

Peter Burschel, Christoph Marx (Hg.)

Reinheit

böhlau

VERÖFFENTLICHUNGEN
DES INSTITUTS FÜR HISTORISCHE ANTHROPOLOGIE E.V.

herausgegeben von

PETER BURSCHEL
CHRISTOPH MARX

Band 12

Reinheit

herausgegeben von

Peter Burschel/Christoph Marx

Böhlau Verlag Wien · Köln · Weimar

Gedruckt mit Unterstützung durch die
Stiftung „Forum für Verantwortung“

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.

ISBN 978-3-205-78471-5

Das Werk ist urheberrechtlich geschützt. Die dadurch begründeten Rechte, insbesondere die der Übersetzung, des Nachdruckes, der Entnahme von Abbildungen, der Funksendung, der Wiedergabe auf fotomechanischem oder ähnlichem Wege, der Wiedergabe im Internet und der Speicherung in Datenverarbeitungsanlagen, bleiben, auch bei nur auszugsweiser Verwertung, vorbehalten.

© 2011 by Böhlau Verlag Ges.m.b.H. und Co.KG, Wien · Köln · Weimar
<http://www.boehlau-verlag.com>

Druck: General, HU-6726 Szeged

Reinheit als Ermöglichungs- und Einübungsdiskurs von Neuordnung und Transgression im chinesischen historischen Kontext

Angelika Messner

Die Imagination einer Urzeit ohne Krankheit und Leiden bildet eine der argumentativen Grundlagen im *Huangdi neijing* 黃帝內經, dem Medizinklassiker des Gelben Kaisers (circa 100 vor – 200 nach Christus):¹ Weil die Menschen dieses Zeitalters im Ruhen und Bewegen, im Essen und Trinken die Rhythmen von Tag und Nacht, von *yin* und *yang* sowie der Jahreszeiten einzuhalten wussten, waren sie imstande, ihre physische Gestalt (*xing* 形) mit ihrem Geist (*shen* 神) zusammenzuhalten (故能形與神俱) und dementsprechend die gesamte ihnen zugewiesene Lebensspanne von 100 Jahren auszuschöpfen. Gegenwärtig (das ist um circa 100 vor Christus), so heißt es weiter, seien sie unfähig, „Leib und Geist/Lebenskraft“ zusammenzuhalten, weshalb sie bereits im Alter von 50 Jahren frühzeitig infolge von Auszehrung sterben würden.²

Mehr noch als der Verweis auf die Differenzierung von Physis und Geist interessiert hier die Einforderung des Zusammenhalts von Mensch, Himmel und Erde. Beides, der Zusammenhalt von Physis und Geist sowie der Gleichschritt des Menschen mit den kosmischen Rhythmen und Prozessen, zeigt sich nämlich als zentrales Anliegen in Texten „Zum Nähren des Lebens“ (*yangsheng* 養生), die im strengen Sinne von medizinischen Texten zu differenzieren sind, weil medizinische Texte hauptsächlich mit der Diagnose und Therapie von Krankheiten befasst sind. *Yangsheng*-Texte hingegen sind in der Regel mit Transformationstechniken und -praktiken befasst. Doch die Grenze zwischen Transformation und Selbstkultivierung ist sehr fein und selten expliziert.³ Dem spezifischen Aspekt Transformation ist die Forderung nach Reini-

1 Das *Huangdi neijing* existiert in drei mittelalterlichen Ausgaben: Das *Suwen*, das *Lingshu* sowie das *Taisu* 太素. Siehe die Übersicht über die Textgeschichte dieser Schriften bei Loewe 1993, S. 195–215. Eine detaillierte Diskussion der bibliographischen Geschichte des *Suwen*, inklusive der Geschichte der verschiedenen Kommentare, liefert Unschuld 2003, S. 1–75.

2 Vgl. *Huangdi neijing, Suwen*, S. 24.

3 Vgl. hierzu für die frühe Zeit die Ausführungen in Trauzettel 2003, S. 1–19. Zu den Trennlinien zwischen medizinisch induzierten und daoistisch induzierten Techniken siehe Stein 1999.

gung (*qing* 清) und Klärung vom Trüben implizit. Das Trübe entsteht beim Prozess der Verdichtung von Qi bzw. bei der kosmischen Individuation. Als höchstes Ziel der Transformation ist die Einheit des Menschen mit dem Himmel, ein Zustand der Entzeitlichung *par excellence*, allgegenwärtig in frühen Texten. Doch während diese Texte und Praktiken ehemals vorzugsweise kleinen Gelehrten-Zirkeln und privilegierten Individuen am Hof vorbehalten waren, treten sie im späten 16. und frühen 17. Jahrhundert verstärkt ins Blickfeld.⁴ Sie sind nicht mehr mit dem Impetus versehen, der eine Abschirmung des Einzelnen von den ablenkenden Einwirkungen der Außenwelt verlangte, um auf diesem Wege seine Reinheit zu besiegeln.⁵ Vielmehr zeugen *Yangsheng*-Texte nun, im Verlaufe des späten 16. und frühen 17. Jahrhunderts, von einer veränderten Perspektive, weil sie Leser ansprechen, die inmitten von Reichtum und Wohlstand und des Trubels weltlicher Dinge ihre spirituelle Transformation anstreben.⁶ Von einer Vielzahl medizinischer Texte, die zeitgleich erscheinen und ebenfalls partiell *Yangsheng*-Aspekte verhandeln, interessiert hier ein einzelnes Werk, das *Yi Guan* 醫貫 (Durchdringendes Wissen zur Medizin) des Zhao Xianke 趙縣可 von 1617. Dieses Werk propagiert eine veränderte Kartographie des menschlichen Körpers und verweist dabei implizit auf Reinheit als höchstes Ziel der Selbstkultivierung.

Der vorliegende Beitrag will keine feingliedrige Rekonstruktion dessen liefern, wie *Yangsheng*-Texte aus der Übergangszeit von der Ming- zur Qing-Dynastie (vom späten 16. bis zum frühen 17. Jahrhundert) den Zustand von Reinheit inmitten von Wohlstand thematisieren und konstituieren.⁷ Vielmehr fokussiere ich auf die konkrete politische Signifikanz von Reinheit, wie sie im *Yiguan* dargelegt erscheint. Dementsprechend geht es hier um die Beobachtung von epistemologischen Verschiebungen, die einen medizinischen Text als implizite politische Gegenrede erscheinen lassen bei gleichzeitiger Nutzung des transgressiven Potentials der Imagination von Reinheit als höchste Stufe der Selbstkultivierung.

4 Vgl. *Quanguo zhongyi tushu lianhe mulu* 1991, S. 606–611.

5 Vgl. Bauer 1974, S. 62.

6 Vgl. hierzu Mao Wenfang 2000.

7 Dies ist Gegenstand einer gerade in Angriff genommenen Untersuchung.

Semantische Auslotungen

Zur Auslotung der jeweiligen Relevanz von Reinheit und Klarheit in Absetzung vom Trüben und Obskuren in der chinesischen Kulturgeschichte seien hier einige wenige kursorische Anmerkungen zum Begriff Reinheit (*qing* 清) erlaubt: Neben Paradies-Vorstellungen, die durchgängig mit Reinheit assoziiert gewesen sind,⁸ verweisen die so genannten „Reinen Gespräche“ (*qing tan* 清談) zunächst im 2. nachchristlichen Jahrhundert auf besonderes Urteilsvermögen in der Einschätzung von Personen, dann im 3. und 4. Jahrhundert auf Sprachwitz und dialogische Schlagfertigkeit.⁹

