



FAU Studien aus der Philosophischen Fakultät 21

**Holger Schneider**

## Zahl und Diagramm

Aspekte formaler Argumentation im Werk des  
Liu Mu 劉牧 der chinesischen Song-Zeit (960–1279)

**FAU**  
University Press



Holger Schneider

Zahl und Diagramm

Aspekte formaler Argumentation im Werk des Liu Mu 劉牧  
der chinesischen Song-Zeit (960–1279)

# **FAU Studien aus der Philosophischen Fakultät**

## **Band 21**

Herausgeber der Reihe:

Prof. Dr. Michele C. Ferrari und Prof. Dr. Rainer Trinczek

Holger Schneider

# Zahl und Diagramm

**Aspekte formaler Argumentation im Werk  
des Liu Mu 劉牧 der chinesischen  
Song-Zeit (960–1279)**

Erlangen  
FAU University Press  
2022

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek:  
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der  
Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind  
im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Bitte zitieren als

Schneider, Holger 2022. *Zahl und Diagramm. Aspekte formaler  
Argumentation im Werk des Liu Mu 劉牧 der chinesischen Song-Zeit  
(960–1279)*. FAU Studien aus der Philosophischen Fakultät 21.  
Erlangen: FAU University Press. DOI: 10.25593/978-3-96147-510-0.

Das Werk, einschließlich seiner Teile, ist urheberrechtlich geschützt.  
Die Rechte an allen Inhalten liegen bei ihren jeweiligen Autoren.  
Sie sind nutzbar unter der Creative-Commons-Lizenz BY.

Der vollständige Inhalt des Buchs ist als PDF über den OPUS-Server  
der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg abrufbar:  
<https://opus4.kobv.de/opus4-fau/home>

Umschlagbild: Dank an © Guillaume Hebert ([guillaumehebert.com](http://guillaumehebert.com))

Verlag und Auslieferung:

FAU University Press, Universitätsstraße 4, 91054 Erlangen

Druck: docupoint GmbH

ISBN: 978-3-96147-509-4 (Druckausgabe)  
eISBN: 978-3-96147-510-0 (Online-Ausgabe)  
ISSN: 2363-720X  
DOI: 10.25593/978-3-96147-510-0

# Zahl und Diagramm

Aspekte formaler Argumentation im Werk des Liu Mu 劉牧  
der chinesischen Song-Zeit (960–1279)

Der Philosophischen Fakultät und Fachbereich Theologie der  
Friedrich-Alexander-Universität  
Erlangen-Nürnberg

zur

Erlangung des Doktorgrades Dr. phil.

Vorgelegt von

Holger Schneider M.A.

aus Bamberg

Als Dissertation genehmigt

von der Philosophischen Fakultät

der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg

Tag der mündlichen Prüfung: 18.05.2017

Vorsitzende des Promotionsorgans: Prof. Dr. Heike Paul

Gutachter: Prof. Dr. Michael Lackner

Gutachterin: Prof. Dr. Dr. Andrea Bréard

*Für Tiger*



# Inhaltsverzeichnis

Zusammenfassung.....	ix
Zeichenerklärung.....	xi
1 Einleitung.....	1
2 Der Kontext des <i>Yishu gouyin tu</i> .....	33
Die Quellen des <i>Yishu gouyin tu</i> .....	33
Kosmologische Grundbegriffe.....	36
Apokryphen zum <i>Yijing</i> .....	61
Songzeitlicher Hintergrund.....	64
3 Textkritische Übersicht zum Werk des Liu Mu.....	71
3.1 Externe Probleme der Autorschaft.....	71
Die zwei Personen namens Liu Mu.....	71
Editorische Vorrede.....	75
3.2 Werkinhärente Anhaltspunkte zur Autorschaft.....	79
Die Editionsfrage.....	80
Diagrammvarianten.....	81
Der Titel.....	83
Das Vorwort.....	84
Die <i>Überlieferten Diskussionen in neun Gegenständen</i> ( <i>Yilun jiushi</i> ).....	85
4 Kommentierte Übersetzung des <i>Yishu gouyin tu</i> .....	89
4.1 Überblick: Anfänge, Verzweigungen und Endpunkte.....	89
Die sprachliche und numerische Struktur des Werkes.....	90
Kriterien der Gliederung.....	90
Formalästhetische Bestrebungen.....	93

Tabellarische Übersicht: <i>Yishu gouyin tu</i> und <i>Yilun jiushi</i> .....	94
Übersicht der Inhalte des <i>Yishu gouyin tu</i> .....	95
Übersicht der Inhalte der <i>Yilun jiushi</i> .....	100
4.2 Zum kosmologischen Denken – Das Vorwort.....	102
4.3 Erster Band.....	109
Der Anfang ( <i>Taiji</i> ).....	109
Die Zwei Kräfte ( <i>Yin</i> und <i>Yang</i> ).....	116
Die Zahl Fünf im Zentrum und die Fünf Phasen ( <i>Wu Xing</i> ).....	123
Die Zahl(en) von Himmel und Erde ( <i>Tian Di Shu</i> ).....	127
Die Berechnung der Vier Bilder ( <i>Si Xiang</i> ).....	131
Die Zwei Bedeutungen der Vier Bilder.....	137
Die Berechnung der Acht Trigramme ( <i>Ba Gua</i> ).....	144
Die Zwei Kräfte erhalten die Zahl Zehn und vervollständigen Veränderung und Transformation ( <i>Bian Hua</i> ).....	151
Die Zahl der Großen Erweiterung ( <i>Da Yan Zhi Shu</i> ).....	158
Ihrer werden 49 verwendet.....	162
Die Vier Bilder ( <i>Si Xiang</i> ) des <i>Buches der Wandlungen</i> .....	174
<i>Yin</i> und <i>Yang</i> sind ineinander vorhanden.....	177
Die Zahlen der Acht Trigramme.....	180
Der formhafte Boden als Verbindung der Himmels-Fünf und Erd-Zehn.....	187
Der Mensch ist mit den Fünf Phasen ausgestattet.....	189
4.4 Zweiter Band.....	195
Die Sechs Kinder ( <i>Liu Zi</i> ) und die Erzeugung der <i>Houtian Bagua</i> .....	195
Der numerische Ursprung der Hexagramme ( <i>Fu</i> und <i>Gou</i> aus den Trigrammen <i>Kan</i> und <i>Li</i> ).....	204
Die Drei Mächte ( <i>San Cai</i> ).....	211

Das Problem des Siebenten Tages ( <i>Qi Ri Lai Fu</i> ).....	217
Einige generelle Bemerkungen des Autors des <i>Yishu gouyin tu</i> .	231
Exkurs: Aus Sicht Liu Mus offene Problemstellungen.....	238
Das Problem des Achten Monats ( <i>Ba Yue You Xiong</i> ).....	242
4.5 Dritter Band.....	249
Die Karte des Flusses ( <i>Hetu</i> ).....	249
Zehn Tage bringen Fünf Phasen hervor, nebst gegenseitigem Hervorbringen.....	261
Die Karte des Drachen ( <i>Longtu</i> ) und die Schrift der Schildkröte ( <i>Guishu</i> ).....	267
4.6 Addendum: Die überlieferten Diskussionen in neun Gegenständen ( <i>Yilun jiushi</i> ).....	287
Tai Haos Verleihung der vom Drachenpferd getragenen Karte.	287
Lösung der Iteration von Übergängen der multiplizierten 64 Hexagramme.....	292
Die Generation der Fünf Phasen aus der Zahl der Großen Erweiterung.....	297
Die Generation der 64 Hexagramme aus den Acht Trigrammen.....	302
Die Zuweisung von <i>Yin-Yang</i> Aspekten bei Trigrammen.....	305
Wiederkehr sichtbar im Herz von Himmel und Erde.....	307
Das Ende der Hexagrammreihe im <i>Wei Ji</i> .....	313
Die Methode zum Auszählen von Stäben nach den Zahlen der Schafgarbe.....	317
<i>Yin</i> und <i>Yang</i> Aspekte der Notenlehre für Bambuspfeifen.....	320
5 Rekapitulation zentraler Themen.....	325
<i>Yijing</i> -Diagramme der Nördlichen Song-Zeit.....	326

Traditionslinien.....	332
Der Diagrammtyp <i>Hei bai dian tu</i> .....	332
<i>Hetu</i> und <i>Luoshu</i> .....	337
Methodik.....	339
Diagrammatik.....	342
Eigendynamik.....	343
Historie von Schemata und Symboliken.....	344
Text-Bild Interaktion.....	345
6 Zur Rezeption des Werkes von Liu Mu.....	349
6.1 Einzelne Stimmen der Kritik zum <i>Yishu gouyin tu</i> .....	349
6.2 Li Gous <i>Shanding Yitu lun</i> .....	351
Grundsätzliche Kritik an Liu Mus <i>Hetu-Luoshu</i> Lehre.....	352
Die Präzedenz von Karten vor Büchern.....	354
Kardinalzahlen und Ordinalzahlen ( <i>Sheng Shu, Cheng Shu</i> )....	354
Die Zahlenschreibweise von Trigrammen (D.10).....	356
Die Zahl der Großen Erweiterung (D.15).....	356
Der Status der Zahl Eins.....	356
Die Zahl 50 und die Schafgarbenmethode.....	357
Das Hervorgehen des <i>Fu</i> aus dem Trigramm <i>Kan</i> (D.43-44)....	358
Rotationen von Symbolsystemen (D.2).....	359
Die sechs Tage und sieben Teile Korrektur.....	359
Weitere einzelne Punkte.....	359
7 Weiterführende Bemerkungen.....	365
Kulturvergleichende Anmerkungen.....	371
Literatur.....	383
Appendix.....	395

# Abbildungsverzeichnis

Hetu 河圖.....	50
Luoshu 洛書.....	51
Xiantian tu 先天圖.....	56
Houtian tu 後天圖.....	57
<b>Yishu Gouyin Tu (YSGYT)</b>	
D.1 太極第一 (A).....	109
D.1 太極第一 (I).....	112
D.2 太極生兩儀第二 (A).....	116
D.2 太極生兩儀第二 (I).....	116
D.3 天五第三.....	123
D.4 天地數十有五第四.....	127
D.5 天一下生地六第五.....	131
D.6 地二上生天七第六.....	133
D.7 天三左生地八第七.....	133
D.8 地四右生天九第八.....	134
D.9 兩儀生四象第九.....	137
D.10 四象生八卦第十.....	144
D.11 二儀得十成變化第十一.....	151
D.12 天數第十二.....	153
D.13 地數地十三.....	153
D.14 天地之數第十四.....	154

D.15 大衍之數第十五.....	158
D.16 其用四十有九第十六.....	162
D.17 少陽第十七.....	174
D.18 少陰第十八.....	174
D.19 老陽第十九.....	174
D.20 老陰第二十.....	174
D.21 七八九六合數第二十一.....	175
D.22 乾畫三位第二十二.....	177
D.23 坤畫三位第二十三.....	177
D.24 陽中陰第二十四.....	178
D.25 陰中陽第二十五.....	178
D.26 乾獨陽第二十六.....	180
D.27 坤獨陰第二十七.....	180
D.28 離為火二十八.....	184
D.29 坎為水第二十九.....	184
D.30 震為木第三十.....	185
D.31 兌為金第三十一.....	185
D.32 天五合地十為土第三十二.....	187
D.33 人稟五行第三十三.....	189
D.34 乾坤生六子第三十四.....	195
D.35 乾下交坤第三十五.....	195
D.36 坤上交乾第三十六.....	198

D.37 震爲長男第三十七.....	198
D.38 巽爲長女第三十八.....	198
D.39 坎爲中男第三十九.....	198
D.40 離爲中女第四十.....	199
D.41 艮爲少男第四十一.....	199
D.42 兌爲少女第四十二.....	200
D.43 坎生復卦第四十三.....	204
D.44 離生姤卦第四十四.....	204
D.45 三才第四十五.....	211
D.46 七日來復 第四十六 (B).....	217
D.46 七日來復 第四十六 (I).....	217
D.47 臨卦八月第四十七.....	242
D.48 遯卦第四十八.....	242
D.49 河圖第四十九.....	249
D.50 河圖天地數第五十.....	252
D.51 河圖四象第五十一.....	252
D.52 河圖八卦第五十二 (A).....	252
D.52 河圖八卦第五十二 (I).....	252
D.53 洛書五行生數第五十三.....	253
D.54 洛書五行成數第五十四.....	253
D.55 十日生五行並相生第五十五 (A).....	261
D.55 十日生五行并相生第五十五 (I).....	262

## Yilun Jiushi (YLJS)

D.1 太皞氏授龍馬負圖第一.....	287
D.2 重六十四卦推蕩訣第二.....	292
D.3 大衍之數五十第三.....	297
D.4 八卦變六十四卦第四.....	302
D.5 辨陰陽卦第五.....	305
D.6 復見天地之心第六.....	307
D.7 卦終未濟第七.....	313
D.8 著數揲法第八.....	317
D.9 陰陽律呂圖第九.....	320
D.10 陰陽律呂圖.....	321

## Zusammenfassung

Die vorliegende Studie wagt sich an ein Thema, das aufgrund seiner Schwierigkeiten in der sinologischen Forschung bisher gemieden wurde. In der ersten Hälfte des elften Jahrhunderts, der als Epoche einer wissenschaftlichen und kulturellen „Renaissance“ charakterisierten Song-Dynastie (960 – 1279), entwirft der gelehrte Beamte Liu Mu 劉牧 (1011? – 1064?) ein minutiös auf der Basis von Zahlen gründendes, komplexes Weltbild. Grundlagen hierfür sind das *Buch der Wandlungen Yijing* 易經 als bedeutendster konfuzianischer Klassiker Chinas sowie vielfältige daoistische Anleihen. Von den ersten Dingen des Kosmos über Naturvorstellungen, Divination, Anatomie und Tugendlehren bis hin zur Kalendarik und Musik bilden quantitative und qualitative Eigenschaften von Zahlen die Bruchlinien einer nach theoretischer Vereinheitlichung dieser Systeme strebenden Bemühung. Erst im Medium der Diagramme werden die abstrakten Gedankengänge kosmologischer Ordnung explizierbar und begreiflich. Die vorliegende Untersuchung ist die erste Monografie, welche sich den »Diagrammen zum Ausloten von Verborgenen in den Zahlen der Wandlungen« *Yishu gouyin tu* 易數鉤隱圖 sowie den »Überlieferten Diskussionen in neun Gegenständen« *Yilun jiushi* 遺論九事 des Liu Mu widmet. Sie vergleicht erhaltene Editionen, identifiziert vielseitige philosophische Querbezüge und zieht Ansätze aus medienwissenschaftlicher und mathematischer Perspektive zu Rat, um eine begriffliche Annäherung an den vielschichtigen Text der Quelle und ihre 66 Diagramme zu ermöglichen. Hiermit liegt zum ersten Mal eine vollständige Übersetzung des erhaltenen Werkes von Liu Mu in einer westlichen Sprache vor. Es ergibt sich das Bild einer signifikanten Weichenstellung hin zu einer Mathematisierung des *Yijing* und damit zu einer formale Strenge beanspruchenden Erklärbarkeit der Welt. Die in modernen Darstellungen cursorisch unterstellten Widersprüchlichkeiten in Liu Mus Werk lösen sich bei näherer Betrachtung auf und der Vermutung einer textlichen Verfälschung kann kein Vorschub geleistet werden. Das Werk des aus einer ideengeschichtlichen Koinzidenz heraus bisher zu Unrecht verkannten Liu Mu, über dessen Leben so gut wie nichts bekannt ist, wird in der vorliegenden Arbeit eingehend kommentiert und gewürdigt. Der Zeitgenosse und Kritiker Liu Mus Li Gou 李覯 (1009 – 1059) kommt ausführlich zu Wort. Anknüpfungspunkte aus angrenzender Forschung zu Shao Yong 邵雍 (1011 – 1077) und zahlreichen weiteren Stimmen bis hin zu Hu Wei 胡渭 (1633 – 1714) der Qing-Zeit (1644 – 1912) werden aufgezeigt. Die Arbeit enthält ein Kapitel mit interkulturellen Betrachtungen, insbesondere zum Begriffsfeld der kosmografischen Numerologie.

Eine Erörterung von Diskursen, welche inhaltlich der Arithmosophie und mantischen Techniken zuzuordnen sind, unter der Zielsetzung der Rekonstruktion ihrer Formalisierungsbestrebungen vorzulegen, bedeutet keinesfalls, dass in Abrede gestellt werden soll, dass das verhandelte Wissen in höchstem Maße traditionellen Vorstellungen verpflichtet ist. Im Gegenteil ist die Rekonstruktion und präzise Kontextualisierung ihrer protowissenschaftlichen Gegenstände eine der schwierigsten Aufgaben dieses Unterfangens. Erst auf der Basis einer solchen Charakterisierung, nämlich vermittels der sorgsamsten Trennung von Gegenstand und Methode kann gezeigt werden, dass sich hinter dem heute mit dem Maledictum der Numerologie bezeichneten Gelehrsamkeit keinesfalls ein zuweilen unterstellter Budenzauber verbirgt, sondern ein äußerst systematischer und rationaler Umgang mit überliefertem Wissen. Liu Mu wird, ähnlich wie der etwas spätere Shao Yong, als „Mathematiker“ unter den *Yijing*-Exegeten gehandelt, aber eine Begründung dafür stand bisher aus. Eine Unterscheidung zwischen traditioneller Zahlenkunst und moderner Naturwissenschaft existierte im elften Jahrhundert nicht und die hierfür strukturbildende Differenz darf daher nicht erwartet werden. Die Diagramme Liu Mus sind im Sinne einer Grammatik um die Artikulation von Kriterien für die Gültigkeit rechnerischer Operationen bemüht, deren Operanden kosmologische Subsysteme sind und deren Ziel die Konvergenz teilweise weit voneinander entlegener Wissensfelder ist, womit sich deren Ansatz nicht grundsätzlich von heutiger theoretischer Kosmologie unterscheidet. Unterschiedliche Gebiete der traditionellen chinesischen Kosmologie werden vermittels der in Ansätzen formalen Metasprache der numerischen Diagramme ineinander überführbar. In Sinne einer *Inventio* dienen die Diagramme als Experimentierfelder, wobei die Stimmigkeit ihrer inhärent restringierten Konstellationen als Garant für die Richtigkeit der durch sie artikulierten kosmologischen Thesen angesehen wird.

## Zeichenerklärung

Die thematische Zuordnung von Begleittext zu Diagramm (*tu* 圖) bzw. Diagrammserie ist in den überlieferten historischen Ausgaben nicht durch explizite Verweise oder Beschriftung geregelt, sondern ergibt sich nur durch die aufeinander wechselnde Abfolge von *Tu* und Text. Abweichungen zwischen den verschiedenen Editionen werden an betreffender Stelle angemerkt. Einzig die moderne Ausgabe von Shi Wei 施维<sup>1</sup> macht ausdrückliche Zuordnungen kenntlich. Da in unterschiedlichen Editionen grafisch voneinander abweichende Diagramme nur in ihrem Kontext beurteilt und diese Abweichungen auf mögliche Absichten hin untersucht werden können, werden solche Varianten an Ort und Stelle in den entsprechenden Kapiteln diskutiert. Der Wortlaut des Quelltextes orientiert sich an der Edition (B)<sup>2</sup>. Die Ausgaben (A), (B) und (I) wurden Zeichen für Zeichen von mir kollationiert. Abweichungen (Zusätze, Auslassungen und Substitutionen) werden ebenso wie graphemische Varianten (Allographen) von mir an der Stelle ihres Auftretens angemerkt. Die verwendete moderne Interpunktion der chinesischen Quelle folgt weitgehend der Ausgabe (C). Von mir vorgenommene Korrekturen sind als solche gekennzeichnet. Grundsätzlich ist zu bedenken, dass Interpunktion von ursprünglich nicht interpungierten überlieferten Texten bereits den ersten Schritt zur Interpretation bedeutet. Generell sind meine Ergänzungen in der Übersetzung durch eckige Klammern gekennzeichnet. Solche Hinzufügungen waren in der Regel dort erforderlich, wo aus grammatischen Gründen im Deutschen der Textfluss gewahrt werden soll oder an solchen Stellen, wo aufgrund elliptischer Formulierungen in der Quelle die ausdrückliche Nennung [eines Referenten] nötig erscheint, um die Verständlichkeit zu gewährleisten. Wo der chinesische Quelltext selbst Zitate verwendet, werden diese von mir durch Klammern gekennzeichnet (primär 「...」, sekundär 『...』) und in den Fußnoten mit Referenzen und Kontext versehen. Zur leichteren Orientierung wurde die Kapitelstruktur des Quelltextes im kommentierten Übersetzungsteil (4. Kapitel) sowie im Inhaltsverzeichnis der vorliegenden Arbeit reproduziert. Der Quelltext ist über die laufende Nummerierung seiner am Beginn der Mehrzahl der Kapitel stehenden, betitelten Diagramme gegliedert. Die Überschriften der Kapitel wurden in der kommentierten Übersetzung zum Teil von mir entsprechend ihrer Themen angepasst, jedoch sind alle 66 ursprünglichen Titel der Diagramme übersetzt und über das Abbildungsverzeichnis der vorliegenden Arbeit aufrufbar.

---

<sup>1</sup> Vgl. Shi (1994).

<sup>2</sup> Vgl. Literaturverzeichnis. S.384.



# 1 Einleitung

Das *Buch der Wandlungen*, *Yijing* (易經) besitzt über weite Strecken der chinesischen Geistesgeschichte neben anderen zentralen Klassikern einen der Bibel im Westen vergleichbaren, vorderen Rang unter den heiligen Schriften des chinesischen Kanons. Selbst aus vor-konfuzianischer Zeit stammend, wurde es in der Han-Zeit (206 v. Chr. – 220 n. Chr.) zum ersten und ältesten der Fünf Klassiker, *Wujing* (五經) und blieb fortan Bestandteil sämtlicher Neufassungen des Kanons und damit Gegenstand der Beamtenprüfungen bis zu deren Abschaffung im Jahr 1905. Und doch unterscheidet sich das *Yijing* in grundlegender Weise – bereits durch die mit ihm in Verbindung stehende praktische Handhabung zur Divination aber auch durch das Vorhandensein zahlreicher in ihm enthaltener nichtsprachlicher Zeichen (Liniendiagramme, *gua* 卦), welche zu seiner Verwendung gebraucht werden und Teil seiner Entstehungsgeschichte sind, wahrscheinlich sogar an deren Anfang stehen. Das ursprünglich seit der Zhou-Zeit (1045 – 770 v. Chr.) als Handbuch zur Divination gebrauchte, daher auch *Zhou-yi* (周易) genannte Kompendium wurde im Zuge seiner Rezeption durch Kommentare angereichert und avancierte zur tonangebenden Quelle kosmologischen Wissens der chinesischen Naturphilosophie und der vormodernen Naturwissenschaft. Die in der Song-Zeit (960 – 1279) von Zhu Xi 朱熹 (1130 – 1200) und anderen vorgenommene Neuformulierung konfuzianischer Lehren bildet einen der maßgeblichen Einschnitte der chinesischen klassischen Gelehrsamkeit, welcher bis in jüngste Zeit nachwirkt. Diese Neuformulierung und Systematisierung einer auf politische Beratung, Selbstkultivierung und Ethik fokussierten Lehre geschah mithin unter Einbezug einer kosmologischen Naturphilosophie, welche neben daoistischen und buddhistischen Anleihen hauptsächlich auf die Tradition des *Buches der Wandlungen* und dessen umfangreiche Kommentartradition zurückging.

Es ist daher verwunderlich, dass Liu Mu 劉牧 (1011? – 1064?) als früheste Stimme der songzeitlichen *Yijing*-Gelehrsamkeit, jene, die nach dem Bekunden von zeitgenössischen Anhängern sowie Kritikern die Studien zum *Buch der Wandlungen* wiederaufleben ließ, bisher weder in westliche Sprachen übersetzt noch auch nur dem Namen nach bekannt gemacht worden ist, während zu bereits bekannten Größen wie Shao Yong 邵雍 (1011 – 1077) allenthalben neue Forschungsarbeiten erscheinen.<sup>3</sup> Dieses

---

3 Beispielsweise wird Liu Mu nicht einmal dem Namen nach erwähnt in Shimada Kenji (1987) „Die Neo-Konfuzianische Philosophie“, John Makeham (2010) „*Dao Companion to Neo-Confucian Philosophy* (Dao Companions to Chinese Philosophy, 1)“. Einschlägige Sammlungen zu diagrammatischen Quellen der Song-Zeit im Kontext des song-

Versäumnis ist weder mit der fragmentarischen Verfassung der Quellenlage und dem unaufgeräumten Charakter von Liu Mus Hinterlassenschaft mit bisweilen unsicherer Autorschaft<sup>4</sup> noch mit dem durch hohe begriffliche und technische Komplexität erschwerten Zugang zu dem ihr zugrundeliegenden Denken zu rechtfertigen. Liu Mus Lehre blieb aufgrund ihrer kontroversen Positionen in bestimmten, im größeren Zusammenhang marginalen Detailfragen für seine Nachwelt von begrenzter Wirkung. An dieser Stelle darf nicht unerwähnt bleiben, dass ein gesamter von ihm verfasster »Neuer Kommentar zu den Wandlungen der Zhou«, *Xin Zhu Zhouyi* (新注周易) in elf Bänden bereits kurz nach seinem Lebensende verschollen war.

Die vorliegende Arbeit versucht eine Verortung des Werkes von Liu Mu in dessen Entstehungszeit durch eine Charakterisierung von Elementen der darin enthaltenen Lehrtraditionen sowie durch eine Beschreibung und Beurteilung von dessen Anspruch und Funktionsweise als Kommentar und ist damit selbst wiederum Kommentar. Des Weiteren werden die hauptsächlichen Postulate des Werkes herausgearbeitet, womit das in der bisherigen Forschung verkürzende Bild des Kosmologen und Diagrammatikers Liu Mu modifiziert und vervollständigt werden kann. Ziel der vorliegenden Arbeit ist es, diagrammatische und komputistische Argumentationsweisen in einer der Überlieferung nach jenem Liu Mu zugeschriebenen Quelle aus dem weiteren Kontext der bisher nur in Ansätzen erforschten philosophischen Schule der Diagramme und Bücher (*Tushu xuepai* 圖書學派) der Song-Zeit<sup>5</sup> in ihren Vorläufern und Anfängen, ihren eigenen Standpunkten und ihrer Rezeption eingehend zu beleuchten.

Philosophische Debatten dieser Zeit beschäftigen sich in besonderem Maß mit der Entstehung der Welt und den an diesem Prozess beteiligten

---

zeitlichen Kommentarkorpus, welcher nicht weniger als 60 Titel enthält, beginnen hingegen stets mit dem Werk Liu Mus.

4 So nennt der über die Biografie Liu Mus gegenwärtig wohl am besten informierte Historiker und ehemalige Ingenieur Guo Yu 郭彧 (geb. 1941) den Namen Liu Mus in seinen neueren Publikationen nur in Anführungszeichen.

5 Die Namensgebung dieser Lehrtradition geht auf die Qing-Zeit (1644 – 1912) zurück. Gebräuchlich sind auch die Bezeichnungen *Tu shu zhi xue* 圖書之學 und *Tu shu pai* 圖書派. Wie Hon Tze-ki anmerkt, waren die Exegeten der Nördlichen Song (960 – 1126) nach Ansicht der Editoren des *Siku quanshu*, des ehrgeizigsten Projekts einer Büchersammlung der chinesischen Geschichte, eher Transmitter als Innovatoren. Ungeachtet ihrer Zugehörigkeit zu einer der beiden großen Schulen – diese wurden als unterschiedliche hermeneutische Methodologien aufgefasst (Näheres hierzu im Grundlagenkapitel der vorliegenden Arbeit) – ging es den Exegeten darum, die „ursprüngliche“ Botschaft des *Yijing* zu ermitteln. Vgl. Hon (2005), S.143–145.

Naturkräften. Das Zusammenspiel jener Naturkräfte wurde als maßgeblich für die Klärung von gegenwärtig wirksamen kosmologischen Kräfteverhältnissen mit sehr konkreter Relevanz für vorgefundene Situationen gedacht. Das Wissen über diese Kräfteverhältnisse galt als notwendig für die Findung von Entscheidungen in unterschiedlichen politischen, sozialen und persönlichen Lebenswelten.<sup>6</sup> Die Annahme, dass Ordnungen der Natur und Normen der Lebenswelt in Beziehung zueinander stehen, wird in der Song-Zeit zu einer der grundlegenden Ideen der als Neo-Konfuzianismus bezeichneten Lehre. Der Wissenschaftshistoriker Christopher Cullen beschreibt die weitreichenden Bestrebungen zur Herstellung einer Einheit zwischen natürlicher Ordnung und Gesellschaft mit den folgenden Worten:

[T]he imperial system was the *natural* pattern of things. Thus a well-governed empire should be part of an orderly cosmos. Part of the expression of that cosmic order was the annual promulgation on the emperor's behalf of a detailed almanac structured round a luni-solar calendar. At a trivial level, this almanac enabled the emperor's officials, as well as the common people, to plan future activities and to record action taken against an agreed frame of temporal reference. But the most important aspect of such documents was that they made it possible for actions to be taken at the moment that was most cosmically favourable for them to take effect. For ordinary people, the actions in question might be getting married, or concluding a business contract; for the emperor, the vital point might relate to the proper timing of the ritual actions by which he actualized and made effectual the unity of the human and cosmic order.<sup>7</sup>

Die Erlangung dieses Wissens vom richtigen Zeitpunkt sowie von anderen Einflussgrößen bedurfte der Deutung von Zeichen in mehrfacher Hinsicht. Einerseits mussten Anzeichen der wahrnehmbaren Welt erkannt und mit Hinblick auf Orakelbücher in einem Vorgang der Konsultation selbiger interpretiert werden. Andererseits gaben solche mit historischen Aufzeichnungen angereicherte Orakelbücher selbst Zeichen als Stichworte vor, in welchen Situationen der phänomenalen Welt wiedererkannt und neu durchdacht oder auch antizipiert werden konnten. Beide hier vereinfacht unterschiedenen Arten von „Zeichen“ waren somit in einen Kontext aus Kommentaren sowie konventionellen und individuellen Assoziationen ver-

---

6 Beispielsweise wird in der heutigen Forschung der Frage nachgegangen, inwiefern sich songzeitliche Literati auf die Anleitung durch in den Orakeln kundige Berater verließen, sei es auch für triviale Angelegenheiten, oder ob sie selbst gezielt Spezialisten für bestimmte Teilgebiete aufsuchten. Vgl. Liao (2005), S.364ff.

7 Cullen (2009), S.597.

woben. Die in diesem Zusammenhang sich entspinneenden, zuweilen recht hitzigen Debatten stellen selbst einen kreativen, mitunter äußerst kritischen und methodischen Umgang mit althergebrachtem Wissen dar. Der als Kenner der Ideengeschichte des *Yijing* anerkannte Forscher Hon Tze-ki 韓子奇 beschrieb, wie die Eliten der Song mittels *Yijing*-Kommentaren mühsame Begriffsarbeit hinsichtlich politischer und sozialer Umwälzungen betrieben. Hierbei unterstreicht er gegenüber den bereits historisch untersuchten breiten Mustern sozioökonomischen Wandels in *long durée*-Ansätzen insbesondere den Einfluss der Klassikerstudien, welche vor dem Hintergrund des Beamtenprüfungssystems das grundlegende Einlasstor sozialer Mobilität darstellten.<sup>8</sup>

Insofern als divinatorische Techniken häufig von einer die Phänomenwelt repräsentierenden Zeichenstruktur Gebrauch machen, kann man sie als eine Form von Modellbildung betrachten. Insofern diese zur Unterstützung der Planung von künftigen Handlungsabläufen verwendet wurden, kann man auch von einer Simulation sprechen. Diagramme, wie Notationssysteme im Allgemeinen, können als eine der zahlreichen möglichen Ausdrucksweisen von Argumenten angesehen werden, welche über ihre eigene Methode, d. h. über ein originäres Potenzial zur Generierung von Wissen verfügen. Die Charakterisierung einer auf diese Weise visuell akzentuierten Exegese und die Klärung ihrer Relevanz für die in der frühen Song-Zeit in Vorbereitung befindliche neokonfuzianische Schule stellt einen Teil der Zielsetzung der vorliegenden Arbeit dar. Allerdings soll sich unsere Betrachtung nicht einseitig entlang konventionell verschlagworteter Delineationen von Schulen und Traditionen orientieren. Gleichberechtigt neben diesem Ansatz steht die Geschichte von Ideen und den selbigen inhärenten Dynamiken im Fokus der Aufmerksamkeit. Umso zentraler wird deshalb die Frage nach dem „rationalen“ Umgang mit Bausteinen einer überlieferten Lehre des Kosmos, welcher in den Quellen der Song-Zeit zu einer Blütezeit gelangt. Auf die Frage nach den „Modi“ der Argumentationsformen, ihren eigenen Theorien, medialen Sachzwängen, Anwendungen und Ausdrucksweisen können bisherige Studien, welche sich vornehmlich mit der Zuschreibung der Urheberschaft einzelner Begrifflichkeiten und Systematisierungsversuche befassen, selten eine Antwort bieten. Dies ist in erster Linie dem Umstand geschuldet, dass das Auftreten von Neuerungen, der Wandel von Paradigmen im systematischen Umgang mit überliefertem und neuem Wissen selten ausdrücklich und obendrein unverfälscht in die darüber Auskunft gebenden Dokumente ein-

---

8 Vgl. Hon (2005), S.1–2.

geht, und folglich umso schwieriger aus ihnen herauszulesen ist. In diesem Sinn betonte selbst Zhu Xi, wie unergiebig die Unterscheidung zwischen den großen Lehrtraditionen der „Bilder und Zahlen“ (*Xiangshu* 象數) und „Gehalte und Muster“ (*Yili* 義理) genannten Auslegungsweisen des *Buches der Wandlungen* sei. *Xiangshu* und *Yili* sind wirkmächtige Genrebezeichnungen, die auf das 18. Jahrhundert zurückgehen. Einen Überblick über die von den Editoren des *Siku Quanshu* konstruierte Klassifikation der zwei Schulen mit jeweils drei Stadien gibt Larry Schulz:

The six types of exegesis were seen to fall into two schools on the basis of their bias toward “Image and Number” or “Moral Principle” theories. Both schools featured three sub-schools, or “lines,” the former’s including pre-Han mantic practice, Han Dynasty omenology, and Sung Dynasty mathematical speculation, while the latter’s included the so-called Neo-Taoism of Wang Pi, the Neo-Confucianism of Northern Sung, and the historicism of Li Kuang and Yang Wan-li.<sup>9</sup>

Bei Larry Schulz findet sich auch eine Übersetzung der Genrediskussion der Editoren des *Siku Quanshu*.<sup>10</sup> Hierzu ist anzumerken, dass die *Xiangshu*-Richtung ihren Namen aus konkreten Zeichentypen, nämlich den Bildern (bzw. Symbolen) sowie den Zahlen bezieht, während die andere Tendenz *Yili* sich nach Gehalten und Mustern benennt, welche erst aus der Exegese der sprachlich verfassten Texte des *Yijing* resultieren, also primär zunächst keine Zeichen sind. Wird *Yili* mit „moral principle“ übersetzt, womit letztlich eine pragmatische Zielsetzung angesprochen ist, gerät eine Annahme der Komplementarität der beiden Ansätze gänzlich in die Schwebe. Die Lehre der Bilder und Zahlen geht auf älteste mantischen Techniken und Praktiken zurück, wird in der Han-Zeit zur Blüte geführt und erlebt mit songzeitlichen Zahlentheorien eine Rückkehr, als dieses Wissen gesammelt und in kreativen und eigenwilligen Werken unter Einbezug grafischer Abbildungen gedruckt wurde. Diese *Xiangshu*-Lehre lässt die sprachlichen Teile des *Yijing* zuweilen unberücksichtigt, wurde häufig dafür kritisiert, ohne Belang für tatsächliche relevante Probleme zu sein und geriet über weite Strecken der Ideengeschichte gegenüber der Linie der *Yili* ins Hintertreffen. Dass die Zuordnung einzelner Personen zu solchen ideengeschichtlichen Hauptströmungen mit einem gehörigen Maß an Vorurteilen einhergehen kann, welche nachweislich bis zum heutigen Tag nachwirken, war ein zentrales Anliegen von Don Wyatt. Dieser hat in einer tiefeschürfenden Untersuchung von Leben und Werk des Shao

9 Schulz (1982), S.11.

10 Ebd., S.4–6.

Yong herausgearbeitet, wie Shao Yong gerade deshalb für seine Zeitgenossen an Interesse gewann, *indem* er die Sprache der *Xiangshu* für ethische Argumentation einsetzte.<sup>11</sup> Auch Li Gous unversöhnliche Kritik am Werk Liu Mus begründete sich, wie bereits an anderer Stelle bemerkt wurde darin, dass dieses das *Yijing* als bezuglos zu menschlichen Angelegenheiten erscheinen ließ.<sup>12</sup>

In den Jahrhunderten zwischen der Han- (206 v. Chr. – 220 n. Chr.) und der Song-Zeit herrschte vergleichsweise geringes Interesse an Spekulationen der *Xiangshu* und die vom tangzeitlichen Li Dingzuo 李鼎祚 im 8. Jahrhundert verfasste Anthologie *gesammelter Erklärungen zu den Wandlungen der Zhou*, (*Zhouyi jijie* 周易集解) gilt als Ausnahmeerscheinung. Die Lehre der *Yili* lässt sich auf Wang Bis 王弼 (226 – 249) Zurückweisung der hanzeitlichen *Xiangshu* unter Einbezug daoistischer Ideen zurückverfolgen. Sie wird ein wichtiger Bezugspunkt der neokonfuzianischen Exegeten der Song-Zeit und erlebte noch bis in die Qing-Zeit neue Impulse. Wie Dennis Schilling schreibt, gibt die Unterscheidung der zwei großen Traditionen „kaum die Vielfalt der Ansätze wieder, mit denen das *Yijing* im Laufe seiner Geschichte betrachtet wurde, noch vermag sie die unterschiedlichen Interessen, die sich mit dem *Yijing* verbanden einzukreisen.“<sup>13</sup> Wie folgenreich die einmal gesetzte Unterscheidung ist, zeigt eine weitere, im gegenwärtigen populären Diskurs anzutreffende krude aber zugleich interessante Vereinfachung, welche darin besteht, *Xiangshu* und *Yili* mit den heutigen Natur- und Geisteswissenschaften zu korrelieren.

Aus der Sicht Zhu Xis verstellten beide Ansätze den Blick auf eine angemessene Diskussion des *Yijing* als das, was es seiner Ansicht nach in erster Linie war: ein Handbuch zum Zweck der Divination. Wie Hon Tze-ki herausgearbeitet hat, waren die Kommentare der Nördlichen Song nach Zhu Xis Meinung ein Mittelweg zwischen der *Yili* und der *Xiangshu*-Lehre. Dieser verknüpfte die Schule Wang Bis mit den Kommentaren der *Zehn Flügel* (*Shi yi* 十翼), welche von Konfuzius selbst geschrieben worden seien, der beabsichtigte, das *Yijing* als einem moralischen Text zu lesen. Zhu Xis Ziel war es, genuin konfuzianische Kommentare wie den des Cheng Yi 程頤 (1033 – 1107) von den fehlgeleiteten, wie Su Shi 蘇軾 (1037 – 1101), zu unterscheiden. Es war nicht sein Ziel, herauszufinden, welche der beiden Schulen die Vorherrschaft innehaben sollte.<sup>14</sup> Die über Generationen angehäu-

---

11 Vgl. Wyatt (1996).

12 Vgl. Hon (2005), S.72.

13 Schilling (2009), S.403.

14 Hon (2005), S.142.

ten Kommentare stellten vielmehr ihre eigene Agenda in den Vordergrund und entfernten zugleich den Betrachter dadurch nur immer weiter von den ursprünglich im Wortlaut ältester Schichten verborgen vermuteten Ideen. Michael Lackner weist in seinen diagrammatischen Arbeiten darauf hin, dass Zhu Xi für die Erstellung späterer Diagramme gerade deshalb „eine wichtige Rolle spielte, da er, in der Terminologie traditioneller chinesischer Gelehrsamkeit, die Lehre durch ‚Gehalte und Prinzipien‘ (*Yili*) mit der durch ‚Symbole und Zahlen‘ (*Xiangshu*) kombinierte. Nur die letztere Schultradition hatte mit *tu* gearbeitet, wohingegen die Verfechter der ersteren Schulrichtung (die Gebrüder Cheng und Zhang Zai) nicht ein *tu* von Bedeutung hervorbrachten.“<sup>15</sup> Im Laufe der vorliegenden Arbeit wird dieser Gedanke wiederaufgegriffen, um eine fundierte Einschätzung der verbreiteten Auffassungen zu ermöglichen, dass i) Liu Mu als Ableger der Lehrrichtung der *Xiangshu* und ii) die *Xiangshu*-Tendenz selbst als Hyperonym des kosmologischen Flügels der Lehre der „Karten und Bücher“ anzusehen sei.

Wie bereits dem Namen der Lehrschule der Karten und Bücher zu entnehmen, spielt der Gesichtspunkt der – modern gesprochen – Intermedialität von bildlicher und schriftlicher Darstellung eine programmatische Rolle. Dieser Besonderheit versucht die vorliegende Untersuchung methodisch gerecht zu werden. Unter Zuhilfenahme einer Auswahl an jüngeren Ansätzen der bild- und medienwissenschaftlichen Beschäftigung mit diagrammatischen Formen der Argumentation sollen Beiträge zu einer Beschreibungssprache erprobt werden, mit deren Hilfe weitere, über den thematischen Rahmen dieser Studie hinaus vorgefundene diagrammatische Diskurse neu perspektiviert oder auch erst als solche identifiziert werden können. Eine probate Beschreibungssprache setzt ihre entsprechende Grammatik voraus. In diesem Fall muss ein Regelwerk sich der Möglichkeiten und Grenzen von diagrammatischen Ausdrucksweisen bewusst werden, seine begrifflichen Instrumente an konkreten Beispielen durchspielen und die Anwendbarkeit seiner Thesen unter Beweis stellen. Die vorliegende Arbeit hat nicht den Anspruch, einen Beitrag zur allgemeinen Theo-

---

15 Lackner (2000), S.214. Berücksichtigt man nicht vornehmlich Diagramme, sondern die Anteile von kosmologischen und ethischen Themen, so greifen Zhou Dunyi 周敦頤 (1017 – 1073) und Zhang Zai 張載 (1020 – 1077) Elemente beider Traditionen auf, während die Brüder Cheng Hao 程顥 (1032 – 1085) und Cheng Yi 程頤 (1033 – 1107) auf der Seite der moralischen Philosophie von Gehalten und Mustern (*Yili*) und Shao Yong 邵雍 (1011 – 1077) üblicherweise auf der Seite der Bilder und Zahlen (*Xiangshu*) verortet werden.

rie der Diagrammatik zu leisten, sondern bedient sich vielmehr selektiv einzelner Module aus jener noch recht jungen Disziplin.

Der mögliche Einwand, „kulturell“ „fremde“ Phänomene durch die begriffliche Brille „westlicher“ Theorien und deren konzeptuelle Schemata zu entstellen wird sich nicht gänzlich von der Hand weisen lassen – er stellt ein Dilemma jeglicher sinologischen Forschung dar und beginnt bereits mit der Übersetzung. Dennoch wird in der vorliegenden Arbeit nach Kräften versucht, chinesische Diskurse zu identifizieren, Begriffe in ihrem jeweiligen Kontext zu rekonstruieren und durch Quellen zu belegen. Die vorliegende Arbeit versteht sich keineswegs als bloße Übersetzung, sondern stellt ihre eigene Analyse basierend auf meinen Verständnisbestrebungen in der Form eines Kommentars dar. Ausgehend von der oben beschriebenen Erwägung, nämlich einen möglichst unverstellten Blick auf die chinesischsprachige Originalquelle zu gewährleisten, wurde der gesamte Quelltext – mit Ausnahme des dritten Bandes – nicht neu arrangiert, sondern in seiner ursprünglichen Reihenfolge sowie in seiner Gesamtheit in zwei Sprachen wiedergegeben wobei mein Kommentar als Parenthese beigegeben wird.

Der rote Faden der vorliegenden Arbeit liegt neben der ideengeschichtlichen Rekonstruktion von Genealogie, zeitgenössischer Verbreitung und Nachwirkung des Werkes von Liu Mu, hauptsächlich in der Untersuchung des Spannungsfeldes zwischen „mathematischer“ Formalisierung und „symbolischer“ Zahlenverwendung, sowie in den Bruchlinien zwischen innovativ experimentellem Entwurf und rhetorisch illustrierender Anwendung von Diagrammen im Kontext ihrer argumentativen Funktionen. Im Zuge dieser Diskussion wird, ein Resultat der Arbeit vorwegnehmend, aus der Frage eine Rückfrage, nämlich inwiefern diese wahrgenommene Spannung nur eine auf unserer eigenen modernen Weltsicht beruhende Differenz kennzeichnet.

Die oben angesprochene, mit der quantitativen Semantik von Zahlen einhergehende Formalisierung wird bei Liu Mu zur argumentativen Strategie und berührt interessanterweise sowohl begrifflich textuelle als auch bereits prinzipiell technische Aspekte von gedanklichen kosmologischen Architekturen und praktischen divinitorischen Zeichenverfahren, welche sich naturgemäß in den wenigsten Fällen vollends auf ihre Zahlen reduzieren lassen. Die hierfür entliehenen interdisziplinären Ansätze orientieren sich an den unterschiedlichen Funktionen von Diagrammen unabhängig von deren inhaltlichen Bezügen. Solche mit diesen Mitteln analysierte

Quellen sollten daher einen Vergleich untereinander auch über Kulturgrenzen hinweg erleichtern. Der so beschrittene Mittelweg zwischen Beschreibung und Interpretation, zwischen Rekonstruktion und Konstruktion, vermeidet es, den zugrundeliegenden Text mit modernen Theorien zu erdrosseln. Vielmehr werden Analogien, Denkfiguren und lohnenswerte Gedankenspiele als Vorschläge angeboten, ohne das damit einhergehende methodische Wagnis zu leugnen.

In der Hoffnung neue Sichtweisen auf Probleme und Fragestellungen der Erforschung der songzeitlichen Philosophie bieten zu können, möchte die vorliegende Arbeit auch vorhandene Gegenstandsfelder bereichern, indem sie diese unter entsprechend akzentuierten Gesichtspunkten betrachtet. Hierzu zählen visuelle Aspekte kosmologischer Vorstellungen, Diagramme als Werkzeuge vielfältiger Anwendungen der Textexegese sowie Diagramme als eine eigenständige Form von Kommentar. Die vorliegende Arbeit kann als Mosaikstein in der bereits in größerem Umfang vorhandenen und seit geraumer Zeit in vielen Teilen der Welt betriebenen Beschäftigung mit dem *Buch der Wandlungen (Yijing)* und dessen Rezeptionsgeschichte verstanden werden. Für sich genommen hat sie den Anspruch, eine klaffende Lücke in diesem Panorama zu schließen, indem sie sich einer frühen Stimme der songzeitlichen Lehren widmet und deren Werk, soweit überliefert, in seinen klassischen Bezugnahmen, seinem eigenen Anliegen und Beitrag sowie seiner Rezeption zu verstehen bemüht ist. Ein Teil der vorliegenden Arbeit besteht daher in einer Übersetzung der im Kontext der Hauptquelle verhandelten schriftlichen Zeugnisse, sowie der Hauptquelle selbst. Übersetzung, verstanden als eine Annäherung an sprachlich schwieriges Material erfordert eine ausgiebige Erarbeitung der intertextuellen Bezüge, Diskussion problematischer Textstellen und Übersetzungshürden, kurz, sie erfordert eine umfangreiche, dokumentierte Auseinandersetzung die den Kontext der verhandelten begrifflichen Gegenstände ebenso einbezieht wie textkritische und editionsphilologische Aufgaben. Diesem philologischen Ansatz zur Seite gestellt, werden verschiedene theoretische Gedanken aus dem Umfeld nicht-sinologischer Diskurse aufgegriffen und an ausgewählten Beispielen erprobt.

Eine weiterführende Fragestellung resultiert aus der unterschiedlichen Gemengelage der an den hier diskutierten Diagrammen beteiligten großen philosophischen Strömungen: Welches Wissen entstammt der Tradition des *Yijing*, welcher Anteil kann dem daoistischen, welcher dem konfuzianischen und welche Elemente dem apokryphen Korpus zugerechnet werden und welche Funktionen übernehmen diese Elemente in Hinsicht auf das

Gesamtwerk? Diese Sichtweise, wenn auch stets einer gehörigen Menge an Simplifizierung verpflichtet, schafft weitere Differenzierungen und soll daher in der vorliegenden Arbeit ebenfalls nutzbar gemacht werden.

Zur Problematik der Übersetzung des Wortes für Diagramm/Karte (*tu* 圖) weist Michael Lackner auf die unscharfe Trennung einer großen Bandbreite „von der figürlichen Illustration in eine mehr oder minder stilisierte Abstraktion“ hin.<sup>16</sup> Hilfreich mag auch die zeichentheoretisch motivierte Unterscheidung zwischen ikonischer, indexikalischer und symbolischer Bezugnahme eines Zeichens auf sein Referenzobjekt sein, wie sie von dem Logiker, Philosophen und Semiotiker Charles Sanders Peirce (1839 – 1914) geprägt wurde. Inwieweit ist nun davon auszugehen, dass Diagramme prinzipiell einen linearen Diskurs unterlaufen wie allenthalben angenommen? Die von den Diagrammen des *Yishu gouyin tu* tangierten Themen, welche weit über die von Liu Mu exzerpierten und beigegefügt Texten hinausgehen, stehen zwangsläufig in einer Reihe, entsprechend einer sorgfältig gewählten Sequenz. Der Blick des Betrachters wandert im einzelnen Diagramm vom Einstiegspunkt beginnend umher und identifiziert nacheinander Bedeutungsgehalte entsprechend dem Grad zu welchem dieser Blick geschult ist. Sowohl die Bewegung des Betrachters über die Landschaft der grafischen Konstellationen des Diagramms als auch der Moment, in welchem die im Diagramm enthaltene Proposition auf der Seite des Betrachters Gestalt annimmt und interpretiert wird, liegen zum Teil außerhalb der Kontrolle des Urhebers des Diagramms, folgen also keiner streng vorgegebenen, linearen Reihenfolge im Verlauf der Zeit der Betrachtung. Müssen wir dann die wohlüberlegte Sequenz der Diagramme des *Yishu gouyin tu* als streng lineare Ausführung begreifen? Nein, denn dem stellenweise enzyklopädisch anmutenden Werk des Liu Mu liegt zwar die *Kosmogonese*, begleitet von der inkrementell ansteigenden Quantität der mit ihr verbundenen Zahlen als leitendes Prinzip zugrunde, zumal auch ausnahmslos jedes Diagramm nummeriert ist. Ganz wie bei dem Besuch einer Ausstellung sind durch den Punkt des Eintritts sowie durch Gänge verbundene thematisch zusammengehörende Räume zwar lineare Serien nahegelegt, aber gerade der Apparat der Nummerierung von Liu Mus Diagrammen, sowie die thematisch abgeschlossenen Unterkapitel erlauben ebenso das gezielte Aufsuchen einzelner Stellen oder das Springen zwischen Themen. Tatsächlich knüpft die Anordnung mancher Gruppen von Diagrammen selbst bereits Themen und Problembereiche aus unterschiedlichen Richtungen kommend an und weist somit Verzweigung-

---

16 Lackner (1990), S.136.

gen auf, welche durchaus auch in anderer Reihenfolge behandelt werden könnten. Auch die in diesem Zusammenhang diskutierten Möglichkeiten, ein und dasselbe Diagramm in unterschiedlicher Richtung zu lesen, was wie im Beispiel der *Taijitu* (太極圖) dann mit Kompatibilitäten zu Traditionen wie Daoismus oder Konfuzianismus identifiziert wurde,<sup>17</sup> sprechen nicht unbedingt gegen den linearen Charakter der Diagrammbetrachtung.

Guo Yu greift die im Zusammenhang historischer Diagramme häufig diskutierte Frage nach der zeitlichen sowie der autoritativen Präzedenz von Diagramm oder Text mit Blick auf die reiche Tradition der Kommentare zum *Buch der Wandlungen* auf.<sup>18</sup> Diese Unterscheidung ist für ihn direkt benachbart zu der Frage, ob nun die Diagramme ihre in Bezug stehenden Texte erklären, oder ob umgekehrt die Texte die Diagramme erklären. Während diese ersten beiden Sichtweisen für die vorliegende Arbeit abgewandelt und nutzbar gemacht werden können, sind andere bei Guo Yu verwandte Fragen jenseits unseres Erkenntnisinteresses.<sup>19</sup> Das mit der Konsultation des *Yijing* in Verbindung stehende technische Wissen wurde zum Gegenstand gelehrter Debatten, als ein Streit um die authentische Auszählmethode von Schafgarbenstengel zur Generation von Hexagrammen entbrannte.<sup>20</sup> In frühen Zeugnissen sind, wie bei vielen anderen divinatorschen Zähltechniken, keine expliziten Anleitungen enthalten, weshalb angenommen wird, dass dieses Wissen schriftlos weitergegeben wurde. Die Frage nach der zeitlichen Präzedenz ist folglich um den Aspekt der mündlichen sowie der nicht schriftlichen Praxisanleitung zu erweitern und dürfte sich einer letztlichen Klärung somit entziehen. Tatsächlich war die Frage nach der Präzedenz selbst bereits in der Han-Zeit (206 v. Chr. – 220 n. Chr.) verhandelt worden, was sich in den unterschiedlichen Annahmen zur Autorschaft der einzelnen Bestandteile des *Yijing* niederschlug, welche wiederum mit einem Offenbarungscharakter und Legitimationsbestrebungen der zu dieser Diskussion vorgebrachten Beiträge in Zusammenhang stehen. Liu Mus Standpunkt in dieser Frage wird im Anschluss an die kom-

---

17 Vgl. Wang (2005), S.313.

18 Vgl. Guo Yu (2007).

19 Hierzu gehören die Fragen, ob die *Yijing*-Diagramme eine angenommene „ursprüngliche Bedeutung“ des *Yijing* enthielten, ob die Diagramme die Texte sowie „das *Yijing*-Denken des Konfuzius“ gänzlich zu erklären vermögen, und weshalb Konfuzius selbst keine Diagramme gezeichnet habe. Vgl. Guo Yu (2007), Einleitung.

20 Zu der Debatte über die Rekonstruktion der Schafgarbenmethode bietet Chen Shihchuan einen Überblick. Vgl. Chen (1972). Eine ausführliche Beschreibung der Auszählmethode findet sich bei Dennis Schilling, Vgl. Schilling (2009) S.914–925. Unter Berücksichtigung der Probabilitäten von Ergebnissen diskutiert Richard Rutt die Aleatorik des Schafgarbenorakels, Vgl. Rutt (2002), S.151ff.

mentierte Übersetzung weiter unten wieder aufgegriffen. Tatsächlich steht eine der Kernthesen Liu Mus von der Zuordnung der Karte des Flusses (*Hetu* 河圖) und der Schrift des Luo (*Luoshu* 洛書) zu ihren jeweiligen Zahlengilden direkt mit einer von ihm funktional begründeten Vorrangstellung der Bilder vor den schriftsprachlichen Zeichen in Zusammenhang.

Exemplarisch für die bis heute anzutreffende, mitunter recht intuitive (oder zumindest noch genauer zu begründende) Unterscheidung zwischen methodisch gerechtfertigtem und inakzeptablem Umgang mit Zahlen für einen wissenschaftlichen Erkenntnisgewinn, und damit für oder wider eine Eignung bestimmter Quellen als Gegenstand einer Geschichte der Formalisierung sei hier der Biochemiker, Sinologe und Wissenschaftshistoriker Joseph Needham (1900 – 1995) zitiert. Dieser charakterisiert, den Missionar Ernst Johann Eitel<sup>21</sup> (1838 – 1908) aufgreifend, die Liniendiagramme des *Yijing* als von der direkten Naturerfahrung entfernte, aber doch auf ihr basierend konstruierte „ideale Typen“, welche untereinander vermittelt ihrer Relationen eine universelle Einheit der Dinge zum Ausdruck bringen. Zu beachten ist, dass in dem folgenden Zitat mit den Diagrammen lediglich die Hexagramme (*gua* 卦) des *Yijing* im Sinne eines Lexikons – um Needhams Wörterbuchmetapher aufzugreifen – also einer *Liste* gemeint sind, sowie jegliche Diagramme, welche Korrelationen zwischen Lexemen (oder Paradigmata verschiedener Lexika) darstellen, nicht aber die in der vorliegenden Arbeit besprochenen Diagramme Liu Mus. Listen können eine Vorstellung von Prozessen nahelegen, welche leicht mit logischer Kausalität verwechselt wird:

More than sixty years ago Eitel wrote: “There is underlying these diagrams a recognition of the truth that things are groups of relations. The diagrams themselves are, to my mind, clearly ideal constructions, expressing real facts, and built up from the real elements of experience, though imperfect and fanciful, the diagrams are simply abstract types, substituting an ideal process for that actually observed in Nature. They are formulae in which the multifarious phenomena are stripped of their variety, and reduced to unity and harmony. Causation is here represented as imminent change, as the constant interaction of the bipolar power of Nature, which is never at rest, balanced or free, the mutually sustaining opposition of two forces which are essentially one energy, and in the activity of which divergence and direction are inherent.” One can only remark that it was very unfortunate that the ‘ideal process’ substituted for what was actually observed in Nature was an empty symbolism and not a series of mathematised hypotheses. When a lit-

---

21 Eitel, E. J. „Fragmentary Studies in Ancient Chinese Philosophy.“ In: *China Review* (1887), May and June, 338–344. Hier zitiert nach Needham (1956).

tle over thirty years ago Masson-Oursel said of the *I Ching* [i. e. *Yijing*, Anm. d. Verf.] that ‘it supposes a kind of translation of all natural phenomena into a mathematical language by means of a set of graphic symbols, germs of what Leibniz would have called a “universal character”; thus constituting a dictionary permitting men to read Nature like an open book, whether with intellectual or practical aims in view’—he was taking the name of mathematics in vain, as well as speaking of Nature in terms which a Pasteur, a Bohr or a Hopkins would never have dared to adopt. For we are back again in that illusory realm of numerology, where number is not the empirical and quantitative handmaid of natural phenomena, but the categorical ‘damsel of Nuremberg’ in which they have to be made to fit.<sup>22</sup>

Solche Diagramme, welche hauptsächlich einfache Listen oder Korrelationen artikulieren, sind insbesondere aus der Han-Zeit in größerem Umfang der Beschreibung nach überliefert und werden auch zur Grundlage von Shao Yongs numerischen Architekturen. Listen sind in der Lage, die Idee von Reihenfolge, Hierarchie und Kategorie zu speichern und in tabellarischer Form Korrelationen zu kodieren. Das Ergebnis ist eine Chiffre, zu deren Entschlüsselung die Kenntnis der zutreffenden Koordinaten in der betreffenden Tabelle erforderlich ist. Listen unterscheiden sich damit stark von der Mehrzahl der Diagramme, von welchen im Folgenden die Rede sein wird, sind aber zugleich eine Grundlage derselben.

Namhafte Exponenten von Diagrammen wie die Liste der Hexagramme des *Yijing* selbst oder hanzeitliche Korrelationen von Jing Fang 京房 (77 – 37 v. Chr.), dessen Lehrer Jiao Yanshou 焦延壽 (1. Jh. v. Chr.) oder Meng Xi 孟喜 (um 90 – 40 v. Chr.) werden gemeinhin, wie das obige Zitat exemplifiziert, als repräsentativ für die *gesamte* Diagrammatik des *Yijing* angesehen. Die in ihnen identifizierten, recht rudimentären mathematischen Gehalte von Permutation, Matrize und angewandter Kombinatorik lenkten von anderen grafischen Phänotypen mit weiter reichendem Anspruch auf formale Beweiskraft ab, welche in der Folge kaum beachtet wurden. Die Vorstellung von einer diagrammatischen Sprache zur Formulierung von Beweisen ohne Rückgriff auf symbolische lineare Algebra, stattdessen unter Zuhilfenahme der dem grafischen Medium inhärenten räumlichen Gesetzmäßigkeiten, wird nicht nur bei Needham nicht in Betracht gezogen. Dies wirkt bis in jüngste Referenzwerke nach. So wird beispielsweise in Bent Niensens im Übrigen höchst wertvollem Nachschlagewerk<sup>23</sup> zur „Numerologie“ und Kosmologie des *Yijing* überall dort,

<sup>22</sup> Needham, Vol. 2 (1956), S.325–326.

<sup>23</sup> Vgl. Nielsen (2003).

wo Berechnungen erklärt werden, auf moderne mathematische Formeln zurückgegriffen, während das gesamte übrige Buch ohne ein einziges Diagramm auskommt und stattdessen ausgiebig von Tabellen und Listen Gebrauch macht.

Um die linguistische Metapher noch einmal zu bemühen, soll an dieser Stelle vorwegnehmend auf einen Befund der vorliegenden Arbeit hinsichtlich der argumentativen Funktion von Diagrammen hingewiesen werden: Ähnlich wie sich eine Grammatik um die Begründung der Richtigkeit sprachlicher Verwendungen von Lexemen bemüht, sind die algebraischen Graphen (der schwarzen und weißen Punkte *Hei bai dian tu* 黑白點圖) der songzeitlichen Schule der Karten und Bücher um die Artikulation von Kriterien für die Gültigkeit rechnerischer Operationen bemüht, deren Operanden die oben genannten Linienzeichen, also die älteren Schichten des *Yijing* sind. Zur Positionierung von Zahlenspekulationen im Zusammenhang mit dem *Yijing* gegenüber anderen philosophischen Traditionen des traditionellen China schreibt Isabelle Robinet:

The *Shangyang zi jindan dayao* (by Chen Zhizu, *quanzhen* school, fl. 1330) has Taoism go all the way back to the *Yi jing*, to the *Hetu*, to the *Luoshu*, and to the *Hongfan* [...]. Examples of this sort abound in the texts of *neidan*. This is in perfect harmony with the evidence of the *Benji jing*, which in the seventh century classed works of numerology among the seven types of Taoist writings. This filiation, going from the *fangshi* to the Taoists, that consists of speculations concerning numbers, the Five Elements, and the *Yi jing*, represents in China a tradition opposite and complementary to that of the ancient Confucianists and the *guwen*, who are less “seekers” and more moralists. It is the contrast between those who on the one hand seek to discover the mechanisms of the universe, to perceive the machinery of differences, and to draw up a coherent conceptual system of it, and those on the other who wish to order the world politically, morally, and administratively. The first group were strangers to preoccupations with the *zhengming*, law, society—or at least these preoccupations were not a primary concern for them, for in their eyes the man who knows the mechanisms of the universe would be a master of those of society. This does not preclude the existence of borrowings and exchanges (we know how the Taoists adopted Confucian virtues) and thus cannot be considered a straightforward opposition but merely an outline of tendencies, of poles of attraction.<sup>24</sup>

Der französische Sinologe Marcel Granet (1884 – 1940) stellte nicht weniger als ein Drittel seiner einflussreichen Philosophiegeschichte »Das chinesi-

---

24 Robinet (1990), S.381.

sche Denken: Inhalt, Form, Charakter« unter die Überschrift der Zahlenkunde. Für Granet liegt deren grundsätzliche Relevanz für die chinesische Geistesgeschichte in einem „außergewöhnlichen Respekt für Zahlensymbole, der mit einer außerordentlichen Gleichgültigkeit für quantitative Vorstellung gepaart ist.“<sup>25</sup> Eine allgemeine Beschreibung der Art und Weise der Signifikation von Zahlen bringt den Autor zu der Feststellung einer „Wandlungsfähigkeit“ der Zahl:

Ein Zahlensymbol hat auf einen ganzen Komplex von Gegebenheiten und Emblemen *Bezug*; doch lassen sich mit diesem gleichen Komplex verschiedene Zahlen in Verbindung bringen, die in *jedem besonderen Fall* als gleichwertig gelten. Neben einer quantitativen Bedeutung, die man leicht vernachlässigt, besitzt die Zahl einen viel interessanteren symbolischen Wert, bietet sie, die der schöpferischen Phantasie keinen Widerstand entgegengesetzt, sich doch zum Werkzeug einer Art von Wandlungskunst an. Die Zahl ist *wandlungsfähig*, und zwar auf Grund der mannigfaltigen Wirksamkeit, die sie zu besitzen scheint und die auf ihrer Hauptfunktion – als emblematische Rubrik zu dienen und zu gelten – beruht.<sup>26</sup>

Auch Joseph Needhams einschlägiges Werk »Science and Civilisation in China: Volume 3, Mathematics and the Sciences of the Heavens and the Earth« zur Wissenschafts- und Technikgeschichte Chinas perpetuiert die bis heute oft wiederholte Annahme von dem Desinteresse chinesischer Denker an dem Umgang mit Zahlen um derer selbst willen: „All this was rather foreign to Chinese mathematics, where the preference was for concrete number, not numbers as such.“<sup>27</sup>

Die Beschäftigung mit dem *Buch der Wandlungen* ist ein zeitloses Faszinosum und veranlasst auch gegenwärtig Autoren unterschiedlichster Disziplinen dazu, Betrachtungen über die Reichweite der Aussagekraft von formalen Sprachen anzustellen. In einem essayistisch angelegten Versuch der Verbindung naturwissenschaftlicher und philosophischer Sichtweisen auf das *Yijing* legt der Informatiker und findige *Yijing*-Enthusiast Andreas Schöter einem Aufsatz die Idee zugrunde, dass „das Studium der Mathematik ein spirituelles Unterfangen, dass die Untersuchung der Abstraktion mittels präzisen formalen Sprachen zumindest ein Analogon zur transzendenten Realität“<sup>28</sup> bilde. Hat man sich zu dieser Sichtweise einmal aufgeschwungen, so verkörperere auch bereits die Schule der Bilder und Zahlen

---

25 Granet (1985), S.337.

26 Ebd., S.111.

27 Needham (1959), S.55.

28 Schöter (2011), S.412f.

dieses Ideal. Im Verlauf der Diskussion bezieht der Autor, in ähnlicher Weise wie Gabriel Felley<sup>29</sup> mehr oder weniger implizit defensiv Position für die Erforschung „metaphysischer Untermauerungen“ einer heutzutage beklagenswerterweise säkularisierten Mathematik, und damit für ein „spirituelles Verstehen“, welches im Gegenzug dem Spott eines physikalischen Materialismus anheimfalle. Stattdessen sind wir dazu aufgerufen, uns auf die Idee einzulassen: „that, just as mathematics can describe the physical dimensions of the world, so too it can provide a language to investigate the psycho-spiritual dimensions.“<sup>30</sup>

Hierbei wird übersehen, dass die quantitativen Instrumente der Schule der *Xiangshu* (Zahlen, Symbole, Diagramme, Listen usw.) das Ziel einer Ordnung existierender symbolischer Zeichensysteme sowie der Kartografierung und Modellierung unbekanntem konzeptuellen Terrains in Wissensbereichen der Naturlehre verfolgten. Die mit dem *Yijing* in Zusammenhang stehenden Zeichensysteme beschreiben oder repräsentieren weniger „Dimensionen“ der gedanklichen oder emotionalen Innenwelt von Praktizierenden, sondern bieten diesen als eine Form von Stichwortgeber vielmehr Gegenstände, welche zu einer Reflexion über thematisch unbegrenzte Inhalte Anlass geben können. Die Unterscheidung zwischen einer ideengeschichtlichen Erforschung historischer Vorstellungen von Mathematik einerseits und der Formalisierung von Techniken der Exegese als effektive Instrumente der Einsicht in „metaphysische“ Zusammenhänge andererseits wird in den oben zitierten Beiträgen streckenweise stillschweigend aufgehoben. Das in der vorliegenden Studie verfolgte Erkenntnisinteresse ist jedoch ein anderes, denn unsere Zielsetzung ist keineswegs an der Verwischung der Grenzen zwischen Zahlensymbolik und Mathematik interessiert.

Der Informatiker Gabriel Felley konstruiert in mehreren Aufsätzen auf einem hohen Abstraktionsniveau eine Serie von möglichen Regeln, nach denen zwischen den Trigrammordnungen der *Xiantian* (先天) und *Houtian* (後天)<sup>31</sup> ein rein formaler Zusammenhang besteht. Als Mittel hierzu dienen auf eine fraktalisierte Sortierung aller Hexagramme hin entworfene und angewandte formale Regeln. Diese Regeln definieren (diskrete) Gruppen von *Gua* oder Übergänge zwischen *Gua*, welche (im Sinne einer Induktion) die Beziehung zwischen *Xiantian* und *Houtian*-Anordnungen

---

29 Vgl. Felley (2013).

30 Schöter (2011), S.412.

31 Näheres hierzu im Abschnitt „Kosmologische Grundbegriffe“, Kapitel 2 „Der Kontext des *Yishu gouyin tu*“, dieser Arbeit.

beschreiben. Danach wendet Gabriel Felley die gleichen Regeln wie eine Grammatik auf die Gesamtheit aller Hexagramme an, um (im Sinne einer Deduktion) die Richtigkeit der Regeln bestätigt zu sehen. Hierbei wird plausibel, dass eine Anwendung der Regeln die beiden Ordnungen in einer formalen Nähe zueinander erscheinen lässt. Der Gedanke eines wiederentdeckten strukturellen Zusammenhanges ist verlockend, das Aufgebot an Abstraktion und komplexer Argumentation beeindruckend. Wie nahe die nachgewiesene formale Verwandtschaft im Vergleich zu allen anderen denkbaren Permutationen ist, ist aber unbekannt. Da für die Vervollständigung der Liste (Table 20)<sup>32</sup> mit konkreten Hexagrammen eine Vielzahl von Zusatzannahmen herangezogen und im richtigen Moment eingebracht werden, ist es fraglich, ob Table 20 tatsächlich ausschließlich aus den Regeln der Konfiguration zu rechtfertigen ist, zumal sich die Regeln nicht gegenseitig bedingen. Gabriel Felley unterstellt nicht, dass die hergeleitete Regelbasiertheit historisch gesehen tatsächlich als Grundlage für die Ausformung der beiden Konfigurationen gedient habe. Der Aufsatz hat aber den Anspruch, die Relationen zwischen Hexagrammen in den Anordnungen nach König Wen und Fu Xi<sup>33</sup> „based on structural and semantic properties“ zu erklären. Außerdem soll, wie in der Zusammenfassung angemerkt, das bessere Verständnis der Verbindungen zwischen *Xiantian* und *Houtian*-Bagua eine gestärkte Basis der Interpretation von konkreten, in der Anwendung des Schafgarbenorakels „gezogenen“ *Yijing*-Hexagrammen erlauben. Verglichen mit dem schweren Geschütz an formaler Spekulation, ist die Konstruktion der *Houtian-Bagua* Konfiguration bei Liu Mu verhältnismäßig leicht zu verstehen. Formal gesehen basiert letztere auf einer schlankeren Grammatik.

Auch aus Sicht der Methode unterscheidet sich die vorliegende Arbeit von den oben beschriebenen Ansätzen, denn jene versuchen, mittels formaler Modellierung bisher unbekannte Muster in überlieferten Zeichenstrukturen zu entdecken. Nicht selten sind diese Modellierungen von echtem Erfolg gekrönt, geraten jedoch dann in Erklärungsnot, wenn nachzuweisen ist, ob die zugrunde gelegten mathematischen Instrumente den Urhebern der betreffenden Zeichenstrukturen, welche zum Teil bis in die Bronzezeit zurückdatieren, zur Verfügung gestanden haben. Dies trifft auch für eine lange Tradition westlicher Arbeiten zum *Buch der Wandlung*

<sup>32</sup> Vgl. Felley (2013), S.39–40.

<sup>33</sup> Namen zweier chinesischer Kulturhéroen aus dem frühen China (Wen Wang 文王) sowie aus vorgeschichtlicher Zeit (Fu Xi 伏羲), welchen hier zwei diagrammatische Konfigurationen *Xiantian* und *Houtian* zugeordnet sind. Näheres zu den Personen findet sich im Grundlagenkapitel der vorliegenden Arbeit.

gen zu. Ein klassisches Beispiel sind vielfältige Erklärungsbestrebungen der Reihenfolge von überlieferten Anordnungen der 64 Hexagramme, wie sie im *Achten Flügel* des *Yijing* oder auch im Mawangdui-Seidenmanuskript vorzufinden sind. Richard Rutt nennt in diesem Zusammenhang an erster Stelle den deutschen Universalgelehrten Wilhelm Leibniz (1646 – 1716), der davon überzeugt war, den Urhebern des *Zhouyi* habe theoretisches Wissen über binäre Notationen beziehungsweise dyadische Progression zur Verfügung gestanden. Diese Annahme wird mittlerweile mehrheitlich abgelehnt, findet aber einzelne Proponenten wie Chen Daosheng 陳道生 in den siebziger Jahren des 20. Jhs. Der Journalist und Folklorist Immanuel Olsvanger (1888 – 1961), entdeckte, nachdem er die Binärwerte der Hexagramme in der überlieferten Anordnung in einer  $8 \times 8$  Felder-Matrix aufgezeichnet hatte, symmetrische Regelmäßigkeiten. Auch der Philosophieprofessor und *Yijing*-Bibliograph Edward Hacker und der Ingenieurwissenschaftler François Ropars (geb. 1946), legten in den neunziger Jahren des 20. Jahrhunderts ähnliche weiterführende, logisch überzeugende Grundprinzipien überlieferter Anordnungen vor.<sup>34</sup> Richard Rutt ist beizupflichten, wenn dieser zu bedenken gibt, dass diese Modelle mehr beschreiben als sie erklären können; er schließt seine Diskussion der Thematik mit den Worten:

The orders eventually imposed on the *Zhouyi* oracles, including the received order, may have been based on principles of no interest to the original compilers. Fascinating as the question of hexagram order has proven to be, and important though it has become for some philosophers and diviners, it is unlikely to mean much for understanding the original text.<sup>35</sup>

Streng genommen führt der in diesen Theorien verfolgte Ansatz in einer Linie zurück bis zu Shao Yong, Liu Mu und der Tradition der *Xiangshu*, da auch hier versucht wird, überlieferte Zeichenstrukturen mittels zeitgenössischer, technisch gestützter Methoden auf eine theoretische Grundlage zu stellen. Möchte man den vorgeschlagenen formalen Zusammenhängen eine historische Bedeutung beimessen, ist zu fragen, ob diese Zusammenhänge tatsächlich zu irgendeiner Zeit aus dem unterstellten Regelinstrumentarium in die Ausformung der überlieferten Zeichenkonstellationen geführt haben, oder, ob sich nicht vielmehr möglicherweise gerade „ausgerechnet“ bestimmte Ausformungen in der Praxis im Laufe der Zeit durchgesetzt haben, weil sie eine strukturell bedingte, wirksame

---

34 Vgl. Rutt (2002) S.90–118.

35 Ebd. S.118.

Eigenschaften besaßen beziehungsweise herausbildeten, unabhängig davon, ob diese formalen Eigenschaften von den betreffenden Menschen erkannt und beschrieben wurden. *Wirksam* in dem Sinn, dass beim praktischen Umgang mit diesen Systemen gerade diese Nebeneinanderstellungen (etwa die *Houtian*-Anordnung) interessanter oder brauchbarer erschienen als jede andere beliebige Anordnung. Hierin könnte aus meiner Sicht eher Potenzial für die postulierten Entdeckungen liegen. In einer Studie zu buddhistischen mathematischen Wissenskategorien in mongolischen Handschriften zettelt Brian Baumann eine Diskussion zu der Frage der Genreabgrenzung historischer Quellen mathematischer Reflexion an, in welcher grundsätzliche Überlegungen zu dem Begriff der „Numerologie“ angestellt werden:

This genre is not to be confused with modern mathematics, which is a specific narrowly defined field within a greater tradition, Modern Science, that has clearly rejected the tradition of its origin. This rendering obsolete the traditional concept of mathematics has effectively erased the notion of traditional mathematics from the history of Western Civilization. This erasure has been so complete one is hard-pressed to find a single history of mathematics written by a modern author.<sup>36</sup>

Demgegenüber plädiert Brian Baumann für eine Pluralisierung des Mathematikbegriffs, wenn er schreibt:

While the study of the achievements of outstanding mathematicians is certainly worthy in its own right, to present it as the history of mathematics distorts the subject. Mathematics, on the contrary, was a collective activity of a relatively large number of people, whose talent for conceiving better methods of mensuration or the lack thereof was irrelevant to the mundane tasks at hand, which for at least two millennia was predominately divination.<sup>37</sup>

Anstatt die Trennung der modernen Mathematik, für die es keine generelle, allgemein anerkannte Definition gibt, und welche sich mit Strukturen und Beweisen und dergleichen beschäftigt von ihrer Vergangenheit der Divination und Numerologie zu beklagen, könnte man auch schlicht von einer auf eine Entbindung folgenden Arbeitsteilung sprechen oder gleich davon ausgehen, dass klassische „Numerologie“ und Mathematik sowohl ihrer Zielsetzung als auch ihrer Methodik nach heute und auch in Zukunft wenig miteinander zu tun haben, abgesehen von dem unwe-

---

<sup>36</sup> Baumann (2008), S.16.

<sup>37</sup> Ebd., S.16.

sentlichen Detail, sich mit Zahlen und anderen Notationssystemen zu beschäftigen. Während solcher Trennungsschmerz einer als traditionsvergessen gewählten Naturwissenschaft von ihrer Vorläuferin, der „Numerologie“ also verständlich aber unbegründet ist, darf nicht vergessen werden, dass diese moderne Unterscheidung im elften Jahrhundert nicht als differenzbildende Kategorie bestand. Folglich waren formale Ansätze zu jeder Zeit Teil des legitimen zahlen- und diagrammgetriebenen Umgangs mit kosmologischem Wissen. Michael Lackner schreibt mit Blick auf textanalytisch motivierte Diagramme der Song- und Yuan-Zeit:

Die Tatsache, dass sich die Textanalyse nie vollständig vom Sinn des Textes gelöst hat, dass also die Semantik nie von der Syntax getrennt wurde, war vielleicht das größte Hindernis für die Entstehung einer expliziten Grammatik in China, und dasselbe gilt auch für die *tu*. Es ist interessant, dass die am weitesten fortgeschrittenen grammatischen Analysen des Song- und Yuan-zeitlichen China mittels Diagrammen geschaffen wurden und nicht im Rahmen eines expliziten linearen Diskurses.<sup>38</sup>

Versteht man unter Mathematik nicht lediglich die praktische Lösung konkreter numerischer Probleme unter Zuhilfenahme formaler Techniken auf der Basis von Quantifikation und Logik, sondern vielmehr die Erarbeitung von Beweisen für die Angemessenheit dieser Methoden, dann wird das Problem vergleichbar der Frage nach einer expliziten Grammatik. Isabelle Robinet zufolge gründet das in der Han-Zeit (206 v. Chr. – 220 n. Chr.) aufkommende Interesse an Problemen der *rechnenden* Verwendung von Zahlen in der Verbindung i) eines spezifischen Typs von Diagrammen bei Versuchen der Integration (Synthese) ii) benachbarter Symbolsysteme mit der Hilfe von iii) Zahlen:

In the history of numbers inherited by the Taoists, an important role was played by the necessity, especially felt during the Han period, of harmonizing different spatiotemporal systems of reference with one another: the sexagesimal cyclical signs, the four seasons, the five agents, the first nine numbers that preside over a system of nonary distribution, the eight trigrams and the sixty-four hexagrams, the twelve months of the year, the twelve hours of the nycthemeron, the twelve pitch pipes, the twenty-four breaths (one per fortnight), the twenty eight constellations of the zodiac, the seventy-two periods of the five days of the year, and so forth. This was mainly the work of Meng Xi and Jing Fang in the first century BCE, and later of Zheng Xuan (127–200). They attempted to solve these issues by arranging those quantities or groups on the perimeters of concentric circles, in order

---

38 Lackner (2000), S.230.

to try to divide symmetrically, for example, what is counted by five and what is counted by twelve, even though the symmetry is sometimes inevitably broken by arranging them into groups of two or three. It seems to me that concern with computation arose mainly with regard to these issues.<sup>39</sup>

Welche Definitionen des Begriffes *Numerologie* sind gemeinhin verbreitet und tragen zu dessen Verwendung und Interpretation bei? Grundsätzlich ist zu bemerken, dass der Terminus als wohldefinierter Begriff wissenschaftlicher Abhandlungen und damit auch als Gegenstand der Forschung so gut wie inexistent ist. Stattdessen verweist seine Semantik fortwährend auf eine Grauzone aus benachbarten Bezeichnungen wie der Zahlenmystik, Zahlensymbolik etc. Die unter Mathematikern als *Maledictum* gebrauchte Bezeichnung des „Numerologen“ zeigt sich mitunter in einer negativen Besetzung des Begriffes in rationalistisch orientierten Arbeiten zur chinesischen Wissenschaftsgeschichte. Joseph Needham beschreibt mit den folgenden Worten, wie sich die im traditionellen China gemeinhin verbreitete Supposition des bereits weiter oben erwähnten universellen kosmischen Musters sowohl deskriptiv als auch normativ in Bestrebungen zu dessen Erhaltung und Emulation niederschlug:

And, however absurd may have been the conviction that dread evils would follow his failure, the ritual of the emperor was the supreme manifestation of this belief in the oneness of the universal pattern. In the proper pavilion of the Ming Thang or Bright House, no less his dwelling-place than the temple of the universe, the emperor, clad in the robes of colour appropriate to the season, faced the proper direction, caused the musical notes appropriate to the time to be sounded, and carried out all the other ritual acts which signified the unity of heaven and earth in the cosmic pattern. Or to speak of scientific matters, if the moon stood in the mansion of a certain equatorial constellation at a certain time, it did so not because anyone had ever ordered it to do so, even metaphorically, nor yet because it was obeying some mathematically expressible regularity depending upon such and such an isolatable cause – it did so because it was part of the pattern of the universal organism that it should do so, and for no other reason whatsoever. The contrast between the two views of the universe, Chinese and modern, comes out very clearly in the use of numbers. Of course there were the Pythagoreans in Europe and much creditable mathematics, as a later section will show, was done in China, but the correlative thinking of the Chinese involved quite naturally a number-mysticism – numerology, I have called it – which is just as distasteful to the modern scientific mind as the numerological fancies about the Great Pyramid. So far as I can see, this facet

---

39 Robinet (2011), S.46.

## 1 Einleitung

of correlative thinking contributed nothing to Chinese science, though its inhibitory effect was probably not very great either in view of all the other inhibitory influences.<sup>40</sup>

In eine ähnliche Kerbe schlägt der Technik- und Wissenschaftshistoriker Ho Peng-Yoke 何丙郁 (1926 – 2014) mit Hinblick auf Systeme der Korrelation der Fünf Phasen (*wu xing* 五行):

We have here an instance where the uncritical acceptance of the concept of *wuxing* had cramped even the style of Shen Gua [沈括 1031 – 1095, Anm. d. Verf.], one of the greatest scientists of his time, and would not help him understand the true nature of chemical solution. It is, however, grossly unfair to condemn the *wuxing* concept by comparing it with the developments of modern science. Neither could the Four Element theory of the Greeks enable anyone to understand modern chemistry.<sup>41</sup>

Noch mehr als die unterstellte völlige Inkommensurabilität zweier Ansätze steht somit die Annahme einer gegenseitigen Unterbindung im Raum. Aktuelle Untersuchungen, beispielsweise zur Mathematisierung des *Yijing* in der Song- und Ming-Zeit<sup>42</sup> und auch die vorliegende Studie unterstellen diesen Antagonismus nicht mehr mit solcher Entschiedenheit. Wie das obige Zitat nahelegt, wurde Zeugnissen des systematischen Umgangs mit Zahlen in der modernen Wissenschaftsgeschichte häufig genau dann wenig Beachtung zuteil, wenn diese sich im Kontext von „Wahrsagepraktiken“ entfalteten, beziehungsweise wenn sich deren Gegenstände und mögliche Applikationen nicht mit jenen der modernen Naturwissenschaften in Übereinstimmung befanden. Der insofern negative besetzte Terminus „Numerologie“ wird mittlerweile auch in einer erweiterten, inklusiveren Verwendung rekapituliert und gebraucht. Beispielsweise ist in den Arbeiten Isabelle Robinets zu erkennen, dass die als gemeinhin und auch von ihr als Numerologie bezeichnete Verwendung von Zahlen weit über eine simple Zuweisung von Zahl und Symbolbedeutung, wie sie in einem Wörterbuch<sup>43</sup> nach dem Schema einer Liste untergebracht werden könnte, hin-

---

40 Needham (1952), Vol. 2, S.287.

41 Ho (2000), S.23.

42 Jinsong Guo, „*Divine Numbers and Practical Techniques: Mathematizing the Changes in the Late Southern Song*“, Vortrag, 21st Biennial Conference of the EACS, St. Petersburg, Russia, 2016.

43 Ein klassisches Beispiel für den Versuch, Wissen über „Numerologie“ durch Listen von Zahlen und ihren Bedeutungen in Form eines Lexikons zu vermitteln, ist: Schimmel, Annemarie, and Franz C. Endres. *The Mystery of Numbers*. New York: Oxford University Press, 1993.

ausgeht. Stattdessen sind Zahlen in der Lage, zu „gruppieren“, „harmonisieren“, „korrelieren“ und gemeinsame Elemente unterschiedlicher Systeme zu identifizieren. Tatsächlich sind die bei Isabelle Robinet den Zahlen zugeschriebenen Funktionen der Verbindung räumlicher und zeitlicher Systeme, sowie die der Modellbildung mindestens in gleichem Maße Funktionen der Diagramme Liu Mus, da in beiden Fällen nicht präzise zwischen Zahlen und Zahlenkonstrukten oder Rechnungen unterschieden wird. Demnach unternimmt Isabelle Robinet ausdrücklich den Versuch der ansatzweisen Rehabilitation des Begriffes der Numerologie, wenn sie schreibt:

Numerology plays an important role in Taoist cosmology because it is one of the tools that establish relations between different domains (for example, the cosmos and the human body), which they also make *commensurable*. This is one of the foundations of analogy, which builds relations based on attributes of functions, and bridges the gaps between different areas in order to recover or introduce a unity of meaning. The „measures“ established by the numbers are one form of these analogies. They make it possible to constitute something similar to „blocks“ of thought that provide organizing structures.<sup>44</sup>

Hat sich ein Verfahren als probat herausgestellt, lädt es dazu ein, damit auch andere Probleme zu behandeln. Die damit aufgerufene „Eigendynamik“ der Formalisierung als Denkansatz schlägt sich auch in dem Gebrauch der songzeitlichen Diagramme nieder. So diskutiert Michael Lackner eine Neubesetzung der Funktion von Karten in der Song-Zeit, wobei Diagramme als formale Muster sich hierbei neuer Inhalte „bemächtigen“ und „Quintessenzen von Anschauungen“ oder auch Theorien grafisch dargestellt werden.<sup>45</sup> Die Philosophin Sybille Krämer nähert sich begrifflich den Grenzen der Explikation durch Diagramme auf negativem Weg folgendermaßen an: „Wir verstehen die Idee der Formalisierung, wenn wir erklären können, warum wir mit formalen Beschreibungen keine Geschichten erzählen können“<sup>46</sup>. Sybille Krämer formuliert drei Bedingungen formaler Beschreibung: schriftlicher Symbolgebrauch, schematischer Symbolgebrauch und interpretationsfreier Symbolgebrauch. Tatsächlich ist es eine Aufgabe der von Liu Mu versammelten Begleittexte des im vorliegenden Buch untersuchten *Yishu gouyin tu*, die „Geschichte“ zu den im Zentrum der Aufmerksamkeit stehenden numerischen Vorgängen zu lie-

---

44 Robinet (2011), S.46–47.

45 Lackner (1990), S.134.

46 Krämer (1988), S.1.

fern. Auch Liu Mus Diagramme der schwarzen und weißen Punkte sind ein räumliches Nebeneinander grafischer Zeichen. Sowohl die Historie ihrer „Daten“ als auch das narrative Beiwerk des Geschehens, welches die Diagramme verkörpern muss den schriftlichen Ausführungen vorbehalten bleiben.

Die Geschichte der chinesischen Naturwissenschaften ist Teil der Geschichte der universellen Naturwissenschaften. Ihr Anteil spezifisch „chinesischer“ Eigenschaften bezieht sich auf kulturell geprägte Begriffe und Methoden aber nicht auf ihre Gegenstände. Wo Gegenstände wissenschaftlichen Forschens in kulturell vorgegebenen Inhalten begründet sind, wie zum Beispiel in konkreten Problemlösungen mithilfe mathematischer Techniken oder in kosmologischer Argumentation auf der Basis traditionellen historischen, philosophischen oder linguistischen Wissens, sollte man nicht von Naturwissenschaften sprechen. Allerdings können Methoden, welche im Zuge solcher Problemlösungen entwickelt und eingesetzt werden, vorausgesetzt sie weisen ihre eigene Methodologie auf, ausreichend Allgemeingültigkeit beanspruchen, um als Teil des naturwissenschaftlichen Unternehmens angesehen zu werden. Feng Youlans 馮友蘭 (1895 – 1990) Lesart zufolge, entwickelte sich im China der Song-Zeit (960 – 1279) mit dem Paradigmenwechsel zum Untersuchen der Dinge (*gewu* 格物)<sup>47</sup> ein Interesse am Verstehen und Regulieren geistiger Prozesse, wäh-

47 Das Konzept vom Untersuchen der Dinge *gewu* hat seinen Ursprung in einer listenförmigen achtstufigen präskriptiven Handlungsbeschreibung im *Buch der Riten* (*Liji* 禮記, datiert in der späten Zeit der Streitenden Reiche 5. Jh. – 221 v. Chr. bis Westliche Handynastie 206 v. Chr. – 8 n. Chr.). Das Kapitel, in welchem sich der Begriff findet, ist das *Große Lernen* (*Daxue* 大學), welches in der Song-Zeit durch die Gebrüder Cheng hervorgehoben und mit Zhu Xi in einem rasanten Aufstieg zu einem der kanonischen Vier Bücher (*sishu* 四書) des Neokonfuzianismus avancierte und bis zu der Abschaffung der traditionellen Beamtenprüfungen im Jahr 1905 Teil des essenziellen Lerncurriculums war. *Gewu* gehört neben seinem Tandemkonzept der Erweiterung des Wissens (*zhizhi* 致知) zum Schlüsselvokabular des *Daxue* und wurde so Teil des über Jahrhunderte viel diskutierten begrifflichen Kernrepertoires des Neokonfuzianismus, wo es auch im Rahmen einer Staatsphilosophie gesehen werden muss, welcher thematisch weit über die vorliegende Arbeit hinausreicht. Zur Einführung vgl. *Investigation of Things and Extension of Knowledge*. In Antonio S. Cua ed., *Encyclopedia of Chinese Philosophy*, (New York: Routledge 2003), S.267. Auch wenn der Begriff dem Anschein nach eine Wissenschaft der Natur anzudeuten scheint – die freie Autorin und Historikerin asiatischer Kunst Meher McArthur spricht gar von einer „observational science“, McArthur (2011), S.171 – so zielte er doch auf moralisches Wissen ab. John King Fairbank akzeptiert die umschreibende Übersetzung „acquisition of moral knowledge through the careful study of the classics and the scrutiny of the principles behind history and daily life.“ Fairbank (2006), S.101f. In einen Aufsatz zu diagrammatischen Auslegungen des *Daxue* widmet Michael Lackner mehreren Diagrammen Wang Bos 王柏 (1197 – 1274) sowie

rend in der gleichen Zeit mit dem Einbruch der Moderne im Westen Techniken zum Verstehen und Regulieren materieller Gegenstände vorangetrieben wurden. Die hier sogenannten geistigen Gegenstände beziehen sich auf das chinesische Konzept *Xin* (心). Sie sind weiter gefasst als das Englische „mind“ und zielen auf kognitive, intellektuelle, physische und „spirituelle“ Kultivierung.<sup>48</sup> So befindet Feng Youlan weiter mit Bezug auf das Denken des frühen China sowie mit Hinblick auf die neokonfuzianische Epoche, dass aufgrund ihrer praktischen Ausrichtung, gerade aufgrund der Fokussierung chinesischen Erkenntnisinteresses auf den Menschen, abstrakte Beweise sowie logisches oder empirisches Vorstellen in geringerem Maße angestrebt wurden als Selbsterkenntnis und Selbstkultivierung.

Ein hierzu im Kontrast stehendes Paradigma geht auf den einflussreichen britischen Sinologen Joseph Needham (1900 – 1995) zurück. Der heute unter der Bezeichnung Needham-Problem diskutierte Ansatz ging im Kern der augenscheinlich plausiblen Frage nach, weshalb die Mathematisierung<sup>49</sup> der Wissenschaften, welche in europäischen Diskursen zu einer regelrechten und anhaltenden Transformation zahlreicher Disziplinen geführt hatte, in China nicht oder nicht in gleichem Maße stattgefunden hat. Dieser Ansatz erlaubte sowohl die Zurückweisung einer Kritik, welche Naturwissenschaften als Domäne der westlichen Tradition infrage stellte als auch die Integration chinesischer Beiträge zu einem universellen naturwissenschaftlichen Unternehmen und war damit für seine Zeit und Klien-

---

weiterer Anhänger der Schule Zhu Xis Aufmerksamkeit, welche die beiden Begriffe *zhizhi* und *gewu* in vielseitigen und voraussetzungsreichen Querbezügen vor Augen führen. Dabei realisieren Diagramme subtile Verschiebungen der Gewichtung von Begriffen oder Passagen oder führen kategoriale Neuordnungen enthaltener Themen ein. „Mapping“ ist insofern weniger in seiner Bedeutung von originalgetreuer Kartographie zu verstehen, sondern als Erstellung einer Repräsentation, welche neue Korrespondenzen eines notationalen Schemas mit gegebenen Zeichenstrukturen entwirft. Vgl. Lackner (2015).

48 Vgl. Raphals, „*Science and Chinese Philosophy*“ SEP (2016).

49 Ebenso wie eine einheitliche Definition der Mathematik nicht erwartet werden darf, ist auch die Rede von der „Mathematisierung“ *cum grano salis* zu verwenden.

tel kein allzu abwegiger.<sup>50</sup> In Lisa Raphals<sup>51</sup> Interpretation von Nathan Sivins Arbeiten bestand im kaiserzeitlichen China keine unifizierende Konzeption von „science“, zugunsten einer Mehrzahl qualitativer und quantitativer „sciences“. Jedoch, sämtliche von Raphals als quantitative Wissenschaften aufgeführten Disziplinen (nämlich Rechnen *suan* 算, Harmonik *lü* 律 und Kalendarik *li* 歷), sowie einige weitere, finden sich in Liu Mus Werk miteinander verbunden, in ein und demselben Projekt des Versuchs der Grundlegung einer einheitlichen formal-diagrammatischen Methode. Lisa Raphals fasst die Darstellungen einer als konfuzianisch

---

50 Joseph Needham selbst vertrat die Auffassung, traditionelle Wertesysteme wie jene des Konfuzianismus und des Daoismus seien in der Verantwortung für die gegenüber Westlichen ungleiche Entwicklung chinesischer wissenschaftlicher Diskurse zu sehen. Eine ähnliche Anschauung hatte bereits im Jahr 1919 ihren Ausdruck in der Protestbewegung vom 4. Mai (*Wusi yundong* 五四運動) gefunden, in welcher dem Unmut über die wahrgenommene politische Schwäche Chinas angesichts imperialistischer Bedrängnis Luft gemacht wurde. Die Needham-Frage wurde nicht zuletzt aufgrund der ihr innewohnenden Infragestellung anachronistischer Gewissheiten unter obendrein heiklen politischen Vorzeichen zu einem der nachhaltig prägenden Grundmomente westlicher Chinastudien. Ein weiterer früher Vorläufer dieser Debatte bestand in dem durch jesuitische Missionare des 18. Jahrhunderts bekundeten Fehlen einer im kaiserzeitlichen China entstandenen modernen (Natur-)Wissenschaft. Vgl. hierzu auch Needham (2004) S.xxvi. Harriet Zurndorfer schreibt hierzu: „Thus, beginning with Matteo Ricci’s writings, and continuing well into the eighteenth century with proclamations such as those uttered by the director of the Academy of Sciences in Paris, Jean-Baptiste Dortous de Mairan, or even Voltaire, there has been a continuous repudiation of China’s failure to generate ‘science’, namely a certain kind of mathematical and theoretical reasoning along with systematic experimentation. In this regard, the disavowals made in the first half of the twentieth century were particularly vociferous. For example, Bertrand Russell, after a year’s lecturing in East Asia, wrote in his 1922 volume, *The Problem of China*, that until European influence had reached that region, there had been neither science nor industrialization. Russell’s assertions were repeated 20 years later in the writings of the Yale University philosophy professors, Filmer Northrop and Wilmon Sheldon, and a decade after that in a well known letter written in 1953 by Albert Einstein, who communicated his astonishment that the Chinese sages did not make the steps ‘[to] invent the formal logical system (i. e. Euclidean geometry) nor to find out [the] causal relationship by systematic experiment’. It was against this kind of intellectual disclaimer that Joseph Needham (1900–95) began his *Science and Civilization in China* project, which has culminated in more than 30 volumes documenting China’s contributions to mathematics, physics, chemistry, biology and to mechanical, civil and nautical engineering. Needham proposed that Chinese attainments in these fields were part of a ‘grand titration’ in which China was an equal contributor among the tributaries that flowed into the river of modern science. Instead of a radical civilizational divide between the West and China, Needham emphasized that there had been a radical temporal break between ‘primitive science’ (originating both in ancient China and ancient Greece) and ‘modern science’, which he claimed culturally universal but uniquely Western in origin. Over time, his study of this divide became known as the

bezeichneten Philosophie im westlichen Diskurs mit folgenden Worten zusammen:

Chinese philosophy is often identified with “Confucianism,” understood to include both the teachings of the historical Confucius, his immediate intellectual descendants in the Warring States and Han periods, and later developments known as Neo-Confucianism in the Song, Ming and Qing dynasties and the present day. One source of this view is the explicit adoption of Confucian ideologies by the rulers of most but not all dynasties. Another is the intellectual sympathies of many generations of Chinese commentators, and also of particularly Anglophone Sinologists who have tended to focus on Confucian philosophies. Confucian philosophers – as distinct from rulers of a broadly Confucian persuasion – were often portrayed as humanists in the sense that they were more interested in problems of ethics and society than in the investigation of the natural world. This is very much the picture presented by Bodde in his negative assessment of the potential for science in premodern China.<sup>52</sup>

Die Numerati Liu Mu und Shao Yong wurden von mehreren modernen Autoren kursorisch als die Mathematiker<sup>53</sup> oder Technizisten<sup>54</sup> unter den Anhängern der *Xiangshu*-Lehren der Song-Zeit bezeichnet, aber niemand hat bisher genau erörtert, inwiefern dies zutrifft. In der erklärten Absicht, den Fehler einer unreflektierten Übertragung westlicher Konzepte auf die chinesische Situation zu vermeiden und mit Blick auf die Kriterien für die Qualifikation eines Gegenstandes als relevant für eine Geschichte der chinesischen Mathematik, stellt Christopher Cullen folgende methodische Überlegung an:

[The point is not] to suggest that the historiography of ancient Greek culture should be the reference point for studies of all other places and times. My aim is rather to point out how deficient studies of the history of mathematics in China have generally been in comparison with the level of methodological sophistication that has long been established in the study of the ancient Mediterranean world. Most historical writing on the subject in relation to China simply assumes the category of ‘mathematics’ and the identity of a ‘mathematician’ as applicable to China throughout its history, and treats them as unproblematically identical to concepts designated by

---

‘Needham problem’: why did modern science, the mathematization of hypotheses about Nature, with all its implications for advanced technology, take its meteoric rise *only* in the West at the time of Galileo?“ Zurndorfer (2009) S.83–84.

51 Vgl. Raphals, “*Science and Chinese Philosophy*” SEP (2016).

52 Raphals, “*Science and Chinese Philosophy*” SEP (2016).

53 Vgl. Lin (1998), S.181, Bohn (1998), S.155.

54 Arrault (2002), S.304.

those names elsewhere – whether in a modern cosmopolitan context, in ancient Greece, or in some supposedly ahistorical world of thought. This has had some pernicious consequences. Texts have been studied on the assumption that we already have all the concepts needed to understand them. The idea that one might need to think carefully about the historical context of such texts is habitually absent – they are to be understood just in themselves, as ‘texts on mathematics’, as they simply *are*. Such texts are best explicated (it is thought) by translating them into modern symbolic notation; their statements are assumed not just to be equivalent to equations, but to *be* equations. They must contain proofs – because that is one of the main things that ‘mathematicians’ produce.<sup>55</sup>

Konsequenterweise plädiert Christopher Cullen in der Folge ausdrücklich dafür, den der Untersuchung „chinesischen“ mathematischen Denkens zugrunde gelegten Gegenstand anstatt über den Begriff Mathematik durch den der Zahl (*shu* 數) zu ersetzen und somit erheblich zu erweitern, was dem Anliegen der vorliegenden Untersuchung zunächst entgegenkommt. Allerdings wird auch in Cullens Arbeiten weiterhin ein großer Bogen um Quellen mit divinatorischen und kosmologischen Themen gemacht, nicht zuletzt, weil die Fokussierung auf *shu* nicht durchzuhalten ist und stattdessen eine Engführung jener Quellen, welche sich um Kalkulation (*suan* 算) drehen, gewählt wird. Dies ist verwunderlich, da sich Christopher Cullen, wie oben beschrieben, im Klaren darüber ist, dass sich die Intentionen chinesischer Gelehrter und Beamter in ihrem Umgang mit Zahlen keineswegs lediglich in ornamentaler Formalästhetik oder privater Zerstreuung und Erbauung erschöpften. Die einseitige Fokussierung auf den Begriff *suan* zur Identifizierung eines „mathematischen“ Genres im hanzeitlichen Katalog von Liu Xiang, (Kapitel 30 des *Hanshu*), und das Fehlen eben dieses Begriffes, wertet Christopher Cullen als vorläufigen Negativbefund für die Entwicklung eines sich im Sinne einer rechnerischen Methode zu erkennenden gebenden Verfahrens:

In particular, we may ask whether we see signs of the recognition of *suan* as an independent category of knowledge on which it would be appropriate to write books. The answer is generally negative. At first one might be encouraged to find that a major portion of the catalogue is devoted to *shu shu* 數術, a term which one might be tempted to translate literally as ‘numerical procedures/methods’. But immediately we look at the subheadings of the section and at the books listed therein, it is evident that *suan* is not the main or even a major topic here. As already hinted, *shu* 數 can refer to much more than ‘numbers’ in the sense of things one might count or measure with, and

---

55 Cullen (2009), S.591–592.

has strong connections with divinatory activity. Titles of the subsections of the *shu shu* section are as follows: *tian wen* 天文 ‘celestial patterns’ (astrology), *li pu* 歷譜 ‘astronomical systems and listings’ (calendrical astronomy), *wu xing* 五行 ‘five phases’ (divinatory cosmology), *shi gui* 蓍龜 ‘milfoil and tortoise’ (divination using these), *za zhan* 雜占 ‘miscellaneous divination’, *xing fa* 形法 ‘the methods of forms’ (divination by visual inspection of landscapes, faces, and so on).<sup>56</sup>

Da die bei Liu Mu zu erahnenden mathematischen oder formalistischen Ansätze mangels eines expliziten mathematischen Diskurses schwer festzumachen sind, bedient sich die vorliegende Arbeit nicht nur einer akribischen philologischen Diskussion, sondern zieht auch medienwissenschaftliche Ideen aus dem noch jungen Gebiet der Diagrammatik hinzu. Diese legen unterschiedlich weite Begriffe von Diagrammen zugrunde: Diagrammatik bedeutet hier nicht mehr nur das Nachdenken über Diagramme, sondern auch das Nachdenken mithilfe von Diagrammen. In entsprechender Konsequenz kann die Annahme unterstellt werden, dass Erkenntnis selbst schon immer diagrammatische Anteile aufweist, womit für eine Diskussion unter diagrammatischen Vorzeichen keine konkreten (materiellen) Diagramme mehr notwendig sind. Am Ausgangspunkt einiger rezenten Überlegungen zur Diagrammatik als wissenschaftlicher Disziplin steht die Einsicht, dass „Erkenntnis gerade darin besteht, die ungleichartigen Dimensionen von sinnlicher Anschauung und Begriff aufeinander zu beziehen.“<sup>57</sup> Als Verfahren der Vermittlung zwischen gestalthaftem und gestaltbarem Begriff und sinnlicher Anschauung stellt das in Immanuel Kants (1724 – 1804) *Kritik der reinen Vernunft* formulierte Problem des Schematismus eine häufig referenzierte, paradigmatische Weichenstellung dar. Der Medienwissenschaftler Christoph Ernst und der Philosoph Jan Wöpking fassen die Thematik in einer im Jahr 2016 erschienenen Anthologie zur Theorie und Geschichte der Diagrammatik wie folgt zusammen:

[Kant sieht] die Aufgabe des Schemas darin, zwischen der Mannigfaltigkeit der sinnlichen Anschauung und der abstrakten kategorialen Ordnung des Begriffs zu vermitteln. Das Schema stellt zwischen Anschauung und Begriff Vergleichbarkeit her. Ebenso wie es die urteilende Subsumption der Anschauung unter den Begriff ermöglicht, verschafft es einem Begriff eine Anschauung. Das Schema ist eine »vermittelnde Vorstellung«, die zum Umschlagplatz von sinnlich-konkreter Mannigfaltigkeit und abstrakt-kategorialer Begrifflichkeit wird. Das dafür notwendige Verfahren – der episte-

56 Cullen (2009), S.602.

57 Schneider, Ernst, Wöpking, Hrsg. (2016), S.23.

## 1 Einleitung

mologische ›Mechanismus‹, der den Schematismus antreibt – greift unter anderem die aus der Antike tradierte Frage nach der Verräumlichung der Zeit wieder auf. Um das Mannigfaltige auf den Begriff zu bringen, muss die zeitliche Verknüpfung der Menge der Vorstellungen mithilfe des Schemas räumlich erfasst werden. Auch die im Problem der Herstellung von Vergleichbarkeit angelegte Frage nach der Strukturähnlichkeit zwischen Anschauung und Begriff wird aufgegriffen. [...] Sie wird in Kants Überlegung fortgeführt, das Schema weniger als ein konkretes mentales Bild zu verstehen, denn als eine Regel.<sup>58</sup>

Dies ist für den Gegenstand der vorliegenden Arbeit von besonderer Bedeutung, da Liu Mus Diagramme nicht nur Daten zeigen und Argumente illustrieren oder exemplifizieren, sondern vielmehr Problemlösungen beim Umgang mit tradierten Wissen präsentieren. Die weitgehende Abwesenheit von eigenen oder neuen Argumenten in den schriftlichen, die Diagramme begleitenden Texten Liu Mus lässt diese Schlussfolgerung zu. Ohne Übertreibung kann gesagt werden, dass die Mehrheit der Diagramme, von denen im Folgenden die Rede sein wird, selbst Träger von Theorien sind. Erst im Vorgang des Verstehens der in ihnen enthaltenen Propositionen wird das weiter gefasste Argument, in dem sie entstanden sind und gebraucht werden, plausibel. Insofern ist eine Standortbestimmung der Diagrammatik, wie sie von Matthias Bauer und Christoph Ernst vorgeschlagen wurde, für die vorliegende Studie von großem Nutzen. Diese schreiben:

Die Diagrammatik verknüpft das Wechselspiel von Kon- und Rekonfiguration mit dem Konzept des Gedankenexperiments, dem Konzept der heuristischen Fiktion, dem Konzept der Modellierung und Simulation von Sachverhalten oder Ereignisfolgen und mit anderen Verfahren, die zwischen Theorie und Praxis vermitteln und einen Regelkreis von anschaulichem Denken und Probedenken, von Entwurfshandlungen und Erkenntnisprozessen, von Ermittlungs- und Vermittlungsakten begründen. Dank dieses Regelkreises ist die Diagrammatik weit mehr als nur die Lehre von der Gattung der Schaubilder.<sup>59</sup>

Die Autoren versammeln eine Palette von Definitionen diagrammatischer Phänomene, wobei häufig Prädikate wie Abkürzung, Verfahren, Minimierung und Modellbildung zur Sprache kommen. Zwar orientiert sich die hier skizzierte Diagrammatik an der linguistischen Grammatik insofern, als sie einen *Regelkreis* der Mechanismen anschaulichen Denkens model-

58 Schneider, Ernst, Wöpking, Hrsg. (2016), S.23.

59 Bauer und Ernst (2010), S.15.

liert. Dieser wird um die Schlüsselbegriffe einer Wissenschaft der Zeichen erweitert, sodass „es bei der Semiotik im Allgemeinen wie bei der Diagrammatik im Besonderen stets um Vermittlungsakte geht, die man als ästhetikologisch bezeichnen muss, weil sie etwas mit der Anschaulichkeit des Denkens zu tun haben. Nicht nur, dass Zeichen in die Sinne fallen müssen, um bestimmte Vorstellungen und Gedanken auszulösen. Vielmehr erfordert jede Form der Selbst- oder Fremdvermittlung von Bedeutung eine Mitwirkung der Einbildungskraft, die durch ikonisch strukturierte Medien bzw. Medienformate erleichtert und gesteigert werden kann.“<sup>60</sup> Die Vergleichbarkeit von Grammatik und Diagrammatik liegt insofern in der unbegrenzten Produktivität ihrer Regeln begründet. Sie stößt aber hinsichtlich ihres Begriffs vom Wissen an deutliche Grenzen, denn „Diagrammatik ist keine logische Entfaltung von bereits vorformuliertem Wissen, sondern sie ist das Erzeugen von neuem Wissen im praktischen Umgang mit medial verkörperten Zeichen – sie ist ein Konzept der Transformation von Wissen.“<sup>61</sup>

Die vorliegende Arbeit hat nicht zum Ziel, neue formale Muster in den Gegenständen chinesischer Kosmologien zu entdecken. Stattdessen beobachtet sie einen Gelehrten des elften Jahrhunderts beim rigorosen Nachdenken über kosmologische Zusammenhänge, welche sich diesem im Umgang mit den ihm vorliegenden Schrifttum dartun. Erst eine eingehende Rekonstruktion der vielfältigen zahlensymbolischen Semantiken gibt die Sicht frei auf das dahinterstehende systematische Argumentieren Liu Mus. Liu Mus Theorieleistung besteht in einem Vermittlungsschritt zwischen einem formalistischen Ansatz und dem Entwurf eines materiellen Zeichensystems als heuristisches Mittel.

Liu Mus Problem eines fehlenden Bauplans, resultierend aus der Inkohärenz und Inkonsistenz unzähliger kosmologischer Versatzstücke, die in Fragmenten und Schichten der Überlieferung verborgen liegen, wird paraphrasiert durch die auf die *Analekten des Konfuzius (Lunyu)* rekurrierende Frage, in welcher Weise der Himmel im Moment des Anfangs „sich geäußert habe“ (*tian he yan zai* 天何言哉). Die Lösung beruht auf der Entdeckung und Weiterentwicklung einer quasi-formalen Beschreibungssprache in Form von Diagrammen und Zahlen, welche bis zu einem gewissen Grad das Potenzial besitzt, Beweise unabhängig von Texten zu formulieren. Diese (zusätzlich zu ihrer in der Eigengesetzlichkeit der Visualisierung gründenden Evidenz) gleichermaßen durch höchste Autorität sanktio-

---

60 Bauer und Ernst (2010), S.23.

61 Ebd., S.23.

## 1 Einleitung

nierte Analyseform wird dann auf die eigentliche Frage nach dem Funktionieren des Kosmos angewendet. Dies läuft auf eine Verräumlichung der Zeit in Form eines Kalenders hinaus, in dem die meisten Fäden der verhandelten Themen zusammenlaufen, vgl. die Abbildung (YLJS D.2). Auf dem Weg dorthin werden der Tradition entnommene Dokumente wie *Hetu* oder *Luoshu* seziert und rekonfiguriert, wodurch sie eine bis an die Anfänge zurückgehende Kosmogonie begründen und strukturieren, welche bis weit in die bekannten Vorgänge vor ihrer eigenen Entstehung hinein Zusammenhänge beleuchtet. Dabei erweitert sich zugleich der Fokus von den eigentlichen Inhalten klassischer Texte hin zu der Art und Weise wie der Mensch durch eine Richtigstellung der Methode seiner eigenen Einsicht in Naturprozesse diese klassischen Überlieferungen zur Anwendung bringt.

## 2 Der Kontext des *Yishu gouyin tu*

### Die Quellen des *Yishu gouyin tu*

In erster Näherung kann das *Yishu gouyin tu* als ein Kommentar zu der *Überlieferung der Angehängten Worte* (*Xici zhuan* 繫辭傳) angesehen werden. Dieser aus zwei Abschnitten bestehende Text stellt zwei der sogenannten *Zehn Flügel* des *Yijing* dar, welche der traditionellen Auffassung zufolge von Konfuzius im fünften vorchristlichen Jahrhundert verfasst wurden. Die *Xici* gelten als einer der bedeutendsten Texte der traditionellen chinesischen Literatur. Hinsichtlich ihres Alters vermutet Willard Peterson eine Entstehung maßgeblicher Anteile in der Mitte des zweiten Jahrhunderts vor unserer Zeitrechnung. Die Autorschaft wird in der heutigen Forschung mehrheitlich ebenfalls nicht bei einer einzelnen Person angenommen, vielmehr sieht auch Peterson die Entstehung als einen Vorgang der Akkumulation, welche etwa eine Generation vor dem Beginn der Qin-Dynastie (221 – 207 v. Chr.) begann. Auch wenn die *Angehängten Worte* als Bestandteil der Fünf Klassiker legitimer Gegenstand von Studien waren, so waren doch manche songzeitliche Autoren wie Su Shi 蘇軾 (1037 – 1101) der Meinung, ihre Inhalte lenkten von konfuzianischen Belangen ab.<sup>62</sup> Jene für die vorliegende Arbeit grundlegende Figur der *Inventio*, d. h. des experimentellen Charakters von Notationssystemen, mit deren Hilfe aus der Rekonfiguration von Zeichen neue Einsichten über Planbarkeiten in der wahrnehmbaren Welt getroffen werden, hat ihren Vorläufer in den *Xici*:

古者包犧氏之王天下也，仰則觀象於天，俯則觀法於地，觀鳥獸之文，與地之宜，近取諸身，遠取諸物，於是始作八卦，以通神明之德，以類萬物之情。作結繩而為罔罟，以佃以漁，蓋取諸離。 In vergangener Zeit war der aus der Sippe Bao Xi König über das Reich: Er schaute nach oben und betrachtete die Bilder am Himmel. Er schaute nach unten und betrachtete die Formen auf der Erde. Er betrachtete die Muster der Vögel und wilden Tiere und wie [diese] der Erde angepasst waren. Indem er im Nahen von seinem eigenen Leib nahm und in der Ferne von den Dingen, schuf er daraufhin zuerst die acht Zeichen, um [in gegenseitiger] Durchdringung zur Tauglichkeit der Götter und Geister zu stehen und das nach seiner Weise mit der Veranlagung der zehntausend

---

62 Peterson (1982), S.72–76.

Wesen Übereinstimmende zu bewirken. Mit Aufnahme [seiner Herrschaft] knotete er Schnüre zu Netzen, um zu jagen und zu fischen. Denn dies entnahm er dem [Zeichen] »Der Lichthof der Sonne«. <sup>63</sup>

Fu Xi wird hier als Bao Xi bezeichnet und das mit „Lichthof der Sonne“ übersetzte, bezieht sich auf das (von Fu Xi erfundene) Trigramm *Li* (離 ☲). William Boltz hat auf die Querbezüge der Vorstellung, die Zeichen der chinesischen Schrift seien aus den Spuren von Vögeln abgeleitet worden mit der oben genannten Passage hingewiesen. Tatsächlich war Fu Xi neben Cang Jie 倉頡 einer der von der Legende angenommenen Erfinder der chinesischen Schrift und besaß diesen Status, insbesondere seit dem Ende der Han-Zeit. Entscheidend an diesen seit der Han-Zeit nunmehr verknüpften Legenden ist, dass Fu Xis Quelle der Inspiration zur Erschaffung der Acht Trigramme gleich jener des Cang Jie gedacht wurde. <sup>64</sup> Auch John Henderson sowie weitere Autoren weisen darauf hin, dass in der oben zitierten Passage der *Angehängten Worte* beschrieben wird, wie i) aus der Wahrnehmung der Natur Zeichen abstrahiert und in Notationen übersetzt werden, woraufhin ii) inspiriert durch diese grafische Notation wiederum andere Erfindungen hervorgebracht werden. Diese im Extremfall als scheinbares Paradox lesbare Rückkopplung wird von modernen Autoren allerdings weder als solches benannt, noch im Sinne unserer Bedeutung weitergedacht. John Henderson schreibt hierzu:

[T]he „Great Commentary“ to the *Change* also may have helped to establish the intellectual basis for this mode of correlative thought. For that text posits that the ancient sage kings created important instruments of human culture through the abstraction of certain patterns from natural objects and processes. They modeled such inventions as boats, fishnets, ploughs, and markets on the forms of the eight trigrams, which they in turn abstracted from their observations of heaven and earth. <sup>65</sup>

Die unterstellte Trennung zwischen dem Erklärenden und dem zu Erklärenden in unterschiedlichen Ebenen von Text und Kommentar, aber auch zwischen Schrift und Bild wird bereits von der Beobachtung unterlaufen, dass Kommentare in den seltensten Fällen nur auf eine retrospektive Erklärung abzielen, sondern ihren Gegenstand in aller Regel zum Ausgangspunkt für eine Weiterentwicklung eigener Intentionen machen. Willard Peterson schreibt deshalb mit Blick auf die *Angehängten Worte*:

---

63 *Xici* 2.2, nach Schilling (2009), S.223.

64 Für eine ausführliche Diskussion dieser Thematik vgl. Boltz (1994) S.129ff.

65 Henderson (1984), S.36.

As readers we might reasonably expect that the purpose of a commentary is to explain the text which it addresses, but we would miss part of the intent of the “Commentary on the Attached Verbalizations” if we were to attempt to read it only as an explication of words and phrases in the *Change* and as an explanation of the hows and whys of its technique for prognostication. When we accept the “Commentary” as a set of assertions which are aimed at persuading us to a certain view of how and why we might best operate in the world we find about us, we will be able to understand it not only as a commentary (*chuan* 傳), but also as a tradition (*ch’uan* 傳), a passed down set of teachings which takes its point of departure from the verbalizations (*tz’u* 辭) which are attached (*hsi* 繫) to the sixty-four hexagrams of the divination text. The “Commentary” explains the cosmos and our relation to it by reference to the text and technique of the *Change*. At the same time, in the process of establishing its assertions, the “Commentary” subordinates the *Change* to its own purposes.<sup>66</sup>

Ein Schwerpunkt hanzeitlicher *Yijing*-Gelehrsamkeit bestand in der Annahme einer wechselseitigen Verbundenheit von Natur und Mensch im Sinne einer direkten Responsivität (*gan ying* 感應) zwischen diesen Bereichen. Aufgabe des Menschen war es, diese Struktur des Kosmos zu entschlüsseln und in seinen eigenen Institutionen zu emulieren. In den Worten Hon Tze-kis wurde das *Yijing* als grafische Repräsentation eines geordneten und stabilen Kosmos angesehen. Die verborgenen Struktureigenschaften des Universums konnten anhand von Linienhexagrammen abgelesen werden, was zu einer auf Permutationen basierten, explosionsartigen Vermehrung von Hexagrammgruppierungen und deren semantischer Vernetzung führte. Dieser Zuwachs an technischer Komplexität zielte auf eine Vervielfältigung der interpretativen Strategien bei der Konsultation des *Buches der Wandlungen* sowie auch bei der Rezeption überlieferter Berichte über solche Befragungen ab. Zunächst wurde jedes semantische Element der sprachlichen Beschreibungen in Hexagramm- und Linientexten als Metapher für andere Hexagramme aufgefasst. Diese wurden wiederum in ihre inneren (*nei* 內) und äußeren (*wai* 外), d. h. unteren und oberen Trigramme zerlegt. Außerdem identifizierte man sich wandelnde Linien (*bian yao* 變爻) auf ihren jeweiligen Positionen (*yi wei* 易位), kehrte Hexagramme in ihr bildlich strukturelles Gegenteil um und entnahm in ihnen enthaltene Trigramme auf unterschiedlichen Positionen (*hu ti* 互體). Die Acht Reinen Hexagramme (*ba chun gua* 八純卦) sowie die Zwölf Anwachsenden und Schwindenden Hexagramme (*xiaoxi gua* 消息卦) sind ein Resultat dieser Bestrebungen, welche zum definierenden Charakteristikum

66 Peterson (1982), S.67–68.

des Epochenstils der Schule der Zahlen und Bilder (*Xiangshu*) wurden. Diese Tendenz wurde von Geoffrey Redmond und Hon Tze-ki als eine Reaktion auf die „versiegelnde“ Wirkung der Kanonisierung des *Yijing* in der Han-Zeit verstanden:

In short, after canonization, *Yijing* scholars had to be creative to find new ways to interpret the sealed text. Textual closure, as Moshe Halberthal observes, gives rise to “hermeneutical openness”.<sup>67</sup>

Weitere Quellen des *Yishu gouyin tu* sind das *Buch der Urkunden*, *Shangshu* (尚書, auch *Shujing* 書經), hanzeitliche Apokryphen wie *Qian zuo du* (乾鑿度) und *Chunqiu wei* (春秋緯), sowie Wang Bi 王弼 (auch Fusi 輔嗣, 226 – 249) oder der tangzeitliche Kong Yingda 孔穎達 (574 – 648). Kong Yingda stellte im Jahr 654 eine von dem Kaiser Taizong (627 – 649) in Auftrag gegebene Redaktion klassischer Bücher und Kommentare fertig, in deren Zuge Wang Bis Kommentar zum *Yijing* zum verbindlichen Prüfungsmaterial bis in die Song-Zeit hinein wurde. Auch auf das *Lunyu* (論語) sowie auf die Schrift *Baihutong lun* (白虎通德論) wird im *Yishu gouyin tu* in Form kürzerer Allusionen rekurriert.

## Kosmologische Grundbegriffe

Dieses Kapitel hat zum Ziel, eine Übersicht über eine Reihe von grundlegenden Kenntnissen zur chinesischen Kosmologie sowie zum *Buch der Wandlungen* zu bieten, soweit diese für das Verständnis der späteren Kapitel der vorliegenden Arbeit bedeutsam sind. Besprochen wird in erster Linie elementares Vokabular der zur Erklärung von Phänomenen der Natur verwendeten Termini, Konzepte und Modelle im Zusammenhang mit ihren jeweiligen Entstehungsbedingungen und wichtigsten Vertretern. Es geht in diesem Exkurs zunächst nicht um neue Erkenntnisse zu den Fragestellungen der vorliegenden Arbeit selbst. Wohl aber werden anderweitige jüngere Forschungen zu den betreffenden Gebieten mit aufgeführt, soweit

---

67 Redmond und Hon (2014), S.159.

diese mir bekannt sind. Über die letztlich schwierig zu beantwortende Frage, welches Wissen über die betreffenden Konzepte dem Autor des *Yishu gouyin tu* sowie der *Überlieferten Diskussionen in Neun Gegenständen* (*Yilun jiushi*) selbst zur Verfügung gestanden haben mag, können die folgenden Kapitel der Übersetzung und Analyse im Einzelnen nähere Anhaltspunkte geben. Hierbei wird zu beachten sein, dass explizite schriftliche Zitate bei Liu Mu zwar mitunter durch entsprechende Partikel im Text eingeleitet, aber ansonsten nicht als Zitate gekennzeichnet wurden. Zudem sind auch die weiter unten diskutierten Diagramme Träger von Informationen, Thesen oder Bezugnahmen, welche häufig in der schriftlichen Ausführung Liu Mus verschwiegen werden und deshalb bei aller Anschaulichkeit implizit bleiben und übersehen werden können.

Es liegt in der Natur des Wissens von anwendbaren technischen Fertigkeiten, dass diese sich von historischen Kenntnissen oder philosophischem Fragen hinsichtlich ihrer epistemologischen Grundlagen sowie mit Hinblick auf ihre Zielsetzungen grundlegend unterscheiden. Die Lektüre von Liu Mus Werk stellt uns vor zwei unterschiedliche Arten von Problemen. Das zum Verständnis der Quelle weiterhin unabdingbare Nachvollziehen der von Liu Mu behandelten Fragestellungen erfordert, dass der Leser oder die Leserin sich die betreffende Aufgabenstellung Diagramm für Diagramm zunächst selbst erarbeitet und deren Lösung ebenfalls selbst versucht. Wie in den Ingenieurwissenschaften weithin bekannt, wird der Erwerb technischer Fertigkeiten mitnichten durch das Anhören einer Vorlesung oder das Lesen einer geschriebenen Erklärung in einem Buch bewerkstelligt. Da gerade in der Spannung zwischen dem historischen „Woher“ und dem technischen „Wie“ einer der performativen Beiträge von Diagrammen zu liegen scheint, werden Fragen nach der Provenienz und Genealogie der einzelnen Vorstellungen und Modelle hierzu in diesem Kapitel entsprechend kontrastiert. In den folgenden zur Kontextualisierung gedachten Exkursen geht es zunächst um eine Reihe an kurzen Einführungen zu den wichtigsten kosmologischen Konzepten sowie um mehr oder weniger gebrauchsfertige Definitionen eines weiten Repertoires von Termini. Dies soll nicht darüber hinwegtäuschen, dass es sich bei zahlreichen der vorgestellten Inhalte um nach wie vor kontrovers verhandelte, mehr oder minder gesicherte Erkenntnisse handelt. Um die mit diesem Ansatz einhergehende Unschärfe von Begrifflichkeiten sowie Reduzierung von angebotenen Bedeutungsebenen, so weit wie möglich abzumildern, werden an geeigneter Stelle Angaben zu weiterführender Literatur gegeben.

Als ein Konzept, welches sehr nahe an den grundlegendsten Momenten traditioneller chinesischer Naturvorstellung orientiert ist, ist der Weg (*dao* 道) zu vielschichtig und über die Jahrhunderte viel diskutiert, als dass eine kurze Charakterisierung an dieser Stelle sinnvoll erscheint. Ebenso wie auch *Qi* (氣) und *Taiji* (太極) gehört er zu der kleinen Gruppe von universellen aber zugleich nicht mit einer eigenen Zahl, Bild oder Darstellung versehenen Fluchtpunkten der Kosmologie des *Yishu gouyin tu*. Joseph Needham weist auf die ausgesprochene Eignung solcher Konzepte zur Verifikation bestehender Annahmen vermittels Experimenten hin, welche von tradierten Zeichenkonfigurationen im Rahmen neuer Technologien Gebrauch machen:

[W]e are now able to say with fair confidence that by the +1st century the Chinese were familiar with the south-pointing properties of pieces of magnetite made into short spoons and capable of turning about the axis of their bowls. One is at liberty to wonder whether it was only a coincidence that in a world where everything was connected with everything else, according to definite correlative rules, it should have occurred to the magician-experimenters as natural or possible that a piece of lodestone carved into the shape of the Northern Dipper should partake of its cosmic directivity? In a way, the whole idea of the Tao was the idea of a field of force. All things oriented themselves according to it, without having to be instructed to do so, and without the application of mechanical compulsion. The same idea springs to the mind, as will shortly be seen, in connection with the hexagrams of the *I Ching*, Yang and Yin, Chhien and Khun, acting as the positive and negative poles respectively of a cosmic field of force.<sup>68</sup>

Das Konzept vom ursprünglichen *Qi* (*yuanqi* 元氣) ist eine durch die apokryphen *Yi wei* Schriften eingeführte Neuerung, welche noch nicht im *Yijing* oder den *Xici* erwähnt wird. Es ist ein Thema bei Liu Xin 劉歆 (46 v. Chr. – 23 n. Chr.), sowie in manchen Apokryphen und damit ein hanzeitliches Konzept. Bei Wang Bi (226 – 249) wird *yuanqi* naturgemäß abgelehnt. Erst mit Kong Yingda wird es wieder eingeführt und in der Song-Zeit insbesondere bei Zhang Zai 張載 (1020 – 1077) aufgegriffen.

*Taiji* (太極), häufig übersetzt als „supreme polarity“ oder „supreme ultimate“ wird als Kennzeichen eines Monismus im Sinne der Auffassung diskutiert, dass alle Dinge letztlich auf eine einzige Quelle zurückzuführen sind. Der Begriff erlangte besondere Prominenz während des konfuzianischen Wiederaufschwungs in der Song-Zeit, ist selbst älter und steht in Verwandtschaft mit dem des *Dao* (道). *Taiji* wird im *Hanyu Dacidian* als

---

68 Needham (1956), Vol.2, S.293.

das *Qi* vom ersten Anfang des primordialen Chaos (*hun dun* 混沌) definiert. Die hier angesprochene Vorstellung einer vor-kosmischen Unordnung ist auch in dem begleitenden Text zu Liu Mus erstem (nach dem *Taiji* benannten) Diagramm zu vernehmen. Aus der Bewegung des *Taiji* heraus entstehen *Yin* und *Yang*, aus welchen wiederum die vier Jahreszeiten und in der Folge auch die Gesamtheit der natürlichen Phänomene hervorgehen. Obwohl das *Taiji* bei Liu Mu vorrangig mit der Tradition des *Yijing* in Verbindung gebracht wird, findet sich die früheste Nennung des Begriffes im *Zhuangzi*, hier allerdings in einer kontrastiven Erwähnung zum Weg (*dao* 道), welche eine semantische Konnotation von Höhe (*gao* 高) nahelegt. Die einzige weitere Nennung des Begriffes *Taiji* vor der Han-Zeit findet sich im *Xici zhuan* (1.11), wo *Taiji* am Anbeginn der durch Zahlen geleiteten Progression der Entstehung des Kosmos figuriert und somit eng mit dem *Yi* (易) in Verbindung steht. Das oben erwähnte Moment der Bewegung, durch welche aus dem *Taiji* die zwei Aspekte *Yin* und *Yang* entstehen, ist hier aber noch nicht zu finden.<sup>69</sup> Die Vorstellung von trübem und klarem *Qi* ist Andrei Gomouline zufolge auf die Zeit der Streitenden Reiche (戰國, 5. Jh. v. Chr. – 221 v. Chr.) datierbar.<sup>70</sup> Die Idee der Bewegung (*yun* 運) findet sich in den *Angehängten Worten* zu Beginn in der Beschreibung von Sonne und Mond als Ausdruck der einander ergänzenden Attribute der beiden ersten Trigramme *Qian* und *Kun* und jener mit ihnen in Verbindung stehenden natürlichen Zyklen von Kälte und Wärme. Bewegung und Ruhe (*dong jing* 動靜) sind demnach Regelmäßigkeiten, welche mit Phänomenen von Himmel und Erde sowie mit den ihnen zugewiesenen Zeichen verbunden gedacht werden.<sup>71</sup> Die in *Xici* 1.11 nicht bloß beschriebene, sondern deklarierte Entfaltung zunehmend differenzierter Stufen in vier abgezählten Schritten wurde ursprünglich als Analogie oder Paraphrase der Methode des Auszählens von Schafgarbenstäben zur Konsultation des *Buches der Wandlungen* aufgefasst, wohingegen ihre kosmo-

69 *Xici* 1.11: 是故，易有太極，是生兩儀，兩儀生四象，四象生八卦，八卦定吉凶，吉凶生大業。 „Im *Yi* gibt es das höchste Äußerste, dieses bringt die zwei Kräfte hervor; die zwei Kräfte bringen die vier Bilder hervor; die vier Bilder bringen die acht Gua hervor; die acht Gua [helfen um] über Glück und Unglück Gewissheit zu erlangen; Glück und Unglück ermöglichen große Unternehmungen.“

70 „The *Heng Xian* is currently the only pre-Qin text that promulgates the idea of a division of *qi* into ‘muddy’ and ‘clear,’ as a stage in formation of Heaven and Earth.“, Gomouline (2013), S.185.

