

Laura Pflug

Chroniken des Blütenberges

Ordnung, Moral und Staatskunst
in qingzeitlichen Beschreibungen
des Huashan 華山

Asien- und Afrika-Studien 56
der Humboldt-Universität zu Berlin

Harrassowitz Verlag

Asien- und Afrika-Studien
der Humboldt-Universität
zu Berlin

Band 56

2022

Harrassowitz Verlag · Wiesbaden

Laura Pflug

Chroniken des Blütenberges

Ordnung, Moral und Staatskunst
in qingzeitlichen Beschreibungen
des Huashan 華山

2022

Harrassowitz Verlag · Wiesbaden

Zugl. Dissertation der Ruhr-Universität Bochum.

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

Bibliographic information published by the Deutsche Nationalbibliothek
The Deutsche Nationalbibliothek lists this publication in the Deutsche
Nationalbibliografie; detailed bibliographic data are available in the internet
at <https://dnb.de>.

For further information about our publishing program consult our
website <https://www.harrassowitz-verlag.de>

© Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden 2022

This work, including all of its parts, is protected by copyright.
Any use beyond the limits of copyright law without the permission
of the publisher is forbidden and subject to penalty. This applies
particularly to reproductions, translations, microfilms and storage
and processing in electronic systems.

Printed on permanent/durable paper.

Printing and binding: docupoint GmbH

Printed in Germany

ISSN 0948-9789

eISSN 2750-1388

ISBN 978-3-447-11768-5

eISBN 978-3-447-39229-7

Inhaltsverzeichnis

Abbildungsverzeichnis	VII
Danksagung	IX
I. Einleitung	1
1. Forschungsgegenstand	1
1.1 Der Huashan und Konnotationen des Weiblichen	13
1.2 Historischer Hintergrund der Provinz Shaanxi zur späten Kaiserzeit	16
2. Forschungsstand	22
2.1 Forschungsstand zu chinesischen Bergen	22
2.2 Forschungsstand zum Berg Hua	29
3. Eigene Forschungsansätze – Theorie und Methode	33
4. Vorgehen und Gliederung der Arbeit	34
II. Die Beschreibungen des Berges 山志	37
1. Die Hauptquellen der Arbeit	37
2. Überblick über die kaiserzeitlichen Beschreibungen des Huashan	39
3. Biographische Angaben zu Jiang Xiangnan	48
4. Biographische Angaben zu Li Rong	57
III. Am Fuß des Berges 山麓	59
1. Daoistischer Monastizismus und konfuzianische Gelehrsamkeit: Das „Kloster der Wolkenterrasse“ (Yuntai guan)	59
1.1 Die Geschichte der Stätte als daoistisches Kloster	63
1.2 Die Geschichte der Stätte als konfuzianische Akademie	70
2. Analyse der Stätte und ihrer Symbolik	79
IV. Das Bergmassiv 山體	83
1. Reale Landschaft, imaginäre Landschaft und rituelle Funktion	83
1.1 Mittler zwischen Himmel und Erde: Der Berg und die Bitten um Regen	85
1.2 Weitere Aspekte des Huashan als ritualisierter und imaginierter Raum	94
1.3 Räumliche Imaginationen und deren Kritik in der Quelle <i>Huayue tujing</i>	102
2. Der Huashan als heiliger Berg des Westens	114
3. Buddhistische Spuren am „Blütenberg“	126
4. Analyse der kulturhistorischen Darstellung des Bergmassivs	128

V. Die Frauen des „Blütenberges“ 華山女	131
1. Weibliche Gottheiten des Huashan	132
1.1 Spuren der Gottheit Xiwang mu in den Beschreibungen des Huashan	132
1.2 Die Wandlung der konfuzianischen „Akademie der großen Blüte“ zum daoistischen „Kloster der neun Himmel“	140
2. Schamaninnen des „Blütenberges“	143
3. „Weibliche Vollkommene“ des Huashan	148
3.1 Frauen des frühen Altertums, der Qin- und der Han-Zeit	148
3.2 Frauen der Tang-Zeit	162
3.3 Frauen der Song-Zeit	173
3.4 Frauen der Ming-Zeit	175
4. Qingzeitliche Frauen des „Blütenberges“	178
5. Analyse der weiblichen Rollenbilder in den qingzeitlichen lokalhistorischen Quellen	184
VI. Historiographische, philologische und politische Diskurse im Spiegel der Quelle <i>Huayue tujing</i>	189
1. Die Legitimierung der Bergbeschreibung: Die Vorworte der Quelle ..	192
2. Textkritische Gelehrsamkeit im <i>Huayue tujing</i> : Zur Entwicklung des Bergnamens	205
3. Staatskunst im <i>Huayue tujing</i> : Das „Schwert des Blütenberges“	213
4. Analyse und Hintergrund der Diskurse in der Quelle <i>Huayue tujing</i> ..	220
VII. Abschließende Betrachtung	225
VIII. Epilog	233
IX. Anhang: Die beiden Vorworte der Quelle <i>Huayue tujing</i>	245
X. Literaturverzeichnis	255
Abkürzungen	255
Kaiserzeitliche Regionalbeschreibungen	256
Literatur in asiatischen Sprachen	256
Literatur in europäischen Sprachen	261
Short Summary: Chronicles of the Flowery Mountain: Order, Morality and Statecraft in Qing Era Gazetteers of Mount Hua (Huashan)	275

Abbildungsverzeichnis

Abb. 1:	Karte der Lage des Huashan zwischen den Städten Xi'an und Luoyang und einer Auswahl historischer Hauptstädte westlich des Berges.	5
Abb. 2:	Karte des Huashan und seiner Umgebung im 19. Jahrhundert. ...	21
Abb. 3:	Baum und Brunnen in der Nähe der „Huashan-Mittelschule für die Oberstufe“ als historische Zeugnisse des Klosters Yuntai guan	77
Abb. 4:	Baum und Brunnen auf einer qingzeitlichen Karte des Yuntai guan, die von Li Rongs Bruder Li Biao erstellt wurde	78
Abb. 5:	<i>Yue lian ling shu</i> 嶽蓮靈澗, Handschrift des Qianlong-Kaisers auf einer Stele im Ehrentempel des heiligen Berges des Westens ...	86
Abb. 6:	Heutige Ansicht der Stätte, an der sich zur Qing-Zeit das Kloster Wangmu gong am Fuß des Huashan befand	137
Abb. 7:	Das Wangmu gong und andere Klöster am Fuß der Nordseite des Huashan auf einer von Li Biao erstellten qingzeitlichen Karte.	139
Abb. 8:	Hof des Zhenyue gong auf dem Huashan	235
Abb. 9:	Terrasse der Seilbahnstation mit Blick auf den Zhenyue gong.	236
Abb. 10:	Verkaufsstand auf dem Gelände des Klosters Yuntai gong.	237
Abb. 11:	Souvenirstand auf dem Gelände der Maonü dong.	238
Abb. 12:	Daoist vor dem Qunxian guan auf dem Huashan.	239
Abb. 13:	Pilgernder Daoist aus Chongqing auf dem Huashan	241
Abb. 14:	Eingang des Quanzhen guan am Fuß des Huashan	242
Abb. 15:	Stele aus der Yuan-Zeit auf dem Gelände des Quanzhen guan	243

Danksagung

Zum Gelingen meiner Dissertation haben viele Menschen beigetragen. Sie alle haben mir geholfen, diesen Berg in unterschiedlicher Weise zu „erklimmen“. An erster Stelle gilt mein besonderer Dank Frau Professor Christine Moll-Murata, die die vorliegende Arbeit als Doktormutter mit großem Engagement und viel Geduld betreut und gefördert hat. Dank gebührt auch dem Korreferenten Herrn Professor Jörg Plassen, der mir mit seinem kritischen Interesse wertvolle Hinweise erteilte. Herrn Professor Florian C. Reiter, der bereits im Studium mein Interesse an der historischen Geographie Chinas weckte und förderte, und damit einen wichtigen Grundstein für dieses Buch legte, sei an dieser Stelle ebenfalls herzlich gedankt.

Bei der Planung meines Feldforschungsaufenthaltes am Huashan und in Xi'an im Jahr 2014 unterstützte mich Frau Dr. Martina Siebert von der Staatsbibliothek zu Berlin in großzügiger Weise mit ihren Kontakten in China. In Xi'an öffnete mir Herr Professor Qu Anjing von der Xibei daxue viele Türen und Frau Carola Krüger vom Goethe-Institut China stand mir in zahlreichen Situationen mit ihrer praktischen Hilfe vor Ort zur Seite. Ihnen allen sei herzlich gedankt. Danken möchte ich an dieser Stelle auch der Kartographin Frau Tina Balcke.

Die Entstehung meiner Dissertation wurde von der Fakultät für Ostasienwissenschaften der Ruhr-Universität Bochum mit einem Doktorandenstipendium gefördert, für das ich der Fakultät zu großem Dank verpflichtet bin. Für meinen Feldforschungsaufenthalt in China gewährte mir die Deutsche Morgenländische Gesellschaft (DMG), der ebenfalls mein Dank gebührt, ein Reisestipendium für den wissenschaftlichen Nachwuchs.

Schließlich, aber keineswegs an letzter Stelle, danke ich meiner Familie, insbesondere meiner Mutter Anna Pflug, für ihre große Unterstützung, und Christian danke ich herzlichst für seinen Zuspruch und seine Geduld.