Reinheit im Sinne von Reinigung bzw. Purifikation ist bereits in frühesten Texten mit dem Begriff *zhai* 齋 (wörtl. fasten, vegetarisch essen, entsagen) verknüpft.¹⁰ *Zhai* verweist in konfuzianischen Kontexten auf die spezifischen Vorbereitungspraktiken eines Rituals;¹¹ in einem daoistischen Kontext (circa 200 vor Christus) verweist dieser Begriff indirekt auf Praktiken, die der Einnahme von Unsterblichkeitselixieren vorausgehen sollten, und wofür der Adept oder die Adeptin sich gewöhnlich in der Reinen Kammer (*jing she* 精舍) aufhält, d. h. in einem Raum, in dem Meditationen durchgeführt werden. Erste heute noch belegbare Text- und Lehrtraditionen einer Elixier-Alchemie sind im daoistischen Taiqing-Kult im 3. Jahrhundert unserer Zeitrechnung in der Jiangnan Region im Süden Chinas belegt.¹² Als Unsterblichkeitselixier galt bei Ge Hong 葛洪 (circa 280 bis circa 340 nach Christus) der Goldsaft (*jinye* 金液), also trinkbares Gold, das im Kontext der Inneren Alchemie (*neidan* 內丹) in hohem Maße verfeinertes Qi oder Wasser meint. *Jinye* (Goldsaft) konnte sich gleichzeitig auch auf den Speichel beziehen, der im Zusammenhang mit bestimmten Körperübungen produziert wird. Folglich konnte *jinye* (Goldsaft) sowohl von außen aufgenommen wie auch im Inneren erzeugt werden. Der Goldsaft ist mit höchster Reinheit und Unsterblichkeit assoziiert, beides Zustände, die jeweils aufeinander verweisen, denn Unsterblichkeit ist ohne Purifikationspraktiken nicht zu erreichen. Der Zustand „höchster Reinheit“ bezeichnet in diesen Traditionen die vollkommene Einheit mit dem Kosmos (bzw. dem *dao* 道) und wird somit als Entzeitlichung der menschlichen

8 Zu Vorstellungen zum Paradies siehe Bauer 2001, S. 207, 212, 226, 259, 264.

9 Siehe hierzu Schmidt-Glintzer 1990, S. 175–185.

10 Vgl. Pregadio 2006, S. 82–86.

11 Vgl. Bokenkamp 1996, S. 271.

12 Vgl. Pregadio 2005.

Bestimmung gefasst. Als Experten in den Künsten der Umwandlung hin zu Unsterblichkeit werden in frühen Schriften durchgängig die *fangshi* 方士 bzw. *fangshujia* 方術家 (Meister der Techniken, Schamanen) genannt. Die indischen und buddhistischen Anleihen in Bezug auf die Innere Alchemie, so u. a. die Unterscheidung von reinen (*jing* 淨) und gefärbten/trüben (*ran* 染) Wesenszuständen,¹³ sind in der späten Kaiserzeit bereits in vielschichtige Handlungsmuster der Bevölkerung integriert.¹⁴

Im Zuge der Verflechtungsgeschichte mit der westlichen Hemisphäre sind im 19. Jahrhundert christlich induzierte Paradiesvorstellungen bestimmend geworden für die politischen Aktivitäten eines Hong Xiuquan 洪秀全 (1814–1864), der sich als die Personifikation des jüngeren Bruders Christi wähnte. Er suchte seine Vision einer ursprünglichen Reinheit des idealen Staates in der fernen Vergangenheit in dem von ihm 1851 begründeten „Himmlichen Reich des höchsten Friedens“ (*Taiping tianguo* 太平天國) zu verwirklichen. Damit stand die Forderung nach Purifikation von Selbst und Gesellschaft im Zentrum der Taiping-Ideale.¹⁵ Hong suchte daoistische, buddhistische und konfuzianische Schreine und Tempel gänzlich zu eliminieren, was seiner protestantisch inspirierten Reinheitsvorstellung des Monotheismus geschuldet war und sich radikal gegen jede Form hergebrachter chinesischer Glaubensbezeugungen richtete.¹⁶

Nur wenig später hält eine weitere Dimension von Reinheit Einzug, die ebenfalls aus der westlichen Hemisphäre stammt und im frühen 20. Jahrhundert mit dem Begriff *weisheng* 衛生 zum Inbegriff für den Aufbruch in die Moderne wird. Der von vielen angestrebte Anschluss Chinas an die (wissenschaftlichen) Maßstäbe der westlichen Zivilisationen sollte mit *weisheng* erreicht werden: *Weisheng* transportierte in der Bedeutung „persönliche und öffentliche Sauberkeit und Gesundheit“ neue Sichtweisen auf den menschlichen Körper und seine Funktionsweisen. Die neue Wissenschaft „Hygiene“ sollte das öffentliche Gesundheitswesen (Krankenhäuser, Impfungen gegen epidemische Krankheiten) begründen. Diese Dimension von Reinheit, wie sie im Rahmen der preußischen Gesundheitsreformen der 1870er Jahre entwickelt worden war,

13 Für das 6. Jahrhundert wird der Transfer dieser buddhistisch induzierten Unterscheidung verortet. Siehe hierzu Paul 1984.

14 Vgl. hierzu die Arbeiten zu dem massiven Aufkommen der buddhistisch inspirierten Moralhandbücher seit dem 15. Jahrhundert: Brokaw 1991.

15 Vgl. Zürcher 1988, S. 209.

16 Vgl. Wagner 1982.

sollte im chinesischen Kontext der 1920er Jahre und auch später erneut, in den 1950er Jahren, zur Errettung der Nation und nachfolgend zur Erneuerung der Bevölkerung beitragen.

Freilich ist diese Geschichte auch eine Geschichte der ungleichen Begegnung zwischen westlichen Hegemonie-Ansprüchen und einer chinesischen defensiven Haltung. Der Begriff *weisheng* zeigt sich hier als Signalwort der sich entwickelnden Konvergenz von Nationalismus, Rassismus und Wissenschaft im China des frühen 20. Jahrhunderts.¹⁷

In der zeitgenössischen chinesischen Sprachwelt ist *weisheng* allgegenwärtig, so zum Beispiel im Hygiene-Raum (*weisheng jian* 衛生間) bzw. der Toilette, dem Toilettenpapier (*weisheng zhi* 衛生紙) oder den *weisheng*-Essstäbchen (*weisheng kuaizi* 衛生筷子) – für die einmalige und persönliche Nutzung bestimmt. Dabei hat der Begriff den Impetus zur Erneuerung Chinas in Richtung Fortschritt und Moderne nicht verloren, im Gegenteil, er figuriert in öffentlichen Ansprachen weiterhin und durchgängig als Signalwort für (wissenschaftlich-medizinischen) Fortschritt und Zivilisation.

In der langen Tradition, die der Terminus „*weisheng*“ im chinesischen Kontext bereits vor dem 19. Jahrhundert aufweist,¹⁸ war er weder mit Sauberkeit und Reinlichkeit noch mit Rassenhygiene und Nationalismus verknüpft. Vielmehr lässt er sich in der Bedeutung „das Leben schützen“ in zwei Denk- und Handlungstraditionen nachweisen: Einmal markiert *weisheng* die Kunst und Technik, mit den Qi-Prozessen eins zu sein, sie nicht zu zwingen oder ihnen zuwider zu handeln. Zum anderen bezeichnete *weisheng* (Leben schützen) die Kunst und Techniken, sich zu beherrschen, indem man in allen Handlungen und Tätigkeiten Maß hält.¹⁹ Selbst wenn eine Trennlinie zwischen Praktiken zum Schutz des Lebens (*weisheng*) und Praktiken zur Verlängerung des Lebens (*chang sheng* 長生) existierte, gehörte doch beides zu den Handlungsfeldern *yangsheng* 養生 und *xiu shen* 修身 (Nähren des Lebens und Selbstkultivierung). Diese Techniken sollen nicht nur helfen, Krankheiten vorzubeugen und das Lebenspotential auszuschöpfen, sondern gleichermaßen und grundlegend die Purifi-

17 Vgl. Rogaski 2004. Siehe auch Stevens 2004, S. 660–662. Zur Einführung der Konzepte Patriotismus (*aiguo* 愛國) und Staatszugehörigkeit (*guomin* 國民) siehe Fogel 1997.

18 *Weisheng* sollte aber *via* japanischer Übersetzungen den westlichen Begriff „Hygiene“ bezeichnen.

19 Zu den Textbelegen siehe Rogaski 2004, S. 23–26.

kation des Herzens zur Selbstveredelung bzw. Selbstperfektionierung herbeizuführen.

Diese Praktiken sind nicht jenseits des Politischen angesiedelt, sondern im Gegenteil, das Streben nach Reinheit enthält potentiell die gedankliche Ermöglichung von kritischer Hinterfragung bestehender machtpolitischer Konstellationen. Damit ist Reinheit eine Denkfigur von handlungsmotivierender politischer Sprengkraft in der chinesischen Kulturgeschichte.

Epistemologische Verschiebungen

Die Internalisierung neo-konfuzianischer Moralvorstellungen seit der Yuan-Dynastie (13.–14. Jahrhundert) beim Großteil der Beamten-Gelehrten implizierte ein hochgradiges Verantwortungsgefühl für das Gemeinwohl der Bevölkerung,²⁰ was unablässiges Lernen erforderte sowie die penible Befolgung der Riten (*li* 禮), um den Prinzipien des Himmels (*tian li* 天理) zu entsprechen.