71 Vgl. *Xici* 1.1. Die Beobachtung der Zyklen von Sonne, Mond und weiteren Himmelskörpern war bereits in frühen Zeiten Sache der Astronomen und scheint damit ausschlaggebend für die aus der Zeit der Streitenden Reiche (5. Jh. – 221 v. Chr.) stammende Schule der *Yin-Yang*-Lehrrichtung gewesen zu sein.

logische Deutung erst später erfolgte. In der Schafgarbenmethode fand das *Taiji* seine Repräsentation wahlweise entweder mit der Gesamtzahl der Stäbe vor der Aufteilung in zwei Hände, oder auch mit der im ersten Schritt beiseite zu legenden Eins. Der dem *Taiji* verwandte Begriff des *Taiyi* (太一) ist mit seiner frühesten Nennung im *Zhuangzi* zu finden. Er spielt zudem unter anderem im *Yi wei qian zuo du* eine Rolle, wo er – selbst noch kein *Qi* besitzend – dem *Taiji* vorgelagert ist und zusammen mit drei weiteren verwandten Begriffen, dem *Taichu* und *Taishi* und *Taisu*, als „Vier Große“ (*si tai* 四太) „ungeordnete“ Zustände figuriert. Diese werden dann vom fünften, dem *Taiji* ergänzt.<sup>72</sup> Diese vier genannten Begriffe bleiben im Werk des Liu Mu ohne Erwähnung. Hermann Bohn<sup>73</sup> sowie weitere Autoren vermuten den Ursprung der Setzung des *Taiji* mit dem Anfang des Kosmos in den Apokryphen zum *Yijing*. Im *Yi wei qian zuo du* wurde somit, vereinfacht gesprochen, in dieser Lesart prägnant der Wechsel von daoistischer zu konfuzianischer Kosmogogenese vollzogen, indem jener Satz aus dem *Laozi* von der Eins, welche die Zwei erzeugt, (und weiter zur Drei etc.)<sup>74</sup> in eine auf den *Angehängten Worten* gründende Kosmogogenese, welche mit dem *Taiyi* und dem *Taiji* beginnt, modifiziert wurde. Für eine ausführlichere Diskussion sei auf einen Aufsatz von Isabelle Robinet verwiesen, die hierzu schreibt:

The Taoist treatment of *Taiji* is also characterized by a general avoidance of the system of the *Xici* and Shao Yong, which proceeds by division and even numbers (dividing the *Taiji* in two, then four, eight, sixteen, etc.), in favor of Lao zi's pattern: *Taiji* is the One, it engenders the Two, that engenders the Three. We saw Du Guangting operate in this manner [...], as was already the case in the *Taiping jing*, in which the One (Heaven) is divided in Two (Earth), which reunite in Three (Harmony) [...]. It should be noted that most often there is 'engendering' (*sheng*) and not 'division' (*fen*), according to the term often used in the other system. There are numerous examples of this. The Taoist tradition continues to utilize its own metaphysical and cosmogonic structures, without basing them on Neo-Confucianist speculations, which, however, it will integrate and develop. One more detail is necessary at this point. The system of the *Zhouyi qian zuodu* differs in still another way. *Yi* changes into one, from there into seven, and then into nine, which prefigures the return to one [...]. Furthermore, Zheng Xuan, the commentator, likens One to *Taichu*, seven to *Taishi*, and nine to *Taisu*. This is not the structure adopted by Taoism, which goes from one to two and then

---

72 Vgl. Robinet (1990) S.373–411.

73 Bohn (1998), S.83f.

74 *Daodejing* 14.

to three and places the procession of the various Chaos before the One. Here Taoist tradition is independent from that of the *weishu*.<sup>75</sup>

Die Idee des *Taiji* nimmt auch in Zhou Dunyis (1017 – 1073) Denken eine vorrangige Funktion ein und steht in dessen kurzer Erklärung zum Diagramm des Höchsten Äußersten *Taijitu shuo* (太極圖說) in Verbindung mit dem Äußersten des Nicht-Vorhandenseins (*wuji* 無極). Dieser seinerseits aus dem *Daodejing* stammende Begriff findet sich weder im *Yijing* noch in Zhou Dunyis *Tongshu* (通書) und gilt daher, ebenso wie auch der vermutete Ursprung des *Taijitu* Diagramms als Hinweis auf daoistische Bezüge in Zhou Dunyis Denken. Diese Auffassung wurde in der Folge zu einem Streitpunkt zwischen Lu Xiangshan 陸象山 (1139 – 1192 auch Lu Jiuyuan) und Zhu Xi um die Auslegung von Zhou Dunyis Diktum vom *wuji er taiji* (無極而太極). Shimada Kenjis Lesart der *Taijitu* zufolge, wollte Zhou Dunyi „damit ursprünglich wohl zeigen, wie aus dem Äußersten Nichts (*wu chi*) das Allumfassende (*t'ai chi*) entsteht.“<sup>76</sup> Die von Zhu Xi abgelehnte Vorstellung, dass das höchste Äußerste ursprünglich aus dem Nichts hervorgehe, hat nicht nur Implikationen hinsichtlich der umstrittenen Einflüsse unterschiedlicher Traditionen, wie daoistische oder buddhistische Anklänge nahelegen. Sie verträgt sich auch kaum mit der von Sima Guang 司馬光 (1019 – 1086) vertretenen, ebenfalls diagrammatisch motivierten Abbildung der kosmischen Ordnung auf eine staatliche, in welcher der Kaiser selbst die Position des Höchsten Äußersten einnimmt. Dass es sich bei Zhu Xis Interpretation von Zhou Dunyis Begriff vom *Taiji* um eine vorsätzliche Fehldeutung handeln könnte, wurde von Peter Bol angenommen.<sup>77</sup> Dies schmälert nicht die zentrale Bedeutung des *Taiji* als Ursprung oder auch Fixpunkt der Weltwerdung in einer Kosmologie, welche aus Zhou Dunyis Denken adaptiert und der später als Neokonfuzianismus bekannt werdenden Synthese von Zhu Xi zugrunde gelegt wurde. Insofern als Liu Mu dem *Taiji* keinen Zustand des Nichts vorgelagert dachte, ist der im *Yishu gouyin tu* beschriebene Anfang der Weltentstehung jener Auffassung des Zhu Xi ähnlich.

Der Begriff vom Muster (*li* 理), welcher bei Zhu Xi aus dem *Taiji* seine Einheit und Identität bezog, und der als philosophischer Begriff namensgebend für eine ganze Epoche chinesischer Denker werden würde, ist bei Liu Mu noch kaum von Relevanz.<sup>78</sup> Der Terminus *Li*, welcher bereits in den

<sup>75</sup> Robinet (1990), S.389.

<sup>76</sup> Shimada (1987), S.35.

<sup>77</sup> Vgl. Bol (2008), S.86.

<sup>78</sup> Eine Übersicht zu Herkunft und Entwicklung des Begriffes *Li* bis zur Song-Zeit gibt

Angehängten Worten eine nicht unerhebliche Rolle spielt, war im dritten Jahrhundert von Wang Bi und anderen revitalisiert worden und erfuhr in der Song-Zeit seine stärkste Prägung durch Cheng Yi. Die unterschiedliche Betonung vom Muster (*li* 理) und Zahl (*shu* 數) wird zu einem Streitpunkt zwischen Cheng Yi und Shao Yong, wobei interessanterweise, wie Don Wyatt herausarbeitet, wiederum die thematische Verwandtschaft zwischen Zahlenkunde und solchen von Cheng Yi abgelehnten „okkulten“ Praktiken eine Rolle spielte.<sup>79</sup> Liu Mu verwendet den Begriff *Li* an mehreren Stellen, jedoch nicht als definierten philosophischen Terminus, sondern stets mit der Absicht, andere Begriffe zu umreißen oder zu Metaphern überzuleiten. In seiner Bedeutung verweist *Li* auch hier auf etwas zu Ergründendes oder etwas, dass sich unter gewissen Umständen zu erkennen gibt. Das *Taiji* ist Liu Mus einziges Konzept, welches ohne die Attribute von Zahl und Bild, hier im Sinne von symbolischem Bedeutungsgehalt (*xiang* 象) beschrieben wird. Es würde sich daher aus formaler Sicht näher an der Idee der leeren Menge befinden, als an der Zahl Null.<sup>80</sup>

Zwei bedeutende spätere Quellen für die Diskussion des *Taiji* sind Hu Wei 胡渭 (1633 – 1714) und Mao Qiling 毛奇齡 (1623 – 1716), welche das Höchste Äußerste im Zusammenhang mit dem *Yijing* sowie mit *Hetu* und *Luoshu* besprechen. Isabelle Robinet diskutiert den Wandel des Begriffes vom *Taiji* in daoistischen Schriften bis zur Ming-Zeit (1368 – 1644), dies allerdings unter Ausklammerung von Bezügen sowohl zu sogenannten numerologischen Spekulationen des *Yijing* wie auch zur Problematik von *Hetu* und *Luoshu*. Während das *Taiji*, auf welches sich Zhou Dunyi und andere frühe Neokonfuzianer beriefen, aus den *Xici* entlehnt war, steht die Vermutung im Raum, die berühmte *Taijitu* Zhou Dunyis gehe, sofern eine Transmissionslinie über den historisch schwierig zu greifenden Daoisten

---

Don Wyatt in seiner Studie über Shao Yong: *The Recluse of Luoyang*, Kapitel 4 – The Centrality of Principle, S.74–92.

79 Vgl. Wyatt (1996).

80 Zur Erfindung des Konzepts der Null als Zahl schreibt Ho Peng Yoke: „The first zero sign in a Chinese mathematical text appears in the work of Qin Jiushao 秦九韶 in the mid-thirteenth century AD.” [...] “The dot · *bindu* for zero first appeared in China in *Kaiyuan zhanjing* 開元占經, written by the Indian Qutan Xida [...] between AD 718 and AD 729. [...] The Chinese also had the word *ling* 零, meaning ‘nothing’, long before the Hindus had their *sūnya*; but mathematicians regard a word and a symbol as two different things. Anyway, the concept of place-value had long been developed in China. It has been suggested that perhaps in south-east Asia, at the meeting place of the Hindu and Chinese cultures, the symbol zero was first used. This took place at the eastern Hindu cultural region, and we should not deny the Hindus the honour of contributing zero to mathematics.“ Ho (2000), S.58–59.

Chen Tuan 陳搏 (gest. 989 n. Chr.) zugrunde gelegt werden darf, auf buddhistische Einflüsse zurück, denn Chen Tuans Lehrer Mayi Daozhe (麻衣道者, Shu Yan) könnte buddhistischer Gelehrter gewesen sein. Überdies ähneln die kreisförmigen schwarzen und weißen Diagramme der Song-Zeit jenen tangzeitlichen buddhistischen Diagrammen des buddhistischen Patriarchen Zongmi 宗密 (780 – 841), wie mehrere Autoren anmerken.<sup>81</sup> Diese Diagramme verweisen zugleich auf daoistische Einflüsse und so bleibt auch Isabelle Robinet lediglich die angesichts ihrer Ausgangsfrage erwartbare aber zugleich relativ unergiebigere Feststellung, dass der Quelle eine ältere Quelle zugrunde gelegen haben muss. Des Weiteren schildert Robinet, wie sich die Traditionen um *Hetu* und *Luoshu* sowie deren apokryphes Begleitmaterial des *Yijing* und des *Laozi* bereits seit der Han-Zeit in den Werken diverser Gelehrter gegenseitig durch Austausch von Terminologie und Übertragung von Modellen und Figuren beeinflussten.<sup>82</sup> Grundtendenzen der Semantik des *Taiji* sind nach Isabelle Robinet der enge Bezug zum Ursprung der Welt, wiederkehrende Identifizierung mit Himmelskörpern (wie auch im *Yishu gouyin tu*), die Nähe zum Gedanken- gut der Apokryphen, sowie hierdurch seine häufige Verwendung zur Synthese unterschiedlicher Traditionen, wie beispielsweise der des *Yijing* mit der Lehre der *Xuanxue* (玄學) aber auch mit buddhistischen Elementen.<sup>83</sup> Letzteres geschieht vornehmlich im *Yiwei qian zuo du*, welches auch für Liu Mu eine vorrangige Quelle darstellt. Isabelle Robinet schreibt:

Thus, although the term “Taiji” is not of major importance in Taoist writings before the Song, it is used relatively frequently, and from before the sixth century it is used to refer to one of the Geneses. It can be surmised that this is a tradition that brings the influence of the *weishu* and the *fangshi* together with that of the *Xuanxue*.<sup>84</sup>

Weiterhin sei der Begriff des *Taiji* in seiner kosmologischen Verwendung zum ersten Mal in den Apokryphen, sowie im Milieu der *Xuanxue* erschienen und wurde somit von daoistischen Diskursen lange vor der Song-Zeit adaptiert. Nach der Integration in (neo-)konfuzianische Kontexte, so Isabelle Robinet weiter, erlangte das *Taiji* eine dem *Dao* im Daoismus und dem *Zhenru* (真如) im Buddhismus vergleichbare, zentrale Stellung.<sup>85</sup>

---

81 Lackner (1990), 142–143.

82 Robinet (1990), S.374ff.

83 Vgl. Robinet (1990), S.382.

84 Robinet (1990). S.385.

85 Robinet (1990). S.386.

Die Zwei Kräfte *Yin* und *Yang* 陰陽 sind eine sprachliche Manifestation von sicherlich viel älteren Wahrnehmungen der Dualität, welche sich in sämtlichen Kulturkreisen wiederfinden und in China den Aufzeichnungen des hanzeitlichen Historikers Sima Qian 司馬遷 (135? – 86? v. Chr.) zufolge im 4. Jh. v. Chr. in der von Zou Yan 鄒衍 (305 – 245? v. Chr.) begründeten *Yin-Yang*-Schule zum zentralen Konzept erhoben und mit den Fünf Phasen in Verbindung gebracht worden waren. Diese weitgehend nur dem Namen nach überlieferte Schule beeinflusste etwas später frühe hanzeitliche konfuzianische Denker, deren Merkmal nicht zuletzt ein Synkretismus unterschiedlicher Strömungen war, welcher seinen Ausdruck häufig in korrelativen Ansätzen zwischen kosmischer und gesellschaftlicher Ordnung fand.

Veränderung und Transformation (*bian hua* 變化) ist ein im *Yishu gouyin tu* hochfrequenter Begriff, welcher auch bereits im *Yijing* vorkommt. Alle zwölf Nennungen von *Bianhua* im *Yijing* stammen aus den Zehn Flügeln, acht davon aus den *Xici*, wohingegen der Begriff in den älteren Hexagramm- und Linientexten noch nicht vorkommt.

Die Idee einer reziproken Resonanz, also der Wechselwirkung von Ereignissen zwischen den Ebenen Himmel, Erde und Mensch ausgedrückt durch den Terminus *Ganying* (感應) ist eine seit der Han-Zeit dokumentierte Vorstellung. Sie steht mit der Tendenz zur Konstruktion von umfassenden Systemen in Verbindung, welche in der Song-Zeit wieder aufgenommen wird. Liu Mus Werk ist hierfür ein anschauliches Beispiel. John Henderson behandelt *Ganying* als eigene Kategorie kosmologischen Denkens, bei welcher verschiedene diskursive Bereiche miteinander „kommunizieren“ wobei sich Ereignisse auf der einen Ebene auf die jeweils andere Ebene auswirken, beispielsweise die Erklärung von Katastrophen durch Missstände in der Regierung: „Resonance between polity and cosmos.“<sup>86</sup> Die mit den Drei Mächten (*san cai* 三才) in Bezug stehenden Passagen der *Xici* waren frühe und wichtige Anhaltspunkte für die Idee der Korrespondenz zwischen den drei diskursiven Bereichen Himmel, Erde und Mensch und deshalb zugleich Inspiration und Rechtfertigung für Idee und Praxis der korrelativen Kosmologie seit der Han-Zeit. Zur Bedeutung und Funktion der Zahl Drei in daoistischen Quellen unterstreicht Isabelle Robinet, dass ihr Auftreten an dritter Stelle in der Kosmogonie des *Laozi* einen

---

86 Als primäre Quellen für das als „*Ganying*“ bezeichnete Konzept identifiziert Henderson *Chunqiu fanlu*, *Huainanzi*, *Baihutong yi* sowie Abhandlungen zu den Fünf Phasen und astrologische Abhandlungen im *Shiji* und bei Dong Zhongshu sowie Wang Chong. Vgl. Henderson (1984).

Unterschied zu den *Xici* des *Yijing* darstellt, welcher auf die Zahl Zwei die Vier folgen lässt. Sie schreibt:

According to a famous sentence in the calendrical chapter of the *Hanshu* (History of the Former Han Dynasty; chapter 21A), often referred to by the Taoists, the Three is contained within the One of the Great Ultimate (*Taiji*). It represents the agreement of the two complementary forces, Yin and Yang, and their product. It is the sign of the unity restored after the separation that establishes the world: on the one hand, the binary fission; on the other, the fertility of the union of the complementary opposites. The Three is Harmony, agreement, the Son, Man, or the human world, produced by Heaven and Earth, a mingling of Yin and Yang. Thus the Three is a replica of the primordial Unity from which, as Laozi says, all things are born. In short, it is Unity in its productive aspect. This is well expressed as early as the Han period in texts that include the *Huainan zi* (140 BCE) and the *Taiping jing*.<sup>87</sup>

Die Karte des Flusses (*hetu* 河圖) und die Luo-Schrift (*luoshu* 洛書) sind zwei sagenumwobene Dokumente, deren Ursprung unterschiedlichen frühen Quellen zufolge auf legendäre Zeiten zurückgeht. Für Liu Mu ist neben den mehrfachen Funktionen als Belege von Offenbarung und Legitimation einerseits sowie diagrammatisch-technischem Anknüpfungspunkt für verschiedenste Korrelationen andererseits auch die Frage der historischen Zuordnung von i) dem Namen (*Hetu* bzw. *Luoshu*), ii) einer zugehörigen räumlich grafischen Anordnung und iii) den innerhalb dieser zu platzierenden Zahlen von Interesse. Als frühester Hinweis auf die *Hetu* in der überlieferten Literatur gilt das Kapitel *Guming* (顧命) des *Shujing*. Die früheste Nennung des *Luoshu* findet sich im *Guanzi* (管子), wo die Begebenheit einer Drachen-Schildkröte (*long gui* 龍龜) berichtet wird, welche sich der traditionellen Zeitrechnung zufolge zur Zeit Yus des Großen, also im 23. Jh. vor unserer Zeitrechnung abgespielt habe und damit als mythische Offenbarungsgeschichte angesehen werden muss. Im Kapitel *Zi Han* (子罕) des *Lunyu* lamentiert Konfuzius über den Verfall der Sitten unter Verweis darauf, dass der Fluss keine Karte veräußere. Während die *Lunyu*-Passage nicht weitergehend aufgegriffen wird, stellt das *Shujing* und sein Kommentar des Kong Anguo 孔安國 aus dem 2. Jh. v. Chr. *Shang shu zheng yi* im Werk des Liu Mu eine wichtige Quelle dar, der zufolge Fu Xi die *Hetu* mittels der Acht Trigramme zeichnete. Allerdings steht auch bei Liu Mu das *Lunyu* indirekt mit einem der beiden Dokumente in Bezug, denn das *Yishu gouyin tu* spielt auf den Ausruf des Konfuzius an, dem zufolge der Himmel sich in der Bewegung der vier Jahreszeiten und in dem

---

87 Robinet (2011), S.50.

Entstehen der unzähligen Dinge (*wan wu* 萬物) äußere (*yan* 言), nicht aber in Worten.<sup>88</sup> Diese Idee wird bei Liu Mu in der Korrelation von zeitlichen Systemen, verstanden als Form der Äußerungen des Himmels, mit der zyklischen grafischen Konstellation der Neun Kategorien (*jiu lei* 九類) herangezogen, welche im System des *Yishu gouyin tu* mit dem Namen der *Hetu* verknüpft ist. Im *Shang shu zheng yi* wurde die *Hetu* mit den Acht Trigrammen und das *Luoshu* mit den Neun Bezirken<sup>89</sup> beschrieben. Hier findet sich auch der früheste Bericht der Begebenheit eines Drachenhengstes (*long ma* 龍馬), welcher in den *Yilun jiushi*, nicht aber im *Yishu gouyin tu* aufgegriffen wird. Die früheste Beschreibung eines sogenannten magischen Quadrates der Ordnung Drei, (unabhängig von dem Namen *Luoshu*) stammt aus dem *Dadai Liji* der früheren Han-Zeit. Die im *Yishu gouyin tu* wiedergegebene Beschreibung unter Korrelation von neun Körperextremitäten geht zurück auf Zhen Luan 甄鸞 aus dem 6. Jh., welcher eine vermutlich wesentlich ältere mathematische Schrift kommentiert, die ihrerseits nicht erhalten ist (s. *Yishu gouyin tu*, 3. Band).

Weitere frühe Nennungen der beiden Karten *Hetu* und *Luoshu* im *Mozi*, *Zhuangzi*, *Guanzi* und *Huainanzi* sind bei Liu Mu nicht explizit aufgegriffen. Die betreffende Stelle im *Zhuangzi* findet sich im Kapitel *Tian Yun* (天運) und stellt die früheste bekannte Identifikation eines der beiden Dokumente mit einer Zahl dar. Das *Luoshu*, hier nur als „Luo“ benannt, wird mit der Zahl von neun Einheiten beschrieben. Der *Xici*-Kommentar des *Yijing* ist die früheste existierende Quelle, welche *Hetu* und *Luoshu* gemeinsam nennt. Die beiden Passagen 1.9 und 1.11 aus dem *Xici* stellen

---

88 Die entsprechende Stelle *Lunyu* ist Kap.17 Yang Huo 陽貨 19, aufgegriffen im dritten Band des *Yishu gouyin tu*. Vgl. das entsprechende Kapitel der vorliegenden Arbeit.

89 Die erst seit der Song-Zeit mit dem Namen *Luoshu* bezeichnete Anordnung von neun Zahlen auf dem Schema der drei mal drei Felder war bereits im frühen China unter dem Namen Neun Paläste (*jiu gong* 九宮) bekannt und geht auf das *Shushu Jiyi* 數術記遺 zurück, welches vermutlich um 190 v. Chr. von Xu Yue 徐岳 kompiliert wurde. Das Schema der neun Felder für sich genommen wird auch im Zusammenhang mit weiteren zum Teil noch älteren Raumordnungssystemen diskutiert. Zum einen steht es mit dem legendären Brunnenfeldsystem (*jing tian* 井田) in Zusammenhang, in dessen Schriftzeichen 井 *jing* die neun Felder bildlich zum Ausdruck kommen. Des Weiteren wird der ideale Grundriss einer Stadtanlage besonders in der Han-Zeit in einem solchen Schema unter diagrammatischen Vorzeichen diskutiert. Hierzu gehört auch der als sakrales Bauwerk unter dem Namen helle Halle (*ming tang* 明堂) bekannte Bauplan. Bei Liu Mu hat die Ordnung der neun Felder allerdings keine erkennbare kartografische oder architektonische Semantik. Die Räumlichkeit der Fläche wird hingegen bei Liu Mu explizit als wichtiges Grundprinzip der Diagramme thematisiert und operationalisiert.

zentrale, ausdrücklich angesprochene Bezugspunkte des Werkes von Liu Mu dar, wo sie zu den am häufigsten zitierten Quellen gehören.

Archäologischen Funden in Stätten der Yangshao 仰韶 (5000 – 3000 v. Chr.) und Dawenkou 大汶口 (4300 – 2600 v. Chr.) zufolge, waren beide diagrammatischen Anordnungen, welche erst später mit den Namen *Hetu* und *Luoshu* verknüpft wurden, bereits im Neolithikum bekannt. Schuyler Cammann sieht einen Grund für das Interesse an der Anordnung der neun Felder in der Tatsache, dass bereits seit der Shang-Zeit ein Dezimalsystem mit neun Ziffern gebräuchlich war.<sup>90</sup> Susan Huang weist auf die Möglichkeit hin, dass daoistische Schrifttypen in ihren jeweils in Bezug zu bestimmten Schreibmaterialien stehenden archaischen Formen wie Siegel-schrift, Vogelschrift oder Kaulquappenschrift (*Kedou Shu* 科斗書) die in der Song-Zeit rekonstruierte grafische Ausprägung der aus den Flüssen hervorgegangenen Karten beeinflusst haben könnten. Der Charakter der Offenbarung dieser Karten unterscheidet sich in den Traditionen, insofern *Hetu* und *Luoshu* in den von Liu Mu verwendeten Quellen von mythischen Tieren wie der Schildkröte, dem Drachen oder dem Pferd überbracht worden seien, während daoistische Schriften und Symbole als von Göttern übergeben gedacht wurden.<sup>91</sup>

Bent Nielsen zufolge stammen die frühesten bildlichen Illustrationen des *Luoshu* im Rahmen der überlieferten Literatur aus der Song-Zeit. Das *Luoshu* wird häufig in Bezug mit dem *Hongfan*-Kapitel des *Shujing* gesetzt und zuweilen wird es mit diesem auch gleichgesetzt, wie beispielsweise bereits bei Liu Xin. Der Bericht von der Verleihung des *Luoshu* an Yu den Großen (大禹) durch den Himmel als Lohn für dessen Bezwingen einer Flutkatastrophe wird ebenfalls hier gegeben. Der Zusammenhang zwischen dem *Luoshu* und der Schildkröte geht auf apokryphe Werke zurück.<sup>92</sup> Hierzu zählt neben den bei Liu Mu in Zweifel gezogenen *Wei* (緯) Apokryphen *Zhonghou* (中候)<sup>93</sup> sowie anderen nicht näher benannten auch das *Chunqiu wei*. Das *Chunqiu wei* wird bei Liu Mu in der Verwendung der Begriffe *Tianbao* (地符) für die *Hetu* und *Difu* (地符) für das *Luoshu* aufgegriffen und die im dritten Band des *Yishu gouyin tu* wiedergegebene Begebenheit von dem Erscheinen dieser beiden Dokumente in Bezug auf die Trigramme *Qian* und *Kun* geht auf das *Chunqiu wei* zurück.

90 Cammann (1961), S.40. Vgl. Henderson (1984), S.63f.

91 Vgl. Huang (2012), S.96.

92 Nielsen (2003), S.169.

93 Vgl. *Yishu gouyin tu*. 龍圖龜書, 論上.

Die mit den beiden Dokumenten assoziierten topografischen Anordnungen sind i) ein quadratisches Gitter von drei mal drei Feldern sowie ii) eine kreuzförmige Anordnung nach den vier Kardinalrichtungen aber ohne bestimmte Anzahl von Feldern. Liu Mus im Vergleich zu der später tonangebenden Tradition nach Zhu Zhen, Cai Yuanding, Shao Yong und Zhu Xi vertauschte Zuordnung dieser beiden Anordnungen zu den beiden Namen *Hetu* und *Luoshu* liegt weniger in einer abweichenden Interpretation der Quellenlage als vielmehr in der prinzipiellen Ähnlichkeit und damit weitreichenden Austauschbarkeit der beiden Anordnungen. Einerseits enthält auch die dem sogenannten „magischen“ Quadrat zugrunde liegende Anordnung der neun Felder letztlich jene kreuzförmige Anordnung, reduziert um die vier in den Ecken liegenden Felder. Reduziert man wiederum die Anordnung der neun Felder um die im Zentrum liegende Boden-Zahl, so resultiert die Zahl von acht Feldern, welche ebenso der kreuzförmigen Anordnung zugrunde liegt, wenn jeder der vier Richtungen zwei Zahlen zugeordnet werden.

Neben Liu Mu folgte eine Reihe weiterer Autoren der Zuordnung der Neun Felder zur *Hetu* und der kreuzförmigen Anordnung nach den vier Richtungen zum *Luoshu*. Seit Zhu Xis Aufgreifen der Zuordnung Shao Yongs wurde Liu Mus Standpunkt in dieser Frage dann nicht länger tradiert.<sup>94</sup> Es sollte an dieser Stelle gesagt werden, dass auch heutige Autoren wie Schuyler Cammann die Zuordnung der rückblickend unterlegenen Auslegungslinie als „Verwechslung“ und das *Luoshu* nach der heutigen

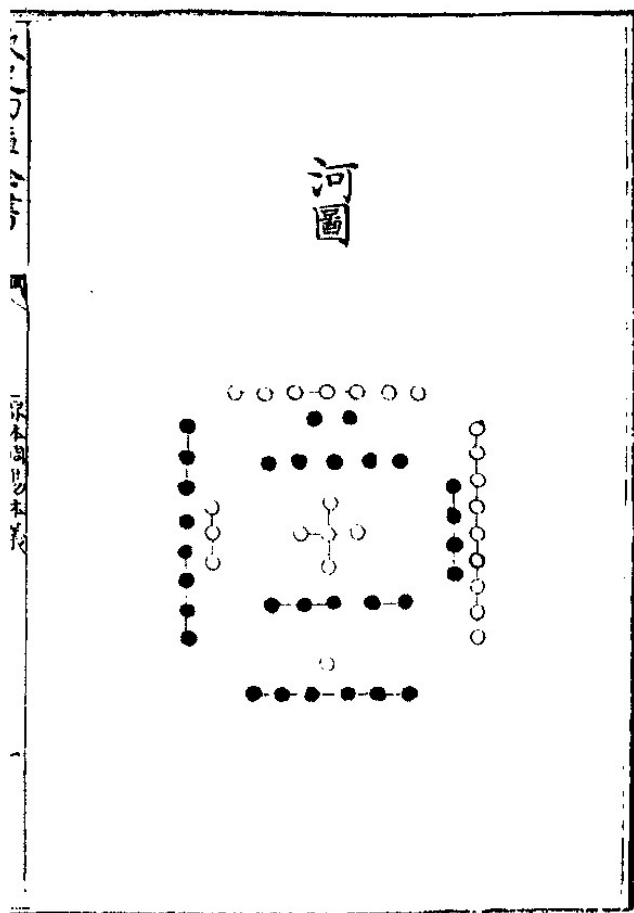
---

94 Die betreffende Stelle findet sich nahe am Anfang des *Yixue qimeng* 易学启蒙. Zhu Xi gibt Shao Yong sowie dessen Anhänger Cai Yuanding 蔡元定 (1135 – 1198) Recht, mit den Worten: „[Shao continued:] The circle refers to the River Chart's numbers, and the square to the Lo Text's design. Thus Fu-hsi and King Wen based on this [the circle] their creation of the Changes, 24 and Yu, according to Chi, 25 used this [the square] in making the Great Plan. Ts'ai Yüan-ting says: Ancient and modern biographers, from K'ung An-kuo, Liu Hsiang and his son, and Pan Ku, all consider that the River Chart was given to [Fu] Hsi, and the Lo Text conferred on Yü. Kuan Tzu-ming and Shao K'ang-chieh [Shao Yung] both use ten [numbers] for the River Chart and nine [numbers] for the Lo Text. These are the number 55 [the sum of the numbers 1 through 10] by which the 'Great Treatise' arranges Heaven and Earth, and the numbers of the 9 Regions and 9 Offices of the Great Plan, which the Great Plan [chapter] explains was conferred on Yü by Heaven. With 9 at its head and 1 at its tail, 3 on the left and 7 on the right, 2 and 4 as shoulders and 6 and 8 as feet, [the Lo Text is] an accurate image of the back of a tortoise. Only in Liu Mu's opinion is 9 the River Chart and 10 the Lo Text. He attributes these to Hsi-i [Ch'en T'uan].“ nach Zhu und Adler (2002), S.4–5. Cai Yuanding war ein Vertrauter Zhu Xis und versuchte zwischen den *Xiangshu*-Bestrebungen Shao Yongs und ethischen Auslegungen des *Yijing* zu vermitteln. Vgl. hierzu auch Smith (2008), S.136.

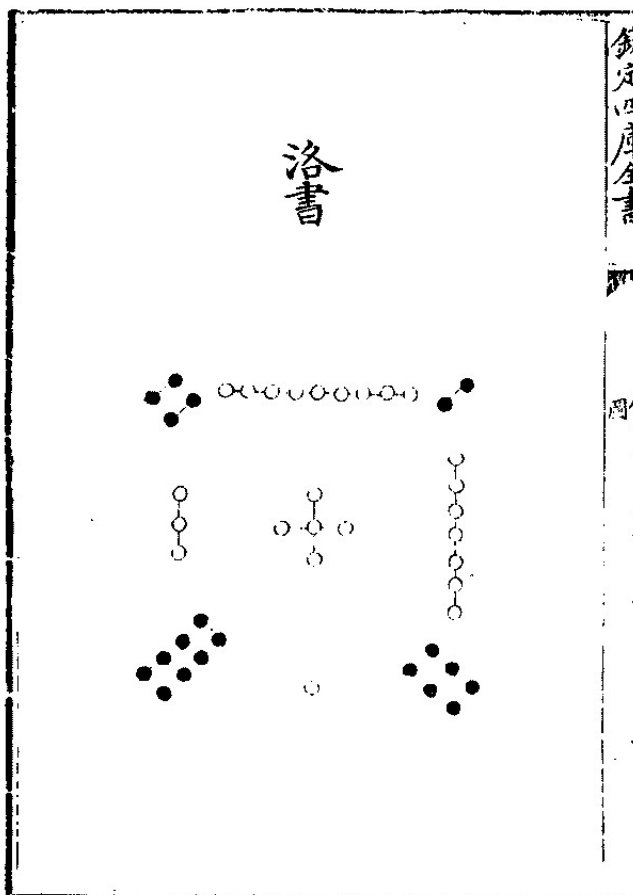
Ausprägung als „korrekt“ (proper) bezeichnen.<sup>95</sup> Es würde der Problematik jedoch eher gerecht werden, stattdessen die Trennung zwischen schematischen Anordnungen, Zahlen und später zugeordneten Namen konsequent einzuhalten, insbesondere da der Beweis für die objektive Korrektheit der obsiegenden Lehrmeinung der südlichen Song-Zeit schwer zu erbringen sein dürfte. Die beiden Karten stellen sich im *Zhouyi benyi* des Zhu Xi folgendermaßen dar (nach *Siku quanshu*):

---

95 Vgl. Cammann (1961).



Hetu 河圖



Luoshu 洛書

Im Werk *Liu Mus* hat (im Gegensatz zu den hier abgebildeten) die grafische Anordnung der drei mal drei Felder den Namen „Karte des Flusses“ (*Hetu* 河圖), „Karte der neun Paläste“ (*jiu gong tu* 九宮圖), sowie „Drachenkarte“ (*Longtu* 龍圖). Sie besitzt neun Positionen, ordnet die Zahlen von 1 bis 9 als sogenanntes „magisches Quadrat“ 3. Ordnung auf und ergibt die Summe 55. Wie Schuyler Cammann bemerkt, existierten für die Anordnung der neun Felder bereits früh zwei unterschiedliche Methoden der Korrelation. Eine davon bildet die acht äußeren Felder auf zyklische Systeme ab. Eine andere Methode zeichnet eine der Zahlenreihe folgende Iteration, kreuz und quer durch das Quadrat nach und endet wiederum an ihrem Ausgangspunkt. Während sich beide Methoden für zeitliche Abläufe eignen, wurde die erste für kontinuierlich wiederkehrende Zyklen wie die vier Jahreszeiten verwendet und spielt auch im Werk *Liu Mus* eine wichtige Rolle. In beiden Anwendungsweisen erhält das zentrale Feld eine hervorgehobene Stellung aber nur in der zweiten wurde die Iteration als Reise einer Gottheit gedacht, welche periodisch zu ihrem Ausgangspunkt zurückkehrt, wodurch sie häufig in hanzeitlichen religiösen Kulturen wie dem des *Tai Yi* (太乙) Zuspruch erfuhr.<sup>96</sup>

Eine weitere Anwendung fand die Anordnung der neun Felder in hanzeitlichen Techniken der Divination, in welchen das Auffinden von Bezügen zwischen Hexagrammen (wie bereits weiter oben beschrieben) deren Interpretationsspielraum erweiterte. Dass die neun Felder auch für räumliche Bezugssysteme Anwendung fanden, zeigt sich in ihrer Verwendung als Kompass in frühen Formen der Geomantik des *Feng shui* (風水). Bereits hier wurden räumliche und insbesondere zeitliche Metriken in Artefakten grafisch miteinander verbunden. Aus der Sicht Schuyler Cammanns endete die aktive Tradition des *Luoshu* mit der Tang-Zeit (618 – 907), wobei es nur in daoistischen Kreisen der frühen Song-Zeit weiter Verwendung fand und seine Verwendung zusehends verebbte, nicht zuletzt, da der Aspekt der Zentralität abhandengekommen war, als die Reise der jeweiligen Gottheit nun nicht mehr im mittleren Feld, sondern stattdessen im Norden oder Süden begann. Während die songzeitliche Adaption in Form der weißen und schwarzen Punkte nie zu früherer Bedeutung zurückführte, wurde das Diagramm des *Luoshu* zusätzlich von der neuen Vorrangstellung der von Zhou Dunyi verbreiteten *Taijitu* und deren Varianten verdrängt.<sup>97</sup>

Es ist für die vorliegende Arbeit nicht von Belang, die „wahre“ Geschichte der Herkunft und Transmission von *Hetu* und *Luoshu* zu

---

96 Vgl. Cammann (1961).

97 Ebd., S.77–80.

rekonstruieren und auch eine zunehmende Anzahl neuerer Forschungen zielt nicht darauf ab, eine Antwort auf die bereits von songzeitlichen Quellen aufgeworfenen Fragen zu liefern. Marcel Granet erlaubt sich in dieser Frage noch eine eigene Spekulation.<sup>98</sup> Es liegt in der Natur solcher Probleme, dass spätere Quellen selten näher an der „Wahrheit“ liegen können als ältere zumal der Offenbarungscharakter inhärenter Bestandteil der Angelegenheit ist. Auch muss nicht bis ins letzte Detail geklärt werden, welche Elemente jener komplexen korrelativen Systeme zu welcher Zeit und von welchem Autor in die Diskussion gebracht wurden. Diese Zielsetzung wird nach wie vor vielerorts verfolgt. Stattdessen interessieren hier die Art und Weise, auf welche von bestimmten Diskussionsteilnehmern für oder wider bestimmte Standpunkte argumentiert wird, wie insbesondere im dritten Band des weiter unten im Detail besprochenen *Yishu gouyin tu* zu sehen sein wird.

*Hetu* und *Luoshu* spielen in dem Werk des Shao Yong eine wichtige Rolle im Zusammenhang mit dessen diagrammatischen Konfigurationen des „früheren Tages“ (*xiantian* 先天) und des „späteren Tages“ (*houtian* 后天). Was den Begriff vom *Xiantian* (ohne Bezug zu einem Diagramm) betrifft, so stammt dieser aus dem *Wenyan*-Kommentar zum *Yijing*.<sup>99</sup> Mehrere Autoren sind sich darüber einig, dass keine Beschreibungen der Abbildungen von *Xiantian* oder *Houtian tu* bekannt sind, die vor der Han-Zeit datieren.<sup>100</sup> Isabelle Robinet zufolge fanden diverse, unter den Bezeichnungen *Xiantian* und *Houtian* verhandelte Konzepte bereits seit dem Ende des vierten nachchristlichen Jahrhunderts in daoistischen Schriften häufige Verwendung.<sup>101</sup> Wieder führt uns die fehlende Unterscheidung zwischen i) grafischem Schema, ii) dessen Namen oder Bezeichnung, den iii) einer sprachlichen Beschreibung der Konfiguration ohne eigene Grafik, und iv) einem damit in Verbindung stehenden philosophischen Konzept auf Glatteis, wenn in zahlreichen heutigen Arbeiten die Rede davon ist, der Urheber der *Xiantian tu* (先天圖) sei Shao Yong gewesen. Isabelle Robinet schildert das Problem in einem Aufsatz zu der Entwicklung des *Taiji*-Begriffs wie folgt:

98 Marcel Granet schreibt: „Was anderes mochten die um die Zahl 5 (dem Emblem der beherrschenden Stellung und des räumlichen Mittelpunktes) angeordneten neun numerierten Rubriken gewesen sein, wenn nicht, ganz einfach, die neun ersten Zahlensymbole? Ganz gewiß war das, was der Himmel dem Yü anvertraute, nicht die Glosse zum Text, sondern dieser selbst, oder richtiger: dessen Chiffre; es war ein chiffriertes Modell, ein *aus Zahlen gestaltetes Abbild*, die Welt selbst.“ Granet (1985), S.128.

99 *Yijing, Qian, Wenyan*, 23.

100 Wyatt (1996), S.198.

101 Robinet (1990), S.385.

Thus we have a series of names of individuals who are presented as the inheritors of a tradition revolving around speculations concerning the *Yi jing* and including diagrams such as the one representing Taiji, which is linked to that of the *xiantian* as well as to others. Probably this tradition is at least partly Taoist in origin. Therefore, our first line of approach is to examine the presence of the terms „Taiji“ and „*xiantian*“ in Taoism prior to the Song dynasty.<sup>102</sup>

Mit Blick auf Liu Mus Werk kann gesagt werden, dass i) die schematische Anordnung und ii) der Begriff des *Xiantian*, nicht enthalten ist. Es tauchen also weder der Name noch die Konfiguration *Xiantian* im Werk Liu Mus auf. Ob die durch Shao Yong geformte Idee hinter der Dualität der *Xiantian-houtian* (als philosophisches Konzept) bei Liu Mu einen Vorgänger besitzt, kann aus meiner Übersetzung ersichtlich werden. Auch bereits die Zuschreibung der *Xiantian tu* (als Diagramm) zu Shao Yong ist umstritten. Die entsprechende Abbildung selbst taucht erstmals in Zhu Xis (1130 – 1200) Werk auf. Don Wyatt zufolge wird sie bei Shao Yong (1011 – 1077) erstmals im Jahr 1075, zwei Jahre vor dessen Ableben, erwähnt, wird dort nur vage beschrieben und spielt in dessen Denken eine allenfalls marginale Rolle.<sup>103</sup>

Wie François Louis in einem Aufsatz zur Genealogie der *Taijitu* schreibt, war die grafische Konfiguration der später sogenannten *Houtian*-Anordnung bereits im frühen China gebräuchlich:

It was this trigram cycle that served as the standard directional and cosmological circular arrangement in early China. Referred to in Han texts as the “proper order”, it is, with minor variations the only directional trigram sequence found on archaeological material up to the early Southern Song period. It appears most frequently on objects whose function related closely to cosmological speculation, to the transcending of life and death, and the invocation of good fortune, such as Han and Six Dynasties “diviner’s boards”, stone lids of tomb epitaphs from the late Six Dynasties through the Five Dynasties period [...], late Six Dynasties Buddhist stupas, and, most prominently, bronze mirrors dating from the eighth to the twelfth centuries [...]. It was also still the norm at the Song court in 1118<sup>104</sup>

Über die damit im Vergleich zur *Houtian tu* tatsächlich wesentlich später zu datierende Abbildung der *Xiantian tu* schreibt François Louis:

---

102 Robinet (1990), S.376.

103 Wyatt (1996), S.179.

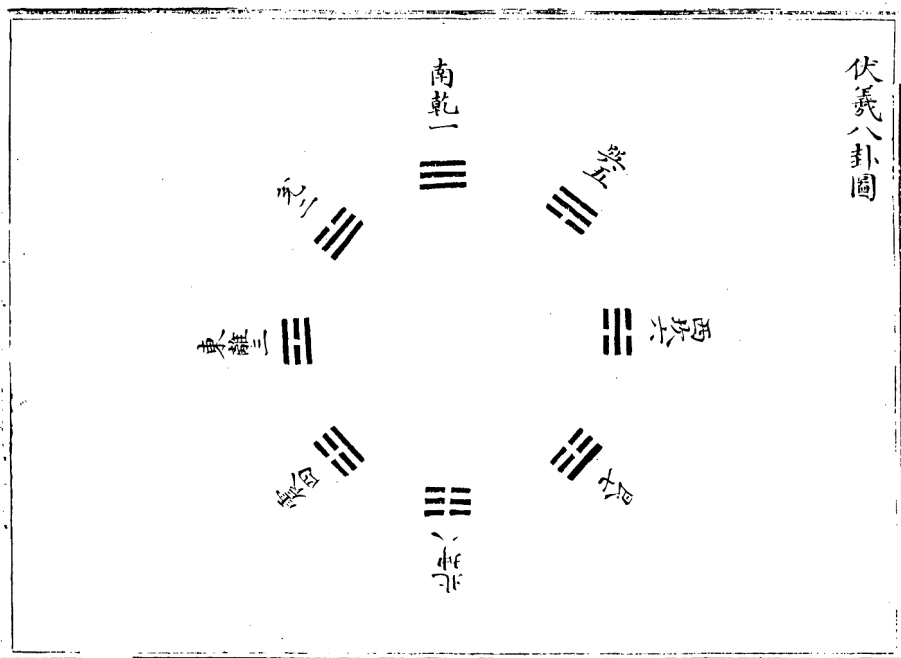
104 Louis (2003), S.157–158.

Among the earliest archaeological evidence for the *xiantian* circle is a mid-thirteenth-century silver cup discovered in the tomb of a Southern Song scholar named Shi Shengzu 史繩祖 (1191-1274) in Quzhou, Zhejiang [...]. As attested in Shi's epitaph, he was an official of rank five with a vivid interest in the *Yijing*. [...] Undoubtedly, the manufactured antiquity of the *xiantian* trigrams was a means of promoting the new arrangement. [...] Emphasizing the primordially of the *xiantian* system was crucial for its adherents to have it accepted as an alternative mode of interpreting the signs of heaven. In fact, the adoption of the suggestive terms "Before Heaven" and "After Heaven" to distinguish the two trigram cycles was so effective that it eventually led to the anachronistic perception that the younger sequence was the older one, and vice versa.<sup>105</sup>

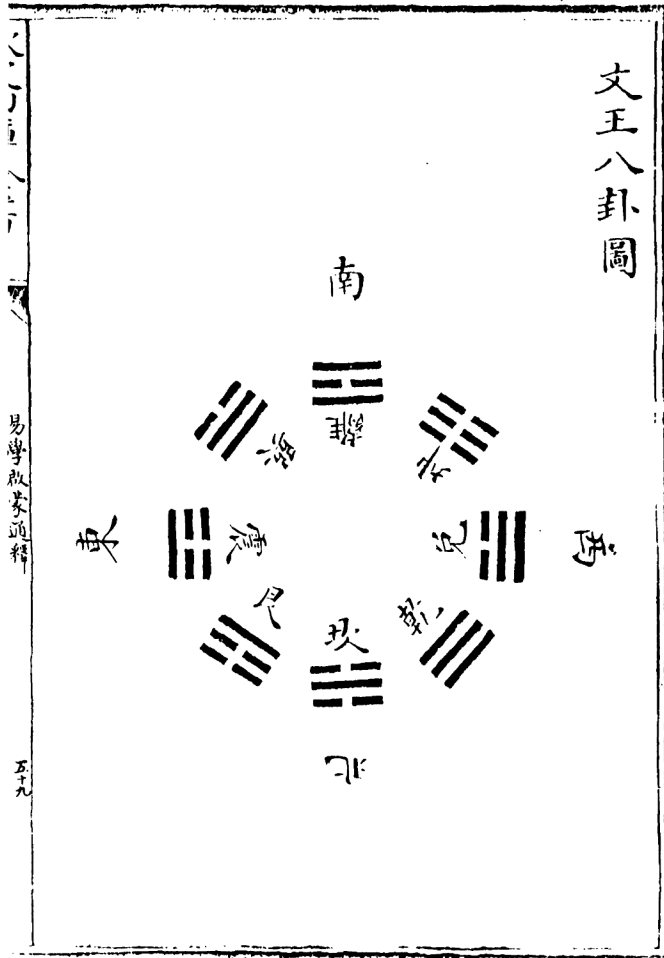
Die beiden dem Shao Yong zugeschriebenen Diagramme, von denen *Xiantian* niemals früheren und *Houtian* ebensowenig späteren Ursprungs war, erscheinen in der überlieferten Literatur erstmals im *Zhouyi Benyi* 周易本義 des Zhu Xi und damit rund einhundert Jahre nach Shao Yong. Sie werden hier *Fuxi bagua fangwei tu* 伏羲八卦方位圖 und *Wenwang bagua fangwei tu* 文王八卦方位圖 genannt und stellen sich wie folgt dar (nach *Siku quanshu*):

---

<sup>105</sup> Louis (2003), S.158ff. Für eine ausführlichere Kontextualisierung der beiden Konfigurationen zu archäologischen Funden, apokryphen Werken wie insbesondere dem *Yiwei jilan tu*, sowie zu verwandten kreisförmigen Anordnungen von Hexagrammen und Trigrammen wie beispielsweise im *Can tong qi*, sei auf den zitierten Artikel verwiesen.



Xiantian tu 先天圖



Houtian tu 後天圖

Die später *Houtian tu* genannte *Wenwang bagua fangwei tu* (in obiger Abbildung als zweite zu sehen) erscheint, in Gestalt der Diagrammsprache der schwarzen und weißen Punkte bereits in der Nördlichen Song-Zeit (960 – 1126) im zweiten Band des *Yishu gouyin tu* des Liu Mu, wo sie nicht bloß systematisiert, sondern übergreifend aus strukturellen und philosophischen Anfangsgründen erklärt wird.

Die frühe Korrelation der Fünf Phasen mit Fünf Tugenden (*wu chang* 五常) wird von Hermann Bohn in dem Einfluss der hanzeitlichen Neutext-Schule vermutet. Während diese Korrelation bei Meng Xi noch nicht zu finden ist, scheint Jing Fang die früheste Quelle dafür zu sein. Auch im *Yiwei qian zuo du* sowie bei Zheng Xuan und Dong Zhongshu figuriert diese Korrelation.<sup>106</sup> Joseph Needham führt seine Charakterisierung der Bedeutung der Fünf Phasen für die chinesische Wissenschaftsgeschichte relativ umstandslos zur Formulierung des auch an zahlreichen anderen Stellen formulierten und später nach Needham benannten Paradigmas:

The only trouble about the Chinese five-element theories was that they went on too long. What was quite advanced for the +1st century was tolerable in the +11th, and did not become scandalous until the +18th. The question returns once again to the fact that Europe had a Renaissance, a Reformation, and great concomitant economic changes, while China did not. One of the ironies of history is that the Jesuits were proud of introducing to China the correct doctrine of the four elements –just half a century before Europe gave it up for ever.<sup>107</sup>

Die naheliegende Idee der zentralen Mittelstellung einer regierenden Entität findet sich auch im *Zhuangzi* als „Erhabener der zentralen Region“ (*zhongyang zhi di* 中央之帝),<sup>108</sup> welcher mit dem primordialen Chaos (*hundun* 渾沌) identifiziert ist, andererseits jedoch hinsichtlich ihrer Assoziation mit den sieben daoistisch systematisierten Körperöffnungen wenig mit Liu Mus Idee vom Zentrum gemeinsam hat. Zudem hat die Zahl Fünf aufgrund der von ihr denotierten Semantiken bei Liu Mu den Zustand der vermengten Undifferenziertheit bereits weit hinter sich gelassen. Deutlicherer Anklang an frühe daoistische Wurzeln lässt sich hingegen in Liu Mus Formulierung für das „Qi, welches im Zentrum harmonisch ruht“ (*zhong he zhi qi* 中和之氣)<sup>109</sup> vernehmen. In dieser Allusion, in der lautli-

---

106 Vgl. Bohn (1998), S.98f.

107 Needham (1956), Vol.2, S.294.

108 *Zhuangzi, nei pian*.

109 *Yishu gouyin tu*.

che und inhaltliche Anspielungen changieren, wird auf die ebenfalls numerisch geleitete Kosmogonie des *Daodejing* rekurriert:

道生一，一生二，二生三，三生萬物。萬物負陰而抱陽，  
沖氣以爲和。Der Weg bringt das Eine hervor, das Eine bringt das Zwei-  
fache hervor, das Zweifache bringt das Dreifache hervor. Das Dreifache  
bringt die unzähligen Dinge hervor. Die unzähligen Dinge tragen in sich  
*Yin* und umarmen somit *Yang*, aktivierendes *Qi* wird zu ihrer Harmonie.<sup>110</sup>

Andrei Gomouline beschreibt, wie archäologische Funde des 20. und 21. Jahrhunderts eine erhebliche Vermehrung des Wissens über frühe chinesische Kosmogonien zur Folge hatten. Das Chu-Seidenmanuskript und die Schriften *Taiyi sheng shui* (太一生水) sowie *Heng Xian* (恆先) wiesen demnach elaborierte kosmogonische Berichte auf und stellten die Vorrangstellung des *Laozi* als zentrale daoistische Quelle infrage. Schwierigkeiten der Ermittlung einer korrekten textuellen Segmentierung und zeilenweisen Sortierung fragmentarisch auf Bambusstreifen erhaltener Texte erschweren die Textarbeit und resultieren zuweilen in untereinander inkompatiblen Lesarten. Zugleich unterläuft aber auch der Versuch einer sprachlichen Beschreibung kosmologischer Genese, insofern diese eine Verkomplikation unter laufender Hinzunahme weiterer Handlungsfäden beinhaltet schon dem Prinzip nach die Möglichkeiten einer linearen sprachlichen Beschreibung. Dies wird, so Gomoulines folgenreiche Beobachtung, in den genannten Quellen durch *verzweigende Rückbezüge* gelöst, wobei das Muster von Thema und Kommentar von der Ebene kurzer Propositionen auf die der längeren Textabschnitte übertragen wird.<sup>111</sup> In dieser aus dem linearen Medium verschriftlichter Sprache resultierenden Problematik besteht im Ansatz Ähnlichkeit zu jenen des Sprechens über Diagramme im Allgemeinen.

Susan Huang illustriert in ihrer reich bebilderten Abhandlung „*Picturing the true form: Daoist visual culture*“ wie diese und andere Weltenstehungsmythen die Grundlage für eine Vielzahl von Kosmogرافien bilden, welche auf die Beschreibung einer in vielen Fällen von Zahlen gestützten „Entfaltung einer impliziten Ordnung“ zurückgehen. Von Diagrammen ist in Huangs Betrachtungen allerdings bedauerlicherweise nur wenig die

110 Laozi, *Daodejing*, 42. Dass in dieser, sowie Isabelle Robinet zufolge in taoistischen Quellen im Allgemeinen, die Drei auf die Zwei folgt, während die Zwei bei Exegeten des *Buches der Wandlungen* wie Liu Mu oder Shao Yong von der Vier gefolgt wird, ist für die vorliegende Arbeit nur von vordergründiger Bedeutung für die Frage der Strategien des Umganges mit Zahlen zur Argumentation. Vgl. Robinet (2011) S.50.

111 Vgl. Gomouline (2013), S.182.

Rede.<sup>112</sup> In Liu Mus Verwendung der Fünf als zentraler Entität, welche zugleich Zahl, Qi und Phase ist, geht es ebenfalls darum, die Überleitung von der formlosen Ebene zu den unzähligen Dingen zu bewerkstelligen. Ganz ähnlich wie im oben genannten Zitat wird in der mit Liu Mus Diagramm (D.3) beginnenden Rechenoperation ein Ausgleich zwischen kleineren und größeren Zahlen erzielt, wobei jeweils eine dem *Yin* und eine weitere dem *Yang* zugehören. Auch bei Liu Mu wird die Idee der Mitte relativ früh in die Progression aufgenommen und auch er weist darauf hin, dass die Zahl Drei bereits implizit enthalten ist, wenn von der Fünf und dem Zentrum die Rede ist.

So besehen besitzt folgende weitere mögliche frühe Bezugnahme von „*zhonghe zhi qi*“ (中和之氣) aus dem *Baihutong lun* (白虎通德論) zwar die größere wörtliche Ähnlichkeit zu Liu Mus Formulierung, hat jedoch abgesehen von Verwendung der Zahl Fünf im Zusammenhang mit der Symbolik des fruchtbaren Bodens, welcher Harmonie in der Bevölkerung zu bewirken imstande ist, weniger Gemeinsamkeit mit Liu Mus Idee des Qi der zentralen Position. Da die von Liu Mu nach eigenem Bekunden tentativ gewählte Bezeichnung *zhong he zhi qi* in Hinsicht auf mehrere mit der Zahl Fünf in Bezug stehende Schlüsselideen des *Yishu gouyin tu* von Belang ist, soll auch diesem Querverweis zum *Baihutong lun* nachgegangen werden. Im Kapitel *Sheji* (社稷) heißt es dort:

王者所以有社稷何？爲天下求福報功。人非土不立，非穀不食。土地廣博，不可遍敬也；五穀眾多，不可一一祭也故封土立社，示有土尊。稷，五穀之長，故封稷而祭之也尚書曰：「乃社于新邑」<sup>113</sup>孝經曰。「保其社稷而和其民人。」<sup>114</sup>蓋諸侯之孝也。稷者，得陰陽中和之氣，而用尤多，故爲長也。 Wozu besitzt der König die Geister von Boden und Korn? Um für die Welt nach Segen und lohnenden Verdiensten zu streben. Menschen haben ohne Boden keinen Stand und ohne Korn keine Nahrung. Boden und Erde sind weit und großzügig, man kann ihm nicht überall gerecht werden, die Fünf Kornsorten sind zahlreich, man kann nicht jeder einzelnen Opfer bringen. Deshalb häufe man Erde an, um Tempel zu errichten; sie zeigen die Hochschätzung für den Boden an. Hirse ist die stärkste der Fünf Kornsorten, deshalb häufe man Hirse an, um sie zu

112 Huang (2008), S.88ff. Der Begriff „Cosmography“ wird hier, wie auch bei John Henderson allerdings im Sinne einer auf kosmologische Gegenstände übertragenen geographischen Bildlichkeit gebraucht. Vgl. Henderson (1994).

113 *Shujing* 尚書, 召誥.

114 *Xiaojing* 孝經, 諸侯.

opfern. Das *Shujing* besagt, zur Errichtung von Altären in neuen Städten besage das *Xiaojing*, diese Geister von Boden und Korn seien zu schützen, auf dass die Bevölkerung harmonisch sei. Derart sollte die Pietät aller Herzöge und Prinzen sein. Korn ist das *Qi* von *Yin* und *Yang*, welches harmonisch in der Mitte ruht. Seine Verwendungen sind zahlreich, deshalb ist es das Stärkste.<sup>115</sup>

Der hier formulierten Idee zufolge resultiert eine politisch wichtige Basis für Sicherheit und Frieden aus dem natürlichen Prozess wachsender Getreidesorten. Legitimation der Regierenden und deren Verpflichtung zu strebsamer Tugend greifen ineinander. Das *Baihutong* ist außerdem auch für die Datierung des *Qian zuo du* von Bedeutung<sup>116</sup> und die darin beschriebene Versammlung zur Halle des Weißen Tigers gilt als ein Höhepunkt in der frühen Blütezeit der apokryphen Texte. Der Verwendung der oben zitierten Formulierung zufolge kann davon ausgegangen werden, dass Liu Mu diesen Text rezipiert hat.

## Apokryphen zum *Yijing*

Interpretationen der Klassiker welche sich auf Ideen aus apokryphen Werken (*chen wei* 讖緯) beriefen, gewannen mit dem Machtverlust der Herrscher gegen Ende der früheren Han-Zeit an Zuspruch. Sie treten somit an eine mit dem schwindenden Interesse an Interpretationen nach der Neutext-Schule frei werdende Stelle. Ungeachtet der Frage nach ihrer seit jeher umstrittenen Authentizität – für Joseph Needham beispielsweise handelt es sich um reine Erfindungen der Han-Zeit – verdienen die *Weishu* Beachtung in der vorliegenden Arbeit, da sie Einfluss insbesondere auf rechnerische Ideen der Schule der Bilder und Zahlen (*Xiangshu*) ausübten:

In Wang Chhung's time the Classics were being searched for material which would fit into the new theories, and when that proved insufficient, entirely new texts were invented which were called Wei Shu ('Weft Books') by analogy with the Ching, the Classics themselves (the original meaning of the word *ching* had been 'warp'). The authority of this class of apocryphal liter-

115 *Baihutong*, juan 2, *She ji* 社稷 1.

116 Vgl. Bohn (1998), S.81.

ature, says Hu Shih, became so exalted that throughout the +1st and +2nd centuries many important State policies, such as calendar reforms or the selection of heirs to the throne, were decided solely by reliance on these invented books.<sup>117</sup>

Nicht unähnlich den Diagrammen der schwarzen und weißen Punkte (*hei bai dian tu* 黑白點圖), welche das hauptsächlich grafische Ausdrucksmittel Liu Mus sind, wurden vermittlems der *Weishu* innovative Ideen im Gewand etablierter oder zumindest sanktionierter Formen in Szene gesetzt, um den Ansprüchen der Zeit gerecht zu werden. Apokryphe Schriften sind durch mehrere Eigenschaften charakterisierbar: Ihre Autoren sind in der Mehrzahl der Fälle nicht bekannt und ihre Überlieferung steht mit einem besonderen Charakter der Offenbarung in Verbindung. Sie wurden – wiederum ähnlich wie einige der im Folgenden verhandelten Diagramme – der Sage nach im Geheimen tradiert oder gehen, wie die archetypischen Karten *Hetu* und *Luoshu* auf Begebenheiten mythischer Vorzeit zurück. Damit stellen sie einen Fundus an „hermetischem“ Wissen dar, welcher zu unterschiedlichen Zeiten bestimmten Erfordernissen entgegenkam und zu anderen Zeiten wiederum Repression erfuhr. Folgt man der Annahme, dass die *Überlieferten Diskussionen in neun Gegenständen* (*Yilun jiushi*) des Liu Mu nicht aus fremder Hand stammen – zumindest zeigt die vorliegende Arbeit, dass es in ihnen keine Widersprüche zu allen drei Bänden des *Yishu gouyin tu*, und damit dem gesamten erhaltenen Werk Liu Mus gibt – so lässt sich vermuten, dass der besondere Offenbarungscharakter der *Weishu*, in das Medium der Diagramme übersetzt für die (bereits ihrem Titel zufolge) ostentativ unklare Herkunft der *Yilun jiushi* als Vorbild gedient haben könnte.

Inhaltlich stehen die apokryphen Schriften und Fragmente zum *Buch der Wandlungen* hanzeitlichen Ideen korrelativen Denkens nahe. Sie scheinen somit teilweise aus dem Umfeld der noch aus der Zeit der Streitenden Reiche (475 – 221 v. Chr.) stammenden, dem Zou Yan 鄒衍 (305 – 245? v. Chr.) zugeschriebenen *Yin-Yang*-Lehrriichtung zu stammen, von welcher sie aber in erster Linie Denkfiguren übernehmen, um daraus eigene Ideen zu entwickeln. Sie sind daher Fundstelle für zahlreiche Beschreibungen zur Vorhersage und Zeichendeutung sowie deren kosmologische Begründung. Sprachlich sind die Apokryphen von mystischer Unverständlichkeit gekennzeichnet. Die *Chenwei* Texte stellen daher in gewissem Sinn ein Gegenstück zu Kritikern wie Wang Chong 王充 (um 27 – 97 n. Chr.) dar,

---

117 Needham (1956), Vol.2, S.380.

welche sich systematischerer Argumentationsformen bedienen. Dennoch hatten die Apokryphen Einfluss auf unterschiedlichen Ebenen der Gesellschaft bis hin zu den Herrscherhäusern. Im *Yishu gouyin tu* wird an mehreren Stellen ausdrücklich auf Apokryphen wie das *Qian zuo du* oder das *Jilan tu* Bezug genommen, mitunter werden diese von Liu Mu in seiner Bearbeitung von Fragestellungen sogar noch vor anderen gewichtigen Lehrmeinungen ins Gespräch gebracht. Sehr im Gegensatz zum Stil der *Weishu* ist die Sprache, welcher sich Liu Mu bedient aber alles andere als dunkel und geheimnisvoll.

Die Idee der Linksdrehung für dem Himmel zugeordnete und der Rechtsdrehung für der Erde zugeordnete Konfigurationen geht, wie bei Hermann Bohn beschrieben, auf die Apokryphen zum *Buch der Wandlungen* zurück.<sup>118</sup> Diese Bewegung findet ihren Ausdruck bereits in der Differenzierung der Zwei Kräfte aus dem ursprünglichen *Qi* in dem Moment des *Taiji* in Liu Mus Diagramm (D.2), welche mit der Entstehung der Zahl als solcher im Moment der Trennung von Himmel und Erde einhergeht. Die im Diagramm nahegelegte Rotation wird im Begleittext ausdrücklich als solche benannt und an mehreren Stellen in Liu Mus Ausführungen wieder aufgegriffen:

天地之數十有五，居其內而外斡。Die Zahl(en) von Himmel und Erde ergeben 15, was im Inneren ist, ruht, und was außen ist, dreht sich.<sup>119</sup>

In einer Studie zu Formen der Repräsentation von Zeit beschreibt Fabrizio Pregadio die Rolle der Rotation mit Bezug auf Momente der Weltentstehung in alchemistischen Kosmogonien mit den folgenden Worten:

The domains of the *Laozi* and the *Book of Changes* – which I shall refer to below as the Principle (*dao* 道) and manifestation (*yi* 易 or “change”) – coincide in many regards with the distinction between *xiantian* 先天 (“before heaven”) and *houtian* 後天 (“after heaven”). Both expressions refer to the “opening of Heaven” (*kaitian* 開天), the spontaneous generation of the cosmos from Primordial Breath (*yuangqi* 元氣) or Pure Yang (*chunyang* 純陽). In the representation of cosmogony that is central to the Chinese alchemical doctrines, Primordial Breath expands with a movement often compared to the rotation of the Great Dipper around its axis. In this process, Pure Yang divides itself into the two complementary principles, *yin* and *yang*. Their reunion generates manifestation and change, or the *houtian*.<sup>120</sup>

118 Bohn (1998), S.153.

119 *Yishu gouyin tu*. 其用四十有九第十六，論下.

120 Pregadio (1995), S.158.

Im Jahr 605 n. Chr. wurden auf Befehl des Kaisers Yang Guang 楊廣 (reg. 605 – 617) der Sui-Dynastie (581 – 618) apokryphe Schriften vernichtet, womit auch zahlreiche frühe Zeugnisse zu den beiden Dokumenten *Hetu* und *Luoshu* verloren gingen.<sup>121</sup> Schuyler Cammann sieht die Tatsache, dass ältere Werke der Zahlenkunde und Divination bei der Bücherverbrennung der Qin<sup>122</sup> im Jahr 213 v. Chr. verschont wurden als Voraussetzung für deren Weiterleben und Aufblühen in den Apokryphen der Han-Zeit.<sup>123</sup> Zwar wird im *Yishu gouyin tu* im Zusammenhang mit dem oben genannten Zitat über die Rotation das relevante *Qian zuo du* nicht erwähnt. Jedoch findet sich die Nennung des *Weishu* an anderer Stelle im Kontext der kalendarischen Themen.

## Songzeitlicher Hintergrund

Die relative politische Stabilität insbesondere der frühen Nördlichen Song-Zeit (960 – 1126) gilt als eine der einleuchtenden Voraussetzungen für das Aufleben von Klassikerstudien. Sie ermöglichte Prosperität neben anderen Entwicklungen wie die zunehmende Verbreitung und Anwendung findenden Buchdrucke, die Diversifizierung und zunehmende Komplexität der Administration, welche unter anderem für den wachsenden kommerziellen Bereich erforderlich waren und mit welcher auch Reform und Ausbau des Beamtenprüfungssystems einhergingen. Im Vergleich zu anderen Möglichkeiten sozialen Aufstiegs zählte akademischer Erfolg zu den prestigeträchtigsten Unterscheidungsmerkmalen. Eine Voraussetzung für das Funktionieren des Beamtenprüfungswesens bestand in der Standardisierung des Lerncurriculums. Wie John Chaffee nahelegt, prägte diese auf Fairness und objektive Beurteilungskriterien von Prüfungskandidaten abzielende Prüfungskultur nicht nur eine bemerkenswert uniforme Gelehrtenwelt, sondern ermöglichte auch die politische Stabilität Chinas in der späteren Kaiserzeit.<sup>124</sup>

---

121 Vgl. Cammann (1961), S.73.

122 Qin-Dynastie 秦朝 (221 – 207 v. Chr.).

123 Vgl. Cammann (1961), S.46.

124 Vgl. Chaffee, J. Twitchett, D. (2015), S.287ff.

Fan Zhongyan 范仲淹 (989 – 1052), welchen Liu Mu sich nach gängiger Annahme zum Vorbild nahm, gehörte einer Gruppe von Reformern der Qingli-Periode (1041 – 1048) an, welche versuchte, Beamtenprüfungen nach konfuzianischen Maßstäben zu reformieren. Der schärfste zeitgenössische Kritiker des Werkes Liu Mus, Li Gou 李覯 (1009 – 1059) war ebenfalls Parteigänger der Qingli-Reformbefürworter. Wie Liao Hsien-Huei anschaulich diskutiert, entsprachen die vorgeblich geäußerten und schriftlich überlieferten Ansichten zahlreicher songzeitlicher Beamter in Bezug auf philosophische Haltungen häufig nicht ihren persönlichen Praktiken.<sup>125</sup> Während Liu Mus Werk fraglos als ein Plädoyer für objektive Kriterien der Beurteilung von Argumenten gelten darf, ist es jedoch schwer, konkret nennbare Anhaltspunkte aus dem Zeitgeschehen zu finden, welche dessen Motivation geformt haben mögen. Li Gous Kritik am *Yishu gouyin tu*, welche im Anschluss an die kommentierte Übersetzung in der vorliegenden Arbeit in Auszügen wiedergegeben ist, weist Anhaltspunkte für die Vermutung auf, dass es ihrem Autor nicht in allen Kritikpunkten um die in ihr ausdrücklich diskutierten Inhalte ging, wie weiter unten zu sehen sein wird.

In welchem Bezug steht die songzeitliche Diagrammatik zu technischen Neuerungen im weitesten Sinn? Inwiefern kann die songzeitliche Diagrammatik als ein Ergebnis des Buchdrucks gesehen werden? Francesca Bray betont nachdrücklich einen direkten Zusammenhang:

The intellectual impact of printing on the Song literati elite was dramatic. With the routinisation of printing “changes in the ways of learning, remembering, reading and writing and in the ways that text could be collated in a stabilized and easily replicable form began to affect all areas of learning”.<sup>126</sup> Among the new cognitive and communicative possibilities that interested Song literati were the contributions that *tu* could make to scholarship and to the diffusion of knowledge. They were especially interested in the balance of power between *tu* and verbal expression. [...] The graphic conventions of the figures and hexagrams in the *Book of Changes* constituted a system of metaphysical notation (supposedly invented by the ancient sages) that elegantly codified the forces and dynamics of cosmic change and their translation into human emotions and actions. These cosmic principles were matters so complex that words alone were inadequate to encompass them—yet the diagrams themselves would elude human interpretation without the sagely verbal counsel that was paired with them. The *daoxue* 道學 or neo-Confucian philosophers of the Song were especially interested in revealed

---

<sup>125</sup> Liao (2005).

<sup>126</sup> Zitiert nach Chia, Lucille. (2002).

*tu*. These included the trigrams and hexagrams of the *Changes*, and indeed the very structure of the *Book of Changes*.<sup>127</sup>

Diagramme stellten eine Möglichkeit dar, die neuen Ausdrucksmöglichkeiten eines innovativen Mediums zu erforschen. Das heuristische Potenzial dieses Mediums wurde (wie bei disruptiven medientechnischen Neuerungen häufig) kurzgeschlossen mit den Bestrebungen der Synthese philosophischer Systeme. Einsichten in die Gesetzmäßigkeiten visueller Kombinatorik wurden nicht nur von Liu Mu zunehmend als Kriterien der Validität von philosophischen Einsichten angesehen, wie die folgende Untersuchung deutlich vor Augen führt. Auch hier fehlen jedoch Belege für direkte Verbindungslinien, welche sich zwischen Medientechnologie und Philosophie im vorliegenden Fall nur durch Konjektur ziehen lassen. Catherine Despeux beschreibt, wie die in der Südlichen Song-Zeit (1126 – 1279) bereits über Momentum verfügende zunehmende Verwendung von Karten und Schriften an ehrwürdige daoistische Tradition anknüpfte und auch zusätzlich politisch begünstigt wurde:

In 1118, Emperor Huizong decreed that all Daoists had to acquire expertise in the Confucian classics, especially the *Yijing* [...]. As a result, the latter text gained an even greater importance in Daoist thinking, which in turn explains the presence of six *Yijing* commentaries, dating from the eleventh and twelfth centuries, in the Ming canon [...]. Illustrated in various ways, these commentaries include a number of diagrams, not only related to the trigrams and hexagrams of the text, but also more cosmological, such as the *Taiji tu* 太極圖 (Diagram of the Great Ultimate), *Hetu* and *Luoshu*. The latter in particular serve to illustrate the cosmological and calendrical theories that formed part of public discourse at the time. Among Song literati, diagrams came to be used as a new way to express norms and cosmic models, and in many ways they came to be regarded as more important than formally written documents, which yet remained indispensable to complement them. None of the many Song trends could escape the tendency toward putting abstract thoughts into diagrams [...]. It is thus not surprising that diagrams presented by Neo-Confucian thinkers, such as Zhou Dunyi 周敦頤 (1017–1073) and Zhu Xi 朱熹 (1120–1200), were accorded a high position in philosophical speculation, not unlike the honored status of sacralità that was accorded talismans in earlier Daoism.<sup>128</sup>

Inwiefern die Diagramme des *Yishu gouyin tu* als Devotionalien gedient haben mögen ist nicht überliefert. Hermann Bohn führt die Strömung der

---

127 Bray (2007), S.34–35.

128 Despeaux (2004), S.517–518.

Lehre der Karten und Bücher der Song-Zeit auf die von grafischen Darstellungen reichlichen Gebrauch machende Rezeption von Wei Boyangs 魏伯陽 (140 – 190) *Zhou yi can tong qi* (周易參同契) zurück. Chen Tuan unternahm mittels *Linienzeichnungen* sowie nach *Yin* und *Yang* unterschiedenen Zahlen, Beschreibungen der seit der Tang-Zeit verbreiteten inneren Elixier-Herstellung (*neidan* 內丹). Chen Tuan ist eine sagenumwobene Gestalt und gilt sowohl als bedeutender daoistischer Gelehrter wie auch als Wegbereiter song-zeitlicher *Xiangshu*-Lehren. Mit ihm stehen insbesondere drei Karten in Verbindung: Die *Xiantian taiji tu* (先天太極圖), *Longtu yi* (龍圖易) und die *Wuji tu* (無極圖).<sup>129</sup>

Das Bild der kulturstiftenden Heroen des Altertums, der drei Erhabenen und fünf Kaiser (*san huang wu di* 三皇五帝) nahm bereits in der der Song-Zeit vorangegangenen Tang-Zeit (618 – 907) neue Züge an, wie Peter Bol ausführt:<sup>130</sup> Die weisen Herrscher des Altertums hatten himmlische Order und Muster in der Form menschlicher Institutionen implementiert und so eine natürliche Ordnung von Himmel und Erde in Belangen der Zeitrechnung, Administration, Zukunftsabschätzung und (modern gesprochen) Entscheidungstheorie bis hin zu verbindlichen Formen in Literatur und Musik geschaffen. Debatten über angemessene kulturelle Formen waren auch immer zugleich Debatten über Werte. Das Altertum wurde von der Warte songzeitlicher Gelehrter als der Moment angesehen, in welchem Himmel und Mensch in einen Austausch miteinander traten. Der Himmel sandte neben natürlichen Bedrohungen wie Flutkatastrophen und anderen Unwägbarkeiten auch Zeichen, welche über die seinem eigenen Walten zugrunde liegenden Gesetze Aufschluss zu geben schienen. Der Mensch, vertreten durch die Weisen des Altertums, interpretierte und emulierte diese Muster und übersetzte sie in Institutionen, allen voran sich selbst als Modell für künftige Generationen. Die Verwendung dieser auf menschliche Angelegenheiten angewandten natürlichen Muster wurde von gelehrten Beamten als Handhabe gesehen, um in Krisenzeiten Stabilität durch Propagierung gemeinsamer Normen und Werte zu gewährleisten. In der Tang-Zeit rückte der Fokus von kosmischen Betrachtungen ab und konzentrierte sich auf das Verhältnis zwischen Regierenden und Bevölkerung wobei ein Fehlen von Regelmäßigkeiten himmlischer Kräfte auch den normativen Modellen des gesellschaftlichen Zusammenlebens Sicherheit entziehen konnte. Die Idee, dass der Mensch selbst mit integrierenden Pro-

129 Vgl. Bohn (1998), S.135ff. In Liu Mus erhaltenem Werk gibt es keine ausdrückliche Bezugnahme auf jenes Werk des Wei Boyang, ebensowenig wie auf den Namen Chen Tuans.

130 Vgl. Bol (1994).

zessen himmlischer Kräfte ausgestattet war, wurde in der Folge zu einem der Grundgedanken der neu entstehenden *Daoxue* (道學) des späten elften Jahrhunderts. Sie findet sich auch schon im Werk des Liu Mu im Zusammenhang des Diagramms (D.33) mit dem Titel „Der Mensch ist mit den Fünf Phasen ausgestattet“ (*ren bing wu xing* 人稟五行) – welches nunmehr eine Veranlagung des Menschen mit Tugenden postuliert – und zwar genau an der Nahtstelle des Überganges von der Theorie des Kosmos zur Beschäftigung mit menschlichen Angelegenheiten am Ende des ersten Bandes des *Yishu gouyin tu*.

Zu dem Vorrang des *Yijing* als Quelle für kosmologisches Wissen hinsichtlich divinitorischer Praktiken in der Song-Zeit kann an dieser Stelle mit Liao Hsien-Huei relativierend eingeräumt werden:

[D]espite the existence of an orthodox Confucian way of divination, making use of the *Yijing* was not necessarily the Song literati's preferred means to foretell the future. The methods they employed included dream divination, spirit-writing, divination sticks, god worshipping, journeys to the underworld, shamanistic possession, geomancy, and various other types of fortune-telling that were prevalent at all levels of society. [...] The most popular methods included fate extrapolation (*tuiming* 推命), word analysis (*cezi* 測字), astrology (*zhanxing* 占星), and physiognomy (*xiangshu* 相術)<sup>131</sup>

Wie bereits Susan Huang anmerkt, beschränkt sich die Gemeinsamkeit daoistischer und konfuzianischer Ausprägungen von Diagrammen der Song-Zeit auf das Interesse, vermittelt durch Karten (*tu*) eine tradierte Kosmologie zu *ergründen*. Auch die Funktionen daoistischer Diagramme dieser Zeit sind vielfältig, wie beispielsweise komplexe Weisen der Übersetzung von Klängen in Karten zur Visualisierung des *Qi* bis hin zu Weltkarten nahelegen, wobei die Karten als Darstellung einer „wahren Form“ (*zhen xing* 真形) den heiligen Schriften zur Seite gestellt wurden.<sup>132</sup> Auch existierte eine talismanische Verwendung von *tu*, welche auf daoistische apotropäische Praktiken zurückging. Die Editoren der *Siku Quanshu* Ausgabe des 17. Jahrhunderts des *Yishu gouyin tu* weisen auf die daoistische Provenienz von Liu Mus Lehre hin, und zwar mit Verweis auf dessen Aufnahme in den daoistischen Kanon (*daozang* 道藏). Schuyler Cammann bemerkt, dass die Trennung der Zuordnung von *Hetu* und *Luoshu* zu zwei unterschiedlichen Dokumenten in frühen Quellen nicht konsistent eingehalten wurde. Jedoch hätten „konfuzianische“ Quellen die Anordnung der drei mal drei

---

131 Liao (2005), S.350.

132 Vgl. Huang (2008), S.95f.

Felder als *Luoshu* und „daoistische“ Quellen die selbige tendenziell häufiger als *jiu gong tu* bezeichnet.<sup>133</sup>

Chen Tuan wird – abgesehen von einer Nennung in der editorischen Vorrede (*ti yao* 提要) – im gesamten *Yishu gouyin tu*, einschließlich der *Überlieferten Diskussionen in neun Gegenständen* (*Yilun jiushi*), nicht erwähnt. Während Guo Yu zufolge Chen Tuan zwar der Urheber jener später wahlweise als *Hetu* oder *Luoshu* bezeichneten Diagramme sein könnte, so zeige jene spätere Verwechslung gerade eben, dass gerade die Zuweisung dieser Benennungen keinesfalls von Chen Tuan stammen kann. Mit dem im *Daozang* unter dem Namen *Di chu zhen tu* (帝出震圖) überlieferten Diagramm liegt das nach Guo Yus Ansicht einzige, wahrscheinlich dem Chen Tuan zuzuschreibende Diagramm vor. Hierbei betont Guo Yu nachdrücklich, dass Chen Tuan mit diesem Diagramm sowie einer Beschreibung lediglich bestimmte Worte aus dem *Shuogua* erkläre, wohingegen die Bezeichnungen *Xiantian Bagua* und *Houtian Bagua* wiederum freilich nicht von Chen Tuan stammen.<sup>134</sup>

Das Werk Zhu Xis, der maßgeblichen und einflussreichsten Stimme songzeitlichen Denkens ist mit einer erheblichen Rekonzeptualisierung bisherigen Wissens einhergegangen. Deshalb wurde in der Erforschung songzeitlicher Philosophie verstärkt Augenmerk auf solche Inhalte und Strömungen gelegt, die bereits vor der eingreifenden Hand Zhu Xis erkennbar wurden. Verbunden damit ist auch die Frage, weshalb bestimmte Ideen und Texte Zhu Xis Beifall fanden, während andere ins Hintertreffen gerieten. Liu Mus hinterbliebenes Werk bietet sich als Forschungsgegenstand umso mehr an, denn es eröffnet einen Blick auf mehrere Jahrhunderte währende Kommentartraditionen aus der Sicht und von der Warte eines im elften Jahrhundert schreibenden Gelehrten.

Hon Tze-ki findet in den Schriften Hu Yuans (993 – 1059) einen: „acute sense of living in a new era.“<sup>135</sup> Hu Yuan war ein Lehrer Cheng Yis und suchte nach Wegen, die Prinzipien der Klassiker in konkreten Angelegenheiten anzuwenden.<sup>136</sup> In den Worten Hon Tze-kis reagierten die Exegeten der Nördlichen Song-Zeit direkt auf ihre historischen Umstände: Für Hu Yun, Li Gou und Ouyang Xiu „sprach das *Yijing* direkt zu den Zivilbürokraten, welche die Aristokratengelehrten-Beamten als Mitregenten ersetzten.“ Zhang Zai, Sima Guang und Shao Yong „ermutigten die erfolgreichen Prü-

133 Vgl. Cammann (1961), S.4.

134 Vgl. Guo (2007) S.34.

135 Hon (2005), S.11.

136 Zhang (2002), S.249.

## 2 *Der Kontext des Yishu gouyin tu*

fungskandidaten, welche keine Beamtenstellen bekommen konnten, den ‚inneren Gelehrten‘ zu kultivieren.“ Cheng Yi und Su Shi schließlich „erleichterten die Ängste der Zivilbürokraten in Zeiten von Rivalität durch eigene historische Metanarrative“.<sup>137</sup>

---

<sup>137</sup> Sinngemäß Hon (2005), S.145.

## 3 Textkritische Übersicht zum Werk des Liu Mu

### 3.1 Externe Probleme der Autorschaft

#### Die zwei Personen namens Liu Mu

Die Beiträge einiger früher Protagonisten der neokonfuzianischen Lehrrichtungen und unter ihnen insbesondere jene Anfänge der Schule der Diagramme und Schriften (*tushu xuepai* 圖書學派) wurden bisher noch nicht zum Gegenstand eigenständiger Forschungsarbeiten gemacht. Unterdessen ist das Problemfeld der Biografie eines Vordenkers jener besagten Schule Liu Mu 劉牧 (1011? – 1064?) in jüngerer Zeit zwar in Bewegung geraten, jedoch sind die Kenntnisse über Liu Mus Leben bestenfalls als karg zu bezeichnen. Bereits Guo Yu weist darauf hin, dass der überwiegende Teil der Bemühungen um eine Rekonstruktion und Würdigung des Werkes dieses außergewöhnlichen Gelehrten und Beamten sich auf eine Reihe von Fragen über mögliche Hinweise zur Zuschreibung seiner Identität beschränkten,<sup>138</sup> mit der Folge, dass das dahinterstehende Werk und das diesem zugrunde liegende Denken bis heute nur in vereinzelt und recht kurzen Abrissen behandelt wurden, sowie unter Fragestellungen, die sich nicht aus den dem Werk eigenen Anliegen ergaben.

In diesen wenigen Arbeiten wurde häufig von der Warte einzelner Passagen oder Kapitel des erhaltenen Werkes aus für oder gegen bestimmte strittige Punkte der Biografie ihres Autors sowie zu möglichen direkten oder indirekten Einflüssen durch frühere Gelehrte argumentiert. Damit verbunden schöpften bisherige Betrachtungen ihre Motivation einerseits aus der Frage, inwieweit das *Yishu gouyin tu* „daoistischem“ oder aber „konfuzianischem“ Denken verpflichtet sei und andererseits, ob nun der Liu Mu aus Pengcheng (彭城<sup>139</sup>) oder jener andere Liu Mu aus Sanqu (三衢<sup>140</sup>) als Urheber des Werkes anerkannt werden müsse und welcher der beiden deshalb einen Platz unter den großen Namen der songzeitlichen Gelehrtenwelt zugesprochen bekommen sollte. Es ist nicht das Ziel der vorliegenden Arbeit, eine endgültige Antwort auf diese historischen Fragen zu geben, wenn auch einige davon in abgewandelter Form neu gestellt und eine Reihe weiterer hinzukommen werden.

---

<sup>138</sup> Vgl. Guo Yu (2003), (2006), (2007), Wang Feng (2004).

<sup>139</sup> Heute (Jiangsu) Xuzhou 徐州.

<sup>140</sup> Heute (Zhejiang) Quxian 衢县.

Die vorliegende Arbeit kann keine neuen Anhaltspunkte zu der Identität Liu Mus erbringen. Unter dem Gesichtspunkt der engen Verstrickung von biografischen und inhaltlichen Aspekten lässt sich der Forschungsstand wie folgt zusammenfassen: i) sind die Identität der zu dem Namen Liu Mu gehörenden Personen und damit auch die exakten Lebensdaten des Autors des *Yishu gouyin tu* letztlich nicht sichergestellt, ii) ist zumindest eines der weiteren Werke jenes fraglichen Autors – dabei handelte es sich dem Titel *Xin zhu zhou yi* (新注周易) nach um einen Kommentar zum *Yijing* – nicht überliefert, iii) ist die Gliederung sowie die Anzahl der Bände (*juan*), des heute in drei Bänden überlieferten Werkes im Vergleich zu dem ursprünglich von Liu Mu selbst geschriebenen Werk *Yishu gouyin tu* ungeklärt, iv) sind die Zugehörigkeit und damit zugleich auch die mögliche Urheberschaft des zweiten und dritten der drei heute erhaltenen Bände des Hauptwerkes von umstrittener Herkunft, v) wurde in der jüngeren Forschung die mögliche Fälschung mehrerer kurzer Passagen in verschiedenen Kapiteln des heute erhaltenen Hauptwerkes durch eine nicht bekannte Hand (unter Hinweis auf mutmaßliche semantische Inkonsistenzen) unterstellt, vi) sind die Autorschaft des überlieferten Addendums (*Yilun jiushi*) sowie dessen Compiler unbekannt, und vii) ist die Autorschaft eines weiteren nicht überlieferten Vorwortes bereits seit der Südlichen Song-Zeit (1126 – 1279) umstritten.

Die bisher ausführlichste Beschäftigung mit dem Leben, nicht aber mit dem Werk Liu Mus ist in den Arbeiten Guo Yus 郭彧 anzutreffen. Mit zwei kurzen Aufsätzen von Guo Yu<sup>141</sup> liegen sowohl die Arbeiten jüngsten Datums als auch die bisher umfangreichsten Untersuchungen zum Leben von Liu Mu vor. Beide Aufsätze widmen sich nahezu ausschließlich der Frage, ob hinter den in zahlreichen Quellen zur Sprache kommenden Nennungen des Namens Liu Mu eine oder zwei Personen stehen und welcher der beiden als Autor des *Yishu gouyin tu* infrage kommt. Guo Yu legt im Ergebnis dar, dass der Autor des *Yishu gouyin tu* Liu Mu mit Beinamen Zhangmin 長民 aus Pengcheng sei und nicht jener aus Sanqu stammende mit Beinamen Xianzhi 先之. Bereits etwa einhundert Jahre nach dem Leben des Liu Mu begann eine bis heute letztlich nicht beendete Debatte um die Frage, ob es sich bei den beiden Namen Liu Xianzhi und Liu Zhangmin<sup>142</sup> um Beinamen ein und derselben Person handle. Diese Frage

141 Guo Yu (2003), (2006).

142 Die romanisierte Umschrift des in der editorischen Vorrede des *Siku Quanshu* genannten *zi* (字) Beinamens von Liu Mu als „Changmin“ anstelle von „Zhangmin“ ist bei Bent Nielsen (2003), S.27 anzutreffen, wird dort aber nicht weiter begründet. Bei den in W. A. Ricketts Aufsatz fälschlich mit 1023 – 1063 angegebenen Lebensdaten Liu Mus han-

stellt sowohl den zentralen Streitpunkt, als auch den Ausgangspunkt aller weiteren bisherigen Diskussionen zu der Urheberschaft des *Yishu gouyin tu* dar.

Guo Yus Befund zu der Person Liu Mus stellt sich in wesentlichen Punkten gegen die von der Mehrzahl der gegenwärtigen Autoren vertretenen Positionen. Eine Anzahl weiterer Erwähnungen Liu Mus findet sich in Guo Yus Aufsätzen zu angrenzenden Themen, welche sich im weitesten Sinne mit Diagrammen rund um die lange Geschichte der Rezeption des *Yijing* in der chinesischen Tradition befassen. Liu Mus Nennungen haben in diesen Studien allerdings Bezug zu dem eigentlichen Inhalt seines überlieferten Werkes und werden daher an späterer Stelle der vorliegenden Arbeit Erwähnung finden. Gleiches gilt auch für zwei Aufsätze zu Aspekten des Werks Liu Mus von Zhan Shichuang 詹石窗<sup>143</sup> sowie von Wang Feng 王凤.<sup>144</sup>

Wenige Jahre vor Guo Yu widmete Lin Zhongjun 林忠軍 (geb. 1960) zwei Kapitel seiner monumentalen „Geschichte der Entwicklung der auf Bildern und Zahlen basierenden Lehre der Wandlungen“<sup>145</sup> 象數易學發展史 dem Werk Liu Mus und auch dessen Bezügen zu dem Werk von Shao Yong 邵雍 (1011 – 1077). Die diesen Abhandlungen vorangestellte knappe Übersicht zur Biografie Liu Mus stützt sich jedoch offenbar vollständig auf bereits zuvor von Zhu Bokun 朱伯崑 (1923 – 2007) in dessen einschlägiger „Geschichte der Philosophie der Wandlungen“ 易学哲学史 sowie Zhan Shichuang in Betracht gezogene Quellen und übernimmt bereits dort getroffene Annahmen. Lin Zhongjuns Bearbeitung von Liu Mus Biografie gehört damit in wesentlichen Punkten zu einem aus Sicht Guo Yus heute obsolenten Stand der Forschung.

Im Folgenden gebe ich eine knappe Zusammenfassung der von Guo Yu versammelten Hinweise: Bereits wenige Jahrzehnte nach der angenommenen Lebenszeit Liu Mus äußern in der Südlichen Song-Zeit (1126 – 1279) der Büchersammler und Bibliograf Chen Zhensun 陳振孫 (1183? – 1262?) und der Poet und *Yijing*-Gelehrte Yu Yan 俞琰 (1258 – 1314) Zweifel hinsichtlich der Identität der Personen hinter den beiden fraglichen Beinamen. Jene hatten auch die mangelnde literarische Qualität des Vorwortes zum Anlass genommen, dessen vorgebliche Urheberschaft durch

---

delt es sich stattdessen um die Regierungszeit Kaiser Renzongs. Vgl. Rickett (1960), S.195–251.

<sup>143</sup> Vgl. Zhan (1996).

<sup>144</sup> Vgl. Wang Feng (2004).

<sup>145</sup> Lin Zhongjun (1998).

Ouyang Xiu 歐陽修 (1007 – 1072) infrage zu stellen, wie der editorischen Vorrede der *Siku Quanshu* Ausgabe zu entnehmen ist.<sup>146</sup>

Eine weitere frühe Stimme zu der Problematik der Identität Liu Mus ist Liu Minshi 劉敏士 (*Jinshi* 1164) aus der Südlichen Song-Zeit, welcher Xianzhi 先之 als *Zi* (子)-Beinamen von Liu Mu annimmt. Liu Minshi bezieht sich dabei hauptsächlich auf eine im *Lin chuan ji* 臨川集 überlieferte Grabinschrift eines angenommenen Vorfahren Liu Mus, welche von Wang Anshi verfasst wurde. Diese Grabinschrift wurde bei Guo Yu<sup>147</sup> abgedruckt und von diesem als *nicht* zu dem Autor des *Yishu gouyin tu* gehörend beurteilt. Der Umstand, dass bei einiger Ausführlichkeit in der Beschreibung des Lebensweges von Liu Xianzhi in dessen besagter Grabinschrift kein einziges Wort von einer Verfasserschaft etwaiger Schriften zum *Yijing* zu entnehmen ist, bleibt für Guo Yu verständlicherweise der vorrangige Kritikpunkt an der Glaubwürdigkeit dieser Zuschreibung der Urheberschaft des *Yishu gouyin tu*. Guo Yu vermutet, dass Liu Minshi, welcher selbst aus Sanqu stammte, aufgrund seiner eigenen Verwandtschaft zu Liu Xianzhi diesem als Urheber den Vorzug geben möchte. Chao Gongwu 晁公武 (1105? – 1180) eigenhändig annotiertem Katalog *Jun zhai dushu zhi* (郡齋讀書志) zufolge handelt es sich bei Changmin um den *Zi*-Namen eines Liu Mu. Neben dem *Yishu gouyin tu* werden bei Chao Gongwu auch Werke mit den Titeln *Liu Zhangmin yi* (劉長民易) und (*Guade tonglun* 卦德統論) der Urheberschaft Liu Mus zugerechnet. Keines dieser beiden letzteren Werke ist heute überliefert. *Guade tonglun* wird bei Zhan Shichuang nicht erwähnt. Dem betreffenden Vorwort zum *Yishu gouyin tu* im *Daozang* zufolge war ein Liu Mu aus Sanqu dessen Urheber, von Amt *Tuntian lang zhong* (屯田郎中) und trug den *Zi*-Namen Xianzhi.

Maßgebliche Quellen zum Leben Liu Mus in Form von knappen Erwähnungen enthalten die offiziellen Geschichtswerke *Song yuan xuean* 宋元學案 und *Song shi yi* 宋史翼. Im *Song yuan xue an* wird Liu Mu der Taishan Lehrrichtung *Tai shan xue pai* 泰山學派 zugerechnet und deshalb in der entsprechenden Rubrik *Tai shan xue an* 泰山學案 geführt. Unter Federführung des mingzeitlichen Gelehrten Huang Zongxi 黃宗羲 (1610 – 1695) wird im *Song yuan xuean* die Auffassung vertreten, dass Xianzhi der *Zi* (子)-Beiname und Changmin der *Hao* (號)-Beiname ein und derselben Person gewesen seien. Mit der Attribution der Beinamen ist jedoch die Frage der Lebensdaten noch keineswegs eindeutig zu beantworten. Wang Feng stellt sich hinter die von Huang Zongxi im *Song yuan xuean* geäu-

<sup>146</sup> Vgl. *Yishu gouyin tu*, *Ti yao*.

<sup>147</sup> Vgl. Guo (2003).

ßerte Meinung für eine Zuschreibung Liu Changmins zum *Yishu gouyin tu*.<sup>148</sup> Huang Zongxi hatte darauf hingewiesen, dass Liu Changmin bereits vor der Einreichung seines Werkes am Hof gestorben sein musste. Andernfalls wäre es, angesichts seines hohen Amtes, schwer vorstellbar gewesen, dass eine Person geringeren Ranges ein Vorwort für das *Yishu gouyin tu* verfasst haben sollte, geschweige denn, dass Wu Mi als Vermittler nötig gewesen sein sollte, um das Werk bei Hofe einzuführen. Die Editoren des *Siku Quanshu* ziehen unterdessen die Möglichkeit in Betracht, Liu Mu könne zwei *Zi*-Namen getragen haben.

## Editorische Vorrede

Bevor auf die werkinhärenten Bezüge zur Autorschaft eingegangen wird, soll an dieser Stelle die editorische Präambel der *Siku quanshu* Ausgabe diskutiert werden.

提要 Hervorhebung wichtiger Punkte

臣等謹案易數鉤<sup>149</sup>隱圖三卷，附遺論九事一卷，宋劉牧撰。牧字長民，其墓志作字先之，未詳孰是，或有兩字也。彭城人，官至太常博士。宋志載牧<sup>150</sup>新注周易十一卷，圖一卷。晁公武<sup>151</sup>讀書志則作圖三卷。其注今不傳，惟圖尚在，卷數與晁氏本同。<sup>152</sup> Von Euren Dienern akribisch geprüft: Das *Yishu gouyin tu* in drei Bänden, sowie angefügt ein Band überlieferter Diskussionen in neun Gegenständen *Yilun jiushi*, verfasst von Liu Mu aus der Song[-Zeit]. Liu [hieß] mit Beinamen Zhangmin<sup>153</sup>, seine Grabinschrift nennt den Beinamen Xianzhi, es ist noch unklar welcher es nun ist, womöglich hatte er

148 Vgl. Wang Feng (2004).

149 Man beachte folgende Zeichenvarianten im Titel: Das Schriftzeichen *gou* 鉤 findet sich in der späteren *Siku Quanshu* Ausgabe (B) zur Variante *gou* 鉤 abgewandelt. Die beiden Zeichen 鉤 bzw. 鉤 und *yin* 隱 kommen im gesamten Text des *Yishu gouyin tu* selbst nicht vor.

150 Die (A)-Ausgabe schrieb hier noch 「牧有」.

151 Chao Gongwu (1105 – 1180). Bekannt für die selbst annotierte Bibliografie seiner Büchersammlung. 郡齋讀書志. 1151.

152 In der (A)-Ausgabe lautete dieser Satz noch: 「晁公武讀書志及中與書目皆作三卷與今本同。」 In Chao Gongwus *Du shu zhi* ist, wie auch in der Bibliografie, sämtlich die Rede von drei Bänden, was mit dem heute erhaltenen Werk übereinstimmt.

153 Der Beiname (表字) wird in der Regel im Alter von zwanzig Jahren angenommen.

### 3 Textkritische Übersicht zum Werk des Liu Mu

zwei *zi*-Beinamen, stammte aus Pengcheng und erreichte das Amt des *taichang boshi*. In den *Songzhi* sind von Mu elf Bände eines „Neuen Kommentars zu den Wandlungen der Zhou“ *Xinzhu Zhouyi* verzeichnet, [sowie auch] ein Band mit Karten. Chao Gongwu schreibt allerdings in seinem *Dushu zhi* von drei Bänden mit Karten. Seine [Liu Mus] Kommentare sind heute nicht überliefert, nur die Karten existieren noch; die Anzahl der Bände stimmt mit den Angaben im Werk des Herrn Chao überein.

漢儒言易多主象數，至宋而象數之中復岐出圖書一派。牧在邵子之前，其首倡者也。牧之學出於种放，放出於陳搏，其源流與邵子之出於穆李<sup>154</sup>者同。而以九爲河圖，十爲洛書，則與邵異。其學盛行於仁宗時。黃黎獻<sup>155</sup>作畧例隱訣，吳秘<sup>156</sup>作通神程大昌<sup>157</sup>作易原，皆發明牧說。而葉昌齡則作圖義以駁之，宋咸<sup>158</sup>則作王劉易辨以攻之，李覯復有刪定易圖論。Die Gelehrten der Han legten bei Gesprächen zum *Yijing* großen Wert auf Bilder und Zahlen; in der Song-Zeit zweigte sich aus der Lehre der Bilder und Zahlen die Strömung der Karten und Bücher ab. Liu hatte dieser bereits vor Shao [Yong] einen Anfang gesetzt. Lius Lehre entstammte der Zhong Fangs; diese ging hervor aus der Chen Tuans; diese Quelle und Entwicklungsströmung ist die gleiche wie Shaos Hervorgehen von Mu [Xiu] und Li [Zhicai]. Aber indem er [Liu Mu] die Neun für *Hetu* und die Zehn für *Luoshu* heranzog, unterscheidet er sich von Shao. Seine Lehre war während der Ära *Renzong* allgemein bekannt. Huang Lixian schrieb das *Lüeli yinjue*, Wu Mi schrieb das *Tongshen*. Cheng Dachang schrieb das *Yiyuan*. Alle warfen Licht auf Lius Lehre. Ye Changling aber schrieb „Die Bedeutung der Diagramme“ *Tuyi*, worin er ihm widerspricht. Song Xian schrieb die „Diskussion des *Yijing* nach Wang [Bi] und Liu [Mu]“ *Wang Liu Yibian* in welchem er ihn angriff. Li Gou wiederum schrieb das *Shanding yitu lun*.

至蔡元定<sup>159</sup>則以爲與孔安國、劉歆所傳者不合，而以十爲河圖，九爲洛書朱子從之，著易學啓蒙。自是以後，若

154 Li Zhicai 李之才 (980 – 1045, Shao Yongs wichtigster Lehrer) und Mu Xiu 穆修 (979 – 1032).

155 Huang Lixian (11. – 12. Jh.), wurde von Liu Mu beeinflusst.

156 Wu Mi, *jinshi* 1034, präsentierte im Jahr 1042 Liu Mus Werk am Hof, woraufhin das Studium der Karten für eine gewisse Zeit Beliebtheit erlangte. Vgl. Nielsen (2003).

157 Cheng Dachang (1123 – 1195) war Gelehrter und Beamter, der in das Studium der Karten involviert und von Liu Mu, Shao Yong und Zhang Xingcheng beeinflusst war.

158 Song Xian (*jinshi* 1024).

159 Cai Yuanding (1135 – 1198).

胡一桂、董楷、吳澄之書皆宗朱蔡，牧之圖幾於不傳。此本爲通志堂所刊，何焯以爲自道藏錄出。今考道藏目錄，實在洞真部靈圖類雲字號中。是即圖書之學出於道家之一証。錄而存之，亦足廣異聞也。<sup>160</sup>南宋時劉敏士嘗刻於浙右漕司，前有歐陽修序。吳澄曰修不信河圖而有此序，殆他人所僞爲，而牧之後人誤信之者。Cai Yuanding jedoch meint, entgegen dem von Kong Anguo und Liu Xin Überlieferten, dass stattdessen die Zehn für *Hetu* und die Neun für *Luoshu* stehen. Zhu [Xi] folgte diesem, als er *Yixue qimeng* verfasste. Seitdem reihen sich sämtliche Werke von Personen wie Hu Yigui, Dong Jie und Wu Cheng hinter Zhu und Cai; [Liu] Mus Karten jedoch wurden kaum noch weiter überliefert. Dieser Band wurde von *tong zhi tang* gedruckt. He Zhuo [Qing-Zeit] meinte, dies wurde aus dem *Daozang* abgeschrieben. Prüft man es nun im Inhaltsverzeichnis des *Daozang*, so ist es in der Abteilung *Dongzhen bu, Lingtu lei, Yun zi hao* zu finden. Dies ist ebenfalls ein Beweis dafür, dass die Lehre der Karten und Bücher von den Dao-Gelehrten her stammt. Nun konnte auch diese variierende Lehrmeinung in ausreichender Verbreitung zur Verfügung gestellt werden. In der Südlichen Song-Zeit hat der Gelehrte Liu Minshi den Schnitt nach Zheyong zu Cao Si gebracht. Zuvor entstand das Vorwort von Ouyang Xiu. Wu Cheng sagt: „[Ouyang] Xiu glaubte nicht an die *Hetu* und schrieb daher dieses Vorwort. Es besteht die Gefahr, dass dieses von jemand anderem gefälscht wurde und man nach [Liu] Mu irrtümlich daran glaubt.“

俞琰亦曰：「序文淺俚，決非修作。」其言有見，故今據而削之[...]<sup>161</sup>。云乾隆四十一年二月<sup>162</sup>恭校上總纂官臣紀昀臣陸錫熊臣孫士毅總校官臣陸費墀。Auch Yu Yan sagt: „Das Vorwort ist seicht und vulgär und kann deshalb nicht von Ou [Yangxiu] geschrieben sein.“ Seine Worte sind evident und nun ist dieses entfernt worden. (Vorliegendes Werk) wurde im zweiten Monat des 41. Jahres [der Regentschaft des Kaisers] Qianlong ehrerbietig unterbreitet.

<sup>160</sup> Die (A)-Ausgabe hatte hier noch 「乃自道藏錄出者幸而僅存亦足廣異聞也」.

<sup>161</sup> In der (B)-Ausgabe wurde hier nachträglich eingefügt: 「其《遺論九事》：一為《太皞受龍馬負圖》，二為《六十四卦推盪訣》，三為《大衍之數五十》，四為《八卦變六十四卦》，五為《辨陰陽卦》，六為《復見天地之心》，七為《卦中九事》，八為《奇偶揲法》，九為《陰陽律呂圖》以先儒之所未及，故曰“遺論”。本別為一卷，徐氏刻《九經解》，附之《鈞隱圖》末，今亦仍之焉。」 Dies ist eine Aufzählung der Titel der neun angehängten Gegenstände der *Yilun jiushi*. Darauf folgt die Bemerkung: „diese sind unter den früheren Gelehrten nicht belegt. Deshalb nennt man sie überlieferte Diskussionen (*yilun*). Ursprünglich waren sie nicht in einem Band. Als Herr Xu das *Jiujing jie* druckte, fügte er es am Ende des *Gouyin tu* an. Auch heute ist es weiterhin darin enthalten.“

<sup>162</sup> Das Datum der (B)-Ausgabe ist das vierzigste Jahr, achter Monat. 四十四年八月。

Im Vergleich der Editionen (I) *Zhengtong Daozang* und (B) *Siku Quanshu* fällt auf, dass in der *Daozang*-Edition eingangs der Name „Sanqu Liu Mu“ genannt wird, während in der *Siku Quanshu* Edition lediglich Song Liu Mu 「宋劉牧」 erscheint. Dem ist die Beobachtung hinzuzufügen, dass im Wechsel von der (A) zur (B)-Ausgabe des *Siku quanshu* die Formulierung in der editorischen Vorrede von 「牧與邵子其職志也」 „Liu waltete zusammen mit Shao [Yong] in diesem Amt“ abgeändert wurde zu 「牧在邵子之前其首倡者也」 „Liu hatte dieser Schule der Diagramme und Bücher bereits vor Shao [Yong] einen Anfang gesetzt.“<sup>163</sup> An einer weiteren Stelle im Vorwort wurde im Wechsel von der (A) zur (B)-Ausgabe die Bemerkung eingefügt, dass die Entnahme jener verwendeten Druckvorlage, wie He Zhuo anmerkte, aus dem *Daozang* erfolgte. Dies, so die Editoren des *Siku quanshu* sei der Beleg dafür, dass die Schule der Diagramme und Bücher von den Lehren der Daoisten abstamme.<sup>164</sup> In der editorischen Vorrede *tiyao* zum *Yishu gouyin tu* findet sich die Anmerkung „[Liu Mus] Kommentare sind heute nicht überliefert, nur die Diagramme existieren noch.“ 「其注今不傳，惟圖尚在」 Dies sollte jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, dass das *Yishu gouyin tu* längere schriftliche Ausführungen von insgesamt rund 14 000 Schriftzeichen besitzt.

---

163 *Yishu gouyin tu*, *Ti yao*.

164 Ebd.

### 3.2 Werkinhärente Anhaltspunkte zur Autorschaft

Guo Yu<sup>165</sup> verweist auf die folgende im Vorwort des *Yishu gouyin tu* anzutreffende Passage und interpretiert diese Beschreibung als Hinweis darauf, dass die von Liu Mu ursprünglich verfasste Schrift bereits bei dem das Hexagramm *Fu* betreffenden Kapitel (im zweiten Abschnitt des heutigen zweiten Bandes nach dem 43. Diagramm) und damit bereits nach etwas mehr als einem Drittel der heutigen Fassung des *Yishu gouyin tu* geendet haben könnte:

今採摭天地奇偶之數自太極生兩儀，而下至於復卦凡五十五位。點之成圖於逐圖下各釋其義。Nun wählt man für Himmel und Erde gerade und ungerade Zahlen aus, vom Höchsten Äußersten, welches die Zwei Kräfte hervorgebracht hat bis hinab zum Hexagramm *Fu*; insgesamt gibt es 55 Positionen. Man bepunktet diese, auf dass Diagramme entstehen, und der Reihe nach wird unter jedem Diagramm dessen Bedeutung erklärt.<sup>166</sup>

Das zu dem Hexagramm *Fu* gehörende Diagramm (D.43) „*Kan* bringt das Hexagramm *Fu* hervor, Nr. 43“ 坎生復卦第四十三 sowie die Möglichkeit einer im Anschluss an dieses Diagramm erkennbaren Zäsur werden weiter unten im Einzelnen diskutiert. Zwar wird bei genauer Betrachtung der oben zitierten Passage Liu Mu keineswegs als derjenige ausdrücklich genannt, der selbst Urheber der Praxis des „Bepunktens“ in der betreffenden Reihe der Diagramme gewesen sei, wie Guo Yu meint.<sup>167</sup> Vielmehr folgt im Anschluss an die zitierte Stelle der Hinweis: 「牧也叢生祖述誠媿其狂簡然。」 „[Ich] geringer Mu gebe lediglich die *Lehre meiner Vorgänger* weiter aber schäme mich aufrichtig ob dieser wahnwitzigen Simplifizierung.“ Jedoch ist aus zahlreichen Stellen im Text erkennbar, dass deren Autor sich auch als Urheber der betreffenden Teile des Werkes versteht und somit möchte „Mu“ sich mit dem *mea culpa* der „wahnwitzigen Simplifizierung“ wohl selbst bezeichnen. Auch wenn hier nicht ausdrücklich gesagt wird, dass sich diese Rolle Liu Mus auf sämtliche Abschnitte zwischen dem Ersten und dem 43. Diagramm in gleichem Maße bezieht und ebenso wenig,

<sup>165</sup> Vgl. Guo Yu (2003).

<sup>166</sup> *Yishu gouyin tu*. 序.

<sup>167</sup> Guo Yu schreibt: 「從“太極”至於“復卦”的“五十五位”之圖是作者自己“點之成圖”」 „Die Diagramme der ‚55 Positionen‘ vom *Taiji* bis zum *Fu-Gua* hat der Autor selbst ‚bepunktet und zum Diagramm gemacht‘; Vgl. Guo Yu (2003). S.50.

inwieweit sich diese Zuschreibung auf den diagrammatischen, den schriftlichen oder aber auf beide Teile erstreckt. Die Formulierung „vom höchsten Äußersten, welches die Zwei Kräfte hervorgebracht hat bis hinab zum Hexagramm *Fu*“ verweist somit möglicherweise lediglich auf die Tatsache, dass mit dem Erreichen des Hexagramms *Fu* die durchgehende Herleitung der unzähligen Dinge aus dem anfänglichen *Taiji* abgeschlossen ist. Mit der in dem obenstehenden Text genannten Zahl von 55 Positionen könnten folglich auch die 55 Diagramme des *Yishu gouyin tu* gemeint sein.

## Die Editionsfrage

Chao Gongwu 晁公武 (1105? – 1187)<sup>168</sup> bibliografischer Katalog gibt für das *Yishu gouyin tu* drei Bände, 48 Diagramme und neun weitere Diagramme in den Überlieferten Diskussionen in neun Gegenständen *Yilun jiushi* an. Eine Aufzählung der verlorenen und erhaltenen Werke Liu Mus findet sich im *Jing yi kao* (經義考) des Zhu Yizun (1629 – 1709) der frühen Qing-Zeit. Diesem zufolge war zu jenem Zeitpunkt das einzige verlorene Werk Liu Mus das *Xin zhu zhou yi* (新注周易) in elf Bänden. Als erhalten gekennzeichnet sind bei Zhu Yizun weiterhin *Gua de tong lun* (卦德通論) in einem Band, *Zhou yi xian ru Yilun jiushi* (周易先儒遺論九事) in einem Band und *Yishu gouyin tu* (易數鉤隱圖) ebenfalls in einem Band. Den oben nach Guo Yu zusammengetragenen Angaben konnte nach Prüfung nichts hinzugefügt werden. In der *Zhengtong daoang* (正統道藏) Edition (I) in der Abteilung 洞真部, 靈圖類, 第 71 冊 hat das *Yishu gouyin tu* drei Bände und 55 Diagramme. Der zweite Band endet mit Diagramm (D.48). Der Dritte Band beginnt mit (D.49) *Hetu*. Die *Yilun jiushi* enthalten elf Diagramme. Liu Mus *Yishu gouyin tu* ist im *Daoang* sowie im *Siku Quanshu* einmal in 摛藻堂四庫全書薈要, 經部, 易類, 三卷 sowie in 欽

<sup>168</sup> Chao Gongwu gehörte zu einer Gruppe von Bibliophilen, die mit der Ordnung und Edition von Kommentaren zum *Buch der Wandlungen* betraut waren, nachdem die Hauptstadt der Song in das südlich gelegene Hangzhou verlegt worden war. Er ist vorrangig für seinen annotierten Buchkatalog *Junzhai dushu zhi* 郡齋讀書志 bekannt. Hon Tze-ki gibt Chao Geburtjahr mit 1102 an. Hon zufolge bestimmte Chao Gongwu den Grundton für spätere Diskussionen zu den *Yijing*-Kommentaren der Nördlichen Song-Zeit. Während Chao Gongwus Darstellung zufolge Wang Bis Einfluss von größter Bedeutung für die frühen *Yijing*-Exegeten der Song-Zeit war, wies Zhu Zhen (1072 – 1138) dies gerade mit Verweis auf die Schule der Karten und Bücher zurück, welche den entscheidenden Impetus gegeben habe und zu der jener auch jene oben genannte Genealogie vorlegte. Vgl. Hon (2005), S.141–142. Chao's Bücherkatalog wurde im Jahr 1162 der Südlichen Song-Zeit fertiggestellt. Vgl. CBDB: Chao Gongwu.

定四庫全書, 經部, 易類 三卷 überliefert. Dies sind die beiden in der vorliegenden Arbeit verwendeten Ausgaben (A) und (B), welche auch bei Marc Kalinowski als einzige erhaltene aufgeführt sind.<sup>169</sup> Folgende moderne, interpungierte Editionen wurden in der vorliegenden Arbeit beachtet: Shi Wei 施维. *Zhou yi ba gua tu jie* 周易八卦图解 (Karten und Erläuterungen zum Zhouyi und den Acht Trigrammen). Chengdu: Bashu shu she, 2003. S.1–32. Shi Wei 施维, Qiu Xiaobo 邱小波. *Zhou yi tu shi da dian* (周易图释大典) (Großes Kompendium zur Erklärung von Karten zum Zhouyi). Zhongguo gongren chubanshe, 1994. S.1–30.<sup>170</sup>

## Diagrammvarianten

Auf folgende Auffälligkeiten im Vergleich der Editionen sei hier gesammelt hingewiesen. Über mögliche Absichten hinter den abweichenden Darstellungen wird im Zusammenhang mit ihrer Interpretation an den betreffenden Stellen im Übersetzungsteil eingegangen:

Das Diagramm (D.2) unterscheidet sich in der *Daozang*-Edition von den übrigen Editionen, was unter dem Aspekt der Rotation (*wo* 斡 bzw. *xuan* 旋) diskutiert werden kann. In Zusammenhang mit Diagramm (D.2) stellt der Kritiker und Zeitgenosse Liu Mus Li Gou 李覲 (1009 – 1059) die Richtung der Rotation infrage, da er nicht vom am Boden stehenden Betrachter auf die Zahlen ausgeht, sondern die Bewegung der Zahlen aus einer Daraufrsicht auf die Buchseite beschreibt. Diese Bemerkung Li Gous ist als Hinweis dafür zu sehen, dass dem Zeitgenossen Liu Mus das Diagramm (D.2) in einer die Rotation abbildenden Weise vorgelegen hat, was für die Originaltreue der Edition (I) spricht.

In der (I) Edition ist der Grundriss des Diagramms (D.11) nahezu quadratisch, in den anderen beiden Editionen rechteckig. In der Ausgabe (A) hat es zwischen der Zwei und der Sieben eine Verbindungslinie, die in der (B)- und (C)-Ausgabe nicht zu sehen ist.

Die Ausgabe (A) zeigt an Stelle von Diagramm (D.24) nicht das in der vorliegenden Arbeit angezeigte, welches aus Ausgabe (C) entnommen wurde, sondern ein mit (D.22) identisches Diagramm, allerdings unter der

---

<sup>169</sup> Kalinowski (1989) S.87.

<sup>170</sup> Diese Ausgabe gibt keine Auskunft über eine ihr zugrunde gelegte Vorlage. Die in dieser Ausgabe dargestellten Diagramme scheinen von Shi Wei selbst gezeichnet zu sein und weisen zahlreiche Fehler auf, weshalb sie in der vorliegenden Arbeit nicht vorrangig herangezogen werden.

Überschrift 陽中陰第二十四. Mit anderen Worten: die (C)-Ausgabe hat hier dasselbe Diagramm wie (A), nur um 180° gedreht und ohne den einzelnen Zähler. Die (I) Ausgabe hat die gleichen Diagramme und Namen wie hier zu sehen. In der Edition (I) befindet sich die kurze beschreibende Passage jedoch zwischen den Diagrammen (D.23) und (D.24). Der Umstand, dass bei (D.24) in der *Siku Quanshu* Ausgabe eine Eins fehlt, ist, sofern meine Interpretation zutrifft, ein Fehler.

Zu den Diagrammen (D.41) und (D.42): Das Trigramm ☱ (*gen* 艮) wird zwar in der begleitenden Beschreibung korrekt als „jüngerer Sohn“ bezeichnet, es besitzt tatsächlich eine ungebrochene dritte und zwei darunterliegende gebrochenen Linien. Jedoch zeigen alle Ausgaben an der entsprechenden Stelle in den Diagrammen (D.41) und (D.42) links unten das Trigramm ☳ (*zhen* 震) – vorausgesetzt der Standpunkt des Betrachters ist, wie auch bei ☱ (*xun* 巽) – links oben – vom Zentrum ausgehend, was aller Wahrscheinlichkeit nach anzunehmen ist. Dieser Darstellungsfehler stiftet Irritation, wenn man die ebenfalls mit Liu Mus Schema der Acht Trigramme in Zusammenhang stehenden zwei weiteren Diagramme (D.52) und (YLJS D.2) zum Vergleich daneben legt. Im Diagramm (D.52 河圖八卦) des dritten Bandes des *Yishu gouyin tu* in den *Siku Quanshu* Editionen wurde dieser Fehler korrigiert, denn *Gen* ist hier der „jüngere Sohn“, also eine ungebrochene dritte Linie. In der Edition (I) ist der Fehler in (D.52) allerdings vorhanden. In der kalendarischen Darstellung des Diagramms (YLJS D.2) der *Yilun jiushi* hingegen scheint die Zählrichtung, beziehungsweise die Perspektive auf die Trigramme generell umgekehrt worden zu sein. Hier sind die vom Zentrum aus gesehen äußeren Linien die ersten und demzufolge wurde im Vergleich zu (D.41) und (D.42) nicht *Gen*, sondern *Xun* korrigiert. Dies erscheint plausibel, bedenkt man, dass das Diagramm (YLJS D.2) sehr viele Schriftzeichen enthält, welche sämtlich von außen gelesen werden, während die Trigramme selbst das Zentrum bilden.

Die *Siku Quanshu*-Edition und die *Daozang*-Edition des Diagramms (D.55) weisen mehrere Unterschiede zueinander auf. Beide Varianten zeugen von dem Bestreben, vermittels Linien jeweils eine Verbindung von Hervorbringender Zahl (*shengshu* 生數), Vervollständigender Zahl (*chengshu* 成數) und Himmelsstammpaar (*tiangan* 天干) anzuzeigen. Beide Darstellungen scheitern jedoch an Fehlern der Linienführung im Detail. Ein weiterer Unterschied zwischen den Editionen (B) und (I) besteht in dem Umstand, dass in der älteren *Daozang*-Edition die oberste Ebene der Hervorbringenden Zahlen nicht mit Schriftzeichen für jeweils korrelierte Himmelsstämme annotiert ist. Des Weiteren ist die Gesamt-

form des Diagramms (D.55) in der Edition *Daozang* quadratisch, während sie in der *Siku Quanshu* Edition ein Rechteck im Hochformat ausfüllt.

Ein Unterschied in der Präsentation des Diagramms (YLJS D.9) zwischen den Ausgaben (I) und (C) besteht darin, dass im *Daozang* der Titel vor dem ersten Diagramm erscheint, während das zweite keinen Titel hat, was im *Siku quanshu* gerade umgekehrt ist.

## Der Titel

Eine Übersetzung des Titels schlägt Richard Smith vor: „Investigation into the Hidden: Illustrations of Changes Numerology“<sup>171</sup> Ich übersetze den Titel als „Diagramme zum Ausloten von Verborgenen in den Zahlen der Wandlungen“ und spiele damit auf den Titel von Richard Smiths Buch „*Fathoming the Cosmos and Ordering the World*“ (2008) – sowie auf den „spekulativen“, zugleich sehenden und messenden – Charakter der Karten an. In der *Zhengtong Daozang* Edition wird der Titel mit der Zeichenvariante 圖, in den beiden *Siku Quanshu* Ausgaben mit 圖 angegeben. Das Schriftzeichen *gou* 鈎 findet sich in der späteren *Siku Quanshu* Ausgabe zur Variante *gou* 鈎 abgewandelt. Die beiden Zeichen *gou* 鈎/鈎 und *yin* 隱 kommen merkwürdigerweise weder im Text des *Yishu gouyin tu* noch in den *Yilun jiushi* vor, was ein Hinweis auf eine frühe redaktionelle Manipulation oder die Titelgebung durch eine andere Hand als Liu Mu selbst sein könnte. *Yin* und *Gou* kommen hingegen in den *Xici* in unmittelbarer Nachbarschaft vor.<sup>172</sup> Hierbei handelt es sich um genau das Ende jenes Abschnittes von *Xici* 1.1, welcher den zentralen Ausgangspunkt der zahlenbasierten Kosmogonie des *Buches der Wandlungen* enthält und der im Folgenden diskutiert wird.

---

171 Smith (2008), S.120. Hermann Bohn übersetzt den Titel mit „Grafiken der verbundenen und mysteriösen Yi-Zahlen“, Bohn (1998), S.146. Peter Bol übersetzt „Charts for investigating the numerology of the Change“ Bol (1994), S.452. Joseph Needham (1961) übersetzt mit „The Hidden Number-Diagrams of the Book of Changes Hooked Out“, Needham (1961), S.59. Catherine Despeux übersetzt: „Diagrams of an Inquiry into the Secret Numbers of the *Yijing*“, Despeux (2004), S.519.

172 *Xici* 1.11.

## Das Vorwort

In den Ausgaben (A) *Siku Quanshu Hui-Yao* sowie (I) *Zhengtong Daozang* des *Yishu gouyin tu* findet sich ein kurzes Vorwort (*xu* 序) von lediglich 292 Schriftzeichen. Die vorgebliche Urheberschaft dieses Vorwortes durch Ouyang Xiu 歐陽修 (1007 – 1072) wurde von den Editoren des *Siku Quanshu* angezweifelt und sein Text fand deshalb keinen Eingang in die definitive (B)-Ausgabe.<sup>173</sup> Yu Yan 俞琰 wird in der editorischen Vorrede in dieser Frage als erste maßgeblich sachkundige Meinung zitiert. Hierzu heißt es: „Das Vorwort ist seicht und vulgär und kann deshalb nicht von Ouyang [Xiu] geschrieben worden sein.‘ Seine Worte sind evident und nun ist dieses [Vorwort] entfernt worden.“<sup>174</sup> Als weiterer Grund für die Zweifel an der Urheberschaft Ouyang Xius kommt eine kurze Anmerkung Wu Chengs 吳澄 (1249 – 1333) zur Sprache „[Ouyang] Xiu glaubte nicht an die *Hetu*“, weshalb „die Gefahr besteht, dass dieses von jemand anderem gefälscht wurde und man nach [Liu] Mu irrtümlich daran glaubt.“<sup>175</sup> Die Urheberschaft des Vorwortes stand also bereits zu der Zeit Wu Chengs zur Debatte, und so könnte es sich bei dem fraglichen Vorwort demnach durchaus um ein Dokument aus der Song- oder Yuan-Zeit handeln. Da nicht zweifelsfrei gesagt werden kann, wer dessen Autor war, und ebenso wenig, ob sein Wortlaut mit dem heute überlieferten übereinstimmt, muss der vorläufige Befund darauf reduziert werden, dass bereits zu Lebzeiten Wu Chengs ein wie auch immer lautendes Vorwort vorgelegen hat. Wie Guo Yu bemerkt, ging der im *Siku quanshu* vorzufindenden editorialen Bemerkung mit dem Verweis auf den literarischen Stil und das deshalb gelöschte Vorwort in der Edition des *Daozang* die Zuschreibung des Vorwortes zu Liu Mu selbst voraus. In jedem Fall soll sein Inhalt in der vorliegenden Arbeit nicht außer Acht bleiben. Inwieweit sich die im Vorwort zusammengefassten Sachverhalte und Interpretationen mit dem überlieferten Werk Liu Mus im Einklang befinden, wird sich aus der folgenden Untersuchung ergeben. Eine terminologische Auffälligkeit des Vorwortes ist die ausdrückliche Nennung und Bezeichnung der die Diagramme konstituierenden Punkte (*dian* 點), auf die ansonsten im sprachlichen Teil des eigentlichen Werkes an keiner Stelle ausdrücklich Bezug genommen wird.

---

173 Die Kompilation des *Siku quanshu* 四庫全書 dauerte von 1773 bis 1782. Den editorischen Vorworten der Ausgaben *Chi zao tang si ku quan shu hui yao* 摛藻堂四庫全書薈要 und *Qin ding siku quanshu* 欽定四庫全書 zufolge wurde Liu Mus Werk etwa in der Zeit zwischen 1776 und 1779 redigiert.

174 「俞琰亦曰序文淺俚決非歐作其言有見今據而削之」, *Yishu gouyin tu*, Tiyao.

175 「吳澄曰修不信河圖而有此序殆他人所偽為而牧之後人誤信之者」, *Yishu gouyin tu*, Tiyao.

Dieses Schriftzeichen, welches je nach Kontext auch verbal, also als Handlung verstanden werden kann<sup>176</sup> bildet auch die definierende Kollokation im Namen der „Diagramme der schwarzen und weißen Punkte“ (*hei bai dian tu* 黑白點圖). Hiermit wird ein spezieller Typus von Diagrammen bezeichnet, der durch die Wiedergabe von Zahlen vermittels leerer und voller kreisförmiger Punkte charakterisiert ist und als „algebraische Diagramme“ oder „arithmetische Diagramme“ verstanden werden kann. Über die Tradition dieses Diagrammtyps wurde im Kapitel zum Kontext von Liu Mus Werk in der vorliegenden Arbeit ausführlicher eingegangen.

### **Die Überlieferten Diskussionen in neun Gegenständen (*Yilun jiushi*)**

Vertritt man mit Wang Feng die Auffassung, dass es sich bei den *Yilun jiushi* um Beiträge aus der Hand von Liu Mu (oder um Aufzeichnungen seiner Schüler) handelt, welche dann zeitlich vor dem *Yishu gouyin tu* verfasst wurden, so müssen Inkonsistenzen und Widersprüche der neun Fragmente im Vergleich zu dem erhaltenen Hauptwerk – sofern solche erkennbar sind – nicht zwingend als Belege für eine Fälschung gelesen werden, sondern können in sich im Laufe seines Lebens verschiebenden philosophischen Standpunkten des Autors begründet liegen. Denkbar ist auch, dass deren Inhalte zwar gänzlich oder in Teilen aus der Hand Liu Mus stammen, von diesem jedoch nur vorgeblich als überliefert ausgegeben wurden. In den Verzeichnissen anderer Gelehrter werden die *Yilun jiushi* auch unter den Titeln „Überlieferte Diskussionen früherer Zhouyi-Gelehrter in neun Gegenständen“ 周易先儒遺論九事 und „Überlieferte Angelegenheiten früherer Zhouyi-Gelehrter“ 周易先儒遺事 aufgeführt.<sup>177</sup> Guo Yu führt Argumente dafür ins Feld, dass es sich bei den *Yilun jiushi* um Dokumente oder Rekonstruktionen solcher Dokumente handelt, welche aus der Zeit vor Liu Mu stammten und die diesem überliefert wurden, um ihm als Quellen für seine eigene Arbeit zu dienen. Gerade aus den Disparitäten zwischen *Yilun jiushi* und *Yishu gouyin tu* ließe sich Guo Yu zufolge Liu Mus eigentlicher innovativer Beitrag zur Weiterentwicklung der von ihm

<sup>176</sup> Dieser Begriff verweist auf eine weitere quasi schriftliche Methode der visuellen Erschließung komplizierter impliziter Strukturen im schriftsprachlichen Medium, da er auch für die Praxis des Interpungierens verwendet wird. Da Texte ohne Interpunktion überliefert und gedruckt wurden, war die Praxis des Interpungierens Teil der Lektüre.

<sup>177</sup> Nach Wang Feng (2004).

behandelten Problembereiche ablesen. Was Guo Yu dabei übersieht ist, dass bereits die Editoren des *Siku quanshu* die Auffassung äußern, dass die *Yilun jiushi* bei früheren Gelehrten nicht belegbar seien. Sie hätten nicht als eigenständige Werke existiert, weshalb man sie „überlieferte Diskussionen“ nenne: 「以先儒之所未及，故曰『遺論』。本別為一卷」 „diese sind unter den früheren Gelehrten nicht belegt. Deshalb nennt man sie überlieferte Diskussionen. Ursprünglich waren sie nicht in einem Band.“<sup>178</sup> Diese Bemerkung der Editoren des *Siku quanshu* findet sich nur in der (B)-Ausgabe. Wang Feng weist zu Recht darauf hin, dass der Mangel an verlässlichen Quellen über die Einflüsse und Vorläufer Liu Mus die bisherige Diskussion über sein Werk verzerrt hat. Tatsächlich macht es der unvollständige Wissensstand über Liu Mus Vorläufer in der Tradition von Diagrammen schwierig, Liu Mus Beitrag zu den Bestrebungen und Beiträgen anderer Vertreter klar herauszustellen, was durch die Frage der Autorschaft der *Yilun jiushi* zusätzlich erschwert wird. Auch die Autoren Wang Feng und Zhan Shizhuang schließen sich Guo Yus Meinung in dieser Frage an. Anstelle einer Entscheidung für oder gegen die letztlich schwer zu belegende Annahme, die *Yilun jiushi* seien in ihrer vorliegenden Form bereits vor der Zeit Liu Mus entstanden, soll in der vorliegenden Arbeit den Implikationen beider Möglichkeiten, soweit sie für die hier behandelte Fragestellung relevant sind, nachgegangen werden. Von einem abschließenden Urteil wie es bei Wang Feng formuliert wird, wird hier jedoch Abstand genommen. Dieser schreibt, die Schule der Diagramme und Bücher hätte sich, wie die *Yilun jiushi* belegen, vor Liu Mu in einer „kruden und unterentwickelten“ Lage befunden und noch kein ausgereiftes theoretisches System vorweisen können.<sup>179</sup>

Aus der geschilderten editionsphilologischen Problemlage ergeben sich diverse Schwierigkeiten für die Analyse des *Yishu gouyin tu*. Zieht man die nachträgliche Manipulation in Betracht, so kann eine solche die Konsistenz des Bildes sowohl absichtlich als auch unbeabsichtigt erhöhen oder reduzieren. Jeder Versuch, eine Interpretation schwieriger Stellen zu unternehmen, der sich hermeneutisch auf Belege aus dem *Yishu gouyin tu* selbst stützt, ist daher stets nur von bedingter Tragfähigkeit. Selbst eine Unterstellung, der Autor des *Yishu gouyin tu* habe für sich Klarheit über alle von ihm diskutierten Themen besessen ist mehr, als sich mit Blick auf das gesamte Werk zeigen lässt. Wie im Folgenden zu sehen sein wird, bleiben mehrere der von Liu Mu selbst aufgeworfenen kosmologischen Pro-

---

<sup>178</sup> *Yishu gouyin tu*, Tiyao.

<sup>179</sup> Wang Feng (2004).

bleme ungelöst und nicht zuletzt der Titel seines Werkes, welcher ein Vordringen ins Dunkle nahelegt, gibt nicht vor, mehr Antworten als Fragen zu bieten.



## 4 Kommentierte Übersetzung des *Yishu gouyin tu*

### 4.1 Überblick: Anfänge, Verzweigungen und Endpunkte

Im Folgenden sollen zunächst die Möglichkeiten einer feineren inhaltlichen Gliederung des *Yishu gouyin tu* diskutiert werden, welche zwar nicht explizit im beschreibenden Text formuliert wird, die jedoch den Vorteil bietet, eine ansatzweise Gesamtübersicht zu ermöglichen und in späteren Analyseschritten nötige Rückbezüge erleichtert. Neben der Unterteilung in drei Bände stellt die fortlaufende Nummerierung der 66 Diagramme eine explizite Kapiteleinteilung dar, welche in drei Fällen durch einzeln separierte Unterkapitel weiter zergliedert ist. Sucht man nach einer möglichen Einteilung in Serien von Diagrammen, so lassen sich sowohl Eigenschaften der Diagramme als auch in den erklärenden Texten verhandelte Kriterien heranziehen. Wie sich herausstellt, ist es keineswegs ausreichend, die mittels Diagramm und Text artikulierten Gegenstände nur als voneinander separate Teilbereiche zu begreifen. Vielmehr bilden sich i) Entwicklungslinien der Argumentation, sowie ii) Ausläufer und iii) Schnittpunkte an Übergängen von unterschiedlichen Verwendungsweisen einer diagrammatischen Sprache heraus, wodurch einige wenige Diagramme zu Schlüsselfiguren werden, während andere mehr exemplarischen, illustrierenden oder exkursiven Charakter bekommen. Im Ergebnis findet sich weiter unten eine tabellarische Übersicht über die in den drei Bänden des *Yishu gouyin tu* sowie dem Addendum *Yilun jiushi* auszumachenden Serien mit ihren zugehörigen Diagrammen sowie den in Bezug stehenden konzeptuellen Themengebieten.

## Die sprachliche und numerische Struktur des Werkes

### Kriterien der Gliederung

Die grundlegende Gliederung der ersten zehn Stufen der Kosmogonie des ersten Bandes des *Yishu gouyin tu* bildet die vier Teilsätze der in den *Angehängten Worten* (*Xici*) enthaltenen Kosmogonie ab:

易有太極，是生兩儀，兩儀生四象，四象生八卦。Es gibt im *Yi* das Höchste Äußerste, dieses bringt die Zwei Kräfte hervor; die Zwei Kräfte bringen die Vier Bilder hervor; die Vier Bilder bringen die Acht Tri-gramme hervor.<sup>180</sup>

Diese vier Teilsentenzen werden in die Diagramme (D.1), (D.2), (D.3) und (D.4) übersetzt und geben diesen Diagrammen auch ihre Namen. Die gegenüber den *Xici* vorgenommene Auslassung von 「易有」 im ersten Diagramm hebt den Geltungsanspruch über eine ausschließlich dem *Buch der Wandlungen* verpflichtete Kosmologie hinaus. Es stellt sich die Frage, ob weitere Teile des thematischen Gerüsts des Werkes von Liu Mu sich in ähnlich deutlicher Weise auf einzelne Textstellen zurückführen lassen. Dieser Frage wird an entsprechenden Stellen der inhaltlichen Besprechung sowie in deren Zusammenfassungen weiter nachgegangen. Vor meinem Gliederungsversuch soll eine Reihe der ganz unmittelbar ersichtlichen, da ohne weiter ausholenden Kontext erkennbaren Eigenschaften der Visualisierungen kurz aufgezählt werden. Es ist eines der Ziele der vorliegenden Arbeit, diese Merkmale weiter auszuarbeiten und daraus eine Beschreibungsweise für kosmologische Diagramme im weiteren Sinn zu gewinnen:

i) Das *Yishu gouyin tu* besitzt 55 Diagramme, die *Yilun jiushi* 11. ii) Die Diagramme haben eine eindeutige Reihenfolge bei laufender Nummerierung hinter ihren Titeln, welche im Abbildungsverzeichnis der vorliegenden Arbeit übernommen wird. iii) Es sind durchgehend Überschriften vorhanden. (Davon bestehen einige aus kurzen Namen, andere besitzen längere Ausführungen). iv) Bei 15 Diagrammen sind Schriftzeichen Bestandteil der Diagramme. Davon bestehen zwei ausschließlich aus Schriftzeichen. v) Es sind durchgehend kurze schriftliche Erklärungstexte angefügt. Längere schriftliche Ausführungen finden sich am Abschluss mehrerer zusammenhängender Serien. Nur die moderne Ausgabe (G) stellt den

---

<sup>180</sup> *Xici* 1.11.

