Schale als dort¹.

Vgl. dazu:

Hex. 28. ䷛, ergänzt ䷛, 大過 *ta-kuo*, cf. 坩 „Tigel“, 鍋 „Pfanne“

Hex. 62. ䷛, ergänzt ䷛, 小過 *siao-kuo*.

Bilder zweier Töpfe ohne Deckel?

9. Hex. 8. ䷇ *pi* (sich vereinigen): „Grube mit Opfertier“ oder „Vertragsdokument“?

Diese Beispiele, die sich wahrscheinlich noch etwas vermehren lassen³, scheinen mir um so deutlicher, als sich kleine zusammenhängende Serien darunter finden. Auch die Trigramme zeigen schon dieselbe Erscheinung, d. h. sie enthalten solche Bilder⁴, und da diese z. T. als wirkliche Schriftzeichen fungieren, so werden wir auch die betreffenden Hexagramme als Schriftzeichen auffassen dürfen.

Und das wird noch wahrscheinlicher, wenn wir neben diesen einfachen Bildern und Symbolen auch noch andere Prinzipien und Kategorien der chinesischen Schrift vertreten finden; nämlich:

1. Die Umdrehung, um den entgegengesetzten Begriff zu bezeichnen:

Hex. 4 ䷌ *meng* „üppiger Pflanzenwuchs“, Gegensatz von Hex. 3 ䷃ *chun* („keimen, sprossen“), Bild eines einzelnen, aus der Erde (一) dringenden Pflänzchens (艸).

Hex. 39: ䷋ *kien* „hemmen“.

Hex. 40: ䷧ *kieh* „freimachen“.

Hex. 41: ䷗ *sun* „vermindern“.

Hex. 42: ䷖ *yih* „vermehren“.

¹ S. de Groot, *Rel. System* V, 826.

² Cf. *Tso-chuan* X, 1 (*Ch. Cl.* V, 574/81: 於文皿蟲爲蠱 [in dem Zeichen bilden „Schüssel“ und „Insekten“ das Ku]; Kommentar dazu: 皿器也。器受蟲害者爲蠱 [die Schüssel ist ein Gefäß; ein Insekten enthaltendes Gefäß ist unglückbringend und bildet ein Ku.] Cf. *Kuoh-yü* 14, 15 ff.

[3 Vgl. Schindler l. c. S. 74, T. 29.]

[4 S. die paläographische Analyse der Trigramme bei Schindler, l. c. S. 72, T. 27.]

Hex. 43: ䷵ *kuai* „verzweigen“ („auseinandertrennen“).

Hex. 44: ䷵ *kou* „paaren“ („zusammen [ineinander] vereinigen“).

Hex. 63: ䷾ *ki-tsi* „bereits hindurchgekommen“.

Hex. 64: ䷿ *wei-tsi* „noch nicht hindurchgekommen“¹.

?Hex. 49: ䷌ *ko* „besiegen“ — durch den umgestürzten Dreifuß Hex. 50 symbolisiert, weil die Besiegung den Verlust der Dreifüße des Ahnentempels im Gefolge hatte. Cf. *Tso-chuan* IX, 25 (*Ch. Cl.* V, 511/14), wo der besiegte Fürst von Ch'en dem Sieger die Gefäße des Ahnentempels überreichen läßt. Dies ist ja am deutlichsten bezeugt durch die Geschichte der „9 Dreifüße“, die das Palladium der Königsherrschaft bildeten (vgl. *Tso-chuan* VII, 3, *Ch. Cl.* V, 292/93 und II, 2, *Ch. Cl.* V, 38/40).

Und daß das 革 des Hexagramms u. a. gerade diesen Übergang der Herrschaft bedeutet, zeigt Linie 4: 收命 [s. u.].

Ich muß hinzufügen, daß die 64 Hexagramme — was bisher m. W. unbeachtet geblieben ist — überhaupt antithetisch angeordnet sind, d. h.: so, daß auf ein jedes umdrehbare Hexagramm seine Umdrehung folgt. Das wird vielleicht auch einmal zur Erklärung herangezogen werden können; doch vermag ich bis jetzt noch nichts Allgemeingültiges darüber zu sagen. Ähnliches findet sich auch bei den Trigrammen: antithetische Trigramme pflegen Gegensätze auszudrücken².

Sodann finden wir

2. anscheinend sogar eine Art Zusammensetzung aus einem sinngebenden und einem zweiten Bestandteil, bzw. symbolische Zusammensetzungen³. So ist das Trigramm „Wasser“ (**) in folgenden damit zusammenhängenden Zeichen enthalten:

1. Hex. 63: ䷾ 既濟 (Rad. 水!) und Umkehrung, Hex. 64: ䷿ 未濟 [s. o.].

¹ Cf. 去 (去) „unkindlich“, die Umkehrung von 子 „kindlich“. Wie dies in Inschriften offenbar für 不孝 „pietätlos“ steht, so ist es ganz gut möglich, daß ein Hexagramm auch als Rebus für einen durch zwei Worte ausgedrückten Begriff gebraucht wurde.

[2 Vgl. Schindler, l. c. p. 72, T. 27.]

[3 *Das.* p. 75, T. 30, Abt. f, Symbolische Zusammensetzungen.]

2. Hex. 59: 涣 *huan* (| | *Shi* I, 7, XXI, 1 „river wide and large“). R. 水!
3. Hex. 48: 井 *tsing*¹. Vielleicht auch — wenigstens nach chinesischer (und Legges) Ansicht, die wieder einmal ihrer sonstigen Erklärung widerspricht —
- Hex. 53: 漸 *tsien* „durchdringen, durchfeuchten“ (*Shi, Shu*), wo es (sehr entsprechend) mitten in dem Zeichen steckt.

Besonders interessant ist

Hex. 5: 需 *sü* (Bedeutung: „notwendig; abwarten“; alte Grundbedeutung wohl verloren): Wasser über Himmel; denn diese Verbindung stimmt genau überein mit der älteren Schriftform von 需: 需! Es fällt schwer, hier an einen Zufall zu glauben.

Eine symbolische Zusammensetzung liegt vielleicht auch vor in

Hex. 11: 泰 *t'ai* „Erde über dem Himmel“ = „sehr groß“, und ihrer (gegensätzlichen) Umkehrung:

Hex. 12: 否 *p'i* „schlecht, Obstruktion“ (nach Couvreur bezeichnet 名 „Unterbrechung des gegenseitigen Einflusses von Himmel und Erde“; doch ist diese Erklärung vielleicht nach dem Hexagramm gemacht.“)

Endlich läßt sich

3. vielleicht auch ein Anklang an die Gebärdensprache finden, nämlich, in

Hex. 19: 臨 *lin* „herabschauen“ (視) und

Hex. 20: 觀 *kuan* „betrachten“ (示, Kausativ zu sehen!), beide anscheinend zusammengesetzt aus zweimal Auge (目) und zwei die Tätigkeit andeutenden Fingern oder Strahlen (vgl. das Schriftzeichen 見 „sehen“¹).

So scheinen also die wesentlichsten Bildungsformen der chinesischen Schriftzeichen auch in den Hexagrammen vor-

[1 Wilhelm, *I-king* I, 138, sagt zur Erklärung des Zeichens geradezu: „Es ist das Bild des altchinesischen Wippbrunnens.“]

[2 Wilhelm, *I-king* I, 60, vermutet in dem Zeichen das Bild eines Aussichtsturmes. Das ist zwar schwerlich richtig, aber interessant, weil es wieder einmal zeigt, daß Wilhelm bzw. die chinesischen Gelehrten, denen er folgt, die theoretisch von ihnen abgelehnte Erklärung des Yih-king als eines Wörterbuches praktisch selbst geben.]

handen zu sein — ganz ähnlich wie in der aus der chinesischen bis jetzt nicht abzuleitenden Lolo-Schrift — und man wird daher doch vielleicht sagen dürfen, ohne sich den Vorwurf der Leichtfertigkeit zuzuziehen, daß sie in begründetem Verdacht stehen, eine alte Schrift zu sein. Denn daß die sogenannten „Namen“ der Hexagramme, auf deren Auffassung als einer Transkription der Strichzeichen ja die ganze Untersuchung beruht, nicht etwa sekundär gegeben sind, weil man den betreffenden Gegenstand in den Hexagrammen dargestellt zu finden glaubte, das ergibt sich schon daraus, daß ein großer Teil der Hexagramme nicht Gegenstände, sondern Begriffe repräsentiert, für welche schlechterdings kein graphisches Äquivalent zu finden war (z. B. 大有 [Hex. 14] usw.).

Ob und inwieweit schließlich das Webmuster oder Eigentumszeichen, das ja in der Schrift eine gewisse Rolle zu spielen scheint¹, auch hier bei den Hexagrammen beteiligt war, das kann ich vorläufig noch nicht sagen, aber der Verdacht liegt immerhin nahe, weil sich auf alten Bronzen hexagrammartige Zeichen als Eigentums- oder Fabrikszeichen finden (z. B. 商 on Deckel und Fuß eines Shang-Gefäßes (商卦象 商, *Poh-ku-t'u-luh* 9, 16a/17a; wohl dasselbe *Si-tsing-ku-kien* 15, 8b)²). Die Untersuchung der Hexagramme auf ihren Schriftcharakter hin ist ja noch keineswegs abgeschlossen und wird es bei der eigentümlichen stilisierten Form und der Schwierigkeit, die gerade hier so notwendige Kenntnis der vorklassischen Anschauungen zu erwerben, auch so bald noch nicht sein. Aber das glaube ich doch, daß sich die althergebrachte Erklärung kaum mehr wird halten lassen; sie ist ja bis jetzt auch nur durch ganz unerhörte Verdrehungen und Verrenkungen des Textes, durch

[1 S. Schindler, *Die Entwicklung der chines. Schrift aus ihren Grundelementen*, OZ 1915, S. 463/65.]

2 Das Zeichen stimmt mit den *Kua*, zu denen es gleichwohl seiner Zusammensetzung aus ganzen und gebrochenen Linien halber gerechnet wird, nicht überein. Ich kann es nur für ein Eigentumszeichen halten, das aus einem der betreffenden Familie eigenen Webmuster entstanden ist. Da es unzweifelhaft das Prinzip der Trigramme hat, so wird dadurch auch auf diese ein Lichtschein geworfen. Es entspricht genau den Gefäßen, auf denen der Name des Besitzers allein eingegraben ist: 史 = 史, *Poh-ku-t'u-luh* 10, 18b (史名其官 和有以史爲氏族者 . . . , Shang-Gefäß).

willkürliche Auslassungen und Einschiebungen u. dgl. zu halten gewesen — ein Prokrustesverfahren, von welchem die Leggesche „Übersetzung“ das klassischste Beispiel abgibt.

Ich gehe nun zur Interpretation (wenn man es so nennen kann) des Werkes über und beginne mit

Hex. I: ☰ 乾 *k'ien*.

Es ist nach chinesischer Ansicht durch Verdopplung des Trigramms gebildet. Diese Auffassung von der Entstehung der Hexagramme (oder auch ihre Zerlegung in zwei Trigramme) ist schon alt: sie findet sich mehrfach im *Tso-chuan*¹ und wird auch (m. E. mit Unrecht, s. u.) einer *Shu-king* Stelle (V, 4, 22) untergelegt.

乾 ist nach althergebrachter Ansicht der „Name“ des Hexagramms (und des Trigramms), nach de Harlez die Transkription des Hexagramms (als eines obsoleten Schriftzeichens) in die gemeinchinesische Schrift; Bedeutung „Himmel“ (nach der gewöhnlichen Auffassung, die auch de Harlez teilt).

Diese Bedeutung hat das Schriftzeichen im *Shi-king* nicht (im *Shu* kommt es überhaupt nicht vor), sondern es lautet hier *kan* und heißt „trocken“ (wie auch *Yih* Hex. 21 selber und später, z. B. bei *Meng-tze* u. a.); auch im *Tso-chuan* kommt die Lesart *k'ien* nur für das Hexagramm vor. Das *Ch'un-tsiu* hat *kan* nur in Ortsnamen.

Indessen kann es doch wohl nicht zweifelhaft sein, — angesichts des hohen Alters der Überlieferung, die z. B. in den „Flügeln“ des *Yih-king* (etwa 4.—3. Jhdt. v. Chr.?) niedergelegt ist, daß *k'ien* auch die Bedeutung „Himmel“ hatte. Ich möchte vermuten, daß es ebenso wie 坤 *k'un* „Erde“ (Hex. 2), das ja auch nicht mit dem gewöhnlichen Worte übereinstimmt, ein Tempelname (heiliger Name) gewesen ist, wie wir deren im *Li-ki*² (und *Tso-chuan*) antreffen. Sie pflegten die Eigenschaften des betreffenden Objektes anzugeben, z. B. 大武 „Breitfuß, Breitspur“ für (Opfer-)Stier, und das könnte denn auch hier der Fall sein (cf. die allerdings sehr späte Erklärung des Cheng I (*Tze-tien* s. v.), daß der Himmel in bezug auf

seine Gestalt 天 *t'ien*, in bezug auf seine Eigenschaften 乾 *k'ien* genannt worden sei: 以形體謂之天, 以性情謂之乾.

Aber ob es freilich mit 健 *kien* „fest, dauernd“ etwas zu tun hat, wie eine Erklärung will, das muß dahingestellt bleiben. Das Grundwort kann verloren gegangen sein.

Hierauf folgt nun der *T'uan* (angeblich von Wen-wang): 元, 亨, 利, 貞.

元 = „groß, erhaben“ (cf. 元龜 *Shu* II, 2, 18), „ursprünglich“.

亨 = „durchdringend“ (通) auch *hiang* gelesen, = „opfern“ (享).

利 = „Nutzen, nutzbringend, vorteilhaft“.

貞, wohl = 正 „gerade und fest“; richtigmachen; Ehrlichkeit u. dgl. Cf. *Shu* III, 1, 18; IV, 5 (3), 8; V, 5, 5; V, 25, 1. Sodann — bemerkenswert — *Shu* V, 4, 22: im Gegensatz zu 悔 „Reue“, also nicht „solidity“, wie Legge übersetzt, sondern „Glück, guter Ausgang, guter Ausfall“, als die beiden Ergebnisse des Losens mit den Achilleazweigen. (Wahrscheinlich daraufhin wird das untere oder „innere“ Hexagramm [內卦] 貞 *cheng*, das obere oder „äußere“ [外卦] 悔 *hui* genannt.) Einen Zusammenhang des Zeichens mit der Wahrsagung bezeugt auch die Bildung des Schriftzeichens, alt 𠄎 𠄏, etwa „Losurne“, oder vielleicht gar „Orakelbefragen“ (卜), ursprünglich „die Schildkrötenschale sprengen“ und „Schildkrötenschale“.

Dies in Verbindung mit der *Shu-king*-Stelle läßt es auch einigermaßen zweifelhaft erscheinen, ob wir es hier — wenigstens in den beiden letzten Worten: 利貞 — nicht mit Orakelweisungen, Orakelworten zu tun haben. Die gewöhnliche Ansicht ist das ja nicht — sogar Terrien de Lacouperie und de Harlez sind der Ansicht, daß sie zum ältesten Texte gehören, d. h. eine Beschreibung der Eigenschaften des Himmels sind. Besonders de Harlez tritt dafür ein und sucht es damit zu beweisen, daß sie in den späten philosophischen Systemen (*Chou-tze*, *Chu-tze* u. a.) durchaus diese Bedeutung hätten (*Le texte originaire du Yih-king*, Journ. As. 1887, S. 433) bzw. die grundlegenden Begriffe für diese seien. Er bedenkt aber dabei nicht, daß alle späteren philosophischen Systeme,

[1 S. *Tso-chuan* III, 22 (*Ch. Cl.* V, 102/03; IV, 1 (124/25); V, 15 (163/67 und 165/69); V, 25 (194/95); VII, 12 (312/17); X, 1 (574/81); X, 5 (601/04).]

[2 S. bes. *Li-ki* 1, 2, 3, 10 (*K'üh-li*, Couvreur, *Li-ki* I, 101/02.)]

also auch diese, auf das Yih-king gegründet sind, also auch hier nur eine Deutung des Yih-king vorliegt — wobei denn übrigens seine Übersetzung der vier Worte „Anfang, Entwicklung, Fortschritt, Vollendung“ mit ihrer teilweisen Synonymik der Sache wohl nicht gerecht wird.

Gleichwohl könnte man sich dieser alten Auffassung anschließen (natürlich ohne de Harlez' circulus vitiosus mitzumachen); einfach aus dem Grunde, weil der *T'uan* sonst oft genug eine Definition des „Namens“ zu geben scheint — wenn nicht diese Wörter, die ja ohnehin im Verdacht stehen, Orakelwörter zu sein, besonders 利 und 貞 (ganz ebenso wie dessen Gegenstück 悔) oft genug in zweifellosen Orakelphrasen vorkämen. Dann müßte also angenommen werden, daß sie ein jüngerer Zusatz seien und gar kein altes *T'uan* hier vorhanden wäre. Und solche Fälle gibt es ja vereinzelt, z. B. Hex. 23, das als sog. *T'uan* nur ein paar überaus häufige Orakelphrasen aufweist.

