

Zeitschrift: Asiatische Studien : Zeitschrift der Schweizerischen Asiengesellschaft = Études asiatiques : revue de la Société Suisse-Asie

Herausgeber: Schweizerische Asiengesellschaft

Band: 57 (2003)

Heft: 4

Artikel: Machtkämpfe und Tyrannenmord : zur Theorie des Souveräns in Wang Bis (226-249) Yijing-Exegese

Autor: Marchal, Kai

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-147619>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 04.02.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

MACHTKÄMPFE UND TYRANNENMORD

Zur Theorie des Souveräns in Wang Bi (226-249) *Yijing*-Exegese

Kai Marchal, Ludwig-Maximilians Universität München

Society is, normally, a battlefield in which there are conflicts between and within groups. These conflicts can be controlled only by the judicious use of both persuasion and force. How is this done? (Isaiah Berlin)¹

Abstract

This article gives a new portrait of Wang Bi's 王弼 (226-249) political philosophy, especially concerning his vision of the Emperor. In contrast to his *Commentary on the Laozi*, *Laozi zhu* 老子注, there has not been much research about Wang Bi's two texts on the *Book of Changes*, the *General Remarks on the Changes* of the Zhou *Zhouyi lüeli* 周易略例, and his *Commentary on the Changes* of the Zhou *Zhouyi zhu* 周易注. The starting point of this analysis is the leader of every hexagram, the "ruling line" *zhu yao* 主爻, a symbol of the Emperor as developed in the *Zhouyi lüeli*. Then, via a different reading of Wang Bi's *Zhouyi zhu*, we get a new and more complex picture of the Emperor's role and interaction with his subjects in different situations, as embodied in the 64 hexagrams. Finally, by reevaluating some of Wang Bi's key concepts, for example, "control" *zhi* 制, "delegate" *wei* 委, "struggle" *jing* 競, etc., it becomes apparent that his *Zhouyi zhu* embodies a stern vision of Chinese *realpolitik*, as expressed in different techniques of governmentality, struggles of power, and the possibility of revolt and regicide. While Wang Bi still adheres to some Daoist core values, his new concept of the Emperor is much more pragmatic and lacks the metaphysical legitimation of the Emperor in the *Laozi zhu*.

Einleitung und Fragestellung

Der Philosoph Wang Bi 王弼 (226-249) habe "der Gefahr, daß sein Herrscher stürzen (könnte), (so unbeteiligt) zugesehen wie ein auf der Straße vorübergehender Passant."² So lautet ein energisches Diktum Gu Yanwu 顧炎武

1 "The Originality of Machiavelli", in Isaiah Berlin, *The Proper Study of Mankind*, hrsg. von Henry Hardy und Roger Hausheer, New York: Farrar, Straus und Giroux, S. 285.

2 *Rizhi lu* 日知錄, "Zhengshi 正始," Ed. *Sibu beiyao* 四部備要, 13, 4b. Meine Forschung zur Person Wang Bi ist auch der Anregung und Förderung Prof. Rudolf G. Wagners (Heidelberg) geschuldet, dem ich hier herzlich danken möchte. Prof. Hans van Ess

(1613-1682), der der philosophisch höchst erfolgreichen Bewegung der “Erforschung des Dunklen” *Xuanxue* 玄學 insgesamt äußerst kritisch gegenüberstand. Wang Bi, neben He Yan 何晏 (ca. 190-249) einer der prominentesten Köpfe dieser Bewegung, habe die *auctoritas* des Herrschers untergraben, sein Denken zerstöre aufgrund von daoistisch-naturalistischen Einflüssen den sozialen Zusammenhalt und politischen *status quo*, weise eskapistische Tendenzen auf oder sei *per se* gefährlich – diese Anklagen sind über die Jahrhunderte hinweg immer wieder erhoben worden und haben die Wirkungsgeschichte Wang Bis negativ überprägt.³ Zum Teil kann solche Kritik sicher dem Rechtfertigungsdruck angerechnet werden, unter den der Militärputsch Sima Yis 司馬懿 (179-251) im Jahre 249 und die damit einhergehende Reevaluation der Ära Zhengshi 正始 (240-249) auch diese Philosophie gestellt haben; doch ist ebenso unübersehbar, daß Wang Bi in der Tat viele Elemente mit jener “révolte nihiliste” (Étienne Balázs) teilt, die das 3. Jahrhundert entscheidend beeinflußt hat: zweifellos sind seine Theorie der Sprache und seine ambitionierte Spekulation über den Weltgrund eher den Lehren eines Xi Kang 嵇康 (223-262) oder Xun Can 荀粲 (ca. 212-240) verwandt, als den Werten einer konfuzianischen *vita activa*.⁴

(München), sowie Prof. Joachim Gentz (Göttingen) und Dr. Hans-Rudolf Kantor (Taipei) haben sich Vorfassungen dieses Artikels angesehen und mir großzügig mit Anregung und Kritik zur Seite gestanden.

- 3 Bekanntlich war einer der ersten entschiedenen Kritiker des Wang Bi und He Yan Fan Ning 范寧 (339-401), der die Zersplitterung Chinas im 3. Jahrhundert auf die Wirkung der *Xuanxue* zurückführt (siehe Wagner, *The Craft of a Chinese Commentator, Wang Bi on the Laozi*, New York: State University of New York Press, 2000, S. 23 ff.). Durch die ganze chinesische Geistesgeschichte bis ins 20. Jahrhundert finden sich ähnliche Vorwürfe über ein mangelndes Engagement Wang Bis an der Seite seines Herrschers, z.B. bei Tang Yongtong 湯用彤 (Tang Yongtong, *Tang Yongtong xueshu lunwen ji*, Beijing, 1957, darin: “Wang Bi zhi ‘Zhouyi’ ‘Lunyu’ xin yi 王弼之「周易」「論語」新義,” S. 264-279; Reprint von: “Tushu jikan”, NS 4.1-4.2 (1943), o.S., S. 279); Ren Jiyu 任繼愈 behauptet, Wang Bi teile eine eskapistische Weltanschauung (Ren Jiyu, *Wei Jin Xuanxue de shehui zhengzhi sixiang luelun* 魏晉玄學的社會政治思想略論, Shanghai: Shanghai renmin chubanshe, 1956, S. S. 21); und auch noch 1996 schreibt Wang Xiaoyi 王曉毅 in einem englischen Résumé: “Because Wang Bi’s philosophy centred on the natural characteristics of life instead of the social destination, it had the historical limitation of weakening the social unification (Wang Xiaoyi, *Wang Bi pingzhuan, fu He Yan pingzhuan* 王弼評傳附何晏評傳, Nanjing: Nanjing daxue chubanshe, 1996, “A Brief Introduction”, o. S.).
- 4 Vgl. Étienne Balázs, “Entre Révolte nihiliste et évaison mystique. Les courants intellectuels en Chine au IIIe siècle de notre ère,” *Asiatische Studien* 2 (1948), S. 37-57. Zur

Vor diesem Hintergrund stellt nun die Wirkungsgeschichte seines Kommentars zum *Yijing* 易經, der *Zhouyi zhu* 周易注, ein bemerkenswertes, bisher kaum beachtetes Paradox dar. Dieser Text setzte sich bereits im fünften Jahrhundert gegen andere Exegesetraditionen durch und verdrängte den einflußreichen Kommentar Zheng Xuans 鄭玄 (127-200) aus Südchina;⁵ als er unter Kaiser Wen 文 (424-454) der südlichen Song (420-479) ins Curriculum der kaiserlichen Akademie aufgenommen wurde,⁶ war dies nur ein erster Schritt hin zur offiziellen, reichsweiten Kanonisierung des Textes 653: in diesem Jahr fand Wang Bis Kommentar Eingang in das Projekt *Wujing zhengyi* 五經正義 des neuen Kaisers Gaozong 高宗 und wurde damit zum Leitkommentar der offiziellen *Yijing*-Exegese, den Kong Yingda 孔穎達 (574-648) mit seinem Subkommentar *Zhouyi zhengyi zhushu* 周易正義注疏 auszulegen unternahm.⁷ Von diesem Zeitpunkt an konnte im vormodernen China kaum ein anderer *Yijing*-Kommentar mit Wang Bis Text um die Deutungshoheit konkurrieren. Mit anderen Worten: aus der Hinterlassenschaft des Jahrzehnts zwischen 240 und 249, einer Zeit geprägt von Nihilismus und Subversion, war ein Text im Einklang mit den Interessen staatlicher Machthaber geworden. Dieses Paradox verlangt eine genaue Analyse: läßt sich im *Zhouyi zhu* tatsächlich jene teilnahmslose Haltung gegenüber dem Zentrum der Macht finden, die Gu Yanwu später so harsch verurteilen sollte? Welcher Natur sind eigentlich die politischen Ideen, die in diesem Text entwickelt werden und die mit dem verfrühten Tod Wang Bis offenbar keineswegs aus der chinesischen Ideengeschichte verschwunden sind?

“ontologischen” Spekulation Wang Bis siehe repräsentativ Walter Liebenthals Übersetzung eines Artikels von Tang Yongtong 湯用彤, “Wang Bi’s New Interpretation of the I Ching and Lun-yu,” *Harvard Journal of Asiatic Studies* 10 (1947), S. 124-161. Zu Wang Bis Theorie der Sprache und die Verbindungen zu Xun Can siehe Georg Möller, ‘Die Bedeutung der Sprache in der frühen chinesischen Philosophie,’ Dissertation, Universität Bonn, 1994, und Wagner, *Language, Ontology, and Political Philosophy in China*, Albany: State University of New York, 2003b, S. 5 ff.

5 Vgl. *Zhouyi Zheng Kangcheng zhu* 周注易鄭康成 und *Zengbu Zheng shi Zhouyi* 增補鄭氏周易, Ed. *Siku quanshu* 四庫全書. Die beste Darstellung der frühen Wirkungsgeschichte des *Zhouyi zhu* findet sich bei Wang Baoxuan 王葆玄, *Zhengshi xuanxue* 正始玄學, Jinan: Qi Lu shushe, 1987. Für eine grundsätzliche Problematisierung des Konfliktes zwischen der südlichen und der nördlichen Kommentartradition siehe Steven Van Zoeren, *Poetry and Personality: Reading, Exegesis and Hermeneutics in Traditional China*, Stanford: Stanford University Press, 1991, S. 118 ff.

6 Wang Baoxuan (1987), S. 421 ff.

7 Siehe *Jiu Tang shu* 舊唐書, Ed. Zhonghua Shuju, *juan* 4, 71.

Bekanntlich gehörte Wang Bi zum inneren Kreis der Beamten um He Yan und Xiahou Xuan 夏侯玄 (209-249), die in den 40er Jahren des 3. Jahrhunderts im Reich Wei 魏 politische Reformen anschnitten, für die diese Generation in späteren Jahrzehnten immer wieder angegriffen wurde.⁸ Dennoch ist Wang Bis genuin politische Vision in der westlichen Sinologie erst vor kurzem in Rudolf G. Wagners dreibändiger Studie zum *Laozi zhu* 老子注 dargestellt worden.⁹ Da aber auch diese Studie den *Zhouyi zhu* weitgehend vernachlässigt, bleibt unser Verständnis des politischen Denkers Wang Bi streng genommen unvollständig. Im vorliegenden Artikel versuche ich deshalb, unsere Sicht des *politischen Denkers* Wang Bi weiter zu schärfen: ausgehend von seiner oft vernachlässigten *Yijing*-Exegese möchte ich durch die Analyse eines Einzelproblems innerhalb des *Zhouyi zhu* – dem Konzept der „herrscherlichen Linie“ *zhu yao* 主爻 – seine Theorie der herrscherlichen *auctoritas* neu bewerten und damit bisherige Forschungsergebnisse zu zentralen Motiven dieses Denkers ergänzen. Eine entscheidende These ist dabei, daß uns mit Wang Bis *Yijing*-Exegese eine andere, vielleicht sogar komplexere Vision der Zerklüftungen des Politischen im 3. Jahrhundert vorliegt, als der *Laozi zhu* sie enthält.¹⁰

- 8 Siehe Wagner (2000), S. 16, und ausführlicher Wang Baoxuan (1987), S. 94 ff. Über den Inhalt dieser Reformen ist kaum etwas bekannt, da der Putsch des Jahres 249 diesbezügliche Quellen vernichtet hat. Wang Bis Leidenschaft für die Tagespolitik ist bezeugt durch seine mehrfachen Audienzen beim Kanzler Cao Shuang 曹爽 (*Sanguo zhi* 三國志, *juan* 28, 795).
- 9 R. G. Wagner, *The Craft of a Chinese Commentator: Wang Bi on the Laozi*, 2000, *A Chinese Reading of the Daode jing: Wang Bi's Commentary on the Laozi. With Critical Text and Translation*, 2003a, und *Language, Ontology, and Political Philosophy in China*, 2003b (alle drei erschienen in *SUNY Series*, bei State University of New York Press, Albany).
- 10 Richard Lynns Gesamtübersetzung des *Zhouyi zhu* ins Englische und einige neuere Einzelartikel sind erste Schritte hin zu einem besseren Verständnis des *Zhouyi zhu*: Richard Lynn, *The Classic of Changes. A New Translation of the I Ching as Interpreted by Wang Bi*, New York: Columbia University Press, 1994; siehe auch Anne Cheng, „Yi 易: Mutation ou changement? Quelques réflexions sur le commentaire de Wang Bi 王弼 (226-249) au Livre des Mutations (*Yijing* 易經),“ in: V. Alleton, A. Volkow (Hrsg.), *Notions et perceptions du changement en Chine. Textes présentés au IXe congrès de l'association européenne d'études chinoises*, „Mémoires de l'institut des hautes Études chinoises“, Bd. 36 (Paris: Collège de France, 1994), S. 13-20; und Tze-Ki Hon, „Human Agency and Change: A Reading of Wang Bi's *Yijing* Commentary,“ *Journal of Chinese Philosophy* 30:2 (Juni 2003), S. 223-242.