Die neuere Forschungsliteratur sucht die neokonfuzianische Spielart der Ethik zur Ming- und Qingzeit (d. h. 14. bis 19. Jahrhundert) mit dem Begriff *lijiao* 禮教 (Ritual und Lehre) zu fassen, um den buddhistischen und daoistischen Einflüssen auf die konfuzianisch begründeten Vorgaben gerecht zu werden. Der Terminus *lijiao* verweist auf eine institutionell und rituell begründete sozioreligiöse Ethik. Sie fungierte als kulturelle Norm, die sowohl in Schul- und Lehrbüchern als auch in Schriften, wie sie vermehrt während der späteren Kaiserzeit von religiösen Gesellschaften verbreitet wurden, festgehalten war.²¹ Die Bedeutung der Ruhe (*jing* 靜) sowie der respektvollen Haltung (*jing* 敬) für den Lernenden auf seinem Weg zur Vervollkommnung gehörte wesentlich zum Inventar der Bestimmung von *xing* 性, dem menschlichen Wesen (in seiner Idealform). Zhu Xi 朱熹 (1130–1200) verwendet die Metapher vom Wasser. Anders als Mengzi 孟子 (Menzius, circa 372–289 vor Christus),²² der die Menschen von Natur aus (*xing* 性) als gut ansieht, und zwar auf dieselbe Weise, wie das Wasser immer nur nach unten fließt, vergleicht Zhu Xi die Natur des Menschen mit

20 Gemeint ist die *Songxue* bzw. *Daoxue*, die auf die südliche Song-Zeit (1127–1279) zurückgeht, im Westen als Neokonfuzianismus bekannt.

21 Vgl. Liu / Shek 2004, S. 4–6.

22 Die folgenden Ausführungen basieren wesentlich auf den Studien von Wong 1969, S. 288–308; Zhang 1995, S. 470–522; Yu 1997, S. 53–109; Huang 2001, S. 20–29.

stillem Wasser. Das stille Wasser verwandle sich in fließendes ungestümes Wasser, sobald Bewegung bzw. Emotionen (*qing* 情) ins Spiel kommen. Wenn gar Begierden (*yu* 欲) entfaltet seien, verwandele sich das stille Wasser, also die Natur des Menschen, in einen reißenden (trüben) Strom. Die Begierden und Lüste sind in dieser Lesart eine Steigerung der Emotionen, wobei aber weder Emotion noch Begierde als dem Menschen qualitativ fremdes Element erscheint, selbst dann nicht, wenn der Zustand des Wassers in seiner Bewegung bzw. Bewegtheit bedrohliche Formen annimmt.

Das bedrohliche Potential der Emotionen, insbesondere der Begierden, liegt darin, dass sie den Menschen aus seinem – gleichermaßen natürlichen und anzustrebenden – Zustand der Ruhe und Reinheit herauskatapultieren können und damit die angestrebte Einheit mit dem Weg (*dao*) und die Übereinstimmung mit dem moralischen Prinzip (*li*) erheblich erschweren, wenn nicht gar vereiteln können. Die Suche nach Vervollkommnung impliziert in dieser Lesart somit die Meidung jeglicher Emotionsregungen. Als gedankliche Grundlage fungierte denn auch die Stelle im *Zhongyong* 中庸, in dem das „Einhalten der Mitte“ propagiert wird:

„Bevor Freude, Zorn, Kummer und Heiterkeit sich entfalten (*wei fa* 未發), spricht man von der Mitte (*zhong* 中). Wenn sie [die Emotionen] bereits entfaltet (*yi fa* 已發) und alle entsprechend [rechtem] Maß und Ausmaß [gerichtet] sind (*zhongjie* 中節), dann spricht man von Harmonie (*he* 和). Die Mitte (*zhong* 中) ist das große Fundament der Welt, und Harmonie ist ihr universeller Weg. Wenn die Mitte und die Harmonie bis zum höchsten Grad verwirklicht sind, dann haben Himmel und Erde ihre Ordnung, und alle Dinge werden gedeihen.“²³

Emotionen gehören zwar zum Wesen des Menschen. Doch sollten sie entweder nicht zur Entfaltung kommen oder in einen möglichst ausgeglichenen Rhythmus gebracht werden, wobei in medizinischer Lesung dann die Rede von widerläufigen Fließ-Prozessen (*ni* 逆) des Qi 氣 ist. Als Gegenmaßnahmen propagierten *Yangsheng*-Texte Atemtechniken (*diao xi* 調息) und Visualisierungstechniken, um den Zustand von Ungetrübtheit und Ruhe herzustellen. Wenn zwischen 1550 und 1644 etwa 60 bis 70 Prozent aller bis heute auf uns gekommenen Texte zu *Yangsheng*²⁴ verfasst wurden, bedeutet dies auch, dass die Men-

23 Vgl. Zhu Xi, *Zhongyong zhangju*, in *Sishu zhongju jizhu*, S. 18.

24 Diese sind, wie bereits angedeutet, sehr oft auch als Fragmente in medizinische Werke integriert. Wan Quan 萬全 (1500–1585?), ein hochangesehener Arzt, insbesondere berühmt für seine Kenntnisse über Pocken und in Kinderheilkunde,

schen in dieser Zeit mehr und mehr mit Techniken der Meditation (*dazuo* 打坐), der Reinigung und Stille (*qing jing* 清靜), der völligen Loslösung des Herzens von Bestrebungen nach Eigennutz und lustvoller Ablenkung, kurzum von allem, was das Herz trübte (*zhuo* 濁), als Techniken der Selbstkultivierung vertraut wurden. Und wenn so mancher feststellte, dass letztlich alle drei Schulen, konfuzianische, daoistische und buddhistische Perspektiven gleichermaßen diesem Ziel verpflichtet waren, so ebnete dies den Weg hin zu epistemologischen Verschiebungen hinsichtlich der Positionierung von Reinheit im Menschen.

Das reine Herz

Nach Zhu Xi ist der Idealzustand des Herzens einem klaren See gleich, ohne Trübung und ohne Aufruhr.²⁵ Diese Sicht setzt den Widerstreit zweier Sphären voraus: die Sphäre oberhalb des Gestalthaften (*xing er shang* 形而上) und die Sphäre im Gestalthaften (*xing er xia* 形而下). In der Sphäre oberhalb des Gestalthaften sind angesiedelt: der Himmel (*tian* 天), die Natur (*xing* 性), das Ordnungsprinzip (*li* 理) und die Stille (*jing* 靜). In der unteren Sphäre des Gestalthaften finden sich Bewegung (*dong* 動), Qi 氣 und die Emotionen (*qing* 情).²⁶

etwa legt in seinem *Yangsheng siyao* 養生四要 (Vier Anweisungen zum Nähren des Lebens) eine höchst reflektierte Sichtweise zu den Praktiken vom Nähren des Lebens (*yangsheng*) dar, indem er diese historisch einordnet und das Unverständnis jener thematisiert, die nach Vollkommenheit strebten (*ke yi* 刻意) und letztlich scheiterten, weil sie die wahren Techniken des Nährens nicht kannten, wie sie von den Experten (*fangshi* 方士) dieser Techniken propagiert werden: hierzu gehört das stabile Sitzen zu bestimmten Zeiten, die sich ihrerseits nach Jahreszeiten richteten, die Visualisierung von leiblichen Kraftfeldern (das untere *dantian* 丹田 am Nabel) und die allmähliche Aufmerksamkeitsverlagerung von vorne (Nabel) nach unten (Anus), um am Rücken weiter nach oben zu wandern, wo der *mingmen* 命門 (das Lebenstor) [siehe hierzu weiter unten im vorliegenden Beitrag] zwischen den Nieren zu visualisieren sei. Diese Techniken seien von den Praktiken zur Verlängerung des Lebens wie *Coitus revertus* sowie die Herstellung des Unsterblichkeitselixiers zu differenzieren, welche immer wieder von so genannten *fang ren* 方人 und *qi ren* 奇人 propagiert wurden. Vgl. Wan Quan 2000, Vol. 12, 13.