Allein andererseits kommt 貞 anscheinend auch in wirklichen Textstücken vor (z. B. im *T'uan* zu Hex. 2). Man ist also bis auf weiteres in der unangenehmen Lage, sie — wie dies auch de Harlez tun müßte — je nach Befund für Text oder für Orakelwörter (d. h. Einschlebsel) zu nehmen: ein Verfahren, das ja schließlich bei der Vielseitigkeit chinesischer Wörter nicht ganz so unmethodisch und willkürlich ist wie in anderen Sprachen, aber doch ein höchst unbehagliches Gefühl der Unsicherheit hervorbringt und jedenfalls im vorliegenden Falle keine positive Entscheidung treffen läßt, wenigstens bis zu ganz genauer kritischer Untersuchung des ganzen Buches. Glücklicherweise wird wenigstens das Gesamtergebnis, das Gesamturteil über den ursprünglichen Charakter des Yih-king, wie es scheint, nicht dadurch beeinflußt oder in Frage gestellt.

Nur als Kuriosum führe ich die phrasenhafte Erklärung der vier Worte im *Tso-chuan* (IX, 9, Ch. V, 437/40) an, die ich von den anderen Erklärern übrigens übersehen finde: 元, 體之長也。亨, 嘉之會也。利, 義之和也。貞, 事之幹也。

„*Yüan* (Größe) ist das Hervorragende der Person (des Körpers), *heng* (Durchdringung) die Vereinigung (Ansammlung) von Vorzügen; *li* (Nutzen) die Übereinstimmung der

Redlichkeit (!); *cheng* (Festigkeit) die Wurzel der Angelegenheiten.“ Das ist nichts weiter als Zeichendeuter-Jargon.

Daran schließt sich mit den folgenden 7 Sprüchen (Spruchzeilen) das *Siang* an, das angeblich die einzelnen Striche behandelt:

初九 „erste (unterste) ungeteilte Linie“.

Legge verbindet diese Worte jedesmal grammatisch mit dem folgenden (so hier: „in der . . . Linie sehen wir ihren Gegenstand als . . .“). Das ist nicht einmal bei seiner Auffassung des Yih-king zu rechtfertigen, wonach ja Chou-kung's Phantasie in jedem Striche irgend etwas anderes verkörpert gesehen hat, während für seinen Vater Wen-wang das ganze Hexagramm „eine mystische Bedeutung annahm und mit einem tiefen Sinne glühte“, und dessen *T'uan* „ein Versuch war, die Narrheiten der Wahrsagung in die Grenzen der Vernunft einzuschließen“ (! *SBE* XVI, 21). Nicht als ob diese Auffassung an sich unmöglich wäre — denn daß derselbe Strich z. B. bald einen verborgenen, bald einen fliegenden Drachen, bald einen Mann, der auf den Schwanz eines Tigers tritt usw. usw. darstellen soll, das ist in der Zeichendeuterei ja schließlich alles möglich. Vielmehr ist Legge's Konstruktion schon deshalb unmöglich, weil sie immer willkürliche Ergänzungen oft der wildesten Art erforderlich macht. Aber es ist auch sehr unwahrscheinlich, daß diese Worte mit dem Nachfolgenden eine Einheit bilden, weil sie nämlich anscheinend nicht die ursprünglichen sind. Das scheint sich mir aus dem erwähnten 夬 *pah* des *Tso-chuan* zu ergeben, das zum mindesten beweist, daß noch eine andere Bezeichnungsart für diese Linien vorhanden war. Überhaupt sieht es nach der Evidenz des *Tso-chuan* aus, als habe man die einzelnen Linien in der Regel mit dem Namen desjenigen Hexagramms benannt, von dem sie (bei sonstiger Gleichheit) nur in dieser einzigen Linie differierten, vgl. z. B. *Tso-chuan* X, 29 (*Ch. Cl.* V, 729/32), wo der vorliegende Strich 乾之姤 heißt. Diese Worte sind offenbar einfache Überschriften, und zwar vermutlich jüngeren Datums als die Textwörter, die ihnen folgen.

潛龍勿用 „unterm Wasser verborgen liegender Drache“ (oder mit vorklassischer Voranstellung des Prädikats: „verborgen unter Wasser ist der Drache“).

In 勿用 haben wir nun eine der Orakelphrasen; denn während die vorangehenden Worte sonst nicht mehr vorkommen, findet sich dies noch Hex. 3, 1; 7, 6; 29, 3; 33, 1; 62, 4; 63, 3 — und wird von Legge in der Regel verschieden übersetzt; hier — völlig falsch: „Es ist keine Zeit für aktive Tätigkeit“ (was 勿作 heißen müßte!). Bedeutung: „nicht anwenden“ (勿 prohibitiv) — vermutlich eine orakelhafte Floskel für „ungünstig“.

2. 九二。見龍在田。利見大人。

„Zweite Linie, ungeteilt“: „man sieht den Drachen“ (oder 見 „sichtbar wird“ der Drache) im Felde; es ist nützlich, den großen Mann zu sehen (zu treffen). „Die letzten vier Worte kehren in L. 5 und in Hex. 39, 6, hier in völlig anderem Zusammenhang, wieder; sie sind also gleichfalls eine Orakelphrase und als spätere Einschlebung zu betrachten (NB 利 als Orakelwort!).

Die Phrase hier reimt ja allerdings auf die vorangehende. Alles in allem, mir scheint, daß man einen eisernen Bestand von solchen vierwortigen Phrasen hatte, die man nach Belieben dort hinzufügte, wo der Text einen entsprechenden Reim aufwies, so z. B. 三歲不得 auf 繼: Hex. 29, 6 usw. Das Verfahren würde einigermaßen an die Behandlung des Refrains in der alten Poesie erinnern und hatte den Vorteil, daß das Ganze nun wie ein Spruch aus einem Gusse aussah und die pia fraus nicht klar zutage trat¹.

3. 九三。君子終日乾乾。夕惕若。厲。无咎。

„Dritte Linie, ungeteilt“: der Edle ist den ganzen Tag aufmerksam, des Abends wie zitternd (sorgenvoll, sorglich). „Gefährlich, (aber) kein Irrtum.“

Die drei letzten Worte scheiden ohne weiteres aus; denn sie gehören zu den am häufigsten wiederkehrenden Orakelwörtern. Der Rest macht — wohl auch auf den ganz Unbefangenen — ohne weiteres den Eindruck eines Zitates; denn es steht außer aller Beziehung zu dem sonstigen Inhalt des *Siang*, der sich nur mit dem Drachen beschäftigt.

Hierzu kommt noch das auffällige 乾 |, das übrigens wohl hin-hin zu lesen ist; vgl. die allerdings späte, aber auf die vor-

liegende anspielende Halbstrophe, die das *Tze-tien* zitiert: 昧且孜孜，夕惕 | |。

Mir scheint, diese Dopplung spricht auch ohne die mehrfachen Analogien dafür, daß hier eine Wortklärung gemeint, also das Yih in der Tat ein Wörterbuch ist. Denn wie wäre die Dopplung anders zu erklären, als daß hiermit eine neue Bedeutung und Form des Grundzeichens 乾 angeführt und — nach Art auch der späteren Wörterbücher — durch ein Zitat erläutert werden soll? Wenn sich der Satz nicht als ein Zitat identifizieren läßt, so beweist das natürlich gar nichts dagegen; wir wissen ja, daß eine Menge vorklassischer Literatur verloren gegangen ist. Ähnlich übrigens:

惟日孜孜 | *Shu* V, 21, 3 „täglich eifrig“

予思日孜 *Shu* II, 4, 1 „ich denke täglich eifrig zu sein“.

(Zu 惕若 das gleichbedeutende 惕 |, *Shi* I, 12, VII, 2 u. öfters.) 君子 wohl „der Edle“ (nicht in der übertragenen Bedeutung „der vorbildliche Mensch“). Es kommt im Yih-king mehrmals vor, auch im Gegensatz zu 小人; aber da dieser Gegensatz auch schon im *Shu-king* II, 2, 20 (und V, 15, 1?), sowie *Shi-king* II, 1, VII, 5; II, 5, IX, 1; II, 7, IX, 6; II, 4, VII, 4 erscheint, und vielleicht gelegentlich wenigstens mit einem Anklang an den Gebrauch der konfuzianischen Schule, so ist umso weniger für die Textkritik des Yih-king daraus zu holen, als es dessen verschwommener Charakter unklar läßt, ob sie in der späteren Bedeutung gebraucht werden. Allerdings erscheinen sie meistens in Orakelphrasen; aber etwas Sicheres ist nicht daraus zu entnehmen.

Textkritisch um so wichtiger scheint

4. 九四。或躍在淵。无咎。

Das 或 ist geradezu unbezahlbar für die Textkritik. Es wird nämlich in den vorklassischen Denkmälern satzeröffnend auch dann als Pronomen indefinitum (und Subjekt) gebraucht, wenn es disjunktiv gedoppelt steht (或 . . . 或 manche — manche u. dgl. aber auch „bald — bald“), sonst ist es in diesem Falle Konjunktion „oder, wenn“ (*Shi* II, 5, IX, 5 = „vielleicht“?) oder Adverb („und jetzt“?); in der häufigen Verbindung mit einer Negation (莫 |, 弗 |) wie hinter 乃, 其, 厥 (*Shu-king*) heißt es „etwa, vielleicht“, beweist also mit

[1 Damit erledigt sich der Einwand, den Maspero, *La Chine antique*, S. 448, gegen die Unterscheidung von Orakelphrasen und älteren Bestandteilen erhebt.]

zwingender Notwendigkeit, wie mir scheint, daß dieser Satz die zweite Hälfte eines Ganzen, also entweder ein Bruchstück — und dann natürlich ein Zitat! — oder der zweite Teil eines der vorangegangenen Sätze ist: und dies letztere ist a priori das Wahrscheinlichste. Sehen wir uns nun die vorangehenden Sätze an, so scheidet der nächstvorige ohne weiteres aus; denn abgesehen von dem selbst für ein Orakelbuch etwas zu starken Unsinn, den der Zusammenhang ergeben würde, ist er ganz anders gebaut; dagegen entspricht Satz 2 vollkommen im Rhythmus. Und nun zeigt sich auch noch, daß die Schlußworte der beiden (田: 淵) aufeinander reimen (Reimklasse 12). Wir gewannen also das Verspaar: 見龍在天, 或躍在淵 und dies entspricht zu allem Überfluß noch prinzipiell einem Shi-king-Vers: 魚在于渚, 或潛在淵 (*Shi* II, 3, X, 2). (Umkehrung: 魚潛在淵, 或在于渚 *ibid.* II, 3, X, 1.) Vgl. zu der Ausdrucksweise 魚躍于淵 *Shi* III, 1, V, 3.

Und das gibt auch einen durchaus ansprechenden Sinn, wenn man bedenkt, daß sich der Drache nach chinesischer Anschauung (wie sie wenigstens im Shuoh-wen niedergelegt ist) in der Herbst-Tag- und Nachtgleiche im Grunde des Gewässers verbirgt (nebenbei vielleicht ein Beweis dafür, daß er ursprünglich das Krokodil bedeutet hat): 秋分潛渚¹.

Ist diese Kombination zutreffend — und wenigstens an der einschneidenden Bedeutung des 或 läßt sich wohl nicht drehen und deuteln! — so ergibt sich: 1. daß der Text in Unordnung geraten ist; denn Satz 2 gehört dann an eine andere Stelle; 2. daß die Sätze des *Siang*-Textes keine „Erklärungen“ der einzelnen Striche sind; und endlich 3. die Bestätigung, daß die Orakelwörter Einschleissel, spätere Interpolationen sind, weil sie den Reim zerstören.

Daß übrigens der Text des Yih-king (*T'uan* und *Siang*) Reime enthält, ist auch den Chinesen aufgefallen; so konstatiert der Grammatiker Ku Yen-wu (17. Jhdt.) in seinem *Jih-chi-luh* (21, 7b), daß das Reimen im Yih mit Wen-wang (also dem *T'uan*) beginne und von Chou-kung (im *Siang*) in verstärktem Maße fortgesetzt werde; aber er bringt dies,

allerdings nur vermutungsweise, damit zusammen, daß die Orakelsprüche ehemals vielleicht überhaupt hätten gereimt sein müssen (unter Hinweis auf Beispiele aus *Tso-chuan*, *Kuoh-yü*, *Shi-ki* und *Han-shu*). Immerhin würde sich auch hieraus ergeben, daß die Orakelwörter (吉, 凶 u. dgl.) eingeschoben sein müssen; denn die alten Orakel haben sie natürlich nicht; und in der Tat ignoriert sie Ku Yen-wu in den betreffenden Yih-Zitaten mehrfach.

Gehen wir nun über zu L. 5: 九五。飛龍在天。利見大人, so finden wir, daß nach Eliminierung der letzten 4 Wörter — über deren Orakelspruch-Charakter ja schon gesprochen ist — ein weiterer gleichgebauter Vers zum Vorschein kommt: „der fliegende Drache ist im Himmel“ oder allenfalls: „es fliegt der Drache am (in den) Himmel“.

Damit wird dann vielleicht der Sinn des Ganzen bzw. das Auftreten des Drachen in dem Hexagramm für Himmel klar: der Erklärer will vor allen Dingen die Hauptbedeutung von 乾, den Begriff „Himmel“ definieren und tut das, indem er eine von dessen wichtigsten Tätigkeiten (oder vielleicht die wichtigste): den durch seinen regelmäßigen Kreislauf hervorgerufenen Wechsel der Jahreszeiten — daher die stehende Verbindung 天時 (im *Yih-king* selber und *Chung-yung* 30, 1) verallgemeinert, doch noch mit deutlichem Anklang an die Grundbedeutung (*Meng-tze* II, 2, I, 1. 2) und gleichzeitig wohl auch seine gewaltigste Manifestation, das Gewitter mit Donner und Blitz, unter dem Bilde der Tätigkeit des Drachens darstellt. Denn der Drache, obschon ursprünglich gewiß ein konkretes Wassertier, wird — wohl durch Vermittlung der verkörperten Regen- und Gewitterwolke — in nahe Beziehung zum Himmel gesetzt: er wohnt im Himmel (*Lun-heng* 6, 12b; Forke, *Lun-heng* I, 351); beim Blitzschlag holt ihn sich der Himmel nach dem ebendort berichteten Volksglauben herauf (*Lun-heng* 6, 12a), wie er überhaupt gerade beim Gewitter „auf den Wolken reitet“ (*Lun-heng* 6, 16a; Forke I, 357), doch auch sonst: *Chuang-tze* 5 (14), 28b (*SBE* 39, 358); er ist das Fabeltier, auf welchem man zum Himmel fährt (vgl. K'üh Yüans *Li-sao* [Str. 47]). Als Repräsentant des Ostens (was freilich eine spätere Vorstellung sein wird) tritt er sogar zur Sonne in Beziehung (die ja schon

[1 Vgl. Chavannes, *Journ. Asiat.* 1901, S. 196; Erkes, *Das Weltbild des Huai-nan-tze*, *OZ* 1917, Anm. 172; Schindler, *AM* 1924, S. 635.]

in sehr alter Zeit mit dem Himmel identifiziert wird¹ — und dies mag der Grund gewesen sein, weshalb Schlegel in dem Drachen eine Verkörperung der Sonne glaubte sehen zu dürfen. Jedenfalls wurde er schon in recht alter Zeit als ein göttlich erhabenes Wesen gedacht, das man recht wohl mit dem Himmel vergleichen oder in Parallele stellen konnte; daher ist er auch das Sinnbild des göttergleichen Weisen (z. B. *Lao-tze's*, [*Shi-ki* 63, 1b]) und endlich des Kaisers als des Himmelssohnes, dessen Wappen der Drache bis zum Ende der chinesischen Monarchie war.

Ich verhehle mir nicht, daß diese Erklärung keineswegs unanfechtbar und sicher ist; aber ich glaube, sie wird weitere Stützen gewinnen, wenn einmal alles Material über den Drachen zusammengestellt wird. Jedenfalls kann angesichts der Dopp lung | | *hin-hin*, die m. E. deutlich auf den Wörterbuchcharakter des Yih-king hinweist, wie mir scheint, die Deutung auf den „Edlen“ erst recht nicht überzeugen. Da übrigens die Erde in Hex. 2 mit einer Stute verglichen wird, so wissen wir nicht, ob nicht in jener alten Zeit der Himmel direkt als Drache galt.

Der Drache erscheint nun weiter in

L. 6 上九 („oberste ungeteilte“) 亢龍有悔。

Über 有悔 habe ich schon oben gehandelt. Es ist ausgesprochene Orakelphrase, also auszumerzen.

Die Bedeutung von 亢龍 ist wegen der Knappheit und Mehrdeutigkeit des Ausdruckes nicht ganz klar; es kann heißen: „überhoch gestiegener Drache“ (aufs Höchste gestiegener Drache, 亢 wird in den Wörterbüchern durch 極 erklärt) und „kämpfender Drache“ (was an L. 6 von Hex. 2 erinnern würde). Die chinesischen Kommentatoren (und Legge) fassen es in der ersten Bedeutung [in diesem Sinne auch zitiert bei *Huainan-tze* 10, 5a]. Möglicherweise ist es das Pendant zu dem „verborgenliegenden Drachen“ von L. 1, und würde dann den Himmel im Frühling und Sommer, wie jenes den Himmel im Herbst und Winter (bzw. die betreffenden Jahreszeiten) symbolisieren, während die zwischenliegenden 3 Verse dasselbe auf andere Weise schildern.

[1 S. Schindler in *Hirth Anniversary Volume*, S. 301 ff.]