Das *Yijing* als Handbuch der politischen Philosophie

Zweifellos hat das "Buch der Wandlungen" im Westen immer ein starkes Interesse hervorgerufen. Allzu oft hat sich dieses Interesse jedoch in essentialistischen oder lebensphilosophisch motivierten Interpretationen ausgeformt und damit den Zugang zu einem anderen Inhalt des *Yijing* versperrt: eine "operationelle Intelligenz" politischer, strategischer und militärtheoretischer Entwürfe, die die Exegese-geschichte dieses Textes (und damit der Text selbst) genauso bereithält, wie die diversen mantischen, numerologischen und kosmologischen Einsichten.¹¹ Tatsächlich finden sich bereits in den frühesten Textschichten des *Yijing* – in den "Urteilen" (*Guaci* 卦辭 oder *Tuan* 彖) und im "Kommentar zu den Linien" (*Yaoci* 爻辭) – Hinweise darauf, daß das Hexagrammtableau (die sechs Linien auf den sechs Plätzen) ein Abbild der gesellschaftlichen Stratifizierung des Zhou-Reiches ist: so ist z.B. die Linie auf dem ersten Platz des Hexagrammes Guimei (54 ䷛) assoziiert mit der "Nebenfrau" *di* 娣, die auf fünftem Platz dagegen mit dem "Fürsten" *jun* 君, die fünfte Linie von Qian (1 ䷀) ist die des "großen Mannes" *da ren* 大人 und die fünfte von Lin (19 ䷒) die des "großen Herrschers" *da jun* 大君.¹² Die hier beginnende Verschränkung von divinatorischer Hermeneutik und politischer Theoriebildung sollte ein

- 11 Eher selten haben sich Forschungsbeiträge dieser "operationellen Intelligenz" des *Yijing* gewidmet, z.B. der Artikel "Su Shih and Culture" über die politische Vision Su Dongpos 蘇東坡 (1037-1101), entwickelt anhand seiner Exegese des *Yijing*, in dem Buch *Sung Dynasty Uses of the I Ching* einige Einsichten (hrsg. von Kidder Smith, Peter K. Bol, et al., Princeton: Princeton University Press, 1990; S. 56-99, insb. S. 70 ff.); zur strategischen Reflexion vgl. die Bemerkungen Thomas Clearys in *Mastering the Art of War, Zhugge Liang's and Liu Ji's commentaries on the classic by Sun Tzu*, Boston u. Shaftesbury: Shambhala, 1989, S. 10 ff.; und zur Militärtheorie siehe etwa den Artikel von Wai-ming Ng, "The I Ching in the Military Thought of Tokugawa Japan," *Journal of Asian Martial Arts*, vol. 5, no. 1 (März 1996), S. 11-29.
- 12 Ich zitiere das *Yijing* durchgängig in der von Lou Yulie 樓宇烈 besorgten Ausgabe des Wang Bi'schen Kommentars (Lou Yulie, *Wang Bi ji jiaoshi* 王弼集校釋, 2 Bde., Beijing: Zhonghua Shuju, 1980, benutzt: einbändiger Reprint, Taipei: Huazheng shuju, 1992; von nun an: WBJJS); hier: WBJJS 487 ff. Bei der deutschen Übersetzung folge ich dem Wilhelm'schen Text, so weit dem nicht Wang Bis Exegese im Wege steht (Richard Wilhelm, *Buch der Wandlungen*, 2 Bde., Jena: Diederichs, 1924). Bei der Benennung der Hexagramme folge ich der traditionellen Zählung; römische Ziffern bezeichnen die Plätze im Hexagrammtableau in aufsteigender Reihenfolge.

zentrales Motiv in der Exegese-geschichte des *Yijing* bleiben.¹³ In diesem Sinne projiziert Jing Fang 京房 (77-37 v. Chr.) eine ideale, rituelle und soziale Hierarchie ins *Yijing*: der erste Platz im Hexagramm sei “Gentleman” *yuanshi* 元士, der zweite Platz der des “Würdenträgers” *daifu* 大夫, der dritte Platz der der “drei Kanzler” *san gong* 三公, der vierte der des “Fürsten” *zhuhou* 諸侯, der fünfte der des “Himmelssohnes” *tianzi* 天子 und der sechste der des “kaiserlichen Ahnenaltars” *zongmiao* 宗廟.¹⁴ Dieses Modell wird von Zheng Xuan weiter systematisiert und zu einer Blaupause für eine stabile politische Ordnung entwickelt, in der die Riten und Pflichten jeder Linie von ihrer Position im Hexagramm vorherbestimmt sind.¹⁵ Von zentraler Bedeutung ist in all diesen Modellen die Bewertung des fünften Platzes: es muß für den Exegeten darum gehen, in sinnvoller Weise zu erklären, ob die Linie auf diesem Platz herrscherliche Qualitäten besitzt, welche diese sind und warum die anderen Linien dieser Linie untergeordnet sind. Erst dann kann das Hexagramm als Einheit begriffen werden. Nun handelt es sich bei dem *Yijing* keineswegs um ein monolithisches Ganzes: das Ensemble aus kanonischen Kommentaren (Text) und Hexagrammtableaus (Struktur) ist so kompliziert, daß es von sich aus Widersprüche generiert. Zum Beispiel können die textuellen Urteile etwa der mantischen Formeln – auch “prognostication phrases” (Arthur Waley) –¹⁶ in den *Guaci* rein strukturelle Vorgaben des Hexagrammtableaus durchkreuzen: eine vom *Guaci* als “ohne Reue” *wu hui* 無悔, nämlich positiv bewertete Yanglinie im unteren Bereich kann so z.B. einer negativ bewerteten Yinlinie auf fünftem Platz gegenüberliegen, die dennoch als Herrscher des Hexagrammes fungiert. Unvermeidlich läßt sich das Hexagramm hier mit Spannung auf.¹⁷

- 13 Bezeichnenderweise lokalisiert Léon Vandermeersch den historiographischen Marker des Regizids (*shi* 弑) im zhou-zeitlichen Zusammenhang innerhalb einer divinatorischen Hermeneutik (L. Vandermeersch, “L’Imaginaire divinatoire dans l’histoire en Chine,” *Bulletin de l’École Française d’Extrême-Orient* 79.1 (1992), S. 4).
- 14 Ausführlich bei Liu Yujian 劉玉建, *Liang Han Xiangshu Yixue yanjiu* 兩漢象數易學研究, Nanning: Guangxi jiaoyu chubanshe, 1996, S. 232 f. A.F.P. Hulseyé problematisiert die historische Figur des Jing Fang in einem kurzen Artikel, “Two Early Han I Ching Specialists called Ching Fang,” *T’oung Pao* LXXII (1986), S. 161-162.
- 15 Ausführlich bei Liu Yujian (1996), S. 380-512.
- 16 Arthur Waley, “The Book of Changes,” *Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities* 5 (1933), S. 121-142.
- 17 Liu Xiang 劉向 (ca. 79 – ca. 6 v. Chr.) ging im Interesse des politischen Status quo soweit, in seiner Neutextedition des *Yijing* besonders störende Formeln des *Guaci* zu unterdrücken (*Han shu* 漢書, Ed. Zhonghua shuju, *juan* 30, 1704).

Gegen Ende der Handynastie beschreibt Xun Shuang 荀爽 (128-190) das *Yijing* zum ersten Mal in einer Sprache der sozialen Unruhe. Ch'en Ch'i-yün hat vor einiger Zeit in seinem Aufsatz "A Confucian Magnate's Idea of Political Violence: Hsun Shuang's (128-190 A.D.) Interpretation of the Book of Changes" dessen Lesart des *Yijing* dargestellt.¹⁸ Sie theoretisiere – so Ch'en – den Aufstieg und Fall einzelner Linien innerhalb des Hexagrammtableaus, wobei insbesondere die Funktion des fünften Platzes – derjenige des Herrschers – neu bewertet werde. Xun Shuang zufolge gilt, daß eine in den kanonischen Kommentaren z.B. mit positiven Qualitäten besetzte Yanglinie, auch wenn sie sich auf einem unteren "Platz" (I-III) befinde, zum fünften Platz aufrücken und die dort liegende Linie verdrängen könne. Diese These impliziert, daß die offene Rebellion der unteren Linien *qua* Beamtenschaft, bzw. Volk gegen die bislang herrscherliche Linie *qua* Souverän denkbar, ja in gewissen Fällen sogar legitim ist. So darf der Exeget den Text des Hexagrammes Yu (16 ䷮) als das Szenario eines gewaltvollen Umsturzes verstehen, und in Li (30 ䷄) gar einen "frontal attack on the monarch" vorfinden.¹⁹ Wenn die Einschätzung Ch'ens richtig sein sollte, daß Xun Shuang in eklatanter Weise Stellung gegen die "sacrosanctity of the sovereign's position" bezieht,²⁰ dann spricht dies in der Tat dafür, daß das Modell einer idealen politischen Ordnung, wie es in den Augen der hanzeitlichen Exegeten im *Yijing* eingeschlossen war, und damit auch der Souverän selbst zur Zeit Xun Shuang's in die Strudel späthanzeitlicher Legitimierungskrisen geraten war. Vor diesem Hintergrund müssen wir Wang Bis Regel der "herrscherlichen Linie" neu bewerten.

Die Regel der "herrscherlichen Linie" *zhu yao* 主爻

Die zentralen Umrissse der Regel der "herrscherlichen Linie" finden sich nicht im *Zhouyi zhu* dargelegt, sondern im ersten Abschnitt des *Zhouyi lüeli* 周易略例,²¹

18 Ch'en Ch'i-yün, "A Confucian Magnate's Idea of Political Violence: Hsun Shuang's (128-190 A.D.) Interpretation of the Book of Changes," *T'oung Pao* 54 (1968), S. 73-115. Eine ausführlichere neuere Darstellung der Theorie Xun Shuang's findet sich bei Liu Yujian (1996), S. 521 ff.

19 Ch'en (1968), S. 92.

20 Ch'en (1968), S. 100. Zu der gegenläufigen Bewegung des "Aufsteigens" *sheng* 升 und "Absteigens" *jiang* 降 einzelner Hexagrammlinien vgl. auch Liu Yujian (1996), S. 521 ff.

21 Der früheste textus receptus des *Zhouzi lüeli* liegt mit den "Kaicheng" 開成-Steinstelen von 836 vor, die noch heute im Stelenwald von Xi'an zu sehen sind (bei A.A. Petrov findet

einem kurzen Text Wang Bis in sieben Abschnitten, der am besten als “auto-commentary” zum *Zhouyi zhu* begriffen werden kann.²² Wie der Titel besagt

sich eine Reproduktion von Steinabreibungen, siehe sein *Van Bi iz istorii kitaiskoi filosofii* [*Wang Pi (226-249). His place in the History of Chinese Philosophy*], in: “Institute of Oriental Studies”, Monograph XIII, Moskau: Academy of Oriental Studies, 1936). Standardedition dieses Textes ist seine Edition durch Lou Yulie (WBJJS 591-620). Ein früher Interlinearkommentar zum *Zhouzi lüeli* liegt uns vor mit Xing Shous 邢壽 (8. Jhdt.) *Zhouyi lüeli zhu* 周易略例註 (ed. *Wuqiubeizhai Yijing jicheng* 無求備齋易經集成, komp. von Yan Lingfeng 嚴靈峰, Taipei: Chengwen, 1975, Bd. 149, o.S.). Das *Zhouyi lüeli* wird im *Siku quanshu* 四庫全書 dem *Zhouyi zhushu* 周易注疏 des Kong Yingda angehängt; in der Ausgabe der “Dreizehn Klassiker samt Kommentaren und Subkommentaren” *Shisan jing zhushu* 十三經注疏 durch Ruan Yuan 阮元 (1764-1849) fehlt es dagegen (Reprint, 2 Bde., Beijing: Zhonghua shuju, 1996). Übersetzungen einzelner Abschnitte des *Zhouyi lüeli*, insbesondere des ersten und vierten Abschnittes, sind zahlreich, doch eine vollständige englische Übersetzung hat nur Richard J. Lynn im Rahmen seiner Neuübersetzung des *Yijing* auf der Grundlage des Wang Bi’schen Kommentars unternommen (Lynn (1994). Der Verfasser dieses Artikels hat in seiner Magisterarbeit eine vollständige Übersetzung des *Zhouyi lüeli* ins Deutsche vorgelegt (Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg, 2000).