Bezug zwischen namentlich benannten Diagrammen und bestimmten Textabschnitten ausdrücklich her und bildet dadurch zugleich Gruppen. In der *Daozang*-Edition (I) werden diese aber nicht ausdrücklich vorgegeben. vi) Visuell und numerisch zunehmende Komplexität im Verlauf des Werkes was als generelle Tendenz zu verstehen ist, denn es findet sich eine Reihe von Ausnahmen. vii) Kein Vorhandensein von gleichzeitigen Alternativen in den angebotenen Problemlösungen (Nichtwidersprüchlichkeit). viii) In den Beschreibungstexten werden die hellen und dunklen Punkte – die Grundbestandteile der meisten Diagramme Liu Mus – niemals direkt angesprochen. (Ausnahme ist eine Nennung im Vorwort). Es ist in den Begleittexten stets nur von den Signifikaten der Zeichen, also den kosmologischen Modellen selbst, sowie von textlichen Quellen über solche die Rede.

Die Anzahl der Diagramme in Liu Mus erhaltenem Werk ist selbst Gegenstand der Diskussion um die Zuschreibung der Autorschaft seiner Bestandteile und wurde bereits im entsprechenden Kapitel thematisiert. Sucht man weitere, über die laufenden Nummern der einzelnen Diagramme hinausgehende Gliederungsmöglichkeiten, so sind inhaltliche Kriterien heranzuziehen. Diese ergeben sich aus den nacheinander behandelten kosmologischen Themen, den dabei maßgeblich verwendeten schriftlichen Quellen und deren namentlich genannten oder verschwiegenen Urhebern. Eine weitere Möglichkeit der Unterteilung besteht in dem Aufgreifen oder auch der neuen Formulierung von althergebrachten Problemen der Synthese kosmologischer Vorstellungen, wobei insbesondere deren Reihenfolge und die Linearität ihrer Verknüpfung zu betrachten sind. Das leitende Prinzip der dem *Yishu gouyin tu* zugrunde liegenden Struktur ist die Progression der Zahl beginnend bei der kleinsten (Eins) hin zur größten (*wan* 萬). Daneben lässt sich eine Reihenfolge erkennen, die bei den Ursprüngen des Seins beginnt und über die Ebenen Himmel, Erde und Mensch bis in alltägliche Bereiche menschlichen Lebens hineinreicht.

In einer groben Dreiteilung besteht eine weitere Lesart des *Yishu gouyin tu*: i) Während sich der erste Band mit der eigentlichen Kosmologie beschäftigt, also mit der Frage, wie Naturkräfte konstituiert sind und die Welt dementsprechend prägen, geht ii) der zweite Band von der Gestaltungsaufgabe des Menschen mit Hinblick auf die Welt aus. Diese beiden unterschiedlichen Sichtweisen reflektieren die unterschiedlichen Standpunkte hanzeitlicher und songzeitlicher *Yijing*-Gelehrter und zeugen auch hier von einem sehr frühen Zeugnis des Versuchs der fruchtbaren Verbin-

zung beider Ansätze. iii) Der dritte Band widmet sich der historischen Fundierung der Diagrammatik Liu Mus durch eine quellengeschichtliche Aufarbeitung von Herkunft und Aussehen der beiden archetypischen Karten *Hetu* und *Luoshu*.

Das *Yishu gouyin tu*, verstanden als Kommentar, arbeitet einerseits in konventioneller Weise mit direkten Zitaten, der Wiedergabe tradierter Lehrmeinungen, dem vorwegnehmenden Einwenden von Fragen und deren tentativer Erörterung. Daneben finden sich Abschnitte mit eigenen kosmologischen Thesen des Autors und andere, welche unabhängig von konkreten Problemstellungen grundlegendere Reflexionen enthalten. Hierbei werden auch hypothetische Gegenstandspunkte eingenommen und im Sinne einer Dialektik falsifiziert. Zugleich arbeitet das *Yishu gouyin tu* mit visuellen Glossen, welche ähnliche Funktionen erfüllen: Diagramme weisen auf Leerstellen in Argumentationsketten hin, vollbringen Argumentationsleistungen, welche in kompliziertem Verhältnis zu ihren linearen sprachlichen Beschreibungen stehen und zeigen auch die Grenzen ihrer eigenen Möglichkeiten auf. Der Wechsel zwischen diesen Formen der Exposition kann als weitere Gliederungsmöglichkeit angesehen werden.

Auch wenn sich in den *Überlieferten Diskussionen in Neun Gegenständen* (*Yilun jiushi*) elf Diagramme finden, so handelt es sich tatsächlich um neun thematisch unterschiedene Einheiten. Jedes dieser Kapitel beginnt, ebenso wie im *Yishu gouyin tu* mit einem nummerierten und betitelten Diagramm. Dem neunten Kapitel zur Musiklehre stehen zwei Diagramme voran und auch das siebte Kapitel beinhaltet zwei Diagramme zu den Hexagrammen *Ji Ji* (䷧ 既濟) und *Wei Ji* (䷧ 未濟). Während das *Yishu gouyin tu* gewissermaßen mit der *Hetu-Luoshu* Thematik, die den gesamten dritten Band einnimmt, endet, beginnen die *Yilun jiushi* mit diesem Thema.

## Formalästhetische Bestrebungen

Zahlreiche vermeintliche Koinzidenzen der Nummerierung von Diagrammen des *Yishu gouyin tu* mit den in ihnen behandelten Zahlenwerten folgen einer ästhetisch motivierten Verbindung von Inhalt und Form, welche keine rechnerische Funktion erfüllt. Die Zahl Drei wird an ihrer der natürlichen Reihe entsprechenden Stelle im begleitenden Text zu dem Diagramm (D.4) erwähnt, spielt selbst jedoch erst in Diagramm (D.45) zu den Drei Mächten (*san cai* 三才) eine rechnerische Rolle. Jenes Diagramm in welchem die Verbindung von Himmel, Erde und Mensch gezeigt wird, Gestalt annehmend in der Überlagerung i) der Fünf Tugenden, vermittelt durch ii) die Fünf Phasen, korreliert mit iii) fünf inneren Organen, besitzt die Zahl 33, und somit eine doppelte Drei. Weitere Beispiele sind die Diagramme (D.17), (D.18) und (D.19), welche eine Sieben, Acht und Neun zeigen. Das Diagramm (D.55) besitzt die kosmologisch bedeutsame Summe 55, vermischt also Ordinalzahl und Kardinalzahl, wirkt aber im Kontext gesehen an dieser Stelle wie aus dem Zusammenhang gerissen. Die Fünf wird als Quadrat mit einem Punkt im Zentrum dargestellt. Die kreuzförmige Darstellung der Fünf in Form eines  $\times$  greift die traditionelle Darstellung der Zahl 5 auf, welche sich in der materiellen Kultur wiederfindet und bis auf die Verwendung von Orakelknochen (*guijia shouguwen* 龜甲獸骨文) der Shang-Zeit (商朝, ca. 1600 – 1000 v. Chr.) zurückreicht. Sie stellt damit keine Bezugnahme auf mathematische Diskurse der Song-Zeit dar, in deren gängiger Notation die Fünf anders dargestellt wurde. Die Anzahl von neun Kapiteln der *Yilun jiushi* ist ebenfalls zugleich eine für die Thematik der Überlieferung der *Hetu* in Liu Mus Werk bedeutsame Zahl.

## Tabellarische Übersicht: *Yishu gouyin tu* und *Yilun jiushi*

卷上 Erster Band (YSGYT)	卷中 Zweiter Band	卷下 Dritter Band	遺論九事 Addendum (YLJS)
1 大極 10	34-42 六子 „Houtian bagua“	H	1 龍圖 (45)
2 兩儀, 3 天五 10 + 5			2 1 龍圖 (45)
4-9 兩儀生四象 <sup>五</sup> 行 (15 +) 30	43-44 坎生復卦, 離生姤卦		H
10 四象生八卦 (30) 45			H
11 十成變化 15 + 40 = 55		55 十日生五行	L
12-14 天地之數 55	45 三才 2×3=6		3 大衍之數
L			L
15 大衍之數 50	46 七日來復		4 八宮卦
L	論上	龍圖, 龜書	H
16 其用 49	論中	Abhandlung ohne Diagramme	
L	論下		5 辨陰陽八卦
論上	Kalendarik		
論下			6 復見天地之心
17-20 四象 少陽, 少陰, 老陽, 老陰	<i>Hetu</i> (45) & <i>Luoshu</i> (55)		論上
L	Theoretische Reflexionen		論下
21 七八九六 30	Kalendarik		7 既濟, 未濟
L			8 大衍之數, 四營
22-25 三位, 兩儀中有兩儀			
26-31 八卦滂 3, 4, 5, 6	47-48 臨卦, 遯卦		
Aus acht <i>Gua</i> werden vier Zahlen			
32 天五合地十	八月有兇		
L			H
33 人稟五行			
			9 黃鐘

Angegeben sind i) die laufende Nummerierung, ii) Namen der Diagramme, iii) wichtige Themen, Zahlen und Rechnungen sowie iv) mögliche Zuordnungen zu den Schemata von *Hetu* oder *Luoshu* (H, L).

## Übersicht der Inhalte des *Yishu gouyin tu*

Solche Erklärungen von Liu Mus Werk und seinen enthaltenen Standpunkten, welche bereits von anderen Kommentatoren vorgeschlagen wurden, werden in der vorliegenden Arbeit wiedergegeben und diskutiert. Für die Mehrzahl der Thesen des *Yishu gouyin tu* liegen bisher allerdings keine erklärenden oder interpretierenden Besprechungen, die sich auf die Ebene des Wortlauts oder grafischer Details der Diagramme annähern, vor. Die folgenden Kapitel enthalten somit meine Auffassung über die Richtigkeit älterer Lesarten, meine Interpretation aller bisher kommentierten und unkommentierten Inhalte, sowie einzelne von mir nicht gelöste Probleme des *Yishu gouyin tu*.

Hier soll zunächst der Versuch unternommen werden, das *Yishu gouyin tu* in wenigen groben Zügen zusammenzufassen und dabei die Reihe der korrelierten begrifflich-symbolischen Systeme im Zusammenhang mit ihren Zahlen, Berechnungen und diagrammatischen Grundfiguren zu stellen: Es verläuft zuerst eine Entwicklung ausgehend vom Anfangspunkt (D.1) des *Taiji* (太極) zu den Zahlen von Himmel und Erde (*tian di zhi shu* 天地之數). Die Entstehung der Zahl als solcher ist hier selbst Gegenstand der Darstellung, und die erste bildlich ablesbare Zahl ist die Zehn, welche zugleich die Form einer Eins aufweist. Hierbei wird das *Taiji* mit den Zwei Kräften *Yin* und *Yang* und dem ursprünglichen *Qi* ( *yuanqi* 元氣) korreliert, womit bereits das erste Diagramm ein Übergangsmoment andeutet. Himmel und Erde werden mit der Dichotomie von Zahl (*shu* 數) und Bild (*xiang* 象) verglichen, um einen Vorgang der Teilung, ausgedrückt durch Trennen (*fen* 分) und Separieren (*pan* 判) zu veranschaulichen (D.2), welcher zugleich von dem hierzu entgegengesetzten Vorgang des Interagierens (*jiao* 交) begleitet ist. Die Dichotomie von Bild und Form (*xing* 形) wird mit der Idee des Zentrums (*zhong* 中) (D.3) und der Eigenschaft der Materialität (*zhi* 質) körperhafter Glieder (*ti* 體) verglichen. Hierbei spielen Bewegung, Klarheit und Trübheit, Kreis und Quadrat eine Rolle bei der Veranschaulichung der Korrelation der Drei Mächte (*san cai* 三才) und Fünf Phasen (*wu xing* 五行), wobei auf der Ebene der Zahl sowohl die Berechnung von Summen als auch die Symbolik von gerader und ungerader Parität fortgesetzt wird.

Die Zahl von Himmel und Erde (*tian di shu* 天地數) 15 in Diagramm (D.4) wird weiterentwickelt zu der Zahl 30, der Summe der Vier Bilder (*si xiang* 四象) in Diagramm (D.9). Die Zahl 15 wird auf zwei unterschiedliche Weisen korreliert: einerseits mit der 6 von *Kun* (坤) addiert mit der 9 von

*Qian* (乾), und andererseits mit der Summe der Hervorbringenden Zahlen (*sheng shu* 生數) 1 bis 5. Die Zahl 30 korreliert nun die Summe der Vervollständigenden Zahlen (*cheng shu* 成數) 6 bis 9 mit der Summe der vier Zahlen der Schafgarbenmethode 7, 8, 9 und 6. Involvierte Begriffspaare sind echte (*shi* 實) und falsche (*jia* 假), sowie signifizierende (*yi* 意) und anwendbare (*yong* 用) Bilder. Die Unterscheidung zwischen Zeigen (*shi* 示) und Sagen (*gao* 告) wird mit der Ebene von Bildern (*xiang* 象) und Worten (*ci* 辭) verglichen. Das sich bildende kosmologische System verbindet (*can he* 參合) Zahlen, Bilder und Formen, Komplementäres wird zusammengebracht (*ou pei* 偶配) und sowohl Muster der Schriften (*wen li* 文理) als auch Naturkräfte (*gui shen* 鬼神, wörtl. Dämonen und Geister) sind damit einbezogen.

Nun folgt ein für sich stehendes Diagramm (D.10), das aus den Vier Bildern die Acht Trigramme (*ba gua* 八卦) herleitet, wobei zum ersten Mal in Liu Mus Werk das alte grafische Schema der Neun Paläste (*jiu gong* 九宮) Verwendung findet. Die hierbei implizierte Korrelation der Fünf Phasen mit den Acht Trigrammen wird von einer Berechnung geleitet, welche die Summe 45 ergibt. Wie die mit *yi bei* (已備) formulierte Idee des „bereits [in etwas] vorbereitet Seins“ nahelegt, handelt es sich hierbei wiederum um ein Moment des Übergangs zwischen symbolischen Systemen und kosmologischen Abstraktionsstufen. Die hiermit benannte Schnittstellenfunktion von diagrammatischen Operationen kann als das unter semantischen Gesichtspunkten hervorstechendste Merkmal von Liu Mus Zahlenlehre bezeichnet werden.

Die folgenden Diagramme (D.11) bis (D.13) zeigen – den Wortlaut der *Xici* getreu abbildend – die Herleitung der Zahl der Großen Erweiterung (*da yan zhi shu* 大衍之數) 50 (D.15), sowie der für die Divination mit dem *Yijing* verwendeten 49 (D.16) über den Umweg der Äußersten Zahl von Himmel und Erde 55 (*tian di zhi ji shu* 天地之極數) (D.14). Korreliert werden die Hervorbringenden und Vervollständigenden Zahlen mit den Zahlen der Stäbe der Schafgarbenmethode (*shi shu she fa* 蓍數揲法) unter Einbezug und anschließender Auslassung der Fünf des Himmels und der Eins. In Bezug gesetzt sind damit die Idee vom Anfang der Bildhaftigkeit (*xiang zhi shi* 象之始) in der Eins des Himmels und des unbestimmten Bildes der Fünf (*wu ding xiang* 無定象). Neben einer eingehenden Gegenüberstellung ausgewählter schriftlicher Quellen wird auch die Bedeutung der Dichotomien von Innen (*nei* 內) und Außen (*wai* 外), Ruhen (*ju* 居) und Rotation (*wo* 斡), dem Streben nach Vollem vermittels Leeren (*yi xu qiu shi* 以虛求實) und Anfang und Ende (*ben mo* 本末) des gedachten kos-

mischen Prozesses erörtert, um in einer Meditation über die bedeutsame alte Frage nach dem Ursprung des Seins im Vorhandenen (*you* 有) oder dem Nichts (*wu* 無) zu münden. Wiederum bringen Formulierungen wie die Suche nach modellhaften Vorläufern (*suo chu zhi zong* 所出之宗) und das bereits in Andeutung enthaltene „signifikante“ Aufscheinen (*yi zhao* 已兆) die Absicht zum Ausdruck, nicht nur durch die Abfolge von Diagrammen, sondern bereits in den einzelnen Darstellungen selbst Schnittstellen und Wandlungsprozesse zu veranschaulichen.

Im Einvernehmen mit der zuvor eingeführten Unterscheidung der Sagen-Zeigen-Ebenen (*gao* 告, *shi* 示), werden nun die Zahlen der Vier Bilder noch einmal einzeln aufgezeigt. Hierbei schlägt sich die Reihenfolge der 7, 8, 9, und 6 der Schafgarbenmethode in der Diagrammreihe nieder, zu sehen in den Diagrammen (D.17 – 20), deren Ergebnis die Summe 30 in (D.21) ist. Korreliert wird hierbei die Zahl Vier der Vier Regulationen (*si ying* 四營) mit den Vier Bildern *shao yang*, *lao yin*, *lao yang* und *shao yin*.

Darauf folgt ein technisch motivierter Exkurs, in welchem gezeigt wird, wie die gegenseitige Bedingung von Bedeutungsgehalten der Zwei Kräfte (*yang zhong yin* 陽中陰) sowohl durch die Symbolik der Parität als auch durch die Reihenfolge der Zahlen im Diagramm zum Ausdruck kommt (D.22 – 25). Dieser Exkurs kommt nahezu ohne Worte aus, da es hierbei nicht um eine neue Korrelation geht. Stattdessen begründet sich die im Diagramm nahegelegte Evidenz darin, dass zwei unterschiedliche Rechnungswege zu dem gleichen Ergebnis führen, was die Anknüpfung einer Verzweigung auf der Ebene der Argumentation erlaubt. Liu Mus Darstellung der drei Positionen des *Kun* (*kun hua san wei* 坤畫三位) in der Anordnung des *Luoshu* ermöglicht diese Korrelation.

Abermals wird ein neuer Faden aufgegriffen, indem Trigramme in eine bildliche Zahlenschreibweise übersetzt und einzeln vorgeführt werden, wobei zwei der Acht Trigramme *Gen* (☶ 艮) und *Xun* (☴ 巽) nicht vorkommen (D.26) – (D.31). Aus den acht althergebrachten Zeichen der *Bagua* werden die vier Zahlen 3, 4, 5 und 6. Die Korrelation der Vier Bilder der Schafgarbenmethode bildet den Hintergrund der in Diagramm (D.10) vollzogenen viermaligen Addition mit der Zahl Drei. Die hier zum Hauptmotiv des Kapitels erhobene Übersetzung von Trigrammen in die Zahlen der schwarzen und weißen Punkte kam bereits in früheren Schritten des *Yishu gouyin tu* zum Einsatz, ihr Verständnis ist die Grundlage für die Mehrzahl der im *Yishu gouyin tu* vollzogenen Berechnungen. Formal gesehen geht die Teilung der Acht Trigramme in die zwei Gruppen *Kan*, *Li*, *Zhen* und

*Dui* einerseits, sowie *Qian*, *Kun*, *Gen*, und *Xun* andererseits mit einer Reduzierung der Redundanz sowohl i) der in diesen Zeichen enthaltenen Zahlenwerte, als auch ii) deren bildlichen Gliedern (*gua ti* 掛體) einher und steht exemplarisch für Liu Mus formalistischen Ansatz.

Weitere Exkurse stellen (D.32) und (D.33) mit ikonischen Verwendungsweisen von Diagrammen hinsichtlich Graphemen sowie in Bezug zu menschlicher Anatomie und in Verbindung mit einer Lehre von Tugenden dar. Im Diagramm (D.32) wird die Hervorbringende Zahl Fünf mit der Vervollständigenden Zahl Zehn korreliert, was in einer dem Schriftzeichen für die Phase Boden (*tu* 土) schematisch ähnlichen Darstellung resultiert. Aufgerufen ist hierdurch die Idee von dem kosmologischen Moment, in welchem die formhafte Materialität der unzähligen Dinge (*wan wu* 萬物) zu ihrer Vervollständigung gebracht wird (*cheng qi xing zhi* 成其形質). Das zweite Diagramm dieser Serie (D.33), welches eine schematische Anordnung von Körpergliedmaßen darstellt, geht der Vorstellung der Veranlagung beziehungsweise der Ausstattung des Menschen mit moralischen Qualitäten durch den Himmel auf den Grund. Die beiden Diagramme (D.32) und (D.33) haben auf den ersten Blick keine gemeinsamen Elemente. Erst das in beiden beschreibenden Texten vorkommende Zeichen (*bing* 稟, wörtlich eine „Einprägung“) begründet die Nachbarschaft dieser beiden Etappen. So gesehen können wir die Ausstattung (*bing*) des Menschen mit den Fünf Tugenden (D.33) als eine konkrete Realisation der zuvor im abstrakten notwendigen Überbrückung der Ebenen der Bilder und Formen (D.32) auffassen. Damit ist nunmehr auch der Bogen von Ursprung des Kosmos hin zu der Gesamtheit der wahrnehmbaren Welt und dem Menschen in ihr gespannt, womit der erste Band schließt.

Der zweite Band des *Yishu gouyin tu* befasst sich mit kulturellen Mustern wie der Familie, dem Kalenderwesen, Fragen der Orakeldeutung anhand von Hexagrammen, sowie quellenhistorischen Überlegungen und damit insgesamt überwiegend mit – im Vergleich zum ersten Band – konkreteren Gegenständen der phänomenalen Welt. Diese Verschiebung des Gegenstandsbereiches kommt auch durch die nun häufiger verwendete Anordnung des grafischen Schemas der Neun Paläste (*jiu gong* 九宮) zum Ausdruck, von welcher im ersten Band kaum Gebrauch gemacht wurde.

Die Gruppe der Diagramme (D.34 – 42) greift die Zahlenschreibweise von Trigrammen wieder auf und zeigt eine Herleitung der später mit Shao Yong als *Houtian bagua* (後天八卦) bekannt werdenden Darstellung. Acht Trigramme werden schrittweise zu Bestandteilen eines einzigen Dia-

gramms, in welchem sie in festgelegter Reihenfolge und Anordnung Platz finden. Diese Anordnung resultiert aus der Grundlegung der Trigramme der vier geraden Seiten (*Kan*, *Li*, *Zhen* und *Dui*) sowie aus einer visuellen Umsetzung von Passagen aus dem *Shuogua*. Auch hier steht der Prozesscharakter der Abfolge von Darstellungen im Vordergrund, wofür kaum zusätzliche sprachliche Ausführungen gebraucht werden. Auch sind in dieser Gruppe keine neuen Berechnungen zu erkennen.

Nun wird zum ersten Mal im *Yishu gouyin tu* die Ebene der Hexagramme erreicht. Die beiden Diagramme (D.43) und (D.44) zeigen, wie die zwei Hexagramme *Fu* (䷗ 復) und *Gou* (䷋ 姤) mit den ersten beiden Trigrammen *Kan* (䷜ 坎) und *Li* (䷲ 離) in begründeter Verbindung stehen. Hierbei werden die Systeme der Acht Trigramme mit jenen der 64 Hexagramme verglichen, was über eine Korrelation mit Ordnungen der Zeit erzielt wird. Demgemäß ist in dieser Gruppe von Diagrammen das zyklische Anordnungen bevorzugende grafische Schema der Neun Paläste verwendet worden. Die vier geraden Seiten (*si zheng* 四正) werden mit den vier Jahreszeiten (*si ji* 四季) und die zwölf Anwachsenden und Schwindenden Hexagramme (*xiaoxi gua* 消息卦) werden mit den zwölf Monaten des Jahres korreliert. Der eigentliche Vorgang des Multiplizierens von Acht auf 64 wird im *Yishu gouyin tu* nicht visuell dargestellt. Wichtig ist dem Autor die Verbindung der Ebenen von Bildern und Linien, welche mit der Verschränkung (*chong* 重) der impliziten tabellarischen (*lie* 列) Anordnung verbunden ist. Auch hier steht die Idee von Übergängen im Vordergrund: Die Formulierung 「象在其中矣 [...] 爻在其中矣」 „die Bilder *befinden sich* in dieser. [...] also *befinden sich* die Hexagrammlinien *darin*.“<sup>181</sup> beschreibt die Wirksamkeit ein und desselben Zeichensystems über die Grenzen benachbarter kosmologischer Abstraktionsebenen hinaus. Der Fokus richtet sich auf die Regeln eines Mechanismus, welcher lediglich exemplarisch aufgezeigt, jedoch nicht mehr in allen Ausprägungen durchdekliniert wird. Eine Diskussion aller 64 Hexagramme unter diesen Gesichtspunkten findet sich im *Yishu gouyin tu* nicht.

Es folgt ein einzelnes Diagramm (D.45) mit der Himmel-Erde-Mensch Unterscheidung der Drei Mächte (*san cai* 三才). Hier werden harte (*gang* 剛) und weiche (*rou* 柔) Linien mit Himmel, Erde und Mensch korreliert, indem jede der drei Ebenen zwei Stellen mit jeweils binärer Ausprägung zugewiesen bekommt, was für eine Ebene drei mögliche Zustände erlaubt, da die vierte Möglichkeit – Erde über Himmel – entfällt.

<sup>181</sup> *Yishu gouyin tu*, (D.43) – (D.44).

Die drei Diagramme (D.46) – (D.48) widmen sich der diagrammatischen Lösung zweier kalendarischer Probleme, welche aus bestimmten umstrittenen Formeln der Kommentare zu zwei kryptischen Stellen der *Xici* rühren. Diese sind die Rückkehr am siebenten Tag (*qi ri lai fu* 七日來復), sowie das Eintreten von Widrigkeiten im Achten Monat (*ba yue you xiong* 八月有兇).

Der dritte Band des *Yishu gouyin tu* widmet sich nahezu ausschließlich der quellengeschichtlich motivierten Problematik der Provenienz von *Hetu* und *Luoshu*. Die Gruppe (D.49) – (D.54) beschäftigt sich mit Liu Mus Auslegung und Lösung der Frage der Zuordnung der Bezeichnungen *Hetu* und *Luoshu* zu grafisch strukturellen Schemata und ist zusätzlich durch eine entsprechende Überschrift vom vorangehenden Text separiert. Das letzte der Diagramme des *Yishu gouyin tu* (D.55) behandelt die Beziehung zwischen den Fünf Phasen und den zehn Tagen.

## Übersicht der Inhalte der *Yilun jiushi*

Das erste Diagramm der *Yilun jiushi* (YLJS D.1) zeigt Fu Xis „Drachenkarte“ (*longtu* 龍圖) und identifiziert diese mit der *Hetu*. Das Diagramm (YLJS D.2) beschäftigt sich mit dem komplexen Problem der zwölf „Anwachsenden und Schwindenden Hexagramme“ (*shi er xiaoxi gua* 十二消息卦) und ihrer kalendarischen Korrelation. Es korreliert und bündelt zwölf Monate und zwölf Erdzweige (*dizhi* 地支), vier beziehungsweise acht Trigramme, acht beziehungsweise 64 Hexagramme. Das Diagramm bezieht darüber hinaus auch indirekt Frühlingstagundnachtgleiche, Herbstäquinoktium, Sommersonnenwende und Wintersonnenwende, die vier Jahreszeiten, die Fünf Phasen, sowie die Vier Bilder des *Yijing* ein und gehört zu den vielschichtigsten Diagrammen der vorliegenden Arbeit. Das Diagramm (YLJS D.3) korreliert die Zahl der Großen Erweiterung (*da yan zhi shu* 大衍之數) und die Hervorbringenden und Vervollständigenden Zahlen der Fünf Phasen, sowie die Kardinalrichtungen. Das Diagramm (YLJS D.4) illustriert die Herleitung der 64 Hexagramme nach der Methode der Acht Paläste (*ba gong gua* 八宮卦) des hanzeitlichen Jing Fang. Dies schließt sowohl eine Korrelation der Natursymboliken der Acht Trigramme als auch eine regelbasierte Generation der sieben weiteren zu jedem reinen Hexagramm (*chun gua* 純卦) gehörenden Hexagramme ein. Das Diagramm (YLJS D.5) behandelt die Zuordnung der Aspekte *Yin* beziehungsweise *Yang* zu ein-

zelen Trigrammen auf Basis der im *Shuogua* gründenden Konvention. Das Diagramm (YLJS D.6) nimmt die vieldiskutierte Sentenz von der Rückkehr am siebenten Tag (*qi ri lai fu* 七日來復) aus dem Text zum gleichnamigen Hexagramm *Fu* des *Yijing* zum Ausgang einer Diskussion von kalendrischen Problemen. Die hierbei geführte Argumentation gibt Aufschluss über diverse im Zusammenhang mit Diagramm (D.46) des zweiten Bandes gebrauchte, benachbarte Begrifflichkeiten. Das Diagramm (YLJS D.7) *Wei Ji* (☵ 未濟) weist die Besonderheit auf, kein einzelnes zentrales Problem zu thematisieren. Stattdessen werden Einzelheiten der Zeitrechnung, Überlegungen zur Struktur des *Yijing* und Analysen der Semantiken und Interpretationstechniken von Hexagrammlinien miteinander verwoben. Das Diagramm (YLJS D.8) widmet sich der Zahl der Großen Erweiterung (*da yan zhi shu* 大衍之數) und der Methode des Auszählens von Schafgarbentengeln und ihrer Vier Regulationen (*si ying* 四營) aufbauend auf dem Kommentar *Xici* 1.9. Die Diagramme (YLJS D.9) und (YLJS D.10) stehen am Ende des Werkes von Liu Mu und beschäftigen sich mit Geschichte und Technologie musikalischer Notation. Thematisiert werden die Legende der Erfindung der zwölf Töne, Korrelation betreffender Zeichensysteme mit Verwandtschaftsbeziehungen der Familie, mit den Vier Bildern des *Yijing*, sowie Aspekten der Kalendarik und die Berechnung der Tonleiter der zwölf Töne anhand der Längen von Stimmpfeifen.

## 4.2 Zum kosmologischen Denken – Das Vorwort

Im Vorwort (*xu* 序) wird ein kosmologischer Prozess, welcher selbst den roten Faden des *Yishu gouyin tu* bildet, wenn auch knapp und umrisshaft, so doch in seiner Gesamtheit skizziert. Dieser Vorgang führt von einem als undifferenziert vor- und dargestellten Ausgangspunkt *Taiji* (太極) durch schrittweise Verkomplikation und unter Einbeziehung tradierter Symboliken und Korrelationen, welche untereinander in vielfältiger Beziehung stehen und in Liu Mus Werk eine neuartige Integration erfahren, bis hin zu den unzähligen Dingen, der Repräsentation der die Welt bevölkernden Entitäten, Relationen und Unwägbarkeiten. Die Zusammenführung vorhandener konzeptueller Module geschieht unter Hinzuziehung eines seit dem Ende der Han-Zeit (206 v. Chr. – 220 n. Chr.) wenig verfolgten numerischen Ansatzes, welcher dergestalt in eine diagrammatische Sprache übersetzt und dadurch auf neue Weise operationalisiert wird. Es handelt sich um einen Hergang der Kosmogonie, insofern von Vorstellungen von den Elementen und Ordnungen der Natur die Rede ist, sowie von deren Entstehung und Funktion in einem Ablauf der Konstitution und Rekombination zu größeren,<sup>182</sup> umfassenderen Einheiten. Zunächst werden die Grundsätze der Ordnung und Reihenfolge als eine Kette von Einzelschritten beschrieben, deren zeitlich-kausalen Aspekt die besondere Form der Negation (*wei* 未) nahelegt. Die Vollendung eines Schrittes ist jeweils Voraussetzung des nächsten:

夫易者，陰陽氣交之謂也。若夫陰陽未交，則四象未立、八卦未分，則萬物安從而生哉。是故兩儀變易而生四象。四象變易而生八卦。Für die Wandlung(en) gilt grundsätzlich: Man spricht von ihnen als dem Verschränken des *Qi* von *Yin* mit dem von *Yang*. Wenn sich nun *Yin* und *Yang* noch nicht verschränken, dann sind die Vier Bilder noch nicht zustande gekommen, so sind die Acht Trigramme noch

<sup>182</sup> Eine Ausnahme des Prinzips der stetigen Zunahme numerischer Komplexität in Liu Mus Werk ist die Zahl Drei, die in der Progression der diagrammatischen Operationen erst spät nach der Fünf und der Acht Eingang findet, bezeichnenderweise bereits zuvor an der entsprechenden Stelle zwischen der Zwei und der Fünf im schriftlichen Teil des Werkes dem Namen nach eingeführt wird. Auf diese Probleme des Wechselspiels zwischen der stringenten numerischen Herleitbarkeit und den flexibleren symbolischen Ordnungen wird im Kapitel zur Analyse im Anschluss an die Übersetzung näher eingegangen. Dieses konzeptuelle Spannungsfeld zwischen formaler und symbolischer Funktion der hier verwendeten Diagramme zieht sich durch die gesamte vorliegende Untersuchung.

nicht unterschieden, [welcher Idee] folgend werden die unzähligen Dinge hervorgebracht? Dies ist der Grund, weshalb sich die Zwei Kräfte verändern und wandeln und die Vier Bilder hervorbringen. Die Vier Bilder verändern und wandeln sich und bringen die Acht Trigramme hervor.<sup>183</sup>

Ob es sich bei dieser Emergenz um eine Rückschau auf einen absoluten Zeitpunkt zum Beginn der Entstehung der Welt oder um ein zeitlich unbestimmtes, fortwährendes Geschehen handelt, wird an dieser Stelle im Vorwort nicht thematisiert. Wichtig sind zwei Implikationen: Erstens die kausale logische Verknüpfung, die jeden der (hier zunächst nur) vier Schritte in einer eindeutigen Reihenfolge platziert und zweitens, dass von Wandlung erst gesprochen werden kann, wenn die Zwei Kräfte sich verschränken beziehungsweise miteinander in Interaktion treten (*jiao* 交). Das Hervorgehen der Zwei Kräfte aus dem *Taiji* selbst gehört dem Vorwort nach noch nicht zu dem Vorgang der Wandlung.

必舉天地之極數以明成變化而行鬼神之道，則知易之爲書必極數以知其本也。Es ist notwendig, die erschöpfenden Zahlen<sup>184</sup> von Himmel und Erde zu erheben,<sup>185</sup> will man Vervollkommnung, Veränderung und Transformation erhellen und die Dämonen und Geister auf den Weg gehen lassen. Somit muss man, um das *Yi* als Buch zu kennen, die Zahlen erschöpfend [behandeln], um dessen Ursprung zu erkennen.<sup>186</sup>

Mit der Frage nach dem „Woher“ der unzähligen Dinge sind gleichsam Ausgangspunkt und Ziel des Werkes von Liu Mu formuliert. Es besteht darin, eine lückenlose Herleitung der durch die Zahlen im *Yijing* kodierten und in verschiedenen grafischen Zeichensystemen repräsentierten komplexen phänomenalen Welt ausgehend von ihren Anfängen auf der Basis von Zahlen zu leisten. Ein viel diskutierter Satz der *Xici* lautet:

是故，易有太極，是生兩儀，兩儀生四象，四象生八卦，八卦定吉凶，吉凶生大業。Deshalb gibt es im *Yi* das höchste Äußerste, dieses bringt die Zwei Kräfte hervor; die Zwei Kräfte bringen die Vier Bilder hervor; die Vier Bilder bringen die Acht Trigramme hervor; die

183 *Yishu gouyin tu*, Vorwort.

184 Die Rede von der erschöpfenden Anwendung der Zahlen verweist auf *Xici* 1.5: 「極數知來之謂占」 „Was im Erschließen der Zahlen das Künftige erkennt, nennt man das Orakel.“ Schilling (2009) S.212.

185 Eine Bedeutung von 舉 (*ju*) ist „aufzählen“. Meine Wortwahl verbindet die Bedeutung der quantitativen „Erhebung“ mit der Konnotation des Hochschätzens. Der Thesaurus Linguae Sericae nennt unter anderem folgende verbale Bedeutungen: *praise, appoint, record*. Vgl. TLS (2016).

186 *Yishu gouyin tu*, Vorwort.

Acht Trigramme [helfen um] über Glück und Unglück Gewissheit zu erlangen; Glück und Unglück ermöglichen große Unternehmungen.<sup>187</sup>

Bereits hier findet sich im Kern die Verbindung von Kosmologie und divinatorischer Technik durch die vermittelnde Funktion der Zeichen. Divination wird so zu angewandter Kosmologie. Über die Anfänge der Kosmologie gibt dem Philosophen des elften Jahrhunderts eine Tradition kommentierter klassischer Bücher Auskunft. Auch für die Möglichkeit einer Gewissheit von den Enden der Verzweigung, den konkreten anstehenden Fragen und Entscheidungen besitzt der Fragende mit dem Instrument des *Buches der Wandlungen* einen möglichen Schlüssel zur Welterkenntnis. Lediglich auf halbem Weg, also in der angestrebten Synthese der Erklärungsmodelle, existieren Ungereimtheiten. Zu diesen Streitpunkten gehören vornehmlich die Fragen, auf welchem Weg aus den Vier Bildern die Acht Trigramme entstünden, wie sich die Fünf Phasen mit den Acht Trigrammen in Bezug setzen ließen und weshalb am Beginn der Auszählung von Schafgarbenstäben ein Zähler beiseite gelegt werden sollte, wie dies in früheren Quellen gefordert wird. Wie sich zeigt, macht sich Liu Mu daran, philosophische Unstimmigkeiten zu lösen, indem er formale Probleme in ihnen sieht und pedantisch deren Lösung verfolgt. Bereits bevor im Vorwort über das Problem der Zahl als solcher gesprochen wird, erscheinen die ersten Zahlen in der Beschreibung der Kosmogonese: Vier Bilder und Acht Trigramme, die Zehntausend Dinge und die Zwei Kräfte. Das *Yijing* mit seinen 64 Hexagrammen tritt an die Stelle des Vermittlers zwischen einem kosmologischen Programm und den unmittelbar erkennbaren und damit vorhandenen Dingen der Welt.

八卦而小成，引而伸之，觸類而長之，天下之能事畢矣。

Die Acht Trigramme sind eine kleine Vollendung, zieht man sie heran und dehnt sie aus, bringt man sie sortiert miteinander in Berührung, so lässt man sie anwachsen und die Dinge, welche auf der Welt möglich sind, kommen zum Abschluss.<sup>188</sup>

In die rechnende Vorgehensweise des *Yishu gouyin tu* übersetzt, reformuliert das Vorwort diese Anleitung wie folgt:

重卦六十四卦。於是乎天下之能事畢矣。夫卦者聖人設之觀於象也。象者形上之應原其本，則形由象生，象由數設

187 *Xici* 1.11. Dies ist neben dem *Zhuangzi* die erste vor-hanzeitliche Fundstelle für den Begriff des *Taiji*.

188 *Xici* 1.9.

捨其數則無以見四象所由之宗矣，是故仲尼之贊易也。 Verschränkt<sup>189</sup> man die [Acht] Trigramme miteinander, so erhält man 64 Hexagramme. Auf diese Weise sind die Dinge, welche auf der Welt möglich sind, zum Abschluss gebracht. Was die *Gua* angeht, so konfiguriert sie der Heilige aneinander, um die Bilder zu erblicken. Die Bilder sind Entsprechungen oberhalb der Formen; folgt man diesen zu ihrem Ursprung, so kommen die Formen durch die Bilder zustande und die Bilder werden durch Zahlen konfiguriert. Lässt man aber diese Zahlen außer Acht, dann hat man nichts, woraus zu ersehen ist, woher die Vorläufer der Vier Bilder rühren. Aus diesem Grund preist Konfuzius das *Yi*.<sup>190</sup>

Das Motiv des Heiligen, mit welchem *Fu Xi* gemeint ist, welcher die Linienzeichen der *Gua* konfiguriert (*she* 設), findet sich in *Xici* 1.2, wo es heißt:

聖人設卦觀象，系辭焉而明吉凶，剛柔相推而生變化。 Der Heilige konfigurierte die *Gua* und betrachtete die Bilder, er fügte Worte an und Glück und Unheil wurden erhellt, Hartes und Weiches geben einander Anstoß und Veränderung und Transformation werden hervorgebracht.<sup>191</sup>

Neben der Notwendigkeit des Übersetzens zwischen kleinen und großen Zahlen wird hier vor allem ein in seinem Fundament auf die Idee der Zahl an sich gestellter Ansatz zum Verständnis eines im Übrigen in weiten Teilen konventionellen kosmologischen Weltbildes aufgegriffen. In den *Angehängten Worten* zum *Yijing* ist die Rede von einer Ebene „oberhalb der Form“ (*xing er shang* 形而上<sup>192</sup>), auf welcher der Weg (*dao* 道) verläuft, während „unterhalb der Form“ (*xing er xia* 形而下) die Werkzeuge, Gefäße oder auch Objekte (*qi* 器) existieren.<sup>193</sup> Das Vorwort zum *Yishu gouyin tu* nimmt vorweg, wie Himmel und Erde, die „zeigenden“ Vier Bilder, die Fünf Phasen, der Ablauf der Jahreszeiten sowie eine Vielzahl weiterer Subsysteme unter dem Überbegriff der unzähligen Dinge (*wan wu* 萬物) einem Bereich der Formen zugerechnet werden. Oberhalb der Ebene der Formen liegt die der Bilder (*xiang* 象), welche die Dinge von Form hervorbringt (*sheng* 生) und zu der die Zwei Kräfte *Yin* und *Yang*, die Vier Bilder des *Yijing*, die Acht Trigramme und die 64 Hexagramme zählen. Die Übersetzung von *Xiang* mit „Bild“ geschieht deshalb unter Vorbehalt und muss

189 D. h. multipliziert „*chong die*“ 重疊, aber auch visuell im Sinn einer Tabelle.

190 *Yishu gouyin tu*, Vorwort.

191 *Xici* 1.2.

192 *Xing er shang* (形而上學) wird viel später selbst zur Übersetzung des westlichen Begriffs der Metaphysik. Vgl. MCST.

193 *Xici* 1.12: 「是故形而上者謂之道，形而下者謂之器」.

relativiert werden. Während konkreten Bildern unweigerlich etwas Materielles, zumindest räumlich Sichtbares anhaftet, scheint es hier um einen abstrakten Typ Bild zu gehen, ein Zeichen, mit welchem sich im ungegenständlichen Sinn auf bestimmte Phänomene der sinnlich wahrnehmbaren Welt verweisen lässt, also ein Zeichen mit symbolischer Funktion. Die demnach über den Umweg der Konvention abgerufene Bedeutung setzt somit eine Form von Vorwissen voraus. Diese Relation wird kurz darauf noch genauer beschrieben:

則知兩儀乃天地之象，天地乃兩儀之體爾。Folglich weiß man, dass die Zwei Kräfte Bilder von Himmel und Erde sind; somit sind Himmel und Erde die Glieder der Zwei Kräfte.<sup>194</sup>

Wie oben nachzulesen ist, stehen Entitäten der Ebene der Bilder bereits der Konvention zufolge in direktem Zusammenhang mit ihren jeweiligen fest zugewiesenen Zahlen. Im obigen Beispiel beschreiben Bild (*xiang* 象) und Glieder (*ti* 體) dieselbe Relation in umgekehrten Richtungen. So gesehen ist es für Liu Mu nur ein kleiner wenn auch entscheidender Schritt, die Zahl als solche (*shu* 數) als auf der Ebene des Weges befindlich, und damit oberhalb der Bilder, zu verorten und ihr primordialen Status einzuräumen: „Formen kommen durch Bilder zustande, Bilder werden durch Zahlen etabliert.“<sup>195</sup> Merkwürdig ist an dieser Stelle das Wort „konfigurieren“ (*she* 設), welches weiter oben bereits eben jene Handlung beschrieb, vermittels der auch Fu Xi die *Gua* manipulierte, mit dem Ziel, einen Blick auf die Bilder zu bekommen.<sup>196</sup> Anstelle eines „natürlichen“ Hervorgehens (*sheng* 生), wie bei der Genese der Formen aus Bildern, liegt der Vorstellung der Zahl-Bild Beziehung deshalb möglicherweise ein planvolles Walten (*Inventio*) von anderer Ordnung zugrunde. Liu Mus i) Betrachtung von Zeichen, ii) die darauffolgende Erfindung eines Notationssystems und iii) dessen Weiterentwicklung, können als eine Emulation oder Mimesis der Handlungen Fu Xis selbst aufgefasst werden. Isabelle Robinet weist darauf hin, dass unterschiedliche Quellen wahlweise von einem Vorrang der Bilder vor den Zahlen und Formen, wie im *Zuozhuan* (左傳) sprechen. Wiederum andere Kosmogonien, wenn diese auch Ausnahmen sind, stellen die Formen (*xing* 形) an den Anfang der Weltentstehung.<sup>197</sup> Das Vorwort fährt

---

194 *Yishu gouyin tu*, 太極生兩儀圖.

195 *Yishu gouyin tu*: 「則形由象生，象由數設」，序.

196 *Yishu gouyin tu*: 「夫卦者聖人設之觀於象也」，序.

197 Vgl. Robinet (2011), S.47.

fort, Überlegungen zu der Funktion von Diagrammen anzustellen und liefert damit eine Begründung der Notwendigkeit von Liu Mus Ansatz:

詳夫注疏之家至於分經析義妙盡精研及乎。解釋天地錯綜之數，則語惟簡略與繫辭不偶所以學者難曉其義也。今採摭天地奇偶之數自太極生兩儀，而下至於復卦。凡五十五位。點之成圖於逐圖下各釋其義。庶覽之者易曉耳，夫易道淵邈雖往哲難窺於至蹟。牧也叢生祖述誠媿其狂簡然。 Im Einzelnen beabsichtigten jene Annotatoren und Kommentatoren die Klassiker zu unterteilen, ihre Bedeutung zu untersuchen, das Feine auszuweisen und aufmerksam zu ergründen. Erklärt man die verstrickten und verflochtenen Zahlen von Himmel und Erde, dann spricht man in abgekürzter konziser Form und ist auf einer anderen Ebene als die *Xici*<sup>198</sup>, so kann der Gelehrte nur schwer deren Sinn begreifen. Nun wählt man für Himmel und Erde gerade und ungerade Zahlen aus. Vom Höchsten Äußersten, welches die Zwei Kräfte hervorgebracht hat bis hinab zum Hexagramm *Fu*; insgesamt gibt es 55 Positionen.<sup>199</sup> Man „bepunktet“ diese, auf dass Diagramme entstehen, und der Reihe nach wird unter jedem Diagramm dessen Bedeutung erklärt. Jeder, der dies betrachtet, wird es leicht einsehen. Grundsätzlich ist der Weg des *Yi* profund, selbst die Weisen der Vergangenheit hatten Schwierigkeiten, seine Tiefe zu erspähen. Der geringe Mu gibt lediglich die Lehre seiner Vorgänger weiter und schämt sich aufrichtig ob seiner wahnwitzigen Simplifizierung.<sup>200</sup>

Die Methode früherer Kommentatoren, welche auf dem sprachlichen Segmentieren der Klassiker und der darauf aufbauenden Analyse des Sinns (*yi* 義) beruhte – womit auch indirekt der als *Yili* (義理) bekannte Ansatz beim Namen genannt ist, kann dem Beflissenen der Naturlehren nach Liu Mus Auffassung nicht zum Begriff verhelfen. Die Begründung hierfür richtet sich direkt auf das schwierige Verhältnis zwischen Sprache und Zahl und stellt in Abrede, dass die Sprache der Absicht der *Xici* gerecht zu werden vermag, wenn es um die Explikation der komplexen Chiffren von Himmel und Erde geht. Als Ausdrucksmittel für die zur Diskussion gestellten Sachverhalte bietet die Sprache nie mehr als nur ein metaphorisches Verständnis, denn sie ist verkürzend und konzis (*jianlüe* 簡略). Der Lösungsweg besteht, die Gliederung des *Yishu gouyin tu* vorwegnehmend, darin, an den Zahlen anzusetzen, deren hauptsächliches Merkmal ihre geschlechtlich konnotierte rechnerische Parität ist. Diese Ordnung der Zahlen ist

198 Als Vorteil der diagrammatischen Darstellung gegenüber der sprachlichen der *Xici*.

199 Entspricht der Gesamtzahl der Diagramme des *Yishu gouyin tu*.

200 *Yishu gouyin tu*, Vorwort.

nunmehr der Praxis eines sich den Klassikerstudien widmenden Lernenden, welcher zu Beginn einer Textlektüre mittels Einfügung von Punkten (*dian* 點), also „Interpunktion“, die Schrift in eine übersichtliche Darstellung bringt, nicht unähnlich. Die resultierende Karte (*tu* 圖) vor Augen, wird hernach unterhalb jeder Darstellung deren Bedeutung sprachlich erklärt. Der Vorrang, welchen die bildlichen Darstellungen vor der sprachlichen Erklärung haben, ist hier unverkennbar. Letzteres befindet sich mit den klassischen Kommentaren zum *Yijing* im Einklang, welche ebenfalls mit der Linienzeichnung beginnen, sogar noch bevor die einzelnen Hexagramme einen Namen erhalten.

則象有定位，變有定數，不能妄爲之穿鑿耳。博雅君子試爲詳焉。◦ Dennoch haben die Bilder ihre bestimmten Positionen, Veränderungen ihre bestimmten Zahlen; man darf nicht unbedacht handeln, keine voreiligen Schlüsse ziehen. Der gelehrte und feinsinnige Edle mag versuchen, darin die Einzelheiten zu klären.<sup>201</sup>

Das Vorwort endet mit einer auf merkwürdige Weise vage gehaltenen Warnung. Guo Yu<sup>202</sup> greift diese Passage heraus und sieht darin einen Hinweis darauf, dass nach der ursprünglichen Intention Liu Mus, (welche Guo Yu durch nachträgliche Verfälschung verdeckt sieht,) die „Heiligen Dinge, welche der Himmel hervorgebracht hat“ (*tian sheng shen wu* 天生神物), nämlich die besagten Diagramme *Hetu* und *Luoshu* mit den in dem Vorwort zuvor thematisierten Gegenständen, nämlich der Reihe der Diagramme vom *Taiji* bis zum *Fu*-Hexagramm gleichzusetzen seien. Diese kreative Auslegung muss im Bereich der Spekulation verbleiben, da der Bezug zu *Hetu* und *Luoshu* nicht ausdrücklich im Text steht. Lexikalisch steht das Vorwort aus einem weiteren Grund vom übrigen Werk Liu Mus gesondert da, denn einzig das Vorwort nimmt explizit auf die Punkte (*dian* 點) der Diagramme Bezug.

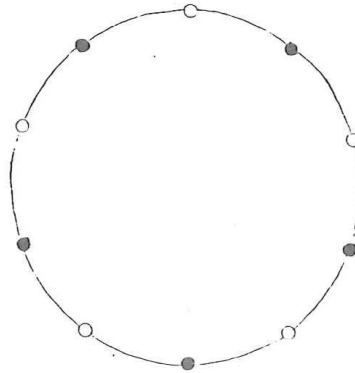
---

201 *Yishu gouyin tu*, Vorwort.

202 Vgl. Guo Yu (2003).

## 4.3 Erster Band

### Der Anfang (*Taiji*)



D.1 (A) 太極第一

Die ersten vier Diagramme des *Yishu gouyin tu* können als zusammenhängende Gruppe aufgefasst werden, da sie in ihrer Abfolge eine erste rechnerische Operation vollziehen, wobei mehrere der elementarsten Konzepte kosmologischen Denkens, die Ideen des *Taiji* und der Zwei Kräfte *Yin* und *Yang*, aufgegriffen und zueinander in Bezug gesetzt werden. Bereits ihre Titel geben Aufschluss über einen Vorgang der Genese, Übersetzung und Korrelation: 1. „*Taiji*“, 2. „das *Taiji* bringt die Zwei Kräfte hervor“, 3. „die Fünf des Himmels“, 4. „Zahl(en) von Himmel und Erde“.<sup>203</sup> Das erste Diagramm zeigt eine visuelle Interpretation des *Taiji* (太極), dargestellt als zehn in einem Kreis angeordnete und mit einer runden Linie verbundene Punkte, welche abwechselnd hell und dunkel sind. Die Zehnwertigkeit<sup>204</sup>

<sup>203</sup> Die Titel sind 太極第一, 太極生兩儀第二, 天五第三, 天地數十有五第四.

<sup>204</sup> Zehn ist die höchste Zahl, welche im *Yishu gouyin tu* als Komponente eines Diagramms

ist vor dem Hintergrund des klassischen Wortlautes dieses Vorganges in den *Angehängten Worten*, *Xici* zum *Buch der Wandlungen* unerwartet,<sup>205</sup> was in der von Liu Mu angefügten Beschreibung durch die einleitende Bemerkung abgemildert wird:

太極無數與象。今以二儀之氣，混而爲一以畫之，蓋欲明二儀所從而生也。Das Höchste Äußerste hat keine Zahl und kein Bild. Nun wird das Qi der beiden Kräfte herangezogen, dieses wird vermengt und als Ein(e)s aufgemalt; damit wollen wir erhellen, [welcher Idee] die beiden Kräfte folgen und was sie hervorbringt.<sup>206</sup>

Paraphrasiert ist damit nicht nur *suo cong er sheng* „jene [Idee, welcher] folgend die beiden Kräfte hervorgehen und was sie hervorbringt“, nämlich das *Taiji*, sondern zugleich die beiden Kräfte selbst als zwei Typen von Punkten. Während diese bereits wohlgeordnet im Kreis angeordnet sind, wird das Qi der beiden Kräfte bei Liu Mu noch „vermengt“ (*hun* 混), nämlich als „ursprüngliches“ (*yuan qi* 元氣) gedacht, wie aus dem beschreibenden Text zum zweiten Diagramm (s. u.) hervorgeht. Diese Bezeichnung, mit welcher Liu Mu auf das Qi in einem Zustand verweist, welcher der Separierung von Himmel und Erde zeitlich vorgelagert ist, geht dem Namen nach auf das *Hanshu* zurück und wurde auch von zahlreichen anderen Kosmologen aufgegriffen. Ursprüngliches Qi wird jedoch nicht im *Yijing* und den Zehn Flügeln erwähnt. Es ist ein Thema bei Liu Xin, sowie in manchen Apokryphen und damit ein hanzeitliches Konzept. Bei Wang Bi wird Ursprüngliches Qi naturgemäß abgelehnt. Erst mit Kong Yingda wird es wieder eingeführt und in der Song-Zeit insbesondere bei Zhang Zai aufgegriffen. Im *Hanshu* heißt es:

太極元氣，函三爲一。Das *Taiji* ist ursprüngliches Qi, es beinhaltet die drei als Ein(e)s.<sup>207</sup>

---

vorkommt. Sie ist auch die Basis eines bereits auf bronzzeitlichen Orakelknochen der Shang-Zeit verwendeten dekadischen Zahlensystems. Das *Shuowen Jiezi* bezeichnet die Zehn deshalb als „vollständigste der Zahlen“ und erklärt ihr Schriftzeichen 十 mit Verweis auf die vier Kardinalrichtungen. Anstelle einer konkreten Zahl bestimmter Größe, vermittelt die Zehn in diesem Diagramm vor diesem Hintergrund eine in der Idee der Zahl selbst angelegte Möglichkeit oder Regularität.

205 In den *Xici* wird die Zahl Zehn einzig als Boden-Zahl (*di shi* 地十) einmal angesprochen. Vgl. *Xici* 1.9.

206 *Yishu gouyin tu*, 太極第一.

207 *Hanshu*, 志, 律曆志上, 9.

Hierzu annotiert Yan Shigu 顏師古 (581 – 645) folgende Anmerkung des Gelehrten der Drei Reiche (220 – 280 n. Chr.) Meng Kang 孟康 (3. Jh. n. Chr.) welcher ebenfalls Kommentator des *Hanshu* war:

元氣始起於子，未分之時，天地人混合爲一。Das ursprüngliche Qi beginnt seinen Aufstieg bei Zi, wenn es sich noch nicht getrennt hat, so sind Himmel, Erde und Mensch vermengt und eine Einheit.<sup>208</sup>

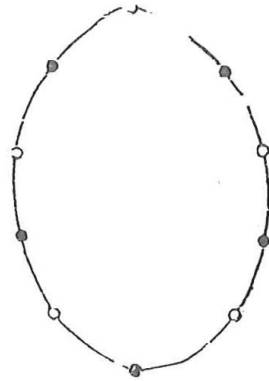
Zi bezeichnet hier den ersten der zwölf Erdzweige (*dizhi* 地支). Dieser steht, wie unter anderem an dem Diagramm (YLJS D.2) abzulesen, mit zahlreichen Zeichen in Bezug, welche sämtlich auf einen Anfang hindeuten. Hierzu zählen die Zahl 1, die nördliche Position, das Trigramm *Kan*, das „alte Yin“ (*laoyin* 老陰), die Wintersonnenwende sowie das Hexagramm *Fu* mit seiner einzigen untersten ungebrochenen Linie. Aus diesem Kreis der zehn, so könnte eine Lesart des Diagramms (D.1) lauten, beginnen sich die beiden Kräfte zu kristallisieren. Möglicherweise aus diesem Grund spricht Liu Mu an dieser Stelle auch von 「二儀之氣」 dem „Qi der beiden Kräfte“ und nicht 「兩儀之氣」 dem Qi der Zwei Kräfte, jenem Begriff mit welchem *Yin* und *Yang* gemeinhin bezeichnet werden. Das Diagramm zeigt, so verstanden, weniger einen zeitlich festgelegten Punkt, sondern ausdrücklich einen Zeitraum 「未分之時」 im Geschehen und ebenso wenig eine konkrete Zahl bestimmter Größe, sondern ein Moment eines Übergangs zwischen zwei Zuständen. Liu Mu konkretisiert diesen weiter unten mit den Worten 「天地未分之前」 „Als sich Himmel und Erde noch nicht geteilt hatten.“<sup>209</sup>

Dies wird grafisch durch die abwechselnde Verwendung von heller und dunkler Schattierung ohne Beachtung der Parität der Summe der gezeigten Zähler ausgedrückt, anders als in allen folgenden Diagrammen des *Yishu gouyin tu*, wo die Schattierung der Punkte zur Kennzeichnung der Parität von Zahlen und Zahlenkomponenten verwendet wird. Damit ist impliziert, dass sich im Ursprünglichen Qi des *Taiji* bereits zwei Typen von Qi abzeichnen, diese jedoch erst im Begriff sind, sich zu separieren, weshalb noch nicht von den Zwei Kräften gesprochen werden kann, was eine Präzisierung gegenüber dem schriftlichen Wortlaut Liu Mus eigener Formulierung und eine Abweichung von der Vorstellung des Enthaltenseins

208 Yan Shigu war ein tangzeitlicher Kommentator und Autor maßgeblicher Kommentare zum *Hanshu* und anderen Klassikern. Der Zeitgenosse Kong Yingdas wird in westlichen Studien als Philologe bezeichnet, war außerdem Epigraf und vertrat unter anderem die Auffassung, dass die Symbole der chinesischen Notation für Zahlen auf die Acht Trigramme zurückgingen. Vgl. Martzloff (2006), S.180.

209 *Yishu gouyin tu*, 太極生兩儀第二.

von Dreien (*han san* 函三 s. o.) bedeutet. Das *Taiji* besteht in dieser Vorstellung als Moment, noch bevor eine Unterscheidung zwischen Himmel und Erde, rund und eckig, schwer und leicht, klar und trüb erkennbar wird. Lediglich ursprüngliches *Qi* existiert bereits.



D.1 (I) 太極第一

Das resultierende Diagramm bildet selbst im Ganzen einen Kreis<sup>210</sup> (圓), ebenfalls mit der Silbe *yuán* – im gleichen Ton lautend wie der Ursprung (*yuán* 元). Dieser Gesamtform zufolge ist das *Taiji* eher dem Bereich des Himmels als dem der Erde zuzuordnen. In der Abfolge zum zweiten, rechtwinkligen Diagramm wird die oben benannte Transition eine auf die Betrachtung des Himmels folgende Betrachtung der Erde: (D.1) → (D.2). Die Übersetzung des Höchsten Äußersten in einen Kreis lässt die Bedeutung des Schriftzeichens für die Zahl Eins — (*yi*) in Liu Mus Erklärung

<sup>210</sup> In der *Daozang*-Edition (I) ist die Darstellung des *Taiji* kein perfekter Kreis, sondern eine in der Höhe gestreckte, stehende Ellipse, deren zwei Enden nicht abgerundet sind, sondern einen Knick aufweisen.

„vermengt und als Ein(e)s“ aufgemalt (*hun er wei yi* 混而為一) in zweierlei Hinsicht offen und erhält so auf bemerkenswerte Weise deren Ambivalenz: Einerseits verbindet die Darstellung die Zwei Kräfte *Yin* und *Yang* zu einer Einheit, andererseits repräsentiert der Kreis selbst, ebenso wie die später durchgehend als einwertige Zähler  $\circ$  verwendeten runden hellen oder dunklen Punkte, die Zahl Eins, womit sich in gewisser Hinsicht das Große im Kleinen wiederfindet. Die Formulierung *hun er wei yi* stammt aus dem *Laozi*:

視之不見，名曰夷；聽之不聞，名曰希；搏之不得，名曰微。此三者不可致詰，故混而為一。Beschaut man es und sieht es doch nicht, so nennt man es ebenmäßig; belauscht man es und hört es doch nicht, so nennt man es undeutlich; begreift man es und erhält es doch nicht, so nennt man es fein. Was diese drei sind, kann nicht gänzlich erforscht werden, deshalb sind sie vermengt und bilden eine Einheit.<sup>211</sup>

Die Abwesenheit der drei Eigenschaften der Sichtbarkeit, Hörbarkeit und Greifbarkeit – folgt man dieser klassischen Konnotation – verschließt sich einer direkte Wahrnehmbarkeit. Die fehlende Wahrnehmbarkeit mit drei Sinnen wird im *Laozi* als ein und dasselbe Problem aufgefasst. Ungeachtet der Annahme, dass das *Taiji* weder eine Zahl noch ein Bild besitzt, kann Liu Mu es, Kraft eigener Handhabung grafischer Ausdrucksmittel in ein Diagramm übersetzen. Dass es sich hier tatsächlich um eine bemerkenswerte Bezugnahme auf die eigene Praxis diagrammatischen Argumentierens handelt, ist an der ausdrücklichen Nennung des Verbs malen (*hua* 畫) erkennbar. Die auf dem Papier im Buch des Autors vorliegende grafische Darstellung wird natürlich nicht selbst identisch mit dem *Taiji* gedacht. Vielmehr ist es der Mensch, der nach dem Studium der ihm vorliegenden Quellen sich für eine Form entscheidet und diese als Repräsentation zu Papier bringt. Liu Mu relativiert dieses Vorgehen sogleich im Begleittext mit dem Verweis auf die fehlende Zahl, das fehlende Bild und die im *Laozi*-Zitat zum Ausdruck gebrachte Unmöglichkeit der Wahrnehmung. Folglich müssen wir festhalten, dass i) Liu Mu das *Taiji* damit zugleich als etwas nicht Wahrnehmbares und doch als etwas Darstellbares verstanden wissen möchte und ii) dass in Liu Mus Taxonomie Diagramme (*tu*) keine Bilder (*xiang*) sind, denn für das *Taiji* existierte weder Zahl noch Bild 「太極無數與象」 wie er eingangs schreibt.

Sucht man in diesem ersten Diagramm nach weiteren Bedeutungsebenen, so greifen die bereits bekannten symbolischen Ordnungen nur marginal.

<sup>211</sup> Vgl. *Laozi*, 14.

Neben der hell-dunkel-Zuordnung der Zwei Kräfte *Yin* und *Yang* kommt symbolisches Wissen auch in der Positionierung eines hellen Punktes (*Yang*) zuoberst mittig sowie seines dunklen Pendants (*Yin*) mittig unten, entsprechend Himmel und Erde zum Ausdruck. Eine Gegenüberstellung, welche unter gegebenen symmetrischen Gesichtspunkten in dieser Form nur möglich ist, weil es sich bei der Zahl Zehn um eine gerade Zahl handelt. Was bei der Übersetzung in die diagrammatische Darstellung auf den ersten Blick keine explizite Entsprechung zu finden scheint, ist das *Qi*, von dem in der Erklärung gesagt wird, dass es das einzige ist, was „gemalt“ werden könne: „nun zieht man das *Qi* der beiden Kräfte heran“ (*yi er yi zhi qi*) [...] „und malt es auf“ (*yi hua zhi*). Aus der Abwesenheit einer konkreten grafischen Observablen für das *Qi* lässt sich wiederum folgern, dass das *Qi* in der Gesamtheit aller grafischen Darstellungen gesehen werden kann, so wie es als pervasives Element der Gesamtheit des Seins gedacht wurde. Nimmt man das gesamte *Yishu gouyin tu* in den Blick, zeigt sich, dass das *Qi* zwar sehr nahe am Beginn in der Kosmogogenese genannt wird, aber im Denken Liu Mus keine weitergehend bedeutende Rolle spielt. Im Übrigen gibt es im Werk Liu Mus kein Kapitel oder Diagramm, welches eigens das *Qi* mit anderen Konzepten oder Systemen in Bezug setzt um dessen numerische Verstricktheit oder Entstehung aufzuzeigen.

Zusammenfassend sind für das erste Diagramm folgende Eigenschaften festzuhalten: i) Die (an dieser Stelle noch ungeklärte) Gesamtzahl Zehn, ii) Die äußere Form des Kreises, iii) Die runde Form der Punkte, iv) Die binäre Schattierung dieser Zähler, v) Die schematische Konstellation ihrer Anordnung, vi) Die Homophonie der Termini für Form und Symbolbedeutung. Tatsächlich gibt es einen symbolischen Aspekt in der Verwendung jedes einzelnen dieser Merkmale. Alle diese Eigenschaften werden in den folgenden Diagrammen als Ausdrucksmöglichkeiten einer visuellen Sprache erneut Verwendung finden. Eine Eigenschaft, die dieses Diagramm formell von allen übrigen abhebt, ist, dass es zwar eine Kreisform aufweist, jedoch nicht zum Schema der (nach Liu Mu *Hetu* benannten) neun Felder gehört, welche später in den meisten Fällen<sup>212</sup> für zyklische Zusammenhänge verwendet wird. Hermann Bohns Auffassung zufolge ist Liu Mus Interpretation des *Taiji* innerhalb der weiter unten noch ausführlicher zu diskutierenden Zahl der Großen Erweiterung (*da yan zhi shu* 大衍之數) so zu verstehen, dass das *Taiji* lediglich den Ursprung der Zahlen von Himmel und Erde bedeutet. Das *Taiji* sei aber

---

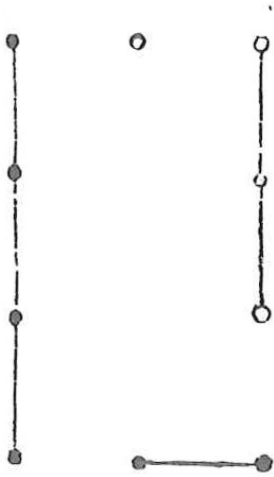
212 Eine weitere Ausnahme ist die kreisförmige Anordnung von zwölf Zeichen in Diagramm (YLJS D.2).

nicht gleichzusetzen mit dem bei Beginn der Vier Regulationen (*si ying* 四營) zu entfernenden einzelnen Zähler, welcher die Zahl 50 auf die Gebrauchs-Zahl 49 reduziert. Stattdessen steht der zu entfernende Zähler für die Eins des Himmels.<sup>213</sup>

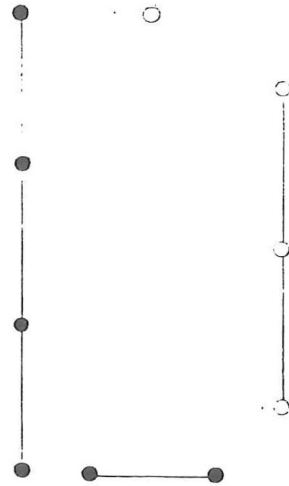
---

<sup>213</sup> Vgl. Bohn (1998), S.156.

## Die Zwei Kräfte (*Yin und Yang*)



D.2 (I) 太極生兩儀第二



D.2 (A) 太極生兩儀第二

Der Titel des zweiten Diagramms lautet „Das *Taiji* bringt die Zwei Kräfte hervor“. Zusammen mit dem Begleittext beschäftigt sich dieser Abschnitt mit dem zweiten Schritt der Kosmogonese, welche auf die gleichlautende zweite Sentenz der zuvor zitierten Passage aus den *Xici* Bezug nimmt: „Im *Yi* gibt es das Höchste Äußerste, dieses bringt die Zwei Kräfte hervor.“ 「是故，易有太極，是生兩儀。」<sup>214</sup> Bevor der begleitende Text auf das Diagramm zu sprechen kommt, formuliert Liu Mu ein Problem der Interpretation dieser Passage sowie seinen Lösungsvorschlag: Um erklären zu können, wie die konkreten Dinge der Welt durch sich der Wahrnehmung entziehende kosmologische Kräfte bedingt sind, wird im begleitenden Text

<sup>214</sup> *Xici* 1.11. s. o. *Yishu gouyin tu*, Vorwort.

Liu Mus die Notwendigkeit zum Ausdruck gebracht, das Verhältnis der Kategorien Bild (*xiang*) und Form (*xing*) eingehender zu klären.

Hierfür gibt es gute Gründe: Die *Xici* besagen schon in ihrem ersten Absatz, dass im Himmel die Bilder und auf der Erde die Formen entstünden, beide seien vonnöten, um Wandel sichtbar zu machen.<sup>215</sup> Himmel und Erde, so an anderer Stelle zu lesen, seien die Richtschnur (*zhun* 準) für eine Übereinstimmung mit dem *Yijing*. Der Begriff vom *Qi* hat in eben dieser Sentenz seine einzige Nennung in den *Angehängten Worten* und spielt auch in den übrigen Zehn Flügeln des *Yijing* eine wenig prominente Rolle.<sup>216</sup>

Das *Taiji* und die Zwei Kräfte einerseits und Himmel und Erde, Bilder und Formen andererseits stehen einander auf unterschiedlichen Ebenen gegenüber. Das erste Rechenergebnis in Liu Mus Kosmologie ist bereits in den ersten beiden Diagrammen zu sehen. Hier wird die Summe Zehn ihren in (D.2) sichtbaren Summanden 1, 2, 3 und 4 vorangestellt.

Liu Mu weist darauf hin, dass das *Yijing* in der besagten Sentenz keine Erwähnung von Himmel und Erde macht, stattdessen spricht es von den Zwei Kräften. Der Moment des Beginns der Unterscheidung von zweierlei körperhaften Erscheinungen von Gliedern (*ti*) des *Qi* ist also auf eine näher zu beleuchtende Weise mit dem Sichtbarwerden der Formen auf der Erde in Zusammenhang zu sehen. Das *Qi* ist hierbei ein verbindendes Element, da es sowohl auf der Ebene der natürlichen Wirkkräfte agiert und mit seiner Teilung die Realisierung der Zwei Kräfte ermöglicht. Und das *Qi* hat zugleich Eigenschaften der sichtbaren Welt wie Klarheit und Trübheit, welche direkt mit Richtungen wie oben und unten assoziiert werden können. Nachdem oben und unten wiederum auf Himmel und Erde verweisen, ist die Brücke zwischen den Ebenen damit gedanklich geschlagen und auch die Formen rund und eckig, welche für den Diagrammatiker von Bedeutung sind, können in Bezug gesetzt werden. Das *Qi* verbindet neben i) der Idee der Räumlichkeit und ii) kosmologischen Abstraktionsebenen darüber hinaus auch iii) die Vorstellung eines zeitlichen Verlaufs bei dem Übergang<sup>217</sup> vom *Taiji* zu den Zwei Kräften. Liu Mu schreibt:

---

<sup>215</sup> *Xici* 1.1.

<sup>216</sup> Vgl. *Xici* 1.4.

<sup>217</sup> Diese Formulierung des zeitlichen Aspektes des *Taiji* wird, neben den zwei in dem hier zitierten Abschnitt erkennbaren Stellen auch aus einer im Folgenden bei (D.16) zu findenden Passage ersichtlich: 「元氣混而為一之時」 Vgl. *Yishu gouyin tu*, 其用四十有九第十六.

經曰：「易有太極，是生兩儀。」太極者，一氣也。天地未分之前，元氣混而爲一，一氣所判，是曰兩儀。易不云乎天地，而云兩儀者，何也？蓋以兩儀則二氣始分，天地則形象斯著。以其始分兩體之儀，故謂之兩儀也。何以明其然？略試論之：夫氣之上者輕清，氣之下者重濁。輕清而圓者，天之象也。重濁而方者，地之象也。茲乃上下未交之時，但分其儀象耳。Der Klassiker sagt: „Im Yi gibt es das Höchste Äußerste, dieses bringt die Zwei Kräfte hervor.“ Das Höchste Äußerste ist ein Qi. Als sich Himmel und Erde noch nicht getrennt hatten, war das Ursprüngliche Qi vermengt und Ein(e)s. An der Stelle wo sich das eine Qi separiert, spricht man von den Zwei Kräften. Das *Yijing* spricht hier nicht von Himmel und Erde, sondern es ist die Rede von den Zwei Kräften. Weshalb ist das so? Es ist nämlich so, dass mithilfe der Zwei Kräfte die beiden Qi sich zu unterscheiden beginnen [ebenso wie] Himmel und Erde sich in [der Trennung von] Form und Bild zeigen. Wenn die Kräfte auf diese Weise beginnen, in zwei Glieder unterteilt zu sein, spricht man von den Zwei Kräften. Wie lässt sich erklären, weshalb das so ist? Eine mögliche Annahme wäre: Grundsätzlich ist das, was oberhalb des Qi liegt, leicht und klar; das, was unterhalb des Qi liegt, schwer und trüb. Leichtes und Klares ist [also] rund, das Bild des Himmels. Schweres und Trübes ist also rechteckig, das Bild der Erde. In diesem Fall und zu einem Zeitpunkt, wenn oben und unten sich noch nicht in Austausch befinden, sind aber die Bilder der Kräfte [bereits] getrennt.<sup>218</sup>

Erst am Ende seiner Ausführungen zu dem zweiten Diagramm kommt Liu Mu in knappen Worten auf das eigentliche Diagramm zu sprechen. Für das Aufmalen des Diagramms seien Richtungen der Rotation (*zuo xuan* 左旋, *you dong* 右動) durch Anordnungen von Zahlen auszudrücken. Damit sei das Bild eines separaten Oben und Unten geklärt. Im Unterschied zu dem ersten Diagramm sind im Diagramm (D.2) nun separate Zahlen durch Linienverbindungen erkennbar abgegrenzt. Diese Zahlen zerfallen in die zwei Klassen der geraden und ungeraden, was durch die Schattierung der Punkte zum Ausdruck kommt. Die Anordnung von Himmels-Eins oben und Erd-Zwei unten fällt dem Betrachter zuerst ins Auge, sie reflektiert die natürliche Wahrnehmung. Die Zählweise im zweiten Diagramm ist primär diametral und sekundär nicht einfach als gegen den Uhrzeigersinn der natürlichen Reihe 1, 2, 3, 4 zu lesen. Stattdessen folgt die Zuordnung der Drei zur westlichen und der Vier zur östlichen Himmelsrichtung möglicherweise der Erdrotation in dem Sinn, dass Eins und Drei als Himmels-

---

<sup>218</sup> *Yishu gouyin tu*, 太極生兩儀第二.

Zahlen aus der Sicht eines auf der Erde stehenden Betrachters rechtsherum wandern und Zwei und Vier als Erd-Zahlen links, d. h. gegen den Uhrzeigersinn.<sup>219</sup> Betrachtet man die Abbildung dieses Diagramms in der Edition (I) des *Zhengtong Daozang*, so fällt auf, wie hier das entsprechende Merkmal der im Sinne einer Rotation verstandenen zyklischen Anordnung der Zahlen vom Urheber scheinbar gezielt genutzt wird. Alle späteren Editoren und Kommentatoren bis hin zu Guo Yu legen hingegen die kreuzförmige Darstellung des *Siku Quanshu* zugrunde. Es lässt sich nur vermuten, ob hinter dieser Änderung eine Absicht gestanden haben mag. In jedem Fall bewegt sich die in der Edition *Siku Quanshu* gezeigte Anordnung weg vom Zyklischen und hin zu dem Schema der (nach Liu Mu) mit dem *Luoshu* assoziierten Konfiguration der vier Kardinalrichtungen. Liu Mu spricht zudem ausdrücklich über sein Vorgehen beim Abbilden der gemeinten Sachverhalte:

今畫天左旋者，取天一、天三之位也。畫地右動者，取地二、地四之位也。 Nun zeichnet man den Himmel als das, was links-herum rotiert und die erste und dritte himmlische Position einnimmt; man zeichnet die Erde als das, was sich rechtsherum bewegt und die zweite und vierte Erd-Position einnimmt.<sup>220</sup>

Obwohl die Positionen von Himmel und Erde bereits ihrer natürlichen Wahrnehmung entsprechen, lässt das Diagramm insgesamt aber keine bildliche Repräsentation von Himmel und Erde erahnen, denn wie Liu Mu anmerkt, spricht das *Yijing* nicht von Himmel und Erde. Dies ist auch konsistent mit der Beobachtung, dass die vier Zahlen im Diagramm (D.2) insgesamt in einem rechteckigen hochkant stehenden Schema erscheinen – die Form des Quadrates wird möglicherweise vermieden, um eine Bezugnahme zu Himmel und Erde zu vermeiden.

219 Die Assoziation eines von oben betrachteten, von der Sonne im Tagesverlauf beschienenen Berges, bei dem Licht und Dunkel sich gegenseitig Platz machen, ganz ähnlich einer *Taiji tu* mag hier hilfreich sein. Diese schlägt sich in der angenommenen Etymologie der beiden Schriftzeichen für *Yin* (陰) und *Yang* (陽) nieder, welche die von der Sonne mit schrägem Licht beschienene beziehungsweise schattige Seite eines Hügels bezeichnen. Somit klingt bereits ganz zu Anfang der diagrammatischen Kosmogonie des *Yishu gouyin tu* die Verbindung von Räumlichkeit und Zeitverlauf als aus der Natur entnommene Wahrnehmung rotierender Himmelskörper an. In mehreren folgenden Kapiteln des *Yishu gouyin tu* wird diese Rotation ausdrücklich beim Namen genannt. Diese Feststellung ist nicht verwunderlich und steht im Einklang mit der naheliegenden Bewandnis, dass die aus der Zeitrechnung stammenden Himmelsstämme und Erdzweige sehr früh auch als Nummerierungssystem verwendet wurden. Vgl. Robinet (2011), S.46.

220 *Yishu gouyin tu*, 太極生兩儀第二.

Noch augenscheinlicher läuft das zweite Diagramm der auf Zheng Xuan 鄭玄 (127 – 200 n. Chr.) beruhenden Konvention zuwider, wonach die ersten fünf – auch hier als „hervorbringende“ bezeichneten und mit den Fünf Phasen korrelierten – Zahlen sich mit der 1 im Norden, der 2 im Süden, der 3 im Osten und der 4 im Westen anordnen.<sup>221</sup> Die später gemeinhin als *Hetu* bekannte Konfiguration – legt man diese zum Vergleich neben das Diagramm (D.2) – zeigt sich in Liu Mus zweitem Diagramm als – zumindest ihren ersten vier Zahlen nach – punktgespiegelt.<sup>222</sup> Somit treten konventionelle Assoziationen (wie Zahlenwerte der Fünf Phasen, oder Kreis-Himmel und Quadrat-Erde Symbolik) vor verschiedenen unerwarteten Querbezügen in den Hintergrund, ohne gänzlich zu verschwinden. Es geht in diesem Diagramm nicht um eine Interaktion der Fünf Phasen, sondern um eine Genese der formhaften Welt, aufbauend auf den ersten Satz der *Xici*:

在天成象，在地成形，變化見矣。Im Himmel entstehen die Bilder, auf der Erde entstehen die Formen; Veränderung und Transformation werden sichtbar.<sup>223</sup>

Liu Mu greift diese Passage in seinem erklärenden Text auf:

五行既備，而生動植焉，所謂在天成象，在地成形也。Sind die Fünf Phasen bereits vorbereitet, werden in ihnen Tiere und Pflanzen hervorgebracht, weshalb man davon spricht, dass „im Himmel die Bilder und auf der Erde die Formen entstehen.“<sup>224</sup>

Beschrieben wird in dem begleitenden Text die Entstehung von zunächst zwei Phasen aus der Zahl selbst. Während Wasser und Feuer selbst nur die überleitende Funktion erfüllen, soll an ihnen die Grundlegung der Kategorie Form (*xing* 形) gezeigt werden, welcher die Fünf Phasen angehören, denn wie der erklärende Beitzext ausführt:

蓋以兩儀則二氣始分，天地則形象斯著。[...] 若二氣交，則天一下而生水，地二上而生火，此則形之始也。Es ist nämlich so, dass mithilfe der Zwei Kräfte die beiden *Qi* sich zu unterscheiden beginnen [ebenso wie] Himmel und Erde sich in der Trennung von

221 Im Vergleich zur modernen westlichen Konvention erscheinen traditionelle chinesische Landkarten invertiert, d. h. der Süden ist oben auf der Karte, der Norden unten, der Westen rechts und der Osten links.

222 Vgl. Nielsen (2003), S.203–204.

223 *Xici* 1.1.

224 *Yishu gouyin tu*, 太極生兩儀第二.

Form und Bild zeigen [...] Treten nun die beiden *Qi* in Interaktion, so wird unterhalb der Eins des Himmels Wasser hervorgebracht; oberhalb der Zwei der Erde aber entsteht Feuer. Dies also ist der Anfang der Form.<sup>225</sup>

Es folgt die Kernaussage dieses Abschnittes: Der Übergang von dem ersten zum zweiten Diagramm veranschaulicht die Trennung von Himmel und Erde und zugleich die Entstehung der Form. Liu Mu fährt mit seiner Erklärung fort:

略試論之：夫氣之上者輕清，氣之下者重濁。輕清而圓者天之象也。重濁而方者，地之象也。茲乃上下未交之時，但分其儀象耳。若二氣交，則天一下而生水，地二上而生火。Eine mögliche Annahme wäre: Grundsätzlich ist das, was oberhalb des *Qi* liegt leicht und klar; das was unterhalb des *Qi* liegt schwer und trüb. Leichtes und Klares sind also rund, das Bild des Himmels. Schweres und Trübes sind also rechteckig, das Bild der Erde. Hiermit, zu einem Zeitpunkt, wenn oben und unten sich noch nicht in Interaktion befinden, sind aber die Bilder der Kräfte [bereits] getrennt. Treten nun die beiden *Qi* in Interaktion, so wird unterhalb der Eins des Himmels Wasser hervorgebracht; oberhalb der Zwei der Erde aber entsteht Feuer.<sup>226</sup>

Dementsprechend werden nur die beiden Phasen Wasser und Feuer, nun entsprechend ihrer auf Zheng Xuan zurückgehenden Richtungen platziert und ausdrücklich genannt, während von den übrigen nicht die Rede ist. Nach der als früheste Erwähnung der Fünf Phasen angesehenen Passage im Kapitel *Hongfan* des *Buches der Urkunden*, sind Wasser und Feuer zudem die ersten beiden in der Reihe der Phasen. Die Natursymbolik, das ist das Entscheidende für die vorliegende Mechanik der Übersetzung in die bildliche Darstellung, ist somit als Überleitung zwischen zwei synchron verlaufenden Prozessen instrumentell. Diese Prozesse zwischen (D.1) und (D.2) sind i) die Entstehung der Binarität des *Qi* auf der Ebene der Zahl, sodass Zahlen, die von hier an und für das gesamte übrige Werk Liu Mus als diskrete Komponenten von Diagrammen (verbunden durch Linien figurieren), in der grafischen Darstellung nur noch einheitlich hell oder dunkel abgebildet werden. Weiterhin ii) zeigt das Diagramm (D.2) die Grundlegung des Begriffs vom Bild im Himmel und des Begriffs von der Form auf der Erde. In den Worten der angefügten Beschreibung separiert sich (*pan* 判) das eine *Qi*, womit sich Himmel und Erde trennen (*fen* 分). Dieser zweistufige Prozess wird als visuelle Paraphrase für das 「太極生兩儀」 der

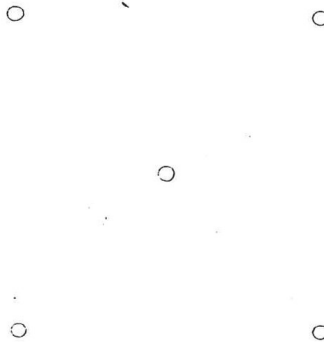
225 *Yishu gouyin tu*, 太極生兩儀第二.

226 *Yishu gouyin tu*, 太極生兩儀第二.

Xici angeboten und von Liu Mu direkt hinter das Zitat gesetzt. Himmel und Erde werden zu gegliederten (*ti* 體) Erscheinungen der beiden Kräfte, welche selbst Bilder von Himmel und Erde sind. Wasser und Feuer, sowie die zehntausend Dinge sind irdische Ausformungen (*xing* 形) der im Himmel bestehenden Bilder.

Der Übergang zwischen dem ersten und dem zweiten Diagramm wird illustriert durch den Rückgriff auf die Metapher des getrübbten Wassers. Liu Mus Erklärung begründet sich damit in der Erfahrung einer Anschauung der natürlichen Umwelt. Diese Assoziation mit physikalischen Eigenschaften, welche aus der Betrachtung der Natur stammen, findet sich auch in späteren Kapiteln des *Yishu gouyin tu* wieder. Durch das argumentative Vorgehen, zuerst das *Taiji* als Zehn darzustellen und danach einzelne Zahlenkomponenten darin zu identifizieren (beziehungsweise zu subtrahieren), wird der Eindruck verstärkt, die Zahl als Idee sei bereits von dem Anbeginn der Dinge an vorhanden gewesen. Dies ist ein weiterer Hinweis auf die Schwierigkeit der sprachlichen Übersetzung des hier „Bild“ genannten Zeichentyps (*xiang* 象).

## Die Zahl Fünf im Zentrum und die Fünf Phasen (*Wu Xing*)



D.3 天五第三

Mit dem dritten Diagramm führt Liu Mu die Zahl Fünf als exponierte, bedeutende und zugleich rätselhafte Größe ein, nachdem in einer kurzen Überleitung die bisher behandelten Zahlen unter dem Begriff der Hervorbringenden Zahlen (*sheng shu* 生數) subsumiert werden. Auch die Fünf gehört zu diesen und sie vervollständigt sowohl die Reihe der Hervorbringenden Zahlen als auch die materielle Seite der Fünf Phasen. Qua ihrer zentralen Position in der visuellen Darstellung und zugleich aufgrund ihrer symbolisch „Grundlegenden“ Funktion als Erdboden (*tu* 土), welcher in gewisser Hinsicht den Schauplatz des folgenden Geschehens bildet, „regiert“ sie obendrein über Veränderung und Transformation: 「居中而主乎變化」<sup>227</sup>. In dieser Figur drängt sich interessanterweise die semantische Konnotation der Fläche und damit einer Räumlichkeit, welche selbst eines der wichtigsten Problemfelder der theoretischen Diagrammatik ist, vom Bereich der Symbolik (Boden) in das Feld der Darstellung, was bei den Eigenschaften von Feuer, Metall, Wasser und Holz nicht ohne Weiteres

<sup>227</sup> *Yishu gouyin tu*, 天五第三.

möglich ist. Die von Liu Mu selbst formulierte Frage, in welcher konkreten Form die Zahl Fünf als Ding unter dem Himmel zu realisieren sei, bleibt unbeantwortet:

天一、地二、天三、地四，此四象生數也。至於天五，則居中而主乎變化，不知何物也，強名曰中和之氣。不知所以然而然也。Die Eins des Himmels, die Zwei der Erde, die Drei des Himmels und die Vier der Erde – diese Vier Bilder sind die Hervorbringenden Zahlen. Gelangt man zu der Fünf des Himmels, so befindet diese sich in der Mitte und regiert darin über Veränderung und Transformation. Es ist nicht bekannt, welcher Art Ding sie ist. Wir erzwingen einen Namen und nennen es „das Qi, welches harmonisch in der Mitte ruht.“ Auch wenn ich nicht weiß, weshalb dies so ist, so ist es dennoch so.<sup>228</sup>

Die zugrundeliegende Logik, das ist die entscheidende Beobachtung mit Hinblick auf die Natur des hier vorgetragenen Wissens, entzieht sich offenkundig einer mit Worten nur schwer greifbaren Begründung. Mit dem Eintreffen der quintessentiellen Fünf ist die materielle Seite der Fünf Phasen vollständig. Fest steht, dass sie Qi und damit Bild von Himmel und Erde ist und in einem räumlich gedachten Ensemble eine zentrale Position einnimmt.

交接乎天地之氣，成就乎五行之質彌綸錯綜，無所不周。三才之道既備，「退藏於密」，寂然無事，茲所謂陰陽不測之謂神者也。經雖云四象生八卦，然須三、五之變易，備七、八、九、六之成數，而後能生八卦，而定位矣。[Die Fünf] bringt das Qi von Himmel und Erde in Austausch und Verbindung und vervollständigt die Materie der Fünf Phasen, es gibt nichts, was sie nicht umgreift. Ist der Weg der Drei Mächte auch hier schon bereitet, [so bleibt er doch] „zurückgezogen und verborgen im Geheimnis“,<sup>229</sup> still und ohne Angelegenheiten; hierin besteht das, „was unermesslich<sup>230</sup> an Yin und Yang ist und geistige Präsenz genannt wird.“ Auch wenn der Klassiker sagt, dass „die Vier Bilder die Acht Trigramme hervorbringen,“ so sind doch Veränderung und Wandel der Drei und der Fünf vonnöten, welche vorbereiten

228 *Yishu gouyin tu*, 天五第三.

229 Die Formulierung 「退藏於密」 stammt aus *Xici* 1.11, wo sie in einem Zusammenhang gebraucht wird, in welchem der Unterschied im Zeichencharakter von Schafgarbenstäben und Liniendiagrammen (*gua*) besprochen wird.

230 Die Nachbarschaft der Vorstellung von Gesetzen im juristischen Sinne (beziehungsweise zum Zweck der Anwendung auf lebensweltliche Bereiche) und solchen von Gesetzmäßigkeiten der Natur wurde von Derk Bodde anhand des Begriffes *ce* 測 diskutiert. Vgl. Bodde (1957) S.723.

auf die Vervollständigenden Zahlen Sieben, Acht, Neun und Sechs, dann erst können die Acht Trigramme entstehen und ihre Positionen werden festgelegt.<sup>231</sup>

Auch wenn sie an dieser Stelle noch keine Verwendung findet – denn sie bleibt „verborgen im Geheimnis, schweigend und ohne Angelegenheiten“<sup>232</sup> – wird die konventionelle Ebenen-Ordnung der Drei Mächte (*san cai* 三才), nämlich Himmel, Erde und Mensch bereits hier vorbereitet. Ebenso wie im vorigen Abschnitt die Rede davon war, die Fünf Phasen seien bereits mitgedacht und vorbereitet *wu xing ji bei* 「五行既備」<sup>233</sup>, so wird in diesem Abschnitt drauf hingewiesen, der Weg der drei Machtsphären sei bereits vorbereitet *san cai zhi dao ji bei* 「三才之道既備」.<sup>234</sup> Thematisch wird damit der Rahmen von Liu Mus Werk über die Dinge der Entstehung des Kosmos hinaus erweitert und für die Bereiche der materiellen Zeichen und auch des Menschen geöffnet. Ohne in die klassische Verfügung „die Vier Bilder bringen die Acht Trigramme hervor“ aus den *Angehängten Worten* zum *Buch der Wandlungen* störend einzugreifen, fügt sich Liu Mus Andeutung, die Drei sowie die Fünf hätten im Folgenden noch eine besondere Rolle zu spielen. Auch wenn die Drei an dieser Stelle noch keine rechnerische Funktion erfüllt, ist ihre Nennung in diesem Kapitel aus zwei Gründen notwendig: Erstens um die stetig anwachsende Progression der Zahlenreihe aufrechtzuerhalten und zweitens um den oben beschriebenen thematischen Rahmen der drei Bereiche Himmel, Erde und Mensch zu eröffnen. Um die aus rechnerischer Sicht störende Abwesenheit der Drei zu unterstreichen und zu erklären, bedient sich Liu Mu zweier Passagen aus den *Xici*, welche er geschickt verbindet.

Das Diagramm (D.3) zeigt fünf helle Punkte ohne verbindende Linien, vier in einem Quadrat, den fünften im Zentrum. Obwohl dies eine ungerade Zahl ist, ist ihre äußere Form quadratisch anstatt rund. Die symbolische Ordnung der Parität (ungerade verweist auf *Yang* → Himmel → rund) ist folglich nachrangig gegenüber der Phasen-symbolischen Ordnung (Boden → quadratisch), wenn es um die visuelle Repräsentation geht. Auch schon beim Diagramm (D.1) übersetzte sich nicht die *Yin-Yang* Wertigkeit der Gesamtzahl in die Form der Abbildung, denn das erste, vollkommen runde Diagramm wäre, so gesehen, als gerade Zehn *Yin*, damit der Erde zugeordnet also quadratisch. Der Umstand, dass die Fünf in dieser Darstel-

<sup>231</sup> *Yishu gouyin tu*, 天五第三.

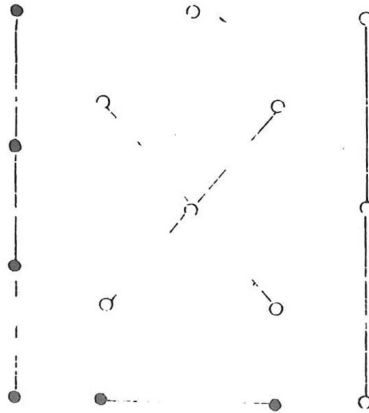
<sup>232</sup> 「三才之道既備，退藏於密，寂然無事」*Yishu gouyin tu*.

<sup>233</sup> *Yishu gouyin tu*, 太極生兩儀第二.

<sup>234</sup> *Yishu gouyin tu*.

lungsweise die erste Zahl ist, welche selbst ein sichtbares Zentrum besitzt, mag für das Argument, in dem sie Verwendung findet, verstärkend wirken. Anders gesagt sind fünf Punkte die minimal erforderlichen grafischen Mittel um die Idee einer Fläche und eines darin befindlichen Zentrums auszudrücken. Das Diagramm und seine Botschaft bilden performativ eine Einheit. Die Darstellung der Fünf in Form eines Kreuzes greift die traditionelle Schreibweise der Zahl Fünf auf. Sie entspricht jedoch nicht der in songzeitlichen mathematischen Manualen verwendeten Darstellung der Fünf.

## Die Zahl(en) von Himmel und Erde (*Tian Di Shu*)



D.4 天地數十有五第四

Im Ergebnis steht mit (D.4) eine für den Betrachter sowohl numerisch abzählbare als auch visuell unmittelbar rekonstruierbare Addition der vorangegangenen Diagramme (D.2) und (D.3). Ihr Zahlenwert 15 wird von Liu Mu als die „Zahl(en) von Himmel und Erde“ *Tiandi shu* (天地數) bezeichnet. Bei der Bezeichnung *Tiandi shu* handelt es sich nicht um einen etablierten Begriff, sondern um eine begriffliche Prägung Liu Mus. Insbesondere sind diese nicht mit der *Tiandi zhi shu* 天地之數 zu verwechseln, welche im *Xici* Kommentar des *Yijing* genannt wird und den Zahlenwert 55 besitzt.

Wie sich zeigt, ist nur der erste Schritt der Hervorbringung der Zwei Kräfte aus dem Höchsten Äußersten als Übergang von einem zum nächsten Diagramm darstellbar und damit analog zum Wortlaut des Kommentars. Bereits für die zweite Hervorbringung – die Genese der Vier Bilder – ist eine Reihe von sieben Diagrammen erforderlich. Die Übersetzung in

diagrammatische Sprache ist also sowohl in der Lage, einen sprachlich formulierten Satz vereinfachend zu paraphrasieren als auch einen Zuwachs an Detailreichtum und Komplexität gegenüber sprachlicher Ausführung zu vermitteln. Liu Mu wirft einleitend die folgende Fragestellung auf:

或問曰：天地之數，何以由天五而生變化？答曰：天地之生數足，所以生變化也。天地之數十有五，自天一至天五，凡十五數也。Man könnte nun fragen: Die Zahlen von Himmel und Erde – wie können, von der Fünf des Himmels ausgehend, Veränderung und Transformation hervorgebracht werden? Die Antwort lautet: Die Hervorbringenden Zahlen von Himmel und Erde genügen hierfür schon, sie sind das, wodurch Veränderung und Transformation hervorgebracht werden. Die Zahl(en) von Himmel und Erde [mit der Summe] Zehn erhalten eine Fünf; von der Eins des Himmels bis zur Fünf des Himmels ist die Summe insgesamt Fünfzehn.<sup>235</sup>

Die nun folgenden beiden Erklärungen, eine gehört zu dem Diagramm (D.4), die andere zu den Diagrammen (D.5) bis (D.8), haben in erster Linie zwei Aufgaben: Die erste definiert Ausgangszustand und Ziel der numerischen Verhältnisse im Vorfeld der eigentlichen Rechnung anhand von drei einfachen Sätzen. Der zweite Textabschnitt in dem Kapitel zu (D.5) beschreibt im Detail, wie folgende von Liu Mu zitierte Passage aus den *Xici*, welche zugleich Motiv des gesamten Kapitels ist, zur Grundlage der diagrammatischen Übersetzung wird. Die grafische Umsetzung steht auch der Form nach mit ihrer klassischen Quelle im Einklang, da sich beide in fünf argumentative Einheiten gliedern lassen:

經曰：「參伍以變，錯綜其數。通其變，遂成天地之文，極其數，遂定天下之象。」 Im Klassiker steht: „Mit der Drei und der Fünf geschieht Veränderung, verstrickt und verflochten sind diese Zahlen. Durch ein Verstehen dieser Veränderung entsteht daraufhin die Textur von Himmel und Erde. Erschöpft man diese Zahlen, so festigen sich daraufhin die Bilder der Welt.“<sup>236</sup>

Das Zusammenzählen einer Reihe natürlicher Zahlen bei dem die Summe der ungeraden neun und die der geraden sechs ergibt, wird mit Verweis auf die klassische Passage des *Wenyan* (文言) der Hexagramme *Qian* und *Kun* untermauert. Dort ist die Rede davon, dass *Qian* die Neun und *Kun* die Sechs verwende, wobei mit der Neun die ungebrochene und mit der Sechs

<sup>235</sup> *Yishu gouyin tu*, 天地數十有五第四.

<sup>236</sup> *Xici* 1.10, nach 天地數十有五第四.

die gebrochene Linie gemeint ist.<sup>237</sup> Wichtig ist, dass auf dieser Ebene der Erklärung mit der Sechs und der Neun noch nicht die zwei der Vier Bilder des *Yijing laoyang* (老陽) und *laoyin* (老陰) gemeint sind, womit der Hinweis auf das *Wenyan* allenfalls als Analogie verstanden werden sollte. Liu Mu definiert die Zahl 15 als *tiandi shu* (天地數) und benennt nach ihr das vierte Diagramm. Die Fünfzehn ist zugleich die Summe der Hervorbringenden Zahlen als auch die Summe von Sechs und Neun. Diese Summe wird in der Folge benötigt, um die Zahl 40, welche ihrerseits aus allen Vervollständigenden Zahlen (*cheng shu* 成數) zusammensetzt, zu der Äußersten Zahl von Himmel und Erde (*tiandi zhi ji shu* 天地之極數) 55 zu ergänzen:

天一、天三、天五成九，此「陽之數」也，故「乾元用九」。地二地四成六，此「陰之數」也，故坤元「用六」兼五行之成數四十，合而為五十有五，備天地之極數也，所以能「成變化而行鬼神。」 Die Eins des Himmels, Die Drei des Himmels und die Fünf des Himmels ergeben die Neun; dies ist eine „Yang-Zahl;“<sup>238</sup> deshalb „verwendet das Hexagramm *Qian* zuvorderst die Neun.“<sup>239</sup> Die Zwei der Erde und die Vier der Erde ergeben die Sechs; dies ist eine „Yin-Zahl;“ deshalb „verwendet das Hexagramm *Kun* zuvorderst die Sechs.“<sup>240</sup> Kombiniert man nun die Vervollständigenden Zahlen der Fünf Phasen, so erhält man 40. Vereinigt man diese [mit 15], so erhält man 55. Das vervollständigt die äußerste Zahl von Himmel und Erde; dies ist, wodurch „Wandlung erzeugt und die Dämonen und Geister auf ihren Weg gebracht werden“<sup>241</sup> können.<sup>242</sup>

Das Diagramm verbindet die Diagramme (D.2) und (D.3), indem es (D.3) in das Zentrum von (D.2) platziert. Während die Fünf nun, anders als noch zuvor, mittels Linien zusammengehalten wird, erfordert die Idee der Addition keine weiteren grafischen Instrumente. Bei genauer Betrachtung des äußeren Umrisses befinden sich die Punkte der peripheren vier Zahlen im Unterschied zu (D.2) nun auf den Kanten eines gedachten Quadrats. Hierdurch, so lässt sich mangels textuellem Beleg nur annehmen, kann die

237 Aus dieser Konvention rührt der Umstand, dass in den Worten zu einzelnen Linien (*yaoci* 爻辭) des *Yijing* mittels 初六, 六二, 六三 oder 九三, 上九 usw. auf einzelne Linien angesprochen wird.

238 Jing Fang 京氏易傳 5. *Gui Mei* 歸妹.

239 ☰ 乾 *Wenyan* 16.

240 Die ausdrückliche Zuschreibung der Zahl Sechs findet sich in den Worten zu den Bildern (*xiang zhuan* 象傳) des Hexagramms *Kun*: 「用六永貞，以大終也。」.

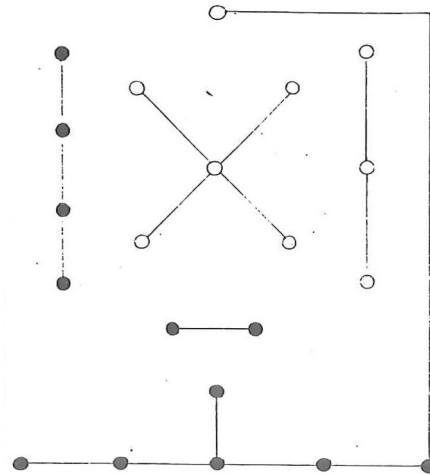
241 *Xici* 1.9.

242 *Yishu gouyin tu*, 天地數十有五第四.

#### 4 Kommentierte Übersetzung des *Yishu gouyin tu*

Fünf des Himmels als Vermittler zwischen den Ebenen der Bilder (*xiang*) und der Ebene der formhaften Dinge von Himmel und Erde (*tiandi*) noch sichtbarer als auf oder über einem die Erde repräsentierenden Feld befindlich vorgestellt werden.

## Die Berechnung der Vier Bilder (Si Xiang)



D.5 天一下生地六第五

Am Ausgang der vorangegangenen Operation wurde die folgende Frage aufgeworfen: „Die Zahlen von Himmel und Erde – wie können, von der Fünf des Himmels ausgehend, Transformation und Wandlung hervorgebracht werden?“<sup>243</sup> Für Liu Mu ist mit der in Diagramm (D.4) hergeleiteten Zahl Fünfzehn bereits alles hierfür notwendige vorhanden. Um die folgende rechnerische Operation zu verstehen, ist ein Rückbezug auf Liu Mus abschließende Passage des begleitenden Textes zu Diagramm (D.3) hilfreich, dort hieß es:

然須三、五之變易，備七、八、九、六之成數，而後能生八卦，而定位矣。 So sind doch Veränderung und Wandlung der Drei und der Fünf vonnöten, welche vorbereiten auf die Vervollständigenden

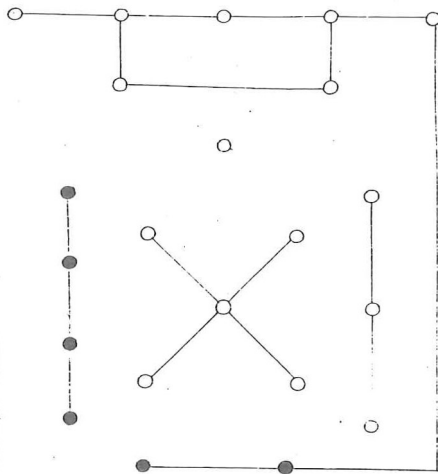
<sup>243</sup> Yishu gouyin tu 「天地之數，何以由天五而生變化？ 答曰：天地之生數足，所以生變化也」天地數十有五第四。

Zahlen Sieben, Acht, Neun und Sechs, dann erst können die Acht Tri-gramme entstehen und ihre Positionen werden festgelegt.<sup>244</sup>

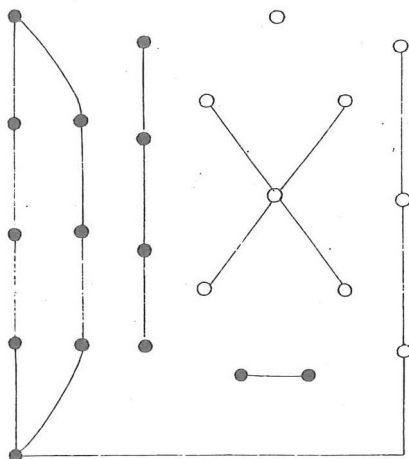
Bemerkenswert an der diagrammatischen Darstellung in Diagramm (D.5) mit dem Titel „die Eins des Himmels bringt nach unten die Sechs der Erde hervor“ sind drei Beobachtungen: erstens verweist eine Linie zwischen einem der Summanden und dem Ergebnis der Addition darauf, dass es hier nun nicht auf die Summe des gesamten Diagramms, in diesem Fall 21, sondern auf eine Emphase der Rechnung innerhalb von (D.5) ankommt. Zweitens ist die Anordnung der sich ergebenden Zahl Sechs dergestalt, dass deren eigene Summanden Eins und Fünf auch im Resultat erkennbar bleiben. Da die Sechs am unteren Rand des Diagramms liegt, fügt sie sich in die konventionelle symbolische Ordnung, denn es handelt sich bei der Erd-Sechs (地六) um eine gerade *Yin*-Zahl. Nach der angefügten Erklärung wird hiermit durch eine Verbindung (*he pei* 合配) von Himmels-Eins und Himmels-Fünf die Erd-Sechs hervorgebracht. Obwohl es unter grafischen Gesichtspunkten nicht notwendig ist, wird für das anschauliche Hinzuzeichnen (*jia* 駕) des Ergebnisses die quadratische Strenge des Umrisses der Außenkanten gelöst. Sowohl die Eins, als auch die Zwei liegen außerhalb der gedachten Seiten. Ob es Ausdruck einer reflektierten Regelmäßigkeit ist, dass die Verbindungslinie rechtsherum verläuft, ist nicht mit Sicherheit zu sagen. Des Weiteren fällt auf, dass sich der erste Summand und die resultierende Zahl im Diagramm in diesem und den folgenden Rechenschritten stets auf entgegengesetzten Positionen gegenüberstehen, mit dem Ergebnis, dass jene erwähnte, an dieser Stelle bereits zu erahnende *Hetu*-Anordnung nun nicht mehr punktgespiegelt ist, wie dies noch in (D.2) der Fall war.

---

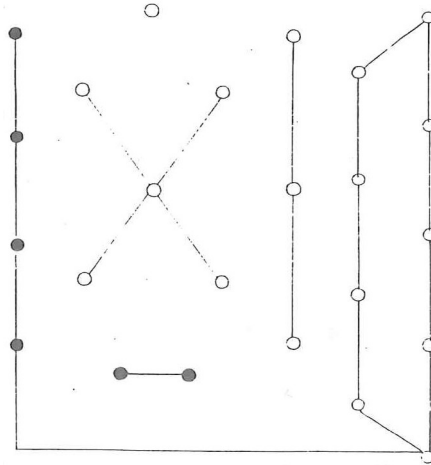
<sup>244</sup> *Yishu gouyin tu*, 天五第三.



D.6 地二上生天七第六



D.7 天三左生地八第七



D.8 地四右生天九第八

In den folgenden drei Diagrammen wird die soeben durchgeführte Operation für die übrigen Zahlenpaare dekliniert, wobei die Ausgangssituation jeweils die gleiche wie vor der Addition ist. Die resultierenden Zahlen jedes Rechenschrittes sind also nicht mehr Bestandteil des jeweils folgenden Diagramms. Gemäß Liu Mus Erklärung, welche jedoch erst im Anschluss an das Diagramm (D.9) nachgereicht wird, geht in Diagramm (D.6) aus der Zahl Zwei (unten) unter Einbezug der Zahl Fünf über eine Linie (rechts) die Zahl Sieben (oben) hervor.<sup>245</sup> Das Diagramm (D.7) zeigt, wie aus der Zahl Drei die Acht hervorgeht, diese selbst ist trapezförmig angeordnet. Diagramm (D.8) verbindet schließlich die Vier mit der Neun. Liu Mus erklärender Text zu den Diagrammen (D.5) bis (D.8) zerlegt das weiter oben bereits wiedergegebene Zitat aus den *Xici* in sechs Segmente. Fünf davon werden von ihm vertiefend erklärt, das sechste dient als unausweichlicher Schluss und Ziel der Argumentation:

<sup>245</sup> *Yishu gouyin tu*, 「下駕地二而上生天七」兩儀生四象第九.

經曰：「參伍以變，錯綜其數。通其變，遂成天地之文，極其數，遂定天下之象。」<sup>246</sup>義曰：「參」，合也。「伍」，爲偶配也，爲天五合配天一，下生地六之類是也。以「通其變」化，交錯而成四象、八卦之數也。「成天地之文」者，爲陰陽交而著其文理也。「極其數」者，爲極天地之數也。「天地之極數，五十有五」<sup>247</sup>之謂也。「遂定天地之象」者，天地之數既設，則象從而定也。Der Klassiker besagt: „Mit der Drei und der Fünf geschieht Veränderung, verstrickt und verflochten ist ihre Zahl. Durch ein Verstehen dieser Veränderung entsteht folglich die Textur von Himmel und Erde: Bringt man ihre Zahl zum Äußersten, festigen sich folglich die Bilder der Welt.“ Die dem zugrunde liegende Bedeutung lautet: „Drei“ [1] ist Vereinigung [von Himmel, Erde und Mensch]. „Fünf“ [2] bringt Komplementäres zusammen. Wird mit der Himmels-Fünf die Himmels-Eins vereint, dann wird die Art der Erd-Sechs nach unten hervorgebracht. Im „Verlauf des Erkennens dieser Veränderung und dieser Transformation“ [3] entstehen durch Interaktion und Verstricken die Zahlen der Vier Bilder und der Acht Trigramme. „Das Vollenden der Textur von Himmel und Erde“ [4] ist [erzielt], wenn *Yin* und *Yang* in Interaktion treten, auf dass die Zusammenhänge in dieser Textur offenbar werden. „Bringt man die Zahl zum Äußersten,“ [5] bezieht sich darauf, die Zahl von Himmel und Erde zum Äußersten zu bringen. Das ist es, was da heißt: „Die äußerste Zahl von Himmel und Erde ist 55.“ „Das darauf folgende Festlegen der Bilder von Himmel und Erde“ [6] bedeutet, dass erst, wenn die Zahlen von Himmel und Erde konfiguriert sind, sich daraus folgend die Bilder festlegen.<sup>248</sup>

An der Stelle der einzigen gegenüber der *Xici*-Passage ausgelassenen Formulierung „verstrickt und verflochten ist ihre Zahl“ 「錯綜其數」 erscheint Liu Mus Ausformulierung der diagrammatischen Operation: „Wird mit der Fünf des Himmels die Eins des Himmels vereint, dann wird die Art der Sechs der Erde nach unten hervorgebracht.“ Dieses kreuz und quer der Zahlen ist es, was mit „verstrickt und verflochten“<sup>249</sup> (*cuo zong* 錯綜) gemeint ist. Die in der grafischen Darstellung zu sehende Linie wird auf diese Weise eine Interpretation für die in den *Angehängten Worten* evozierte Metapher des Seidenfadens.

<sup>246</sup> *Xici* 1.10.

<sup>247</sup> *Xici* 1.9. : Man beachte, dass Liu Mu gegenüber dem Wortlaut der *Xici*: 「凡天地之數，五十有五」 abgeändert hat. Dies ist Teil der folgenden Diskussion um die Frage der zu reduzierenden Fünf im Übergang zwischen den Diagrammen (D.14) und (D.15).

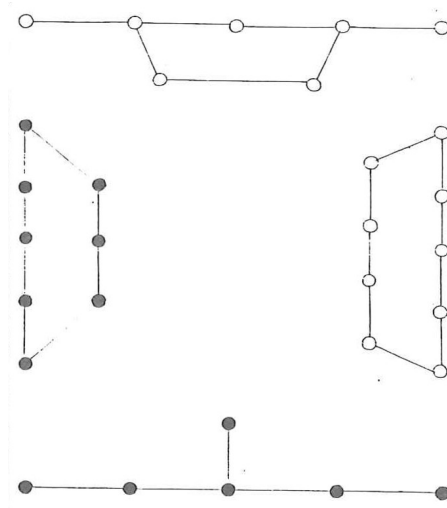
<sup>248</sup> *Yishu gouyin tu*, 天一下生地六第五.

<sup>249</sup> *Yishu gouyin tu* 「參伍以變，錯綜其數」天一下生地六第五.

Bisher wurden damit zwei unterschiedliche Rechenwege aufgezeigt, um zu der für die Kosmologie des *Yijing* bedeutsamen Zahl 55 zu gelangen. In dem erklärenden Beibextext des Diagramms (D.5) wird ein Zitat aus *Xici* 1.10 in sechs Bestandteile zerlegt, um mit einer Erläuterung des diagrammatischen Vorgehens Liu Mus integriert werden zu können. In beiden Fällen liegt eine Einheit von Struktur der Argumentation und inhaltlich verhandeltem numerischem Thema vor.

Die bisher gezeigten drei Berechnungen sind von Bedeutung für Liu Mus Argument und sollen daher noch einmal zusammengefasst werden: Die ersten beiden Rechnungen führen zur 15; die erste durch Addition der ersten fünf Grundzahlen, die zweite nach dem *Wenyan* über die Zahlen Neun und Sechs. Die dritte vorgestellte Rechnung addiert 15 und 40 (anstelle der in *Xici* 1.9 verwendeten 30 und 25), um bei der 55 anzukommen. In der Synthese dieses alternativen Rechenweges bei Erreichen des äquivalenten Resultats, kann Liu Mu nunmehr zeigen, dass die Zahlen Vorrang vor den Bildern haben, wie der letzte Satz seiner Erklärung betont: Die Verwendung der die thematischen Bereiche überbrückenden Drei und die Verwendung der rechnerisch, symbolisch und grafisch fundierten Fünf erlaubt eine visuell plausible Herleitung der kontroversen Zahlen der Vier Bilder. Damit liegt zugleich eine Rekonstruktion der im Klassiker vorgegebenen numerischen Gegebenheiten als auch eine Rechtfertigung von Liu Mus eigenem kosmologischen Programm vor.

## Die Zwei Bedeutungen der Vier Bilder



D.9 兩儀生四象第九

Nun verlagert sich das Geschehen und wendet sich diversen anderen Themen zu. Die rechnende Funktion von Diagrammen, die Bildung von Summen und die Repräsentation von Quantitäten, in diesem Fall die Zahl 30, treten in den Hintergrund. Das Hauptaugenmerk liegt im Diagramm (D.9) „die Zwei Kräfte bringen die Vier Bilder hervor“ erstens auf der Übereinstimmung der Positionen der ersten vier inneren Zahlenkomponenten mit den Zahlen Eins bis Vier der *Hetu*. Zweitens auf dem erstaunlichen Befund, dass die Werte der Komponenten, welche in den vorangegangenen Schritten berechnet wurden 6, 7, 8 und 9 nun selbst wiederum eine neue Überleitung, nämlich an die mit eben diesen Zahlen belegten vier möglichen Linien des *Yijing*, (*shao yin* 少陰, *shao yang* 少陽, *lao yin* 老陰, *lao yang* 老陽), welche auf älteste Kommentare zum *Buch der Wandlungen* zurückgehen, erlaubt. Die Struktur der Zahlenkomponenten aus der vorangegangenen Darstellung wird unterdessen beibehalten, mit dem Ergebnis, dass das quadratische Diagramm (D.9) von vier den Boden symbolisierenden Fün-

fen umfriedet ist. Hierbei reichen die obere und untere Außenkante jeweils bis in die Ecken des gedachten Umrissquadrats, während die beiden seitlichen Kanten, umgesetzt durch die Zahlen 8 und 9, verkürzt, und somit gleichsam von den primären Richtungen des Himmels und der Erde eingefasst sind, welche zudem in waagrecht verlängerten Linien enden. Dieses Verhältnis der Außenkanten war in Diagramm (D.4) noch genau umgekehrt: Aus der einzelnen Eins konnte sich keine Kante ergeben und somit waren Oben und Unten von Links und Rechts eingefasst.

經曰：「兩儀生四象」<sup>250</sup>。孔氏疏謂：「金、木、水、火稟<sup>251</sup>天地而有，故云『兩儀生四象』。土則分王四季<sup>252</sup>，又地中之別惟云四象也。」<sup>253</sup>且金、木、水、火有形之物，安得爲象哉？孔氏失之遠<sup>254</sup>矣。又云：「『易有四象，所以示。』<sup>255</sup>者。莊氏<sup>256</sup>云：『四象謂六十四卦之中有實象，有假象，有義象，有用象。』也。今於釋卦之處已破之矣。Der Klassiker sagt: „Die Zwei Kräfte bringen die Vier Bilder hervor.“ Herr Kong [Yingda] merkt an: „Metall, Holz, Wasser und Feuer wurden durch Himmel und Erde ausgestattet, deshalb sind sie vorhanden. Aus diesem Grund heißt es, ‚die Zwei Kräfte bringen die Vier Bilder hervor.‘ Der Boden [als Phase] aber teilt und gebietet über die vier Jahreszeiten und weiterhin besitzt er das Unterscheidungsmerkmal, sich [als kosmische Instanz] in der Mitte der Erde zu befinden, deshalb ist lediglich von vier Bildern die Rede.“ Weiterhin sind Metall, Holz, Wasser und Feuer Dinge von Form, wie können sie also Bilder sein? Kong [Yingda] hat hierin weit gefehlt. Er sagt weiter:<sup>257</sup> „Im *Yijing* gibt es Vier Bilder, die dafür da sind, um etwas zu zeigen. Herr Zhuang sagt: ‚Unter den Vier Bildern der 64 Hexagramme gibt es echte und falsche Bilder, solche die Bilder bedeuten [Sinn tragen] und sol-

---

250 *Xici* 1.11.

251 *Bing* 稟 wird hier intransitiv verwendet: „Himmel und Erde vergeben Metall, Holz, Wasser und Feuer, deshalb existieren diese.“

252 Dies ist ein Verweis auf eine Verbindung der Fünf Phasen mit der Kalendarik. Dergleichen wird auch in *Baihutong* 23 verhandelt.

253 Vgl. Kong Yingda 孔颖达, *周易正义*, 下册 — 中国书店. 卷七. S.185.

254 Hier (A)-Ausgabe: 遠 Variante von *yuan* 遠.

255 *Xici* 1.11.

256 Der Name Zhuang ist nicht eindeutig zuzuordnen. Auch Guo Yu weiß nicht, um wen es sich handelt. In einer Passage des *Wenxin diaolong* (文心雕龙), wird dasselbe Zitat angeführt.

257 Hier zitiert Liu Mu zum ersten Mal irriige Lehrmeinungen, um zu zeigen, dass es sich um ein umstrittenes Thema handelt.

che die Bilder verwenden [funktional sind]: Heutzutage sind die Stellen zur Erklärung der *Gua* bereits schadhafte.<sup>258</sup>

Die diesmal wesentlich umfangreichere Erläuterung von zwei Doppelseiten dreht sich um zwei Probleme: Erstens werden die involvierten kosmologischen Konzepte durch einen Kontext mythologischer Präzedenzfälle näher beleuchtet und zweitens wird eine neue Unterscheidung der Funktion von Diagrammen benannt und erklärt. Zunächst beschreibt Liu Mu eingehender als zuvor die Unterscheidung der Begriffe Bild (*xiang*) und Form (*xing*) und stellt, unter Verweis auf die schwierige Editionsfrage seiner eigenen Quellen, hierfür die Lehrmeinungen Kong Yingdas, eines Herrn Zhuangs sowie He Yans einander gegenüber. Kong Yingda zitiert He Yan, welcher die Figur des Heiligen (*sheng ren* 聖人) als Akteur mit genau beschriebenen Handlungen bespricht. In der dieser Passage als Grundlage dienenden Stelle aus den *Xici* hatte He Yan durch Einfügen von Zahlen in den Wortlaut eine Aufzählung begründet, welche letztlich auf den Ursprung der *Hetu* Bezug nimmt:

何氏謂：『天生神物，聖人則之』，一也。『天地變化，聖人效之』，二也。『天垂象，見吉凶，聖人象之』三也。『河出圖，洛出書，聖人則之』，四也。Herr He [Yan] sagt: ‚Der Himmel bringt geistige Dinge hervor, der Heilige<sup>259</sup> macht sie zur Maßregel‘ *Eins*. ‚Himmel und Erde unterliegen Veränderung und Transformation, der Heilige vollzieht sie nach‘ *Zwei*. ‚Der Himmel sendet Bilder um Glück und Unglück sichtbar zu machen, der Heilige bildet sie ab‘ *Drei*. ‚Aus dem He-Fluss kam die Karte, aus dem Luo-Fluss kam die Schrift, der Heilige macht sie zur Maßregel‘ *Vier*.<sup>260</sup>

Diese hier von Kong Yingda beschriebene Progression nahm somit die bisherigen diagrammatischen Operationen Liu Mus vorweg, ihre Nennung bietet folglich Legitimation: i) Zunächst sind für das Ermessen (*ze* 則) der Anfänge Zahlen erforderlich. ii) Himmel und Erde werden als runde und eckige Formen imitierend abgebildet (*xiao* 效). iii) Im Laufe des nun möglichen Wandels entstehen die Bilder (*xiang* 象) vermittels derer der Heilige sich ein Bild von Glück und Unglück machen kann und das Ergebnis iv) ähnelt der den beiden Flüssen entäußerten sakralen Dokumente *Hetu* und *Luoshu*, welche selbst wiederum zu quantifizieren (*ze* 則) sind. Das Überschreiten des ersten Überganges zwischen kosmologischen Ebenen

258 *Yishu gouyin tu*, 兩儀生四象第九.

259 *Sheng ren* 聖人 bezieht sich nach Guo Yus Ansicht auf Fu Xi. Vgl. Guo Yu (2007), S.28.

260 *Yishu gouyin tu*, 兩儀生四象第九.

wird in dem Zitat des Kong Yingda deutlich: Ebenso wie sich jeweils vier Grundzahlen in den Diagrammen (D.2) und (D.9) diametral gegenüberstehen, ist „das Verhältnis von Wort zu Bild [...] eines von zueinander komplementären Dingen.“<sup>261</sup>

今謂此四事，聖人易外別有其功，非專易內之物。稱『易有四象』，且又云：『易有四象，所以示也。繫辭焉，所以告也』<sup>262</sup>。然則象與辭，相對之物。辭既爻卦之下辭，象謂爻卦之象也。上兩儀生四象，七、八、九、六之謂也。諸儒有謂七、八、九、六，今則從以爲義也。」且疏家以七、八、九、六之四象，爲所以示之四象，則駁雜之甚也。何哉？夫七、八、九、六、乃少陰、少陽、老陰、老陽之位，生八卦之四象，非易之所以示四象也。Mit Hinblick auf diese vier Angelegenheiten hat nun der Heilige außerhalb des *Yijing* andere Meriten, welche sich nicht auf die Dinge im *Yijing* beschränken. Man sagt, ‚das Yi hat vier Bilder‘; und weiter heißt es: ‚Das Yi hat vier Bilder, der Grund hierfür ist, dass etwas gezeigt wird. Es wurden Worte angehängt, der Grund hierfür ist, dass etwas gesagt werde.‘<sup>263</sup> Somit nun sind Bilder und Worte zueinander komplementäre<sup>264</sup> Dinge. Wenn nun Worte die Worte unter Linien und *Gua* sind, so sind Bilder die Bilder der Linien und *Gua*. Bei den oben erwähnten, von den Zwei Kräften hervorgebrachten Vier Bildern, handelt es sich um 7, 8, 9 und 6. Sämtliche Gelehrte sprechen von 7, 8, 9 und 6. Die heutige Zeit folgt darin, diesem [irrtümlichen] Dafürhalten Bedeutung zuzusprechen.<sup>265</sup> Auch Kommentatoren halten die Vier Bilder der 7, 8, 9 und 6 für solche Vier Bilder die zeigen, folglich ist dies hochgradig kontrovers und heterogen. Wie verhält es sich damit? Grundsätzlich entsprechen 7, 8, 9 und 6 den Positionen von geringerem *Yin*, geringerem *Yang*, älterem *Yin* und älterem *Yang*. Die Vier Bilder, welche die Acht Trigramme hervorbringen, sind nicht jene Vier Bilder, vermittels derer das *Yijing* zeigt.<sup>266</sup>

Entsprechend dem oben formulierten und diagrammatisch gestützten Befund der mehrfachen möglichen Bedeutungen der Vier Bilder bringt Liu Mu nun zum ersten Mal die Linienzeichen (*gua* 卦) ins Gespräch und betont den Unterschied zwischen dem Zeigen (*shi* 示) der Bilder und dem

261 「孔氏疏云：象之與辭，相對之物。」*Yishu gouyin tu*, 兩儀生四象第九。

262 *Xici* 1.11.

263 *Xici* 1.11. Dieses wird gefolgt von einem dritten Segment: 「定之以吉凶，所以斷也。」

264 „polar einander entsprechende“.

265 Hier endet das längere Zitat nach Kong Yingda, 孔颖达，周易正义。

266 *Yishu gouyin tu*, 兩儀生四象第九。

Sagen (*gao* 告) der Worte (*ci* 辭). Hierbei handelt es sich um eine Unterscheidung, welche auf die *Xici* zurückgeht. Neben den von den Zwei Kräften hervorgebrachten Vier Bildern 6, 7, 8, und 9, welche „sprechende“ Bilder sind, existieren für Liu Mu auch noch die vier „zeigenden“ Bilder des *Buches der Wandlungen* mit abermals gleichen Zahlenwerten. Letztere wiederum sind die in den *Xici* 1.2 mit folgenden Worten beschriebenen Symbole: „Glück und Unglück sind Bilder von Gewinnen und Verlieren. Reue und Bedauern sind Bilder von Sorge und Furcht. Wandel und Veränderung sind Bilder von Voranschreiten und Zurückziehen. Die starken und schwachen (Linien) sind Bilder von Tag und Nacht,“<sup>267</sup> Liu Mu formuliert seine Theorie von der Polysemie der Vier Bilder mit den folgenden Worten:

略試論之：且夫 四象者，其義有二：一者謂兩儀所生之四象，二者謂「易有四象，所以示」之。四象，若天一、地二、天三、地四所以兼天五之變化，上下交易，四象備其成數，而後能生八卦矣。於是乎，坎、離、震、兌居四象之正位。不云五象者，以五無定位，舉其四，則五可知矣。Eine mögliche Annahme wäre: Überhaupt hat die Bezeichnung „Vier Bilder“ prinzipiell zwei Bedeutungen: Erstens sind darunter die von den Zwei Kräften hervorgebrachten vier Bilder zu verstehen, zweitens die Vier Bilder welche das *Yijing* besitzt, und durch die etwas gezeigt<sup>268</sup> wird. Die Vier Bilder können erst dann die Acht Trigramme hervorbringen, wenn Himmel-Eins, Erd-Zwei, Himmel-Drei und Erd-Vier in Verknüpfung mit der Himmels-Fünf Veränderung und Transformation herbeiführen; wenn Oben und Unten in Austausch und Interaktion treten und die Vier Bilder diese Vervollständigenden Zahlen vorbereiten. Folglich nehmen *Kan*, *Li*, *Zhen* und *Dui* ihre Positionen an den geraden Seiten der Vier Bilder ein. Es ist nicht die Rede von Fünf Bildern, denn für die Fünf ist keine festgelegte Position vorhanden; erhebt man diese vier, so kann man um die Fünfte wissen.<sup>269</sup>

267 *Xici* 1.2. Dieses Zitat findet sich weiter unten im beschreibenden Text zu dem Diagramm (D.9).

268 Die „Vier Bilder mit welchen das *Yijing* etwas zeigt“, sind die vier möglichen Zahlen, welche am Ende der vorgeschriebenen Auszählmethode von Schafgarbenstäben resultieren können. Diese werden, wie weiter unten im Abschnitt der *Überlieferten Diskussionen in neun Gegenständen* im Detail beschrieben, in die vier möglichen Ausprägungen von Hexagrammlinien übersetzt: ungebrochen oder gebrochen, jeweils zusätzlich in sich wandelnder oder unveränderlicher Ausprägung. Letztere Eigenschaft der Wandelbarkeit von einzelnen Linien gezogener Hexagramme, welche deren Interpretationsmöglichkeiten bereicherte, kam Richard Rutt zufolge erst seit der Song-Zeit in Gebrauch. Vgl. Rutt (2002), S.154.

269 *Yishu gouyin tu*, 兩儀生四象第九.

夫五上駕天一，而下生地六。下駕地二，而上生天七。右駕天三，而左生地八。左駕地四，而右生天九，此河圖<sup>270</sup>四十有五之數耳。<sup>271</sup>斯則二儀所生之四象。所謂「易有四象，所以示者」。若繫辭云「吉兇者，失得之象」，一也。「悔吝者，憂虞之象」，二也。「變化者，進退之象」，三也。「剛柔者，晝夜之象」<sup>272</sup>，四也。且孔氏疏云：「象之與辭，相對之物。辭既爻卦之下辭，象謂爻卦之象」<sup>273</sup>也。又上句云：「易有四象，所以示也」。下句云：「繫辭焉，所以告也」。詳其吉兇、悔吝、變化、剛柔四者之象，既繫辭所陳，則與爻卦正協其義也。而又孔氏復引二儀所生之四象，舉七、八、九、六之數，則其義非也，不亦失之甚乎？

Prinzipiell setzt man oben auf die Fünf die Himmels-Eins, so geht unten die Erd-Sechs hervor. Setzt man unten die Erd-Zwei an, so geht oben die Himmels-Sieben hervor. Setzt man rechts die Himmels-Drei an, so geht links die Erd-Acht hervor. Setzt man links die Erd-Vier an, so geht rechts die Himmels-Neun hervor. Dies nun ist die Zahl 45 der *Hetu*. Dies nun sind die von den Zwei Kräften hervorgebrachten Vier Bilder. Dort wo es heißt, „das Yi hat Vier Bilder, der Grund hierfür ist, dass etwas gezeigt wird“, ist es wie in den *Xici*, wenn die Rede ist von: „Glück und Unglück sind Bilder von Gewinnen und Verlieren,“ die Eins. „Reue und Bedauern sind Bilder von Sorge und Furcht,“ die Zwei. „Veränderung und Transformation sind Bilder von Voranschreiten und Zurückziehen,“ die Drei. „Die starken und schwachen (Linien) werden die Bilder von Tages- und Nachtzeit,“ die Vier. Zudem sagt Kong Yingda in seinem Kommentar: „Das Verhältnis von Wort zu Bild ist das von zueinander komplementären Dingen. Wenn die Worte Worte sind unterhalb von Linie und Hexagramm, dann sind die Bilder Bilder von Linien und Hexagramm.“ So lautete wiederum der obere Satz: „Das Yi hat die Vier Bilder, sie sind etwas, vermittelt dessen etwas gezeigt wird.“ Im unteren heißt es, „und es wurden daran angehängt Worte, um etwas mitzuteilen.“ Im Einzelnen sind dies die Bilder von Glück und Unglück, Reue und Bedauern, Veränderung und Transformation, Härte und Weichheit wie sie von den *Xici* aufgezeigt werden, so haben sie mit den Linien und *Gua* diesen geradewegs im Einklang stehenden Sinn. Und wiederum zieht

<sup>270</sup> Hier wird von Liu Mu darauf hingewiesen, wie aus der Argumentation das Diagramm (D.9), legitimiert durch die schematisch prinzipiell sehr ähnliche *Hetu* hergeleitet wird.

<sup>271</sup> Diese Feststellung steht in keinem Widerspruch zu den *Yilun jiu shi* oder zu anderen Teilen des *Yishu gouyin tu*. Guo Yu nimmt hingegen an, dass dieser Satz, beziehungsweise die zehn Zeichen „Dies sind die Zahlen 45 der *Hetu*“ 「此河圖四十有五之數耳」 eine nachträgliche Manipulation darstellen. Vgl. Guo Yu (2009), S.54.

<sup>272</sup> *Xici* 1.2.

<sup>273</sup> Vgl. Kong Yingda 孔穎達, 周易正義.

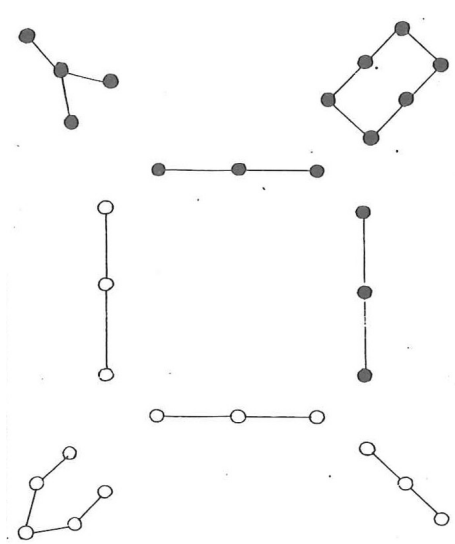
Herr Kong [Yingda] die von den Zwei Kräften hervorgebrachten Vier Bilder heran, er erhebt [die Zahlen] 7, 8, 9 und 6 aber ihre Bedeutung ermisst er nicht; liegt darin nicht ein schwerwiegender Fehler?<sup>274</sup>

Liu Mu hält seinen Zeitgenossen vor, alten Erklärungsmustern verhaftet zu sein und löst das Problem diagrammatisch: Die Fünf wird vom Bildinhalt zum Bildträger. Die im Ergebnis dieser Gruppe in Diagramm (D.9) zu sehende Zahl 30 korreliert nun die Summe der Vervollständigenden Zahlen (*cheng shu* 成數) 6 bis 9 mit der Summe der vier Zahlen der Schafgarbenmethode 7, 8, 9 und 6. Involvierte Begriffspaare sind echte (*shi* 實) und falsche (*jia* 假), sowie signifizierende (*yi* 意) und anwendbare (*yong* 用) Bilder. Die Unterscheidung zwischen Zeigen (*shi* 示) und Sagen (*gao* 告) wird mit der Trennung von Bildern (*xiang* 象) und Worten (*ci* 辭) verglichen. Das kosmologische System verbindet (*can he* 參合) Zahlen, Bilder und Formen, Komplementäres wird zusammengebracht (*ou pei* 偶配) und sowohl Muster der Schriften (*wen li* 文理) als auch Naturkräfte (*gui shen* 鬼神, wörtlich Dämonen und Geister) sind damit nicht länger unberücksichtigt.

