

NEUE PHÄNOMENOLOGIE



Das alte China gilt als Ort ganzheitlicher Lehren vom Menschen. Nur so versteht sich, warum Akupunktur, Schattenboxen, Qigong, asiatische Kampfkünste und Meditationsformen hierzulande überzeugen und faszinieren: Die östlichen Fertigkeiten versprechen Ganzheit, die unserer eigenen Tradition abhanden gekommen scheint. Dem gegenüber wäre einzuwenden: Erstens lehrt auch die chinesische Geschichte Unterdrückung von Körper und Gefühl. Zweitens machen Menschen überall Lebenserfahrungen, die sie zwar in unterschiedliche Worte fassen, die aber in einer tiefen Schicht übereinstimmen, so daß sich – wo auch immer – Kohärenz- und Ganzheitsempfinden einstellen kann. Auf dem Umweg über die chinesische »Kosmo-Anthropologie« zeigt sich die verdeckte Flanke unserer spezifisch abendländischen Begriffsfestlegung. Vor allem geht es darum, sichtbar zu machen, warum in China der Monismus überlebte, und zwar als Einheit des Menschen *und* als Einheit von Mensch und Welt – trotz der Anwandlungen von Antagonismus und Dualismus zwischen Körper/Materie und Geist.

Leib oder Körper? Körperleib könnte die Übersetzung analoger chinesischer Begriffe lauten, denn ganzleibliches Spüren schätzten die alten Philosophen hoch, ohne den tast- und sichtbaren Körper aus den Augen zu verlieren.

Die Autorin

Gudula Linck wurde 1943 in Mainz geboren. Studium in Paris, Gernersheim, Salamanca, Tübingen, Taibei, Osaka, München, Freiburg, Beijing und Berkeley. Diplomübersetzerin für Französisch und Spanisch (1968); Magister in Ethnologie, Sinologie und Japanologie (Tübingen 1975); Promotion in Sinologie, Ethnologie und Japanologie (München 1978); Lektorin für Chinesisch (1980–1989); Habilitation für das Fach Sinologie (Freiburg 1985), Heisenberg-Stipendiatin (1985–1990); Professorin für Sinologie in Kiel (1990–2008). Seit 2008 im Ruhestand; derzeit Lehrauftrag für Sinologie in Freiburg.

Gudula Linck

Leib oder Körper



Neue Phänomenologie

Herausgegeben von der
Gesellschaft für Neue Phänomenologie

Band 16

Gudula Linck

Leib oder Körper

Mensch, Welt und Leben
in der chinesischen Philosophie

Mit einem Vorwort
von Hermann Schmitz

Verlag Karl Alber Freiburg/München

Eine frühere Fassung dieses Buches ist 2001 unter dem Titel
»Leib und Körper. Zum Selbstverständnis im vormodernen China«
im Verlag Peter Lang erschienen.

Vollständig überarbeitete Neuausgabe

© VERLAG KARL ALBER
in der Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2011
Alle Rechte vorbehalten
www.verlag-alber.de

Satz: SatzWeise, Föhren
Druck und Bindung: AZ Druck und Datentechnik, Kempten

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier (säurefrei)
Printed on acid-free paper
Printed in Germany

ISBN 978-3-495-48451-7

Vorwort

Die Wasserscheide der europäischen Intellektualkultur liegt in der zweiten Hälfte des fünften vorchristlichen Jahrhunderts. Wenig später schreibt Isokrates: »Wir stimmen alle überein, daß unsere Natur aus dem Körper und der Seele zusammengesetzt ist und die Seele mehr Führer und mehr wert ist.« Zwischen Körper und Seele wird der spürbare Leib vergessen, zwischen Seele und Außenwelt alles Atmosphärische; dies trifft besonders die Gefühle, die in einem flächenlosen Raum (wie u. a. der Schall und das Wetter) ergossen sind und die Menschen leiblich spürbar ergreifen. Sie werden mit vielem anderen in die Seele gesteckt, aber dort ist nicht einmal für Kopf- und Bauchschmerzen Platz, denn Schmerz soll seelisch sein, aber Kopf und Bauch sind körperlich.

Die von mir entwickelte Neue Phänomenologie ist bestrebt, unter solchen und vielen anschließenden geschichtlich geprägten Verkünstelungen die unwillkürliche Lebenserfahrung aufzudecken und zusammenhängendem Begreifen zugänglich zu machen. Dieser Aufgeschlossenheit verdankt sie eine sie vor anderen Richtungen des Philosophierens auszeichnende Anschlußfähigkeit, die sich auf verschiedenen Gebieten schon bewährt hat. Dazu gehört dank der hervorragenden Leistung von Gudula Linck die Sinologie, speziell die Geschichte des menschlichen Selbstverständnisses im vormodernen China. Frühere Umkreisungen dieses Themas leiden an der Unangemessenheit der auf dem Boden der europäischen Intellektualkultur gewachsenen Terminologie, mit Wörtern wie »Körper«, »Seele«, »Geist« sagen zu wollen, was die vormodernen Chinesen meinten. Mein Konzept der spürbaren Leibesinseln, dessen Fruchtbarkeit sich u. a. an den leiblich lokalisierten Regungsherden im Menschenbild der homerischen Ilias erwiesen hat, liefert einen neuen Schlüssel zum Verständnis dessen, was die Chinesen als Herz

bezeichneten, was sich hinter Worten wie »hun« und »po« (Hauch- und Körperseele nach Wilhelm Wundt) und vielen anderen an Phänomenen verbirgt. Den archaischen Griechen mit ihrer Offenheit für das Atmosphärische und die Gefühle als leiblich ergreifende Atmosphären standen sie auch näher als die nachdemokratischen Europäer. Aber das gilt ohne Einschränkung nur für die alte Zeit bis zur Errichtung des chinesischen Zentralstaates. Danach setzt sich, wie in Europa seit Demokrit und Platon, gegen die Aufgeschlossenheit für Leib und Gefühl eine Umdeutung im Interesse personaler Selbstermächtigung gegen die unwillkürlichen Regungen durch und führt auch langfristig zu Exzessen der Unnatürlichkeit wie der Fußverkrüppelung der Frauen. Solchen Gegentendenzen gelingt es gleichwohl nicht, die ältere, der unwillkürlichen Lebenserfahrung aufgeschlossene Denkweise aus dem Feld zu schlagen.