- 22 Den Genre-Terminus “auto-commentary” entlehne ich Michael Nylan, die so die neun dem *Taixuan jing* 太玄經 von Yang Xiong 揚雄 (53 v.Chr.-18 n.Chr.) beigelegten kurzen “Essays” bezeichnet hat (cf. ihr Buch *The Elemental Changes, The Ancient Chinese Companion to the I Ching, The T'ai hsüan ching of Master Yang Hsiung*, übers. und komm. von Michael Nylan, in: “SUNY Series”, New York: State University of New York Press, 1994, S. 337 ff. Edward L. Shaughnessy schreibt analog in seiner Rezension von Lynn (1994), das *Zhouyi lüeli* sei eine “exegetical agenda” (“Commentary, Philosophy, and Translation: Reading Wang Bi’s Commentary to the Yi jing in a new Way,” *Early China* 22 (1997), S. 221-245; hier: S. 227 f.). Zwar glaubt Wang Baoxuan aus der Tatsache, daß das *Zhouyi lüeli* nicht in der offiziellen Biographie Wang Bis erwähnt wird, schließen zu können, daß es nie ein eigenständiger Text, sondern dem *Zhouyi zhu* von Anfang an angehängt gewesen sei (Wang Baoxuan (1987), S. 170), doch ist die These einer ursprünglichen Zusammengehörigkeit der beiden Texte nicht unproblematisch. Obwohl das *Zhouyi lüeli* in korrupter Form auf uns gekommen ist (zu sehen u.a. an der erratischen Betitelung des 6. Abschnittes), ist kaum zu übersehen, daß es aus ursprünglich zusammenhanglosen Texten erstellt worden ist (z.B. können sich die Abschnitte 6 und 7 nicht mit dem hohen Grad an Durchkomponiertheit der ersten Abschnitte messen lassen). Außerdem existieren mehrere, nur fragmentarisch überlieferte Texte ähnlicher Natur, z.B. das *Zhouyi dayan lun* 周易大衍論, sowie Textstücke, die dem weiteren Umfeld des *Yijing* zugerechnet werden können (z.B. zit. in *Wenxuan* 文選, Ed. Zhonghua shuju, *juan* 59, S. 2528; vgl. Wang Baoxuan (1987), S. 293 und 298); bei keinem dieser Texte ist jedoch eine direkte Beziehung zum *Zhouyi zhu* nachzuweisen. Insofern dürfen wir annehmen, daß sich Wang Bi auch außerhalb des Kontexts des *Zhouyi zhu* mit dem *Yijing* beschäftigt hat. Am wahrscheinlichsten ist m.E., daß es sich bei dem *Zhouyi lüeli* um eine nachträgliche Kompilation mehrerer,

stellt das *Zhouyi lüeli* die “Regeln” *li* 例 für eine angemessene Exegese des *Yijing* “in summarischer Form” *lüe* 略 dar. Mit diesem Text liegen uns also die hermeneutischen Richtschnüre vor, anhand derer Wang Bi das *Yijing* interpretiert.²³ Auch das *Zhouyi zhu* enthält einzelne Regeln mit dem Charakter von Allaussagen, jedoch beschreiben sie stets isolierte Phänomene: erst im *Zhouyi lüeli* werden sie begründet und miteinander vernetzt – so gewinnt dieser Text ein höherwertiges, diskursives Niveau als der *Zhouyi zhu*.²⁴ Das *Zhouyi lüeli* verdoppelt also nicht einfach das *Zhouyi zhu* – genausowenig wie Wang Bis zweiter “autokommentierender” Text, das *Laozi weizhi lilüe* 老子微指例略, nur ein Double seines *Laozi zhu* 老子注 ist.²⁵ Bekanntlich wird Du Yu 杜預 (222-284), der berühmte Kommentator des *Zuozhuan* 左傳, später ein eigenes Genre der “regeldarlegenden Texte” *li* 例 definieren, als dessen

unabhängig entstandener Texte handelt, deren Abfassung nicht in direkter Beziehung zur Abfassung des *Zhouyi zhu* gestanden haben muß.

- 23 Wieviel Regeln vorliegen, ist mit unterschiedlichem Erfolg bestimmt worden: bei Qu Wanli 屈萬里 sind es drei, bei Howard L. Goodman vier und bei Huang Yongwu 黃永武 sogar 38 Regeln (Qu Wanli, *Xian Qin liang Han Wei Yi li shuping* 先秦兩漢魏易例述評, Taipei: Xuesheng, 1975, S. 149 f.; Huang Yongwu, “Wang Fusi mingyao bianwei lishi 王輔嗣明爻辯位例釋,” *Zhongshan xueshu wenhua jikan* 2 (1968), S. 747-758; Howard L. Goodman, ‘Exegetes and Exegeses of the Book of Changes in the Third Century A.D.: Historical and Scholastic Contexts for Wang Pi,’ Dissertation, Princeton University, 1985, S. 268-271). Ein Grund für diese widersprüchlichen Zählungen ist sicher der hohe Grad an Vernetzung der Regeln untereinander, der ihre Isolierung schier unmöglich werden läßt.
- 24 Solche Aussagen im *Zhouyi zhu* werden gewöhnlich mit der Partikel “Im Allgemeinen gilt” *fan* 凡 eingeleitet, z.B. über das Auftreten des Zeichens “Blut” *xue* 血 (WBJJS 246, 267), des Zeichens “Bedeutung” *yi* 義 (WBJJS 439) und “Regen” *yu* 雨 (WBJJS 471). Vergleiche auch die Exkurse, die im *Zhouyi zhu* über eine bloß interlineare Kommentierung hinausgehen (etwa WBJJS 215 f., 268, 296, passim). Denkbar ist, daß es sich bei diesen Passagen um Vorformen des späteren *Zhouyi lüeli* handelt.
- 25 Zwar hatte schon Xun Shuang einen Text namens “Aufgelistete Regeln (für die Exegese) des Chunqiu” *Chunqiu tiaoli* 春秋條例 verfaßt (*Hou Hanshu* 後漢書, Ed. Zhonghua shuju, *juan* 62, 2057). Doch dort handelte es sich ausschließlich um eine Aneinanderreihung einzelner Regeln. Erst Wang Bi schreibt einen Text (1) auf der Suche nach der kohärenten Begründung einzelner Regeln, (2) mit der Einsicht, daß im Genre des Interlinearkommentars genuine philosophische, logisch verknüpfte (nicht bloß additive) Einsichten nur schwerlich auszudrücken sind, und (3) in der exoterischen Absicht, dem Leser das Verständnis des Kommentars zu erleichtern. Rudolf G. Wagner hat dieser strukturellen Differenz zwischen Interlinearkommentar und Autokommentar im Kontext des *Laozi* 老子 am besten dargestellt (siehe insbesondere “Wang Bi: ‘The Structure of the Laozi’s Pointers’ (Laozi weizhi lilüe),” *T’oung Pao* LXXII (1986), S. 92-129).

Paradebeispiele eben diese beiden Texte fungieren.²⁶ Anders gesagt, mit den beiden Texten *Zhouyi lüeli* und *Laozi weizhi lilüe* vollzieht sich ein metareflexiver Durchbruch in der Geschichte der Klassikerexegese – die Gattung des Kommentars gewinnt erheblich an begrifflicher Durchdringung und logischer Tiefenschärfe.

Die Regel der “herrscherlichen Linie” wird im ersten Abschnitt des *Zhouyi lüeli*, “Den Tuan(zhuan) erklären” *Ming Tuan* 明象, dargelegt; sie besagt:

Grundsätzlich gesagt ist es das Wenige, was vom Vielen wertgeschätzt wird; (ebenso) ist es das Geringe, was von der Masse als Herrscher anerkannt wird. Wenn ein Hexagramm fünf Yang(linien) und eine Yin(linie) besitzt, dann ist (folglich) die eine Yin(linie) die herrscherliche; wenn es (aber umgekehrt) fünf Yang(linien) und eine Yin(linie) gibt, dann ist (ebenso) die eine Yang(linie) die herrscherliche.²⁷

Diese besondere Linie, die an anderer Stelle auch als “der Herrscher eines Hexagrammes” *yi gua zhi zhu* 一卦之主 oder als seine “Mitte” *zhong* 中 bezeichnet wird,²⁸ beherrscht die übrigen fünf Linien, weil sie – heißt es im *Zhouyi lüeli* – den “geringsten Raum” *zhi shao zhi di* 至少之地 besetzt.²⁹

Diese Regel des Primats der Minorität, wie man sie nennen könnte, dient zur Identifizierung der “herrscherlichen Linie”. Sie wird von Wang Bi ergänzt durch eine weitere Regel: der kanonische Text des *Tuanzhuan*, so der Exeget, benenne oft ausdrücklich die “herrscherliche Linie”. Tatsächlich ist der *Tuan-*

26 *Wenxuan*, juan 45, 2033 ff. *Wenxin diaolong jiaoquan* 文心雕龍校註, hrsg. von Pan Chonggui 潘重規, 2 Bde., in: *Zhonghua congshu*, Taibei, 1982, 1:779.

27 夫少者, 多者所貴也; 寡者, 眾之所宗也。一卦五陽而一陰, 則一陰為之主矣; 五陰而一陽, 則一陽為之主矣 (WBJJS 591). Vgl. “(Die Glossen des Tuanzhuan) urteilen (jeweils) zusammenfassend über die Gesamtheit (eines einzelnen Hexagrammes) und verdeutlichen die herrscherliche (Linie), auf der (diese) beruht.” (WBJJS 591). Vgl. die Parallelstelle im *Zhouyi zhu*: 凡象者, 言乎一卦之所以為主也 (WBJJS 272).

28 Soweit ich sehe, bezeichnet das Zeichen *zhong* 中 im *Zhouyi lüeli* die “Mitte” des Hexagrammes, d.h. die “herrscherliche Linie” (es tritt nur zweimal auf, siehe WBJJS 591); im *Zhouyi zhu* steht es dagegen für den zweiten, bzw. fünften Platz im Hexagramm ein (WBJJS 211, 227, 241, 444, passim), als den “mittleren” Plätzen des oberen, bzw. unteren Trigrammes; spätere Interpreten haben aus dieser stillschweigenden sprachlichen Konvention Wang Bis eine weitere Regel der “mittleren Linie” *zhong yao* 中爻 formuliert. Anders gesagt haben wir es mit dem bemerkenswerten Umstand zu tun, daß das *Zhouyi lüeli* eine Praxis, die im *Zhouyi zhu* bereits selbstverständlich ist, nicht theoretisiert (vgl. zur Diskussion verschiedener Interpretationen dieses Problems Wang Xiaoyi (1996), S. 291 ff., und Liu Yujian (1996), S. 52 ff.).

29 WBJJS 591.

zhuan bei vielen Hexagrammen eindeutig: so heißt es etwa zu Xiaoxu (9 ䷍), daß “das Weiche den Platz (des Herrschers) erhält und (die Linien) unten und oben mit ihm kooperieren” – damit wird zweifellos die vierte Linie als Herrscher identifiziert.³⁰ Anlässlich der fünften Linie von Tongren (13 ䷌) führt Wang Bi diese Herleitung der herrscherlichen Linie mittels des *Tuanzhuan* sogar vor.³¹ Die Regel der Minorität als solche wird jedoch im *Tuanzhuan* nicht benannt, und es gibt durchaus Fälle, wo diese Regel in Konflikt mit der Aussage des kanonischen Kommentars geraten kann.³² Spätestens hier zeigt sich, daß Wang Bis exegetische Praxis keineswegs nur auf die “elaboration” des *Tuanzhuan*, ja ein bloßes “restatement of the grammatical elements” (Howard L. Goodman) reduziert werden kann.³³ Vielmehr formt er das Gefüge des traditionellen *Yijings* und seiner Kommentare um: indem alle 64 Hexagramme, die 384 Linien und sämtliche kanonischen Kommentare einer einzigen begrifflichen Zentralperspektive unterworfen werden (dem *Tuanzhuan*, d.h. der Regel der Minorität), gelingt Wang Bi eine radikale Innovation innerhalb der *Yijing*-Exegese.³⁴ Uns muß nicht beschäftigen, wie fremd die Regel der Minorität dem Urtext sein mag – interessanter ist die philosophische Begründung. Wang Bi bietet hier zwei Argumente auf, die diese Regel stützen sollen: (1) den Verweis auf jenes bekannte Paradigma, das Wang Bis Denken bestimmt und oft als “ontologisch” (Tang Yongtong 湯用彤) charakterisiert wird:³⁵ das “Eine” *yi* 一 oder

30 柔得位而上下應之 (WBJJS 265).

31 WBJJS 286.

32 Siehe z.B. Dun (33 ䷌) oder Gou (44 ䷪).

33 Goodman (1985), S. 248.

34 Wang Bi ist zwar keineswegs der erste, der das *Yijing* aus der Perspektive einer einzigen Linie heraus interpretiert; seine Innovation aber ist neben der systematischen Durchführung dieser Regel vor allem die Verbindung mit einer philosophisch ambitionierten Lehre über die Welt (in der Hanzeit sprechen schon Jing Fang und Yu Fan von einer “herrscherlichen” Linie im Hexagramm, siehe Liu Yujian (1996), S. 227 ff., 1005).

35 Es sollte meiner Meinung nach eher vermieden werden, Wang Bis Denken als “Ontologie” zu charakterisieren. Bekanntlich ist der Begriff im vorliegenden Kontext zuerst von Tang Yongtong benutzt worden, der damit eine neue, post-hanzeitliche Stufe des chinesischen Weltverständnisses kennzeichnen möchte (siehe Liebenthal (1947)); dieses Argument hat die weitere Forschung über Wang Bi entscheidend beeinflusst, und auch noch Rudolf G. Wagner benutzt diesen Terminus in dem neusten Band seines dreiteiligen Werkes über Wang Bi (Wagner (2003b), S. 83 ff.). Es ist jedoch unschwer zu zeigen, daß die Konzepte *you* 有 und *wu* 無 mit dem europäischen “Sein”, *être*, *being*, und der philosophischen Reflexion hierzu kaum etwas gemein haben. Zu diesem eher abstrakten Einwand kommt im Kontext der *Yijing*-Exegese ein anderes Argument hinzu, das es erheblich erschwert, Wang Bis Neufassung der dynamischen Matrix aus 384 Hexagrammlinien als ontologisches

“Nichts” *wu* 無 beherrsche die Vielheit der Dinge und Phänomene, eine unipolare, aber verborgene Ordnung liege der Multipolarität der Welt zugrunde; (2) und den Gedanken, daß eine obwohl zahlenmäßig unterlegene Elite der Mehrheit des Volkes auf jeden Fall überlegen sei, eine Einsicht, die dem Denken eines Zhongchang Tong 仲長統 (180-?), des Beraters Cao Cao 曹操 (155-220), entstammt und auf das Buch *Sunzi* 孫子 zurückgehen mag.³⁶ Wir kommen später auf diese Begründungsstrategie zurück; vorerst verdient festgehalten zu werden, daß Wang Bi nicht davor zurückscheut, die hochtheoretische, “ontologische” Überlegung mit einem politisch-strategischen Argument zu verbinden.