---

<sup>274</sup> *Yishu gouyin tu*, 兩儀生四象第九.

## Die Berechnung der Acht Trigramme (*Ba Gua*)



D.10 四象生八卦第十

In den vorangegangenen Abschnitten wurden die Vier Bilder (6, 7, 8, 9), selbst „sprechende“ Symbole, von den Zwei Kräften über den Weg der Himmels- und Erd-Zahlen hergeleitet. Für die nun folgende Überleitung zu den Acht Trigrammen (*ba gua* 八卦) ist offenkundig noch eine andere Kategorie von Bildern (*xiang* 象) erforderlich. Dies entspricht Liu Mus Auslegung des *Yijing* und seiner Kommentare, und wurde bereits in der Sagen-Zeigen-Unterscheidung angelegt. Die mit (D.10) vorliegende Operation zielt auf die Zahlenwerte von vier „zeigenden“ (6, 7, 8, 9), durch eine Addition, 3, 4, 5, 6 jeweils plus 3, welche in Diagramm (D.10) nun jedoch nicht durch verbindende Linien ersichtlich gekennzeichnet ist. Liu Mus Diagramme sind hier wiederum nicht nur Zahlen, sondern werden auch auf-

grund ihrer wahrnehmbaren strukturellen Ähnlichkeit zu Trigrammen (*gua* 卦), z. B. ☳, wie Ikone interpretiert.

Hierfür macht sich Liu Mu mehrere formale Eigenschaften der *Houtian-Bagua* Konfiguration *avant la lettre* zunutze und legt mit (D.10) „die Vier Bilder bringen die Acht Trigramme hervor“ eine diagrammatische Operation vor, deren Besprechung der Verständlichkeit halber in drei Schritte zerlegt werden kann. i) Erstens weist *Houtian-Bagua* als schematische Ordnung jedem der Acht Trigramme traditionell Himmelsrichtungen zu.<sup>275</sup> Die (an dieser Stelle noch) virtuellen Trigramme *Kan* ☵, *Dui* ☱, *Li* ☲ und *Zhen* ☳ erhalten in Liu Mus zehntem Diagramm die Kardinalrichtungen Nord, West, Süd und Ost, eine Korrelation, die bereits im *Shuogua* festgelegt wurde. Die Idee der *Gua* der vier geraden Seiten<sup>276</sup> verweist auf das *Shuogua* sowie auf eine Beschreibung im *Yiwei jilan tu*, welche die 64 Hexagramme mit zehn Himmelsstämmen (*tian gan* 天干), den Zahlen 6, 7, 8, und 9, sowie mit den Jahreszeiten korreliert. Hierbei haben die vier Trigramme *Kan*, *Li*, *Zhen* und *Dui* eine Sonderstellung, sie stehen für die vier Haupt-Himmelsrichtungen.<sup>277</sup> In Liu Mus Diagramm werden in den vier Kardinalrichtungen stattdessen aber nur (in obendrein unerklärlicher Schattierung) jeweils Dreier eingesetzt, welche folglich nicht als Trigramme zu lesen sind, zumindest nicht als solche, die gebrochene und ungebrochene Linien anzeigen. Unterdessen folgen nur die in den Nebenrichtungen liegenden übrigen vier Trigramme *Qian* ☰, *Kun* ☷, *Gen* ☶ und *Xun* ☴ der *Houtian*-Ordnung. Sie nehmen die Positionen der Nebenhimmelsrichtungen Nordwest, Südost usw. ein. Der begleitende Text zu dem zehnten Diagramm ist von bemerkenswerter Kürze:

五行成數者，水數六，金數九，火數七，木數八也。水居坎而生乾，金居兌而生坤，火居離而生巽，木居震而生艮。已居四正而生乾、坤、艮、巽，共成八卦也。<sup>278</sup> Die

<sup>275</sup> Guo Yu nennt eine Reihe weiterer Beispiele der Korrelation von Himmelsrichtungen mit den Acht Trigrammen, Vgl. Guo (2007), S.5.

<sup>276</sup> Diese wurde weiter oben von Liu Mu mit „befindlich auf den orthogonalen Positionen der Vier Bilder“ *ju si xiang zhi zheng wei* 「居四象之正位」 umschrieben. Vgl. (D.9)

<sup>277</sup> Eine grafische Umsetzung hat Li Gai 李溉 (10. Jh.) mit dem als *64 gua gua qi tu* 六十四卦卦氣圖 bezeichneten Diagramm erschaffen, welches die 24 Jahreszeiten über vier Richtungen verteilt in die Tage des Jahres übergehen lässt. Vgl. Guo Yu (2007) S.10. Im *Shuogua* ist die Beschreibung der *Gua* der vier geraden Seiten im Zusammenhang mit der Bezeichnung *Di chu zhen tu* 帝出震圖 anzutreffen. Guo Yu zufolge war diese Korrelation bereits früher geläufig, wie er an einem Zitat des Seidenmanuskript *Yijing* 帛書易經 nachweisen möchte. Vgl. Guo (2007), S.8.

<sup>278</sup> Bent Nielsen kommentiert und übersetzt diese Passage: „For obvious reasons, it was a difficult task to correlate the five agents with the eight trigrams. In a spatial arrange-

Vervollständigenden Zahlen der Fünf Phasen sind die Wasser-Zahl Sechs, die Metall-Zahl Neun, die Feuer-Zahl Sieben und die Holz-Zahl Acht. Wasser verweilt in *Kan* [Norden] und bringt *Qian* hervor, Metall verweilt in *Dui* [Westen] und bringt *Kun* hervor, Feuer verweilt in *Li* [Süden] und bringt *Xun* hervor, Holz verweilt in *Zhen* [Osten] und bringt *Gen* hervor. Schon verweilen sie auf den vier geraden [Seiten] und *Qian*, *Kun*, *Gen* und *Xun* bringen zusammen die Acht Trigramme hervor.<sup>279</sup>

Nun werden, ii) dem Text der Erläuterung folgend, vier der Fünf Phasen Wasser, Metall, Feuer und Holz in ihrer Korrelation mit vier der fünf Vervollständigenden Zahlen der Fünf Phasen (*wu xing cheng shu*) aufgezählt und besetzen (*ju* 居) einzelne Trigramme, also z. B. 水數六, womit sie, das ist das Entscheidende, implizit zugleich ihre Richtungen zugewiesen bekommen. Das Hervorbringen (*sheng* 生) der abgebildeten vier *Gua* *Qian*, *Kun*, *Gen* und *Xun* obliegt ausdrücklich den Phasen unter Mitwirkung der Positionen der Trigramme: 「水居坎而生乾」. Die Verwendung von nur vier der fünf Phasen (die fünfte wäre der Boden, welcher auf dieser Stufe bereits nicht mehr dargestellt wird) stellt die einzige Möglichkeit dar, die Fünf mit der Acht in Einklang zu bringen. Mit anderen Worten wird an den Positionen der Kardinalrichtungen, gerechtfertigt durch die Korrelation der *tiandi*-Ebene mit ihren natürlichen Phasen, Platz für die Anbringung der rechnerisch erforderlichen viermaligen Drei. iii) In einem dritten Schritt werden die Zahlenwerte der vier Hauptrichtungen jeweils mit den Zahlenwerten ihrer im Uhrzeigersinn vorgelagerten Nachbarn addiert, womit die Vorstellung der rotierenden Bewegung der Formebene und die Berechnung der Vier Bilder in ein und derselben Figur verschmelzen.

Die *Houtian-Bagua*-Karte wird bei Liu Mu an keiner Stelle namentlich erwähnt. Lin Zhongjun zufolge ist die in dem Diagramm (D.42) zu sehende, hier in Diagramm (D.10) bereits unzweifelhaft angelegte Tri-

---

ment the number eight accentuates the four directions and the four intermediate points whereas the number five commands a stress on the four directions and the centre. LIU MU has recorded what is probably the earliest textual evidence for such a correlation, which is made possible by leaving out the agent soil: As to the five agents becoming numbers, water's number is six, metal's number is nine, fire's number is seven, and wood's number is eight. Water resides in KAN ☵ and produces QIAN ☰. Metal resides in DUI ☱ and produces KUN ☷. Fire resides in LI ☲ and produces XUN ☴. Wood resides in ZHEN ☳ and produces GEN ☶. When already residing in the four corners, they produce Qian, Kun, Gen, and Xun. Collectively, they make up the eight trigrams." Nielsen (2003), S.256. Anm. d. V.: „four corners“ muss hier „four sides“ heißen.

279 *Yishu gouyin tu*, 四象生八卦第十. Die Annotation der Himmelsrichtungen stammt von mir.

gramm-Konfiguration die früheste bekannte Abbildung der *Houtian-Bagua*-Formation der schriftlichen Überlieferung Chinas, noch bevor Shao Yong ihr diesen Namen geben wird. Die hier angewendete Verrechnung von Trigrammlinien mit jeweils benachbarten Trigrammen kommt auch in Fan Echangs Diagramm 四象生八卦圖 vor.<sup>280</sup> Schuyler Cammann weist auf die auf hanzeitliche Apokryphen zurückgehende Betonung der auf den vier geraden Seiten liegenden Trigramme vor jenen in den Ecken befindlichen hin.<sup>281</sup> Eine Korrelation der Anordnung der Vier Bilder (*si xiang* 四象) mit dem grafischen Schema der Neun Felder existierte freilich bereits vor Liu Mu, worüber Artefakte wie tangzeitliche Bronzespiegel Auskunft geben.<sup>282</sup> Der innovative Beitrag Liu Mus liegt wiederum nicht in einer nach konventionellem Muster verlaufenden Korrelation, sondern vielmehr in der Herstellung einer grafischen Schnittstelle, auf welcher sich der rechnerische Übergang zwischen benachbarten Systemen vollzieht.

Die Konvertierung von Trigrammen in Zahlen ist von vorneherein nur mit Zahlen, welche nicht kleiner als drei (☳) und nicht größer als sechs (☰) sind möglich, welche genau die Zahlen sind, die für diesen Rechenschritt gebraucht werden (3,4,5,6 + 3 → 6,7,8,9). Sowohl die Drei als auch die Sechs können in diesem System nur auf eine einzige Weise, nämlich als die Trigramme *Qian* und *Kun* dargestellt werden. Dass sie sowohl ihrem Zahlenwert nach eindeutig *Yang* und *Yin* zugewiesen sind, hängt mit der Parität der Zahlen Drei und Sechs zusammen. Dass sie auch in der konventionellen Interpretation (der Betrachtung von Linien) *Yin* und *Yang* zugewiesen werden, hängt mit ihrer traditionellen, nicht numerisch motivierten *Yin-Yang* Symbolik zusammen. Dieser Konvention zufolge ist ein Trigramm genau dann *Yin*-wertig, wenn entweder alle oder nur eine Linie gebrochen ist. Ein Trigramm ist *Yang*-wertig, wenn entweder alle oder nur eine Linie ungebrochen sind.<sup>283</sup> Im vorliegenden Fall führen beide Wege der Zuweisung zu den gleichen Ergebnissen. Diese Koinzidenz identischer Resultate ist unter formalem Gesichtspunkt nicht zwingend notwendig, erscheint aber dem Betrachter des Diagramms dennoch als unmittelbar evident, geradezu alternativlos und suggeriert auf diese Weise die Stichhaltigkeit der formalen Reinterpretation Liu Mus.

280 Vergleiche 正統道藏, 周易圖: 四象生八卦圖. Nach Guo (2007) S.35.

281 Vgl. Cammann (1961), S.56. Genauer gesagt, findet sich im *Yiwei jilan tu* die Zuordnung der *Gua* der vier Seitenlinien zu den 24 Jahreszeiten.

282 Vgl. Cammann (1961), S.65.

283 Vgl. *Shuogua*, sowie YLJS (D.5).

Das zehnte Diagramm wirkt aufgrund mehrerer Inkonsequenzen wie ein unvollendeter Versuch und nimmt somit in der Reihe der Diagramme Liu Mus eine Sonderstellung ein. Die viermal im Zentrum auftretende Zahl Drei wird für die Additionen benötigt, stört aber die Zuordnung der Richtungen zu den übrigen vier *Houtian*-Trigrammen, welche eigentlich auf den Seitenlinien zu erwarten wären. Erstmals (und nur an dieser Stelle) werden auch zwei der vier numerisch stets der hellen *Yang*-Symbolik zuzuordnenden Dreier stattdessen unerwartet in dunkle Schattierung gesetzt und zwar folgerichtig dort, wo im gedachten *Houtian*-Diagramm die *Yin*-Trigramme *Li* ☲ und *Dui* ☱ befindlich sind. Somit gerät die symbolische Konsistenz teilweise aus den Fugen und tritt zugunsten einer Berechnung in den Hintergrund, wobei zwei unterschiedliche Verwendungsweisen der diagrammatischen Sprache ineinander greifen. Die Abgrenzung einer zusätzlichen Bedeutungsebene in den Vier Bildern der Zwei Kräfte folgt Liu Mus Kritik an Kong Yingdas vermeintlichem Missverstehen dieser Thematik. Liu Mu schreibt: „Und wiederum zieht Herr Kong [Yingda] die beiden Kräfte heran, welche die Vier Bilder hervorgebracht haben, er zählt sieben, acht, neun und sechs auf, aber deren Bedeutung ermisst er nicht; liegt darin nicht ein gravierendes Versäumnis?“<sup>284</sup>

Eine zusätzliche semantische Imperfektion ist darin zu sehen, dass die Reihe der Zahlen 3, 4, 5 und 6 symbolisch in nicht weiter zuordenbar ist. Die Lösung hierfür wird jedoch in der Folge anhand der Diagramme (D.26) – (D.31) nachgereicht. Die Menge dieser vier Zahlen ist für die bereits beschriebene Integration der Fünf Phasen mit den Acht Trigrammen erforderlich aber ansonsten in der konventionellen Symbolik der chinesischen Kosmologie nicht anschlussfähig. Dieser Mangel wird abgefedert, da die Zahlen Drei, Vier, Fünf und Sechs genau die Menge der möglichen Resultate der oben beschriebenen Zahl-Trigramm Gleichsetzung darstellt, in welcher eine gebrochene Linie als 2 und eine ungebrochene Linie als 1 gesehen wird. Bent Nielsen zufolge handelt es sich bei dem Diagramm (D.10) um den frühesten bekannten Beleg für die Korrelation der Fünf Phasen mit den Acht Trigrammen, welche, wie gezeigt wurde, durch das Auslassen der Fünf möglich wird.<sup>285</sup>

Auf eine kurze Formel gebracht, zeigen die Diagramme (D.9) und (D.10) zwei ähnliche Vorgänge. Im Ersten werden aus Form-symbolisch besetzten Zahlen auf rechnerischem Weg die Vier Bilder auf der *tiandi*-Ebene

<sup>284</sup> 「而又孔氏復引二儀所生之四象，舉七、八、九、六之數，則其義非也，不亦失之甚乎？」 *Yishu gouyin tu*, 兩儀生四象第九。

<sup>285</sup> Vgl. Nielsen (2003). S.9, S.256.

erzeugt, was der Rechnung  $(1, 2, 3, 4) + 5 \rightarrow 6, 7, 8, 9$  entspricht. Im Zweiten werden die numerisch gleichwertigen Vier Bilder des *Yijing* mit rechnerisch motivierten Zahlen, welche nach symbolischer Ordnung aufgereiht sind, hergeleitet.  $(3, 4, 5, 6) + 3 \rightarrow 6, 7, 8, 9$ . Im Hinblick auf das Verhältnis zwischen Diagramm und Begleittext fällt auf, dass die im Diagramm (D.9) resultierende Berechnung sowohl in ihren vorangehenden grafischen Schritten deutlich abzulesen war als auch ausführlich im Text beschrieben wird. Im Zusammenhang der „zeigenden“ (*shi* 示) Vier Bilder des Diagramms (D.10) jedoch schweigt der Begleittext zu der implizierten Berechnung und auch im Diagramm werden keine unterstützenden Linien verwendet. Das Erfassen der Argumentation setzt also voraus, dass der Betrachter ein Stück weit an der Entdeckung der nahegelegten Lösung teil hat, welche ihm kaum auf den ersten Blick aufgehen dürfte. Hier zeigt sich der experimentelle Charakter dieser diagrammatischen Modellbildung. Der Leser bekommt die implizit enthaltene Proposition nicht vorgesagt (*gao* 告), sondern muss versuchen, sie anhand dessen was angezeigt (*shi* 示) wird, selbst zu diagnostizieren. Zum experimentellen Charakter der Diagramme schreibt Michael Lackner:

Gleichzeitig aber wirkt die alte Vorstellung von der Priorität der *t'u* nun in dem Sinne, dass die *t'u* Endergebnis einer Art von Mäeutik sind, die den in den Klassikern präexistenten Sinn und deren sinnhafte Anordnung nur ans Licht bringt. Wäre dem nicht so, dann würden sich in einem gleichen Werk etwa mehrere Möglichkeiten der Anordnung von Textstellen finden, was nicht der Fall ist. „Skizze“ im Sinne einer *inventio*, die verschiedene Optionen der Darstellung prüft, sind die *t'u* nicht.<sup>286</sup>

Hier verhält es sich bei den komputistisch-kosmologischen Diagrammen ähnlich. Auch im Werk Liu Mus sehen wir keine Nebeneinanderstellung von Alternativen. Jedoch ermöglichen es Diagramme wie (D.10) ihrem Urheber sowohl den Weg zu einer Erfindung aufzuzeigen und zugleich den Punkt zu markieren, an welchem das formale Experiment an seine Grenzen stößt. Das Diagramm ist somit nicht eine von mehreren Alternativen, sondern vielmehr ein angebotener Vorschlag zur Lösung eines Problems, zu welcher schlicht keine bessere Alternative existiert und legt dabei zugleich nahe, dass bessere Lösungen nicht in Aussicht stehen. Zur Frage der Ergebnisoffenheit von Rechnungen schreibt Marcel Granet:

Aber von welcher Art auch immer die arithmetischen und geometrischen Kenntnisse bestimmter Berufsverbände [...] gewesen sein mögen, kein Philosoph konnte sich entschließen, sie anders zu verwenden als in dem Maß,

<sup>286</sup> Lackner (1990), S.152.

in welchem dieses Wissen kombinatorische Zahlenspiele erleichterte und nicht zu Operationen zwang, deren Ergebnis sich nicht willkürlich bestimmen ließ.<sup>287</sup>

Tatsächlich ist das Ergebnis der Berechnung in dem oben geschilderten Beispiel auf beiden Seiten der Gleichung zu keinem Zeitpunkt offen, überraschend oder auch nur schwierig zu verstehen. Vielmehr bezieht die Evidenz ihre Überzeugungskraft aus der dem Diagramm objektiv anzusehenden Alternativlosigkeit, welche ihrerseits auf dem strikten Beharren auf möglichst kleinen und ganzen Zahlen, sowie auf dem ausschließlichen Einbeziehen von Systemen, die in ihrer Nähe zu den Ursprüngen der Kosmogonie in etwa benachbart sind, beruht.<sup>288</sup>

Ganz im Sinne der Forderung einer interpretationsfreien Symbolverwendung formaler Zeichensysteme<sup>289</sup> kann dieses Diagramm nur diese eine Lesart besitzen. Dies verweist auf die Eigengesetzlichkeit, d. h. die Einsicht, dass es eine begrenzte Anzahl möglicher Weisen gibt, in denen die Elemente des Diagramms unter Berücksichtigung ihrer symbolischen und symmetrischen Eigenschaften in der zur Verfügung stehenden Fläche sinnvoll angeordnet werden können. Michael Lackner spricht im Zusammenhang textanalytischer Diagramme davon, diese „materialisierten ein simultanes Bewusstsein unterschiedlicher Bezüge innerhalb des Texts, zu anderen Texten sowie zu dessen Überlieferung.“<sup>290</sup> In der Interpretation des Diagramms wird dann die offenkundige Richtigkeit der Berechnung zusammen mit der Einhaltung der grafisch räumlichen Restriktionen als Garant für die Richtigkeit einer dahinterstehenden philosophischen These angesehen, welche sich einer umfassenden Formalisierung naturgemäß entzieht, was wiederum auf den Begriff der Komplexitätsreduktion verweist.

---

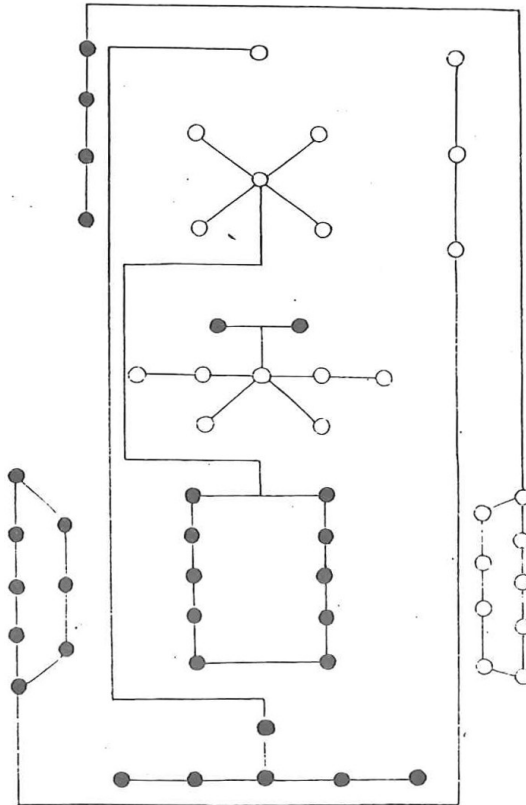
287 Granet (1985), S.110.

288 Damit ist gemeint, dass beispielsweise nicht die 64 Hexagramme mit den Fünf Phasen oder die Tage des Jahres mit den Drei Mächten (*san cai* 三才) korreliert werden.

289 Vgl. Krämer (1988), S.2 „Worin besteht die Idee der Formalisierung?“, S.60 ff., 137, 176.

290 „Diagrams were meant to meet these requirements; moreover, they materialized a simultaneous awareness of different relationships within the text, of its connections to other texts, and of its transmission.“ Lackner (2005), S.167.

## Die Zwei Kräfte erhalten die Zahl Zehn und vervollständigen Veränderung und Transformation (*Bian Hua*)



D.11 二儀得十成變化第十一

Wie bereits die Verbindungslinien nahelegen, handelt es sich bei Diagramm (D.11) um eine Addition der Zahlen von Eins bis Zehn. Das gesamte Diagramm nimmt die rechteckige<sup>291</sup> Form einer Buchseite an. Die Hervorbringenden Zahlen werden als innen befindlich (*nei* 内) bezeichnet und oberhalb der Vervollständigenden Zahlen gezeigt.<sup>292</sup> Wiederum werden Eins und Sechs, Zwei und Sieben, Drei und Acht, Vier und Neun, sowie Fünf und Zehn zusammengeführt (*he* 合). Die Linienführung der Sieben hat sich im Vergleich zu ihrem vorangegangenen Auftreten in (D.6) und (D.9) verändert – sie ist nun verzweigt. Neu ist die Zahl Zehn, welche die Summe in Diagramm (D.11) auf 55 erhöht. Der beschreibende Text führt aus:

此乃五行生成數，本屬洛書，此畫之者，欲備天地五十五數也。 Dies nun sind die Hervorbringenden und die Vervollständigenden Zahlen der Fünf Phasen. Ihrem Ursprung nach gehören sie zu der Linie des *Luoshu*;<sup>293</sup> jener der dies gezeichnet hat, hat zur Absicht, die Zahl 55 von Himmel und Erde vorzubereiten.<sup>294</sup>

Die Zehn ist für das Erreichen der „Äußersten Zahl von Himmel und Erde“ 55 erforderlich, welche nach der Formulierung in den *Angehängten Worten* zum *Yijing*, *Xici* 1.9 vorausgesetzt wird: „Zusammen sind die Zahlen von Himmel und Erde 55, dies ist der Grund dafür, dass Wandlung herbeigeführt und Dämonen und Geister auf ihren Weg gebracht werden.“<sup>295</sup> Es folgen drei weitere Diagramme:

---

291 In der Edition (I) ist der Grundriss nahezu quadratisch. Diagramm (D.11) hat in der Ausgabe (A) zwischen Zwei und Sieben eine Verbindungslinie, die in den Ausgaben (B) und (C) nicht zu sehen ist.

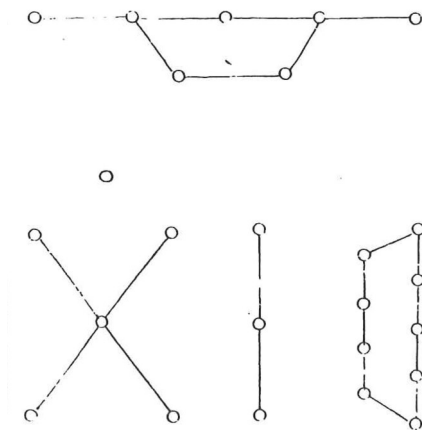
292 Das ist, bedenkt man an die Verwendung von *nei* 内 (unten) und *wai* 外 (oben) im Zusammenhang der Hexagramme des *Yijing*, eigentlich unerwartet.

293 Gemeint ist das Schema der vier Kardinalrichtungen. Vergleiche hierzu die Diagramme (D.53) und (D.54).

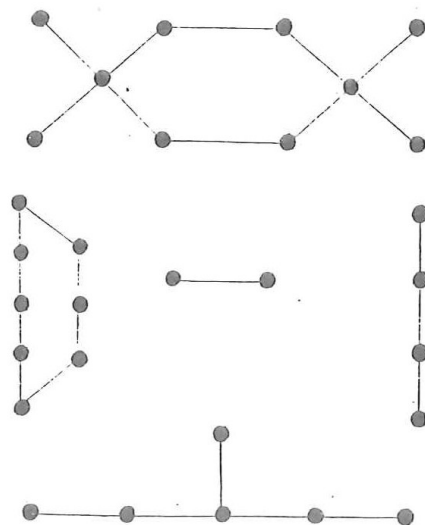
294 *Yishu gouyin tu*, 二儀得十成變化第十一。

295 *Xici* 1.9.

4 Kommentierte Übersetzung des Yishu gouyin tu

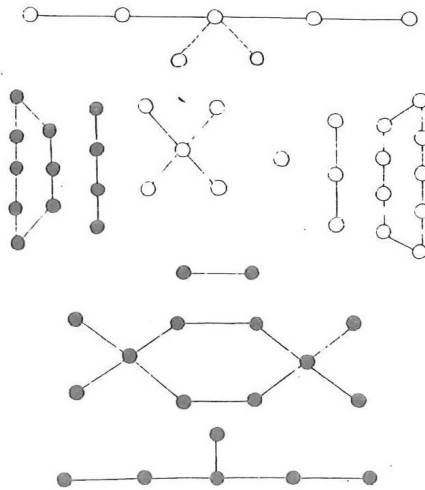


D.12 天數第十二



D.13 地數地十三

Diagramm (D.12) zeigt die Himmelszahlen 1, 3, 5, 7 und 9 sämtlich mit hellen Kreisen in einer möglicherweise beabsichtigt im Sinn einer Rotation verlaufenden Anordnung, deren Summe 25 ist. Diagramm (D.13) zeigt die Erdzahlen 2, 4, 6, 8 und 10 in einer ebenfalls im Uhrzeigersinn verlaufenden Anordnung, wobei die Zehn anders als zuvor durch zwei kreuzförmig angeordnete Fünfen, welche durch zwei Linien miteinander verbunden sind, dargestellt wird, was zusammen mit den übrigen Zahlenkomponenten eine Summe von 30 ergibt.



D.14 天地之數第十四

Das Diagramm (D.14) zeigt alle zehn Zahlen, den Himmel im oberen rechten Bereich, die Erde im unteren linken Bereich mit jeweils an den Außenkanten liegenden Fünfen, ansonsten aber in keiner zunächst zu erkennenden Regelmäßigkeit der Anordnung. Einzig die Assoziation mit dem *Taiji*-Symbol, d. h. eine in einer Rotation sich graduell Platz gebenden Kräfteverteilung, welche im hier zu sehenden Diagramm ihren sozusagen digitalen Vor- oder Wiedergänger hätte, klingt bei der Betrachtung an. Eine weitere ikonisch motivierte Assoziation legt nahe, dass insbesondere die Diagramme der Gruppe (D.14) bis (D.16) aufgrund ihres rechteckigen Grundrisses, der Anzahl und Form von gleichmäßig in ihnen verteilten Komponenten, welche nur bestimmte Linienführungen zulassen und obendrein in genau vorgegebener Reihenfolge eingebracht scheinen, an Zeichen der chinesischen Schrift erinnern. Die Erfindung der Schrift ist für Liu Mu Teil seines Arguments für die Priorität der Diagramme (*tu*) vor den Schriften (*shu*) und wird insbesondere im Kapitel „Diskussion der Karte des Drachen und der Schrift der Schildkröte“ (龍圖龜書論) am Ende des dritten Bandes des *Yishu gouyin tu* thematisiert.

Dass sich Himmels- und Erdzahlen in den Diagrammen (D.12) und (D.13) in dieselbe Richtung zu drehen scheinen, entspricht nicht den vorangegangenen Rotationsbewegungen.<sup>296</sup> In der beigefügten Erklärung werden zuerst die innen (*nei* 内) liegenden Fünfzehn hergeleitet, bestehend aus  $2 + 4 = 6$  (Erde) sowie  $1 + 3 + 5 = 9$  (Himmel) welche zusammen 15 ergeben. Anschließend die Vervollständigenden Zahlen der Fünf Phasen  $6 + 7 + 8 + 9 + 10 = 40$ , summiert mit 15, was im Resultat 55 ergibt. Der kurze begleitende Text zu (D.14) enthält die folgenden Worte:

内十五，天地之用，九、六之數也。兼五行之數四十，合而爲五十有五，備天地之數也。Die innen befindlichen Fünfzehn obliegen der Verwendung durch Himmel und Erde, [es sind] die Zahlen Neun und Sechs. Vereint sind die Zahlen der Fünf Phasen Vierzig; zusammen beläuft sich dies auf Fünfundfünfzig; die Zahl von Himmel und Erde ist [somit] vorbereitet.<sup>297</sup>

<sup>296</sup> Dies bezieht sich auf die im Zusammenhang mit Diagramm (D.2) gemachte Beobachtung einer „Bewegung“ im Diagramm, auf welche Liu Mu im begleitenden Text ausdrücklich hingewiesen hat: 「今畫天左旋者，取天一、天三之位也。畫地右動者，取地二、地四之位也。」 „Nun zeichnet man den Himmel als das, was linksherum rotiert und die erste und dritte himmlische Position einnimmt; man zeichnet die Erde als das, was sich rechtsherum bewegt und die zweite und vierte Erd-Position einnimmt.“ *Yishu gouyin tu*, 太極生兩儀第二.

<sup>297</sup> *Yishu gouyin tu*, 二儀得十成變化第十一.

Weder an der Anordnung der Einzelzahlen, noch an einer ablesbaren Sequenz ihrer Platzierung, und ebenso wenig an den Summen der Kanten oder Diagonalen wie auch an der gesamten Form des Umrisses lassen sich Hinweise über weitere mögliche Bedeutungsebenen ablesen. Im Vergleich zu Diagramm (D.14) wird der Umstand ersichtlich, dass die 55 sowohl durch Addition der Hervorbringenden Zahlen von Himmel und Erde (15) mit den Vervollständigenden Zahlen der Fünf Phasen (40), als auch durch Addition aller (ungeraden) *Yang*-Zahlen (1, 3, 5, 7, 9) mit allen (geraden) *Yin*-Zahlen (2, 4, 6, 8, 10), also  $25 + 30$  (D.14) hergeleitet werden kann, was rechnerisch äquivalent ist und nur zwei unterschiedliche Wege zum selben Ziel darstellt. Mathematisch gesehen, handelt es sich mittels einer Umstellung der Summanden um eine Variante nach dem Kommutativgesetz. Dieser Umstand wird von Liu Mu für die Führung zweier Linien seiner Argumentation operationalisiert.

Im begleitenden Text erfolgt bereits einleitend eigens der Hinweis, es handle sich bei diesem Schema um den Typ *Luoshu*. Konsequenterweise sehen wir eine Anordnung nach den vier Kardinalrichtungen, was konsistent mit dem gesamten Werk des Liu Mu ist.<sup>298</sup> Dennoch handelt es sich bei dem Diagramm (D.11) um ein Diagramm mit zehn Positionen. Die verallgemeinernde Interpretation, Liu Mu hätte die Neun dem *Luoshu* und die Zehn der *Hetu* zugewiesen, stimmt also – auch aus im Folgenden ersichtlichen Gründen – nicht gänzlich und sollte nicht mehr perpetuiert werden. Die Dichotomie *Hetu* und *Luoshu* kann im Werk Liu Mus viel mehr als eine Unterscheidung grafisch schematischer Grundtypen verstanden werden, zumal sich im gesamten Werk keine einzige Abbildung für ein *Luoshu* als solches findet. Auch wenn der begleitende Text keinen expliziten Bezug herstellt, so kann die Gruppe der Diagramme (D.11) bis (D.14) zweifelsfrei als eine Interpretation der folgenden Passage der *Angehängten Worte* 1.9 angesehen werden. Zur Verdeutlichung füge ich in meiner Übersetzung die laufenden Nummern der Diagramme an:

天一地二，天三地四，天五地六，天七地八，天九地十。  
天數五，地數五，五位相得而各有合。天數二十有五，地  
數三十，凡天地之數，五十有五，「此所以成變化，而行  
鬼神也。」 Die Eins des Himmels, die Zwei der Erde, die Drei des  
Himmels, die Vier der Erde, die Fünf des Himmels, die Sechs der Erde, die  
Sieben des Himmels, die Acht der Erde, die Neun des Himmels und die  
Zehn der Erde [D.11]. Der Zahlen des Himmels gibt es fünf [D.12], der Zahlen

<sup>298</sup> Vgl. hierzu insbesondere die ebenfalls nach *Luoshu* benannten Diagramme (D.53) und (D.54) des dritten Bandes des *Yishu gouyin tu*.

der Erde gibt es fünf [D.13]. Fünf Positionen erreichen sich gegenseitig und jede hat ihre Entsprechung. Die Zahlen des Himmels sind 25, die Zahlen der Erde sind 30, zusammen sind die Zahlen von Himmel und Erde 55, dies ist, „wo Veränderung und Transformation vervollständigt und die Dämonen und Geister auf ihren Weg gebracht werden“<sup>299</sup> [D.14].

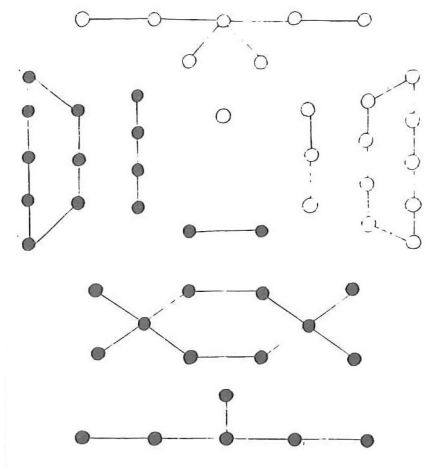
In Liu Mus begleitendem Text zu Diagramm (D.4) wurde dem kundigen Leser die obige Passage durch Nennung der Formel 「此所以成變化而行鬼神」 bereits evoziert. Isabelle Robinet schildert eine „daoistische“ Interpretation dieser Passage aus den *Xici*, welche in vergleichbaren Bahnen verläuft, jedoch die Eins und die Fünf zu einer konstituierenden Basis der Unterscheidung von körperhaften Gliedern (*ti* 體) und Anwendung (*yong* 用) erklärt. Die rechnerisch übereinstimmende Spekulation anhand der Summe der ungeraden und geraden Zahlen resultierenden Werte 25 und 30 datiert mit dem *Yishu gouyin tu* allerdings zwei Jahrhunderte früher als jene aus dem alchemistischen Kontext stammende des 13. Jahrhunderts.<sup>300</sup> Noch im selben Absatz fahren die *Xici* fort mit der Beschreibung der Zahl der Großen Erweiterung (*da yan zhi shu* 大衍之數), welche konsequenterweise auch zu dem Thema von Liu Mus folgendem Diagramm wird.

---

299 *Xici* 1.9.

300 Vgl. Robinet (2011), S.53.

## Die Zahl der Großen Erweiterung (*Da Yan Zhi Shu*)



D.15 大衍之數第十五

Das Diagramm (D.15) präsentiert die Zahl der Großen Erweiterung (*da yan zhi shu* 大衍之數), wobei erneut die gleiche Konfiguration der Zahlenkomponenten wie bei den Zahlen von Himmel und Erde (*tiandi*) 55 in Diagramm (D.14) Verwendung findet, allerdings unter Auslassung der Fünf und mit dem feinen Unterschied der hier nun unter symmetrischen Gesichtspunkten mittigen Platzierung der Eins. Der beigegefügte Text fährt mit dem Zitat der *Xici* an jener Stelle fort, wo im vorangegangenen Abschnitt geendet wurde: Die Stelle beziffert die Zahl der Großen Erweiterung mit 50.

經曰：「凡天地之數五十有五，此所以成變化而行鬼神也」。<sup>301</sup> 又曰：「大衍之數五十」<sup>302</sup>，則減天地之數五也。 Im Klassiker steht: „Zusammen sind die Zahlen von

<sup>301</sup> *Xici* 1.9.

<sup>302</sup> *Xici* 1.9.

Himmel und Erde 55, dies ist der Grund dafür, dass Veränderung und Transformation herbeigeführt und Dämonen und Geister auf ihren Weg gebracht werden.“ Weiter heißt es: „Die Zahl der Großen Erweiterung ist 50,“ dann wird bei der Zahl von Himmel und Erde die Fünf reduziert.<sup>303</sup>

Nun merkt Liu Mu an, dass Han Kangbo (韩康伯<sup>304</sup>, 332? – 380?) nicht davon spricht, dass die Fünf weggelassen werde, mit der Folge, dass auch Kong Yingda weiterhin die 55 als Zahl von Himmel und Erde beibehält. Diese jedoch könne nach Liu Mu nicht die in den *Angehängten Worten* gemeinte Zahl sein. Liu Mu insistiert darauf, dass sämtliche spätere Gelehrte diesem Widerspruch nicht nachgegangen seien, weshalb die *Da yan*-Zahl einmal mit der Zahl 50 und dann wieder mit der Zahl 55 angesetzt wurde.

韓氏曰：「演天地之數，所賴者五十也」<sup>305</sup>，則不言減五之數。所以孔氏疏以爲「五十有五」，乃「天地陰陽奇偶之數，非是文演天地之策也」<sup>306</sup>。且諸儒分大衍之數，分而爲二之義中，則述天地之數五十有五之用，末則陳四營<sup>307</sup>成易、十有八變而成卦之理。此豈可同乎本末，而異其中之數也？況乎揲著之數以象天地，豈可舍其數而求其象乎？ Herr Han [Kangbo] sagt: „Im Entwickeln der Zahl von Himmel und Erde stützt man sich auf die Fünfzig“, er sagt aber nicht, dass eine Fünf reduziert werden solle. Somit geht Herr Kong [Yingda] im Kommentar davon aus, dass die Fünfzig eine Fünf habe, und damit „die geraden und ungeraden Zahlen von Himmel und Erde, *Yin* und *Yang* keinesfalls ein in diesem Werk entwickeltes Schema von Himmel und Erde seien. Auch trennen sämtliche Gelehrte die Zahl der Großen Erweiterung; während sie diese

303 *Yishu gouyin tu*, 大衍之數第十五.

304 Han Kangbo, *Xuanxue*-Gelehrter der Östlichen Jin-Dynastie (265 – 420). Sein Kommentar ist nicht erhalten. Er schreibt über das von Wang Bi (226 – 249) verfasste, nicht erhaltene *周易大演論* in *系辭上传* und wird von Kong Yingda aufgegriffen. Vgl. Abschnitt „Kosmologische Grundbegriffe“, Kapitel 2 „Der Kontext des *Yishu gouyin tu*“, der vorliegenden Arbeit.

305 Zitiert Wang Bi (226 – 249).

306 Vgl. Cen (2009).

307 *Xici* 1.8. Bent Nielsen übersetzt: „the four regulations“, Nielsen (2003) S.218. Nämlich 1. Teilen aller Stengel, 2. Entfernen eines Stengels, 3. Den Rest zu Vieren abzählen und 4. Entfernen der Restlichen. Diese vier Schritte werden die „Vier Regulationen“ (*si ying* 四營) genannt und „vervollständigen einen Wandel“ (*cheng yi* 成易), d. h. sie produzieren nach dreimaliger Durchführung eine Hexagrammlinie und der gesamte Vorgang nach sechsmaliger Durchführung ein Hexagramm.

trennen und ihnen zwei Bedeutungen geben, so fahren sie darin doch fort, die Zahl 55 als Zahl von Himmel und Erde zu verwenden. Zuletzt aber führt das Aufzeigen der Vier Regulationen Wandel herbei, das Muster nach welchem Achtzehn [Manipulationen] Veränderung bewirken und zu einem Hexagramm werden. Wie kann jenes denselben Prozess beschreiben, wo es doch in der darin enthaltenen Zahl abweicht? Das Abzählen der Schafgarbenstengel hat die Bilder von Himmel und Erde zum Ziel, wie könnte man da die Zahlen aufgeben und nach den Bildern suchen?<sup>308</sup>

Das Versäumnis jener Gelehrten liegt Liu Mu zufolge darin, „nicht nach dem Sinn des Zurückziehens der Himmels-Fünf in das Verborgene zu suchen.“<sup>309</sup> Liu Mus eigener Erklärung zufolge betragen die äußersten Zahlen von Himmel und Erde (*tian di zhi ji shu* 天地之極數) zusammen 55, während die für das Auszählen der Schafgarben „zu verwendende“ Zahl von Himmel und Erde (*tian di zhi yong shu* 天地之用數) 50 beträgt und somit eben gleich jener in den *Xici* benannten Zahl der Großen Erweiterung ist.

斯亦疏家之失，不求天五「退藏於密」<sup>310</sup>之義也。且夫五十有五，天地之極數也。大衍之數，天地之用數也。蓋由天五不用，所以大衍之數少天地之數五也。或曰：天五不用，何以明其不用之由？答曰：天五不用，非不用也，是用四象者也。且天一、地二、天三、地四，此四象生數也，天五所以斡四象生數而成七、九、六、八之四象，是四象之中，皆有五也。則知五能包四象，四象皆五之用也。舉其四，則五在其中矣。故易但言四象，以示不言五象也。今撰著之義，以筮而尚占者也，以象天地之用數，所以大衍之數減<sup>311</sup>天地之數五也。 Auch hierin liegt eine Fahrlässigkeit der Kommentatoren, nicht nach dem Sinn des „Zurückziehens der Himmels-Fünf in das Verborgene“ zu suchen. Überdies wird grundsätzlich Fünfzig mit der Fünf als Äußerste Zahl von Himmel und Erde angenommen. Die Zahl der Großen Erweiterung ist die Verwendungs-Zahl von Himmel und Erde. Bestimmt rührt es daher, da die Fünf des Himmels nicht verwendet wird, deshalb wird die Zahl der Großen Erweiterung um die Zahl Fünf von

308 *Yishu gouyin tu*, 大衍之數第十五.

309 *Yishu gouyin tu* 「疏家之失，不求天五退藏於密之義也」，大衍之數第十五.

310 *Xici* 1.11. Die Formulierung, mehr Allusion als Zitat, wird hier aus einem anderen Zusammenhang entliehen. In ihrem ursprünglichen Kontext beschreibt sie die Figur des Heiligen, welcher im Verborgenen angesammeltes Wissen um die Eigenschaften und Bedeutung von Diagrammen (in diesem Fall die *Gua*) und deren Linien besitzt.

311 In den (I),(A),(F),(G)-Ausgaben: *jian* 減. In der (E)-Ausgabe: *cang* 臧.

Himmel und Erde vermindert. Man könnte fragen: Wird die Fünf des Himmels nicht verwendet, wie lässt sich erklären weshalb diese nicht verwendet wird? Die Antwort ist: Die Himmels-Fünf findet keine Verwendung? – Keinesfalls wird sie nicht verwendet! Sie wird für die Vier Bilder verwendet. Des Weiteren sind die Vier Bilder der Himmels-Eins, Erd-Zwei, Himmels-Drei und Erd-Vier die Hervorbringenden Zahlen. Die Himmels-Fünf involviert somit die hervorbringenden Zahlen der Vier Bilder und macht aus ihnen so die Vier Bilder der Zahlen 7, 8, 9 und 6. In allen diesen Vier Bildern existiert die Fünf. Weiß man nun, dass die Fünf die Vier Bilder umschließt, so kommt in sämtlichen Vier Bildern die Fünf zur Verwendung. Erhebt man diese vier, so ist die Fünf in ihrer Mitte enthalten! Aus diesem Grund spricht das *Yi* nur von Vier Bildern; in der zeigenden Verwendung spricht es nicht von Fünf Bildern. Was es heute bedeutet, die Schafgarben zu befragen, ist die Verwendung von Stengeln zur Weissagung und die Würdigung ihres Urteils; es liegt darin, sich ein Bild von den zur Verwendung gekommenen Zahlen von Himmel und Erde zu machen, deshalb verbirgt sich in der Zahl der Großen Erweiterung die Fünf von Himmel und Erde.<sup>312</sup>

Den von ihm selbst vorgebrachten hypothetischen Einwand, ob folgerichtig die Himmels-Fünf nicht zur Verwendung (*yong* 用) gebracht werde, räumt Liu Mu vorsorglich aus: Die Fünf sei, so die Begründung, für den Prozess der Vervollständigung der *tian di*-Zahlen zuständig, indem sie diese „involviert“ (*wo* 韜), weshalb in allen vier *xiang*-Zahlen die Fünf bereits implizit enthalten ist.<sup>313</sup> Aus diesem Grund spreche das *Yijing*, wenn es um das Zeigen (*shi* 示) geht – also in der praktischen Manipulation der Schafgarbenstengel und der Erzeugung der Hexagramme – nur von vier Bildern. „Erhebt man die vier, so ist die Fünf in ihrer Mitte enthalten!“<sup>314</sup> Die *da yan*-Zahl ist also um fünf kleiner als 55, weil in ihr die Fünf bereits verborgen (*cang* 臧) liegt.

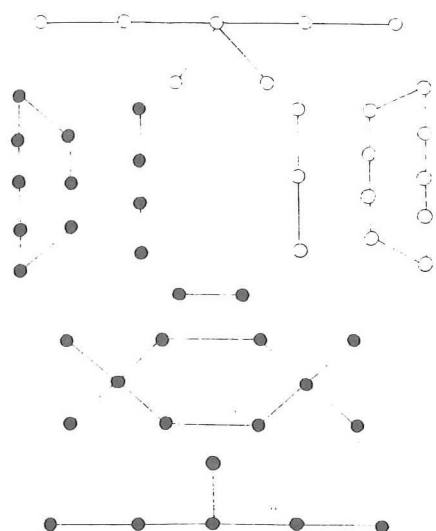
<sup>312</sup> *Yishu gouyin tu*, 大衍之數第十五.

<sup>313</sup> *Yishu gouyin tu*: 「是四象之中，皆有五也」大衍之數第十五.

<sup>314</sup> *Yishu gouyin tu*: 「舉其四，則五在其中矣」大衍之數第十五.

## Ihrer werden 49 verwendet

### Oberes Kapitel (*lun shang*)



D.16 其用四十有九第十六

Das Diagramm (D.16) stellt in der Summe eine 49 dar, womit zum vorigen Diagramm die Eins fehlt. Durch diesen Übergang wird auf die maßgebliche *Xici*-Stelle „Die Zahl des *Da Yan* ist 50, von diesen werden 49 verwendet“ Bezug genommen, welche die diesem Abschnitt beigefügte Erklärung Liu Mus einleitet:

「大衍之數五十，其用四十有九」<sup>315</sup>。韓氏註曰：「衍天地之數，所賴者五十。其用四十有九，則其一不用也。不用而用以之通，非數而數以之成，斯易之太極也。四十有九，數之極也。夫無不可以無明，必因於有，固嘗於有物之極，而必明其所由之宗也」<sup>316</sup>。孔氏疏：「京房云：『五十者，謂十日、十二辰、二十八宿也。凡五十其一不用者，天之生氣將欲以虛求實，故用四十九焉』，馬季長云：『易有太極，謂北辰。北辰生兩儀<sup>317</sup>，兩儀生日月，日月生四時<sup>318</sup>，四時生五行，五行生十二月，十二月生二十四氣<sup>319</sup>。北辰居位不動，其餘四十九運而用之也』」<sup>320</sup>

Die Zahl der Großen Erweiterung ist 50, von diesen werden 49 verwendet.“ Han [Kangbo] merkt in einer Glosse an: „Im Ableiten der Zahl von Himmel und Erde stützt man sich auf die 50, von dieser werden 49 verwendet, eine jedoch findet keine Verwendung. Sie wird nicht verwendet und findet doch Verwendung, um zu Verständnis zu gelangen; nicht gezählt werden und doch für die Vervollständigung zu zählen, dies ist das Höchste Äußerste des Yi; 49 ist die äußerste Zahl. Prinzipiell gibt es nichts, das unerklärt bleiben darf, es muss seinen Grund im Seienden haben, gewiss muss es zuvor etwas Erschöpfendes von vorhandenen Dingen gewesen sein, deshalb muss erhellt werden, welche Vorläufer für sein Entstehen existieren.“ Kong Yingda schreibt im Kommentar: „Jing Fang sagt: ‚50 sind zehn Tage, zwölf Sonnenaufgänge und 28 Mondstationen. Insgesamt wird eine unter den Fünfzig nicht verwendet. Das Hervorbringen von Qi aus dem Himmel ist ein Streben nach Vollem vermittelt Leeres, deshalb werden darin 49 verwendet.‘ Ma Jizhang besagt: ‚Das Yi hat ein Höchstes Äußerstes, dies ist der Polarstern. Der Polarstern bringt die Zwei Kräfte hervor, die Zwei Kräfte bringen Sonne und Mond hervor, Sonne und Mond bringen die vier Zeiten hervor, die vier Zeiten bringen die Fünf Phasen hervor, die Fünf Phasen bringen die zwölf Monate hervor, die zwölf Monate bringen die 24 Qi hervor. Der Polar-

315 Xici 1.9.

316 Han Kangbo. Diese Passage wurde, vermutlich wegen der Aussage „*wu bu keyi wu ming*“, von Hermann Bohn irrtümlich dem Liu Mu zugeschrieben und als eine kosmologische Kritik an der Idee des Nichts als Ursprung interpretiert. Tatsächlich spricht hier jedoch durchgehend bis 「由之宗也。」 Han Kangbo über das heute nicht erhaltene 周易大演論 von Wang Bi.

317 In Kong Yingdas Version dieses Zitates nach Ma Jizhang steht hier: 「太極生兩儀」.

318 Dies können die vier Jahreszeiten oder auch vier Tageszeiten 朝, 晝, 夕, 夜 sein.

319 Auch 二十四節氣: Eine Einteilung des Jahres in 24 gleiche Perioden, welche sich an den Positionen der Sonne auf der Ekliptik berechnet.

320 In Kong Yingdas Version dieses Zitates nach Ma Jizhang steht hier: 「其餘四十九轉運而用也。」.

stern ruht an seiner Position und ist unbeweglich, neben ihm gibt es die 49 Revolutionen‘.

In dieser quellenkundlichen Rekonstruktion geht Liu Mu der Frage nach, weshalb und wohin die fragliche Eins subtrahiert wurde. Zunächst wird in einem eigens separierten Unterkapitel (*lun shang* 論上) eine Reihe von Erklärungsversuchen früherer Gelehrter wörtlich wiedergegeben, welche sich bereits bei Kong Yingda findet, wobei Liu Mu aber davon absieht, auf die einzelnen Beiträge einzugehen. Eine in dem Kommentar Kong Yingdas zitierte Anmerkung Han Kangbos betont die Bedeutung der entnommenen Eins für das Verständnis des gesamten Zusammenhanges, welche auch durch ihre entfallende praktische Verwendung nicht gemindert werde. Darüber hinaus bekräftigt Han Kangbo ihre Unerlässlichkeit als Zahl zur Vervollständigung (*cheng* 成) ungeachtet ihres Status einer Nicht-Zahl (*fei shu* 非數). Bereits Han Kangbo ringt um eine Erklärung hierfür und beharrt darauf, dass die Eins ihre Berechtigung in etwas Vorhandenem, und damit keineswegs im Nichts haben müsse. Kong Yingda lässt auf diese Stimme eine Ausführung Jing Fangs (77 – 37 v. Chr.) folgen, in welcher zwar von natürlichen Phänomenen ausgegangen wird, letztlich aber doch das Leere (*xu* 虛) als Ausgangspunkt in einer Analogie für das Entstehen von *Qi* aus dem Himmel vorgebracht und als Grund für die fehlende Eins angenommen wird. Der berühmte Gelehrte der Östlichen Han-Zeit (25 – 220 n. Chr.) Ma Rong 馬融 (79 – 166 n. Chr.), Vertreter der Alttext-Schule und Lehrer des Zheng Xuan, kommt mit einer kurzen Passage zu Wort, in welcher er in einer astronomischen Ausführung das Höchste Äußerste (*taiji* 太極) mit dem Polarstern identifiziert, welcher sich von den 49 revolvierenden Gestirnen dadurch unterscheidet, dass er an einer fixen Stelle ruhe.

荀爽<sup>321</sup>云：『卦各有六爻，六八四十八，加乾、坤二用，凡五十。「初九，潛龍勿用」<sup>322</sup>，故用四十九也』。鄭康成云：『天地之數，五十有五者，以五行氣通凡萬物，故減五。大衍又減一，故用四十九』。姚信、董遇<sup>323</sup>云：

321 Xun Shuang (128 – 190). Seine Kommentare zu den Klassikern waren nicht anerkannt und sind sämtlich verloren. Xun Shuang war zusammen mit Yu Fan und Zheng Xuan ein bedeutender Vertreter der hanzeitlichen *Xiangshu*-Tradition.

322 Aus dem erklärenden Text der ersten Linie (*chu jiu* 初九) des ersten Hexagramms *Qian* ䷀ 乾. Richard Lynn übersetzt: „First Yang. A submerged dragon does not act.“ Lynn (1994), S.132. Dennis Schilling übersetzt: „Anfangs eine Neun. Tauchende Drachen. Verwende sie nicht!“ Schilling (2009), S.14.

323 Yao Xin und Dong Yu (etwa 2. – 3. Jh.), schrieben nicht erhaltene Kommentare, welche

『天地之數，五十有五者，其六以象六畫之數，故減而用四十九也』。<sup>324</sup>顧懽<sup>325</sup>云：『立此五十數以數神，神雖非數，因數而顯，故虛其一數，以明不可言之義也。』」  
Xun Shuang sagt: ‚Jedes Hexagramm hat sechs Linien. Sechs multipliziert mit Acht ergibt Achtundvierzig. Dazu *Qian* und *Kun*, beide eingesetzt ergeben 50. »Die unterste Linie ist eine Neun; der Drache liegt im Verborgenen, verwende ihn nicht!« aus diesem Grund werden 49 verwendet.‘ Zheng Kangcheng sagt: ‚Die Zahl des Himmels ist 55; es wird das *Qi* der Fünf Phasen verwendet, um die sämtlichen unzähligen Dinge zu verstehen, deshalb werden Fünf reduziert. In der Großen Ausdehnung wird wiederum Eins weggelassen, weshalb 49 verwendet werden.‘ Bei Yao Xin und Dong Yu heißt es: ‚Die Zahl von Himmel und Erde ist 55; ihre Sechs verwendet das die Zahl des Bildes der sechs Linien, somit wird [diese] reduziert und es kommen nur 49 zur Anwendung.‘ Gu Huan sagt: ‚In der Aufstellung der Zahl 50 waltet der Geist der Zahlen. Auch wenn der Geist keine Zahl hat [ist], ist er der Grund, weshalb sich Zahlen zu erkennen geben, deshalb fehlt die eine Zahl. Um dies zu erklären, gibt es einen Sinn der nicht [sprachlich] ausgedrückt werden kann.‘<sup>326</sup>

Der ebenfalls hanzeitliche *Xiangshu*-Gelehrte Xun Shuang 荀爽 (128 – 190) verbindet die klassische Auslegung der untersten und damit ersten *Yang* Linie des ersten der 64 Hexagramme *Qian* mit dem Ausfallen der Verwendung der Zahl Eins. Nun kommt Zheng Xuan (127 – 200, Kangcheng 康成) selbst ein Schüler Ma Rongs zu Wort, welcher die Zahl 55 um das *Qi* der Fünf Phasen zur 50 reduziert und die Eins mit Verweis auf das *da yan* subtrahiert. Darauf folgend zitiert Liu Mu aus zwei heute nicht erhaltenen

bei Kong Yingda zitiert werden. Sie sind laut Bent Nielsen jenen des Jing Fang vergleichbar. Vgl. Nielsen (2003). S.51.

324 An dieser Stelle, zwischen dem Ende des Yao Xin & Dong Yu-Fragments und dem anschließenden Zitat nach Gu Huan, findet sich bei Kong Yingda folgende Ausführung: Darin wird auf die Vielstimmigkeit der Lehrmeinungen verwiesen, woraufhin Wang Bi die gültige Meinung zur fehlenden Eins behält. Diese wurde von Liu Mu nicht wiedergegeben, wohingegen der gesamte Absatz von 「大衍之數五十」 bis 「不可言之義也」 nahezu wörtlich von Kong Yingda übernommen ist. Abweichungen in Liu Mus Zitat betreffen lediglich einzelne Partikel.

325 Gu Huan (425? – 488?) Jing Yi 景怡. Südliche Dynastien (*nan chao* 南朝, 420 – 589 n. Chr.) war ein bekannter daoistischer Gelehrter. Alain Arrault beschreibt Gu Huans Zahlenvorstellung mit folgenden Worten: „In the 5th century CE, Gu Huan 顧懽, one of the commentators on the *Yijing*, supported the number-divination relationship by noting that, the omniscient powers that hold the keys to our destiny, although divine beings (*shen* 神), are not numbers, yet it is through numbers that they emerge. Numbers are endowed with a magical power of manifestation.“ Arrault (2013), S.185.

326 *Yishu gouyin tu*, 其用四十有五第十六. Ende der Quellenerschließung nach Kong Yingda.

Kommentaren von Yao Xin 姚信 sowie von Dong Yu 董遇 aus dem dritten Jahrhundert, welche beim tangzeitlichen *Xiangshu*-Gelehrten Li Dingzuo 李鼎祚 (8. Jh.) fragmentarisch erhalten sind. Hier wird aus der Zahl von Himmel und Erde 55 eine für ein Hexagramm (*liu hua* 六畫) stehende, abbildende Sechs (*xiang liu* 象六) abgezogen, um zu der 49 zu gelangen. Die zuletzt aufgezählte dunkle Auslegung Gu Huans 顧權 (5. Jhd.) eines daoistischen Gelehrten der Südlichen Dynastien lautet: „In der Aufstellung der Zahl 50 waltet der Geist der Zahlen (*shu shen* 數神) als eine Naturkraft der Zahl. Auch wenn der Geist keine Zahl hat [ist], ist er der Grund, weshalb sich Zahlen zu erkennen geben, deshalb fehlt die eine Zahl.“ Diese Ansicht wird von Gu Huan mit einem Eingeständnis seiner eigenen deskriptiven Aporie durch folgende Bemerkung relativiert: „Um dies zu erklären, gibt es einen Sinn der nicht [sprachlich] ausgedrückt werden kann.“<sup>327</sup>

Die diagrammatische Argumentation der Gruppe von Diagrammen (D.12) – (D.16) hat zum Ziel, den Betrachter erkennen zu lassen, dass es sich bei der zu entfernenden Zahl Eins nur um jene Eins handeln kann, welche auf den kosmogonischen Zyklus des *Shujing* zurück weist 「天一生水 …」, wie aus dem bisherigen Geschehen des ersten Bandes (vgl. D.2) des *Yishu gouyin tu* zu entnehmen ist. Liu Mu lässt sein Zitat des Kong Yingda der Gegenüberstellung früherer Lehrmeinungen mit diesem Satz des Gu Huan enden. Liu Mu selbst formuliert keine Schlussfolgerung, sondern zeigt stattdessen lediglich das Diagramm (D.16). Er macht sich hierdurch jenen Hinweis Gu Huans auf das Beschreibungsproblem ein Stück weit zu eigen und lässt ihn für seine diagrammatische Methode sprechen. Bereits Han Kangbo gab sich mit einer schlichten symbolischen Gleichsetzung der Eins mit dem *Taiji* nicht zufrieden und pochte auf das Erfordernis einer anschaulicheren Begründung:

今詳諸家所釋義有多端，雖各執其說，而理則未允。敢試論之：韓氏註以虛一爲太極，則未詳其所出之宗也。何者  
Versucht man heutzutage, die unter den Bedeutungen der Worte sämtlicher Gelehrter vorhandenen zahlreichen Ansätze zu verstehen, so werden sie, auch wenn jeder davon sich diesen Lehren unterordnet, dem Muster dennoch nicht gerecht. Es sei erlaubt, versuchsweise zu sagen, mit Herrn Han [Kangbo] nach dessen Kommentar: „Nimmt man die leere Eins als Höchstes Äußerstes an, so ist dennoch unklar, aus welchem Vorbild [Schema] dieses resultiert.“ Wie kommt das?<sup>328</sup>

327 *Yishu gouyin tu* 「虛其一數，以明不可言之義也。」其用四十有九第十六。

328 *Yishu gouyin tu*, 其用四十有九第十六。

Es gibt eine Reihe weiterer überlieferter, bei Liu Mu aber nicht erwähnter Konjekturen für die Zahl der Großen Erweiterung.<sup>329</sup> Die Zahl 49 ist schlicht mathematisch durch die Zahlenwerte der Vier Bilder begründet, wenn man die entsprechende Abzählmethode zugrundelegt.<sup>330</sup> Liu Mu folgt wiederum mehreren soeben zitierten Ansätzen, welche ihn jedoch zu dem Resultat der 54 führen und fragt:

夫太極生兩儀，兩儀既分，天始生一，肇其有數也。而後生四象，五行之數，合而為五十有五，此乃天地之極數也。今若以太極為虛一之數，則是大衍當用五十有四也。不然則餘五之數，無所設耳。況乎大衍衍天地之數也。則明乎後天地之數矣。大衍既後天地之數，則太極不可配虛其一之位也明矣。 Grundsätzlich bringt das Höchste Äußerste die Zwei Kräfte hervor. Haben sich die Zwei Kräfte separiert, so beginnt der Himmel die Eins hervorzubringen, das Vorhandensein der Zahl wird initiiert. Erschafft er sie, so existiert die Zahl. Sodann werden die Zahlen der Vier Bilder und der Fünf Phasen hervorgebracht, vereinigt ergeben diese 55; dies ist die äußerste Zahl von Himmel und Erde. Wenn nun die leere Eins für das Höchste Äußerste steht, dann aber müsste die große Ausdehnung 54 verwenden. Dem ist nicht so. Die überzählige Fünf wird nirgendwo bestimmt. Wie entwickelt die große Ausdehnung dann die Zahl von Himmel und Erde? Es ist doch deutlich erkennbar, dass dies erst *nach* der Zahl von Himmel und Erde erfolgt. Die große Ausdehnung folgt der Zahl von Himmel und Erde, das Höchste Äußerste kann sich augenfällig nicht mit der Position der leeren Eins vereinigen.<sup>331</sup>

Neben der rechnerischen Argumentation artikuliert dieser Abschnitt auch die für das Verständnis von Liu Mus Begriff der Zahl aufschlussreiche Feststellung, derzufolge es einen Moment vor der Entstehung der Zahlen gibt. Deshalb könne das *Taiji* mit der Thematik der Eins nicht in Zusammenhang stehen, und auch die zu entfernende Eins nicht repräsentieren. In dem beträchtlichen Aufgebot an überlieferten Begründungen für die fehlende Eins wurde von einigen Kommentatoren argumentiert, diese stehe für das *Taiji*, welches selbst wiederum von manchen als ein „nicht Vorhandensein“ (*wu* 無) angesehen wurde. Diesen auch von Han Kangbo vertretenen Standpunkt, der sich auf Wang Bis Meinung stützt, weist Liu Mu jedoch ebenfalls zurück: Auch wenn das *Taiji* vor dem Entstehen der Dinge

329 Für eine Übersicht der Thematik vgl. Schilling (2009), S.289–293.

330 Vgl. Rutt (2002), S.158–159.

331 *Yishu gouyin tu*, 其用四十有九第十六.

liege, so ist es Liu Mu zufolge dennoch nicht der Fall, dass darin nichts existiere:

又「無不可以無明，必因於有」，是則以太極為無之稱。且太極者，元氣混而為一之時也。其氣已兆，非無之謂，則韓氏之，注義亦迂矣。或曰：韓氏之注，承輔嗣之旨。且輔嗣之注，獨冠古今，斐然議之，無乃不可乎？答曰：此必韓氏之寓言，非輔嗣之意也。且若愚以胸臆論之，是謂狂簡。今質以聖人之辭，且「易有太極，是生兩儀」，易既言有，則非無之謂也。不其然乎？至於京、荀、馬、鄭眾賢之論，皆採摭天地名數，強配其義，且若以天地之名數，強加配偶，則靡所不可。然而天地之數，生成相因，理如貫珠，不可駢贅而設也。雖能強立其義，推而究之，則於所由之宗不會推矣。試論於末篇。Wiederum „gibt es nichts, das unerhellt bleiben darf.“<sup>332</sup> Es muss einen Grund im Vorhandenen geben. Hier wird nun jedoch das Höchste Äußerste als Bezeichnung für das nicht Vorhandene verwendet. Zudem ist das Höchste Äußerste der Zeitpunkt, in welchem das ursprüngliche Qi vermengt und Ein(e)s ist. Dieses Qi ist bereits ein Vorzeichen<sup>333</sup>, keinesfalls kann es etwas nicht Vorhandenes genannt werden; aber in Herrn Hans Kommentar ist die Bedeutung ebenfalls gewunden.<sup>334</sup> Man könnte einwenden: Der Kommentar des Herrn Han ist der Absicht von Fusi [Wang Bi] verpflichtet; und Fusi's Kommentar besitzt alleinige Überlegenheit über Vergangenes und Heutiges, er ist elegant in seiner Diskussion, das nicht Vorhandene aber kann es darin nicht geben? Die Antwort ist: Dies muss Herrn Hans Metapher sein, keinesfalls ist es der von Fusi beabsichtigte Sinn. Außerdem wird es diskutiert als verwendete ein Dummkopf seinen Geist, dies ist wahnwitzig und simplifizierend.<sup>335</sup> Man verwende nun einfach die Worte des Heiligen: „Das Yi hat ein Höchstes Äußerstes, dieses bringt die Zwei Kräfte hervor“, wenn es schon lautet, dass das Yi etwas *habe*, so kann es nicht das nicht Vorhandene genannt werden. Ist es nicht so? Bis hin zu Jing [Fang], Xun [Shuang], Ma [Rong] und Zheng [Xuan] in den Gesprächen all dieser Weisen, wählen alle die nach Himmel und Erde benannte Zahl und zwingen sie in eine passende Bedeutung. Und wenn nun in solcher Verwendung der nach Himmel

332 Wang Bis Kommentar (注) zu dem *Xici* 1.9, nach Kong Yingda: *Zhouyi Zhengyi*.

333 TLS definiert *zhào* 兆 mit: „IMAGE SHOWING OR PROVING that a FUTURE EVENT will HAPPEN.“

334 Tatsächlich fassen mehrere Autoren 「無不可以無明」 als Liu Mus Kritik an Wang Bi auf. Vgl. Lin Zhongjun (2009). Jedoch findet sich diese Passage bereits bei Han Kangbo. Da sie der Grundannahme der *Xuanxue* zu widersprechen scheint, argwöhnte bereits Liu Mu eine Verfälschung durch Han Kangbo wie hier zu sehen ist.

335 Die Worte *kuang jian* (狂簡) werden auch im Vorwort verwendet.

und Erde benannten Zahl unter Zwang eine Entsprechung von Gegenübergestelltem herbeigeführt wird, so ist dies Deformierung, etwas das nicht sein darf. Im Folgenden begründen die Zahlen von Himmel und Erde gegenseitig ihr Hervorbringen und ihr Vervollständigen in einem Muster wie bei einer aufgereihten Perlenkette; es darf nichts Überzähliges in der Konfiguration vorkommen. Auch wenn diese Bedeutung postuliert werden kann, so trifft sie doch, wenn man sie weiterdenkt und hinterfragt, keinen Nachweis einer Vorstellung aus welcher sie hervorgeht. Dies wird im letzten Abschnitt tentativ besprochen.<sup>336</sup>

Wie bereits am Beginn der Reihe seiner Diagramme zu sehen, fasst Liu Mu das *Taiji* als eine undifferenzierte Aggregation von ursprünglichem *Qi* auf. Liu Mu greift hierfür auf Kong Yingdas Kommentar zu der betreffenden Stelle in den *Xici* zurück, welcher die Vorstellung jener noch vor ihrer Ausdifferenzierung befindlichen Himmel und Erde mit dem *Taiji* verbindet: „Von dem *Taiji* spricht man, wenn Himmel und Erde noch nicht getrennt sind und das ursprüngliche *Qi* vermennt und eins ist; dies ist der höchste Anfang.“ 「太極謂天地未分之前，元氣混而為一，即是太初、也。」<sup>337</sup> Dieses *Qi* ist nach Liu Mu bereits aufscheinend, zeichenhaft oder auch „ominös“ (*zhao* 兆) und könne deshalb keinesfalls als „Nichts“ bezeichnet werden.<sup>338</sup> „Auch in den Worten des Klassikers ist bereits die Rede vom „Sein“ (*you* 有),<sup>339</sup> „aber von einem Nichts ist nirgendwo die Rede.“<sup>340</sup>

Die Reihe der Diagramme von (D.12) bis (D.16) kann anhand folgender Kriterien zu einer Gruppe zusammengefasst werden. Sie illustrieren mehr die numerischen Gegebenheiten der angefügten Erklärungstexte, als dass sich an ihnen selbst komplexe Prozesse oder Berechnungen ablesen lassen. Rechnerisch handelt es sich um triviale Additionen und Subtraktionen. Unter dem Gesichtspunkt der Argumentation führen sie vor Augen, wie einerseits der klassische Text der *Xici* die grafische Umsetzung in Bewegung setzt, mittels welcher daraufhin die richtige Lösung aus einem Spektrum von Ansätzen aufgezeigt werden kann.

Alle diese Diagramme führen, darauf kommt es für die Mechanik der Repräsentation an, exemplarisch vor Augen, wie aus unterschiedlichen Kontexten grundlegend verschieden denotierte Entitäten in eine gemein-

336 *Yishu gouyin tu*, 其用四十有九第十六.

337 *Yishu gouyin tu*, 其用四十有九第十六.

338 *Yishu gouyin tu* 「且太極者元氣混而為一之時也其氣已兆非無之謂」其用十有九第十六.

339 *Xici* I.11. 「易有太極，是生兩儀」.

340 *Yishu gouyin tu* 其用十有九第十六.

same Sprache übersetzt und somit auch abstrahiert werden können: Die Diagramme (D.12) und (D.13) zeigen die *Yang*- sowie *Yin*-Zahlen, welche Bilder von Himmel und Erde repräsentieren. Sie bilden damit die Ebene der Zwei Kräfte ab. Das Diagramm (D.14) addiert die in den vorherigen beiden Diagrammen (D.12) und (D.13.) enthaltenen Zahlen miteinander, um die Zahl von Himmel und Erde 55 zu erhalten, welche selbst eine gegliederte (*ti* 體) Aktualisierung der Zwei Kräfte ist. Das Diagramm (D.15) zeigt die *Da yan*-Zahl 50, welche auf den Kommentar *Xici* 1.8 zurückgeht und den praktischen Ausgangspunkt der Auszählung von Schafgarbenstengeln (*she shi* 揲蓍) in der Befragung des *Buches der Wandlungen* markiert. In seinem Vorgehen folgt Liu Mu der Empfehlung Zheng Xuans. Das Diagramm (D.16) folgt dem *Xici* Kommentar weiter, indem es eine Eins – Symbol für einen Stengel – entfernt, bevor mit dem Aufteilen der Stengel in zwei Bündel, welche wiederum für *Yin* und *Yang* stehen, begonnen wird.

## Unteres Kapitel (*lun xia*)

天地之數十有五，居其內而外斡。五行之數四十也，今止用其四十九者，何也？蓋由天五爲變化之始，散在五行之位，故中無定象。又天一居尊而不動，以用天德也。天德九也。天一者，象之始也。有生之宗也，爲造化之主，故居尊而不動也。惟天三、地二、地四之數，合而成九陽之數也。Die Zahl(en) von Himmel und Erde ergeben/ist Fünfzehn, was im Inneren ist, ruht, was und außen ist, dreht sich. Die Zahl der Fünf Phasen ist Vierzig, Nun verwendet man nur 49. Weshalb? Als sicher gilt, dass die Fünf des Himmels der Beginn von Veränderung und Transformation ist, bei Verteilung auf die Positionen der Fünf Phasen gibt es deshalb in der Mitte kein festgelegtes Bild. Wiederum residiert die Eins des Himmels erhaben und bewegt sich nicht, sie verwendet die Tugend des Himmels. (Die Tugend des Himmels ist die Neun)<sup>341</sup> Die Eins des Himmels ist der Beginn der Bilder. Etwas Vorhandenes bringt dieses Schema hervor, und wird zu der Herrschaft über die Entstehung, deshalb ruht sie erhaben und bewegt sich nicht. Wenn die Zahlen der Himmels-Drei, Erd-Zwei und Erd-Vier zusammengenommen, vervollständigen sie die *Yang*-Neun.<sup>342</sup>

---

341 Interlineare Parenthese.

342 *Yishu gouyin tu*, 其用四十有九第十六，論下。

Der Eins des Himmels wird ein erhabener Status zugeschrieben, in den Worten Liu Mus hat sie „das Vorbild des Erschaffens“ und damit auch die „Herrschaft über die Entstehung“, weshalb sie „erhaben ruht und sich nicht bewegt“ und, was eben genau damit ausreichend begründet ist, auch nicht anderweitig verwendet werden darf. Als Analogieschluss beschreibt Liu Mu eine weitere Beobachtung, welche uns im *Yishu gouyin tu* an mehreren Stellen zu neuen Einsichten verhilft: Die im *Yijing* genannte, und damit „sprechende“ (*gao* 告) Zahl Neun, welche das Hexagramm *Qian* ursprünglich benutzt, lässt sich auf der „zeigenden“ (*shi* 示) Ebene auf folgende Weise herleiten: Man zählt, wie auch an anderer Stelle bei Liu Mu, die beiden Hälften einer gebrochenen Linie als je einwertige Zähler. Somit gilt:

天三則乾之三畫，地二、地四則坤之六畫也。「地道無成而代有終」<sup>343</sup>，陽得兼陰之義也。故乾之三兼坤之六，成陽之九，幹運五行成數，而通變化也，所以揲曹之義以象其數也。Die Himmels-Drei steht folglich für die drei Linien von *Qian*, die Erd-Zwei und Erd-Vier stehen mithin für sechs Linien von *Kun*.<sup>344</sup> „Es ist der Weg der Erde, keine Vollendung [zu erstreben], sondern stellvertretend den Abschluss [herbeizuführen].“ *Yang* muss den Sinn von *Yin* vervollständigen. Deshalb ergänzt die Drei von *Qian* die Sechs von *Kun*, um zu der Neun von *Yang* zu werden; durch Rotation und Bewegung der Vervollständigenden Zahlen der Fünf Phasen werden Veränderung und Transformation begreifbar; aus diesem Grund wird der Sinn der Schafgarben durch diese Zahlen *abgebildet*.<sup>345</sup>

343 *Wenyan, Kun* 坤, 12.: 「陰雖有美『含』之以從王事，弗敢成也。地道也，妻道也，臣道也。地道『无成』而代『有終』也。天地變化，草木蕃。天地閉，賢人隱。《易》曰『括囊、无咎无譽』，蓋言謹也。」 Dennis Schilling übersetzt: „Auch wenn das Schattige mit Farbpracht ausgestattet ist, hält es sie im Mund zurück. [Der Fürstensohn Wen] folgt dem Dienst des Königs, da er nicht wagt, zu wirken. Dies ist der Weg der Erde. Dies ist der Weg der Ehefrau. Dies ist der Weg des Ministers. Da der Weg der Erde selbst keine Vollendung hat, bewahrt er im Wechsel [die Geschlechter]. Himmel und Erde verändern die Macht. Gräser und Bäume sprießen. Himmel und Erde schließen sich. Die Fähigen verbergen sich. Daher heißt es in den »Wandlungen«: »Man bindet den Sack zu. Kein Tadel. Kein Ruhm.« Diese Worte hat [der Fürstensohn Wen] beachtet.“ Schilling (2009) S.23. Diese Passage enthält eine begriffliche Allusion auf den Lini-entext der dritten Linie des Hexagramms *Kun*: 「六三：含章可貞。或從王事，无成有終。」, welche Dennis Schilling übersetzt als: „Sechs auf drittem Rang. Das ummantelte Mal. Die Ahnenweihe kann durchgeführt werden. Jemand folgt dem Dienst des Königs. Der Wirkungslose wird bewahrt.“ Schilling (2009) S.19.

344 In Liu Mus Zählweise gebrochener Linien als Zahl 2. Es geht hier also um Trigramme.

345 *Yishu gouyin tu*, 其用四十有九第十六，論下。

Konsequent seien nur die Zwei, Drei und Vier für das *Qian* (9) erforderlich, Zwei und Vier für *Kun* (6). Die Parität der ungeraden Drei für *Qian* und der geraden Sechs für *Kun* fügt sich nahtlos in diesen Gedankengang, welcher formell nicht verwandte Systeme zusammenführt. Worauf es weiterhin ankommt ist, dass wie zuvor kleinere Zahlen bereits als in größeren wirksam gedacht wurden, ohne ausdrücklich aufgezählt und dargestellt werden zu müssen. Der aus dem *Wenyan* zitierte Abschnitt greift eine argumentative Figur auf, welche gewissermaßen die Umkehr einer von dem Orakel indizierten Bedeutung in ihr Gegenteil nahelegt, sofern sich eine hinreichende Bedingung als erfüllt erkennen lässt.

Liu Mu geht es in diesem Exkurs darum, auf dem Weg vom Vorbereiten der kosmologisch aufgeladenen großen Zahlen bis hin zur Gewinnung der für die Hexagrammauslegung benötigten Bilder (*xiang*), die Rolle der Zahl als Bindeglied zu betonen und ihre Verwendung auf allen Ebenenübergängen in einer ungebrochenen Kette von Übersetzungen durchzuhalten: „wie könnte man die Zahlen aufgeben und nach den Bildern suchen?“<sup>346</sup> Liu Mu selbst verwendet hierfür die Metapher der Perlenkette und betont zugleich die Notwendigkeit, auf Überflüssiges (*pian zhui* 駢贅) in der Beweisführung zu verzichten.<sup>347</sup> Im folgenden Unterkapitel (*lun xia* 論下) führt Liu Mu seinen eigenen Standpunkt weiter aus, welchen er durch eine Beurteilung früherer Lehrmeinungen von jenen abgrenzt. Von der *tiandi*-Zahl 15, welche die Summe der Zahlen von Eins bis Fünf ist, darf die Eins abgezogen werden, da es sich mit dem Hervorgehen der Eins aus dem Himmel, nachdem die beiden Kräfte separiert wurden, um das Entstehen (*zhao* 肇) der Zahl [als solche] handelt.<sup>348</sup> Nachdem nun die *cheng*-Zahlen der Fünf Phasen (die Zahlen von Sechs bis Zehn) hinzugezogen wurden, um zusammen mit der 15 die 55 zu ergeben, muss die Fünf wiederum subtrahiert werden, denn diese ist „verteilt auf die Positionen der Fünf Phasen. Deshalb gibt es in der Mitte kein festgelegtes Bild“<sup>349</sup> Im Bezug auf die diagrammatische Argumentation schreibt Liu Mu in einer sehr anschaulichen Formulierung, dass jenes „was innen ist, ruht,“ wäh-

346 *Yishu gouyin tu* 「豈可舍其數而求其象乎」大衍之數第十五。

347 *Yishu gouyin tu* 「然而天地之數，生成相因，理如貫珠，不可駢贅而設也。」 „Im Folgenden erzeugen die Zahlen von Himmel und Erde gegenseitige Korrespondenz von Hervorbringen und Vervollständigen in einem Muster wie bei einer aufgereihten Perlenkette; es darf nichts Überzähliges in der Konfiguration vorkommen.“ 其用十有九第十六。 Dies ist neben der Formulierung „von der Art“ (*zhi lei* 之類) ein weiterer expliziter Hinweis auf eine intendierte Regelbildung.

348 *Yishu gouyin tu* 「天始生一，肇其有數也。」其用十有九第十六，論上

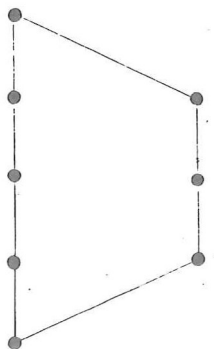
349 *Yishu gouyin tu* 「散在五行之位，故中無定象。」其用十有九第十六，論下。

rend sich „das, was außen ist, dreht (wo 斡)“, womit der Umstand hervorgehoben ist, dass in Diagramm (D.21) die in sämtlichen Vier Bildern enthaltene Fünf an den Außenkanten des quadratischen Diagramms befindlich ist. Die gedachte Funktion des sich drehenden Bodens unter Involvierung dreier Ebenen Himmel, Erde und Mensch findet Anklang an das corioli-sche Rotieren (*xuan* 旋) der Bezugssysteme Himmel und Erde vom Beginn der Entstehung der Formen in Diagramm (D.2). Das Unterkapitel endet mit dem vorsorglichen Ausräumen eines aus Sicht Liu Mus erwartbaren Einwands:

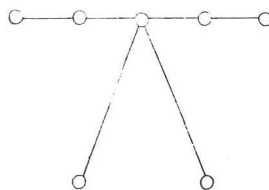
或問曰：易云「坤元用」六，今則乾三兼之，是坤之六無用乎？答曰：非也，在其中矣。此蓋易舉其多數而言之也。數六是少數，舉其多則少可知矣。是知陽進而「乾元用九」，陽退則「坤元用六」也。亦由當期之日，惟合老陰、老陽之數，其少陰、少陽之數，則在其中。舉多兼少，易義皆然矣。Man könnte nun fragen: Wenn im *Yijing* steht „*Kun* verwendet zu Anfang eine Sechs“, und wir nun aber mit der *Qian*-Drei ergänzen, wird denn dann die Sechs von *Kun* nicht verwendet? Die Antwort ist: Dem ist nicht so, sie ist schon darin vorhanden. Diese ist sicherlich inbegriffen in dem Erheben dieser größeren Zahl durch das *Yi*. Die Zahl Sechs ist eine kleine Zahl; erhebt man die größere, so kann man um die kleinere wissen. Deshalb wissen wir, dass wenn *Yang* fortschreitet, das „*Qian* zu Anfang eine Neun benutzt“ und wenn *Yang* sich zurückzieht, das „*Kun* zu Anfang eine Sechs benutzt.“ Auch entstammt es aus der Verwendung für Tage der Zeitrechnung, nur die Zahlen von altem *Yin* und altem *Yang* nebeneinander zu stellen, und dabei die Zahlen von geringem *Yin* und geringem *Yang* als darin enthalten zu begreifen. Wird eine Vielheit erhoben, so ist [dabei immer] eine Geringzähligkeit [impliziert], der Sinn des *Yi* ist in allen Dingen so.<sup>350</sup>

350 *Yishu gouyin tu*, 其用四十有九第十六，論下。

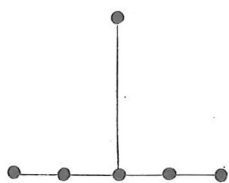
## Die Vier Bilder (Si Xiang) des Buches der Wandlungen



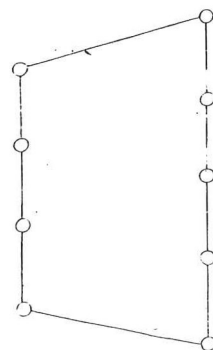
D.18 少陰第十八



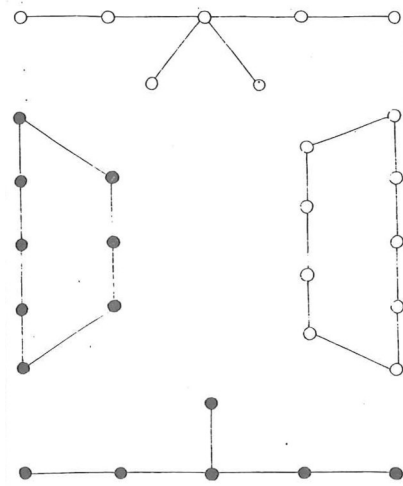
D.17 少陽第十七



D.20 老陰第二十



D.19 老陽第十九



D.21 七 八 九 六 合 數 第二十一

Die Gruppe der Diagramme von (D.17) bis (D.21) repräsentiert die vier „zeigenden“ (*shi* 示) Bilder des *Yijing*, zuerst jedes für sich, in der an die Gebrauchsvorschrift des Abzählens von Schafgarbenstengeln angelehnten Reihenfolge Sieben, Acht, Neun, Sechs. Auch die laufende Nummerierung in der Reihe von Liu Mus Diagrammen mit 17, 18 und 19 spielt auf diese Zahlen an. Die Struktur der Sieben ist wie in den Diagrammen (D.11) und (D.14) verzweigt. Sie wird durchgehend immer dann verzweigt dargestellt, wenn damit eine auf das Bild des *Yijing* verweisende Sieben gemeint ist, während sie mit einem Rechteck entlang einer Linie dargestellt ist, wenn es sich um die Himmels-Zahl Sieben handelt. Sie ist damit auch visuell unterscheidbar von der Zahl Sieben in Diagramm (D.9). Durch dieses grafische Merkmal werden die ansonsten identischen Diagramme (D.9) und (D.21) überhaupt erst voneinander unterscheidbar.

Diese Gruppe von Zahlen bezieht sich auf die Praxis des Auszählens von Stäben bei der Befragung des Orakels. Zum Erhalt einer Linie ist nach dem in *Xici* 1.9 angedeuteten Verfahren das dreimalige Durchführen der Vier Regulationen (*si ying* 四營) erforderlich. Somit erfordert es 18 Zähl-

vorgänge für den Erhalt eines Hexagramms. In den Worten der *Xici*: *shi you ba bian* 「十有八變」.<sup>351</sup> Im vorletzten Schritt jeder dieser Regulationen liegen entweder 24, 28, 32 oder 36 Stengel vor, welche zu modulo Vier reduziert werden und folglich die möglichen Resultate Sieben, Acht, Neun oder Sechs ergeben. Lediglich dieser letzte Rechenschritt, sowie die Zuweisung zu den Vier Bildern wird in der angefügten schriftlichen Beschreibung Liu Mus ausdrücklich angesprochen:

且夫七、八、九、六之數，以四位合而數之，故老陽四九則三十六也。少陽四七則二十八也，老陰四六則二十四也。少陰四八則三十二也。 Grundsätzlich haben die Zahlen 7, 8, 9 und 6 ihre vier Positionen und ergeben vereint eine Zahl; Aus diesem Grund gilt: altes *Yang*  $4 \times 9$  ergibt 36, geringes *Yang*  $4 \times 7$  ergibt 28, altes *Yin*  $4 \times 6$  ergibt 24, geringes *Yin*  $4 \times 8$  ergibt 32.<sup>352</sup>

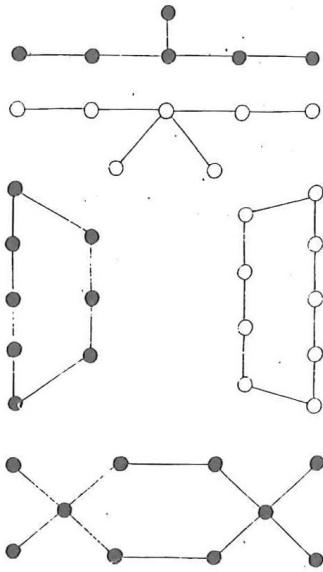
Dies ist Liu Mus Erklärung für die zwar konventionelle aber bisher nicht begründete Verbindung von 7, 8, 9, 6 und 36, 28, 24 und 32. Die Vier begründet sich also aus den vier Positionen des Diagramms. Das Diagramm (D.21) zeigt die Vier Bilder zusammen unter Beibehaltung der Struktur ihrer Konstituenten. Die somit bewiesene Doppelnatur der Vier Bilder ist eine idiosynkratische These Liu Mus. Sie erlaubt eine Verzweigung des kosmogonischen Prozesses entlang zweier Abstraktionsebenen (Bilder und Formen) und ist Voraussetzung sowohl für die Integration der Fünf mit der Acht, als auch der begründeten Gegenüberstellung von *Hetu* und *Luoshu*.

---

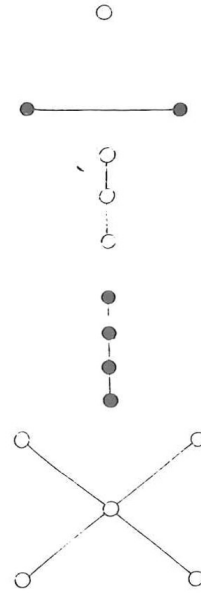
351 *Xici* 1.9.

352 *Yishu gouyin tu*, 七八九六合數第二十一.

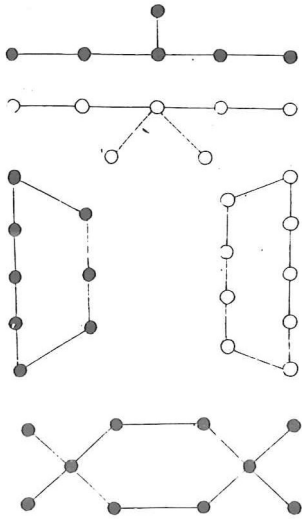
## Yin und Yang sind ineinander vorhanden



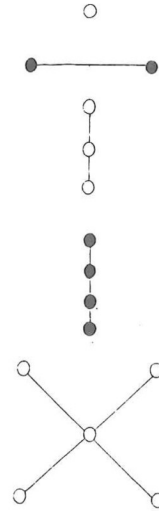
D.23 坤畫三位第二十三



D.22 乾畫三位第二十二



D.25 陰中陽第二十五



D.24 陽中陰第二十四

Mit den beiden Diagrammen (D.22) und (D.23) werden die Hervorbringenden und Vervollständigenden Zahlenreihen einander gegenüber gestellt und (wie den Titeln zu entnehmen ist) den Linienzeichen *Qian* und *Kun* zugewiesen. Die Erklärung hebt hervor, dass die Zahlenwerte der Summen in ihrer Parität diese Zuweisung validieren:

乾畫，奇也。坤畫，偶也。且乾、坤之位分，則奇偶之位列，則陰陽之位序矣。Die Zeichnung von *Qian* ist ungerade [15]. Die Zeichnung von *Kun* ist gerade [40]. Darüber hinaus sind die Positionen von *Qian* und *Kun* getrennt, aber die Positionen von geraden und ungera-

den ergeben eine Reihe, und die Positionen von *Yin* und *Yang* liegen in einer Reihenfolge.<sup>353</sup>

Während die Positionen von *Qian* und *Kun* separiert (*fen* 分) sind, so folgt doch der Wechsel gerader und ungerader Positionen einem Arrangement (*lie* 列) und auch die Positionen von solchen einander abwechselnden *Yin*- und *Yang*-Werten liegen in einer Sequenz (*xu* 序). Der Hinweis auf die ungerade Anzahl der Zähler im *Qian* findet seinen Ausdruck in den fünf übereinander angeordneten Zahlen im Diagramm (D.22). Die Feststellung, dass *Qian* ungerade und *Kun* gerade ist, trifft auch für ihre Werte in der bereits weiter oben vorgestellten grafischen Schreibweise als 3 und 6 zu. Dass die fünf Vervollständigenden Zahlen in nur vier Ebenen angezeigt werden, folgt möglicherweise der Idee, dass auch die Anzahl der Zähler im *Kun* gerade ist und rechtfertigt zugleich die grafische Anordnung des *Luoshu*-Schemas, welches auf die zwei nebeneinander liegenden Zahlen 8 und 9 angewiesen ist. Vgl. (D.54) Hierin besteht der hauptsächliche Beitrag dieser Diagrammgruppe zur Problematik.

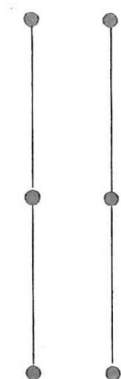
In den Diagrammen (D.24) und (D.25) können nochmals dieselben beiden Diagramme wie in (D.22) und (D.23), allerdings mit den Titeln „*Yin* im *Yang*“ und „*Yang* im *Yin*“ erscheinen. Gemeint ist damit, dass bei Diagramm (D.24) die Konstituenten am oberen und unteren Rand von *Yang*-Zahlen eingefasst sind, wobei sich dennoch darin (*zhong* 中) auch *Yin*-Zahlen befinden. Ebenso finden sich bei Diagramm (D.25) „außen“ *Yin*-Zahlen, wobei „inmitten“ dieser auch *Yang*-Zahlen zu sehen sind.

Ausgabe (A) zeigt an Stelle von Diagramm (D.24) nicht das hier angezeigte, welches aus Ausgabe (C) entnommen wurde, sondern ein mit (D.22) identisches Diagramm, allerdings unter der Überschrift 陽中陰第二十四. Mit anderen Worten: die (C)-Ausgabe hat hier dasselbe Diagramm wie (A), nur um 180° gedreht und ohne den einzelnen Zähler. Die (I)-Ausgabe hat die gleichen Diagramme und Namen wie hier zu sehen. In der Edition (I) befindet sich die kurze beschreibende Passage jedoch zwischen den Diagrammen (D.23) und (D.24). Der Umstand, dass bei (D.24) in der *Siku Quanshu* Ausgabe eine Eins fehlt, ist, sofern meine Interpretation zutrifft, ein Fehler.<sup>354</sup>

<sup>353</sup> *Yishu gouyin tu*.

<sup>354</sup> Für weitere Abweichungen zwischen den Editionen siehe das Kapitel über Diagrammvarianten in der textkritischen Übersicht zum *Yishu gouyin tu* der vorliegenden Arbeit.

## Die Zahlen der Acht Trigramme



D.27  
坤獨陰第二十七



D.26  
乾獨陽第二十六

Die Diagramme (D.26) bis (D.31) greifen die bereits zuvor zur Anwendung gelangte, direkte Übersetzung von Trigrammlinien in diagrammatische Zahlen auf der Basis von Punkten wieder auf.<sup>355</sup> Ungebrochene Linien zählen als ein, gebrochene als zwei Zähler. Diese Übersetzung der Linienzeichen der *Gua*, welche tatsächlich, sowie auch der Legende nach, bereits zur Zeit der Entstehung des *Yishu gouyin tu* auf eine lange Geschichte zurückblicken, in die Darstellungsweise der Diagramme der hellen und dunklen Punkte stellt in mancherlei Hinsicht den Kern von Liu Mus Methode dar. Sie besteht in der Anwendung von Diagrammen auf Diagramme. Die hier

<sup>355</sup> Wie auch in den beiden maßgeblichen Editionen (I) *Daozang* und (B) *Siku Quanshu* werden in dieser thematischen Einheit zuerst *Qian* und *Kun* präsentiert, welchen der begleitende Text folgt. Die Diagramme *Kan*, *Li*, *Zhen* und *Dui* schließen diese Einheit ab.

dargestellte Operation ist ein Teilschritt in Liu Mus Argumentation für einen Beweis der formalen Verwandtschaft der Acht Trigramme mit den Vier Bildern – eine der Kernthesen des *Yishu gouyin tu*. Eine hierzu direkt in Bezug stehende Berechnung findet sich in Diagramm (D.10).

Zunächst sehen wir *Qian* (☰) D.26 und *Kun* (☷) D.27 einzeln (*du* 獨), gefolgt von einer schriftlichen Abhandlung, welche die Relevanz einer Passage der *Angehängten Worte* des *Yijing* hervorhebt, in welcher von einem *Yin* und einem *Yang* die Rede ist:

經曰「一陰一陽之謂道」<sup>356</sup>。韓氏註云：「道者，無之稱，無不通也，無不由也。況之曰道，寂然無體，不可爲象，必有之用極，而無之功顯，故至於『神無方，而易無體』<sup>357</sup>，而道可見矣。故窮變以盡神，因神而明道，陰陽雖殊，無一以待之。在陰爲無陰，陰以之生；在陽爲無陽，陽以之成，故曰一陰一陽也。」<sup>358</sup>又孔氏云：「一謂無陰無陽，乃謂之道也。」<sup>359</sup>觀其註疏之家，祖述無以爲義，不釋其道之妙用<sup>360</sup>也。且道無形，亦必陳乎宗旨。易稱「一陰一陽之謂道」，必垂一陰一陽之義耳。Im Klassiker heißt es: „Die Abfolge von einem *Yin* und einem *Yang* ist das, was man den Weg nennt.“ Herr Han [Kangbo] merkt an: „Der Weg ist die Bezeichnung für das nicht Vorhandene, dort wo nichts unverstanden bleibt; es gibt nichts, das nicht aus ihm hervorgeht. Wenn man denn über den Weg sprechen möchte, so ist er etwas Stilles, das keine Glieder hat. Man kann davon kein Bild geben. Es muss das Äußerste der Anwendung von etwas Vorhandenem sein und dann werden die Verdienste des nicht Vorhandenen sichtbar. Deshalb gereicht es dem ‚Geistigen, das keine Abmessung, und dem Wandel, welcher keine Glieder hat‘ und der Weg wird augenfällig. Somit ist die Veränderung ins Kleinste zu untersuchen, um das Geistige auszureizen. Da das Geistige den Weg erhellt, auch wenn *Yin* und *Yang* getrennt sind, gibt es nicht das Eine, dem sie zugehören. Wenn im *Yin* kein *Yin* vorhanden ist, so muss ein *Yin* hervorgebracht werden; wenn im *Yang* kein *Yang* vorhanden ist, so muss ein *Yang* vervollständigt werden. Deshalb ist die Rede von einem *Yin*, gefolgt von einem *Yang*.“ Kong Yingda wiederum sagt: „Das Eine [beschreibt einen Zustand], der ohne *Yin* und ohne *Yang* ist, dies also

356 *Xici* 1.5.

357 *Xici* 1.4.

358 Hier endet das Zitat nach Han Kangbo.

359 Für Kong Yingdas gesamten Kommentar zu „*Yi yin yi yang zhi wei dao*“ Vgl. *Zhouyi zhengyi*.

360 He Yan spricht im *Lunyü Zhushu* von dem Feinen in der Verwendung des *Dao*: «道者通物之名，虛無妙用，不可須與離。」Vgl. *論語注疏·衛靈公*.

ist der Weg.“ Betrachtet man diese Annotatoren und Kommentatoren, so hat das nicht Vorhandene einen Sinn. Sie erhellen nicht das Feinste an der Verwendung des Weges. Hat auch der Weg keine Form, so muss man dennoch seine Vorläufer, welche darauf hindeuten, aufzeigen. Das *Yi* spricht von „der Abfolge von einem *Yin* und einem *Yang*“ als das, „was man den Weg nennt.“ Der Sinn von einem *Yin* und einem *Yang* muss also überliefert worden sein.

Liu Mu weist die zu Beginn von ihm zitierten Positionen Han Kangbos, sowie auch den darauf gerichteten Kommentar Kong Yingdas zurück. In der Formulierung Han Kangbos ist die Rede von getrennten *Yin* und *Yang* zu denen es nicht das Eine (*yi* 一) gebe, dem diese zugehörten: „Wenn im *Yin* kein *Yin* vorhanden ist, so muss ein *Yin* hervorgebracht werden; wenn im *Yang* kein *Yang* vorhanden ist, so muss ein *Yang* vollendet werden.“ Kong Yingda bekräftigt: „Das Eine [beschreibt einen Zustand], der ohne *Yin* und ohne *Yang* ist, dies also ist der Weg.“ Für Liu Mu geht dies am Thema vorbei. Er führt in Form einer Spekulation aus, dass mit *yi* (一) einzelnes *Yin* beziehungsweise einzelnes *Yang* gemeint sein müssen, was ihm erlaubt, direkt die Verbindung mit den reinen Trigrammen *Qian* und *Kun* herzustellen. Für das Vorhandensein der Vier Bilder ist es erforderlich, dass einzelnes *Yin* und einzelnes *Yang* sich verbinden:

略試論之：且夫一陰一陽者，獨陰、獨陽之謂也。獨陰、獨陽且不能生物，必俟一陰一陽合，然後運其妙用，而成變化。四象因之而有，萬物由之而生，故曰無不由之謂道也。 Eine mögliche Überlegung wäre: Unter einem *Yin* und einem *Yang* ist grundsätzlich einzelnes *Yin* und einzelnes *Yang* zu verstehen. Einzelnes *Yin* und einzelnes *Yang* sind außerstande, Dinge hervorzubringen, man muss warten [*si*], bis sich das einzelne *Yin* und das einzelne *Yang* verbinden, erst dann kommt ihre wundersame Wirksamkeit in Bewegung, und Veränderung und Transformation sind vollendet. Dies ist der Grund für das Vorhandensein der Vier Bilder, die unzähligen Dinge gehen aus diesem hervor. Aus diesem Grund gibt es die Rede vom jenem, das der Weg genannt wird als das, von dem es nichts gibt, das nicht aus ihm hervorgeht.

Nun werden das einzelne *Yin* und das einzelne *Yang*, also *Qian* und *Kun*, von Himmel und Erde ausgestattet (*bing* 稟), woraufhin die Dinge der Fünf Phasen jeweils *Qi* von sowohl *Yin* als auch *Yang* erhalten.<sup>361</sup> Dies ist anhand der Diagramme (D.28) bis (D.31) unschwer nachzuvollziehen. Die Einfüh-

361 *Yishu gouyin tu* 「若夫獨陰、獨陽者，天地所稟。至於五行之物，則各含一陰一陽之氣而生也。」.

rung einer visuellen Parallelsprache erlaubt es, schwierige sowie auch unscheinbare schriftliche Passagen in den Klassikern neu zu lesen. Die Unterscheidung zwischen den Zwei Kräften wird zusätzlich in der geschwungenen Linienführung von *Zhen* (*Yang*) untermalt. Nun folgt die schriftliche Aufzählung der bereits zuvor in den Diagrammen (D.4) bis (D.9) zum Einsatz gekommenen Verbindung von fünf Hervorbringenden Zahlen mit ihren fünf Vervollständigenden Zahlen unter dem Resultat der Entstehung der Fünf Phasen.

若夫獨陰、獨陽者，天地所稟。天獨陽，地獨陰<sup>362</sup>至於五行之物，則各含一陰一陽之氣而生也。所以天一與地六合而生水，地二與天七合而生火，天三與地八合而生木，地四與天九合而生金，天五與地十合而生土，此則五行之質，各稟一陰一陽之氣耳。至於動物、植物，又合五行之氣而生也。Was das einzelne *Yin* und das einzelne *Yang* betrifft, so sind diese eine Gabe von Himmel und Erde. (Der Himmel ist einzelnes *Yang*, die Erde ist einzelnes *Yin*.) Hinsichtlich der Dinge der Fünf Phasen, so enthält jedes von ihnen das *Qi* von einem *Yin* und einem *Yang*, auf dass diese hervorgebracht werden. Aus diesem Grund verbinden sich Himmels-Eins und Erd-Sechs und bringen Wasser hervor, Erd-Zwei und Himmels-Sieben verbinden sich und bringen Feuer hervor, Himmels-Drei und Erd-Acht verbinden sich und bringen Holz hervor, Erd-Vier und Himmels-Neun verbinden sich und bringen Metall hervor, Himmels-Fünf und Erd-Zehn verbinden sich und bringen Boden hervor. Dies nun ist die Materialität der Fünf Phasen, jeder ist das *Qi* von einem *Yin* und einem *Yang* gegeben. Hinsichtlich der Tiere und Pflanzen, so sind alle mit dem *Qi* der Fünf Phasen verbunden, aus welchem sie hervorgegangen sind.<sup>363</sup>

Der Paragraph endet mit einem *quod erat demonstrandum* für die Richtigkeit der postulierten Sequenz:

今欲明其義，故先布天地獨陰、獨陽之體，次列五行含二氣之象，末陳人稟五行之質也。Nun ist der Sinn erhellt; deshalb sind zuerst die Glieder des einzelnen *Yin* und einzelnen *Yang* von Himmel und Erde anzuzeigen, dann sind die Bilder der die beiden *Qi* enthaltenden Fünf Phasen aufzureihen und zuletzt ist aufzuzeigen, auf welche Weise dem Menschen die Materialität der Fünf Phasen gegeben ist.<sup>364</sup>

<sup>362</sup> (A)(G)(I)-Ausgaben haben hier halbzeilige Minuskel: 天獨陽，地獨陰。

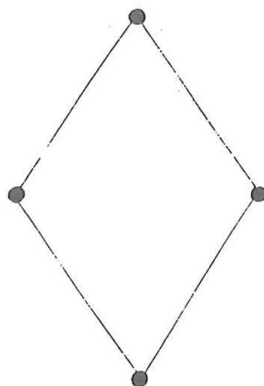
<sup>363</sup> *Yishu gouyin tu*.

<sup>364</sup> *Yishu gouyin tu*.

In den Diagrammen (D.28) bis (D.31) erscheinen *Li*, *Kan*, *Zhen* und *Dui*. In den Titeln der Diagramme werden diese vier zudem mit ihren entsprechenden Phasen benannt: Feuer, Wasser, Holz und Metall. Liu Mus Fazit in diesem letzten Satz bildet die thematische Reihenfolge des gesamten ersten Bandes des *Yishu gouyin tu* ab, welches ebenfalls mit der Beschreibung endet, auf welche Weise der Mensch mit den Fünf Phasen ausgestattet ist. Die folgenden zwei Operationen der Diagramme (D.32) und (D.33) sind somit vorgezeichnet.



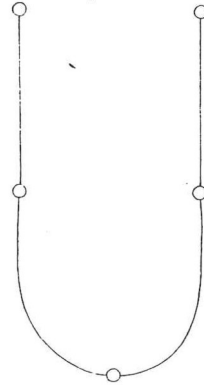
D.29 坎爲水第二十九



D.28 離爲火二十八



D.31 兌爲金第三十一



D.30 震爲木第三十

Mit Blick auf die oben dargestellte Gruppe von Diagrammen fällt auf, dass die Trigramme *Gen* und *Xun* hier nicht vorkommen. Sie sind für diese Argumentation aus zwei Gründen nicht notwendig, i) da ihre Zahlenwerte denen von *Zhen* (5) und *Dui* (4) entsprechen, und ii) sind auch ihre Formen (*gua ti*) identisch mit *Zhen* und *Dui*.

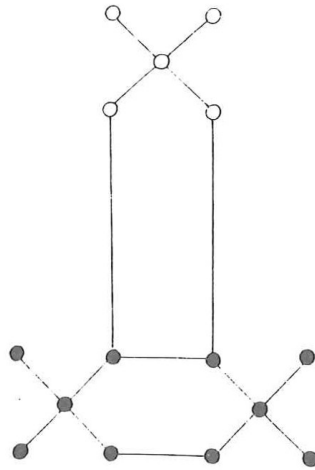
Einerseits werden mit *Kan*, *Li*, *Zhen* und *Dui* jene Trigramme ausgesondert, deren Formen sämtlich voneinander abweichen. Alle vier anderen lassen sich durch Rotation aus ihnen ableiten. Auf der anderen Seite liegt mit *Qian*, *Kun*, *Gen* und *Xun* dann eine Gruppe vor, deren Zahlenwerte 6, 3, 5 und 4 keine Redundanz mehr aufweist. (*Kan*, *Li*, *Zhen* und *Dui* zählen 5, 4, 5, 4.) Indem hier also die Trigramme *Kan*, *Li*, *Zhen* und *Dui* hervorgehoben werden, wird zugleich nahegelegt, dass die übrigen vier *Qian*, *Kun*, *Gen* und *Xun* zu einer anderen Ordnung gehören, wobei sich die eine auf grafische Formen, die andere auf Zahlen stützt. Damit hat Liu Mu auf der Basis formaler Beobachtungen eine Erklärung für die traditionelle Verteilung von vier Trigrammen auf die Kardinalrichtungen und vier weiterer auf

die Nebenrichtungen vorgelegt. Dies ist nicht nur für die Operation in Diagramm (D.10) von Bedeutung, sondern dient als nachgereichtes Fundament für die rund 900 Jahre früher von Zhen Xuan gesetzte Zuweisung der Fünf Phasen und Himmelsrichtungen, welche im Zusammenhang mit Diagramm (YLJS D.3) nachzulesen ist. Zusammenfassend vertritt Liu Mu aus Sicht der Kosmogenerese sowohl das aus der *Xici*-Passage<sup>365</sup> entnommene Hervorgehen der Vier Bilder aus den Zwei Kräften, als auch das Hervorgehen der Fünf Phasen aus den Zwei Kräften, ähnlich wie es auch bei seinem Zeitgenossen Zhou Dunyi in der von diesem ausgelegten *Taijitu* zu sehen ist.

---

<sup>365</sup> *Xici* 1.11.

## Der formhafte Boden als Verbindung der Himmels-Fünf und Erd-Zehn



D.32 天五合地十爲土第三十二

Das Diagramm (D.32) hat den Titel „Die Fünf des Himmels vereinigt mit der Zehn der Erde“ und erweitert Liu Mus methodisches Repertoire um eine zusätzliche Verwendungsweise von Diagrammen, denn es ist in seiner Gesamtform ikonisch mit Hinblick auf ein Schriftzeichen. Seine Beziehung zum Referenzobjekt 土 (*tu*, Boden) hat eine unmittelbar erkennbare Ähnlichkeit in Struktur und Form. Der Erklärungstext erläutert die Beziehung zwischen der Erde (*di* 地) welche der Ebene der Bilder angehört und dem Boden (*tu* 土), für welchen es kein Bild gibt, der aber Form (*xing* 形) und Materie (*zhi* 質) besitzt:

土無象也，「分王四季」<sup>366</sup>。地則積陰之氣。氣稟獨陰，不能生物也。暨天五與地十合而生土，成其形質，附地而

<sup>366</sup> Vgl. weiter oben Diagramm (D.9).

載，是爲五行之一也。 Der Boden hat kein Bild, er ,teilt und gebietet über die vier Jahreszeiten.‘ Die Erde aber versammelt das *Qi* von *Yin*. Das *Qi* welchem ausschließlich *Yin* verliehen ist, kann keine Dinge hervorbringen. Und aus der Verbindung von Himmels-Fünf und Erd-Zehn geht der Boden hervor; vollendet seine Form und Materialität, fügt sich der Erde an und wird tragend; nun ist er eine der Fünf Phasen.<sup>367</sup>

Die Erde akkumuliert (*ji* 積) einzelnes *Yin-Qi*, wohingegen der Boden, wie bereits oben zu sehen war, über die vier Jahreszeiten regiert. Erst wenn die Fünf des Himmels sich mit der Zehn der Erde verbindet, kann Boden entstehen und seine Form und Materialität vollenden, er fügt sich (*fu* 附) an die Erde und wird tragend und ist deshalb eine der Fünf Phasen. Die Erläuterung schließt mit einem Verweis auf den Kommentar Kong Yingdas:

土者，是地中之別耳。所以地則稱乎獨陰，土則稟乎二氣也。 Der Boden besitzt das Unterscheidungsmerkmal, sich in der Mitte der Erde zu befinden.<sup>368</sup> Aus diesem Grund wird die Erde als einzelnes *Yin* bezeichnet, dem Boden jedoch sind beide *Qi* verliehen.<sup>369</sup>

Das Diagramm (D.32) kann der vorangegangenen Gruppe der Diagramme (D.26) bis (D.31) zugerechnet werden, denn es schließt die Reihe der Fünf Phasen ab, ohne selbst, der Darstellungsform der Trigramm-Zahlschreibweise gemäß, als Fünfzehn gelten zu müssen.

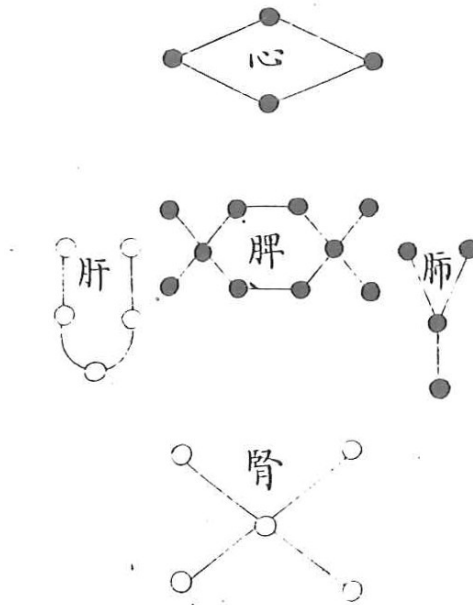
---

<sup>367</sup> *Yishu gouyin tu*, 天五合地十為土第三十二.

<sup>368</sup> Hier wurde die bereits weiter oben bei Diagramm (D.9) verwendete Übersetzung gewählt. Alternativ könnte *di zhong zhi bie* hier auch „Der Boden ist jenes Andere in der Erde.“ bedeuten, denn im Satz davor wurde gerade beschrieben, wie Boden als Phase und Erde als Fläche ineinander übersetzen.

<sup>369</sup> *Yishu gouyin tu*, 天五合地十為土第三十二.

## Der Mensch ist mit den Fünf Phasen ausgestattet



人稟五行圖  
 中央之土  
 宜作  
 義分處  
 南  
 北  
 東  
 西  
 則  
 也  
 在  
 人  
 為  
 肺  
 五  
 常  
 為  
 象  
 肝  
 五  
 常  
 為  
 象  
 智  
 在  
 人  
 為  
 腎  
 五  
 常  
 為  
 象  
 也  
 在  
 人  
 為  
 脾  
 五  
 常  
 為  
 象  
 五  
 常  
 為  
 象  
 離  
 象  
 也  
 在  
 人  
 為  
 心  
 坎  
 象  
 也  
 在  
 人  
 為  
 腎  
 震  
 象  
 也  
 在  
 人  
 為  
 脾  
 兌  
 象  
 也  
 在  
 人  
 為  
 肺

D.33 人稟五行第三十三

Das Diagramm (D.33) lässt die bisher verfolgten Linien der kosmogonischen Prozesses in zwei noch nicht beachteten Themengebieten kulminieren: der menschlichen Anatomie und einer Lehre von den Tugenden. Es besitzt in seiner diagrammatischen Umsetzung ebenfalls ikonische Momente. Dieser Abschnitt beendet den ersten Band des *Yishu gouyin tu* und bildet somit die Überleitung zu dem im Vergleich zum ersten weitaus näher an lebensweltlichen Themen orientierten zweiten Band. Die Verbindung zwischen Naturlehre und Ethik stellt einen der Grundzüge des sich in der Song-Zeit formenden Neokonfuzianismus dar und wird im weithin bekannten Diagramm *Taijitu* (太極圖), welches von Zhou Dunyi (1017 – 1073) besprochen wird, ihren wohl folgenreichsten Ausdruck finden. Die Zahl Fünf bietet in ihrer ohnehin besonderen Bedeutung den kleinsten gemeinsamen Nenner und damit, wie bereits zuvor, die Möglichkeit der Schnittstelle verschiedener Systeme: es handelt sich bei (D.33) um ein Diagramm mit fünf Positionen und zwei Gruppen von jeweils fünf symbolischen Elementen. Dem Titel „Der Mensch ist mit den Fünf Phasen ausgestattet“ folgend, werden in einer dem Textbild nach an das Diagramm gebundenen Inschrift, welche in allen vorliegenden Editionen als *beschrifteter* Bestandteil des Diagramms selbst figuriert, folgende Korrelationen vorgenommen: Die Trigramme *Kan*, *Li*, *Zhen* und *Dui* sind jeweils in bildlicher Trigramm-Zahl Schreibweise dargestellt und nach den im Kapitel *Hongfan* des *Shujing* begründeten Konfiguration angeordnet. Diesen Trigrammen sind die Organe Niere (*shen* 腎), Herz (*xin* 心), Leber (*gan* 肝) und Lunge (*fei* 肺) zugeordnet, wobei die Namen dieser Organe in die Konstituenten geschrieben sind. Die Zehn, wie zuvor bestehend aus zwei mittels zweier Linien verbundenen Fünfen, wird der Milz (*pi* 脾) zugewiesen.

In einer weiteren Korrelation, welche nur im Begleittext, nicht aber im Diagramm formuliert wird, werden diese fünf Verbindungen um vier der fünf Tugenden (*wu chang* 五常) erweitert. Eine Besonderheit dieser Inschrift ist, dass sie der einzige Textabschnitt in Liu Mus Werk ist, in welchem Zahlentrigramme direkt in den Textfluss integriert sind: *Li* (Herz): Ritus (*li* 禮), *Kan* (Niere): Weisheit (*zhi* 智), *Zhen* (Leber): Menschlichkeit (*ren* 仁), *Dui* (Lunge): Tugendhaftigkeit (*yi* 義). Im Zentrum, und die vier Himmelsrichtungen teilend, befindet sich der Boden (10, Milz), dem zwar keine der fünf Tugenden – an dieser Stelle müsste wohl Vertrauen (*xin* 信) folgen – explizit zugewiesen wird, der aber, wie zu lesen ist, dennoch angemessen (*yi* 宜) seine Aufgabe erfüllt:

然則三才之道，上、中、下之位。三才之用舍五行，則斯須無以濟矣。至於人之生也，外濟五行之利，內具五行之

性。五行者，木、火、土、金、水也。木性仁，火性禮，土性信，金性義，水性智，是故圓首方足，最靈於天地之間者，蘊是性也。人雖至愚，其於外也。曰知由五行之用，其於內也。或蒙其性而不循五常之教者，可不哀哉？Es hat nun der Weg der Drei Mächte obere, mittlere und untere Positionen. Die Anwendung der Drei Mächte hat sich der Fünf Phasen entledigt, deshalb muss das nicht Vorhandene herangezogen werden um zu Vollständigkeit zu gereichen. Was das Leben des Menschen betrifft, [so gilt:] zum Äußeren verhilft der Nutzen der Fünf Phasen, im Inneren besitzt er die Natur der Fünf Phasen. Die Fünf Phasen sind Holz, Feuer, Boden, Metall und Wasser. Die Natur des Holzes ist Menschlichkeit, die Natur des Feuers ist Sittlichkeit, die Natur des Bodens ist Aufrichtigkeit, die Natur des Metalls ist Rechtschaffenheit, die Natur des Wassers ist Weisheit; deshalb ist der Kopf rund und die Füße sind eckig; das höchste Numinose liegt zwischen Himmel und Erde; es sammelt sich in dieser Natur. Ist der Mensch auch äußerst töricht, so ist dies doch etwas Äußeres; Kann man von ihm sagen, er verstehe die Anwendung der Fünf Phasen, so ist dies etwas Inneres. Wenn jemand diese Natur ignoriert und der Lehre der Fünf Tugenden nicht folgt, ist so ein Mensch dann nicht zu bemitleiden?<sup>370</sup>

Die Anordnung der fünf grafischen Zahlenkonstituenten richtet sich nach Zheng Xuans Korrelation der zehn *Tiandi*-Zahlen mit den Fünf Phasen, welche die konventionelle Verwendung der Himmelsrichtungen einbezieht, z. B. Wasser *Kan* im Norden usw. Damit ist dieses Diagramm selbst der Systematik der *Hetu* verwandt. Unklar ist, weshalb die Zehn sich in allen Ausgaben in diesem Diagramm etwas erhöht befindet. Einzig eine hierdurch erzielte Verstärkung einer anthropomorphen Gestalt in Diagramm (D.33) erscheint als Erklärung plausibel. Zieht man in dieser Frage den beigegefügteten Erklärungstext hinzu, so könnte der Hinweis „deshalb ist der Kopf rund und die Füße sind eckig,<sup>371</sup>“ welcher auf die Element-Tugend Korrelationen folgt, in diesem Sinne gemeint sein.<sup>372</sup>

370 *Yishu gouyin tu*, 人稟五行第三十三.

371 *Yishu gouyin tu*, 「是故圓首方足」人稟五行第三十三.

372 Zhan Shichuang spekuliert in einem Aufsatz über eine mögliche Verwandtschaft dieses Abschnittes mit einem Fragment Chen Tuans, er schreibt: „In diesem Abschnitt erklärt Liu Mu das *ren bing wu xing* Diagramm. Er beginnt mit dem *san cai zhi dao* aus dem *Shuogua* und diskutiert dann das Problem der Ausstattung der Fünf Organe mit dem *Qi* der Fünf Phasen. Er meint, dass die Fünf Phasen fünf Tugenden [...] besitzen. Die Fünf Phasen, Fünf Naturen und Fünf Organe (Leber, Herz, Milz, Lunge und Nieren) haben Entsprechungen. Der interne Kreislauf von Blut und Atem der Fünf Organe entspricht vollständig dem Kreislauf der Fünf Phasen in der natürlichen Welt. Menschen sind von Himmel und Erde ausgestattet geboren worden. Der Himmel ist rund, die

In seiner Gesamtheit spricht dieser Abschnitt auf die Passage des *Xici* 2.10 an, welcher einleitend von Liu Mu zitiert wird:

「易之為書也，廣大悉備，有天道焉，有人道焉，有地道焉，兼三才而兩之故六。六者非他也，三才之道也。」  
Das *Yi* als Buch ist weitläufig und umfassend, alles ist darin vorbereitet, es beinhaltet den Weg des Himmels, es beinhaltet den Weg des Menschen, es beinhaltet den Weg der Erde. Es verbindet die Drei Mächte und verdoppelt sie, deshalb sind es Sechs. Diese sechs sind nichts anderes als der Weg der Drei Mächte.<sup>373</sup>

Sowohl der Weg des Himmels als auch der Weg der Erde, realisiert durch die Boden-Erde (*tu-di*)-Beziehung, wurde in früheren Abschnitten bereits behandelt. Orthogonal in die bereits errichtete Struktur der Zahlen, Bilder und Formen tritt nun der Mensch, der mit seinen physischen und geistigen

---

Erde eckig, deshalb haben Menschen runde Köpfe und eckige Füße. Diese Auffassung ist die gleiche, welche Chen Tuan in *Zhengyi xinfa* (正易心法) vertritt: ‚Die Bewegung von *Yin* und *Yang*, Fluss und Weg von Blut und Atem.‘ Weiterhin hat Chen Tuan zum mathematischen Problem des runden Himmels und der eckigen Erde bereits in seiner Erklärung zum 34. Kapitel der *Zhengyi xinfa* angemerkt: ‚Alles, was eine Einheit mit dem *Qi* bildet, muss rund sein. Es hat einen direkten Durchmesser und umkreist die Drei. Deshalb hat der Tag drei Zeiten (早, 午, 晚) [oder 春, 夏, 秋] die sein *Qi* verwenden. Alles, was eine Einheit mit der Form bildet, muss eckig sein. Das Eckige durchmisst die Eins und umkreist die Vier; weshalb die Erde vier Richtungen hat, die ihre Form verwenden. Die Zahl des Himmels Drei ergibt verdoppelt Sechs. Die Zahl der Erde Fünf ergibt verdoppelt Zehn. Warum ist das so? Gibt es auch vier Richtungen, so ist das Zentrum dennoch die Fünf. Auch wenn es das Zentrum und vier Himmelsrichtungen gibt, so gibt es dennoch vier Nebenhimmelsrichtungen. Verdoppelt man dieses Zentrum, so wird es zur Zehn.‘ An diesen beiden Entsprechungen ist erkennbar, dass Liu Mu Theorie von dem runden Kopf und den eckigen Füßen ursprünglich aus der Rede von der Fünf und Sechs der *Zhengyi xinfa* stammt. Die *Zhengyi xinfa* handelt von Astronomie und Geografie, ihr Nutzen liegt darin, eine Denkweise zur Kultivierung der Herzen nach der Form des Wandels zur Verfügung zu stellen. Liu Mu bemüht sich darum, in das Verborgene der feinen Bedeutungen des großen Wandels vorzudringen, was zeigt, wie sehr das *Yishu gouyin tu* als Basis der daoistischen Bewegung der Kultivierung von Lebens-*Qi* verschrieben ist. Natürlich hat Liu Mu das *Yishu gouyin tu* nicht ausschließlich wegen der Selbstkultivierung geschrieben. Seine hauptsächliche Absicht ist die Erhellung von Geheimnissen der *Xiangshu*, wie er im Vorwort zu jenem Buch bereits deutlich sagt.“ Zhan (1996), S.1-2.

373 *Xici* 2.10. (2.8.) 「易之為書也，廣大悉備，有天道焉，有人道焉，有地道焉，兼三才而兩之故六。六者非他也，三才之道也。」 Dennis Schilling übersetzt: „Die »Wandlungen« sind als Buch breit und weit und alles ist [in ihnen] enthalten. Sie fassen den Weg des Himmels in sich, sie fassen den Weg des Menschen in sich, und sie fassen auch den Weg der Erde in sich. Sie verbinden die drei Mächte und verdoppeln sie. Daher sind es sechs [Kreuzungen]. Die sechs [Kreuzungen] sind nichts anderes als die Wege dieser drei Güter.“ Schilling (2009) S.233.

Attributen in die Weltsicht der Relationen des *Yijing* integriert ist. Liu Mu geht es in seiner Bearbeitung dieser Problematik erneut darum, die Gültigkeit der früher hergeleiteten Zahlengruppen aufrechtzuerhalten. Er schreibt: „Weist die Verwendung der Drei Mächte die Fünf Phasen zurück, so gibt es keine Möglichkeit, hier Gleichgewicht zu erreichen.“<sup>374</sup> Nach außen zutage tretende Wesenszüge – als Beispiel nennt er die Dummheit – gehören zum Äußeren (*wai* 外), zu welchem wiederum der Nutzen (*li* 利) der Fünf Phasen verhilft. Die inneren (*nei* 内) Organe des Menschen besitzen die Natur (*xing* 性) der Fünf Phasen.<sup>375</sup> Die Begriffe Nutzen und Natur, welche wir an dieser Stelle zum ersten Mal im vorliegenden Werk antreffen, sind ein weiteres Kennzeichen für die in diesem Abschnitt vollzogene Überleitung nicht bloß zwischen kosmologischen Systemen, sondern zwischen den Diskursbereichen Himmel, Erde und Mensch, denn sie setzen die Entitäten dieser Systeme in geordnete Beziehungen und erschließen thematisches Neuland. Es bleibt an dieser Stelle die Frage, welche (neue) Funktion die Drei und, vor allem, welche Rolle die im einleitenden *Yijing*-Zitat genannte Sechs haben. Obwohl der Titel besagt, der Mensch sei mit den Fünf Phasen ausgestattet, so sind die Fünf Phasen im Diagramm nur durch die Chiffre ihrer Zahlentrigramme vertreten. Auch in Zhou Dunyis *Taijitu* werden ethische Vorstellungen nicht in grafische Formen umgesetzt. Wörtlich genommen ist der Mensch also durch eine Korrelation von inneren Organen und Trigrammen mit Tugenden ausgestattet. Zu der zugrunde liegenden Auffassung von der Verbundenheit von Kosmos, Mensch und Moral schreibt Jana Rošker:

In classical Chinese epistemologies, each person's self-awareness was based upon a holistic understanding of the world, which was structured as an interactive relationship between humanity and nature (*tian ren he yi* 天人合一). The unity of all cosmic beings was seen in terms of the organismic and dynamic wholeness of nature and society. Hence, self-awareness as the basis of any kind of comprehension originated with the awareness that one's own being was organically embedded and interwoven with (rational) indeterminate, constitutive cosmic structures. The heart-mind which represents the crucial part of this self-awareness, is innately equipped with the basic structure of (moral) recognition.<sup>376</sup>

Mit der Parallelisierung von Kosmischem und Menschlichem geht unbenutzt auch eine implizite hierarchische Ordnung auf die Ebene menschl-

374 *Yishu gouyin tu* 「三才之用舍五行，則斯須無以濟矣。」，人稟五行第三十三。

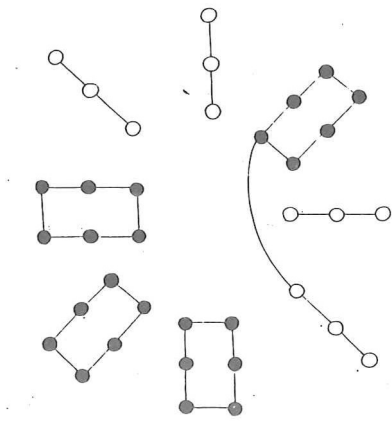
375 *Yishu gouyin tu* 「至於人之生也，外濟五行之利，內具五行之性。」，人稟五行第三十三。

376 Rošker (2015).

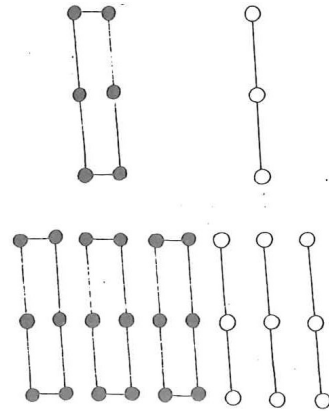
cher Beziehungen über. Des Weiteren fällt auf, dass hier mit *Kan*, *Li*, *Zhen* und *Dui* einerseits, und der Zahl Zehn andererseits Zeichen unterschiedlicher Systeme gleich behandelt, das heißt auf einer Seite der Korrelation eingesetzt werden. Dies mag ebenfalls in Zusammenhang stehen mit der im begleitenden Text erwähnten Überbrückung der Drei Mächte (*san cai* 三才), nämlich Himmel, Erde und Mensch, welche sämtlich in diesem Diagramm (D.33) eine Rolle spielen.

## 4.4 Zweiter Band

### Die Sechs Kinder (*Liu Zi*) und die Erzeugung der *Houtian Bagua*



D.35 乾下交坤第三十五



D.34 乾坤生六子第三十四

Die früheste bekannte Nennung der „sechs Kinder“ (*liu zi* 六子) findet sich im *Hanshu* 漢書.<sup>377</sup> Diese bezieht sich auf eine Passage des *Shuogua* 說卦,<sup>378</sup> in welcher die Trigramme ohne *Qian* und *Kun* über die Chiffre ihrer Natur-symbolik mit den Generationen einer Familie korreliert werden. Diagramm (D.34) bildet den Ausgang der folgenden größeren Gruppe der Diagramme (D.34) bis (D.42). Dargestellt werden Acht Trigramme, vier davon repräsentieren *Qian*, vier *Kun*. Ein Paar, bestehend aus *Qian* und *Kun*, befindet sich oberhalb der übrigen zu drei *Yin* und *Yang* separierten Sechs. Das darauf folgende Diagramm (D.35) ordnet diese acht in einem Oktagon an, womit diese Gruppe von Diagrammen dem grafischen Schema der Neun Paläste beziehungsweise der Kategorie der *Hetu* (nach Liu Mu) zugehörig ist. Betrachtet man ihre Paritäten, so fällt auf, dass auch die Acht Trigramme jeweils zur Hälfte in *Yin*- und *Yang*-Zuordnungen zerfallen. Die durch Schattierung gekennzeichneten Paritäten im vorliegenden Diagramm (D.35) sind mit Ausnahme der beiden durch eine Linie verbundenen Trigramme umgekehrt zu jenen, die in Diagramm (D.10), der Herleitung der Acht Trigramme, dem ansonsten bisher einzigen Achteck im *Yishu gouyin tu*, zu sehen sind.

In der Folge werden *Qian* und *Kun* in den Diagrammen (D.35) und (D.36) jeweils einmal mit Linien verbunden. Der unscheinbare Unterschied zwischen diesen beiden Diagrammen besteht darin, dass die Verbindung zu *Qian* einmal vom linken unteren und einmal vom rechten unteren Punkt von *Kun* verläuft, vermutlich, um aktiv und passiv, beziehungsweise die Attribute *Ji* (濟) und *Xing* (行) des *Shuogua* zu illustrieren. Diese beiden Richtungen spiegeln sich auch in der unterschiedlichen Syntax der beiden diese Verbindung beschreibenden, seitlich den Diagrammen beigefügten Sätze wider, welche das *Yijing* selbst aufgreifen. In den Worten zum Hexagramm *Qian* des *Yijing* steht:

天道下濟而光明，地道卑而上行。◦ Der Weg des Himmels bringt nach unten hin Ordnung und ist erhellend und klar; der Weg der Erde ist untergeordnet und handelt nach oben hin.<sup>379</sup>

Diese beiden Richtungen spielen in allen folgenden Diagrammen dieser Gruppe eine Rolle und werden zusätzlich durch die Verwendung der Präpositionen oben (*shang* 上) und unten (*xia* 下) in den Diagrammtiteln

377 *Hanshu* 「易有八卦，乾坤六子，水火不相逮，雷風不相諍，山澤通氣，然後能變化，既成萬物也。」郊祀志下，43.

378 *Shuogua*, 10f.

379 *Yijing* 15. *Qian*.

betont. Über die zu lesenden Richtungen der Verbindungslinien geben in den folgenden sechs Diagrammen kurze Beschriftungen Auskunft:

「乾，天也，故稱乎父」<sup>380</sup>，「下濟而光明」<sup>381</sup>焉。「坤，地也，故稱乎母」<sup>382</sup>，「卑而上行」<sup>383</sup>焉。「震一索而得男故謂之長男。巽一索而得女，故謂之長女。坎再索而得男，故謂之中男。離再索而得女，故謂之中女。艮三索而得男，故謂之少男。兌三索而得女，故謂之少女。」<sup>384</sup>

„Qian ist der Himmel, deshalb nennt man ihn Vater;“ „er bringt nach unten Ordnung hervor und ist“ darin „strahlend und hell.“ „Kun ist die Erde, deshalb nennt man es die Mutter.“ „Sie ist untergeordnet und handelt“ darin „nach oben hin.“ „Zhen erhält auf der ersten Linie einen Mann, weshalb es ältester Sohn genannt wird. Xun erhält auf der ersten Linie eine Frau, weshalb sie älteste Tochter genannt wird. Kan erhält auf der zweiten Linie einen Mann, weshalb er mittlerer Sohn genannt wird. Li erhält auf der zweiten Linie eine Frau, weshalb sie mittlere Tochter genannt wird. Gen erhält auf der dritten Linie einen Mann, weshalb er jüngster Sohn genannt wird. Dui erhält auf der dritten Linie eine Frau, weshalb sie jüngste Tochter genannt wird.“

---

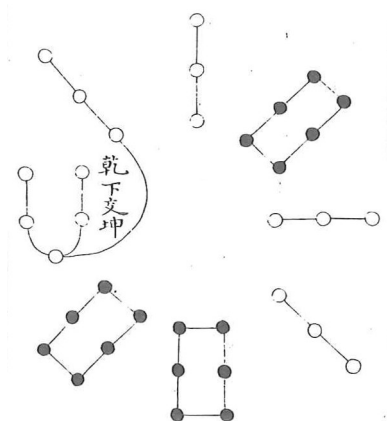
380 *Shuogua* 說卦 10.