Man könnte auch vermuten, daß 龍 hier = 寵 *ch'ung* „Gunst“ u. dgl. stände, wie dies in der vorklassischen Sprache der Fall ist: „er empfing (eig. „trug auf der Schulter“) die Gunst des Himmels“, *Shi* IV, 3, IV, 5 (龍 = 寵: *Shi* II, 2, IX, 1; IV, 1 (3), VIII, u. ö.). Denn im *Tso-chuan* VIII, 3 (*Ch. Cl.* V, 292/94) kommt die Verbindung 亢寵 (可以 | | „wir können aufs höchste begünstigt werden“) vor. Also „höchste Gunst“. Aber dann müßte angenommen werden, daß der Erklärer hier entgleist wäre; denn es müßte ihm dann hier anstatt des Wortes und Begriffes *k'ien* „Himmel“, den er doch erklären will, — wenn die Wörterbuch-Hypothese richtig ist — infolge der Symbolisierung des Himmels durch den Drachen Wort und Zeichen *lung* mit seinen verschiedenen Aussprachen und Bedeutungen in die Quere gekommen sein.

Endlich haben wir noch

L. 7: 用九。見龍无首。吉。

Ein solcher siebenter Satz, genau ebenso eingeleitet, nur statt 九 das den geteilten Linien zukommende 六, begegnet nur noch in Hex. 2: 用六, offenbar weil nur diese beiden aus einer einzelnen Gattung von Linien, ungeteilte in Hex. 1, geteilte in Hex. 2, bestehen. Aber die Bedeutung ist völlig unklar. Legge übersetzt bzw. paraphrasiert: „(The lines of this hexagram are all strong and undivided as appears from) the use of the number nine. If the host of dragons (thus) appearing (!) were to divest themselves (!) of their heads, there would be good fortune.“

Dem vermag ich um so weniger zu folgen, als 无首 wieder einmal — ebenso wie natürlich 吉 — Orakelwort ist. Außerdem ergibt sich die Ungeteiltheit der Striche nicht aus der Zahl 9, sondern aus dem Hexagramm selber, und umgekehrt die Zahl 9 aus diesem. Die Sache läßt sich ja schließlich übersetzen: „Gebrauch der ungeteilten Linie. Man sieht (es erscheinen) alle Drachen.“ Aber der Sinn? Ich glaube, wir haben es in dem Ganzen mit einem später hinzugefügten Orakelspruch zu tun; denn der entsprechende Satz von Hex. 2 besteht nur aus den allergebräuchlichsten Orakelwörtern (用六。利永。貞), enthält also keinen Text, d. h. er hat ehemals wohl überhaupt nicht bestanden. Aber vielleicht hat der Satz auch irgendwie zum Vorangehenden gehört (mit 无 | zu verbinden ??).

Es ist eine unangenehme Stelle; aber ich denke, sie kann die Wörterbuch-Theorie doch nicht erschüttern: diese Eigenschaft des Yih-king liegt bei dem größten Teil der übrigen Hexagramme m. E. doch zu klar auf der Hand. Ich glaube also das Hex. 1 so erklären zu dürfen: es sollten die verschiedenen Bedeutungen von 乾 erklärt werden: 1. Himmel (*k'ien*) — dies ist durch Symbolisierung vermittels des Drachen geschehen; 2. die Dopplung des Zeichens: | | *hin-hin* „sorgsam“ — durch ein Zitat; 3. die dritte Bedeutung *kan* „trocken“ könnte vermöge einer in China recht beliebten Doppeldeutigkeit in das 潛龍 „untergetauchter Drache“ des ersten Satzes hineingeheimnist sein; denn wenn der Drache in der Tiefe verborgen liegt, ist eben Trockenheit, Dürre. Doch ist das allerdings zweifelhaft.

In summa: Das Hexagramm 1 ist durchaus kein Musterbeispiel; aber ich glaubte damit anfangen zu müssen, weil die Anordnung hier am wenigsten verwirrend ist. Denn nur hier findet sich der alte Text (T'uan und Siang) in ununterbrochener Reihenfolge, während die kanonischen Kommentare und Erläuterungen, die bei den übrigen dazwischengeschoben sind, hier en bloc angehängt erscheinen.

Gehen wir nun zu den Hexagrammen über, in denen sich der Wörterbuchcharakter deutlicher ausspricht. Ich wähle davon zunächst Hex. 22 賁 *pi*.

1. T'uan: 亨。小利有攸往 „durchdringend; kleiner Gewinn (zu) haben, wohin man geht“. Der Text besteht aus lauter Orakelwörtern bzw. -sätzen. Insbesondere ist 有攸往 einer der häufigsten davon (cf. Hex. 2, 1; 14, 2; 33, 1; 36, 1; 利 | | 25, 2; 26, 3; 41, 6. Daß das vorklassische 攸 (statt 所) darin vorkommt, kann den Verdacht späterer Einschiebung nicht entkräften; es ist archaisierend oder sogar noch in vorklassischer Zeit zugesetzt¹.

2. Siang: L. 1. 初九。賁其趾。舍車而徒。

Einer der ziemlich häufigen Sätze, die weder durch äußere Form (zugesetztes Orakelwort) noch durch den Inhalt (wie

¹ Ich komme übrigens immer mehr zu der Ansicht, daß der T'uan in sehr vielen Fällen kein echter alter Text ist. Die Tätigkeit des Wen-wang hat vielleicht überhaupt meist nur darin bestanden, daß er das chinesische Schriftzeichen zugefügt hat.

man ihn auch fasse) als Prophezeihungen gekennzeichnet sind; sie werden also wohl auch keine gewesen sein und geben uns das Recht, eine andere Deutung zu suchen.

Nun wird hier *pi* gewöhnlich in der Bedeutung „schmücken“ gefaßt, die das Zeichen in dieser Lautform (neben „schön, elegant“ u. dgl.) hat. So übersetzt Legge: „The first line . . . shows one adorning (the way of (!) his feet¹. He can discard a carriage and walk on foot.“

Das wäre ja freilich Nonsense: die Bedeutung „schmücken“ paßt hier kaum. Aber wenn wir nun das Tze-tien aufschlagen, so finden wir, daß das Zeichen 賁 noch eine ganze Reihe anderer Bedeutungen hat — freilich teilweise mit anderem Lautwert, so: „rasch, rasch bewegen“ (*fen, pen*); „groß“ (*fen*); „ordnen, teilen“ (*pan*) u. a. m. Aber diese Lautverschiedenheit kann hier so wenig wie bei der Schrift ein Hindernis sein; denn wir haben schon bei Hex. 1 ein unzweideutiges Beispiel dafür gehabt, daß sich das Siang keineswegs auf den im sog. Namen des Hexagramms gegebenen Lautwert beschränkt (乾 | *hin-hin*). Und das ist m. E. nachweislich noch bei einer Anzahl anderer Hexagramme ebenso. Sie scheinen sich in der Tat ganz so zu verhalten wie die Schrift, wo ja die verschiedenen Lautwerte und Bedeutungen ein und desselben ältesten Zeichens auch erst nach und nach durch Zufügung von Radikalen differenziert worden sind. Gerade diese Übereinstimmung spricht mit für den Schriftcharakter der Hexagramme, wie mir scheint.

Setzen wir nun hier den Lautwert *pen* oder *fen* (憤) mit der Bedeutung „bewegen“ (動, Tze-tien) ein, so erhalten wir die Übersetzung: „bewegt man seine Zehen, so geht man unter Verschmähung des Wagens zu Fuß“ (徒 *t'u* in seiner ursprünglichen Bedeutung); oder: „seine Zehen (rasch) bewegen; unter Verschmähung des Wagens zu Fuß gehen“.

Analog zu dem „die Zehen bewegen“ ist 舉趾 (*Shi* I, 15, I, 1) „die Zehen heben“, d. h. „rüstig (an die Feldarbeit) gehen“.

Der Satz soll m. E. die Bedeutung „rasch zu Fuß gehen, laufen, rasch“ (*pen, fen*) erläutern, die sich z. B. erhalten hat in dem Namen der königlichen Leibgarde, 虎賁 *hu-fen, hu-pen* „Tiger-Läufer“, (tigerartig rasch Laufende); denn nach dem

¹ Falsch übersetzt. 趾 heißt „Zehen“ oder „Hufe“.

Chou-li 8, 4b (Biot II, 222) waren dies Läufer, die das Amt hatten, vor und hinter dem König herzulaufen (掌先後王而趨). Vgl. dazu noch die 旅賁 *lü-pen* (*lü-fen*) des *Chou-li*, die „Läufer in Trupps“, die mit Schild und Speer zu beiden Seiten des königlichen Wagens zu laufen hatten (執戈孟, 夾王車而趨, *Chou-li* 8, 5a; Biot II, 223). Ja, man möchte die Erwähnung des Wagens hier beinahe für eine Anspielung auf die Tätigkeit dieser letzteren halten — um so mehr, als sie sich an den Rädern festzuhalten hatten, wenn der Wagen stand (車止, 則持輪, l. c.), also den Wagen loslassen (舍) mußten, wenn das Laufen wieder begann. (In diesem Falle wäre 舍車 zu übersetzen: „den Wagen loslassen und laufen“.) Jedenfalls scheint mir das *Siang* eine recht gute, anschauliche Definition von „laufen“ (u. dgl.) zu geben.

L. 2. 六二。賁其須。

Wiederum ohne Orakelwort. Kann übersetzt werden (cf. Legge) „seinen Bart schmücken“ oder auch „seinen Bart in Ordnung bringen“ (| = 班 „teilen“ = „strälen“? Teilen, die Grundbedeutung; s. *pan*, mit welchem nach *Tze-tien* | identischer Bedeutung ist; dann cf. 半 *pan*, „halb, halbieren“. Vgl. zu *fen*: 分 *fen* „teilen“).

Aber 須 hat noch andere Bedeutungen: „warten“ (im *Shu* und *Shi*), „aufwarten“; für (das Nötige) sorgen“ (*Shu* V, 22, 13, Legges Übersetzung richtiger als sein Index s. v.!), die zur Not hier möglich wären. Bei der Knappheit des Sätzchens ist wohl nichts Sicheres zu sagen. Vielleicht enthält es eine Anspielung auf eine damalige Sitte, über die m. W. nichts erhalten ist, oder es ist ein Zitat. So finden sich z. B. Hex. 63, 6 (und 64, 6) der Satz 濡其首 („taucht seinen Kopf ein“), dem im Hex. 64, 1 濡其尾 („taucht seinen Schwanz ein“) entspricht. Vgl. nun dazu *Shi-king* I, 14, II, 2 (und 3):

維鷓在梁 [Da sitzt der Pelikan am Deich,
不濡其翼 Nicht taucht er seine Flügel ein.]

Es wäre also möglich, daß auch in Hex. 63/64 die betreffenden Erklärungen Zitate wären, die ein damals wohlbekanntes, jetzt verlorenes Lied ins Gedächtnis rufen sollten, um damit das Hexagramm-Wort zu erklären (未 bzw. 既濟, zu dem die Bedeutung „naß machen“ ja paßt). Dafür spricht auch die

refrainartige Abwandlung des Gedankens, die hier — wie in vielen ganz deutlichen (weil ausgeführten) Sätzen — außerordentlich an das *Shi-king* bzw. an die damaligen Lieder überhaupt, erinnert.

Und um eine solche Anspielung könnte es sich auch im vorliegenden Falle handeln. Jedenfalls spricht der Satz nicht gegen die Wörterbuch-Hypothese. Um so deutlicher sprechen dafür die beiden nächsten Erklärungen.

L. 3. 九三。賁如，濡如。

Hier läßt sich entweder das zweite als eine Erklärung des ersten auffassen, oder beide zusammen wieder als unbekanntes Zitat. Erstere Auffassung erscheint mir besser, weil sie einen besseren Sinn gibt, nämlich entweder:

1. *fen-ju*: *erh-ju* = *fen-yu* (bedeutet) „kochend“. (濡 = 騰 hat diese Bedeutung, cf. *Tze-tien* (und *Couvreur*) mit 2 Zitaten aus *Li-ki*.) Und in der Tat bedeutet 潤 auch „aufsprudeln“ (通, von einer Quelle).

Oder 2. *pi-ju*: *ju-ju* = *pi-ju* (ist gleich) „glänzend“. (濡 in dieser Bedeutung z. B. *Shi* I, 7, VI, 1 von einem Lammpelz.) Auch hier ziehe ich wieder die erste Möglichkeit vor, weil 賁 in der Bedeutung „glänzend“ und mit dem Lautwert *pi* in der folgenden Linie auftritt.

L. 4. 六四。賁如。皤如。白馬翰如。匪寇婚媾。

Schälen wir hier zunächst wieder den eigentlichen Text heraus: Die vier Schlußworte finden sich noch Hex. 3, 2 und Hex. 38, 6; die beiden letzten davon Hex. 3, 4 (求媾婚) und Hex. 51, 6 (|| 有言); immer, wie hier, hinter zusammenhängenden, verständlichen Sätzen und ohne jeden inneren Konnex damit: es ist also eine echte Orakelphrase. Und das beweist ja auch ihr Inhalt. Denn sie bedeutet vermutlich: „nicht (sind es) Räuber, sondern Verschwägere“ (昏媾, *Tso-chuan* I, 11; *Ch. Cl.* V, 31, „Verschwägerung, Zwischenheiraten“), bzw. „wenn nicht Räuber, dann Verschwägere“, also: „nicht Feinde, sondern Freunde“. So faßt es Legge auf (der übrigens die drei Stellen [besonders 38, 6] wieder recht verschieden übersetzt!) und wohl mit Recht, obwohl es zweifelhaft sein kann, ob so konstruiert werden darf. Denn gerade bei einem so kurzen Sätzchen sollte man als Einleitung des Nachsatzes 賁 erwarten, das im *Shu-king* immer, und mehrfach auch im *Shi-*

king (wo statt dessen auch 伊) mit 匪 korrespondiert und somit wenigstens in der vorklassischen Prosa die Regel ist. Wenn es im Shi-king häufig fehlt, so handelt es sich da doch um längere, nicht so enigmatisch knappe Sätze. Aber da die beiden Satz-teile hier reimen, so mag das Fehlen des Hilfswortes — als poetische Lizenz — um so eher hingehen, als die dunkle Ausdrucksweise hier offenbar gesucht, beabsichtigt wird. In der Tat ist der Spruch, wie man ihn auch konstruieren möge, von einer geradezu pythischen Dunkelheit oder Mehrdeutigkeit — weil es eben ein Orakelspruch sein soll.

Daß er immer hinter einem Satze steht, der von Wagen und Pferden handelt, beweist nichts gegen diese Auffassung (Räuber in Verbindung damit in der Orakelsprache auch Hex. 40, 3); denn die Orakelworte sind ja auch sonst — entweder in der Form (Reim) oder dem Inhalt nach — einigermaßen dem ursprünglichen Texte angepaßt.

Nach Eliminierung dieses offenbaren Zusatzes bleibt nur ein Verspaar übrig. Denn 皤 *p'o* oder *p'an* (alter Lautwert *p'an* in jedem Falle!) und 翰 *han* gehören in Reimklasse 14. Dies ist ein weiterer Beweis, daß die Schlußworte sekundär sind; denn sie haben anderen Rhythmus.

Und dazu kommt nun, daß diese Verse offenbar Zitate aus einem verlorenen Liede sind. Vgl. *Shi* II, 4, II, 3: 皎皎白駒, 賁然來思 „glänzend (weiß) ist das weiße Füllen, glänzend kommt es her“ — ein Vers, der übrigens eine jetzt so unverständliche Anspielung oder Beziehung enthält, daß er ganz wohl im Yih-king stehen könnte! Ein Zeugnis dafür, daß die Dunkelheit der Yih-king-Sätze durchaus nicht auf orakelhaftem Charakter beruhen muß! Vgl. ferner *Shi* III, 3, IX, 5: (旋)如飛, 如翰 „das Heer war . . . wie fliegend, wie beschwingt“.

Die Ausdrücke 賁如, 翰 sind also als vorhanden und in demselben oder ähnlichen Zusammenhang wie hier vorkommend erwiesen. Das Ganze kann somit als eine verbeispielende Erklärung des Lautwertes *pi* und der Bedeutung „glänzend“ (oder ähnlich) angesprochen werden. Also: „glänzend, weiß (oder: courbettierend“ (皤 *p'an*) kommt das weiße Roß geflogen“¹.

¹ Übrigens wäre es nicht unmöglich, daß 賁 *pi* in vorklassischer Zeit noch eine Bedeutung gehabt hätte, die späterhin verloren gegangen ist.

Von Interesse — und vielleicht eine Bestätigung dieser Auffassung ist Hex. 3, 2 (屯 *ch'un*): 屯如。遭如。乘馬班如。匪寇婚媾。 Cf. 3, 4: 乘馬班如, 求婚媾.

Auch hier liegt ein Verspaar vor (Reimklasse 14), das die Bedeutung „mit Mühe vorankommen“ (屯 *ch'un* (= 逶, 屯 der sich mühsam aus der Erde ringende Sproß) 屯遭 *ch'un-ch'un*) erklären soll: „Schwer komme ich voran, die Wagenpferde wenden sich überall hin (班)“, oder „laufen trapp-trapp“ (| |) oder auch „meine Wagenpferde sind grauweiß“ (cf. *Shi* I, 1, III, 2). Dies ist um so wahrscheinlicher ein Bruchstück aus einem Liede, als L. 6 den Refrain dazu hat: 乘馬班如, 泣血漣如 (Reimklasse 14); *Shi* I, 5, IV, 2: 泣涕皆皆; *Shi* II, 4, X, 7: 泣血.

L. 5. 六五. 賁于丘園, 束帛戔戔. 吝. 終吉.

Die drei letzten Worte gehören zu den häufigsten Orakelwörtern des Yih-king (cf. Hex. 6; 3; 11, 6; 13, 2; 15, 3; 22, 5; 35, 6; 37, 3; 44, 6; 47, 4; 50, 3 usw.); sie sind also zu streichen, und zwar um so mehr, als sie wieder einen Reim ruinieren: 園: 戔, Reimkl. 14. Infolgedessen kann 吝 *lin* hier auch nicht „geizig“ bedeuten, wie Legge annimmt, sondern, wie gewöhnlich, „brennen“ („zu brennen; (aber) Ende glücklich“).