25 Vgl. Wan Quan 2000, Vol. 12, 13.

26 Hierbei folge ich Metzger 1977, S. 82–85.

Wesentlichen Anteil an dieser Bifurkation hatte die Diskussion um die Stellung des Ordnungsprinzips in Relation zu Qi: Qi konnte als der alles durchflutende „Äther“ verstanden werden und *li* als die Struktur, die man in den Dingen mittels *gewu* (Erreichen der Dinge durch beständiges Lernen) zu erforschen hatte, um dadurch das Schicksal begreifen zu lernen und die Vervollkommnung zu erlangen. Qi konnte aber auch als dem Prinzip (*li*) nachgeordnete (trübe) „Materie“ angesehen werden, womit *li* die Art von Verabsolutierung erfährt, die es in eine dualistische Position zur Erfahrungs-Ebene setzen könnte. Doch bereits Zhu Xi räumt, unter Bezug auf die „Große Lehre“ (*Daxue* 大學),²⁷ ein, dass das, was oberhalb der Gestaltebene liegt (u. a. *li*), allein durch die Erforschung dessen, was sich auf der Gestaltebene befindet (u. a. Qi), ergründet werden könne.

Solch synthetisierende Ansätze neokonfuzianischer Prägung erlaubten letztendlich die Diskussionen um den Wert und Unwert der Begierden für die Erlangung der Vervollkommnung im späten 16. Jahrhundert: Die Begierden (*yu* 欲) sollten nun, als Steigerungsform der Emotionen (*qing* 情) und dem Bereich der konkret erfahrbaren Phänomene angehörig, (experimentell) ergründet werden, um auf diesem Wege die Einheit mit dem Ordnungsprinzip erreichen zu können. Die Emotionen wurden nun offensiv als Eigenschaft verstanden, die wahre Menschlichkeit auszeichnete, und damit als Grundlage der Vervollkommnung.²⁸ Doch gleichzeitig bahnten sich auch Zweifel an, die sich an der drohenden Gefahr, die einem Zuviel von leidenschaftlichem Einsatz innewohnte, entzündeten: Die Gefahr von Geschlechtskrankheiten (*lin* 淋²⁹ oder *yangmei chuang* 杨梅疮³⁰), die seit dem späten 15. Jahrhundert in epidemischen Ausmaßen

27 Dabei handelt es sich ebenso wie beim *Zhongyong* 中庸 (Innehalten der Mitte) um ein Kapitel aus dem *Liji* 禮記 (Aufzeichnungen der Riten). Siehe hierzu Bauer 2001, S. 271.

28 Zum so genannten „Kult der Emotionen“ (*qingjiao* 情教) von Feng Menglong 馮夢龍 (1574–1646), dem Verfasser des *Qingshi* 情史 (Geschichte/n der Emotionen, der Liebe) propagiert, siehe beispielsweise Santangelo 1994, S. 168.

29 Wörtlich „tröpfelnd, triefend“. Dieser Krankheit ist im *Bianzheng lu* ein ganzer Abschnitt gewidmet. Vgl. *Bianzheng lu*, *juan* 8, CQS, S. 888–891. Geschildert werden u. a. Schwierigkeiten und Schmerzen beim Wasserlassen, die mit Feuer in der Harnblase erklärt werden und u. a. auf zu häufigen Geschlechtsverkehr zurückgeführt werden.

30 Wörtlich: „Erdbeer-Geschwür“ für Syphilis. Vgl. *Bianzheng lu*, *juan* 13, CQS, S. 989–991. Hier ist der Zusammenhang der Ansteckung durch Prostituierte (*piaoze* 嫖者) deutlich hergestellt. Die Rede ist auch von Giftschwellun-

grassierten,³¹ verlangte dementsprechend gleichzeitig die Zurücknahme der Zelebrierung der Gefühle als Fundament der Menschlichkeit. Dies rief die Notwendigkeit zur Differenzierung zwischen jenen, die Maß halten können, und jenen, die nicht die Mitte (das Maß) halten können (亦分之於能節與不能節耳),³² auf den Plan.³³

Verschiebungen der Mitte

Ungeachtet der Ambivalenzen, die den neu gewonnenen Sichtweisen auf die Emotionen und Begierden innewohnten, brachten sie althergebrachte Sichtweisen auf Reinheit (im Sinne des höchsten Grades an Perfektionierung) ins Wanken. Damit ging einher, dass auch die Sphäre des Gestalthaften (*xing er zhi xia*), d. h. die Bewegung, das Qi, die Emotionen und damit das Trübe (des Wassers bzw. des menschlichen Wesens) unter diesen epistemologischen Voraussetzungen nun nicht mehr tunlichst umgangen bzw. vermieden, sondern als integraler und wichtiger Bestandteil der menschlichen Natur erkundet werden durfte.

Die Frage nach der konkreten Bedeutung dieses Wandels in der Perzeption der Sphäre des Gestalthaften und damit der Emotionen in konkreten Lebenszusammenhängen verlangt die Einbeziehung von medizinischen Texten als Quellenmaterial, weil diese primär und *per se* mit der stofflichen Sphäre befasst sind. Medizinische Schriften wollen in der Regel Anleitungen zur rechten Handhabung bei Krankheiten sein, sie geben Auskunft über Hergang und Ursprung von Krankheiten bzw. krisenhaften Prozessen im Leben eines Menschen. Dabei beschreiben sie gleichzeitig das Gewebe des menschlichen Körpers als Teil der sozialen Welt. Sie sind gleichzeitig sowohl als Repräsentationen der Sichtweisen eines einzelnen Autors (Arztes) als auch als Ausdruck diskursiv vermittelter Dispositive zu lesen. Doch verweist der Autor in der Regel auf sein Wissen bzw. sei-

gen, die da wachsen würden, wo der Gedanke nicht hinreicht (一無名腫毒, 生於思慮不到之處—一無名腫毒, 生於思慮不到之處). Vgl. *Bianzheng lu*, *juan* 13, CQS, S. 984.

31 Siehe hierzu Berg 2002, S. 109.

32 Vgl. *Bianzheng lu*, *juan* 8, CQS, S. 872.

33 Eine Analyse der zahlreichen literarischen Werke aus dem späteren 16. Jahrhundert, die sich in ähnlich ambivalenter Weise der „Befreiung“ des Begehrens aus den Fesseln moralischer Konventionen widmeten, liefert Huang 2001, S. 5–22; vgl. auch Pi-ching Hsu 2000, S. 40–77.

ne Erfahrung und damit auf eine Dimension, die den Text als Wissenstext, d. h. als Text der spezifischen Kenntnisse ausweisen. Diese Positionierung im Feld des Wissens verweist auf eine autoritative Färbung im Wissen um die Welt.

Jede kartographische Beschreibung des Leibes lässt sich zugleich als Anweisung zu rechtem Handeln lesen, weil sie gleichzeitig Verweise auf Kompetenzbeschreibungen der jeweiligen „Protagonisten“ im leiblichen Geschehen sind.

Das *Yiguan* 醫貫 von 1617 von Zhao Xianke 趙縣可 etwa negiert in geradezu ketzerischer Weise die bislang unangefochten geltenden Taxonomien der kanonischen Medizin-Klassiker, (dem *Huangdi Neijing*, Klassiker des Gelben Kaisers). Zhao proklamiert, dass nicht das Herz der Herrscher des Leibes sei, sondern der wahre Herrscher sich unten befinde, im *mingmen* 命門 (das ist das Lebenstor zwischen den beiden Nieren).³⁴

Obgleich dem *mingmen* damit (auch konventionell) eine Leben spendende Funktion zuerkannt wurde, bleibt das Herz in der Folge – bis in das späte 16. Jahrhundert hinein – der Herrscher des menschlichen Leibes. Überdies lag das Hauptaugenmerk bis dahin auf dem im Körper fließenden Blut und Qi, deren Fülle- bzw. Leerezustände jeweils zu beachten waren.³⁵

Nun, im späten 15., im 16. und im frühen 17. Jahrhundert beschreiben Ärzte einen Körper, der wesentlich als von Feuer durchflutet gedacht wird, Feuer „fließt“ ununterbrochen und gleichmäßig überall in ihm. Dieses Feuer ist nicht identisch mit dem äußeren Feuer, auch nicht mit dem Feuer aus den Fünf Wandlungsphasen. Es handelt sich um ein unsichtbares Feuer: Das so genannte Kanzler-Feuer (*xianghuo* 相火),³⁶ dessen Zuhause rechts neben dem *mingmen* liegt.