381 *Yijing* 15. Qian.

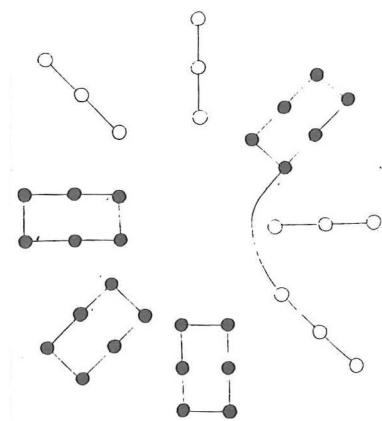
382 *Shuogua* 說卦 10.

383 *Yijing* 15. Qian.

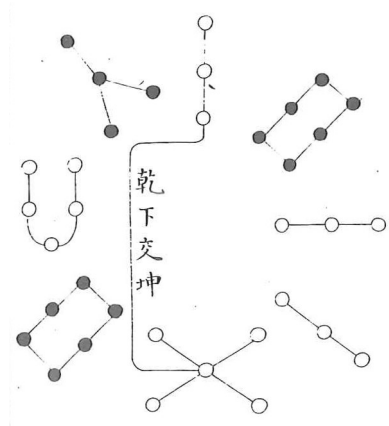
384 *Shuogua* 說卦 10.



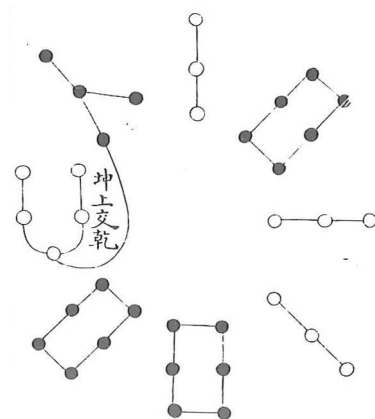
D.37 震為長男第三十七



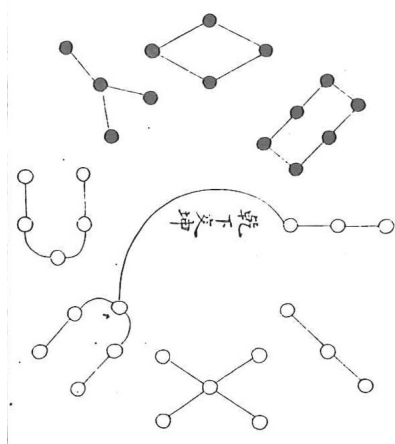
D.36 坤上交乾第三十六



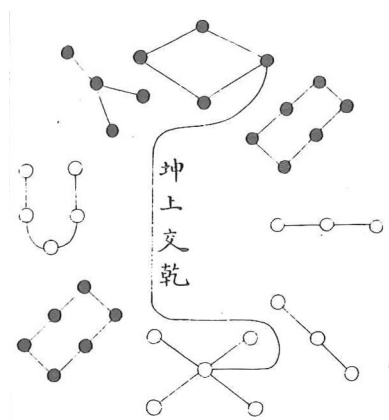
D.39 坎為中男第三十九



D.38 巽為長女第三十八



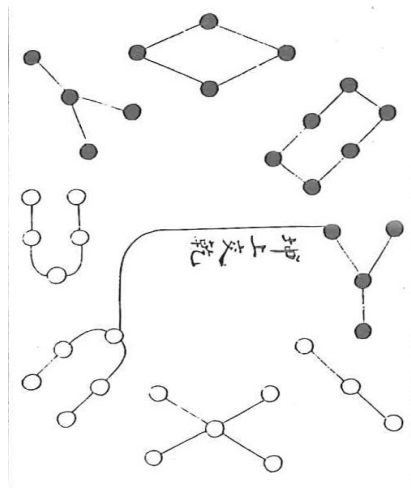
D.41 艮爲少男第四十一



D.40 離爲中女第四十

In den folgenden sechs Schritten werden zwischen drei komplementären Paaren jeweils zwei Verbindungen vollzogen. Die Reihenfolge folgt dabei stets zuerst *Qian xia jiao* 乾下交 gefolgt von *Kun shang xing* 坤上行, was jeweils schriftlich in jedem Diagramm angemerkt wird. Die sukzessiv eingeführten Änderungen werden jeweils in den folgenden Diagrammen beibehalten. Anders gesagt, aktualisieren sich die in Diagramm (D.35) vorgegebenen reinen Trigramme zu ihren eigentlichen Trigrammen entsprechend der *Houtian*-Konfiguration, wobei sich alle Paritäten, mit Ausnahme von *Qian* und *Kun* selbst, umkehren, was den Bogen zurück zum Dia-

gramm (D.10) spannt. Diagramm (D.37) aktualisiert die zuvor von einem *Kun-Gua* besetzte linke Position zu einem *Zhen-Gua*: Älterer Sohn. Diagramm (D.38) wird zu *Xun*: Ältere Tochter.<sup>385</sup> Es folgt die mittlere Generation, deren Verbindungslinien entsprechend der Mitte ansetzen und zuletzt führt der zweimalige Austausch zur jüngsten Generation. Diese Konvention aus dem *Shuogua* ist der Ausgangspunkt für die gemeinhin gängige Regel der Zuweisung einer *Yin*-Wertigkeit zu Trigrammen mit einer oder drei gebrochenen Linien beziehungsweise zur Zuweisung einer *Yang*-Wertigkeit zu solchen mit einer oder drei ungebrochenen Linien. Diese Konvention wird auch im Kapitel 5 der *Yilun jiushi* durch eine zusätzliche formale Beschreibung untermauert. (Vgl. das entsprechende Kapitel der vorliegenden Arbeit.)



D.42 兌爲少女第四十二

<sup>385</sup> In der Ausgabe (C) ist die Darstellung von Diagramm (D.38) fehlerhaft. Anstelle von *Xun* ist dort *Qian* in der Position oben links zu sehen. Vgl. Shi Wei (2003), S.17.

Im Ergebnis liegt mit Diagramm (D.42) das gleiche Muster vor, welches sich bei (D.10) bereits abgezeichnet hat. Neben der sehr knappen schriftlichen Beschreibung Liu Mus zu der vorliegenden Gruppe weist auch der Anfang der folgenden beigegebenen Beschreibungstexte zu den Diagrammen (D.43) und (D.44) auf diesen Zusammenhang hin. Liu Mu schreibt: „Die Acht Trigramme bilden eine Formation (*cheng lie* 成列), die Bilder befinden sich in dieser!“<sup>386</sup> Es handelt sich bei dieser Formation um die später durch Shao Yong als *Houtian Bagua* bekannt gemachte Konfiguration, welche allerdings bei Liu Mu noch nicht unter diesem Namen gebraucht wird.

Wie bereits die kreisförmige Gesamtform dieser Gruppe von Diagrammen nahelegt, sind diese dem Schema des heutigen *Luoshu* (Liu Mus *Hetu*) zuzuordnen. Dies wird zudem durch die geschwungene Linienführung der Verbindungen zum Ausdruck gebracht, wohingegen Diagramme, welche dem Schema des heutigen *Hetu* (Liu Mus *Luoshu*) zuzuordnen sind ausschließlich mit orthogonal verlaufenden Linien und Winkeln arbeiten. (Vgl. D.55)

Ein weiteres unscheinbares Detail trägt zur Einbettung in den größeren Zusammenhang des *Yishu gouyin tu* bei: Der Standpunkt des Betrachters geht bei den vier in den Nebenrichtungen liegenden Trigrammen von Zentrum aus. Die Trigramme der vier Kardinalrichtungen jedoch sind nicht von innen nach außen, sondern von unten nach oben zu lesen – wie vom Blickwinkel eines Betrachters, der auf eine Buchseite schaut. Hierdurch wird das Konzept der vier geraden Seiten (*si zheng* 四正), welches sowohl im Zusammenhang mit Diagramm (D.10) als auch im auf die Sechs Kinder folgenden Kapitel zum numerischen Ursprung der Hexagramme eine Rolle spielen wird, angeknüpft.

An dieser Stelle soll auf eine Inkonsistenz in den überlieferten Abbildungen hingewiesen werden. Das Trigramm *Gen* (艮 ䷳) wird zwar in der begleitenden Beschreibung korrekt als „jüngerer Sohn“ bezeichnet, es besitzt tatsächlich eine ungebrochene dritte und zwei darunterliegende gebrochenen Linien. Jedoch zeigen alle Ausgaben an der entsprechenden Stelle in den Diagrammen (D.41) und (D.42) links unten das Trigramm *Zhen* (震 ䷲) vorausgesetzt, der Standpunkt des Betrachters ist, wie auch dem *Xun* (links oben) vom Zentrum ausgehend was aller Wahrscheinlichkeit nach anzunehmen ist. Dieser Darstellungsfehler stiftet Irritation, wenn man die ebenfalls mit Liu Mus grafischer Konstellation der Acht Tri-

<sup>386</sup> *Yishu gouyin tu* 「八卦成列，象在其中矣。」坎生復卦第四十三。

gramme in Zusammenhang stehenden zwei weiteren Diagramme (D.10), (D.52) und (YLJS. D.2) zum Vergleich daneben legt. Im Diagramm (D.52) 河圖八卦 in den *Siku Quanshu* Editionen (A) und (B) wurde dieser Fehler korrigiert, denn *Gen* ist hier „der jüngere Sohn“, also eine ungebrochene dritte Linie vom Zentrum aus betrachtet. In der Edition (I) ist der Fehler in (D.52) allerdings vorhanden. Die gleiche Position für *Gen* wurde bereits in Diagramm (D.10) vorbereitet. In der kalendarischen Darstellung des Diagramms (YLJS D.2) hingegen scheint die Perspektive auf die Trigramme generell umgekehrt worden zu sein. Hier sind die äußeren Linien die ersten und demzufolge wurde im Vergleich zu (D.41) und (D.42) nicht *Gen*, sondern *Xun* korrigiert. Dies erscheint plausibel, bedenkt man, dass das Diagramm (YLJS D.2) sehr viele Schriftzeichen enthält, welche sämtlich von außen gelesen werden, während die Trigramme selbst das Zentrum bilden.

Auch die Gruppe der Diagramme der Sechs Kinder (*liu zi*) zeigt deutlich, dass es Liu Mu in seiner Kosmologie in erster Linie nicht darum geht, einfach nur korrelative Systeme von Begriffen durch Diagramme darzustellen, sondern dass wieder und wieder Prozesse des Entstehens sowie Querverbindungen zwischen unterschiedlichen Systemen und Texten im Zentrum seiner Aufmerksamkeit stehen.

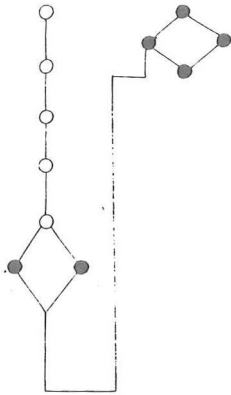
Die in Diagramm (D.21) zu sehenden Vier Bilder des *Buches der Wandlungen* – welche die Zahlen 7, 8, 9, und 6 besitzen, stehen in Zusammenhang mit den Acht Trigrammen des Diagramms (D.10), in welchen die Addition mit den Dreiern der Vier Geraden impliziert wird. Im begleitenden Text zum Diagramm (D.10) ist sowohl von den Fünf Phasen als auch von den Acht Trigrammen die Rede, welche miteinander korreliert werden.

Die in Diagramm (D.42) zu sehenden Acht Trigramme stellen die voll ausgeprägte *Houtian bagua* Anordnung dar. Während ihre schematische Anordnung jene in Diagramm (D.10) voraussetzt, ist ihre symbolische Herleitung aber unabhängig von (D.21) und (D.10), denn sie bezieht sich einzig auf die Zwei Kräfte, sowie auf jene im begleitenden Text zitierte Passage des *Shuogua*. Die Gruppe (D.34) bis (D.42) ist demnach keine direkte Fortsetzung von Diagramm (D.10), sondern eine Nebenlinie. Was aber bedeutet das? In den Diagrammen der Sechs Kinder (D.34 – 42) findet selbst keine Berechnung statt. Stattdessen werden sie in pedantischer Ausführlichkeit als auf dem klassischen Wortlaut des *Shuogua* beruhend aufgebaut. Dem Leser des *Yishu guoyin tu* ist jedoch bekannt, dass ihre formale

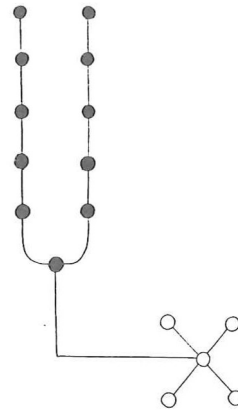
Herleitung bereits an weit früherer Stelle im Zusammenhang von (D.10) geliefert wurde.

Weshalb besteht die Notwendigkeit, die *Houtian bagua* Konfiguration zweimal aus unterschiedlichen Ansätzen heraus herzuleiten? Möglicherweise geschieht dies, um zu zeigen, dass in den Acht Trigrammen, welche letztlich konstituierend für die *Hetu* Liu Mus sind, tatsächlich sowohl die aus den Zwei Kräften kommenden Vier Bilder (D.10) als auch die Vier Bilder des *Buches der Wandlungen* (D.21) enthalten sind. Dies wird für die Argumentation im dritten Band benötigt, wo gerade dieser Unterschied die *Hetu* vom *Luoshu* trennt.

## Der numerische Ursprung der Hexagramme (*Fu* und *Gou* aus den Trigrammen *Kan* und *Li*)



D.44  
離生姤卦第四十四



D.43  
坎生復卦第四十三

Die Diagramme (D.43) und (D.44) bilden eine Einheit, insofern sie erstmals Hexagramme ins Gespräch bringen. Ebenso wie das *Taiji* der Anfang der Zwei Kräfte ist, stehen die Acht Trigramme am Anfang der verschränkten (*chong* 重) 64 Hexagramme. Sowohl Trigramme als auch Hexagramme besitzen Linien (*yao* 爻). Mit dieser Feststellung leitet Liu Mu von der Problematik der Trigramme zu den Hexagrammen über und formuliert folgende Frage:

夫「易有太極，是生兩儀，兩儀生四象，四象生八卦。」<sup>387</sup>八卦成列，象在其中矣。因而重之，爻在其中矣，則知太極乃兩儀之始，八卦則重卦之始也。重卦之首以復卦，何謂也？ Es „hat also das Yi ein Höchstes Äußerstes, dieses bringt die Zwei Kräfte hervor; die Zwei Kräfte bringen die Vier Bilder hervor; die Vier Bilder bringen die Acht Trigramme hervor.“ Die Acht Trigramme bilden

387 *Xici* 1.11.

eine Formation; die Bilder befinden sich in dieser. Somit und in der Folge liegt eine Multiplikation vor, also befinden sich die Hexagrammlinien darin. Weiß man mithin, dass das Höchste Äußerste der Anfang der Zwei Kräfte ist, so stehen die Trigramme am Anfang der verschränkten Hexagramme. Am Anfang der verschränkten Trigramme steht das *Fu*-Hexagramm [☱]. Weshalb ist das so?<sup>388</sup>

Das Diagramm (D.43) verbindet, die Antwort vorwegnehmend, das Trigramm *Kan* ☵ mit einem in Zahlschreibweise dargestellten Hexagramm *Fu* ☱. Der hier angesprochene gedachte Ursprung aller Hexagramme fällt mit dem Beginn des Entstehens von *Yang-Qi* zusammen, welches wie in (YLJS D.2) zu sehen als zyklischer Prozess gedacht wurde. Es stellt sich für den Betrachter nunmehr die Frage, weshalb dieses *Fu* ausgerechnet von *Kan* hervorgebracht wird, wie es der Titel des Diagramms besagt. Nach gleichem Muster erzeugt in Diagramm (D.44) das Trigramm *Li* ☲ das nur auf der untersten Linie gebrochene Hexagramm *Gou* ☱. Um die recht elliptische schriftliche Ausführung in Liu Mus angefügtem Beschreibungstext zu verstehen, ist die Betrachtung eines Diagramms unabdingbar, welches nicht Teil des *Yishu gouyin tu*, dafür aber in der Fragmentsammlung *Yilun jiushi* enthalten ist. Es handelt sich um (YLJS D.2) mit dem Titel „Lösung der Iteration von Übergängen der multiplizierten 64 Hexagramme.“ Auf die beiden Diagramme (D.43) und (D.44) folgt Liu Mus Erklärungsansatz:

陽氣之始也。略試論之：且夫四正之卦，所以分四時十二月之位，兼乾、坤、艮、巽<sup>389</sup>者，所以通其變化。因而重之，所以效其變化之用也。觀其變化之道，義有所宗，故其復卦生於坎中，動於震上，交於坤，變二震、二兌、二乾而終。自復至乾之六月，斯則陽爻上生之義也。Es handelt sich um den Anfang des *Yang-Qi*. Es ließe sich die folgende Überlegung anstellen: Grundlegend sind die Trigramme der vier Seiten [坎, 兌, 離, 震], welche sich auf die Positionen der vier Jahreszeiten und der zwölf Monate verteilen. Durch eine Verbindung mit *Qian*, *Kun*, *Gen* und *Xun* werden diese Veränderung und diese Transformation realisiert. Aufgrund dieser Verschränkung erst, wird die Verwendung von Veränderung und Transformation repräsentiert. Betrachtet man den Weg dieser Veränderung und dieser Transformation, so gibt es einen Vorgänger seiner Bedeutung. Weil das *Fu-Gua* [☱] hervorgeht [*sheng* 生] aus der Mitte von *Kan* [☵],<sup>390</sup> weil das

<sup>388</sup> *Yishu gouyin tu* 坎生復卦第四十三.

<sup>389</sup> Die Ausgaben (G) und (I) haben hier *Zhen* 震.

<sup>390</sup> Vergleiche hierzu die *Hetu*, in welcher sich *Kan* unten befindet.

innere [nei] Gua von *Fu* gleich *Zhen* ist. Oberhalb verbindet es sich mit *Kun*. Durch Wandel entstehen zweimal zwei *Zhen*, zwei *Dui* und zwei *Qian* und fertig. Die sechs Monate von *Fu* bis zu *Qian* sind diese in welchen die *Yang*-Linien nach oben wachsen.

In dem hierfür aufschlussreichen Diagramm (YLJS D.2) werden die zwölf Erdzweige (*dizhi* 地支) beginnend mit *Zi* (子) im Norden im Uhrzeigersinn um ein Diagramm (D.48) 河圖八卦 gruppiert. Liu Mus beigefügte Erklärung von (D.43) und (D.44) beginnt in der Form einer Spekulation. Wieder geht Liu Mu von den Trigrammen der vier Kardinalrichtungen *Kan*, *Dui*, *Li* und *Zhen* (坎, 兌, 離, 震) aus. Diese werden durch Korrelation mit den vier Jahreszeiten und zwölf Monaten weiter differenziert. Als eine kohärente Gruppe innerhalb der 64 Hexagramme werden die zwölf „souveränen Hexagramme“ (*bi gua* 辟卦<sup>391</sup>), welche auf *Jing Fang*, und damit auf das *Hanshu* zurückgehen, herangezogen. Diese Gruppe ist auch unter der Bezeichnung „anwachsende und schwindende Hexagramme“ (*xiaoxi gua* 消息) bekannt, und zwar genau dann, wenn sie mit den zwölf Monaten korreliert wird.<sup>392</sup>

Zur Erklärung des weiteren Vorgehens kann Liu Mu auf die bereits in Diagramm (D.10) verwendete Zusammenführung der vier auf den Seiten liegenden Trigramme mit den vier in den Ecken befindlichen Trigrammen zurückgreifen. Diese waren im Zusammenhang mit Diagramm (D.10) zur Bedingung für jeglichen Wandel erklärt worden. Ebenso wie zuvor (wo aufgrund der konventionellen Reihenfolge der Generation der Fünf Phasen) die erste Operation einer Gruppe von *Kan* ausging, wird auch hier die unterste, nördliche Position zum Ausgangspunkt der Hexagrammreihe. Diese nimmt mit nur einer *Yang*-Linie ihren Anfang. Mit anderen Worten werden in diesem Diagramm die zwölf Monate und damit die zwölf Erdzweige, beginnend mit *Zi* (子) im Norden im Uhrzeigersinn um eine *Hetu*-Bagua Anordnung gruppiert. In den sechs Monaten von *Fu* bis *Qian* wachsen dann die Linien des *Yang* nach oben hin an (*shang sheng* 上生).

391 ䷋䷌䷍䷎䷏䷐ auch genannt *jun gua* (君卦).

392 Die Systematik der 12 anwachsenden und schwindenden *Gua* und deren Verteilung auf Tage des Jahres mittels der „6 Tage 7 Teile“ Berechnung geht auf Meng Xi zurück. Zum Verständnis dieser *Guaqi tu* (卦氣圖) bietet ein sich im *Liu jing tu* des Yang Jia auffindbares Diagramm mit dem Namen *liu shi si gua gua qi tu* an, Vgl. Guo Yu (2007), S.10–11. Die zwölf *Xiaoxi Gua* des Meng Xi wurden auch von Zhu Zhen in dessen *Hanshang Yizhuan* in Form eines Diagramms mit dem Namen „*shi er xiaoxi gua yuantu*“ abgebildet. Vgl. hierzu auch Guo Yu (2007), S.11–13. Zum Verständnis der Berechnung der *liu ri qi fen* siehe auch Guo Yu (2006), S.14.

Die einigermaßen enigmatische Erklärung Liu Mus bedarf einer Kontextualisierung: „Das *nei-gua* von *Fu* ist gleich *Zhen*. Oberhalb verbindet es sich mit *Kun*. Durch Wandel entstehen zwei *Zhen*, zwei *Dui* und zwei *Qian* und nichts weiter.“<sup>393</sup> ist wie folgt zu verstehen: Das *nei-gua* (内卦)<sup>394</sup> d. h. das untere Trigramm von *Fu* ☱ ist gleich *Zhen* ☳, wobei obenauf ein *Kun* ☷ gesetzt wird. In der Folge bilden sich ein zweites *Zhen* (二震), zwei *Dui* (二兌) und zwei *Qian* (二乾), womit der Vorgang der ersten sechs Monate abgeschlossen ist. Dieses zweite *Zhen* bezieht sich auf das (obere) *wai-gua* des Hexagramms *Da Zhuang* ☱ (大壯). Die beiden *Dui* ☱ sind das *nei-gua* von *Lin* ☱ (臨) und das *wai-gua* von *Guai* ☱ (夬). Die beiden *Qian* sind das *nei-gua* von *Tai* ☱ (泰) und das *wai-gua* von *Qian* ☰ (乾). Es handelt sich somit bei der knappen Formulierung um eine Art Merkhilfe, deren Kodierung auf einer Übersetzung in Trigrammnamen beruht. Analog verhält es sich mit den folgenden sechs Monaten:

姤卦生於離中，消於巽下，交於乾，變二巽、二艮、二坤而終。自姤至於坤之六月，斯則陰爻下生之義也。自復至坤，凡十二卦，主十二月。卦主十二月，中分二十四氣，爻分七十二候，以周其日月之數。是故坎、離分天地<sup>395</sup>，子午以東為陽，子午以西為陰。若夫更錯以他卦之象，則總三百八十四爻，所以極三才之道。或問曰：合數圖以正之，卦之與爻分四時十二月之位，又兼乾、坤、艮、巽之卦通其變。且復卦生坎中，動於震，交於坤。Das Hexagramm *Gou* [姤] geht aus der Mitte von *Li* [離] hervor; die Abnahme beginnt zuunterst des *Xun* [巽]. Dieses ist dabei in Verbindung mit *Qian* [乾]. Veränderung und Transformation resultieren in zwei *Xun* [姤] [觀], zwei *Gen* [遯] [剝] und zwei *Kun* [否] [坤] und nichts weiter. In den sechs Monaten von *Gou* bis *Kun* wachsen die *Yin*-Linien von unten nach oben. Von *Fu* bis *Kun* gibt es insgesamt zwölf Hexagramme<sup>396</sup>, diese regieren über die zwölf Monate. In dem Herrschen über die zwölf Monate, teilen sich 24 *Qi*, sowie 72 *Hou*, welche die Zahlen der Tage und Monate begrenzen. Folglich teilen sich *Kan* und *Li* in Himmel und Erde auf, deshalb setzen *Zi* und *Wu* den Osten gleich *Yang*, deshalb setzen *Zi* und *Wu* den Westen gleich *Yin*. Auch wenn nun fälschlich das Bild eines anderen *Gua*

393 *Yishu gouyin tu* 「動於震上交於坤變二震二兌二乾而終」, 坎生復卦第四十三.

394 Das bedeutet das untere Trigramm. Das obere wird als „äußeres“ (*wai gua* 外卦) bezeichnet.

395 Die Ausgaben (E) und (I) haben: 「是故離、坎分天地」.

396 Diese sind 24 ☱ 復, 19 ☱ 臨, 11 ☱ 泰, 34 ☱ 大壯, 43 ☱ 夬, 1 ☰ 乾, 44 ☱ 姤, 33 ☱ 遯, 12 ☱ 否, 20 ☱ 觀, 23 ☱ 剝, 2 ☷ 坤.

herangezogen wird, so ist doch die Gesamtheit 384<sup>397</sup> Linien, somit ist der Weg der Drei Mächte zum Äußersten gebracht. Man könnte nun fragen: „Die Gesamtzahl wird vom Diagramm berichtet, *Gua* und Linien untergliedern sich in die Positionen der vier Jahreszeiten und zwölf Monate und wiederum werden die *Gua* verbunden mit *Qian*, *Kun*, *Gen* und *Xun* und realisieren auf diese Art Veränderung. Weiterhin wird das *Fu*-Hexagramm aus der Mitte von *Kan* hervorgebracht, bewegt durch *Zhen*, in Interaktion mit *Kun*.<sup>398</sup>

Diese Argumentation verbindet nicht nur die Acht Trigramme mit den 64 Hexagrammen, sondern integriert auch die Gruppe der Zwölf anwachsenden und schwindenden Hexagramme. Weiterhin sind die zwölf Monate in 24 *Qi* (氣) zu je drei, und damit 72 *Hou* (候) gestaffelt, welche die Zahlen der Monate und Tage umgrenzen. Somit teilen sich *Kan* und *Li* Himmel und Erde. Daher setzen *Zi* (子) und *Wu* (午) den Osten gleich *Yang*, und den Westen gleich *Yin*. Vgl. (YLJS D.2). Die Gesamtzahl aller Linien aller 64 Hexagramme beläuft sich auf 384, was den Weg der „Drei Mächte zum Äußersten“ bringt. Darauf wird folgende Frage aufgebaut:

易曰：地中「有雷」<sup>399</sup>，復正協其義也。若姤卦則生於離之中，消於巽，交於乾。易曰：「天下有風」<sup>400</sup>，姤。且巽非四正之卦也，則與復卦不同其義。今卦體則是巽承於乾，而變易其位從兌者，何謂也？Im *Yi* steht: „In der Mitte der Erde ☷ gibt es Donner ☳.“ *Fu* ☱ bringt diese Bedeutung wieder zurück zur Ausgewogenheit. Wie das Hexagramm *Gou* ☱ aus der Mitte von *Li* ☲ hervorgeht, von *Xun* ☴ beginnend wird getilgt, in Interaktion mit *Qian*. Im *Yi* ist die Rede von: „Steht unter dem *Gua* für Himmel ☰ Wind ☱, so ergibt dies das Hexagramm *Gou* ☱.“ Nun ist *Xun* aber keines der *Gua* der vier Seiten,<sup>401</sup> also ist es nicht die gleiche Idee wie bei dem *Fu-Gua*. Nach der Erscheinung der Trigramme nun, stützt das *Xun* ☴ das *Qian* ☰ und wandelt seine Position folgend dem *Dui Gua* ☱, wie kann das sein?<sup>402</sup>

397 64 × 6.

398 *Yishu gouyin tu*, 離生姤卦第四十四.

399 Eigentlich kommt im *Yijing* der Satz 地中有雷 nicht vor. Stattdessen finden sich vier ähnliche Formeln, nämlich ☱ 隨 *Sui*, 象傳：澤中有雷，隨。☱ 頤 *Yi* 象傳：山下有雷，頤。☱ 歸妹 *Gui Mei* 象傳：澤上有雷，歸妹。☱ 小過 *Xiao Guo*, 象傳：山上有雷，小過。

400 ☱ 姤 *Gou*, *Xiang Zhuan*: 天下有風，姤；后以施命誥四方。

401 Denn *Xun* befindet sich in der Süd-Ost-Position (links oben).

402 *Yishu gouyin tu*.

Es stellt sich für Liu Mu dieses besagte Problem, wobei erstmals im vorliegenden Werk eine weitere Reihe von aus Naturbildern entlehnten Symboliken<sup>403</sup> der Acht Trigramme einbezogen wird: Im *Yijing* ist die Rede davon, dass es „in der Erde ☳ Donner *Zhen* ☳ gibt.“ *Fu* ☱ bedeute die Wiederherstellung der Ausgewogenheit. Im *Yijing* steht weiter: „unter dem Himmel ☰ gibt es Wind ☱: *Gou* ☱. Nun ist *Xun* ☴ aber keines der *Gua* der vier Seiten (*si zheng* 四正), also handelt es sich bei dem *Fu-Gua* um einen anderen Sinn. Nun ist es nach den Gliedern der *Gua* (*guati* 卦體) so, dass *Xun* ☴ das *Qian* ☰ unterstützt (*cheng* 承), und Wandel und Transformation der Position des *Dui* ☱ folgen. Liu Mu stellt sich folglich die Frage, was es damit auf sich hat.

Die Lösung besteht darin, dass in solch einem Fall das Bild von *Gui Mei* ☱ Gültigkeit bekommt. Der Grund, weshalb nicht die jüngere Tochter ☱ dominiere, wenn ein älterer Sohn ☳ mit dieser eine Verbindung eingeht, sei, dass diese jüngere Tochter nur als Konkubine mit-verheiratet (*zhi di* 侄娣) werde und stattdessen die ältere Tochter ☳ im Geltungsgefüge dominiert:

答曰：斯則取歸妹之象。易曰：「歸妹，天地之大義也。天地不交」，則「萬物不興。歸妹」者，「人之終始也。」所以資長男交少女之義，交少女而長女主其卦者，明其妹系於姊嫁，而妹非正也，所謂侄娣之義也。若以長男交長女，雖曰夫婦常久之道，然未盡廣延之理也。則知能終其始者，必歸妹也，故易稱天地之大義。是以卦之變易，必從歸妹，妹非正室，必以姊主其卦也。是以其體則取兌合震，其名則以巽承乾也。變易之義，其在茲乎？  
Die Antwort ist: dies bedient sich vielmehr des Bildes von ☱ *Gui Mei*<sup>404</sup>. Das *Yi* besagt, „*Gui Mei* ist die große Bedeutung von Himmel und Erde. Treten Himmel und Erde nicht in Interaktion, so werden die Zehntausend Dinge nicht blühen. *Gui Mei* ist Anfang und Ende des Menschen.“ Somit trägt es zu der Idee bei, dass ein älterer Sohn (*Zhen*) mit einer jüngeren Tochter (*Dui*) in Interaktion tritt; tritt dieser mit einer jüngeren Tochter in Interaktion, so herrscht eine ältere Tochter (*Xun*) über dieses *Gua*; dies

403 Diese Korrelation hat ihren Ursprung in einem der Apokryphen des *Yijing* (易緯), dem *Yi qian zuo du* 易乾鑿度, dessen Vorstellungen jenen des Jing Fang und Meng Xi nahe stehen. Die Korrelation ist: 乾 Himmel 坤 Erde 艮 Berg 兌 Sumpf 震 Donner 巽 Wind 坎 Wasser 離 Feuer. Diese sind nicht zu verwechseln mit den Fünf Phasen, welche ebenfalls mit den Acht Trigrammen korreliert wurden, wobei nur Feuer und Wasser die identische Relation wie in den natürlichen Symboliken besitzen.

404 *Yijing* ☱ Nr. 54. 歸妹 Tuan Kommentar: 歸妹，天地之大義也。天地不交，而萬物不興，歸妹人之終始也。說以動，所歸妹也。征凶，位不當也。无攸利，柔乘剛也。

erklärt sich dadurch, dass die jüngere Schwester als Konkubine mit-verheiratet wird und selbst nicht einer geraden [Seite] zuzuordnen ist; man nennt dies die Idee, jüngere Schwestern und Nichten als Mitgift zur Heirat zu geben (*zhi di*). Tritt nun ein älterer Sohn (*Zhen*) mit einer älteren Tochter (*Xun*) in Interaktion, obwohl man es dann den langen Weg von Ehemann und Ehefrau nennt, so ist darin doch das erweiterte Muster noch nicht ausgeschöpft. Weiß man nun, dass der Anfang zu einem Ende führen kann, so muß es sich um das *Gui Mei* handeln<sup>405</sup>, deshalb nennt das *Yijing* es die große Bedeutung von Himmel und Erde. Dies verwendet Wandel und Veränderung der *Gua*, es muss *Gui Mei* folgen; ist die jüngere Schwester nicht die Hauptfrau (*zheng shi*), so muss die ältere Schwester (*zi 姊*) dieses *Gua* dominieren. Hier finden jene Glieder [der *Gua*] Verwendung, aber herangezogen wird eine Verbindung von *Dui* und *Zhen*,<sup>406</sup> seinem Namen nach allerdings *Xun* welches das *Qian* stützt. Die Idee von Wandel und Veränderung – liegt sie hierin?

Wichtig an diesem Abschnitt ist, dass Liu Mu nicht vorher einer *Yili* (義理) Interpretation Platz einräumt, ehe die Ebene der Hexagramme erreicht ist. An diesem Punkt angekommen endet jedoch bereits dieser punktuelle Exkurs in die Auslegungsstrategien von Hexagrammen. Eine umfassende Diskussion aller Hexagramme des *Yijing* findet sich im erhaltenen Werk Liu Mus nicht. Sie war möglicherweise Teil des verlorenen *Xinzhū zhōuyī* 新注周易. Die Trigramme *Kan* und *Li* kommen auch in den *Yilun jiushi* vor. Sie spielen weiterhin in Zhou Dunyis *Taijitu shuo* eine besondere Rolle. *Kan* und *Li* werden durch die beiden Hälften der durch helle und dunkle Schattierung gekennzeichneten Halbkreise in der zweiten Ebene der *Taijitu* repräsentiert. Die Verwendung der beiden Trigramme *Kan* und *Li* in der *Taijitu* wurden von manchen zum Anlass genommen, Parallelen zu der Lehre Wei Boyangs von der Herstellung von Elixieren mit Zhou Dunyis Denken zu ziehen.

---

405 In der bei Jing Fang und anderen vertretenen Sortierung ist *Gui Mei* das letzte in der Reihe der Hexagramme.

406 Nämlich *Gou*.

## Die Drei Mächte (*San Cai*)



### D.45 三才第四十五

Im folgenden Abschnitt widmet sich Liu Mu dem Problem der Darstellung der Drei Mächte. Frühere Gelehrte hatten die Drei Mächte als zwei *Qi*, also mit Bezug auf harte und weiche Linien und diese wiederum verteilt auf drei Positionen, dargestellt. Zu beachten ist, dass für Linien nun das Wort für Striche (*hua* 畫) eingeführt wird, womit also zunächst nicht die Linien der *Gua*, welche konventionell *Yao* (爻) genannt werden, gemeint sind. Der Heilige selbst hat, nach dem Studium der geraden und ungeraden Zahlen in den ihm übergebenen Dokumenten *Hetu* und *Luoshu*, diese als Acht Trigramme gezeichnet. Diese Trigramme vergleicht Liu Mu mit einer Abbildung (*xiang* 象) des Horizonts (*tian chui* 天垂), in seinen Worten „ein

Bild dessen, was selbst so ist<sup>407</sup> und somit ein Abbild der Natur und Ergebnis der Trennung von Himmel und Erde.

前賢釋三才之義，皆以設剛柔兩畫，以布二氣，布以三位，而象三才。謂聖人率意以畫之矣。斯亦不詳系辭之義也。夫卦者，天垂自然之象也。聖人始得之於河圖、洛書，遂觀天地奇偶之數，從而畫之，是成八卦，則非率意以畫其數也。 Als die früheren Weisen die Bedeutung der Drei Mächte erklärten, nahmen sie alle dazu die Konfiguration von hart und weich in [der Form von] zwei [Arten von] Strichen heran, welche um zwei *Qi* anzuzeigen [wiederum] auf drei Positionen angezeigt werden und so ein Bild der Drei Mächte geben. Der Heilige zeichnete dies, um seinem Sinn zur Gänze Ausdruck zu geben;<sup>408</sup> dies wird auch in den *Xici* nicht genauer erklärt. Grundsätzlich sind die *Gua* ein natürliches Bild des Horizonts. Der Heilige erhielt dies zuerst mit *Hetu* und *Luoshu*, daraufhin betrachtet er die geraden und ungeraden Zahlen von Himmel und Erde; dem folgend hat er sie gezeichnet; aus diesen wurden die acht Trigramme, aber es wird nicht vollumfänglich ausgedrückt, wie diese Zahlen gezeichnet wurden.<sup>409</sup>

Welcher Idee folgend Fu Xi die Drei Mächte abgebildet habe, wird in den *Xici* nicht genau beschrieben und auch *Hetu* und *Luoshu* bilden diese Drei nicht ausdrücklich ab. Liu Mu formuliert das Problem als „Zeichnen von drei Linien, auf dass die Acht Trigramme vollendet werden“<sup>410</sup> und stellt die folgende These auf:

略試論之：夫三畫所以成卦者，取天地自然奇偶之數也。乾之三畫而分三位者，為天之奇數三，故畫三位也；地之偶數三，亦畫三位也。余六卦者，皆乾、坤之子，其體則一，故亦三位之設耳。 Man könnte folgendes annehmen: Grundlegend waren die drei Striche, deshalb wurden sie zum Trigramm; sie nahmen die natürlichen geraden und ungeraden Zahlen von Himmel und Erde ein. Die drei Striche von *Qian* verteilen sich auf drei Positionen; sie sind die ungerade Zahl Drei des Himmels, deshalb werden drei Positionen gezeichnet. Die geraden Zahlen der Erde sind drei, sie werden ebenfalls auf drei Positionen gezeichnet. Die übrigen sechs Trigramme sind sämtlich Kinder

407 *Yishu gouyin tu* 「夫卦者，天垂自然之象也。」，三才第四十五。

408 HYDCD: 率意 - 悉心盡意。

409 *Yishu gouyin tu*, 三才第四十五。

410 *Yishu gouyin tu* 「夫三畫所以成卦者」，三才第四十五。

von *Qian* und *Kun*, ihre Form ist einheitlich, deshalb haben auch sie eine Konfiguration in drei Positionen.<sup>411</sup>

Das Verschränken (*chong* 重) von *Gua* durch den Heiligen war bisher mit dem Multiplizieren der Acht Trigramme zu den 64 Hexagrammen gleichgesetzt worden. Die dafür maßgebliche Methode der Herleitung von Hexagrammen geht auf Jing Fang (77 – 37 v. Chr.) zurück, welcher die acht „reinen“ Hexagramme (*chun gua* 純卦) an die Spitze von acht „Palästen“ (*ba gong* 八宮)<sup>412</sup> stellt, und mittels acht eindeutig festgelegter Regeln die übrigen 64 Hexagramme aus ihnen herleitet.<sup>413</sup> Liu Mu stellt hierzu die Vermutung an, es handle sich bei dem „Verschränken“ aber vielmehr um die Kombination (*jian* 兼) der Drei zu einer Zwei. Keinesfalls könne aus dem ursprünglichen *Qi* die Drei der Drei Mächte direkt hervorgehen.<sup>414</sup> Als zentralen Beleg führt Liu Mu eine Passage aus dem *Shuogua* an:

昔者聖人之作易也，將以順性命之理，是以立天之道曰陰與陽，立地之道曰柔與剛，立人之道曰仁與義。兼三才而兩之，故易六畫而成卦。<sup>415</sup> In der alten Zeit, als der Heilige das *Yijing* erschuf, verwendete er ein Muster, welches der Natur und dem Schicksal folgte, so wurde der Weg des Himmels etabliert und *Yin* und *Yang* genannt; es wurde der Weg der Erde etabliert und weich und hart genannt; es wurde der Weg des Menschen etabliert und Menschlichkeit und Recht-schaffenheit genannt; die Drei Mächte werden kombiniert und verdoppelt und folglich wurden aus sechs Strichen die Hexagramme.

Liu Mu greift nun das kurze Segment „somit wurden die Drei Mächte kombiniert und verdoppelt“ aus dieser Passage heraus und legt sie mit Bezug auf ein Hexagramm und illustriert durch sein eigenes Diagramm (D.45) auf neue Weise aus. Ohne damit die wörtliche Bedeutung der aufgefundenen

411 *Yishu gouyin tu*, 三才第四十五. Es ist nicht klar, worauf sich die beiden Segmente 天之奇數三 und 地之偶數三 beziehen, es sei denn schlichtweg auf das Diagramm selbst, bzw. auf den Umstand, dass sowohl *Qian* als auch *Kun* je drei Positionen sowie drei Punkte besitzen.

412 Siehe hierzu Guo Yu (2007), S.29–32.

413 Die Methode der Acht Paläste (*ba gong*) wird in dem Kapitel der *Yilun jiushi* zu Diagramm (YLJS D.4) der vorliegenden Arbeit im Detail erklärt. Eine Beschreibung findet sich auch in Nielsen (2003), S.1–2.

414 *Yishu gouyin tu* 「豈一氣之中，有蘊三才之道邪？」三才第四十五.

415 Die Passage im *Shuogua* fährt hier fort: 「分陰分陽，迭用柔剛，故易六位而成章。」 „Deshalb bildet das *Yi* aus sechs Linien ein *Gua*. Unterteilt in *Yin* und *Yang* werden wechselnd weiche und harte Linien verwendet, deshalb hat ein Abschnitt des *Yi* sechs Positionen.“ Vgl. Shuogua, 2.

klassischen Textstelle zu verfälschen, zeichnet Liu Mu drei Ebenen, von denen die mittlere zur Hälfte je aus *Yin* und *Yang* besteht.

Wie bereits zuvor im Fall von *Gui Mei* untermauert Liu Mu dieses Argument mit einem Hinweis auf die Worte zu dem Hexagramm *Qian*. Die zweite *Yang*-Linie (*jiu er* 九二) spricht dort vom Feld (*zai tian* 在田) in dem der Drache liegt, was auf den Weg der Erde hindeute. Diese biete das Fundament, auf dem der Mensch steht, um mit dem Himmel in Verbindung treten zu können. Diese Assoziation wird noch einleuchtender, wenn direkt oberhalb des Menschen, also auf der fünften Linie der Drache bereits am Himmel fliegt (*zai tian* 在天)<sup>416</sup>:

且夫天獨陽也，地獨陰也。在<sup>417</sup>獨陽、獨陰，則不能生物。暨天地之氣、五行之數定，始能生乎動植，故經曰：「有天地然後萬物生焉」<sup>418</sup>。豈一氣之中，有蘊三才之道邪？所謂「兼三才而兩之」<sup>419</sup>，蓋聖人重卦之義也，非八純卦之謂也。三才，則天、地、人之謂也；兩之，則重之謂也。上二畫爲天，中二畫爲人，下二畫爲地。以人合天、地之氣生，故分天地之氣，而居中也。所以九二稱「在田」<sup>420</sup>，明地道也。九五稱「飛龍在天」，明天道也。斯則其理坦然而明白矣。Was den Himmel betrifft, so ist er einzelnes *Yang*, die Erde einzelnes *Yin*. Bei einzelner *Yang* und einzelner *Yin* aber können keine Dinge hervorgebracht werden. Und sind das *Qi* von Himmel und Erde und die Zahlen der Fünf Phasen erst festgelegt, so beginnt die Hervorbringung von Pflanzen und Tieren; deshalb heißt es im *Yijing*: „Gibt es Himmel und Erde, so werden hernach die unzähligen Dinge darin hervorgebracht.“ Wie könnte denn auch in einem *Qi* der Weg der Drei Mächte gebündelt enthalten sein? Dies ist das sogenannte „Ergänzen der Drei Mächte, indem aus ihnen jeweils zwei werden.“ Dies war sicherlich die Idee [der Rede von dem] Heiligen, der die *Gua* verschränkt, und es sind keineswegs die acht reinen Hexagramme damit gemeint.<sup>421</sup> Die Drei Mächte sind Himmel, Erde und Mensch. Mit „kombinieren“ ist Multiplizieren gemeint. Die oberen beiden Striche für den Himmel, die mittleren beiden Striche für den Menschen und die unteren beiden Striche für die Erde. Will man den Menschen mit dem Himmel verbinden, so wird das *Qi* der Erde hervorgebracht, deshalb

<sup>416</sup> *Yijing*, *Qian* 乾 *Guaci*.

<sup>417</sup> (G)-Ausgabe hat hier 然独阳.

<sup>418</sup> Der erste Abschnitt von 序卦: 「有天地，然後萬物生焉。盈天地之間者唯萬物，故受之以屯。」

<sup>419</sup> *Shuogua* 2., *Jing Fang* ䷵ 歸妹.

<sup>420</sup> 九二: 「見龍在田，利見大人。」

<sup>421</sup> Sondern sechs.

hat es ein in himmlisches und irdisches unterteiltes *Qi* und ruht in der Mitte. Deshalb ist in der zweiten *Yang*-Linie [von *Qian*] die Rede von „im Feld“ [在田], es erklärt den Weg der Erde. Die fünfte *Yang*-Linie spricht von dem „Drachen der im Himmel fliegt,“ sie erklärt den Weg des Himmels. Hiermit nun liegt in der Tat das Muster unverschlüsselt wie es ist und erhellend geklärt vor.<sup>422</sup>

Wieder nimmt Liu Mu einen vorhersehbaren Einwand vorweg:

如曰不然，敢舍之於系辭，曰：「六爻之動，三極之道也」<sup>423</sup>。又曰：「有天道焉，有人道焉，有地道焉，兼三才而兩之，故六。六者，非他也，三才之道也。」<sup>424</sup>  
Wenn es nun heißt, dies sei nicht der Fall, so prüfe man es direkt [*gan zhi*] in den *Angehängten Worten*, welche besagen: „Die Bewegung der sechs *Yao* besteht im Weg der Drei Mächte.“ Weiterhin sagen sie: „Es gibt in ihm den Weg des Himmels, den Weg des Menschen und den Weg der Erde; man verdoppelt die Drei Mächte, deshalb sechs. Die sechs sind nichts anderes, sie sind der Weg der Drei Mächte.“<sup>425</sup>

Die Argumentation schließt mit einer logischen Pointe für die These, dass die sechs Linien sämtlich die Angelegenheiten des Menschen umschließen (*bao* 包). Keinesfalls sei dies so gemeint, dass nur die drei Striche diese menschlichen Belange umfassen, weil der Mensch in der Mitte zwischen den anderen beiden Ebenen stehe. Gerade weil die menschlichen Angelegenheiten selbst Himmel und Erde enthalten oder umgreifen (*yun* 韞), ist auch im Gegenzug auf den untersten und obersten Linien, also im Himmel und auf der Erde, Menschliches vorhanden:

斯則皆云六畫包三才之義，則無三畫韞三才之說，不其然乎？若夫六爻皆有人事者，爲人倫則天法地之象，故初上皆包人事之義耳。In allen diesen Aussagen wird die Idee ausgedrückt, dass die sechs Striche die Drei Mächte umschließen; es ist nicht die Rede davon, dass drei Striche Drei Mächte umschließen; ist dem etwa nicht so? Wenn nun die sechs Linien sämtlich menschliche Angelegenheiten betreffen, so müssen die menschlichen Beziehungen als etwas (*wei* 為) abgebildet werden, bei denen der Himmel die Erde befiehlt. Aus diesem Grund

422 *Yishu gouyin tu*, 三才第四十五.

423 三極: 三才, 天、地、人。 *Xici* 1.2.

424 *Xici* 2.10.

425 *Yishu gouyin tu*, 三才第四十五.

#### 4 Kommentierte Übersetzung des *Yishu gouyin tu*

umfassen sowohl die unterste als auch die oberste Linie (*chu shang* 初上) ebenfalls die Bedeutung der Angelegenheiten des Menschen.<sup>426</sup>

Betrachtet man ältere Diskussionen zu dem Begriff der Drei Mächte, so wird verständlich, weshalb die Unterscheidung der drei Ebenen für Liu Mu nicht an früherer Stelle, etwa zwischen den Zwei Kräften und den Vier Bildern im ersten Band des *Yishu gouyin tu* behandelt wird. Isabelle Robinet schreibt:

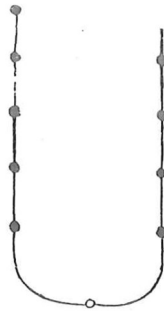
The division of the world into three fundamental levels – Heaven, Earth, and Man – remained essential throughout Taoist cosmology of all ages and trends, even when concepts and formulations changed. For example, in an alchemical text of the Song period, the *Zhong Lü chuandao ji*, we find this statement: “One is the constitutive body (*ti*), Two is its functioning (*yong*), Three is the creation (*zaohua*). Creation entirely relies on the union [of Yin and Yang]. Above, in the middle, and below are the three Powers: Heaven, Earth, and Man.” [...] In this sense, Three is significant both of hierarchy and of correspondence between vertically arranged planes.<sup>427</sup>

---

426 *Yishu gouyin tu*, 三才第四十五.

427 Robinet (2011), S.51.

## Das Problem des Siebenten Tages (*Qi Ri Lai Fu*)



D.46 七日來復  
第四十六 (I)



D.46 七日來復  
第四十六 (B)

## Oberes Kapitel (*lun shang*)

Die übrigen zwei thematischen Einheiten des zweiten Bandes des *Yishu gouyin tu* legen drei Diagrammen kalendarische Probleme zugrunde und diskutieren deren technische Schwierigkeiten vor dem Hintergrund überlieferter textueller Auslegung. In dem begleitenden Text zu dem Diagramm (D.46) geht es um die fragliche Bedeutung des Tetragramms „*qi ri lai fu*“ (七日來復), welches aus den Linientexten zu dem 24. Hexagramm *Fu* (☱)

復)<sup>428</sup> stammt. Die daran anschließende kalendarische Abhandlung dreht sich um Grenzen und Übergänge zwischen den in Diagramm (YLJS D.2) dargestellten Entitäten und damit um die erforderlichen Maßstäbe, nach welchen die Spanne des Jahres korrekt in kleinere Einheiten zu unterteilen ist. Die Behandlung dieses Problems ist in drei Unterkapitel (*shang*, *zhong*, *xia*) gegliedert.

Abgesehen von dem Diagramm (D.46),<sup>429</sup> welches ganz zu Beginn, noch vor der Überschrift *lun shang* gezeigt wird, besitzt das Kapitel keine weiteren Diagramme. Im ersten Unterkapitel (*shang*) finden sich (auf etwa zwei Doppelseiten) i) eine Rekonstruktion und Formulierung der ungelösten Frage nach dem siebten Tag, ii) eine Reihe von kontroversen Lehrmeinungen, sowie iii) Liu Mus Lösungsvorschlag, welcher aufgrund von drei Fehlstellen im überlieferten Text nur unvollständig erhalten ist. Im zweiten Unterkapitel (*zhong*) wird auf etwa sieben Seiten i) der Jahresablauf anhand der Fünf Phasen und der vier Jahreszeiten rekonstruiert und ii) mit den Relationen zwischen kosmologischen Ebenen der Zahlen, Bilder und Formen integriert, was iii) in einer historisch motivierten Argumentation Liu Mus zu der Problematik der umstrittenen *Hetu-Luoshu* Zuordnung mündet. Das kürzere dritte Unterkapitel (*xia*) entwirft auf zwei Seiten eine diagrammatische Struktur, welche die quantitativ größeren Zahlen des *Yijing*, wie die Gesamtzahl aller Linien, Zahlen des Jahreskreises und die Näherungszahl der unzähligen Dinge (*wan wu* 萬物) zu der bisher entfalteten Kosmologie in Bezug setzt. Diese in drei Kapitel unterteilte Abhandlung zum Problem des siebenten Tages stellt, neben dem Kapitel *Longtu Guishu lun* des dritten Bandes die längste thematisch zusammenhängende schriftliche Erörterung innerhalb des *Yishu gouyin tu* dar. Auch hier ist die Gegenüberstellung der schriftlichen Erklärung mit dem Kalender des Diagramms (YLJS D.2) zum Verständnis hilfreich. Das Problem um die richtige Auslegung der Formel von der Rückkehr am siebten Tag wird wie folgt aufgebaut:

---

428 ䷗ 復「復：亨。出入无疾，朋來无咎。反復其道，七日來復，利有攸往。」 Im *Tuan*-Kommentar wird dies aufgegriffen: 復亨；剛反，動而以順行，是以出入无疾，朋來无咎。反復其道，七日來復，天行也。利有攸往，剛長也。復其見天地之心乎？ Der *Xiang*-Kommentar dazu lautet: 雷在地中，復；先王以至日閉關，商旅不行，后不省方。

429 Das Diagramm (D.46) unterscheidet sich in den Ausgaben des *Siku Quanshu* (A) und (B) erheblich von der *Daozang* (I) Edition.

正義曰：「『陽氣始剝盡』，謂陽氣始於剝盡之後，至陽氣來復時，凡七日」<sup>430</sup>也。其釋註分明。<sup>431</sup>「如褚氏、莊氏並云：『五月一陰生，至十一月一陽生』，凡七月。而云『七日』，不云『月』者，欲見陽長須速，故變月而言日也。今輔嗣云：『剝盡』至『來復』，是從剝盡至來復時經七日也。若從五月言之，何得云『始盡』也？又臨卦亦是陽長，言八月，今復卦亦是陽長，何獨變月而稱日？」<sup>432</sup>觀註之意，必為不然，亦用易緯六日七分義，同鄭康成之說，但於文省略，不復具言。Im *Zhengyi* steht: „Das *Yang-Qi* beginnt in [dem Hexagramm ䷗] *Bo* erloschen zu sein.‘ Dies besagt, dass vom Beginn des Versiegtseins des *Yang-Qi* im Hexagramm *Bo* bis zu dem Eintreffen von *Yang-Qi* im Hexagramm *Fu* insgesamt sieben Tage [vergehen].“ Die Erklärung dessen wird in Kommentaren unterschieden und erhellt. „So sagen die Herren Chu und Zhuang beide: ‚Im fünften Monat wird ein *Yin* hervorgebracht; gelangt man zum elften Monat, wird ein *Yang* hervorgebracht‘, insgesamt sieben Monate. Und es heißt ‚sieben Tage‘ nicht ‚Monate‘. Man wünschte das *Yang* wachsen zu sehen und hatte die Notwendigkeit, dass dies schnell vonstattengehe. So wurde Monat abgeändert und von Tagen gesprochen. Nun spricht Fusi von dem ‚Versiegen des *Bo*‘ bis zu dem ‚Anbruch von *Fu*.‘ Dies bedeutet, vom Versiegen des *Bo* bis zu dem Anbruch von *Fu* vergeht eine Zeit von sieben Tagen. Wäre damit der fünfte Monat gemeint, wie könnte dann vom ‚Beginn des Versiegtseins‘ gesprochen werden? Auch in dem Hexagramm *Lin* [䷒] ist [aufgrund seiner Position im Kalender] das *Yang* im Wachsen begriffen, von welchem dann als dem achten Monat zu sprechen wäre. Nun ist auch in dem *Fu-Gua* das *Yang* im Wachsen begriffen – weshalb sollte dann aber nur dieses von ‚Monat‘ zu ‚Tag‘ geändert werden? Betrachtet man die Meinung der Kommentatoren, so muss man diese für unrichtig halten. Auch diese verwenden die Idee der ‚sechs Tage und sieben Teile‘ aus den *Yiwei*, gleich wie in der Rede des Zheng Xuan, aber im Text ist dies ausgespart; es wird nicht noch einmal im Detail besprochen.<sup>433</sup>

<sup>430</sup> Kong Yingda, *周易正義*, 上冊, 卷第六: Im letzten Teilsatz steht hier 「凡經七日」.

<sup>431</sup> Diese Überleitung zu den Subkommentaren bei Kong Yingda wird von Liu Mu paraphrasiert. Davor findet sich bei Kong Yingda jedoch noch eine kurze Interpretation der Kommentare von Chu und Zhuang: 「觀注之意陽氣從剝盡之後至於反復凡經七日。其注分明。」 „Betrachtet man den Sinn der Kommentare, so folgt die Rückkehr des *Yang Qi* dem Versiegtsein im Hexagramm *Bo* nach einem Vergehen von insgesamt sieben Tagen. Diese Kommentare unterscheiden und erhellen.“ Kong Yingda, *周易正義*, 上冊, 卷第六.

<sup>432</sup> In Kong Yingdas *Zhouyi Zhengyi* steht an dieser Stelle: 「何獨變月而稱七日？」 Da es Liu Mu hier um die Maßeinheit und nicht um die Quantität geht, könnte er die Sieben ausgelassen haben.

<sup>433</sup> *Yishu gouyin tu*, 七日來復第四十六.

Die Formel *qi ri lai fu* (七日來復) ist Teil der Worte zu dem Hexagramm *Fu*. Die wörtliche Bedeutung des Zeichens 復 (*fu*) ist die Rückkehr. Neben der Namensgebung des gleichnamigen 24. Hexagramms bewegt sich die Bandbreite der lexikalischen Bedeutungen in einem semantischen Feld von der Wiederkehr im Sinne eines sich schließenden Kreises über den Rückerhalt einer Antwort, die Wiederherstellung oder Wiederaufnahme als Antonym einer Unterbrechung, den Akt der Vergeltung bis hin zur abstrakteren Verwendung in Sinne eines (adverbialen) „wieder.“ Der *Tuan*-Kommentar des *Yijing* (*tuanci*) bestärkt die chronologische Lesung der Formel *qi ri lai fu* mit einem Hinweis auf die zyklische Bewegung des Himmels oder auch auf das Vergehen der Tage (*tian xing* 天行). Kong Yingdas mehrseitiger Kommentar, welcher von Liu Mu nahezu wörtlich wiedergegeben wird, präzisiert den gemeinten Zeitraum: „Nach dem Versiegen (*jin* 盡) des [letzten] *Yang-Qi* und bis zu dem Eintreffen des [ersten] *Yang-Qi*, ist es die Zeit des *Fu*, insgesamt sieben Tage.“ Die Kommentatoren Chu<sup>434</sup> und Zhuang (welche von Kong Yingda zitiert wurden) verweisen unterdessen auf die sieben Monate vom Anbruch der ersten *Yin*-Linie bis zum Entstehen der ersten *Yang*-Linie, also auf den Zeitraum vom fünften bis zum elften Monat. Letztere Auslegung würde eine Zählweise voraussetzen, die nicht alle (sechs) Monatsübergänge auf dem Weg von *Gou* bis *Fu*, sondern (sieben) ganze Monate vom Anfang des *Gou* bis zu dem Ende des *Fu* durchmisst. Die Wiederkehr des *Fu* würde demzufolge mit dem Beginn der ersten *Yin*-Linie einsetzen. Aber sie würde erst enden, wenn bereits der Übergang von einer zur zweiten *Yang*-Linie bevorsteht. Darin besteht m. E. Eine der möglichen Lesarten des ansonsten kryptischen Diagramms (D.46), welches so verstanden in der Ausgabe (I) korrekt abgebildet wäre.

Kong Yingdas Einspruch gegen diesen letzteren Standpunkt setzt jedoch an anderer Stelle an: Im Klassiker ist die Rede von Tagen, nicht von Monaten. Die Diskussion fährt mit einer wiederum abweichenden Lesart von Wang Bi fort, der zufolge in der Zeitspanne von dem Versiegen des *Bo* bis zum Anbruch des *Fu* insgesamt sieben Tage vorübergingen (*jing* 經).

---

434 Nach Zhan Shichuang könnte Chu Zhongdu 褚仲都 (5. – 6. Jh.) gemeint sein. Bent Nielsen schreibt über diesen, er war „Gelehrter der Fünf Klassiker am Hof der Liang 梁 (502 – 557 n. Chr.). Fragmente seiner verlorenen Kommentare zeigen Einfluss von Wang Bi und Zheng Xuan und ähneln einem ansonsten unbekanntem Herrn Zhuang 莊氏. 19 Zitate sind fragmentarisch bei Kong Yingda und Shi Zheng erhalten.“ Zu einem Gelehrten Namens Zhuang lässt sich Zhang Shichuang auf keine Zuschreibung ein. Er verweist auf die Tatsache, dass in der Zeit der Nördlichen und Südlichen Dynastien (420 n. Chr. – 589 n. Chr.) Lehren zum *Yijing* sehr verbreitet waren, weshalb Quellen der Tang und Song sich auf solche Dokumente beziehen konnten. Vgl. Zhan (1996).

Unter Berufung auf die Standpunkte von Chu und Zhuang hält Kong Yingda dagegen, dass, wenn man vom fünften Monat ausginge, doch nicht vom – nach ihm so verstandenen – „Anfang des Versiegtseins“ (*shi jin* 始盡) gesprochen werden könne. Bereits die unterschiedlichen Möglichkeiten der Übersetzung dieser beiden Zeichen mit „dem Beginn des Versiegens“ – nämlich dem Anfang des Vorgangs des Versiegens der *Yang*-Linien im fünften Monat oder aber mit dem „Anfang des versiegt-Seins“, also dem Ende des Prozesses, verstanden als Ende eines Vorhandenseins von *Yang*-Linien, nämlich ab dem zehnten Monat, insinuiert, dass Kong Yingda an dieser Stelle die von ihm abgelehnte Alternative unter Rückgriff auf seine eigene sprachliche Auffassung zurückweist. Ihm zufolge ist eine Gleichsetzung von *shi jin* mit dem „Beginn des Versiegens“, nämlich des *Yang-Qi*, nicht anzunehmen. Auch in dem auf *Fu* folgenden Monat *Lin* – so führt Kong Yingda weiter aus – ist das *Yang* im Wachstum. Dieser müsse dann der achte Monat sein, was die Frage aufwirft, weshalb dann ausschließlich bis zum *Fu* die Rede von Monaten zu Tagen abgeändert werden sollte. Sowohl Wang Bi als auch Kong Yingda sind der Meinung, dass es sich nicht um den fünften Monat handelt, von dem an der fragliche Zeitraum zu bemessen ist, Kong Yingda aber zieht keine lexikalische Argumentation hierfür heran. Stattdessen greift er die auf Zheng Xuan zurückgehende Interpretation gemäß dem *Ji lan tu* 稽覽圖<sup>435</sup> auf:

按易緯稽覽圖云：『卦氣起於 [...] 』艮巽離坎震兌<sup>436</sup>，各主一方。其六十卦，卦有三百六十爻，日<sup>437</sup>凡主三百六十日，余有五四分日之一，每日分爲八十分，五日分爲四百分。四分日之一，又爲二十分，是四百二十分。六十卦分之，六七四十二，各得七分是每卦得六日七分也。<sup>438</sup>剝卦陽氣之盡，在九月之末，十月當純坤用事，坤卦在六日七分之前<sup>439</sup>，從剝盡至陽氣來復、隔坤之一卦六日七分。

435 Einer der apokryphen Kommentare des *Yijing*, 易緯.

436 Tatsächlich steht aber im *Ji lan tu*, 卷上: 「甲子卦氣起中孚。」 „Das *Gua qi* des ersten Monats beginnt bei [dem Hexagramm] *Zhong Fu*.“ Die Nennung der Trigramme *Gen* und *Xun* vor den Trigrammen der vier Seiten *Li*, *Kan*, *Zhen*, und *Dui* in Liu Mus Zitat des Kong Yingda ist merkwürdig. Schlägt man in dessen *Zhouyi Zhengyi* nach, so steht dort 「稽覽圖云卦氣起中孚故離坎震兌各主其一方」.

437 Anstelle dieser Passage 「各主一方，其六十卦，卦有三百六十爻」 steht im *Zhouyi Zhengyi*: 「各主其一方，其餘六十卦，卦有六爻爻別主一日。」 in der Ausgabe (A) des *Yishu yougin tu* steht hingegen: 「各主一方，其六十卦，卦有六爻，爻主一日。」.

438 Im *Zhouyi Zhengyi* ist hier 掛別 eingefügt: 「六十卦分之，六七四十二，卦別各得七分是每卦得六日七分也。」 Vgl. *Zhouyi Zhengyi*.

439 Das Zitat Liu Mus nach Kong Yingda weicht an dieser Stelle wiederum ab, schlägt man

舉成數言之，故輔嗣言：『凡七日』也。」<sup>440</sup> 且今七日來復之義，詳夫孔氏之疏，雖得之於前，而又失之於後也。何哉？Dem *Ji lan tu* der *Yiwei* zufolge heißt es: „Das *Gua-Qi* beginnt mit [...] *Gen, Xun, Li, Kan, Zhen, Dui*, von welchen jedes eine Richtung regiert. Von den [übrigen] 60 Hexagrammen [besitzt jedes Hexagramm sechs Linien; jede umschlagende Linie regiert einen Tag],<sup>441</sup> so besitzen diese 360 Linien, zusammen regieren sie über 360 Tage. Übrig bleiben fünf Tage und ein viertel Tag. Unterteilt man jeden Tag in 80 Teile, so ergeben fünf Tage 400 Teile. Der viertel Tag wiederum ergibt 20 Teile. Dies macht 420 Teile. Verteilen sich diese auf sechzig Hexagramme, so [rechnet man]  $6 \times 7 = 42$ , [folglich] bekommt jedes Hexagramm sieben Teile und somit hat jedes Hexagramm sechs Tage und sieben Teile. In dem Hexagramm *Bo* geht das *Yang-Qi* zur Neige, am Ende des neunten Monats. Im zehnten Monat ist dann reines *Kun* an der Macht. Das Hexagramm *Kun* befindet sich sechs Tage und sieben Teile vor dem Ende des *Bo* bis zu dem Beginn des *Yang-Qi* mit dem *Fu* Hexagramm, so separiert *Kun* mit einem Hexagramm Sechs Tage und sieben Teile. Um einer ganzen [runden] Zahl den Vorzug zu geben, spricht Fusi von ‚insgesamt sieben Tagen‘.“

Und was nun die Bedeutung von „am siebten Tag kommt das *Fu*“ betrifft, so wird diese deutlich in dem Kommentar des Kong Yingda. Obwohl dieser es zu Anfang richtig auffasst, so verfehlt er es doch wiederum am Schluss. Weshalb ist das so?<sup>442</sup>

Diese bei Kong Yingda rekonstruierte und von Liu Mu zurückgewiesene Modellierung des Zeitablaufs ist eine andere als jene, welche im Diagramm (YLJS D.2) Anwendung findet. In der bei Kong Yingda angesprochenen Systematik, welche ihren Ursprung bei Jing Fang hat, stehen die sechs Hexagramme *Gen, Xun, Li, Kan, Zhen* und *Dui* für sechs Richtungen und zugleich an der Spitze von jeweils neun zugehörigen Hexagrammen, was insgesamt 60 Hexagramme ergibt. Jede Linie dieser 60 steht für einen Tag, was insgesamt 360 Tage ergibt. Allerdings bleiben damit, um ein Jahr auszufüllen, fünfeinviertel Tage übrig. Diese müssen als Korrektur zurück auf die Gesamtzahl verteilt werden, womit ein Hexagramm nicht mehr nur sechs Tage, sondern sechs Tage und sieben Teile (*fen 分*) zugewiesen

---

im *Zhouyi Zhengyi* nach, so steht dort: 「十月當純坤用事，坤卦有六日七分，坤卦之盡則復卦陽來是，從剝盡至陽氣來復隔坤之一卦，六日七分。」 Vgl. *Zhouyi Zhengyi*.

440 Hier endet das längere Zitat nach Kong Yingda, welches weiter oben mit 「正義曰」 einsetzte. Kong Yingda, *周易正義*, 上冊, 卷第六.

441 Interpolation aus *Zhouyi Zhengyi*, siehe oben.

442 *Yishu gouyin tu*, 七日來復第四十六.

bekommt, und somit ein *Fen* dem achtzigsten Teil eines Tages entspricht.<sup>443</sup>

Eine grafische Adaption dieser Berechnung in der Form einer Tabelle findet sich im *Yi Han xue* 易漢學 des qingzeitlichen Hui Dong 惠棟. In Zhu Zhens *Han shang yizhuan* 漢上易傳卦圖 gibt es eine im Vergleich zu dem Kalender der *Yilun jiushi* (YLJS D.2) geringfügig vereinfachte Darstellung der *qi ri lai fu*-Problematik.<sup>444</sup> Diese Abbildung von zwölf *Xiaoxi*-Hexagrammen mit den zwölf Monaten kann ebenfalls als grafische Interpretation des Problems *qi ri lai fu* aufgefasst werden, da beim Hexagramm *Fu* die erste Linie des Yang im elften Monat hervorzugehen beginnt.

Betrachten wir (YLJS D.2) eingehender, so stehen hier die zwölf in Zahlenschreibweise abgebildeten *Jun Gua* jeweils vier weiteren Hexagrammen vor, welche nur ihren Namen nach angefügt werden.<sup>445</sup> Damit erreicht die Konfiguration ebenfalls eine Gesamtzahl von 60 Hexagrammen.<sup>446</sup> (YLJS D.2) setzt, was die *Gua qi* Korrelation betrifft, die von Meng Xi 孟喜<sup>447</sup> (um 90 – 40 v. Chr.) vertretene Systematik in eine diagrammatische Repräsentation um. Entscheidend an dieser Stelle ist, das Liu Mu lediglich den letzten Rechenschritt aus Wang Bis und Jing Fangs Verfahren übernimmt, um die Verteilung der  $5^{1/4}$  Tage auf das Gesamtjahr zu gewährleisten, wohingegen er sich Jing Fangs Systematik der  $6 + 6 \times 9$  nicht zu eigen macht und stattdessen bei der in (YLJS D.2) zu sehenden Gliederung von  $12 + 12 \times 4$  bleibt.<sup>448</sup>

Das Diagramm (YLJS D.2) hat neben seiner Fülle von Elementen noch eine weitere besondere Eigenschaft: Den Eindruck einer Korona verstärkend, sind die drei konzentrischen Ebenen der Hexagramme, der zwölf Monate und der Acht Trigramme durch zwei eingezeichnete Kreislinien voneinander getrennt.

443 Die ausführliche Rechnung findet sich, wo es heißt 「六七四十二」 (bedeutet  $6 \times 7 = 42$ .) Ein *Fen* ist ein Achtzigstel Tag.  $5^{1/4}$  Tage ergeben 420 *Fen*. Dividiert durch 60 *Gua* ergibt das 7 *Fen*.

444 Vgl. Guo (2007) S.12–14.

445 ䷗復 {䷛中孚, ䷗頤, ䷗蹇, ䷗未濟}, ䷗臨 {䷗升, ䷗睽, ䷗謙, ䷗屯}, ䷗泰 {䷗漸, ䷗益, ䷗蒙, ䷗小過}, ䷗大壯 {䷗解, ䷗晉, ䷗隨, ䷗需}, ䷗夬 {䷗革, ䷗蠱, ䷗訟, ䷗豫}, ䷗乾 {䷗小畜, ䷗比, ䷗師, ䷗旅}, ䷗姤 {䷗咸, ䷗井, ䷗家人, ䷗大有}, ䷗遯 {䷗履, ䷗渙, ䷗豐, ䷗鼎}, ䷗否 {䷗損, ䷗同人, ䷗節, ䷗恆}, ䷗觀 {䷗賁, ䷗大畜, ䷗巽, ䷗萃}, ䷗剝 {䷗困, ䷗明夷, ䷗无妄, ䷗歸妹}, ䷗坤 {䷗大過, ䷗噬嗑, ䷗既濟, ䷗艮}.

446  $12 + 12 \times 4$ .

447 Vgl. Nielsen (2003), S.75ff. Nach Guo Yu (2007) S.11 schreibt Tang Yixing 唐一行 in dessen Werk 卦議 den Ursprung der *Gua* der Zwölf Monate 十二月卦 dem Buch 孟氏章句 zu.

448 Dies setzt voraus, dass Liu Mu selbst die in (YLJS D.2) umgesetzte Systematik vertritt.

且易云「七日來復」，輔嗣之註又言「七日」，雖則引經、註破褚氏、莊氏之誤，於義爲得。末又引易緯鄭氏六日七分，則其理又背經、註之義。且易緯、鄭氏言每卦得六日七分，則未詳六日七分能終一卦之義。Sowohl das *Yijing* spricht davon, dass „am siebten Tag *Fu* eintrifft“ und auch Fuis Kommentar spricht von „sieben Tagen.“ Obwohl die Bezugnahme auf Klassiker und Kommentar die Fehler der Herren Chu und Zhuang ausmerzt, wird diese Idee [von Kong Yingda] übernommen. Zuletzt wird wiederum Bezug genommen auf die sechs Tage und sieben Teile des Zheng Xuan sowie der *Yiwei*, aber dieses Muster wiederum widerspricht dem Sinn von Klassiker und Kommentar. Auch sagen die *Yiwei* und Zheng Xuan, dass jedes Hexagramm sechs Tage und sieben Teile besitze, jedoch ist die Idee nicht ersichtlich, auf welche Weise sechs Tage und sieben Teile ein Hexagramm abzuschließen vermögen.

Auch wenn Zheng Xuan im *Yiwei* von sechs Tagen und sieben *Fen* spricht, so geht daraus noch nicht hervor, wie diese auf je ein Hexagramm zu verteilen sind. Liu Mu setzt zu einem Lösungsvorschlag an, welcher bedauerlicherweise durch drei in der Überlieferung fehlende Textstellen dezimiert ist, was von den Editoren der betreffenden Ausgaben entsprechend mit den Zeichen 闕 (*que*) gekennzeichnet wurde:

略試論之：且坎、離、震、兌四正之卦也，存四位，生乾坤、艮、巽之卦，每位統一時，每爻主一月，此則四純之卦也。又若重卦自復至幹六爻，而經六月也。自姤至坤亦六爻，而經六月也，則一爻而主一月也昭昭矣。而云六日七分爲義，則作疏者不思之甚也。且夫「七日來復」者，十月之末，坤卦既終，陰已退，陽氣復生也。爲天有十日，陽上生也。至七爲少陽，陰陽交易而生，當陽復來之時，爲老陰。[闕] 待經陰之數盡，至七日少陽 [闕]。七日來復，[闕]，則合經、註之義也。Man könne nun Folgendes annehmen: Es sind also *Kan*, *Li*, *Zhen* und *Dui* die *Gua* der vier Seiten, sie besetzen vier Positionen und bringen die *Gua Qian*, *Kun*, *Gen* und *Xun* hervor. Jede Position vereint eine [Jahres-]Zeit, jede Linie regiert einen Monat, diese vier sind die vier reinen *Gua*. Wiederum, wenn man die sechs Linien der Hexagramme multipliziert, vergehen von *Fu* bis *Qian* sechs Monate. Von *Gou* bis *Kun* sind es ebenfalls sechs Linien und sechs Übergänge von Monaten. Also regiert eine Linie einen Monat, das ist ganz klar. Und hinsichtlich der besagten „sechs Tage und sieben Teile“, so denken die Kommentatoren nicht bis in diese Tiefe. Denn es ist bei „Tag Sieben an dem *Fu* kommt“ das Ende des zehnten Monats; ist das *Kun-Gua* bereits abgeschlos-

sen, *Yin* zieht sich<sup>449</sup> bereits zurück und das *Yang-Qi* wird von neuem hervorgebracht. Bezüglich der Annahme von dem ‚Himmel, der zehn Tage hat‘<sup>450</sup>, so wird dort *Yang* nach oben hin hervorgebracht.<sup>451</sup> Was die Sieben betrifft, so so steht sie für *Shao Yang*. *Yin* und *Yang* treten in Interaktion und Wandel und bringen hervor; zu dem Zeitpunkt, wo *Yang* erneut auftritt, so versteht man darunter *Lao Yin* [6]<sup>452</sup> [...] wartet man, bis die Zahlen des *Yin* vorübergegangen und verbraucht sind, erreicht man nach sieben Tagen das *Shao Yang* [...] „am siebten Tag kommt das *Fu*“ [...] dies also ist in Übereinstimmung mit der Idee von Klassiker und Kommentar.<sup>453</sup>

Die Darlegung beginnt mit den *Gua* der vier Seiten *Kan*, *Li*, *Zhen* und *Dui*. Diese sind in dem Diagramm (YLJS D.2) nur durch die vier Dreier im innersten Kreis stellvertretend repräsentiert. Auch sind es die einzigen vier Hexagramme, welche in diesem Diagramm weder dem Namen nach schriftlich noch grafisch dargestellt werden. Da diese vier Hexagramme nicht zu den oben genannten 60 gehören, werden ihnen zudem keine sechs Tage und sieben *Fen* aus dem oben angesprochenen Korrekturüberschlag zugeteilt. Die Absicht wird klar, wenn Liu Mu davon spricht, dass „sieben Schritte [hinter dem *Kun*] das *Shao Yang*“<sup>454</sup> liege und „dann, wenn das *Yang* zurückkehrt, das *Lao Yin*“ an der Reihe sei.<sup>455</sup> An diesen beiden nördlichen sowie südlichen Positionen befinden sich in der von Liu Mu in (D.9) gegebenen Anordnung die Sechs sowie die Sieben und somit *Lao Yin* (老陰) und *Shao Yang* (少陽). Die dieser Zuweisung direkt vorangestellte Formel „Mit dem ‚Himmel, der zehn Tage hat‘, wird *Yang* nach oben hin hervorgebracht.“<sup>456</sup> wird von Lin Zhongjun<sup>457</sup> so verstanden, dass – rechnet

449 Hier aber ohne „Anfang“ (*shi* 始).

450 Diese Funktion kann verschiedene Zuordnungen bedeuten. In früherer Zeit (Shang) wurden die zehn Sonnen der Tage einer Woche (*xun* 旬) mit den zehn Zeichen (甲, 乙, 丙, 丁, 戊, 己, 庚, 辛, 壬, 癸) besetzt. Eine weiterführende Korrelation bezog dann die Ahnenreihen sowie Amtsträger ein. Später (Han-Zeit) verband man die zehn Stämme mit den Fünf Phasen und *Yin* und *Yang*. Die kalendarische Funktion der zehn Stämme schließt einen sechzig Tage dauernden sowie einen Zyklus von sechzig Jahren ein, beide in Verbindung mit den zwölf Erdzweigen.

451 Lin Zhongjun zufolge entspricht ein *Yao* fünf Tagen; also entspricht der Prozess, in dem das letzte *Yin* von *Kun* verschwindet und das erste *Yang* von *Fu* entsteht, einer Dauer von zehn Tagen. Lin (1998) S.173.

452 Die Richtung, welche hier mit *Lao Yin* beschrieben wird, ist der Norden und zugleich die Richtung, in der in dem Diagramm (D.9) die Sechs unten platziert ist.

453 *Yishu gouyin tu*, 七日來復第四十六.

454 *Yishu gouyin tu* 「至七為少陽」, Hier ist wohlgermerkt nicht von Tagen die Rede.

455 *Yishu gouyin tu* 「當陽復來之時, 為老陰」.

456 *Yishu gouyin tu* 「為天有十日陽上生也」.

457 Lin Zhongjun (1998) S.173.

man für jede Linie einen Tag – von der letzten Linie des *Kun* bis zur ersten Linie von *Fu* genau zehn Tage verstreichen. Allerdings bleibt damit die Frage, wie sich sechs Tage und sieben *Fen* auf ein Hexagramm verteilen, weiterhin unbeantwortet.

Lin Zhongjun schlägt folgende Auslegung von Liu Mus Standpunkt vor. Mit der in diesem Kontext an mehreren Stellen vorkommenden Sieben, und zwar sowohl im *Buch der Wandlungen* selbst wie auch in Liu Mus Abhandlung, sei überhaupt keine siebenstufige chronologische oder diagrammatische Iteration gemeint. Stattdessen stehe der gesamte Zeitraum des zunehmenden *Yang-Qi* für *Shao Yang*, welches konventionell bereits mit der Zahl Sieben verknüpft ist. *Qi ri lai fu* ist demnach zu lesen als, „die Tage der Sieben bringen Wiederherstellung“ und bezieht sich auf die sechs Stufen neu entstehender *Yang*-Linien. Daneben gibt es von „*Gou* bis *Kun* [...] ebenfalls sechs *Yao* und sechs Übergänge von Monaten“<sup>458</sup>, welche, dieser Logik folgend, *Shao Yin* denotieren. Die beiden reinen (*chun* 純) Monate *Kun* und *Qian* sind folglich mit *Lao Yin* und *Lao Yang* gleichzusetzen. Hiermit ist auch impliziert, dass sich die Dreier der vier Seiten im Diagramm (D.10) jeweils mit ihren gegen den Uhrzeigersinn benachbart liegenden Trigrammen verbinden. Eine weitere Konsequenz dieser Auffassung ist, dass Liu Mu die kurz zuvor wiedergegebene Berechnung der sechs Tage und sieben *Fen* zwar nicht grundsätzlich ablehnt, sie aber nicht für eine Erklärung der Formel *qi ri lai fu* hinreichend tauglich erachtet. Wie Lin Zhongjun überzeugend darlegte, steht eine Linie in dem vorliegenden Kalenderdiagramm (YLJS D.2) für fünf Tage, womit die Problematik der  $5^{1/4}$  Tage insgesamt unberührt bliebe.

Wie ist nun aber das Diagramm (D.46) zu lesen?<sup>459</sup> Das Diagramm (D.46) weicht in den Editionen des *Siku Quanshu* und *Daozang* erheblich voneinander ab. In der beschreibenden Abhandlung wird nicht direkt auf das Diagramm Bezug genommen. Das Diagramm (D.46) ähnelt den Darstellungen der Hexagramme *Fu* und *Li* in den Diagrammen (D.43) und (D.44). Allerdings zeigt es lediglich sieben dunkle Punkte – drei links, vier rechts – über einem mittigen hellen Punkt. In der Edition (I) sind es links fünf und rechts vier dunkle Zähler über einem mittig angeordneten hellen Zähler. Geht man davon aus, dass jede Punktebene für einen Tag – bzw. in der Zusammenfassung von fünf Hexagrammen an jeder Position in (YLJS D.2) für fünf Tage steht, so werden – legt man die Version des *Siku*

458 *Yishu gouyin tu* 「自姤至坤亦六爻，而經六月也」.

459 Lin Zhongjun (1998) schweigt zu dem Diagramm (D.46).

*Quanshu* zugrunde – 22,5 Tage beziehungsweise 4,5 Tage abgebildet. 7,5 bzw. 1,5 Tage sind nicht zu sehen.<sup>460</sup>

Das Diagramm (D.46) besitzt noch eine weitere Besonderheit. Die beiden Linien setzen sich in Richtung der scheinbar fehlenden Punkte nach oben hin fort und münden ins Leere. Dies gibt Anlass, das vorliegende Diagramm grundlegend anders zu lesen, als seine Vorgänger. Es könnte sich dabei um die abstrakte Darstellung der Idee eines Überganges handeln und nicht um eine bestimmte zeitliche Position im diagrammatischen Kalender oder eine Abbildung eines seiner Bestandteile. Der beschriebene Prozess ist die Bewegung der Zunahme der *Yang* Linien im Zuge des voranschreitenden Frühlings. Hierzu werden von rechts eintreffend, die Metapher der Perlenkette aufgreifend, vier *Yin*-wertige Zähler eingefädelt, woraufhin sich – so die letzte Sentenz vor den fehlenden Textstellen „*Yin* und *Yang* verschränken und in Interaktion treten und generieren“<sup>461</sup>, was im Diagramm auf der linken Seite in lediglich drei verbleibenden *Yin*-wertigen Zählern resultiert. Das Diagramm (D.46) steht somit exemplarisch für jeden der sechs Schritte, bei denen die Ersetzung von *Yin* zu *Yang* stattfindet. Die oben bereits mit „dann, wenn das *Yang* zurückkehrt“ übersetzte Phrase unmittelbar vor der ersten Fehlstelle wäre dann mit „Der Zeitraum, während dem das zurückkehrende *Yang* näher rückt (*dang* 當), wird als *Lao Yin* bezeichnet“ zu übersetzen.<sup>462</sup>

## Mittleres Kapitel (*lun zhong*)

Das mittlere Kapitel holt im Vergleich zu dem vorangegangenen sowohl historisch als auch theoretisch weiter aus und stellt allgemeine Betrachtungen zur Idee der Zahl in der Kosmologie an. Zu Beginn steht ein Zitat aus den *Xici*, in welchem die Zahlen von Himmel und Erde, die Hervorbringenden und Vervollständigenden Zahlen der Fünf Phasen von Eins bis Zehn in ihrer natürlichen Reihenfolge und jeweils unter Zuweisung von Himmel oder Erde, aufgezählt werden. Im Anschluss daran wird die Korrelation von fünf Zahlen mit den Fünf Phasen zitiert, welche als kosmogonischer Zyklus (in Abgrenzung zu den Zyklen des Hervorbringens und

---

460 Geht man davon aus, dass jeder Tag 80 *Fen* hat, so sind 1800 bzw. 280 *Fen* in der Abbildung zu sehen und 600 bzw. 120 *Fen* nicht zu sehen.

461 *Yishu gouyin tu* 「陰陽交易而生」.

462 *Yishu gouyin tu* 「當陽復來之時，為老陰」.

Restringierens) bekannt ist und aus dem *Wuxing zhi* 五行志 des *Buches der Urkunden (Shujing)* stammt. Diese Korrelation konkretisiert, wie die zehn Zahlen mit den Fünf Phasen zusammenhängen, indem sie die Fünf Phasen aus den Zahlen hervorgehen (*sheng* 生) lässt und sie obendrein als durch Zahlen vervollständigt (*cheng* 成) definiert. Der Vorrang der Zahl vor den Fünf Phasen ist damit erwiesen. Der Autor des *Yishu gouyin tu* beziffert an dieser Stelle die Summe der Zahlen der *Hetu* mit 45 und die des *Luoshu* mit 55. Dies steht im Einklang mit den zu Beginn des dritten Bandes *juan xia* zu sehenden Abbildungen der *Hetu* (D.49) sowie der beiden *Luoshu*-Diagramme (D.53) und (D.54).

系辭曰：「天一、地二、天三、地四、天五、地六、天七、地八、天九、地十」<sup>463</sup>此乃五行生成之數也。「天一生水，地二生火，天三生木，地四生金，天五生土，此其生數也。如此，則陽無匹，陰無偶，故地六成水，天七成火，地八成木，天九成金，地十成土。於是陰陽各有匹偶，而物得成矣。故謂之成數也」<sup>464</sup>。又曰：「天數五，地數五，五位相得，而各有合，此所以成變化而行鬼神」，謂此也。Die *Xici* besagen: „Himmel-Eins, Erd-Zwei, Himmel-Drei, Erd-Vier, Himmel-Fünf, Erd-Sechs, Himmel-Sieben, Erd-Acht, Himmel-Neun und Erd-Zehn“ dies nun sind die Hervorbringenden und Vervollständigenden Zahlen der Fünf Phasen. „Die Eins des Himmels bringt Wasser hervor; die Zwei der Erde bringt Feuer hervor; die Drei des Himmels bringt Holz hervor; die Vier der Erde bringt Metall hervor; die Fünf des Himmels bringt Boden hervor – dies sind die Hervorbringenden Zahlen. Auf diese Art aber hat *Yang* keine Partnerin und *Yin* keinen Gefährten; dann vollendet die Erd-Sechs Wasser, vollendet die Himmel-Sieben Feuer, vollendet die Erd-Acht Holz, vollendet die Himmel-Neun Metall, vollendet die Erd-Zehn Boden. In der Folge haben *Yin* und *Yang* jeweils Partner und Gefährten und die Dinge erreichen ihre Realisation. Aus diesem Grund nennt man sie die Vervollständigenden Zahlen.“ Weiterhin heißt es: „Von den Zahlen des Himmels gibt es fünf, von den Zahlen der Erde gibt es fünf; sie besetzen einander die fünf Positionen und jede hat ihre Entsprechung; auf diese Weise werden Veränderung und Transformation realisiert und die Dämonen und Geister gehen ihren Weg“<sup>465</sup> was sich auf *diese* Sache bezieht.

463 *Xici* 1.9.: 「天一地二，天三地四，天五地六，天七地八，天九地十。」

464 *Shangshu zhengyi* 尚書正義, *juan* 12.

465 *Xici* 1.9. Hier wurde inmitten des Zitates eine Passage entfernt. Die vollständige Passage lautet: 「天數五，地數五，五位相得而各有合。天數二十有五，地數三十，凡天地之數，五十有五，此所以成變化，而行鬼神也。」

又數之所起，起於陰陽。陰陽往來，在於日道。十一月冬至，以及夏至，當為陽來。正月<sup>466</sup>為春，木位也，日南極，陽來而陰往。冬，水位也。當以一陽生為水數。五月夏至，日北極，陰進而陽退。夏，火位也，當以一陰生為火數。但陰不名奇數，必六月二陰生為火數也。是故易稱「乾貞於十一月，坤貞於六月」<sup>467</sup>，來而皆左行。Wieder sind es die Zahlen, mit denen es beginnt; sie setzen an bei *Yin* und *Yang*; *Yin* und *Yang* vergehen und kommen, sie befinden sich auf dem Weg der Sonne. Von dem elften Monat der Wintersonnenwende bis zu der Sommersonnenwende nimmt das *Yang* zu. Der erste Monat gehört zum Frühling, die Position des Holzes; die Sonne ist an ihrem südlichen Extrem, das *Yang* steigt an und das *Yin* vergeht. Der Winter ist auf der Position des Wassers. Zu dem Zeitpunkt wo ein *Yang* hervorgeht, spricht man von der Wasser-Zahl.<sup>468</sup> Im fünften Monat ist die Sommersonnenwende; die Sonne steht an ihrem nördlichen Extrem; das *Yin* schreitet voran, und das *Yang* zieht sich zurück. Der Sommer ist auf der Position des Feuers. Zu dem Zeitpunkt wo ein *Yin* hervorgeht, spricht man von der Feuer-Zahl. Wenn jedoch das *Yin* nicht als ungerade Zahl<sup>469</sup> benannt wird, so muss im sechsten Monat ein zweites *Yin* hervorgehen, damit man es als die Feuer-Zahl ansehen kann. Aus diesem Grund besagt das *Yijing*, dass „*Qian* geradewegs dem elften Monat verpflichtet“ sei [*zhen yu* 貞於] und dass „*Kun* geradewegs dem sechsten Monat verpflichtet“ sei, alle aufkommenden gehen links herum.

由此冬至以及夏至，當為陽來也。正月為春，木位也，三陽已生、故三為木數。夏至以及於冬至為陰進。八月為秋，金位也。四陰以生，故四為金數。三月春之季，土位，五陽<sup>470</sup>以生，故五為土數。此其[闕][□□□]<sup>471</sup>也。Daher rührt es, dass von der Wintersonnenwende bis zur Sommersonnenwende

466 Der erste Monat im lunaren Kalender.

467 *Zhouyi qian zuo du* 周易乾鑿度. 卷下. Im Kontext lautet es hier 「幹陽也坤陰也並治而交錯行乾貞於十一月子左行陽時六坤貞於六月未右行陰時六以奉順成其歲。」

468 Da Wasser auf der *Hetu*-Karte unten im Norden befindlich ist. Die vom Himmel hervergebrachte Wasser-Zahl 1 ist die erste Zahl des kosmogonischen Zyklus nach dem *Shujing*.

469 Das Hexagramm *Gou* (☱姤) könne demnach nicht *Yin* sein, da es nur eine *Yin*-Linie besitzt und in der Summe seiner Zähler ungerade [7] ist. Es muss folglich im Hexagramm *Dun* (☱遯) eine zweite gebrochene Linie hervorgehen, womit dieses zum geradzahligen werden kann. Das gleiche Problem besteht bei der ersten *Yang*-Linie des Hexagramms *Fu* (☱復) nicht, da dieses mit dem Wert 11 ungerade ist. Vgl. Lin Zhongjun (1998) S.171.

470 Die Ausgaben (E) und (I) haben hier fälschlich *Yin* (陰).

471 Nur in der (E)-Ausgabe.

von zunehmendem *Yang* gesprochen werden kann. Der erste Monat gehört zum Frühling, die Position des Holzes; drei *Yang* sind schon entstanden, deshalb ist die Drei die Zahl des Holzes. Von der Sommersonnenwende bis hin zu der Wintersonnenwende spricht man von fortschreitendem *Yin*. Der achte Monat gehört zum Herbst – die Position des Metalls. Vier *Yin* sind bereits entstanden, deshalb ist die Vier die Zahl des Metalls. Der Dritte Monat ist der letzte Monat (*ji* 季) des Frühlings – die Position des Bodens; fünf *Yang* sind bereits hervorgegangen, deshalb ist die Fünf die Zahl des Bodens. Dies ist [...].<sup>472</sup>

Es folgt ein Zitat aus den *Xici*, welches die kardinale Anzahl von fünf in den Zahlen des Himmels, der Erde sowie den fünf Positionen hervorhebt und sie zur Grundlage von Veränderung und Transformation, sowie zur Voraussetzung des Waltens der Naturkräfte erklärt. „Wiederum,“ so schreibt Liu Mu „sind es die Zahlen, mit denen es beginnt; sie setzen an bei *Yin* und *Yang*; *Yin* und *Yang* gehen und kommen, sie befinden sich auf dem Weg der Sonne.“<sup>473</sup> Hiermit knüpft die Ausführung an zur Kalendarik, dem Thema des letzten Kapitels des zweiten Bandes, sowie Motiv des Diagramms (YLJS D.2). Der elfte Monat wird der Wintersonnenwende (*dong zhi* 冬至) zugewiesen, der fünfte der Sommersonnenwende (*xia zhi* 夏至). Der erste Monat (*zheng yue* 正月) entspricht dem Frühling und der Position der Phase des Holzes. Nach dieser Feststellung hebt Liu Mu zu einer Korrelation der Fünf Phasen mit den zwölf Monaten an, welche naturgemäß Kompromisse in rechnerischer Hinsicht erfordert, sofern Brüche vermieden werden sollen.

Wichtig ist, dass es Liu Mu hier nicht nur darum geht, die ersten fünf *sheng*-Zahlen mit den Fünf Phasen zu korrelieren, sondern in erster Linie zunächst eine Begründung für diese Zuordnung zu liefern, welche aus einem Modell des Jahreskreises erwächst. Die Reihe beginnt mit dem ersten der vier verborgenen Trigramme *Kan* in nördlichster Position. Der Winter (auf der Position des Wassers) bringt ein *Yang* hervor und somit ist die Eins eine Wasser-Zahl. Diese Argumentation ruft keinen symbolischen Widerspruch hervor, zumal die Eins eine ungerade Zahl ist. Der Sommer hingegen (auf der Position des Feuers) bringt gleichfalls ein *Yin* hervor. „Jedoch wird das *Yin* nicht als ungerade Zahl benannt, es muss im sechsten Monat ein zweites *Yin* hervorgehen, damit man von der Feuer-Zahl sprechen kann.“<sup>474</sup> Diese Anpassung wird sogleich durch ein Zitat, der Einlei-

472 *Yishu gouyin tu*, 七日來復第四十六，論中。

473 *Yishu gouyin tu* 「又數之所起，起於陰陽。陰陽往來，在於日道。」論中。

474 *Yishu gouyin tu* 「夏，火位也，當以一陰生為火數。但陰不名奇數，必六月二陰生為

tung 「是故易稱」 nach aus dem *Yijing* stammend, tatsächlich aber aus dem apokryphen *Qian zuo du* (乾鑿度) bekräftigt, welchem zufolge *Qian* mit dem elften Monat und *Kun* mit dem sechsten Monat in Bezug stehen. In dem ersten Monat sind, wie zuvor bereits erwähnt, auf der Position des Holzes drei *Yang*-Linien vorhanden, weshalb es sich bei der Drei um eine Holz-Zahl handelt. Im achten Monat liegen vier *Yin*-Linien auf der Position des Metalls vor, somit ist die Vier eine Metall-Zahl. Im dritten Monat seien auf der Position des Bodens fünf *Yang* zu sehen, weshalb die Fünf eine Boden-Zahl ist. Ordnet man die fünf *sheng*-Zahlen dieser Zuweisung folgend auf dem Kalender des Diagramms (YLJS D.2) an, so sind zwei Befunde zu machen: Erstens wechseln die geraden und ungeraden Zahlen stets zwischen den mit *Shao Yang* und *Shao Yin* bezeichneten Hälften ab. Zweitens verteilen sich die Zahlen so gleichmäßig um das kreisförmige Diagramm, dass nie mehr als zwei Monate frei bleiben. Nimmt man die beiden reinen Monate 4 und 10 aus der Betrachtung, so ist jede der fünf zu verteilenden *sheng*-Zahlen durch genau eine Freistelle von ihrer benachbarten Zahl separiert. Betrachtet man die resultierenden Positionen der fünf auf diese Weise im Kalender (YLJS D.2) platzierten Hervorbringenden Zahlen unter grafisch strukturellem Gesichtspunkt, so findet sich allerdings kein anderweitig anschlussfähiges Schema, womit diese Korrelation recht bemüht erscheint.

## Einige generelle Bemerkungen des Autors des *Yishu gouyin tu*

Im Anschluss an diese Abhandlung stellt Liu Mu eine Reihe grundsätzlicher Überlegungen an, wobei er zunächst verschiedene Begriffspaare diskutiert. Zu Beginn steht eine Analogie von kosmischen Entstehungsprozessen und solchen der Wahrnehmung. Am Ursprung der unzähligen Dinge geht das Vorhandene (*you* 有) aus dem nicht Vorhandenen (*wu* 無) hervor. Diesem Zusammenhang stellt Liu Mu in einer parallelen Satzkonstruktion das Sichtbarwerden (*zhu* 著) zur Seite, welches aus dem Feinen (*wei* 微) hervorgeht, wobei dieser Weg der Manifestation mit dem Attribut des Graduellen (*jian* 漸) bezeichnet wird. Damit ist der Ausgang für eine

---

火數也。」論中。

geordnete Reihe (*ci* 次) der qualitativ unterschiedlichen Phasen nach Graden ihrer stofflichen (sinnlich wahrnehmbaren) Feinheit gelegt. Diese besitzen in ihrer Körperlichkeit (*ti* 體) solche Eigenschaften, dass das Wasser dem Feinen und Unsichtbaren am ähnlichsten ist und deshalb, mangels einer klaren Trennung von ordinalen und kardinalen Zahlen, zugleich zum ersten Element der Reihe wird und den Wert Eins erhält. Das Feuer als nächste Stufe auf dem Weg zum Sichtbaren bekommt die Zahl Zwei, Holz, aufgrund seiner tatsächlichen (*shi* 實) Form die Drei. Metall, mit seiner soliden (*gu* 固) Erscheinung erhält die Vier, der Boden, von großer Materialität (*zhi* 質), die Fünf.<sup>475</sup> Die bereits erprobte grafische Rechenmethode der Addition aller Zahlen mit der Fünf wiederholend, wendet Liu Mu ein, dass bei genauer Betrachtung keine der Quellen und Kommentatoren ausreichend genau erläutere, nach welcher Idee die Hervorbringenden Zahlen generierten (*sheng* 生) und nach welcher Idee die Vervollständigenden Zahlen abzuschließen (*cheng* 成) imstande seien.<sup>476</sup>

又萬物之本「有生於無」<sup>477</sup>，著生於微。萬物成形，必以微、著為漸；五行先後，亦以微、著為次。五行之體，水最微，為一；火漸著，為二；木形實，為三。金體固，為四；土質大，為五，亦是次序之宜矣。劉氏與顧氏皆以為水、火、木、金得土數而成，故水數成六，火數成七，木數成八，金數成九，土數成十，義亦然也。今詳眾賢之論，以天一至天五為五行之生數，則不釋所以能生之之義也。以地六至地十，為五行之成數，則不釋所以能成之之義也。故學者莫洞其旨<sup>478</sup>？。蓋由象與形，不析有無之義也；道與器，未分上下之理也。Wiederum geht am Ursprung der unzähligen Dinge „etwas Vorhandenes aus dem nicht Vorhandenen hervor“; das Sichtbarwerden geht aus dem Feinen hervor. Wenn die unzähligen Dinge ihre Form realisieren, so müssen das Feine und das Sichtbarwerden als etwas Graduelles [*jian* 漸]<sup>479</sup> begriffen werden. Auch das Vorher und Nachher der Fünf Phasen verwendet das Feine und das Sichtbarwerden [*zhu* 著]<sup>480</sup> in einer Reihenfolge. Den Erscheinungen der Fünf Phasen nach, ist

475 *Yishu gouyin tu* 「五行之體，水最微，為一；火漸著，為二；木形實，為三。金體固，為四；土質大，為五」。

476 *Yishu gouyin tu* 「今詳眾賢之論，以天一至天五為五行之生數，則不釋所以能生之之義也。以地六至地十，為五行之成數，則不釋所以能成之之義也」。

477 Dies ist eine Entlehnung aus dem *Daodejing*, Kap. 40: 「反者道之動；弱者道之用。天下萬物生於有，有生於無。」。

478 (E)(I)-Ausgabe hat an dieser Stelle *zhi* 旨。

479 Das Graduelle (*jian*) ist somit ein Attribut des beschriebenen Prozesses.

480 Im Sinne von 显露。

das Wasser die feinste; es wird zur ersten [Phase]. Das Feuer zeigt sich als Fortschreitendes, es wird zur Zweiten. Holz ist von echter Formhaftigkeit, es wird zur Dritten. Die Erscheinung des Metalls ist Manifestation, es wird zur Vierten. Der Boden ist in seiner Materialität von Größe, er wird zur Fünften; alles fügt sich in eine geordnete Abfolge. Sowohl Herr Liu<sup>481</sup> als auch Herr Gu [Huan]<sup>482</sup> gehen davon aus, dass Wasser, Feuer, Holz und Metall der Zahl des Bodens bedürfen, um vollständig zu werden, deshalb vollendet die Wasser-Zahl die Sechs, die Feuer-Zahl die Sieben, die Holz-Zahl die Acht die Metall-Zahl die Neun und die Boden-Zahl die Zehn, die Idee ist eben diese. [Betrachtet man] nun im Einzelnen die zahlreichen Meinungen der Weisen, so sehen sie die [Reihe von der] Himmels-Eins bis zu der Himmels-Fünf als die Hervorbringenden Zahlen der Fünf Phasen an, aber sie erklären nicht den Sinn, [nämlich] was diese hervorzubringen imstande sind. Sie sehen die [Reihe von der] Erd-Sechs bis zur Erd-Zehn als die vervollständigenden Zahlen der Fünf Phasen an, aber sie erklären nicht den Sinn, [nämlich] was zu vervollständigen diese imstande sind. Demzufolge hat keiner der Gelehrten diese Idee durchschaut. Es sollte bei dem Veräußern der Formen aus den Bildern so sein, dass nicht zwischen den Ideen des Seins und des nicht Vorhandenen unterschieden wird; Das Veräußern von Gefäßen aus dem Weg ist das Muster eines noch nicht getrennten Oben und Unten.<sup>483</sup>

Den Übergang des Seins aus dem Nichts mit dem Hervorbringen (*sheng*) in Verbindung setzend, korreliert Liu Mu diesen mit dem Resultieren (*you* 由) von Formen aus Bildern.<sup>484</sup> Die schematische Anordnung eines Oben und Unten wird als Ausdruck für den Zusammenhang von Weg (*dao* 道) und Objekten (*qi* 器) gefasst. Entscheidend ist in beiden Fällen, dass der Moment des Überganges betont wird, da die Unterscheidung von Sein und Nichts gerade nicht getroffen (*bu fen* 不析) und die Trennung von oben und unten noch nicht vollzogen (*wei fen* 未分) ist. In diesem Zusammenhang gibt die Verwendung der Begriffe Muster (*li* 理) und Idee (*yi* 義) weiteren Aufschluss über den Vorrang, welchen in Liu Mus Kosmologie die Ideen vor den Phänomenen besitzen.

略試論之：易曰「形而上者謂之道，形而下者謂之器」<sup>485</sup>，則地六而上謂之道，地六而下謂之器也。謂天一、地二、

481 Vgl. 劉氏洪範論.

482 顧權，字景怡 5. Jhd. CE. Nur in drei Fragmenten bei Lu Deming erhalten, welche in Fragen der *Xiangshu* mit Yu Fan und Xun Shuang übereinstimmen. Kong Yingda gibt ebenfalls ein Fragment wieder, welches sich auf *Xici* 1.8 bezieht.

483 *Yishu gouyin tu*, 七日來復第四十六，論中.

484 *Yishu gouyin tu* 「蓋由象與形，不析有無之義也；道與器，未分上下之理也。」

485 *Xici* 1.12.

天三、地四，止有四象，未著乎形體，故曰「形而上者謂之道」也。天五運乎變化，上駕天一，下生地六，水之數也。下駕地二，上生天七，火之數也。右駕天三，左生地八，木之數也。左駕地四，右生天九，金之數也。地十應五而居中，土之數也。此則已著乎形數，故曰「形而下者謂之器」。 Man könnte nun vermuten: „Das *Yi* besagt: Was oberhalb der Form ist, ist der Weg, was unterhalb der Form ist, ist Gefäß.“ Folglich ist das, was oberhalb der Sechs der Erde liegt der Weg, was unterhalb der Sechs der Erde ist Objekt. Die Eins des Himmels, die Zwei der Erde, die Drei des Himmels und die Vier der Erde ergeben nur die Vier Bilder, es zeigen sich darin noch keine Formen und Glieder, deshalb ist die Rede davon, dass „jenes, was oberhalb der Form ist, der Weg“ ist. Die Fünf des Himmels bringt Veränderung und Transformation darin in Bewegung. Zeichnet man oben die Eins des Himmels hinzu, geht unten die Sechs der Erde hervor – die Zahl des Wassers. Zeichnet man unten die Zwei der Erde, geht oben die Sieben des Himmels hervor – die Zahl des Feuers. Zeichnet man rechts die Drei des Himmels, geht links die Acht der Erde hervor – die Zahl des Holzes. Zeichnet man links die Vier der Erde, so geht rechts die Neun des Himmels hervor – die Zahl des Metalls. Die Zehn der Erde korrespondiert mit der Fünf und besetzt die Mitte – die Zahl des Bodens. Dies zeigt folglich darin bereits Zahlen von Form, deshalb spricht man von „dem, was unterhalb der Form ist als den Objekten.“<sup>486</sup>

Um die Begriffe der Bilder und Formen deutlicher von jenen des Wegs und der Gefäße abzugrenzen, greift die Argumentation den dritten Abschnitt der *Xici* 1.12 auf, in welchem es heißt: „Was oberhalb der Form ist, ist der Weg, was unterhalb der Form ist, ist Werkzeug.“<sup>487</sup> Die Vier Bilder, welche selbst Attribute der vier ersten natürlichen Zahlen sind, haben darin noch keine Erscheinung von Form.<sup>488</sup> Dies, so Liu Mu, sei mit dem ersten Teilsatz von dem Weg oberhalb der Form gemeint. Nach der durch die sich zyklisch bewegende Fünf erreichten Transformation sind die formhaften Zahlen (*xing shu* 形數) zur Sichtbarkeit gelangt, was die Aussage des zweiten Teilsatzes von den Objekten unterhalb der Form betreffe.

所謂象之與形者，易云：「見乃謂之象」，河圖，所以示其象也。「形乃謂之器」<sup>489</sup>；洛書，所以陳其形也<sup>490</sup>。

486 *Yishu gouyin tu*, 七日來復第四十六，論中。

487 *Xici* 1.12: 「形而上者謂之道，形而下者謂之器。」

488 *Yishu gouyin tu* 「四象，未著乎形體。」七日來復第四十六，論中。

489 *Xici* 1.11.

490 Dieser Satz ordnet explizit die *Hetu* den Bildern und das *Luoshu* den Formen zu.

「本乎天者親上，本乎地者親下」<sup>491</sup>，故曰：「河以通乾出天苞<sup>492</sup>，洛以流坤吐地符。」<sup>493</sup>易者，韞道與器，所以聖人兼之而作易。經云：「河出圖，洛出書，聖人則之。」<sup>494</sup>斯之謂矣。<sup>495</sup> Was das Veräußern der Formen aus den Bildern angeht, besagt das *Yijing*: „Sehen, dies sind die Bilder“, die *Hetu*, das, was sie anzeigt, sind diese Bilder. „Die Formen sind die Objekte“, was das *Luoshu* darlegt, sind diese Formen. „Im Grunde ist doch der Himmel mit dem Oben verwandt und der Boden mit dem Unten.“ Deshalb heißt es: „der *He*-Fluss bringt mittels eines Durchdringens des *Qian* die *Tianbao* hervor, der *Luo*-Fluss speit mittels eines Fließens des *Kun* das *Difu* aus.“ Das *Yi* umfasst den Weg und die Objekte, deshalb hat der Heilige beides zugleich behandelt und das *Yi* geschaffen. Im *Yijing* heißt es „aus dem *He*-Fluss kam die Karte, aus dem *Luo*-Fluss kam die Schrift, der Heilige machte sie sich zur Maßregel.“ dies ist damit gemeint.

且夫河圖之數，惟四十有五，蓋不顯<sup>496</sup>土數也。不顯土數者，以河圖陳八卦之象，若其土數，則入乎形數矣。是兼其用而不顯其成數也。洛書則五十五數，所以成變化而著形器者也。故河圖陳四象而不言五行；洛書演五行而不述四象，然則四象亦金、木、水、火之成數也。在河圖，則老陽、老陰、少陽、少陰之數是也。在洛書、則金，木、水、火之數也。所以異者，由四象附土數而成質<sup>497</sup>，故四象異於五行矣。 Außerdem beträgt die Zahl der *Hetu* nur 45,<sup>498</sup> sie stellt sicherlich nicht die Zahl [10] des Bodens dar. Indem sie nicht die Zahl des Bodens darstellt, wird die *Hetu* herangezogen, um die Bilder der Acht Trigramme darzulegen. Hätte diese die Boden-Zahl, dann würde man sich in dem Bereich der Zahlen von Form befinden. Dies kombiniert ihre Verwendung aber die Vervollständigenden Zahlen werden nicht dargestellt. Das

491 Zitat aus dem *Wenyan* Kommentar zu dem Hexagramm *Qian*.

492 *Tianbao* 天苞 ist ein anderer Name für die *Hetu*, welcher auf Zheng Xuan zurückgeht. *Xici* 1.11: «河出圖，洛出書»; Kong Yingda kommentiert dies mit einer Passage aus dem *Chunqiu wei* 春秋緯: «河以通乾出天苞，洛以流坤吐地符。」 In der Ausgabe (I) fehlen „苞“ und „符“: «乾出天洛以流坤吐地。」

493 *Chunqiu wei* 春秋緯.

494 *Xici* 1.11.

495 Diese Passage (beginnend bei «且夫河圖之數，惟四十有五...») wird von Lin Zhongjun zitiert und dahingehend interpretiert, dass die *Hetu* nicht von Formen spreche und das *Luoshu* nicht von Bildern spreche.

496 Die Ausgaben (G) und (I) haben hier «蓋不言土數也。」.

497 „Zur Zahl werden“ und „zur Materie werden“ sind parallel.

498 Diese Feststellung steht nicht im Widerspruch zu (YLJS D.1) oder zu irgend einem anderen Teil des erhaltenen Werkes von Liu Mu. Vgl. auch (D.50) – (D.51).

*Luoshu* aber hat die Zahl 55<sup>499</sup>, auf diese Weise werden Veränderung und Transformation vervollständigt und Formen und Objekte erlangen Sichtbarkeit. Deshalb legt die *Hetu* die Vier Bilder dar, spricht aber nicht von den Fünf Phasen; Das *Luoshu* entwickelt die Fünf Phasen, erzählt aber nichts über die Vier Bilder; es sind also die Vier Bilder auch die Vervollständigenden Zahlen von Metall, Holz, Wasser und Feuer. In der *Hetu* sind dies aber die Zahlen von *Lao Yang*, *Lao Yin*, *Shao Yang* und *Shao Yin*. Im *Luoshu* hingegen sind es die Zahlen von Metall, Holz, Wasser und Feuer. Durch diesen Unterschied wird, hervorgehend aus den Vier Bildern unter Hinzufügen der Zahl des Bodens, Materialität realisiert; somit weichen die Vier Bilder von den Fünf Phasen ab.<sup>500</sup> [zu: Schlüsselmomente – Zusammenfassung, Ordnungen]

Erst die Separation der ersten Vier Grundzahlen vermittelt ihrer Gleichsetzung mit den Vier Bildern unter Abgrenzung von der Fünf erlaubt Liu Mu die folgende Aussage zur Frage der Befindlichkeiten von *Hetu* und *Luoshu*. Die Überleitung zwischen Liu Mus zuvor konstruiertem abstraktem Schema des Oben-Unten hin zur klassischen Textstelle der beiden Karten erfolgt über die basale Korrelation des Oben mit dem *Qian* sowie des Unten mit dem *Kun*. Die Erwähnung von *He* und *Luo* als Provenienz von Karte und Schrift geht auf die *Xici* zurück.<sup>501</sup> Der Kommentar Zheng Xuans zu dem *Chunqiu wei* 春秋緯 nach Kong Yingda führt präzisierend aus: „Der *He*-Fluss bringt vermittelt eines Durchdringens des *Qian* die *Hetu* hervor, der *Luo*-Fluss speit vermittelt eines Fließens des *Kun* das *Luoshu* aus.“ Da also die *Hetu* dem Himmel zugehörig ist, fällt ihr die Rolle des Anzeigens der Bilder, welche gesehen werden können zu. Ohne die Vervollständigung der Phase des Bodens durch die Zahl Zehn, verbleibt die *Hetu* im Bereich des Ideellen, ohne den Bereich der Zahlen von Form (*xing shu* 形數) zu berühren, also auch ohne Bezug zu den Fünf Phasen. Ihre Summe beträgt 45. Der von ihr dargelegte (*chen* 陳) Gegenstand sind die Vier Bilder oder auch die Acht Trigramme. Ihre Aufgabe ist es, zu ermöglichen, dass „der Heilige [Fu Xi] die Vier Bilder<sup>502</sup> erblicken kann, um die Karten zu zeichnen.“<sup>503</sup> Im gleichen Zug bekommt das *Luoshu* die Summe 55 zugewiesen, dies unter Hinzunahme der Boden-Zehn. Es ist damit für die sichtbar

---

499 Dies steht nicht im Widerspruch zu den *Yilun jiu shi* oder zu einem anderen Teil des *Yishu gouyin tu*. Die Summe der beiden einzigen nach *Luoshu* benannten Diagramme (D.53) und (D.54) beträgt 55.

500 *Yishu gouyin tu*, 七日來復第四十六，論中。

501 *Xici* 1.11.

502 *Lao Yang*, *Lao Yin*, *Shao Yang* und *Shao Yin*.

503 *Yishu gouyin tu* 「夫卦者聖人設之觀於象也。」序。

machende Darlegung von Formen und Objekten verantwortlich. Das *Luoshu* entwickelt (*yan* 演) die Fünf Phasen.

然而皆從天五而變化也。至於「天數五，地數五，五位相得而各有合」焉者，此備陳五行相生之數耳。且五行雖有成數，未各相合，則亦未有所從而生矣。故天一與地六合而生水，地二與天七合而生火，天三與地八合而生木，地四與天九合而生金，天五與地十合而生土。伏羲而下，但乘其數，至黃帝始名，[原缺] 乙丙丁也。今眾賢以一陽生爲水數，二陰生爲火數，三陽生爲木數，四陰生爲金數，五陽生爲土數，[原缺] 說強配之也。則非天地自然之數也。 Dennoch ist es aber so, dass alle der Fünf des Himmels folgen, und dann gibt es Veränderung und Transformation. Was die Rede von „die Himmels-Zahlen sind fünf und die Erd-Zahlen sind fünf; auf fünf Positionen treffen sie einander und jede findet darin ihre Entsprechung“<sup>504</sup> betrifft, so bereitet dies das Darlegen der Zahlen des gegenseitigen Hervorbringens der Fünf Phasen. Besitzen auch die Fünf Phasen die Vervollständigenden Zahlen, hat aber noch nicht jede ihre wechselseitige Entsprechung, so haben sie auch noch nicht jenes, dem sie folgen und das sie hervorbringt. Deshalb verbinden sich die Eins des Himmels und die Sechs der Erde und bringen Wasser hervor. Es verbinden sich die Zwei der Erde und die Sieben des Himmels und bringen Feuer hervor. Es verbinden sich die Drei des Himmels und die Acht der Erde und bringen Holz hervor. Es verbinden sich die Vier der Erde und die Neun des Himmels und bringen Metall hervor. Es verbinden sich die Fünf des Himmels und die Zehn der Erde und bringen Boden hervor. Seit Fu Xi wurden diese Zahlen lediglich überliefert bis hin zum Gelben Kaiser, welcher damit begann, ihnen Namen zu geben: *Yi*, *Bing*, *Ding*. Nun sehen die Mehrheit der Weisen die hervorbringende *Yang*-Eins als Zahl des Wassers an, die hervorbringende *Yin*-Zwei als Zahl des Feuers, die hervorbringende *Yang*-Drei als Zahl des Holzes, die hervorbringende *Yin*-Vier als Zahl des Metalls, die hervorbringende *Yang*-Fünf als Zahl des Bodens, [...] ist eine gezwungene Einpassung. Folglich sind es nicht Zahlen, welche mit Himmel und Erde von selbst so sind.<sup>505</sup>

Auf diese Weise werden die grundlegenden Geltungsbereiche der beiden Dokumente als teilweise separat und teilweise überschneidend voneinander abgegrenzt. Liu Mu betont, dass die Zahl Fünf für beide Ebenen von entscheidender Bedeutung ist. In der *Hetu* ist die Fünf erforderlich, um zu den Zahlen der Vier Bilder des *Yijing* 6, 7, 8 und 9 zu führen. Im *Luoshu* ist

504 *Xici* 1.9.

505 *Yishu gouyin tu*, 七日來復第四十六，論中。

die Fünf notwendig, um die Hervorbringenden zu den Vervollständigenden Zahlen zu vervollkommen und dadurch Materialität (*zhi* 質) zu erreichen. Die Anzahl (nicht die Summe) der Himmels- und die der Erd-Zahlen, sowie die Anzahl ihrer jeweiligen Positionen in den entsprechenden Diagrammen (D.50) und (D.53) – (D.54) ist jeweils fünf.

## Exkurs: Aus Sicht Liu Mus offene Problemstellungen

至於以微、著爲漸者，亦非通論，何哉？且以堅固<sup>506</sup>言之，則土不當後於金也；以廣大言之，則火不當後於水也。蓋五行之質，各稟自然，偶合而生，相因於數。微、著之論，實非經旨矣。又若十一月一陽生爲奇數者，謂天一動乎坎之中也。五月一陰生爲偶數者，謂地二動乎離之中也。以六月二陰生爲偶數，則未知所出之宗也。Was das Feine und das Sichtbare als Graduelles betrifft, so wird auch hier in den Erörterungen nicht verstanden, weshalb nur? Spricht man also von solide und hart, so sollte der Boden nicht nach dem Metall folgen; spricht man von weit und groß, sollte das Feuer nicht nach dem Wasser folgen. Insgesamt verhält es sich mit der Materialität der Fünf Phasen so, dass jede von selbst so ausgestattet ist. Komplementäres vereinigt sich und bringt hervor, sie [die Phasen und ihre Materialität] begründen sich gegenseitig bis in die Zahlen. Die Rede von dem Feinen und dem Sichtbaren, dies ist nicht die Direktive des Klassikers! Wenn wiederum im elften Monat ein *Yang* hervorgeht, so ist es eine ungerade Zahl; man spricht davon als Eins des Himmels, welche sich inmitten von *Kan* bewegt. Im fünften Monat wird ein *Yin* als gerade Zahl hervorgebracht, man spricht davon als Zwei der Erde, welche sich inmitten von *Li* bewegt. Im sechsten Monat wird ein zweites *Yin* als gerade Zahl hervorgebracht, doch nach welchem Schema diese hervorgeht, ist noch nicht bekannt.<sup>507</sup>

Im Anschluss an die zusammenfassenden Ausführungen des mittleren Kapitels der Diskussion um das Problem des siebenten Tages weist Liu Mu hier auf mehrere Ungereimtheiten hin, welche sich aus dem bisher Gesag-

---

506 Diese Terminologie wird im hanzeitlichen *Jiaoshi yilin* 焦氏易林 verwendet.

507 *Yishu gouyin tu*, 七日來復第四十六，論中。

ten ergeben. Dies betrifft i) den Umstand, dass die Zehn des Bodens nach der zuvor geschilderten physikalisch motivierten Sequenz der zunehmenden stofflichen Festigkeit nicht recht in die Reihe hinter das Metall passt.<sup>508</sup> Gleichsam ist, legt man Weite und Größe als Maßstab an, das Feuer aus Sicht Liu Mus nicht hinter dem Wasser einzuordnen.<sup>509</sup> ii) Zweitens führt er die bereits oben beschriebene Korrektur jener Stelle im Kalender an, nach welcher im sechsten Monat eine *Yin-Zwei* hervorgeht, was aufgrund unstimmgiger Parität nicht im fünften Monat geschehen durfte. Hier fragt Liu Mu nach der legitimierenden Vorgängeridee (*zong* 宗) für dieses Vorgehen.<sup>510</sup>

## Unteres Kapitel (*lun xia*)

Zum Beginn des dritten Unterkapitels des zweiten Bandes thematisiert Liu Mu ein drittes ungeklärtes Problem: Zwar lässt sich die Gesamtzahl von 360 Stäben, welche zur Erzeugung der beiden Hexagramme *Qian* und *Kun* erforderlich sind, bestehend aus 144 für *Kun* und 216 für *Qian* annähernd auf die Anzahl der Tage eines Jahres beziehen, allerdings steht damit eine Behandlung der bereits erwähnten fünf Tage und vier *Fen* noch aus, wie bereits Kong Yingda bemerkte.

詳夫易緯稽覽圖及鄭氏<sup>511</sup>六日七分之說，蓋取乾、坤老陽、老陰之策配之也。經曰：「乾之策二百一十有六，坤之策百四十有四，凡三百六十，當期之日。」<sup>512</sup> 疏云：「舉其大略，則不數五日四分之一也」<sup>513</sup>。又疏云：「二篇之爻，總三百八十四，陰陽各半。陽爻一百九十二位，爻別三十六，總有六千九百一十二也。陰爻一百九十二位，爻別二十四，總有四千六百八也。陰陽總合，萬有一千五百二十，當萬物之數也。」<sup>514</sup> Genau betrachtet bedienen sich die Lehre des *Yiwei jilantu* und des Zheng [Xuan] von den sechs Tagen und sie-

508 *Yishu gouyin tu* 「且以堅固言之，則土不當後於金也。」

509 *Yishu gouyin tu* 「以廣大言之，則火不當後於水也。」

510 *Yishu gouyin tu* 「則未知所出之宗也。」

511 Die Ausgaben (E) und (G) fügen an dieser Stelle *shi* 氏 ein.

512 *Xici* 1.9.

513 Kong Yingda, *Zhouyi zhengyi*, 大衍之數，第八章.

514 Kong Yingda, *Zhouyi zhengyi*, 大衍之數，第八章.

ben Teilen der Stäbe<sup>515</sup> von *Qian*, *Kun*, *Lao Yang* und *Lao Yin* und ordnen diese einander zu. Der Klassiker sagt: „Die Stäbe von *Qian* umfassen 216, die Stäbe von *Kun* 144, zusammen (ergibt dies) 360, welche als die Tage der Zeitrechnung fungieren.“ Der Kommentar [Kong Yingdas] besagt: „die Erhebung gibt die generelle Idee wieder, aber die Berechnung der fünf Tage und vier Teile wird nicht vorgenommen.“ Weiterhin sagt der Kommentar: „Die Linien der beiden Teile [des *Yijing*] sind insgesamt 384; *Yin* und *Yang* haben hierin jeweils die Hälfte. Es gibt 192 *Yang*-Striche, eine sich wandelnde Linie [resultiert bei der Zahl] 36; insgesamt sind es 6 912 [Stäbe].<sup>516</sup> Es gibt 192 *Yin*-Striche, eine sich wandelnde Linie [resultiert bei der Zahl] 24, insgesamt sind es 4 608 [Stäbe].<sup>517</sup> *Yin* und *Yang* zusammen ergeben 11 520, dies ist die Zahl der unzähligen Dinge.“<sup>518</sup>

Eine Annäherung an die Summe der Jahrestage geht von der Gesamtzahl einzelner *Yin*- sowie *Yang*-Linien aus, wobei die beiden Sektionen des *Yijing* insgesamt 384<sup>519</sup> Linien zu jeweils gleichen Teilen von 192 auf *Yin* und *Yang* verteilt besitzen.<sup>520</sup> Zieht man von diesen nun die Zahl 24 ab, wie es Zheng Xuan durch Reduzierung der vier Hexagramme *Kan*, *Li Zhen* und *Dui* vorführte, so nähert man sich zwar der Zahl der Jahrestage, gerät allerdings in Widerspruch zu dem Wortlaut des *Yijing*, weshalb Liu Mu diesen Weg zurückweist. Die Lösung liegt für Liu Mu ebenfalls in einer Betrachtung der zwölf Monate und der Positionen der Linien ihrer zwölf Hexagramme:<sup>521</sup>

且經爲乾、坤二卦，老陽、老陰三百六十之數，當期之日則不更別起數矣。卦之與爻，則未詳易緯、鄭氏六日七分義也。夫陰陽之爻，總有三百八十四焉。且易緯及鄭氏雖以坎、離、震、兌四正之卦之爻，減乎二十四之數，與當期之日相契，則又與聖人之辭不同矣。何以知之？且

515 *Ce* 策 kann sich auf die Anzahl der im letzten Schritt einer Auszählung von Schafgarbenstäben übrig bleibenden Stäbe beziehen. Für die Herleitung der Hexagramme *Qian* und *Kun* sind  $6 \times 36 = 216$  und  $6 \times 24 = 144$  Stäbe, insgesamt 360 Stäbe erforderlich. *Ce* bezeichnet mitunter auch die Zahl 11 520, jene Anzahl von Stäben welche erforderlich ist, um alle 64 Hexagramme des *Yijing* herzuleiten:  $192 \times 36 + 192 \times 24$ .

516  $192 \times 36 = 6\,912$  erforderliche Stäbe zum Erzeugen aller *Yang*-Linien des *Yijing*.

517  $192 \times 24 = 4\,608$  erforderliche Stäbe zum Erzeugen aller *Yin*-Linien des *Yijing*.

518 *Yishu gouyin tu*, 七日來復第四十六，論下。

519  $6 \times 64$ .

520 Die bei Liu Mu zitierte Kommentarstelle macht einen kurzen Exkurs: Für jede *Yang*-Linie sind 36 Stäbe, für jede *Yin*-Linie 24 Stäbe erforderlich. Multipliziert mit den jeweiligen absoluten Vorkommen dieser Mengen in den beiden Sektionen des *Yijing* ergibt das  $192 \times 36 + 192 \times 24 = 11\,520$ . 周易正義 大衍之數 第八章 孔穎達疏。

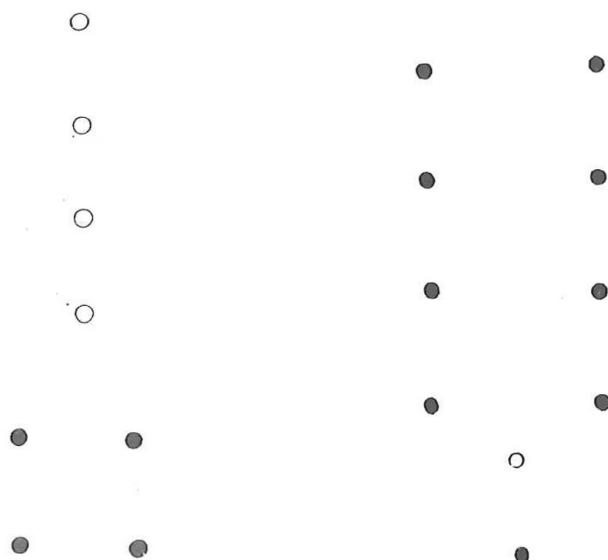
521 Vgl. *Yishu gouyin tu*.

夫起子止亥，十二月之數，所以主十二卦之爻也。十二卦之爻者，自復至坤之位也。豈可取雜書、賢人之說，而破聖人之經義哉？或曰不然，其如系辭何？Außerdem weist der Klassiker die beiden Hexagramme *Qian* und *Kun*, [deren] *Lao Yang* und *Lao Yin* der Zahl 360 zu, welche für die Tage in der Zeitrechnung steht, aber er differenziert nicht weiter zur Erhöhung dieser Zahl [auf 365<sup>22</sup>]. Das Verändern von Linien aus Hexagrammen nach der Idee des *Yiwei* und von Herrn Zheng [Xuan] von den sechs Tagen und sieben Teilen wurde noch nicht im Einzelnen geklärt. Prinzipiell ist die Anzahl der Linien von *Yin* und *Yang* insgesamt 384. Auch wenn *Yiwei* und Herr Zheng [Xuan] die Linien von *Kan*, *Li*, *Zhen* und *Dui* als die Linien der Gua der vier geraden Seiten ansehen; vermindert man die Zahl von 24, um sie mit den Tagen der Zeitrechnung in Übereinstimmung zu bringen, so weichen sie aber wiederum von den Worten des Heiligen ab. Wie kann man darüber Gewissheit erlangen? Man beginnt bei *Zi* und endet bei *Hai*, eine Zahl von zwölf Monaten ist es, welche die Linien der zwölf Hexagramme regiert. Die Linien der zwölf Hexagramme sind die Positionen von *Fu* bis *Kun*. Wie kann man nur die Worte verschiedenster Bücher und Gelehrter heranziehen, um den Sinn des Klassikers des Heiligen zu destruieren? Wenn man nun sagt, dies sei nicht so, inwiefern ist es dann so wie in den *Xici*?<sup>522</sup>

---

522 *Yishu gouyin tu*, 七日來復第四十六，論下。

## Das Problem des Achten Monats (*Ba Yue You Xiong*)



D.48 遯卦第四十八

D.47 臨卦八月第四十七

Der begleitende Text zu den Diagrammen (D.47) und (D.48) behandelt Schwierigkeiten überlieferter Auslegungen der Worte zu dem Hexagramm Nr.19 *Lin* (䷒ 臨) 「至於八月，有兇。」 Die wörtliche Bedeutung des Schriftzeichens *Lin* ist etwas Bevorstehendes oder auch die Handlung des Überblickens von einer höheren Warte aus. Der von Liu Mu hinzugezogene *Tuan*-Kommentar leitet die grundsätzlich positive Bedeutung aus zwei

Merkmale ab. Erstens aus dem generellen Trend der sich mehrenden *Yang*-Linien im zweiten Monat und zweitens aus dem Umstand, dass dem im inneren *Gua* befindlichen *Yao*, also dem „harten“ (*gang* 剛) *Yang* auf der zweiten Linie, Entsprechung (*ying* 應) in Form einer *Yin*-Linie im äußeren *Gua* widerfährt.

