





Thomas Zimmer

# Der Fremde in der Mitte

Ein ideen- und kulturgeschichtlicher Abriss der  
Raumvorstellungen Chinas in der späten Kaiserzeit

**BAND 1**

Böhlau Verlag Wien Köln

Mit 19 Abbildungen

Bibliografische Information der Deutschen Bibliothek:

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

© 2023 Böhlau, Lindenstraße 14, D-50674 Köln, ein Imprint der Brill-Gruppe (Koninklijke Brill NV, Leiden, Niederlande; Brill USA Inc., Boston MA, USA; Brill Asia Pte Ltd, Singapore; Brill Deutschland GmbH, Paderborn, Deutschland; Brill Österreich GmbH, Wien, Österreich)  
Koninklijke Brill NV umfasst die Imprints Brill, Brill Nijhoff, Brill Hotei, Brill Schöningh, Brill Fink, Brill mentis, Vandenhoeck & Ruprecht, Böhlau, V&R unipress und Wageningen Academic.

Alle Rechte vorbehalten. Das Werk und seine Teile sind urheberrechtlich geschützt.  
Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen bedarf der vorherigen schriftlichen Einwilligung des Verlages.

Umschlagabbildung: Zhang Zeduan (1085–1145): »Szenen am Flussufer zur Zeit des Qingming-Festes« (<https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/6/63/清明上河圖.png>)

Umschlaggestalter: Guido Klütsch, Köln  
Korrektorat: Rainer Landvogt, Hanau  
Satz: SchwabScantech, Göttingen

**Vandenhoeck & Ruprecht Verlage** | [www.vandenhoeck-ruprecht-verlage.com](http://www.vandenhoeck-ruprecht-verlage.com)

ISBN 978-3-412-52536-1

# INHALT

## BAND 1

<b>Vorbemerkungen</b> .....	9
<b>0 Einführung</b> .....	13
0.1 Terminologische Erörterungen .....	16
0.2 Die Suche nach dem »Odysseusfaktor« .....	19
0.3 Grundlegende Fragen und theoretische Vorüberlegungen .....	29
0.3.1 Überlegungen zum Raum – ein kurzer Überblick .....	32
0.3.2 Raum – Bewegung – Wandel .....	37
0.3.3 Zur räumlichen Betroffenheit und der »Natur des Raums« .....	43
0.3.4 Zur Geophilosophie und der Kraft neuzeitlicher Phantasien der Ferne .....	52
0.3.5 Raum ohne Grenzen? Fragen der Kosmologie .....	55
0.3.6 Zur Raumfrage in der Physik seit dem 20. Jahrhundert – Relativitätstheorie und Quantenmechanik .....	57
0.4 Material und Methode .....	67
<b>TEIL 1 – GRUNDLAGEN</b> .....	73
<b>1 Geographie, Clankultur und Fragen der Migration</b> .....	75
1.1 Clankultur, Boden und Migration .....	75
1.2 Vagabundentum, Kultur und Gesellschaft .....	86
<b>2 Raumkonzepte und Weltordnungsvorstellungen</b> .....	91
2.1 Sprache, Bewegung und philosophisch-spekulative Geographie .....	91
2.2 Kosmogonie und Kosmologie .....	95
2.3 Unter dem Himmel .....	98
2.4 Innen und außen und die ethnisch-kulturellen Hierarchien .....	106
2.5 Tribute als ritengebasierte Weltordnung .....	116
2.6 Universalismus, Legitimation, »konfuzianisches Optimum« und das imperiale China .....	119
2.7 Vom Mythos zur Geschichte .....	124
2.7.1 <i>Das Buch der Berge und Meere</i> .....	124
2.7.2 <i>Huainanzi, Liezi und Zhuangzi</i> .....	127
2.7.3 <i>Zhang Huas Bowuzhi</i> .....	133
2.7.4 <i>Mu Tianzi zhuan und Zuozhuan</i> .....	136

<b>3 Historische Entwicklungen</b> .....	141
3.1 Konkrete Fremdheit – zum Problem der Fremdvölker in Chinas Nachbarschaft. Versuch der Einordnung .....	142
3.2 Unfassbare Fremdheit – zum Problem der Länder in großer Ferne .....	152
3.2.1 Von der Fernprojektion zur personalisierten Reisebeschreibung: Xu Fu und Zhang Qian .....	153
3.2.2 Wesen der Fernebeschreibung und Raumentwurf .....	159
3.2.3 Der Wert der Fremdheit .....	162
3.2.4 Das Rittertum aus der chinesischen Frühzeit .....	165
3.3 Zerfall des Reiches .....	168
3.4 Wiedererlangte Einheit .....	171
3.4.1 Alte Weiten, neue Weiten .....	176
<b>4 Die Lehren aus der Fremde</b> .....	183
4.1 Das Pilgertum und die Frühphase des Buddhismus in China .....	183
4.2 Religiöse Vielfalt in der Tang-Dynastie (618–907) .....	194
4.3 Der Komplex der Berichte um den Pilger Xuanzang .....	197
4.3.1 Berichte weiterer Pilger .....	202
<b>TEIL 2 – JAHRTAUSEND DES RINGENS MIT DEM FREMDEN</b> .....	207
<b>5 Eine fremdelnde Hochkultur scheitert im Kampf gegen die Reitervölker</b> .....	209
5.1 Die Not der Song – der Anspruch an die Weltordnung und die Grenzen der Diplomatie .....	209
5.1.1 Vom Wissen über schwierige Nachbarn im Norden .....	213
5.1.2 Wandel durch Handel? .....	221
5.1.3 Kranke Blüte? Die Stadtkultur der Song .....	231
5.2 Die mongolischen Yuan .....	250
5.2.1 Einheit durch Fremdherrschaft? .....	252
5.2.2 Expansion nach der Einheit .....	256
5.3 Die Wahrnehmung des Nordens und Nordwestens zur Zeit der Yuan-Dynastie	259
5.4 Religion als Mittel zur Begegnung .....	267
5.5 Chinesische Berichte von fernerer Ländern zur Zeit der Yuan .....	273
5.6 Die Yuan-Zeit: Ein Beispiel für den Konflikt zwischen aktiver »Sinisierung« und kultureller Anpassung? .....	292
<b>6 Intermezzo als Weltreich</b> .....	299
6.1 Räume zur Zeit der Dynastien Ming und Qing – Schutz, Expansion und Repräsentation .....	303
6.1.1 Schutzraum .....	311
6.1.2 Reisekultur und Infrastruktur .....	320

6.2	Zheng Hes Expeditionen .....	325
6.2.1	Jenseits der Beschreibung von Expeditionsteilnehmern – ergänzende Raumentwürfe in dem Roman <i>Volkstümliche Erzählung über die Seereise des Eunuchen Zheng He in den Westen</i> .....	354
6.3	Weltwissen, Weltansichten und Weltverhältnisse .....	361
6.3.1	Toponyme .....	395
6.3.2	Begründung aus dem Wiederaufstiegsmythos, Prestigeanspruch und Hierarchien .....	400
6.3.3	Kulturelle Durchdringung, Nähe und Distanz und Raumanprüche .....	407
6.3.4	Himmel und Einheit .....	428
6.3.5	Staatlichkeit und Grenzen .....	431
6.3.6	Tributbeziehungen und der Handel mit den Fremden .....	469
6.3.7	Chinas Einfluss in Südostasien und Konflikte mit den Kolonialmächten	505
6.4	Freizeit- und Erkundungsreisen im Inland – die Reiseberichte <i>youji</i> und Xu Xiakes Hinterlassenschaft .....	524
6.4.1	Leben Xu Xiakes und Rezeption seines Werks .....	533
6.4.2	Xu Xiakes Reise in den Südwesten .....	548
6.5	Geistige Räume – Wandlungen zwischen Stillstand und Beweglichkeit .....	637
6.5.1	Weltwahrnehmung und Fragen der geographischen Räumlichkeit zur Zeit des Dynastiewechsels Ming–Qing .....	648
6.5.2	Geistige Landschaften in der Erzählkunst .....	654

## BAND 2

6.6	Der Westen – erste Konflikte und Synthesen .....	717
6.7	Neue Räume von Glauben und Wissenschaft .....	729
6.7.1	Wege und Mittel im Wirken der ersten Missionargeneration in China um Matteo Ricci .....	736
6.7.2	Wirkungen der Akkommodation, ihre Grenzen und Konflikte .....	759
6.7.3	Widerstände .....	794
6.7.4	Paradigmenwandel – der Weg zur Wissenschaft .....	798
6.7.5	Der Ritenstreit, die Religionspolitik Kaiser Yongzhengs und das Ende der jesuitischen Missionsarbeit in China .....	957
7	<b>Risse in der Großen Mauer</b> .....	991
7.1	Chinas Herrschafts- und Repräsentationsräume im 17. und 18. Jahrhundert	992
7.1.1	Zentrales Eurasien – altes Spielfeld neuer Mächte .....	1009
7.1.2	Kriegsräume .....	1015
7.1.3	Nordizität .....	1037
7.1.4	Imperiale Visionen .....	1117