Berlin, Oktober 2021
Laura Pflug

I. Einleitung

1. Forschungsgegenstand

*This world is but canvas to our imaginations.*¹

Landschaftliche Räume können, abhängig vom Kontext und dem Standpunkt des Betrachters, als Projektionsfläche für unterschiedliche Vorstellungen und Ideen dienen. Gleich einer Bühne mit wechselnden Kulissen nehmen sie dabei verschiedene Bedeutungsebenen ein. Im Folgenden wird der Berg Hua (Huashan 華山)² in der Provinz Shaanxi im Spiegel lokalhistorischer Quellen aus dem 18. und 19. Jahrhundert als Aktions- und Imaginationsraum konfuzianisch gebildeter Eliten des chinesischen Reiches untersucht. Dabei steht ein „konfuzianischer Blickwinkel“ im Fokus. Der Begriff „konfuzianisch“, der zahlreiche Konnotationen umfasst, bezieht sich hier auf das Staatswesen, die klassische Bildung, sowie Diskurse konfuzianisch geschulter Gelehrter. Dieser Blickwinkel manifestiert sich anhand der Themen Ordnung, Moral und Staatskunst in qingzeitlichen Beschreibungen des Berges (*shanzhi* 山志)³ und seines Landkreises.

Berge sind als konkreter Teil der Natur mit den Sinnen erfahrbar. Beim Aufstieg ist der Wanderer optischen, akustischen, haptischen, olfaktorischen und thermischen Reizen ausgesetzt, die das Erleben der Landschaft prägen. Neben äußeren, unmittelbaren Eindrücken der Bergwelt formen innere, geistige Bilder die menschliche Wahrnehmung. Im Wechselspiel zwischen sinnlichem Erleben und menschlicher Vorstellungswelt rufen Berge zahlreiche Assoziationen hervor und lassen eine Betrachtung aus unterschiedlichen Perspektiven zu. Sie können Auslöser künstlerischer Inspiration sein, die zu Lyrik, Prosa oder Malerei anregt, als landschaftliches Erholungsgebiet genutzt werden, oder als sportliche, geistige und spirituelle Herausforderung an die Grenzen der eigenen Belastbarkeit führen. Gleichzeitig dienen sie als Gebiet wirtschaftlicher Nutzung zum Abbau von mineralischen Rohstoffen, Anbau von Tee oder Fundort für Heilpflanzen, oder sie werden als Ort mythischer Sakralität betrachtet, als Pilgerstätte und Rückzugsort,

1 Thoreau, Henry David: *A Week on the Concord and Merrimack Rivers*. Cambridge (MA) 1961. S. 310.

2 Bei der Transkription chinesischer Zeichen wurde die Hanyu-Pinyin-Umschrift verwendet.

3 Das Genre der Bergbeschreibungen und ihre Strukturmerkmale behandelt Thomas H. Hahns Dissertation *Formalisierter Wilder Raum. Chinesische Berge und ihre Beschreibungen (shanzhi 山志)*. Heidelberg 1997.

der von Göttern und Geistern bevölkert ist. Dabei sind die Übergänge zwischen den einzelnen Ebenen fließend. So kann künstlerische Inspiration der mythischen Ebene entwachsen und auf mythisch-sakraler Ebene spielen Heilpflanzen und mineralische Fundstücke häufig eine Rolle. Mit ihrer Höhe und Imposanz, sowie den zahlreichen damit verbundenen Assoziationen, die ihnen eine besondere Bedeutung verleihen, eignen sich Berge nicht zuletzt als Schauplatz und Symbol politischer Macht. Sie werden in diesem Kontext zum „politischen Raum“.⁴

Der Prähistoriker und Anthropologe André Leroi-Gourhan entwarf das Konzept des vom Menschen konstruierten, symbolisch domestizierten Raums.⁵ Nach Leroi-Gourhan ist die „menschliche Tatsache *par excellence*“ die „Domestikation von Zeit und Raum“,⁶ durch die der Mensch seine natürliche Umwelt gleichsam in Besitz nimmt. Mit der Benennung von Dingen und ihrer Darstellung in Form von Symbolen verschafft er sich Macht und findet Sicherheit im Prozess der Erklärung, des Begreifens und der Festlegung, mit dem er seine Welt ordnet und den Mikrokosmos des menschlichen Raums im Makrokosmos des Universums verankert.⁷

Die Anbindung des menschlichen Raums an eine kosmische Ebene zeigt sich in der traditionellen chinesischen Kultur beispielsweise im System des *fenye* 分野 („Einteilung der Wildnis“), dem zufolge bestimmte Regionen im alten China mit bestimmten Sternfeldern korrespondierten.⁸ Diese Vorstellung geographischer und astraler Korrelationen spiegelt sich auch in chinesischen Regionalbeschreibungen

4 Räume rückten mit dem sogenannten „spacial turn“ seit dem Ende der 1980er Jahre (erneut) in den Fokus sozial-, geistes- und kulturwissenschaftlicher Studien. Eine Auswahl raumtheoretischer Grundlagentexte aus medialen, sozialen, politisch-geographischen, ästhetischen und phänomenologischen Blickwinkeln vereint der von Jörg Dünne und Stephan Günzel herausgegebene Band *Raumtheorie. Grundlagentexte aus Philosophie und Kulturwissenschaften*. Frankfurt am Main 2012. Eine Übersicht zu diskursprägenden Raumtheoretikern aus geographischer Sicht bietet Hubbard, Phil u.a. (Hrsg.): *Key Thinkers on Space and Place*. London u.a. 2004.

5 Leroi-Gourhan, André: „Die symbolische Domestikation des Raums.“ In: Dünne / Günzel (Hrsg.): *Raumtheorie*. S. 228–241. Leroi-Gourhan (1911–1986) war ein Schüler von Marcel Granet und Marcel Mauss (Dünne / Günzel (Hrsg.): *Raumtheorie*. S. 242). Leroi-Gourhan leitete sein Konzept der „symbolischen Domestikation“ aus der Frühphase menschlicher Entwicklung ab und verwies auf dessen Spiegelungen in späteren kulturellen Systemen.

6 Leroi-Gourhan: „Die symbolische Domestikation des Raums.“ S. 228.

7 Leroi-Gourhan: „Die symbolische Domestikation des Raums.“ S. 238–241.

8 Verellen, Franciscus: „The Twenty-four Dioceses and Zhang Daoling: The Spacio-Liturgical Organization of Early Heavenly Master Daoism.“ In: Granoff, Phyllis / Shinohara Koichi (Hrsg.): *Pilgrims, Patrons and Place: Localizing Sanctity in Asian Religions*. Vancouver 2003. S. 25, und Henderson, John B.: „Chinese Cosmological Thought: The High Intellectual Tradition.“ In: Harley, John Brian / Woodward, David: *The History of Cartography*. Bd. 2, Buch 2: *Cartography in the Traditional East and Southeast Asian Societies*. Chicago u.a. 1994. S. 208–210.

wider, die Karten des Sternbildes enthalten, das der entsprechenden Örtlichkeit zugeordnet ist.⁹

Überträgt man das Konzept einer räumlichen Domestikation auf den Berg Hua, so lassen sich in seinen lokalhistorischen Beschreibungen aus der Qing-Zeit (1644–1911) und den Spuren, die Beamte, Gelehrte und Mitglieder des Kaiserhauses über Jahrhunderte hinweg am Berg hinterließen, Formen symbolischer Besitznahme und Ordnung finden. Der Soziologe Thomas F. Gieryn formulierte drei Merkmale der Örtlichkeit:¹⁰ den geographischen Standort, die materielle Form und die symbolische Form, in die Bedeutung induziert wird.¹¹ Die voliegende Untersuchung ist im Spannungsfeld der Dualität von materieller Form, also realen Stätten, Bauten und Objekten des Berges, und der imaginären Landschaft, die Bauwerke, Gegenstände, landschaftliche Merkmale und menschliches Handeln auf symbolischer Ebene erzeugen, verankert.

Während sich die Konzepte von Leroi-Gourhan und Gieryn auf die räumliche Ebene des Huashan anwenden lassen, tritt der Aspekt der Zeit vor allem in der Betrachtung der *shanzhi* als Speicher- und Verbreitungsmedium kollektiver Erinnerungen auf. Das von Jan und Aleida Assmann im Rekurs auf die „Erinnerungsorte“ (*lieux de mémoire*) von Pierre Nora formulierte „kulturel-

-
- 9 Reiter, Florian C.: *Religionen in China. Geschichte, Alltag, Kultur*. München 2002. S. 80. Die mingzeitliche Huashan-Beschreibung *Huayue quanji* 華嶽全集 eröffnet beispielsweise das erste Kapitel nach dem Inhaltsverzeichnis mit einer Karte von sieben Sternbildern, die dem Westen zugeordnet werden (siehe Zhang Weixin 張維新 u.a. (Komp.): „Huayue quanji.“ *Juan zhi yi* 卷之一, *Xifang qixiu tu* 西方七宿圖, 1a. In: *Xuxiu Siku quanshu* 續修四庫全書. *Shibu* 史部. *Dili lei* 地理類. Bd. 722. Shanghai 2002. S. 230).
- 10 Gieryn wendet die drei Merkmale für den Begriff „place“ an (Gieryn, Thomas F.: „A Space for Place in Sociology.“ In: *Annual Review of Sociology*. Bd. 26. Palo Alto 2000. S. 464–465). Die Unterscheidung von Raum und Ort, bzw. „space“ und „place“, steht hier nicht im Fokus der Untersuchung, weshalb an dieser Stelle der neutralere Begriff „Örtlichkeit“ gewählt wurde. Die jeweiligen Definitionen von Raum und Ort differieren in unterschiedlichen theoretischen Ansätzen. Während bei Gieryn der Raum das ist, was übrigbleibt, wenn man einem Ort Dinge, Bedeutungen und Werte entzieht (ebd. S. 465), steht diesem Raumbegriff beispielsweise die Definition von Henri Lefebvre entgegen, für den sich der soziale Raum in einer Dreiheit aus wahrgenommenem, konzipiertem und gelebtem Raum entfaltet (Lefebvre, Henri: „Die Produktion des Raums.“ In: Dünne / Günzel (Hrsg.): *Raumtheorie*. S. 330–340, siehe auch Kap. I, Anm Nr. 108). Zu Raum- und Ortsdiskursen siehe auch Günzel, Stephan: „Vom Ort zum Raum – und zurück.“ In: Schlitte, Annika / Hünefeldt, Thomas u.a. (Hrsg.): *Philosophie des Ortes. Reflexionen zum Spatial Turn in den Sozial- und Kulturwissenschaften*. Bielefeld 2014. S. 25–43.
- 11 Gieryn: „A Space for Place in Sociology.“ S. 464–465, und Wong Bin R.: „Detecting the Significance of Place.“ In: Goodin, Robert E. / Tilly, Charles (Hrsg.): *The Oxford Handbook of Contextual Political Analysis*. Oxford u.a. 2006. S. 536.