In einem weiteren Schritt muß es darum gehen, genauere Einsichten über die Funktion dieser einen, den Herrscher repräsentierenden Linie im Hexagramm zu erlangen: mithilfe der konkreten Analyse aller 64 Hexagramme und des Wang Bi’schen Kommentars dazu ist es möglich, nicht nur die hermeneutische Verbindlichkeit der Regel aus dem *Zhouyi lüeli* zu prüfen, sondern auch genauer zu klären, wie diese eine Linie über die anderen herrscht, welcher Techniken sie sich dabei bedient und welcher Natur die Legitimität ihrer Herrschaft ist.

Denken zu charakterisieren. Es gilt, daß Wang Bi hier, entgegen Tang Yongtongs These, an den “fünf Wandelphasen” *wu xing* 五行 und Yin und Yang als Wirkkräften im Hexagrammtableau festhält, was eben keine vollständige Revision der hanzeitlichen, eher “kosmologisch”, als “ontologisch” motivierten Spekulation darstellt; nicht geht es in dieser neuartigen Lehre um die Frage “Was ist etwas?” (Ontologie), sondern um ein Verständnis, wie Kräfte aufeinander wirken: “Wie wirkt etwas?” (Energetik). Nicht zuletzt, so eine Hauptthese meines Artikels, ist Wang Bi weniger interessiert an der konzeptuellen Spannung zwischen “Sein” *you* 有 und “Nichts” *wu* 無, als an einer Theorie sozialer, ja politischer Interaktion. Seine neuartige, eher pragmatisch zu nennende Theorie des *Yijing* läßt sich kaum verstehen, wenn man sie als Ergebnis einer “ontologischen Spekulation” zu begreifen sucht.

36 Siehe Balázs, “La crise sociale et la philosophie politique à la fin des Han,” *T’oung Pao* XXXIX (1949), S. 83-131; hier: S. 127.

Vergleich mit Wang Bis Analyse der 64 Hexagramme im *Zhouyi zhu*

Eine erste wichtige Beobachtung ist, daß Wang Bi nur bei 28 Hexagrammen ausdrücklich eine "herrscherliche Linie" benennt.³⁷ Diese Linie wird gewöhnlich identifiziert durch die Formel "(Die Linie A) ist Herrscher von ..." ... *wei ... zhi zhu ...* 為 ... 之主. Es springt nun sofort in Auge, daß die Regel der Minorität bei der Bestimmung der "herrscherlichen Linie" eines Hexagrammes von Wang Bi oft nicht angewandt wird: z.B. ist in Fu (24 ䷗) die einzige Yanglinie nicht als die herrscherliche ausgegeben, obwohl sie eindeutig dem Kriterium der Minorität genügt, und in Gou (44 ䷔) herrscht nicht die einzige Yinlinie auf dem untersten, sondern die Yanglinie auf dem vierten Platz. Wenn wir nun zurückkehren zum *Tuanzhuan*, so zeigt sich, daß auch dieser nicht immer das erwünschte Indiz erbringt, wo die entscheidende Linie liegt. Untersuchen wir Fälle wie Heng (32 ䷟), wo weder die Regel der Minorität, noch der Bezug auf den *Tuanzhuan* deutliche Indizien auf die Lage des Herrschers geben, so wird sichtbar, daß Wang Bi häufig beide, von ihm selbst beschriebene Kriterien vernachlässigt und stattdessen die Linie als "herrscherliche" identifiziert, die sich auf dem "ehrwürdigen Platz" *zun wei* 尊位, nämlich dem fünften, befindet. Tatsächlich befindet sich eine deutliche Mehrzahl "herrscherlicher Linien" auf dem fünften Platz (in 19 Hexagrammen);

37 Die 28 Hexagramme sind (die römische Ziffer bezeichnet jeweils den Platz der "herrscherlichen Linie"): Xu (5 ䷗) VI (WBJJS 247), Song (6 ䷌) V (WBJJS 251), Shi (7 ䷌) II (WBJJS 256), Bi (8 ䷗) V (WBJJS 262), Tongren (13 ䷌) II (WBJJS 285), Dayou (14 ䷌) V (WBJJS 291), Guan (20 ䷌) V (WBJJS 317), Shihe (21 ䷌) V (WBJJS 322), Bi (22 ䷌) V (WBJJS 328), Bo (23 ䷌) V (WBJJS 333), Wuwang (25 ䷌) V (WBJJS 344), Daxu (26 ䷌) V (WBJJS 349), Yi (27 ䷌) V (WBJJS 353), Xikan (29 ䷌) V (WBJJS 364), Heng (32 ䷟) V (WBJJS 380), Dun (33 ䷌) II (WBJJS 383), Jin (35 ䷌) V (WBJJS 393), Mingyi (36 ䷌) VI (WBJJS 397), Jian (39 ䷌) III (WBJJS 412), Yi (42 ䷌) V (WBJJS 430), Gou (44 ䷔) IV (WBJJS 439), Ding (50 ䷌) V (WBJJS 468 f.), Zhen (51 ䷌) IV (WBJJS 475 f.), Feng (55 ䷌) I und IV (WBJJS 491 ff.), Huan (59 ䷌) V (WBJJS 510), Jie (60 ䷌) V (WBJJS 513), Zhongfu (61 ䷌) V (WBJJS 517) und Weiji (64 ䷌) V (WBJJS 533). — Darüberhinaus läßt sich die Position des Herrschers im Hexagramm oft indirekt erschließen: in vielen Fällen kann diese aus Wang Bis Kommentar zu *Yaoci* oder *Tuanzhuan* erschlossen werden (wie z.B. in Guimei (54 ䷌), WBJJS 489), oder eine Linie führt eindeutig die Tätigkeit eines Herrschers aus (wie die fünfte von Xie (40 ䷌) (WBJJS 416 f.) oder die fünfte Linie von Sun (57 ䷌) (WBJJS 503), oder – was am häufigsten der Fall ist – Wang Bi stellt wie zum Beispiel in Qian (15 ䷌) explizit fest, daß keine andere Linie die dritte an "Ehrwürdigkeit" *zun wei* 尊 übertreffe.

die anderen fünf Plätze fallen demgegenüber an Bedeutung stark ab (drei “herrscherliche Linien” auf Platz IV, eine auf Platz III, drei auf Platz II, etc.). Mit anderen Worten genügt die Lage auf dem fünften Platz in den meisten Fällen, um eine Linie als Herrscher im Hexagramm zu prädisponieren.

Indem so die dynamische (d.h. an keine Plätze gebundene) Regel des Primats der Minorität zugunsten des eher statischen Kriteriums des “ehrwürdigen Platzes” relativiert wird, weicht die Kommentarpraxis im *Zhouyi zhu* deutlich von den Vorgaben des *Zhouyi lüeli* ab. Während das *Zhouyi lüeli* oft, insbesondere im ersten Abschnitt, an Xun Shuang's radikales Modell der Einzellinien (mit ihrer ungehemmten Mobilität) denken läßt, zeigt sich im *Zhouyi zhu*, daß Wang Bi den Gedanken einer hierarchischen Staffellung der Linien durchaus nicht aufgegeben hat. Fällt Wang Bi's neue Fassung des Hexagrammes also doch wieder auf das konservative Modell eines Zheng Xuan zurück? Diese Frage wird im folgenden weiter diskutiert werden müssen. Schon hier ist jedoch deutlich geworden, daß *Zhouyi lüeli* und *Zhouyi zhu* erhebliche Unterschiede in der Tiefenstruktur der Argumente aufweisen, was insbesondere heißt, daß das *Zhouyi zhu* die Regeln, deren universale Geltung das *Zhouyi lüeli* einfordert, nicht immer einzulösen vermag.

Die verschiedenen Machtrelationen im Hexagramm

Die Beziehung der jeweiligen “herrscherlichen Linie” zu den anderen Linien soll nun genauer beschrieben werden; es lassen sich folgende Fälle unterscheiden:

Die “Delegation” (*wei* 委 oder *ren* 任) der Herrschaft. Der deutlichste Fall ist das Hexagramm Shi (7 ䷆), das “Militär” *shi* 師: die fünfte, eine Yinlinie, ist in Wang Bi's Augen kein “General”, sie besitzt kein – für eine Militärexpedition zweifellos unerläßliches – “hartes militärisches (Wesen)” (nämlich Yang) und kann deshalb “nicht in eigener Person (die Expedition) durchführen“;³⁸ als Vertreter stehen die zweite und dritte Linie zur Verfügung, nämlich der “älteste Sohn” *chang zi* 長子 und der “jüngere Sohn” *di zi* 弟子 des Herrschers. Der jüngere Sohn, einmal mit dem Herrscheramt betraut, “fährt” jedoch – so der *Yaoci* – “Leichen” *yu shi* 輿尸, d.h. bewirkt eine militärische Niederlage, und deshalb “folgen die Vielen ihr nicht“; indem sich die dritte Linie so selbst

38 柔非軍帥，陰非剛武，故不躬行 (WBJJS 257).

disqualifiziert, kommt nur die zweite Linie als Herrscher in Betracht.³⁹ Bei der Delegation ist offenbar weniger das Kriterium der Primogenitur von Belang, als das individuelle Talent. Genauso deutlich wird im Hexagramm Dazhuang (34 ䷔), daß weniger die Yinlinie auf dem fünften Platz herrschen sollte, als die Yanglinie auf dem zweiten, die potenziell “ihre Amtsbürde ausfüllen könne”; es ist also nur zu wünschen, daß die Yinlinie den “Bock verliert” *sang yang* 喪羊, d.h. ihr Mandat abtritt.⁴⁰ Ein ähnlicher Fall liegt auch mit Meng (4 ䷄) vor: zwar hat die Yinlinie auf dem fünften Platz formal die herrscherliche Gewalt inne; doch sie “führt nicht selbst die Überwachung (ihrer Untertanen) durch, sondern delegiert (sie) an die zweite Linie“.⁴¹ Wiederum gilt, daß nur weil die zweite Linie die Befähigung besitzt, der Souverän seine Amtsgeschäfte an sie delegieren kann. Darüberhinaus führt das Beispiel von Jin (35 ䷢) vor, daß ein “aufgeklärter Herrscher” *ming zhu* 明主 es vermeidet, in eigener Person den Staat zu lenken, und stattdessen alles unternimmt, um andere Linien in seine Herrschaft einzubinden.⁴² Die Delegation von Entscheidungsbefugnis ist idealerweise wünschenswert.

Eine Alternative zur “Delegation” ist die Herrschaft in “Übereinstimmung” oder – freier übersetzt – in “wechselseitiger Übereinkunft” *ying* 應 mit einer anderen Linie. Ein gutes Beispiel bietet Gou (44 ䷪); hier herrscht die Yanglinie auf viertem Platz, obwohl nach der Minoritätsregel des *Zhouyi lüeli* eindeutig zu erwarten wäre, daß die einzige Yinlinie des Hexagrammes auf dem ersten Platz die übrigen Linien beherrscht. Doch offenkundig relativiert deren fragile Persönlichkeit alle Vorteile, die ihr die Stellung im Hexagramm bieten: sie bestehe aus einem “unbeständigen Stoff” *zao zhi* 躁質, schreibt Wang Bi, sie “geht irre und besitzt keine leitende (Idee)” *san er wu zhu* 散而無主.⁴³ Ihr bleibt deshalb keine andere Wahl, als sich in “korrekter Übereinkunft” *zheng ying* 正應 mit

39 授不得王，則眾不從 (WBJJS 257). Die Wendung, daß die fünfte Linie ihre Macht “abgebe” *shou* 授, verstehe ich mit Kong Yingda als eine Form der Delegation: die fünfte Linie “stelle” die zweite Linie “an” *ren yi* 任役 (*Zhouyi zhengyi*, ed. *Wuqiubeizhai Yijing jicheng* 無求備齋易經集成, Bd. 5-6, S. 156).

40 WBJJS 388. Man beachte, daß die Linie auf dem zweiten Platz sich weniger durch ihre Yangqualität auszeichnet, als durch die mantische Formel “Beharrlichkeit bringt Heil” *zhen ji* 貞吉.

41 不自任察，而委於二 (WBJJS 242). Kong Yingda versteht hier das Wort *cha* 察 sogar als pars pro toto für sämtliche “Regierungsgeschäfte” *shi* 事 (*Zhouyi zhengyi*, 124).