7.2	Inspektionsreisen .....	1132
7.3	Der Süden .....	1139
7.3.1	Territoriale und geographische Umgebung, Natur und kosmische Kräfte	1143
7.3.2	Human resources – die Menschen im Süden .....	1149
7.3.3	Macao, die Fremden und die Wirtschaft .....	1153
7.4	<i>Rouyuuan</i> und Überlegungen zum »versöhnlichen« Umgang mit den Fremden	1162
7.5	Besondere Nachbarschaft: Russland – die Verträge von Nerchinsk und Kjachta und Tulisens Mission .....	1179
7.5.1	Russland-Mission und Tulisens <i>Aufzeichnungen von den fremden Gebieten</i>	1187
7.6	Küstenräume .....	1222
7.7	Tributbeziehungen – Macht und Repräsentation .....	1227
7.8	Spannungsraum West – Ost: Diplomatie und Handel mit den Staaten Europas	1244
7.8.1	Etikette und Missverständnisse – folgenreicher Konflikt mit dem British Empire .....	1262
	<b>Fazit und Ausblick .....</b>	<b>1285</b>
	<b>ANHANG .....</b>	<b>1335</b>
1	<b>Verwendete Abkürzungen .....</b>	<b>1336</b>
2	<b>Bibliographie .....</b>	<b>1337</b>
3	<b>Audiovisuelle Medien .....</b>	<b>1379</b>
4	<b>Originalwerke und Übersetzungen .....</b>	<b>1380</b>
5	<b>Hilfsmittel und Nachschlagewerke .....</b>	<b>1390</b>
6	<b>Reihen und Sammlungen .....</b>	<b>1391</b>
7	<b>Register .....</b>	<b>1392</b>

## VORBEMERKUNGEN

Die Globalisierung dürfte künftig neu zu begreifen sein. Wer bislang meist von Waren, Gütern, Dienstleistungen, dem Finanzmarkt und der Unterhaltungsindustrie sprach, die bis in die abgelegensten Winkel der Erde vordrangen, oder wie Bruno Latour im Klimawandel den zentralen Aspekt ausmachte, der der Menschheit heute und in Zukunft zu schaffen macht, und für dieses neue Phänomen den Begriff des »Terrestrischen« vorschlug,<sup>1</sup> der sah sich mit dem seit Beginn des Jahres 2020 wütenden Corona-Virus ganz plötzlich und unerwartet mit einer ganz anderen Dimension von globaler »Betroffenheit« konfrontiert. Von den Auswirkungen des Klimawandels mögen Menschen – abhängig von ihrem jeweiligen Wohnort auf der Erdkugel – in unterschiedlicher Art und Weise und im besten Falle kurzfristig womöglich in keiner Weise betroffen sein. Ein paar Grad mehr an Erderwärmung stellen zumindest innerhalb kurzer Zeiträume keine unmittelbare Existenzbedrohung dar. Ein unsichtbares, immer wieder sich durch Mutationen veränderndes Virus, das sich mithilfe des modernen Verkehrsnetzes rasend schnell verbreitet, lässt die Globalisierung dagegen auf einmal in einem ganz anderen Licht erscheinen. Menschenleben stehen auf dem Spiel, wenn nicht rasch gehandelt, Grenzen dicht gemacht und Kontakte vermieden werden. Ein Zeitenwandel scheint sich anzukündigen.

Also ein Buch über China und seine Weltvorstellungen infolge der Pandemie? Nein, so lautet die Antwort, in diesem Buch geht es keinesfalls um China als den vermutlichen Ursprungsort des Virus. Als vor vielen Jahren die Idee entstand, sich intensiver mit den Vorstellungen Chinas von einer Weltordnung zu beschäftigen, ahnte noch niemand, dass COVID-19 und seine Mutanten einmal der Welt buchstäblich »den Atem rauben« würden. Der seinerzeitige Hintergrund meines Interesses an dem Thema hatte zu tun mit längeren Studienaufenthalten in China, den Gesprächen mit der chinesischen Verwandtschaft, Freunden und Bekannten, vielen Reisen durch das Land, meist begleitet von passender Lektüre. Trotz der wachsenden Vertrautheit mit den Menschen, den aktuellen Gegebenheiten und Entwicklungen im Land und Einblicken in seine Geschichte blieb im Hintergrund stets ein undeutliches Gefühl der Fremdheit und des »ganz Anderen«. Dieser Eindruck blieb wohlgemerkt trotz der großen, im Alltag immer wieder anzutreffenden Herzlichkeit im Kontakt mit den Menschen. Michael Kahn-Acker-

---

1 Vgl. LATOUR (2018), S. 54.

manns Buch *China – Drinnen vor der Tür* las ich erst lange Zeit nach mehrjährigen Aufhalten in China, es enthielt nicht viel Neues, bestätigte aber vieles von dem, was ich selbst auch erlebt hatte.

Fremdheit ist etwas gewesen, das mich von Kindheit an beschäftigt hat. Aufgewachsen bin ich im Ruhrgebiet, ohne dass ich sagen könnte, dass das auch wirklich meine »Heimat« ist. Leute mit einem feinen Gehör attestieren mir zwar bis in die Gegenwart, dass ich aus dem »Pott« stamme, doch wurde bei uns daheim meist Bairisch gesprochen, in der Küche war der Schweinebraten mit Kraut und Knödeln weit vertrauter als die Currywurst in Familien, die seit Generationen im Ruhrgebiet lebten. Meine Eltern waren beide Flüchtlinge, nach dem Krieg hatten sie, die aus Bayern bzw. dem Sudetenland stammten, Beuthen in Oberschlesien und Karlsbad in Böhmen Hals über Kopf verlassen müssen. In Australien und Persien in den 1950er Jahren nicht heimisch geworden, siedelten Vater und Mutter in der zweiten Hälfte des Jahrzehnts dann im Ruhrgebiet, um eine Familie zu gründen. Eine Unrast blieb jedoch immer, später, als wir Kinder größer wurden, wurden während der Sommerferien Fahrten quer durch Europa unternommen, 1979 dann die letzte große gemeinsame Reise in die USA, abgerundet mit einer Kreuzfahrt durch die Karibik.

Fernweh ist ein seltsames Wort, das sich nur schwer in andere Sprachen übertragen lässt. Früh zog es mich fort, ohne dass ich genau hätte sagen können, warum und wohin. Mit dem Beginn des Chinesischstudiums taten sich ganz neue und bis dahin ungeahnte Möglichkeiten auf, die Erfahrungen als Student im Ausländerwohnheim einer Universität in Peking zur Mitte der 1980er Jahre waren prägend. Warum überhaupt ein »Ausländerwohnheim«, wo man zusammen mit Kommilitonen aus den USA, England, der UdSSR, der BRD, der DDR, Japan usw. untergebracht war? Warum mussten sich chinesische Studenten, die einen besuchen wollten, beim Pförtner unseres Wohnheims anmelden? Wozu die »Freundschaftsläden«, in denen man mit der damals noch verwendeten Foreign Exchange Currency (FEC) importierte Waren kaufen konnte; die »Travel Permits«, die man als Ausländer für Reisen in bestimmte Gegenden Chinas benötigte? Spätestens als mein nach einer Weile vorgetragener Wunsch, in ein chinesisches Wohnheim umziehen zu können, um dort in authentischer chinesischer Umgebung besser die Sprache zu erlernen, abschlägig beschieden wurde mit dem Argument, dass es »sicherer« sei, im Ausländerwohnheim zu wohnen, kam bei mir der Verdacht auf, dass hier für mich noch vollkommen unklare kulturelle Mechanismen wirkten, denen ich nachspüren wollte: Wer sollte vor wem geschützt werden – ich vor China und seinen Menschen oder die Menschen in China vor mir? Es muss irgendwann bei dieser intensiven und zeitraubenden Beschäftigung mit China gewesen sein, dass auf einmal die Idee kam, mehr darüber zu erfahren, wie denn eigentlich die Menschen in China mit »Ferne« umgingen.

Eine vage und lange Zeit größtenteils unergiebiges Suchen begann ... Chinesische Wissenschaftler, die ich bei ihren Gastaufenthalten in Deutschland gelegentlich auf mein Interesse ansprach, konnten mir kaum weiterhelfen. Ich erinnere mich noch gut an die Unterhaltung mit einem bekannten Professor von der Universität Peking, einem Spezialisten für Literaturästhetik, der auf meine Frage nach der »Ferneauffassung« chinesischer Literaten hin nicht viel zu sagen wusste. Erst nach und nach ging mir auf, dass ich mit der falschen Begrifflichkeit operierte. Selbstverständlich spielt der Umgang mit der »Ferne« und dem »Fernen« auch in der Literatur und Kunst Chinas eine Rolle, methodisch bot es sich jedoch an, mit dem Raumgedanken zu operieren.