le Gedächtnis¹² kristallisiert sich in symbolischen „Erinnerungsfiguren“ wie Texten, Denkmälern und rituellen Handlungen¹³ und wirkt als Träger der kollektiven, kulturellen Identität einer Gruppe oder einer ganzen Gesellschaft.¹⁴ Assmann definierte sechs Merkmale des „kulturellen Gedächtnisses“: die „Identitätskonkretheit“, die sich im „Wissensvorrat einer Gruppe“ als Quelle des Bewusstseins ihrer Merkmale oder der Abgrenzung zum „anderen“ ausdrückt, die „Rekonstruktivität“, die das Bild der Vergangenheit in der jeweiligen Situation der gegenwärtigen Gesellschaft wiederentstehen lässt, die „Geformtheit“, in der das Wissen um die Vergangenheit in Form verschiedener Medien wie Schrift, Bild und Ritus festgehalten wird, die „Organisiertheit“, in der die Vermittlung der Vergangenheit institutionell abgesichert wird und eine Spezialisierung der Gedächtnisträger auftritt, die „Verbindlichkeit“, die sich in der Unterscheidung relevanter und irrelevanter Symbole und Wissensinhalte für das Selbstbild einer Gruppe ausdrückt, und die „Reflexivität“, die sich auf die gängige Praxis, das kulturelle Gedächtnis selbst und das Selbstbild einer Gruppe bezieht.¹⁵ In der vorliegenden Studie sollen die Landschaft des Huashan und ihre lokalhistorischen Quellen als symbolisch domestizierte „Erinnerungsräume“ betrachtet werden, die eine räumliche und eine zeitliche Dimension umfassen.

Der Huashan („Blütenberg“) wird auch Taihua shan 太華山 („Großer Blütenberg“) oder Huayue 華嶽 („Heiliger Berg Hua“) genannt. Er ist 1997 Meter hoch¹⁶ und besteht aus mächtigen Granitfelsen.¹⁷ Mit seiner Lage etwa 120 km östlich der heutigen Stadt Xi'an und 220 km westlich von Luoyang (Abb. 1) befand sich der Huashan zu Zeiten der Westlichen und Östlichen Zhou (1046/45–256 v.

12 Dazu siehe Assmann, Jan: „Kollektives Gedächtnis und kulturelle Identität.“ In: Ders. / Hölscher, Tonio (Hrsg.): *Kultur und Gedächtnis*. Frankfurt am Main 1988. S. 9–19. Bei der Definition des Begriffes weist Jan Assmann ausdrücklich auf seine Kooperation mit Aleida Assmann hin (ebd. S. 16, Anm. Nr. 3). Zum „kulturellen Gedächtnis“ im räumlichen Kontext siehe Assmann, Aleida: *Erinnerungsräume: Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses*. München 1999.

13 Assmann: „Kollektives Gedächtnis und kulturelle Identität.“ S. 12.

14 Assmann, Jan: „Communicative and Cultural Memory.“ In: Meusburger, Peter u.a. (Hrsg.): *Cultural Memories. The Geographical Point of View*. Dordrecht u.a. 2011. S. 16–17, und ders.: „Kollektives Gedächtnis und kulturelle Identität.“ S. 15.

15 Assmann: „Kollektives Gedächtnis und kulturelle Identität.“ S. 13–15.

16 Shao Youcheng 邵友程: *Xiyue Huashan 西嶽华山*. Beijing 1984. S. 1. Damit ist er der zweithöchste unter den sogenannten fünf heiligen Bergen. Der Hengshan 恆山, der *yue* der Himmelsrichtung Norden, ist 2017 Meter hoch; der Taishan 泰山, der berühmteste der fünf heilige Berge und *yue* des Ostens, hat eine Höhe von 1524 Metern; der Songshan 嵩山, der mittlere *yue*, ist 1440 Meter hoch und der Hengshan 衡山, der heilige Berg der Himmelsrichtung Süden, ist mit einer Höhe von 1290 Metern der niedrigste der fünf *yue* (ebd.).

17 Zum Gestein siehe Tian Zesheng 田泽生: *Xiyue Huashan 西嶽华山*. Beijing 1982. S. 12.

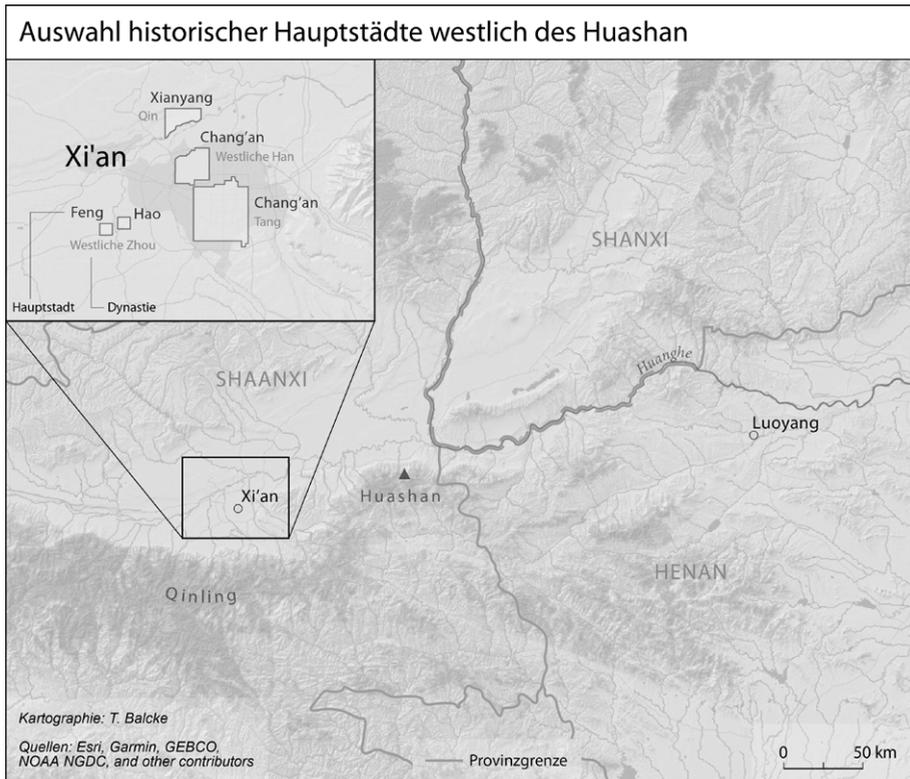


Abb. 1: Die Lage des Huashan zwischen den Städten Xi'an und Luoyang, und eine Auswahl von historischen Hauptstädten westlich des Berges (Karte: Tina Balcke).

Chr.), der Qin (221–206 v. Chr.), der Westlichen und Östlichen Han (206 v. Chr.–220 n. Chr.), der Wei (220–265), der Westlichen Jin (265–316), der Früheren Zhao (304–329), der Früheren Qin (351–394), der Späteren Qin (384–417), der Nördlichen Wei (386–534), der Westlichen Wei (534–556), der Nördlichen Zhou (557–581), der Sui (589–618), der Tang (618–906), der Späteren Liang (907–923) und der Späteren Tang (923–936) in der Nähe von Hauptstädten jener Herrschaftsperioden.¹⁸ Seine kompakte, steil aufragende Gestalt, deren oberer Bereich von fünf Gipfeln gekrönt wird, ruft Assoziationen mit der Form einer Blüte hervor, was für den Berg

¹⁸ Zu den Hauptstädten siehe Song Deming 宋德明 u.a.: *Xi'an shi dili zhi* 西安市地理志. Xi'an 1988. S. 6, o.V.: *Zhongguo lidai dashi nianbiao* 中國歷代大事年表. Taipei 2006, und Xiong, Cunrui Victor: *Historical Dictionary of Medieval China*. Lanham (MD) u.a. 2009. S. 78–79, S. 346–348.

namensgebend gewesen sein soll.¹⁹ Eine weitere Erklärung für seine Benennung führte der songzeitliche Beamte und Literat Chen Shunyu 陳舜俞 (?–1074)²⁰ in seiner Aufzeichnung *Huashan ji* 華山記 an:

Auf der Spitze des Berges gibt es einen Teich. Er bringt aus tausend Blütenblättern bestehende Lotosblumen hervor und wer diese zu sich nimmt, wird unsterblich. Deshalb wird er Blütenberg genannt.