42 WBJJS 391 f.

43 WBJJS 439.

der vierten Linie zu verbinden, einer Yanglinie. Die Bedeutung des Gesamthexagrammes, nämlich “die Ehefrau, die fünf Männer trifft”, spielt hier sicher herein: nur “beharrliche Treue”, d.h. langfristige Loyalität, ist denkbar für den “Weg der Minister und Ehefrauen”.⁴⁴ In diesem Hexagramm ist der hierarchische Aspekt besonders hervorgehoben: die “Übereinkunft” besteht denn auch zumeist zwischen einer Linie auf dem zweiten und einer auf dem fünften Platz – der Hierarchie des Jing Fang zufolge also zwischen “Herrscher” und “Würden-träger”. Beispiele sind Cui (45 ䷮), der “Versammlung”, und Ding (50 ䷱), dem “Tiegel”; in Tongren (13 ䷌), der “menschlichen Gemeinschaft”, liegt insofern ein ungewöhnlicher Fall vor, als eine hierarchisch sehr weit unten liegende Linie in “Übereinkunft” mit der fünften das Reich lenkt. Unabhängig von seiner Lage im Hexagramm ist der Herrscher also oft angewiesen auf die Unterstützung anderer Linien. In Xikan (29 ䷵) führt gerade die Abwesenheit von geeigneten Linien, die in “Übereinkunft Unterstützung leisten” und dem Interesse der herrscherlichen fünften Linie “assistieren” könnten, dazu, daß der in diesem Hexagramm bestehende “Abgrund” *kan* 坎 nicht “gefüllt” werden kann – in der Krise scheitert der Herrscher, wenn er allein handelt.⁴⁵ In ähnlichem Sinne muß sich der Herrscher auf dem fünften Platz von Heng (32 ䷺) wegen seines Mangels an “Handlungskompetenz und moralisch lauterem Verhalten” *zhi yi* 制義 auf die “Übereinkunft” mit der zweiten Linie stützen.⁴⁶ Es wäre also zu kurzfristig, diese “Übereinkunft” nur als hierarchisch einseitige Beziehung zu verstehen. Yi (42 ䷵) zeigt denn auch deutlich, daß die “Übereinkunft” eine Relation ist, von der beide Seiten profitieren: die Yanglinie auf dem fünften Platz qua Herrscher ist durch ihr “gütiges Herz” *hui xin* 惠心 aufgeschlossen für die Anliegen ihres Volkes; nur deshalb kann die Yinlinie auf dem zweiten Platz die “Schönheit des Kaisers genießen” *xiang di zhi mei* 享帝之美.⁴⁷ Wang Bi geht sogar noch einen Schritt weiter: sein starkes daoistisches Engagement sieht in dem Paktieren der “herrscherlichen” mit einer anderen Linie immer noch die Gefahr von privater Leidenschaft und Parteilichkeit des Souveräns, so daß er als idealen Zustand die “Übereinkunft” aller Linien mit der “herrscherlichen” Linie postuliert – realisiert in Dayou (14 ䷄).⁴⁸ Aus dieser Perspektive ist offenkundig, daß Delegation an Untergebene und Herrschaft in Harmonie mit

44 臣妾之道，不可以不貞 (WBJJS 439).

45 為坎之主，而無應輔可以自佐，未能盈坎者也 (WBJJS 364).

46 不能制義而係應在二 (WBJJS 380).

47 WBJJS 429.

48 無私於物，上下應之 (WBJJS 291).

dem Volk für Wang Bi keineswegs Defizitgestalten, sondern positive Paradigmen politischer Macht sind.

Es gibt aber auch Hexagramme, in denen die "herrscherliche Linie" virtuell bleibt oder gar fehlt: es kann dann zur "Dispersion" *san* 散 einzelner Linien, ja zur Implosion des Hexagrammes kommen. In Lü (56 ䷛) werden die zentrifugalen Kräfte offenbar nur noch sehr bedingt vom Herrscher kontrolliert, und "das in der Fremde Schweifen" *jilü* 羈旅, mit anderen Worten die Anarchie, ist bereits real geworden; selbst wenn der Herrscher in dieser Situation noch einmal "die große Wiedervereinigung (der Linien) propagiert" *huihong da tong* 恢弘大通, hat er nur begrenzten Erfolg.⁴⁹ Jian (39 ䷥) beschreibt einen ähnlichen Verfall der Zentralmacht: die dritte Linie regiert nur noch über das untere Trigramm, während das obere bereits aus ihrem Herrschaftsbereich herausgefallen zu sein scheint.⁵⁰ Ähnlich steht es in Xu (5 ䷆), wo eine Yinlinie auf sechstem Platz nur noch über drei Yanglinien herrscht.⁵¹ In Dun (33 ䷔), dem "Rückzug" *dun* 遯, ist die zweite Linie zwar noch der Herrscher des Hexagrammes, doch "weichen die Linien allesamt vor ihr zurück; wie könnte (sie da noch) die Lage konsolidieren?! Würde (die zweite Linie) dem Dao des Ordnungsprinzipes, der Mitte, der Beständigkeit und der Weichheit treu bleiben und (die bestehenden Verhältnisse) konsolidieren, dann könnte (auch keine andere Linie), sie überwindend, sich (aus dem Hexagramm) herauslösen."⁵² Hier grenzt der Konditionalis – bei Wang Bi immer eine wesentliche Gußform im philosophischen Diskurs – an den Irrealis: die bestehende Ordnung ist kaum noch aufrechtzuerhalten, und in der harschen Wirklichkeit von Dun (33 ䷔) dürfte die Reichseinheit über kurz oder lang zerbrechen.

Es kann also auch zur Teilung des Hexagrammes/Reiches in zwei Herrschaftsräume mit zwei Herrschern kommen. Stellt die fünfte Linie den Herrscher, dann repräsentieren die Linien auf drittem oder viertem Platz besonders oft solche separatistischen, "die (zentrale) Macht dissoziierenden Minister" *fen quan zhi chen* 分權之臣,⁵³ und Wang Bis *Zhouyi zhu* liest sich oft wie ein Panoptikum der gescheiterten Ambitionen illoyaler Beamter. Die dritte Linie von Kun (2 ䷁) "wagt nicht, den Anführer abzugeben", trägt sich aber zweifellos mit dem

49 WBJJS 496. Vgl. *Zhouyi zhengyi*, 597.

50 WBJJS 412.

51 WBJJS 247.

52 物皆遯己，何以固之？若能執乎理中，厚順之道以固之也，則莫之勝解 (WBJJS 383).

53 WBJJS 291.

Gedanken des Verrats.⁵⁴ In Li (30 ䷢) möchte die vierte Linie, ein “Aufrührer” *ni shou* 逆首, die herrscherliche fünfte attackieren und sie “verbrennen” *yan* 炎, doch scheitert sie, da sie nicht die Unterstützung der unteren Linien findet.⁵⁵ In Shihe (21 ䷗) sucht sich die vierte Linie als Herrscher zu positionieren, doch vermag sie nicht, die übrigen Linien “anzunagen” *shi* 噬, sprich: sie zu unterwerfen.⁵⁶ Im Hexagramm Yu (16 ䷮) ist untypischerweise die vierte Linie der Herrscher; die fünfte Linie – der Lage nach hierarchisch höher – “wagt” nur deshalb “nicht mit der vierten (Linie) um die Macht zu kämpfen”, weil diese “die Macht autokratisch an sich zieht und die Ordnung strikt aufrechterhält.”⁵⁷ Weitere Versuche, die Zentralmacht zu schwächen, führen sodann unvermeidlich zum Konflikt. Zum Hexagramm Kun (2 ䷁) heißt es knapp: “Zwei Helden geraten unvermeidlich in Konflikt miteinander, und zwei Herrscher führen auf jeden Fall eine Krise herbei.”⁵⁸ Das Hexagramm Gen (52 ䷢) steht denn auch kurz vor dem Kollaps und keine Linie vermag mehr die beiden Trigramme *Gen* 艮 zusammenzuhalten; Wang Bi urteilt hier apodiktisch: “Sobald die Gesamtheit (des Hexagrammes) in (zwei Territorien mit) zwei Herrscher(n) zerfällt, geht das große Gefäß (d.i. das chinesische Reich) unter.”⁵⁹ Das einzige Mal, wo die Rede ist von zwei gleichrangig herrscherlichen Linien, nämlich der ersten und vierten Yanglinie im Hexagramm Feng (55 ䷶), ist wahrscheinlich Kong Yingda zuzustimmen, der diese Relation immer noch als eine hierarchische zwischen “Herr” *zhu* 主 und “Gast” *bin* 賓 interpretiert.⁶⁰ Wenig spricht also dafür, wie Wang Baoxuan im *Zhouyi zhu* das alternative Modell einer paritätischen Herrschaft zwischen zwei Herrschern oder gar die Vision einer friedlichen Reichsteilung zu sehen.⁶¹ Wang Bi beschreibt in der Sequenz der 64 Hexagramme zwar immer wieder die Zersplitterung des *sacerdotiums*, des himmlischen Mandates, doch macht sein Kommentar genauso deutlich, daß es keine *dauerhafte Alternative* zum überkommenen Modell des autokratischen

54 WBJJS 227.

55 WBJJS 370. Vgl. Ch'en (1968), S. 100.

56 WBJJS 323.

57 專權執制，非己所乘，故不敢與四爭權 (WBJJS 300).

58 夫兩雄必爭，二主必危 (WBJJS 226). Vgl. Liu Zehua 劉澤華, “Wang Bi mingjiao chu ziran de zhengzhi zhaxue he wenhe de junzhu zhuanzhi sixiang 王弼名教出自然的政治哲學和溫和的君主專制思想,” *Nankai xuebao* 4 (1993), S. 22-31, hier: S. 29.

59 體分兩主，大器喪矣 (WBJJS 481).

60 Siehe *Zhouyi zhengyi*, 592 f. Vgl. Lynn (1994), S. 493.

61 Vgl. Wang Baoxuan (1987), S. 301.

Einheitsstaates der Han gibt.⁶² Die Teilung der herrscherlichen Souveränität ist mit anderen Worten ein Engpaß der politischen Vernunft.

Andererseits zeigen sich in vielen Hexagrammen die Anzeichen einer entstehenden Ordnung. So ist Zhun (3 ䷵), ganz am Anfang der Hexagrammfolge, unmittelbar nach den beiden Anfangssituationen Qian (1 ䷀) und Kun (2 ䷁), der “Moment, wenn sich das Volk nach seinem Herrscher sehnt”, bzw. wenn “der junzi (alle Subjekte) in einen Zustand der Ordnung überführen (wird)”, eine Mission, die wohl die erste Linie ausfüllen wird.⁶³ Sobald das Volk aber einen Herrscher hat, herrsche “Stabilität”.⁶⁴ Zum Hexagramm Qian (1 ䷀) schreibt Wang Bi analog: “Der Grund, warum in den zehntausend Reichen Frieden herrscht, ist das Vorhandensein eines Herrschers in jedem einzelnen.”⁶⁵ In Kui (38 ䷥), der Epoche der “Antagonismen” kui 睽, sind die Linien “allesamt auf sich selbst gestellt” *ju zai du li* 俱在獨立 – “wenn noch keine sinnvolle politische Ordnung erreicht ist, erscheinen (die Dinge) zuerst isoliert und befremdlich”,⁶⁶ und ein Schwein kann dann wie mit Schlamm bedeckt aussehen, ein Wagen wie mit Geistern gefüllt – wahrscheinlich Metaphern für kosmisches, nicht nur soziales Chaos.⁶⁷ Aber immer noch ist “ihr (der Linien) Wille auf die

62 Bemerkenswert ist nun, daß dieser Unitarismus zwar in der politischen, nicht aber in der hermeneutischen Sphäre durchgehalten wird: im Abschnitt “Ming Tuan” des *Zhouyi lüeli* heißt es, daß, falls der Exeget kein einzelne Linie als herrscherliche ausmachen könne, das Erklärungsmodell der “zwei Trigramme” *er ti* 二體 wirksam werden dürfe – m.a.W. könne das Hexagramm dann zu recht über die Bedeutung seiner beiden Hälften erklärt werden (WBJJS 591). Die Zergliederung des Hexagrammes in zwei Trigrammen spielt denn auch für die Analyse der “Bilder” *xian* 象 eine große Rolle. M.a.W. kennt Wang Bis Theorie in der semantischen Sphäre einen Pluralismus, den sie in der politischen Reflexion nicht einholt (für die Unterscheidung zwischen diesen zwei Sphären vgl. Wang Baoxuan (1987), S. 295 ff.). Wang Bis Exegese weist in dieser Konkurrenz mehrere Erklärungsmodelle einige Unschärfen auf, die Kong Yingda später durch eine weitere begriffliche Unterscheidung weiter zu systematisieren sucht: er trennt zwischen einer “herrscherlichen Linie”, die die “Bedeutung konstituiert” *wei yi zhi zhu* 為義之主, und einer “auf dem ehrwürdigen Platz” *zun wei zhi zhu* 尊位之主, d.h. einer Linie, die den politischen Raum beherrscht; übrigens findet sich dieser Dualismus auch noch bei Wilhelm an prominenter Stelle (*Zhouyi zhengyi*, 146; Wilhelm (1924), Bd. 1, S. 279).

63 民思其主之時 und 君子經綸之時 (WBJJS 234).

64 得主則定 (WBJJS 234).

65 萬國所以寧, 各以有君也 (WBJJS 213).

66 未至於治, 先見殊怪 (WBJJS 407).

67 Genauer über Wang Bis Vision des Chaos vgl. *Laozi* 49 (WBJJS 129 f.; Wagner (2003b), S. 162 f.).

Einheit (des Hexagrammes/Reiches) gerichtet“:⁶⁸ das Hexagramm beschreibt mithin die trügerische Ruhe und die irrehenden Erwartungen unmittelbar vor der Etablierung einer neuen Macht. Das Heraufziehen einer neuen Epoche politischer Stabilität ist selbst in solchen Antagonismen stets erahnbar.