Die Frage nach China und seiner Sicht auf die Welt stellt sich heute – im Jahre 2022 – noch einmal ganz anders als vor 20 oder 30 Jahren. Chinas Beziehungen mit der Welt sind intensiver geworden, dabei sind auch Abhängigkeiten gewachsen. Wohin die Reise gehen wird angesichts von geopolitischen Verschiebungen, dem Abschied von der Idee der »Einen Welt«, wie man sie nach dem Zusammenbruch der Sowjetunion 1990 hatte, hin zu einer multipolaren Weltordnung, ist noch unklar. Inwieweit China eigene Wege gehen wird und im asiatischen Raum (und darüber hinaus?) mit hegemonialen Ansprüchen auftritt, ist für viele im Westen vorerst »nur schemenhaft erkennbar«.<sup>2</sup> Erkennbar ist allerdings durchaus, dass China mit Initiativen wie dem Seidenstraßenprojekt (一带一路/One Belt, One Road, kurz OBOR) klar auf Expansion und Einflussnahme zielende Akzente setzt und das auch ideologisch etwa mit Vorstellungen zu einer »Schicksalsgemeinschaft der Menschheit« (人类命运共同体) abzurufen sucht in dem Bemühen, den westlichen Universalismusansprüchen etwas entgegenzusetzen. Zeit also, sich mit dem Wurzelwerk der traditionellen chinesischen Weltordnungsvorstellungen und ihrer historischen Praxis etwas eingehender zu beschäftigen.

Anregungen und Hilfe, die das Entstehen dieses Buches ermöglichten, gab es von vielen Seiten. Ihnen allen sei an dieser Stelle gedankt. Mein Dank geht zu allererst an meine liebe Frau Huang Xiaoling, die sich um die Durchsicht der chinesischen Schriftzeichen kümmerte. Michael Hermann, ein alter Freund aus Jugendtagen, erfasste bei der Durchsicht mit dem kritischen Blick des Berufslektors die problematischen Stellen und schlug Verbesserungen vor. Die Damen und Herren vom Monumenta Serica Institut St. Augustin boten umfassende Hilfe beim Zugang zu Materialien aus ihrer Bibliothek. Viele der Abbildungen wurden von der alten Jesuiten-Bibliothek in Shanghai zur Verfügung gestellt, hier bin ich Herrn Xu Jinhua zu großem Dank verpflichtet. Frau Christiane Freudenstein-Arnold brachte mich mit dem Böhlau Verlag in Verbindung, auch ihr sei gedankt. Ein großes Dankeschön geht zum Schluss an meine chinesischen Kolleginnen und Kollegen vom Zentrum für Chinesisch-Deutschen Gesellschaftlich-

---

2 Vgl. dazu eingehender FABIO (2015), S. 235 f.

Kulturellen Austausch an der Tongji-Universität in Shanghai. Sie waren es, die mir in den vergangenen Jahren Zugang zu wichtigen Ressourcen verschafften und durch eine Reduzierung des Lehrdeputats die Möglichkeit gaben, die für die Anfertigung des Buches notwendige Zeit aufzubringen.

## 0 EINFÜHRUNG

Chinas Verständnis von der Welt, seine Philosophie, kann zu einem enormen Problem für die Sicherheit in der Welt werden. Damit muss der Westen umgehen, ausgehend von den eigenen Prinzipien und Werten. Momentan wirkt er verwirrt, schwach und zerstritten. Das ist ein Geschenk für China.  
AI WEIWEI am 29.9.2020 im Interview mit dem *Spiegel*

Die Metapher von China als dem »Reich der Mitte« ist noch nicht abgegriffen genug, um nicht für den Chinaforscher doch noch eine Herausforderung darzustellen. Tatsächlich bietet das »Reich der Mitte« – so verstanden vor allem in seinen zeitlichen und räumlichen Dimensionen als »Raumzeit« – zahllose Anknüpfungspunkte, mit denen das Reden »über die Welt und die Welten« sich ins »Zentrum aller Überlegungen zur Ontologie« rücken lässt.<sup>1</sup>

Generationen von Fachleuten haben sich immer wieder die Frage nach der Stellung Chinas in der Welt gestellt. Naturgemäß spielten vor allem die Wahrnehmung und die Beurteilung dieser Stellung durch die Nichtchinesen eine herausragende Rolle.<sup>2</sup> Blieb hier die Perspektive in der Beurteilung des Phänomens China als das »Reich der Mitte« also eine äußere, nichtchinesische bzw. vor allem europäische, so ist umgekehrt selbstverständlich auch immer wieder versucht worden, Chinas Selbstbild in der Begegnung mit seinen Nachbarvölkern und den fremden Staaten zu beschreiben.<sup>3</sup> Hier wurden dann insbesondere ereignisgeschichtliche Aspekte berücksichtigt.

Das vorliegende Buch wird – natürlich unter Berücksichtigung des ereignisgeschichtlichen Rahmens – einen Schritt zurückgehen. Zwar bleibt die Perspektive chinesisch, doch ist es insbesondere das Ziel, die Bilder, Begriffe und kognitiven Prozesse zu beschreiben, mit denen man in China bei der Wahrnehmung der Welt und im Umgang mit der Wirklichkeit operierte.<sup>4</sup> Bewusst wurde dabei ein sehr umfassender Ansatz ge-

---

1 Vgl. die »Einleitung« in HASELBERG/KRAMER (2017), S. 7–15, hier S. 7.

2 Eine richtungsweisende Studie dazu im deutschen Sprachraum aus den zurückliegenden Jahren ist immer noch OSTERHAMMEL (1989).

3 Siehe dazu etwa SCHMIDT-GLINTZER (1997).

4 Zu den Vorstellungen von Welt und Wirklichkeit vgl. allgemein u. a. die Stichwörter bei EISLER (1904). Eingesehen wurden die Einträge »Welt«, »Welt – Moderne«, »Weltbegriff«, »Wirklichkeit« und »Realität«. HASELBERG/KRAMER (2017) wollen »Wirklichkeit« (vgl. ebd., »Einleitung«, S. 7–15, hier S. 9) mit ihren kulturellen Eigenschaften in dem Sinne verstanden wissen, »[...] dass es nicht die Gegenstände und Ereig-

wählt, anders etwa als im Falle von Eggerts Arbeit *Vom Sinn des Reisens*, die ihr Material auf einen eng umgrenzten Bestand von chinesischen Reiseschriften beschränkt und daher zum Teil nur unbefriedigende Schlussfolgerungen ziehen kann.<sup>5</sup> Erst durch die Hinzuziehung der unterschiedlichsten Quellen aus den Bereichen Geschichte, Geographie, Kunst, Religion, Mythologie und Literatur ergibt sich ein kohärentes Bild, welches eine synthetische Interpretation erlaubt. Die Leitfrage blieb immer, wie man in China die Ferne und die Fremden bzw. das Fremde und Andere wahrgenommen hat, welche Arten von Welterklärungen daraufhin entstanden sind und wie man sich in einen Bezug zur Welt setzte. Zugrunde gelegt wurde dabei ein kulturhistorisch ausgerichteter Ansatz, mit dem verdeutlicht werden soll, dass es vor allem die aus den »natürlichen Gegebenheiten« hervorgegangenen Auffassungen gewesen sind, die die Entwicklungen maßgeblich beeinflusst haben. Den kulturellen »Isolationismus« Chinas hauptsächlich auf die besondere geographische Lage zurückzuführen scheint mir nicht ausreichend zu sein. Gängige Muster derartiger Erklärungen laufen meist auf die Aussage hinaus, dass der Mangel an rivalisierenden Kulturen ein Hauptfaktor für die Entwicklung der Weltordnungsvorstellungen Chinas gewesen sei und dass dabei »natürliche geographische Barrieren« eine entscheidende Rolle (»considerable influence«) gespielt hätten: »China is guarded on the west by almost endless deserts, on the southwest by the Himalayan range, and on the east by vast oceans. Admired but often attacked by the ›barbarians‹ of the semiarid plateau lands on the north and west, and cut off from the other centers of civilization by oceans, deserts, and mountains, China gradually developed a unique sense of its place under heaven.«<sup>6</sup> Hier taucht eine Art von räumlich-kultureller »Containervorstellung« auf, die der Komplexität mentalitätsgeschichtlicher Entwicklungen nicht gerecht zu werden scheint.

Wie zu zeigen sein wird, erweist sich also der Spielraum, innerhalb dessen dazu Überlegungen angestellt wurden, als sehr groß. Man denke nur an die mythologischen, ja geradezu phantastisch anmutenden Schilderungen der fremden, unfassbaren Weltgegenden in weiter Ferne, die sich vielleicht sogar als Projektionen sehr ursprünglicher

---

nisse einer äußeren Wirklichkeit sind, welche die Begriffe und die mit ihnen verknüpften Konzepte prägen. Vielmehr sind es die Begriffe und Konzepte selbst, welche die Charakteristika einer äußeren Wirklichkeit formen.« Für deren Wahrnehmung komme vor allem die Kulturwissenschaft in Frage, der mathematisch-naturwissenschaftliche Blick grenze den kulturell-sozialen Charakter der »sich in Raumzeit verortenden äußeren Wirklichkeit« dagegen aus. Einen Schritt zurück geht Küng, der »die Wirklichkeit« »im Sinne der Unabhängigkeit vom erkennenden Bewußtsein« versteht, vgl. KÜNG (1981), S. 123.