山頂有池，生千葉蓮花，服之羽化，因曰華山。²¹

Anders, als der lyrische Name des „Blütenberges“ vermuten lassen könnte, ist seine Landschaft jedoch nicht sanft, sondern schroff und majestätisch. Mit seiner hoch emporragenden Form wurde er auch mit der Kappe eines frühzeitlichen Strafrichters verglichen.²² Der Huashan gehört zu den sogenannten fünf heiligen Bergen (*wuyue* 五嶽), die jeweils einer Himmelsrichtung zugeordnet sind. Er repräsentiert dabei den Westen, weshalb er als Xiyue 西嶽 („Heiliger Berg des Westens“) bezeichnet wird. Die *yue* 嶽 spielten in China über lange Zeit hinweg im Rahmen des Staatskultes und der Herrschaftslegitimierung eine wichtige Rolle und entwickelten auch, aber nicht ausschließlich, im Kontext des Daoismus eine herausragende Bedeutung.²³ Das Zeichen *yue* 嶽²⁴ (auch 岳 geschrieben) wird im Deutschen in der Regel als „heiliger Berg“, „Ehrenberg“ oder – seltener – als „Markberg“ wiedergegeben. „Heiliger Berg“ stellt keine wörtliche Übersetzung des Zeichens dar, sondern nimmt auf die hervorgehobene rituelle und kulturhistorische Bedeutung dieser Berge Bezug. Da „heiliger Berg“ die geläufigste deutsche Übersetzung des Zeichens *yue* ist, wird diese im Folgenden verwendet, obgleich die Berge nicht auf den sakralen Aspekt zu reduzieren sind und der Begriff

19 HYTJ. *Juan xia* 卷下, 10a, 5. S. 200. Zur Entwicklung des Bergnamens siehe Kapitel VI.2.

20 Zu biographischen Angaben zu Chen Shunyu siehe Tuo Tuo 脫脫 u.a. (Komp.): *Songsbi* 宋史. Bd. 30. *Juan* 331. *Liechuan* 列傳 Nr. 90. Beijing 1977. S. 10663–10664, und Reiter: *Der „Bericht über den Berg Lu.“* S. 1–8.

21 Chen Shunyu 陳舜俞: „Huashan ji“ 華山記. In: Tao Zongyi 陶宗儀 (Hrsg.): *Shuofu* 說郛. Bd. 1. Shanghai 1988. S. 71. Das Zitat ist auch in einer qingzeitlichen, im Jahr 1787 aktualisierten Beschreibung des Kreises Huayin zu finden (HYXZ. *Juan* 1 (*fengyu* 封域), 18a, 2. S. 39). Bei der Wiedergabe von chinesischen Textpassagen, die in den eingesehenen chinesischen Ausgaben nicht interpunktiert waren, wurden in der vorliegenden Studie Interpunktionen hinzugefügt.

22 HYTJ. *Juan xia*, 5a, 1–4. S. 197.

23 Der kulturhistorische Hintergrund des Huashan wird in Kapitel IV thematisiert.

24 Eine Besprechung lexikalischer Definitionen des Zeichens in frühen chinesischen Quellen findet sich in Thomas H. Hahns *Formalisierter Wilder Raum*. S. 79–82.

„heilig“ in diesem Kontext ambivalente Assoziationen zu Mircea Eliades Idee des „Heiligen“ und des „heiligen Raums“ hervorruft.²⁵

Anhand der *yue* zeigt sich eine enge Verbindung der staatlich-politischen und der sakralen Ebene. Im Wörterbuch *Shuowen jiezi* wird der Begriff *yue* als „das, was die Herrscher anlässlich ihrer Inspektionsreisen zum Ziel nehmen“ (王者之所以巡狩所至)²⁶ beschrieben. In seiner Bedeutung als Ort, der die Macht eines Herrschers legitimieren kann, erstreckt sich der symbolische Einfluss des Berges auf den staatlichen Bereich und die Gesellschaft des Reiches. Betrachtet man den Huashan auf der Grundlage von Beschreibungen, die zur Zeit der Qing-Dynastie entstanden sind, als politischen und sozialen Raum, so treten dabei die Themen Ordnung, Moral und Staatskunst (*jingshi* 經世) hervor, die in jener Periode besondere gesellschaftliche Relevanz besaßen. Der chinesische Begriff *jingshi* kann im Deutschen als das „Ordnen der Welt“ wiedergegeben werden, wobei *jing* 經 ursprünglich einen Kettfaden bezeichnete.²⁷ Die Welt wird demnach wie ein Faden auf einem Webstuhl strukturiert und in eine geordnete Form gebracht. Im übertragenen Sinn kann *jingshi* als „Staatskunst“ übersetzt werden. Als fester Begriff „Staatskunst“ oder „praktische Staatskunst“ bezieht sich *jingshi* meist

25 In seinem Werk *Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen* (1957) legt Eliade dar, dass sich das „Heilige“ in einem „heiligen Raum“ manifestiere, und durch seine Manifestation („Hierophanie“) die Welt ontologisch gegründet werde (ebd. Frankfurt am Main 1990. S. 14–15, S. 23–25, S. 27). Eliades Konzepte des Heiligen und des heiligen Raums waren ab den 1970er Jahren Gegenstand kritischer Diskurse unter Wissenschaftlern, die sich von seinen Ideen distanzierten und andere Ansätze im Hinblick auf sakrale Räume entwickelten. Als Beispiel hierfür sind Jonathan Z. Smiths „The Wobbling Pivot“ (1972) und *To Take Place: Toward Theory in Ritual* (1987), sowie Larry E. Shiners Artikel „Sacred Space, Profane Space, Human Space“ (1972) zu nennen. Shiner stellt darin der Polarität von heiligem und profanem Raum bei Eliade das Bild des „gelebten Raums“ (*lived space*) entgegen, der vielfältige Dimensionen menschlicher Räumlichkeit umfasst (in: *Journal of the American Academy of Religion*. Bd. 40, Nr. 4. Dez. 1972. S. 425–436). Neuere sinologische Studien wie James Robsons *Power of Place: The Religious Landscape of the Southern Sacred Peak (Nanyue 南嶽) in Medieval China* (2009) oder James Hargetts *Stairway to Heaven: A Journey to the Summit of Mount Emei* (2006) verfolgen bei der Untersuchung bedeutender chinesischer Berge methodische Ansätze jenseits der reinen Betrachtung als heiliger Raum, die beispielsweise auch topographische oder sozialhistorische Aspekte berücksichtigen. In seiner Einführung zu *Power of Place* gibt Robson einen Einblick in die Entwicklung geisteswissenschaftlicher Raumtheorien und Diskurse zur religiösen Geographie seit den 1970er Jahren (ebd. S. 6–8, S. 332).

26 Xu Shen 許慎 (Komp.) / Xu Xuan 徐鉉 (Hrsg.): *Shuowen jiezi* 說文解字. Beijing 1977. S. 190. Das hanzeitliche Werk des Xu Shen (ca. 55-ca. 149) wurde von seinem songzeitlichen Herausgeber Xu Xuan (916–991) textkritisch überarbeitet (Loewe, Michael (Hrsg.): *Early Chinese Texts: A Bibliographical Guide*. Berkeley 1993. S. 429, S. 435–436).

27 Li Enjiang 李恩江 u.a. (Hrsg.): *Wenbai duizhao „Shuowen jiezi“ yishu quanben* 文白对照《说文解字》译述全本. Zhengzhou 2000. S. 1207.

auf Diskurse und Aktivismus konfuzianisch geschulter Gelehrter zur Zeit der Dynastien Ming (1368–1644) und Qing (1644–1911).

Nach Otto Franke soll *jingshi* wohl erstmals im Werk *Zhuangzi* erwähnt worden sein.²⁸ Für Franke war der Begriff in seiner grundlegenden Bedeutung klar als „Staatskunst“ zu verstehen.²⁹ Zur Zeit der Qing-Dynastie erlebte das Staatskunstdenken angesichts politischer, wirtschaftlicher und sozialer Probleme einen Aufschwung. Der qingzeitliche *jingshi*-Aktivismus war geprägt vom Bewusstsein gesellschaftlicher Verantwortung, der Beschäftigung mit moralischen Prinzipien und der Suche nach praktischen Lösungen zur Überwindung der Krisen Chinas im 19. Jahrhundert, wobei die Staatskunsideen gleichzeitig mit philosophischen Diskursen verbunden waren.³⁰ Wie Lin Manhoung in *China Upside Down: Currency, Society, and Ideologies 1808–1856* (2006) zeigt, bildeten die Staatskunstdenker des 19. Jahrhunderts jedoch keine homogene Gruppe mit einheitlichen Ideen und Lösungsansätzen.³¹ Ein wichtiges Werk zum Staatskunstdenken der Qing-Zeit ist das *Huangchao jingshi wenbian* 皇朝經世文編

28 Franke, Otto: *Studien zur Geschichte des konfuzianischen Dogmas und der chinesischen Staatsreligion. Das Problem des Tsch'un-tsi'iu und Tung Tschung-schu's Tsch'un-tsiu fan lu*. Hamburg 1920. S. 13, S. 14, Anm. Nr. 1.

29 Franke: *Studien zur Geschichte des konfuzianischen Dogmas und der chinesischen Staatsreligion*. S. 14–15, Anm. Nr. 1. Zum Begriff *jingshi* in diesem frühen Kontext gibt es unterschiedliche Möglichkeiten der Übersetzung. So wird er beispielsweise auch als „durch alle Zeiten hindurch“ (vgl. Ess, Hans van: *Von Ch'eng I zu Chu Hsi. Die Lehre vom Rechten Weg in der Überlieferung der Familie Hu*. Wiesbaden 2003. S. 205, Anm. Nr. 43) bzw. „durch die Zeiten hindurch“ (*passing through the ages*) wiedergegeben (vgl. Hymes, Robert P. / Schirokauer, Conrad (Hrsg.): *Ordering the World. Approaches to State and Society in Sung Dynasty China*. Berkeley u.a. 1993. S. 56, Anm. Nr. 82). Die Bedeutung von *jingshi* im Kontext der Song-Zeit besprechen Hymes und Schirokauer in ihrer Einführung zum Band *Ordering the World* (siehe ebd. S. 55–58).