Die Ambiguität dieser Formel resultiert zunächst aus der Frage, ob mit dem Wort *zhi* (至) ein Zeitraum (des Annäherns oder Währens), ein Zeitpunkt des Eintreffens, oder einer des Maximums gemeint ist und, anhängig davon, welcher Monat mit dem achten Monat gemeint ist. Legt man die Zuordnung des Kalenders aus Diagramm (YLJS D.2) zugrunde, so besetzen die Hexagramme *Lin* und *Dun* den zwölften sowie den sechsten Monat. Der Titel des Diagramms (D.47) ist nicht als Identifikation von *Lin* mit dem achten Monat gemeint, sondern bezieht sich auf die oben genannte Passage aus dem *Yijing*. Grafisch ähneln sich die beiden komplementären Hexagramme *Lin* und *Dun*, da ihr Verhältnis gebrochener und ungebrochener Linien jeweils vier zu zwei beträgt, eine Eigenschaft, welche in der Reihe der zwölf *Xiaoxi-Gua* auf insgesamt vier Hexagramme zutrifft. Der begleitende Text rekonstruiert das Problem mit den folgenden Ausführungen:

「臨至於八月，有兇」。象曰：「臨，剛浸而長，說而順，剛中而應，大亨以正，天之道也。至於八月有兇，消不久<sup>523</sup>[原缺]」諸家之註解，各有異焉。且何氏云：「從建子陽生，至建未爲八月；」褚氏云：「自建寅至建酉爲八月。」孔氏疏又曰：「今案此註云：『小人道長，君子道消』<sup>524</sup>，宜據否卦之時，以臨卦建丑。而至否卦，則建申爲八月也」<sup>525</sup>。理有未安，略試論之：粵若諸家之說，皆與臨卦之義不相偶契。何以知之？Das Hexagramm *Lin* spricht davon, dass mit Erreichen des achten Monats Ungemach droht. Der *Tuan*-Kommentar besagt: „Im Hexagramm *Lin* steigen die harten Linien graduell an; zufrieden und willfährig. Eine harte [Linie] ist in zentraler Position [九二] und hat eine passende Entsprechung [im äußeren *Gua*], es gibt große Prosperität durch Korrektheit, dies ist der Weg des Himmels. Im achten Monat wird es Ungemach geben. Ein Versiegen lässt nicht lange auf

523 *Yijing*. ䷒ 臨：「元，亨，利，貞。至于八月有凶。（象）：臨，剛浸而長。說而順，剛中而應，大亨以正，天之道也。至于八月有凶，消不久也。」

524 *Yijing* ䷋ 否 *Pi*. *Tuan*-Kommentar: 「否之匪人，不利君子貞。大往小來，則是天地不交，而萬物不通也；上下不交，而天下无邦也。内陰而外陽，内柔而外剛，内小人而外君子。小人道長，君子道消也。」

525 Hier endet das Zitat nach Kong Yingda – *Zhouyi zhengyi*.

sich warten.“ [Fehlstelle] Die Anmerkungen und Erläuterungen der diversen Gelehrten unterscheiden sich sämtlich. So sagt Herr He: „Von *Jianzi* [11. Monat einschließlich] an wird *Yang* hervorgebracht, bis *Jianwei* sind dies acht Monate.“ Herr Chu merkt an: „Von *Jianyin* [正月] bis *Jianyou* sind es acht Monate.“ Herr Kong merkt wiederum an: „Untersuchen wir nun einmal diese Anmerkung: ‚Der Weg des geringen Mannes ist groß und der Weg des Edlen erlischt.‘ Um der Zeitperiode des *Pi*-Hexagramms zu entsprechen, müsste man das Hexagramm *Lin* mit *Jianchou* [dem 12. Monat] heranziehen. Und nach dem Hexagramm *Pi* ist dann *Jianshen* der achte Monat.“ In dem Muster [dieser Frage] ist etwas noch nicht beigelegt. Eine Vermutung wäre: Nun vielleicht haben die Worte der verschiedenen Gelehrten sämtlich keine Übereinstimmung mit dem Sinn des Hexagramms *Lin*. Wie kann man Gewissheit bekommen?<sup>526</sup>

Liu Mu führt die Auffassung des bereits zuvor von ihm zitierten He Yan an, derzufolge die Acht als die Monate vom elften einschließlich bis zum sechsten, d. h. von *Jianzi* bis *Jianwei* zu lesen sind. Herrn Chu zufolge handelt es sich hingegen um den Zeitraum vom ersten bis zum achten Monat, d. h. von *Jianyi* bis *Jianyou*. Kong Yingda verweist auf eine Passage aus dem *Tuan*-Kommentar zu dem Hexagramm *Pi*: „Der Weg des kleinen Mannes ist groß und der Weg des Edlen erlischt.“<sup>527</sup> Dieser Sichtweise folgend wäre *Jianchou* mit dem Hexagramm *Lin* der erste und das *Pi*-Hexagramm mit *Jianshen* der achte Monat. Keine der vorliegenden Lehrmeinungen findet die Zustimmung Liu Mus. Dieser zieht vielmehr jene Auffassungen von zwei Seiten ausgehend in Zweifel: Geht man i) davon aus, dass mit dem Hervorgehen des *Yang* bei *Jianzi* zu zählen sei, so sollten die Worte (*Guaci*) zu dem Hexagramm *Fu* herangezogen werden anstatt derer des *Lin*. Folgt man Herrn Chu, so sollte man die *Guaci* des *Tai*-Hexagramms betrachten. Die zweite Linie der Argumentation ii) beruht auf dem Vergleich einzelner Linien von zwei Hexagrammen. Würde man Kong Yingda darin folgen, das Hexagramm *Pi* als achten Monat anzusehen, so würde die gebrochene dritte Linie des *Pi* der unebrochenen dritten des *Tai* unterliegen (*xiao* 消) und sie würde darüber hinaus nicht der dritten gebrochenen Linie des *Lin* entsprechen. Nimmt man (Herrn He folgend) das *Jianwei* als achten Monat an, so würde dessen gebrochene zweite Linie der zweiten *Yang* Linie des *Lin-Gua* unterliegen. Liu Mu kommt nach Vergleich der *Tuan*-Worte der Hexagramme *Lin* und *Dun* zu dem Schluss, dass es sich bei *Jianwei* und damit bei dem Hexagramm *Dun* um den besagten achten Monat handeln

526 *Yishu gouyin tu*, 七日來復第四十六，臨卦八月第四十七。

527 *Yijing* ䷋ 否 *Pi*.

muss.<sup>528</sup> In den Kommentaren dieser beiden ist die Rede von graduell (*jin* 浸), zeitlich (*ri* 日) zu- oder abnehmenden Wegen (*dao* 道) von Yin und Yang.

且卦、象之辭，所以各論一卦之體也。夫臨卦者，主建丑之月也。何氏從建子陽生而數，則卦辭當在復卦之下，不當屬臨卦也。褚氏從寅而數，則卦辭當在泰卦之下，亦不當屬臨卦也。孔氏宜據建申否卦為八月，則否之六三當消泰之九三，又與臨卦六三<sup>529</sup>之不應也。 Auch gibt es Worte zu den *Gua* und *Tuan*, auf dass sie die Glieder eines jeden Hexagramms erläutern. Grundsätzlich dominiert das *Lin-Gua* den Monat *Jianchou*. Herr He beginnt dort zu zählen, wo mit *Jianzi Yang* hervorgeht, aber die Worte der *Gua* sind dem Hexagramm *Fu* zuzuordnen und sind nicht dem Hexagramm *Lin* zugehörig. Herr Chu beginnt mit dem *Yin* [寅] zu zählen, aber die Worte des *Gua* sind dem Hexagramm *Tai* zugehörig und auch sie sind nicht dem Hexagramm *Lin* zugehörig. Herr Kong folgt dem *Jianshen* des *Pi-Gua*, welches er für den [fraglichen] ‚achten Monat‘ hält, aber die dritte *Yin*-Linie des Hexagramms *Pi* sollte von der dritten *Yang*-Linie des *Tai-Gua* vergehen, zudem ist sie nicht in Entsprechung mit der dritten *Yin*-Linie des *Lin-Gua*.

今若以建未為八月，取遁卦之六二，消臨卦之九二，則於義為允矣。何者？且臨卦之象曰：「浸而長」。註云：「陽道。轉進，陰道日消」<sup>530</sup>也。遁卦之象亦曰：「浸而長」。註云：「陰道欲進而長，正道亦未全滅也」。今以二卦之爻，既相偶合<sup>531</sup>，又象辭皆有陰陽浸長之說。則其義不得不然也，所以稱建未為八月耳。 Wäre nun *Jianwei* der „achte Monat“, so müsste die zweite *Yin*-Linie des Hexagramms *Dun* vor der zweiten *Yang*-Linie des Hexagramms *Lin* vergehen, um folglich dieser Idee zu genügen. Was hat es damit auf sich? Außerdem besagt der *Tuan*-Kommentar des Hexagramms *Lin*: „Die harten [Linien] steigen graduell an“ Der Kommentar dazu besagt: „der Weg des *Yang* schreitet sukzessive [zyklisch] voran, der Weg des *Yin* schwindet täglich.“ Auch der *Tuan*-Kommentar des Hexagramms *Dun* sagt: „graduell ansteigen.“ Der Kommentar dazu besagt: „Der Weg des *Yin* strebt danach voranzuschreiten und wächst, der rechte Weg ist auch noch nicht gänzlich erloschen.“ Nun betrachte man die Linien dieser beiden Hexagramme: nicht nur haben diese zueinander komplementäre Linien, sondern es sprechen auch die Worte der *Tuan*-Kommentare

528 *Yishu gouyin tu* 「則其義不得不然也，所以稱建未為八月耳。」 七日來復第四十六，臨卦八月第四十七。

529 Edition (I) hat hier (unrichtig): 九三。

530 Kong Yingda, *Zhouyi zhengyi*, hier wird Wang Bi zitiert.

531 ䷗ 臨, ䷗ 遯.

beide vom Ansteigen und Wachsen von *Yin* und *Yang*. Somit kann der Sinn kaum ein anderer sein, deshalb ist *Jianwei* als der achte Monat anzusehen.<sup>532</sup>

In der folgenden, bedauerlicherweise durch eine fehlende Textstelle entstellten Passage weist Liu Mu auf den Umstand hin, dass der Überlieferung zufolge die Korrelation der Zeiten mit den Hexagrammen aus einer anderen Systematik stammen dürfte als die Worte zu den Hexagrammen, womit ein Widerspruch bereits in den ältesten Quellen zu erklären sei. War die Zuordnung der *Jun Gua* (君卦) zu den Monaten des Kalenders ein Werk König Wens und entsprach damit dem Kalender der Shang-Zeit (商朝, ca. 1600 – 1000 v. Chr.), so änderten die Zhou (周, 1045 – 770 v. Chr.) mit Ausrufung ihrer Dynastie den Beginn eines neuen Kalenders (*zheng shuo* 正朔)<sup>533</sup>, weshalb die der Legende nach von dem Herzog von Zhou verfassten Worte zu den einzelnen Linien (*yao ci* 爻辭) der neueren Zeitrechnung verpflichtet seien. Herr He habe somit in seiner Zuordnung der Zeitspanne von *Jianzi* bis *Jianwei* zwar am Ende richtig gelegen, sei jedoch dem Ursprung unrichtiger Prämissen nicht auf den Grund gegangen – aus Sicht Liu Mus also technisch plausibel aber historisch unzutreffend:

或問：當文王演卦之時，乃商之末世也。豈 [闕] 正月爲義哉？答曰：周公作爻辭，父基子構，所以爻辭多文王後事。則知文王之旨，周公述而成之，故以周正爲定。況乎易有二名，夏曰連山，商曰歸藏，周曰周易。連山，則神農氏之號也；歸藏，則軒轅氏之號也。既連山、歸藏，並是代號，所以題周以別餘代，亦由周禮之謂也。且易既題周以正名，則公不得不以周之正朔定其月也。 Man könnte nun fragen: Als König Wen die Hexagramme entwickelte, war dies in der letzten Generation der Zeit der Shang. Wie [...] hat es den Sinn des ersten Monats? Die Antwort lautet: Der Herzog von Zhou hat die Worte zu den Linien geschrieben; der Vater legt die Grundlage, der Sohn baut darauf, deshalb [beziehen sich] die Worte zu den Linien häufig [auf] Angelegenheiten aus der Zeit nach König Wen. Jedoch, um die Direktive des Königs Wen wissend hat der Herzog von Zhou diese weitergegeben und vollendet. Deshalb nehme man den ersten Monat des Kalenders der Zhou (*zhou zheng*) als Richtschnur. Tatsächlich hatte das *Yijing* zwei Namen, die Xia nannten es *Lianshan* und die Shang nannten es *Guicang*, die Zhou nannten es *Zhouyi*. *Lianshan* ist eine Regierungsdevise des Shennong, *Guicang* ist eine Regierungsdevise des Xuan Yuan. Sowohl *Lianshan* als auch *Guicang* sind Regie-

532 *Yishu gouyin tu*, 七日來復第四十六，臨卦八月第四十七。

533 Erst seit der Zeit Kaiser Han Wudis (156 – 87 v. Chr.) begannen chinesische Mondkalender einheitlich *Jianbing* als ersten Monat des Jahres festzulegen.

rungsdevisen, deshalb dient die Benennung mit „Zhou“ zu der Unterscheidung einer Epoche wie es auch das *Zhouli* dem Namen nach tut. Wenn nun das *Yijing* nach dem offiziellen Namen der Zhou benannt ist, so konnte der Herzog nicht umhin, jenen [fraglichen] Monat nach dem von den Zhou ausgerufenen neuen Kalender<sup>534</sup> zu definieren.<sup>535</sup>

Das *Yang* ist vom zwölften bis zum fünften Monat in der relevanten (*huo* 火) Position, die zweite Linie zu besetzen (*ju zhong* 居中). Im Monat *Jianwei* hingegen besitzt die nun von *Yin* besetzte relevante zweite Linie zudem die Eigenschaft, am rechten Platz (*de wei* 得位) zu sein, womit das *Yang* in Gefahr gerät (*gang wei* 剛危), dem erstarkenden *Yin* (*rou zhang* 柔長) zu unterliegen. Das Prädikat *de wei* trifft für das *Yang* allerdings schon ab seinem ersten Auftreten im Monat *Jianzi* zu. Aus diesem Grund rechnet Liu Mu die Monate von dem Beginn der *Yang*-Linien im Hexagramm *Fu* bis zum Hexagramm *Dun*, dem ersten Monat mit *Yin* auf der mittleren Position im inneren *Gua* als Zeitraum von acht Monaten. Die Ermahnung des drohenden Unglücks gehört zum Monat *Jianchou*, da hier die vorzüglichen Umstände die Gefahr in sich bergen, überhandzunehmen:

孰謂不然？若何氏以建子至建未爲八月，則是究其末而不原其本矣。至於孔氏引輔嗣之註以「君子道消，小人道長」，必以否卦之義也。但陰則小人之道長，陽則君子之道長，不必專在否卦之義也明矣。又王氏卦略云：「遁，小人浸長，難在於內，亨在於外，與臨卦相對者也。臨剛長則柔危，遁柔長則剛危矣。」<sup>536</sup> 臨，二陽居內，君子之道日長；遁二陰在內，小人之道日進。且八月兇者，天之道火 [闕] 寒暑退陽長，至二得位居中，故於此時消退之戒。陽息於十一月，爲復；至十二月，爲臨。<sup>537</sup> 消於五月，爲姤<sup>538</sup>，至六月，爲遁。自子至未，凡八月也。Wer würde sagen, dass dies nicht so ist? Wenn Herr He [den Zeitraum] von *Jianzi* bis *Jianwei* für acht Monate hält, so hat er das Ende sorgfältig untersucht, aber den Ursprung hat er nicht zurückverfolgt.<sup>539</sup> Was Herrn Kongs Kommentar zum *Fusi* betrifft, [wo davon die Rede ist,] „der Weg des Edlen vergehe und der Weg des geringen Mannes sei groß“, so muss dort der Sinn des Hexagramms *Pi* zugrunde gelegt werden. Wenn nun *Yin* als der Weg des

534 *Zheng shuo* 正朔.

535 *Yishu gouyin tu*, 七日來復第四十六，臨卦八月第四十七.

536 Wang Bi 周易略例 7. 卦略.

537 Punkt hier nur in der (G) Ausgabe.

538 Ausgabe (E) hat hier *shen* 娠.

539 Gleicher Wortlaut wie im Vorwort: 「原其本。」.

geringen Mannes wächst und *Yang* als der Weg des Edlen wächst, so ist dies nicht nur mit Beschränkung auf den Sinn des Hexagramms *Pi* zu erhellen. Auch das *Gualüe* des Herrn Wang [Bi] besagt: „*Dun* – der geringe Mann aufsteigend und wachsend, kann nur schwerlich auf das Innere bezogen sein; das Prosperieren bezieht sich auf das Äußere, gerade entgegengesetzt zu dem Hexagramm *Lin*. In dem Hexagramm *Lin* sind harte Linien im Ansteigen begriffen und weiche Linien in Gefahr. In dem Hexagramm *Dun* sind weiche Linien im Ansteigen begriffen und harte Linien in Gefahr.“<sup>540</sup> In dem Hexagramm *Lin* sind zwei *Yang* im Inneren befindlich. Der Weg des Edlen nimmt von Tag zu Tag zu. In dem Hexagramm *Dun* sind zwei *Yin* im Inneren. Der Weg des geringen Mannes schreitet von Tag zu Tag voran. Das Unglück des achten Monats ist das Feuer des Wegs des Himmels, [Fehlstelle] Kälte und Wärme weichen zurück und das *Yang* ist [noch groß] gewachsen, die zweite (Linie) ist am rechten Platz<sup>541</sup> und liegt in der Mitte, deshalb kommt zu diesem Zeitpunkt die Warnung des Erlöschens und Zurücksinkens [in der Überlieferung auf uns] herab. Das *Yang* blüht auf im elften Monat, es ist das Hexagramm *Fu*. Was den zwölften Monat betrifft, so ist er das Hexagramm *Lin*. Das Vergehen [des *Yin*, liegt]<sup>542</sup> im fünften Monat, dem Hexagramm *Gou*. Was den sechsten Monat betrifft, so ist er das Hexagramm *Dun*. Von *Zi* bis *Wei* sind es insgesamt acht Monate.<sup>543</sup>

Die beiden Diagramme (D.47) und (D.48) gehören zum gleichen Typ, da sie erstmals in einer neuen Verwendung der diagrammatischen Ausdrucksmittel Hexagramme in Zahlschreibweise darstellen, ohne die Punkte mit Linien zu verbinden. Um die Prominenz der zweiten Position und zugleich ihre Besetzung mit dem Prädikat *de wei* durch eine ungebrochene Linie zu kennzeichnen, ist der zweite Punkt in (D.47) als einziger hell dargestellt. Eine Adaption der Formel *ba yue you xiong* findet sich auch in Zhu Zhens *Hanshang Yizhuan* (漢上易傳).<sup>544</sup>

---

540 Hier endet das Zitat nach Wang Bi.

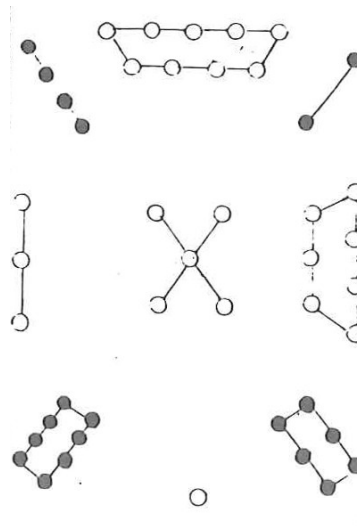
541 Terminologie der Auslegung von Hexagrammen: Zu einer geraden oder ungeraden Linienposition (1–6) passende Ausprägung von gebrochen oder ungebrochen. Eine passende (*de wei*) Situation ist zwar positiv konnotiert, wird aber oft mit einer Warnung verbunden.

542 An dieser Stelle sollte *Yin* 隱 stehen, parallel zu 「陽息於」 oben. Meine Interpolation.

543 *Yishu gouyin tu*, 七日來復第四十六, 臨卦八月第四十七.

544 Vgl. Guo Yu (2007) S.13.

## 4.5 Dritter Band



D.49 河圖第四十九

### Die Karte des Flusses (*Hetu*)

Der dritte Band des *Yishu gouyin tu* besitzt keinen eigenen schriftlichen Titel und beginnt mit einem „*Hetu*“ benanntem Diagramm (D.49), gefolgt von einer Zählformel, welche die Zahlen von Eins bis Neun vermittels sprachlicher Deixis über ein aus neun Elementen bestehendes Schema verteilt. Diese Anordnung wurde später von Zhu Xi mit dem Namen *Luoshu* identifiziert, als welches sie bis heute gemeinhin bekannt ist.

以五爲主，六八爲足，二四爲肩，左三右七，戴九履一。  
Nimm die Fünf als Gebieter, Sechs und Acht als Füße, Zwei und Vier als Schultern, links Drei rechts Sieben, aufgesetzt die Neun, als jenes was begangen wird, die Eins.<sup>545</sup>

Die früheste Quelle für diese sprachliche Beschreibung des sogenannten magischen Quadrates findet Schuyler Cammann in dem Kommentar des Zheng Luan 甄鸞 aus dem 6. Jh. n. Chr. zu dem nicht erhaltenen mathematischen Werk *Jiu gong suan* 九宮算, welches aus dem zweiten vorchristlichen Jahrhundert datiert.<sup>546</sup> Im Werk des Liu Mu wird keine Quelle namentlich genannt. Diese kürzeste mögliche Form der linearen sprachlichen Wiedergabe eines Diagramms weist eine Reihe von Besonderheiten auf, welche eine nähere Betrachtung verdienen: Die Formel setzt sich aus fünf Segmenten mit jeweils vier Schriftzeichen zusammen. Die Silben der ersten beiden Segmente enden auf *zhu* (主) und *zu* (足), die letzten beiden auf *qi* (七) und *yi* (一). Sie machen also von Reimen Gebrauch, was vermutlich als dem Wohlklang und somit zugleich der Memorierbarkeit zuträglich empfunden wurde. Aus eben dieser Anforderung des Reimes ergibt sich der Umstand, dass die Drei und die Sieben im vorletzten der fünf Segmente und nicht bereits im Anschluss an die Fünf genannt werden.<sup>547</sup> Zudem ist die Anforderung des Reimes auf *qi* ein möglicher Grund, weshalb von der im zweiten und dritten Segment verwendeten impliziten Reihenfolge der Nennung zuerst der rechten und dann der linken Zahl (6 → 8, 2 → 4) abgewichen werden musste: (3 → 7). Ein gültiges „magisches Quadrat“ dritter Ordnung wäre in sieben weiteren rotierten beziehungsweise invertierten Varianten möglich. Erst die in dem Merkspruch ausdrücklich getroffene Platzierung der Drei linkerseits und der Sieben rechterseits legt die Anordnung auf eine Weise fest, welche für die vier in

---

545 *Yishu gouyin tu*, 河圖第四十九.

546 Das *Jiu gong suan* wird in dem *Shushu jiyi* 數術記遺 des hanzeitlichen Xu Yue 徐岳 kommentiert. Schuyler Cammann weist an dieser Stelle auf die prinzipielle Nachbarschaft von divinatischem und zählendem Verständnis von *suan* (算) in diesem älteren Kommentar hin und bezweifelt, dass die Beschreibung Zheng Luans mit Blick auf jene legendäre Schildkröte gemünzt sein konnte: „To speak of wearing 9 like a hat and having 1 under the shoes, as well as referring to two shoulders and two legs, is scarcely the way one would talk about an animal. In discussing the turtle, even if one wished to disregard the tradition that all nine marks were on its shell, one would still refer to four legs, and mention the 1 as being at its tail.“ (Bei Schuyler Cammann wird Zheng Luan als Chen Luan transkribiert). Cammann (1961), S.42-43.

547 Die Formel gibt der Setzung horizontaler (3) Reihen vor den Setzung vertikaler (1) den Vorzug.

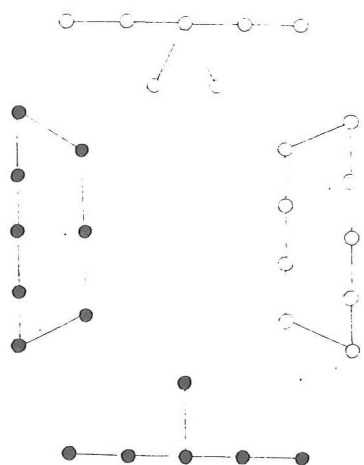
den Ecken befindlichen Zahlen keinen Spielraum für Ambiguität anderer denkbarer Konstellationen mehr zulässt. Nur zwei der neun Zahlen werden vom begleitenden Text vermittelt Richtungsindizes platziert, die übrigen gehen den Umweg der Metapher menschlicher Physiologie.

In der Anordnung von drei mal drei Zahlen im Quadrat wie sie in dem Diagramm (D.49) zu sehen ist, beträgt die Summe sämtlicher waagrechter und senkrechter Zeilen sowie die Summe der Diagonalen stets 15. Diese, ein sogenanntes magisches Quadrat definierende Anforderung ist eine Eigenschaft, welche erstaunlicherweise jedoch nicht Teil der anbei gegebenen kurzen beschreibenden Formel ist.<sup>548</sup> Es bleibt dem Leser dieser Formel selbst überlassen, um die Gleichheit dieser Summen zu wissen, oder diese im diagrammatischen Versuch selbst zu entdecken. Die rechnerisch vollendet wirkende, scheinbar natürliche Ausgewogenheit der Zahlenanordnung geht Hand in Hand mit dem Bild der natürlichen, physiologischen Einheit menschlicher Körpergliedmaßen. Hierdurch wird die Auffassung bekräftigt, es handle sich bei dieser konstruierten Zahlenanordnung weniger um ein innovatives Artefakt, als vielmehr um ein überkommenes Schema. Die formelhafte Beschreibung zu dem Diagramm (D.49) wird direkt im Anschluss an das betreffende Diagramm gegeben. Da sie nur eine Zeile enthält, kann sie in der *Siku Quanshu* Edition wie auch in der *Daozang*-Edition direkt neben dem Diagramm selbst Platz finden.<sup>549</sup> Wie gezeigt wurde, lassen sich ihre Funktionen zusammenfassend beschreiben als i) mnemonische Hilfestellung, ii) numerisch disambiguiertes Schema und iii) pshysiologisch-anatomische Metapher.

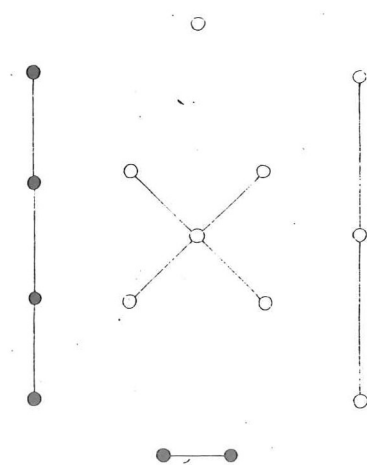
---

<sup>548</sup> Es wird an keiner Stelle im *Yishu gouyin tu* auf diese Eigenschaft hingewiesen. Lediglich in den *Yilun jishi* wird in einem Satz auf diese Eigenschaft eingegangen. Als traditionellen chinesischen Terminus für das „magische Quadrat“ nennt Joseph Needham „*Zong heng tu*“ 縱橫圖 nach Yang Huis 楊輝 *Xu gu zhai ji suan fa* 續古摘奇算法 aus dem 12. Jh. n. Chr. Vgl. Needham (1961), S.59.

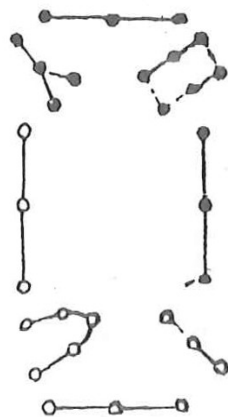
<sup>549</sup> Dennoch ist diese Formel deutlich nicht Beschriftung, also nicht Teil des Diagramms selbst, wie es bei den Schriftzeichen in (D.33), oder den Beschriftungen der Diagramme der Gruppe (D.34) bis (D.41) der Fall ist.



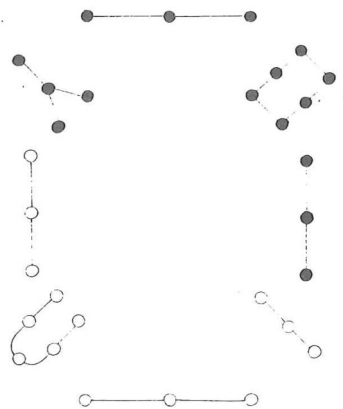
D.51 河圖四象第五十一



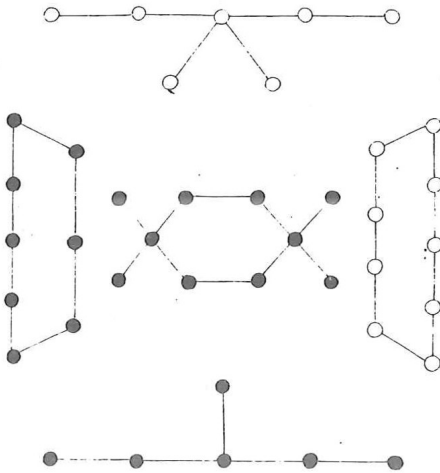
D.50 河圖天地數第五十



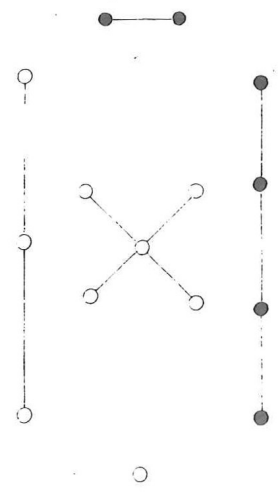
D.52 河圖八卦第五十二 (I)



D.52 河圖八卦第五十二 (A)



D.54 洛書五行成數第五十四



D.53 洛書五行生數第五十三

Dem Diagramm (D.49) und seinem Merkspruch folgend, findet sich eine Gruppe von fünf weiteren Diagrammen, jedoch ohne jeweils einzeln zuzuordnende schriftliche Ausführungen. Diese fünf Diagramme sind unter denselben thematischen Gesichtspunkt zu zählen wie das Diagramm (D.49). Die ersten drei stellen ihren Titeln nach *Hetu*-Varianten dar, die folgenden zwei tragen den Namen *Luoshu* im Titel. Das augenfälligste Ordnungsprinzip der sechs Diagramme liegt erstens in der Voranstellung der *Hetu* als modellbildendes Diagramm, in welchem vorrangig die rech-

nerische Funktion der Zahlen entscheidend ist. Was die grafische Anordnung betrifft, so lassen sich zwei Typen erkennen: i) Die an den vier Kardinalrichtungen orientierte Anordnung der „*Luoshu*“ benannten Diagramme und ii) die der drei mal drei Felder der nach „*Hetu*“ benannten. Ein weiteres Ordnungsprinzip dieser Diagrammgruppe besteht in ihrer Reihenfolge, denn diese „paraphrasiert“ das gesamte Werk des *Yishu gouyin tu* des Liu Mu, indem sie wichtige Stationen der numerischen Kosmologie resümiert und ihre Schlüsselmomente gleichsam Revue passieren lässt.

Folgende knappe Bemerkungen lassen sich auf der Basis einer ersten Betrachtung dieser Gruppe von Diagrammen, welche zunächst keine über das *Yishu gouyin tu* hinaus reichenden Themen einbezieht, anstellen: Für sich betrachtet finden wir in Diagramm (D.50) mit dem Namen „Himmels- und Erd-Zahlen der *Hetu*“ jene Zahlen aus dem Diagramm (D.4) wieder. Das Diagramm (D.51) mit dem Namen „die Vier Bilder der *Hetu*“ entspricht beiden Darstellungen der Vier Bilder (D.9) sowie (D.21). Die Überleitung zwischen (D.51) und (D.52) „die Acht Trigramme der *Hetu*“<sup>550</sup> besteht in der identischen Summe 30. Die Nebeneinanderstellung dieser beiden Diagramme bringt ihre quantitative Verwandtschaft zum Ausdruck und ruft die neu eingeführte Unterscheidung von sagen (*gao* 告) vs. zeigen (*shi* 示) ins Gedächtnis. Das Diagramm (D.52) ist rechnerisch äquivalent mit dem im Diagramm (D.10) berechneten Hervorgehen der Acht Trigramme aus den Vier Bildern. Der Unterschied im Diagramm (D.52) besteht im Vergleich zum Diagramm (D.10) in seiner rechteckigen Gesamtform in der Edition (I), sowie darin, dass die vier Dreier in allen Editionen weiter außen, an den gedachten Außenkanten des Rechtecks anliegen als in Diagramm (D.10). Es handelt sich beim Diagramm (D.52) darüber hinaus um eine Darstellung, die wir auch im zentralen Kreis und somit als Bestandteil des Diagramms (YLJS D.2) wiederfinden. Auch in Diagramm (D.52) ist das Trigramm *Gen* fälschlicherweise um 180 Grad gedreht dargestellt. Das Diagramm (D.53), benannt als „die Hervorbringenden Zahlen der Fünf Phasen nach *Luoshu*“ ist das einzige Diagramm dieser Gruppe, welches in dieser Form bisher im *Yishu gouyin tu* noch nicht zu sehen war. Es setzt sich aus denselben Zahlenkomponenten wie die Diagramme (D.50) und (D.4) zusammen, ordnet diese jedoch punktgespiegelt an. Damit stehen hier zumindest die ersten vier Zahlen in derselben Anordnung wie die inneren Komponenten der Zahlen im Diagramm (D.51). Das Diagramm (D.54) mit dem Namen „die Vervollkommnenden Zahlen der Fünf Phasen nach *Luoshu*“ ergänzt die Zahlen der Vier Bilder 6, 7, 8 und 9 um eine im Zen-

---

550 Das Diagramm (D.52) unterscheidet sich in den Editionen (B) und (I).

trum befindliche Zehn. Die Summe beträgt 40, die Anordnung ist jene der vier Kardinalrichtungen. Diese noch recht oberflächliche Ansammlung von Einzelbeobachtungen gewinnt ihre Relevanz erst durch Erarbeitung ihrer kontextuellen Bezüge, welche das Ziel der folgenden Seiten ist.

Es folgt auf die Gruppe der Diagramme (D.49) bis (D.54) eine kurze Ausführung von einer Seite Text. In dieser Erklärung wird zu Beginn die Frage aufgeworfen, weshalb sich die Anordnungen von *Luoshu* und *Longtu* nur schwerlich miteinander vereinbaren lassen. Genauer gesagt, besteht die Frage für den Autor des *Yishu gouyin tu* nunmehr darin, weshalb sich die Richtungen der Fünf Phasen und ihrer fünf Zahlen, wie sie in der frühesten Erwähnung des *Luoshu* im Kapitel *Hongfan* des *Shujing* angegeben sind, und welche er eingangs zitiert, nicht mit einer dem Autor vorliegenden Anordnung namens *Longtu* decken. Bei der dem Liu Mu vorliegenden *Longtu* könnte es sich um jene, der Zhu Zhen folgenden Traditionslinien nach, von Chen Tuan an Liu Mu überlieferte Darstellung handeln, welche als Diagramm (D.49) unter dem Namen *Hetu* zu sehen ist und mit dem vorangestellten Zählreim eingeführt wurde. Weshalb stellt sich für den Autor des *Yishu gouyin tu* die Frage, warum das *Luoshu* und die *Longtu* (für Liu Mu gleichbedeutend mit der *Hetu*) voneinander abweichen? Da Liu Mus eigenen Worten zufolge eine Gleichsetzung von *Luoshu* mit *Longtu* ebenfalls in Betracht kam, darf angenommen werden, dass es sich bei der Benennung der in Diagramm (D.49) zu sehenden Konfiguration mit dem Namen *Hetu* um jene besagte Setzung durch Liu Mu handelt, welche diesem später durch Zhu Xis Revision zum Verhängnis wurde. Die zu Beginn des dritten Kapitels des *Yishu gouyin tu* zitierte Korrelation der Zahlen Eins bis Fünf mit den Fünf Phasen geht zurück auf das Kapitel *Hongfan* 洪範 des *Shujing*:

一，五行：一曰水，二曰火，三曰木，四曰金，五曰土。  
水曰潤下，火曰炎上，木曰曲直，金曰從革，土爰稼穡  
Erstens, die Fünf Phasen: Die erste ist Wasser, die zweite ist Feuer, die dritte ist Holz, die vierte ist Metall, die fünfte ist Boden. Wasser fließt nach unten hin, Feuer brennt nach oben hin, Holz ist gebogen oder gerade, Metall ist nachgebend und wandelbar, Boden wird bestellt und geerntet.<sup>551</sup>

Liu Mu folgt in seiner grafischen Umsetzung des *Luoshu* eben dieser Beschreibung, welche zumindest für die Positionen der Eins (*shang* 上) und der Zwei (*xia* 下) ausdrücklich Richtungen nahelegt. Die Anordnung der Zahlen Drei linkerseits und Vier rechterseits folgt Zheng Xuan. In der

<sup>551</sup> *Shujing* 書經, 周書, 洪範, Absatz 3. und *Baihutong*, 洪範, juan 3, 五行.

grafischen Umsetzung des Autors des *Yishu gouyin tu* resultieren für die Zahlen der Fünf Phasen nach *Luoshu* demnach die entsprechend benannten Diagramme (D.53) und (D.54). Diese Anordnung weist ganz offensichtlich eine andere grafische Anordnung auf, als jene dem Autor des *Yishu gouyin tu* vorliegende sogenannte Drachenkarte (*Longtu*) des Diagramms (D.49).

Die Zuordnung der oben wiedergegebenen Passage des *Shujing* zu der Bezeichnung „*Luoshu*“ wurde im *Baihutong* vorgenommen, wobei dort 「洛書云」 vor das Zitat aus dem *Shujing* gestellt ist. Liu Mu macht daraus eine Frage. Er nimmt damit einen möglichen Einwand gegen die von ihm vertretene Zuweisung zu der *Hetu* vorweg, welchen er wie folgt entkräftet:

或問曰：洛書云：一曰水，二曰火，三曰木，四曰金，五曰土。<sup>552</sup>則與龍圖五行之數之位不偶者，何也？Man könnte nun fragen: „Das *Luoshu* besagt: Eins ist Wasser, zwei ist Feuer, drei ist Holz, Vier ist Metall, Fünf ist Boden.“ Aber mit den Positionen der Zahlen der Fünf Phasen in der *Longtu* stimmt das nicht überein – was hat es damit auf sich?<sup>553</sup>

Der Name *Longtu* geht auf die legendäre Gestalt des Chen Tuan 陳搏 zurück, von welchem berichtet wurde, er habe eine Drachenkarte (*long tu*) von dem daoistischen Gelehrten Mayi 麻衣道者 erhalten und selbige an Zhong Fang 種放, Li Gai 李溉, Xu Jian 許堅, Fan Echang 范諤昌 sowie Liu Mu 劉牧 weitergegeben.<sup>554</sup> Auch in der Biografie des Zhu Zhen in den Annalen der Song wird davon berichtet, Liu Mu habe seine Lehre der Drachenkarte von Chen Tuan tradiert bekommen. Welches Aussehen hatte die dem Autor des *Yishu gouyin tu* vorliegende Karte mit dem Namen *Longtu*?

Mehrere Anhaltspunkte sprechen dafür, dass der Autor des *Yishu gouyin tu* eben jenes Diagramm „*Hetu*“ (D.49) als *Longtu* auffasst: 1. In diesem Kapitel des *Yishu gouyin tu* wurden bisher nur zwei Konfigurationen angesprochen, eben jene auf dem Zählreim basierende und in Diagramm (D.49) abgebildete und andererseits jene aus dem *Baihu tong* zitierte und dort nach *Luoshu* benannte. 2. Die Überlieferten Diskussionen in neun Einheiten (*Yilun jiushi*) zeigen ein zu dem Diagramm (D.49) identisches Diagramm, welches die begleitende Beschreibung als „*Longtu*“ identifiziert.

<sup>552</sup> *Shangshu*, 洪範, Kap. 3, welches bei *Baihutong*, 洪範, juan 3, 五行 zitiert wird, wobei 「洛書云」 in welchem vorangestellt wird.

<sup>553</sup> *Yishu gouyin tu*.

<sup>554</sup> Guo Yu hat Einwände gegen die Überlieferung der *Longtu* von Fan Echang an Liu Mu. s. u.

Allerdings ist nicht zweifelsfrei geklärt, wer das schriftliche Begleitmaterial zu den *Yilun jiushi* verfasst hat und wie Liu Mu zu diesem Material Position bezieht. Dass die betreffenden Kapitel zu der *Hetu* im *Yishu gouyin tu* und den *Yilun jiushi* auch in dieser Frage zueinander nicht in Widerspruch stehen, trägt zur Feststellung der Konsistenz des gesamten erhaltenen Werkes von Liu Mu bei. Letztere ist einer der Befunde der vorliegenden Arbeit.

Bei Hermann Bohn findet sich eine recht eigenwillige Interpretation von Aspekten von Liu Mus Werk in Form einer mit der *Houtian Bagua Tu* korrelierten Anordnung der Fünf Phasen nach dem Schema der Neun Paläste, welche Bohn selbst vorlegt und mit dem Titel „*Hetu*-Grafik kombiniert mit der Trigramm-Ordnung des Späteren Himmels, nach Liu Mu“ benennt.<sup>555</sup> Hermann Bohn versteht also unter dem zu Beginn des dritten Bandes angesprochenen Widerspruch 「則與龍圖五行之數之位不偶者」 „Aber mit den Positionen der Zahlen der Fünf Phasen in der *Longtu* stimmt das nicht überein“ einen Widerspruch zwischen der in dem Diagramm (YLJS D.3) gezeigten schematischen Anordnung der zehn Zahlen nach Zheng Xuan mit der in Diagramm (D.49) zu sehenden Zahlenanordnung. Diese Auffassung ist zutreffend, es handelt sich um den gleichen, in diesem Kapitel der vorliegenden Arbeit weiter oben beschriebenen Widerspruch. Jedoch ist es nicht notwendig, nachträglich eine Karte der Acht Trigramme mit den Fünf Phasen als Interpretation von Liu Mus Lehre zu erstellen, da sich diese beiden Systeme, wie Liu Mu ausdrücklich erklärt, auf zwei unterschiedliche Entwicklungslinien beziehen, weshalb nach den Regeln des *Yishu gouyin tu* eine solche Karte nicht indiziert ist. Anders gesagt, zeigt die *Longtu* (D.49) zwar die Zahlen von Himmel und Erde aber nicht die Fünf Phasen. Auch Liu Mus Kritiker Li Gou (1009 – 1059) fasst diesen Sachverhalt richtig auf. Obwohl die Acht Trigramme mit den Fünf Phasen für Liu Mu in einer zahlenmäßigen Verbindung der rechnerischen Herleitung stehen, besteht kein Grund, diese beiden Systeme in ein und derselben schematischen Anordnung zu korrelieren, wie es Hermann Bohn anregt, da diese sich auf zwei parallelen Linien eines verzweigten Entwicklungsweges befinden. Die oben von dem Autor der *Yilun jiushi* formulierte Frage der Inkompatibilität der beiden Konfigurationen muss also weniger als eine hypothetische, denn als rhetorische Frage verstanden werden, denn ihre Lösung besteht für Liu Mu in der Korrektur der Frage und nicht in ihrer Beantwortung.<sup>556</sup>

555 Vgl. Bohn (1998), S.160. Abb.33.

556 Die von Hermann Bohn in diesem Kontext betonte Widersprüchlichkeit wurde also

Zusammenfassend besitzen für den Autor des *Yishu gouyin tu* beide Karten, also die Anordnungen nach *Luoshu* ebenso wie die der *Longtu* (i. e. *Hetu*) ihre Berechtigung, und ihre vermeintlich vollkommene Verschiedenheit wird durch diagrammatische Argumentation im Sinne eines Prozesses aufgelöst. Die unterschiedliche Ausprägung dieser beiden Karten wird akzeptabel durch Einbindung einer Verzweigung in der Genese des Kosmos, jener von Hervorbringenden und Vervollständigenden Zahlen: In diesem Sinne beschreibt die erste Konfiguration des *Luoshu* (D.53) jene Zahlen, welche lediglich aus den Fünf Phasen hervorgehen aber sich bereits in Interaktion befinden 「已交之數」 während die zweite Konfiguration des *Luoshu* (D.54) auf einen Zustand verweist, welcher durch das Inkrafttreten der ordnenden Wirkung des Bodens (*tu* 土) gekennzeichnet ist und die Vervollständigenden Zahlen zeigt.

Der damit für Liu Mu nur noch vermeintliche Widerspruch besteht in den abweichenden Positionen der Zahlen in den Diagrammen (D.49) und (D.53). Er resultiert demnach lediglich aus unrichtigen Prämissen und kann durch eine Korrektur von Begrifflichkeiten ausgeräumt werden. Die Auflösung dieses Widerspruchs wird den Rahmen für eine im letzten Kapitel des *Yishu gouyin tu* folgende längere Ausführung, welche den Titel „Diskussion der Karte des Drachen und der Schrift der Schildkröte“ (*Longtu Guishu lun* 龍圖龜書論) trägt, bilden. Der vermeintliche Widerspruch resultiert außerdem aus der Art und Weise, wie der Autor des *Yishu gouyin tu* bereits zuvor die Zuordnungen zwischen *Hetu* und *Luoshu* mit den Schemata der Neun Felder und der Anordnung nach den vier Kardinalrichtungen einerseits aber auch die Zuordnungen zwischen kreisförmigen und quadratischen Konfigurationen gesetzt hat. Diese Festlegungen

---

bereits von Liu Mu selbst diskutiert und aufgelöst. Bohn schreibt mit Blick auf seine eigene Abbildung 33: „Diese Grafik war bei Liu Mu noch nicht ausgeformt worden, vielleicht weil er sich selbst über die logische Schwäche seiner Theorie im Klaren war. Denn einerseits führte er Kan und Li im Norden und Süden, Zhen und Dui im Osten und Westen nach der hanzeitlichen Guaqi-Theorie in den vier Hauptrichtungen an. Andererseits aber sprach er auch von der Zwei des Li-Trigramms, wobei die Zwei im Südwesten zu finden ist. Das bedeutet also, dass Liu Mu's (1011–1064 v. Chr.) Aussagen zur Position des *Li*-Trigramms in sich selbst widersprüchlich sind. Die zuletzt angeführte Fluss-Grafik von Liu Mu scheint eindeutig nach Zheng Xuan's (127–200 n. Chr.) Theorie aufgebaut zu sein. Liu Mu aber führte seine Lehre mit der zusätzlichen Anführung der Himmels-1 als Wasser und Erd-2 als Feuer in die Widersprüchlichkeit. Hier wird recht deutlich sichtbar, dass die Systeme von den erzeugenden und vervollkommnenden Zahlen der Fünf Phasen und von den Neun Palästen unterschiedlich und nicht stringent vereinbar sind. Liu Mu's Harmonisierungsplan musste demnach fehlschlagen und logische Widersprüchlichkeiten aufweisen.“ Bohn (1998), S.149–150.

ergeben sich aus dem Zusammenspiel diagrammatischer Operationen voran gegangener Schritte des komplexen kosmologischen Gesamtbildes des *Yishu gouyin tu* und können in der vorliegenden Arbeit im Einzelnen nachvollzogen werden. Obwohl diese früheren Schritte der Kosmogense als vorangehend präsentiert werden, müssen sie als eine Konsequenz der vorangegangenen Überlieferung und begrifflichen Festlegung durch Liu Mu verstanden werden.

答曰：此謂陳其生數也。且雖則陳其生數，乃是已交之數也。Die Antwort ist: Dies ist eine Darlegung der besagten Hervorbringenden Zahlen. Obwohl dies die Darlegung dieser Hervorbringenden Zahlen ist, so sind dies doch bereits in Interaktion befindliche Zahlen.<sup>557</sup>

Es handelt sich bei der nach *Luoshu* beschriebenen Darstellung in Liu Mus Auffassung also um bereits in Interaktion getretene Zahlen, im Gegensatz zu den Zahlen von Himmel und Erde, welche im Diagramm (D.50) zu sehen sind.<sup>558</sup>

下篇分土王四季<sup>559</sup>則備其成數矣。且夫洛書、九疇，惟出於五行之數，故先陳其已交之生數，然後以土數足之，乃可見其成數也。In dem folgenden Abschnitt<sup>560</sup> wird der Boden unterteilt, welcher die vier Jahreszeiten beherrscht, woraufhin die Vervollständigenden Zahlen sämtlich vorhanden sind. Überhaupt sind das *Luoshu* und die Neun Unterteilungen<sup>561</sup> einzig aus den Zahlen der Fünf Phasen hervorgegangen, deshalb werden zuerst ihre bereits in Interaktion befindlichen Hervorbringenden Zahlen dargelegt und darauf folgend, gereicht die Boden-Zahl dazu, um die Vervollständigenden Zahlen sichtbar zu machen.<sup>562</sup>

---

557 *Yishu gouyin tu*.

558 Diagramm (D.50) ist ein Rückbezug auf das Diagramm (D.2) des *Yishu gouyin tu*, wo es hieß: 「分而各其處者蓋明上下未交之象也」 „Sind nun beide getrennt und jedes an seinem Platz, dann erklärt sich das Bild eines noch nicht in Interaktion getretenen Oben und Unten.“ Erst durch die Einwirkung der Fünf des Bodens erfolgt die grafische Invertierung, beschrieben mit den Worten: 「若二氣交，則天一下而生水，地二上而生火，此則形之始也。」 „Treten nun die beiden *Qi* in Interaktion, so wird unterhalb der Eins des Himmels Wasser hervorgebracht; oberhalb der Zwei der Erde aber entsteht Feuer. Dies also ist der Anfang der Form.“ Damit ist der Übergang zu Diagramm (D.53) erklärt. Vgl. 太極生兩儀第二.

559 Die Ausgaben (E)(G) und (I) haben hier *si shi* 四时.

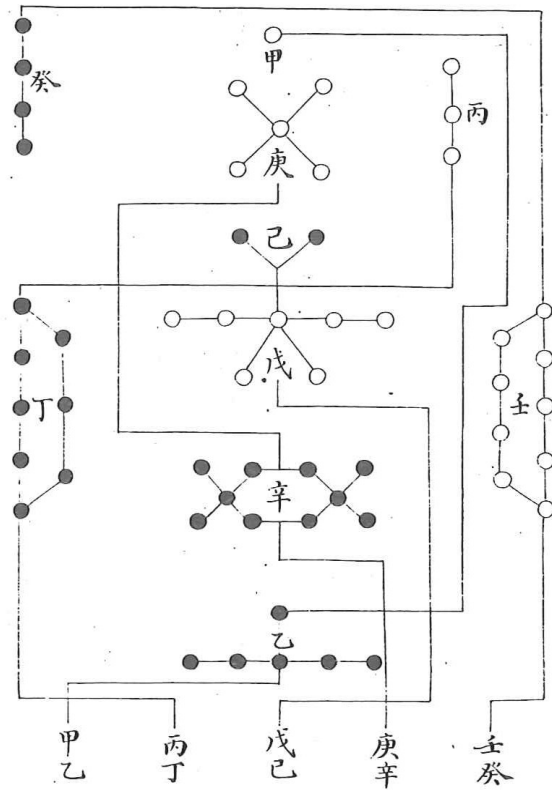
560 Hiermit dürfte der Abschnitt 龍圖龜書論下 gemeint sein.

561 Terminus aus dem Hongfan Kapitel des *Shujing*.

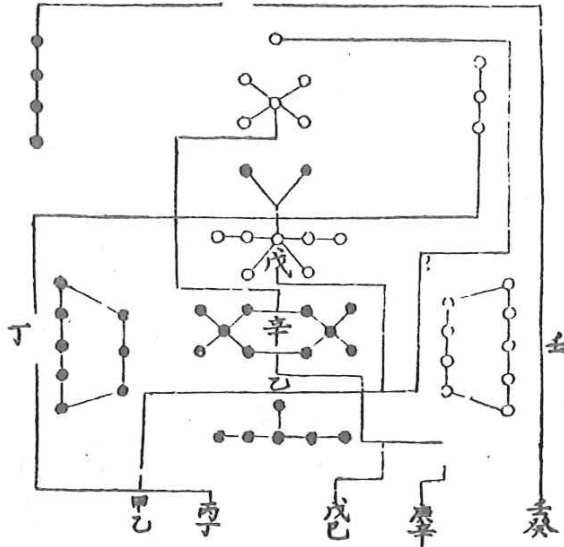
562 *Yishu gouyin tu*, 卷下 (D.49) – (D.54).

Damit ist die Anordnung nach den vier Kardinalrichtungen des *Luoshu* nach Liu Mu also ebenso wie das kreisförmige Schema der Neun Paläste auf die Zahlen der Fünf Phasen zurückzuführen. Weshalb die „in Interaktion befindlichen Zahlen“ zu den ursprünglichen Zahlen von Himmel und Erde grafisch invertiert sind, lässt sich ausführlich aus der Operation der Diagramme (D.4) – (D.8) im ersten Band des *Yishu gouyin tu* ablesen, ebenso wie Bedeutung und Ramifikationen dieser „Interaktion“ (*jiao* 交) selbst. Das Resultat der Einbeziehung des Bodens sind die sichtbar gemachten Vervollständigenden Zahlen in der Anordnung nach Diagramm (D.54).

### Zehn Tage bringen Fünf Phasen hervor, nebst gegenseitigem Hervorbringen



D.55 十日生五行並相生第五十五 (A)



D.55 十日生五行并相生第五十五 (I)

Im Diagramm (D.55) wird eine Verbindung der Zehn Tage mit den Fünf Phasen unternommen. Die Zehn Tage stehen traditionell in Korrelation mit den zehn Himmelsstämmen (*tiangan* 天干). Die Fünf Phasen stehen in Korrelation mit den Hervorbringenden und Vervollständigenden Zahlen, weshalb sie sich ebenfalls zu einer Zehn aufschlüsseln lassen. Im stemmatischen Diagramm (D.55) wird die bereits im ersten Band des *Yishu gouyin tu* in Diagramm (D.11) gezeigte Verbindung der Zahlen Eins mit Sechs, Zwei mit Sieben usw. durch orthogonal verlaufende Linien angezeigt. Nur im begleitenden Text – nicht aber im Diagramm – werden zusätzlich die jeweils entsprechend zu jeder dieser fünf Verbindungen gehörenden Phasen genannt. Die Fünf Phasen fanden im *Yishu gouyin tu* auch an anderer Stelle noch keine andere grafische Repräsentation als über die Chiffre ihrer

Zahlen unter Einhaltung ihrer Himmelsrichtungen. Ebenso verhält es sich auch in dem Diagramm (D.55), wo sich die Zahlen der Fünf Phasen in der den vier Kardinalrichtungen folgenden Anordnung mit dem Boden im Zentrum wiederfinden.

Im Diagramm lassen sich drei perpendikular angeordnete Ebenen identifizieren: Zuoberst finden sich die Hervorbringenden Zahlen, darunter die Vervollständigenden Zahlen und zuunterst die zehn Himmelsstämme, letztere dargestellt als Schriftzeichen im Diagramm und jeweils zu Zweien gepaart. Neben den durch Linien angezeigten Verbindungen zwischen Hervorbringenden und Vervollständigenden Zahlen führt von den Zahlen der mittleren Ebene jeweils eine Linie zu den in Korrelation stehenden Himmelsstämmen der unteren Ebene.

Die *Siku Quanshu*-Edition und die *Daozang*-Edition des Diagramms (D.55) weisen mehrere Unterschiede zueinander auf. Beide Varianten zeugen von dem Bestreben, vermittels Linien jeweils eine Verbindung von Hervorbringender Zahl, Vervollständigender Zahl und Himmelsstamm-paar anzuzeigen. Beide Darstellungen scheitern jedoch an Fehlern der Linienführung im Detail. Ein weiterer Unterschied zwischen den Editionen (B) und (I) besteht in dem Umstand, dass in der älteren *Daozang* Edition die oberste Ebene der Hervorbringenden Zahlen nicht mit Schriftzeichen für jeweils korrelierte Himmelsstämme annotiert ist. Des Weiteren ist die Gesamtform des Diagramms (D.55) in der Edition *Daozang* quadratisch, während sie in der *Siku Quanshu* Edition ein Rechteck im Hochformat ausfüllt, was auf die unterschiedlichen Seitenformate der beiden Kompendien zurückzuführen sein dürfte.

Eine Besonderheit in der Präsentation des Diagramms (D.55) ist in der *Daozang* Edition erhalten und hebt es unter allen anderen Diagrammen im *Yishu gouyin tu* hervor. Der begleitende Text des Diagramms (D.55) ist hier dem eigentlichen Diagramm vorangestellt, was wiederum Anlass für folgende Bemerkung ist: Das Diagramm (D.55) erscheint an dieser Stelle in seinem Kontext betrachtet wie eine Parenthese, da es sich nicht wie das ihm voranstehende sowie auch das folgende Material des dritten Bandes primär auf die inhärente Problematik der Zuordnung von *Hetu* und *Luoshu* beschränkt, sondern eine weitere kosmologische Korrelation, jene der Zeitrechnung, anknüpft. Der Modus der dabei verwendeten Argumentation besteht nicht in einer quellengeschichtlichen Kontextualisierung wie im übrigen dritten Band und ebenso wenig in einer komputistisch inklinierten formalistischen Modellbildung wie in den vorangehenden

Kapiteln, sondern in einer tabellarischen Korrelation in der Manier han-zeitlicher *Xiangshu*-Tradition. Dies geht auch aus dem begleitenden Text deutlich hervor, welcher gänzlich aus einer Reihe von Listen besteht. Die Aufführung des Diagramms (D.55) an dieser Stelle, also zwischen der oben beschriebenen Problemstellung der Vereinbarkeit von *Longtu* und *Luoshu* und der weiter unten folgenden langen Abhandlung zu Fragen der Provenienz von *Hetu* und *Luoshu* ist daher merkwürdig und verlangt nach einer Erklärung: Welche Rolle spielt die diagrammatische Verbindung von Himmelsstämmen, Wochentagen und Zahlen für das Argument der Zuordnung von *Hetu* und *Luoshu*? Handelt es sich bei dem Diagramm (D.55) und seinem Begleittext womöglich um nachträglich von unbekannter Hand am Ende des *Yishu gouyin tu* eingefügtes Material?

Die Summe der Zähler in diesem fünfundfünfzigsten Diagramm beträgt 55 und es ist denkbar, dass es aus formal-ästhetischen Erwägungen heraus von Liu Mu selbst an diese Stelle versetzt wurde. Das Diagramm (D.55) ist mit dem Diagramm (D.11) des ersten Bandes „Zwei Kräfte erhalten die Zahl Zehn und vervollständigen Veränderung und Transformation“ identisch – abgesehen von der dort fehlenden Korrelation der zehn Himmelsstämme. Falls das Diagramm (D.55) keine nachträgliche Platzierung an diese Stelle ist, ist eine weitere Vermutung zu prüfen: Handelt es sich hierbei im weiteren Sinn um einen Versuch, eine Antwort auf die weiter unten von Liu Mu formulierte Frage vorzubereiten, „wie sich der Himmel äußere“ [, nämlich in welchem Medium oder Ausdrucksmittel] 「實非通論。天何言哉」<sup>563</sup>, indem das Argument auf einen Begriff der Zeit, welche in Gestalt der zehn Tage am Ende des *Yishu gouyin tu* eingeflochten wird selbst als Ausdrucksmittel des Himmels aufgebaut wird?

Der Kalender als Zeichensystem ist eines jener Modelle, welche vermittels Blick auf die Zeitbeobachtung allmählich korrigiert werden können und daher in geringerem Maß auf eine Evidenz aus Diagrammen angewiesen ist als die Mehrheit der übrigen hier verhandelten Themen. Insofern ist (D.55) vergleichbar dem Diagramm (D.33) „Der Mensch ist mit den Fünf Phasen ausgestattet“, welches i) ebenfalls eine thematische Zäsur anzeigt, ii) ebenso an einem Kapitelübergang befindlich und iii) ebenfalls mit einer ominösen Doppelzahl nummeriert ist. Ein Anhaltspunkt zugunsten dieser Interpretation ist die Feststellung des Autors des *Yishu gouyin tu*, dass mit dem Boden (*tu* 土) nicht nur grafische Unterteilung (d. h. räumliche Ord-

<sup>563</sup> *Yishu gouyin tu*. Hierbei handelt es sich um eine aus dem *Lunyu* stammende, dem Konfuzius zugeschriebene Frage: Die entsprechende Stelle *Lunyu* ist Kapitel 17 *Yang Huo* 陽貨, Absatz 19.

nung), sondern auch „Herrschaft über die vier Jahreszeiten“ einhergeht. So gesehen entspricht die Anknüpfung der Zeitrechnung an dieser Stelle einer Umsetzung der vorangegangenen Ankündigung: „Im folgenden Abschnitt wird der Boden unterteilt, welcher die vier Jahreszeiten beherrscht.“ 「下篇分土王四季」.

Nach der grafischen Modellierung der Entstehung des Kosmos in den vorangegangenen 54 Diagrammen ist Liu Mu nun bestrebt, auch Raum und Zeit unter berechnende Kontrolle zu bringen. Allerdings gibt das Diagramm (D.55) keinen Aufschluss über die Frage, auf welche Weise die vier Jahreszeiten mit den zehn Himmelsstämmen in Verbindung stehen. Der begleitende Text hat die Form einer Liste und lautet:

天一、地六，地二、天七，天三、地八，地四、天九，天五、地十，合而生水、火、木、金、土。十日者，剛日也。相生者，金生水，水生木，木生火，火生土，土生金也。相克<sup>564</sup>者，金克木，木克土，土克水，水克火，火克金也。Himmel-Eins und Erd-Sechs, Erd-Zwei und Himmel-Sieben, Himmel-Drei und Erd-Acht, Erd-Vier und Himmel-Neun, Himmel-Fünf und Erd-Zehn vereinigen sich und bringen Wasser, Feuer, Holz, Metall und Boden hervor. Die Zehn Tage sind die *Yang*-Tage [der Zehn Himmelsstämme]. Gegenseitiges Hervorbringen besteht in: Metall bringt Wasser, Wasser bringt Holz, Holz bringt Feuer, Feuer bringt Boden, Boden bringt Metall hervor. Gegenseitiges Restringieren besteht in: Metall restringiert Holz, Holz restringiert Boden, Boden restringiert Wasser, Wasser restringiert Feuer, Feuer restringiert Metall.<sup>565</sup>

Da der Titel des Diagramms (D.55) mit den zehn Tagen beginnt, ist man versucht, die Abbildung von unten beginnend zu lesen. Die zu Zweien gepaart nebeneinanderstehenden Himmelsstämme sind aus zwei unterschiedlichen Korrelationen herleitbar. Diese zweifache Korrelation kann als eine Form von Beweis angesehen werden – eine Korrelation liefert ein *tertium comparationis* für eine bereits bestehende Korrelation, was als möglicher Sinn dieses Diagramms (D.55) angesehen werden darf. Jedes der Himmelsstammpaare besteht aus einem ungeraden (*gang* 剛) sowie einem geraden (*rou* 柔) Tag. Die mit einem Himmelsstammpaar in Verbindung stehenden Zahlenpaare sind also jeweils einer geraden und einer ungeraden Zahl durch Linien verbunden. Die entsprechenden ungeraden Zahlen befinden sich in ihren über die Korrelation der Fünf Phasen zugewiesenen

<sup>564</sup> Die (E)-Ausgabe hat hier Variante 剋.

<sup>565</sup> *Yishu gouyin tu*, 十日生五行並相生第五十五.

Positionen der Anordnung der vier Himmelsrichtungen. Die Annotation der fünf genannten ungeraden Himmelsstämme mit den ungeraden Zahlen kann als eine grafische Adaption des folgenden *Li Ji*-Kommentares von Kong Yingda angesehen werden, welche sich ohne Schwierigkeiten in das System der *Yishu gouyin tu* einfügt, dort aber nicht genannt wird:

「外事以剛日，內事以柔日。」<sup>566</sup>孔穎達疏：「外事，郊外之事也。剛，奇日也，十日有五奇五偶。甲、丙、戊庚、壬五奇爲剛也。外事剛義故用剛日也。」 „Mit externen Angelegenheiten befasse man sich an *Yang*-Tagen, mit internen an *Yin*-Tagen.“ Kong Yingda kommentiert: „Externe Angelegenheiten sind Angelegenheiten der Peripherie. *Gang* verweist auf ungerade Tage. Von den zehn Tagen sind fünf ungerade und fünf gerade. *Jia*, *Bing*, *Wu*, *Geng* und *Ren* sind fünf ungerade und somit *hart*. Äußere Angelegenheiten haben die Bedeutung von *hart* deshalb verwende man für sie *Yang*-Tage.“

Die Zahlen der geraden Himmelsstämme ergeben sich implizit. Beispielsweise besitzt *Jia* 甲 als Zahl Eins die Position von Feuer im Süden (oben). Nun kann der aus dem Zusammenhang der Diagramme (D.4) bis (D.10) bereits bekannte Vorgang der „Interaktion“ (*jiao* 交) der Hervorbringenden Zahlen mit der Phase Boden mitgedacht werden und, durch eine Linie kenntlich gemacht, verbindet sich jede Hervorbringende Zahl mit ihrer zugehörigen Vervollständigenden Zahl. Im Falle der Eins wird also die Sechs angebunden und Wasser entsteht. Folgt man allen Zahlen der Reihe nach, so versteht sich der erste Satz der beigefügten Erklärung. Implizit bleibt außerdem die Bedeutung der im begleitenden Text zitierten Zyklen des Hervorbringens und Restrangierens für das Diagramm (D.55). Hierbei werden die konventionellen Himmelsrichtungen der zu Zweien gepaarten Himmelsstämme aufgerufen. Die Tatsache, dass mit dem Diagramm (D.55) eine weitere Korrelation angeknüpft wird, wobei beträchtliche Teile des zum Verständnis notwendigen Wissens nicht durch Quellen dargeboten werden, ist bemerkenswert, da sich der gesamte übrige dritte Band des *Yishu gouyin tu* vorrangig mit Quellenkritik befasst. Wie bereits angemerkt, trägt die Summe der Zähler in diesem fünfundfünfzigsten Diagramm 55. 55 ist zugleich nach Liu Mu die äußerste Zahl von Himmel und Erde (天地之極數). Dem Anschein nach wurde das Diagramm (D.55), welches das letzte Diagramm des *Yishu gouyin tu* ist, zur Einhaltung dieser Koinzidenz von Kardinal- und Ordinalzahlen an dieser Stelle platziert. Die folgende, den dritten Band abschließende schriftliche Abhandlung nimmt

---

<sup>566</sup> *Li Ji*, 曲禮上, 74.

wiederum auf die vor dem Diagramm (D.55) gezeigte Gruppe (D.49) – (D.54) Bezug.

## Die Karte des Drachen (*Longtu*) und die Schrift der Schildkröte (*Guishu*)

Das Ensemble der Diagramme (D.49) bis (D.54) nahe dem Ende des *Yishu gouyin tu* ist unter mehreren Gesichtspunkten merkwürdig. Die sechs Diagramme stehen sämtlich mit der Diskussion um die Herkunft von *Hetu* und *Luoshu* in Zusammenhang, also mit einem für Liu Mu basalen Thema, welches eigentlich nicht erst am Ende des Werkes abgehandelt werden sollte. Für die Strukturierung des *Yishu gouyin tu* sind somit, setzt man voraus, dass es sich nicht um nachträglich manipulierte Bestandteile handelt, die Genese des Kosmos und die Entfaltung der Zahlen zentral und weniger das chronologische Alter der Quellen oder der Rang der Urheber im Geltungsgefüge der schriftlichen und bildlichen Quellen. Die Lösung des zur Zeit Liu Mus ungeklärten Problems der Frage nach dem Aussehen der legendären Dokumente *Hetu* und *Luoshu* wird im *Yishu gouyin tu* als ein Resultat einer bei den Anfängen des Kosmos beginnenden, ungebrochenen Kette von Berechnungen und diagrammatischen Schlussfolgerungen präsentiert. Das bedeutet auch, dass das Diagramm (D.49) die einzige Darstellung des *Yishu gouyin tu* ist, in deren Zusammenhang das Diagramm das *Gegebene* und *zu Beschreibende* ist, während der beigegebene Text zu dessen Klärung dient.

Sollte es sich bei der Gruppe der Diagramme (D.49) – (D.54) tatsächlich um eine Art von Quintessenz der gesamten vorangehenden Teile des *Yishu gouyin tu* handeln, so wären bereits an früherer Stelle Hinweise auf diese Fragestellung zu erwarten gewesen. In welcher Beziehung steht diese Abhandlung mit der weiter oben im *Yishu gouyin tu* besprochenen *Hetu* & *Luoshu* Thematik? Insgesamt wird im erhaltenen Werk Liu Mus an drei Stellen ausführlicher auf die Thematik von *Hetu* und *Luoshu* eingegangen: i) in der Diskussion um die Rückkehr am siebenten Tag im zweiten Band, ii) im gesamten dritten Band sowie iii) im ersten Kapitel der *Yilun jiushi*.

Wie die vorliegende Arbeit zeigt, stehen diese drei Diskussionen zueinander in keinem inhaltlichen Widerspruch.

In diesem letzten Abschnitt des *Yishu gouyin tu* wird die bisher weitgehend eingehaltene Abfolge von einzelner Diagramm und zugehöriger Exposition von Problemstellung und Argument verlassen. Es ist in dem auf die sechs Diagramme folgenden längeren Text von sechs Doppelseiten nicht jederzeit eindeutig entscheidbar, welches Argument dieser Ausführungen auf welches Diagramm Bezug nehmen möchte.<sup>567</sup> Der Umstand, dass diese Gruppe von Diagrammen nicht zu den *Überlieferten Diskussionen in neun Einheiten (Yilun jiushi)* gezählt wird, verstärkt jedoch den Eindruck, es handle sich vielmehr um gezielt platzierte Diagramme zur Unterstützung einer mit der vorangehenden Abhandlung konsistenten Argumentationslinie, wenn auch nicht zwingend aus der Hand von ein und derselben Person. Wie bereits oben beschrieben, gibt die Reihe der Diagramme (D.49) bis (D.54) eine Art Synopsis über das gesamte *Yishu gouyin tu*. Hierbei werden in einem Konspekt die Bezüge der einzelnen Etappen der Kosmogonie zu den beiden modellbildenden Diagrammen *Hetu* und *Luoshu* aufgezeigt.

Die mit „Diskussion der Karte des Drachen und Schrift der Schildkröte“ (*longtu guishu lun* 龍圖龜書論) überschriebene Abhandlung nimmt etwa zwölf Seiten ein, acht Seiten davon bilden das obere Kapitel (論上), vier weitere Seiten das untere Kapitel (論下). Das obere Kapitel weist fünf von den Editoren des *Siku Quanshu* als schadhaft gekennzeichnete Stellen auf, das untere Kapitel weist eine solche Kennzeichnung auf. Die in diesem vergleichsweise umfangreichen zusammenhängenden und obendrein nicht von Diagrammen unterbrochenen schriftlichen Abschnitt des *Yishu gouyin tu* entsponnene Erörterung ist mit zahlreichen Quellenbelegen aus unterschiedlichsten Zeiten angereichert und zeugt von umfangreicher Kenntnis der einschlägigen Literatur. Der Autor dieser Erörterung hält eigene Schlussfolgerungen oder Meinungen weitgehend im Hintergrund. Er versucht hingegen vielmehr, dem Leser überwiegend auf dem Wege eines geschickten Arrangements schriftlicher Quellenbeiträge Einsicht in die Richtigkeit der von ihm nahegelegten Interpretation zu gewähren. Eine Rekonstruktion der intertextuellen Bezüge dieser Argumentation erfordert daher besondere Sorgfalt.

Das hauptsächliche Argument des Autors des *Yishu gouyin tu* in diesem letzten Teil des dritten Bandes dreht sich um Liu Mus Feststellung, das

---

567 Im Gegensatz zum Beispiel der Diagrammgruppe der Sechs Kinder (*liu zi*).

*Luoshu*, verstanden als ein grafisch strukturelles Schema, sei nicht erst zu der Zeit Yus des Großen entstanden, wie traditionell gemeinhin angenommen wurde. Es sei stattdessen bereits wesentlich früher von Fu Xi erschaffen worden, welcher auch der legendäre Urheber der *Hetu* ist. Die wichtigste dahinterstehende Implikation ist jedoch Liu Mus Argumentation für den Vorrang bildlicher vor schriftlicher Argumentation, wie aus der folgenden Diskussion hervorgehen wird. Die von der Nachwelt Liu Mus abweichend ausgelegte Zuordnung der *Hetu* zu dem Schema der Neun Felder einerseits sowie die des *Luoshu* zu dem Schema der vier Kardinalrichtungen andererseits resultiert eben auf der Basis der hier getroffenen Befunde Liu Mus. Ihre Zurückweisung kann als Ursache dafür gelten, dass Liu Mus Werk ohne direkten signifikanten Einfluss blieb und, wie das editorische Vorwort anmerkt, schon bald nicht mehr tradiert wurde.

Die Neun Kategorien (*jiu lei* 九類) wurden dem *Shujing* zufolge vom Himmel an Yu den Großen verliehen. Dem *Zhengyi* Kommentar zu dem *Shujing* zufolge sind des Weiteren die Neun Kategorien mit Schriftzeichen versehen (s. u.). Da Liu Mu davon ausgeht, dass es zu der Zeit Fu Xis noch keine Schrift gab, während aber doch bereits Systematiken wie eine Einteilung in neun Bereiche für Aufgaben der politischen Administration erforderlich waren, nimmt er an, dass die Idee des bloßen Schemas der neun Felder im Quadrat bereits zu Fu Xis Zeit existierte und allgemein gebräuchlich war, wohingegen lediglich i) der Name *Luoshu*, ii) die beigelegten Schriftzeichen (oder Teile selbiger), sowie iii) eine Reihenfolge der Iteration über die neun Felder erst später von Yu dem Großen hinzugefügt wurden.

故以禹次而第之也。然大禹既得九類，常道始有次敘。未有洛書之前，常道所以不亂者，世有澆、淳，教有疏<sup>568</sup>、密<sup>569</sup>，三皇以前無文亦治，何止無洛書也。Deshalb hat Yu die Reihenfolge verwendet und es so geordnet. Nachdem der Große Yu diese Reihenfolge der „Neun Kategorien“ erhalten hatte, wurde dies zur festgelegten Regel. Bevor es das *Luoshu* gab, war die festgelegte Regel nicht in Unordnung. In jener Generation gab es Reine, welche von Anstößigen beeinträchtigt wurden, unter den Lehren gab es vereinzelt und stark verbreitete. Vor den drei Kaisern existierte noch keine Schrift und es musste doch regiert werden; ganz zu schweigen davon, dass es noch kein *Luoshu* gab.<sup>570</sup>

<sup>568</sup> Ausgabe (I) hat hier eine Schriftzeichenvariante, die nicht in Unicode enthalten ist.

<sup>569</sup> Variante von *mi* 密.

<sup>570</sup> *Yishu gouyin tu*, 龍圖龜書，論上.

Dieser Abschnitt liest sich zunächst, als sei für den Autor das *Luoshu* eine Anordnung in neun Feldern. Wie aus dem Kontext in diesem Kapitel hervorgeht, hat Liu Mus Auffassung zufolge Yu der Große lediglich die beiden *Luoshu*-Diagramme (D.53) und (D.54), zusammen mit einer Anleitung zur richtigen Reihenfolge der neun Felder vom Himmel erhalten. Yu der Große hat daraufhin die in den Diagrammen (D.53) und (D.54) enthaltenen Zahlen von Himmel und Erde vermittels der neuen Reihenfolge auf der alten schematischen Anordnung nach den Neun Feldern angeordnet, was in der heutigen *Longtu* beziehungsweise in der *Hetu* (D.49) resultierte. Die Hinweise auf das Heraustragen des *Luoshu* durch eine Schildkröte, welche dem Autor des *Yishu gouyin tu* vorliegen, gehen auf Quellen aus der Zeit vom Ende der Westlichen Han-Dynastie (200 v. Chr. – 9 n. Chr.) zurück, welche Liu Mu als unsicher erachtet:

穎達共爲此說，龜負洛書，經無其事。中候及諸緯多說黃帝、堯、舜、禹、湯、文、武受圖書之事，皆云龍負圖，龜負書。緯候之書，不知誰著，通人討核<sup>571</sup>，以爲僞起哀、平<sup>572</sup>者也。前漢之末，始有此書，不知起誰氏也。以前學者必相傳此說，故孔氏以九類是神龜負文而出，「列於背，有數從一而至於九」，見其文，「遂因而第之以九類也」。[Kong] Yingda gibt wieder, eine Schildkröte habe das *Luoshu* herausgetragen; im Klassiker wird diese Begebenheit nicht erwähnt. Im *Zhonghou* und in verschiedenen *Wei*-Büchern ist mehrfach die Rede davon, wie der Gelbe Kaiser, Yao, Shun, Yu, Tang, Wen und Wu Karte [*tu*] und Schrift [*shu*] erhalten haben. Alle besagen, ein Drache habe die Karte getragen, und eine Schildkröte die Schrift. Von den Werken *Wei* und *Hou* ist nicht bekannt, wer sie verfasst hat, Mutmaßungen der Leute zufolge hält man sie für Fälschungen von Ai und Ping. Seit dem Ende der Vorderen Han gibt es diese Bücher, es ist nicht bekannt, wer sie verfasst hat. Die früheren Gelehrten müssen diese Erzählung weitergegeben haben, deshalb nahm Herr Kong [Anguo] an, die Neun Kategorien seien die von der heiligen Schildkröte auf dem Rücken getragene Schrift, angereiht auf ihrem Rücken waren die Zahlen von Eins bis Neun, er besah diese Schrift und daraufhin brachte er damit die Neun Kategorien in eine Reihenfolge.<sup>573</sup>

Das obere Kapitel beginnt mit dem einschlägigen Zitat zu *Hetu* und *Luoshu* aus den *Angehängten Worten zum Buch der Wandlungen*, der

571 (E)-Ausgabe hat hier das Schriftzeichen *qiao* 覈, was ähnlich ist wie das in der (I) Edition an dieser Stelle stehende *he* 覈, welches die Vollform von 核 ist.

572 Sammelname für 漢哀帝 und 平帝.

573 *Yishu gouyin tu*, 龍圖龜書, 論上.

autoritativen Quelle. Noch bevor weitere Quellen wie der *Zhengyi*-Kommentar zum *Shujing* oder das *Wuxing zhi* des Liu Xin genannt werden, zitiert Liu Mu den apokryphen Kommentar *Chunqiu wei*, dessen Stichhaltigkeit er nicht ausdrücklich infrage stellt.<sup>574</sup> Die Zweifelhaftigkeit weiterer apokrypher Werke hingegen, so wie jene des *Shangshu zhong hou* 尚書中候 wird für Liu Mu dann jedoch zum ersten Anhaltspunkt für seine Infragestellung der Lehrmeinung Kong Yingdas. Die Erwähnung der Begebenheit der Verleihung des *Guishu*, welches aus dem Fluss Luo zutage gebracht wurde, von welcher im *Chunqiu Wei* zu lesen ist, wird zwar von Liu Mu nicht bestritten, allerdings zieht er Kong Yingdas Gleichsetzung dieses *Guishu* mit dem im *Wuxing Zhi* beschriebenen *Luoshu*, welches dort dem Großen Yu verliehen wurde, in Zweifel. Im Klassiker, so Liu Mu, ist von der Begebenheit mit der Schildkröte nicht die Rede.

Liu Mu nimmt an, dass Kong Yingda auf der Basis der genannten apokryphen Quellen die Identifizierung der Neun Bereiche mit der Erzählung von der Schildkröte übernommen und weitergegeben hat. Liu Mu wendet ein, dass die Neun Bereiche älter seien und schon in Fu Xis Zeit als Organisationsschema mit Anwendungen in verschiedenen administrativen Bereichen gebräuchlich gewesen sein mussten. Für Liu Mu beziehen sich die Bezeichnung „Neun Bereiche“ (*jiu zhou* 九疇) auf das grafisch räumliche Schema und die Bezeichnung „Neun Kategorien“ (*jiu lei* 九類) auf das um die interne Reihenfolge der Felder erweiterte Schema. In diesem präzisen Sinn verwendet er dementsprechend konsistent diese Bezeichnungen. Die Schrittfolge über die neun Felder erhielt in daoistischen Quellen unter dem Namen „Schritte des Yu“ (*yu bu* 禹步) eine rituelle Bedeutung. Diese scheinbar verworrene Schrittfolge geht auf eine sprachliche Beschreibung unter Einsatz von Kompassrichtungen in einem Kommentar zum *Qian Zuo Du* zurück, welcher dem Zheng Xuan zugeschrieben wird.<sup>575</sup> Als Yu der Große das *Luoshu* und die Neun Kategorien verliehen bekam, brachte er nach Liu Mus Lesart vermittlels der *jiu lei* das *Luoshu* in eine Reihenfolge, wobei er außerdem zu den bereits vorhandenen noch weitere Schriftzeichen einfügte. Diese Schriftzeichen sind bei dem nach Liu Mu verstandenen *Luoshu* notwendig, da die innere Ordnung des *Luoshu* und deren Zuweisung zu den Fünf Phasen anders als die der *Hetu* sich nicht aus der inneren Logik der Zahlenanordnung (sog. magisches Quadrat) ergibt, sondern der schriftlichen Anleitung bedarf, wie Liu Mu etwas später im unteren Kapitel ausdrücklich hervorhebt:

574 Vgl. *Yishu gouyin tu*, 龍圖龜書, 論上.

575 Vgl. Nielsen (2003), S.170.

或問曰：且云圖、書皆出於犧皇之世，則九疇亦陳於犧皇之代，不當言禹第而次之也。？答曰：河圖八卦，垂其象也，故可以盡陳其位。洛書五行，含其性也，必以文字分其類。Man könnte fragen: Stammen nun dem Gesagten nach sowohl Karte als auch Schrift aus der Zeit Fu Xis und wurden auch die Neun Bereiche in der Zeit Fu Xis dargelegt, ist es dann nicht unrichtig davon zu sprechen, dass Yu diese geordnet und in eine Reihenfolge gebracht hat? Die Antwort ist: Bezüglich der *Hetu*, so zeigen die Acht Trigramme ihre Bilder, deshalb können ihre Positionen bis auf die letzte dargelegt werden. Was das *Luoshu* betrifft, so beinhalten die Fünf Phasen dessen Wesen, man muss mittels Schriftzeichen diese Kategorien untergliedern.<sup>576</sup>

Die anschließende Argumentation hebt dann auf die für den Autor des *Yishu gouyin tu* zentrale Unterscheidung zwischen Formwerdung und Sichtbarwerdung der Zahlen der Fünf Phasen ab. Vorwegzunehmen ist an dieser Stelle, dass die Zahl Zehn aus dem *Luoshu* nicht Bestandteil der *Longtu* ist, da die *Longtu* nicht zu dem Bereich der sichtbaren Formen (*xing* 形), sondern zu jenem der abstrakteren Bilder (*xiang* 象) gehört. Im Sinne dieser Unterscheidung wird auch der von dem Autor des dritten Bandes diskutierte zweite hypothetische Einwand am Ende dieses Kapitels zurückgewiesen. Im Gegensatz zu der allgemein verbreiteten Meinung enthielt das *Luoshu*, als es Yu dem Großen verliehen wurde, zwar Zeichen und Zahlen aber noch keine Sequenz:

且不知洛書本文計天言簡要，必無次第之數。Aber mangels einer Kenntnis des *Luoshu*, müssen in diesem Werk die Worte des Himmels als einfach und konzis angesehen werden, es müssen Zahlen ohne Reihenfolge gewesen sein.<sup>577</sup>

Das obere Kapitel dieses letzten Abschnittes des *Yishu gouyin tu* beginnt mit der Wiedergabe der bereits bekannten Erwähnung der beiden Dokumente *Hetu* und *Luoshu* im vierten Absatz des elften Kapitels des ersten Teils der *Angehängten Worte* zum *Yijing*: „Aus dem *He*-Fluss kam die Karte, aus dem *Luo*-Fluss kam die Schrift, der Heilige machte sie zur Maßregel.“ Bereits Kong Yingda hatte diese Stelle kommentiert, indem er – ebenso wie der Autor des *Yishu gouyin tu* – den folgenden *Chunqiu Wei* Kommentar anfügt: „Der *He*-Fluss bringt vermittels eines Durchdringens des *Qian* die *Tianbao* hervor, der *Luo*-Fluss speit vermittels eines Fließens

576 *Yishu gouyin tu*, 龍圖龜書，論下.

577 *Yishu gouyin tu*, 龍圖龜書，論上.

von *Kun* das „Emblem der Erde“ (*di fu* 地符) aus.“ Hiermit werden mehrere Dichotomien angeknüpft: Der *He*-Fluss steht in Verbindung mit dem *Qian*, welches er durchdringt (*tong* 通) um eine „Knospe des Himmels“ (*tian bao* 天苞) zu veräußern. Der *Luo*-Fluss hingegen ist dem *Kun* zuzuordnen, welches fließt (*liu* 流) und er speit (*tu* 吐) das *Difu* aus.

易曰：「河出圖，洛出書，聖人則之。」<sup>578</sup> 春秋緯云：「河以通乾出天苞，洛以流坤吐地符。河龍圖發，洛龜書感。河圖有九篇，洛書有六篇。」 Das *Yi* schreibt: „Aus dem *He*-Fluss kam die Karte, aus dem *Luo*-Fluss kam die Schrift, der Heilige machte sie zur Maßregel.“ Das *Chunqiu Wei* besagt: „der *He*-Fluss brachte vermittels eines Durchdringens des *Qian* die *Hetu* hervor, der *Luo*-Fluss spie vermittels eines Fließens von *Kun* das *Luoshu* aus. Der *He*-Fluss veräußerte die Drachenkarte, der *Luo* verlieh [zum Dank] die Schrift der Schildkröte. Die *Hetu* hat neun Kapitel. Das *Luoshu* hat sechs Kapitel.“<sup>579</sup>

Der *Chunqiu Wei*-Kommentar paraphrasiert die Passage der *Angehängten Worte* und ordnet *Longtu* und *Guishu* den beiden Seiten zu, indem dieser zunächst die Vorgänge des Hervorbringens (*chu* 出) aus dem *He*-Fluss mit einer Knospe des Himmels und jenen des Ausspeiens aus dem *Luo*-Fluss mit einem Emblem der Erde verbindet. Dann werden das Veräußern (*fa* 发) der *Longtu* und die Verleihung (*gan* 感) des *Guishu* mit *He* und *Luo* parallel gesetzt. Außerdem ordnet der *Chunqiu Wei*-Kommentar die Zahl Neun zur *Hetu* und die Sechs zum *Luoshu*, welche als die jeweiligen Anzahlen ihrer Kapitel anzusehen sind.

Unter Verweis auf den *Zhengyi*-Kommentar zu dem *Buch der Urkunden* wird die Zuordnung des vom *Luo*-Fluss vergebenen Dokumentes mit den Neun Kategorien beschrieben, welche wiederum Schriftzeichen besitzen. Diese Zuordnung kann leicht in die Irre führen und sollte nicht falsch verstanden werden: In *Liu Mus* Begriffen thematisiert das *Luoshu als Text* zwar neun Bereiche (九疇) des *Hongfan*,<sup>580</sup> ist aber selbst nicht identisch mit der *Hetu* und deren auf neun Feldern verteilten Zahlen.<sup>581</sup> Die Schriftzeichen werden als Begründung dafür angesehen, das vom *Luo*-Fluss vergebene Dokument als Schrift (*shu*) zu klassifizieren. Des Weiteren stellt

<sup>578</sup> *Xici* 1.11.

<sup>579</sup> *Yishu gouyin tu*, 龍圖龜書, 論上.

<sup>580</sup> Diese sind *wuxing* 五行, *wushi* 五事, *bazheng* 八政, *wuji* 五紀, *huangji* 皇極, *sande* 三德, *jiyi* 稽疑, *shuzheng* 庶徵, *wufu* 五福, *liuji* 六極.

<sup>581</sup> Dies darf als weiterer Grund dafür angesehen werden, weshalb die verkürzende Feststellung, *Liu Mu* habe die Zahl Neun mit der *Hetu* und die Zahl Zehn mit dem *Luoshu* identifiziert, der Problematik nicht zuträglich ist.

der *Zhengyi* Kommentar zum *Shujing* fest, dass jenes, was der Himmel Yu dem Großen verliehen habe, eben jenes *Luoshu* sein müsse:

書正義曰：「洛書九類，各有文字，即是書也。而云：『天乃錫禹』，如此天與禹者，即是洛書也。」 Der Kommentar *Zhengyi* zu dem *Buch der Urkunden* besagt: „Das *Luoshu* hat neun Kategorien, jede enthält Schriftzeichen, aus diesem Grund ist es eine Schrift (*shu*). Es heißt weiter: ‚Der Himmel verlieh es dem Yu.‘<sup>582</sup> Was hier dem Yu vom Himmel verliehen wurde, war eben dieses *Luoshu*.“<sup>583</sup>

An dem Umstand, dass ihrer alternativen Bezeichnung *Tianbao* zufolge, die *Hetu* eigentlich mit dem Himmel, das *Luoshu* *Difu* jedoch mit der Erde in Verbindung zu bringen ist, wird an dieser Stelle von Liu Mu kein Anstoß genommen. Darauf folgend gibt der Autor des *Yishu gouyin tu* die Aufzeichnung Liu Xins im *Wuxing zhi* der Han-Zeit und damit einer im Vergleich zu dem *Shujing* deutlich jüngeren Quelle wieder. Hier wird Fu Xi als Urheber der Acht Trigramme gewürdigt, welcher als Vorlage hierfür die *Hetu* verwendete. Dem zu Seite steht der Bericht aus dem Kapitel *Hongfan* des *Shujing*, nach welchem der Große Yu das *Luoshu* verliehen bekam, welches dieser ausbreitete (*chen*) und zur verbindlichen Methode (*fa*) erhob:

漢五行誌，劉歆以爲伏羲繼<sup>584</sup>天。而王，河出圖，則而畫八卦是也。禹治洪水，錫洛書，法而陳洪範是也。 Liu Xin meint im *Wuxing zhi* der Han, dass Fu Xi in Übereinstimmung mit der Order des Himmels handelte. Als er König wurde, kam aus dem Fluss die *Tu*, daraufhin also zeichnete er diese Acht Trigramme. Yu bezwang die Flut; ihm wurde das *Luoshu* verliehen, er wendete es als Regel an und legte [seine Anordnung] dar, dies ist eben jenes *Hongfan*.<sup>585</sup>

Bemerkenswert ist an dieser Passage die definitive Gleichsetzung und nicht lediglich eine Zuordnung i) der *Hetu* mit den Acht Trigrammen und ii) des *Luoshu* mit dem *Hongfan* selbst, welche durch Liu Xin eingeführt worden war. Der Autor des *Yishu gouyin tu* bemüht sich in der Folge, die bei Kong Yingda vorgefundene Erzählung von der Schildkröte, welche das *Luoshu* zu der Zeit Yus des Großen aus dem Fluss getragen habe, zu widerlegen. Demnach habe Kong Yingda diese Interpretation eingeführt, als er die im *Shujing* verzeichnete Ansprache von Jizi von der Verleihung der Neun Bereiche

582 *Shang Shu, Hongfan*, 1.

583 *Shang Shu, Zhengyi, Zhou Shu* 周書.

584 Ausgabe (I) hat xi 繫 anstatt ji 繼.

585 *Yishu gouyin tu*, 龍圖龜書, 論上.

mit der Schrift der Schildkröte gleichgesetzt hat. Als Argument führt der Autor des *Yishu gouyin tu* an, dass „die Karte aus dem He-Fluss und die Schrift aus dem Luo-Fluss veräußert“ wurden, bevor das *Yijing* geschrieben wurde“, da das *Yijing* bzw. die *Angehängten Worte* schließlich bereits von dieser Begebenheit berichten.

且孔氏以箕子稱「天乃錫禹九疇」<sup>586</sup>，便謂之洛出龜書，則不思聖人云「河出圖，洛出書」，在作易之前也。Und Herr Kong hat Jizis Rede vom „Himmel, welcher dem Yu die Neun Bereiche verlieh“ kurzerhand gleichgesetzt mit der Schrift der Schildkröte, welche dem Luo-Fluss entstieg, aber er [Kong Yingda] bedachte nicht, dass der Heilige davon sprach, dass „die Karte dem He-Fluss und die Schrift dem Luo-Fluss entstieg“ war, bevor das *Yijing* geschrieben wurde.<sup>587</sup>

Einer unter songzeitlichen Gelehrten verbreiteten Vorstellung zufolge waren die Hexagramme, die vermutlich ältesten Bestandteile des *Yijing*, von Fu Xi erschaffen worden. Autor des *Xici* Kommentars, welcher das Veräußern der Karte aus dem He-Fluss und der Schrift aus dem Luo-Fluss berichtet, aber war der traditionellen Auffassung nach Konfuzius. Der Autor des *Yishu gouyin tu* beschreibt an mehreren Stellen die Beiträge einzelner Protagonisten zu der Erschaffung des *Yijing* und seiner Kommentare:

乃是古者河出龍圖，洛出龜書，犧皇 [闕] 畫八卦，因而重之，爲六十四卦。[闕] 文王作卦辭，周公作爻辭，仲尼輔之十翼，易道始明。Dies bedeutet nichts anderes, als dass in alter Zeit der He-Fluss die Drachenkarte und der Luo-Fluss die Schildkröten-schrift veräußerte. Fu Xi [...] zeichnete die Acht Trigramme; weil er diese multiplizierte, wurden daraus die 64 Hexagramme. [...] König Wen schrieb die Worte zu den Hexagrammen, der Herzog von Zhou schrieb die Worte zu den Linien, Konfuzius ergänzte die Zehn Flügel. Der Weg des Yi begann erhellt zu werden.<sup>588</sup>

Neben den Zuschreibungen einzelner Schichten der Überlieferung zu bestimmten Persönlichkeiten des Pantheons chinesischer Kulturstifter geht aus dieser Chronologie deutlich hervor, dass Liu Mu *Hetu* und *Luoshu* als den Anfang der Tradition des *Buches der Wandlungen* unterstreicht,

<sup>586</sup> *Shang Shu*, 商書 — 仲虺之誥 Announcement of Zhong Hui 「天乃錫王勇智，表正萬邦。」.

<sup>587</sup> Vgl. *Yishu gouyin tu*, 龍圖龜書，論上.

<sup>588</sup> *Yishu gouyin tu*, 龍圖龜書，論上.

was seinem eigenen diagrammatischen Anliegen zusätzliches Gewicht verleiht. Eine weitere Stelle illustriert Liu Mus Verständnis von den Beiträgen der verschiedenen angenommenen Urheber der ältesten Schichten der Kommentartradition des *Buches der Wandlungen*:

且夫「天垂象，見吉凶，聖人象之。河出圖，洛出書，聖人則之。」天象則 [闕] 雖韞其義非至聖不能明之。[闕] 河圖、洛書，非犧皇不能畫之。卦合其象，非文王不能伸之。爻象之興，非周公不能著之。故仲尼曰「文王既沒，文不在茲乎？」又曰：「天生德於予」，則知天生睿哲於聖人，默究乎幽蹟，是謂錫之也。Weiterhin [heißt es,] „gab der Himmel ein Zeichen zu erkennen, Glück und Unglück zeigten sich und der Heilige bildete sie ab. Aus dem *He*-Fluss kam die Karte, aus dem *Luo*-Fluss kam die Schrift, der Heilige machte sie zur Maßregel.“<sup>589</sup> [...] Auch wenn diese Idee enthalten ist, handelt es sich nicht um die höchste Heiligkeit, so kann man es nicht erhellen. [...] *Hetu* und *Luoshu*: abgesehen von Fu Xi vermochte niemand, sie zu zeichnen. Die Vereinigung der *Gua* mit diesen Bildern: abgesehen von König Wen vermochte niemand, sie [auf andere Bereiche bezogen] zu erweitern (*shen*). Das Hervorgehen der Bilder der Hexagrammlinien: Abgesehen von dem Herzog von Zhou konnte niemand diese erschaffen. Deshalb sagte Konfuzius: „Als König Wen verstorben war, war Wen dann nicht fortan hier in mir?“<sup>590</sup> Er sagte weiterhin: „Der Himmel hat die Tugendhaftigkeit in mir hervorgebracht.“<sup>591</sup> Weiß man aber, dass der Himmel Weisheit und Weitsicht für den Heiligen hervorgebracht hat, so ist in den tiefsten Feinheiten danach mit ruhiger Konzentration zu forschen; das ist es, was mit dem „Verliehen werden“ (*ci*) gemeint ist.<sup>592</sup>

Ein Heiliger (*sheng ren* 聖人) ist nach dem Dafürhalten Liu Mus also notwendig aber nicht hinreichend jemand, der sich auf Zahlen versteht. Das Argument Liu Mus setzt an der Bedeutung des Wortes *ci* (錫) an. Es wird ersichtlich, dass für Liu Mu Yu der Große nicht als Heiliger ersten Ranges zu sehen ist. Liu Mu bringt die Logik der administrativ legalistischen Implementation jener festgelegten Regel (*chang dao*) folgendermaßen auf den Punkt:

---

589 *Xici* 1.11.

590 Vgl. *Lunyu* 論語 - 子罕：子畏於匡。曰：「文王既沒，文不在茲乎？天之將喪斯文也，後死者不得與於斯文也；天之未喪斯文也，匡人其如予何？」.

591 Vgl. *Lunyu* 論語 - 述而：子曰：「天生德於予，桓魋其如予何？」.

592 *Yishu gouyin tu*, 龍圖龜書，論上.

法而行之則治，違之則亂也。Machte man sie zur Regel und setzte diese in die Tat um, so gereichte es zur Herrschaft; verwehrte man sich dagegen, so resultierte Unordnung.<sup>593</sup>

Hinsichtlich der Unterscheidung zwischen der bereits im *Luoshu* enthaltenen Schrift und der von Yu dem Großen hinzugefügten, stellt der Autor des *Yishu gouyin tu* fest, dass der mit der Schildkröte assoziierte Text (*gui wen* 龜文) lediglich eine Länge von 20 Zeichen besaß.<sup>594</sup> Der Rest müsse von Yu dem Großen hinzugefügt worden sein. Es befänden sich demnach in dem überlieferten Text der Schildkröte zwei Schichten:

上傳云：「禹因而次之」。則孔氏以第是禹之所為，初一<sup>595</sup>曰等二十八字，必是禹加之也。其敬用、農用等一十八字大劉及顧氏以為龜負也。小劉以為敬用等亦禹所第敘。其龜文惟有二十字，並無明據，未知孰是，故兩存焉耳。Die oben genannte Überlieferung besagt: „Yu hat es deshalb geordnet.“ Die von Herrn Kong verwendete Reihenfolge ist jene von Yu erstellte. Die zu Beginn gesprochenen 28 Zeichen mussten von Yu erweitert worden sein. Die 18 Zeichen mit der Rede von zeremonieller Verwendung und bäuerlicher Verwendung<sup>596</sup> wurden von dem älteren Liu und Herrn Gu [Huan] für jenes gehalten, was die Schildkröte getragen hatte. Der jüngere Liu glaubt, die [Rede von der] rituellen Verwendung sei ebenfalls von Yu eingebracht worden. Diese Schildkrötenschriften haben nur 20 Zeichen und sind nicht klar nachweisbar. Da man nicht wusste, von wem dies war, existierten darin zwei.<sup>597</sup>

Der Große Yu hat nach Auffassung des Autors des *Yishu gouyin tu* einen Teil der überlieferten Schriftzeichen hinzugefügt, mittels welcher er die Neun Kategorien (*jiu lei*) in eine Reihenfolge brachte. Daraufhin erst wurde diese konkrete Reihenfolge zur gängigen Praxis. Die Begebenheit des Tragens der Schrift durch die Schildkröte wird von Liu Mu nicht generell infrage gestellt, jedoch hat sie nach Liu Mu nicht zur Zeit Yus des Großen stattgefunden:

詳夫眾賢之論，多背經書之旨。觀其大法，凡九類，蓋是禹敘洛書，因而第之，遂著成法，則是非神龜負書出於大禹之時也。Betrachtet man die Erörterungen der zahlreichen Weisen im

593 *Yishu gouyin tu*, 龍圖龜書，論上。

594 *Yishu gouyin tu*, 龍圖龜書，論上。

595 Ausgabe (G) hat hier 「則孔氏以第，是禹之所為。初一」。

596 Vgl. 洪範九疇。

597 *Yishu gouyin tu*, 龍圖龜書，論上。

Einzelnen, so verletzen viele die Vorgaben des Klassikers. Betrachtet man dessen fundamentale Regel, [von den] insgesamt „Neun Kategorien“, so sollte das *Luoshu* von Yu dem Großen in eine Reihenfolge gebracht worden sein, deshalb hat dieser es geordnet, woraufhin diese ersichtlich und zur Maßregel wurden. Aber keinesfalls bedeutet dies, dass die heilige Schildkröte die Schrift zu der Zeit Yus des Großen herausgetragen habe.<sup>598</sup>

Dass die Reihenfolge der Neun Kategorien (*jiu lei*) bereits vor Yu dem Großen existierte und von diesem also wiederentdeckt worden war, zeigt der Autor des *Yishu gouyin tu* mit dem Bericht der Rede von Jizi aus dem Kapitel *Hongfan* des *Shujing*. Hier wird berichtet wie Gun, der Vater Yus des Großen, vergeblich versuchte eine große Flut einzudämmen, woraufhin eben jene Fünf Phasen in Unordnung gerieten. Erst sein Sohn und Nachfolger Yu konnte die Flut bezwingen, woraufhin er die besagten Neun Kategorien in Form des später in das *Shujing* integrierten *Hongfan* verliehen bekam:

略試論之：箕子<sup>599</sup>曰：「在昔鯀堙洪水汨陳其五行，帝乃震怒，不畀洪範九疇，彝倫攸斁，鯀則殛死，禹乃嗣興，天乃錫禹洪範、九疇，彝倫攸敘」，則不載神龜負圖之事。Eine mögliche Erklärung ist: Jizi sprach: „Als in alter Zeit Gun eine Flut eindämmen wollte, verbreitete der Fluss Mi die Fünf Phasen. Der Gelbe Kaiser wurde daraufhin von Wut erfüllt, ihm wurden deshalb nicht das *Hongfan* und die Neun Bereiche verliehen, so war ein andauerndes Prinzip verletzt worden; Gun jedoch starb im Exil, deshalb stieg Yu zum Nachfolger auf. Der Himmel verlieh Yu somit das *Hongfan* und die Neun Bereiche, das andauernde Prinzip wurde [wieder] geordnet.“<sup>600</sup> Aber die Begebenheit von der heiligen Schildkröte, welche die Karte trug, wird hier nicht verzeichnet.<sup>601</sup>

Wie beschreibt das letzte Kapitel das Aussehen der *Longtu*? Folgende Stelle gibt Auskunft über den kosmologischen Hintergrund der *Longtu* nach Auffassung des Autors des *Yishu gouyin tu*:

觀今龍圖，其位有九，四象八卦皆所包韞。且其圖縱橫皆合天地自然之數，則非後人能假偽而設之也。夫龍圖呈卦，非聖人不能畫之。卦含萬象，非聖人不能明之。以此而觀，則洛出書，非出大禹之時也。 Betrachtet man nun [heute] die

598 *Yishu gouyin tu*, 龍圖龜書，論上。

599 Legendärer Weiser vom Ende der Shang-Zeit um 1100 v. Chr. Opponierte gegen Zhou 紂 und regierte später für die Zhou 周 das antike Gebiet des heutigen Korea.

600 Zitat aus dem *Shangshu* 尚書- 周書- 洪範 1.

601 *Yishu gouyin tu*, 龍圖龜書，論上。

Drachenkarte, so hat sie neun Positionen; die Vier Bilder und Acht Trigramme sind sämtlich darin verwoben. Und diese Karte verbindet kreuz und quer die natürlichen Zahlen von Himmel und Erde. Doch keinesfalls kann es jemand unter den späteren Menschen gewesen sein, der sie entlehnt und gefälscht und dann so konfiguriert hat. Grundsätzlich präsentiert die Drachenkarte Trigramme; wer kein Heiliger ist, kann sie nicht gezeichnet haben. Die *Gua* beinhalten die zehntausend Bilder,<sup>602</sup> wer kein Heiliger ist, kann sie nicht erklären. Besieht man es so, dann ist die Schrift, welche aus dem *Luo* veräußert wurde, nicht aus der Zeit des Großen Yu hervorgegangen.<sup>603</sup>

Hier spricht Liu Mu mit Blick auf eine ihm der Überlieferung zufolge aus einer auf Chen Tuan zurückgehenden Linie übermittelte Darstellung. Neben der Beschreibung der *Longtu* enthält diese Passage auch ein weiteres Argument gegen die Annahme, Yu der Große habe die *Hetu* erschaffen: Da die *Angehängten Worte zum Buch der Wandlungen* die Aufgabe des Ermessens der Acht Trigramme dem Heiligen (*sheng ren*) zuschreiben, und sich auf Trigramme beziehen, könne Yu der Große nicht Urheber dieser Karte sein. Weiterhin charakterisiert Liu Mu die *Hetu* folgendermaßen:

今河圖相傳於前代，其數自一至九，包四象八卦之義，而兼五行之數。 Heute ist die *Hetu* aus früheren Zeiten überliefert. Ihre Zahlen reichen von Eins bis Neun<sup>604</sup> und beinhalten den Sinn der Vier Bilder und Acht Trigramme und sie kombinieren die Zahlen der Fünf Phasen.<sup>605</sup>

Lin Zhongjun folgert aus diesem Satz, dass für Liu Mu die *Hetu* sämtliche wichtigen kosmologischen Systeme vereine. Diese sind die Vier Bilder, Fünf Phasen und Acht Trigramme. Dies sei der Grund für die Priorität der *Hetu* über das *Luoshu* und damit der Karten über die Bücher. Die Zahlenreihe von 1 bis 10 stamme in Lin Zhongjuns Lesart ebenfalls aus den *Xici*.<sup>606</sup> Weder von den Fünf Phasen noch von Hervorbringenden Zahlen ist im *Yijing* die Rede. Dass mit der Wiedereinführung der Reihenfolge in die Neun Bereiche durch Yu den Großen auch eine ordnende Darlegung (*chen*) der Fünf Phasen einherging, welche nach der Unordnung stiftenden Flut notwendig geworden war, macht der Autor des *Yishu gouyin tu* aus-

602 Terminus 萬象.

603 *Yishu gouyin tu*.

604 Die Zahlen 1 bis 9, welche Liu Mu im Sinn hat, verweisen auf die in den *Xici* genannten *Tiandi*-Zahlen 1 bis 9. Vgl. Lin Zhongjun (1998).

605 *Yishu gouyin tu*, 龍圖龜書, 論上.

606 Vgl. Lin Zhongjun (1998).

drücklich deutlich. Dies bestärkt weiterhin die Auffassung Liu Mus, das *Luoshu* beinhalte lediglich die Zahlen der Fünf Phasen:

洛書則惟五行生成之數也。然犧皇但畫卦以垂教，則五行之數未顯，故禹更陳五行而顯九類也。今諸儒以禹受洛書，書載天神言語，陳列字數，實非通論。「天何言哉」聖人則之必不然也。Das *Luoshu* hingegen besteht nur aus den Hervorbringenden und Vervollständigenden Zahlen der Fünf Phasen. Als Fu Xi lediglich die Trigramme gezeichnet hat, wobei er die Lehre verkündete, waren aber die Zahlen der Fünf Phasen noch nicht sichtbar. Daraufhin hat Yu die Fünf Phasen dargelegt, um die Neun Kategorien sichtbar zu machen. Zahlreiche heutige Gelehrte nehmen an, dass, als Yu das *Luoshu* empfangen hat, die Schrift (*shu*) die heiligen Worte des Himmels verzeichnete und dass es Zeichen und Zahlen darlege und aufreihet. Das Tatsächliche wird in diesen Diskussionen nicht verstanden. „Wie hat der Himmel gesprochen?“ Was der Heilige zur Maßregel machte, kann nicht so gewesen sein.<sup>607</sup>

Während die *Hetu* eine tatsächliche grafische Darstellung ist, versteht der Autor des *Yishu gouyin tu* unter dem *Luoshu* offenbar kein konkretes Diagramm, sondern i) eine schriftliche Beschreibung der Reihenfolge der Iteration über die neun Felder, ii) weitere Schriftzeichen, und iii) eine Adaption der Hervorbringenden und Vervollständigenden Zahlen der Fünf Phasen ausgenommen der Zehn auf i). Deshalb findet sich in dem Werk Liu Mus kein Diagramm, welches das *Luoshu* schlechthin zeigt. Stattdessen finden sich die zwei Diagramme (D.53) und (D.54) mit den Hervorbringenden und Vervollständigenden Zahlen, welche jeweils fünf Positionen haben, was zusammen Zehn ergibt.

Obwohl die Verleihung dieser heiligen Dokumente als eine Offenbarung vom Himmel ausging, versucht Liu Mu durch die Frage, wie sich der Himmel geäußert habe (*tian he yan zai*), dem Problem des Aussehens von Karte und Schrift näherzukommen. Lassen sich trotz der fehlenden Textstellen Hinweise darauf finden, dass der Autor des *Yishu gouyin tu* annimmt, das Medium der Offenbarung des Himmels sei die wahrnehmbare und messbare Zeit? Ein wiederholt vorgebrachtes Argument Liu Mus für diese These ist, dass die Neun Bereiche bereits vor Yu dem Großen in Gebrauch gewesen sein mussten. Auch hier mündet die Argumentation in die Feststellung der Zeitrechnung als Ursprung der Wahrnehmung der Äußerung des Himmels:

---

607 *Yishu gouyin tu*, 龍圖龜書，論上.

或曰：未可，敢質於經。且堯任九子，各主其一。九疇之數，九子之職也。至農用八政，司空、司徒之官，唐虞世設之矣。協用五紀，羲氏、和氏已正之矣。斯則非俟禹受洛書之後，設其官也。Man könnte sagen: Es konnte nicht [s. o.], wenn man es wagt, den Klassiker zu befragen. Zudem verantwortete Yao neun Minister<sup>608</sup>, jeder regierte einen [der neun Bereiche]. Die Zahl der „Neun Bereiche“ steht für die neun Ämter der Minister. Bezüglich jener Anstrengung welche auf die acht Gegenstände der Regierung<sup>609</sup> verwendet werde, so sind dies die Ämter der Arbeit und der Erziehung, wie sie in der Zeit von Tang Yao und Yu Shun eingerichtet wurden. „Die harmonische Verwendung der fünf Zeiteinteilungen“<sup>610</sup> war von Fu Xi und Bian He<sup>611</sup> bereits berichtet worden. Hier aber wurde nicht erst gewartet, bis Yu das *Luoshu* erhalten hatte, um solche Ämter einzurichten.<sup>612</sup>

Das Untere Kapitel (*lun xia*) des dritten Bandes (*juan xia*) des *Yishu gouyin tu* widmet sich weiteren Ungereimtheiten in Zusammenhang mit den frühen historischen Berichten von der Überlieferung des *Luoshu*. Die im *Chunqiu wei* erwähnten sechs Kapitel des *Luoshu* erscheinen Liu Mu unvereinbar mit den Zahlen der Fünf Phasen sowie mit den Neun Bereichen (*jiu zhou*). Liu Mu identifiziert daraufhin jene Kapitel im *Hongfan*, welche die natürlichen Zahlen von Himmel und Erde (*tiandi ziran zhi shu*) thematisieren und erklärt die acht übrigen Regeln (*yu ba fa*) zu späteren Hinzufügungen durch Yu den Großen:

略試論之：春秋緯言洛書六篇，則與五行、九疇之數不偶，亦未明其義。孔氏云洛書有數一至九，謂書之九疇自一五行至五福、六極之數也。且書之九疇，惟五行是包天地自然之數，余八法皆是禹參酌天時、人事類之耳。Man könnte nun vermuten: Das *Chunqiu Wei* spricht von den sechs Kapiteln des *Luoshu*, aber mit den Fünf Phasen und Neun Bereichen befindet sich dies nicht in Einklang, auch dessen Sinn ist noch nicht erhellt. In den Zahlen Eins bis

608 舜、契、禹、后稷、夔、倕、伯夷、皋陶、益。HYDCD.

609 *Shijing, Hongfan*, 2. Die Acht administrativen Einheiten werden im Abschnitt 5 des *Hongfan* weiter präzisiert: 三、八政：一曰食，二曰貨，三曰祀，四曰司空，五曰司徒，六曰司寇，七曰賓，八曰師。

610 Zitat aus dem *Hongfan* Abschnitt 2. vgl. Fn. oben.

611 和氏 auch bekannt als Bian He 卞和 war Bewohner von Chu (Frühling und Herbst, 722 – 481 v. Chr.). Der Überlieferung nach erhielt er einen rohen Jadestein (*pu 璞*), den er mehrmals an den König Li 厉 zu überreichen wünschte. Jedes Mal wurde er für einen Betrüger gehalten und zurückgewiesen. Nacheinander wurden ihm beide Füße abgenommen. Als König Wen von Chu auf den Thron folgte, entdeckten die Jadearbeiter darin einen Jadestein. Daraus ging die Redensart vom Jadestein (*bao pu 抱璞*) hervor.

612 *Yishu gouyin tu*, 龍圖龜書，論上。

Neun des *Luoshu*, von denen Herr Kong spricht, hält er die Zahlen Eins bis Fünf für die Fünf Phasen und Fünf Segen, sowie die Sechs Unbill der Neun Bereiche des *Buches der Urkunden*.<sup>613</sup> Weiterhin umfassen nach den im *Buch der Urkunden* erwähnten „Neun Bereichen“ lediglich die Fünf Phasen die natürlichen Zahlen von Himmel und Erde. Was darüber hinaus die Acht Methoden angeht, so sind dies Überlegungen des Yu hinsichtlich Zeiten des Himmels und Kategorien menschlicher Angelegenheiten.<sup>614</sup>

Der Autor des *Yishu gouyin tu* betont die Verbindung von Naturkatastrophen und Fünf Phasen als Anhaltspunkt für diese Abgrenzungen zu den anderen Kapiteln, welche sich mit Angelegenheiten der menschlichen Lebenswelt, insbesondere der Zeitrechnung, befassen. Wichtig ist hierbei, dass nach Liu Mus Auffassung die Zahlen der Fünf Phasen als Modell für jene späteren Extrapolationen auf kulturelle Systeme gedient haben:

今詳洪範五行傳凡言災異，必推五行爲之宗。Betrachtet man nun das *Wuxing zhuan* des *Hongfan*, so ist insgesamt von Katastrophen die Rede, es müssen also die Fünf Phasen als Modell herangezogen werden.<sup>615</sup>

Liu Mu wiederholt die Analogie der mangelnden Qualitäten von Gun und des Verlustes einer althergebrachten Gepflogenheit mit der Störung der Ordnung der Fünf Phasen durch die Flut und folgert daraus, dass eben diese Wiederherstellung der Ordnung, also das Bezwingen der Flut durch Yu den Großen beweise, dass dieser jene weiterführenden Kapitel des *Hongfan* verfasst habe. Es verhalte sich hier also ebenso wie bei der *Hetu*, welche dem Fu Xi vom Himmel verliehen, die Vier Bilder und Acht reinen Gua (*chun gua*) anzeige, um dann von Fu Xi auf die 64 Hexagramme erweitert zu werden:

又若鯀無聖德，汨陳五行，是以彝倫攸斁。則知五行是天垂自然之數，其文負於神龜，余八法皆大禹引而伸之。猶龍圖止負四象八純之卦；余重卦六十四，皆伏羲仰觀俯察<sup>616</sup>，象其物宜，伸之以爻象也。So wie Gun keine heilige Tugend hatte, weshalb der Fluss Mi die Fünf Phasen ausbreitete: Dies ist gemeint mit dem „Verletzen des andauernden Prinzips.“ Weiß man aber, dass die Fünf Phasen die vom Himmel übermittelten natürlichen Zahlen

613 Hiermit ist die Kapiteleinteilung des betreffenden Abschnittes im *Buch der Urkunden* gemeint.

614 *Yishu gouyin tu*, 龍圖龜書，論下.

615 *Yishu gouyin tu*, 龍圖龜書，論下.

616 *Xici* 1.4.

sind, während die *Schrift* durch die heilige Schildkröte getragen wurde, so sind die übrigen Acht Methoden sämtlich Entlehnungen und Erweiterungen durch den Großen Yu. Insbesondere trägt die Drachenkarte lediglich die Vier Bilder und acht reinen Trigramme. Die übrige Verschränkung der 64 Hexagramme beruht sämtlich auf der umsichtigen Betrachtung [aller Dinge] durch Fu Xi, seinem Abbilden ihrer Gesetzmäßigkeiten und der Erweiterung auf Linien und Bilder.<sup>617</sup>

Der Autor des *Yishu gouyin tu* knüpft eine weitere Dichotomie an: Bei den Fünf Phasen steht das Wesen (*xing* 性) der Natur, beziehungsweise „dessen was von selbst so ist“ (*zi ran* 自然), im Vordergrund. Bei den Acht Trigrammen handelt es sich hingegen um Bilder (*xiang* 象) der Natur. Das Abbilden der Gesetzmäßigkeiten der Dinge (*wu yi* 物宜) ist eine Allusion auf *Xici* 1.8, wo es heißt:

聖人有以見天下之蹟，而擬諸其形容，象其物宜，是故謂之象。聖人有以見天下之動，而觀其會通，以行其典禮。繫辭焉，以斷其吉凶，是故謂之爻。言天下之至蹟，而不可惡也。言天下之至動，而不可亂也。擬之而後言，議之而後動，擬議以成其變化。Der Heilige war imstande, das Subtile unter dem Himmel zu erblicken und er ahmte dessen sämtliche Formen und Erscheinungen nach, indem er die Gesetzmäßigkeiten dieser Dinge abbildete, weshalb folglich von Bildern die Rede ist. Der Heilige war imstande, die Bewegungen unter dem Himmel zu erblicken und besah deren Aufeinandertreffen und Durchdringen, um ihre angemessene Gebräuchlichkeit umzusetzen. Es wurden Worte angehängt, um Glück und Unglück zu unterscheiden, weshalb folglich von Linien die Rede ist. Spricht man über etwas in höchstem Maße Subtiles unter dem Himmel, so kann es nicht von Übel sein. Spricht man von etwas in höchstem Maße Bewegtem unter dem Himmel, so kann keine Unordnung vorherrschen. Indem zuerst nachgeahmt und dann gesprochen wird, wird zuerst erwogen und dann bewegt, Nachahmen und Bewegen vervollständigen Veränderung und Transformation.<sup>618</sup>

Es folgt eine Diskussion von vier hypothetischen Einwänden, in welcher Liu Mu eine mögliche Falsifizierbarkeit seiner eigenen Thesen erörtert:

1. Wenn sowohl Karte und Schrift als auch die Neun Bereiche sämtlich aus der Zeit Fu Xis stammten, weshalb sollte man dann annehmen, Yu der Große habe sie dargelegt und in eine Reihenfolge gebracht? Diesen Ein-

---

<sup>617</sup> *Yishu gouyin tu*, 龍圖龜書, 論下.

<sup>618</sup> *Xici* 1.8.

wand löst Liu Mu mit Verweis auf die Notwendigkeit der schriftlichen Beschreibung des in Unordnung geratenen Wesens der Fünf Phasen im Gegensatz zu der ablesbaren Logik der Acht Trigramme. Da es zu der Zeit Fu Xis noch keine Schrift gab, konnten folglich nur die Zahlen der Neun Bereiche überliefert werden:

伏羲之世，世質民淳，文字未作，故九疇莫得而傳也，但申其數耳。至大禹聖人，遂演成九類，垂爲世範。九疇自禹而始也。 In der Zeit Fu Xis war die Welt im Lot und die Menschen ehrlich, die Schrift war noch nicht erfunden, deshalb waren die Neun Bereiche noch nicht empfangen und überliefert worden, Erklärung war nur durch Zahlen möglich. Bis zu dem Heiligen, dem Großen Yu, der die Neun Kategorien darlegte, um ein Exempel für die Zeit zu statuieren. Die Neun Bereiche begannen erst mit Yu.<sup>619</sup>

Diese Argumentation ist konsistent mit der in den ersten beiden Bänden von Liu Mu zur Methode erklärten Unterscheidung zwischen den sprechenden und den zeigenden Zeichen. An dieser Stelle wird außerdem der bereits beschriebene funktionale Vorrang, welchen die Zahlen der Diagramme vor den Schriften in Liu Mus Systematik besitzen zusätzlich um die geschichtliche Priorität der Zahl erweitert.

2. Wenn man annimmt, dass die *Longtu* die Fünf Phasen zusammenführt, so sind die Fünf Phasen bereits in der *Longtu* enthalten. Wozu ist dann das *Guishu* überhaupt noch vonnöten? Liu Mu erklärt, die *Longtu* habe zwar eine mittlere Position, diese enthalte jedoch nicht die Zahl Zehn des Bodens, weshalb die *Longtu* lediglich eine Gesamtzahl von 45 besitzt. Die *Longtu* verzeichne daher Bilder (*xiang*) aber keine Formen (*xing*), was eine weitere explizite Anknüpfung traditioneller komplementärer Begriffspaare darstellt:

或問曰，既云龍圖兼五行，則五行已具於龍圖矣。不應更用龜書也。答曰：雖兼五行，有中位而無土數，唯四十有五，是有其象，而未著其形也，唯四象、八卦之義耳。龜書乃具五行生成之數五十有五矣。易者，包象與器，故聖人資圖、書而作之也。 Man könnte fragen: Wenn es nun heißt, dass die Drachenkarte die Fünf Phasen zusammenführt, so sind die Fünf Phasen bereits in der Drachenkarte enthalten. Dann sollte man doch nicht länger von der Schrift der Schildkröte sprechen! Die Antwort ist: Obwohl sie die Fünf Phasen zusammenführt, gibt es eine mittlere Position ohne die Boden-

---

619 *Yishu gouyin tu*, 龍圖龜書，論下.

Zahl, insgesamt sind es nur 45<sup>620</sup>, diese hat jene Bilder aber ihre Formen sind noch nicht sichtbar geworden; sie [die *Longtu*] hat lediglich die Bedeutung der Vier Bilder und Acht Trigramme. Die Schrift der Schildkröte besitzt die Hervorbringenden und Vervollständigenden Zahlen der Fünf Phasen 55.<sup>621</sup> Das *Yi* umfasst Bilder und Gefäße, deshalb spendete der Heilige Karte und Schrift und erschuf jene.<sup>622</sup>

Durch die parallele Setzung von Bildern und Formen (oder Gefäßen) auf der Ebene der diagrammatischen Dokumente einerseits mit den der Sage nach vom Heiligen gestifteten Karten und Büchern andererseits, wird die Vollständigkeit im Sinne zueinander komplementärer Aspekte betont und eingefordert.

3. Die dritte Frage ist aufgrund von Fehlstellen nicht gänzlich lesbar. Sie beginnt mit der Annahme, dass dem *Shujing* zufolge, der Himmel dem Großen Yu das *Hongfan* und die Neun Bereiche verliehen hat, wobei es sich um das *Luoshu* handeln müsse. Mittlerweile sei dieses aber durch Mutmaßungen unkenntlich gemacht worden. [Hier folgt eine Fehlstelle.] Die Antwort besteht in der Wiederholung des bereits zuvor vorgebrachten Arguments der zeitlichen Präzedenz des von Konfuzius verfassten *Xici-Kommentars vor dem Shujing*. Die beiden Karten müssen aus den Wassern gekommen sein, bevor Fu Xi seinen Anteil des *Yijing* erschuf, ergo könne das *Luoshu* nicht aus der Zeit Yus des Großen stammen. Geht man vom Gegenteil aus, so müsse man auch hinnehmen, dass es vor der Zeit des Großen Yu keine Neun Bereiche gegeben habe. Wie sollten sich dann aber die Neun Methoden des *Klassikers von Yao* begreifen lassen?

或問曰：書云：天乃錫禹洪範、九疇，必洛書，今臆說破之，無乃 [□□□闕]。答曰：仲尼稱河出圖，洛出書，於宓犧畫易之前不當云出夏禹之世也。如曰不然，是洛書復出於夏禹之時矣。誠如是，禹之前無九疇也。又何以堯典之九法坦然明白乎哉？ Man könnte fragen: Das [Shang] *Shu* schreibt: Der Himmel verlieh dem Yu das *Hongfan* und die Neun Bereiche, es muss das *Luoshu* sein. Heutzutage haben Mutmaßung und Geschwätz es zerstört [Fehlstelle] Die Antwort ist: Konfuzius spricht davon, dass „aus dem He-Fluss die Karte und aus dem Luo-Fluss die Schrift kommt;“ es muss damit [eine Zeit] gemeint sein, bevor Fu Xi das *Yi* gezeichnet hat; man kann nicht behaupten, dass es aus der Zeit des Yu der Xia entstanden ist. Sagt

620 Hier erklärt Liu Mu die Zahlen 45 und 55 aus den Summen 1–9 und 1–10. Vgl. Lin Zhongjun (1998).

621 Hier wird das *Luoshu* zum ersten Mal mit einbezogen.

622 *Yishu gouyin tu*, 龍圖龜書，論下。

man, dass es nicht so sei, dann muss das *Luoshu* aus der Zeit des Yu der Xia stammen. Wenn dies so ist, dann hat es vor Yu nicht die Neun Bereiche gegeben. Obendrein, wie kann man [sonst] die „Neun Regeln“ des *Klassikers von Yao* uneingeschränkt verstehen?<sup>623</sup>

Die in der Fehlstelle verborgene Frage könnte deshalb lauten: Wie konnte es ohne Vorhandensein des *Luoshu* früher bereits die Regelung der Neun Bereiche gegeben haben?

4. Wenn die *Longtu* und das *Guishu* aus der Zeit des *Shujing* [zur Datierung...] überliefert sind, weshalb werden sie dann nicht im *Yijing* erwähnt? Auch in den Apokryphen und dem *Shangshu Zhonghou* ist zu ihnen nichts zu vernehmen. Diesen Einwand weist Liu Mu von der Hand, indem er erklärt, dass die Erschaffung des komplexen Zeichengebildes der Zahlen und Bilder, welches sich in den *Gua* widerspiegelt, von solch vollendeter Präzision seien, dass sie nicht das Werk menschlichen Geistes sein können:

曰：龍圖、龜書，雖不載之於經，亦前賢 迭相傳授也。然而數與象合位，將卦偶不盈<sup>624</sup>不縮，符於自然，非人智所能設之也。況乎古今陰陽之書，靡不宗之。至「於通神明之德」<sup>625</sup>，與天地之理，應如影響，豈曰妄乎？ Ich sage: Auch wenn *Longtu* und *Guishu* nicht im Klassiker verzeichnet sind, so wurden sie doch unter den Weisen der Vergangenheit von einem zum nächsten weitergegeben. Daraufhin haben Zahlen und Bilder ihre Positionen vereinigt; daraufhin wurden diese in *Gua* nebeneinandergestellt; nichts war überzählig, nichts wurde ausgelassen. Die Zeichen waren von selbst so, es war nicht der menschliche Intellekt, der sie anordnen konnte. Ganz zu schweigen von alten und neuen *Yin-Yang*-Büchern – es gibt nichts, das ohne Vorbild ist. Was das „Durchdringen der Tugend geistiger Klarheit“ betrifft, so ist es in Übereinstimmung mit dem Muster von Himmel und Erde wie Schatten und Echo. Wie könnte man sagen, dies sei abwegig?<sup>626</sup>

---

623 *Yishu gouyin tu*, 龍圖龜書，論下.

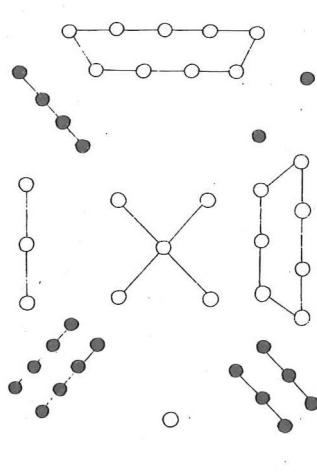
624 *Yijing*, 坎「水流而不盈，行險而不失其信。」.

625 *Xici* 2.2.

626 *Yishu gouyin tu*, 龍圖龜書，論下.

## 4.6 Addendum: Die überlieferten Diskussionen in neun Gegenständen (*Yilun jiushi*)

### Tai Haos Verleihung der vom Drachenpferd getragenen Karte



太皞氏授龍馬負圖第一

YLJS D.1

Der begleitende Text zu dem ersten Diagramm (YLJS D.1) beginnt mit einer Beschreibung der Karte des Drachenpferdes. Nach der Wiedergabe der Begebenheit von Fu Xis<sup>627</sup> verdienstvoller Verleihung eines „verheißenden

<sup>627</sup> Der Name Taihao, welcher Bestandteil des Titels des Diagramms ist und im begleitenden Text mit Fu Xi identifiziert wird, geht auf vor-hanzeitliche Quellen zurück. Taihao, alternative Schreibweise 太皞, wurde in der Han-Zeit mit Fu Xi gleichgesetzt und wird in der Systematik der hanzeitlichen Schule der *Yin Yang Jia* mit einer Gottheit identifi-

Omens“ (*ruì*) des Drachenpferdes, welches die „Zahlen von Himmel und Erde“ aus dem He-Fluss zog, wird dieses Diagramm als *Longtu* identifiziert. Wenn auch ohne ausdrückliche Gleichsetzung, folgt direkt darauf eine formelhafte Beschreibung des in diesem Abschnitt dargestellten Diagramms, welche dem Merkspruch zu dem Diagramm „*Hetu*“ (D.49) inhaltlich und formal sehr ähnlich ist. Beide Formeln beschreiben das gleiche Diagramm, weichen aber im Wortlaut geringfügig voneinander ab. Es findet sich nun in der Variante der *Yilun jiushi* außerdem der Hinweis auf die konstante Summe von 15 aller vertikalen und horizontalen (*zong heng* 縱橫) Zahlenreihen.<sup>628</sup> Aus eben diesem Grund wird die Zahl Fünfzehn und damit zugleich dieses Diagramm mit einem von Liu Mu bereits im Zusammenhang mit den Diagrammen (D.4) und (D.5) im *Yishu gouyin tu* zitierten Satz aus den *Angehängten Worten* zum *Yijing* in Verbindung gebracht:

昔處犧氏之有天下，感龍馬之瑞，負天地之數出於河，是謂龍圖者也。戴九履一，左三右七，二與四爲肩，六與八爲足，五爲腹心，縱橫數之，皆十五。蓋易系所謂「參伍以變，錯綜其數」<sup>629</sup>者也。In alter Zeit als Fu Xi die Welt regierte, wurde ihm [zum Dank] das [verheißende] Omen des Drachenpferdes verliehen, welches die Zahlen von Himmel und Erde aus dem He-Fluss zog. Dies ist die sogenannte Drachenkarte. Oben aufgesetzt Neun, als jenes was begangen wird Eins, links Drei rechts Sieben, Zwei und Vier als Schultern, Sechs und Acht als Füße; Fünf als Abdomen und Herz; zählt man diese kreuz oder quer, ergibt die Summe in jedem Fall 15. Deshalb sprechen die angefügten [Worte] zum *Yijing* davon, dass „mit der Drei und der Fünf Wandlung geschieht, verstrickt und verflochten ist deren Zahl.“<sup>630</sup>

Fu Xi wird ausdrücklich als jener Heilige identifiziert, welcher das „Ermessen“ (*ce*) und „Abilden“ (*xiang*) vollbracht habe. Die anschließende Beschreibung geht unvermittelt über in i) eine Verteilung von fünf Zahlen auf vier „geraden“ Seiten (*si zheng*), ii) eine Korrelation des *Qi* der Zwei Kräfte mit den Kalendermonaten *Jianzi* (建子) und *Jianwu* (建午). iii) Nach einer wie zur Überleitung eingebrachten Parenthese, der Beschreibung des gegenseitigen Durchdringens der Zwei Kräfte und damit einhergehender Veränderung und Transformation, welche in die unzähligen Dinge münden, wird eine weitere Korrelation vorgenommen: iv) Es sind die Hervor-

---

ziert, welche die Eigenschaft des Holzes besaß und deshalb die östliche Himmelsrichtung einnahm. Vgl. Yang (2005).

628 Die gleichermaßen 15 betragenden Summen der Diagonalen werden nicht erwähnt.

629 *Xici* 1.10.

630 *Yilun jiushi*, 太皞氏授龍馬負圖第一.

bringenden Zahlen welche an die Trigramme der vier Seiten *Kan*, *Li*, *Zhen*, und *Dui* angebunden werden. Spätestens von diesem Punkt an ist in der schriftlichen Ausführung kein Bezug zu dem Diagramm (YLJS D.1) mehr erkennbar. Nun folgt v) die Beschreibung der Verbindung von vier Monaten – jenen, welche sich im Diagramm (YLJS D.2) auf den vier geraden Seiten befinden – mit den Vervollständigenden Zahlen der Fünf Phasen. Diese Beschreibung ähnelt jener in dem Kapitel „die Vier Bilder bringen die Acht Trigramme hervor“ (*si xiang sheng ba gua*) des Diagramms (D.10) des *Yishu gouyin tu*. Dieser Vorgang wird als eine rechnerische Umsetzung der *Xici*-Passage identifiziert, nach welcher der Heilige die *Gua* ordnet, um die Bilder zu sehen. Wichtig an dieser Passage ist, dass mit dem in iii) beschriebenen Vorgang des erklärenden deduktiven Extrapolierens – welches an anderer Stelle mit „ausdehnen auf“ (*shen* 伸) bezeichnet wurde – auch der Wechsel von der Seite der Wesenseigenschaften (*xing* 性) hin zu jener der Bilder (*xiang* 象) und zugleich von den Büchern hin zu den Diagrammen vollzogen wird:

太皞乃則而象之，遂因四正定五行之數，以陽氣肇於建子，為發生之源，陰氣萌於建午，為肅殺之基，二氣交通，然後變化所以生萬物焉，殺萬物焉。且天一起坎，地二生離，天三處震，地四居兌，天五由中，此五行之生數也。且孤陰不生，獨陽不發，故子配地六，午配天七，卯配地八，酉配天九，中配地十，既極五行之成數，遂定八卦之象<sup>631</sup>，因而重之，以成六十四卦<sup>632</sup>三百八十四爻，此聖人設卦觀象之奧旨也。 Taihao nun ermisst sie und bildet sie ab. In der Folge festigen sich an den vier (geraden) Seiten die Zahlen der Fünf Phasen. Das *Yang-Qi* beginnt bei *Jianzi* und ist Ursprung von Veräußern und Hervorbringen; das *Yin-Qi* hat bei *Jianwu* sein Aufkeimen und ist Grundlage von Tod und Verderben; die zwei *Qi* treten in Interaktion und durchdringen [einander]. Infolge dessen sind Veränderung und Transformation der Ort an welchem die zehntausend Dinge entstehen und an welchem die zehntausend Dinge [wieder] vergehen. Und die Himmels-Eins hebt an bei *Kan*, die Erd-Zwei wird hervorgebracht bei *Li*, die Himmels-Drei ist der Ort von *Zhen*, die Erd-Vier wird von *Dui* besetzt, die Himmels-Fünf geht aus der Mitte hervor; dies sind die Hervorbringenden Zahlen der Fünf Phasen. Und da einzelnes *Yin* nicht hervorbringt und einzelnes *Yang* nichts veräußert,

631 *Yishu gouyin tu* 「且天一起坎，地二生離，天三處震，地四居兌，天五由中，此五行之生數也。且孤陰不生，獨陽不發，故子配地六，午配天七，卯配地八，酉配天九，中配地十，既極五行之成數，遂定八卦之象」 hier wird die Reihe der Entstehung der *Bagua* aus der *Hetu* (über die Vier Bilder) erklärt.

632 Die Ausgaben (G) und (I) haben hier 「六十四画」.

fügt sich *Zi* zur Erd-Sechs, *Wu* fügt sich zur Himmels-Sieben, *Mao* fügt sich zur Erd-Acht, *You* fügt sich zur Himmels-Neun und die Mitte<sup>633</sup> fügt sich zur Erd-Zehn. Sind die Vervollständigenden Zahlen der Fünf Phasen zum Äußersten gebracht, dann werden in der Folge die Bilder der Acht Trigramme festgelegt; wenn diese überkreuzt werden, vervollständigen sich die 64 Hexagramme mit ihren 384 Linien. Dies ist die kryptische Weisung nach welcher der Heilige die *Gua* konfigurierte, um die Bilder zu sehen.<sup>634</sup>

Abschließend findet sich eine knappe historische Darstellung der Überlieferung der ursprünglichen *Longtu* von Fu Xi beginnend. Diese Ausführung leitet über in die Formulierung eines Zweifels hinsichtlich des vermutlich mit „diese Karte“ (*qi tu*) gemeinten Diagramms (YLJS D.1), welches nicht den Worten des Heiligen entspräche:

且處犧<sup>635</sup>相去文王逾幾萬祀，當乎即位，乃紂之九年也。  
「作易者，其有憂患」文王「乎？」<sup>636</sup> 文王既沒五百余歲，方生孔子，孔子生而贊易道且曰：「河出圖，洛出書聖人則之。」<sup>637</sup>是知龍馬之瑞，非處犧<sup>638</sup>不能昭格；河圖之數，非夫子不能衍暢。原夫錯綜之數，上極二儀，中括萬物，天人之變，鬼神之奧，於是乎盡在。敢有非其圖者如聖人之辭何。 Außerdem ist Fu Xi von König Wen um mehrere zehntausend Jahre entfernt, als jener auf den Thron folgte, im neunten Jahr der Herrschaft [des Königs] Zhou. „Der Schöpfer des *Yi* - war es nicht“ König Wen, „welcher mit Nöten und Adversitäten vertraut machte?“ Noch nicht fünfhundert Jahre nach (dem Ableben von) König Wen kam Konfuzius zur Welt; Konfuzius brachte den Weg des *Yi* hervor und lobpries ihn und sprach: „Aus dem He-Fluss kam die Karte, aus dem Luo-Fluss kam die Schrift, der Heilige macht sie zur Maßregel.“ Daher weiß man um das Omen des Drachenpferdes, ohne Fu Xi wäre es nicht erhellend untersucht worden; Ohne Konfuzius wären die Zahlen der *Hetu* nicht ungehindert entwickelt worden. Am Ursprung sind die verstrickten und verflochtenen Zahlen; oberhalb werden die Zwei Kräfte zum Äußersten gebracht; in der Mitte verbindet es die unzähligen Dinge; die Veränderung von Himmel und Mensch,

633 „Mitte“ fällt aus der Reihe der vorangehenden Monate.