5 Ich werde auf EGGERT (2004) an den betreffenden Stellen immer wieder einmal zu sprechen kommen. Störend sind bei Eggert vor allem die psychologischen Schlussfolgerungen. Allzu oft werden auch Literatur und Ethnographie zu sehr miteinander verknüpft (etwa im Kapitel »Der Reisende in der Gesellschaft«, ebd., S. 72–92), anstatt die entworfenen Kategorien durch einschlägige Fachliteratur abzusichern.

6 Vgl. KIM (2008), S. 37 f.

Ängste der Menschen begreifen lassen. Davon abzuheben sein werden wiederum jene nüchtern-sachlichen landeskundlichen Beschreibungen von geographischen Gegebenheiten und Sitten fremder Völker, bei denen sich das Bild von Ferne und Fremde oft erst aus der Selektion und Zusammenfügung dargebotener Fakten erkennen lässt. Hiervon wiederum ist fraglos das breite literarische Spektrum zu trennen, in dem sich vielfach in sehr persönlichem Ton Schilderungen des Erlebens von Fremde und Ferne finden und das Unterwegssein nicht einfach als Vorgang der Bewegung, sondern als Zusammenwirken physischer wie geistiger Kräfte problematisiert wird.

Von ihrem Ansatz her sind die unternommenen Ausführungen als ein historischer Überblick zu verstehen, in dem Quellen und Ereignisse aus der frühen vorchristlichen Zeit bis zum Ende des 18. Jahrhunderts berücksichtigt werden. Gleichwohl geht es mir nicht darum, lediglich eine Detailforschung zu betreiben, die eine Verselbstständigung des historischen Interesses »am so nie wiederkehrenden Einzelfall« darstellt. Vielmehr wird angestrebt, eine »reflexive Distanz zur heutigen Situation« aufzubauen, »aus der heraus hilfreiche Perspektiven auch auf gegenwärtige Problemstrukturen möglich sind.«<sup>7</sup> Entsprechend liegt mir daran – freilich nur dort, wo das möglich ist –, auch aktuelle Entwicklungen vor dem Hintergrund historischer Abläufe zu berücksichtigen und damit ein Stück weit die Anliegen der »New Sinology« voranzutreiben. Aus geschichtlichen Entwicklungen abgeleitete Urteile mögen faktisch durchaus richtig sein, doch mangelt es den meisten Untersuchungen an einer historischen Begründung zum Nachweis der Relevanz für die Gegenwart. Zum Teil mühsam recherchierte historische Fakten werden ggf. gerne in beliebiger Form in einem Sammelband zusammengeführt. Die Klammer, die Vergangenheit und Gegenwart mühsam verbinden soll, beschränkt sich dann meistens auf einen großspurigen Buchtitel, der einen neuen *turn* in der Forschung suggerieren soll.<sup>8</sup>

Dieses Buch versteht sich nicht als Geschichte des Reisens in China, wenngleich das Reisen selbstverständlich eine zentrale Rolle spielt, da nur über den Vorgang des Reisens auch Informationen über den jenseits des heimatlich-vertrauten liegenden geogra-

7 Vgl. REESE-SCHÄFER (1998), S. 10.

8 Zum Stichwort »New Sinology« vgl. BARMÉ (2005). Als Beispiel für einen anvisierten neuen *turn* in der wissenschaftlichen Beschäftigung mit China sei ein soeben erschienener Band zu dem spannenden Thema »Mobilität« genannt. In dem einführenden Überblicksbeitrag zur »Mobilität in China« fehlt eine Vertiefung, um das durchaus zutreffende Urteil (»Es spricht also einiges für die Vorstellung, Bewegung und Beweglichkeit hätten in der Kultur des ›Westens‹ einen größeren Stellenwert als in China.«) ausreichend zu begründen. Vgl. KÜCHLER/STEIN (2021), S. 15. Die geistig-kulturellen sowie die sozialen Traditionen, die einen Zusammenhang mit dem Gegenwartschina herstellen müssten, werden auch in den übrigen Beiträgen nicht herausgearbeitet.

phischen Raum beschafft und Ferne erschlossen werden kann.<sup>9</sup> Sieht man einmal von einer kulturellen Prägung der Form des Reisens ab, so stellt das Unterwegssein fraglos keine neue menschliche Erfahrung dar: Mobilität ist als die früheste *conditio humana* schlechthin zu betrachten. Reduziert auf seine Beschränktheit war der Mensch entweder immer auf Suche nach etwas (Nahrung, Reichtum, Liebe etc.) oder auf der Flucht vor etwas (Naturkatastrophen, Kriege etc.). Als einem zeit- wie ortsgebundenen Lebewesen ist es dem Menschen nicht gegeben, sich überall zur gleichen Zeit aufzuhalten; konkrete Ortswechsel finden statt in der Bewegung durch die Zeit, doch steht es dem Menschen frei, in seiner Phantasie Orte seiner Wahl zu schaffen.

Anders als in vielen Büchern über die wirtschaftliche und kulturelle Begegnung zwischen China und dem Abendland, in denen oft eine »westliche« Perspektive vorherrscht, hat dieses Buch eine ausgesprochen »chinesische« Perspektive. Es soll versucht werden zu erklären, wie Chinas Blick auf die Welt aussah und welche Gemeinsamkeiten und Unterschiede es ggf. im Vergleich mit den Betrachtungen von Vertretern anderer Kulturen auf China gegeben hat. Nicht mehr von China als dem Objekt des westlichen Exotismus soll hier die Rede sein, vielmehr geht es in hohem Maße um einen chinesischen »Exotismus«. Die Materialdichte und Breite der Themen machte den Fokus auf geistes- und ideengeschichtliche Inhalte notwendig, nur gelegentlich klingen materialkundliche und sachkulturelle Bezüge an, so etwa, wenn Fragen des Transports und Verkehrs, der Versorgung usw. eine Rolle spielen.

## 0.1 Terminologische Erörterungen

Mit dem Herzen, in intuitiver Unmittelbarkeit, erkennen wir die ersten Prinzipien: Es gibt Raum, Zeit, Bewegung, Zahlen ...  
KÜNG (1981), S. 72 über das intuitive Erkennen bei Blaise Pascal

Doch wonach genau erfolgt die Suche? Eine erste Abgrenzung von Begriffen mag als Annäherung dienen. Das deutsche Wort »Reise« gehört zu dem gemeinsamen germanischen Verbum *risan* und zeigt – wie man noch an der altfranzösischen Form *raise* und dem englischen *to rise* erkennt – eine Bewegung in Aufwärtsrichtung an. »Erhebung«

<sup>9</sup> Vgl. zum Begriff »Reisen« u. a. REICHERT (2001), S. 15. Reichert versteht unter Reisen »[...] eine räumliche Bewegung, die sich über einen gewissen Zeitraum erstreckt, eine gewisse Entfernung überwindet und durch ein bestimmtes Ziel, Vorhaben oder wenigstens Interesse eine innere Geschlossenheit erhält.« Für Reichert beschreibt die Reise idealerweise einen Bogen über Heimat, Aufbruch, Weg, Ziel, Wende und Rückkehr in die Heimat, wobei bei Reiseantritt wenigstens der Vorsatz der Heimkehr gegeben sein muss, da andernfalls von »Migration« die Rede sein müsse.

oder auch »Aufbruch« lassen weitere Bezüge erkennen.<sup>10</sup> In einem späteren Verständnis von Reise als der Bewegung von einem Ort an einen anderen fallen in der Verwendung vor allem die entsprechenden Zusammensetzungen auf, die auf das bereiste Territorium verweisen (Weltreise, Flussreise etc.) bzw. die Art und Weise der Fortbewegung betonen (Reise zu Fuß, zu Wasser, zu Pferde, Flugreise, Schiffsreise etc.). Darüber hinaus wird bei Definitionen des Reisens wenigstens im abendländischen Kontext gewöhnlich auch immer eine Zweckgebundenheit betont, etwa wenn die Befriedigung eigener Bedürfnisse oder die anderer in den Mittelpunkt rückt.<sup>11</sup> Auf einer abstrakteren Ebene schließlich geht es beim Reisen auch immer um Raumerfahrungen im Sinne »realgeographischer« Erfahrungen und ihrer »imaginären« Gestaltung,<sup>12</sup> doch sind, wie weiter unten noch zu zeigen sein wird, im jeweiligen Kontext der »Bewegung« und ihrer Ursachen noch weit mehr Attribute vorstellbar.