Zyklen der politischen Ordnung

Die Hexagramme können wir wahrscheinlich am besten als temporäre Machtkonstellationen verstehen, die der Regierungsära eines Herrschers entsprechen mögen (Wang Bi spricht öfters von einem Hexagramm als einer “Generation” *shi* 世). Ob und wie sie aufeinander folgen und ob sich ihre Sequenz unbegrenzt in die Zukunft projizieren läßt, bleibt dagegen undeutlich. Im *Zhouyi lüeli* ist einmal die Rede von der “großen Rotation” *da yun* 大運, also einer zyklischen Natur des Weltlaufs,⁶⁹ doch wird dieser Gedanke nicht weiter entwickelt. Da Wang Bi den *Xu Gua* 續掛 – den kanonischen Text, der die traditionelle Sequenz der Hexagramme begründet – nicht kommentiert hat, läßt sich nicht entscheiden, ob er in der für die moderne Forschung erratisch wirkenden Reihenfolge der Hexagramme eine sinnvolle Serie gesehen hat. Eher wahrscheinlich ist jedoch, daß diese Reihenfolge von ihm als zufällig und prinzipiell unabgeschlossen begriffen worden ist.⁷⁰

Unverkennbar ist dagegen, daß die Hexagramme unterschiedliche Stufen in einem Prozeß der Zivilisierung politischer Macht darstellen: so ist Tai (11 ䷊) ein Höhepunkt an Stabilität, eine “Epoche, wenn die Dinge (und Subjekte) sich im Großen vereinigen”, Jin (35 ䷢) sieht einen Herrscher, der seine Untertanen am politischen Prozeß partizipieren läßt, Yi (42 ䷋) einen, der “die Lebewesen hervorbringt”, der für ihre “Wohlfahrt” sorgt, Mingyi (36 ䷣) aber entspricht einer Zeit der “Verfinsterung” und einem deutlichen Zurückfallen hinter die Maßstäbe sinnvoller Ordnungsgebung. Kong Yingda soll die Hexagramme später in vier Phänotypen des politischen Prozesses zusammenfassen: (1) eine “Epoche der Ordnung” (*zhi shi* 治時), (2) eine “Epoche des Chaos” (*luan shi*

68 睽志將通... (WBJJS 407).

69 WBJJS 591.

70 Tze-Ki Hons Analyse der beiden letzten Hexagramme spricht dafür (siehe Tze-Ki Hon (2003), S. 234 ff.).

亂時), (3) eine “Epoche der Auflösung” (*li san zhi shi* 離散之時) und (4) eine “Epoche der Reform” (*gai yi zhi shi* 改易之時).⁷¹

Dagegen wird kaum jene universale “social degeneration” sichtbar, von der Wang Bi Kommentar zum *Laozi* tief imprägniert ist: die Gegenwart des Kommentators/Lesers ist keineswegs für immer von einer stabilen Ordnung entfernt, sondern diese ist vielmehr der Ausgangspunkt der Wang Bi’schen Reflexion – nicht im Ausnahmezustand, sondern allein im normalen Funktionieren des Politischen werden die Manöver und Argumente des Kommentars sinnvoll. Während der Philosoph im *Laozi zhu* die Abfolge von mehr und mehr dekadenten Regierungstechniken nachzeichnet, eine beinahe manichäische Vision, in der die Gegenwart nur als letzte Verfallsstufe wahrgenommen werden kann,⁷² scheint der *Zhouyi zhu* näher an der Tagespolitik des Wei-Hofes. Zwar kommt es stellenweise zum Kataklysmus der bestehenden Ordnung, doch spricht nichts dagegen, daß sich in der *longue durée* der Zukunft alle 64 Hexagramme sinnvoll abwechseln, daß es also sowohl Auf- wie Niedergang gibt; und unter Idealbedingungen – diese sind aber keineswegs nur vom Herrscher beeinflussbar – tritt dann zeitweise auch das “Dao der sinnvollen politischen Ordnung” *zhi dao* 治道 in Erscheinung.⁷³ Der *Zhouyi zhu* enthält neben dem Porträt der Dekadenz und des Machtzerfalls auch die Vision einer idealen Ordnung.⁷⁴

Die Spannung zwischen politischem Ideal und Wirklichkeit

Wir haben gesehen, daß die “herrscherliche Linie” im Hexagramm weitgehend auf dem fünften Platz stabilisiert wird. Doch wir haben auch Indizien angetroffen, daß diese Ordnung keineswegs ein für alle mal festgesetzt ist: die Linien selbst sind die Agenten der Veränderung. Der dritte Abschnitt des *Zhouyi lüeli* beschreibt nun diese ihre Funktion präzise. Wang Bi geht dort von intrinsischen Qualitäten der Linien aus, die ihr Verhalten bestimmen; jede Linie habe “innewohnende Neigungen” *qing* 情, bzw. “Empfindungen” *gan* 感, und einen (machtorientierten) “Willen” *zhi* 志; außerdem eigneten ihr Yin oder Yang, also

71 *Zhouyi zhengyi*, 234.

72 Vgl. Wagner (2003b), S. 153 ff. und 171 ff.

73 WBJJS 494.

74 So kann Kong Yingda anlässlich der beiden letzten Hexagramme Jiji (63) und Weiji (64 ䷗) behaupten, der “Weg der Könige” *wang dao* 王道, d.h. die Vision einer archaischen politischen Welt, sei vollständig geworden (*Zhouyi zhengyi*, 23).

“Härte”, bzw. “Weichheit” *gang rou* 剛柔, “Widerspenstigkeit”, bzw. “Fügsamkeit” *ni shun* 逆順, eine “Gefährdung”, bzw. “sichere Lage” *xian yi* 險易, eine “Absicht, tätig zu werden”, bzw. “sich zurückzuziehen” *chu chu* 出處, und eine Tendenz, “aufzuhören”, bzw. “anzufangen” *zhong shi* 終始. Die Linien werden hier von Wang Bi mit menschlichen Qualitäten aufgeladen, quasi “anthropomorphisiert”, und wie natürlich kommt es zu Spannungen zwischen ihrem Innenleben und der Außenwelt in Form des Hexagrammes.⁷⁵

Zahllose Passagen im *Zhouyi zhu* weisen außerdem die latenten Machtkämpfe der Linien untereinander aus, die eine Dynamisierung des gesamten Hexagrammes bewirken: Linien “avancieren” *jin* 進, bzw. “steigen” *sheng* 升, sie “ziehen sich zurück” *tui* 推, bzw. “fallen” *jiang* 降, “leisten Widerstand” *wei ju* 違距 gegen die Avancen niedrigerer Linien oder “steigen über” *ling* 陵 andere Linien, ja, sie “kämpfen” *zheng* 爭 und “konkurrieren” *jing* 競 “miteinander”.⁷⁶ Das Ziel von fast jeder Linie ist die Position der “herrscherlichen Linie” zu besetzen – d.h. im Regelfall der fünfte Platz. In dieser Sprache der sozialen Mobilität, die sich zeitweise zu einer Sprache des sozialen Konfliktes, ja der politischen Gewalt, steigert, zeigt sich am deutlichsten Wang Bis theoretische Schuld gegenüber Xun Shuang und dessen Modell von *rise and decline* der Hexagrammlinien. Zudem scheint Wang Bi in der Aufwertung von Eignungskriterien zum Nachteil von reinen Rangkriterien (wie bei Zheng Xuan) von Thesen Liu Shaos 劉邵 (fl. 227-240) beeinflusst.⁷⁷

Eine Linie setzt sich in der Auseinandersetzung mit anderen Linien durch und wird zur herrscherlichen Linie. Damit ist jedoch noch nichts gesagt über ihre

75 WBJJS 604 (vgl. auch die Parallelstelle WBJJS 216, wo Wang Bi ausdrücklich festhält, daß eine “Linie” *yao* 爻 einen “Menschen” *ren* 人 repräsentiert). Im ganzen dritten Abschnitt des *Zhouyi lüeli* sucht Wang Bi diesen “psycho-physischen Parallelismus” - die äußeren Merkmale der Linien bilden ihre intrinsischen Qualitäten ab - theoretisch zu klären. Die Tatsache, daß die Relation zwischen Innen und Außen oder auch Subjekt und Umwelt bei Wang Bi solchermaßen in den Vordergrund der technischen Hexagrammanalyse tritt, steht in einer Linie mit Tang Yongtongs These, daß das Problem des Ausdrucks, der Expressivität, die zentrale *problématique* der *Xuanxue* sei (Tang Yongtong (1957), S. 214 f.).

76 Für *jin* siehe WBJJS 212, 235, 257, 484, passim, für *sheng* siehe WBJJS 266, 450, passim, für *tui* siehe WBJJS 257, 389, passim, für *wei ju* siehe WBJJS 277, 348, passim, für *ling* siehe WBJJS 265, 268, passim, für *zheng* siehe WBJJS 226, 300, 308, 515, passim, für *jing* siehe WBJJS 308, 515, 604, passim.

77 Für eine genauere Darstellung von Liu Shao vgl. auch Richard B. Mather, “The Controversy over Conformity and Naturalness during the six dynasties,” *History of Religions* IX:2,3 (1969-70), S. 160-180; hier insbesondere S. 165 ff.

Legitimation. Welche Linien sind legitime Herrscher, welche illegitime? In dieser Frage neigte die hanzeitliche Exegese z.B. zu einem negativen Urteil über Yinlinien: Yin 陰 sei, im Gegensatz zu Yang 陽, in der Funktion des Herrschers nicht günstig und insofern oft illegitim.⁷⁸ Im *Zhouyi zhu* dagegen gibt es keine eindeutige Prävalenz von Yin oder Yang, und sein Kriterium der Minorität aus dem *Zhouyi lüeli* ist hochgradig formalisiert und damit wertfrei – mithin überwindet Wang Bi das hanzeitliche Paradigma des negativen Yin.⁷⁹ Bei der Beurteilung der Legitimität einer “herrscherlichen Linie” setzt Wang Bi auf eine Mischkalkulation mehrerer Kriterien: die Minorität einer Linie, die Lage auf dem fünften Platz, ihr in den *Yaoci* ausgedrücktes Charisma, usf. Als ein besonders wichtiges, oft entscheidendes Kriterium kann die faktische Loyalität der anderen fünf Linien gelten: nur wenn die Linien dem Herrscher “Folge leisten” *cong* 從, (oder *fu* 服) handelt es sich um einen legitimen Herrscher.⁸⁰ Das Hexagramm Sui (17 ䷐), die “Gefolgschaft” *sui* 隨, entwickelt dieses Argument: mittels einer liberalen Politik könne die vierte Linie idealerweise das “Herz des Volkes” *min xin* 民心 bekommen, d.h. die anderen Linien in ihre Herrschaft einbinden.⁸¹ Mit anderen Worten: der ideale Herrscher herrscht durch weiche, vertrauensbildende Maßnahmen – durch seinen moralisch-zivilisatorischen Einfluß.⁸² Wang Bi spielt anlässlich des Hexagrammes Guan (20 ䷌) auf *Lunyu* 20.1 an: “Wenn das Volk einen Fehler begangen hat, liegt die Schuld beim Herrscher.”⁸³ Der Souverän ist nicht nur verantwortlich für die Taten

78 Tang Junyi 唐君毅, *Zhongguo zhexue yuanlun* 中國學術原論, “Yuandao pian 原道篇,” 3 Bde. Taipei: Xuesheng shuju, 1966, benutzt: Taipei: Xuesheng shuju, 1978 2, Bd. 2, S. 335.

79 Es gibt zwar mehrere Fälle, in denen eine Yinlinie die Herrscherfunktion nur ungenügend ausfüllt, z.B. ohne ausreichende Stabilität (so in Kui (38 ䷮) oder Einheit (so in Dun (33 ䷇)); außerdem liegt ein Extrembeispiel vor mit der Yinlinie auf dem sechsten Platz als dem despotischen Herrscher in Mingyi (36 ䷜). Es finden sich aber auch genügend Beispiele, in denen Yinlinien ihr Amt würdig ausfüllen (so in Dayou (14 ䷔) und Jin (35 ䷢)), und das letzte Hexagramm Weiji (64 ䷘) als “Gipfel von Zivilisation und Helligkeit” *wen ming zhi sheng* 文明之盛 wird ebenfalls von einer Yinlinie beherrscht (WBJJS 530 ff.). Zwar bedarf die Yinlinie in Herrscherfunktion häufig, wenn auch nicht notwendig der Kooperation mit einer Yanglinie im unteren Bereich des Hexagrammes (so in Tongren (13 ䷌), Heng (32 ䷟), Ding (50 ䷔)); doch gilt, daß auch die Herrschaft einer Yanglinie von Instabilität geprägt sein kann (so in Xikan (29 ䷞) und Gen (52 ䷒)).

80 Explizit in WBJJS 257; siehe aber auch WBJJS 300, 323, 592, passim.

81 WBJJS 304.

82 Tang Junyi (1966), Bd. 2, S. 332.

83 百姓有罪，在予一人 (WBJJS 317). Vgl. Liu Zehua (1993), S. 29.

seines Volkes, sondern auch für die Gefolgschaft, die sein eigenes Handeln erst legitimiert. Im Idealfall regiert die herrscherliche Linie auf der Grundlage von Übereinstimmung und Delegation an andere Linien. Dieser “Legitimationsdruck”, den das Volk auf den Herrscher ausüben kann, ist in der Realpolitik natürlich eher begrenzt, und der Herrscher wird bei Revolten doch durch Gewalt herrschen – bezeichnenderweise ist sogar bei dem Hexagramm der “Gefolgschaft”, Sui (17 ䷐), wo die sechste Linie zu einem gegebenen Zeitpunkt eben diese verweigert, die Rede von einer Strafexpedition gegen diese Linie.⁸⁴ Dennoch hält Wang Bi es für evident, daß ein Souverän allein auf Gewalt gestützt nicht so langfristig zu herrschen vermag wie mithilfe des *consensus gentium*.⁸⁵ Wenngleich wenig in der konkreten Spannungssituation der Hexagramme Anlaß gibt anzunehmen, daß eine solche Politik erfolgreich wäre, favorisiert er einen Souverän, der nicht nur “die Regierungsgeschäfte nicht beaufsichtigt” *bu xing fang* 不省方,⁸⁶ sondern überhaupt auf die Herrschaft durch Gesetze verzichten und allein mittels “Ehrlichkeit und Wahrhaftigkeit” regierte – so würde sich die Situation von Zhongfu (61 ䷌) ergeben, nämlich “nachhaltiges Vertrauen im Reich der Mitte” *zhong fu* 中孚.⁸⁷ Es muß nicht wiederholt werden, daß diese Beschreibung des Souveräns a priori in einem scharfen Gegensatz zur Realität der Machtkämpfe steht. Wang Bis Exegese des *Yijing* eignet eine Spannung zwischen normativem Ideal und der Beschreibung der politischen Welt, die streckenweise unauflösbar scheint.