34 Der Terminus *mingmen* findet sich bereits in frühen medizinischen Klassikern, dem *Huangdi neijing Suwen* und *Lingshu* (100 vor Christus – 200 nach Christus), als Synonym für die Augen. Vgl. *Huangdi neijing Lingshu* 5 (2): S. 121; ebd. S. 52 (8): S. 114; *Huangdi neijing Suwen* 6 (2): S. 111. Im *Nanjing* (circa 200 nach Christus) als „Samenspeicher“ beim Mann und als Gebärmutter bei der Frau; als auch als „Ort der Essenzen (*jing* 精) und der Lebenskraft (*shen* 神)“. Vgl. *Nanjing* S. 36 und S. 39. Vgl. Unschuld 1986, S. 382–383, 399–400. Hier ist der Zusammenhang des *mingmen* mit der Niere respektive der rechten Niere hergestellt, denn die Niere galt schon im *Huangdi neijing Suwen* als Sitz der männlichen und allgemein der menschlichen Lebenskraft.

35 Siehe Furth 1999, S. 144.

36 Mit dem Begriff „Kanzler-Feuer“, das in dieser Passage als Botschafter des *mingmen* eingeführt wird, kann sich Zhao Xianke auf Vorläufer beziehen; insbesondere auf Zhu Zhenheng 朱震亨 (1281–1358). Er war der vierte herausragende Arzt der Yuan-Zeit (1279–1368) und wird gemeinhin als Begründer einer eklektizis-

Die Neubestimmung ist wesentlich eine „Adjustierung“ des Zentrums, der Mitte des Körpers: Die Mitte (das Zentrum der Macht) verschiebt sich von oben nach unten.

Korrelationen zur politischen Situation

Die Leib-Staat-Analogie des entsprechungsmedizinischen Menschenbildes mit dem Herz als Herrscher und den zwölf Yin- und Yang-Organen als den Beamten galt auch zu Zeiten des Zhao Xianke als konventionell gültiges kartographisches Wissen über den Körper. Doch wird nun seine Rolle als „Gleicher unter Gleichen“ betont und die konventionelle Sicht als Irrtum offen gelegt, wonach die Menschen seit alters her das „wahre Herz“ im „fleischernen Herzen“ suchten.

An dieser Stelle sei in kurzen Zügen die soziopolitische Situation skizziert, um diese Dimension in der neuen, veränderten Körper-Kartographie ausloten zu können: Die Periode vom späten 16. bis in das mittlere 17. Jahrhundert gilt als die insgesamt einschneidendste Umbruchzeit im China der Kaiserreiche.³⁷ 1644 stürzen die ursprünglich halbnomadischen Mandchu das Ming-

tischen Schule angesehen, weil er sich sowohl der Lehrmeinung des Liu Wansu 劉完素 (1110–1200) anschloss, wonach die Krankheiten häufig durch eine Veränderung der sechs Qi (äußeren klimatischen Einflüssen, darunter am häufigsten „Feuchtigkeit, Hitze und Feuer“) ausgelöst werden, als auch der Lehrmeinung des Zhang Congzheng 張從正 (1156–1228) folgte, wonach es in den allermeisten Krankheitsfällen darum gehe, Schlechtes durch „Schweißtreiben, Erbrechen und Abführen“ auszutreiben und zuviel Hitze mittels kalter und kühlender Arznei zu mindern. Ebenso integrierte Zhu die Sichtweise des Li Gao 李杲 (1180–1251), wonach das „Ergänzen“ als wichtigstes Therapiemittel eingesetzt werden müsse. Zhu setzte sich seinerseits für die „Stärkung der Yin-Anteile“ ein. Siehe hierzu Rall 1970, S. 73–75.

37 Siehe hierzu überblicksartig Schmidt-Glintzer 2003, S. 128. Diese Einschätzung entspringt nicht nur den aus einer rückblickenden Perspektive gewonnenen Befunden gegenwärtiger Historiker. Bereits Zeitgenossen waren sich der Ausmaße der Veränderungen bewusst, die das normale Maß an geschichtlichen Veränderungen deutlich überstiegen. Siehe hierzu die Berichte zeitgenössischer Kommentatoren, wie Wang Danqiu 王丹丘 oder Gu Qiyuan 顧起元 (1565–1628) *Kezuo zhuiyu* 客座贅語, *Gengsi bian Kezuo zhuiyu* 庚巳編客座贅語, 1987, S. 169–170. Eine teilweise Aufarbeitung dieser Quellen liefern David Der-Wei Wang und Shang Wei 2005, S. 1–21; sowie Wai-Yee Li 2006, S. 1–70. Siehe auch Chang und Chang 1992, die die gewaltige kulturelle Transformation im 17. Jahr-

Reich. Doch der Untergang der Ming beginnt bereits um 1400, als im relativ stabilen Gefüge aus kaiserlicher Macht, lokalen Eliten und Dorfbauern eine Veränderung einsetzt, die um 1600 eskaliert. Die bestehenden sozialen Kategorisierungen der frühen Ming-Zeit, „Beamten-Gelehrte“, „Bauern“, „Handwerker“, „Händler“ sind spätestens jetzt anachronistisch; die erblichen Klassifikationen stimmten mit den tatsächlichen lokalen Statussituationen nicht mehr überein. Das immense Bevölkerungswachstum von rund 60 Millionen zwischen 1381 und 1393 auf circa 150 Millionen um 1500 und auf 200 Millionen um 1600³⁸ treibt diesen Transformationsprozess zusätzlich voran. Der Kaiserhof verliert zusehends die Kontrolle. In diese Zeit fällt die Monetarisierung der Ming-Wirtschaft (Silber-Ära zwischen 1550–1650). Der Einbruch der protestantischen Seefahernationen Holland und Großbritannien in die Handelsimperien der katholischen Spanier und Portugiesen führt zu einem gewaltigen Rückgang chinesischer Silberimporte, was wiederum die Hortung von Silber nach sich zieht. Die „Arbeitssteuern“ in „Geldsteuern“ umzuwandeln bedeutet einen weiteren Verlust staatlicher Einflussnahme auf Dorf- und Stadtebene. Das neue enge Netzwerk von Landmärkten, die sich lokal organisieren, ist durchwirkt mit einer kommerziellen Energie, die ohne den extremen Bevölkerungszuwachs undenkbar ist. Während des frühen 17. Jahrhundert kommt es in 600 Fällen zu Konflikten im Landesinneren sowie an den Reichsgrenzen mit militärischen Interventionen. Die „Reichsidee“ und das diese stützende „Landesverteidigungssystem“ scheiterten, was zum Trauma vieler Gelehrten-Beamter führt. Schließlich nehmen Mandchu-Truppen im April 1644 Beijing ein. In der Folge verweigern zahllose Beamte ihren Dienst am Hof, sie ziehen sich zurück und versuchen, ihren Lebensunterhalt als Ärzte, als Schullehrer oder als Schreiber von Handbüchern zu verdienen.

Im hier behandelten *Yiguan* lässt sich die Entthronisierung des Herzens als Reflektion der Bedrohung aus dem Norden in Gestalt der Mandchu, die den Ming-Herrscher bald entthronen werden, lesen. Die Inthronisierung des *Mingmen* unten (im Süden) wiederum lässt sich durchaus als Spiegelung der wirtschaftlich kulturellen Blüte im Süden lesen – später nach dem Herrschaftswechsel ziehen sich viele Gelehrte nach Süden zurück, wo noch bis in die 1680er Jahre Ming-Prinzen auf die Rückkehr an den Kaiserhof warten.

hundert anhand literarischer Zeugnisse, insbesondere des Li Yu 李漁 (1611–1680), belegen.

38 Vgl. Skinner 1977, S. 19–20.

Die Begründungslogik der metabolischen Prozesse

Neben dieser Analogie-Setzung bleibt aber noch die Frage nach der Begründungslogik:

Unter Verweis auf eine Lehrmeinung aus dem 13. Jahrhundert, wonach die Mitte außerdem durch die Wandlungsphase „Erde“ bzw. Milz und Magen bestimmt ist („*Piwei lun*“ 脾胃論 des Li Gao aus dem 13. Jahrhundert), stellt der Autor die zentrale Funktion von Milz und Magen für Gesundheit und Krankheit heraus.³⁹ D. h., er bedient sich einer Lehrmeinung, die bereits existiert, und bringt damit metabolische Prozesse ins Spiel, die er außerdem mit der Bedeutung des Feuers bzw. des Kanzler-Feuers⁴⁰ verbindet.