Innerhalb der chinesischen Sprache und Schrift kommt nun für das Phänomen dessen, was wir als »Reise« beschreiben, eine Reihe von Begriffen in Betracht. Als eine der frühesten Textquellen wird gewöhnlich das *Buch der Wandlungen* (易经) angeführt, wo das Orakelzeichen *guan* (观) erläutert ist mit *guanguang* (观光) (wörtlich heißt es an der Stelle *guan guo zhi guang* 观国之光), was etwa zu übersetzen wäre mit »die Sehenswürdigkeiten [des Fürstentums] besichtigen« und in dem Sinne zu verstehen ist, dass sich ein Herrscher ein Bild von der Lage im Reich macht.<sup>13</sup> Doch auch die – zumindest nach dem heutigen Sprachgebrauch – gängigen Begriffe für das Reisen, nämlich *lü* (旅) und *you* (游 bzw. 遊) sind früh überliefert. Das Zeichen für *you* liegt in zwei verschiedenen Schreibungen vor, einmal mit dem Klassenzeichen für »gehen«, ein anderes Mal mit dem für »Wasser«. Beide Male ist dabei mit *you* in seiner Grundbedeutung etwas Spielerisches, Unbeschwertes verbunden, häufig auch ein eher zielloses Umherschweifen.<sup>14</sup> Der Begriff *you* verweist damit auf eine Befindlichkeit im Verlauf eher nichtlinear zu denkenden Unterwegsseins mit dem Spektrum Spazierfahrt, Ausflug, Müßiggang,

10 Vgl. dazu die Angaben in GRIMM (1984). S.a. KRUSCHE (1989), S. 37.

11 Vgl. die angeblich als »knappste und beste Definition« bezeichnete Erklärung, die lt. Stagl von Samuel Zwicker stammt und folgendermaßen lautet: »Die Reise ist nämlich ein Ortswechsel, der von einem dazu geeigneten Menschen unternommen wird aus der Begierde und dem Wunsch, auswärtige Orte zu durchwandern, zu besehen und kennen zu lernen, um dort irgend ein Gut zu erwerben, das entweder dem Vaterland und den Freunden oder uns selbst nützlich sein könnte.« Vgl. STAGL (2002), S. 95.

12 Vgl. RIMPAU (2005), S. 12, wo weiterhin auch »die Reise- und Pilgerrouen der Eroberer, Ritter und Kreuzfahrer in den Orient, die Wegstrecken über Land oder Meer, zu Pferde oder zu Fuß« und »Formen des Wohnens und Weilens in Innenräumen wie z. B. in einer Grotte, Kemenate oder Klosterklausen« genannt werden.

13 Vgl. SHEN ZUXIANG (1995), S. 2.

14 Vgl. zu den einzelnen Schattierungen die Einträge in GROSSES CHINESISCHES WÖRTERBUCH (1982), Bd. 5, S. 8321; Bd. 9, S. 14423. Zudem gibt es in der chinesischen Umgangssprache eine Reihe von Wortverbindungen mit *you*, die eine negative Implikation besitzen, man denke an *younü* 游女 für »lockeres Frauenzimmer«, *youshou* 游手 für den »Müßiggänger« oder *youyan* 游言 für »Gerüchte«.

Reisen, Weltflucht etc.<sup>15</sup> Im Gegensatz dazu bezeichnet das Zeichen *lü* eher ein zielgerichtetes Verhalten, das in zeitlicher und räumlicher Bindung an einen Zweck steht. Das ist insofern nicht verwunderlich, als nach einer der frühesten Wörterbuchquellen, nämlich Xu Shens (许慎, ca. 30 bis ca. 124 n. Chr.) *Shuo wen jie zi* (说文解字), das Zeichen für *lü* ursprünglich eine Militäreinheit bezeichnet hat.<sup>16</sup> Das letzte Zeichen, das in dieses semantische Umfeld passt, ist schließlich *xing* (行), das etymologisch auf die Fortbewegung schlechthin reduziert ist, wie die Erklärung im *Shuo wen jie zi* erkennen lässt. Dort wird *xing* schlicht als Fortbewegung verstanden, welche aus der Inanspruchnahme des Oberschenkels und der Wade erfolgt.<sup>17</sup>

Einer der zentralen Begriffe dieses Buches schließlich, die »Ferne«, taucht im Deutschen in der Vorstellung von Entlegenheit und Weite in Raum und Zeit auf und weist auf den expliziten Gegensatz zu »Nähe« hin.<sup>18</sup> In ähnlich unbestimmter Form meint das chinesische *yuan* (远) das, was »unter dem Himmel« liegt, d. h. das Fremde außerhalb des eigenen Blickfeldes, mit den Augen und Ohren nicht mehr wahrnehmbar, dabei unerschöpflich, unbegrenzt.<sup>19</sup>

15 Vgl. RIEMENSCHNITZER (1998), S. 24f.

16 Vgl. XU SHEN, eingesehen am 14.1.2021. Vgl. dazu auch im *Buch der Wandlungen* die Konstellation »Der Wanderer« (*lü* 旅). Ich beziehe mich auf die erhellenden Ausführungen dazu von BAUER (1995), S. 15–54. Als Quelle für das *Yijing* wurde hier die Ausgabe I GING (1981) benutzt. Dort finden sich die Ausführungen zu »lü« auf S. 596–599. Bauer macht klar, dass sich die Beschäftigung mit der Konstellation des »Wanderers« im *Buch der Wandlungen* lohnt, weil das Buch autoritativen Charakter für Begriffsprägungen im chinesischen Wertesystem besaß. In diesem Wertesystem erscheine der Wanderer »als eine höchst gefährdete Figur, die ihr Dasein als eine »Strafe« auffasst und nur hoffen kann, daß diese Strafe recht kurz ausfällt.« Vgl. BAUER (1995), S. 20. Bauer weist auf weitere Bedeutungen im allgemeinen Sprachgebrauch hin, wo vom Wanderer als »dem grundsätzlich unverwurzelt lebenden Menschen« die Rede ist, einem Wesen, das mit Phänomenen des Treibens, Vagabundierens, der ungebundenen Lebensweise, des Abenteueriums, der Bindungslosigkeit und des sozialen Außenseitertums usw. in Verbindung zu bringen ist. Vgl. ebd., S. 20f.

17 Vgl. XU SHEN, online: <https://ctext.org/shuo-wen-jie-zi/zhs?searchu=%E8%A1%8C>, eingesehen am 14.1.2021. RIEMENSCHNITZER (1998) erkennt im Begriff *xing* den zielgerichteten, manchmal unfreiwilligen Transport im Gegensatz zu *you*, bei dem es sich um die positiv besetzte Variante des ungebundenen Reisens bzw. des Unterwegsseins um seiner selbst willen handelt. Vgl. ebd., S. 25. Zu einer ausführlicheren Erörterung der hier besprochenen drei Zeichen vgl. EGGERT (2004), S. 14–17. Unter einer Reihe von weiteren Begriffen, die bei Eggert angeführt werden, um den semantischen Rahmen des Reisens im Chinesischen abzustecken, ist hier vor allem *mai* 迈 anzuführen, das nach Eggert unter Berufung auf Xu Shen so viel wie »in die Ferne ziehen« bedeutet. Vgl. ebd., S. 18.

18 Vgl. GRIMM (1984), Bd. 3, S. 1531 ff.

19 Vgl. GROSSES CHINESISCHES WÖRTERBUCH (1982), Bd. 9, S. 14474.

## 0.2 Die Suche nach dem »Odysseusfaktor«

So lösen sich in gewissen Epochen Kinder von Eltern,  
Diener von Herren, Begünstigte von Gönnern los,  
und ein solcher Versuch, sich auf seine Füße zu stellen,  
sich unabhängig zu machen, für sein eigen Selbst zu leben,  
er gelinge oder nicht, ist immer dem Willen der Natur gemäß.  
GOETHE (1885), S. 177