Diese Geschichte wird in inspirierender, eine festgefahrene Diskussion belebender Weise von Gudula Linck mit umfassender und durchdringender Fachkenntnis und souveräner literarischer Gestaltung neu und einprägsam erzählt. Ihr – soweit ich das als Nichtsinologe beurteilen kann – bahnbrechendes Werk, zuerst in kleiner Auflage 2001 erschienen und jetzt in neuem Gewand wieder erhältlich, dürfte nicht nur den Kennern und Freunden (alt)chinesischen Denkens und (alt)chinesischer Lebensart Wichtiges zu bieten haben, sondern auch als Muster für den Zugang zu den fremdartigen Denkweisen anderer Kulturen zeigen, was eine nicht mehr in den traditionellen Verkünstelungen verfangene Phänomenologie leisten kann.

Hermann Schmitz

Kiel, im Januar 2011

言身身身身

言教不如身教
yánjiào bù rú shēnjiào

Das Lehren mit Worten ist nicht so gut wie das Lehren mit dem Leib
(Chinesische Redewendung)

Diagramm 1: Kalligraphische Schreibweisen von *shen* (Leib)

Inhalt

Vorwort	7
Einführung	15
1. Anlaß und Aufbau des Buches	15
2. Zur Neuauflage	24
Erster Teil:	
Leib und Körper	31
1. Außen und Innen, Körper und Leib	35
a) Tod, Lebenspflege, Unsterblichkeit	35
b) Innere und äußere Schönheit und Häßlichkeit	43
c) Die Kunst der Physiognomik	56
2. Die signifikanten Leib- und Körperbegriffe	62
a) Die Menschwerdung des <i>qi</i>	63
b) Die <i>yin</i> - bzw. Außenseite des Menschen	71
c) Die <i>yang</i> - bzw. Innenseite des Menschen	77
Exkurs: <i>hun</i> und <i>po</i>	88
3. Die Selbstermächtigung des Herzens	98
a) Das Herz als Lehrer	99
b) Das Herz als Fürst	103
c) Die Herrscher- und Kampfmetapher	109

Inhalt

- 4. Exkurs: Die Metaphorik des Herzens 117
 - a) Das Herz in der chinesischen Dichtung 118
 - b) Das Herz in der Alltagssprache 123
 - c) Das Herz in Schriftzeichen 125

Zweiter Teil:

Leib und Gefühl 127

- 1. Die Macht der Gefühle 130
 - a) Selbstzeugnisse leiblichen Spürens 131
 - b) Gefühlsatmosphären im religiösen und philosophischen Gewand 141
 - c) Introjektion der Gefühle 155
- 2. Die angeborene menschliche Natur 161
 - a) Die störenden Emotionen 162
 - b) Ist der Mensch von Natur aus gut oder schlecht? . . . 168
 - c) Menschliche Natur und Emotionen im Widerstreit . 172
- 3. Gefühl und Begehren im Prozeß der Zivilisation 178
 - a) Körper- und Leibeshygiene 179
 - b) Essen und Trinken, Mann und Frau 184
 - c) Selbstgestaltung und Maßregelung 203
- 4. Exkurs: Leibbemeisterung, Kampfkunst und Spiel 215
 - a) Schwimmen 216
 - b) Kampfkunst 219
 - c) Fußballspiel 226

Dritter Teil:

Mensch und Welt 233

- 1. Eine Welt aus *qi* 236
 - a) Einheit der Welt 237
 - b) Reduktionismus als Dualismus 245
 - c) *qi* als Naturphänomen 251

2.	Die komplexen Leibbilder	257
	a) Der Mensch als Mikrokosmos	258
	b) Die Landschaft im Innern	264
	c) Abbild der himmlischen Hierarchie	268
3.	Die Selbstbehauptung des Menschen	271
	a) Erste Distanzierungen	272
	b) Gegen die Remystifizierung der Welt	276
	c) Die Wechselwirkung zwischen Mensch und Natur . .	288
4.	Exkurs: Körper, Leib und Welt.	
	Spielerische Identifikation	295
	a) Körper als Namensvetter für Natur	296
	b) Körper, Umwelt und Zwischenmenschliches	297
	c) Natur als Quelle für Beschreibung von Körper und Leib	300
	Lebens- und Denkformen: Eine Zusammenfassung nach Wendepunkten	303
	Literaturverzeichnis	315
	Anhang	335
1.	Begriffe aus der Neuen Phänomenologie	335
2.	Register	340
3.	Verzeichnis der Abbildungen und Diagramme	353
4.	Zeittafel	354
5.	Karte	355
6.	English Summary	355

Einführung

1.

Anlaß und Aufbau des Buches

Fernöstliche Fertigkeiten versprechen Ganzheit, die – so könnte man meinen – unserer eigenen Tradition abhanden gekommen ist – hat doch die offizielle europäische Philosophie seit Demokrit und Platon einen Weg beschritten, der Leib und Geist, Körper und Seele, Gefühl und Vernunft voneinander abspaltete und gegeneinander ausspielte, so daß sie bis heute miteinander im Streit zu liegen scheinen. Noch in dem Wort »psychosomatisch« oder engl. *body-mind* ist der Dualismus¹ enthalten, obwohl doch gerade diejenigen, die diese Begriffe verwenden, damit zum Ausdruck bringen wollen, daß *psyche / mind* und *soma / body* eben nicht zu trennen sind, daß der Mensch als Existenzform vielmehr eine Einheit, eine Ganzheit ist.

Wer diese Ganzheit nun aus dem Gefühl des Verlustes heraus hilfesuchend in Ostasien vermutet, der erkennt zweierlei: Zum einen machen Menschen hier wie dort Lebenserfahrungen, die sie

¹ Dualismus, in der Alltagssprache häufig mit Polarität/Dualität verwechselt, bedeutet im Folgenden, daß zwei grundverschiedene Wesenheiten unterstellt sind: Gott vs. Welt, Bewußtsein vs. Materie oder auch Geist vs. Körper, von denen das jeweils erstere als ewig unveränderlich, das jeweils letztere als vergänglich gedacht ist. Zugleich ist damit eine Hoch- bzw. Geringschätzung verknüpft. Den Dualismus zwischen materieller und immaterieller Welt hat das Christentum von der Antike übernommen und ausgebaut. Neben diesen beiden »Verkünstelungen« in der europäischen Philosophie nennt Schmitz 2010 das moderne naturwissenschaftliche Weltbild, sofern es den »überzogenen Anspruch einer umfassenden Welterklärung mißbraucht« (Klappentext). Zum Dualismus im abendländischen Denken und Monismus chinesischer Vorstellungen in kulturvergleichender Perspektive vgl: Hertzner 2006.