Insgesamt geschieht die Verlagerung des Zentrums im menschlichen Körper entlang bzw. im Rahmen einer erneuten (seit dem 13. Jahrhundert) gedanklichen Engführung des Menschen mit dem Kosmos im 16. und 17. Jahrhundert.⁴¹ Dies zeigt sich darin, dass sich auffallend viele Gelehrte (wieder) auf das alte Orakelbuch „*Yijing*“ berufen bei gleichzeitiger Bezugnahme auf buddhistische Inhalte (wie Karma und Wiedergeburt).⁴² Die Engführung des Menschen mit dem Kosmos impliziert hinsichtlich physiologischer Vorgänge die Feststellung, dass der Mensch nur zu einem Teil von seinen Eltern „gemacht“ sei, zu einem anderen Teil aber aus dem Vorhimmlischen, d. h. dem Kosmos (*xiantian* 先天), stamme.

Hier liegt der springende Punkt: Zhao Xianke bedient sich konventionell bekannter Wissensfragmente und ordnet sie neu: Die Sphäre des Vorhimmlischen (*xiantianzhi qi*) schiebt er ins Zentrum der Aufmerksamkeit, weil sie gleichsam den Zustand der ursprünglichen Einheit (aller Polaritäten) bezeichnet. Die-

39 Zu nennen ist etwa Xu Chunfu 徐春甫 (1520–1596?) aus der heutigen Provinz Anhui. Sein besonderes Interesse galt der Frauen- und Kinderheilkunde. Er hatte einen höheren Posten am Kaiserlichen Medizinalamt in Beijing inne. In seinem bekanntesten Werk *Gujin yitong daquan* 古今醫統大全 in 100 *juan* findet sich im *juan* 23 eine ausführliche Diskussion von Milz und Magen als zentrale „Schaltstelle“ des menschlichen Leibes. Von ebensolcher Bedeutung sind Milz und Magen auch bei Zhang Jiebin, *Leijing*, *juan* 3, S. 60 und bei Chen Shiduo, *Waijing weiyao*, *juan* 4, CQS, S. 26–27.

40 Vgl. *Waijing weiyao*, *juan* 4, CQS, S. 26.

41 Mit dem 12. Jahrhundert geschieht allmählich eine Herauslösung des Menschen aus kosmischen Zusammenhängen (Stichwort: Neokonfuzianismus).

42 Vgl. hierzu Elman 2000, 307.

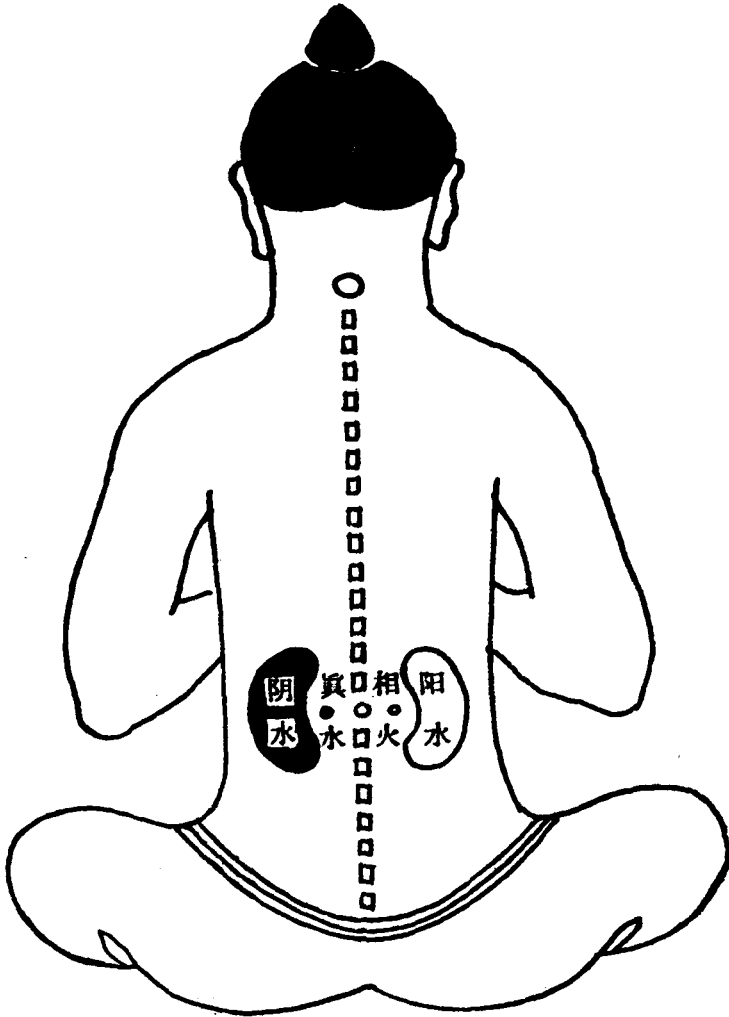
sen Zustand der Reinheit gelte es wiederherzustellen, um die Vervollkommnung bzw. Langlebigkeit und Unsterblichkeit zu erreichen.

Damit bewegt sich der Autor inmitten der Argumentationslinien der Lebenspflege-Tradition (*yangsheng*). Doch während in den Lebenspflege-Traditionen die Rede ist vom Waschen bzw. Läutern des Herzens (*xi xin* 洗心) als Voraussetzung für die Erlangung des Ursprungs im Kosmos und damit für Langlebigkeit und Unsterblichkeit, wird bei Zhao Xianke das Herz an und für sich problematisiert, seine Stellung in genauen Augenschein genommen und in Frage gestellt.

Weil sich der kosmische Prozess der Weltentstehung durch das Zusammenspiel zweier polarer Kräfte (*yin* und *yang*) im Entstehungsprozess des Menschen widerspiegeln, d. h. dass alles (inklusive der Mensch) im Verlaufe seiner Existenz dem Zyklus der fünf Wandlungsphasen (*wuxing* 五行)⁴³ folge und es im Verlaufe dieser Zyklen früher oder später unweigerlich zu Verfall und Tod komme, habe der Adept diesen (normalen) Prozess zu unterbrechen, indem er gewissermaßen gegen den Strom schwimmen müsse, um den Urzustand der ungeschiedenen Einheit (des Kosmos) zu finden, was einher gehen müsse mit dem Zusammenschmelzen von Blei und Quecksilber bzw. dem Zusammenbringen von Wasser und Feuer.⁴⁴ Die Hochzeit des Menschen mit dem Kosmos geschieht in der Vermischung der Attribute: das „Feuer (Feurige) im Wasser“ (das Yang zwischen zwei Yin eingesenkt; bzw. der *mingmen* als Feuer zwischen bzw. in den beiden Nieren).

43 Dieses pentagonische Paradigma ist ansatzweise bereits im *Hongfan* 洪範-Kapitel des *Shujing* 書經 V, 4/5 (4. Jahrhundert vor Christus) bzw. in späteren Interpretationen des *Hongfan* belegt. Siehe hierzu Yin Nangen 1993, S. 4–9. Ab der Han-Zeit (–206–+220) bildet dieses pentagonische Konzept zusammen mit dem binären der Yin-yang-Polarität die Grundlage medizinischer Theorien. Die Systematisierung des Fünf-Wandlungsphasen-Paradigmas wird dem Hofastronomen bzw. -wahrsager Zou Yan 驩衍 (340–260 vor Christus) zugeschrieben. Siehe hierzu Sivin 1995, IV, S. 1–33.

44 Dies ließe sich als „Hierogamie der Attribute“ begreifen. Siehe hierzu Eliade 1984, S. 128.



Verortung des „Wahren Wassers“ (links) und des „Kanzler-Feuers“ (rechts) zwischen der rechten Niere (Yang-Wasser) und der linken Niere (Yin-Wasser). Aus: Zhao Xianke, *Yiguan* [1617], reprint 1982, *juan* 1,7.

Im Allgemeinen wird das Feuer vom Wasser gelöscht, so auch im Rahmen des Überwindungszyklus der Fünf-Wandlungsphasen-Lehre (das Feuer des Herzens etwa wird vom Wasser der Niere überwunden). Hier hingegen wird dieses Feuer (des Himmels: das Kanzlerfeuer) im Wasser (zwischen bzw. in den Nieren) hervorgebracht. Zur Wurzel des Kosmos zu gelangen, sei ein Prozess, in dem der Goldsaft, wie das Unsterblichkeitselixier genannt wird, hier mit dem

qi 氣 gleichgesetzt, in systematischer Weise durch den Körper geleitet wird, um schließlich mit so genannten goldenen Knochen der Unsterblichkeit entgegenzugehen.