634 *Yilun jiushi*, 太皞氏授龍馬負圖第一.

635 Die Ausgaben (C) und (G) haben hier 宓犧.

636 *Xici* 2.7: 「易之興也，其於中古乎，作易者，其有憂患乎」 Liu Mu fügt hier „König Wen“ in das *Xici*-Zitat ein. Tatsächlich wird König Wen im *Xici* 2.11 im Zusammenhang von Nöten und Adversitäten (genauer: *wei* 危) erwähnt. Auch in dem Hexagramm *Ming Yi* ist die Rede von König Wen.

637 *Xici* 1.11.

638 Die (C)-Ausgabe hat hier 宓犧.

das Subtile der Dämonen und Geister, Hierin sollte es liegen. Es sei erlaubt zu sagen, dass es nicht diese Karte ist, welche den Worten des Heiligen gleicht.<sup>639</sup>

Hiermit erscheint das von Liu Mu am Ende des letzten Kapitels des *Yishu gouyin tu* vorgebrachte Argument bezüglich der zwei legendären Dokumente bereits vorweggenommen und bestätigt. Die im Ersten Abschnitt der *Yilun jiushi* getroffenen Befunde, stehen in keinem Widerspruch zu jenen des *Yishu gouyin tu*. Die Formulierung „diese Karte“ (*qi tu*) ist m. E. als Hinweis darauf zu werten, dass zumindest dieser Abschnitt der *Yilun jiu shi* entstanden ist, nachdem der Verfasser der obenstehenden Worte das besagte Diagramm erhalten hat.

---

639 *Yilun jiushi*. 太皞氏授龍馬負圖第一.



Die Ausführung zu dem zweiten Diagramm (YLJS D.2) geht näher auf die Erfindung der *Gua* durch Fu Xi ein. Am Beginn steht in einer paraphrasierenden Formulierung die Begebenheit, der Heilige habe „die Bilder betrachtet und die *Gua* gezeichnet.“ Diese weithin bekannte Erzählung wird in den *Angehängten Worten* zum *Buch der Wandlungen* berichtet, nach welchen Fu Xi gen Himmel schauend die Bilder (*xiang*) und zu Boden blickend die Gesetzmäßigkeiten (*fa*) betrachtete. Hierbei, so die Parenthese der *Yilun jishi*, folgte er den verstrickten und verflochtenen Zahlen der *Longtu*<sup>640</sup>:

聖人觀象畫卦<sup>641</sup>，蓋案<sup>642</sup>龍圖錯綜之數也。仰觀天而俯察地，近取身而遠<sup>643</sup>類物，六畫之象既立，三才之道斯備<sup>644</sup>所以極四營之變，成萬物之數者也。原夫八卦之宗，起於四象。四象者，五行之成數也。水數六，除三畫爲坎，余三畫布於亥上，成乾；。金數九，除三畫爲兌，余六畫布於[申]<sup>645</sup>上成坤；火數七，除三畫爲離，余四畫布於巳<sup>646</sup>上，成巽；木數八，除三畫爲震，余五畫布於寅上，成艮，此所謂四象生八卦也。Der Heilige betrachtete die Bilder und zeichnete die *Gua*, dies sollte entsprechend den verstrickten und verflochtenen Zahlen der *Longtu* [geschehen] sein. Er schaute auf und besah den Himmel und er blickte herab und erforschte die Erde. Aus dem Nahen jenes für seine Person, aus dem Fernen jenes zur Unterscheidung der Dinge. Als die Bilder der sechs Striche etabliert waren, war der Weg der Drei Mächte hierin bereitet. Dies ist es, womit die Veränderung der Vier Regulationen zum Äußersten gebracht und die Zahlen der unzähligen Dinge vervollständigt werden. Grundsätzlich stammt das Vorbild der Acht Trigramme aus den Vier Bildern. Die Vier Bilder sind die Vervollständigenden Zahlen der Fünf Phasen. Die Zahl Sechs des Wassers, reduziert um drei Linien für *Kan*, ergibt drei übrige Linien, welche oberhalb von *Hai* [亥] *Qian* hervorbringen. Die Zahl Neun des Metalls, reduziert um drei Linien für *Dui*, ergibt sechs übrige Linien, welche oberhalb von *Shen* [申] *Kun* hervorbringen. Die Zahl Sieben des Feuers, reduziert um drei Striche für *Li*, ergibt vier übrige Linien, welche oberhalb von *Si* [巳] *Xun* hervorbringen. Die Zahl Acht des Holzes, reduziert um drei Linien für *Zhen*, ergibt fünf übrige Linien, welche ober-

640 *Xici* 2.2.

641 Die *Hetu* gehört zu der Kategorie der Bilder.

642 Ausgabe (I) hat hier Variante *an* 按.

643 Ausgabe (C) hat hier Variante  *yuan* 远.

644 Ausgabe (C) hat hier Variante  *bei* 备.

645 Die Ausgaben (A) und (B) haben *shen* 申. Die Ausgaben (C), (G) und (I) haben *wei* 未.

646 Eigentlich *si* 巳. Variante.

halb von Yin [寅] Gen hervorbringen. Dies ist es, was mit „die Vier Bilder bringen die Acht Trigramme hervor“ gemeint ist.<sup>647</sup>

Diese Lesart der klassischen Passage der *Xici* und deren kosmologische Interpretation steht im Einklang mit der Auffassung des Autors des *Yishu gouyin tu*, nach welcher die *Hetu* zu dem Bereich der Bilder gehört. Die *Hetu*, welche für sich besehen zunächst nur aus Zahlen in einer bestimmten Konfiguration bestand, wird von Fu Xi als Inspiration zur Erschaffung der Idee der *Gua* verwendet. Damit steht nicht nur die *Hetu*, sondern auch die Zahl als solche in ihrer Abbildung mittels weißen und schwarzen Punkten am Ursprung der Erfindung des *Buches der Wandlungen*. Dies impliziert eine denkbar starke Legitimation des bildlich numerischen Ansatzes, welchen das Werk Liu Mus verfolgt.

Während die Darstellung der zwölf Gruppen von jeweils fünf Hexagrammen in dem Diagramm (YLJS D.2) deutlich einen Bezug zu den zehntausend Dingen herstellt, ist jedoch nicht klar ersichtlich, inwiefern sich die im begleitenden Text erwähnten Vier Regulationen (*si ying* 四營) in der diagrammatischen Darstellung niederschlagen. Möglicherweise ist dies wiederum als Anknüpfung an den betreffenden achten Abschnitt der *Yilun jiushi* 「蓍數揲法」 zu der „Methode zum Auszählen von Stäben nach den Zahlen der Schafgarbe“ zu verstehen.

Die nun folgende Herleitung rekonstruiert die Acht Trigramme aus eben jener im ersten Abschnitt beschriebenen Anordnung, ausgehend von den vier geraden Seiten. Mit dieser Beschreibung zum Diagramm (YLJS D.2) liegt die einzige bekannte explizite Anleitung dafür vor, wie der Abschnitt „die Vier Bilder bringen die Acht Trigramme hervor“ (D.10) im ersten Band des *Yishu gouyin tu* zu lesen ist. An der betreffenden Stelle im *Yishu gouyin tu* ist keine solche Erklärung zu finden. Damit steht auch der zweite Abschnitt der *Yilun jiushi* in völligem Einklang mit der betreffenden im *Yishu gouyin tu* verhandelten Thematik. Der beschreibende Text fährt mit einer bemerkenswerten theoretischen Bemerkung fort, welche im *Yishu gouyin tu* nicht explizit anzutreffen ist, jedoch auch keinen Widerspruch darstellt:

且五行特舉金、木、水、火而不言土者，各王四時也。然聖人無中得象，象外生意，於是乎布畫而成卦，營策以重爻。Des Weiteren heben die Fünf Phasen insbesondere Metall, Holz, Wasser und Feuer hervor, aber vom Boden sprechen sie nicht. Jede herrscht

647 *Yilun jiushi*, 重六十四卦推蕩訣 第二.

über [eine der] vier Jahreszeiten. Auf diese Weise erhält der Heilige inmitten des nicht Vorhandenen die Bilder, außerhalb der Bilder wird Sinn hervorgebracht, als Folge davon werden die Striche angezeigt und es vervollständigen sich die *Gua*. Die Methode der [vier] Regulationen verwendet das Verschränken der Linien.<sup>648</sup>

Die vermeintliche diagrammatische Imperfektion der ausgenommenen Zahl Fünf des Bodens für die Konstruktion der Acht Trigramme aus den Vier Bildern wird in eine bildliche Formulierung überführt, die sich wie eine theoretische Feststellung liest: „Der Heilige erhält inmitten des nicht Vorhandenen die Bilder.“ Überspitzt formuliert lässt sich dieser wirksame aber nicht Vorhandene (*wu* 無) Boden somit ebenfalls analog zur Zahl als Ort oder Moment des Ursprunges aller Zeichensysteme begreifen. Der Sinn (*yi* 意) wiederum ist etwas, das außerhalb der Bilder entsteht.

Der abschließende Teil des zweiten Kapitels der *Yilun jiushi* thematisierte die Zahlen der für alle Linien beider Teile des *Buches der Wandlungen* erforderlichen Zahlen. 11520 ist die Anzahl der benötigten Stengel zur Erzeugung aller 384 Linien aller 64 Hexagramme.<sup>649</sup> Diese Beschreibung steht nicht im Widerspruch zu der für das Verständnis des Kapitels zu dem „Problem des siebenten Tages“ des zweiten Bandes des *Yishu gouyin tu* erforderlichen Berechnung. Die Kommentierung dieser Berechnung in den *Yilun jiushi* steht aufgrund ihres zeitlichen Bezugs im größeren Zusammenhang einer im letzten Kapitel des *Yishu gouyin tu* verhandelten Thematik. Diese bezieht sich auf die Frage, „wie der Himmel sich äußere.“ 「天何言哉。」 Hierbei handelt es sich um den bereits weiter oben erwähnten aus dem *Lunyu* stammende, dem Konfuzius zugeschriebenen Ausruf. Während die von Konfuzius im *Lunyu* formulierte Frage rhetorisch im Sinne eines Lamentos gemeint sein durfte, wird sie bei Liu Mu wörtlich genommen und im Sinne des *Yishu gouyin tu* beantwortet. Dieser Frage wird an mehreren Stellen des Werkes von Liu Mu nachgegangen und ihre Lösung besteht in der Auffassung der Zeit als einer Äußerungsform des Himmels, welche in ihren unterschiedlichen Zyklen und Rhythmen wahrnehmbar und messbar ist. In der Korrelation der Zeitrechnung mit den ursprünglichen Bildern liegt somit eine weitere Brücke zwischen verschiedenen Dichotomien (der Bilder und der Formen) sowie von den Anfängen bis hin zu den unzähligen Dingen vor. Diese Anfänge sind, wie der Autor des zweiten Abschnittes der *Yilun jiushi* betont, keine Erfindung eines auch noch so hoch stehenden Akteurs. Selbst Fu Xis weise Einsicht in die

648 *Yilun jiushi*, 重六十四卦推蕩訣 第二.

649 Diese mit *wan* (万) angenäherte Zahl errechnet sich aus  $192 \times 36 + 192 \times 24$ .

Entstehung der Zahlen ist letztlich nur ein Versuch der Erklärung des Waltens des Himmels:

乾之數二百一十有六，坤之數百四十有四，凡三百有六十當期之日，二篇之策，萬有一千五百二十，當萬物之數也大矣哉！陽之七、九、陰之六、八、皆天地自然之數，非人智所能造也。虞犧氏雖生蘊神智，亦代天行工而已。

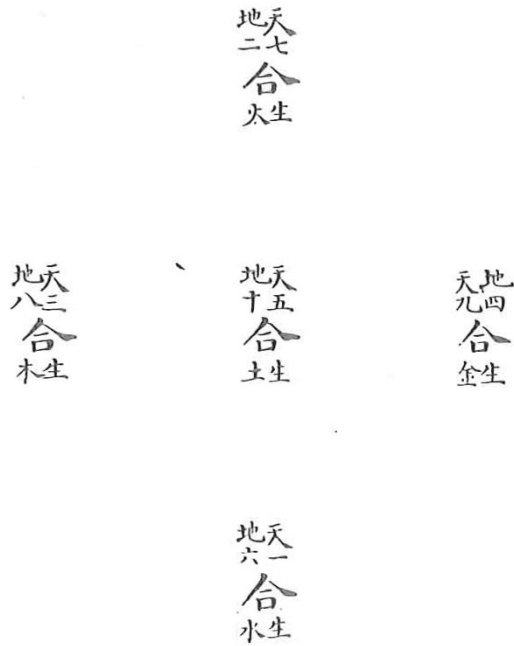
Die Zahl von *Qian* ist 216, die Zahl von *Kun* ist 144; insgesamt sind es 360, welche als die Tage der Zeitrechnung fungieren, die Methode der zwei Abschnitte [des *Yijing*], 11520 fungiert als die Zahl der unzähligen Dinge. Das ist wahrlich Großes! Die *Yang* Sieben und Neun, die *Yin* Sechs und Acht sind sämtlich Zahlen von Himmel und Erde, welche von selbst so sind. Keine menschliche Weisheit kann diese erschaffen. Hat Fu Xi auch gesammelten Geist und Weisheit hervorgebracht, so ist dies doch nichts als ein Surrogat für das Walten des Himmels.<sup>650</sup>

In der Darstellung des Diagramms (YLJS D.2) findet sich eine Besonderheit im Vergleich zu anderen Darstellungen der grafischen Konstellation der Acht Trigramme, welche an dieser Stelle erwähnt werden sollte: Hier scheint die Perspektive auf die Trigramme in dem inneren Ring generell umgekehrt worden zu sein, denn die weiter vom Zentrum entlegen befindlichen Linien von *Xun* und *Gen* sind nunmehr die unteren, d. h. ersten. Demzufolge wurde im Vergleich zu dem in den Diagrammen (D.41) und (D.42) weiter oben beschriebenen Fehler bei *Gen* nicht *Gen*, sondern *Xun* zu zeigen, dieser korrigiert (oder nicht begangen). Die generelle Umkehr der Perspektive erscheint für das Diagramm (YLJS D.2) plausibel, bedenkt man, dass das Diagramm sehr viele Schriftzeichen enthält, welche sämtlich von außen gelesen werden, während die Trigramme selbst das Zentrum bilden.

---

650 *Yilun jiushi*, 重六十四卦推蕩訣 第二.

## Generation der Fünf Phasen aus der Zahl der Großen Erweiterung



大衍之數五十第三

YLJS D.3

Der begleitende Text zu dem Diagramm „Die Zahl der Großen Erweiterung (*da yan zhi shu*) – 50“ (YLJS D.3) erstreckt sich über drei Seiten und enthält fünf als schadhaft gekennzeichnete Stellen. Das Kapitel beginnt mit einer Charakterisierung der Zahl der Großen Erweiterung 50, welche diese in einen rechnerisch nicht näher bestimmten Zusammenhang mit den Zwei Kräften *Yin* und *Yang* und den 384 Linien der 64 Hexagramme bringt:

大衍之數五十，其用四十有九。[五十<sup>651</sup>]者著之神用也。顯陰陽之數，定乾坤之策，成六十四卦三百八十四爻也。四十九者，虛天一而不用，象乎太極而神功不測<sup>652</sup>也。五十五者，天地之極數，所以成變化而行鬼神也。然則大衍之數，先哲之論多矣。馬季長、鄭康成之徒各存一說，義亦昭然。„Die Zahl der großen Erweiterung ist 50, verwendet werden davon 49.“ Diese werden von dem Geist der Stengel verwendet. Sie zeigen die Zahlen von *Yin* und *Yang*, definieren das Schema von *Qian* und *Kun*, und vervollständigen die 384 Linien der 64 Hexagramme. Neben den 49 wird die leere Eins des Himmels nicht verwendet, das Bild darin ist das Höchste Äußerste und das Walten der Geister kann nicht ermessen werden. 55 ist die äußerste Zahl von Himmel und Erde; damit werden Veränderung und Transformation vervollkommenet und Dämonen und Geister auf den Weg gebracht. Und dann ist da die Zahl der großen Erweiterung, über welche frühere Gelehrte viel diskutiert haben. Ma Jizhang und [sein Schüler] Zheng Xuan existieren je als eine Lehre; auch hier scheint jener Sinn auf.<sup>653</sup>

Dieser Beschreibung der Zahl der Großen Erweiterung wird die Erwähnung der 55 als „Äußerste Zahl von Himmel und Erde“ zur Seite gestellt. Letztgenannte Zahl wird, ausgehend von der in den *Angehängten Worten* zum *Buch der Wandlungen* zu findenden Beschreibung der fünf geraden und fünf ungeraden Zahlen, welche sich auf fünf Positionen miteinander verbinden, hergeleitet. 55 ist die Summe der ganzen Zahlen von Eins bis Zehn, also auch die Summe von Hervorbringenden und Vervollständigenden Zahlen von Himmel und Erde. Der Gebrauch der Terminologie, sowie der Befund, die zu entfernende „leere“ Eins sei jene Eins des Himmels, und damit jene erste Stufe des kosmogonischen Zyklus der Fünf Phasen aus dem *Shujing*, ist identisch mit dem betreffenden Kapitel des ersten Bandes des *Yishu gouyin tu* (D.12) bis (D.16). Wichtig scheint zudem an dieser Ausführung die wiederholte Feststellung, dass die Vereinigung (*he* 合) dieser zehn Zahlen (aufgrund der Parität der zwei Aspekte) auf fünf Positionen zu geschehen hat:

謹案系辭曰「天數五」，五奇也。「地數五」，五耦也。  
「五位相得而各有合」以成金、木、水、火、土也。天數一、三、五、七、九也。地數二、四、六、八、十、也，

651 Die Ausgaben (C)(G)(I) haben hier 「其用四十有九。五十者，著之神用也。」

Die Ausgaben (A)(B) schreiben: 「其用四十有九者著之神用也。」.

652 Dies ist eine Anspielung auf *Xici* 1.5.

653 *Yilun jiushi*, 大衍之數五十第三.

此乃五十五之數也。夫言五位者，奇耦之位也；有合者，陰陽相合也。既陰陽相合而生五行，則必於五位之中。 Betrachtet man die *Xici* genau, welche besagen: „Von den Zahlen des Himmels gibt es fünf“ – fünf ungerade; „Von den Zahlen der Erde gibt es fünf“ – fünf gerade. „Die Fünf Positionen erreichen sich gegenseitig und jede hat ihre Entsprechung.“<sup>654</sup> Dies vervollkommnet Metall, Holz, Wasser, Feuer und Boden. Die Zahlen des Himmels sind 1, 3, 5, 7 und 9. Die Zahlen der Erde sind 2, 4, 6, 8 und 10. Dies ergibt dann die Zahl 55. Grundsätzlich, spricht man von Fünf Positionen, so sind dies gerade und ungerade Positionen. Gibt es Vereinigung, so vereinigen sich *Yin* und *Yang* miteinander. Wenn sich *Yin* und *Yang* miteinander vereinigt haben und die Fünf Phasen hervorbringen, muss dies folglich innerhalb von fünf Positionen geschehen.<sup>655</sup>

Die grafische Darstellung der Korrelation von Hervorbringenden und Vervollständigenden Zahlen mit den Fünf Phasen und den Himmelsrichtungen geht, wie auch Guo Yu feststellt, auf Zheng Xuan zurück.<sup>656</sup> Die in Diagramm (YLJS D.3) zu sehende Anordnung entspricht darüber hinaus den beiden nach *Luoshu* benannten Diagrammen (D.53) und (D.54) in dem dritten Band des *Yishu gouyin tu*, welche die Darstellung der Zahlen der Fünf Phasen auf zwei Karten verteilen. Nachdem die Betonung der fünf Positionen hervorgehoben wurde, baut der Autor des dritten Abschnittes der *Yilun jiushi* nun ein Argument für eine „leere“ Fünf innerhalb der fünf Positionen auf, welche in seinen Worten dem verborgenen Nutzen des Weges der Fünf Phasen gereicht und die Zahl der Großen Erweiterung 50 erklärt. Dieses Argument ist durch fünf Fehlstellen entstellt:

[缺] 所主矣。至如天一與地六合而生水，合之者 [缺] 生之者子也。言於父母，數中虛一爲水，以 [缺] 之用，亦猶大衍之虛也。夫如是，則地二天七，天三地八，地四天九，天五地十合生之際須各 [缺] 金土而備五行之數者也。然每位虛一非 [缺] 也。蓋五位父母密藏五子之用，而欲成就變化，宣行鬼神者也。五行既能佐佑天地，生成萬物，是陰陽不可得而測也，況於人乎？故曰：密藏五子之用也。 [...] was dominiert! Was nun die Himmels-Eins und Erd-Sechs betrifft, welche sich vereinigen und Wasser hervorbringen, vereinigt sich dies [...] was hervorgebracht wird, ist *Zi*. Spricht man von Vater und Mutter, die leere Eins in den Zahlen ist Wasser [...] die Verwendung, auch besonders

654 Vgl. *Xici* 1.9.

655 *Yilun jiushi*, 大衍之數五十第三.

656 Vgl. Guo Yu (2007), S.26f.

die Leere [Stelle] der *Da yan*. Trifft dies zu, dann erfordern Erd-2 und Himmels-7, Himmels-3 und Erd-8, Erd-4 und Himmels-9, Himmels-5 und Erd-10 jeweils inmitten dessen was sie hervorbringen [...] Metall, und Boden aber bereiten die Zahlen der Fünf Phasen. So ist es, dass auf jeder Position eine leere Eins nicht [...] Es müsste in den fünf Positionen von Vater und Mutter die Anwendung der Fünf Kinder bereits verborgen enthalten sein, und dies strebt danach, Veränderung und Transformation zu vervollständigen, und die Dämonen und Geister ihren Weg gehen zu lassen. Wenn die Fünf Phasen Himmel und Erde auch unterstützen (*zuo you*), so ist das Hervorbringen und Vervollständigen der unzähligen Dinge doch etwas, das *Yin* und *Yang* nicht erreichen und ermessen [errechnen] können. Wie könnte dies [dann gar] ein Mensch? Deshalb heißt es: „im Geheimen verborgen die Anwendung der Fünf Kinder.“<sup>657</sup>

如云不然，則五行之數，自何而生哉！生萬物者，木、火之數也；成萬物者，金、水之數也。土無正位，寄王四季，可知矣。聖人云：「精氣為物，遊魂為變」<sup>658</sup>，此之謂也。況天地奇耦配合，而生五行，雖睹合之之道，而不究生之之理，則五子何得從而著之哉！是以五位虛五以成五行藏用之道，則大衍五十斷可明矣。Wenn man nun sagt, dem sei nicht so, woraus gehen dann die Zahlen der Fünf Phasen hervor? Was die unzähligen Dinge hervorbringt, sind die Zahlen von Holz und Feuer. Was die unzähligen Dinge vervollständigt sind die Zahlen von Metall und Wasser. Der Boden hat keine rechte Position. Das Ungerade herrscht über die vier Jahreszeiten, daran kann man es erkennen. Der Heilige sagt: „Das feinste *Qi* sind die Dinge, die Reisenden Dämonen sind die Veränderung“, dies ist damit gemeint. Weiterhin verbünden und vereinigen sich Gerades und Ungerades von Himmel und Erde und bringen die Fünf Phasen hervor. Auch wenn man nun den Weg dessen, was verbindet betrachtet, so hat man aber noch nicht das Muster dessen untersucht, was hervorbringt, wie aber erhalten die fünf Kinder jenes, dem sie folgen und das sie ersichtlich macht? Dies verwendet den Weg der leeren Fünf der fünf Positionen, mit der die verborgene Verwendung der Fünf Phasen vervollkommen wird, so kann die Entscheidung für die 50 als *dayan*-Zahl verstanden werden.<sup>659</sup>

Der Gedankengang der Argumentation verläuft folgendermaßen: Vorannahme ist, dass jener eine Zähler, welcher am Beginn der Auszählung der Stäbe keine Verwendung findet, die Zahl der Großen Erweiterung von 50

657 *Yilun jiushi*, 大衍之數五十第三.

658 *Xici* 1.4: 「精氣為物，遊魂為變，是故知鬼神之情狀。」

659 *Yilun jiushi*, 大衍之數五十第三.

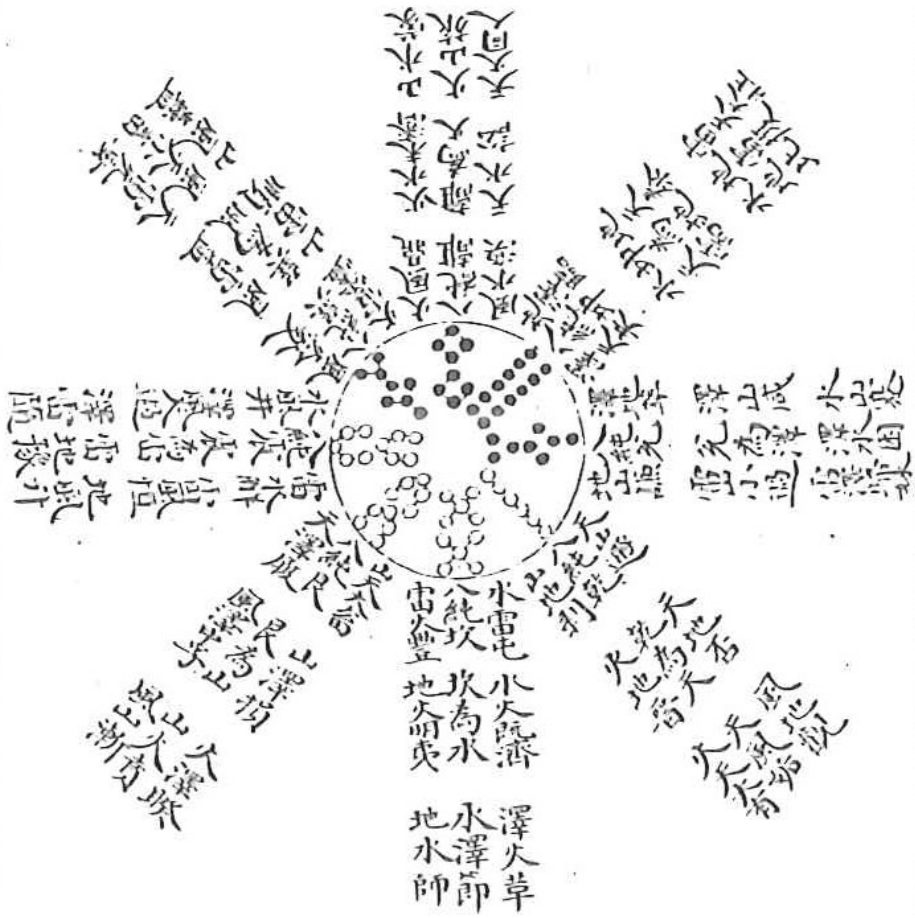
auf 49 reduziert. Dies weicht nicht von der von Liu Mu in früheren Kapiteln präferierten Lesart ab. Nun weist der Autor der *Yilun jiushi* diese Eins aufgrund ihrer Positionen sowie aufgrund ihrer initialen Stelle der Phase Wasser zu. Aus einer über die Assoziationen Vater und Mutter, sowie über die ausstehenden vier Vereinigungen verlaufenden Erwägung heraus, soll nun auf jeder der fünf Positionen eine leere Eins berücksichtigt werden: 「然每位虛一非 [缺] 也。」 „So ist es, dass auf jeder Position eine leere Eins nicht [...]“<sup>660</sup> ist hierfür als Schlüsselpassage anzusehen.

Der in dem dritten Abschnitt der *Yilun jiushi* beschriebene Sachverhalt steht, soweit erkennbar, folglich in keinem Widerspruch zu entsprechenden Thematik im *Yishu gouyin tu*. Er basiert auf den gleichen Prämissen und bietet eine explizite Verknüpfung der Zahl der Großen Erweiterung mit der Höchsten Äußersten Zahl von Himmel und Erde. Wie an der entsprechenden Stelle in der Diskussion um das Diagramm (D.16) im *Yishu gouyin tu* nachzulesen ist, lehnt Liu Mu die Identifikation der zu entfernenden Eins mit dem *Taiji* nicht ab, sondern hält diese damit lediglich für nicht ausreichend erklärt.

---

660 Lacuna. *Yilun jiushi*, 大衍之數五十第三.

Generation der 64 Hexagramme aus den Acht Trigrammen



八卦變六十四卦第四

YLJS D.4

Das Diagramm (YLJS D.4) und sein begleitender Text thematisieren eine Möglichkeit der Herleitung der 64 Hexagramme als Anagramme aus den acht reinen Hexagrammen (*ba chun gua* 八純卦). Diese Thematik wurde bereits im Kapitel der Drei Mächte (D.45) des *Yishu gouyin tu* tangiert. Die verwendete Methode wird dem hanzeitlichen Jing Fang zugeschrieben. Die acht reinen Hexagramme sind die Menge aller Hexagramme, bei welchen inneres und äußeres Trigramm identisch sind. Im Diagramm sind diese im inneren Kreis entsprechend der *Houtian tu* dargestellt. Die jeweils aus ihnen hergeleiteten zugehörigen sieben weiteren Hexagramme stehen in einer strahlenförmigen Corona gestaffelt. Die Erzeugung der sieben zu jedem reinen *Gua* gehörenden Hexagramme verläuft explizit regelbasiert nach folgendem Beispiel: Als Ausgangshexagramm *Qian* wird der sogenannte *Qian*-Palast (乾宮) generiert: ☰乾. 一爻变 „Wandlung der ersten Linie“: ☱姤. 二爻变: ☴遁. 三爻变: ☷否. 四爻变: ☵观 五爻变: ☶剥. Die folgenden zwei Schritte werden anders benannt, nämlich 游魂卦 Invertierung der fünften Linie: ☱晋 Invertierung des inneren Trigramms 归魂卦 ☰大有. Der begleitende Text lautet:

四營成易，十有八變<sup>661</sup>而成卦。八卦而 [缺] 小成，引而伸之以成六十四卦。三才之道，萬物之源，陰陽之數，鬼神之奧，不能逃其情狀<sup>662</sup>矣。然八八之變，概舉則文繁，是故標乾爲首，以例余卦。☰乾爲天，☱天風姤，☶天山遯，☷天地否，☵風地觀，☶山地剝，☲火地晉，☲火天大有。茲七卦，由乾而出也。易曰「遊魂爲變」<sup>663</sup>，凡變之第七，遊魂也；第八歸魂也。言歸魂者，歸始生卦之體也。余皆仿此。Die vier Regulationen vervollständigen Wandlung, achtzehn Veränderungen resultieren in der Vervollständigung eines Hexagramms. Die Acht Trigramme [...] kleine Vervollständigung; ziehen heran und dehnen dies aus, um die 64 Hexagramme zu vervollständigen. Der Weg der Drei Mächte, der Ursprung der unzähligen Dinge, die Zahlen von *Yin* und *Yang*, das Subtile der Dämonen und Geister können diesem Umstand nicht entgehen. Derart ist die Veränderung der acht mal acht, das Generelle wurde hervorgehoben, aber dessen Muster ist komplex, deshalb wird die Spitze des *Qian* der Kopf, an den sich die übrigen *Gua* reihen. ☰: *Qian* ist der Himmel, ☱: Himmel und Wind werden zu *Gou* 姤, ☶: Himmel und Berg werden zu *Dun* 遯, ☷: Himmel und Erde werden zu *Pi* 否, ☵: Wind und Erde werden zu *Guan* 觀, ☶: Berg und Erde werden zu *Bo* 剝, ☲:

661 Um eine Linie zu gewinnen, müssen die vier Regulationen dreimal durchgegangen werden.

662 Vgl. obiges *Xici* Zitat: 「精氣為物，遊魂為變，是故知鬼神之情狀。」

663 *Xici* 1.4.

#### 4 Kommentierte Übersetzung des *Yishu gouyin tu*

Feuer und Erde werden zu *Jin* 晉, ☳☷: Feuer und Himmel werden zu *Da You* 大有. Diese sieben Hexagramme kommen aus dem *Qian*. Das *Yi* besagt: „die Reisenden Dämonen bringen Veränderung“ – die siebente aller Veränderungen sind die Reisenden Dämonen, die Achte ist der Zurückkehrende Dämon. Er heißt Zurückkehrender Dämon, weil er zu den Gliedern jenes Hexagramms zurückkehrt, das mit dem Hervorbringen begonnen hat. Alle übrigen verhalten sich analog.<sup>664</sup>

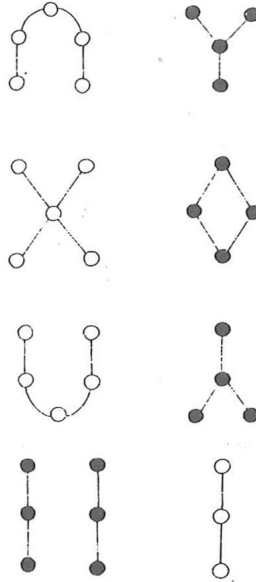
Mit anderen Worten sind die Linien 1, 2, 3, 4 und 5 jeweils nacheinander zu invertieren, wobei Veränderungen inkrementell in dem folgenden Zustand gespeichert werden. Im 6. Schritt wird nur die fünfte Linie gewechselt. Im 7. Schritt wird nur das innere (d. h. untere) Trigramm invertiert. Dieses Verfahren wird auf alle acht reinen Hexagramme angewendet. Auf diese Weise lassen sich anhand einer einfachen Grammatik sämtliche möglichen 64 Hexagramme (und davon jedes genau einmal) generieren. Das Diagramm hat keine erkennbare argumentative oder rechnerische Funktion. In dieser Thematik stehen die *Yilun jiushi* und das *Yishu gouyin tu* zueinander nicht in Widerspruch.<sup>665</sup>

---

664 *Yilun jiushi*, 八卦變六十四卦第四.

665 Meine Transkription aller Schriftzeichen dieses in allen Editionen schwer leserlichen Diagramms findet sich im Appendix der vorliegenden Arbeit.

## Die Zuweisung von Yin-Yang Aspekten bei Trigrammen



辨陰陽卦第五

YLJS D.5

In dem Kapitel „Die Sechs Kinder“ (*liu zi*) des *Yishu gouyin tu* wurde bereits die aus dem *Shuogua* stammende Regel der Zuweisung von Yin- oder Yang-Aspekten zu Trigrammen angesprochen. Ein Yin-Trigramm ist entweder reines Yin oder besitzt weniger Yin- als Yang-Linien. Ein Yang-Trigramm ist entweder reines Yang oder hat weniger Yang- als Yin-Linien. In dieser Thematik stehen die *Yilun jiushi* und das *Yishu gouyin tu* zueinander in keinem Widerspruch. Das Diagramm (YLJS D.5) zeigt eine Gegenüberstellung der beiden „reinen“ beziehungsweise Elterntrogramme und ihrer sechs Kinder. Die argumentative und zugleich rechnerische Funktion

des Diagramms besteht darin, vor Augen zu führen, dass *Yin*-Trigramme in der bildlichen Zahlenschreibweise gerade Zahlen und *Yang*-Trigramme ungerade Zahlen besitzen. Das Arrangement der Darstellung verdeutlicht außerdem den Umstand, dass Trigramme in welchen mehr *Yang*- als *Yin*-Linien vorkommen dennoch eine *Yin*-Wertigkeit besitzen, indem es jene *Gua*, welche mehr *Yang*-Linien besitzen über das *Kun*-Elterntrigramm positioniert und umgekehrt, was den Kontrast ihrer Schattierung hervorhebt. Da es hierbei darum geht, die Gültigkeit dieser Rechnung für alle Acht Trigramme zu zeigen, werden auch acht Zahlen dargestellt, im Gegensatz zur Gruppe (D.26) bis (D.31) des *Yishu gouyin tu*. Die schriftliche Ausführung zu dem fünften Abschnitt der *Yilun jiushi* lautet:

乾天也，故稱乎父。巽、離、兌三女，由幹而索也。坤，地也，故稱乎母。震、坎、艮三男，自坤而生也。「陽卦多陰」，陽一君而二民，震、坎、艮，陽卦也；「陰卦多陽」，陰二君而一民，巽、離、兌，陰卦也。陽一畫為君二畫為民，其理順，故曰「君子之道」也。陰二畫為君，一畫為民，其理逆，故曰「小人之道」也。<sup>666</sup> *Qian* ist der Himmel, deshalb nennt man ihn den Vater. *Xun*, *Li* und *Dui* sind drei Töchter, sie gehen aus dem *Qian* hervor und sind an dieses angebunden. *Kun* ist die Erde, deshalb nennt man sie die Mutter. *Zhen*, *Kan* und *Gen* sind drei Söhne, sie gehen aus *Kun* hervor. „*Yang-Gua* besitzen mehr *Yin*“, *Yang* hat einen Herrscher und zwei Untergebene; *Zhen*, *Kan* und *Gen* sind *Yang-Gua*. „*Yin-Gua* besitzen mehr *Yang*“, *Yin* hat zwei Herrscher und einen Untergebenen; *Xun*, *Li* und *Dui* sind *Yin-Gua*. In *Yang* ist ein Strich der Herrscher und zwei Striche Untergebene, dieses Muster ist adäquat, deshalb nennt man es den „Weg des Edlen.“ In *Yin* sind zwei Striche die Herrscher und ein Strich der Untergebene, dieses Muster ist kontrovers, deshalb nennt man es den „Weg des Geringen.“<sup>667</sup>

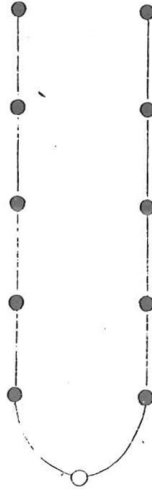
Durch diese diagrammatische Darlegung scheint die ältere, im *Shuogua* gesetzte Konvention, welche sich auf die Analogie der Familienstrukturen beruft, antiquiert, da sie weniger abstrakt und, wenn auch nicht weniger korrekt, so doch in geringerem Maße evidenzbasiert begründet ist.

---

666 Dies ist eine Kommentierung von *Xici* 2.4.

667 *Yilun jiushi*, 辨陰陽卦第五.

## Wiederkehr sichtbar im Herz von Himmel und Erde



復見天地之心第六

YLJS D.6

Die schriftliche Ausführung zu dem Diagramm (YLJS D.6) erstreckt sich über zwei Doppelseiten und ist in ein oberes und ein unteres Kapitel zu jeweils zwei Seiten unterteilt. Sie beginnt mit einer schriftlich formulierten Gegenüberstellung von *Longtu* (YLJS D.1) einerseits und der kalendari-schen Korrelation der 64 Hexagramme in Diagramm (YLJS D.2) anderer-seits. An jener Stelle wo im zehnten Monat *Hai* reines *Yin* waltet, befindet sich in der *Longtu* die Zahl Sechs. Diese bedeutet als eines der Vier Bilder ebenfalls *Lao Yin*.

Für die Analyse der Problematik des Satzes *qi ri lai fu* weiche man, der Beschreibung zufolge, nicht von den Gliedern (*ti*) der beiden Hexagramme *Qian* und *Kun* ab. Ob mit der Bemerkung „das *Yang* von *Qian* hat den Wert

neun“ auf die in der *Longtu* oben befindliche Zahl Neun Bezug genommen wird, lässt sich nicht zweifelsfrei sagen. Die Neun wäre damit zumindest annähernd auf der gleichen Position, wie das in dem Kalender des Diagramms (YLJS D.2) auf der Position von *Yi* (己) befindliche Hexagramm *Qian*:

案處犧龍圖亥上見六，乃十月老陰之位也。陰氣至此方極。六者，陰數也。且乾、坤爲陰陽造化之主，七日來復，不離乾坤二卦之體。乾之陽，九也；坤之陰，六也。Untersucht man die Drachenkarte des *Fu Xi*, so ist oberhalb des *Hai* die Sechs zu sehen, dies ist die Position von *Lao Yin* in dem zehnten Monat. Das *Yin Qi* erreicht an dieser Stelle sein Äußerstes. Die Sechs ist eine *Yin*-Zahl. Weiterhin sind *Qian* und *Kun* die Herrscher über die Entstehung von *Yin* und *Yang*; „am siebten Tag kommt das *Fu*“, hierbei verlässt man nicht die Glieder der beiden *Gua Qian* und *Kun*. Das *Yang* von *Qian* ist Neun, das *Yin* von *Kun* ist Sechs.<sup>668</sup>

Die Beschreibung fährt mit einer Schilderung fort, nach welcher sich der Kreis der zwölf Erdzweige in zwei Hälften unterteilt. Diese sind jeweils nach *Yin* und *Yang* separiert und *Zi* und *Wu* stehen sich als Momente vom Anfang des Hervorgehens ihrer jeweiligen Kräfte diametral gegenüber:

自建子一陽生，至巳，統屬於乾也。自建午一陰生，至亥統屬於坤也。子午、相去。Von *Jianzi* beginnend geht ein *Yang* hervor, bis *Si* geht die Abfolge der Zugehörigkeiten bis *Qian*. Von *Jianwu* an geht ein *Yin* hervor, bis *Hai* geht die Abfolge der Zugehörigkeiten bis *Kun*. *Zi* und *Wu* sind voneinander entfernt;<sup>669</sup>

Nun wird die Ausführung schwierig, denn unvermittelt liegt nicht mehr der Jahreskreis zugrunde und stattdessen werden die zwölf Erdzweige als Tage abgezählt:

隔亥上之六，則六日也。六乃老陰之數，至於少陽來復，則七日之象明矣。Sie [*Zi* und *Wu*] werden separiert durch die sechs [Positionen] oberhalb des *Hai*, somit sechs Tage. Sechs ist nun aber die Zahl von *Lao Yin*, bis zu dem Eintreffen des *Fu* bei geringem *Yang*, damit ist das Bild des siebten Tages erklärt.<sup>670</sup>

---

668 *Yilun jiushi*, 復見天地之心第六.

669 Ebd.

670 Ebd.

Zählt man von „oberhalb des *Hai*“ so sind *Hai* und *Wu* durch sechs Schritte getrennt. Zählt man weiter „bis zu dem Eintreffen des *Fu* bei geringem *Yang*“ so sind sieben Schritte notwendig.

然則「一陰一陽之謂道」，十月陰氣雖極，陽氣亦居其下，故荔挺出。四月純陽用事，陰氣亦伏其下，故靡草死，穎達云：十月亥位三十日。聖人不欲言一月來復，但舉一卦配定，六日七分者，非也。何以明之？ Dann ist es so, dass „ein *Yin* und ein *Yang* der Weg genannt werden;“<sup>671</sup> obwohl im zehnten Monat das *Qi* des *Yin* am Äußersten ist, so ruht unterhalb von ihm doch das *Yang-Qi*, in der Folge steigt es kraftvoll auf.<sup>672</sup> Im vierten Monat beherrscht reines *Yang* die Angelegenheiten. Das *Yin-Qi* liegt diesem bereits zuunterst, deshalb stirbt es ab wie Mi-Gras; Kong Yingda sagt: „Im zehnten Monat hat das *Hai* die Position von 30 Tagen.“ Der Heilige strebt nicht danach zu sagen, dass im ersten Monat das *Fu* eintreffe, er hebt lediglich ein *Gua* hervor, um die sechs Tage und sieben Teile zuzuordnen und festzulegen: Keinesfalls! Wie kann man das verstehen?<sup>673</sup>

Des Weiteren wird die Gleichsetzung eines Hexagramms mit sechs Tagen und sieben Teilen (*liu ri qi fen*) erwähnt. Der Grund, weshalb in der Überlieferung aber – dem Autor der *Yilun jiushi* zufolge – verallgemeinernd „aufgerundet“ von sieben Tagen anstatt von sechs Tagen und sieben Teilen die Rede ist, findet sich in dem nun zur Antwort zitierten Linienkommentar der zweiten *Yin*-Linie des Hexagramms *Jiji*. Dieses befindet sich auf der Position des *Hai* und sein Linienkommentar lautet:

且既濟 ䷾ 六二云：婦喪其茀，勿逐，七日得。Eine Ehefrau, welche ihren Schirm verloren hat. Dieser ist nicht zu suchen; in sieben Tagen wird sie ihn erhalten.<sup>674</sup>

Der Autor der *Yilun jiushi* fährt kommentierend fort:

解微云：七日變成復，所以寄言七日也。Erklärt man die Feinheiten, so besagt dies: Der siebte Tag wurde [gleichbedeutend mit] Wiederkehr, deshalb lautet die Überlieferung (寄言) „sieben Tage.“<sup>675</sup>

671 *Xici* 1.5.

672 Die Idee scheint hier zu sein: 1. *Hai* ist von *Wu* durch sechs Tage getrennt. Zählt man weiter ab *Wu*, so kehrt das *Yang* erst nach sieben Tagen zurück.

673 *Yilun jiushi*, 復見天地之心第六.

674 *Yijing*, *Jiji* 既濟 ䷾ 六二, *Yilun jiushi*, 復見天地之心第六.

675 *Yilun jiushi*, 復見天地之心第六.

又陸子云：凡陰陽往復，常在七日。以此質之，義可見矣。若夫建子之月，天輪左動，地軸右轉，一氣交感，生於萬物。明年冬至，各反其本。本者，心也。以二氣言之，則是陽進而陰退也。夏至陰[/陽]<sup>676</sup>氣復於巳，冬至陽[/陰]<sup>677</sup>氣復於亥，故謂之反本。Weiterhin sagt Herr Lu: „Insgesamt sind *Yin* und *Yang* einander ablösend; lang dauerndes Vorhandensein währt über sieben Tage. Unterzieht man dieses einer Befragung, so kann der Sinn sichtbar werden. Wenn nun im Monat des *Jianzi* das Rad [輪] des Himmels sich nach linksherum bewegt und die Achse [軸] der Erde nach rechts herum rotiert, so ist deren eines *Qi* überkreuzt und in Stimulation und bringt die unzähligen Dinge hervor. Zur Wintersonnenwende [冬至] des folgenden Jahres kehrt jedes zu seinem Ursprung zurück. Der Ursprung ist das Herz. Wenn man von zwei *Qi* spricht, dann sind es das voranschreitende *Yang* und das sich zurückziehende *Yin*. Von der Sommersonnenwende [夏至] an, kehrt das *Yin-Qi* zurück bis zum *Si*, von der Wintersonnenwende kehrt das *Yang-Qi* zurück bis zum *Hai*. Deshalb heißt es „zurückkehren zum Ursprung.“<sup>678</sup>

Das Argument könnte hier sein, dass mit dem *Fu* folglich nicht nur das Reduzieren gemeint ist, sondern der gesamte Kreislauf. Im zweiten Abschnitt (*juan xia*) des beschreibenden Textes zu Diagramm (YLJS D.6) findet sich eine Sammlung von Kommentaren, welche sich um die Bedeutung der Formel 「復見天地之心」 drehen, nach welcher das Diagramm benannt ist. Das Herz wird mit der Ruhe (*jing* 靜) zusammen gedacht, welche Himmel und Erde verwenden, um die zehntausend Dinge zu nähren:

易曰：「雷在地中」<sup>679</sup>，動息也；「復見天地心」，反本也。天地養萬物以靜爲心，不爲而物自爲，不生而物自生寂然不動，此乾、坤之心也。Das *Yi* besagt: „Donner [*Zhen*] in der Erde [*Kun*],“ [das bezieht sich auf das] Aufhören der Bewegung. „Im *Fu* sieht man das Herz des Himmels und der Erde“, [das bezieht sich auf] die Rückkehr zum Ursprung. Himmel und Erde nähren die unzähligen Dinge, sie machen das Ruhende zum Herzen, nicht handeln und die Dinge werden selbst handelnd; nicht hervorbringen und die Dinge werden sich selbst her-

676 Die Ausgaben (G) und (I) haben hier 「至陽氣」.

677 Idem.

678 *Yilun jiushi*, 復見天地之心第六.

679 *Yijing Fu. Xiang zhuan*: 「雷在地中，復；先王以至日閉關，商旅不行，后不省方。」 Eigentlich *Zhen* unterhalb von *Kun*. Die Trigramme aus denen sich das Hexagramm *Fu* zusammensetzt.

vorbringen; ruhend sein und ohne Bewegung, dies ist das Herz von *Qian* und *Kun*.<sup>680</sup>

Darauf folgt eine Beschreibung zyklischer Vorgänge, welche die technischen Begriffe vom Harten und Weichen mit einander abwechselnden Tages- und Nachtzeiten verbindet. Das wiederkehrende Moment der Zyklen von Vergehen und Wiederkehr wird gleichgesetzt mit dem *Fu* der fraglichen Textpassage und gereicht dem Autor des *Yilun jiushi* als Begründung, weshalb die Wiederkehr von *Yang* eben jener Moment ist, an dem das Herz von Himmel Erde sichtbar werde:

然則易者，易也，剛柔相易，運行而不殆也。陽爲之主焉陰進則陽減，陽復則陰剝，晝復則夜往，夜至則晝復，無時而不易也。聖人以是觀其變化也，生殺也，往而復之復之無差焉，故或謂陽復爲天地之心者也。 Nun ist es so, dass das *Yi* ein Umschlagen ist, Hartes und Weiches verwandeln sich ineinander, in zyklischer Bewegung und ohne Gefährdung. Das *Yang* handelt darin als Gebieter. Schreitet das *Yin* voran, so reduziert sich das *Yang*. Kehrt das *Yang* zurück, so wird das *Yin* dezimiert. Bricht die Zeit des Tages an, so vergeht die Nacht, ist die Nacht am tiefsten, so kehrt die Tageszeit wieder; gäbe es keine Zeit, so wäre auch kein Umschlagen. Der Heilige verwendet dies, um Veränderung und Transformation zu beobachten, Hervorbringen und Vernichten, Vorübergehen und Wiederkehren, darin gibt es in diesem Wiederkehren keinen Mangel. Deshalb kann man annehmen, dass in dieser Wiederkehr von *Yang* das Herz von Himmel und Erde besteht.<sup>681</sup>

然天地之心與物而見也，將求之而不可得也。「子曰：天下何思何慮？天下殊塗」而「同歸<sup>682</sup>，一致而百慮」<sup>683</sup>。聖人之無心與天地一者也，以物爲之心也。何已心之往哉故有以求之不至矣，無以求之亦不至矣，是以大聖人無而有之，行乎其中矣。 So ist das Herz von Himmel und Erde mit den Dingen zu erkennen, wird man danach streben, so kann man es nicht bekommen. Konfuzius sagte: „In allem unter dem Himmel, was hat es mit Denken und Pläne schmieden auf sich? In allem unter dem Himmel, unterschiedliche Wege kehren doch ins Gleiche zurück.“ und „Einhelligkeit und doch Vielstimmigkeit.“ dass der Heilige ohne Intention ist, ist in Einklang mit Himmel und Erde, [diese] verwenden die Dinge, um [nach] dieser

680 *Yilun jiushi*, 復見天地之心第六.

681 Ebd.

682 Die Reihenfolge von 殊塗 und 同歸 ist entgegen dem *Xici* vertauscht.

683 *Xici* 2.5.

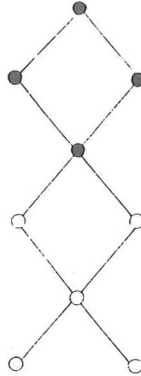
#### 4 Kommentierte Übersetzung des *Yishu gouyin tu*

Intention zu handeln. Wie könnte diese Intention bereits vergangen sein? Deshalb gibt es ein Streben, ohne zu erreichen; gibt es kein Streben, so wird auch nichts erreicht; dies sind das Nichts und das doch Besitzen des großen Heiligen; das Zuwegebringen liegt in diesem.<sup>684</sup>

---

684 *Yilun jiushi*, 復見天地之心第六.

## Das Ende der Hexagrammreihe im *Wei Ji*



卦終未濟第七

YLJS D.7

Zunächst fällt an der diagrammatischen Darstellung des nach dem Hexagramm *Wei Ji* (未濟) benannten Diagramms (YLJS D.7) auf, dass die bisher gebräuchliche Unterscheidung gebrochener und ungebrochener Linien in Form von dunklen und hellen Punkten nicht angewendet wurde. Die hier vorgefundene Schattierung wird hingegen nachvollziehbar, wenn man die beiden Trigramme *Li* (oben) und *Kan* (unten) zugrunde legt.

Der beschreibende Text beginnt mit einer im apokryphen *Qian zuo du* getroffenen, dem Konfuzius zugeschriebenen Zuordnung der Zahl Drei zum *Yang* und der Zahl Vier zum *Yin*. Diese Zuordnung wird in dem beige-fügten Text zu Diagramm (YLJS D.7) in einen nicht explizit erklärten Zusammenhang zu der unterschiedlichen Parität der Anzahlen von Hexagrammen der beiden Teile des *Buches der Wandlungen* gesetzt. Daraufhin folgt eine kurze inhaltliche Beschreibung der Themen der jeweils am Anfang der beiden Teile des *Yijing* stehenden Hexagramme. In diesem

Zusammenhang werden auch die im Diagramm (YLJS D.7) dargestellten Trigramme *Kan* und *Li* genannt:

易分上下二篇。案幹鑿度'孔子曰：陽三陰四，位之正也。'故八八之卦，析為上下，象陰陽也。[陽純而奇，故上篇三十。陰不純而雜，故下篇三十四。]<sup>685</sup>上經首之以乾、坤，造化之本、萬彙之宗也。系之以坎、離、日月之象，'麗天出地'，而能終始萬物也。Das *Yi* unterteilt sich in ein oberes und ein unteres Kapitel. Dem *Qian zuo du* zufolge sprach Konfuzius: „Drei *Yang* vier *Yin*, die Positionen sind gerade.“ Deshalb sind die acht mal acht Hexagramme unterteilt in einen oberen und einen unteren Teil, nach den Bildern von *Yin* und *Yang*. [*Yang* ist rein und ungerade, deshalb hat es die ersten dreißig Kapitel. *Yin* ist nicht rein, sondern durchmischt, deshalb hat es die unteren 34 Kapitel.]<sup>686</sup> Der Beginn des oberen [Kapitels des] Klassikers nimmt *Qian* und *Kun* heran als die Wurzel der Erschaffung und das Vorbild der unzähligen [ordnenden] Sammlungen. Dies ist gebunden an *Kan* und *Li*, die Bilder von Tag und Nacht. Angefügt an den Himmel, wird die Erde besetzt,<sup>687</sup> und kann Anbeginn und Ende der unzähligen Dinge sein.<sup>688</sup>

Die Beschreibung geht über in eine Gegenüberstellung verschiedener Lesarten von *Ji Ji* und *Wei Ji*, jenen 63. und 64. Hexagrammen, welche nach der im *Xugua* (序卦) festgelegten Reihenfolge die beiden letzten Hexagramme des *Yijing* sind:

下經先之以鹹<sup>689</sup>、恒，男女之始，夫婦之道，能奉承宗廟為天地主也。終之以既濟、未濟，顯盛衰之戒，正君臣之義，明乎辨慎而全王道也。是以既濟九三、九五失上下之節，戒小人之勿用也。未濟九四、六五得君臣之道，有君子之光者也。大哉！聖人之教也。既濟則思未濟之患，在未濟則明慎居安，以俟乎時，所以未濟之始，承既濟之終。既濟之終，已濡其首，未濟之始，尾必濡矣。首尾相沾<sup>690</sup>，終始[疊]<sup>691</sup>變循環不息，與二儀並。噫！既濟而盈，可無

685 In allen Ausgaben als interlinearer Kommentar eingefügt.

686 Idem.

687 *Yijing* 離：「離，麗也；日月麗乎天，百穀草木麗乎土，重明以麗乎正，乃化成天下。柔麗乎中正，故亨；是以畜牝牛吉也。」

688 *Yilun jiushi*, 卦終未濟第七.

689 (I) Ausgabe hat hier *xian* 咸 anstatt *xian* 鹹.

690 Die Ausgaben (C)(G) und (I) haben hier Variante *zhan* 霑.

691 Die Ausgaben (C)(G) und (I) haben hier *die* 迭.

懼乎。「九四震用伐鬼方，三年有賞於大國」<sup>692</sup>。Der untere [Teil des] Klassikers hat zu Beginn *Xian* (鹹) und *Heng* (恒), den Beginn von Mann und Frau, den Weg von Ehemann und Ehefrau, dies vermag dem Ahnentempel (宗廟) als Gebieter von Himmel und Erde ergeben zu folgen (奉承). Das Ende verwendet *Ji Ji* und *Wei Ji*, diese zeigen eine Warnung vor Prosperieren und Niedergang an; die Korrektheit [der Beziehung zwischen] Herrscher und Minister, klar in ihrer Distinktion und Achtsamkeit; und vollständig der Weg des [guten] Königs. Dies verwenden die dritte und fünfte *Yang*-Linie des *Ji Ji*, welche die Restriktion von Oben und Unten verlieren, zur Warnung vor der Nutzlosigkeit des geringen Mannes. Die vierte *Yang*-Linie und die fünfte *Yin*-Linie von *Wei Ji* halten den Weg des Edlen und Ministers ein, dies besitzt den Glanz des Edlen. Großartig ist die Lehre des Heiligen! *Ji Ji* aber denkt nach über *Wei Ji*s Besorgnis; Im *Wei Ji* aber [wägen] sich Klarheit und Achtsamkeit noch in Sicherheit, es wartet darin der Zeit, auf dass der Anfang von *Wei Ji* am Ende von *Ji Ji* fortfährt (beerbt, *cheng* 承). Am Ende von *Ji Ji* ist dessen Kopf bereits eingetaucht, am Anfang von *Wei Ji* muss dessen Schwanz eingetaucht sein. Kopf und Schwanz gehen ineinander über; Ende und Anfang überlagern sich und werden zu einem Kreislauf ohne Unterlass, gleich wie die Zwei Kräfte. Herrje! *Ji Ji* ist überbordend, es kann ohne Furcht sein. „Die vierte *Yang*-Linie: *Zhen* griff die Region der Dämonen an. Drei Jahre brachten die Belohnung des großen Reiches.“<sup>693</sup>

Die Beschreibung schwenkt ohne Überleitung in eine eineinhalb-seitige Abhandlung zu unterschiedlichen Maßeinheiten der Zeitrechnung um:

陸子曰：三年者，陽開之數也。夫易之道，以年統月，以歲統日，以月統旬，以日統時，故凡言日者，以一冊當一時；言年者，以一冊當一月，故三日、三年皆九之一冊也。七日者，一九二六之冊；旬與十年者，九六七八之冊也。月有朔虛，歲有閏盈，故言月者，合七八之冊而半之，以象一朔之旬；言歲舉九六之爻而全之，以象一閏之日。三旬爲一朔，八月之旬，當極陰之冊，二十有四。三歲爲一閏，一閏之日，當二篇之爻三百八十有四，故三百六十冊當期之日，虛分包矣。三百八十四爻，當閏之日，盈分萃矣。此乃聖人之微，非迂而辨之、曲而暢之也。不然，何陰陽奇偶自然與天地潛契哉！ Herr Lu sagt: Drei Jahre sind die Zahl, zu der *Yang* beginnt. Grundsätzlich ist der Weg des *Yi* einer, der mit *Nian*[-Jahren] die Monate vereint, mit *Sui*[-Jahren] die Tage vereint, mit

692 *Yijing Weiji*: 「九四：貞吉，悔亡，震用伐鬼方，三年有賞于大國。」

693 *Yilun jishu*, 卦終未濟第七。

Monaten die Wochen vereint und mit Tagen die [Tages-]Zeiten vereint. Deshalb verhält es sich allgemein so, dass, spricht man von Tagen, ein Schema für eine Zeiteinheit verwendet wird. Spricht man von *Nian*[-Jahren], verwendet man ein Schema für einen Monat, deshalb haben drei Tage und drei Monate sämtlich neun für ein Schema. Sieben Tage sind ein Schema von einem *Yang* und zwei *Yin*. *Xun* und zehn Jahre sind das Schema von 9, 6, 7, 8. Ein Monat hat einen ersten Tag (*shuo*) und ein Aufgebrauchtsein. Ein *Sui* hat Schalttage [*run* 閏] um vollständig zu werden. Wenn man von Monaten spricht, dann vereinigt man das Schema von 7 und 8 und halbiert es, so verwendet man das Bild einer Woche [*xun* 旬] des ersten Tages eines Mondmonats [*shuo* 朔].<sup>694</sup> Wenn man von *Sui*-Jahren spricht, dann hebt man die *Yang*- und *Yin*-Linien hervor und vervollständigt diese, so verwendet man das Bild eines Tages von *Run* (Schalttag). Drei *Xun*-Wochen sind ein neuer Monat. In der *Xun*-Woche des achten Monats sollte das Schema von *Yin* zum Äußersten gebracht sein, 24. Drei *Sui* sind gleich einem *Run*-Schalttag; Die Tage eines *Run*-Schalttages sind die Linien der zwei Abschnitte: 384, deshalb das Schema von 360. Betreffend der Zeit-Tage so ist die Lücke verteilt darin enthalten. 384 Linien fungieren als die Tage des *Run*, sie füllen die Anteile und sammeln an. Dies nun ist das Feine des Heiligen, nicht starrsinnig, sondern differenziert, sich windend und doch geglättet. Wäre dem nicht so, wie könnten sonst *Yin* und *Yang*, ungerade und gerade von selbst so sein und Natur und Himmel und Erde sich in geheimem Einvernehmen befinden?<sup>695</sup>

In dem zugehörigen Diagramm (YLJS D.7) orientiert sich die Schattierung nach den beiden Trigrammen *Kan* und *Li* anstatt der Schattierung der einzelnen Linien zu folgen.

---

694 D. h. einer Neumondwoche.

695 *Yilun jiushi*, 卦終未濟第七.

# Die Methode zum Auszählen von Stäben nach den Zahlen der Schafgarbe



第八法揲數著

YLJS D.8

Die Beschreibung zu dem Diagramm (YLJS D.8) besteht in einer kommentierten Wiedergabe der im neunten Abschnitt des ersten Teils der *Angehängten Worte* zum *Buch der Wandlungen* beschriebenen „Methode des Auszählens von Schafgarbenstengeln“. Bemerkenswert an dieser Darlegung ist, dass auf keine anderen Quellen neben den *Xici* Bezug genommen wird. Die den *Xici* entnommene, recht abstrakte Beschreibung einer Verkomplizierung von Zahlen wird in sechs Schritte unterteilt, welche einzeln kommentiert werden:

「大衍之數五十，其用四十有九」<sup>696</sup>，蓋虛一而不用也。不用 而用，以之通；非數而數，以之成也。故將四十九著兩手圍之，猶混沌未分之際也，「分而為二以象兩」<sup>697</sup>，為將著分於左右手中，以象天地也。「掛一以象三」<sup>698</sup>，為於左手取一存於小指中，象三才也。「揲之以四以象四時」<sup>699</sup>，為先將左手中著。四四數之也。「歸奇奇<sup>700</sup>於扚以象閏」<sup>701</sup>，為四四之余者，合於掛一處也。「五歲再閏，故再扚而後掛」<sup>702</sup>者，為將右手著復四四數之，余者亦合於掛一處，故曰後掛也。如此一揲之，不五則九；二三揲之，不四則八，盡其三揲，一爻成矣；十有八變，一卦成矣。(a) „Die *Dayan*-Zahl ist 50. Ihrer werden 49 verwendet,“ folglich sollte einer leer bleiben und nicht verwendet werden. Nicht verwendet werden und doch verwendet werden, um zum Verständnis zu gelangen. Keine Zahl und doch eine Zahl zur Vervollständigung. Somit sollen 49 Stäbe von zwei Händen umfasst werden, wie in der Epoche, als das Ur-Chaos sich noch nicht ausdifferenziert hatte; (b) „es teilt sich zu Zweien, um die Zwei abzubilden“, so teilen sich die Stäbe auf die linke und die rechte Hand, um ein Bild von Himmel und Erde zu geben. (c) „Einer wird aufgehängt als Bild der Drei“, das bedeutet, dass von der linken Hand einer weggenommen wird und zum kleinen Finger gesteckt wird – das Bild der Drei Mächte. (d) „Die Stäbe werden zu Vieren gruppiert und ergeben das Bild der vier Zeiten“ bedeutet, dass zuerst die Stäbe in der linken Hand zu Vieren abgezählt werden. (e) „Die übrigen gehen zurück und geben ein Bild der Schalttage.“ Dies bedeutet, dass die Übrigen zu Vieren abgezählt werden und versammelt an einen Ort gehen. (f) „Im fünften *sui*-Jahr gibt es wiederholt einen Schalttag,

696 *Xici* 1.9.

697 *Xici* 1.9.

698 *Xici* 1.9.

699 *Xici* 1.9.

700 Ausgabe (I) hat hier nur ein *ji*.

701 *Xici* 1.9.

702 *Xici* 1.9.

deshalb eine wiederholte [zweite] Stab-Weissagung (*le* 扞) und dann erst wird abgelegt.“ Dies bedeutet, dass die Stäbe der rechten Hand zu Zahlen wieder nach Vieren abzuzählen sind, und die übrigen versammelt und an einem Ort aufgehängt werden. Deshalb heißt es „späteres Ablegen“ (*hou gua* 後掛). Auf diese Weise ergibt die erste Staboperation entweder fünf oder neun, ergeben die zweite und dritte Staboperation entweder vier oder acht, es sollen drei Mal Stäbe manipuliert werden, um eine Linie zu erzeugen; achtzehn Wandlungen, darin wird ein Hexagramm vollständig.<sup>703</sup>

Wie bereits weiter oben beschrieben, wurde in dieser Passage der *Xici* sowohl eine Weltentstehung als auch eine technische Anleitung zur Befragung des Orakels gesehen. Erst durch den Kommentar des begleitenden Texts wird aus der von Zahlen begleiteten Kosmogonie eine konkrete Anleitung zum Auszählen von Schafgarbenstengeln. Ihre Erklärung in diesem achten Abschnitt der *Yilun jiushi* enthält keine zentrale Problemstellung oder Hypothese im engeren Sinn, wie es bei der Mehrzahl der übrigen Kapitel der Fall ist. Das Diagramm, welches abgesehen von einem Kreis ausschließlich aus Schriftzeichen besteht, wird durch diese Erklärung leicht verständlich. Ob das Diagramm umgekehrt dazu beiträgt, die Beschreibung leichter verständlich oder plausibler zu machen ist fraglich. Allerdings beinhaltet das Diagramm in seiner Symmetrie ein Argument für die oben beschriebene Auslegung der umstrittenen Einzelheiten der Technik zur Auszählung von Schafgarbenstengeln. Hierzu ist anzumerken, dass seine augenscheinliche Symmetrie im Kontrast zu einer inhaltlichen Unausgewogenheit steht, da drei unterschiedliche thematische Sektoren von jeweils ungleichen Umfang verbunden werden. Zwar ist die Topografie des Oktagons ein gängiges Schema in kosmologischen Diagrammen, jedoch wirkt die hier nahegelegte Verbindung einer Drei und einer Fünf unausgewogen. Dieser Abschnitt der *Yilun jiushi* steht somit in Verbindung mit dem Diagramm (D.15) des ersten Bandes des *Yishu gouyin tu*. Es besteht kein sachlicher Widerspruch zwischen diesen beiden Stellen. Während in den *Yilun jiushi* die praktische Zählmethode beschrieben wird, geht es im *Yishu gouyin tu* stattdessen vielmehr um die zugrundeliegende kosmologische Theorie sowie um eine kritische Gegenüberstellung unterschiedlicher Lehrmeinungen.

---

703 *Yilun jiushi*, 卦終未濟第七.

## Yin und Yang Aspekte der Notenlehre für Bambuspfeifen

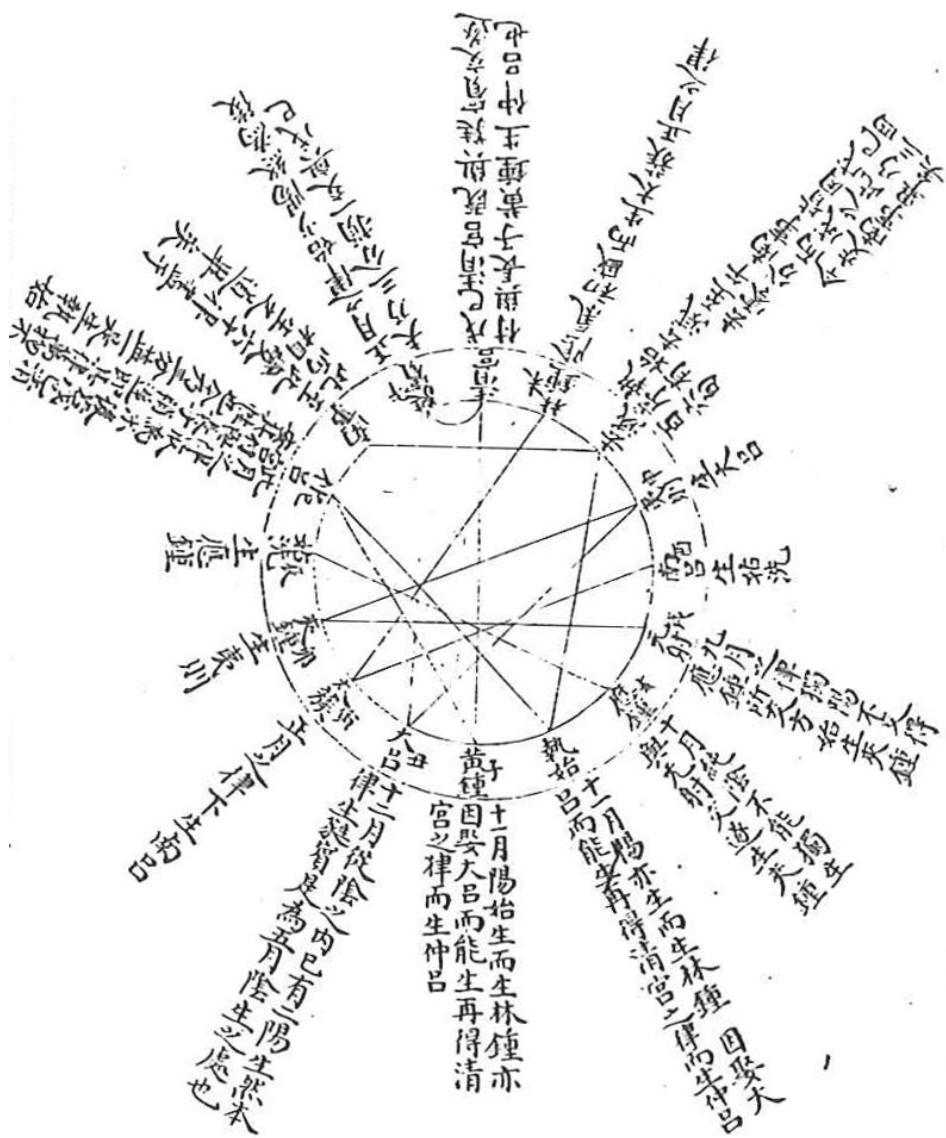
Die numerische Notenlehre der zwölf Töne und ihr kalendarischer Aspekt

仲 呂	蕤 賓	林 鍾	夷 則
姑 洗			南 呂
夾 鍾			无 射
太 簇	大 呂	黃 鍾	應 鍾

陰陽律呂圖第九

YLJS D.9

Das Diagramm (YLJS D.9) besitzt keinen eigens folgenden Text. Stattdessen schließt sich unmittelbar das Diagramm *Yinyang lüshi tu* 陰陽律呂圖 an, welches das letzte Diagramm des erhaltenen Werkes von Liu Mu darstellt. Die beiden Diagramme sind thematisch eng verwandt und stellen somit innerhalb der *Yilun jiushi* eine Einheit dar. Ein Unterschied der Ausgaben (I) und (C) ist, dass im *Daozang* der Titel vor dem ersten Diagramm erscheint, während das zweite Diagramm keinen Titel hat, was im *Siku quanshu* gerade umgekehrt ist.



陰陽律呂圖

YLJS D.10

昔黃帝使伶倫<sup>704</sup>自大夏之西、昆侖之東，取 嶰谷 之竹，以其竅<sup>705</sup>厚而均者，斷兩節之，間而吹之，為黃鐘<sup>706</sup>清宮之管。管最長者，制 十二筒，以聽 鳳凰 之鳴，其雄鳴六，雌鳴六，自清宮皆可以生之，是黃鐘為 律本。故乾 ☰ 之初九律之首陽之變也。因而六之，以九為法，得 林鐘 (以六乘黃鐘之九得五十四也)<sup>707</sup> 大呂，故坤 ☷ 之初六，呂之首陰之變也，皆「參天兩地」之法也。九、六、陰陽、夫婦、子母之道也。異類 為子母，(謂黃鐘生林鐘，須得大呂而生。)<sup>708</sup> 同類為夫婦，(謂大呂須嫁於黃鐘，是為夫婦，而能生六月。)<sup>709</sup> In alter Zeit sandte der Gelbe Kaiser Ling Lun vom Westen der Großen Xia und dem Osten der Kunlun[-Berge] aus, um Bambus in den Xie-Tälern zu beschaffen. Dieser sollte verwendet werden, um ein *Qiao* zu fertigen, welches mächtig und harmonisch sein sollte; er unterteilte [den Bambus] in zwei Segmente und blies dazwischen; dies wurde [die Notation der] Gelben Glocke [*huang zhong*] für das Amt der Musik am Hof [清宮]. Er [Ling Lun] waltete am längsten in diesem Amt und erfand die zwölfstellige Stimpfpfeife [*shi er tong*]; er hörte die Stimme des Phönix, dies ergab sechs für die männlichen Rufe, sechs für die weiblichen Rufe. Seither können jegliche Musikämter diese [Systematik] hervorbringen; dies macht die Gelbe Glocke zu der Basis der musikalischen Notation. Folglich wird die erste *Yang*-Linie von *Qian* der Anfang (*shou*) der Tonleiter. Das *Yang* wandelt sich,<sup>710</sup> weshalb folglich Sechs daraus wird; Dies macht die Neun [*Yang*] zur Regel, man erhält [die Notation des] *lin zhong* – (sollen die Sechs Gebrauch von den Neun der Gelben Glocke machen, erhält man 54) – aus dem *da lü*. Deshalb ist die erste *Yin*-Linie von *Kun* der Anfang von *lü*, der Wandel des *Yin*. Dies alles folgt der Regel des *can tian liang di*.<sup>711</sup> Der Weg der Neun, Sechs, *Yin* und *Yang*, Ehemann und Ehefrau, Mutter und Kinder. Jene von unterschiedlicher Art gelten als Mutter und Kinder – (soll die Gelbe Glocke das *lin zhong* hervorbringen, so benötigt es das *da lü*, um es hervorzubringen) – jene von gleicher Art gelten als Ehemann und Ehefrau – (das *da lü* soll von der Gelben Glocke geheiratet werden; dies nennt

704 Der Sage nach Minister für Musik zur Zeit des gelben Kaisers und Erfinder der musikalischen Notation.

705 管樂器 Holzblasinstrument.

706 (A) Synonym für 黃鍾 ein Musikinstrument und zugleich für die erste Note der Zwölftonmusik. (B) Metapher für den König oder (C) CBDB *Huang Zhong*.

707 Interlinearer Kommentar Minuskel in (B)-Ausgabe. Die Ausgaben (C) und (G) fügen in Klammern ein: 「以六乘黃鐘之九得五十四也」.

708 Interlinearer Kommentar Minuskel in (B)-Ausgabe.

709 Interlinearer Kommentar Minuskel in (B)-Ausgabe.

710 Hier verwende ich eine von den modernen Ausgaben abweichende Interpunktion.

711 Vgl. Nielsen (2003).

man Ehemann und Ehefrau und sie können sechs Monate hervorbringen).  
Derart sollten die [inhärenten] Qualitäten von Himmel und Erde sein.

An dieser Stelle folgen weitere Ausführungen von etwa vier Doppelseiten, welche in Form von Listen i) die konventionellen Berechnungen zu den zwölf Tönen auf Basis der Länge von Stimpfpeifen aufzeigen und ii) eine Korrelation mit den zwölf Monaten vornehmen. Diese wurden übersetzt und sind im Appendix der vorliegenden Arbeit zu finden. Damit endet das überlieferte Werk des Liu Mu.



## 5 Rekapitulation zentraler Themen

Eine der vorrangigen Tendenzen in der Transition von der Tang-Zeit zur *Daoxue* der Song-Zeit war die relative Loslösung von bestimmten Elementen einer überlieferten kulturellen Tradition, welche ihre Autorität in der Form ihrer Texte verkörperte. An deren Stelle trat die Idee, dass das Individuum Kraft seiner geistigen Kapazitäten in der Lage sei, moralisch richtiges Verhalten zu definieren, was letztlich auf einer Analyse der in ihm selbst angelegten Qualitäten basierte:

This Culture of Ours, as the formal traditions stemming from antiquity, mattered still as the source from which normative ideas could be inferred, even if the ideas transcended the particular forms whence they were known. Intellectual life was beset by a creative tension between a commitment to formal cultural continuity, to maintaining the wen of the past, and a search for the ideas that had guided the sages, to discovering the tao of the ancients.<sup>712</sup>

Der Fokus des diagrammatischen Werkes Liu Mus liegt nicht auf einer Anleitung zum richtigen Verhalten und ebenso wenig auf einer Betonung des Absorbierens von „Wen“ (文) durch Lernen. Das Wort für Lernen *Xue* (學) spielt im gesamten erhaltenen Werk von Liu Mu keine nennenswerte Rolle. An Stelle von langem Atem, so könnte man Liu Mus Appell auf den Punkt bringen, geht es vielmehr um das Begreifen von Zusammenhängen und das Erfassen von Hintergründigem in einer Art Heureka-Erfahrung. So gesehen zeugt das *Yishu gouyin tu* von der dringenden Notwendigkeit einer Antwort im wörtlichen Sinn auf die im obigen Zitat formulierte Frage: Welche Ideen verwendeten die Weisen der Vergangenheit als Modell, um den Weg ihres Altertums wiederzuentdecken? Dies drückt sich in Liu Mus Beschäftigung mit den legendären Berichten frühester historischer Quellen aus, denen zufolge Yu der Große vom Himmel das *Luoshu* erhielt, mit welchem er die Zahlen von Himmel und Erde in eine Reihenfolge brachte, um ein visuell repräsentiertes, prägnantes Modell für spätere Generationen zu entwickeln. Das Augenmerk Liu Mus auf die von den frühen Kulturheroen zu entnehmenden Eigenschaften und Gegebenheiten legt das Zusammenspiel von Menschen, Zeichen und Texten frei.

Im Folgenden werden einige Ergebnisse der vorliegenden Arbeit zusammengefasst und unter Rückbezug auf die in den vorangegangenen Kapiteln getroffenen methodischen Überlegungen weitergedacht. Zu

---

<sup>712</sup> Bol (1994), S.3.

unterscheiden sind hierbei: i) Liu Mus grundsätzliche hermeneutische Herangehensweise sowie explizite und implizite Prämissen und Begrifflichkeiten. ii) Liu Mus erklärte technisch-kosmologische Thesen aus Sicht der von ihm bearbeiteten Problemstellungen, und iii) eine weiterführende Charakterisierung von Schlüsselmomenten der im Werk Liu Mus anzutreffenden Verwendung von Zahlen und Diagrammen unter interdisziplinären Vorzeichen.

Die grundlegende Annahme Liu Mus ist, dass alle Bereiche der Natur sich im Sinne einer Ordnung (Kosmos) in einer Sprache ausdrücken lassen, deren Lexikon aus Zahlen besteht und deren (implizite) Grammatik die Verhältnisse zwischen Zahlen beschreibt. Technische Thesen in Stichpunkten sind: i) Die Teilbereiche der Kosmologie stehen zueinander in einer formalen kohärenten Beziehung. ii) Die Fünf Phasen und die Acht Trigramme sind formal verwandt. iii) Die Vier Bilder und die Acht Trigramme sind formal verwandt. iv) Der Mensch ist mit Tugenden ausgestattet. v) Die bei der Anwendung des *Yijing* zu entnehmende Zahl 1 der Zahl der Großen Erweiterung steht für die 1 des kosmogonischen Zyklus nach dem *Shujing*. vi) Die Vier Bilder haben zwei Bedeutungsebenen. vii) Die von Konfuzius gestellte Frage, wie der Himmel sich äußere, ist mit der Wahrnehmung der Zeit und den daraus resultierenden natürlichen Prozessen zu beantworten. viii) Die *Hetu* ist ein Diagramm mit neun Feldern und der Summe 45. ix) Die Zahlen besitzen historische Priorität vor der Schrift und den Bildern, und die Bilder besitzen Priorität vor der Schrift.

## **Yijing-Diagramme der Nördlichen Song-Zeit**

Die beiden Dokumente *Hetu* und *Luoshu* sind nicht als eigenständige Werke überliefert. Ihr hoher Stellenwert als kulturelle Gründungsdokumente nährte sich nicht zuletzt aus der Tatsache, dass ihre genaue Herkunft und Aussehen bereits früh infrage gestellt wurden und somit über lange Zeit hinweg Anlass zur Diskussion boten. Welche frühen Hinweise geben Auskunft über *Hetu* und *Luoshu* und welche Vorstellungen von der genauen Gestalt dieser beiden wichtigen Dokumente sind uns überliefert?<sup>713</sup>

---

713 Einen der Kulminationspunkte der Erforschung von Diagrammen und verwandten Abbildungen in der westlichen Sinologie stellen die Arbeiten rund um den Band „*Graphics and Text in the Production of Technical Knowledge in China: The Warp and*

Shi Wei stellt in der Einleitung zu der von ihm kompilierten, im Jahr 2003 erschienenen Sammlung „Diagramme zum Zhouyi und den Acht Trigrammen nebst Erklärungen“ (*Zhouyi bagua tujie* 周易八卦圖解) fest, dass von einer kontinuierlichen und ungebrochenen Geschichte der Überlieferung und Kommentierung von der Song- bis zur Qing-Zeit gesprochen werden kann. Er führt hierbei den Namen der *Tushu xuepai*, unter welchem die Lehrrichtung der Karten und Bücher später bekannt wurde, direkt auf die Namen der *Hetu* und des *Luoshu* selbst zurück und beziffert allein die überlieferten Diagramme, welche dem Bereich der Diagramme zum *Yijing* zuzurechnen sind von der Song- bis zur Ming-Zeit auf „über eintausend Arten.“<sup>714</sup> Zur Han-Zeit stellten diverse Autoren wie Liu Xin, Kong Anguo, Yang Xiong 揚雄 (53 v. Chr. – 18 n. Chr.), und Ban Gu 班固 (32 – 92 n. Chr.) einander widersprechende Vermutungen über das tatsächliche Aussehen der beiden Diagramme an.<sup>715</sup> Allerdings sind weder aus der Zeit vor der Han, noch aus der Sui- oder Tang- bildliche Darstellungen bekannt und nur wenige konkrete Aussagen zu dieser Frage überliefert. Zur Begrifflichkeit des Namens der *Tushu xuepai* lässt die Interpunktion in Shi Weis Arbeit erkennen, dass er darunter „Karten und Bücher“ und nicht ein Kompositum mit der Basis „Bücher“ und Kollokation „Karten“ in Sinne etwa von „durch Karten komplementierte Bücher“ verstanden wissen möchte. Wichtig für die vorliegende Arbeit ist an dieser Stelle, dass Liu Xin die Zuordnung der Acht Trigramme zur *Hetu* und des Kapitels *Hongfan* im *Shujing* zum *Luoshu* setzt, welche sich im Werk des Liu Mu wiederfindet.

Die Verwendung von Diagrammen zu kontemplativen Zwecken war im zehnten Jahrhundert bereits etablierte Praxis in daoistischen wie auch buddhistischen Kreisen.<sup>716</sup> Verglichen mit der seit der Song-Zeit aufgekommenen großen Vielfalt von Diagrammen zum *Yijing*, sowie der zunehmenden Verbreitung von Diagrammen in verschiedenen anderen Bereichen der

---

*the Weft.*“ aus dem Jahr 2007 dar. Für eine ausführlichere Verortung der Begrifflichkeit *tu* sei auf die detailreiche und ausführliche Einführung von Francesca Bray verwiesen. Vgl. Bray et al. (2007).

714 „这些易图又被后人互相附会发明，愈演愈繁，自宋至清，绵延七八百年之久，易图据说达到数千种之多，形成宋、元、明、清四代人讲易的一支新学派，被称之为“图”、“书”之学。“ Shi (2003). S.1.

715 Eine Reihe weiterer Autoren von der Han- bis zur Tang-Zeit sehen, wie Shi Wei anmerkt, gänzlich von der Frage nach dem Aussehen von *Hetu* und *Luoshu* ab, darunter waren: Westl. Han (207 v. – 9 n. Chr.): Shi Chou 施雠, Meng Xi 孟喜, Liang Qiuhe 梁丘贺, Jing Fang 京房, Fei Zhi 费直. Östl. Han (25 – 220 n. Chr.): Ma Rong 马融, Xun Shuang 荀爽, Zheng Xuan 郑玄, Yu Fan 虞翻, Lu Ji 陆绩. Wei-Jin (220 – 265): Wang Su 王肃, Wang Bi 王弼, Yao Xin 姚信, Gan Bao 干宝, Tang (618 – 907): Lu Deming 陆德明, Kong Yingda 孔颖达, Li Dingzuo 李鼎作. Vgl. Shi (2003), S.iff.

716 Vgl. Louis (2003), S.162.

Klassikerstudien, sind aus der Zeit vor der Song nur wenige Abbildungen und Beschreibungen solcher Darstellungen überliefert.<sup>717</sup> Damit liegt jene traditionell dem sagemumwobenen Gelehrten Chen Tuan<sup>718</sup> der frühen Nördlichen Song zugeschriebene rekonstruierende Urheberchaft der fraglichen Diagramme als Initialzündung für sämtliche frühen Vertreter der Lehre der Karten und Bücher wie Liu Mu, Zhou Dunyi, Shao Yong, Zhu Zhen etc., selbst und insbesondere mit Hinblick auf Chen Tuans eigene Einflüsse weitgehend im Dunkeln. Die wichtigsten vermuteten Quellen Chen Tuans stellen Shi Wei zufolge die *Angehängten Worte zum Yijing* (*Xici*), die *Xuan tu* Diagramme in Yang Xiongs *Taixuan jing*, die *Mingtang* (明堂)<sup>719</sup> des *Dadai Liji* sowie Zheng Xuans Kommentar zum *Yiwei qian zuo du*, dar.

Die im *Qian zuo du* enthaltene Passage 「戴九履一，左三右七，二四為肩，六八為足」 „Oben aufgesetzt Neun, als jenes was begangen wird Eins, links Drei rechts Sieben, Zwei und Vier als Schultern, Sechs und Acht als Füße“ wurde von Zheng Xuan kommentiert und gilt Shi Wei zufolge als eine der Fundstellen, an der songzeitliche Gelehrte eine Beschreibung des *Luoshu* vorfanden. Auch in diesem Fall erscheint die Passage wörtlich im *Yishu gouyin tu*, einmal in abgewandelter Form unter dem Diagramm (D.49) sowie wörtlich in den *Yilun jiushi* bei Diagramm (YLJS D.1), in beiden Fällen ohne Hinweis auf eine Quelle. Guo Yu zufolge geht die Sentenz auf Zheng Luan 甄鸞 (535 – 566) einen Zahlengelehrten der Nördlichen

---

717 Hermann Bohn merkt hierzu an: „Doch in den Perioden von der Han-Zeit bis zur Song-Dynastie finden sich keine bekannten, genauen Ausführungen, Grafiken oder Erklärungen zur Verbindung des Hetu luoshu zum <Zhouyi>.“, Bohn (1998), S.135.

718 Shi Wei weist auf den Befund des zeitgenössischen Li Shen, welcher die überlieferte Begebenheit, Chen Tuan habe das *Wuji* (無極) genannte Diagramm auf eine Mauer in den Huashan Bergen gekerbt, für eine Legende hält. Vgl. Shi (2003).

719 Die helle Halle (*ming tang* 明堂) ist ein weiteres von vielen unter diagrammatischen Gesichtspunkten bedeutsamen Beispielen, welches in der vorliegenden Arbeit nur am Rande erwähnt werden kann: Ähnlich *Hetu* und *Luoshu* wurde die *Mingtang* in Klassikern wie dem *Mengzi* und *Zuozhuan* andeutungsweise erwähnt. Es handelte sich dabei vermutlich um ein sakrales Bauwerk mit kosmologisch relevanten Eigenschaften, welches mangels genauer Beschreibungen bereits in der Han-Zeit unter Verwendung von Diagrammen (*tu*) rekonstruiert wurde: „The world was constituted and shaped by cosmic energies and processes whose principles of transformation were being formulated ever more systematically by the philosophers and technical specialists of the time, in terms of a theory of transformations based on *yinyang* or *wuxing* (five agents) correspondences. Humans inhabited ‘an encoded world that sages decoded and made accessible to society in material form’, namely as *tu*. *Tu* were microcosms: they depicted the cosmic and divine pulses and patterns, and they provided a framework for human comprehension, interpretation and manipulation of these patterns.“ Bray (2007), S.16.

Zhou-Dynastie (557 – 581) zurück.<sup>720</sup> Shi Wei verweist weiterhin auf eine Erwähnung der Neun Paläste im *Suishu* sowie im *Jiu Tangshu*. Die Neun Paläste hatten in der Han-Zeit unterschiedliche Anwendungen im Bereich der Divination, Rechenkunst, Medizin, Architektur etc. Sie stehen außerdem im Bereich der Divination mit den Techniken *Tai Yi* 太乙<sup>721</sup>, *Liu Ren* 六壬 und *Dun Jia* 遁甲 in Bezug, welche sämtlich von dieser Anordnung einer Matrix von drei mal drei Feldern Gebrauch machen. Ein weiterer wichtiger Begriff im Zusammenhang der Neun Paläste betrifft die vorgeschriebene Iteration über ihre Abfolge von neun einzelnen Zahlen, welche mit dem Namen „Schritte des Yu“ (*yubu* 禹步) bezeichnet wird. Diese wird bei Liu Mu nicht erwähnt.

Guo Yu stellt die von den Editoren des *Siku Quanshu* eingeführte zeitliche Einordnung der Schule der Karten und Bücher in die Song-Zeit infrage. Ihm zufolge habe vielmehr eine kontinuierliche Linie der Produktion von Diagrammen seit der Antike stattgefunden. Lediglich zur Zeit der Song hätten die Menschen besonders viele Diagramme angefertigt. Über mögliche Ursachen für das vermehrte Vorkommen von Diagrammen in der Song-Zeit stellt Guo Yu keine Vermutungen an. Das Fehlen der Überlieferung hanzeitlicher Abbildungen in folgende Jahrhunderte führt er hingegen auf Prozesse der Transkription zwischen unterschiedlichen Schriftträgermaterialien zurück, welche sich vor der Zeit des Buchdruckes in Gebrauch befanden. Zu diesen zählen insbesondere Bambusstreifen und Bronzeinschriften. Zur scheinbaren Abwesenheit von Diagrammen in mathematischen Texten vor der Song-Zeit spekuliert Alexei Volkov:

If the diagrams indeed existed and were meant to accompany mathematical treatises, there are two possible ways in which they may have been transmitted: either they were inserted into the body of the text, or gathered together and published separately. The latter most probably was the case for the treatises prior to the end of the first millennium AD, while from the Song-Yuan period onwards the diagrams were inserted into the texts. Their disappearance from early treatises therefore may have been due to certain extraneous causes, such as the physical destruction or loss of editions of the collections of diagrams or their official proscriptions that may have made impossible the wide reproduction and circulation.<sup>722</sup>

720 Vgl. Guo Yu (2007), S.23.

721 Guo Yu gibt eine Abbildung eines hanzeitlichen Divinationsinstruments 占盘, welches nach *Taiyi jiugong zhanpan* 太一九宫占盘 benannt ist. Dieses Artefakt wurde 1977 in Anhui ausgegraben. Vgl. Guo Yu 2007, S.25–26.

722 Volkov (2007), S.429.

Tatsächlich waren die archetypischen chinesischen Diagramme *Hetu* und *Luoshu*, ebenso wie sämtliche Bücher, welche Bezug zu Divination, *Yin* und *Yang* sowie anderen Zahlentechniken (*shu shu* 術數) hatten, in der Tang-Zeit per kaiserlichem Edikt von 653 verboten worden.<sup>723</sup> Guo Yu gibt eine Reihe von Beispielen aus dem *Shuogua* und dem *Yiwei jilan tu* und diskutiert dazu diverse *Guaqi* (卦氣)<sup>724</sup>-Diagramme aus der Song- bis Republikzeit. Er schließt mit der Vermutung, dass es bereits zur Han-Zeit ähnliche *Guaqi* Diagramme gegeben haben müsse, diese aber aufgrund der wechselnden Schreibmedien nicht überliefert sind.<sup>725</sup> John Henderson kommentiert ähnliche Vermutungen welche bereits von Allyn Rickett (geb. 1921) bis hin zu Guo Moruo 郭沫若 (1892 – 1978) formuliert worden waren:

[O]ne of the earliest extant solutions [to correlate quaternary and quinary classes], related in the Yu-kuan (Office of Youth) chapter of the Kuan-tzu, appears to have been graphic or geometrical rather than numerological. W. Allyn Rickett, following Kuo Mo-jo, supposes that this chapter, which consists primarily of a sort of seasonal almanac, was originally arranged as a chart in which the text for each seasonal quarter was situated in its appropriate quarter (as spring in the east), with the four segments arrayed about a central square. Each of the four seasons and four directions was correlated with one of the five phases, wood with east and spring, metal with west and autumn, and so forth. The remaining phase, earth, 'as the central element, was not correlated with any specific portion of the year, but was believed to operate throughout all four seasons of the year equally.' Thus it was placed in the center of the chart.<sup>726</sup>

---

723 Der Besitz von kosmologischen Diagrammen konnte mit Zwangsarbeit bis zu zwei Jahren geahndet werden. Folgende Proskriptionen im Jahr 739 spezifizierten verbotene und erlaubte Inhalte nach Themen wie *Yin-Yang*-Werken, *Shushu* 術數, sowie Büchern zur Divination im Allgemeinen. Ein Edikt von 953 aus der späteren Zhou-Zeit (951 – 960) ordnete die Zerstörung von Büchern und Instrumenten an, verpflichtete Beamte der astronomischen Einrichtungen sowie der Hanlin-Akademie zur Geheimhaltung, spezifizierte legale Werke und untersagte Zivilpersonen die Berechnung von kalendari-schen Systemen. Auch in der frühen Song-Zeit wurden im Jahr 972 Listen verbotener Bücher nach Inhalten überarbeitet. 977 wurden Bücher zur Astronomie (*tianwen* 天文), Physiognomie (*xiangshu* 相術), sowie Sternkalkulationen auf der Basis der Techniken *Liuren* (六壬) und *Dunjia* (遁甲) auf den Index gesetzt, bei deren Besitz die Todesstrafe verhängt werden konnte, welche per Edikt von 1004 sogar auf unterlassene Denunziation folgen konnte. Volkov (2007), Vgl. S.433–434.

724 Zu Korrelationen zwischen Hexagrammen und einer zeitlichen Periodisierung vgl. Nielsen (2003) S.75.

725 Vgl. Guo Yu (2007), S.14.

726 Henderson (1984), S.10.

Die bis in die westliche populäre Kultur des zwanzigsten Jahrhunderts bekannt gewordene diagrammatische Abbildung fließender Übergänge zwischen Yin und Yang: ☯ wird auch als „Yin Yang Fisch-Diagramm“ (陰陽魚圖) oder „Kreislauf Taiji Diagramm“ (循環太極圖), sowie als *Taijitu* bezeichnet. Ihren Ursprung setzt Guo Yu mit der Konfiguration der zwölf anwachsenden und schwindenden Hexagramme (*xiao xi gua* 消息卦) nach Meng Xi in Bezug, welche auch im entsprechenden Kapitel des *Yishu gouyin tu* eine Rolle spielen.<sup>727</sup>

Im dritten Band des *Yishu gouyin tu* wird in einiger Ausführlichkeit die Problematik der Herkunft und des Aussehens einer dort als „Drachenkarte“ (*long tu* 龍圖) benannten Schrift diskutiert. Hierbei handelt es sich vermutlich um die dem Chen Tuan zugeschriebene bildliche Darstellung, welche im *Yiwenzhi* der Song-Annalen aufgeführt ist. Unter anderem nehmen Zhu Zhen (1072 – 1138) und auch Lü Zuqian (1137 – 1181) die *Longtu* als Vorläuferin der *Hetu-Luoshu*-Lehren Chen Tuans an. Von Lü Zuqian findet sich ein Vorwort zur *Longtu*, welches bei Hermann Bohn übersetzt wird.<sup>728</sup> Bohn beschreibt weiterhin die orthogonale (d. h. teilweise überschneidende, in anderen Aspekten distinkte) Beziehung zwischen den Begriffen von *Hetu* und *Luoshu* anhand der zwei Ausprägungen der *Longtu*. Allerdings beruft er sich dabei auf Zhang Li 張理 (1. Hälfte des 14. Jhds.), obwohl diese Korrelation bereits früher bei Liu Mu anzutreffen ist.

Der bestechend inklusiv anmutenden (Quell-)Offenheit eines technischen Lösungsweges für kosmologische oder gar philosophische Probleme, wie sie die Diagramme der schwarzen und weißen Punkte nahelegen, steht ein wiederholt angemerktter Hang zur Geheimhaltung in der Überlieferung gegenüber: „The transmission of the *tu* from the tenth to the eleventh century evidently was a secretive affair, forming part of an intimate master-student relationship that stood at the core of finding individual enlightenment and personal divinatory insight.“<sup>729</sup> Die interessante Frage, inwiefern neben dem Anspruch auf Offenbarung auch gerade eine durch ihre scheinbare Objektivität nahegelegte Evidenz – konsequent weitergedacht könnte man auch eine „demokratisierende“ Wirkung der Diagramme annehmen – dieser technischen Ausdrucksmittel verantwortlich für die bekundete Diskretion bis hin zu ihren Verboten gewesen sein könnte, kann in der vorliegenden Arbeit leider nicht verfolgt werden.

---

727 Vgl. Guo Yu (2007), S.22.

728 Bohn (1998), S.140.

729 Louis (2003), S.163.

## Traditionslinien

Chao Gongwu 晁公武 (1102 – 1187) gehörte zu den ersten, die den Versuch unternahmen, nach dem Umzug der Hauptstadt in den Süden die *Yijing*-Kommentare der Nördlichen Song zu ordnen und zu kommentieren. Wie Hon Tze-ki schreibt, hatte er eine Präferenz für die dem Wang Bi ähnliche *Yijing*-Auslegung als eines moralischen und philosophischen Texts.<sup>730</sup> Das *Song yuan xue an* (宋元學案) besagt zu der Überlieferung der Lehre des Liu Mu: „Seine [Liu Mus] Yi-Lehre beerbt die He-Luo-Lehren Chen Tuans und Fan Echangs 范諤昌 (998 – 1022). Xianzhi [i. e. Liu Mu] erhielt sie von Fan Echang, dieser erhielt sie von Xu Jian 許堅, dieser erhielt sie von Zhong Fang 種放. Sie hat damit den gleichen Ausgangspunkt wie die von Shao Yong.“ Die letzte Feststellung wird auch in der editorischen Vorrede des *Yishu gouyin tu* von den Editoren des *Siku quanshu* wiederholt. Das *Ruxue zhuan* des Dongbu shilue sagt: „Chen Tuan las das *Yijing* mit der Hilfe von Zahlen und gab es an Mu Xiu 穆修, dieser vermittelt Bilder (*xiang*)-Lehre gab es an Zhong Fang weiter, welcher wiederum Xu Jian und dieser darauf folgend an Fan Echang tradierte.“ Zhu Zhen (1072 – 1138) vertrat die Auffassung, die *Yijing*-Kommentare der Nördlichen Song (960 – 1126) stammten von der Diagrammlehre Chen Tuans und der Fünf Dynastien ab. Zhu Zhen übergab dem Thron (Gaozong, reg. 1127 – 1162) auch drei Genealogien der Transmission, in welchen Liu Mu erwähnt wird. Jede dieser Genealogien orientierte sich an einem bestimmten Diagramm (oder einer Gruppe selbiger).<sup>731</sup> Die Biografie des Zhu Zhen 朱震 in den *Songshi* (宋史) schreibt: „Chen Tuan gab die *Xiantian* Karte an Zhong Fang, dieser gab sie an Mu Xiu, dieser gab sie an Li Zhicai 李之才, welcher sie an Shao Yong weitergab. Zhong Fang gab *Hetu* und *Luoshu* an Li Gai 李溉 welcher diese an Xu Jian weitergab, welcher sie an Fan Echang weitergab von welchem sie Liu Mu erhielt.“<sup>732</sup>

## Der Diagrammtyp *Hei bai dian tu*

Die in der vorliegenden Arbeit untersuchten Diagramme gehören zu einer speziellen Varietät von Diagrammen, welche neben zahlreichen anderen

---

730 Vgl. Hon (2005), S.141.

731 Hon (2005), S.142.

732 Nach Guo (2003), (2007).

Darstellungsformen einen Subtyp des unter dem traditionellen Begriff *Tu* (圖) geführten visuellen Materials der überlieferten Literatur Chinas repräsentiert. In der umfangreichen Einführung des 2007 erschienenen Sammelbandes „*Graphics and Text in the Production of Technical Knowledge in China: The Warp and the Weft*“ finden sich neben etymologischen Hinweisen zu dem Wort und dem Schriftzeichen *tu* auch Überlegungen zum dahinterstehenden Genre und seinen Klassifikationsmöglichkeiten, welche zwar kenntnis- und aufschlussreich aber leider nur in Ansätzen zeichentheoretisch informiert sind. Die Autorin definiert *tu* als:

[...] a specialist term denoting only those graphic images or layouts which encoded technical knowledge: *tu* were templates for action. This concise definition seems to us to capture the essence of *tu* across its many variations in pre-modern China. It elegantly resolves many of the confusions about the apparently fuzzy boundaries between *tu* and other graphic categories which have puzzled historians trying to place *tu* as an intellectually coherent category. It highlights the fact that from the Chinese perspective *tu* was not a stylistic but a functional category: *tu* were instructive images conveying skilled, specialist knowledge. *Tu* offered spatial encodings (often but not necessarily two-dimensional) of factual information, structures, processes and relationships, translating temporal or intellectual sequences into purely spatial terms, and encrypting dynamic processes as static layouts.<sup>733</sup>

Eine Typologie von *Tu*, soweit überhaupt zielführend, kann i) anhand von Kriterien der Signifikation, ii) nach den inhaltlichen Sujets der Diagramme, sowie iii) nach ihrer Funktion beziehungsweise Verwendung konstruiert werden. Kurz, es kann eine semiotische, semantische oder pragmatische Klassifikation auf jedes konkrete Diagramm angewendet werden, wobei in der Regel stets von Gemengelage und nicht von exklusiver Zugehörigkeit zu Rastern dieser modernen Sichtweise ausgegangen werden sollte. Auch wenn sich eine umfassende Diskussion der im Zentrum dieser Arbeit stehenden Gegenstände nicht in einer Typologie erschöpfen kann, so schafft eine solche doch vorläufige Klarheit und bietet hilfreiche Systematik an. Als den *Tu* verwandte benachbarte Typen von visuellen Darstel-

<sup>733</sup> Bray et. al. (2007), S.2–3. Als frühesten materiellen Gegenstand, welcher unzweideutig als *Tu* zu identifizieren ist, nennen die Autoren eine bronzene Tafel, auf welcher der Plan einer Begräbnisstätte abgebildet ist und welche nicht älter als 310 v. Chr. sein dürfte. Mutmaßliche Vorläufer des Begriffs der *Tu* hat die Archäologie unterdessen noch weiter zurückdatiert und verweist auf Keramiken aus der Liangzhu-Kultur der Taihu-Region im Neolithikum sowie Gräber der Yuanjunmiao im Wei-Flusstal aus dem fünften Jahrtausend v. Chr.: „the body had, as it were, been turned into a diagram, a *tu*, of its former self.“ Idem. S.14. Vgl. Bray, Francesca, Vera Dorofeeva-Lichtmann, Georges Métaillie (2007), S.1–78.

lungen gelten (pikturale) Bilder und Gemälde (*hua* 畫) und (symbolische) Bilder beziehungsweise Zeichen (*xiang*, 象 zuweilen auch 像) und Francesca Bray weist darauf hin, dass die Zuweisung einer konkreten Abbildung zu diesen Kategorien stark vom Kontext abhängig sein konnte, wobei *Tu* tendenziell instruktiven und *Hua* ästhetischen Zwecken dienstbar gemacht wurden, sodass das Konzept der *Tu* als funktionale und weniger als morphologische oder ästhetische Kategorie angesehen werden muss.<sup>734</sup> Innerhalb der Klasse der *Tu* wird in der Forschung die weitere Unterteilung von kosmischen und exegetischen Diagrammen vertreten, wobei nur die letztere Art von Diagrammen, insbesondere in den Arbeiten von Michael Lackner, bisher gebührend untersucht wurden.

Wie Michael Lackner feststellt, changieren die als *Tu* bezeichneten Darstellungen zwischen *Bildern* und *Diagrammen* im Sinne von Charles Sanders Peirce<sup>735</sup> und decken somit eine Bandbreite innerhalb des Zeichentyps der ikonischen Darstellungen ab. Ikonische Darstellungen nach Peirce haben eine wahrnehmbare Ähnlichkeit mit ihrem Signifikat, wobei eine Skala hin zu Bildern entlang einer zunehmend realistischen „Abbildung“, und eine umgekehrte hin zur Beibehaltung struktureller Eigenschaften bei zunehmender Abstraktion von Merkmalen des Gegenstandes als Token (im Gegensatz zum Type) verläuft. Während in der vorliegenden Arbeit die getroffene Übersetzung von *Tu* als „Diagramm“ übernommen wird, sind dennoch konzeptuelle Verschiebungen festzustellen. Die aus der Linguistik stammende Prägung der oben genannten Zeichenunterscheidung ist für die von Michael Lackner untersuchten Diagramme zur textuellen Exegese, Textanalyse und Interpretation von Sätzen aus den Klassikern aufschlussreich und treffend. Die von den *Tu* hervorgehobenen strukturellen Eigenschaften sind dann solche der Sprache selbst, welche als eine syntaktische Analyse gesehen und gelesen werden können. Neben den Linienverbindungen und den „architektonischen“ sowie weiteren Mustern, welche dem Ensemble der Elemente dieser Diagramme zugrunde liegen, sind die Schriftzeichen selbst ein wichtiger Bestandteil dieser diagrammatischen Varietät.

Im Unterschied hierzu treten ikonische Anteile vor symbolischen zurück, wenn man die komputistischen kosmologischen Diagramme der mit Liu Mu einsetzenden Varietät in den Blick rückt. Die oben getroffene Unterscheidung ist deshalb so produktiv für die hier diskutierten Darstellungen, da Ikonizität auch immer auf Imitation und Symbolik auch immer

---

<sup>734</sup> Bray (2007), S.3.

<sup>735</sup> Lackner (2000), S.209.

auf Tradition verweisen. Anders gesagt, erlaubt die Verwendung der bei Liu Mu vorgefundenen diagrammatischen Methode ihrem Urheber einen kreativen Umgang mit konventionellem Wissen vermittelt einer in Teilen an kanonischen Vorbildern orientierten Nachahmung eines in neue Formen verwobenen alten Stoffes bei gleichzeitiger unterschwelliger Einspeisung neuer Ideen. Die in den Diagrammen der schwarzen und weißen Punkte aufgegriffenen strukturellen Eigenschaften beziehen sich vornehmlich auf eine ins Visuelle übersetzte Formalisierung kombinatorischer Intuition und können daher nur bedingt als „wahrnehmbar ähnlich“ mit ihrem Gegenstand bezeichnet werden. Die hier zur Verwendung gebrachten symbolischen Signifikanten sind in erster Linie die der Zahlen und im zweiten Schritt die durch topographische Schemata denotierten überlieferten Konventionen. Hierbei sind die Zahlen durch die Symbolik der runden Punkte als Zähler direkt repräsentiert, was nicht darüber hinwegtäuschen darf, dass ihre Funktion keinesfalls nur symbolischer Natur ist. Die schematischen Aspekte machen ebenfalls von Symbolen, aber auch von Indizes wie im Falle der Himmelsrichtungen, Gebrauch und greifen auf ein weitläufiges Register an zumeist implizit aufgerufenem und daher zum Verständnis der Diagramme vorausgesetztem Wissen zurück. Die Funktionen der Diagramme liegen somit allgemein gesprochen in einem Bereich, der sich der Visualisierung teilweise entzieht. Sie vermitteln zwischen mehreren korrelativen Systemen, indem sie neue Zwischenergebnisse von Rechenwegen zwischen bekannten Quantitäten auf eine räumliche Weise darstellen, welche auch sprachlich nicht gänzlich zu formulieren ist.

Eine naheliegende Frage ist, ob und inwieweit die Diagramme eine vorangegangene formale Überlegung veranschaulichen oder ob sie selbst ein Werkzeug sind, welches diese formale Überlegung überhaupt erst möglich macht. Auch die Diagramme des *Yishu gouyin tu* können als eine Veranschaulichung der Analyse von Texten gesehen werden. Es stehen hier allerdings nicht syntaktische Strukturen im Mittelpunkt der strukturbildenden Funktion, auch wenn in einzelnen Fällen konsistent einerseits Verben in Linien und andererseits Zahlen in Punkte übersetzt werden. Eine prägnante Form der Segmentierung von Text stellen die Diagramme des *Yishu gouyin tu* jedoch dar. Beispiele hierfür sind der zentrale Satz der zahlengeleiteten Kosmogonie des *Xici* 1.11, dessen Teilsentzen in eine Serie von Diagrammen (D.1) – (D.5) übersetzt wird, oder eine Gruppe von Diagrammen am Ende des dritten Bandes, welche das gesamte schriftliche und bildliche Werk Liu Mus Revue passieren lässt, vgl. (D.49) – (D.54).

Für Guo Yu besteht eine Funktion der weißen und schwarzen Punkte darin, die Verbindung der topografischen Anordnung der Neun Paläste *jiu gong* mit den nach *Yin* und *Yang* unterschiedenen Linienzeichen des *Yijing* herzustellen. Solange lediglich das Schema der Neun Paläste mit den Fünf Phasen verbunden wird, besteht, wie Guo Yu unterstreicht, kein expliziter Bezug zum *Yijing*. Erst wenn eine Korrelation mit den Acht Trigrammen zu erkennen ist, oder falls schwarze und weiße Punkte die betreffenden Zahlen darstellen, kann von einem Bezug zum *Yijing* gesprochen werden.<sup>736</sup>

Der Vorrang der visuellen vor der verbalen Repräsentation wie er im *Buch der Wandlungen* verankert ist, wirkt sich auf spätere – in diesem Fall tangzeitliche – Klassifikationen der Funktionen von Diagrammen aus, wie Alexei Volkov in einem Aufsatz zu geometrischen Diagrammen an folgendem Zitat von Yan Yanzhi 顏延之 (384 – 456 n. Chr.) zeigt:

圖載之意有三：一曰圖理，卦象是也；二曰圖識，字學是也；三曰圖形，繪畫是也。 There are three [types] of intention/meaning carried by the diagrams: first is to depict principles, such are the symbols of hexagrams; second is to depict concepts, such is the teaching about [the structure of] characters; third is to depict [perceptible] forms, such is the [conventional] painting.<sup>737</sup>

Die Annahme prinzipieller Darstellbarkeit von Mustern (*li* 理) inspirierte auch den Mathematiker Liu Hui 劉徽 (220 – 280 n. Chr.) dazu, den Diagrammen die Fähigkeit der Aufgliederung (*jie* 解) von Körpern oder Gliedern (*ti* 體) zuzubilligen. Volkov führt hierzu aus:

[T]i in Liu's discourse appears close to the *li* 理 ("principles", "structures") mentioned by Yan Yanzhi, and that Liu Hui's "explaining the *ti* with diagrams", therefore, does not refer to a mere drawing geometrical figures, but rather to a visual representation of the "inner structure" of the investigated objects.<sup>738</sup>

Auch wenn eine solchermaßen explizite Reflexion über die Möglichkeiten der Entdeckung verborgener Sachverhalte für die Diagramme des *Yishu gouyin tu* im Werk selbst nicht nachgewiesen werden kann, so liegt diese doch nahe an dem Gedanken, dass mathematisches Problemlösen häufig zunächst in der Einnahme eines neuen Blickwinkels auf vorhandenes Wis-

736 Vgl. Guo Yu (2007), S.26.

737 Zitiert nach A. Volkov (2007), S.454.

738 Volkov (2007), S.454.

sen, oder im Erinnern von Vergessenem besteht. Neben der von Liu Mu selbst verwendeten Metapher der Perlenkette wurden die durch Linien verbundenen Kreise der *Hei bai dian tu* auch als Anspielung auf frühere Recheninstrumente der mit Knoten versehenen Schnüre aufgefasst.<sup>739</sup> Weitere Ähnlichkeiten bestehen zu astronomischen Diagrammen, zu den bei Susan Huang erwähnten daoistischen apotropäischen Talismanen (*fu* 符) sowie mit früheren Schriftformen. Allen Vergleichen gemeinsam ist der vermutete ästhetische Rückbezug auf altehrwürdige visuelle und materielle Tradition. Dem ist die Beobachtung zur Seite zu stellen, dass die runden schwarzen oder weißen Punkte beziehungsweise Kreise die denkbar minimalistischsten Grundformen darstellen, welche zugleich selbst nicht Teil des Zeichenrepertoires der Schriftsprache sind. Die Karten der schwarzen und weißen Punkte sind ein Typ von Diagrammen, welcher traditionell mit der Rekonstruktion visueller Repräsentationen der legendären *Hetu* und *Luoshu* assoziiert sind. Während der Song-Zeit wurden diese symbolisch und formalästhetisch motivierten Dokumente vermittels rechnender Argumentation angereichert und als quasi-formale Sprache im Streit um die Deutungshoheit über Grundaussagen zur Entstehung der Welt eingesetzt. Wie die Analyse des *Yishu gouyin tu* zeigt, wurden die beiden Karten ebenfalls geschickt eingesetzt, um Elemente der beiden Traditionen des Konfuzianismus und des Daoismus in eine komplexe Beziehung zueinander zu setzen.

## ***Hetu* und *Luoshu***

Ausgehend von der Beobachtung, dass wesentliche Teile von Liu Mus Argumentation sich aus der geschickten Aufbereitung von Zitaten anderer Texte ergeben, war es ein besonderes Anliegen der vorliegenden Arbeit, herauszuarbeiten, welche Kernthesen von Liu Mu selbst in die Diskussion zur Provenienz von *Hetu* und *Luoshu* eingebracht wurden. Hauptsächliche Thesen Liu Mus sind demnach:

Das Schema der neun Felder *jiu lei* (九類) muss, folgt man dieser Darstellung, älter sein als Konfuzius [und Yu der Große]. Liu Mus Auffassung nach ist das Schema der neun Felder antediluvial und stammt aus der Zeit des Fu Xi. Es müssen in der Folge zu dem Schema der neun Felder Schriftzeichen von Yu dem Großen hinzugefügt worden sein, i) da es vor diesem

---

739 Vgl. Camann (1961), S.76.

(der Überlieferung zufolge) noch keine Schrift gab und ii) da Schriftzeichen notwendig waren, um das *Luoshu* mit den Fünf Phasen zu verknüpfen. Diese Form der Erklärung findet interessanterweise ihren Wiedergänger in Interpretationen zu Grundannahmen der Bedeutung von korrelativen Systemen in anthropologischer Sicht. So schreibt John Henderson mit Bezug auf eine begriffliche Prägung des britischen Anthropologen Jack Goody: „While some kind of classification is ‘an obvious condition of language and of knowing,’ the kind of formal, decontextualized systems of correspondence formulated by Han cosmologists were in part products of the absorption, synthesis, and development of preliterate classifications by a literate culture.“<sup>740</sup> Liu Mus These ist weiterhin, dass Yu der Große einen Teil der zur Zeit Liu Mus mit den neun Feldern überlieferten Schriftzeichen hinzugefügt hatte, mit welchen er die *jiu lei* in eine Reihenfolge brachte. Daraufhin wurde diese konkrete Reihenfolge zu einer gängigen Praxis für administrative Angelegenheiten. Hierin liegt die Begründung für die Annahme, die Schildkröte habe die Schrift keinesfalls zu der Zeit Yus des Großen aus dem Luo-Fluss zutage befördert.

Yu der Große ist nach Ansicht des Autors des dritten Bandes des *Yishu gouyin tu* demnach federführend für i) die Reihenfolge der Zahlen im *Luoshu*, ii) jenen Teil der mit dem *Luoshu* tradierten Schriftzeichen, welche diese Reihenfolge beschreiben und die Yu ebenfalls vom Himmel erhalten habe, und iii) die Benennung dieses um die Reihenfolge erweiterten Schemas mit dem Namen „*Luoshu*“. Zum Unterschied zwischen *Hetu* und *Luoshu* aus der Sicht Liu Mus schreibt Hermann Bohn:

D. h. also, dass das Hetu als Karte der Neun Paläste die Symbole der Acht Trigramme erklärt, die aus den Vier Erscheinungen [i. e. die Vier Bilder, Anm. d. V.] entstehen. Daher werden im Hetu die Vier Erscheinungen, nicht aber die Fünf Phasen angesprochen. Ebenso fehlt die Erd-Zahl-Anpassung der Zentrums-5, und die Zahl der Fluss-Karte beträgt daher 45. Im *Luoshu* als Karte der Erzeugung und Vervollkommnung der Fünf Phasen dagegen finden sich die Fünf Phasen ausgedrückt, während die Entstehung der Trigramm-Symbole unerläutert bleibt. Die Zentrums-5 ist mit der Erd-Zahl angepasst, sodass sich 5 und 10 gegenseitig umfassen, die Gesamtzahl daher 55 beträgt. Die Zahlen der Vier Erscheinungen, 6, 7, 8 und 9 im Hetu zeigen sich im *Luoshu* als Zahlen von Metall, Holz, Wasser und Feuer. Der Unterschied beider Karten liegt beim Fehlen der Erd-Zahl in den Vier Erscheinungen des Hetu, weil die Vier Erscheinungen keine formhaften Objekte sind. [...] Da nun die Vier Erscheinungen wegen ihrer Formlosigkeit zum metaphysischen Xiang [sic.] er shang 形而上 oder Dao zählen, sah Liu

---

740 Henderson (1984), S.31.

das Hetu *metaphysisch*. Das Luoshu dagegen beschäftigt sich mit den Fünf Phasen, weil diese formhaft sind und zu den Gefäßen zählen, und wurde von ihm daher zum *physischen* Xing er xia 形而下 gerechnet.<sup>741</sup>

Zusammenfassend ist festzuhalten, dass Liu Mu die ihm aus der Linie von Chen Tuan überlieferte *Longtu* nicht mit der aus klassischen Quellen überlieferten Beschreibung des *Luoshu* gleichzusetzen versucht. Stattdessen setzt er die *Longtu* mit den neun Bereichen und der *Hetu* gleich und stellt diese dem *Luoshu* zur Seite, wobei für ihn beide aus den Zahlen der Fünf Phasen resultieren. Die unterschiedlichen schematischen Anordnungen von *Longtu* und *Luoshu* bleiben in dieser Sichtweise berechtigt, denn *Hetu* und *Luoshu* sind bereits der Legende nach zweifellos zwei verschiedene Dokumente. Der Unterschied der beiden Karten besteht für den Autor des *Yishu gouyin tu* darin, dass die *Hetu* auf *Gua* (Trigramme) sowie auf die Fünf Phasen zurückgeht, während das *Luoshu* lediglich auf die Fünf Phasen zurückgeht. Ihr Verhältnis ist demnach orthogonal, teilweise überschneidend, teilweise distinkt.

## Methodik

Liu Mu diskutiert ausführlich die Quellen, welche ihm Aufschluss über i) die Provenienz der grafischen Schemata, ii) die Namen dieser Schemata sowie deren Namensgeber, iii) die dahinter stehenden kosmologischen Modelle, iv) deren Korrelationen, v) die Urheber dieser Korrelationen, sowie vi) die mutmaßlichen Entstehungszeiten und damit nicht zu verwechseln vii) die frühesten Berichte über selbige versprechen. Häufig wird in Kommentaren bis hin zur heutigen Sekundärliteratur auch viii) nicht klar die vom Autor angenommene Entstehungszeit von der in seiner besprochenen Quelle angenommenen Entstehungszeit eines Modells unterschieden. Der konsequente Gebrauch der meisten dieser ideengeschichtlich methodisch hilfreichen Unterscheidungen stellt neben der diagrammatischen Argumentation das schlagkräftigste Instrument des Autors des *Yishu gouyin tu* dar.

Es gibt im *Yishu gouyin tu* kein Diagramm mit dem bloßen Namen „*Luoshu*“ analog zu der „*Hetu*“ des (D.49). Da es im *Yishu gouyin tu* keine Karte mit dem Namen *Luoshu* gibt, sondern lediglich Varianten bestimm-

---

<sup>741</sup> Bohn (1998), S.151.

ter Aspekte kosmologischer Zwischenschritte, nehmen wir an, dass der Autor keine Antwort auf die Frage nach dem tatsächlichen Aussehen des *Luoshu* anbietet und dass er das *Luoshu* nicht für ein Diagramm, sondern vielmehr für eine schriftliche Beschreibung unter Verwendung von Zahlen hält. Liu Mus gesamtem Projekt liegt eine Vorstellung eines Prozesses zugrunde. Dementsprechend ist die Unterscheidung zwischen *Hetu* und *Luoshu* bei Liu Mu nicht binär im Sinne einer Dualität disjunkter oder dichotomer Entitäten, sondern orthogonal zueinander bei teilweiser Überschneidung einiger ihrer Subsysteme. Beide Dokumente verweisen auf unterschiedliche Stufen der Materialisierung oder Konkretisierung von Zeichen, welche mit *ben mo* (本末), oder auch mit dem an zahlreichen Stellen im *Yishu gouyin tu* anzutreffenden Argumentationsfigur des „bereits darin enthalten Seins“ (*zai qi zhong* 在其中) eines Zeichens in einem dazu in Bezug stehenden Zeichensystem Ausdruck finden.

Michael Lackner betont in seinem diagrammatischen Studien, wie die zur Song-Zeit bereits im Denken verankerte Unterscheidung zwischen *Tu* und *Shu* beibehalten wurde, als beide Dokumente in Form von Diagrammen publik gemacht wurden.<sup>742</sup> Die Annahme von der Priorität von Diagrammen vor Büchern zeigt sich auch in Liu Mus historischer Genealogie der *Hetu*. Wie oben nachzulesen, scheint hierfür die chronologische Vorrangstellung der *Hetu* vor dem *Luoshu* aus Liu Mus Sicht jedoch nicht ausschlaggebend zu sein, denn für ihn stammen beide Dokumente aus der gleichen Epoche. Stattdessen formuliert Liu Mu eine zeichentheoretische Begründung für deren Präzedenz: Die durch Zahlen ermöglichte Funktionslogik rechnender Diagrammverwendung (*Hetu*) erlaubt eine fundamentalere Einstufung gegenüber dem Erfordernis einer sprachlich zu formulierenden Konvention in einer akzidentiellen Anordnung (*Luoshu*). In beiden Fällen, und ähnlich wie auch bei einer Reihe seiner technisch-kosmologischen Thesen, ersetzt Liu Mu eine der Überlieferung nach auf Alterwürdigkeit der Quellen beruhende Begründung durch eine sich auf der Basis von medialen Gegebenheiten zu erkennen gebende Beweisfigur.

Aus der Sicht Guo Yus folgt der Unterschied in der Präzedenz von Diagrammen und Schriften der Unterscheidung zwischen *Yijing* 易經 und *Yizhuan* 易傳. Diese Bemerkung ist relevant für das Verständnis von Diagrammen als Ausdrucksmittel und zeigt, dass Guo Yu Diagrammen aus der späteren Tradition von Kommentaren zum *Buch der Wandlungen*, wie sie Gegenstand dieser Arbeit sind, nicht die gleiche vorrangige Präzedenz der

---

742 Lackner (1990), S.137f.

Hexagramme einräumt. In seiner Abhandlung über Diagramme zum *Yijing Yitu jiangzuo* zitiert Guo Yu in dieser Frage den qingzeitlichen Hu Wei 胡渭 (1633 – 1714):

清胡渭在易圖明辨題辭中說：「古者，有書必有圖，圖以佐書之不能盡也。凡天文、地理、鳥獸、草木、宮室、車旗、服飾、器用、世系位諸之類，非圖則無以示隱蹟之形，明古今之制。故詩、書、禮、樂、春秋皆不可以無圖，唯易則無所用圖，六十四卦二體六爻之畫，即其圖矣。」

Bei den Alten hatten Bücher auch immer Diagramme. Die Diagramme halfen bei dem, was die Bücher nicht zu erschöpfen vermochten. Sämtliche Arten [von Büchern] in Astronomie, Geografie, Zoologie, Botanik, Baukunst, Wagen und Flaggen, Bekleidung, Waffenkunde, Ahnenforschung können ohne Diagramme nicht ihre verborgenen Strukturen aufzeigen und das Entstehen des Neuen aus dem Alten erklären. Deshalb können *Shi*, *Shu*, *Li*, *Yue* und *Chunqiu* alle nicht ohne Diagramme auskommen. Nur das *Yijing* hat nichts wozu es Diagramme gebraucht, die 64 *Gua*, die beiden Körper ihrer sechs Linien, dies sind seine Diagramme!<sup>743</sup>

Wie die Ausführung von Hu Wei nahelegt, wurden die Hexagramme als Diagramme den *Gua*-Namen und *Gua*- und *Yao*-Worten vorangestellt, womit für Guo Yu die Frage der Präzedenz für das *Yijing* selbst geklärt ist. Im *Yizhuan* hingegen, welches lediglich aus Worten bestand, verhielt es sich anders. Hier waren gerade aufgrund der Abwesenheit von Diagrammen selbige zur Erklärung der Texte erforderlich und wurden von späteren Generationen hinzugefügt. Guo Yu schreibt: „Zu den Diagrammen, welche in Bezug zur Überlieferung des *Yijing* stehen, müsste es sich so abgespielt haben, dass zuerst die Schriften und dann die Diagramme entstanden.“<sup>744</sup> Allerdings nimmt auch Guo Yu an, dass es im *Yizhuan* bildlose Diagramme in verschriftlichter Form gibt. Die früheste diagrammatische Konfiguration (abgesehen von den Hexagrammen selbst) ist nach Ansicht Guo Yus im *Xugua* (序卦) zu finden. Eine spätere Rekonstruktion dieser *Gua Xu tu* findet sich in Yang Jias 杨甲 (1110? – 1184) songzeitlichem *Liu jing tu* (六經圖) aus dem Jahr 1153. Hierbei ist anzumerken, dass die Form der Darstellung die Struktur von Listen aufweist. Als weiteres frühes Diagramm verweist Guo Yu auf das *Shuogua* (說卦), in welchem sich der *locus classicus* der Korrelation der Acht Trigramme mit den Himmelsrichtungen findet. Guo Yu stellt auf der Basis dieser Beobachtungen die von den Editoren des *Siku*

743 Nach Guo Yu (2007), S.1.

744 「有关易传之图，应该是先有文字而后出图」 Guo Yu (2007), S.2.

Quanshu projizierte und in der Song-Zeit angesiedelte Abzweigung der Lehre der Karten und Bücher zu Recht infrage.

## Diagrammatik

Die Praxis des Diagrammatikers lässt sich in drei Schritten umreißen: Konzepte werden in separate visuelle Darstellungen übertragen, Prozesse der Genese werden in Übergänge von aneinander gereihten Darstellungen übersetzt und Korrelation zwischen Konzepten findet sich in der Nähe oder Verwandtschaft zwischen den Konzepten benachbarter Darstellungen wieder und kommt durch diese Nähe zum Ausdruck. Mit Bezug auf die Arbeitsteilung zwischen Text und Diagramm ist John Henderson angesichts der in der vorliegenden Arbeit gemachten Befunde zu widersprechen, wenn dieser schreibt:

Although graphic representations of cosmographical schemata were common in China from the Song era (960–1279), those diagrams were often printed principally to illustrate or substantiate a cosmographical conception that received a more authoritative or precise formulation in an accompanying text. For Chinese scholars a picture (or graph) was *not* worth a thousand words, however useful it might be as a visual aid.<sup>745</sup>

Die hier angesprochene, in der Einleitung der vorliegenden Arbeit bereits aufgeworfene Frage, nämlich ob die Texte die Diagramme erklären sollten oder umgekehrt, ist zu vereinfacht gestellt. Ein Grund hierfür ist, dass das *Yijing* selbst als Zeichensystem aus Diagrammen und Text als „re-präsentativ“ für natürlich-kosmische Kräfteverhältnisse in Situationen angesehen wurde. Bei genauerer Betrachtung ergeben sich deshalb wechselseitige bezeichnende Bedeutungen zwischen i) Hexagramm, ii) Text und iii) Objekten der Phänomenwelt. Mit Blick auf die Diagramme des *Yishu gouyin tu* kann die Frage nuancierter gestellt werden. Liest man das Werk des Liu Mu unter der von John Henderson oben getroffenen Annahme, so bleibt dem Betrachter nur erstaunt festzustellen, dass in den beschreibenden Texten i) eine weitgehende Abwesenheit von (eigenen) Argumenten (Liu Mus) sowie ii) ein nahezu völliges Fehlen expliziter sprachlicher Bezugnahme auf die grafischen Aspekte der Diagramme und deren Funktion oder Sinn zu konstatieren ist. Kurz gesagt, erklären die beigefügten

---

745 Henderson (1994), S.203.

Ausführungen nicht die Diagramme und auch die Diagramme erklären nicht die beigegefügte Texte. Stattdessen geben die beigegefügte Texte Hinweis darauf, an welchen Stellen der Überlieferung kosmologische Probleme ehemals diskutiert worden waren. Die Diagramme Liu Mus hingegen verweisen nicht wie die Hexagramme des *Yijing* auf Situationen der Lebenswelt, welche Gegenstand der Orakelbefragung waren, und auch nicht auf Listen von Korrelationen, sondern sie präsentieren (nicht repräsentieren) Schnittstellen zwischen benachbarten Zeichensystemen, wobei sich quantitative, qualitative und visuelle Eigenschaften gegenseitig austarieren.

Zu der Frage, ob die Diagramme des Liu Mu als „gemacht“ oder „offenbart“ präsentiert werden, lässt sich relativ deutlich sagen, dass Liu Mu im Bewusstsein schreibt, neue Karten zu erschaffen. Liu Mu spricht nicht davon, Diagramme gefunden, gesehen oder erhalten zu haben. Ebensov wenig erwähnt er auch nur einen einzigen der Vorgänger in seiner angenommenen Traditionslinie. Stattdessen bezieht sich mehrmals ausdrücklich auf die Handlung des Zeichnens (*hua* 畫) sowie des Hinzuzeichnens (*jia* 駕). Wie die vorliegende Arbeit an mehreren Stellen zeigen konnte, verweist Liu Mu einzig auf die *Longtu* als Ausgangspunkt folgender Diskussionen und diese stellt somit die einzige ihm überlieferte Darstellung dar.

## Eigendynamik

Mit Ausnahme von *Hetu*, *Luoshu* und *Bagua* entwickelte Liu Mu vermutlich alle seine Diagramme neu und gab ihnen obendrein prägnante Namen. Einerseits bemächtigen sich die aus grauer Vorzeit stammenden Schemata wie die topographischen Grundmuster der neun Felder, der vier Kardinalrichtungen sowie der Konfiguration der *Bagua* und weiterer Konventionen ihrer neuen Inhalte im *Yishu gouyin tu*. Andererseits setzen einige Kunstgriffe Liu Mus, wie die Übersetzung von Trigrammen in Zahlendiagramme oder die idiosynkratische *Hetu-Luoshu* Unterscheidung eine Art Perpetuum mobile in Gang, aus welchem sich weiterführende Ausprägungen ohne Zutun des Autors zu ergeben scheinen. Dies ist so zu verstehen, dass sich beim Lesen der Reihe der Diagramme zuweilen der Eindruck einer eigenen Dynamik der abgebildeten Vorgänge einstellt, welcher sich in einer mechanisch zwingend erscheinenden Notwendigkeit ihrer Folgerichtigkeit niederschlägt. Diese Eigendynamik dazu führt, dass

an den Diagrammen selbst kosmische Gegebenheiten diagnostiziert beziehungsweise „abgelesen“ werden können. So gesehen können die Diagramme des *Yishu gouyin tu* durchaus als „Entdeckungen“ bezeichnet werden und weniger als „Erfindungen.“ Angenommen, ein in kosmologischen Zusammenhängen versierter Leser würde die ersten zehn der Diagramme vorgegeben bekommen, so könnte er mit einiger Wahrscheinlichkeit wohl auch selbst auf einige der folgenden identischen Fortsetzungen kommen. Diese als Eigendynamik eines „Verfahrens“ zu bezeichnende Wirkung trägt zu der Anschein der „Gegebenheit“ jener neuen Diagramme bei, welche diese weniger als Artefakte, sondern vielmehr als Ausdruck einer Regelmäßigkeit erscheinen lässt.