zwar in unterschiedliche Begriffssysteme transportieren, die aber in einer tiefen Schicht übereinstimmen, so daß sich Empfinden von Kohärenz und Ganzheit auch bei uns einstellt. Zum anderen hat die chinesische Welt eine Kehrseite der Medaille, denn auch ihre Geschichte lehrt, daß durch die Jahrhunderte Körper und Leib, Gefühl und leibliche Regungen unterdrückt wurden – um einer im moralischen Sinne vernünftigen Einsicht willen. Selbstverstümmelung tugendhafter Frauen und Männer und Fußverkrüppelung bei kleinen Mädchen sind in dieser Hinsicht die krassesten Beispiele aus der Körpergeschichte Chinas, und bis heute leiden Chinesen und Chinesinnen unter bewegungshemmenden Konventionen und Tabuisierung von Gefühlsausdruck und Sexualität, unter Krankheiten, die eindeutig auf Verdrängung von Zorn und Aggression zurückzuführen sind.² Ganzheit – oder auch im Osten nur Unterdrückung der menschlichen Natur? Selbst China-Experten lösen diesen Widerspruch nicht auf, tragen eher zur Verwirrung bei, wenn sie in Übersetzungen Begriffe verwenden, die doch dem abendländischen Dualismus verpflichtet sind, als verstünde sich das im chinesischen Kontext von selbst: Begriffe wie »Körper«, »Geist« und »Seele«.³ Nun hält die deutsche Sprache zwei Wörter bereit, deren Unter-

² Kinsey-Report aus China von Liu, Dajian (Hg.) 1992, Ots 1982, 1990. Neuerdings bemüht sich die VR China um Transfer westlicher psychotherapeutischer Techniken nach China. Das kann nur bedeuten, daß auch dort psychische und psychosomatische Krankheiten zunehmen; dazu die Ankündigung eines Kongresses »Konzepte in Ost und West« an der Pädagogischen Hochschule in Heidelberg vom 27.–29. 5. 2011.

³ Hier ließe sich Beispiel an Beispiel reihen; vgl. Rappe 1994, der sich auf den Seiten 378–400 kritisch mit verschiedenen Übersetzungsvarianten auseinandersetzt. Eine der frühen Ausnahmen, welche die unterschiedliche Terminologie reflektierten, waren Needham 1977, 51–52, Schwartz 1959, 1973 sowie Ames 1984, 1993. In den 1980er und 90er Jahren haben sich vor allem japanische und taiwanische Philosophen bemüht, die Diskussionen um westlichen Dualismus und östlichen Monismus durch sorgfältige philologische und historische Recherchen abzustützen: allen voran Ishida 1982, Sakade 1983, Ogawa 1983, Kuriyama 1994 und Yamaguchi 1997 in Japan sowie Yang 1993 und Lee 1995 auf Taiwan. In der VR China wurde das bahnbrechende Werk von Onozawa u. a. 1988 über die Lehre vom *qi* 氣, auf das fast alle zurückgreifen, von Li, Qing ins Chinesische übersetzt. Unter den genannten Autoren machen sich einzig Rappe, Ogawa und Yamaguchi einen phänomenologischen Ansatz zunutze.

scheidung eine weniger verwirrende Sicht der Dinge eröffnen kann: »Körper« und »Leib«. Die begriffliche Differenzierung ergibt sich schon aus der Etymologie. Hinzu kommt, daß sie mit der uns allen jederzeit zugänglichen Lebenserfahrung korrespondiert. Darüber hinaus hat sie sich bereits philosophisch bewährt, denn die Neue Phänomenologie⁴ begründet damit ganz wesentlich ihre Lehre vom Menschen:

»Körper« – lat. *corpus*, u. a. der Leichnam – ist das solide, »das sicht- und tastbare Ding«, das ich als Objekt an anderen, aber auch an mir selber wahrnehme, wenn ich z. B. an mir herunterschaue. Im Grunde existiert der tast- und sichtbare Körper auch dann noch, wenn Leben schon daraus entwichen ist. Er ist zugleich Gegenstand der modernen naturwissenschaftlichen Medizin, der nicht zuletzt um der klinisch relevanten Präzision und Meßbarkeit willen in seine Einzelteile zerlegt wurde: Deshalb versteht der Ohrenarzt etwas von den Ohren und der Augenarzt von den Augen, und sie pfuschen sich im allgemeinen nicht gegenseitig ins Handwerk.

»Leib« hingegen hat etymologisch mit »Leben« zu tun⁵ und paßt als Begriff wunderbar auf das, was jedes lebendige menschliche Wesen an sich und von sich spürt, ohne die fünf Sinne, insbesondere Augen und Hände, zu Hilfe zu nehmen⁶: leibliche Regungen, die

⁴ Die von Schmitz begründete Phänomenologie wird in Abgrenzung zu der durch die Namen Husserl, Heidegger, Merleau-Ponty, Sartre, Waldenfels usw. repräsentierten älteren Phänomenologie auch die Neue Phänomenologie genannt: »Sie unterscheidet sich von der älteren hauptsächlich darin, daß sie die Abstraktionsbasis, die darüber entscheidet, was so wichtig genommen wird, daß es in Begriffe und Bewertungen eingeht, tiefer legt als das traditionelle konstruktive Denken. Dadurch kann man auch der unwillkürlichen Lebenserfahrung mit scharfen Begriffen gerecht werden. In dieser Tiefenschicht kommen die Kulturen überein; sie heben sich voneinander durch die Art und Weise ab, wie das Betroffensein in der Lebenserfahrung durch Vergegenständlichung verarbeitet wird.« Schmitz, aus der Skizze für das Vierte Symposium der Gesellschaft für Neue Phänomenologie *Lebenserfahrung und Denkformen* vom 19.–21. April 1996, Kiel) vgl. auch ders., 1964–1980, 1982, 1987, 1990. Zu den in der vorliegenden Untersuchung verwendeten leibphänomenologischen Begriffen s. Anhang 1.

⁵ Vgl. Kluge 1960, 431.

⁶ Das »Ohne-Augen-und Hände« soll hier den Unterschied in der Wahrnehmung über die Sinnesorgane einerseits und über das leibliche Spüren andererseits verdeutlichen. Selbstverständlich kann mit sinnlich erfaßten Eindrücken, wie Farben und

nur vage zu lokalisieren sind, wie Jucken, Kribbeln, Schmerz, freudiges Herzklopfen und Prüfungsangst in der Magengrube, oder ganzheitliches Spüren von Frische und Mattigkeit sowie Atmosphärisches, wie die Stille der Nacht, Weite und Tiefe der Ostsee, heitere Anwandlungen eines Sommernachmittags, gedrückte Stimmung einer Trauergesellschaft, feierlicher Ernst in einer Kirche.⁷

Mit anderen Worten, die Einheit von Körper und Leib macht das aus, was zutreffend, wenn auch umständlich, als die »physiologisch-biologische, psychisch-mentale und religiöse-kosmische Ganzheit des Menschseins« (Kubny) bezeichnet werden kann.