Aus den vorstehenden einführenden Bemerkungen sollte bereits klar geworden sein, dass das »Reisen« in Abhängigkeit von zeitlichen und kulturellen Einflüssen ganz verschiedene Vorgänge und Bedeutungen aufweisen kann. Eingangs wurde dabei zunächst vor allem schlicht der Vorgang der Bewegung erfasst. An das Reisen sind aber noch viel mehr Dinge angelagert, die bestimmte soziale und emotionale Dimensionen erkennen lassen, man denke z. B. an Dinge wie den Aufbruch von Familie und Freunden, die emotionale Erregung durch Abwechslungen unterwegs im Kontext des immer Neuen, die Erleichterung, eine Schwierigkeit überwunden zu haben, einer Gefahr entronnen oder endlich an ein lange angestrebtes Ziel gelangt zu sein. Individuelle Haltungen gegenüber dem Reisen und gesellschaftliche Akzeptanz oder Ablehnung des Reisens können ebenso abhängen von persönlichen und individuellen Gegebenheiten und der Bereitschaft, sich auf Neues, Unbekanntes einzulassen, wie von der Fügsamkeit gegenüber Notwendigkeiten oder dem Rückfall auf Nutzenerwägungen bzw. dem Anspruch auf Bequemlichkeiten. Hier lassen sich allgemein kaum verlässliche Aussagen machen. Mag etwa das Reisen in der europäischen Antike vielfach als Ausdruck von Schicksal und Notwendigkeit verstanden worden sein, da der Vorgang mit großen Mühen und Anstrengungen verbunden war, so scheint dem Reisen mit der Verbesserung von Infrastrukturen und Mitteln der Fortbewegung erst in weniger weit zurückliegenden Zeiten der Charakter eines Vergnügens zubemessen worden zu sein, ist das Reisen zu einer Möglichkeit der Entspannung geworden und stellt in dem für die große Masse bereitgestellten Spektakel eine vermarktete Form des Abenteuers dar. Entsprechend diesem Bedeutungswandel haben sich über die Jahrtausende die unterschiedlichsten Formen des Reisens herausgebildet. Reisen wie die des Odysseus waren veranlasst durch Weisungen der Götter bzw. durch das Schicksal. Den Reisen der Ritter des Mittelalters unterlag ein identitätsstiftender Sinn, wohingegen die chevaleresken Reisen der späteren Zeit das Muster für die moderne Reise bildeten, wenn der Ritter als »Freier« auf der Suche nach Abenteuern auftrat. Hinzu kommen Entdeckungsreisen aus den unterschiedlichsten Motiven, aber auch Reisen ganz ohne erkennbaren Grund.

Die Frage nach den geophilosophischen Grundlagen in den jeweiligen Kulturräumen wird uns weiter unten noch stärker beschäftigen, entsprechende Traditionen sind jeweils in Europa seit der Antike stark ausgeprägt. So schreibt Ihring dem offenen Meer

eine ausgeprägte Affinität zum Epischen zu: »Wer sich ihm anvertraut, muß das Format eines epischen Helden haben. [...] Die genuin epische Qualität des Meeres wird schon bei Homer erkennbar, vor allem in der *Odyssee*.«<sup>20</sup>

Sicherlich hat es zu allen Zeiten und gleichgültig wo auf der Welt immer wieder Zwänge und Notwendigkeiten gegeben, die Ortsveränderungen erforderlich machten, sei es, dass man Handel trieb, offizielle oder private Kontakte pflegte oder religiösen Bräuchen nachging. Die entsprechenden Bewegungen lassen sich in zahllosen Zusammenhängen erfassen und betrafen den Einzelnen ebenso wie Menschenmassen, Banden oder Heere. Dem »Reisen« in seiner historischen und kulturellen Dimension kommen also die verschiedensten Aspekte zu, deren verbindendes Element vor allem die Bewältigung bzw. die Überwindung von geographischen Räumen ist. Verschieden sind dabei in einzelnen Kulturen die zum Teil uralten historischen, religiösen und geistesgeschichtlichen Grundierungen, die in Einzelfällen bis in die Gegenwart eine Wirkung entfalten, wie Jan Assmann am Beispiel der Erzählung vom Exodus klargemacht hat, in dem er nicht nur ein biblisches Motiv erkennt, in dem vom Auszug des Volkes Israel aus Ägypten die Rede ist, »[...] sondern auch ein Symbol, das für jede Form eines radikalen Hinter-sich-Lassens und Aufbruchs zu etwas Neuem, ganz Anderen stehen kann.«<sup>21</sup>

Wenn man sich die Kulturgeschichte des Reisens vor Augen hält, so scheint es jedenfalls, als sei der Vorgang des Reisens – der ja auch bestimmte Dinge wie die Risikobereitschaft oder die Abenteuerlust konnotiert – in den jeweiligen Kulturen von bestimmten religiösen, moralischen, philosophischen Ansichten und Vorschriften unterlegt gewesen, die wiederum das Reisen begünstigen oder behindern konnten und auf der Ebene des einzelnen Menschen dem unterschiedlich ausgeprägten emotional-psychischen Maß an Neugier und Sehnsucht nach dem Fremden bzw. der Neigung zu Vorsicht oder Furchtsamkeit Rechnung zu tragen hatten.<sup>22</sup> Jede Kultur hat dabei ihre mehr oder weniger klar

20 Der Ihring interessierende Gedanke des »freiwillig kühnen Aufbruchs in unbekannte Meereswelten« spielt allerdings weniger in der *Odyssee* als vielmehr in der Argonautensage eine Rolle. Dieser Sage liegen zwei antike Epen zugrunde: *Argonautika* des Apollonius von Rhodos (295 v. Chr.–215 v. Chr.) und deren lateinische Bearbeitung durch Valerius Flaccus (um 80 n. Chr.). Dazu Ihring: »Es geht darin um individuellen Aufbruchgeist und Entdeckerdrang, um mythische bzw. empirische Geographie und vor allem auch um den Gedanken, daß sich die Menschen durch die Erkundung ferner Meereswelten von den Göttern emanzipieren, daß sie dadurch die ihnen zugewiesenen Grenzen eigenmächtig überschreiten.« Vgl. IHRING (2005), S. 215.

21 Vgl. ASSMANN (2015), S. 24. In seiner abschließenden Interpretation sieht Assmann in der Exodus-Erzählung in dreierlei Hinsicht den Inbegriff eines politischen Mythos und Modells der Ethnogenese, deren Auswirkungen auf die Geschichte des Abendlandes und der »Neuen Welt« nicht unterschätzt werden können. Neben der Auswanderung und Erwählung macht Assmann vor allem in der Inbesitznahme des »Gelobten Landes« die »Urszene des Kolonialismus« aus. In den USA sei die Exodus-Erzählung in allen drei Punkten zum Gründungsmythos geworden: »Noch heute sind die USA von dem missionarischen Gedanken geleitet, in der Welt Demokratie und freie Marktwirtschaft zu verbreiten.« Vgl. ebd., S. 398.

22 Vgl. dazu einführend u. a. STAGL (2002).

formulierten eigenen Vorstellungen von dem, was eine Person, ein »Ich«, ein ideales Selbst ausmacht, und davon, welche Spielräume dem Einzelnen in seinem Verhältnis zu Familie, Gesellschaft, Gruppe und Staat zur Verfügung stehen.<sup>23</sup> In der nachantiken europäischen Kultur etwa orientierte sich der Begriff der Person vielfach nicht mehr ohne weiteres an der Zugehörigkeit zu einer bodenständigen Gemeinschaft, sondern an einer Figur, die durch das Fehlen von Beziehungen, d. h. durch Freiheit, Trennung und Autonomie gekennzeichnet ist, um, wie es der oben zitierte Goethe sagte, »sich auf seine Füße zu stellen«. Odysseus wurde in der abendländischen Überlieferung der Archetypus des Helden, dem es in späteren Generationen nachzueifern galt. Fernesehnsucht und Abenteuererum sind daher in der europäischen Tradition grundsätzlich eher positiv besetzt. Das Abenteuer erscheint als ein Weg, sozialen Aufstieg durch Ortsveränderung zu erlangen: »Die Idee des Abenteurers verkörpert einen Zusammenhang zwischen räumlicher und sozialer Mobilität, der in der abendländischen Kultur bis heute Gültigkeit behalten hat.«<sup>24</sup> Das »echte« Abenteuer im mittelalterlichen Verständnis ist immer uneigennützig. Man geht es ein, um anderen zu helfen, bzw. es bleibt reiner Selbstzweck. Diese moralischen Prinzipien – Altruismus und Zweckfreiheit – blieben auch in der Folge weithin gültig.<sup>25</sup>

23 Vgl. dazu den weiterführenden Vergleich zwischen dem Person-Verständnis im Westen und in China bei CHEN BINSHAN (2017). Fragen der Person werden uns noch im Zusammenhang mit dem Wirken der Jesuiten beschäftigen. Für die hier behandelte Thematik der Person ist der Hinweis von Chen auf S. 118 wichtig, dass viele Philosophen in China der Auffassung sind, der Begriff Subjektivität habe sich in der chinesischen Philosophie nur ansatzweise entfalten können. Zitiert wird (Fn. 120, S. 118) aus chinesischen Schriften, wo es heißt, in der entscheidenden Phase zur Zeit der späten Ming und frühen Qing habe sich die Philosophie Chinas auf die Einheit von Himmel und Mensch konzentriert, eine Differenzierung zwischen Subjekt und Objekt sei nicht zustande gekommen. An anderer Stelle der Fn. wird das durch die zitierte Aussage eines chinesischen Psychologen und Hinweis auf dessen Feldforschung mit der Bemerkung bestätigt, dass der Begriff des Selbst ein Produkt der Kultur sei. Mit Bezug auf die Beziehungen des einzelnen Menschen zur Gemeinschaft gelte die allgemeine These, dass die ostasiatische Kultur den Typ des voneinander abhängigen Selbst (*interdependent self*) hervorgebracht habe. Im Gegensatz dazu habe sich in der westlichen Kultur der Typ des voneinander unabhängigen Selbst (*independent self*) herausgebildet.