Das übrig bleibende Verspaar läßt — namentlich dank der Unbestimmtheit des 賁, verschiedene Deutungen zu, die nur dadurch eine gewisse Begrenzung gewinnen, daß 束帛 *shuh-poh* „rohe Seide“ (= Seidenrollen) m. W. immer ein Geschenk repräsentieren. Dies wurde bei den verschiedensten Gelegenheiten gegeben, vor allem beim Besuch, aber auch, wenn dem Ahnherrn im Ahnentempel eine Meldung gemacht wurde; sie wurde dann dort vergraben: *Ng-li* (*P'ing-li*) 16, 6b; 11b. Es wäre also vielleicht die Annahme möglich, daß hier vom Totenkult die Rede, also 賁 hier *fen* zu lesen und = „Grabhügel“ zu setzen wäre. Dann hieße die Stelle etwa:

„Er errichtete das Grab auf dem Hügel oder im Garten (丘 selber „Grabhügel“; 園 wenigstens später „Friedhof“); seine Seidenrollen waren dürftig. Oder: „errichtet man das Grab auf dem Hügel oder im Garten, so sind die Seidenrollen

Wenigstens gibt die angebliche Bedeutung „glänzend“ in der Stelle | 若草木 „glänzend wie Bäume und Kräuter (lebt das Volk wieder auf, *Shu* IV, 3, 5) keinen befriedigenden Sinn.

dürftig“; d. h. es sind ärmliche Gräber, die auf Hügeln und in Gärten errichtet werden; daher sind auch die Geschenke geringwertig. Oder: „indem er anordnet (賁 = 班) den Grabhügel und Friedhof, sind seine Geschenkkrollen dürftig“. (I pi zu lesen und durch „schmücken“ zu übersetzen, scheint nicht rätlich, da es in ähnlicher Bedeutung und in dieser Aussprache schon in L. 4 vorhanden ist; auch wäre die Vorstellung „schmücken die Grabhügel usw.“ kaum chinesisch, während Legges Übersetzung „adorned by (the ornaments of) the heights and gardens“ — obschon grammatisch möglich — ganz unbefriedigend ist.

Sicherlich liegt hier wieder eine ganz bestimmte Anspielung vor; darauf weist die Versifizierung hin. Wenn aber hier eine bedauerliche Unklarheit bleibt, so scheint mir um so klarer und ganz besonders beweiskräftig für die Wörterbuch-Theorie

L. 6: 上九。白賁。无咎。

Freilich können wir dazu die beiden Schlußworte „es gibt keinen Irrtum“ nicht brauchen; aber sie sind ja auch unter die allerhäufigsten Orakelwörter zu zählen (cf. Hex. 1, 3; 7, 2; 9, 1; 10, 1; 11, 3; 14, 1; 17, 4; 18, 3; 29, 4; 38, 5; 41, 1 u. a. m.). Der so gewonnene Text ist nun m. E. durchaus nicht zu übersetzen: „shows one with white as his (only (!) ornament“, sondern er ist nicht mehr und nicht weniger als — ein Zitat aus dem Yü-kung (*Shu* III, 1, I, 24): (厥土) 白賁 (ihr [der Provinz Ts'ing-chou 青州] Boden) ist weiß und fett“.

Durch diese Anspielung sollte also die Bedeutung „fett“ (von der Erde) mit dem Laut *fen* erklärt werden. Freilich kommt im Yü-kung auch noch 黑 | (schwarz und fett) (III, 1, I, 17) und 赤填 | („rot, lehmig und fett“) (III, 1, V, 33) vor; aber es war ja gleichgültig, welche von den beiden ohne Zusatz genannten Farben (赤填 dürfte wegen des Zusatzes „lehmig“ wohl ausscheiden) genannt wurde, und überdies hatte 白 den Vorrang vor 黑 (白黑) „weiß und schwarz“. Es ist bemerkenswert, daß auch das *Tze-tien* (s. v. 填) ganz gegen die Reihenfolge im Yü-kung 白填 zuerst nennt.

Ist diese meine Identifizierung richtig, so haben wir damit nicht bloß einen ganz schlagenden Beweis für den Wörterbuchcharakter des Yih-king, sondern zugleich ein — allerdings ziemlich überflüssiges — Zeugnis dafür, daß das Yü-kung älter ist als dieses.

Möglicherweise wird nun auch das Hexagramm als Schriftzeichen klar: es könnte das Bild des Grabhügels oder Grabes mit der Leiche darin vorstellen: ☶ (cf. Hex. 2: ☷ die Erdgrube; Hex. 29: ☶ dieselbe mit Opfertier und Opferdokument darin) wäre also eine Ableitung aus dem Typus ☶.

Alles in allem genommen, scheint mir das Hexagramm recht wichtig für jenen Beweis zu sein. Aber es gibt noch deutlicher redende Hexagramme. Von diesen wollen wir zunächst das Hex. 49 betrachten.

革 *kok*.

Über das *T'uan*, das nach Ausscheidung der angehängten Orakelphrasen aus dem sogenannten „Namen“ des Hexagramms und dem Satze 巳日乃孚 besteht, wollen wir vorläufig hinweggehen, weil es sich mit einiger Sicherheit wohl erst aus L. 2 des Siang erklären läßt.

Siang L. 1: 初九。鞶用黄牛之革。

Gibt — ganz nach Art der Wörterbücher — zuerst die Grundbedeutung des Wortes: „Haut, Fell“, d. h. das abgezogene Fell mit den Haaren (生皮 rohes, unbearbeitetes Fell), wie es die einen (und Legge im Index des *Shi-king*), oder das enthaarte Fell (皮治去毛), wie es die anderen (und Legge in seinem Kommentar zu *Shi* I, 2, VII) erklären. Es ist kaum zu ermitteln, wer Recht hat. Denn einerseits weist die Bedeutung „mausern“ (*Shu* I, 5; *Shi* II, 4, V, 5) darauf hin, daß das haarlose (oder allenfalls das notdürftig enthaarte) Fell darunter zu verstehen ist, und auch das gleichnamige (Rhinozeros-) Koller wird doch gegerbt gewesen sein; andererseits bedeutet es *Shi* I, 2, VII, 2 „Lammfell, Lammpez“, und auch das Schriftzeichen 革, sowie der Gegensatz zu 韋 *wei* „gegerbtes Fell, Leder“ (熟皮) sprechen dafür, daß es wenigstens nicht vollständig bearbeitet war — wenn allerdings 韋 nicht etwa „Lederriemen“ bedeutet haben sollte, wie das Schriftzeichen vermuten lassen könnte; denn es stellt offenbar einen geschlungenen Riemen dar und nicht zwei Leute, die einander Rücken an Rücken gegenüber sitzen, wie die (auch von Chalfant akzeptierte) Erklärung des *Shuoh-wen* meint, nach welcher man den Begriff „Lederriemen“ erst dadurch bekommen hätte, „daß man damit Verbrecher Rücken gegen Rücken aneinander fesseln könne!“ Auch die Etymologie gibt keine ganz sichere Auskunft. Das

Wort gehört nämlich zu der austrisch-indonesischen Sippe *kek* (u. dgl.), welche „abschälen, abstreifen, losreißen, schinden“ u. ä. bedeutet. 革 kann also als „das (vom Kadaver) Abgezogene“ wie als das „Abgeschabte“, d. h. vom Haar Befreite aufgefaßt werden, obwohl freilich das erstere das Wahrscheinlichere ist.

鞅 *kung* heißt nicht „binden“ (wie Legge übersetzt); denn dafür hat das *Tze-tien* weiter keinen Beleg als diese — offenbar willkürlich erklärte — Stelle; sondern nach dem *Erh-ya* und *Shi* III, 3, X, 7 „verstärken, festmachen“. Der Satz heißt also nicht „die Linie zeigt ihren Gegenstand, als wäre er (!) gebunden mit der Haut eines gelben Ochsen“ (Legge), sondern „zur Verstärkung gebraucht man die Haut eines (gelben) Ochsen“, oder „man verstärkt es mit . . . bzw. (denn der Satz ist doch wohl wieder ein Zitat, das hier als Beispiel für die Bedeutung dienen soll, wie das ja in chinesischen Wörterbüchern üblich ist) „er verstärkte es (den Panzer, das Koller oder dgl.) mit Ochsenhaut“. 黃牛之 | scheint nämlich einfach „Ochsenhaut“ zu bedeuten; denn 黃牛 ist (nach Couvreur und Giles) das gewöhnliche Rind. Allerdings wurden gelegentlich beim Opfer ein rotes Pferd, ein gelbes Rind und ein Schaf gebraucht. Darum könnte ein Zitat aus einem Ritualbuch vorliegen. Daß der Satz jedenfalls nichts mehr sein kann als eine lexikalische Erklärung, und nicht etwa ein Orakel, zeigt das Fehlen der Orakelwörter wiederum an.

Die 黃牛之革 erscheint im *Yih* nochmals: Hex. 33, 2: 執之用 | | | | das aber nicht bedeutet“ shows its subject holding (his purpose) fast as if by a thong (made from the) hide of a yellow ox, which cannot be broken“, sondern ganz einfach „man hielt ihn fest durch die Haut eines gelben Ochsen, die kann keiner überwinden (= zerreißen)“ (o. dgl.). Das paßt ganz gut zu der Bedeutung „fliehen“, die der „Name“ des Hexagramms (遯 *'un*) hat.

L. 2. 巳日乃革之.

巳 „aufhören, enden“ u. dgl. muß hier — gegen die Gewohnheit — transitivisch (kausativisch) gebraucht sein: „zu Ende bringend den Tag, dann . . .“ = „am Ende des Tages, als der Tag zu Ende war“. In der Konstruktion — nicht der Bedeutung nach — ähnlich ist die bekannte Redensart 終日 „den Tag endend“ = „den ganzen Tag“. An die normale

intransitive Funktion ist kaum zu denken; sie würde in diesem Falle doch wohl Nachstellung des Prädikates erfordert haben. Dagegen würde sich allenfalls die Übersetzung „nachdem er einen Tag geruht hatte“ rechtfertigen lassen; vgl. für 巳 in der Bedeutung „ruhen, Ruhe haben“ *Shi* I, 9, IV, 1: 夙夜不已 „Tag und Nacht hat er keine Ruhe“. Aber die erste scheint mir doch ansprechender zu sein.

Bei 革 dagegen ist kein Zweifel; es heißt hier ohne Frage „überwinden“ (od. dgl.). Diese Bedeutung, die, wie oben erwähnt, vielleicht sogar für die Form des Hexagramms als eines umgestürzten Dreifußes (vgl. Hex. 50) maßgebend gewesen ist oder dabei mitgesprochen haben könnte, hat es z. B. *Shu* V, 14, 6: 命 . . . 湯革夏 „(Gott) gebot . . . dem T'ang, die Hia zu überwinden“. Es entspricht in dieser Bedeutung dem — möglicherweise verwandten (?) — 克 *k'oh*; vgl. *Shu* IV, 3, 1: 王歸自克夏 „als der König von der Überwindung der Hia zurückkam“, wird aber anscheinend bloß von der Niederwerfung einer Dynastie gebraucht, und das kann daher kommen, daß mit dieser eine Veränderung (nicht bloß im Regiment, sondern auch in den Einrichtungen und Bräuchen) verbunden war — so daß es sich also über den Begriff „mausern“ hin zu dieser Bedeutung entwickelt hätte. Aber ebensogut (und vielleicht noch eher) kann unmittelbar die Grundbedeutung „abreißen, losreißen, abkratzen, wegfegen“ darin vorliegen; wenigstens ließe sich dafür die ganz ähnlich plastische und rohe Ausdrucksweise von *Shi* IV, 2, IV, 2 anführen: 實始翦商 „dieser (nämlich Wen-wang), der in Wahrheit begann zu scheren die Shang“ (nicht, wie Legge übersetzt, „where the clipping of Shang began“).

Wir beginnen also die Übersetzung: „Als der Tag herum war, da überwand er ihn“ — vermutlich ein Zitat aus einer verlorengegangenen historischen Quelle, vielleicht einem der Chou-Bücher (aus denen noch andere Stellen des *Yih-king* zitiert zu sein scheinen). Allerdings dürfen wir dabei die Schlußwörter wieder nicht berücksichtigen; aber das sind ja auch wieder geläufige Orakelwörter: 征吉 Hex. 11, 1; 25, 1; 47, 6; 54, 1; 征凶 Hex. 9, 6; 41, 2; 47, 2; 51, 6; 69, 3. 无咎 ist in dieser Eigenschaft bereits behandelt.

Man glaubt übrigens hier das Prinzip zu erkennen, wonach

diese Orakelworte angehängt sind: „er besiegt ihn“ — folglich bringt es Glück, auf einen Eroberungszug — oder nach chinesischer Deutung einen Strafzug, um die Mißstände richtigzustellen — auszuführen; dabei kann nichts passieren.

Dieser Satz gibt denn also, wie mir scheint, eine (oder vielleicht die einzige) Handhabe zur Deutung des *T'uan*. Denn dessen Ähnlichkeit mit diesem *Siang* ist ja evident; ja sie ist so groß, daß man sich zu der Vermutung geradezu gedrängt sieht, der *Siang* wolle hier nichts anderes sein als eine Erklärung des *T'uan*.

Aber es bedarf doch eines recht gewundenen und unsicheren Umwegs, um zu einer Gleichsetzung von 孚 *fu* und 革 zu gelangen. Denn mit den gewöhnlichen Bedeutungen von *fu* läßt sich in dieser Hinsicht schlechterdings nichts machen. Es fügt sich vor allem nicht dazu die (schon vorklassisch gewöhnliche) Bedeutung „vertrauen“ (u. dgl.), die übrigens überhaupt keinen vernünftigen Sinn ergibt, obwohl es die Kommentatoren (und Legge) gerade mit ihr versuchen. Aber der Vordersatz „wenn der Tag zu Ende ist, dann . . .“ steht ihr breit im Wege, und man muß schon zu der *pia fraus* greifen, das lästige 日 einfach zu unterschlagen, wie es Legge tut — und das ist ja eigentlich nicht ganz zulässig.

Ebensowenig geht es mit der Bedeutung „ausbrüten, aufziehen (Tierjunge)“, die das *Tze-tien* nur aus dem *Fang-yan* zu kennen scheint, die aber einigen Erklärungen des *Siang* zu Hex. 61 中孚 zugrunde liegen mag, während das *T'uan* in diesem Stichwort offenbar nur den Namen eines Fisches sieht. Denn 中孚, 豚魚 *chung-fu: t'un-yü* heißt ohne Frage nicht: „Kung Fū (moves even) (!) pigs and fish“, wie Legge sich zurechtphantiert, sondern kurzweg: „*chung-fu* = Schweinsfisch“. 豚 (豕) ist nämlich ein anderer Name des 江豚 *kiang-t'un* (s. *Tze-tien*).

Damit geht es demnach nicht; wir müssen also zu der im *Li-ki* (*Yüeh-ling*, oder vielmehr nur dem Kommentar dazu) beglaubigten Bedeutung „Schale, Haut“ unsere Zuflucht nehmen, die denn auch durch das abgeleitete Zeichen 孚 *fu* bekräftigt wird. Und wir müssen dann weiter annehmen, daß daneben auch noch, wie bei den übrigen Homonymen, die Bedeutung „abschälen, enthäuten, überwinden“ bestanden habe,

und dürfen uns dabei vielleicht auf das völlig gleichlautende Zeichen 孚 *fu* mit der Bedeutung 化 und möglicherweise auch auf das Schriftzeichen 孚 selber berufen, das die Krallen (krazende Hand) über den Kopf eines Kindes (auch in den ältesten Formen) darstellt.

Immerhin bleibt es eine etwas gewagte Konstruktion; aber eine andere Möglichkeit, dem *T'uan* einen guten Sinn zu vindizieren, scheint mir nicht vorhanden zu sein. Man wird sich also bis auf weiteres mit dieser bescheiden müssen und somit übersetzen:

„Als der Tag zu Ende war, da schund (bzw. überwand) er ihn.“ Übrigens könnte wohl auch 俘 *fu* „zum Kriegsgefangenen machen, Kriegsgefangener“ in diese etymologische Sippe — als phonetisch-ideographisches Zeichen — gehören. Es wäre dann aus der Bedeutung „überwinden“ spezialisiert.

L. 3. 征凶。貞厲。革言三就。有孚。

Hier sind der Abwechslung halber — oder vielleicht um ihre Echtheit glaubwürdiger zu machen? — die Orakelwörter vorangestellt. Sie können, ebenso wie das abschließende 有孚, ignoriert werden. Bleibt 革言三就.

Nehmen wir zunächst Legges Deutung: „if the change (he contemplates) have been three times fully discussed, he will be believed in“. So kann es zweifellos nicht heißen; denn abgesehen davon, daß 言 nicht „fully discussed“ heißen kann, so bedeutet 三就 m. W. niemals, jedenfalls aber in der vorklassischen Sprache nicht, „dreimal“; vielmehr ist es der terminus technicus für die „drei Richtplätze“: *Shu* II, 1, 20: 五服 | | „für die fünf Strafen (eig. „Unterwerfungen, Überwindungen“) sind die drei Richtplätze da“ (welche das waren, darüber sind die Meinungen geteilt).

So wird 三就 also wohl auch hier heißen, und zwar um so mehr, als die sonstigen vorklassischen Bedeutungen von 就 „gehen zu, hingehen zu“ in keiner Weise passen wollen.