Körper und Leib sind nicht identisch: So wie der Körper nach dem Tode noch eine Weile fortexistiert, wenn leibliches Spüren schon nicht mehr möglich ist, so reicht umgekehrt der Leib im oben definierten Sinne über die Grenzen des tast- und sichtbaren Körpers hinaus: Der Amputierte spürt seinen Schmerz, obwohl ihm das körperliche Substrat an dieser Stelle fehlt; deshalb reden wir vom Phantomglied: Nicht sein Körper schmerzt, sondern sein Leib. Gefühle in Form der genannten Stimmungen und Atmosphären sind körperübergreifend und räumlich ergossen. Aus alledem ergibt sich zugleich, daß körperliche Behinderungen und Schwachstellen nicht zwangsläufig mit Beeinträchtigung im leiblichen Spüren einhergehen und umgekehrt.⁸ Im allgemeinen aber sind Körper und Leib aufeinander angewiesen: Die Ganzheit des Leibes setzt den Körper voraus, ebenso wie teilheitliche Regungen des jeweiligen körperlichen Substrats bedürfen; Enge- und Weiteempfindungen beim Einatmen und Ausatmen (chin. Füllen bzw. Leeren) gehen mit

Tönen, Atmosphärisches Hand in Hand gehen so, wie umgekehrt Stimmungen und Atmosphären auch auf Sinneseindrücken beruhen; auch das Streicheln, ein Tastvorgang, ruft teilheitliches und ganzheitliches Spüren hervor; vgl. Linck 2003a sowie 2007.

⁷ Bei aller Möglichkeit, Atmosphären systematisch herzustellen, was die Werbung uns täglich vor Augen führt, ist das subjektiv-leiblich-atmosphärische Spüren unverfügbar: »Gemeint ist einfach ein So-oder-so-Gestimmtsein des ganzen Menschen, und zwar gestimmt in einer Weise, die der Willkür und dem Belieben entzogen bleibt: Stimmung wird nicht gemacht oder gerufen, sondern steigt auf in uns und überkommt uns.« Pfeiffer 1952, 39.

⁸ Vgl. Linck 1995, 185.

dem rhythmischen Heben und Senken des Brustkorbs einher. Liegt darin vielleicht sogar der Anfang aller räumlich gespürten Erfahrung, so wird Räumlichkeit des Körpers auch am dreidimensionalen Aufbau offenbar; zugleich ist die Fähigkeit, sich in Raum und Weite zu begeben, an Motorik und Dynamik der einzelnen Glieder des festen Körpers gebunden. Umgekehrt ist ein Körper ohne leibliches Spüren tot.

Der Untertitel verspricht Philosophisches.⁹ Wenn im vorliegenden Buch ein Stück chinesischer Philosophie aus dem Blickwinkel von Leib und Körper heraus entfaltet wird, so geschieht das unter folgendem Bedacht: Das Leben eines jeden Menschen ist vor allem ein körperlich-leibliches Phänomen: Nur über Körper und Leib hat der Mensch Zugang zur Welt. Sein »In-der-Welt-Sein« (Heidegger)¹⁰ und die daraus erwachsende Betroffenheit sind körperlich *und* leiblich vermittelt: Unsere Traumreisen, unsere höchsten Gedankenflüge, noch die abstraktesten Begriffe tragen häufig den Stempel von Körper und Leib, erst recht dichterische Metaphorik und Redewendungen. In der chinesischen Selbst- und Weltdeutung ist der Boden unmittelbarer Leib- und Lebenserfahrung, der Sitz im Leben der Begriffe, dem Alltagsverstehen leichter zugänglich als im konstruktiven Denken der offiziellen europäischen Philosophie und Wissenschaft. Darüber hinaus hat es den Anschein, als ob das *offizielle* europäische Denken den Menschen auf den tast- und sichtbaren Körper reduzierte; Hand in Hand damit wurden Gefühls-Atmosphären und Stimmungen nach innen verlegt in eine »Seele«, als ob sie, dergestalt inkorporiert und zentriert, desto besser zu kontrollieren wären.¹¹

Die vormoderne chinesische Lehre vom Menschen registrierte den tast- und sichtbaren Körper zwar, war aber mehr am leiblichen

⁹ Zur Frage: Gibt es außerhalb des Abendlandes Philosophie oder Ontologie? vgl. Elberfeld 2004, 33 ff. Wagner 2003b, 83 will mit Tang Yongtong den Begriff Ontologie erst mit der Xuanxue, der Lehre vom Dunkeln, also im 3./4. Jh. beginnen lassen. In dem hier zugrunde gelegten Verständnis als ein »Sich-Besinnen des Menschen auf das Sich-Finden in seiner Umgebung« (Schmitz) erübrigt sich diese Frage.

¹⁰ Bei Merleau-Ponty 1945, IX: »[...] prise dans le monde«.

¹¹ Die Neue Phänomenologie nennt diesen Vorgang *Introjektion*, s. Anhang 1 »Begriffe aus der Neuen Phänomenologie«.

Spüren interessiert und blieb so unmittelbarer Leib- und Lebenserfahrung weitgehend treu – trotz reduktionistischer Anwendungen. Beide Traditionen suchten sich im Verlauf der Jahrhunderte verschiedene und doch auch wiederum analoge Wege.

Diese Wege mit dem Kompaß der Unterscheidung von Leib und Körper im oben definierten Sinne am chinesischen Beispiel abzuschreiten, an Wendepunkten Halt zu machen und dabei den Blick immer wieder auf unsere eigene Kultur zu richten, ist Gegenstand des vorliegenden Buches.

Somit ist es in gewisser Weise von therapeutischem Interesse, wenn auch nicht in dem Sinne, daß es praktische Hilfe anböte; doch erhellt es Zusammenhänge, die dann in Praxis umzumünzen wären: Menschen leiden bei uns nicht nur an allgegenwärtigen Stressoren, sondern auch an körperlichen Besonderheiten, Störungen und Behinderungen, nicht zuletzt weil die moderne westliche Zivilisation den Menschen weitgehend über den tast- und sichtbaren Körper definiert.¹² Andere wiederum haben mit Störungen im leiblichen Spüren zu tun, da wir uns daran gewöhnt haben, uns als gespalten zu erleben zwischen den Anforderungen einer zweckbestimmten, funktionstüchtigen Vernunft auf der einen und emotionalen Bestrebungen auf der anderen Seite. Insbesondere hat die europäische Intellektualkultur die reflektierende Abstandnahme – *la distance de soi* im Sartre'schen Sinne – derart kultiviert, daß beim erwachsenen Menschen das ausgewogene Hin und Her zwischen »Sich-selbst-Sein mit Haut und Haar« und Selbstdistanzierung häufig nicht mehr möglich ist.¹³ Auf dem Umweg über China zugleich etwas über eine Tiefenschicht unserer eigenen Existenz zu erfahren, die in unserer eigenen Begriffs-Tradition verschüttet, nicht verloren ist, könnte hilfreich sein.¹⁴

¹² Vgl. Linck 1995a.