24 Vgl. LEED (1993), S. 55.

25 So z. B. bei der Reise in der Renaissancezeit, den Entdeckungsfahrten und der humanistischen Bildungsreise. Diese Entwicklungen gingen von Diskussionen in der renaissancezeitlichen Naturphilosophie aus, etwa über die Frage, ob das Universum »voll« in dem Sinne ist, dass es sich in seiner Gesamtheit um eine Substanz handelte, oder ob es dem »Leeren« Demokrits entsprach, in welchem sich die Substanzen bewegen. War der homogene naturphilosophische Raumbegriff innerhalb einer anthropomorphen philosophischen Gesamtkonzeption zunächst noch nicht vom Alltagsdenken »abgenabelt«, so änderte sich dies mit dem Wandel der irdischen Raumvorstellungen, zu denen es infolge der Entdeckungen kam. Nachdem es zu einem Gemeinplatz geworden war, dass die bekannte Welt nur ein verschwindend geringer Teil der Erde war und das »Unbekannte« weniger eine abschreckende Bedrohung darstellte, als vielmehr zu einer Verlockung wurde, die zur »Eroberung« rief, begann man im Abenteuer ein Mittel zur »Prüfung der neuen Persönlichkeit« zu sehen. Dieser Auffassungswandel prägte schließlich auch die Welt der Anschauungen: Gesucht wurde »nach realistischen Proportionen von Welt und Mensch, Innenwelt und Außenwelt«,

Obgleich es nun, wie in einem der nächsten Abschnitte gezeigt werden soll, in Chinas Überlieferung ähnliche Ansätze zu in die Ferne ziehenden Heroen gab, die zivilisatorisch fruchtbar wirkten, nehmen diese Gestalten doch im chinesischen Kontext einen anderen Stellenwert ein. Gegen die Feststellung, dass das Register von Reisetopoi und -mythen in der chinesischen Tradition anders besetzt sei als in der abendländischen Tradition seit Homers Mythos, ist zunächst einmal nichts einzuwenden. Ob man daraus freilich folgern kann (und sollte), dass nicht neugieriges Staunen dem Neuen und Unerhörten gegenüber, sondern Verstehen und Repräsentation von signifikanten Landschaften als »Trägern von vielschichtigen Bedeutungen« die Kennzeichen »pragmatischer Reismotive« in China waren und dies grundsätzlich einer dem Begriff *you* inhärenten Dynamik zuzuschreiben ist, die sich vorrangig auf imaginäre Bewegungen bezog,<sup>26</sup> wird man freilich hinterfragen müssen. Man ist jedenfalls gut beraten, tiefer in die Traditionen der chinesischen Geistes- und Kulturgeschichte einzudringen, um eine grundsätzliche »Andersheit« im Umgang mit dem Reisen, der Ferne und dem Raum begründen zu können. In seinen Ausführungen zur Tiefenstruktur der chinesischen Mentalität macht Sun Longji dazu unter Hinweis auf den Einfluss der Klassiker einige aufschlussreiche Bemerkungen. Sun schreibt:

Die übertriebene Betonung der Ruhe von Leib und Herz vermindert bei den Chinesen auch die Risikobereitschaft und Abenteuerlust. [...] Chinesen müssen ihren Plänen und Taten immer dadurch Legitimität verleihen, dass sie behaupten, sie täten es für andere, sei es für die Eltern, die Nation oder für das Wohl der Kinder. Wichtig aber ist in jedem Fall, dass Leib und Herz in Ruhe versetzt werden. Noch kein Chinese hat allein die Straße von Taiwan durchschwommen oder ist auf einem Floß über den Pazifik gefahren. Genausowenig hat man von einzelnen Chinesen gehört, die in Afrika auf Jagd gehen oder eine Expedition zum Südpol unternehmen. Wenn Chinesen sich doch auf solche Unternehmungen einlassen, dann nicht für sich selbst, sondern aus anderen Motiven: Buddhistische Mönche wie Xuanzang, Faxian und Yijing, die in der Tang-Zeit und davor aus religiöser Überzeugung größte Gefahren auf sich nahmen und nach Indien reisten, sind noch die Ausnahmen unter den Ausnahmen. Die Besteigung des Mount Everest wiederum erfolgte zum höheren Ruhm der Partei und des Vorsitzenden Mao. Auch die Heldentaten des »Langen Marsches« zählen zu diesen kollektiven Leistungen.<sup>27</sup>

---

womit die Darstellung der Perspektive zu einer zentralen Aufgabe der Malerei wurde. Vgl. zu dieser Deutung und den Zitaten HELLER (1988), S. 191 f.

26 Vgl. die Bemerkungen bei RIEMENSCHNITZER (1998), S. 65.

27 Vgl. SUN LONGJI (1994), S. 47 f.

Suns Bemerkungen mögen flapsig klingen, doch beinhalten sie ein Körnchen Wahrheit. Georg Simmel bezog seine Aussagen über die Form des Abenteurers nicht ausdrücklich auf eine spezielle Kultur, zielte aber mit Sicherheit nicht auf China und seine Traditionen, als er urteilte, das Abenteuer falle »aus dem Zusammenhange des Lebens« heraus und ein Abenteurer verlasse sich »in irgendeinem Maße auf die eigene Kraft, vor allem aber auf das eigene Glück«, um daraus eine Einheit werden zu lassen, die »subjektiv doch zu einem Sicherheitsgefühl« führt.<sup>28</sup>

Es ist angesichts dieser insgesamt stark von westlichen Konzepten geprägten Begriffe und Vorstellungen, etwa zum »Abenteurer«, sinnvoll, die Quellen der chinesischen Geistesgeschichte näher auf Angaben zum Umgang mit der Ferne hin zu untersuchen, um die große Verschiedenheit zu verdeutlichen. So hängt das, was Sun mit der »übertriebenen Betonung der Ruhe von Leib und Herz« umschreibt, eng mit der traditionellen Vorstellung von der Kindesliebe (*xiao* 孝) im Konfuzianismus zusammen, die vor allem Ausdruck fand in einem Dienstverhältnis gegenüber den Eltern zu deren Lebzeiten, in der Sorge um die engeren Angehörigen und der Verehrung der Ahnen.<sup>29</sup> Darüber hinaus jedoch erforderte die Kindespflicht auch den sorgsamsten Umgang mit dem eigenen Leib, der ja ein Erbe der Eltern darstellte, entsprechend lautete der locus classicus im *Klassiker der Kindespietät* (*孝经*): »Unser Körper, jedes Härchen und jedes Stückchen Haut davon haben wir von unseren Eltern erhalten. Es steht uns nicht zu, sie zu verletzen oder zu vernichten. Dies ist der Beginn der Kindespietät.«<sup>30</sup> Risiken waren demnach zu vermeiden, schließlich barg jeder Schritt außerhalb des Heimes Gefahr – gleich welcher Reisemittel sich der Sohn bei seinen Unternehmungen bediente, die Ermahnungen zur Vorsicht klangen ihm ständig im Ohr.<sup>31</sup> Kategorisch lautete die Ermahnung aus dem Munde des Konfuzius im Buch *Gespräche* (*论语*): »Konfuzius sprach: ›Zu Lebzeiten der

28 Vgl. SIMMEL (1986), S. 31.

29 Besonders die ersten beiden Aspekte betont ein möglicherweise apokryphes Werk mit dem Titel *Gespräch zwischen Konfuzius und Xiang Tuo* (孔子项诩相问书). Darin wird eine Reihe von Gründen angeführt, die gegen das Reisen sprechen: die Dienstpflicht gegenüber einem strengen Vater; die Pflege, deren die verehrten Mutter bedürfe; Gehorsamkeit gegenüber dem älteren Bruder und die Aufgabe, die jüngeren Geschwister zu unterweisen. Vgl. die Anmerkungen bei SHEN ZUXIANG (1995), S. 323.

30 Zit. nach »The Hsiao King«, in: LEGGE (1970), S. 466.

31 Explizit kommt das auch in dem konfuzianischen Klassiker *Buch der Riten* (*礼记*) zum Ausdruck: »Vollständig und unversehrt haben die Eltern dem Sohn das Leben geschenkt, unversehrt und vollständig am Körper soll der Sohn daher stets wieder den Eltern unter die Augen treten. Dies ist es, was man die kindliche Pietät nennt. [...] Da der pietätvolle Sohn, schon wenn er nur den Fuß hebt, stets an die Eltern denkt, wird er immer auf der Hauptstraße reisen und keine Seitenwege nehmen. Beim Überqueren eines Gewässers wird der rechte Sohn ein Schiff benutzen und nicht durch die Fluten waten. Er wird es nicht wagen, den Körper, der ihm von den Eltern überlassen ist, der Gefahr auszusetzen.« Vgl. *Liji*, Buch 24 (*Jiyi*), zit. nach »The Li Ki«, in: LEGGE (1968), vol. 2, book XXI (*The Meaning of Sacrifices*), S. 229.