Indem das Herz bei Zhao Xianke als Herrscher entthronisiert wurde, kommt der „wahre Herrscher“ ins Spiel (also das nicht-fleischliche Herz), das gewaschen sein muss, denn wenn sich das Herz mit der phänomenalen Ebene verstricke, d. h. durch Wünsche und Begierden besetzt ist, ist die Öffnung zur numinalen Ebene des Kosmos getrübt, der Weg (*dao*) dahin versperrt.

Hierin besteht – in dieser Lesung – der Hintergrund für die Forderung nach **Reinheit** des Herzens: das Herz muss leer sein, d. h. offen sein für die Dimension des Kosmos, um die ungeteilte Einheit wieder zu erlangen.

Die andere Lesung, die seit dem 13. Jahrhundert die konventionelle war, ist nur auf den ersten Blick gleich: Denn auch hier soll das Herz frei von Wünschen und Begierden sein, doch favorisiert diese Interpretation das Bild des Herzens als ruhig und still wie ein tiefer See. Wenn es hingegen bewegt ist, durch Wünsche und Begierden getrübt ist, kann sich die Ruhe in einen abgründigen Strom verwandeln. Der hier implizierte gedankliche Widerstreit zwischen dem Ordnungsprinzip (*li* 理) und *Qi* 氣, dem alles durchflutenden „Äther“, erfährt nun im 16. und 17. Jahrhundert eine synthetisierende Relativierung: In dem Wert und Unwert der Begierden für die Erlangung der Vervollkommnung ebenso diskutiert wurden wie die Frage danach, welchen Stellenwert ein reines Herz habe, kommt die gestalthafte Ebene, d. h. auch das *Qi* und die Emotionen inklusive der metabolischen Verfasstheit des Menschen, in das Blickfeld gelehrter Denktradition. Wenn das *Qi*, wie in medizinischen Texten dargelegt, systematisch durch den Körper geleitet und damit prinzipiell zur Vervollkommnung dienen kann, und ein funktionierender Metabolismus zusammen mit einem leeren Herzen als Voraussetzung hierfür gilt, so werden die gestalthaften Dimensionen des Menschen mit ungleich größerem Gewicht ins Spiel gebracht als bislang üblich. Wenn der Körper unentwegt von einem Feuer durchflutet gesehen wird, dessen Zuhause zwischen den Nieren ist, im Lebenstor, d. h. das Feuer inmitten des Wassers (was ja mit den Nieren korreliert) zu Hause ist, so wird hier die Sphäre von Bewegung und Gestalthaftigkeit (und damit die Sphäre der Unreinheit) als unabkömmlich für die Erreichung von Vollkommenheit expliziert.

Die konkreten Handlungen zur Verfeinerung und zur Leerwerdung (Reinheit) haben in der neuen Lesung nämlich inmitten des Bewegten (des Körpers) stattzufinden, der wesentlich als metabolischer Leib (d. h. mit Magen und Milz als wichtigsten „Organen“) begriffen wird.

Diese Sicht auf den Körper verlagerte dessen gestalthaften Funktionen in eine signifikant wichtige Position. Diese war ehemals ausschließlich der Sphäre des Gestaltlosen bzw. der Reinheit vorbehalten gewesen.

Fazit

Die Perspektive auf Reinheit als höchste Stufe der Perfektionierung barg von frühester Zeit an ein höchst transgressives Potential, zumal diese Perspektive implizierte, dass jeder, der diesen Idealzustand erreicht hatte, auch Anspruch auf Herrschaftsausübung anmelden konnte. So war selbst die gedankliche Ermöglichung der Kritik, der aktiven Veränderung (agency) sowie der Neuordnung des Machtgefüges untrennbar verbunden mit den Vorstellungen zur Verfeinerung des Selbst (*xiushen* 修身), dessen höchste Stufe die vollkommene Reinheit darstellte.

Die im vorliegenden Beitrag vorgenommene Beobachtung von epistemologischen Verschiebungen entlang der Trennlinien zwischen der Reinheit und dem Trüben bzw. Unreinen im Verlaufe des 16. und 17. Jahrhunderts eröffnete Einblicke in Denk- und Handlungsräume, die sich ihrerseits als voraussetzend zeigten für die Möglichkeit von Kritik auf der politischen Ebene. Die Frage nach der Verknüpfung der sozialen mit den stofflichen (hier metabolischen) Dimensionen des menschlichen Körpers ergab sich aus der genauen Lektüre eines zu dieser Zeit erscheinenden Wissenstextes, dessen medizinische Argumentationslinien deutlich politische Züge offen legte.

Die Frage nach dem Zusammenhang dieser beiden Dimensionen war auch Gegenstand jüngerer philosophiegeschichtlicher Untersuchungen im ostasiatischen Kontext.⁴⁵ Doch während man hier nach der Schnittstelle zwischen Moral und Politik fragt, liegt der Fokus der vorliegenden Untersuchung explizit auf der Schnittstelle von empirisch erforschter (körperlicher) Realität und soziopo-

45 Nicht nur in der Volksrepublik China und auf Taiwan, sondern auch in Japan und Korea. Eine Spur, die hierbei verfolgt wurde, betrifft die Instrumentalisierung von *Mengzi* als diskursive Basis der Ermöglichungsgedanken von Kritik und Neuordnung. Sie scheint insbesondere in der Song-Zeit an Relevanz und Deutlichkeit zu gewinnen. *Mengzi* wird mit dem Jahr 1313 zum Text-Kanon der staatlichen Beamtenprüfungen. Es handelt sich hierbei um die von Zhu Xi edierten *Vier Bücher* (*sishu* 四書), bestehend aus *Die große Lehre* (*Daxue* 大學), *Gespräche des Konfuzius* (*Lunyu* 論語), *Zhongyong* 中庸 und dem Buch *Mengzi* 孟子 und den gesammelten Kommentaren von Zhu Xi zu den Vier Büchern (*Si shu jizhu* 四書集註). Vgl. hierzu insbesondere Huang 2007.

litischer Realität: Es ist der Raum des menschlichen Körpers selbst, dessen Semantik sich im untersuchten Zeitraum deutlich veränderte und im Rahmen dessen auch seine Bedeutung für Perfektionierung hin zur Vervollkommnung.

Glossar

- chang sheng* 長生 (Verlängerung des Lebens)
jing 淨 (rein)
jing 靜 (Ruhe, Stille)
jing 敬 (respektvolle Haltung)
jing she 精舍 (reine Kammer)
li 理 (Ordnungsprinzip)
mingmen 命門 (das Lebenstor)
 Qi 氣
qing 清 (Reinheit)
qing 情 (Emotionen)
qing jing 清靜 (Reinigung und Stille)
ran 染 (gefärbt/trüb)
weisheng 衛生 (sauber, rein, hygienisch)
weisheng 衛生 (Leben schützen)
xianghuo 相火 (Kanzler-Feuer)
xi xin 洗心 (Läutern des Herzens)
xianghuo 相火 (Kanzler-Feuer)
xing er shang 形而上 (Sphäre oberhalb des Gestalthaften)
xing er xia 形而下 (Sphäre im Gestalthaften)
xiu shen 修身 (Selbstkultivierung)
yangsheng 養生 (Nähren des Lebens)
yu 欲 (Begierden)
zhai 齋 (wörtl. Fasten, vegetarisch essen, entsagen)
Zhongyong 中庸 („Einhalten der Mitte“)

Literatur

- Bauer, W. 1971: China und die Hoffnung auf Glück. Paradiese, Utopien, Idealvorstellungen, München.
 Bauer, W. 2001: Geschichte der chinesischen Philosophie: Konfuzianismus, Daoismus, Buddhismus, hg. von H. van Ess, München.