¹³ In der Sprache der Neuen Phänomenologie handelt es sich um den Spielraum zwischen Eintauchen in das Chaotisch-Mannigfaltige undifferenzierter Gegenwart auf der einen Seite und Distanzierung auf der anderen – anders gesagt, zwischen personaler Regression und personaler Emanzipation; vgl. Schmitz 1990, 153 ff. S. auch III.1.a (2) bzw. Anhang 1.

¹⁴ Vgl. den Titel von Soentgen 1998: *Die verdeckte Wirklichkeit*. Selbstverständlich gehe ich nicht davon aus, daß Unmittelbarkeit pur im Selbst- und Weltbezug mög-

Wenn auch dieses Buch aus einem philosophischen Antrieb heraus entstand, so handelt es sich nur zum Teil um eine, wenn auch etwas andere, Geschichte der chinesischen Philosophie. Erstens kommt ein Stück Alltagsgeschichte Chinas ebenfalls zum Tragen: Aus Platzgründen kann sie nur exemplarisch abgehandelt werden. Dabei sind möglichst Bereiche gefragt, die in der westlichen sinologischen Geschichtsforschung bisher kaum oder nur vereinzelt Beachtung fanden, wie Bewegungsspiele und Kampfkunst, Hygiene, Schönheit und Häßlichkeit, Physiognomie und Lebenspflege, Essen und Trinken, Erotik und Sexualität ...

Zweitens geht es darum, bestimmte Aspekte des chinesischen Denkens einmal anders zu betrachten – etwa Kalligraphie als gekonnter Umgang mit dem *qi*, anders gesagt als »Qigong mit dem Pinsel« – und philosophische Begriffe und Denkfiguren neu zu interpretieren.

Das Umarrangieren von bereits Gewußtem ist wie das Öffnen eines bisher verschlossenen Tores, durch das sich der Charakter einer Stadt auf ganz neue Weise erschließt: Altvertraute Gassen und Gebäude erscheinen in einer anderen Perspektive, in anderem Licht und Schatten. Der Schlüssel zu diesem Tor ist die kategoriale Differenzierung von Leib und Körper. Andere Schlüssel schließen andere Tore auf und zeigen ein anderes Bild.

Im Ersten Teil des Buches »*Leib und Körper*« geht es um Wahrnehmung von Leib-Innen und Leib-Außen und um die Unterscheidung von sichtbarem Körper und spürendem Leib, einschließlich der vom Gegenüber her gespürten leiblichen Präsenz. Hier wird offenbar, daß im vormodernen China der Glaube an die Ganzheit des Menschen im Vordergrund steht. Dies gilt eindeutig für das vorbuddhistische China, d.h. bis in die Anfänge der Kaiserzeit (s. Zeittafel). Danach sind Fremdeinflüsse unübersehbar, aber auch

lich wäre, vielmehr daß sprachliche Festlegungen Wahrnehmung und Denken in bestimmte Geleise lenken. Andererseits sind Habitus-bedingte kultur-, schicht- und genderspezifische Wahrnehmungsmuster im Sinne eines impliziten Leib-Körper-Wissens, erst recht situatives Verhalten, nicht zwangsläufig auf Sinnzuschreibungen oder Diskursivierungspraktiken zu reduzieren.

Auswirkungen verschiedener Zivilisationsschübe, die sich im Denken niederschlagen. Unter diesen Einflüssen wandelt sich z. B. die Auffassung vom Herzen, das sich zunächst als ein ungeteilter Re- gungsherd darstellt und schließlich zu einem Schauplatz wird, wo Emotionen/Begehren und Einsicht/Moral miteinander kämpfen. Gleichzeitig halten entscheidende Traditionsstränge, wie die chine- sische Medizin, am Ganzheitsgedanken fest.

Der Zweite Teil ist mit dem Verhältnis von »*Leib und Gefühl*« befaßt. Werden Gefühle zunächst als Atmosphären wahrgenom- men, die der Mensch als räumlich ergossen um sich herum spürt, so zeichnet sich im Zuge der Selbstdistanzierung und Selbstbeherr- schung auch in China eine Verinnerlichung und partielle Zentrie- rung der Gefühle ab. Analog kommt es zur Einwirkung auf das menschliche Begehren: Zunächst wird es von den Philosophen als Lebensäußerung gerechtfertigt, wobei sie von Anfang an Mäßigung fordern aus Gründen der Lebens- und Charakterpflege. Nur so schien Harmonie im Zusammenleben zwischen den Menschen möglich zu sein. Anderen wiederum war es an der bewußten Gestal- tung des Begehrens gelegen – um eines subtileren Lebensgenusses willen. Doch nicht nur dazu wurden Moral und vernünftige Ein- sicht eingesetzt, vielmehr wirkten sie letztlich hemmend und min- dernd auf Körper und leibliches Spüren ein.

Der Dritte und letzte Teil behandelt das Verhältnis zwischen »*Mensch und Welt*«. Aus unserer Sichtweise mag es zunächst ver- wundern, daß die Welt zur Thematik von Körper und Leib gehört. Und doch, wer wollte daran zweifeln, daß nicht nur Welterleben, sondern auch das Nachdenken darüber an körperliche *und* leibliche Wahrnehmung gebunden sind. Im chinesischen Denken, wo der Mensch als Mikro-Kosmos begriffen wurde, liegt der Zusammen- hang offen zutage. So eng sind Mensch und Welt miteinander ver- bunden, daß die vormoderne chinesische Philosophie auch als eine »Anthropo-Kosmologie« (Schwartz) bezeichnet wurde. In diesem Dritten Teil geht es darum, das Verhältnis von Mensch und Welt in seinem historischen Werdegang zu verfolgen. Im Mittelpunkt steht die Emanzipation des Menschen von numinosen Atmosphä- ren. Indem sich die Philosophen von Göttern und Geistern zu di- stanzen begannen, bekamen sie mehr und mehr auch die Natur

im engeren Sinne objektivierend in den Blick. Und doch hielt die chinesische Philosophie grundsätzlich an der Verklammerung von Mensch und Welt fest, an ihrem Mit-einander-Schwingen, am Denken in Resonanzen.¹⁵ Mit anderen Worten, die zunehmende Selbstbehauptung des Menschen wird ebenso deutlich wie das fort-dauernde Bedürfnis nach Einheit mit Welt und Natur.