30 Einführungen zum qingzeitlichen Staatskunstdenken finden sich unter anderem bei William T. Rowe: *China's Last Empire: The Great Qing*. Cambridge (MA) / London 2009. S. 158–162, Jane Kate Leonard: *Wei Yuan and China's Rediscovery of the Maritime World*. Cambridge (MA) 1984. S. 20–23, Rune Svarverud: *International Law as a World Order in Late Imperial China: Translation, Reception and Discourse, 1847–1911*. Leiden 2007. S. 139–140, und Richard Joseph Smith: *China's Cultural Heritage. The Qing Dynasty 1644–1912*. Boulder 1994. S. 130. Im Zusammenhang mit der Problematik des Silberabflusses im 19. Jahrhundert wird das Staatskunstdenken und seine Hintergründe in Lin Manhoungs Studie *China Upside Down. Currency, Society, and Ideologies, 1808–1856* (2006) besprochen. Zur Verbindung des Staatskunstdenkens mit philosophischen Strömungen zur Qing-Zeit siehe ebd. S. 18–19, S. 200ff. und S. 29, sowie Benjamin A. Elman: „The Relevance of Sung Learning in the Late Qing: Wei Yuan and the Huang ch' ao ching-shih wen-pien.“ In: *Late Imperial China*. Bd. 9, Nr. 2. Dez. 1988. S. 56–85.

31 Dazu siehe auch Lin: „Two Social Theories Revealed: Statecraft Controversies Over China's Monetary Crisis, 1808–1854.“ In: *Late Imperial China*. Bd. 12, Nr. 2. Dez. 1991. S. 1–35.

(„Zusammenstellung von Staatskunsttexten aus der gegenwärtigen Dynastie“), eine 120 *juan* umfassende Sammlung von Staatskunstessays, der weitere qingzeitliche Sammlungen folgten.³²

Das Motiv der Ordnung tritt in qingzeitlichen lokalhistorischen Quellen zum Huashan auf drei Ebenen auf: als Manifestationen staatlichen Wirkens und staatlicher Präsenz, anhand von Aspekten des Staatskunstdenkens und, gekoppelt an das Thema Moral, in der Darstellung der Frauen am Berg und in seinem Landkreis. Diese Ebenen sind durch Symbole in der Berglandschaft und ihrer lokalhistorischen Darstellung präsent. Ernst Cassirer prägte den Begriff des Menschen als *animal symbolicum*,³³ der in einer kulturellen Praxis die Welt mit der Schaffung von Symbolen in sinnlicher Form begreift und bestimmt. Dabei sind Symbole nicht als bloße Abbildung der Wirklichkeit zu verstehen, sondern als grundlegendes Mittel, das einen Erkenntniszugang zur Welt schafft und die mentale Einordnung von Eindrücken ermöglicht.³⁴ Auch für Louis Dupré stellen sie eine entscheidende Komponente im menschlichen Wahrnehmungsprozess dar und sind eine essenzielle Form, durch die sich der menschliche Geist ausdrückt.³⁵ Nach Dupré dienen Symbole dem Verständnis des Symbolisierten und bringen dabei eine neue Ebene jenseits der ursprünglichen Realität hervor.³⁶ Durch sie manifestiert sich das Symbolisierte und gleichzeitig nehmen die Symbole seinen Platz ein.³⁷ Die Bedeutung von Symbolen erstreckt sich auch auf den politischen Bereich, in dem sie als wichtiges Medium der Interaktion und Repräsentanz dienen. Wie David I. Kertzer feststellt, drückt sich Politik durch Symbole aus.³⁸ Als

32 He Changling 賀長齡 / Wei Yuan 魏源 (Komp.): *Huangchao jingshi wenbian* 皇朝經世文編 (1827). He Changling (1785–1848) begann 1821 mit der „Zusammenstellung von Staatskunsttexten aus der gegenwärtigen Dynastie“ und beauftragte im Jahr 1825 Wei Yuan (1794–1856) mit der Kompilation des Werkes (Elman, Benjamin A.: „Classical Scholarship and Intellectual Debates 1800–1864.“ In: Pong, David (Hrsg.): *Encyclopedia of Modern China*. Bd. 1. Detroit 2009. S. 278). Die qingzeitlichen Sammlungen der Staatskunsttexte (*Qingdai jingshi wenbian* 清代經世文編) sind digital in der Datenbank der Academia Sinica, Institut für Moderne Geschichte (Zhongyang yanjiuyuan jindaishi yanjiusuo 中央研究院近代史研究所), aufgeführt.

33 Cassirer, Ernst: *Versuch über den Menschen: Einführung in eine Philosophie der Kultur*. Hamburg 1996. S. 51.

34 Cassirer: *Philosophie der symbolischen Formen. Erster Teil: Die Sprache*. Darmstadt 1953. S. 18–20, und ders. *Versuch über den Menschen*. S. 49–50.

35 Dupré, Louis: *Symbols of the Sacred*. Grand Rapids (MI) 2000. S. 3.

36 Dupré: *Symbols of the Sacred*. S. 2. Dupré nimmt bei seiner Definition des Symbols als Mittel der Artikulierung des Symbolisierten und seiner Abgrenzung vom Begriff des „Zeichens“ Bezug auf Susanne Langer: *Philosophy in a New Key*. New York 1951 (vgl. Dupré: *Symbols of the Sacred*. S. 1, Anm. Nr. 1).

37 Dupré: *Symbols of the Sacred*. S. 1.

38 Kertzer, David I.: *Ritual, Politics and Power*. New Haven / London 1988. S. 2.

Mittel der Kommunikation, die eine emotionale Ebene ansprechen, können sie politische Konzepte transportieren und soziale Positionen verdeutlichen.³⁹

Sinnliches Erleben und mit den Sinnen wahrnehmbare Präsenz von Objekten oder Konzepten durch ihre Symbole können also Räume in der menschlichen Vorstellung prägen.⁴⁰ Die Darstellungen des Huashan in den lokalhistorischen Beschreibungen der Qing-Zeit sind ebenso nicht als reine Abbildungen des realen Berges zu begreifen, sondern formen durch bestimmte Aspekte und ihre Assoziationen das Bild der Landschaft. Der staatliche Einfluss wird anhand von Riten, Baumaßnahmen und Inschriften deutlich, die an die Präsenz der imperialen Regierungen gemahnten, sowie durch die Anwesenheit hochrangiger Beamter wie Bi Yuan 畢沅 (1730–1797) und die Aufenthalte von Mitgliedern des Kaiserhauses wie der Kaiserinwitwe Cixi am Huashan. Cixi floh im Kontext des Einmarsches westlicher Mächte in Peking im Jahr 1900 nach Xi'an und suchte den Huashan auf, wo sie in zwei Klöstern des Berges Aufschriften anbringen ließ. Bauten und Inschriften als Symbole, die mit den Sinnen erfasst werden können, prägten und veränderten zur Zeit der Qing und früherer Dynastien den optischen Eindruck, den die natürliche Landschaft des Berges und seine Umgebung vermittelten. Gleichzeitig verbanden sich die Symbole staatlicher Macht mit der imposanten Form des Huashan und seiner kulturhistorischen Bedeutung. Auch das Wirken einzelner Beamter am Berg hinterließ nachhaltige Spuren. Dies verdeutlicht das Beispiel der Gründung einer konfuzianischen Akademie auf dem Gelände des alten daoistischen Klosters Yuntai guan 雲臺觀 („Kloster der Wolkenterrasse“) im Jahr 1751 durch Yao Yuandao 姚遠翹 (fl. 1746–1762), einen Beamten und Kompilator der Huashan-Beschreibung *Huayue zhi* 華嶽志 (1762). Der Gründung ging die Instandsetzung eines Opferschreins zu Ehren von Zhuzi (Zhu Xi) im Auftrag des damaligen Gouverneurs der Provinz Shaanxi, Chen Hongmou 陳宏謀 (1696–1771), voran. Dieser Schrein war zum Ende des 17. Jahrhunderts auf die Initiative des namhaften Gelehrten Gu Yanwu 顧炎武 (1613–1682) hin erbaut worden. Mit der Geschichte des Schreins war auch der Huashan-Chronist Li Rong 李榕 (fl. 1810–1821) verbunden. Sein Vorfahr Li Kuilong 李夔龍 (fl. 1698–1703), der Leiter einer konfuzianischen Schule war, hatte im Jahr 1703 den Auftrag erhalten, den Schrein wiederherzurichten. Li Rong, der selbst auf dem Gelände des Yuntai

39 Kertzer: *Ritual, Politics and Power*. S. 5–6.

40 Das Schaffen und Formen von Räumen behandelt auch der von Tatjana Gardner und Daniela Moritz herausgegebenen Sammelband *Creating and Representing Sacred Spaces*. Göttingen 2003. Hier werden Beispiele sakraler Räume beleuchtet. Der Beitrag „Creating and Representing Sacred Spaces as Processes of Symbolic Meditation“ von Michael Dickhardt bietet dazu eine theoretische Einführung aus anthropologischer Sicht, die neben anderem das Konzept symbolischer Formen von Ernst Cassirer aufgreift (ebd. S. 7–33).

guan lebte und dort 1821 seine Huashan-Beschreibung *Huayue zhi* 華嶽志 fertigstellte, initiierte im Jahr 1810 die erneute Instandsetzung des Zhuzi-Schreins. Die Gründung der konfuzianischen Akademie im 18. Jahrhundert prägte nachfolgend den Charakter des Geländes, das auch nach dem Ende der Kaiserzeit eine Lehrstätte beherbergte und auf dem sich in der heutigen Zeit ebenfalls eine Schule befindet.