## Historie von Schemata und Symboliken

Auch bei jenen die *Houtian tu* repräsentierenden Darstellungen besteht die Gewissheit, dass die Abbildungen selbst zu Liu Mus Zeit, wenn auch nicht in der grafischen Sprache der *Hei bai dian tu*, so doch bereits aus der vorangegangenen materiellen Kultur bekannt waren. Gleiches gilt für die im dritten Band des *Yishu gouyin tu* zu sehende „*Hetu*“, welche sich, zumindest in ihrer zugrundeliegenden schematischen Anordnung der Neun Paläste und den auf ihnen verteilten Zahlen bereits auf hanzeitlichen Instrumenten zur Divination, findet. Der Unterschied besteht allerdings darin, dass hier noch nicht die erst in der Song-Zeit gebräuchlich werden den schwarzen und weißen Punkte zum Anzeigen von Zahlen verwendet wurden. Weitere grafisch strukturelle Konventionen, wie die Anordnung der Fünf Phasen nach Zheng Xuan etc. stellen ein Hervorgehen von bildlichen Darstellungen aus impliziten (in Schriftform wie z. B. Listen enthaltenen) Diagrammen dar. Zusammenfassend gesagt, erstellt oder entwickelt Liu Mu zwar die Mehrzahl seiner Diagramme neu, allerdings geht es ihm dabei nicht um eine Imitation oder gar Neubegründung von Diagrammen mit dem Anspruch des Status der *Hetu* und des *Luoshu*. Stattdessen dient die Mehrzahl der Diagramme Liu Mus einer numerisch gestützten und klassisch legitimierten Beweisführung für eine unter mehreren möglichen Ausprägungen der Kosmologie und der kosmologischen Verankerung des *Yijing*.

## Text-Bild Interaktion

Zur gegenseitigen Abhängigkeit von Diagrammen und beigefügten verbalen Erläuterungen schreibt Michael Lackner mit Blick auf die von ihm untersuchten Diagramme zur Veranschaulichung der textuellen Analyse kanonischer Schriften:

Die Kenntnis der aus der Kommentarliteratur stammenden Ursprünge des Diagramms trägt somit einen beträchtlichen Teil zum Verständnis von dessen Aufbau bei. Trotzdem lässt sich mit den Worten Wang Bos fragen, ob „die Bedeutung eines einzigen *tu* von Millionen Wörtern ausgeschöpft werden kann.“ Hätte uns ein gründliches Studium des Diagramms, auch ohne den Kommentartext Zhu Xis gelesen zu haben, nicht zu derselben Interpretation geführt? Eine sorgfältige Lektüre des *tu* ermöglicht uns ohne jeden Zweifel eher, den Kern seiner Darstellung zu begreifen, als es die Lektüre der expliziten, linearen Argumentation bewirken könnte. Das Diagramm ist auch ohne zusätzliche verbale Erläuterungen verständlich.<sup>746</sup>

Die hier mit Hinblick auf Diagramme einer anderen funktionalen und inhaltlichen Varietät getroffene Feststellung muss mit Blick auf Liu Mus Werk abgewandelt werden, denn die grafischen Bestandteile der Diagramme sind hier selbst Chiffren von Chiffren und daher, insbesondere für die beabsichtigte Argumentation kaum intuitiv verständlich. Sie erfordern eine Rekonstruktion in mehreren Stufen, nämlich i) ihrer Signifikanten (den korrelativen kosmologischen Systemen) sowie ii) der Schwierigkeiten der genealogischen Synthese dieser Systeme. Erst im allerletzten Schritt iii) der Verbindung und Beurteilung all dieser Elemente zu einem Moment der Erkenntnis des durch Berechnungen ermöglichten Prozesses ihrer Verknüpfung untereinander ist ein Maß an Intuition hilfreich. Liu Mus Begleittexte liefern stets nur die Daten für Punkt i). Zugleich aber bieten Liu Mus Diagramme, hat man sie einmal verstanden, kaum noch Spielraum für unterschiedliche Interpretationen, sie sind also interpretationsfrei im Sinne Sybille Krämers Bedingungen für einen formalen Zeichengebrauch. Freiheitsgrade für eine weitergehende *Connaisseurschaft* bestehen selbstverständlich darüber hinaus in dem Ausmachen zusätzlicher Implikationen für entlegene qualitative Bezüge aber nicht für die in einem Diagramm enthaltene formale Aussage. Zu dem Beweischarakter der oben besprochenen Diagramme, welchen die vorliegende Arbeit an mehreren Stellen herausgearbeitet hat, ist Alexei Volkovs *Résumé* beizupflichten, wenn dieser schreibt:

---

<sup>746</sup> Lackner (2000), S.229.

However, the axiomatic method of structuring mathematical knowledge historically was only one option among many, and therefore pictures in non-axiomatic traditions might have been considered very differently as far as their role in mathematical discourse was concerned. This means that a modern historian of mathematics should investigate the theoretical premises of a given mathematical tradition in order to describe adequately the role played in this tradition by diagrams. This task may appear difficult in some cases, given that the ancient methods of interpretation of the diagrams remained unstated in the texts in both axiomatic and non-axiomatic mathematical traditions. Under these circumstances the only way to proceed would be to put under scrutiny even the slightest hints pertaining to the subject scattered through ancient mathematical texts, together with those found in sources belonging to more general context.<sup>747</sup>

Zu der Explizitheit von Regeln respektive Kriterien für die Validität philosophischer Argumente trifft Anne Birdwhistell in diesem Zusammenhang eine Feststellung von beträchtlicher Reichweite:

The absence of a tradition of metaphilosophy in premodern Chinese philosophy is particularly important. Simply stated, metaphilosophy is formal thought about philosophy aimed at making the rules and conditions of philosophical discourse explicit.<sup>748</sup>

Die Diagramme des Liu Mu machen solche häufig vermissten Regeln für philosophische Argumente keineswegs explizit. Zahlreiche Beobachtungen der vorliegenden Arbeit hinsichtlich der konsistenten Verwendung der grafischen Ausdrucksmittel legen aber nahe, der Autor habe Annahmen über die Bedingungen der Wahrheitsfähigkeit enthaltener Aussagen eben jenem Schweigen der Diagramme anvertraut. Diese belassen die Kriterien der Validität also auf eine sehr anschauliche Art implizit. Eine Definition von Begriffen ist hierfür ebenso wenig erforderlich wie eine ausdrückliche Angabe von Prämissen. So sind Prämissen aufgrund der weitreichenden Implikationen diagrammatischer Konfigurationen relativ leicht zu erkennen. Liu Mu setzt bei seinen Lesern eine Vertrautheit mit seinen Themen voraus, worin er sich nicht von der Mehrzahl chinesischer Philosophen unterscheidet. Isabelle Robinet schreibt den Zahlen im Allgemeinen komplexe und vielschichtige Funktionen zu, versucht jedoch zugleich in der konventionell projizierten Zweiteilung von Mathematik und „Numerologie“, den Zahlen der chinesischen Kosmologien ihren rechnenden Anteil abzusprechen, wenn sie schreibt:

---

<sup>747</sup> Volkov (2007), S.455.

<sup>748</sup> Birdwhistell (1989), S.7.

A number does not measure a quantity: it indicates a moment, a sequence, and a point in a configuration. In other words, numbers assign a position within time and space; time and space, in turn, provide the setting for the manifestation of possibilities, and by doing so they assign a quality and a relation. Their function is both to mark a difference, a discontinuity (differences in quality and space), and at the same time to ensure continuity in the form of a sequence.<sup>749</sup>

Rekapituliert man das Werk des Liu Mu im Licht dieser Annahmen, so rückt die Frage in den Blick, wie produktiv die für das elfte Jahrhundert nur zu unterstellende moderne Unterscheidung zwischen diesen zwei Weisen des Umganges mit Zahlen ist. Zwar treffen sämtliche oben genannten Funktionen der Zahlen auf für das *Yishu gouyin tu* zu, jedoch greift die rechnende Verwendung von Zahlen mühelos in die der „numerologischen“, wobei zuweilen die eine, zuweilen die andere Oberhand gewinnt. Damit dürfen wir annehmen, dass die im Werk des Liu Mu vorgefundene Methode des Umganges mit Zahlen selbst von einem positiven Begriff von „Numerologie“, wie ihn Isabelle Robinet verwendet, nicht erschöpfend abgedeckt ist. Lesen wir, zumindest versuchsweise, das *Yishu gouyin tu* als mathematischen Text, wie es zahlreiche Autoren mehr oder weniger *en passant* nahelegten, so stellen wir fest, dass die folgende Forderung Alexei Volkovs, welche die Berücksichtigung „metaphysischer“ Gehalte in mathematischen Schriften einfordert, auch auf „mathematische“ Gehalte in „metaphysischen“ Schriften zutrifft:

The reconstruction of the way in which Chinese mathematical diagrams were designed and used therefore has to be carried out simultaneously with the analysis of the contemporaneous discourses concerning the ontological status of the mathematical objects.<sup>750</sup>

Im Werk Liu Mus gibt es kein Diagramm, welches eine Gesamtschau der verhandelten Themen zu zeigen versucht. Für ein solches Unterfangen würde sich der vorrangig verwendete Typ der schwarzen und weißen Punkte nur minder eignen. Gerade die Verwendung der *Hei bai dian tu* zwingt ihren Benutzer zu einer Fokussierung auf einzelne Teilprobleme, worin auch die Notwendigkeit einer Reihenfolge und Linearität des kosmogonischen Narrativs begründet liegt. Der hierdurch entstehende Eindruck einer Kasuistik, welche möglicherweise den Blick für das Ganze aus den Augen verliert ist jedoch trügerisch. Einer der zentralen Befunde der vorlie-

---

749 Robinet (2011), S.47.

750 Volkov (2007), S.456.

genden Arbeit ist, dass die Methode Liu Mus sich aus einer Art von Eigendynamik der mathematisch begründeten Modellbildung befeuert, welche ihren Anwender eher als Erfüllungsgehilfen denn als Urheber erscheinen lässt. Zu der Austauschbarkeit von Karten und Büchern schreibt Michael Lackner:

Hatte ursprünglich unter anderem die Insuffizienz von „Worten“ als Legitimation der *t'u* gedient, so standen „Worte“ im Zentrum dieser neuen Art von Tafeln. Damit werden jedoch die klassischen Texte selbst bereits als eine Art „Plan“ aufgefaßt, und deren Verplanung ist nun *t'u* und *t'u-shuo* in einem. Oder auch: der Prozeß hat sich umgekehrt, der Schritt von der Abbildung zum Text wird ersetzt durch die Abbildung eines Textes. Damit aber dürfen wir eine grundsätzliche Austauschbarkeit beider annehmen.<sup>751</sup>

Die Idee der Komplementarität von Karten und Bildern impliziert deutlich eine Arbeitsteilung im Wechsel von Text und Bild, welche hier angesprochen wird und an manchen Stellen des Werkes von Liu Mu sehr deutlich zutage tritt. Folglich können wir festhalten, dass die Austauschbarkeit von Worten und Darstellungen in komputistisch-kosmologischen Diagrammen nicht vorrangig war und es sich deshalb um einen anderen Typ von Diagrammen handelt, als die von Michael Lackner beschriebenen verkarteten klassischen Texte. Die Idee der Diagramme als einer formalen Metasprache steht im Widerspruch zu einer parallel verlaufenden schriftsprachlichen Beschreibung, ebenso wie auch mathematische Formeln ihre unabhängige Evidenz und Legitimation besitzen.

---

751 Lackner (1990), S.154.

## 6 Zur Rezeption des Werkes von Liu Mu

### 6.1 Einzelne Stimmen der Kritik zum *Yishu gouyin tu*

Wie Guo Yu feststellt, wird die Abbildung sowie der Name der *Houtian Bagua* Konfiguration zwar konventionell dem Shao Yong 邵勇 zugeschrieben, jedoch liegt dieser die bereits im *Shuogua* beschriebene Korrelation der Himmelsrichtungen mit den Acht Trigrammen zugrunde. Berücksichtigt man Liu Mus Diagramm (D.10) „die Vier Bilder bringen die Acht Trigramme hervor“ (*si xiang sheng ba gua* 四象生八卦) so handelt es sich dabei um eine etwas frühere Abbildung der *Houtian Bagua*-Reihe als jene Shao Yongs – nicht nur, weil Shao Yongs Diagramme zum ersten Mal in Zhu Xis Werk auftauchen, sondern weil Liu Mu sehr wahrscheinlich vor Shao Yong schrieb.

Li Gou 李覲 (1009 – 1059) äußert sich in seiner „Abhandlung zur kürzenden Revision von Karten zum *Yijing*“ *Shanding yitu lun* 刪定易圖論 zu der Konsistenz einiger der dem ihm vorliegenden Darstellungen des *Yishu gouyin tu* mit der Auffassung, diese seien „redundant und entstammten einem heterodoxen Ursprung“. Auch habe Li Gou zufolge Huang Lixian 黃黎獻 ein Vorwort zu dem *Yishu gouyin tu* verfasst und dieses als „absurd“ und „maßlos erweiternd“ bezeichnet. Guo Yu zufolge sind mit den von Li Gou „redundant“ genannten Diagrammen (nicht zu verwechseln mit den „maßlos erweiternden“) die Diagramme D. 50, 51, 52 und 55 gemeint. Er ordnet diesen ihre redundanten „Dubletten“ zu: „Die Zahlen von Himmel und Erde der *Hetu*, Nr. 50“ (河圖天地數第五十) sei eben gleich jener „Zahl 15 von Himmel und Erde, Nr. 4“ (天地數十有五第四). Die Vier Bilder der *Hetu*, Nr. 51 (河圖四象第五十一) sei gleich der „Zwei Kräfte bringen die Vier Bilder hervor, Nr. 9“ (兩儀生四象第九). Die Acht Trigramme der *Hetu*, Nr. 52 (河圖八卦第五十二) sei eben gleich jener „die Vier Bilder bringen die Acht Trigramme hervor, Nr.10“ (四象生八卦第十) und die „Zehn Tage bringen die Fünf Phasen hervor nebst gegenseitigem Hervorbringen, Nr.55“ (十日生五行並相生第五十五) sei gleich, wie „die Zwei Kräfte erhalten die Zehn und vervollständigen Wandel und Transformation, Nr. 11“ (二儀得十 成變化第十一). Laut Guo Yu sind die „maßlos erweiterten“ (nicht zu verwechseln mit den „redundanten“) folgende Diagramme gemeint „*Hetu*, Nr. 49“ (河圖第四十九), Die Hervorbringenden Zahlen der Fünf

Phasen nach *Luoshu*, Nr. 53“ (洛书五行生数第五十三) und „die Vervollständigenden Zahlen der Fünf Phasen nach *Luoshu*“ (洛书五行成数第五十四), denn diese stimmen Guo Yus Auffassung nach nicht mit dem Inhalt des Vorwortes überein. Guo Yu entnimmt dem dritten Band *juan xia* des *Yishu gouyin tu* diverse Prämissen und zeigt dann in den oberen und mittleren *shang zhong* Bänden Stellen auf, welche nachträglich eingefügt worden seien, um den letzten Band zu integrieren. So seien die zehn Zeichen „Dies sind die Zahlen 45 der Hetu“ 「此河圖四十有五之數耳」 nach Guo Yus Ansicht nachträgliche Einfügungen.<sup>752</sup> Im zweiten Band sei „ursprüngliches Erhalten von Hetu und *Luoshu*“ 「始得之於河圖洛書」 nachträglich eingefügt worden.<sup>753</sup>

Hermann Bohn schreibt, Liu Mu habe Kong Yingda aufgrund von dessen Wertschätzung von Wang Bis Konzept vom nicht Vorhandenen (*wu* 無) kritisiert. Für Liu Mu sei nicht das Nichts maßgeblich für das Entstehen der Dinge, sondern eine abstrakte Ebene der Zahlen und Bilder. Hermann Bohn zufolge hat sich Liu Mu als „Vertreter der *Xiangshu*“ ausdrücklich gegen die *Xuanxue*-Lehre ausgesprochen.<sup>754</sup> Mit Blick auf die am Eingang bereits gestellte Frage nach der Zuordnung Liu Mus zu der Tradition der *Xiangshu* ist in Anbetracht der oben vorgenommenen Untersuchung Folgendes einzuwenden: Auch wenn das Hauptaugenmerk der im *Yishu gouyin tu* verhandelten Themen auf Zahlen und nichtsprachlichen Zeichentypen liegt, so ist Liu Mu doch kein typischer Vertreter der Lehre der Bilder und Zahlen, da er sich nicht mit der Anwendung des *Yijing* beschäftigt, sondern stattdessen mit den theoretischen Grundlagen der Wirksamkeit des *Yijing* sowie der Gültigkeit bestimmter Kosmogonien. Hermann Bohn merkt an, dass die in dem Werk Liu Mus ausgearbeitete Beweisführung für das Enthaltensein der Zwei Kräfte, Vier Bilder und Acht Trigramme in den Zahlen von Himmel und Erde für spätere Schulen der *Lixue* und *Qixue* von großer Bedeutung war.<sup>755</sup>

---

752 Guo Yu (2006), S.32.

753 Ebd., S.54.

754 Bohn (1998), S.146.

755 Ebd., S.157.

## 6.2 Li Gous *Shanding Yitu lun*

Li Gou 李覲 (1009 – 1059) verfasste eine scharfe Kritik am *Yishu gouyin tu*. Die Schrift mit dem Titel „Abhandlung zur kürzenden Revision von Karten zum *Yijing*“ *Shanding yitu lun* 刪定易圖論 erschien im Jahr 1047 und somit nur wenige Jahre nach dem *Yishu gouyin tu*. Sie ist ausschließlich dem diagrammatischen Werk Liu Mus gewidmet und stellt keine inhaltlichen Bezüge zu dessen angenommenen *Yijing*-Kommentar *Xin zhu zhouyi* 新注周易 her, obwohl dieser im Vorwort genannt wird. Zu der Frage der Herkunft von Liu Mus Kartenlehre, ausgehend von Chen Tuan oder anderen zeitgenössischen Diagrammatikern wird nicht Stellung genommen. Li Gous Streitschrift ist die früheste und zugleich bis heute detailreichste Kritik, welche zu dem Werk des Liu Mu erhalten ist und soll deshalb in der vorliegenden Arbeit ausführlich zu Wort kommen. Obwohl Li Gous Urteil zum Werk Liu Mus größtenteils vernichtend ausfällt, deutet die Notwendigkeit eine immerhin 35-seitige Abhandlung zu verfassen, welche sowohl zu technischen Einzelheiten als auch hinsichtlich der generellen Methode Liu Mus Einwände vorbringt, auf eine gewisse Dringlichkeit des *Yishu gouyin tu* hin. Im Ergebnis wird dieses Kapitel zeigen, dass sich in Li Gous Kritik sowohl scharfsinnige und wohlbegründete Einwände von beträchtlichem Kenntnisreichtum finden, als auch weitreichende beinahe parodistisch anmutende Ignoranz sowie verbale Invektiven, welche Zweifel an der Ernsthaftigkeit ihrer Intention aufkommen lassen.

Wurden die aus Punkten bestehenden Diagramme Liu Mus von diesem selbst noch mit der Metapher der Perlen versehen, so hält Li Gou sie lediglich für Warzen. Aus der Sicht Li Gous sind sämtliche Diagramme Liu Mus mit Ausnahme von *Hetu*, *Luoshu* und *Bagua* unbrauchbar. Unter der letzteren versteht Li Gou die seit Shao Yong (1011 – 1077) unter der Bezeichnung *Houtian Bagua* bekannte Anordnung, welche in Li Gous *Shanding yitu lun* abgebildet ist, und hier dementsprechend ebenfalls noch nicht als „*houtian*“ bezeichnet wird. Letzteres darf als Hinweis dafür gelten, dass, abgesehen vom tatsächlichen Zeitpunkt des Erscheinens der Werke Liu Mus und Shao Yongs, das *Yishu gouyin tu* früher als Shao Yongs Schriften bekannt wurden. Ganz im Sinne von Li Gous Argwohn gegenüber der numerisch diagrammatischen Methode wird dessen *Bagua*-Anordnung im *Shanding yitu lun* mittels Trigrammen dargestellt und nicht wie bei Liu Mu unter Verwendung von hellen und dunklen Punkten. Dass aber die

prinzipielle Zuordnung der *Hetu* zu dem Schema der Neun Paläste sowie die des *Luoshu* zu dem Schema der vier Kardinalrichtungen bei Li Gou mit jener Liu Mus übereinstimmt, ist bemerkenswert. Dies zeigt, dass dem Li Gou eine Ausgabe des *Yishu gouyin tu* vorgelegen haben muss, welche diese Festschreibung vertrat, zumal er diese kommentarlos übernimmt und keineswegs etwa als eigene Korrektur präsentiert. Eine nachträgliche Verunstaltung dieser Zuordnung im Werk Liu Mus, etwa in der Absicht der Begründung jener Ablehnung durch Zhu Xi ist deshalb ausgeschlossen.

Gibt Li Gous Kritik weitere Anhaltspunkte darauf, welche Ausgabe von Liu Mus Werk dem Autor vorgelegen hat? Bereits in dem ersten der sechs Kapitel von Li Gous Schrift, stimmt dieser mit Liu Mus These überein, die beiden legendären Karten gingen auf die Zeit Fu Xis zurück. Da diese Ansicht in dem heutigen *Yishu gouyin tu* erst im dritten Band formuliert wird – sie ist auch implizit nicht vor dem dritten Band zu finden – lag Li Gou vermutlich bereits eine Ausgabe vor, welche im Umfang jener heutigen ähnlich war. Im gesamten *Shanding yitu lun* sind keine Hinweise darauf zu finden, welche nahelegen würden, dass dem Li Gou eine von der heute überlieferten abweichende Ausgabe vorlag – ein Befund, welcher von Guo Yu übersehen worden sein könnte. Letztendlich kann damit zwar eine Manipulation von Liu Mus Werk in der Zeit zwischen ihrem Erscheinen und dem Jahr 1047 immer noch nicht ausgeschlossen werden. Jedoch scheint eine zu Lebzeiten Liu Mus veröffentlichte Replik, welche auf Thesen Bezug nimmt, die dieser nicht aufgestellt hat, umso unwahrscheinlicher. In diesem Fall müsste von einem Szenario ausgegangen werden, in welchem Liu Mus Werk zuerst manipuliert, dann von Li Gou verrissen und anschließend dessen Autor der Möglichkeit einer Verteidigung beraubt worden ist.

## Grundsätzliche Kritik an Liu Mus *Hetu-Luoshu* Lehre

Auf welche Inhalte des *Yishu gouyin tu* nimmt Li Gou Bezug und wie lässt sich Li Gous argumentative Strategie charakterisieren? Li Gou versteht Liu Mu insoweit richtig, als er die teilweise Überschneidung der beiden Dokumente *Hetu* und *Luoshu* bei Liu Mu kommentiert, Li Gou schreibt:

劉氏之辯，其過焉在？曰：劉氏以河圖洛書合而爲一，但以河圖無十，而謂水火木金不得土數，未能成形，乃謂之象。至於洛書有十，水火木金附於土而成形矣，則謂之形。以此爲

異耳，其言四象生八卦，則取河圖之七八九六，以其有象字，不可用洛書之形故也。其下文又引水六金九火七木八而生八卦，於此則通取洛書之形矣。[...] 苟河圖之象生八卦，則洛書之形又生八卦者，何也？若以聖人既取河圖之數以畫卦，而洛書之數止爲揲著，則其論云在河圖則老陽老陰少陽少陰之數，此又已言揲著矣，反復不通。故曰自相違也。 Worin lag nun die Transgression in der Erörterung des Herrn Liu? Herr Liu macht aus *Hetu* und *Luoshu* ein und dasselbe, aber er verwendet die *Hetu* als ob sie keine Zehn hätte, und ist der Meinung, Wasser, Feuer, Holz und Metall könnten keine Form annehmen, wenn sie nicht die Zahl des Bodens erhielten, deshalb seien sie Bilder. Hierin besteht die Abweichung. Wenn er das „die Vier Bilder bringen die Acht *Gua* hervor“ bespricht und sich dabei der Zahlen 7, 8, 9 und 6 der *Hetu* bedient und für diese das Wort *Xiang* verwendet, so kann er nicht die Form des *Luoshu* verwenden. In seinem weiteren Text zieht er wiederum die Sechs des Wassers, Neun des Metalls, Sieben des Feuers und Acht des Holzes heran, um die Acht Trigramme herzuleiten, hierfür jedoch legt er durchgehend die Form des *Luoshu* zugrunde. [...] Sollten tatsächlich die Bilder der *Hetu* die Acht Trigramme hervorbringen, und auch aus der Form des *Luoshu* sollen die Acht Trigramme hervorgebracht werden, wie könnte dies sein? Falls nun der Heilige die Zahlen der *Hetu* verwendete, um die Trigramme zu zeichnen, und die Zahlen des *Luoshu* sich auf das Auszählen der Stäbe begrenzen, und dann diese Abhandlung zur *Hetu* wieder *Lao Yang*, *Lao Yin*, *Shao Yang* und *Shao Yin* diskutiert, so spricht sie doch wieder von den Stäben, was gänzlich unlogisch ist. Deshalb ist dazu zu sagen, dass er sich selbst widerspricht.<sup>756</sup>

Li Gou zieht aus der bei Liu Mu diskutierten Unterscheidung von *Hetu* und *Luoshu* dieselben Schlüsse wie die vorliegende Arbeit: Für Liu Mu überschneiden sich *Hetu* und *Luoshu* orthogonal. Sie haben die Verwendung der zwei Zahlenklassen *sheng* und *cheng* für ihre Entstehung gemeinsam, unterscheiden sich aber durch die Herleitung über die beiden grafischen Grundschemas, sowie durch das Ausbleiben der Zahl Zehn bei der *Hetu*. Li Gou paraphrasiert Liu Mus Konzept: „Die *Hetu* hat Positionen für acht Richtungen und das *Luoshu* hat die Bilder der Fünf Phasen. Die beiden geben einander Form und die *Gua* werden vollständig.“<sup>757</sup>

Wichtig an Li Gous umfassender Kritik zu dieser Thematik ist, dass er, anders als moderne Leser, nicht den Text für korrupt hält, sondern stattdessen Liu Mus Standpunkte richtig auffasst, jedoch infrage stellt. Seine Kritik begründet sich in dem fehlenden klassischen Beleg für die Summe

<sup>756</sup> Vgl. Li Gou.

<sup>757</sup> 「河圖有八方之位，洛書有五行之象，二者相須而卦成矣」 Vgl. Li Gou.

von 45 der *Hetu* einerseits, sowie andererseits auf der Tatsache, dass Liu Mu eine diagrammatische Berechnung (D.4) bis (D.9) innerhalb des *Luoshu*-Schemas benutzt, um die *Hetu* in Diagramm (D.10) herzuleiten. Li Gou lehnt die Reduzierung der 55 um die Zahl Zehn ab und weist ebenso den besonderen Status der Zahl Fünf zurück, beides aufgrund seiner Ablehnung der bei Liu Mu mit *jiao* (交) bezeichneten Prozesses der Erlangung von Materialität als Übergang von Bildern zu Formen.

## Die Präzedenz von Karten vor Büchern

Für Li Gou sind Karten und Bücher gleichberechtigt. Li Gou zieht die folgende viel zitierte Stelle aus den *Angehängten Worten* heran, um eine recht eigenwillige Aussage zu der Frage der Präzedenz von Bildern oder Karten zu geben. Er schreibt:

故曰「古者包犧氏之王天下也,仰則觀象於天,俯則觀法於地,觀鳥獸之文與地之宜,近取諸身,遠取諸物」<sup>758</sup>是不專決於圖書,參互而後起之者也。Deshalb heißt es [im *Xici*]: „Als in alter Zeit Fu Xi über die Welt regierte, schaute er nach oben und betrachtete die Bilder am Himmel, er blickte nach unten und besah die Gesetzmäßigkeiten auf der Erde“, dies behandelt Karten und Schriften nicht einseitig, sie müssen wechselseitig herangezogen werden, erst dann hebe man ein Urteil hervor.<sup>759</sup>

## Kardinalzahlen und Ordinalzahlen (*Sheng Shu, Cheng Shu*)

Obwohl der ontologische Status der Zahl im Werk Liu Mus prägnant als die Quelle ihres innovativen Potenzials eingeführt wird, stellt Li Gou die Verwendung eines kardinalen Gebrauchs von Zahlen infrage und gibt in einem recht schwerfälligen Einwand zu bedenken, weshalb überhaupt nicht ausschließlich von ordinalen Zahlen die Rede ist:

而曰五十有五者,蓋聖人假其積數以起算法,非實數也。如人兄弟行第一至第十者,乃十人耳,焉可謂有五十五人哉。Und zur 55 ist zu sagen, der Heilige, welcher diese gesammelten Zahlen ver-

---

<sup>758</sup> *Xici* 2.2.

<sup>759</sup> Vgl. Li Gou.

liehen hat, bringt eine Rechenmethode hervor, welche nicht von echten [An-]Zahlen handelt. Falls es sich um Menschen handeln würde und man von eins bis zehn fortschreitet, so sind es insgesamt zehn. Wie könntest du sie dann für 55 Menschen halten?<sup>760</sup>

In dem hier erkennbaren Unwillen, zwei grundsätzlich verschiedene Gebrauchsweisen von Zahlen anzuerkennen, liegt ein berechtigter Zweifel an der Ernsthaftigkeit von Li Gous Intention begründet. Hatte die Anforderung, möglichst jeden Aspekt des *Yishu gouyin tu* auf welche Weise auch immer infrage zu stellen für Li Gou Priorität vor einer gewissenhaften und sorgsam begründeten sachlichen Kritik? Li Gou kritisiert, dass die Aspekte von *Yin* und *Yang* in der *Hetu* nicht durch sichtbare Linienverbindungen miteinander in Verbindung gebracht wurden, wo doch in Liu Mus Kosmogonese zuerst die Verbindung der Zwei Kräfte (D.4) bis (D.9), danach die Entstehung der Bilder (D.9) und drittens die Entstehung der Formen (D.11) – (D.15) stehen:

天氣雖降，地氣雖出，而猶各居一位，未之會合，亦未能生五行矣。[...] 夫物以陰陽二氣之會，而後有象，象而後有形。象者胚胎是也，形者耳目鼻口手足是也。河圖之數，二氣未會，而劉氏謂之象，悖矣。[...] Obwohl das *Qi* des Himmels herabsinkt und das *Qi* der Erde aufsteigt, so ruht alles dennoch auf einer Position und es findet keine Verbindung statt und so können auch die Fünf Phasen nicht hervorgebracht werden. [...] Grundsätzlich verwenden die Dinge die Vereinigung des *Qi* von *Yin* und *Yang* und daraufhin existieren die Bilder, nach den Bildern existieren die Formen. Die Bilder sind diese Föten, die Formen sind Ohren, Augen, Nase, Mund, Hände und Füße. In den Zahlen der *Hetu* sind die beiden *Qi* noch nicht vereinigt und Herr Liu geht hier von Bildern aus, das ist abwegig!<sup>761</sup>

Li Gou stellt nicht die Berechnung und grafische Ordnung der *Hetu* infrage, sondern die fehlende Bewegung im Diagramm. Dass aus der Sicht Liu Mus die Zwei Kräfte bereits an früherer Stelle verbunden wurden und somit auch in der *Hetu* gespeichert sind, würde die Idee eines Prozesses voraussetzen, für welche sich Li Gou nicht erwärmen kann. Li Gou akzeptiert Aussehen und Name der *Hetu* Liu Mus, weist aber von der Hand, dass diese Bilder (*xiang*) repräsentiere.

---

<sup>760</sup> Vgl. Li Gou.

<sup>761</sup> Ebd.

## Die Zahlenschreibweise von Trigrammen (D.10)

Li Gou stellt Liu Mus Zählweise gebrochener Linien als Zwei und ungebrochener Linien als Eins infrage. Dies mag als Hinweis dafür gelten, dass diese Art der Zählung vor Liu Mu nicht gebräuchlich oder nicht anerkannt war. Li Gou sagt: „Herr Liu hat das *Yijing* studiert, aber er weiß nicht, dass Linien und Positionen zwei separate Dinge sind.“<sup>762</sup>

## Die Zahl der Großen Erweiterung (D.15)

Die über den längsten Zeitraum seit der Song-Dynastie gebräuchliche Methode der Erzeugung von Hexagrammen zur Befragung des *Yijing* geht auf die von Zhu Xi rekonstruierte Prozedur zurück. Zum Verständnis der Diskussionen um die Zahl der Großen Erweiterung (*da yan*) in den Werken von Liu Mu und Li Gou muss man wissen, dass die Ermittlung einer als authentisch anerkannten Methode bereits seit Langem Gegenstand von Streitigkeiten gewesen war. Li Gou gibt eine differenzierte Kritik zu Liu Mus Herleitung der Zahl der Großen Erweiterung, welche diesem in einigen Punkten folgt.

## Der Status der Zahl Eins

Li Gou widerspricht Liu Mu hinsichtlich der Begründung für den Abzug der Eins des Himmels in der Vorbereitung der 49 für die Zählmethode der Schafgarbenstengel. Diese wurde bei Liu Mu als Eins des Himmels identifiziert und nicht wie beispielsweise bei Han Kangbo mit dem *Taiji*. Auch das *Taiji* ist bei Liu Mu, wie weiter oben gezeigt wurde, bereits durch vorhandenes aber noch nicht ausdifferenziertes *Qi* gekennzeichnet. Die Ablehnung von Wang Bis Annahme des Nichts als Ursprung des Seins im Sinne der *Xuanxue* stellt einen zentralen und folgenreichen Kritikpunkt Liu Mus an den *Yijing*-Lehren seit der Han-Zeit dar. Li Gou jedoch wendet dementsprechend ein, dass das *Taiji* noch vor den Zwei Kräften existiere und deshalb keine Zahl repräsentieren könne, sondern lediglich das Fehlen eines einwertigen Zählers (*xu yi*):

或曰：虛其一者，康伯以爲太極，劉氏以爲天一，何如？曰：  
究觀系辭，以四十九分而爲二，以象兩，則是虛一在兩儀之

---

762 Vgl. Li Gou.

前也。下文太極生兩儀，則又太極在兩儀之前，太極與虛一相當，則一非太極而何也？且其謂大衍後天地之數，則太極不可配虛其一之位，此又不思之甚矣。 Man könnte nun fragen: Die leere Eins – Kangbo hält sie für das *Taiji*, Liu Mu hält sie für die Eins des Himmels. Wie ist es damit? Antwort: Man betrachte forschend die *Xici* – demnach sind 49 heranzunehmen, welche in zwei aufgeteilt werden, was die beiden [Kräfte] darstellt, aber diese leere Eins ist bereits vor den Zwei Kräften [vorhanden]. Im Folgenden werden die Zwei Kräfte aus dem *Taiji* hervorgebracht, also existiert das *Taiji* bereits vor den Zwei Kräften; *Taiji* ist etwas Ähnliches wie die leere Eins, aber ist dann die Eins etwa nicht das *Taiji*? Weiterhin diskutiert er die Zahl von Himmel und Erde nach der *Dayan* aber das *Taiji* kann sich nicht mit der Position der leeren Eins verbünden, dies wurde ebenfalls nicht tief durchdacht.

Li Gou fährt fort, diese Sichtweise durch ein Zitat aus dem *Laozi* zu illustrieren. Für Li Gou widerspricht das Vorhandensein von undifferenziertem *Qi* im *Taiji* nicht der Idee, dass es sich hierbei um das nicht Vorhandene handele:

又破康伯之注無不可以無明，必因於有，以謂太極其氣已兆非無之謂，噫，其氣雖兆，然比天地之有容體可見，則是無也。

Auch verletzt [Liu Mu] Kangbos Kommentar, da es hier nicht Nichts geben kann; er verwendet das Nichts, um zu zeigen, dass es einen Grund im Seienden geben muss, er nimmt an, dass das *Qi* des *Taiji* bereits aufscheint, und dieses daher nicht als Nichts bezeichnet werden könne, Ach! Scheint auch sein *Qi* bereits auf, so ist es doch verglichen mit dem sichtbaren Erscheinen von Himmel und Erde dieses Nichts.

## Die Zahl 50 und die Schafgarbenmethode

Li Gou demonstriert anhand seiner Auffassung die Unmöglichkeit der Herleitungen von *lao yin*, *lao yang*, *shao yin* und *shao yang* ausgehend von der Zahl 55 sowie von weiteren benachbarten Anfangszahlen von Schafgarbenstengeln und kommt zu dem Schluss, dass das richtige Ergebnis nur dann resultieren kann, wenn man von 50 Stäben ausgeht. Er lässt die von Liu Mu in den Raum gestellten Begründungen für den Abzug der Fünf und der Eins – den Abzug der Fünf Phasen, den Abzug der sechs Striche oder den Abzug der Eins des Himmels offen und rechtfertigt die Notwendigkeit der 50 einzig aus der Tatsache heraus, dass es nur mit dieser zu den

gewünschten Ergebnissen der Vier Bilder kommen könne. Damit liefert Li Gou in dieser Frage eine mathematische Rechtfertigung ohne Diagramme.

Li Gou kritisiert außerdem den Umstand, dass die Zwei Kräfte bei Liu Mu durch die Zahlen Eins, Zwei, Drei und Vier dargestellt werden, wo sie doch in der Methode der Schafgarben durch die Teilung der 49 Stäbe repräsentiert sind:

若以一二三四便爲兩儀，則天非一天地非一地而已也，是知天地者，其體也一二三四之類，其氣也苟虛一以象天一之氣，而分四十九以象兩儀之體，則是逸其末而勞其本，於義乖矣。 Wenn 1, 2, 3, 4 einfach die Zwei Kräfte seien, dann aber Himmel nicht ein Himmel und die Erde nicht eine Erde ist, kann man daran erkennen, was Himmel und Erde sind: Ihr Körper ist von der Art der 1, 2, 3, 4, falls dieses Qi tatsächlich jenes Qi ist, welches die leere Eins verwendet, um die Eins des Himmels abzubilden, und man zerteilt die 49, um die Materialität der Zwei Kräfte abzubilden, doch dies läuft seinem Ziel davon und macht seinem Ursprung zu schaffen, der Sinn wird pervertiert!

### Das Hervorgehen des *Fu* aus dem Trigramm *Kan* (D.43-44)

Dieser Kommentar Li Gous zeugt eher von einem Unwillen, sich auf die diagrammatische Sprache der Korrelation ermöglichenden Verbindung von Systemen bei Liu Mu einzulassen:

八卦配八方，則坎當北。十二卦配十二月，則復當建子。復之陽乃坎之陽也，陽則無二，而象之之卦有兩也。何哉？ Die Acht Trigramme ordnen sich in acht Richtungen aus, dann sollte *Kan* im Norden sein. Werden zwölf Hexagramme mit den zwölf Monaten korreliert, so sollte *Fu* bei *Jianzi* liegen. Das *Yang* von *Fu* ist das *Yang* von *Kan*, obwohl es gar keine zwei *Yang* gibt, werden in der Abbildung zwei *Yang* gezeigt. Wie kann das sein?

Die Herleitung der 64 Hexagramme bei Liu Mu wird aus den multiplizierten Trigrammen nach Meng Xi übernommen. Aber die bei Liu Mu beschriebene Herleitung der zwölf anwachsenden und schwindenden Hexagramme (*xiaoxi gua* 消息卦) aus den Acht Trigrammen nimmt Li Gou zum Anlass, sich über hierdurch implizierte Bild-Assoziationen, wie zum Beispiel die Verbindung einer Frau mit zwei Männern, befremdet zu zeigen.

## Rotationen von Symbolsystemen (D.2)

In Hinblick auf das Diagramm (D.2) stellt Li Gou die Richtung der Rotation infrage, da er nicht von einem im Zentrum am Boden stehenden Betrachter auf die Zahlen ausgeht, sondern die Bewegung der Zahlen selbst aus der Außenschau auf die Buchseite betrachtet. Hierbei handelt es sich wiederum – und diesmal sehr buchstäblich – um eine Weigerung, den Standpunkt des anderen einzunehmen. Diese Bemerkung Li Gous ist als Hinweis dafür zu sehen, dass ihm das Diagramm (D.2) in einer die Rotation abbildenden Weise vorgelegen hat, was für die Originaltreue der Edition (I) spricht.

## Die sechs Tage und sieben Teile Korrektur

Hinsichtlich Liu Mus Auffassung von den sechs Tagen und sieben Teilen (*liu ri qi fen*) wendet Li Gou ein, dass sich Liu Mu je nach Belieben auf die Notwendigkeit beruft, Ideen auf dem „Klassiker“ selbst zurückführen zu müssen und in anderen Fragen dann wieder Inhalte aus *Weishu* übernimmt. Auch die Idee der Addition der Fünf des Himmels mit der Eins des Himmels stammt, so Li Gou zutreffend mahnend, nicht aus dem *Yijing* selbst.

## Weitere einzelne Punkte

Weitere Kritikpunkte Li Gous drehen sich um die sechs Tage sieben Teile Berichtigung in dem Kapitel zum Problem des siebenten Tages, sowie um Liu Mus Zählweise in der Besprechung des Problems des Achten Monats. Es werden Zweifel an Liu Mus Auffassung von der Zuschreibung der Autorschaft einzelner Teile des *Buches der Wandlungen* vorgebracht. Hinsichtlich der Frage wie sich die 64 Hexagramme auf die 365 Tage des Jahres verteilen lassen, stellt Li Gou fest, dass die Tage lediglich die Namen der Hexagramme zugewiesen bekommen, nicht jedoch deren Bilder. Der sechste Abschnitt im *Shanding yitu lun* wirft die Frage auf, ob das gegenseitige Hervorbringen der Fünf Phasen mit Glück und ihr gegenseitiges Restrangieren mit Unglück verbunden sei. Dies, so Li Gou, sei nicht notwendigerweise der Fall. Des Weiteren diskutiert Li Gou die Frage nach den Drei Mächten und den sechs Linien im Zusammenhang mit dem Muster von

Natur und Schicksal. Er bezieht hierzu Dong Zhongshu 董仲舒 (179 – 104 v. Chr.) Lehre mit ein.

Larry Schulz schildert das Interesse der Generationen von chinesischen Gelehrten in der Zeit nach Zhu Xi als fortgesetztes Changieren zwischen *Xiangshu*- *Yili*- sowie Synthesebestrebungen. Da Larry Schulz hierbei besonderes Augenmerk auf die Eigenheiten der betreffenden Zeichensysteme sowie auf Aspekte der Formalisierung legt, soll seine Beschreibung kurz zusammengefasst werden: Eine besondere Präferenz für die an hanzeitlichen Exegesestrategien orientierten Vorläufer der Interpretation von Zahlen und Bildern hatte der für die Mathematisierung des *Yijing* wichtige Ding Yidong 丁易東 (13. Jh.) der Südlichen Song-Zeit. Auch Yu Yan 俞琰 (1253? – 1314?) trug unter Rückgriff auf Ansätze der regelbasierten Hexagrammvariationen nachträglich zur Untermauerung der mit *Xiangshu* in Bezug stehenden Anteile von Zhu Xis Vermählung der Traditionen bei. Weitere Beiträge in der Form neuer Diagramme seit Shao Yong und Zhou Dunyi wurden von Chen Yingrun 陳應潤 (um 1346) im vierzehnten Jahrhundert eingebracht, gefolgt von Zhu Sheng 朱升 (1299 – 1370) in der frühen Ming-Zeit. Dennoch blieben Kommentatoren zum *Yijing* auch während der Ming-Dynastie in erster Linie der vorherrschenden Strömung von Gehalten und Mustern (*Yili*) verpflichtet und maßgebliche Kompendien wie das *Zhouyi daquan* 周易大全 orientierten sich mit einiger Strenge an Cheng Yis und Zhu Xis Kommentaren. Die wenigen Stimmen, welche sich im 15. und 16. Jahrhundert mit Lehren der *Xiangshu* befassten, folgten darin dann wiederum Zhu Xi, indem sie sich auf Shao Yongs Arbeiten beschränkten. Zu ihnen zählen Wang Jing 王敬 (um 1433) und Fang Xianfu 方獻夫 (gest. 1544). Erst im Verlauf des 16. Jahrhunderts wurden im Zuge eines erstarkenden Interesses an Klassikerstudien Stimmen hörbar, welche die von *songzeitlichen* Neokonfuzianern abgesteckten Bereiche hinter sich zu lassen bestrebt waren. Nicht vor Lai Zhides 來知德 (1525 – 1604) Generation verließen jene an Zahlen und Bildern interessierten Gelehrten die von Shao Yong und damit der Song-Zeit vorgezeichneten Bahnen. Chen Shiyuans 陳士元 Rekonstruktion früher hanzeitlicher Techniken weist eine Unabhängigkeit von Interpretationen und Vorstellungen der Song-Zeit auf.<sup>763</sup> François Louis schreibt bezüglich der diagrammatischen Darstellungen des *Taiji* in Quellen aus der Song-Zeit:

Song cosmological diagrams employ only a very limited vocabulary of visual signs consisting of writing, trigrams, numerical signs, circles, boxes, and

---

763 Vgl. Larry Schulz (1982), S.35–41.

lines linking individual parts of a chart. These signs are arranged solely according to content, and aesthetic considerations play no role at all. The *taiji* is variously represented by a simple circle, a circle with a central dot, numerical signs, concentric circles, or a circle split into the semi-circular versions of the trigrams *li* (left) and *kan* (right) respectively, as in the classical *taiji* diagram of Zhou Dunyi (1017-1073). In all these cases the pictorial signs are abbreviated, devoid of representational elements, and so general that they usually cannot be comprehended without textual explanation. The only significant recognizable symbols aside from text are numbers and the binary line statements that compose the trigrams. Conceptually, the Song *taiji* thus functioned within the same framework we have already encountered for the *xiantian* diagrams: their main information was defined textually in relation to the *Yijing* and through the arithmetic qualities of the trigrams or of numbers.<sup>764</sup>

Die Bedeutung liegt sozusagen im Auge des Betrachters, denn es hängt vom Vorwissen des Betrachters ab, ob ein Symbol erkannt wird oder nicht. Hermann Bohn zufolge stellt sich Liu Mus *Luoshu* als „eine Verschmelzung der Theorien der Neun Paläste, des *Guaqi* und der Fünf Phasen dar, wobei die antike Theorie der Neun Paläste früher die Fünf Phasen nicht umfasste.“<sup>765</sup> Bohn gibt in einigen knappen Punkten folgende tendenziöse, verallgemeinernde Interpretation von Liu Mus Werk:

„Liu’s [sic.] (1011 – 1064 n. Chr.) *Heluo*-Lehre stammt zwar von Chen Tuan (gest. 989 n.Chr.) ab, unterscheidet sich aber doch erheblich davon. Er verwendete sie nicht mehr zur Erklärung daoistischer Inhalte, sondern bezog sich damit ganz auf das Grundprinzip des <Zhouyi>, wonach er sein grafisches Weltbild zur Entstehung und Aufbau formulierte. Der metaphysische Bereich des *Xing er shang* war für ihn keineswegs die Leere, sondern bezog sich auf noch nicht formhafte Dinge, wie Symbole und Zahlen. Seine Einstellung gegen die Xuanxue-Schule wird damit deutlich erkennbar, und so bekam Liu Mu’s Lehre eine extrem wichtige Bedeutung für die Entstehung der gesamten song-zeitlichen <Zhouyi> Lehren.“<sup>766</sup>

Zu der Frage des raschen Versiegens diagrammatischer Quellen der Lehr- richtung der Karten und Bücher (*tushu xuepai*) stellt Michael Lackner die folgende skeptische Überlegung an:

[D]er präskriptive und eindeutige Charakter der durch die Diagramme vermittelten Interpretationen [war] vermutlich einer der Gründe für den rela-

---

764 Louis (2003), S.175.

765 Bohn (1998), S.149.

766 Ebd., S.152.

tiv frühen Niedergang der hier beschriebenen *tu*-Praxis. Die Ambiguität der Texte verlangt nach ständiger Interpretation. Der exklusive exegetische Charakter der *tu* war jedoch ein Hindernis für die interpretative Freiheit. Nun kann natürlich gefragt werden, ob es nicht vielleicht einige miteinander konkurrierende Diagramme gibt, die sich mit derselben Textstelle befassen. Das blieb jedoch die Ausnahme und wurde nie zur Regel.<sup>767</sup>

Betrachtet man die Diagramme in dem Licht dieser bedenkenswerten Überlegung, so wird hier eigentlich eher eine Aussage über den philosophisch-theoretischen Betrieb der Song- bzw. Yuan-Zeit getroffen und weniger über die Implikationen der diagrammatischen Praxis. Hatten die kosmologischen Kontroversen einer ganzen Epoche tatsächlich weniger ihre letztendliche Lösung zum Ziel, worum ging es den beteiligten Akteuren dann? Zumindest darf angenommen werden, dass die Etablierung objektiver Kriterien zu Beurteilung und Vergleich der Diskussionsbeiträge einzelner Beteiligter möglicherweise nicht allenthalben willkommen war.

Der Umstand, dass Liu Mu nicht wie die Mehrzahl anderer Kosmologen mit einer bestimmten (Kenn-)Zahl in Verbindung gebracht wird, welche zur Grundlage seiner Korrelationen gedient hätte, zeichnet die Besonderheit seiner zahlenbasierten Weltansicht aus. Der Name Liu Mu wird in erster Linie mit seiner Zuordnung der Zahl Neun zur *Hetu* und der Zahl Zehn zum *Luoshu* assoziiert, wodurch sein stark verkürztes Bild bis in die heutige Forschung geprägt ist. Des Weiteren spielt die Zahl Fünf eine wichtige Rolle, wie oben gezeigt wurde. Jedoch dienen diese Zahlen nicht dazu, häufig wiederkehrende Gruppen von Elementen einer Klasse zu ordnen, wie es bei Yang Xions Drei, Shao Yongs Vier oder Sima Guangs Zehn der Fall ist.

Von der Bezeichnung eines Numerologen mit Bezug auf Liu Mu sollte aus mehreren Gründen Abstand genommen werden. Wie gezeigt wurde, spielt sich die Rolle der klassischen Zahlensymbolik, also der Zuordnung oder Korrelation von Zahlen (oder Serien von Zahlen) zu Elementen einer Menge von sinntragenden Gegenständen nahezu gänzlich im Bereich des überlieferten Wissens ab, welches Liu Mu selbst zum Gegenstand seiner Arbeiten macht. Beispielsweise bedeutet die in dem Diagramm (D.10) entwickelte Theorie, wie oben gezeigt wurde, nicht, dass die Vier Bilder die Acht Trigramme „bedeuten“, sondern dass diese vielmehr in einem wechselseitigen Zusammenhang ihrer Entstehung gedacht wurden, wofür neben quellenkundlichen auch formalistische Argumente ins Feld geführt

---

767 Lackner (2000), S.230.

werden. Zweitens ist von einem mit dem üblicherweise unter der Bezeichnung der Zahlenmystik zu erwartenden arkanen Sprachgebrauch, einem Streben nach Erkenntnis durch Innenschau, sowie auch von einer Suche nach einer Erfahrung von Präsenz oder Ekstase in den in der vorliegenden Arbeit diskutierten Quellen nichts zu erkennen.



## 7 Weiterführende Bemerkungen

Die mit der Vorstellung songzeitlicher Diagramme und Zahlenkunde heutzutage in erster Linie verbundenen Namen sind jene des weithin bekannten Zhou Dunyi 周敦頤 (1017 – 1073) sowie Shao Yong 邵雍 (1011 – 1077). Ob Zhou Dunyi die Schriften Liu Mus zu Gesicht bekommen hat, kann nicht mit Bestimmtheit gesagt werden. Welche Aussagekraft besitzt das von Zhou Dunyis *Taijitu shuo* beschriebene Diagramm? Bei der von Zhou Dunyi beschriebenen *Taijitu* ist das Diagramm selbst vorgegeben. Es hat eine ungewisse Herkunft, ist also mysteriös und verlangt deshalb nach einer Erläuterung. Zhu Xis detaillierte Beschreibung seiner Bestandteile ebenso wie Zhou Dunyis Begleittext sind insofern als Interpretationen des Diagramms anzusehen. Hierin besteht ein prinzipieller Unterschied zu den Diagrammen des *Yishu gouyin tu*, deren „Daten“ jene visuell arrangierten Gegenstände von Berechnungen sind, die in ihnen zum Ausdruck kommen. Während ihre *Beschreibung* selbst für solche Betrachter, die in kosmologischen Themen versiert sind, unerlässlich ist, ist ihre darüber hinausgehende Interpretation – im Sinne einer *Auslegung* – kaum noch möglich, was auch darin gründet, dass Liu Mus Diagramme nicht darauf abzielen, opak, hermetisch oder geheimnisvoll zu sein.

Jüngere Arbeiten zu Shao Yong 邵雍 konnten das Bild des berühmten Gelehrten facettenreicher und nuancierter als bisher herausarbeiten. So zeigt Chu Ping-Tzu 祝平次 wie die Betonung der beiden Konzepte *Xiantian* und *Houtian* von Fu Xi respektive König Wen, mit welchen Shao Yong nach wie vor recht einseitig assoziiert wird, zu guten Teilen das Ergebnis einer von Zhu Xi eingeführten Reduzierung und Konstruktion ist, welche in dem Fall der numerischen Schemata obendrein Fehler einführte. Mit Blick auf Shao Yongs *Waipian* (外篇) schreibt Chu Ping-Tzu:

In terms of diagram and number, [...] the numeric schema found in the *Waipian* is much more complicated than Zhu's depiction. It will moreover demonstrate that the numeric schemata in Shao's other works, though also very simple, are not in accordance with Zhu's interpretation. [...] In all of Shao Yong's extant works there is not even one single diagram, which leads us to question the textual provenance of Zhu's interpretation.<sup>768</sup>

In Zhu Xis Anwendung dieser gedanklichen Instrumente mit Hinblick auf Divination bezog sich der Begriff *Xiantian* auf einen Zeitpunkt in der Vergangenheit und *Houtian* auf einen künftigen, was sich in entgegengesetz-

---

768 Chu (2013), S.230.

ten Zählrichtungen niederschlug. Das nach *Fu Xi bagua fangwei* (伏羲八卦方位圖) benannte Diagramm ist Chu Ping-tzu zufolge eine Konstruktion Zhu Zhens 朱震 (1072 – 1138) und sogar dessen inzwischen gängige Identifikation mit dem Namen *Xiantian* ist zweifelhaft.<sup>769</sup> In seinem Schwerpunkt auf der Herstellung von Korrelationen scheint Shao Yong unterdessen näher an der traditionellen Konnotation der hanzeitlichen *Xiangshu*-Lehren zu stehen:

Making correlations was one way of presenting his ideas on the interrelatedness of things and the regularity of the structure of things. He used numbers to expose the relational order or structure of phenomena.<sup>770</sup>

Wie Hermann Bohn anmerkt, übernimmt Shao Yong Liu Mus Zahlenlehre, lässt hierbei aber die Anführung der Fünf Phasen unberücksichtigt.<sup>771</sup> Ähnlich wie bei den *Überlieferten Gegenständen in neun Einheiten*, *Yilun jiushi* für Liu Mu steht bezüglich mindestens zehn Diagrammen im Anhang des Werks von Shao Yong lediglich die vage Vermutung im Raum, dass Shao Yong diese überhaupt gekannt hat. Es ist nicht sicher zu sagen, ob Shao sie selbst entworfen hat oder ob er sie als Teil der *Yi*-Lehren seiner Generation geerbt hatte.<sup>772</sup> Peter Bol bezeichnet Shao Yongs permutative Korrelationen als „mathematisch“, ohne aber prinzipiell auf Kriterien für diese Charakterisierung einzugehen. Die weitaus interessantere Feststellung in Bols Aufsatz ist jedoch, dass Shao Yong nur selten von Zahlen Gebrauch macht:

This world is the physical concrete world of heaven-and-earth and, in contrast to the reform thinkers, Shao sees the *Change* as evidence that Confucius used an understanding of the heaven-and-earth process to sort out human history through the *Four Classics*. Shao is generally seen as a numerologist, but in his own scheme of things in this text “number” (*shu* 數) as such is not fundamental. A better understanding of the mathematical quality of the *Guanwu neipian* would be to say they illustrate an interest in the “generation of systematic relationships between members of finite sets.”<sup>773</sup>

Aus dieser Feststellung des Vorhandenseins einer Methode bei gleichzeitig unklarer Zielsetzung spricht deutlich die bereits an früherer Stelle in der vorliegenden Arbeit erwähnte Eigendynamik formaler bzw. technischer

---

769 Chu (2013), S.234.

770 Birdwhistell (1989), S.74.

771 Vgl. Bohn (1998), S.159.

772 Birdwhistell (1989), S.235.

773 Bol (2013), S.298–299.

Ansätze, einer Art Unrast im Vollzug technischer Neuerungen, welche deshalb nicht zuletzt in unserer Gegenwart häufig zum Gegenstand gängiger Technologiekritik gemacht wird. Die Zahlen „arbeiteten“ demnach auch mit Shao Yong, womit auch Peter Bols mit folgenden Worten formulierte Frage beantwortet sein könnte: „Granting that Shao has a method, but to what end?“<sup>774</sup> Die Methode und das Medium selbst, so unsere Annahme, waren die Botschaft.

Zu der Frage, ob sich die von den hier untersuchten Numerati überlieferten sprachlichen Beschreibungen auf die Diagramme oder aber auf die Gegebenheiten der wahrnehmbaren Welt beziehen, darf, so lehrt das Beispiel des Shao Yong, angenommen werden, dass ein gewisses Maß an Ambiguität nicht unbeabsichtigt gewesen sein könnte. Anne Birdwhistell weist darauf hin, dass es in den Schriften Shao Yongs häufig unklar bleibt, ob dieser sich auf die phänomenale Welt der Erfahrung oder auf die Symbole und Bilder des *Yijing* bezieht.<sup>775</sup> Wie ähnlich sind sich nun Liu Mus und Shao Yongs Auffassungen von Wissen? Anne Birdwhistell bezeichnet Shao Yongs Intention eindrücklich als eine Überwindung von rein konzeptuellem Wissen hin zu einer anderen Ordnung von Wissen, einhergehend mit einem anderen, hervorgehobenen Modus der Erfahrung:

Shao's ontological ideas have as their object an intellectual or conceptual knowledge of the universe. The goal of his epistemological ideas is also an intellectual kind of knowledge—of knowledge itself. However, his epistemological ideas ultimately aim at surpassing conceptual knowledge to attain another kind of knowledge: sagely knowledge. The highest kind of knowledge, it is a mystical, spiritual, or experiential knowledge that cannot be put into words. A “how-to” kind of knowledge, it cannot be verbalized because it does not occur at the level of words, in contrast to conceptual knowledge or understanding, which employs words and propositions. Just as the experience of seeing a red scarf differs from the description of that experience, so experiential knowledge differs from conceptual knowledge.<sup>776</sup>

In Anlehnung an Anne Birdwhistells Modellierung des Zeichensystems der Repräsentation der von ihr rekonstruierten „Theorie der Erklärung“ (explanatory theory)<sup>777</sup> des Shao Yongs könnte Liu Mus Theorie folgendermaßen gedacht werden: i) Unterschiedliche Ebenen des Diskurses sind Himmel (*tian* 天), Erde (*di* 地) und Mensch (*ren* 人). In präzise definiertem Bezug zu

---

774 Bol (2013), S.292.

775 Vgl. Birdwhistell (1989), S.45–46.

776 Birdwhistell (1989), S.46.

777 Vgl. Birdwhistell (1989), S.48–49.

diesen und teilweise in Überschneidung der Bereiche stehen Entitäten wie Bilder (*xiang* 象), Gefäße (*qi* 器) und Zahlen (*shu* 數). Diese besitzen jeweils Attribute Formhaftigkeit (*xing* 形), Materialität (*zhi* 質) etc. Diese Entitäten stehen zueinander wiederum in bezeichnenden Relationen wie das Konfigurieren (*she* 設) der Bilder durch Zahlen, das Hervorbringen *sheng* (生) von Formen aus Bildern oder das Interagieren (*jiao* 交) von *Yin* und *Yang*. Die Tatsache, dass Zahlendiagramme als auf alle diese Bereiche gleichermaßen anwendbar erachtet wurden, unterstreicht die weitreichende Universalität von Zahlen. ii) Die symbolischen Spielfelder bzw. Quellen von Information sind die traditionelle Geschichtsschreibung, das *Yijing* und dessen Apokryphen und Kommentartradition sowie bildliche Darstellungen und Diagramme. iii) Eine Reihe expliziter und impliziter Annahmen über die Wahrheitsfähigkeit von Hypothesen, welche als kurze logische Propositionen extrahiert und gebündelt werden können. Beispielsweise werden Entitäten (*wu* 物) auf der Ebene der Formen (*xing* 形) durch Relationen ein Stockwerk höher auf der Ebene der Bilder (*xiang* 象) reguliert, welche wiederum unter Einfluss von Zahlen (*shu* 數) stehen. Eine Gemeinsamkeit zwischen Liu Mu und Shao Yong lässt sich der folgenden Charakterisierung Anne Birdwhistells zur Seite stellen:

Shao, like others, assumed an inherent order to the universe. From the seasons to social relations, he believed that set patterns were built into the structure of things. These patterns could be symbolized variously by the numbers, by the Images, and by the hexagrams and trigrams.<sup>778</sup>

Auch bei Shao Yong erscheinen einige grundlegende Konzepte niemals selbst als Elemente seiner Tabellen beziehungsweise Karten. Hierzu gehören neben weiteren das *Qi* (氣), der Weg (*dao* 道), Geister der Naturkräfte (*shen* 神) und das rasonierende Herz (*xin* 心). Darüber hinaus bediente sich Shao Yong eines Repertoires von Begriffen der *Xiangshu*-Tradition: Hierzu gehören *Taiji*, die Zwei Kräfte, die Vier Bilder, die Acht Trigramme, die 64 Hexagramme, aber auch Dualismen wie *Yin* und *Yang*, Hartes und Weiches, sowie Bewegung und Ruhe. Anne Birdwhistell beschreibt das Verhältnis dieser letzteren Begriffe zu den oben genannten „unsichtbaren“ als „analogous to a map of a map.“<sup>779</sup> Kurz gesagt, ist auch auf der Seite der Symbole von ineinander geschachtelten Referenzsystemen und damit von indirekter Repräsentation auszugehen:

---

778 Birdwhistell (1989), S.50.

779 Ebd., S.55.

Much of the explanation took the form of charts and diagrams rather than prose. As is common in symbolic thought, in certain contexts sets of paired terms were used interchangeably. Also, on occasion, the concepts of *tao*, *shen* (spirit), *hsin* (mind), and *li* (pattern, principle) were used as alternative terms for *t'ai-chi*. These terms had other meanings in different contexts, and they did not appear in the charts.<sup>780</sup>

Alain Arrault diskutiert die Verwendung von Zahlen im Werk Shao Yongs unter einem auf den Historiker Jean-Pierre Brach zurückgehenden Begriff der Arithmologie beziehungsweise Arithmosophie und bringt diese als „numerische Spekulation einer symbolischen Ordnung“ auf den Punkt, welche sich in der Formel des „looking at things by things“ von Shao Yongs „reverse observation“ (*fangan* 反觀) artikuliere. Damit ist allerdings noch wenig über die genauere Funktionsweise dieser Zahlen gesagt. Der Terminus „Spekulation“ selbst deutet dem Wort nach auf eine Form des Ausschauhaltens oder Spähens hin, womit das epistemische Ziel, Neues in Erfahrung zu bringen angelegt und bereits mit einer bestimmten Form der Empirie verknüpft ist. Gerade das Mittel der Visualisierung erlaubt die Gleichzeitigkeit von Rückblick und Ausblick, wie Kathrin Müller in ihren Studien zu Handschriften des europäischen Mittelalters ausführt:

Im Diagramm, insbesondere in seiner Form, zeigt sich somit nicht nur das Wissen, das eine bestimmte Zeit über die Welt besaß, sondern auch der Zugang, den sie zur Welt wählte. Das Diagramm ist als epistemologische Figur in dem Sinn zu begreifen, dass es sowohl ein bestimmtes Wissen über die Welt als auch die Spezifik der Weltaneignung, die dieses Wissen als Erkenntnis etabliert, darzustellen vermag.<sup>781</sup>

In Arraults Lesart „begleiten“ für Shao Yong die Zahlen eine Kosmogonie, ohne einen temporalen Aspekt zu begründen. Sie seien Rhythmus (also Taktgeber) aber nicht Ausdruck ultimativer Wahrheiten oder Essenzen von Dingen. Wie bei Liu Mu korrespondieren Zahlen und Bilder mit einer Stufe der Entstehung, welche dem Werden der Dinge vorgelagert ist. Weiter jedoch trägt die begriffliche Entlehnung einer Arithmosophie für Alain Arraults Deutung von Shao Yong für unsere Zeit jedoch nicht, denn:

The method of reasoning, the consistency of the system and the numbers obtained have nothing in common with the Chinese tradition of arithmology. Therefore it is legitimate to ponder the extent and significance of such processes. Consequently, we are addressing a true model, in other words, a

<sup>780</sup> Birdwhistell (1989), S.55–56.

<sup>781</sup> Müller (2008), S.277.

## 7 Weiterführende Bemerkungen

framework for thought in which a set of concepts reflects or attempts to explain the workings of the universe. From this point of view, we can also speak of a model of classical physics, relativity, etc. Each model presupposes a certain number of axioms, or *a priori*, which lead to a set of consequences. Admittedly, however, it is also true that the numerical model of Shao Yong, while assuming certain principles (passage from immobility to change by procession of the universe), does not proceed by axioms but in an analogical manner, while maintaining the principle of deduction among the various concepts.<sup>782</sup>

Auch bei Shao Yong gehen Operationen von Zahlen über bloße Korrelationen hinaus und vollziehen Rechnungen. Diese Umrechnungen zwischen drei unterschiedlichen Zahlentypen „reflektieren“ oder „symbolisieren“ den Kosmos als Modell. Grundrechenarten werden selbst mit Sinngehalten versehen, zu welchen sie sich in gewisser Weise „ikonisch“ verhalten – beispielsweise Multiplikation und Generation, Division und Zerstörung – und eine explizite Reflexion über mathematische Gegebenheiten zeigen, welche über die des Liu Mu hinausgeht. Auch in dem wiederkehrenden Thema, wonach Zahl und Bild bei Shao Yong sowohl in der Kosmogese als auch in der Sprache verwurzelt sind – „in fact, the language process is the twofold, the alter ego, of cosmogenesis“<sup>783</sup> – besteht ein Unterschied zu Liu Mu.

[A]s a correlative schema expands from the more or less natural pairings that inspired its formation, correspondences among its increasingly diverse sets are less easily justified. After a certain level of complexity is reached, the correspondences may become emptied of all cosmological content and reduced to the level of pure numerology, a state approached in the writings of Shao Yung (1011–1077). At this point, the manipulation of numerological ciphers within a system of correspondence may become a sort of esoteric game played by commentators who are increasingly uninterested in cosmology. Having been thus reduced to the absurd, correlative systems become quite vulnerable to criticism, providing that they have not been so widely accepted as to restructure common sense. Even though this developmental process is quite slow and insidious, proceeding over the course of centuries and rarely providing the main focus of articulate criticism, it is probably the most universal solvent of correlative modes of thinking. For both Ch'ing Chinese and Renaissance Europeans wearied of the excessively arbitrary character of correlative numerology in its later stages.<sup>784</sup>

---

782 Arrault (2013), S.194.

783 Ebd., S.189.

784 Henderson (1984), S.94.

Die hier von John Henderson beschriebene Angreifbarkeit zeigt sich auch mit Blick auf die Rezeption Liu Mus durch dessen Zeitgenossen. Auch wenn „numerology“ in dem obigen Zitat einschließlich ihrer technischen Verwendung gebraucht wird, muss deswegen nicht unterstellt werden, dass den Numerati Shao Yong oder Liu Mu ihr Interesse an kosmologischen Inhalten abhandengekommen war. Gerade das in der heutigen Forschung prävalente Übersehen der systematischen Bestrebungen dieser sogenannten Numerologie, welche deutlich auf eine Formalisierung der Kosmologie abzielte, mag als Ursache angesehen werden, weshalb darin enthaltene abstraktere Gedankengänge verkannt und als obskur abgetan wurden.

## Kulturvergleichende Anmerkungen

Der in der vorliegenden Arbeit zu der Beschreibung des Gegenstandes ihrer hauptsächlichen Quelle verwendete Begriff der *Kosmologie* ist eine Vereinfachung und sollte nicht unkommentiert exportiert werden. Wie auch im lateinischen Mittelalter existierte die Kosmologie als solche im traditionellen China nicht als eigenständige Disziplin. Insbesondere gab es keine der heutigen äquivalente entsprechende, definitive Bezeichnung für sie, sondern stattdessen Namen für die beteiligten Traditionen wie *Yi* (易), *Dao* (道), oder Themen *Tiandi* (天地) etc. Der moderne chinesische Terminus für das Universum *Yuzhou* (宇宙) findet sich bereits in dem daoistisch(-synkretistischen) Klassiker *Huainanzi* (淮南子, 2. Jh. v. Chr.), wo er als „the (cosmic) eaves and rafters“<sup>785</sup> kommentiert wird. Der Thesaurus *Linguae Sericae* definiert *Yuzhou* als „a rather abstract cosmological word for the universe of space and time.“<sup>786</sup> Hierdurch sind zwar zwei maßgebliche Themengebiete der vorliegenden Arbeit angesprochen, jedoch taucht der Begriff im *Yishu gouyin tu* ebensowenig auf wie im *Buch der Wandlungen* und seinen Zehn Flügeln. In der heutigen Sekundärliteratur hingegen wird er zur Beschreibung dieses und benachbarter Gegenstände ausgiebig verwendet.<sup>787</sup> Das Repitorium moderner chinesischer wissenschaftlicher

785 「高誘注：宇，屋簷也；宙，棟梁也。」 nach TLS, (2016). Diese Metapher der „Traufen und Sparren“ deutet in ähnlicher Weise auf eine architektonische Konnotation kosmologischer Termini hin wie Dennis Schillings Übersetzung des *Taiji* mit dem „Großen Dachfirst.“ Vgl. Schilling (2009), S.219.

786 TLS, (2016).

787 Vgl. Lin (1998).

Terminologie (MCST) gibt für *Yuzhou* in der Bedeutung „cosmos“ als frühesten Beleg 1852 und für *Yuzhou lun* (宇宙論) als „theory of the universe“ 1911 sowie als „cosmology“ 1926 an.

In Vergleichen philosophischer Traditionen unterschiedlicher Kulturen wird häufig der Begriff der Kommensurabilität aufgegriffen, welcher bezeichnenderweise selbst dem Wortstamm nach die Idee der Quantität beherbergt, und daher für die vorliegende Arbeit von mehrfacher Bedeutung ist. Die kulturübergreifende Geschichte des rechnenden Umganges mit Zahlen liegt, wie der auf Schriftsysteme spezialisierte Anthropologe Stephen Chrisomalis feststellt, verborgen unter einer Reihe andauernder Mythen, welche auf Konzeptionen von stufenweisen gesellschaftlichen Fortschrittsmodellen des neunzehnten Jahrhunderts zurückgehen.<sup>788</sup> Die gemeinhin mit dem wissenschaftlich recht stiefmütterlich behandelten, westlichen Konzept der „Numerologie“ benannten Gegenstände, zerfallen in zeitlich, geografisch und methodisch uneinheitliche Traditionen. Eine um Übersicht bemühte Zusammenstellung von Albert Lyons sieht in der sogenannten Numerologie „ein Konglomerat aus babylonischen Quellen, aus den Lehren des Pythagoras und seiner Schüler im Griechenland des 6. Jahrhunderts v. Chr., aus der astrologischen Philosophie im hellenistischen Alexandria, aus dem Mystizismus im Frühchristentum, dem Okkultismus der mittelalterlichen Gnostiker und aus kabbalistischen Lehren.“<sup>789</sup> Während beispielsweise eine Beschreibung „magischer“ Dreiecke im Westen frühestens bei Theon von Smyrna<sup>790</sup> im zweiten nachchristlichen Jahrhundert auftritt, geht die vermutete früheste chinesische Erwähnung im *Dadai Liji* (大戴禮記) auf die Westliche Han-Zeit (206 v. Chr. – 8 n. Chr.) zurück. Ein mathematisches Interesse an kombinatorischen Problemen „magischer“ Dreiecke kommt dann gegen Ende des 13. Jahrhunderts bei Yang Hui 楊輝 (13. Jh.) sowie etwa zur gleichen Zeit beim byzantinischen Griechen Manuel Moschopoulos auf.<sup>791</sup> Im Gegensatz zu westlichen Kosmogonien seit der Verbreitung des Christentums wurde das Hervorgehen der Gesamtheit der Dinge in frühen chinesischen Texten als spontan und aus einer ultimativen Quelle stammend beschrieben. Das tendenzielle Fehlen der Vorstellungen der Erschaffung der Welt durch den Entwurf eines anthropomorphen Agenten und ihrer Zusammensetzung aus ontologisch unterschiedlichen Substanzen wird unterdessen als markanter Unter-

<sup>788</sup> Chrisomalis (2009), S.495.

<sup>789</sup> Lyons (1991), S.160.

<sup>790</sup> Schuyler Camman stellt infrage, dass es sich dabei um ein gültiges magisches Dreieck handelt. Vgl. Cammann (1961), S.45.

<sup>791</sup> Vgl. Needham (1961), S.61.

schied zu westlichen Vorstellungen aufgeführt.<sup>792</sup> Somit können kosmologische Diagramme wie jene des Liu Mu auch nicht als rekonstruierte Baupläne eines Schöpfers der Welt verstanden werden, welche dann als präskriptive Anleitungen oder Handlungsaufforderung zu begreifen wären. Wie weiter oben gezeigt wurde, fungierten die der Vorstellung nach vom Himmel (*tian* 天) gestifteten Diagramme jedoch als Inspiration, und folglich in Liu Mus Adaption streckenweise als Baupläne für die Konstruktion des *Buches der Wandlungen* durch dessen diverse Urheber, (vgl. D.12) bis (D.16).

In komparatistischer Perspektive chinesischer und europäischer grafischer Illustrationen weist Michael Lackner auf mehrere Gemeinsamkeiten hin. Hierzu gehören das Vorhandensein sowohl der mnemonischen als auch der analysierenden Funktion, das Überwiegen der stemmatischen diagrammatischen Sprache gegenüber geometrischen oder emblematischen, sowie weitreichende Überlegungen zur Parallelität und Komplementarität der Ausdruckskraft der beiden Diskursformen Text und Bild. Auch die grundlegende Eigenschaft der Zerlegung eines Themas und der logischen Verknüpfung seiner Bestandteile, also Systematisierung und Interpretation mit grafischen Mitteln sind ubiquitär. Während Gemeinsamkeiten also vermehrt in semiotischen und pragmatischen Aspekten von Diagrammen zu finden sind, unterscheiden sie sich stärker in den Gegenstandsfeldern, den Themen auf welche sie angewendet wurden:

Die Unterschiede zwischen chinesischen und europäischen Diagrammen müssen eher in der quantitativen Verteilung der jeweiligen Gegenstände gesehen werden. Die chinesischen *tu* scheinen weit mehr der Interpretation von spezifischen Textabschnitten gewidmet zu sein, während der Inhalt europäischer Diagramme häufiger allgemeine Konzepte sind [...]<sup>793</sup>

Im *Yishu gouyin tu* bestehen Ähnlichkeiten zu Grundfiguren des nach Pythagoras benannten griechischen Kultes der Pythagoreer aus dem sechsten vorchristlichen Jahrhundert. Auch dort besaßen gerade Zahlen weibliche und ungerade männliche Konnotation. Die „perfekte“ oder auch „heilige“ Zahl war die Zehn, da diese aus der Summe der vier Zahlen 1, 2, 3 und 4 bestand, was mit der Bezeichnung tetractys (τετρακτύς) wiedergegeben wurde. Die Zahl Eins hatte (wie auch die Null) auch hier nicht den Stellenwert einer Zahl<sup>794</sup> – was auf viele weitere Kulturen zutrifft – sondern, im

<sup>792</sup> Perkins, Franklin, „Metaphysics in Chinese Philosophy“, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2015 Edition), Edward N. Zalta (ed.).

<sup>793</sup> Lackner (2000), S.230–231.

<sup>794</sup> Vgl. *Yishu gouyin tu*, (D.16): 「非數」 und *Yilun jiushi* (D.8): 「非數而數」.

Falle der Pythagoreer, jenen des Ursprungs aller Zahlen, worin die als Eins dargestellte *Taiji*-Zehn des Liu Mu eine frappierende Ähnlichkeit besitzt. „To the Pythagoreans 1 was not a number and was not odd.“<sup>795</sup> Andererseits besitzt die Eins im *Yishu gouyin tu* unter dem Gesichtspunkt ihrer rechnenden Funktion freilich den gleichen Status wie die übrigen Zahlen. Zusätzlich spielen sich Liu Mus „ontologische“ Spekulationen um tiefere Bedeutungsebenen der Zahlen entlang der Debatte um die fehlende Zahl Eins der Zahl der Großen Erweiterung (*da yan zhi shu*) ab. Auch der für die hebräische Mathematik zentrale Abraham Ibn Ezra (1092 – 1167) verband Mathematik und „Numerologie“ auf komplizierte Weise. Er bezog sich hierbei auf den aus der Tradition neopythagoreischer numerischer Spekulation stammenden Nicomachus von Gerasa (2. Jh. n. Chr.), welcher häufig Verbindungen zu neoplatonischer Kosmologie einging:

As Ibn Ezra explains in the third chapter of his *Sefer ha-Shem*, the number one is ‘the cause of all number, but is not itself a number.’ Ten resembles one, since it is both the end of the units and the beginning of the tens.<sup>796</sup>

In Abgrenzung jenes Typs von Zahlensymbolismus nach Abraham Ibn Ezra von einem anderen, populäreren, welcher als Gematrie bekannt ist, führen Y. Tzvi Langermann und Shai Simonson in einer Diskussion zur hebräischen mathematischen Tradition aus:

According to the practitioners of gematria, secrets are contained in the words and letters of the Hebrew alphabet; arithmetic is a tool for ferreting out these secrets. In Ibn Ezra’s view, the matter is reversed: it is number which contains the secrets, and the Hebrew spellings reflect the deep meaning which these numbers have. Thus, for example, the divine names YHWH and AHYH (pronounced *ehyeh*, it is the ‘I am that I am’ of Exodus 3:14) are spelled with the letters which stand for the numbers 1, 5, 6, and 10, precisely because these numbers have tremendous mathematical import.<sup>797</sup>

Ibn Ezra erachtete den Kreis als die heilige Form und verband dessen Eigenschaften mit der Zahl 10. In einer reich bebilderten Studie zu kosmologischen und astronomischen Diagrammen in lateinischen Handschriften des 11. bis 14. Jahrhunderts, welche den Versuch unternimmt, kunsthistorische und wissenschaftsgeschichtliche Perspektiven zu verbinden, geht Kathrin Müller der Frage nach, inwieweit Diagramme als „Träger von Wis-

---

795 Selin (2000), S.168.

796 Ebd., S.168.

797 Ebd., S.168–169.

sen“ sowie zu der „Erprobung des Denkens und Etablierung von Wissen“<sup>798</sup> zu bezeichnen sind:

Kosmologie und Astronomie, das Studium des Weltganzen und der Bewegung der Himmelskörper, haben es seit jeher mit Gegenständen zu tun, die sich vornehmlich dem Auge darbieten, sich diesem aber gleichzeitig auch entziehen. [...] Während sie einerseits häufig auf Seherfahrten gründen, geht es andererseits immer darum, die sinnliche Wahrnehmung der Welt durch die Diagramme zu überbieten und das, was man sieht, innerhalb einer Wissensordnung zu verorten. Gerade weil sich ihre Form aus visuellen Befunden aus der Sinnenwelt sowie gedanklicher Abstraktion herleitet, sind Diagramme im Mittelalter wesentlich an der Semantisierung der Welt beteiligt. Durch das Diagramm wird die Weltbetrachtung in eine sinnvolle Form gebracht. Damit ist an dieser Stelle mehr gemeint als nur die Eigenschaft des Diagramms, Wissen aufzunehmen und visuell zu vermitteln. Es gilt vielmehr zu zeigen, inwiefern die Form selbst zum Wissen beiträgt und Aussagen über die dargestellte Welterkenntnis macht.<sup>799</sup>

Zwar können die in der vorliegenden Studie besprochenen Diagramme ebenso als „Visualisierungen des Unsichtbaren“<sup>800</sup> gesehen werden, mehr noch wie Liu Mu anklingen lässt, als Visualisierungen von etwas Unsagbarem. Jedoch geht es verglichen mit Kathrin Müllers Diskussion des Timaeus-Fragments weniger darum, in der besonderen Leistung der diagrammatischen Darstellung das Hervorbringen der „Struktur eines Körpers [zu sehen], der in diesem Fall von einer Stofflichkeit ist, die für das menschliche Auge auf dem Weg der direkten Wahrnehmung unsichtbar bleibt.“<sup>801</sup> „unsichtbar, denn die platonische Welt ist eine mathematische Ordnung, die sich allein dem Denken erschließt. Dennoch bilden visuelle Objekte, Diagramme, einen integralen Bestandteil des Kommentars.“<sup>802</sup> Im Gegensatz hierzu bemühen sich die Diagramme Liu Mus um die Vermittlung struktureller Eigenschaften zwischen unterschiedlichen Zeichen-, Notationssystemen und ihnen zugrunde liegender Texte, wobei die direkte Wahrnehmung stofflicher, qualitativer Natur verhandelter Phänomene unterstützend hinzugezogen wird. Müllers Definition von Diagrammen beinhaltet die folgende Annahme:

Damit ist hier eine visuelle Darstellung gemeint, die wesentlich aus geometrischen Formen wie Kreis, Quadrat, Dreieck gebildet und immer auch

---

798 Müller (2008), S.23.

799 Ebd., S.10–11.

800 Ebd., S.55.

801 Ebd., S.55.

802 Ebd., S.89.

## 7 Weiterführende Bemerkungen

beschriftet ist, sei es mit Zahlen, Buchstaben, Wörtern oder ganzen Sätzen. Erst durch diese Schriftbeigaben oder auch die Verwendung von Farbe, Ornament und Figuration werden einzelne Formelemente zu Bedeutungsträgern innerhalb eines Bezugssystems. Das Diagramm ist wesentlich eine Darstellung von Relationen zwischen verschiedenen Größen. Es eröffnet einen Blick auf Ordnungen, die in ihrer Gesamtheit vom Auge in der Sinnewelt nicht erfasst werden können, wobei es in der Bündelung und Verschränkung verschiedener Raum- und Zeitebenen sowohl das Ganze als auch seine einzelnen Teile simultan darzustellen vermag.<sup>803</sup>

Ein formaler Unterschied zu den von Müller diskutierten, durchweg beschrifteten Diagrammen liegt auch darin, dass die Visualisierungen des *Yishu gouyin tu* in der Mehrzahl der Fälle auf Beschriftungen verzichten. Mit Blick auf mehrere für die Kabbala als maßgeblich geltende Quellen schreibt Albert Lyons:

Das »Sefer Jezira« wurde zwischen dem 3. und dem 6. Jahrhundert n. Chr. niedergeschrieben. Es basiert auf früheren hebräischen Überlieferungen und stellt zwischen der Schöpfung des Universums, dem hebräischen Alphabet und Ziffern, die ebenfalls hebräischen Buchstaben entsprechen, einen Zusammenhang her. Alle Dinge – ja der Kosmos selbst – sind mit den ersten zehn Zahlen verknüpft. Das ›Göttliche Eine‹, ›*En-Sof*‹, manifestiert seine Existenz durch zehn Sefiroth (›Emanationen‹ oder ›Intelligenzen‹). Sie bilden zusammen mit den 22 Buchstaben des hebräischen Alphabets 32 Wege zur Weisheit. In der Literatur wird zuweilen die Auffassung vertreten, dass die eigentliche Analyse von Wörtern und Namen, bei der den Buchstaben numerische Werte und Bedeutungen zugeschrieben wurden, im 2. Jahrhundert n. Chr. begonnen hat, doch die genauen Ursprünge sind ungeklärt.<sup>804</sup>

Auch im Werk Liu Mus wird zwischen Schrift und Zahl ein Zusammenhang hergestellt. Anders als in dem Fall der Gematrie, einer angewandten Kabbalistik, werden jedoch nicht aus der Abfolge von den die Wörter der Sprache bildenden Buchstaben [Zeichenkomponenten, einzelne Schriftzeichen] Zahlenfolgen kodiert beziehungsweise decodiert. Stattdessen werden Zahlen in der Gestalt von Graphemen (wie beispielsweise des Schriftzeichens *tu* ±), sowie in der Abfolge textueller Segmente (wie die Sätze der sich entfaltenden Kosmogonie) identifiziert und für teilweise neue Zwecke operationalisiert. Auch Diagramme reduzieren vielschichtige Konzepte zunächst auf wenige Eigenschaften und treiben deren

---

803 Müller (2008), S.13–14.

804 Lyons (1991), S.170.

Übersetzung in neue Zusammenhänge voran, in welchen sich die ursprünglichen Konzepte gestützt von verbalen Beschreibungen wiederfinden. Insofern handelt es sich in den Diagrammen des *Yishu gouyin tu* nicht immer um eine diagrammatische Komplexitätsreduktion, sondern mehrheitlich im Gegenteil um deren Steigerung. Folgende Bemerkung Kathrin Müllers, welche Eigengesetzlichkeit, textuell-bildliche Kohärenz und diagrammatischen *Surplus* in semantischer und pragmatischer Hinsicht beschreibt, kann zur Gänze auch auf das *Yishu gouyin tu* gelten:

Auf der breiten, hier erschlossenen Materialgrundlage wird offenkundig, dass im Diagramm stets mehr enthalten ist als allein der im Text formulierte oder ein der Texterläuterung dienende Inhalt. Es wird nicht nur deutlich, dass die Diagramme einen Gegenstand, auch bei enger Anbindung an den Text, immer eigengesetzlich darstellen und außerdem zur Einspeisung zusätzlicher Informationen genutzt wurden.<sup>805</sup>

Am Ausgang der vorliegenden Arbeit stand unter anderem die Annahme, dass eine Annäherung an Möglichkeiten der Charakterisierung mathematischen Denkens durch bloßes nachträgliches Unterfüttern historischer Quellen mit einem Kontext bestehend aus modernen mathematischen Formeln nur bedingt zielführend ist. Solches Vorgehen wird auch mit Bezug auf entsprechend verfahrenende moderne Interpretationen zum *Yijing* – nicht jedoch im Hinblick auf die hier behandelten *songzeitlichen* Diagramme – von Geoffrey Redmond und Hon Tze-Ki mit den folgenden Worten als technisch korrekt aber philosophisch unzureichend beschrieben:

Without presuming to analyze the mathematics, it can be pointed out that there are two problems with the claim that the hexagram sequence demonstrates mathematical sophistication. First, that a human creation can be described in mathematical terms does not mean that those who invented it were conscious of this way of describing it. Whoever actually invented the wheel would not have known any trigonometry. Musical instruments produce extremely complex patterns of sound waves, but came into existence long before the science of acoustics developed. A second problem is that any finite series of numbers can be described in a series of equations, though there may have to be many of them. That equations describe something does not imply that the same equations were used to create it—one can draw a circle without knowing that its circumference is 3.1459 ( $\pi$ ) times the diameter.<sup>806</sup>

---

805 Müller (2008), S.273–274.

806 Redmond und Hon (2014), S.229.

Der Gegenstand der vorliegenden Arbeit liegt in der Betrachtung von Modi und Verfahren des Umgangs mit überliefertem Wissen. Das Augenmerk liegt auf Bestrebungen nach einer Formalisierung, welche in einer Quelle erkennbar sind und von deren Urheber mit Bezug auf andere Quellen verfolgt werden. Somit stellt sich die Frage, inwiefern eine nachträgliche mathematische Beschreibung der formalen Lösungen des *Yishu gouyin tu* sich nicht selbst in die Tradition des Liu Mu einreihen würde. In einem Aufsatz, welcher unter Verwendung von Methoden der sogenannten digitalen Geisteswissenschaften Ergebnisse einer automatisierten Datenerhebung aus einem Korpus natürlichsprachlicher chinesischer Quellen präsentiert und interpretiert, äußert der Autor Jack Chen skeptische Kritik hinsichtlich der Aussagekraft von auf der Grundlage von Daten erstellten Visualisierungen:

Although there is often a scientific aura, a claim of objectivity, that accompanies data visualization, it is important to acknowledge that visualizations are not true, or at least, that they are no more true than any other act of interpretation. Indeed, the act of visualization belongs to the arsenal of rhetoric, which has as its end not the demonstration of truth, but of plausible explanation. If one can accept the premises that (a) figures and relationships may be defined and extracted (or, indeed, abstracted) from a textual source, and (b) that the visual representation of these figures and relationships tells us something meaningful about the textual source, then the act of visualizing a literary text holds out the possibility of seeing a structure of meaning, a set of interactions, that might otherwise go unnoticed, of obtaining a useful understanding that might elude more traditional methodologies of criticism.<sup>807</sup>

In dieser bemerkenswerten Feststellung laufen mehrere Fäden zusammen und verlangen nach Entwirrung: Während der festgestellten Aura ebenso zuzustimmen ist, wie der Bemerkung, dass sich mit Diagrammen ähnlich Rhetorik treiben lässt wie mit jeder anderen Zeichenstruktur, so ist der obenstehenden Kritik doch entgegenzuhalten, dass das Verhältnis von Diagrammen zu Texten unter den Gesichtspunkten ihrer Interpretierbarkeit, den Möglichkeiten der Verifikation der in ihnen enthaltenen Propositionen und zahlreicher weiterer Punkte nicht „ebenbürtig unwahr“ sein kann. Auch auf die Gefahr hin, das obige Zitat in einen fremden Kontext zu zeren, lädt seine reklamierte Allgemeingültigkeit dazu ein, es mit Hinblick auf Diagramme anderer Epochen und andersartiger Daten zu entlehnen. Gerade in den Möglichkeiten und Grenzen der Interpretierbarkeit von Dia-

---

807 Chen (2014), S.57.

grammen im Vergleich zu ihren linearen Beschreibungen, liegt die Begründung für das gemeinhin bekannte Bonmot vom Diagramm, welches mehr als tausend Wörter wert sei. Das kommunikative *Surplus* von Visualisierungen einerseits und die Feststellung, dass die in der vorliegenden Arbeit besprochenen Diagramme eher zum Verstehen herausfordern als zu ihrer fortgesetzten Auslegung und deshalb zugleich andererseits weniger Spielraum zu ihrer Interpretation bieten, zeigen, dass die Differenz zwischen den zwei Medien tatsächlich viel komplexer ist. In einem Aufsatz zur Genealogie des wohl berühmtesten chinesischen Diagramms philosophisch-kosmologischer Natur, der von Zhou Dunyi besprochenen *Taiji tu* nebst ihren Varianten, hebt der Autor François Louis eingangs mit der Zielsetzung an: „The following study aims to clarify the provenance of one of these diagrams“<sup>808</sup>, nur um bereits zwei Seiten weiter beizudrehen und sich eines bescheideneren Ziels zu besinnen:

This study proposes to abandon the traditional search for a specific inventor, which has dominated explanations of the diagram’s origin. Instead we will view the traditional explanations as evidence for the construction of an intellectual pedigree necessary for the diagram’s acceptance in the cosmological discourse of the Ming and early Qing periods. The murkiness of the *taiji tu*’s early history is seen here as the result of understanding the diagram as a primeval unit instead of recognizing its main constituent elements—the trigram circle and the dynamically divided *yin-yang* circle—as separate entities with an early history independent of each other.<sup>809</sup>

Sowohl unter dem Gesichtspunkt der Notwendigkeit der nachträglichen „Rationalisierung“ als auch unter solchen Fragen von Diskurs und Legitimation hat die vorliegende Arbeit versucht, weitere Sinnkontinuitäten aus Betrachtungen der Mechanik der Signifikation und anhand der Beschreibung des Umgangs mit unterschiedlichen Zeichentypen in den verwendeten Quellen zu identifizieren. Zu dem typologischen Unterschied zwischen der kreisförmig angeordneten Konfiguration der Acht Trigramme und der *Taiji tu* führt François Louis aus:

Categorically different in their pictorial qualities, these two graphic signs, it is argued here, communicate on different cognitive levels and originally functioned in disparate systems of visual expression and symbolic relevance. While the trigram circle was a prime symbol essential for divination and cosmological analysis, the *yin-yang* circle evolved in the context of dec-

---

808 Louis (2003), S.145.

809 Ebd., S.148.

orative imagery and became a standard diagrammatic symbol with a characteristic iconography only after its combination with the trigram circle.<sup>810</sup>

Der Übergang von Zhou Dunyis *Yin-Yang-Kreis* zu der geschwungenen *Taiji tu* reflektiert das Ringen um die Vor- und Nachteile beider Typen von Notationssystemen. Das präzise digitale ist numerisch einwandfrei herleitbar, wie Liu Mu gezeigt hat. Es ist dafür aber endlich, verweist nicht auf die grenzenlose Vielgestaltigkeit der Phänomenwelt und ist deshalb auch deterministisch. Der Artikel von François Louis illustriert außerdem sehr anschaulich, wie sich die Verhandlung zwischen den beiden Darstellungsmodi der digitalen und analogen Abbildung in diagrammatischen Diskursen niederschlug. Die in der Ming-Zeit aufkommende<sup>811</sup>, und damit relativ junge, analoge Darstellung des *Taiji* in Form von zwei „Fischen“ konnte durch die dahinterstehende (beziehungsweise mitzudenkende) *Xiantian* Konfiguration „rationalisiert“, beziehungsweise auf eine technisch einwandfreie, belastbare Basis gestellt werden. Als Lai Zhide 來知德 (1525 – 1604) diese dann in seinem mingzeitlichen Werk diskutierte, erschien sie ihm ebenfalls zu unpräzise, sodass er sie mit einer geschickten Unterlegung der *Hetu* in einen neuen Zusammenhang stellte.<sup>812</sup> Anhand der in der vorliegenden Arbeit deutlich zutage getretenen Fallstricke einer unklaren Verwendung bestimmter für Diagramme wichtiger Begrifflichkeiten lässt sich ein weiteres Desiderat formulieren: Emblem, Figur und viele weitere Bezeichnungen werden selten als ausreichend definierten Termini gebraucht. Exemplarisch für solche begriffliche Unschärfe sei folgender Abschnitt aus François Louis' Artikel zitiert:

The eight trigrams have enjoyed prime status as explanatory symbols of nature's concrete forces ever since the *Yijing* became the standard source for divination and cosmological speculation. The only other symbols of equal importance in Chinese cosmological reasoning were numbers. More telling than words, trigrams were seen as revelatory abstractions of the structure of the universe, as they were primary images (*xiang* 象) designed at the beginning of civilization by Fu Xi 伏羲, primeval sage and China's first creator of culture.<sup>813</sup>

Zur Besonderheit der Diagramme des *Yishu gouyin tu* ist zusammenfassend noch einmal Guo Yus Annahme der impliziten beziehungsweise

---

810 Louis (2003), S.148.

811 Vgl. Louis (2003), S.185.

812 Louis (2003), S.194.

813 Ebd., S.151.

durch Medienwechsel abhanden gekommenen Diagramme zu unterstreichen, welche den Zehn Flügeln sowie den *Xiangshu*-Lehren der Han-Zeit zugrunde gelegen sein mögen. Listen sind in der Lage, Hierarchie, Reihenfolge und Kategorien zu fixieren aber nicht die Vorstellung von Bewegung oder Prozess zu geben. Die Tatsache, dass hanzeitliche sowie noch ältere Diagramme auch relativ umstandslos in schriftlicher Form – nämlich mithilfe von Tabellen – überliefert werden konnten, charakterisiert ihre Spezifik im Vergleich zu den Diagrammen des *Yishu gouyin tu*. Dessen Argumentationslinien wurden überhaupt erst durch die Verwendung des Mediums der Diagramme möglich. Ihnen mussten formale Reflexionen in Form mentaler visueller Operationen vorangegangen sein und keine auch noch so detailreiche sprachliche Beschreibung dieser Diagramme würde den Diagrammen selbst an Überzeugungskraft gleichkommen. Zum Umgang mit ungelösten Ungereimtheiten bei Ordnungsversuchen insbesondere im Hinblick auf Quellen aus fremden Kulturen, warnt John Henderson in einer hellsichtigen Bemerkung davor, Ungereimtheiten mit dem Holzhammer zu Leibe zu rücken:

[T]he tables or charts of correspondence that appear in the works of some structuralists are, if their critics are to be believed, largely products of the authors' own efforts to systematize relations that are far more flexible in the cultures under investigation. In other words, the investigator, operating on the assumption that there must be a fixed, coherent, symmetrical structure, [...] often proceeds to construct one from data that are quite scattered. Once the anthropologist has succumbed to the temptation to present his reconstruction in the form of a table, chart, or list, he often becomes preoccupied with filling in the blank spaces, thus imitating the Han cosmologist in his willingness to resort to forced fits to complete the system.<sup>814</sup>

Die Funktionsweise der hier betrachteten komputistisch-diagrammatischen Argumentation lässt sich wie folgt zusammenfassen: i) Es werden in der Regel zwei (mitunter auch mehrere) bereits zuvor existierende Ideen oder Systeme miteinander in Bezug gesetzt. Rechnerisch gespro-

---

<sup>814</sup> Henderson (1984), S.30. John Henderson weist auch auf die unterschätzte Wechselwirkung der Ebenen von Sprache, korrelativem Denken und Evidentialität hin: „[I]t seems that the linguistic parallelism of the argument itself constitutes an implicit proof of the proposition. For inasmuch as the basic structure of the cosmos is symmetrical, any cosmological proposition which can be stated in a symmetrical or parallel fashion has a strong claim to truth insofar as the structure of language corresponds with the structure of reality. The balanced parallelistic style of writing illustrated above seems to have emerged in the same era as correlative cosmology, the late Chou and Han.“ Henderson (1984), S.44.

## 7 Weiterführende Bemerkungen

chen ist eine davon das Ergebnis einer Berechnung ausgehend von der anderen, womit auch gesagt ist, dass das Ergebnis solcher Rechnungen bereits zuvor bekannt war, und das Ziel vielmehr in dem Aufzeigen des Verbindungsweges besteht, ganz im Sinn einer Beweisführung. Diese Berechnung basiert idealerweise auf einer möglichst geringen Anzahl von Operationen und Zusatzannahmen. ii) Während für bestimmte Berechnungen selbst das Prinzip des kürzesten Weges beziehungsweise modern gesprochen der „elegantesten Lösung“ mit der größten Evidenzkraft einhergehen, reicht die Verwendung von Zahlen zu der Ausgestaltung eines umfassenden, tragfähigen Gefüges weit über die rechnerische Funktion hinaus und folgt einem Prinzip der maximal möglichen semantischen Untermalung.

# Literatur

## Referenzwerke

China Biographical Database Project (CBDB). Abgerufen (2016.04.12), URL: <https://projects.iq.harvard.edu/cbdb>.

Cua, Antonio S. ed., *Encyclopedia of Chinese Philosophy*, New York: Routledge, 2003.

Encyclopædia Britannica. *Encyclopædia Britannica Online*. Encyclopædia Britannica Inc., 2016. Abgerufen (2016.10.10), URL: <https://www.britannica.com>

Lackner, Michael, Amelung, Iwo, Kurtz, Joachim (2001). *MCST Databases: An Electronic Repository of Chinese Scientific, Philosophical and Political Terms Coined in the Nineteenth and Early Twentieth Century*. Abgerufen (10.08.2016), URL: <http://mcst.uni-hd.de>.

Luo, Zhufeng 羅竹風. *Hanyu Dacidian 漢語大詞典* (Großes Wörterbuch der Chinesischen Sprache), Shanghai: *Hanyu da cidian chubanshe 漢語大詞典出版社*, 1994.

Nielsen, Bent. *A Companion to Yi jing Numerology and Cosmology: Chinese Studies of Images and Numbers from Han 漢 (202 BCE–220 CE) to Song 宋 (960–1279 CE)*. London; New York: Routledge Curzon, 2003.

Pregadio, Fabrizio. *The Encyclopedia of Taoism*. London: Routledge, 2008.

Yang, Lihui, and Deming An. *Handbook of Chinese Mythology*. Handbooks of World Mythology. Santa Barbara, CA: ABC-CLIO, 2005.

Zalta, Edward N. (ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. The Metaphysics Research Lab, Center for the Study of Language and Information . Stanford, CA, Summer 2016 Edition. URL: <https://seop.illc.uva.nl>.

## Primärquellen

### Historische Ausgaben des *Yishu gouyin tu*

(I) Liu Mu 劉牧, *Yishu gouyin tu* 易數鉤隱圖, Zhengtong Daozang 正統道藏, 第 71 冊, 洞真部靈圖類, 三卷.

(A) Liu Mu 劉牧, *Yishu gouyin tu* 易數鉤隱圖, Chizao tang Siku quanshu huiyao, jing bu, yilei, 3. Vols. 摛藻堂四庫全書薈要, 經部, 易類, 三卷.

(B) Liu Mu 劉牧, *Yishu gouyin tu* 易數鉤隱圖, Qinding Siku quanshu, jingbu, yilei, 3 Vols. 欽定四庫全書, 經部, 易類, 三卷.

### Moderne und interpungierte Ausgaben des *Yishu gouyin tu*

(C) Shi Wei 施維, *Zhou yi ba gua tu jie* 周易八卦圖解 (Karten und Erläuterungen zum Zhou Yi und den Acht Trigrammen). Chengdu: Bashu shu she, 2003. 1–32.

(G) Shi Wei 施維, Qiu Xiaobo 邱小波. *Zhouyi tu shi dadian* 周易圖釋大典 (Großes Kompendium zur Erklärung von Karten zum Zhouyi). Zhongguo gongren chubanshe, 1994. 1–30.

(H) Guo Yu 郭彧, *Yitu jiangzuo* 易圖講座 (Lektürekurs zu Diagrammen des *Yijing*), Huaxia chubanshe 华夏出版社, 2007. 38–53.

### Weitere Primärquellen

Ban Gu 班固, *Baihu tong delun* 白虎通德論, *Sibu congkan zhengbian* 四部叢刊正編, Taipei: Taiwan shangwu yinshuguan, 1979.

Dong Jingquan 董京泉, Laozi daodejing xinbian 老子道德经新编, Beijing: Zhongguo shehui kexue chubanshe, 2008.

Jiaoshi yilin 焦氏易林, Wenyuange siku quanshu, zi bu, shushu lei 文渊阁四库全书, 子部, 术数类, Shanghai: Shanghai guji chubanshe, 2003.

Kong Yingda 孔穎達, Zhouyi zhengyi 周易正義, Beijing: Beijing daxue chubanshe, 2009.

Kong Yingda 孔穎達, Shangshu zhengyi dingben 尚書正義定本, Taipei: Xinwenfeng chubanshe, 1984.

Li Gou 李靚, Shanding yitu lun 刪定易圖論, Li Gou ji 李靚集, Beijing: Zhonghua shuju, 1981.

Liji zhangju, 49 Vols. 禮記章句 四十九卷, Shanghai: Shanghai guji chubanshe, 2002.

Liu Xiang 劉向, Liu Xiang Hongfan wuxing zhuan 劉向洪範五行傳, Siku quanshu, zi bu, zajia lei 四庫全書, 子部, 雜家類, Shanghai: Shanghai guji chubanshe, 2002.

Lueli zhi 律曆志, Qian Hanshu 前漢書 Vol. 21, Sibubeiyao, shi bu, 四部備要, 史部, Taipei: Taiwan zhonghua shuju, 1965.

Lunyu zhushu 論語注疏, Shisan jing zhushu, 十三經注疏, 1957.

Mayi Daozhe zhengyi xinfa 麻衣道者正易心法, Zhonghua zhuzi baocang 中华诸子宝藏, Chengdu: Sichuan renmin chubanshe, 1998.

Shao Yong 邵雍, Shao Yong ji, Lixue congshu 邵雍集, 理学丛书, Beijing: Zhonghua shuju, 2010.

Songyuan xuean 宋元學案, Siku quanshu 四庫全書 Shanghai: Shanghai guji chubanshe, 2002.

## Literatur

Wang Bi 王弼, Kong Yingda 孔颖达, 周易注疏 中央编译出版社, Beijing : Zhong yang bian yi chu ban she, 2013.

Xici 繫辭, 中國易學文獻集成, 國家圖書館出版社, Guo jia tu shu guan chu ban she, Beijing Shi, 2013.

Xuan Zheng, Zhouyi qian zuo du 乾鑿度, 世界書局, Taibei Shi: Shi jie shu ju, 1988.

Yijing 易經, Siku quanshu 四庫全書 Shanghai: Shanghai guji chubanshe, 2002.

Yiwei jilan tu, Yijing jicheng 易緯稽覽圖, 易經集成, Taibei: Chengwen chubanshe, 1976.

Zhu, Xi, and Joseph A. Adler. *Introduction to the Study of the Classic of Change* (i-Hsüeh Ch'i-Meng). Provo, Utah: Global Scholarly Publications, 2002.

Zhu Xi, Zhouyi benyi 周易本義, Beijing: Zhongguo shu dian chu ban she, 2015.

## Sekundärliteratur

Arrault, Alain. *Shao Yong (1012–1077): Poète Et Cosmologue*. Paris: Collège de France, Institut des hautes études chinoises, 2002.

Arrault, Alain. “Numbers, Models and Sounds: Numerical Speculations of Shao Yong (1012–1077).” *Monumenta Serica*. 61 (2013): 183–201.

Bauer, Matthias, und Christoph Ernst. *Diagrammatik: Einführung in ein Kultur und Medienwissenschaftliches Forschungsfeld*. Bielefeld: transcript Verlag, 2010.

Baumann, Brian Gregory. *Divine Knowledge Buddhist Mathematics according to the Anonymous Manual of Mongolian Astrology and Divination*. Leiden; Boston: Brill, 2008.

Birdwhistell, Anne D. *Transition to Neo-Confucianism: Shao Yung on Knowledge and Symbols of Reality*. Stanford, Calif: Stanford University Press, 1989.

Bodde, Derk. "Evidence for Laws of Nature in Chinese Thought." *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 1957, 709–727.

Bohn, Hermann G. *Die Rezeption des (Zhouyi) 周易 in der chinesischen Philosophie, von den Anfängen bis zur Song-Dynastie*. München: Utz, 1998.

Bol, Peter K. *Neo-Confucianism in History*. Cambridge, Mass.: Harvard University Asia Center: Distributed by Harvard University Press, 2008.

Bol, Peter K. 2013. On Shao Yong's Method for Observing Things. *Monumenta Serica*. 61: 287–299.

Boltz, William G. *The Origin and the Development of the Chinese Writing System*. New Haven, Conn: American Oriental Society, 1994.

Bray, Francesca, Vera Dorofeeva-Lichtmann, and Georges Métailie. *Graphics and Text in the Production of Technical Knowledge in China: The Warp and the Weft*. Leiden: Brill, 2007.

Cammann, Schuyler. "The Magic Square of Three in Old Chinese Philosophy and Religion." *History of Religions*. 1, no. 1 (1961): 37–80.

Chen, Jack et.al. „The Shishuo Xinyu as Data Visualization.“ *Early Medieval China*, 20. 23–59. 2014.

Chen, Shih-chuan. "How to Form a Hexagram and Consult the I Ching." *Journal of the American Oriental Society*. 92.2 (1972): 237–249.

Chia, Lucille. *Printing for Profit: the Commercial Publishers of Jianyang, Fujian (11th – 17th Centuries)*. Cambridge, Mass.: Harvard University Asia Center. 2002.

## Literatur

Chrisomalis, Stephen. "The cognitive and cultural foundations of numbers", in: Robson, Eleanor, and Jacqueline A. Stedall, eds. *The Oxford Handbook of the History of Mathematics*. Oxford Handbooks. Oxford; New York: Oxford University Press, 2009. 495–517.

Chu, Ping-tzu 祝次平. "The Transmission of Shao Yong's Yi-Learning prior to Zhu Xi." *Monumenta Serica*. 61 (2013): 227–268.

Cullen, Christopher. „People and numbers in early imperial China“, In: Robson, Eleanor, and Jacqueline A. Stedall, eds. *The Oxford Handbook of the History of Mathematics*. Oxford Handbooks. Oxford; New York: Oxford University Press, 2009. 591–618.

Despeaux, Catherine. „Talismans and Diagrams.“ In: Kohn, Livia. *Daoism Handbook*. Boston: Brill, 2004. 498–540.

Fairbank, John K, and Merle Goldman. *China: A New History*. 2nd. enl. ed. Cambridge, USA: Harvard University Press, 2006.

Felley, Gabriel. *Yintelligence: The mapping of the pre-heaven or FuXi hexagrams to the post-heaven or King Wen hexagrams*. Arbeitsbericht der Hochschule für Wirtschaft FHNW, Institut für Wirtschaftsinformatik. Basel. (2013).

Gomouline, Andrei. "Permanence, Something, Being: The Cosmogonic Argument of the Heng Xian." *Dao*, no. 12 (2013): 179–188.

Granet, Marcel, Manfred Porkert, and Herbert Franke. *Das chinesische Denken: Inhalt, Form, Charakter*. 1. Aufl., [Nachdr.]. Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft 519. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985.

Guo Yu 郭彧. *Yi tu jiang zuo* 易图讲座. Beijing: Huaxia chubanshe, 北京: 华夏出版社, (2007).

Guo Yu 郭彧. Bei Song Liang Liu Mu Zai Kao “北宋两刘牧再考.” 周易研究 75, Nr. 1 (2006): 27–33.

Guo Yu 郭彧. Yishu gouyin tu Zuo Zhe Deng Wen Ti Bian “易数钩隐图 作者等问题辨.” 周易研究 58, no. 2 (2003): 49–55.

- Henderson, John B. *The Development and Decline of Chinese Cosmology*. Neo-Confucian Studies. New York: Columbia University Press, 1984.
- Henderson, John B. "Chinese Cosmographical Thought: The High Intellectual Tradition." *The History of Cartography*, vol. 20: *Cartography in Traditional East and Southeast Asian Societies*, eds. J. B. Harley and David Woodward. Chicago: University of Chicago Press, 1994, 203–227.
- Ho, Peng Yoke. *Li, Qi, and Shu: An Introduction to Science and Civilization in China*. Mineola, N.Y.: Dover Publications, 2000.
- Hon, Tze-Ki. *The Yijing and Chinese Politics: Classical Commentary and Literati Activism in the Northern Song Period, 960–1127*. SUNY Series in Chinese Philosophy and Culture. Albany: State University of New York Press, 2005.
- Huang, Shih-shan Susan. *Picturing the True Form: Daoist Visual Culture in Traditional China*. Cambridge, Mass.: Harvard University Asia Center: Distributed by Harvard University Press, 2012.
- Kalinowski, Marc. „La littérature divinatoire dans le Daozang.“ In: *Cahiers d'Extrême-Asie*, Vol. 5, 1989. 85–114.
- Kohn, Livia. "Mind and Eyes: Sensory and Spiritual Experience in Daoist Mysticism." *Monumenta Serica*. 46 (1998). 129–156.
- Krämer, Sybille. *Symbolische Maschinen: Die Idee Der Formalisierung in Geschichtlichem Abriss*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1988.
- Makeham, John. *Dao Companion to Neo-Confucian Philosophy*. Dordrecht: Springer, 2010.
- Lackner, Michael. "Die 'Verplanung' Des Denkens Am Beispiel Der T'u." In *Lebenswelt Und Weltanschauung Im Frühneuzeitlichen China*, Schmidt-Glintzer, Helwig. Vol. 49. Münchener Ostasiatische Studien. Stuttgart: Steiner, (1990): 133–156.

Literatur

Lackner, Michael. "Was Millionen Wörter nicht sagen können: Diagramme zur Visualisierung klassischer Texte im China des 13. und 14. Jahrhunderts." *Zeitschrift für Semiotik*, no. 22 (2000): 209–237.

Lackner, Michael. "Mapping the Great Learning : Diagrams on the Daxue", in: *Lectures et Usages de la Grande Étude, sous la direction de Anne Cheng, édité par Damien Morier-Genoud*, Paris, Collège de France, Institut des Hautes Études Chinoises, (2015): 153–168.

Liao, Hsien-Huei. "Exploring Weal and Woe: The Song Elite's Mantic Beliefs and Practices." *T'oung Pao* 91 (2005): 347–395.

Lin Zhongjun 林忠军. *Xiang Shu Yi Xue Fa Zhan Shi 象数易学发展史*. 第二卷. Di 1 ban. Jinan: Qi Lu shu she, (1998).

Lynn, Richard John, and Bi Wang. *The Classic of Changes: A New Translation of the I Ching as Interpreted by Wang Bi*. New York: Columbia University Press, 1994.

Lyons, Albert S. *Der Blick in Die Zukunft: Eine Illustrierte Kulturgeschichte*. Köln: DuMont, 1991.

Louis, François. "The Genesis of an Icon: The "Taiji" Diagram's Early History" *Harvard Journal of Asiatic Studies* Vol. 63, No. 1 (2003), 145–196.

Martzloff, Jean-Claude. *A History of Chinese Mathematics*. New York: Springer, 2006.

McArthur, Meher. *Confucius*. London: Quercus, 2011.

Müller, Kathrin. *Visuelle Weltaneignung: astronomische und kosmologische Diagramme in Handschriften des Mittelalters*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2008.

Needham, Joseph. *Science and Civilisation in China. Vol. 3: Mathematics and the Sciences of the Heavens and the Earth*. Cambridge: Cambridge University Press, 1959.

Needham, Joseph, Francesca Bray, Tsuen-Hsuei Tsien, Hsing-Tsung Huang, Gwei-Djen Lu, Ling Wang, Dieter Kuhn, Robin D. S. Yates, Nicholas K. Menzies, Christian Daniels, and Nathan Sivin. *Science and Civilisation in China: 2. History of Scientific Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1956.

Needham, Joseph, Kenneth G. Robinson, Ray Huang, and Mark Elvin. *Science and Civilisation in China. Vol. 7: Part 2*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

Perkins, Franklin, "Metaphysics in Chinese Philosophy," *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2015 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL: <http://plato.stanford.edu/archives/sum2015/entries/chinese-metaphysics>.

Peterson, Willard J. "Making Connections: 'Commentary on the Attached Verbalizations' of the Book of Change." *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 1982, 67–116.

Pregadio, Fabrizio. "The Representation of Time in the Zhouyi Cantongqi." *Cahiers D'extrême-Asie, Revue De L'école Française D'extrême-Orient, Section De Kyōto* 8 (1995): 155–173.

Raphals, Lisa, "Science and Chinese Philosophy", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2016 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/sum2016/entries/chinese-phil-science/>.

Redmond, Geoffrey P., and Hon Tze-Ki. *Teaching the I Ching (Book of Changes)*. Oxford; New York: Oxford University Press, 2014.

Rickett, W.A. "An Early Chinese Calendar Chart: 'Kuan-Tzu,' III, 8 (*Yu Kuan* 幼官)." *T'oung Pao*, no. 48 (1960): 195–251.

Robinet, Isabelle, and Paula A. Wissing. "The Place and Meaning of the Notion of Taiji in Taoist Sources Prior to the Ming Dynasty." *History of Religions* 29.4 (1990): 373–411.

## Literatur

Robinet, Isabelle, and Fabrizio Pregadio (tr.). "The World Upside down: Essays on Taoist Internal Alchemy." Mountain View, CA: Golden Elixir Press, 2011.

Rošker, Jana, "Epistemology in Chinese Philosophy", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2015 Edition), Edward N. Zalta (ed.).

Rutt, Richard. *The Book of Changes (zhouyi): A New Translation with Commentary by Richard Rutt*. Richmond: Curzon Press, 2002.

Schilling, Dennis R., ed. *Yijing: Das Buch Der Wandlungen*. 1. Aufl. Frankfurt am Main: Verlag der Weltreligionen, 2009.

Schneider, Birgit. Ernst, Christoph. Wöpking, Jan. *Diagrammatik-Reader. Grundlegende Texte aus Theorie und Geschichte*. Berlin: De Gruyter, 2016.

Schöter, Andreas „The Yijing as a Mathematical Metaphysics“. *The Journal of Chinese Philosophy*, Volume 38, Number 3, September (2011). 412-426.

Schulz, Larry James. *Lai Chih-Te (1525-1604) and the Phenomenology of the Classic of Change (I Ching)*. Ph. D. Princeton University. 1982.

Shi Wei 施维. *Zhou yi ba gua tu jie 周易八卦图解 (Erklärungen der Diagramme zum Zhouyi und den Acht Trigrammen)*. Chengdu: Bashu shu she, 2003.

Selin, Helaine, ed. *Mathematics across Cultures: The History of Non-Western Mathematics*. Science across Cultures, v. 2. Dordrecht, Boston: Kluwer Academic, 2000.

Shimada, Kenji, and Monika Übelhör. *Die neo-konfuzianische Philosophie: Die Schulrichtungen Chu Hsi u. Wang Yang-mings*. Übers. von Monika Überhör. Hamburg: Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasien, 1987[1967].

Smith, Richard J. *Fathoming the Cosmos and Ordering the World: The Yijing (i Ching, or Classic of Changes) and Its Evolution in China*. Charlottesville: University of Virginia Press, 2008.

Twitchett, Denis, and John W. Chaffee. *The Cambridge History of China: Vol. 5, Part Two: Sung China, 960-1279*. Denis Twitchett. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.

Volkov, Alexei. "Geometrical Diagrams in Traditional Chinese Mathematics." *Graphics and Text in the Production of Technical Knowledge in China*, 2007, 425-59.

Wang Feng 风王. "Liu Mu de Xueshu Yuanyuan Ji Qi Xueshu Chuangxin 刘牧的学术渊源及其学术创新." o. A., (2004).

Wang, Robin. "Zhou Dunyi's Diagram of the Supreme Ultimate Explained (Taijitu Shuo): A Construction of the Confucian Metaphysics." *Journal of the History of Ideas*. 66, no. 3 (2005): 307-323.

Wyatt, Don. *The Recluse of Loyang: Shao Yung and the Moral Evolution of Early Sung Thought*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1996.

Zhan Shichuang 詹石窗. Liu Mu : Yishu gouyin tu Lüexi "刘牧 《易数钩隐图》略析." 宗教学研究·道教研究 第 3 期 (1996), 1-6.

Zhang, Dainian. *Key Concepts in Chinese Philosophy*. New Haven, Conn.: Yale University Press, 2002.

Zurndorfer, Harriet, *China and Science on the Eve of the 'Great Divergence' 1600-1800*. In: Inkster, Ian. *History of Technology: Volume Twenty-Nine*, 2009. London: Continuum, (2009).



# Appendix

## Beschriftung des Diagramms (YLJS D.4)

八卦變六十四卦第四

Generation der 64 Hexagramme aus den Acht Trigrammen

水雷屯 ䷂	水火既濟 ䷾	澤火革 ䷰
八純坎 ䷜	坎為水	水澤節 ䷻
雷火豐 ䷶	地火明夷 ䷣	地水師 ䷆
山天大畜 ䷙	山澤損 ䷨	火澤睽 ䷥
八純艮 ䷳	艮為山	山火賁 ䷖
天澤履 ䷉	風中孚 ䷛	風山漸 ䷴
雷水解 ䷧	雷風恆 ䷟	地風升 ䷭
八純震 ䷲	震為雷	雷地豫 ䷏
水風井 ䷯	澤風大過 ䷛	澤雷隨 ䷐
風火家人 ䷤	風雷益 ䷩	天雷無妄 ䷘
八純巽 ䷸	巽為風	風天小畜 ䷈
火雷噬嗑 ䷔	山雷頤 ䷚	山風蠱 ䷑
火風鼎 ䷱	火水未濟 ䷿	山水蒙 ䷃
八純離 ䷄	離為火	火山旅 ䷷
風水渙 ䷺	天水訟 ䷅	天火同人 ䷌
地澤臨 ䷒	地天泰 ䷊	雷天大壯 ䷡
八純坤 ䷁	坤為地	地雷復 ䷗
澤天夬 ䷪	水天需 ䷄	水地比 ䷇
澤地萃 ䷬	澤山咸 ䷞	水山蹇 ䷦
八純兌 ䷹	兌為澤	澤水困 ䷮
地山遯 ䷠	雷山小過 ䷽	雷澤歸妹 ䷵
天山遯 ䷠	天地否 ䷋	風地觀 ䷓
八純乾 ䷀	乾為天	天風姤 ䷫
山地剝 ䷖	火地晉 ䷢	火天大有 ䷍

## Fortsetzung der Erläuterungen zu (YLJS D.9)

蓋天地之情也。且夫陽氣始歸 戊己 清宮，是其黃鐘之母也。纔<sup>815</sup>得五月 蕤賓<sup>816</sup>之交，其律已付 長子，候冬至而用也。黃鐘自十一月陽氣始生而用事，是為律本也。然五月一陰生，後得清宮 還付 而收之，方生 仲呂 耳。案晉書云：漢京房知六律五音之數、六十律相生之法，以上生下，皆三生二；以下生上，皆三生四。陽下生陰，陰上生陽，終於仲呂，而十二管畢矣。仲呂上生執始，執始下生去滅，上下相生，終於 南事，六十律畢矣。夫十二律之變至於六十，猶八卦之為六十四也。<sup>817</sup> Des Weiteren [beginnt das yang Qi sich zurückzuziehen | sind Beginn und Rückzug des yang Qi] wuji [zwischen 午 und 未] bei qing guan, dies ist die Mutter des huang zhong. Nicht vor dem Kontakt (jiao) des fünften Monats rui bin, dieses Lü ist bereits übergeben/abgegolten (付), der ältere Sohn, die Jahreszeit des Winters erreicht ihren Höhepunkt und findet Verwendung. Huang zhong beginnt in dem elften Monat mit dem Anfang des Hervorgehens von yang Qi zu wachsen und zur Herrschaft zu gelangen, dies wird zur Basis der musikalischen Notation. Es ist der fünfte Monat, bei dem ein yin hervorgeht, danach muss qing guan zurück-verbinden/abgelten/übergeben und es erhalten, dann wird zhonglü [von huang zhong] hervorgebracht. Dem Jin Shu zufolge kannte der hanzeitliche Jing Fang die Zahlen der sechs Notationen und fünf Töne und die Methode nach der sich sechzig Notationen gegenseitig hervorbringen, was oben ist, bringt unteres hervor, sämtliche drei bringen zwei hervor; was unten ist, bringt oberes hervor, sämtliche drei bringen vier hervor. Unter yang wird yin hervorgebracht, oberhalb von yin wird yang hervorgebracht; am Ende ist zhong lü, die zwölf Stimm Pfeifen sind vollständig erreicht. Oberhalb von zhong lü geht zhi shi hervor; unterhalb von zhi shi geht qu mie hervor. Oben und unten bringen einander hervor; das Ende ist am nan shi und die sechzig Notationen sind vollständig erreicht. Der Wandel der 12 Notationen erreicht sein Äußerstes bei sechzig, jedoch die Acht Trigramme sind 64.

## 陽下生陰，陰上生陽法

Die Methode nach der unterhalb von yang yin hervorgeht und oberhalb von yin yang hervorgeht.<sup>818</sup>

---

815 Variante 才.

816 Rui Bin, die siebte der zwölf Lü.

817 (C)(G)-Ausgabe enden hier.

818 Ausgabe (I) hat hier Abweichungen.

黃鐘娶大呂生林鐘，太簇娶仲呂生南呂  
 林鐘娶蕤賓生太簇，南呂妃夷則生姑洗  
 無射交應鐘生夾鐘，夾鐘妃太簇生夷則  
 夷則娶南呂生大呂，大呂生蕤賓  
 蕤賓交與戊己清宮 清宮卻付長子也

*Huangzhong* heiratet *dalü* und bringt *linzhong* hervor, *Taicui* heiratet *zhonglü* und bringt *nanlü* hervor. *Linzhong* heiratet *ruibin* und bringt *taicu* hervor, *nanlü* nimmt *yize* zur Mätresse und bringt *guxi* hervor. *Wushe* vereinigt sich mit *yingzhong* und bringt *jiazhong* hervor, *jiazhong* nimmt *taicu* zur Mätresse und bringt *yize* hervor. *Yize* heiratet *nanlü* und bringt *dalü* hervor, *dalü* bringt *ruibin* hervor. *Ruibin* vereinigt sich mit *wuji* und *qinggong*, *qinggong* gibt weiter an den älteren Sohn.

黃鐘九寸，律之本也<sup>819</sup>。三分損一，下生林鐘

(B) [互相生至五月，蕤賓交戊己，卻付黃鐘，遂生清宮。最長之管，一尺三寸三分，乃三分<sup>820</sup>損九寸，余三寸三分，生仲呂。大呂三寸七分，乃三分益一，上生蕤賓。太簇八寸，遂三分損一，下生南呂。夾鐘四寸二分，乃三分益一，上生夷則。姑洗七寸一分，乃三分損一，下生應鐘。仲呂交得夫太簇，管長三寸三分，乃三分益一，生執始。蕤賓四寸九分，始作少陽，終爲後夫，乃三分損一，交與戊己清宮。林鐘六寸，乃三分益一，下生太簇。夷則五寸六分，乃三分損一，上生大呂。南呂五寸三分，乃三分益一，下生姑洗。無射交得妻應鐘。管長六寸三分，三分損一，生夾鐘。應鐘四寸七分，乃三分益一，交與夫無射，爲首唱。執始在黃鐘部下、仲呂之上生也。今卻下生去減，在林鐘之下，不敢不交於南事。至此而周畢矣。南事生蕤賓之傍。]<sup>821</sup> *Huangzhong* mit der Länge von neun *cun* ist die Basis der Notation. Werden 3 *fen* um 1 reduziert, so geht darunter *linzhong* hervor. Das gegenseitige Hervorbringen bis zum fünften Monat. *Ruibin* vereinigt sich mit *wuji*, und gibt weiter an *huangzhong*. Dann geht *qingzhong* hervor. Die längste Pfeife ist 1 *chi* 3 *cun* und 3 *fen*. Ergibt 3 *fen*<sup>822</sup>, Reduziert man um 9 *cun*, so bleiben 3 *cun* 3 *fen* Rest, es geht *zhonglü* hervor. **Dalü** 3 *cun* 7 *fen*, also 3 *fen* erhöht

819 10分 = 1寸. 10寸 = 1尺. 10尺 = 1丈.

820 Ausgabe (I) hat 乃三分 nicht (keine Leerstelle).

821 Interlinearer Kommentar Minuskel in (B)-Ausgabe.

822 Eventuell fälschlich. In der (A)-Ausgabe nicht vorhanden.

um 1, oberhalb geht *ruibin* hervor. **Taicu** 8 cun, daraufhin werden 3 fen um 1 reduziert, unterhalb geht *nanlü* hervor. **Jiazhong** 4 cun 2 fen, also werden 3 fen um 1 erhöht, oberhalb geht *yize* hervor. **Guxian** 7 cun 1 fen, also werden 3 fen um 1 reduziert, unterhalb geht *yingzhong* hervor. **Zhonglü** braucht zum Verkreuzen den Ehemann *taicu*, Länge der Pfeife 3 cun 3 fen, also werden 3 fen um 1 erhöht, es geht *zhishi* hervor. **Ruibin** 4 cun 9 fen, macht zu Beginn geringes *yang*, zum Schluss den zweiten Ehemann (後夫), also werden 3 fen um 1 reduziert, vereinigt mit *wuji qinggong*. **Linzhong** 6 cun, also werden 3 fen um 1 erhöht, unterhalb geht *taicu* hervor. **Yize** 5 cun 6 fen, also werden 3 fen um 1 reduziert, oberhalb geht *dalü* hervor. **Nanlü** 5 cun 3 fen, also werden 3 fen um 1 erhöht, unterhalb geht *guxian* hervor. **Wushe** braucht zum Verkreuzen als Ehefrau *yingzhong*. Länge der Pfeife 6 cun 3 fen, 3 fen werden um 1 reduziert, es geht *jiazhong* hervor. **Yingzhong** 4 cun 7 fen, also werden 3 fen um 1 erhöht, vereinigt sich mit dem Ehemann *wushe*, dies wird der Anfang (首唱). **Zhishi** geht unter der Verfügung (部下) von *huangzhong* und oberhalb von *zhonglü* hervor. Obwohl nun unterhalb *qumie* hervorgeht, so muss doch unterhalb von *linzhong* auch mit *nanshi* in Verbindung getreten werden. Hier angekommen, ist die Vollständigkeit vollumfänglich erreicht.

**Nanshi** bringt seitlich von *ruibin* hervor.

Texte im Diagramm (YLJS D.10): 陰陽律呂圖

黃鍾 子 *Huang Zhong* bei *Zi*  
 11 十一月陽始生而生林鍾亦 \\ 因娶大呂而能生  
 再得 清宮之律而生 仲呂

Im elften Monat beginnt *yang* hervorzugehen und bringt *lin zhong* hervor; weil es *da lü* heiratet, ist es in der Lage hervorzubringen; wieder braucht es die Tonleiter von *qing guan* und bringt *zhong lü* hervor.

大呂 丑 *Dalü* bei *Chou*  
 12 十二月從陰之內已有二陽生然本\\律生蕤賓是  
 爲五月陰生之處也

Im zwölften Monat sind vom Inneren des *yin* bereits zwei *yang* hervorgegangen. Dies ist die Basis der Notation und bringt *ruibin* hervor, dies ist die Stelle, an der im fünften Monat *yin* hervorgeht.

太簇 寅 *Taicu bei Yin*

1 正月之律下生南呂

Die Notation des ersten/vierten Monats bringt nach unten *nan lü* hervor.

夾鐘 卯 *Jiazhong bei Mao*

生夷則 Bringt *yi ze* hervor.

姑洗 辰 *Gu xi bei Chen*

生應鐘 Bringt *ying zhong* hervor.

仲呂 巳

此月之[律?][最?]爲[?]復[?]戊己 清 \\ 宮付[與?]

[長?]子[?][遁|遂]即其律萬物不 \\ 安其性也今乃

三分益一是生執始

Die Notation dieses Monats erreicht am ehesten die Rückkehr zum *Wu ji*. Das *Qing guan* übergibt/hat abgegolten den Älteren Sohn. Weiterhin, auch wenn es diese Notation gibt, so sind die unzähligen nicht nach diesem Wesen; Erhöht man nun eines von drei Teilen so ergibt dies *Zhi shi*.

南事 [X] *Nan Shi*

至此[?]六十律[?]于 \\ 此而相生之道畢矣

Hier werden 60 Lü erreicht. Hiermit ist der Weg des gegenseitigen Hervorbringens erreicht.

蕤賓 午 *Ruibin bei Wu*

正月之律始少陽終爲後 \\ 夫乃三分損一交與戊己

Die Notation des ersten/vierten Monats beginnt mit geringem Yang und endet mit dem nachfolgenden Ehemann. Also, reduziert man eines von drei Teilen so tritt Kontakt mit *Wuji* ein.

清宮 [?] *Qing guan*

戊己清宮既與蕤賓交[?] \\ 付與長子黃鍾生仲呂也

Wenn *Wu Ji Qing guan* bei *Rui bin* in Kontakt kommen, so wird an den Älteren Sohn abgegolten und *Huang Zhong* bringt *Zhong lü* hervor.

林鐘 未 *Lin zhong bei Wei*

陰氣初[?]而生太簇正月之律

## Appendix

Das Qi von Yin ist am Anfang und bringt *Tai cu* hervor, die Notation des ersten/vierten Monats.

去減 [?]

執始去減至午南事皆[?]戊己四 \\ 序有去零分而  
[?]之此乃三 \\ 百六[?] 今交南事畢矣

*Zhi shi* und *Qu jian* erreichten ihr Äußerstes bei *Wu Nan shi*, sämtliche sind die vier von *Wu ji*.

夷則 申 *Yize bei Shen*

生大呂 Bringt *Da lü* hervor

南呂 酉 *Nan lü bei You*

生姑洗 Bringt *Gu xi* hervor

无射 戌 *Wu she bei Xu*

9 九月之律獨陽不交得 \\ 應鍾所交方始生來鍾

Die Notation des neunten Monats ist einzelnes Yang, es tritt nicht in Austausch und man erhält, womit *Ying zhong* in Austausch tritt; dann beginnt *Jia zhong* hervorgebracht zu werden.

應鐘 亥 *Ying zhong bei Hai*

10 十月純陰不能獨生 \\ 與无射交[?]生來鍾

Im zehnten Monat ist reines Yin und kann nicht hervorbringen. Es tritt mit *Wu she* in Austausch und bringt *Jia zhong* hervor.

執始 [X] *Zhi shi*

11 十一月陽亦生而生林鍾 因娶大 \\ 呂而能生再得  
清官之律而生仲呂

Im elften Monat wird ebenfalls Yang hervorgebracht und bringt *Lin zhong* hervor. Da es *Da lü* ehelicht, kann es und man erhält aufs Neue die Notation von *Qing guan* und es wird *Zong lü* hervorgebracht.

Eine Korrelation der 12 Noten mit Monaten und Hexagrammen findet sich auch im *Liu Jing Tu* des Yang Jia.

Die Frage nach historischen Vorläufern heutiger quantitativ gestützter Argumentation und Visualisierung von Daten, sowie deren Funktion in Erkenntnisgewinn und -vermittlung ist von hoher Aktualität. Das Buch der Wandlungen Yijing 易經 ist einer der bedeutendsten Texte des traditionellen China, und selbst eine Verbindung diverser Zeichentypen (Schrift, Bild, Zahl und Diagramm). In der reichen Kommentartadition zum Yijing angesammeltes und in praktischer Anwendung zur Divination erprobtes Wissen stellte eine vornehmliche Quelle für verschiedene Bereiche der traditionellen chinesischen Kosmologie dar, wobei eine generelle Tendenz die angestrebte Konvergenz thematisch weit voneinander entlegener und oftmals heterodoxer Wissensfelder war. Das Werk Yishu gouyin tu 易數鉤隱圖 des Liu Mu 劉牧 der Nördlichen Song-Zeit (960 – 1126) ist jene Stimme, welche die Studien zum Yijing nach dem Ende der Tang-Dynastie wiederaufleben ließ. Sein aufgrund vielfältiger Schwierigkeiten sowie ideengeschichtlicher Koinzidenzen bisher verkanntes und in der Forschung vernachlässigtes Werk entwirft ein minutiös auf der Basis von Zahlen gründendes Weltbild. Von den ersten Dingen des Kosmos über Naturvorstellungen, Kalendarik, Divination und Tugendlehre bis hin zu Familienbeziehungen, Anatomie und Musik bilden quantitative und qualitative Eigenschaften von Zahlen die Bruchlinien einer nach theoretischer Vereinheitlichung dieser Bereiche strebenden Bemühung. Erst im Medium der Diagramme werden die abstrakten eigenwilligen Gedankengänge kosmologischer Ordnung explizierbar und begreiflich. Die Annahme einer formale Strenge beanspruchenden Erklärbarkeit der Welt, welche aus den betrachteten Zeugnissen spricht, wird in ihren traditionellen Einflüssen, ihren philosophischen Querbezügen sowie ihrer kontroversen Rezeption eingehend beleuchtet.