Zum Schluß sollen die *Wendepunkte chinesischer und abendländischer Denkweisen* einander gegenüber gestellt werden, um so noch einmal Gemeinsamkeit und Unterschied im Hinblick auf Ganzheit und Antagonismus zusammenzufassen.

Am Ende dieser Einleitung steht ein Hinweis zur erhofften Lese-freundlichkeit dieses Buches: Ich habe versucht, so zu schreiben, daß das Buch auch neben dem Sofa bereit liegen kann. Zugegeben – um leichte Lektüre handelt es sich nicht. Schließlich geht es um ein Sich-Besinnen. Andererseits lösen die abstrakteren philosophischen Ausführungen und die anschaulicheren Passagen aus der chinesischen Sozial- und Alltagsgeschichte einander ab; so wird von Leser und Leserin nicht ununterbrochen höchste Konzentration verlangt. Auch daß immer wieder anregende Zitate und reizvolle Anekdoten in den Text eingestreut sind, dürfte die Geschichte lebendiger und greifbarer machen.

Drei technische Anmerkungen: 1. Das Buch verwendet für die Transkription chinesischer Zeichen die in der Volksrepublik übliche Pinyin-Umschrift, außer in Zitaten, die aus der Sekundärliteratur übernommen wurden, sowie bei Personennamen, die sich in der westlichen Literatur eingebürgert haben. 2. Die Übersetzungen aus dem Chinesischen stammen von mir, es sei denn, sie sind mit »Übs.« gekennzeichnet; auch in diesem Fall wurden sie am Original überprüft; falls das nicht möglich war, ist die Stelle mit »zit. nach« versehen. 3. Die Nachnamen moderner chinesischer Autoren sind mit Komma vom Vornamen getrennt in Analogie zu westlichen Namen; bei den Namen vormoderner Autoren ist dies nicht der Fall. 4. Die unterschiedliche Verwendung von Leerstellen, Bindestrichen, Zu-

¹⁵ Dies schloß in der Praxis weder Naturüberwältigung noch Naturzerstörung aus; vgl. Franke 1983 sowie Linck 1989.

sammenschreibung bei der Transkription der chinesischen Ausdrücke wird nur Nichtsinologen verwirrend erscheinen: Grundsätzlich beruhen Leerstellen auf grammatikalischen Überlegungen, Bindestriche sind eher bei der vormodernen Schriftsprache und Zusammenschreibungen eher in modernen Ausdrücken üblich.

Mein besonderer Dank gilt Hermann Schmitz. Nicht nur, daß er das wissenschaftliche Instrumentarium schuf, mit dem sich zentrale Aspekte der chinesischen Kultur – auf etwas andere Weise als bisher üblich und, wie ich meine, »bewußtseins-erweiternd« – begreifen lassen. Die Suche in anderen Kulturen nach analoger leiblich fundierter Wahrnehmung war ihm immer ein Herzensanliegen, auf das ich als Kulturwissenschaftlerin, Kollegin und Freundin bauen konnte.

2.

Zur Neuauflage

Die Neuauflage des Buches ist dem Vorstand der Gesellschaft für Neue Phänomenologie und dem Alber Verlag zu verdanken, insbesondere dem Betreuer Lukas Trabert. Anlaß war die immer wiederkehrende Nachfrage, denn die Erstauflage aus dem Jahre 2001¹⁶ war rasch erschöpft. Dem damaligen Herausgeber, Dr. Hubert Christian Ehalt, sei ebenso gedankt wie dem Peter Lang Verlag für das Entgegenkommen bei der Abtretung der Rechte.

Die erneute sorgfältige Durchsicht und Überarbeitung des Textes, der Anmerkungen sowie des Anhangs ist zum einen dem Bedürfnis nach inhaltlicher Präzisierung geschuldet, zum anderen greift sie Forschungsergebnisse, insbesondere meiner eigenen bis heute anhaltenden und vertieften Beschäftigung mit dem Thema auf: Ganze Passagen wurden gestrichen, neue hinzugefügt. Nicht zuletzt geht es um Korrektur von Fehlern, die sich – woher auch –

¹⁶ Historisch-Anthropologische Studien des Ludwig-Boltzmann-Instituts für Historische Anthropologie, Wien Bd. 12; Frankfurt (Lang).

immer wieder einschleichen. Ebenfalls neu sind die Seitenverweise im Verzeichnis chinesischer Begriffe, Personen und Werktitel, so daß sich das Buch auch zum wiederholten Nachschlagen und zum leichten Auffinden ursprünglicher Textstellen eignet. Angesichts modernisierter Druckverfahren ist es nunmehr selbstverständlich, die chinesischen Zeichen im Text selbst an gegebener Stelle aufzuführen, wobei die chinesischen Begriffe, Personennamen und Titel im allgemeinen nur beim ersten Mal zusätzlich zur Umschrift auch in ihrer Zeichengestalt erscheinen. Über den Anhang lassen sich die Zeichen jederzeit abrufen. Zeichen für chinesische Werke, die im Literaturverzeichnis aufgeführt sind, entfallen sowohl im Text als auch in den Anmerkungen. Die für die Aussprache relevanten Töne sind nur bei chinesischen Begriffen und auch nur beim ersten Mal gesetzt, d. h. wenn diese von ihrer Zeichengestalt begleitet sind – nicht aber bei Personennamen und Buchtiteln.

Seit der Erstauflage des Buches sind zehn Jahre vergangen, in denen die westliche Sinologie, in Europa wie in den USA, zur Körpergeschichte Chinas umfassend geforscht hat.¹⁷ Auch das Bemühen um medizinwissenschaftlich abgesicherte Befunde zur Wirkung chinesischer Körpertechniken und Bewegungskünste – Akupunktur, Taijiquan und Qigong – gehört in diesen Kontext.¹⁸ Doch differieren die Ansätze von dem hier zugrunde gelegten: Entweder geht es um gesellschaftlich – diskursiv oder performativ – hergestellte Körper, nicht zuletzt geschlechtsspezifischer¹⁹ Prägung, oder um impli-

¹⁷ Einschlägige Arbeiten sind Furth 1999, Despeux/Kohn 2003, Geany 2003, Kohn 2003, Bray 2006, Messner u. a. in Santangelo/Middendorf 2006 sowie Silk 2006. Zuweilen mögen in einzelnen Beiträgen leiblich-atmosphärische Phänomene unter anderen Bezeichnungen jeweils in den Blick kommen, wie im Begriff *sensations* bei Messner oder *sensing the wind* bei Geany; *implizites Wissen* bei Polanyi wäre eine eigene Untersuchung wert, nicht zuletzt um die Anschlußfähigkeit und Fruchtbarkeit leibphilosophischer Begriffe aufzuzeigen.