Aspekte qingzeitlichen *jingshi*-Denkens treten, neben den Spuren ritueller Kontrolle durch Beamte am Berg Hua,⁴¹ vor allem in der Bergbeschreibung des konfuzianisch gebildeten Gelehrten und Dichters Jiang Xiangan 蔣湘南 (1795–1854) auf. Jiang war ein Schüler des Gelehrten und Staatsmanns Ruan Yuan 阮元 (1764–1849) und mit Staatskunstaktivisten wie Wei Yuan 魏源 (1794–1856) und Gong Zizhen 龔自珍 (1792–1841)⁴² bekannt. Er gehörte zur Bevölkerungsgruppe der chinesischen Muslime (Hui 回) und beteiligte sich aktiv an Diskursen zu politisch-sozialen und ökonomischen Problemen, die Staatskunstdenker jener Zeit beschäftigten. Bestimmte Aspekte seiner Bergbeschreibung *Huayue tujing* 華嶽圖經 (1851) können als Versuch gedeutet werden, den Huashan der Instabilität des Reiches symbolisch als mahnenden Kontrast entgegenzustellen, und an eine politische und moralische Verantwortung im Sinne des *jingshi* zu appellieren. Dies geschieht, indem er den Berg in einen historischen Kontext idealer konfuzianischer Ordnung eingliedert und gleichsam mit Symbolen aus dem Bereich des Konfuzianismus überschreibt. Das Zeichen *hua* 華 („Blüte“, „blühend“, „prächtigt“, „glänzend“) im Namen des Berges trägt auch die Konnotation „China“ oder „chinesisch“, was seinem Appell besonderen Nachdruck verleiht. Ein früherer Anklang für diese Konnotation, die den Gegensatz zwischen einer „zivilisierten“ Entität und den außerhalb dessen stehenden „Barbaren“ hervorhebt, findet sich beispielsweise in dem Konfuzius zugeschriebenen Ausspruch *yi bu mou xia, yi bu luan hua* 裔不謀夏, 夷不亂華,⁴³ den James Legge als „Those distant people have nothing to do with our great land; those wild tribes must not be permitted to create disorder among our flowery States“ übersetzt.⁴⁴ Aus dieser Zeit, der Epoche der Östlichen Zhou-Dynastie (770–256 v. Chr.), ist der Begriff *huaxia* 華夏 greif-

41 Siehe Kapitel IV.1.1.

42 Sowohl Ruan Yuan als auch Wei Yuan und Gong Zizhen sind mit mehreren Texten in der Sammlung „Zusammenstellung von Staatskunsttexten aus der Qing[-Dynastie]“ (*Qing jingshi wenbian* 清經世文編) vertreten (siehe He Changling / Wei Yuan (Komp.): *Qing jingshi wenbian*. 3 Bde. Beijing 1992).

43 Yang Bojun 楊伯俊 (Komp.): *Chunqiu Zuozhuan zhu* 春秋左傳注. Bd. 4. Beijing 2005. S. 1578. Zu einer Besprechung der Authentizität und Datierung des Werkes siehe Loewe: *Early Chinese Texts*. S. 67–71.

44 Legge, James: *The Chinese Classics*. Bd. 5, Teil 2. Taipei 2000. S. 777.

bar. Er verweist auf eine kulturelle Identität, die sich aus dem Erbe der Westlichen Zhou und früherer Kulturen am Unter- und Mittellauf des Gelben Flusses formierte.⁴⁵ Der Huashan befand sich symbolträchtig im Entstehungsgebiet dieser Entität und zwischen den Hauptstädten der Zhou westlich und östlich des Berges.⁴⁶

Die Geringschätzung des Daoismus, die in Jiang Xiangnans Bergbeschreibung zutage tritt, ist – neben der Skepsis, die Teile der qingzeitlichen Eliten daoistischen Mönchen und Nonnen entgegenbrachten⁴⁷ – ebenfalls vor dem Hintergrund des qingzeitlichen *jingshi*-Aktivismus zu betrachten. Dabei kontrastiert der soziale Rückzug im Kontext des Daoismus, der beispielsweise von Eremiten⁴⁸ auf Bergen wie dem Huashan praktiziert wurde, mit dem Ideal einer aktiven gesellschaftlichen Teilhabe an der Lösung ökonomischer und politisch-sozialer Probleme des

45 Wu Xiaolong: *Material Culture, Power, and Identity in Ancient China*. Cambridge 2017. S. 209. Zu diesem Thema siehe auch Xu Zhuoyun 許倬雲: *Huaxia lunshu 華夏論述: Yige fuza gongtongti de bianhua 一個複雜共同體的變化*. Taipei 2015. S. 62–65. Die Grenzen zwischen denen, die zu den Huaxia gehörten und denen, die sich außerhalb dieser kulturellen Entität befanden, waren jedoch gemäß dem *Chunqiu* als durchlässige, fluide Abgrenzungen zu verstehen. Dazu siehe Li Yujun: „The ‘Sino-barbarian dichotomy’ amid the political chess of China’s dynasties: In the examples of the Song, Liao, and Jin dynasties.“ In: *Chinese Studies in History*. Bd. 51, Nr. 1. Winter 2018. S. 31. Dass sich muslimische, konfuzianisch gebildete Literaten der Qing-Zeit, zu denen auch Jiang Xiangnan gehörte, durchaus als Teil dieser Entität verstehen konnten, zeigt beispielsweise Zvi Ben-Dor Benite in seiner Studie *The Dao of Muhammad: A Cultural History of Muslims in Late Imperial China* (Cambridge (MA) / London 2005). Wie es Chen An 陳黯 (9. Jh.), ein Literat der Tang-Zeit, ausdrückte: „If one speaks in term of geography (*di* 地), then there are Hua and barbarians. But if one speaks in term of education, then there can be no such difference“ (siehe ebd. S. 2).

46 Einer Theorie zufolge soll sich das *bua* im Begriff *huaxia* von eben diesem Berg ableiten (Li Feng: *Landscape and Power in Early China: The Crisis and Fall of the Western Zhou, 1045–771 BC*. New York 2006. S. 287).

47 Zur komplexen Position qingzeitlicher Eliten zum Daoismus und Buddhismus siehe Vincent Goossaert und David A. Palmer: *The Religious Question in Modern China*. Chicago / London 2011. S. 35–36. Die Haltung, die Mitglieder qingzeitlicher Eliten zum Daoismus einnahmen, war vielschichtig und lässt sich nicht auf bloße Kritik reduzieren. Eine weitere Facette der Beziehung zwischen Konfuzianismus und Daoismus zur Zeit der Qing-Dynastie zeigt das Beispiel der sogenannten Liumen 劉門, einer Bewegung in der Provinz Sichuan, deren Lehre konfuzianische Ethik und daoistische Methoden der Selbstkultivierung verbindet. Die Liumen-Bewegung, deren Ursprung auf den konfuzianisch geschulten Gelehrten Liu Yuan 劉沅 (1768–1856) zurückzuführen ist, wurde von Volker Olles in der Monographie *Ritual Words. Daoist Liturgy and the Confucian Liumen Tradition in Sichuan Province* (2013) vorgestellt.

48 Eine Einführung zur eremitischen Tradition im Daoismus gibt Louis Komjathy in *The Daoist Tradition: An Introduction*. London / New York 2013. S. 61–67.

Reiches.⁴⁹ An mehreren Stellen versucht Jiang in seiner Chronik, den Daoismus mit seinen übernatürlichen und unberechenbaren Aspekten zu entzaubern und in diesem Sinne zu „zähmen“.

Auf der dritten Ebene ist die Bestrebung nach sozialer und moralischer Ordnung an Geschlechterrollen gekoppelt. Dies zeigt sich in der lokalhistorischen Behandlung des Themas Frauen im Kontext des Huashan und seines Landkreises Huayin 華陰 (wörtlich „Nordseite des Berges Hua“).⁵⁰

1.1 Der Huashan und Konnotationen des Weiblichen

In der qingzeitlichen Darstellung der Frauen am „Blütenberg“ sind Moral und Disziplin tragende Themen. Für die Qing-Zeit ist ein deutlicher Unterschied zu Frauenbildern vorangegangener Dynastien am Huashan erkennbar. Werden in qingzeitlichen lokalhistorischen Quellen weibliche Unsterbliche (*nüxian* 女仙)⁵¹ bzw. Vollkommene (*nüzhēn* 女真)⁵² aus früheren Dynastien aufgeführt, so fehlen

49 Ein Engagement in Fragen des *jingshi* führte allerdings nicht zwangsläufig zu einer Ablehnung des Daoismus, so wie sie bei Jiang Xiangnan zutage tritt. Der Staatskunstkaktivist Wei Yuan verband in seiner Theorie zum historischen Wandel Elemente aus den Bereichen des Daoismus und des Konfuzianismus. Daoistische Ideen spielten auch für sein Konzept der Selbstkultivierung eine wichtige Rolle, die er als Mittel zur moralischen Entwicklung des Menschen und Voraussetzung für eine kosmische und soziale Ordnung ansah (Leonard: *Wei Yuan and China's Rediscovery of the Maritime World*. S. 15).

50 *Yin* kennzeichnet neben Attributen wie „weiblich“, „dunkel“, „kalt“ und anderen auch die Nordseite eines Berges und die Südseite eines Flusses. Der Kreis Huayin (Huayin xian 華陰縣) erstreckte sich zur Zeit der Qing-Dynastie zwischen der Nordseite des Huashan und dem Südufer des Flusses Wei 渭 (HYXZ. S. 4, S. 10).

51 Der Begriff *xianren* 仙人 bezeichnet eine Person, die Unsterblichkeit erlangt hat, und ist eng mit der Idee des Fliegens verbunden. In Texten aus dem daoistischen Kontext wird beschrieben, wie jemand, der zum Unsterblichen geworden ist, „am hellichten Tage zum Himmel aufsteigt“ (白日昇天); siehe z.B. DZ 1016: Tao Hongjing 陶弘景 (Komp.): „Zhen'gao“ 真誥. *Juan* 14, 9a, 5. In: DZ. Bd. 20. S. 574. Die Angabe von Titelnummern aus dem *Daozang* (DZ) erfolgt in der vorliegenden Studie nach dem System von Kristofer M. Schippers *Concordance du Tao-Tsang: Titres de ouvrages*. Paris 1975.