Zur Legitimität des Tyrannenmordes

Den Fall eines unfähigen, illegitimen Herrschers untersucht Wang Bi anlässlich des Hexagrammes Mingyi (36 ䷣). Der Name dieses Hexagrammes, “Verletzung der Helligkeit” *mingyi* 明夷, steht für einen Zustand der Despotie; die herrscherliche Linie auf sechstem Platz ist “die am stärksten verfinsterte”, d.h. der Despot. In dieser Situation wird die Yanglinie auf drittem Platz zu einem

84 WBJJS 305.

85 Dazu heißt es sehr deutlich: “Wenn (man) ihnen Schutz anbietet, werden einem sämtliche Linien unterordnen; wenn (man) sie aber gewaltsam an sich zu reißen sucht, dann werden die Linien (genauso) alle revoltieren.” 為之扞禦，則物咸附之；若欲取之，則物咸叛矣 (WBJJS 242; vgl. WBJJS 311).

86 WBJJS 337.

87 爭競之道不興，中信之德淳著... (WBJJS 515).

politischen Opponenten des Herrschers; im *Guaci* heißt es über sie, sie erhalte den “großen Schädel” auf ihrer “Jagd im Süden” – für Wang Bi eine Metapher für den Regizid: “sobald (die dritte Linie) ihren Herrscher wie einen Gemeinen hingerichtet hat, geht sie daran, das Volk zu korrigieren”.⁸⁸ Hier gewinnt Wang Bi eine bekannte Position Mengzis 孟子 (und Xunzis 荀子) zurück, die besagt, daß unter bestimmten Umständen der Regizid legitim sein kann; wenn der Herrscher der Menschlichkeit und Gerechtigkeit schade und deshalb die Zustimmung des Volkes verliere, verdiene der “Regizid” nicht einmal mehr seinen Namen (das Zeichen *shi* 弑), da es sich um die Ermordung eines gewöhnlichen Menschen handle, der längst seine Legitimation als Herrscher eingebüßt hätte (*Mengzi* 1B 8).

Im *Zhouyi lüeli* findet sich eine interessante Passage, die diese Aussage noch einmal verdeutlicht; im dritten Abschnitt heißt es:

Heil und Unheil besitzen einen (ihnen jeweils angemessenen) Moment, den (man) nicht verletzen darf; und Tätigkeit und Ruhe besitzen (ebenso) einen (ihnen) angemessenen Moment, den (man) nicht versäumen darf. Wenn (man) das Tabu des Moments (nun aber) verletzt, (mißt) sich die Schuld nicht an der Größe (des Mißverhaltens); und wenn (man) den angemessenen Moment verfehlt, (liegt) der Fehler nicht in der Schwere (des Vergehens). (Es kann vorkommen, daß) einer die menschliche Gemeinschaft erschüttert und (seinen) Herrscher liquidiert, aber (der Exeget) (ihn) trotzdem nicht als in Gefahr betrachten sollte (wenn er im angemessenen Augenblick handelt); und (genauso kann es vorkommen, daß) einer (nur) seine Ehefrau beleidigt oder sich ihm in einer starken Erregung das Gesicht verfärbt, aber (der Exeget) (ihn) trotzdem nicht in Sicherheit glauben sollte (wenn er es im falschen Augenblick tut) (Mit anderen Worten: allein der Moment einer Tat ist entscheidend).⁸⁹

88 既誅其主，將正其民 (WBJJS 397). Eine Glosse Kong Yingdas – *zhu* 誅 als *zhumie* 誅滅 – verdeutlicht, daß es sich hier tatsächlich um die physische Auslöschung des Herrschers handelt (*Zhouyi zhengyi*, 417).

89 吉凶有時，不可犯也；動靜有適，不可過也。犯時之忌，罪不在大；失其所適，過不在深。動天下滅君主，而不可危也；侮妻子，用顏色，而不可易也 (WBJJS 604). Die Crux dieser Stelle sind die beiden Strukturen *er bu ke wei* 而不可危 und *er bu ke yi* 而不可易: Xing Shou und Richard Lynn sehen in dem gesamten Passus ein konservatives Plädoyer für den *status quo* (und verstehen deshalb die beiden fraglichen Stellen als negative Imperative im Sinne “man darf nicht den Herrscher liquidieren/seine Ehefrau beleidigen”, siehe *Zhouyi lüeli zhu*, 20, 8 ff.; Lynn (1994), S. 31); die vorliegende Übersetzung schlägt dagegen eine subtilere Lesart vor: entscheidend für meine Überlegungen ist die eigentümliche Funktion dieses Passus innerhalb der Logik des Arguments: im dritten Abschnitt des *Zhouyi lüeli* geht es Wang Bi darum, sein methodisches Vorgehen im *Zhouyi zhu* mit einem strikten Set an Analyse Kriterien abzusichern, die sich dennoch so geschmeidig wie möglich den Veränderungen im Hexagrammtableau anpassen. In den vorange-

Eine fulminante Passage, jedoch schillernd zweideutig. Der Exeget des *Yijing*, behauptet Wang Bi, dürfe ausschließlich das temporale Moment und die von ihm implizierten Handlungsanweisungen berücksichtigen; der ethische Wert einer Handlung ist m.a.W. irrelevant, und ihre Bewertung muß gänzlich auf das temporale Moment zurückbezogen werden: ist eine Handlung ihrem Zeitpunkt "angemessen" *shi* 適 oder nicht? Selbst eine so ungeheuerliche Tat wie der Königsmord oder eine Revolte darf nicht als isoliertes Faktum, sondern muß immer in Beziehung zu dem Zeitpunkt ihres Geschehens (modern gesprochen: ihres historischen Kontexts) bewertet werden. Die Frage, wie die "Bedeutung des Zeitpunktes" *shi yi* 時義 zu verstehen sei, inwieweit also menschliche Handlungen von ihrem zeitlichen Datum gefärbt sind, beschäftigte zahlreiche Denker der *Zhengshi*-Ära; Wang Bi bietet uns mit seiner Exegese des *Yijing* eine radikale Lösung an, indem er zwischen zwei Wertsystemen unterscheidet, einem "Code" des individuellen Handelns, wo moralische Überlegungen zugelassen sind, und einem "Code" des temporal korrekten Handelns, der vollständig wertneutral ist.⁹⁰

Das Hexagramm Mingyi (36 ䷣) stellt nun unter den 64 Hexagrammen nicht den einzigen Fall dar, wo der Herrscher abgelöst wird. Ge (48 ䷪) ist ein weiterer Schauplatz eines Dynastiewechsels. Doch anders als dort handelt es sich hier um die Vision einer friedlichen Machtübergabe: indem Wang Bi den berühmten Passus über den gewaltsame Thronwechsel durch die Herrscher Tang 湯 und Wu 武, den mythischen Gründern der Xia- und Shang-Dynastie, nicht

gangenen Sätzen hatte er den subtilen, nur schwer erkennbaren Charakter dieser Regeln unterstrichen; es ist deshalb zu erwarten, daß der hier zitierte Passus das bisher Gesagte anhand weiterer Beispiele verdeutlicht. Durch die Wahl der zweifellos frappierenden Beispiele wird der arkane Charakter dieser Regeln sicher deutlich ins Licht gerückt; die eigentliche Pointe ist, daß es Wang Bi sicherlich gar nicht primär um eine Aussage über den Königsmord geht. Der Adressat beider Aussagen (*bu ke* 不可) ist in meiner Interpretation der Leser/Exeget des *Yijing*, und die Konjunktion *er* 而 ist adversativ zu verstehen. Sollte meine Übersetzung korrekt sein, liegt uns hier nicht nur ein beredtes Beispiel für die spitzfindige, oft kontrafaktische Argumentationsweise Wang Bis vor; zugleich würde es sich dann um die politisch heikelste Aussage des *Zhouyi lüeli* handeln (die Möglichkeit des Regizids wird bejaht). Es ist möglich, daß der Philosoph hier eine bewußt ambivalente Satzform gewählt haben könnte, um sich selbst zu schützen – dann hätten wir es zu tun mit einem Beispiel für die von Leo Strauss beschriebene "art of writing" in einem Zeitalter politischer Unfreiheit (Liu Zehua vermutet an anderer Stelle ein solches Motiv, siehe Liu Zehua (1993), S. 28).

90 *Sanguo zhi* 29, 821; siehe auch Wang Baoxuan (1987), S. 138 und Wang Xiaoyi (1996), S. 306.

kommentiert, implementiert er die politische Mythologie des Wei-Hofes in seinen Kommentar: für die Familie Cao war der Präzedenzfall des Dynastiewechsels eben nicht der Konflikt zwischen Tang und Wu, sondern die friedliche Thronübergabe Yaos 堯 an Shun 舜. Mithilfe eines Zitats des Legalisten Shang Yang 商鞅 (?-338 v. Chr.) bringt er außerdem deutlich zum Ausdruck, daß einschneidende politische Reformen keineswegs den Wechsel des Souveräns erfordern; es genügt, wenn dieser sich zu den Reformen bekennt – offenbar war es Wang Bi darum zu tun, als Anhänger einer am Hof eingebundenen Reformfraktion den explosiven Charakter des Hexagrammes zu entschärfen.⁹¹ Ironischerweise benennt der Kommentar keine “herrscherliche Linie” für Ge (48 ䷆): das wirkt, als hätte der politische Erfolg den Reformator Wang Bi blind werden lassen für die Möglichkeit eines neuerlichen Umsturzes – die Silhouette des Sima Yi, der sich Anfang 249 an die Macht putscht, wird im *Zhouyi zhu* noch nicht sichtbar.

Wo ist aber die Grenze zwischen Erfolg und Legitimität, zwischen bloß erfolgreicher Machtergreifung und der rechtmäßigen Ablösung eines Souveräns? Wang Bi zieht eine deutliche Trennlinie zwischen beiden und formuliert quasi Kontrollmechanismen, die verhindern, daß die beiden Variablen Erfolg und Rechtmäßigkeit untrennbar miteinander verschmelzen. So kann in Ge (48 ䷆) die vierte Linie nur damit “beginnen, das (neue) Mandat zu verkünden”, weil die obersten drei Linien “der Mauserung folgen”.⁹² Ein politischer Opponent bedarf, anders gesagt, weitgehender Zustimmung des Volkes, bevor er ans Werk gehen darf. Nicht zuletzt sollte der revolutionäre Prozeß genauen Regeln gehorchen: wichtig ist z.B., daß zwischen der Propagation eines neuen Gesetzes oder einer neuen Autorität und ihres Wirksamwerdens genügend Zeit liegen muß,⁹³ daß Veränderungen schrittweise erfolgen müssen und Institutionen nur allmählich umgemodelt werden dürfen,⁹⁴ daß aber andererseits eine neue “Gesetz-

91 WBJJS 465; für das Zitat des Shang Yang siehe WBJJS 464, Lou Yulies Fn. 1. Für die beiden Beobachtungen siehe Wang Baoxuan (1987), S. 308. Über die politisch-ideologische Grundlage des frühen Wei-Reiches informiert ausführlich Howard L. Goodman, *Ts'ao P'i transcendent, The Political Culture of Dynasty-Founding in China at the End of the Han*, Seattle, Washington: Scripta Serica, 1998.

92 WBJJS 466.

93 Siehe insbesondere den Terminus “drei Tage” *san ri* 三日, der in Gu (18 ䷮) (WBJJS 308) und Sun (57 ䷶) (WBJJS 503) zum Thema wird.

94 WBJJS 397 f. (zitiert wird hier natürlich Laozi 58). Im *Laozi weizhi lilüe* strich Wang Bi noch jedes Indiz aus, das vom religiösen Daoismus als Aufforderung zur Revolte verstanden werden könnte (Wagner (1986), S. 99).

gebung” *li fa* 立法 unverzichtbar sei, da andernfalls “soziales Chaos” *luan* 亂 drohe.⁹⁵ Dennoch kann nicht absolut ausgeschlossen werden, daß diese Kontrollmechanismen von den Mächten des *status quo* okkupiert werden und gegen jede Veränderung der herrscherlichen Verhältnisse gerichtet werden: zum Beispiel scheint in gewissen Aussagen Kong Yingdas der Konservatismus einer etablierten Dynastie durch, wenn er z.B. unnachgiebig jede Revolte gegen den Herrscher verurteilt.⁹⁶

Somit gilt, daß die Person des Herrschers zwar im Handstreich ausgetauscht werden kann, daß die eigentliche Aufgabe jedoch eine institutionelle ist. Wang Bi zeigt sich zwar in seiner dynamischen Fassung der Einzellinien Xun Shuang's aggressivem Modell des Dynastiewechsels verwandt; doch schränkt er die Möglichkeit und Notwendigkeit von wirklicher Veränderung deutlich ein.