¹⁸ An dieser Stelle sei exemplarisch auf folgende Institutionen verwiesen: »Kontaktstudium Qigong« an der Universität Oldenburg, Naturheilkundeklinik Essen sowie Ärzte und Ärztinnen im Umkreis der Gesellschaft für *Qigong Yangsheng*.

¹⁹ Daß auch Butler davon abgerückt ist, Körper und Gender als reine Konstruktionen zu betrachten, zeigt bereits ihr Buch *Bodies that Matter* aus dem Jahre 1993.

zites Körperwissen, um Körpertechniken und therapeutische Wirkungen.

Im Sinne poststrukturalistischer bzw. postmoderner Ansätze könnte im vorliegenden Buch auch vom *disziplinierten Körper* (Foucault) die Rede sein statt vom *Prozeß der Zivilisation*²⁰, von *Diskursen* (Foucault) über Schönheit und Häßlichkeit statt von *Gefühlsatmosphären*, vom *Habitus* (Bourdieu) des chinesischen Kampfkünstlers statt von *Einleibung* und *Situation*, von offiziellen Menschenbildern als Kontrollinstrumente *im Medium der Wahrheit* (Luhmann) ...

Wenn auch diesen prinzipiell²¹ vielversprechenden Ansätzen und Konzepten zum Trotz die kategoriale Differenzierung von Körper und Leib nach wie vor sämtliche Überlegungen bestimmt, so hat das mehrere Gründe: Erstens, das Buch hätte komplett umge-

²⁰ Elias' Buch mit dem gleichnamigen Titel stammt schon aus den 40er Jahren, wurde aber erst Ende der 70er/Anfang der 80er Jahre in Deutschland rezipiert. Das geschah im Zuge eines damals in den Geisteswissenschaften sich anbahnenden Paradigmenwechsels hin zur Struktur- und Sozialgeschichte. Die bald darauf einsetzende Absage von Postmoderne bzw. Poststrukturalismus an »in Geschichte und Realität eingelassene objektive Strukturen« läßt das Konzept vom Zivilisationsprozeß nicht zwangsläufig antiquiert erscheinen: Ob diskursiv, performativ oder kommunikativ hergestellt – die Tabuisierung von Gefühl und Begehren hat sehr wohl mit der historischen Selbstbewegung von Gesellschaften zu tun, die bemüht sind, das Trieb- und Lustbündel Mensch zu zähmen. Gelingt es, Elias' Zivilisationsprozeß nicht unilinear-fortschreitend zu denken und sein Verständnis von in Gesellschaft eingelassenen Strukturen etwa durch den Bourdieu'schen Praxisbegriff zu ersetzen, in dem subjektives Reden und Handeln ebenso enthalten sind wie objektive in gesellschaftlicher Praxis hergestellte Strukturen, so ist m. E. nichts gegen den Gebrauch der Formel vom »Prozeß der Zivilisation« einzuwenden.

²¹ Grundsätzlich entscheidet m. E. nicht zuletzt auch das Material, welcher methodische Zugriff sinnvoll ist. Man könnte dann auch gegen die überall vermuteten (Macht-)Diskurse einwenden, daß es nicht *nur* Machtverhältnisse gibt, so unbestritten Foucaults Verdienst bleibt, diese Perspektive aus dem Marxismus herübergerettet zu haben. Mein Aufsatz über Kinderliteratur aus dem 17. Jh. (2003) zeigt z. B., wie sich mit unterschiedlichen Konzepten, in diesem Fall *Diskurs* und *Situation*, an demselben Material Unterschiedliches explizieren läßt. Auch der Disputationsvortrag von Dietsche zum »Habitus des chinesischen Kriegers. Aktuelle und überlieferte Konfigurationen« ist dem Versuch geschuldet, unterschiedliche Ansätze einander gegenüberzustellen oder miteinander zu verknüpfen, in diesem Fall Bourdieu (Habitus) und Schmitz (Situation).

geschrieben werden müssen! Zweitens konnte dies gar nicht mein Anliegen sein, verstehe ich es doch nach wie vor als ein Plädoyer für das Begriffsinventar der Leibphilosophie, das im Hinblick auf außer-europäische Kulturen bisher kaum fruchtbar gemacht wurde, geschweige denn sich erschöpft hätte.²² Drittens geht damit eine bewußte Absage an den »Taumel«²³ von Konstruktivismus und Semiotik einher, an die Ausschließlichkeit konstruktivistischer und hermeneutischer Ansätze, die den menschlichen Körper reduktionistisch als Text (*cultural script*) »lesen« und auf Sinn hin interpretieren.

Demgegenüber wird im Folgenden eine »Nähe-zu-den Dingen, ein Auf-Reichweite-Sein evoziert«²⁴, indem konkret-lebensweltliche Erfahrung, situativ-leibliche Wahrnehmung und Selbstwahrnehmung *hinter* Terminologie und Semantik gefragt sind.

Wenn – um es mit Einstein zu sagen – die Theorie entscheidet, was wir wahrnehmen, dann verwundert es nicht, wenn andere Perspektiven andere Forschungsergebnisse zutage fördern:

»Dieses Buch richtet sich in engagierter Form gegen die in der heutigen Kultur vorherrschende Tendenz, die Möglichkeit einer auf Präsenz basierenden Beziehung zur Welt preiszugeben und sogar aus dem Gedächtnis zu streichen.«²⁵

Gumbrechts Satz aus der »Gebrauchsanleitung« zu seinem 2004 publizierten Buch *Diesseits der Hermeneutik. Die Produktion von Präsenz*²⁶ möchte ich auch als Motto für die Wiederauflage des vorliegenden Buches geltend machen, während die Arbeit am ersten Buch, die Ende der 80er Jahre begann, mehr oder weniger dem

²² In kulturvergleichender Perspektive vgl. Rappe 1994, zur Philosophie im alten Indien Sellmer 2005.

²³ So Gumbrecht 2004, 22.

²⁴ Ebd. 10.

²⁵ So gesehen könnte die Phänomenologie, die in ihrer älteren und neueren Gestalt im frühen bzw. mittleren 20. Jh. entworfen wurde, eine Brücke schlagen zu der sich aktuell abzeichnenden postkonstruktivistischen und posthermeneutischen Wende. Vgl. Seel 2000, Anders 2002, Iser 2003, Gumbrecht 2004, Waldenfels 2005, Martinez 2006, Demmerling/Landweer 2007, Bachera/Bucher 2008, Raab 2008, Dolar 2009, Mersch 2010, Andermann/Eberlein 2011.