Eine andere Bezeichnung für Unsterbliche ist *yuren* 羽人, „gefiederte Personen“ (Li Shuhuan 李叔還 (Komp.): *Daojiao da cidian* 道教大辭典. Taipei 1979. S. 518). Daoisten werden auch mit dem Begriff *yuyi* 羽衣, „gefiedertes Gewand“, in Verbindung gebracht. Dieses soll aus den Federn des (männlichen) Phönix (*feng* 鳳) bestehen und dem Unsterblichen ermöglichen, damit zum Himmel emporzufliegen (Li: *Daojiao da cidian*. S. 519). Die große Bedeutung, die Berge und der Rückzug dorthin im Kontext der Unsterblichkeit einnehmen, zeigt sich im Aufbau des Zeichens *xian* 仙, das sich aus den Komponenten „Mensch“ (*ren* 人) und „Berg“ (*shan* 山) zusammensetzt.

52 Der Ausdruck *zhenren* 真人, „Vollkommener“, steht für einen der höchsten Zustände, die im Daoismus erlangt werden können (Pregadio, Fabrizio (Hrsg.): *The Encyclopedia of Taoism*. Bd.

dort Erwähnungen derartiger Frauengestalten aus der Epoche der Qing-Dynastie vollständig. Im Gegensatz dazu ist eine Häufung der Darstellungen von weiblichen Vollkommenen oder Unsterblichen aus der Zeit der Tang-Dynastie (618–907) festzustellen, einer Periode, in der die Göttin Xiwang mu 西王母 („Königliche Mutter des Westens“) im Rahmen des imperialen Kultes verehrt wurde. Der wichtigste Ort ihrer Verehrung zur Tang-Zeit war der ihr gewidmete Schrein am Huashan, dem als Berg der Himmelsrichtung Westen die gleiche kosmologische Zuordnung wie der königlichen Mutter des Westens zukommt.⁵³ Aus tangzeitlichen Gedichten und *zhiguai*-Erzählungen (志怪 „Beschreibungen des Übernatürlichen“) sind auch Schilderungen von Schamaninnen überliefert, die rund um den Ehrentempel des Berges rituelle Dienste anboten, sowie von weiteren weiblichen Figuren am Berg, die beispielsweise männliche Wanderer mit ihren Reizen bezirrten.⁵⁴ Die lokalhistorische Darstellung der Frauen aus der Periode der Qing-Dynastie steht hingegen mit Moralvorstellungen und Geschlechternormen zum Ende der Kaiserzeit in Verbindung, die auch von Literaten im Süden der Provinz Shaanxi propagiert wurden.⁵⁵ Dazu gehörten Verbote, die die Bewegungsfreiheit von Frauen zu beschränken suchten, sowie der Kult um weibliche Keuschheit und Tugend. Im Rahmen des Keuschheitskultes wurden sogenannte Ehrenbögen (*paifang* 牌坊) für tugendhafte Frauen und „Schreine der Treue und Pietät“ (*jiexiao ci* 節孝祠) errichtet. Ein solcher Schrein befand sich auch in der Kreisstadt Huayin in der Nähe des Berges Hua und auch am Berg selbst soll ein Monument zu Ehren einer tugendhaften Frau aufgestellt worden sein.⁵⁶

Der Keuschheitskult der Dynastien Ming und Qing ist Thema zahlreicher Studien. Den qingzeitlichen Kult um weibliche Keuschheit hat unter anderem Janet M. Theiss in mehreren Veröffentlichungen thematisiert.⁵⁷ Sie stellt das Ideal der keuschen Frau und die Kontrolle eines rigiden Moralkodex in den

2. London / New York 2008. S. 1265). Wie Livia Kohn beschreibt, zeichnet den Vollkommenen sein hoher Grad mentaler Reinheit und der Einklang mit dem Dao aus (Kohn: *Readings in Daoist Mysticism*. Magdalena 2009. S. 123–125).

53 Cahill, Suzanne E.: *Transcendence & Divine Passion. The Queen Mother of the West in Medieval China*. Stanford 1993. S. 60, und Despeux, Catherine / Kohn, Livia: *Women in Daoism*. Cambridge (MA) 2003. S. 41.

54 Dazu siehe Dudbridge, Glen: „The Worshippers of Mount Hua.“ In: Ders.: *Religious Experience and Lay Society in Tang China. A Reading of Kuang Fu's Kuang-I chi*. Cambridge 1995. S. 94–116.

55 McMahon, Daniel: „Qing Reconstruction in the Southern Shaanxi Highlands. State Perceptions and Plans, 1799–1820.“ In: *Late Imperial China*. Bd. 30, Nr. 1. Juni 2009. S. 108.

56 HYZZ. S. 11, S. 281.

57 Siehe beispielsweise *Disgraceful Matters. The Politics of Chastity in Eighteenth-Century China*. Berkeley u.a. 2004, und „Managing Martyrdom. Female Suicide and Statecraft in Mid-Qing China.“ In: Ropp, Paul S. u.a. (Hrsg.): *Passionate Women. Female Suicide in Late Imperial China*. Leiden u.a. 2001. S. 47–76.

Kontext komplexer staatlicher Interessen und staatlicher Einflussnahme und stellt auch dar, an welche Grenzen das Idealbild in den Familien und auf lokaler Ebene stieß. Dabei beschreibt sie den Keuschheitskult als wichtigen Teil sozialer Reformen unter der Qing-Regierung, die tiefgreifend auf das gesellschaftliche Leben einzuwirken suchten. Die Keuschheit der Frauen wurde zum Symbol der Untergebenheit und Loyalität, das sich von der familiären auf die staatliche Ebene erstrecken sollte. Der Kult und die Definition seiner Normen wurde demnach als Staatsinstrument genutzt, das moralische und soziale Richtlinien für die qingzeitliche Gesellschaft festsetzte. Qingzeitliche Verbote, die Frauen am Besuch von Tempeln und öffentlichen religiösen Feierlichkeiten hindern sollten, sind das Thema der Untersuchungen „Irrepressible Female Piety: Late Imperial Bans on Women visiting Temples“ (2008) von Vincent Goossaert und „The Hearth and the Temple: Mapping Female Religiosity in Late Imperial China, 1550–1900“ (2003) von Zhou Yiqun. Dabei steht bei Goossaert der Erhalt ritueller Reinheit der Tempelstätten und der Schutz öffentlicher Moral für die Beschränkungen der weiblichen Bewegungsfreiheit im Vordergrund, während Zhou eine Überhöhung des Heimes als Ort ritueller Perfektion für eine Abschottung der Frauen als maßgeblich ansieht. Frauen wurden demnach also je nach Umfeld zum Symbol von Reinheit und Ordnung oder von Verunreinigung und Chaos. Wie Goossaert zeigt, wurden die Verbote in der Realität allerdings vielfach übertreten.⁵⁸ Auch der bereits erwähnte Provinzgouverneur Chen Hongmou, der eine wichtige Figur im Kontext des Staatskustdenkens war, beteiligte sich rege an der Debatte um weibliche Verhaltensnormen, die unter Mitgliedern der qingzeitlichen Eliten geführt wurde. Er verfasste ein Handbuch für die Erziehung von Frauen, das *Jiaoniū yigui* 教女遺規. Chens Einstellungen zu weiblichen Verhaltensnormen werden in der Forschung kontrovers besprochen.⁵⁹ Seine komplexen Positionen untersucht William T. Rowe in seiner Studie „Women and the Family in the Mid-Qing Social Thought: The Case of Chen Hongmou“ (1992). Darin werden sowohl konservativ-restriktive als auch fortschrittlich anmutende Einstellungen, wie die Förderung der literarischen Bildung von Frauen, im Kontext gesellschaftlicher Normen der Eliten thematisiert.⁶⁰ Während es zur Qing-Zeit eine Reihe didaktischer Handbücher für junge Frauen wie das von Chen Hongmou verfasste gab, stellt Susan Mann fest, dass die Erziehung von Mädchen seit frühester Jugend

58 Siehe auch Goossaert / Palmer: *The Religious Question in Modern China*. S. 31.

59 Dazu siehe Rowe, William T.: „Women and the Family in the Mid-Qing Social Thought: The Case of Chen Hongmou.“ In: *Late Imperial China*. Bd. 13, Nr. 2. Dez. 1992. S. 2.

60 Die Debatten um die Bildung von Frauen in den Reihen qingzeitlicher Eliten werden auch von Susan Mann besprochen, die diesen Diskurs als *querelles des femmes* bezeichnet (Mann: *Precious Records. Women in China's Long Eighteenth Century*. Stanford 1997. S. 83–94).

vor allem stark von Symbolen und Zeichen geprägt war, die diesen den „Weg der Gattin“ (*fudao* 婦道) weisen sollten.⁶¹

Der fehlenden Darstellung qingzeitlicher weiblicher Unsterblicher oder Vollkommener in den lokalhistorischen Quellen, die der vorliegenden Arbeit zugrunde liegen, stehen die Einträge von 374 tugendhaften Frauengestalten in der „Serie der Frauen“ (*lienü* 列女) in der *Qianlong Huayinxian zhi* 乾隆華陰縣志, der Beschreibung des Kreises Huayin aus der Qianlong-Zeit (1736–1795), gegenüber. Während für die Abwesenheit zeitgenössischer weiblicher Unsterblicher oder Vollkommener auch die kürzere Distanz zur Entstehungszeit der Lokalchroniken eine Rolle gespielt haben mag, ist auffällig, dass qingzeitliche daoistische Nonnen am Huashan in den untersuchten lokalhistorischen Darstellungen, wenn sie überhaupt Erwähnung finden, lediglich als mahnendes Beispiel für moralische Verfehlungen und das daraus resultierende Unglück thematisiert werden. In einem Abschnitt der Beschreibung *Huayue zhi* von Li Rong aus dem Jahr 1821 wird daoistischen Nonnen und Mönchen der ungebührliche Umgang miteinander unterstellt.⁶² Dies soll die Berggottheit erzürnt und als Auslöser für verheerende Regenfälle mit Todesopfern im Jahr 1677 gewirkt haben, infolge derer die Spuren der Daoistinnen am Huashan abgebrochen seien.⁶³ Der Überschuss des Elements Wasser, das mit dem *yin* assoziiert wird, wird also mit dem Fortgang der weiblichen Daoisten wieder ausgeglichen und das moralische Gleichgewicht wieder hergestellt. Frauen und Daoismus stehen hier für den Aspekt der Unberechenbarkeit und moralischen Unzuverlässigkeit, den es – ebenso wie die weibliche Sexualität – mit den Mitteln von Ordnung und Kontrolle zu zähmen gilt. Den Aspekten von Ordnung und Kontrolle in den Beschreibungen des Berges aus dem 18. und 19. Jahrhundert standen im späten Kaiserreich Phasen der politischen, wirtschaftlichen und sozialen Instabilität gegenüber, die sich auf die Provinz Shaanxi und ihre Bewohner erstreckten.