Aber nun 革言! Ich muß gestehen, daß ich hierfür keine befriedigende Deutung finden kann. 言 kann nicht gut „reden“ bedeuten: „beim Unterwerfen redet man von den drei Richtplätzen“ ist ja ziemlich sinnlos; und ebenso heißt es nicht „bedeuten, nennen“ (also: „(unterwerfen) bedeutet die drei Richtplätze“ (denn da würde 謂 oder 曰 stehen). So bleibt schließlich

nur übrig, es = 然 zu nehmen, wie es im *Shi-king* so oft vorkommt¹, und dem 三就 die verbale Funktion zu geben, die ihm auch an der *Shu-king*-Stelle inhäriert: „unterworfen, wird man auf den drei Richtplätzen (abgetan). „Aber das ist, wie ich zugeben muß, sehr gewagt — und der Sinn ist auch nicht gerade glänzend. Immerhin glaube ich, daß eine innere Beziehung gerade zu der *Shu-king*-Stelle vorhanden ist, da 服 ein Synonym von 革 (in der Bedeutung „unterwerfen“) darstellt. Es ist eben außerordentlich schwer, wenn nicht unmöglich, eine aus dem Zusammenhang gerissene vorklassische Stelle zu übersetzen.

Um so klarer und hübscher läßt sich aus L. 4: 悔亡。有孚。改命。吉。 der Inhalt herauschälen. Hier haben wir denselben Trick wie oben: Umhüllung des alten Textes mit Orakelwörtern: 悔亡 und 有孚 wie 吉 sind bekannt; das Ganze reduziert sich also auf 改命 „das Ming ändern“, d. h. die göttliche (einer Dynastie) verändern (indem man sie auf sich selber überträgt). Das ist denn wieder eine simple lexikalische Erklärung des 革 und eine der besten und deutlichsten Erklärungen im ganzen *Yih-king* (vgl. dazu *Shu* V, 14, 19: 殷革夏命). M. E. ist das einfach schlagend; besser kann der Wörterbuchcharakter des Buches kaum dargetan werden. Daß 改命 das genaue Analogon zu 革命 ist, zeigt *Shu* V, 23, 2: 皇天改大邦殷之命; cf. *Shu* V, 12, 9; ich habe den Eindruck, daß es die modernere Ausdrucksweise für die archaische (und darum in besonders feierlicher Rede gebrauchte) andere sei.

L. 5 und 6 endlich gehören offenbar zusammen; denn die Orakelwörter von L. 5 (未占。有孚) zerstören den Reim (Reimklasse 14), der diese dreigliedrige Strophe — wie sie im *Yih-king* so häufig sind und auch im *Shu-king* vorkommen (vgl. z. B. *Shu* III, 2, 5) untereinander verbindet. Ebenso müssen die Schlußwörter von L. 6 als häufige Orakelwörter eliminiert werden (征凶, s. o.; 居貞吉 cf. 5, 5; 8, 2; 12, 1; 15, 2; 17, 3 u. ö.).

So bleibt übrig: 大人虎變, 君子豹變, 小人革面. „der Große Mann verändert sich tigergleich, der Edle panthergleich; der gemeine Mann verändert (nur) sein Gesicht“.

[¹ Vgl. Conrady, *Über einige altchinesische Hilfsörter*. 1. 言 AM 3 (1926), S. 491—525.]

Für die Ausdrücke 虎變 usw. können die „drei Veränderungen“ des Edlen (君子三變, *Lun-yü* 19, 9) nicht wohl herangezogen werden. Aber der Vers bleibt sinnvoll: er drückt die Veränderungen der drei Grade ethischer oder moralischer Vollendung gleichnisweise und in absteigender Klimax aus.

Hier haben wir nun die Bedeutung des einfachen „ändern“ für 革. Vgl. dazu *Shu* V, 24, 4: 政由俗 | „die Regierung ändert sich nach den Sitten“. *Shu* V, 4, 5: 金曰從 | „Metall heißt, was folgt (sich schmiegt) und ändert“. In Übergang zu der Bedeutung „überwinden“ *Shu* IV, 6, 3: 爰 | 夏正 „dadurch änderte er den Kalender (Jahresanfang) der Hia“.

Vergleichen wir nun — als eine Art Probe auf den lexikalischen Zweck dieser Erklärungen —, wie chinesische Wörterbücher erklären. *Tze-tien*: 1. Haut, Fell. 2. 坎也 (in verschiedenen Anwendungen), mausern, ändern. [Ebenso] *Chuan-tze-wei*: 1. 皮生曰 | ; 2. 變也. Merkwürdigerweise fehlt bei beiden die Bedeutung „überwinden“; aber das liegt nur daran (da sie ja über allen Zweifel erhaben ist), daß sie unvollkommen sind — was sich ja auch sonst bei ihnen erweisen läßt. Aber übereinstimmend bleibt bestehen, daß auch sie in der Reihenfolge des *Yih-king* erklären, und zwar mit Beispielen wie dies.

Ich glaube in der Tat, gerade dies Hexagramm spricht besonders deutlich für die Wörterbuch-Theorie — so deutlich, daß wir auf der Basis, die von ihm noch mehr als von den vorhergehenden geschaffen wird, nunmehr weiterbauen und andere weniger deutliche Hexagramme von diesem Gesichtspunkt aus erklären dürfen.

Eines der widerspenstigsten davon ist das

Hex. 29: ䷑ 坎 *k'an*¹.

Die Schwierigkeiten beginnen schon gleich bei dem *T'uan*. Denn 習坎 *sik k'an*, das als in sich geschlossene, mit dem Folgenden syntaktisch nicht zusammenhängende Verbindung,

[¹ Vgl. den Auszug aus dem Folgenden bei Lehmann-Haas, *Textbuch zur Religionsgeschichte* (1922), S. 14/17, der nicht, wie Maspero (*La Chine Antique*, S. 447/448, Anm. 1) meint, vom Herausgeber Haas stammt, sondern, wie Haas auf Seite 3 auch angibt, die (stark verkürzte) Nachschrift des Conradyschen *Yih-king-Kollegs* durch seine damaligen Hörer Haloun und München-Helfen darstellt, die von Conrady selbst nachgeprüft wurde.]

sowohl durch das *Siang* zu L. 1, wie namentlich dadurch charakterisiert wird, daß 有孚 eine der allerhäufigsten Orakelphrasen ist (vgl. z. B. 8, 1; 34, 1; 45, 1 usw.). *Sih k'an* ist also nicht der sog. Name des Hexagramms, sondern es ist der „Name“ mit einer Ergänzung dazu. Denn der „Name“ des Hexagramms ist nach der Überlieferung *k'an*, und das wird durch das *Siang* bestätigt.

Diese Schwierigkeit, vor der man zunächst freilich stutzt, ist indessen nicht so groß; sie löst sich, und zwar m. E. sogar sehr befriedigend — durch den Vergleich mit denjenigen *T'uan*, die den „Namen“ ohne weiteres mit ihrem Texte verbinden. Solche finden sich bei Hex. 10, 12, 13; 20, 28 (?), 35 (?), 52, 53, und es zeigt sich, daß sie keinen anderen Zweck haben können, als den „Namen“ durch ein Beispiel bzw. Zitat zu erläutern, also tatsächlich nichts mehr und nichts weniger als Worterklärungen sind. So z. B. besonders deutlich das *T'uan* zu Hex. 10 (履 *li*): 履虎尾, „auf den Schweif eines Tigers treten“. Denn diese Redensart kommt auch (mit 躡 statt 履) im *Shu* V, 25, 2 vor: 若蹈虎尾, 涉春冰, „(angstvoll), als ob ich auf den Schweif eines Tigers träte oder Frühlingseis beschritte“; sie war also anscheinend ein geläufiger Vergleich (vielleicht aus einem Sprichwort), der hier gebracht wird, um die Bedeutung „treten auf“ von *li* zu illustrieren (vgl. 履薄冰 „auf dünnes Eis treten“, *Shi* II, 5, I, 6).

Einen solchen Zweck hat dann das *T'uan* offenbar auch hier — und das gibt uns von vornherein die beruhigende Versicherung, daß wir mit der Annahme einer lexikalischen Bedeutung auch dieses Hexagramms auf dem richtigen Wege sind. Aber was heißt nun 習坎? Die Bedeutungen von *k'an* sind: „Grube, Opfergrube für das Erdopfer, Fanggrube (für Tiere), Engpaß, Absturz u. dgl.“ Dazu wollen dann die gewöhnlichen Bedeutungen von *sih*: „Flugübungen machen“ und (daraus abgeleitet) „üben“ natürlich nicht passen, und so sind die Kommentatoren (und Legge) überzeugt, daß es hier „doppelt“, „wiederholen“ heiße. In diesem Sinne ist es durch das *Shu-king* mehrfach bezeugt. *Shu* II, 2, 18: 卜不吉 „beim Losbefragen (Schildkrötenorakel) nicht wiederhole man eine glückliche (Antwort)“, d. h. „ein glückliches Orakel wiederhole man nicht“ (sehr bezeichnend übrigens für die Auffassung

vom Orakel); *Shu* V, 6, 9: 卜三龜, 一吉 „ich befragte die 3 Schildkröten, und eine und wieder eine (d. h. alle 3) waren glückverheißend“. So hieße also 習坎 nach der landläufigen Auffassung: „doppeltes *k'an*“ (= Trigramm *k'an*) oder doppelter Engpaß“ (重險).

Gegen die erste Deutung spricht peremptorisch, daß diese Zergliederung des Hexagramms in zwei Trigramme ein absolutes Unikum im *T'uan* (oder *Siang*) wäre; es kommt in der Tat bei keinem anderen, auch nicht bei den verdoppelten Trigrammen (Hex. 1, 2, 30 usw.) vor. Sie ist also an und für sich schon abzulehnen, auch ohne Rücksicht darauf, daß dabei für die nach den angeführten Analogien zu vermutende lexikalische Bedeutung nichts herauskäme. Denn daß die Trigramme und, wie ich ja schon gezeigt habe, gerade auch 坎 *k'an* als Schriftzeichen fungieren, kommt ja hierfür nicht in Betracht.

Aber auch der doppelte „Engpaß“ kann nicht akzeptiert werden; denn 坎 *k'an* — also das, was das Hexagramm darstellen will — ist der einfache Engpaß bzw. die simple Grube. Allerdings haben die Kommentatoren etwas derartiges aus dem *Siang* zu L. 1 herauszutüfteln versucht; aber es ist auch danach geworden.

Jedoch was nun, wenn dies beides zu verwerfen ist? Da sehen wir nun in L. 1 das 習坎 wiederholt mit dem Zusatz: 入于坎窞 (*k'an-t'an*), und das gibt m. E. die Aufklärung — allerdings nicht, wenn wir es nach Art der Kommentatoren interpretieren. Die Chinesen nämlich nehmen *k'an-t'an* als ein (anscheinend attributives) Kompositum mit der Bedeutung „kleine Grube (oder Höhle)“; denn *t'an* soll (cf. *Shuoh-wen*) heißen: 坎中小坎, bzw. sogar eine seitliche Höhle darin sein (旁入 „Eingang“). Und so übersetzt denn Legge den Satz „shows its subject in the double defile (習坎, das er vorher durch „*k'an*, here (!) repeated“ wiedergegeben hatte!) and (yet (!) entering a cavern within it“.

Allein diese an sich schon absurde Erklärung ist offenbar ad hoc bzw. erst auf Grund dieser hypothetischen Deutung von *k'an-t'an* gemacht und erweist sich bei näherem Zusehen als gänzlich unhaltbar. Denn 窞 *t'an* kommt in der vorklassischen und klassischen Literatur nur in dieser Verbindung mit 坎 *k'an* (bzw. — bezeichnenderweise — mit 陷 *k'an* als erstem Gliede)

vor; es ist also dringend zu vermuten, daß es eine Dopplung, *t'an* also nur eine bedeutungslose (unselbständige) zweite Silbe ist. Und dafür spricht in der Tat 1. die Gleichheit des Tonakzents; 2. die Gleichheit des (sog.) phonetischen Elements (音), denn 坎 wird auch 坎 geschrieben, und dies, bzw. vielleicht 音, ist wohl überhaupt seine älteste Form, da es ein Bild ist (Mensch, der in eine Fanggrube stürzt). Übrigens ist auch 𠄎 *kiu* „Mörser“ nach *Li-ki*, *Li-yün* [Couvreur, *Li-ki* I, 502] ehemals eine Grube in der Erde, vollkommen das Trigramm 𠄎 (mit ergänzten Umrissen, wie das ja so oft bei den Schriftzeichen notwendig ist, gibt also m. E. eine willkommene Bestätigung meiner These, daß 𠄎 die (Opfer-) Grube darstellen sollte. Endlich sprechen 3. für die Dopplung *k'an-t'an* die Analoga 坎飲 *k'an-t'an*, zweisilbiger Ortsname, wie sie in Altchina häufig sind (*Tso-chuan* V, 24, *Ch. Cl.* V, 192), der sicher nicht bedeutet „kleine Grube in großer Grube“ sondern „Grab“ oder „zu den Fanggruben“, und 菡萏 *han-t'an* „Lotosknospe“ (*Shi* I, 12, X, 3 und später), das nur in dieser Form vorkommt.

Wir haben also hier ein neues zweisilbiges Wort ermittelt, und wenn spätclassisch (bei einigen Dichtern) *t'an* allein erscheint, so ist das nichts weiter als ein Fall von Selbständigung eines Gliedes einer Dopplung, wie wir deren noch mehr aufzählen können.

Somit ist 入于坎 𠄎 wohl zu übersetzen: „eintreten (hineingetreten in) eine Fanggrube (einen Engpaß od. dgl.)“ und gibt denn nun in dieser Zusammenstellung mit 習坎 als dem „doppelten Engpaß“ keinen Sinn; es sieht vielmehr ganz verdächtig so aus, als ob es eine lexikalische Erklärung dazu sei, d. h. also, daß 習 | ebenfalls hieße: „eintreten in einen Engpaß (od. dgl.)“. Cf. 入險 „in einen Engpaß geraten“ (*P'ei-wen-yün-fu*).

Aber kann 習 *sih* (südchinesisch *sip*, alt **ziap* „eintreten“ heißen? Die Lexika, auch das *Fang-yen*, wissen nichts davon, und der etymologische Vergleich mit 入 **nziap* ist doch nur eine hypothetische Stütze.

Ich habe in der Tat lange vergeblich nach einem positiven Beweis für die auf diesem Wege erschlossene Bedeutung gesucht; aber ihn endlich gefunden. Das Zeichen 襲 *sih* (**ziap*) „doppelt“ („Doppelkleid“), das in der *Ku-wen* 𠄎 geschrieben

wird, im *Shu-king* V, 1, (2), 5 für 習 gebraucht ist und *Tso-chuan* XII, 10 (*Ch. Cl.* V, 820) bei dem Zitat von *Shu* II, 2, 18 direkt für dieses eintritt, also in jeder Beziehung mit 習 identisch ist; dieses Zeichen bedeutet auch „eintreten, hineingehen, einfallen“. (入也, *Tse-tien* mit Zitat aus *Kuoh-yü*; die Bedeutung „einfallen in, überfallen“ u. dgl. bei *Meng-tze* II, 1, II, 15). Wir haben es hier also wohl mit einer selteneren mundartlichen Nebenform von 入 zu tun, und deshalb war das *Siang* genötigt oder hielt es für zweckmäßig, die Erklärung des *T'uan* nochmals mit landläufigeren Worten und ausführlicher zu erklären, ganz so, wie ich das für das *T'uan* von Hex. 49 vermutet habe. Und warum das letztere von allen Bedeutungen von *k'an* gerade die des Engpasses oder der Fallgrube, in die man hineingerät, seiner Definition zugrunde gelegt hat, das wird m. E. verständlich, wenn man bedenkt, daß es das Schriftzeichen 𠄎 durch das gebräuchlichere 坎 transkribieren mußte: denn dies zeigt ja den Mann in der Falle oder im Abgrund. Es ist also vielleicht ein indirekter Beweis dafür, daß auch dieses Hexagramm ein Schriftzeichen ist.

Angesichts der auf diesem Wege konjizierten Bedeutung von 習 | könnten nun die früheren Worte des *T'uan* (mit Ausnahme der Wahrsageformel 有孚) als sinnvoller Text genommen werden: „wenn der Sinn (= Verstand) durchdringend ist, so gibt es beim Wandel Emporsteigen“ (尙 „emporsteigen“ *Shu* V, 9, 21), d. h. wenn der „Hineingefallene“ gescheit ist, kommt er wieder heraus“ — bzw. das Ganze in übertragener Bedeutung — „nur mit Klugheit macht man sich aus allen Fallstricken los und kommt sogar noch vorwärts“. Also eine Art moralischer Nutzenanwendung in einem Merkvers — denn es sind Verse (Reimkl. 10).

Allein sie sind doch sehr verdächtig. Denn wenn m. W. auch die Phrase 維心亨 nicht weiter vorkommt, so ist doch 亨 eines der bekanntesten Orakelwörter, und die 3 letzten Worte haben ihr Pendant in den Orakelworten 往有尙, Hex. 55, 1 und 得尙于中行, Hex. 11, 2. Cf. auch Hex. 42, 3. Es ist also wohl richtiger, sie als Zusätze zu betrachten. Auch wird es dann (wenn 習 | ganz allein dastand) noch deutlicher, warum es nochmaliger Erklärung bedürftig erschienen ist.

Legges Version „shows the possession of sincerity through

which the mind is penetrating. Action (in accordance with this) will be of high value" — konstruiert falsch, zerreißt den Rhythmus (indem sie 維 ... ohne alle grammatische Berechtigung als Relativsatz zu 有孚 auffaßt) und zerstört den Reim. Und hat man je gehört, daß Aufrichtigkeit Verstandesschärfe erzeugt? Das ist in der Tat der Jargon einer Wahrsagerbude — nur daß er nicht im Original zu finden ist.