Zusammenfassung und Schlußbetrachtung

Wie läßt sich Wang Bi zufolge die ideale politische Ordnung Chinas beschreiben? Sie konstituiert sich zweifellos in der und durch die Souveränität des Herrschers, die selbst unteilbar ist und – wenigstens *de jure* – das gesamte Territorium des chinesischen Kulturraums einschließt. Dagegen ist in der Ausübung dieser Souveränität die Teilhabe der Untergebenen oft, ja fast immer unerlässlich: Delegation und Kooperation sind sinnvolle Vermittlungsinstanzen zwischen Herrscher und Beamtenschaft; der politische Prozeß gewinnt nur so an Stabilität. Unter der Vielzahl von unterschiedlichen Phänotypen herrscherlicher Macht bevorzugt Wang Bi solche, die durch breite Partizipation abgesichert sind – insofern kann sicher Liu Zehua 劉澤華 zugestimmt werden, wenn er von einem “gemäßigten Autokratismus” als der eigentümlichen politischen Vision des Wang Bi spricht.⁹⁷ Diese ideale Ordnung reflektiert sicherlich zu einem Teil immer noch jene komplizierte *balance of powers*, die am späten Han-Hof den kooperationsbereiten Kaiser einem im Vergleich zu früher deutlich gestärkten

95 WBJJS 468 ff.

96 Zur fünften Linie von Shi (7 ䷋) schreibt Kong Yingda: “(Jene, die) die Menschen verraten und das Reich in Chaos stürzen, können hingerichtet werden.” 叛人亂國則可誅之 (*Zhouyi zhengyi*, 156).

97 Liu Zehua (1993), S. 22 f.

Kanzleramt und einer erstarkten Großgrundbesitzerschicht gegenüber sah.⁹⁸ Dennoch geht diese Ordnung keinesfalls vollständig in der Wirklichkeit des 3. Jahrhunderts auf.

In unserer Analyse ist die beständige Spannung zwischen der Beschreibung der politischen Welt und einer idealen Ordnung bereits mehrfach aufgeschieden. Einerseits zeichnet Wang Bi im *Zhouyi zhu* immer wieder die Folgen persönlicher Egoismen nach, das “Unheil von Konkurrenz und Machtkampf” *jingzheng zhi huan* 競爭之患,⁹⁹ und das Amt des Herrschers büßt in zahllosen Hexagrammen seine Würde und Unantastbarkeit ein; andererseits scheint durch die Analyse der politischen Wirklichkeit jedoch immer wieder das Ideal einer wahren Ordnung auf: der Herrscher, der sich allein durch politische Macht, ja Gewalt, gegen andere Linien durchsetzt, müßte idealerweise zurückgeführt werden auf einen quietistischen Herrscher wie im Hexagramm Yi (27 ䷗), der die “Angelegenheiten der sich wandelnden (Erscheinungsformen) des Daos und der Nichtaktivität” *dao hua wu wei zhi shi* 道化無為之事 beherrscht.¹⁰⁰ Offensichtlich ist Wang Bis Ideal, wie auch im *Laozi zhu*, immer noch “neodaoistisch” (Feng Youlan 馮友蘭).¹⁰¹ Noch deutlicher als dort wird hier die ganze Spannweite an Techniken der Machtausübung, ja an Formen der “gouvernementalité”, die der Souverän geltend machen kann.¹⁰²

Welche wesentlichen Unterschiede zwischen dem *Zhouyi zhu* und dem *Laozi zhu* lassen sich außerdem bezeichnen? Zuerst einmal fällt auf, daß die Theorie des Herrschers im *Zhouyi zhu* wesentlich realistischer ausfällt; im *Laozi zhu* wird der Souverän bekanntlich als ein “Weiser” *shengren* 聖人 porträtiert, in dessen soziale Rolle sich der überparteiische, allumfassende Charakter des “Nichts” verkörpern und der durch die Reduktion seiner eigenen “Begierden” *yu* 欲 auch die des Volkes reduzieren soll.¹⁰³ Im *Zhouyi zhu* nun scheint dieses Ideal noch auf, ist aber verstrickt in der Realpolitik: die “herrscherlichen Linien”

98 Wang Bi ist mithin der Alttextschule verpflichtet, die diesen Zustand ideengeschichtlich erstmalig reflektiert hat (über die Alttextschule vgl. Hans van Ess, *Politik und Gelehrsamkeit in der Zeit der Han, Die Alttext/Neutext-Kontroverse*, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 1993, S. 252; und Ren Jiyu (1956), S. 18 ff.).

99 WBJJS 308.

100 WBJJS 393.

101 Für eine genauere Darstellung des politischen Daoismus siehe Roger T. Ames, *The Art of Rulership, A Study in Ancient Chinese Political Thought*, Honolulu: University of Hawaii Press, 1983, S. 28 ff., und Xiao Gongquan 蕭公權, *Zhongguo zhengzhi sixiangshi* 中國政治思想史, 6 Bde., Taipei: Zhonghua wenhua chubanshe, 1954, Bd. 3, S. 367 ff.

102 Zum *Laozi zhu* siehe genauer Wagner (2003b), S. 171 ff.

103 Siehe ausführlich Wagner (2003b), S. 177 ff.

sind oft erst durch die erfolgreiche Bewältigung der Machtkämpfe ins Herrscheramt gekommen, und ihnen eignet a priori ebenso ein wollendes “Ego” wie allen anderen Linien. Sollte es zutreffen, daß der *Yijing*-Kommentar nach dem *Laozi zhu* entstanden ist, kann mit dem Sinologen Wang Baoxuan 王葆玄 zu Recht angenommen werden, daß sich der Philosoph/Kommentator des *Yijing* der Wirklichkeit mit den ihr eigenen “Kämpfen um Anerkennung” angenähert habe – das Hexagrammtableau als Ganzes ist zu einer Matrix affektiver und sozialer Spannungen geworden.¹⁰⁴ Li Dingzuo 李鼎祚 (8. Jhdt.), Herausgeber des berühmten Sammelkommentars *Zhouyi jijie* 周易集解, soll später schreiben, daß es Wang Bis Verdienst sei, das *Yijing* vollständig unter Bezug auf “menschliche Angelegenheiten” *ren shi* 人事 erklärt zu haben.¹⁰⁵ Hier dürfte ein entscheidender Grund für die epochale Wirkung Wang Bis liegen: indem er kosmologische, numerologische oder historische Analogien vermeidet und das *Yijing* primär als einen Spiegel menschlicher Ambitionen liest, werden die 64 Hexagramme zum ersten Mal dem privaten Erfahrungshorizont des Lesers vollständig erschlossen.

Noch wichtiger erscheint aber der folgende Punkt: im *Zhouyi zhu* fehlt fast völlig die für den *Laozi zhu* zentrale “ontocontrol” (Rudolf G. Wagner),¹⁰⁶ diese spezifische Engführung von Herrschaftspraxis und metaphysischem Diskurs. Im ersten Abschnitt des *Zhouyi lüeli* wird die “herrscherliche Linie” zwar mit dem “Einen”, das alle Einzelphänomene kontrolliert, adäquiert; im *Zhouyi zhu* aber wird dieses “Eine” nur noch einmal anlässlich der Analyse von Fu (24 ䷗) erwähnt, ohne daß es ausdrücklich auf den Herrscher verweisen würde.¹⁰⁷ Die “herrscherliche Linie” profiliert sich vielmehr in der Interaktion mit den anderen fünf Linien: sie ist nicht transzendente Größe, sondern politischer Akteur –

104 Siehe Wang Baoxuan (1987), S. 379 ff. Bekanntlich hat Wang Bi der These seines Mentors He Yan, daß dem Weisen die “fünf Empfindungen” *wu qing* 五情 nicht zu eigen seien, heftig widersprochen; wir müssen hier ein zentrales Tenet des Wang Bi’schen Denkens sehen: die affektive Seite des Menschen wird deutlich höher bewertet als in der Tradition, und es entsteht ein weitgehend naturalistisches Bild menschlicher Gesellschaft (siehe *Sanguo zhi*, Ed. Zhonghua shuju, juan 28, 795; vgl. Liu Zehua (1993), S. 30).

105 *Zhouyi jijie*, Ed. *Siku quanshu*, “Xu” 序, 3a, 6 f.

106 Wagner (1986), S. 116, Fn. 93.

107 WBJJS 336 f. Dort ist die Rede von einer “stillen, höchsten Negativität” *jiran zhi wu* 寂然至無 als dem “Grund” *ben* 本, zu der alle Dinge zurückkehren sollen; Wang Bi bezieht sich hier offensichtlich auf *Laozi* 16 (WBJJS 35 ff) und 38 (WBJJS 93 ff.; vgl. Lin Lizhen 林麗真, *Wang Bi*, in: “Shijie zhhexuejia congshu”, Dongda tushu gongsi, Taipei, 1988, S. 134 f.). Bereits Howard L. Goodman stellt die Abwesenheit dieses zentralen Konzepts Wang Bis im *Zhouyi zhu* fest (Goodman (1985), S. 340 f., 357 f.).

Wang Bi scheut bezeichnenderweise nicht davor zurück, ihre Funktion mit der Motorik einer "Bremse" *ni* 柅 zu vergleichen.¹⁰⁸ Einige weitere Beobachtungen stützen diesen Eindruck einer neuen, pragmatischen Fassung des Herrschers: an keiner Stelle des *Zhouyi zhu* läßt sich jenes Konzept des "That-by-which" (Wagner), *suoyi* 所以 nachweisen, das im *Laozi* die verborgene Position des Herrschers beschreibt, nirgendwo ist jene eigentümliche Verweisstruktur auf ein nicht sagbares Anderes am Werk, mithilfe der Wang Bi – Wagner zufolge – die Anordnung in "Abschnitte" *zhang* 章 im *Laozi* erklären möchte,¹⁰⁹ und besonders frappierend wirkt nicht zuletzt, daß das Konzept der "Substanz" *ti* 體, anders als im *Laozi*, wo es in der Kontrastierung mit der "Funktion" *yong* 用 eine noumenale Perspektive eröffnet, hier rein immanent das Hexagrammganze beschreibt.¹¹⁰ Wir können also davon ausgehen, daß die "herrscherliche Linie" nicht jenseits dieser in den Hexagrammen eingeschriebenen Ordnung liegt, sondern ihr Bestandteil ist. Jedes Hexagramm ist nichts anderes als die Gesamtsumme der von den Einzellinien repräsentierten Kräfte. Wirkmächtig werden nur sichtbare Energien, nämlich die Repulsion und Attraktion zwischen den Linien. Der Herrscher ist hier anders als im *Laozi zhu* nicht das verborgene Kraftzentrum, das alle Dinge beherrscht, sondern die Praxis der Macht steht für sich selbst, ihre metaphysische Rechtfertigung muß dagegen in einem zweiten Schritt nachgeschoben werden.

Man könnte sagen, daß der Souverän bei Wang Bi durch die post-hanzeitliche Legitimationskrise gegangen ist und sich an der sozialen Realität abgeschliffen hat, um eine neue, teilweise heikle Symbiose zwischen der eher metaphysischen Perspektive im *Laozi zhu* und der stärker realpolitisch fokussierten Vision des *Zhouyi zhu* einzugehen. Das Denken Wang Bis kann als Ausdruck eines neuen "Rationalismus" *gari shugi* 合理主義 (Kaga Eiji 加賀榮治) interpretiert werden: dieser "Rationalismus" eröffnet aber keineswegs nur eine hermeneutische Perspektive, sondern ist mit seiner neuartigen Fassung der Realpolitik, die in ihrer strukturell und temporär multiplen Tiefe und begrifflichen Ausdifferenzierung sicher weit über traditionelle Entwürfe hinausgeht,

108 WBJJS 439.

109 Vgl. Wagner (1986). Das Zeichen *zhi* 指, das im *Laozi weizhi lilüe* die Verweisrelation des "pointer" bezeichnet, kommt weder im *Zhouyi lüeli*, noch im *Zhouzi zhu* in der Bedeutung "Zeiger" vor. Das *Yijing* weist zudem nicht die "Abschnitt"-Struktur auf, die Rudolf G. Wagner für Wang Bis Interpretation des *Laozi* als zentrales Moment herausgearbeitet hat (Wagner (1986), S. 99 ff.).

110 In diesem Sinn Tang Junyi (1966), Bd. 2, S. 347. Ich übersetze *ti* deshalb durchgängig in einem technischen Sinne als "Gesamtheit (des Hexagrammes)".

auch und vielleicht primär als politische Vision zu verstehen. Wang Bi hat sich in der Tat nicht bedingungslos an der Seite seines Herrschers engagiert: zu desillusionierend waren dafür seine in der Vivisektion der politischen Zeitgeschichte gewonnenen Einsichten. Vielleicht ist der *Zhouyi zhu* deshalb nur bedingt als ein Handbuch für den Souverän zu lesen: zwar werden Techniken der Machtbewahrung und Machtakкумуляtion benannt, doch reduziert sich ihr Wert angesichts der Beschreibung des objektiven Geschehens – die Hexagramme wirken oft wie *black boxes*, in denen individuelles Handeln nur unvorhersehbare Resultate bewirken kann. Man könnte sich an Machiavelli erinnert fühlen: individuelle Überzeugungen und Leidenschaften werden bedingungslos zurückgetrimmt auf ihren Wert für das Ganze. Vielleicht war für die Kompilatoren des *Wujing zhengyi* unter Kong Yingda denn auch weniger das neodaoistische Ideal Wang Bis entscheidend, als eben diese Vision eines politischen Prozesses, der in Opportunität mit dem Moment in der Abfolge der 64 Hexagramme sichtbar wird, der individuelles Handeln begünstigen, aber auch vereiteln kann, und der hier vielleicht zum ersten Mal in solcher Klarheit beschrieben worden ist.