- Berg, D. 2002: *Carnival in China. A Reading of the Xingshi Yinyuan Zhuan*, Leiden u. a.
- Bokenkamp, St. 1996: The Purification Ritual of the Luminous Perfected, in: *Religions of China in Practice*, hg. von D. S. Lopez, Princeton (New Jersey), S. 268–277.
- Brokaw, C. J. 1991: The Ledgers of Merit and Demerit. Social Change and Moral Order, in: *Late Imperial China*, Princeton (New Jersey).
- Chan, Wing-tsit [Übersetzung und Kommentar] 1963: *A Source Book in Chinese Philosophy*, Princeton (New Jersey).
- Chang, Chun-shu / Chang, Shelley Hsueh-lun 1992: *Crisis and Transformation in Seventeenth-Century China, Society, Culture, and Modernity in Li Yu's World*, Ann Arbor (Michigan).
- Chen Shiduo 陳士鐸 1999: *Bianzheng lu 辨証錄* [fertiggestellt 1687?], 1748 edition, reprint in: *Chen Shiduo yixue quan shu 陳士鐸醫學全書*, hg. von Liu Zhanghua 柳長華 u. a., Beijing.
- Chen Shiduo 陳士鐸 1999: *Waijing weiyen 外經衛言* [handschriftliche Kopie von 1816] reprint in: *Chen Shiduo yixue quan shu 陳士鐸醫學全書*, hg. von Liu Zhanghua 柳長華 u. a., Beijing.
- Eliade, M. 1984: *Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen*. Frankfurt am Main.
- Elman, B. A. 2000: *A Cultural History of Civil Examinations in Late Imperial China*, Berkeley / Los Angeles.
- Fogel, J. 1997: *Imaging the People. Chinese Intellectuals and the Concept of Citizenship*, Armonk (New York).
- Furth, Ch. 1999: *A Flourishing Yin. Gender in China's Medical History, 960–1665*, Berkeley u. a.
- Hsu, Pi-ching 2000: Courtesans and Scholars in the Writings of Feng Menglong. Transcending Status and Gender, in: *NanNü – Men, Women and Gender in Early and Imperial China* 2/1, S. 40–77.
- Huang Chun-chieh 黃俊傑 2007: *Lun jingdian quanshi yu zhexue jian gou zhi guanxi_ yi Zhixi dui "Si Shu" de jieshi wei zhongxin 論經典詮釋與建構之關係 > 以朱子對四書的解釋為中心*, in: Huang Chun-chieh, *Dongya ruxue: jingdian yu quanyide bianzheng 東亞儒學: 經典與詮釋的辯證 (Konfuzianismus in Ostasien: Die Dialektik von Klassiker und Interpretation)*, Taipei, S. 1–25.
- [*Huangdi neijing Suwen*] 1982: *Suwen zhushi huicui 素問注*, hg. von Cheng Shide 程士德 u. a., Beijing.
- Huang, M. W. 2001: *Desire and Fictional Narrative in Late Imperial China*, Cambridge (Massachusetts) / London.
- Idema, W. L. u. a. 2006: *Trauma and Transcendence in Early Qing Literature*, Cambridge (Massachusetts) / London.
- Lowe, M. 1993: *Early Chinese Texts. A Bibliographical Guide*, Berkeley.

- Liu, Kwang-ching / Shek, R. 2004: Introduction, in: *Heterodoxy in Late Imperial China*, hg. von Kwang-ching Liu / R. Shek, Honolulu, S. 1–25.
- Mao Wenfang 毛文芳 2000: *Wanming xianshang meixue* 晚明閒賞美學 (Die Ästhetik der Freizeitvergnügen in der Späten Ming-Zeit), Taipei.
- Metzger, T. 1977: *Escape from Predicament: Neo-Confucianism and China's Evolving Political Culture*, New York.
- Ou Yihong 歐貽宏 1998: „Zunsheng bajian“ and „Kaopan yushi“ 遵生八箋與考槃餘事, in: *Tushuguan luntan* 圖書館論壇 1, 21, S. 78–79.
- Paul, D. M. 1984: *Philosophy of Mind in Sixth Century China*, Stanford.
- Pregadio, F. 2005: *Great Clarity. Daoism and Alchemy in Early Medieval China*, Stanford.
- Quanguo zhongyi tushu lianhe mulu* 全國中醫聯合目錄 [Nationalkatalog der Chinesischen Medizin] 1991, hg. von Zhongguo zhongyi yanjiuyuan tushuguan 中國中醫研究圖書館, Beijing.
- Rall, J. 1970: *Die vier großen Medizinschulen der Mongolenzeit. Stand und Entwicklung der chinesischen Medizin in der Chin- und Yuan-Zeit*, Wiesbaden.
- Rogaski, R. 2004: *Hygienic Modernity. Meanings of Health and Disease in Treaty-Port China*, Berkeley u. a.
- Santangelo, P. 1994: *Emotions in Late Imperial China. Evolution and Continuity in Ming-Qing Perception of Passions*, in: *Notions et perceptions du changement en Chine. Textes présentés au IX Congrès de l'Association Européenne d'études chinoises*, hg. von V. Alleton / A. Volkov, Paris, S. 166–186.
- Schmidt-Glintzer, H. 1990: *Geschichte der chinesischen Literatur. Die 3000jährige Entwicklung der poetischen, erzählenden und philosophisch-religiösen Literatur Chinas von den Anfängen bis zur Gegenwart*, Bern u. a.
- Schmidt-Glintzer, H. 2003: *China im Wandel im 17. Jahrhundert*, in: *Historische Wendeprozesse. Ideen, die Geschichte machten*, hg. von K. E. Müller, Freiburg im Breisgau u. a., S. 128–145.
- Shang Wei 2005: *The Making of the Everyday World. Jin Ping Mei cibua and Encyclopedias for Daily Use*, in: *Dynastic Crisis and Cultural Innovation. From the Late Ming to the Late Qing and Beyond*, hg. von D. Der-wei Wang / Shang Wei, Cambridge (Massachusetts) / London, S. 63–92.
- Stevens, S. E. 2004: *Hygienic Bodies and Public Mothers. The Rhetoric of Reproduction, Fetal Education, and Childhood in Republican China*, in: *Mapping Meaning. The Field of New Learning in Late Qing China*, hg. von M. Lackner / N. Vittinghoff, Leiden, S. 659–683.
- Sivin, N., 1995: *Research on the History of Chinese Alchemy*, in: ders: *Medicine, Philosophy and Religion in Ancient China. Researches and Reflections*, Great Yarmouth (Norfolk), VIII. S. 3–20.
- Skinner W. (Hg.) 1977: *The City in Late Imperial China*, Stanford.
- Stein, S. 1999: *Zwischen Heil und Heilung. Zur frühen Tradition des Yangsheng in China*, Uelzen.

- Trauzettel, R. 2003: Konfuzianische Selbstkultivierung (xiushen) und daoistische Lebenspflege (yangsheng) als Moral der Selbsterhaltung, in: *minima sinica*. Zeitschrift zum chinesischen Geist, S. 1–19.
- Unschuld, P. U. [Übersetzung und Kommentar] 1986: *Nan-ching. The Classic of Difficult Issues – with Commentaries by Chinese and Japanese Authors from the Third Through the Twentieth Century*, Berkeley u. a.
- Unschuld, P. U. 2003: *Huang Di nei jing su wen. Nature, Knowledge, Imagery in an Ancient Chinese Medical Text. With an Appendix. The Doctrine of the Five Periods and Six Qi in the Huang Di nei jing su wen*, Berkeley u. a.
- Wagner, R. G. 1982: *Reenacting the Heavenly Vision. The Role of Religion in the Taiping Rebellion*, Berkeley.
- Wan Quan 萬全 2000: *Wanshi jiachuan Yangsheng siyao 萬氏家傳養生四要* [Vier Anweisungen zum Nähren des Lebens aus der Familientradition der Wan], in: *Zhongguo Yixue dacheng xuji 中國醫學大成績集 20*, Shanghai.
- Wong, Siu-kit 1969: *Ch'ing in Chinese Literature* (Ph.D., Oxford University), Oxford.
- Yin Nangen 殷南根 1993: *Wuxing xinlun 五行新論*, Liaoning.
- Yu, A. C. 1997: *Rereading the Stone: Desire and the Making of Fiction in "Dream of the Red Chamber"*, Princeton.
- Zhang Jiebin 張介賓 1957: *Leijing 類經*, Beijing (zuerst 1624).
- Zhang Liwen 張立文 1995: *Zhongguo zhexue fanchou fazhan shi: Rendao pian 中國哲學範疇發展史一人道篇*, Beijing.
- Zhao Xianke 趙縣可 1982: *Yi Guan 醫貫* (Durchdringendes Wissen zur Medizin), Beijing (Reprint von 1617).
- Zheng Jinsheng 鄭金生 1999 : *Zhongguo gudai yangsheng 中國古代養生* (Lebenspflege im Alten China), Taibei.
- Zhu Xi 朱熹 1983: *Sishu zhangju jizhu 四書章句集注*, Beijing.
- Zürcher, E. 1988: Purity in the Taiping Rebellion, in: *The Quest for Purity. Dynamics of Puritan Movements*, hg. von W. van Beek, Berlin u. a., S. 203–215.