Daß 凶 ignoriert werden muß, bedarf keiner Rechtfertigung mehr. Desgleichen ist in

L. 2. 求小得 „suchen (aber) wenig finden“ als Orakelphrase zu streichen; cf. 有求得, Hex. 17, 3, und den häufigen Gebrauch von 得 (und 喪), z. B. 七日得, Hex. 51, 2; 63, 2; 往得 Hex. 58, 2 usw.

Der übrigbleibende Text 坎有險 kann auf zweierlei Art aufgefaßt werden. 1. „*k'an* ist etwas, was Abstürze (oder Gefahren) hat — also 有險 als Definition zu 坎 als dem Stichwort; oder 2. „der Engpaß hat Abstürze (Gefahren)“ — d. h. das Ganze als Definition der Bedeutung „Engpaß“. Es kommt nicht viel darauf an; denn jedenfalls charakterisiert es sich als eine lexikalische Definition, eine Bedeutungserklärung. Legges „shows its subject in all the peril of the defile“ ist grammatisch unhaltbar.

Bei L. 3: 來之坎坎, 險且枕, 入于坎窞 (wobei das als Orakelphrase bekannte 勿用 ohne weiteres zu eliminieren ist) möchte ich zunächst Legges Übersetzung anführen, um zu zeigen, wie es jedenfalls nicht heißen kann: „... (shows its subject) whether he comes or goes (= descends or ascends) confronted by a defile. All is peril to him and unrest. (His endeavours) will lead him into the cavern of the pit.“

Die beiden letzten Sätze mögen hingehen. Jedoch 之 heißt zwar besonders in der vorklassischen Sprache auch „gehen“, aber „gehen mit einem bestimmten Ziele“ (wie 去), also „hingehen“, und steht niemals ohne Objekt, und der Gegensatz zu 來 ist niemals 之, sondern 往. 坎 | aber kann unter keinen Umständen bedeuten „confronted by a defile“, sondern es ist eine laut- bzw. schallnachahmende Dopplung und heißt einfach „bumm-bumm“ oder „trumm-trumm“. So z. B. *Shi* I, 9, VI, 1—3: | | 伐檀兮 „bumm-bumm haut er den Sandelbaum“; *Shi* II, 1, V, 3: | | 樹我 „trumm-trumm trommle ich“.

Dies kann es natürlich auch hier nur allein bedeuten; das 之 kann daher nur das Objektpronomen zu dem kausativisch gebrauchten 來 sein, und das Ganze muß in der Art von *Meng-tze*: 填然鼓之 „trumm-trumm trommelt man sie herbei ([*Meng-tze* I, 1, III, 2:] cf. *Shi* I, 7, VIII, 2: 知子之來之?) übersetzt werden: „man läßt sie kommen (mit) trumm-trumm“ (之 das unbestimmte Objekt, wie bei *Meng-tze*!). Wir haben hier einen weiteren und recht deutlichen Beweis, der sich gerade in dieser Weise, durch die Dopplung, im *Yih-king* übrigens öfters wiederholt (cf. z. B. Hex. 1!), daß eine lexikalische Erklärung gemeint ist: nachdem die Bedeutungen „Fanggrube“ und „Engpaß“ erledigt sind, kommt die Dopplung *k'an-k'an* daran.

Das Folgende: 險且枕, gibt nun mit der Lesart 枕 „Kopfstütze“ schlechterdings keinen Sinn, und so ist wohl — wie seiner Übersetzung nach auch Legge getan zu haben scheint — 枕 = 欲 *k'an* „unruhig, traurig“ oder „Grube, Engpaß“ (u. dgl., 枕 = 坎) zu emendieren, wodurch zugleich ein dritter Reim entsteht (Reimkl. 8). Nun ist die Übersetzung einfach: „Man läßt sie kommen mit trumm-trumm (man marschierst sie heran mit trumm-trumm); gefahrdrohend ist es (nämlich das 險, das zugleich „Engpaß, Absturz“ und „gefährlich“ involviert) und dazu traurig (d. h. Sorgen machend, oder: „abgründig ist es und schluchtig“); (aber) sie gehen hinein, dringen ein in den Engpaß“.

Also vielleicht ein Stück aus einem Soldatenlied, wie wir deren ähnliche im *Shi-king* haben, und sehr geschickt gewählt, weil es die verschiedensten Bedeutungen von *k'an* zugleich — unmittelbar oder durch Schriftzeichenanspielung — wiedergibt. Es könnte daher, eben deshalb, allenfalls auch ad hoc gemacht sein.

Der letzte Vers ist wohl kaum aus L. 2 herübergenommen, wie man wohl denken könnte; denn dann würde der zweite ziemlich in der Luft hängen. Eher könnte es umgekehrt sein: der Verfasser des *Siang* nahm den Vers des Soldatenliedes zur Erklärung des *T'uan* herüber, um durch die Anspielung desto verständlicher zu werden. Ein Zufall ist die Doppelsetzung jedenfalls nicht.

L. 4. 樽酒簋式, 用缶納約自牖。終无咎。

Zunächst ist wieder der Text herauszuschälen. 終无咎 sind als häufige Wahrsageformel zu streichen: 无咎 Hex. 2, 4; 14, 1; 18, 3; 20, 5. 6; 21, 3; 41, 1; 44, 6; 45, 3; 52, 1; 55, 1; 57, 2 u. ö.; 終 | | cf. Hex. 43, 6; 終吉: Hex. 6, 3; 22, 5; 50, 3; cf. Hex. 37, 3. 終 auch in anderen Verbindungen mehrfach.

Sind diese Wörter als jüngerer Zusatz eliminiert, so kommt ein etwas unregelmäßig gebautes Verspaar zum Vorschein: 缶 *fou*: 罍 *yu* (Reimkl. 3, der übrigens auch 咎 angehört, also wieder einer der schon mehrfach beobachteten Fälle auch äußerlicher Anpassung des Orakelzusatzes).

Über die Bedeutung der vier ersten Worte 樽酒簋貳 kann kein Zweifel sein; sie heißen „ein Krug Wein und der Hirsetöpfe zwei“. Legges Übersetzung „shows its subject (at a feast) with (simply) a bottle of spirits and a subsidiary basket of rice“ trägt mit dem „nur“ oder „einfach“ etwas hinein, was nicht darin steht, und der „Hilfskorb“ oder „Reservekorb“ statt „zwei Körbe“ (bzw. Töpfe) ist direkt unrichtig. Übrigens braucht man auch *kui* 簋 durchaus nicht durch „Korb“ zu übersetzen. Sie waren zwar von Hause aus geflochten (denn es war Frauenarbeit) und zwar angeblich in Form einer Schildkröte (cf. *kui* 龜) aber auch diese hießen ausdrücklich 竹 | *ch'uh-kui* (*Ngi-li*, *P'ing-li*, cf. *San-li-t'u* 12, 7b) und enthielten nur Kastanien und Datteln, als das offizielle Geschenk der Frau, das noch aus der Zeit des „wirtschaftlichen Individualismus“ herstammte; die *kui* für gekochte Hirse dagegen (cf. *Ngi-li* 19, 18a), die wegen ihrer Verbindung mit dem Wein hier wohl gemeint sein müssen, waren für den Dienst im Ahnentempel aus Holz, für das Opfer an Himmel, Erde und auswärtige Geister (Opfer *kiao* 郊) aus Ton, wie auch die übrigen dabei gebrauchten Geschirre (cf. *Tze-tien* s. v. 簋; *Li-ki*, *Kiao-t'eh-sheng* [Couvreur, *Li-ki* I, 590]; *San-li-t'u* 13, 6a; endlich *Chou-li* 12, 7a [*K'ao-kung-ki*, Biot II, 538], wonach der 瓶 *fang-jen* „Töpfer“ die *kui* fabriziert (vgl. den Kommentar dazu).

Dies gilt auch von dem 樽 (= 尊, cf. die Schreibung 樽), das ursprünglich aus Holz, dann aus allen möglichen andern Stoffen hergestellt wurde, sehr früh schon aus Ton; denn der 瓦尊 *wa-tsun* (oder 大瓦 *ta-wa*, 尊瓦大 *tsun-wa-ta*, *Ngi-li* 11, 5b, cf. *San-li-t'u* 14, 5; 大尊 *ta-tsun* *Chou-li* 5, 26b) wurde als ein Gefäß aus der Zeit des Shun bezeichnet und (ein Zeichen

seines hohen Alters) mit dem Getränk der Urzeit, 玄酒 dem [„dunklen Wein“, * =] Wasser oder dem nächstjüngeren, dem halbgegorenen Wein, Most (醴 *li* „Ritualwein“ dem Schriftzeichen und Wort nach) gefüllt, bei hohen Festlichkeiten verwendet.

Damit fällt denn auch Licht auf das folgende 用缶. Legge interpretiert es: „while (the cups and bowls) are (only) of earthenware“, d. h. er fügt wieder hinzu, was ihm passend erscheint. Aber diese Übersetzung ist unmöglich; denn 缶 *fou* bedeutet nicht jedes beliebige Tongeschirr, sondern einen (größeren) irdenen Krug, kann also nicht „Tassen und Schalen“ bezeichnen. Daß es nicht ganz klein gewesen sein kann, sieht man daraus, daß gerade das *fou* auch die alte Trommel war, die den Takt beim Gesang und der Musik überhaupt angab — übrigens nicht bloß in Ts'in, wie das *Tze-tien* behauptet, sondern in ganz China, cf. *Shi* I, 12, I, 2, 3 — in den *Ch'en-feng* — und im *Yih-king* selber (Hex. 30, 3). Aus dem *fou* wurden die *tsun* gefüllt (nicht umgekehrt): *Li-ki* 5 (8), 6a [*Li-ki*, Couvreur, *Li-ki* I, 547]: 五獻之尊, 門外缶, 門內壺, 君尊瓦甗 „bei (der Feier des) fünfmal kreisenden Kruges (Bechers) war das *fou* außerhalb des *tsun*, das *hu* innerhalb; des Herrschers Becher war das irdene *fu*“. Doch setzt der Kommentar hinzu: 缶尊也 — also war der Größenunterschied zwischen *tsun* und *fu* wohl nicht erheblich.

Danach sind nun für 用缶 drei Auffassungen möglich:

1. „Zu dem Krüge Wein und den zwei Hirsetöpfen gebraucht man (nimmt man) irdene Krüge.“
2. Ein Krug Wein und der Hirsetöpfe zweie (sind da), und man gebraucht außerdem ein *fou*“ (wie in der *Li-ki*-Stelle).
3. „Ein Krug Wein und der Hirsetöpfe zweie (sind da), und man gebraucht die (irdne) Trommel.“

Von dieser letzten möchte ich ohne weiteres absehen, obwohl sich als Empfehlung dafür anführen ließe, daß die schon mehrfach erwähnte *Shi-king*-Stelle [I, 12, I, 3]: 坎其擊缶 „*k'an!* schlägt er seine irdne Trommel“ eine Beziehung zwischen dieser Krugtrommel und dem „Namen“ des Hexagramms herstellen könnte — um so mehr als | *k'an* auch der Name eines kleinen irdnen (Rad. 土!) Weinkruges (小罍) ist, der namentlich wegen seiner Verwendung als Trommel bzw. seines Klanges

wegen so getauft worden ist. Allein man würde in diesem Falle wohl nicht 用缶 gesagt haben, sondern 鼓 | oder 鞀 |.

Und ein solcher stilistischer oder phraseologischer Grund spricht auch gegen die zweite Übersetzung „man gebraucht ein *fou*“. Das würde doch wohl heißen müssen: 曾 | „es ist (auch) ein *fou* dabei“.

So bleibt also nur die erste Übersetzung als die wahrscheinlichste übrig, wie sie denn auch grammatisch die einfachste ist, da sie keinerlei Ergänzungen (Kopula usw.) erfordert; und es läßt sich noch dafür anführen, daß das *Ngi-li* 用 in ganz ähnlicher Weise gebraucht, z. B. 明衣裳用布 „zu den Totengewändern (die als Grabbeigaben in die Gruft kamen) gebraucht man Tuch“ (*Ngi-li* 26, 23a; cf. l. c. 31, 10b); 幕用疏布 „als Deckel gebraucht man ein grobes Tuch“ (*Ngi-li* 29, 23a) usw.

In der Tat hört sich dieser Vers für den Kenner des *Ngi-li* ganz wie ein Satz aus einem alten Ritualbuch an, und ich glaube denn auch, das er nichts anderes ist. Es fragt sich nur, ob er aus der Beschreibung eines Festmahls (cf. Legges Auffassung) oder eines Opfers genommen ist. Das wird sich mit größerer Sicherheit erst nachher entscheiden lassen; einstweilen möchte ich zur Stütze der letzteren Annahme folgendes anführen. Allerdings wurden ja die *Kui* auch beim Festmahl gebraucht (vgl. *Shi* I, 11, X, 2; II, 1, V, 2; II, 5, X, 1 — oder hier beim Opfer? —) und zwar immer in gerader Zahl (2, 4, 6, 8, cf. z. B. *Ngi-li* 19, 18a), weil sie yin, d. h. weiblich, Frauenarbeit waren, und ebenso die *tsun*; cf. *Li-ki*, *Kiao-t'e-sheng* [Couvreur, *Li-ki* I, 576]; aber wenigstens diese letzteren doch nur bei den feierlichen Gastmählern, die sich an die Opfer anschließen, bei Opferschmäusen: sie waren eine Art heiliger Gefäße (cf. auch den Namen des Schriftzeichens!), da sie vor allem dazu dienten, den Geistern ihren Trank darzubieten und so beim Festmahl regelmäßig auch zur Libation verwendet wurden (尊 als Opfergefäß z. B. *Shi* IV, 2, IV, 4; cf. *Chou-li* 9, 25f.); bei den einfachen Gastmählern der Fürsten gab es keine *tsun*: 無尊, *Ngi-li* 19, 5a. Und, was mir wesentlich, ja ausschlaggebend erscheint: sie sind hier aus Ton, und das waren sie ja anscheinend bloß beim Himmels- und Erdopfer. Und da nach allem Vorangegangenen anzunehmen ist, daß auch in diesem *Siang* wieder eine Beziehung auf das *k'an*, die Erdgrube, stecken werde, so

möchte ich glauben, daß wir es hier mit Angaben über ein irgendwie mit der Erde, der Erdgöttin, zusammenhängendes Opfer zu tun haben. Eine anscheinende Schwierigkeit werde ich nachher zu besprechen haben bzw. beseitigen können.

Den letzten Vers: 納約自牖 übersetzt Legge: „He interlaces his important lessons (as his ruler's) intelligence admits.“ Ganz abgesehen von dem ohne jede Berechtigung hineingeschmuggelten „ruler“ sind hier die wichtigsten Worte in ihrer seltensten, ungewöhnlichsten Bedeutung genommen und diese dann durch halbwegs verwandte, aber nicht identische Begriffe, eventuell mit anscheinend harmlosen, aber doch schwerwiegenden Zusätzen ersetzt, so daß durch dieses Spiel mit Begriffen schließlich etwas ganz anderes daraus geworden ist, und daß auch die beiden übrigen Worte merkwürdig, teilweise wortspielerisch, umgedeutet sind. So ist die Übersetzung „important lessons“ für 約 m. W. nur in der einzigen Verbindung 守約 (mehrmals bei *Meng-tze*) bezeugten Bedeutung „das Wesentlichste, die Hauptsache“ unter Beigabe der „Lehren“ konstruiert — eine Bedeutung, die sich aus der Grundbedeutung von 約 „binden“ — woraus die gewöhnliche Bedeutung als Substantiv: „Vertrag (= Bündnis)“ durch die belegbaren Zwischenstufen: „festbinden, eng binden, eng, beengt, sparsam, ärmlich, knapp, präzis (besonders vom Reden)“ hindurch entwickelt hat, und immer noch die Nebenbedeutung des knapp Zusammengefaßten enthält (cf. *Meng-tze* IV, 2, XV nebst Legges Bemerkung dazu im Vokabular, VII, 2, XXXII, 1); 約 bedeutet also auch bei *Meng-tze* durchaus nicht „wichtig“ schlechthin, sondern „kurzgefaßte Hauptsache, Quintessenz“, und es ist überdies fraglich, ob es so schon vorklassisch heißt; bezeugt ist es hier wenigstens nur in der Bedeutung „binden“ (*Shi-king*) und „Vertrag“ (*Chou-li*).

Sodann heißt 牖 nicht sowohl „Verstand, Intelligenz“ als „plötzliche Erleuchtung“; so in der (m. W. einzigen) alten Stelle dafür: *Shi* III, 2, X, 6: 天之 | 民 „der Himmel, der erleuchtet das Volk“ eigentlich „befenstert das Volk“, d. h. macht ihm den Kopf klar, wie ein Fenster das Haus. Und wenn Legge das 自 hier durch „nach Maßgabe“ wiedergibt, so ist das, gelinde gesagt, mindestens ungewöhnlich; das würde 以 „gewiß“ oder allenfalls 由 „ausgehend von“ heißen müssen.

Legge hat hier anscheinend zwei chinesische Synonyma vertauscht.

Endlich halte ich das „introduce“ als Übersetzung von 納 für ein Spiel mit Worten. „Introduce“ kann hier „bekannt machen“ bedeuten, heißt ja aber auch „einführen“, und das entspricht einigermaßen dem 納, aber auch nur einigermaßen; denn 丨 ist „hineintragen, hereinbrechen“, und zwar auch in der alten Verbindung, mit der Legge seine Übersetzung zu rechtfertigen suchen könnte: 丨言 (*Shu* II, 1, 25, wovon nachher) und 丨...命 (*Shu* II, 1, 25; *Shu* III, 3, VI, 3) das wirkliche Hereintragen ins Haus (im Gegensatz zu 出).