Eltern soll man nicht in die Ferne ziehen. Verläßt man sie aber doch, dann muss man einen festen Wohnsitz haben.«<sup>32</sup>

Aus all diesen Äußerungen wird klar, in welchem starkem Maße die Vorstellungen eines Aufbruchs, des Fortreisens von daheim, des Zurücklassens von Familie und Vertrautem Unbehagen auslösen konnten – im Hintergrund scheint immer die Vorstellung von der Kindespflicht gegenüber den Eltern und Ahnen auf. Recht gut hat sich das besagte Unbehagen auch im Spruchgut erhalten, wie verschiedene Beispiele aus der Literatur belegen. »Am schönsten ist es daheim, in der Ferne ist jeder Augenblick Mühe und Qual« (*zai jia qian ri hao, chu wai keke nan* 在家千日好, 出外刻刻难), heißt es an einer Stelle der *Kriminalfälle des Richters Shi*.<sup>33</sup> »Besser, man bleibt daheim, als dass man sich auch nur eine Meile von dort fortbegibt« (*chu wai yi li bu ru jiali* 出外一里不如家里), heißt es lapidar in einem gängigen Spruch, für den keine bestimmte Quelle gefunden werden konnte. »Daheim ist von tausend Tagen jeder ein glücklicher; in der Ferne bedeutet selbst eine kurze Weile nur Beschweris« (*zai jia qian ri hao, chu wai yi shi nan* 在家千日好, 出外一时难).<sup>34</sup> In der Idealisierung der Heimat (womit hier der in den Zitaten genannte Terminus »Familie« [家] übertragen wurde) deutet sich noch klar die große Bedeutung der Familie als Lebensmittelpunkt an. Dass das Leben nicht in Gänze ohne Reisen oder reiseähnliche Unternehmungen bewältigt werden konnte, dürfte auch den bodenständigen Konfuzianern klar gewesen sein. Mit Blick auf die möglichen Gefahren befürwortete man aber sicherlich eher die Nahreisen, um Risiken wie Verletzung oder Tod gering zu halten. Hier stand weniger die Lust am Abenteuer als vielmehr eine Neugier bei der Suche nach dem »Merkwürdigen« (*qi* 奇) im Vordergrund, wie wir es bei der Beschäftigung mit den Reiseaufzeichnungen (*youji* 游记) finden werden.

Sieht man sich in den Quellen allerdings weiter um, so wird das Bild ambivalenter. Auch innerhalb des Konfuzianismus wurde nicht auf der bedingungslosen Enthaltung von jeglichem Reisen in weiter entfernte Gegenden beharrt. Der Pflicht der Sorge um die Eltern konnte man spätestens nach deren Ableben weitgehend enthoben sein oder aber wenn noch höhere Interessen im Spiel waren.<sup>35</sup> Im *Buch der Riten* (Abschnitt *neize* 内则) findet sich der Hinweis auf einen überlieferten Ritus, dem zufolge bei der Geburt eines Jungen Pfeile aus Stroh in die vier Himmelsrichtungen geschossen wurden, in der Hoffnung, dass der Junge später als Erwachsener sein Streben auf die vier Himmelsrichtungen richtete (*zhi zai sifang* 志在四方) und für den Herrscher und das

32 Vgl. KONFUZIUS (1983), Kap. IV, 19, S. 57.

33 Vgl. KRIMINALFÄLLE DES RICHTERS SHI (1982), Bd. 1, Kap. 106, S. 270.

34 Der Spruch findet sich in dem klassischen Roman TRAUM VON WIND UND MOND (1990), Kap. 14, S. 105.

35 Nur eine weitgehende, nicht vollständige Befreiung von der Sorge um die Eltern ist insofern anzunehmen, als auch nach dem Ableben eine Pflicht der Grabpflege bestand. Im Idealfall hatte der pietätvolle Sohn drei Jahre nach dem Tod der Eltern auf die Grabpflege und die Verehrung zu achten.

Reich gute Taten vollbrachte.<sup>36</sup> Hier sind die Wurzeln für den möglichen Konflikt zwischen den Pflichten als Sohn und dem treu seinem Herrscher dienenden Untertan zu sehen. Es galt demnach, wohl abzuwägen zwischen den Sohnespflichten und den Pflichten als ergebener Diener eines Herrschers.<sup>37</sup> Wer die Heimat verließ, tat das gewöhnlich in höherem Auftrag. Hiervon konnte selbst der Herrscher betroffen sein, oblag es ihm doch, regelmäßig Inspektionsreisen zu unternehmen.<sup>38</sup> Unabhängig von diesen aufgrund von Pflichten vorzunehmenden Reisen wurde im antiken konfuzianischen Lehrgebäude höchstens die Herausbildung einer vorbildhaften Persönlichkeit noch als ein legitimer Grund anerkannt, so etwa, wenn es um Wissenserwerb oder -vermittlung ging.<sup>39</sup> In diesem Zusammenhang sind für die frühe Zeit der chinesischen Geschichte die sogenannten »wandernden Gelehrten« (*youshi* 游士) anzuführen, die in der Zeit vor dem 3. vorchristlichen Jahrhundert eine Rolle gespielt hatten. Die *Shi*-Gelehrten bildeten die niederste Gruppe des Adels und wirkten zum Teil auch als Beamte in den örtlichen Verwaltungen. Als sich die Adelsstrukturen während der Zeit der Westlichen Zhou-Dynastie (1046 v. Chr.–441 v. Chr.) aufzulösen begannen und »Fürsten nicht mehr Fürsten, Minister nicht mehr Ministern« glichen, löste das eine Krise aus, in deren Folge zahlreiche Vertreter der Adelsschicht gezwungen waren, sich als »wandernde Gelehrte«, Berater usw. zu betätigen. Der Wunsch in Kreisen der um die Macht im Reich konkurrierenden Fürsten, sich der Dienste dieser Berater zu versichern, verhalf den *shi* in der

36 Vgl. *Liji*, Buch 10 (Neize), nach »The Li Ki«, in: LEGGE (1968), Bd. 1, S. 472. Die Stelle ist nicht ganz unproblematisch, wie die Übersetzung von Legge nahelegt. Dort ist nicht von dem Sohn schlechthin die Rede, sondern von dem Sohn und Thronerben eines Herrscherhauses. Das *zhi zai sifang* würde dann eher auf die Raumsicherung in der Ökumene durch den Herrscher hinweisen als auf den raumordnenden Dienst eines wagemutigen Untertanen am Herrscher.

37 Schön herausgearbeitet wurde dieses Verhältnis in einer kleinen Anekdote, die sich ursprünglich in der Biographie zu Wang Zun in der *Geschichte der Han-Dynastie* (汉书) findet. Darin wird erzählt, wie sich ein gewisser Wang Yang als Präfekt in das entlegene Yichuan begab und angesichts der mühevollen Reise bekundete, den ihm von den Eltern anvertrauten Leib nicht länger den Gefahren des Aufenthalts in der unwirtlichen Gegend aussetzen zu wollen. Indem er vorgab, krank zu sein, legte Wang Yang seinen Posten nieder und brach die Reise ab. Als sein Nachfolger Wang Zun zu der schwer passierbaren Stelle gelangte, an der Wang Yang jeden weiteren Versuch des Weiterkommens abgebrochen hatte, kam er zu dem Urteil, dass Wang Yang zwar ein pietätvoller Sohn (孝子) gewesen sei, er, Wang Zun, hingegen für sich in Anspruch nehmen dürfe, ein treuer Beamter (*zhongchen* 忠臣) zu sein. Die Ausführungen folgten hier der um 420 von Liu Yiqing (刘义庆, 403–444) verfassten Sammlung NEUE BERICHTE VON REDEN AUS DER WELT (1984), Bd. 1, S. 65, wo sich die Anekdote im Abschnitt »Reden und Worte« (*yanyu* 言语) findet.

38 Auf diese Form der Versicherung des eigenen Herrschaftsraums durch den Kaiser wird im *Buch der Riten* hingewiesen, vgl. »The Li Ki«, Buch 3 (Wangzhi), in: LEGGE (1968), S. 216: »The son of Heaven, every five years, made a tour of Inspection through the fiefs.«

39 Dies lässt eine Stelle in den Gesprächen des Konfuzius vermuten, an der das Wissen (bzw. die Weisheit) in Verbindung gebracht wird mit der Bewegung (bzw. der Bewegtheit). Vgl. KUNGFUTSE (1955), Buch VI, 21, S. 78. Auch bei Menzies wird der Aspekt der »Bildung« in Zusammenhang mit dem Reisen gebracht. Zentraler Inhalt des »Unterwegssein« konnotierenden Begriffs *you* bei Menzies ist der Aufenthalt des Schülers im Hause des Lehrers zum Zwecke der Unterweisung. Vgl. RIEMENSCHNITTER (1998), S. 23.