1.2 Historischer Hintergrund der Provinz Shaanxi zur späten Kaiserzeit

Im Verlauf der Devisen Jiaqing (1796–1820), Daoguang (1821–50), Xianfeng (1851–61) und Tongzhi (1862–74) wurden die Qing-Regierung und die Bevölkerung des Landes von Rebellionen, Krisen und Konflikten auf mehreren Ebenen

61 Mann: „The Education of Daughters in the Mid-Ch’ing Period.“ In: Elman, Benjamin / Woodside Alexander (Hrsg.): *Education and Society in Late Imperial China, 1600–1900*. Berkeley 1994. S. 27–35.

62 Zur antikerikalen Haltung in den Reihen qingzeitlicher Eliten siehe Goossaert / Palmer: *The Religious Question in Modern China*. S. 35–36, und Goossaert: „1898: The Beginning of the End for Chinese Religion?“ In: *Journal of Asian Studies*. Bd. 65, Nr. 2. Mai 2006. S. 307–336.

63 LHYZ. Bd. 2. *Juan 7 (ji shi 紀事)*, 12a, 7–10. S. 705.

herausgefordert. Das 18. und 19. Jahrhundert waren in China von starkem Bevölkerungswachstum gekennzeichnet, wobei die nachfolgend genannten Zahlen keinen absoluten Charakter haben, sondern als ungefähre Richtwert dienen sollen. Schätzungen zufolge soll die Einwohnerstärke des Landes allein zwischen 1779 und 1850 um etwa 56 Prozent gestiegen sein.⁶⁴ Cao Shuji gibt in seiner Studie *Zhongguo renkou shi* („Geschichte der chinesischen Bevölkerung“) den Bevölkerungsstand zur Qing-Zeit mit 160.000.000 Personen im 18. Jahr der Regierungsdevise Kangxi (1679), 311.500.000 Einwohnern im 41. Jahr Qianlong (1776) und 436.100.000 Personen im ersten Jahr Xianfeng (1851) an.⁶⁵ Dabei sollen im Jahr 1776 in der Provinz Shaanxi 8.193.000 Menschen gelebt haben, und bis zum 25. Jahr Jiaqing (1820) soll die Bevölkerung dort auf 11.976.000 Personen angestiegen sein.⁶⁶ Im Kreis Huayin (Huayin xian 華陰縣) soll sich die Einwohnerzahl im dritten Jahr Daoguang (1823) auf 126.000⁶⁷ und im 30. Jahr Daoguang (1850) auf 141.808 Personen belaufen haben.⁶⁸ Der Zuwachs an Arbeitskräften wirkte sich im 18. Jahrhundert durch die territoriale Ausweitung des Landes und Maßnahmen im landwirtschaftlichen Bereich zunächst positiv auf die Produktivität aus. In Shaanxi wurden beispielsweise unter den Gouverneuren Chen Hongmou (1696–1771) und Bi Yuan (1730–1797) Verbesserungen auf dem Gebiet der Bewässerung erreicht.⁶⁹ Im Übergang zum 19. Jahrhundert führten jedoch weiterhin ansteigende Einwohnerzahlen und Eingriffe in die natürliche Landschaft zu Bodenknappheit, ökologischen Problemen und der Absenkung des durchschnitt-

64 Mann Jones, Susan / Kuhn Philip: „Dynastic Decline and the Roots of Rebellion.“ In: Fairbank, John King / Twitchett, Dennis (Hrsg.): *The Cambridge History of China. Late Ch'ing, 1800–1911*. Bd. 10. Cambridge (MA) 1978. S.109, und Ho Ping-ti: *Studies on the Population of China, 1368–1953*. Cambridge (MA) 1959. S. 64. Ho Ping-ti geht auf der Basis von Informationen aus Lokalbeschreibungen von 275.000.000 Personen im Jahr 1779 und 430.000.000 Personen im Jahr 1850 aus (Ho: *Studies on the Population of China, 1368–1953*. S. 64), Susan Mann gibt Bevölkerungszahlen von ungefähr 150 Millionen in der frühen Qing-Zeit hin zu etwa 380 Millionen zur Mitte des 19. Jahrhunderts an (Mann: *Precious Records*. S. 33), William T. Rowe schreibt von einer Verdreifachung der Bevölkerung hin zu geschätzten 450 Millionen Einwohnern in den zwei Jahrhunderten nach 1680 (Rowe: *China's Last Empire*. S. 150), und Pamela Kyle Crossley von einer Verdopplung der Bevölkerung zwischen 1650 und 1800 (Crossley: *The Wobbling Pivot, China since 1800. An Interpretive History*. Malden (MA) u.a. 2010. S. 47–48).

65 Cao Shuji 曹树基: *Zhongguo renkou shi* 中国人口史. *Diwu juan* 第五卷: *Qing shiqi* 清时期 (xia 下). Shanghai 2005. S. 832.

66 Cao: *Zhongguo renkou shi*. S. 422.

67 Cao: *Zhongguo renkou shi*. S. 400, und Cao Zhanquan 曹占泉: *Shaanxi shengzhi, renkou zhi* 陕西省志, 人口志. Xi'an 1986. S. 335.

68 Cao: *Shaanxi shengzhi, renkou zhi*. S. 335.

69 McMahon: „Qing Reconstruction in the Southern Shaanxi Highlands.“ S. 93.

lichen Lebensstandards.⁷⁰ Von dieser Entwicklung war auch der gebirgige Süden der Provinz Shaanxi (Shaannan 陝南)⁷¹ betroffen. Die Region im Süden des Huashan wurde ab dem 17. Jahrhundert durch große Migrationsbewegungen immer dichter besiedelt.⁷² Der Populationsanstieg um etwa 70 bis 80 Prozent führte zu einer instabilen und rauen Gesellschaft, und Schätzungen zufolge zu einer weitgehenden Erschöpfung der lokalen Ressourcen zum Ende des 18. Jahrhunderts.⁷³ Solche Probleme beschäftigten zeitgenössische Staatskunstdenker wie Wei Yuan, der sich mit den Beziehungen zwischen dem Bevölkerungsanstieg des Landes, Migration und destruktiven Veränderungen in der Natur auseinandersetzte.⁷⁴ Der große Bevölkerungszuwachs wirkte sich auch direkt auf die gebildete Schicht Chinas aus, da die rapide steigenden Zahlen in ihren Reihen die Konkurrenz um Beamtenposten und Einfluss im schlanken Staatsapparat der Qing verstärkten.⁷⁵ Im Jahr 1800 sollen beispielsweise nur etwa 20.000 Beamtenstellen für mehr als 1,4 Millionen Absolventen der Staatsprüfungen zur Verfügung gestanden haben.⁷⁶ Auch die beiden Huashan-Chronisten Li Rong und Jiang Xiangnan gehörten zu den klassisch Gebildeten des 19. Jahrhunderts, die keinen Beamtenposten bekleideten und ihren Lebensunterhalt jenseits der offiziellen Laufbahn bestritten. Der Konkurrenzdruck, die steigende Komplexität der Arbeit und die Einkünfte der Magistrate förderten zudem ein Klima der Korruption unter den Beamten.⁷⁷

Militärische Auseinandersetzungen bildeten eine weitere Quelle der Instabilität. Der Übergang zum 19. Jahrhundert wird häufig als das Ende einer weitgehend friedlichen Phase betrachtet, die der Konsolidierung der Qing-Herrschaft ab dem Ende des 17. Jahrhunderts gefolgt war und auch als *pax sinica* bezeichnet wird.⁷⁸ Wie Joanna Waley-Cohen und Edward A. McCord feststellen, ist dieses Bild je-

70 Rowe: *China's Last Empire*. S. 150, Mann Jones / Kuhn: „Dynastic Decline and the Roots of Rebellion.“ S. 109–110, und Ho: *Studies on the Population of China, 1368–1953*. S. 229–230.

71 Die Region wird im Norden vom Qinling-Gebirgszug (Qinling 秦嶺) und im Süden vom Daba-Gebirge (Daba shan 大巴山 oder Bashan 巴山) umschlossen (McMahon, Daniel: „Southern Shaanxi Officials in Early Nineteenth-Century China.“ In: *T'oung Pao*. Bd. 95, Nr. 1. 2009. S. 124–125).

72 McMahon: „Qing Reconstruction in the Southern Shaanxi Highlands.“ S. 92.

73 McMahon: „Southern Shaanxi Officials in Early Nineteenth-Century China.“ S. 126.

74 Ho: *Studies on the Population of China, 1368–1953*. S. 229–230.

75 Rowe: *China's Last Empire*. S. 151–152, und Elman: „Classical Scholarship and Intellectual Debates 1800–1864.“ S. 278.

76 Rowe: *China's Last Empire*. S. 152.

77 Crossley: *The Wobbling Pivot*. S. 46–47.

78 Mit diesem Ausdruck betitelte Ho Ping-ti in seinem Artikel „The Significance of the Ch'ing period in Chinese History“ (1967) das 18. Jahrhundert in China (siehe Mann: *Precious Records*. S. 236, Anm. Nr. 1, und McCord, Edward A.: *Military Force and Elite Power in the Formation of Modern China*. Abingdon / New York 2014. S. 12, Anm. Nr. 2).