Ohne diese Umfärbung der Begriffe würde der Satz in der Leggeschen Auffassung also heißen müssen: „er (man) trägt hinein die Quintessenz von der Erleuchtung her“ — und das kann ich nicht sonderlich sinnreich finden. Versuchen wir es statt mit einer solchen künstlichen Deutung mit einer wirklichen Übersetzung, die alle Worte in ihrer gewöhnlichen Bedeutung nimmt. 納 heißt also „hineintragen, hineinbringen“; cf. die Evidenz des Schriftzeichens, die Verwandtschaft mit 內 und den Gegensatz zu 出; die abgeschwächte Bedeutung „geben, präsentieren, schenken“ geht ebenfalls auf diese Grundbedeutung zurück; denn sie ist hergeleitet aus stehenden Verbindungen wie 丨徵, 丨吉, 丨采, „die Hochzeitsgeschenke geben“, d. h. der Braut ins Haus bringen. Von ihnen hat 丨 wohl auch seinen Radikal „Seide“; „Seide hineintragen“ (nämlich die schwarzen und roten Seidenrollen der Hochzeitsgabe). Sodann bedeutet es noch „hineintun, hineinlegen“ (in ein Haus, ein Gefäß), so 丨于凌陰 „in den Eiskeller tun“ (*Shi* I, 15, I, 8; cf. I, 15, I, 7) und 丨册于金滕之匱 „er legte die Tafeln in den metallbeschlagenen Kasten“ (*Shu* V, 6, 11). 約 als Substantivum „Vertrag“ (cf. den 司約 *Sze-yoh*, *Chou-li* 9, 24b/25b [Biot II, 357/39]). Also: „man (er) tut (legt) den Vertrag hinein“. Da haben wir einen Sinn, der ganz vortrefflich zu dem Hexagramm passen würde. Denn 坎 *k'an* ist ja auch der terminus technicus für die Erdgrube, in der die Verträge deponiert wurden, und für das Graben eines solchen z. B. 宵 丨血, 加書 (*Tso-chuan* V, 25 (*Ch. Cl.* V, 194/96): „bei Nacht machten sie eine Grube, taten das Blut (des Opfertieres) hinein und legten das Schriftstück (Vertragsdokument) darauf“ (oder:

„auf sein Blut?“). Recht deutlich spricht auch der andere terminus technicus bei Vertrag und Eid dafür: 歃 *sheh* „den Mund mit dem Blute des Opfertieres beschmieren“; denn das alte Bild zeigt den Zweig aus Pflsichholz zum Bestreichen des Mundes nicht etwa in der Schüssel mit Opferblut (血, die sich in 盟 *ming* „Vertrag“ (Schüssel, Geister als Zeugen) findet), sondern in der Erdgrube (= 臼)!

Der Vorgang war nämlich der, daß man ein Tier opferte (nach *Tso-chuan* IX, 10 (*Ch. Cl.* V, 445/49) einen roten Stier, doch werden auch andere Opfertiere genannt, z. B. das Schwein, *Tso-chuan* XII, 15 (*Ch. Cl.* V, 841/43), dessen Blut in eine Grube goß und sich den Mund damit bestrich, während man die Vertragsworte sprach, um dann schließlich ein Duplikat des Vertragsdokumentes (載書, *Tso-chuan* IX, 9 (*Ch. Cl.* V, 438/40); XII, 26 (858/60) u. ö., oder einfach 書) auf dies Blut oder den vielleicht mitversenkten Kadaver zu legen (書...加於牲上, *Tso-chuan* XI (569/76). Das zweite Duplikat kam dann in das „Archiv der Verträge“ (盟府), *Tso-chuan* XI, 4 (750/55). Während des Opfers mußte einer das Ohr des Stieres halten (*Tso-chuan* XI, 8 (750/55), XII, 17 (849/51) u. ö.), eine symbolische Handlung (Sinnrebus), um bei den Göttern Gehör zu erbitten; denn bei andern Opfertieren wurde ihnen das abgeschnittene Ohr des Tieres dargebracht.

Das war denn offenbar zugleich als ein Opfer an die Erdgöttin gedacht (welche, nach der Analogie verwandter Fälle zu urteilen, dabei wohl zum Zeugen und Wächter des Vertrages angerufen wurde); denn auch ihre sonstigen Opfer wurden ihr durch Vergraben übermittelt (*Ngi-li* 20, 44b; 上下奠瘞 (*Shi* III, 3, IV, 2) „ich habe für die Oberen die Opfer niedergelegt, für die Unteren sie verscharrt“ (eine der bekannten Verschränkungen, wonach Legges und Couvreur's unrichtige Übersetzungen zu verbessern sind!). Überhaupt wurden ja die Opfergaben an die Unterirdischen vergraben, so z. B. an die Ahnen im Ahnentempel, östlich der Westtreppe (埋于西階東: *Ngi-li* 16, 11b).

Nun erklärt sich auch m. E. der erste Vers vollständig: es handelt sich dabei um den Apparat zu diesem Opfer. Allerdings haben wir ja leider keine genauere Beschreibung der Zeremonien bei diesen Verträgen (auch das *Kin-li* des *Ngi-li* schweigt sich darüber aus) und wissen also nicht, ob gerade die

hier genannten Ingredienzien dabei gewesen sind. Aber nach allen Analogien ist es gar nicht anders anzunehmen, als daß auch Speise und Trank dabei war, und daß der Apparat so einfach war, kann gerade bei einem Erdopfer nicht auffallen, wo ja nach dem *Li-ki* — ebenso wie beim Himmelsopfer — ein besonderer Wert auf Einfachheit gelegt wurde. Von einem Festmahl bei Verträgen ist dagegen nichts bekannt; denn die zwei Stellen *Tso-chuan* X, 13 (*Ch. Cl.* V, 643/48) und XII, 15 (841/43) können nicht dafür angeführt werden, weil sie nur von einer vorhergehenden einfachen Mahlzeit sprechen.

Beinahe noch mehr macht sich der Mangel einer solchen Beschränkung fühlbar bei den letzten Worten: 自牖. Sie heißen wörtlich: „durchs Fenster“ (*Lun-yü* 6, 8: 丨丨執其手 „durchs Fenster ergriff er seine Hand“; cf. *Ngi-li* 3, 38: 丨門入 „tritt durch die Tür herein“) oder „vom Fenster her, vom Fenster aus“ (cf. *Ngi-li* 3, 43a: 自左... „von links her“, 白東 〇 l. c. 39, 41b u. ö.), oder endlich sogar: „am Fenster“ (wie *Ngi-li* 19, 41a u. oft; 自階降堂 „auf der Treppe“; 升丨...階 l. c. 19, 19 u. oft). Ähnlich (in alten Bedeutungen) 由, l. c. 28, 6b; 15a usw.). Das erscheint in diesem Zusammenhang sehr befremdend. Ich bin überzeugt, wenn wir eine Ritualvorschrift über die Vertragszeremonien hätten, so wäre es ohne weiteres klar; so müssen wir uns das Erklärungsmaterial mühselig zusammentragen. Aber es lohnt sich, wie mir scheint. Denn wir erfahren dabei, daß gerade auch das Tempelfenster in alter Zeit 牖 *yu* genannt wurde, und daß es im Kultus eine große Rolle spielte. Unter dem *yu* nämlich wurden die Opfergaben für die Ahnen von der Neuvermählten oder Braut niedergelegt, *Shi* I, 2, IV, 3: 于以尊之, 宗室牖下; eine genauere Beschreibung der Zeremonie, die unter Assistenz des 祝 *chuh* vor sich ging, findet sich *Ngi-li* 3, 37bf — es ist das Fenster über dem heiligsten Platze des Tempels, der Südwestecke. Und dann war hier — was mir von ausschlaggebender Wichtigkeit für die vorliegende Stelle scheint — bei einer Reihe von Zeremonien der Platz des Beters (祝 *chuh*). So heißt es *Ngi-li* 26, 42a: 商祝...當牖, 北面 „der Shang-Beter stellt sich am Fenster auf“ (bei der Leichenfeier), und *Ngi-li* 16, 11b: „wenn die Gaben für die Ahnen im Tempel vergraben wurden, steht der Beter im Westen des Fensters“ 祝立于丨西, weil er näm-

lich nach dem Kommentar hier am besten das Nahen der Geister beobachten kann, für welche dies Fenster die Pforte war. Aus diesem Grunde hat er auch die Aufsicht über das *yu* und die Tempeitür, welche beide er in der Regel nach vollendeter Opferhandlung zu schließen hat (*Ngi-li* 40, 35b u. ö.).

Nun scheint die Sache ziemlich klar zu sein. Wir wissen ja, daß der „Beter“ gerade auch bei Verträgen eine Hauptperson war, und so möchte ich übersetzen: „Er legt den Vertrag hinein (nämlich in das *k'an*) vom Fenster her (oder: am Fenster)“, oder: „den Vertrag hineinzulegen kommt er vom Fenster her“ oder endlich — da 納約 auch eine Art Amtsname für ihn sein könnte, wie 納言 *Shu* III, 1, 25 ein Amtsname ist: „der den Vertrag hineinzulegen hat, kommt vom Fenster her“. Die erste Übersetzung scheint mir die ansprechendste zu sein.

Übrigens wäre schließlich noch eine vierte — „durchs Fenster“ — möglich, wenn wir annehmen müßten, daß die Verträge für gewöhnlich unter freiem Himmel vor dem Tempel abgeschlossen wurden. Es werden solche Fälle ja genannt: im Hofe des königlichen Palastes (*Tso-chuan* V, 28, *Ch. Cl.* V, 205/11); vor dem Westtor von Sung (*l. c.* VIII, 12; V, 377/78); vor dem Tor des Ahnentempels des Hi-kung (*l. c.* IX, 11; V, 450/52; XI, 6; V, 762/63). Aber ich vermute, das waren durch die Verhältnisse gebotene Ausnahmefälle; die feierlichsten Verträge schloß man sicherlich am bzw. im Tempel mit dem Erdaltar. Und mit dieser Tatsache ist zugleich die vorhin erwähnte Schwierigkeit gehoben, die etwa der Annahme entgegengestanden hätte, daß wir es hier mit einem Erdopfer zu tun haben. Ich möchte um so eher glauben, daß die vorliegende Szene im Erdtempel spielt, als der Beter, der Hüter des *sheh*, m. E. dabei beteiligt war, und als das *k'an*, um das er sich in diesem Hexagramm doch handelt, das Symbol der Erdgöttin ist.

Nach alledem halte ich dies *Siang* also für die Erklärung der Bedeutung „Vertragsgrube“ oder „eine Vertragsgrube machen“. Nicht ganz ausgeschlossen erscheint mir dabei, daß sogar zwei Fliegen mit einer Klappe geschlagen werden sollten, indem implizite bzw. anspielend noch die Bedeutung „Weinkrug“ erklärt wurde (durch das 樽酒). Eine andere Vermutung: es möchte vielleicht dies 樽酒 als Erklärung des Weinkrugs *k'an* für sich allein stehen, und nur der Schluß auf die Vertrags-

grube zu beziehen sein, hat keinen Hintergrund, obwohl dadurch eine Strophe von 3 Versen entstehen würde, mit etwas regelmäßigerem Bau der beiden letzten. Denn man müßte dann 酒尊 erwarten (wie z. B. im Kommentar des *Erh-ya* das *k'an* erklärt wird), und der Rest der Sätze würde seinen Halt verlieren.

Dagegen könnte schließlich 約 auch einfach „Opferkunde“ bedeuten, die ja allen Opfern beigegeben wurde, weil man das Opfer als einen Vertrag mit der Gottheit auffaßte. Cf. *Chou-li* 9, 24b (Biot II, 357): 司約掌... 治神之約 „... hat zu verwalten die Götterverträge“ (d. h. die Opfer, wie der Kommentar hinzufügt). Dann würde es sich also um ein einfaches Erdopfer handeln. Indessen käme dies dann in L. 5 nochmals. Oder sollte man die beiden Verse dieses *Siang* als eine Art Abgesang zu den bisher besprochenen auffassen?

In dem *Siang* zu L. 5: 坎不盈, 祗既平. 无咎, haben wir nach Wegstreichung der bekannten 2 Orakelworte am Schluß ein Verspaar vor uns (盈: 平, Reimkl. 11). Aber in der vorliegenden Überlieferung gibt es schlechterdings keinen rechten Sinn. Legge übersetzt zwar: „(shows the water of the defile not yet full (so that it may flow away (!)); but order will (soon) be brought out.“ Allein das ist grammatisch und lexikalisch unhaltbar; denn 1. ist 既 m. W. niemals futurisch, sondern bezeichnet auch in der vorklassischen Sprache, entsprechend seiner Bedeutung, die ein „geworden sein“ enthält, die vollendete Handlung, und zwar je nachdem die Vorvergangenheit (wenn es im Vorsatze steht) oder ein Perfektum präsens; und 2. bedeutet 祗 *ch'i* nicht „Ordnung“; es heißt vielmehr „verehren, ehrfürchtig, Ehrfurcht“; so *Shu-king* V, 9, 4: 丨丨 „er gab Ehre, dem Ehre gebührte“;

丨辟 „den Fürsten ehren“, *Shi* V, 10, 10;

丨厥敍 „er führt ehrerbietig aus deine Anordnungen“,

Shu II, 4, 8;

丨懼 „ich bin ehrerbietig und angstvoll“, *Shu* V, 26, 2;

下民丨若 „das Volk ist ehrfurchtsvoll“, *Shu* V, 1, 1, 10; (aber 民丨V, 14, 9: „die ehrfurchtgebietende Macht des Volkes“)

敢丨承上帝 „ich wage ehrerbietig Gott zu folgen“,

Shu V, 3, 6 usw.

Im *Shi* erscheint es nur = 只 „nur“.

Die Strophe könnte in dieser Fassung also nur heißen: „Wenn die Grube noch nicht gefüllt ist, so ist die Ehrerbietung schon beruhigt“ — und das wäre im besten Falle eine Parodie auf die chinesischen Religionsanschauungen.

Aber ein vollkommen befriedigender, ja vortrefflicher Sinn wird erzielt, wenn wir anstelle von 祗 *ch'i* 祗 *k'i* einsetzen. Dies ist der von ältesten Zeiten her gebräuchliche Name für die irdischen Gottheiten und vor allem für die Gottheit der Erde selber. So definiert das *Tze-tien*: 祗(同示)地神也. Vgl. dazu die Belege wie *Shu* IV, 3, 3: 告無辜于上下神祗 „sie kündeten ihre Unschuld den Göttern des Himmels und der Erde“; *Shu* IV, 11, 6: 神丨之犧牲 „(das Volk von Yin stiehlt sogar) die einfarbigen und fehlerlosen Opfertiere für den Himmel und die Erde“ — ein Beweis, daß 丨 eine sehr hohe Gottheit ist, d. h. also das Korrelat zum Himmel: „die Erde“ war.

Die Verbindung 神祗上下丨丨 ist stehend: vgl. noch *Chou-shu* 4 (36), 3a; 5 (49), 9a; *Lun-yü* 7, 34 (上下丨丨) usw.

Auf den ersten Anblick scheint gegen die Identifizierung von 祗 mit der Erdgöttin allerdings zu sprechen, daß das Wort auch neben 社 vorkommt: *Shu* IV, 5 (1), 2: 上下神祗, 社稷, 宗廟 (cf. *Chou-li* 12, 5b). Allein in diesen Fällen bezeichnet 社 die Landesgottheit (d. h. die Erdgottheit in einer speziellen Form und Funktion); es ist also ungefähr analog dem Falle, wo Shang-ti unter den Himmelsgöttern erscheint: *Shu* V, 1 (1), 6: 弗事上帝, 神祗. Daß 祗 eine sehr hohe Gottheit gewesen ist, ergibt sich auch noch daraus, daß die Grundform 示¹ das sinnangehende Element für Gottheit überhaupt geworden ist. Man fühlt sich sogar versucht, daraus zu folgern, daß die Gottheit der Erde der älteste der chinesischen Naturgötter gewesen sei — und das würde die anderweitig abgeleitete Vermutung bestätigen, wonach der Erdkult auch in China der Vorgänger des Himmelskultes war.

¹ Cf. *Chou-li* 12, 1a [Biot I, 418/19]: 大宗伯掌天神, 人鬼, 地示之禮; 邦國之鬼神示. Das *Chou-li* gebraucht immer die Form 示, d. h. die älteste Form des Zeichens. Wenn de Harlez [*Le Tcheou-li, T'oung-pao* 1894, S. 17/18] aus diesem 示, das sonst nicht vorkomme (!), schließen will, das *Chou-li* habe hier einen neuen, jüngeren Kultus, sei also selber jüngerer Ursprungs, so beweist er damit nichts weiter als seine vollkommene Unkenntnis der chinesischen Paläographie.

Übrigens ist es im vorliegenden Falle ziemlich gleichgültig, ob 祗 die Erdgöttin selbst oder eine kleinere irdische Gottheit (bzw. Gottheiten) bezeichnet hat; denn sie alle (mit Ausnahme der Flußgötter, denen ihr Opfer in den betreffenden Fluß oder See versenkt wurde), empfangen die Opfergabe samt der Urkunde darüber dergestalt, daß sie in einer Erdgrube, *k'an*, niedergelegt ward. Und das ist es ja, worauf diese Konjektur hinausläuft: sie macht das vorliegende *Siang* aus einem unübersetzbaren Ausspruch zu der einfachen Erklärung der Bedeutung „Opfergrube“ für das Stichwort *k'an* (cf. *Tse-tien*, s. v. *k'an*: 又穿地以祭) — eine Erklärung, die es nach seiner Weise wieder in ein (freilich unbekanntes) Zitat kleidet.

Und diese Einsetzung von 祗 *k'i* für 祗 *ch'i* kann kaum als eine Konjektur bezeichnet werden: denn die beiden Zeichen werden nicht bloß beständig miteinander vertauscht (vgl. z. B. die erwähnte Stelle *Shu* V, 3, 6, wo 祗 für 祗 steht, ferner 神祗, *Chou-shu* 4 (36), 3a; 5 (49), 9a usw.), sondern hatten ehemals tatsächlich dasselbe Zeichen 示. So sagt das *Chuan-tse-wei* s. 祗 ganz einfach: 同祗 [identisch mit *k'i*]. Ich glaube also, man darf diese Vertauschung mit gutem Gewissen annehmen. Die Strophe würde also bedeuten: „Wenn die Opfergrube (auch) nicht voll ist, so ist doch die Erdgottheit beruhigt (befriedigt)“, oder „schon ehe die Opfergrube voll ist (obwohl die Opfergrube nicht voll ist), ist die Erdgottheit schon befriedigt.“

Was die sonstigen Einzelheiten betrifft, so ist 平 in dieser Bedeutung („beruhigen, Friede u. dgl.“) hinlänglich durch vor-klassische Belege bezeugt:

| 康 „Friede und Ruhe“, *Shu* V, 4, 17, 36;
和且 | „Eintracht und Friede“, *Shi* II, 1, V, 1;

und insbesondere ist 既 | mehrfach beglaubigt, und gerade als Versschluß: 喪亂既 |, 既安且寧 „wenn Trauer und Unruhe beruhigt sind, dann ist schon Ruhe und Friede“, *Shi* II, 1, IV, 5; 四方既平 „als [die vier Weltgegenden] beruhigt waren“, *Shi* III, 3, VII, 2; III, 3, IX, 6.

Daß 既 vorklassisch nicht bloß im Vordersatz (zum Ausdruck der Vorvergangenheit) vorkommt, habe ich schon erwähnt; in *Shi* II, 1, IV, 5 haben wir eines der nicht eben seltenen Beispiele dafür. Wenn es nicht mit der einen Konjektur genug

wäre, so würde ich vorschlagen, durch Einsetzung von 既 für 不 auch hier eine solche korrelative Konstruktion herzustellen; sie würde den Sinn vielleicht noch verbessern. Aber ich habe weiter keine Stütze dafür.

Wie schon bemerkt, ist es möglich, diese Strophe an die vorangehende als Abschluß anzugliedern, gewissermaßen als Abgesang. Dagegen wäre nichts einzuwenden, da 約, wie ebenfalls schon erwähnt und belegt (durch *Chou-li* 9, 24b, *Biot* II, 357), auch der Name für die Opferurkunden ist. Dann würden die beiden *Siang* — die dann eben nur einer wären, der später als „Erklärung“ zu den einzelnen Strichen willkürlich zerrissen wurde — lediglich auf das Erdopfer zu beziehen sein. Aber es scheint mir der Vieldeutigkeit des Wortes *k'an* besser zu entsprechen, wenn sie getrennt bleiben und das *Siang* zu L. 4 das *k'an* bei der Vertragsschließung, das vorliegende das *k'an* beim Erdopfer exemplifiziert. Auch ist der Wechsel des Metrums doch vielleicht etwas zu stark, um beide Strophen vereinigen zu lassen.

L. 6. 係用徽纆, 寘于叢棘, 三歲不得。凶。

Streichen wir die Orakelphrase 凶, so erhalten wir eine Reimstrophe von 3 Versen (纆: 棘: 得, sämtlich Reimkl. 1). Aber damit haben wir den ursprünglichen Text noch nicht herausgeschält; denn auch der letzte Vers gehört in die Kategorie der Wahrsageformeln. Zwar kommt er als Ganzes nicht weiter im *Yih-king* vor, soviel ich sehen kann; aber seine einzelnen Bestandteile gehören zum eisernen Bestand dieser Formeln. So, wie bei einem Orakelbuch ganz natürlich, 得: 2, 1; 16, 4; 35, 5 (失 |); 41, 6 u. ö.; namentlich aber 三歲不, und zwar sind die betreffenden Phrasen immer so eingerichtet, daß das zugefügte verbale Prädikat auf das vorangehende reimt:

三歲不與: Hex. 13, 3;
| | | 覲: Hex. 47, 1; 55, 6;
| | | 孕: Hex. 53, 5.

Die erste Phrase gehört also offenbar zu den schon früher einmal erwähnten Wahrsageformeln, die man — ganz nach Analogie der Refrainverse des *Shi-king* — je nach Bedarf mit einem auf das Vorangehende reimenden Verbum versah, um

sie dem übrigen anzupassen und das Ganze mit Hilfe dieser *pia fraus* als eine untrennbare Einheit erscheinen zu lassen.

So bleiben also nur die Verse übrig:

„Man bindet (ihn) mit doppelt gedrehtem und dreifach gedrehtem Strick (oder: zum Binden braucht man . . . Stricke) die Verbindung 係 (bzw. 繫) 用 mehrmals im *Yih* und im *Ngi-li*, z. B. 26, 49a) und (legt ihn, genauer) setzt ihn aus in dichtem Gedörn.“

Was bedeutet das nun aber? Die Kommentatoren sind überzeugt, daß es sich um einen Gefangenen handle, und man gebraucht daraufhin den Ausdruck 叢棘 für „Gefängnis“ (執囚之覺爲 | |, *Tze-tien*). Als Zeugnis für die Richtigkeit dieser Auffassung führen sie *Tso-chuan* XII, 8 (*Ch. Cl.* V, 816) an: 囚諸樓臺, 梃之以棘 „er setzte ihn gefangen in einem mehrstöckigen Turm und umhegte (oder: sperrte) den mit Dornen“.

Darüber ist nichts weiter zu sagen als höchstens, daß die Dornen hier wahrscheinlich nicht einmal zur Verstärkung des Gefängnisses dienen sollten, sondern wohl nur auf die Zugangstreppe geschichtet waren, um den „Verbotenen Eintritt“ zu markieren, wie dies noch heute (gerade bei Türmen) in China geschieht, analog unsern Dornreisern auf verbotenen Feldwegen. Die chinesische Erklärung ist also unbewiesen und kann ignoriert werden, wenn sich eine andere finden läßt, die irgendwie wahrscheinlich zu machen ist. Und eine solche glaube ich zu haben; ich denke, die Verse sollen die Bedeutung „Grab“ illustrieren.

Diese Bedeutung hat *k'an*: | 穴也。又穿穴以葬 [„Höhle, auch zum Begraben ausgeschachtete Höhle (Grube)“] (*Tze-tien* mit Zitat aus *Li-ki*, *T'an-kung* [Couvreur, *Li-ki* I, 246]; vgl. *Moh Tih* 6, 11b [Förke, *Mé Ti*, 307]; de Groot, *Religious System* II, 677) mit der alten Form 埳; *Ngi-li* 26, 20b; 26, 47b (die abgeschnittenen Nägel usw. 埋于 | [werden in der Grube begraben]); 31, 12b¹.

¹ Die letztgenannte Stelle ist besonders interessant, weil sie statt des einfachen 埳 die Form 埳 | *k'im-k'an* (auch *nim-k'an* und *ts'am-k'an*) hat. Diese ist, da sie nur so vorkommt, eine echte Dopplung, deren Kennzeichen sie denn auch sämtlich aufweist (die Erklärung eines Interpreten,

Daß nun hier in der Tat das Grab bzw. das Begraben gemeint ist (oder doch gemeint sein kann), dafür läßt sich folgendes anführen:

1. In ältester Zeit wurden die Toten, in Reisig eingehüllt, in der Wildnis ausgesetzt, und zwar nach der im Anhang des *Yih-king* selber (*Hia-hi* 2, 13a/b [Wilhelm, *I-king* I, 255]) überlieferten Tradition. Diese wird durch das Schriftzeichen 葬 bestätigt, das in seiner ältesten Form eine Leiche (bzw. Mensch und alte Gebeine, 死) zwischen Pflanzen (Reisig, Sträuchern) darstellt. Vgl. auch de Groot, *Rel. Syst.* II, 361, der ohne alle Berechtigung und im Gegensatz zum *Yih-king* (不封!) hinzufügt, daß man dies Gesträuch mit Lehm bedeckt habe. Auch wurden die Reisigbündel nicht nur auf die Leiche gelegt, wie er behauptet, sondern auch darunter, bzw. vielleicht wurde der Tote einfach in Gebüsch gelegt; dann die Anordnung des Strauchwerkes im Schriftzeichen braucht ja durchaus nicht ein Oben und Unten darzustellen. Dieses Aussetzen im Busch ist in der Tat in Hu-peh üblich oder üblich gewesen (*Lacouperie, Western Origins* 376). Auch der Ausdruck 眞 *chi* würde sich recht gut zu dieser Bestattungsweise fügen bzw. darauf hinweisen; denn es hat gern die Nebenbedeutung „aussetzen, weglegen“ (cf. das damit wechselnde 眞 „aussetzen, sich entledigen“). So z. B. *Shi* III, 2, I, 3: 眞之隘巷, 眞之平林 „sie setzte ihn (den *Hou-tsih*, der deshalb den Namen 棄 *K'i* „der Verstoßene, Ausgesetzte“ bekam) auf engem Pfade aus; sie setzte ihn aus im weiten Walde“. Milder (einfach = „weglegen“): *Shi* I, 1, III, 1: | 彼周行 „und auf dem Heimweg warf ichs fort“ (Strauß). — Diese Bedeutung spricht übrigens auch gegen die Erklärung „Gefängnis“.

Ob das Schriftzeichen 埋 *mai* „begraben“, das aus 土 [„Erde“] und (abgekürztem) 野 [„Wildnis“] zusammengesetzt sein könnte, hier angeführt werden darf, ist fraglich; dagegen könnte es noch eine vom Brauch bewahrte Erinnerung an dieses einmalige Aussetzen der Leiche im Walde sein, daß der Förster das Grab herzustellen hat: 甸人掘坎, *Ngi-li* 26, 20b;

daß 埳 „graben“ heiße, ist völlig unhaltbar!), und bildet so das Gegenstück zu dem *k'an-t'an* „Engpaß, Schlucht“ des *Siang* zu L. 1. Vielleicht liegt eine Diminutivbildung vor; jedenfalls aber haben wir hier wieder ein Zeugnis für das Zusammenschumpfen alter zweisilbiger Wörter zu einsilbigen.

cf. 31, 12b. Er pflegt ja auch die Seele zurückzurufen; cf. *Chou-li* 6, 32b. Ein Rest des Aussetzens im Gebüsch mag schließlich auch das Umwickeln der Särge der Urkaiser (Yao usw.) mit 葛 *koh* sein, das von *Moh Tih* — sicherlich auf Grund einer alten Überlieferung — erwähnt wird (6, 11a [Forke, *Mé Ti* 307/08], cf. de Groot, *Rel. Syst.* II, 676/77 —)wenn freilich das *Koh* (eine Schlingpflanze) nicht etwa in ältester Zeit die Stelle der Stricke zum Zusammenhalt der beiden Sarghälften vertreten hat.

2. Auch der erste Vers, so befremdlich es aussieht, macht der Erklärung in diesem Sinne keine Schwierigkeiten. Es ist ja bei vielen, wenn nicht bei allen, primitiven Völkern Sitte, den Toten zu fesseln, damit er nicht wiederkehre. Und diese Vorstellung von der Wiederkehr des Toten findet sich dann auch bei den Chinesen: sie wird außer durch den heutigen Volksglauben (cf. z. B. Stenz-Conrady, *Beiträge zur Volkskunde Süd-Schantungs*, S. 96) bezeugt durch das Wort 鬼 *kui*, das ohne allen Zweifel zu 歸 *kui* „zurückkehren“ gehört, von dem es sich ja nur durch den steigenden Ton unterscheidet, und dieser — der ja überhaupt nicht urzeitlich ist [s. Conrady, *Der altchinesische Fragesatz und der steigende Ton*, Mitt. des Seminars für Orientalische Sprachen 1918, S. 262/97] — rührt entweder von seiner stehenden Verwendung in einem antithetischen Kompositum (d. h. einer alten Doppelfrage) her: | 神 oder 神 |, oder es ist der unmittelbare Frageton: „kommt er wieder?“

Auch die Chinesen haben diesen Zusammenhang erkannt, wenn sie ihn auch anders gedeutet haben, nämlich 鬼 als der „Heimgangenen“; vgl. *Lieh-tze* 1, 6b: 鬼者, 歸也。歸其真宅 [„ein *Kui* ist ein Zurückgekehrter; er ist in seine wahre Heimat zurückgekehrt“], und 1, 8b: 古者謂死人爲歸人... 則生人爲行人 „Im Altertum nannte man die Toten Heimgangene...; dann sind die Lebenden Wanderer (Pilger).“ Aber diese — noch durch mehrere spätere Stellen zu belegende — Etymologie charakterisiert sich ohne weiteres als das Produkt einer späteren Zeit; die Urzeit kannte solche Vorstellungen natürlich nicht. 鬼 ist also nicht der „Heimgekehrte“, sondern der „Revenant“, [„Wiedergänger“].

Und dementsprechend finden wir denn auch die Fesselung des Toten in China. Zwar im offiziellen Ritus wird nichts von

einem Binden der Hände und Füße gesagt, aber dafür wird die ganze Leiche — der man auch die Augen verbunden hat — in ein Tuch eingeschnürt, das 罽 *mao*, den „corpse-sack“, wie es de Groot, *Rel. Syst.* I, 333 übersetzt (um sofort zu erklären, daß es kein Sack sei). Belege bei de Groot, *l. c.*; vgl. auch *Ngi-li* 26, 25b; 26, 26, 29a; 26, 43b; *Sün-tze* 13, 18a (wonach das Gesicht verhüllt und die Augen verbunden wurden). Vielleicht gehört hierhin auch die Mitteilung des *Chan-kuoh-ts'eh* 9, 35b und *Kuoh-yü* 19, 6b, daß die Leiche eines Würdenträgers in einem Ledersack in den Kiang geworfen wurde.

Diese ganze Behandlung der Leiche ist sehr alt; denn sie wird von dem „Shang-Beter“ vorgenommen, der auch die Grabweihe vollzieht; der Brauch geht also wohl noch in die Hia-Zeit zurück, deren Bräuche die Shang ja vielfach übernommen haben.

Vermutlich noch älter ist die tatsächliche Fesselung des Toten, die sich in Shantung bis auf den heutigen Tag erhalten hat: hier werden dem Toten die Füße zusammengebunden (mit einem Strick, der sogenannten Fußkette“, 絆脚鎖 *p'antsiao-suoh*) zu dem ausdrücklichen Zwecke, „damit er nicht mehr nach Hause zurückkehre (Stenz-Conrady, *l. c.* S. 96), und da man die Kinder für eine Inkarnation der Vorfahren — vermutlich, wie schon in ältester Zeit, des Großvaters — hält so wird ihnen dementsprechend bei den ersten Gehversuchen „einige Male mit dem Messer zwischen den Beinen auf den Boden gehauen“ (Stenz, *l. c.* S. 74), um den imaginären Strick zu durchschneiden.

Schade, daß wir von den provinziellen Riten in China so wenig wissen; vielleicht würde sich noch hier und da in dem großen Reiche Ähnliches finden. Indessen glaube ich, daß schon dieser Brauch, der in einem der ältesten chinesischen Gebiete geübt wird, ein Recht verleiht, die vorliegende Stelle auf die Behandlung der Leiche zu beziehen. Auf eine ehemalige Fesselung der Leiche läßt sich vielleicht auch noch die *Tsochuan*-Stelle V, 6 (*Ch. Cl.* V, 146/47) deuten, wo ein besiegter Fürst, mit gefesselten Händen, das 鑿 *pih* im Munde und hinter ihm ein Sarg, geleitet von seinen Beamten im Trauergewand vor dem Sieger erscheint, wie es schon der letzte Sprößling der Shang, Wei-tze Ki, bei der Unterwerfung unter Wu-wang

getan haben sollte. Denn er stellt sich damit offenbar als Toten dar; auch das *pih* im Munde bedeutet nicht sowohl sein Rangzepter als vielmehr den Jade, der dem Toten als Wegzehrung, d. h. als Geld, in den Mund gelegt wurde. Daher nehmen die Truppen nach *Tso-chuan* XII, 11 (V, 822/25) diesen Mund-Jade in die Schlacht mit — wie unsere Landsknechte das Geld fürs Begräbnis! — und vielleicht sind auch die Stricke, die sie noch mitführen, zu diesem Zwecke bestimmt. Doch das ist nicht sicher, wie bei einer ähnlichen Bestimmung im *Tso-chuan* IX, 25 (V, 511/15).

Treffen also meine Deutungen zu, so wäre das Hexagramm 29 geradezu ein Paradebeispiel für die Theorie, daß das Yih-king ein altes Lexikon sei; denn es bespricht tatsächlich sämtliche Bedeutungen von 坎 *k'an*: 1. „Schlucht, Abgrund“; 2. die onomatopoetische Dopplung; 3. „Grube für den Vertrag“ (wobei vielleicht implizite die Bedeutung „kleiner Opferkrug“ verstanden ist); 4. „Grube für das Erdopfer“, und endlich 5. die „Grube“ im prägnanten Sinne, das Grab.