²⁶ Ders. 2004, 12.

»Zufall« geschuldet war: der gerade einsetzenden kulturwissenschaftlichen Reflexion über die »Wiederkehr des Körpers« (Kamper/Wulf) ebenso wie persönlichen Begegnungen mit Hermann Schmitz, Gernot Böhme u. a.²⁷, Studierenden in Kiel, die sich für die besondere Thematik und Methodik begeisterten,²⁸ aber auch meiner heimlichen Freude an »leibhafter« Präsenz und Ko-Präsenz und an der Gestaltung von Atmosphären aller Art – nicht zuletzt der eigenen Praxis von Yoga, Qigong und Meditation und der bis heute anhaltenden Neugier, dieser Art von »Präsenzphänomenen« und »Präsenzeffekten« (Gumbrecht) auch selbstreflexiv auf der Spur zu sein.

So hat sich an dem ursprünglich vierfachen Anliegen des Buches nichts geändert:

1. Begriffe und Konzepte traditionell-chinesischer Welt- und Selbsterklärung daraufhin abzuklopfen, wo ihr »Sitz im Leben« ist – anders gesagt: mit dem methodischen Schlüssel der Leib-Körper-Differenzierung neue Pforten zur Geschichte Chinas aufzuschließen und damit eine erweiterte – nicht »bessere« oder »adäquatere« – Sicht auf die chinesische Philosophie und Kultur zu eröffnen.
2. Entgegen der in der westlichen Sinologie üblichen Praxis einer Fokussierung auf einzelne Dynastien bzw. Epochenformationen gilt es – wenn auch aus heutiger Perspektive – die historische Selbstbewegung der chinesischen Gesellschaft exemplarisch zu verfolgen, wiederkehrende und abweichende Muster der Selbst- und Weltwahrnehmung auszumachen – so skizzenhaft auch die einzelnen Epochen bzw. Dynastien dabei in Erscheinung treten.
3. Wissenschaftliche Betrachtung und Forderung nach methodischer Transparenz sowie sorgfältigen Beleg- und Anmerkungsapparat mit Lesefreundlichkeit zu verknüpfen.

²⁷ Hartmut Böhme, Rolf Elberfeld, Michael Hauskeller, Rudolf zur Lippe, Angelika Messner, Axel Michaels, August Nitschke, z. B. anlässlich von Tagungen der Neuen Phänomenologie und der Breuninger-Stiftung.

²⁸ Einige Magisterarbeiten bzw. Dissertationen sind daraus hervorgegangen: Arne Eichberg, David Funk, Joachim Boldt, Florian Feuser, Sonia Schoon, Jing Wang, Liyuan Wang-Scheerer.

4. Und nicht zuletzt ein weiteres Mal zu zeigen, daß China bei aller Besonderheit nicht das *ganz Andere* ist und die chinesische Philosophie Phänomene menschlicher Selbst- und Weltwahrnehmung auf eigene, aber auch analoge Weise verhandelt und gestaltet hat.

Gudula Linck

Freiburg im Frühjahr 2011

Erster Teil:
Leib und Körper

Wer im chinesischen Denken naive Einheit vermutet zwischen Mensch und Natur, einschließlich seiner eigenen, den kann bereits die frühe Geschichte eines Besseren belehren.¹ Wie jede andere Philosophie begann auch die chinesische mit dem Nachdenken über Sein und Sollen des Menschen und über die Dinge der Welt. Beides setzte Abstandnahme voraus. In diesem Ersten Teil des Buches steht im Vordergrund, wie die Menschen im vormodernen China sich selbst als Einheit erlebten, zugleich aber auch aus der Distanzierung heraus an sich Differenz wahrnahmen – Differenz zwischen Innen und Außen ebenso wie Differenz zwischen dem spürenden Leib und dem sichtbaren Körper² – ja, wie Differenz schließlich in Widerstreit mündete zwischen verschiedenen leiblichen Bestrebungen.

Nicht zwangsläufig ist Differenz Spaltung, wie sie für den europäischen Dualismus³ charakteristisch ist: Danach war der Mensch geteilt in Oben und Unten; Oben – sind die höheren geistigen und moralischen Regungen, die *ratio*, Vernunft; Unten – die Gefühle und Triebe. Im allgemeinen sind Oben und Unten miteinander verfehlet. Gelegentlich wird zwischen Oben und Unten eine »Seele« angesiedelt, die ihrerseits noch einmal in höhere und niedere Bestrebungen gespalten ist. Diesen Dualismus pflegte die offizielle europäische Philosophie bis weit ins 20. Jahrhundert hinein.

Die chinesischen Philosophen unterschieden am Menschen sehr wohl ein Oben und Unten, Vorne und Hinten, Rechts und Links, vor allem aber ein Innen und Außen. Gleichzeitig differenzierten sie den tast- und sichtbaren Körper und den spürenden Leib. Mit zunehmender Reflexion setzten sie neben die Lebenskraft als weitere wesentliche Aspekte des Menschseins: Persönlichkeit, Charakter, Bewußtsein, Geisteskraft und verwendeten für alle diese gespürten Aspekte häufig ein- und denselben Begriff: *shén* 神 (s. I.2.c). Nun wäre es verfehlet, diese jeweiligen Dispositionen auf das Innere des Menschen zu beschränken, denn sie strahlten nach außen und bezogen umgekehrt vom Außen mannigfaltige Anregung und Nah-

¹ Zumindest gilt das für die Philosophie der Jahrhunderte v. Chr. S. Karte im Anhang. Zum Klischee des Universalismus und der Kritik daran vgl. Roetz 1984, 1–109.

² Zur kategorialen Unterscheidung von Körper und Leib s. Einführung.

³ Zum Verständnis von Dualismus im vorliegenden Buch s. Einleitung Anm. 1.

rung. Auch der tast- und sichtbare Körper war nach chinesischer Vorstellung nicht auf das Außen, die sichtbare Gestalt, beschränkt, denn Leichensektionen offenbarten im Inneren ebenfalls Tast- und Sichtbares. So nahmen die chinesischen Philosophen zwar die verschiedenen Aspekte des Menschen wahr, verschränkten aber Innen und Außen, Körper und Leib derart miteinander, daß eine radikale Trennung – trotz dualistischer und antagonistischer Anwendungen – letztlich nicht infrage kam. Im Gegenteil, in ihren Welterklärungen beschworen sie immer wieder die Ganzheit. Die Ganzheit von Körper und Leib sei im Folgenden auch *Körperleib* genannt.⁴

Das erste Kapitel dieses Ersten Teiles beschäftigt sich mit den beiden Aspekten von Differenz: *Außen* vs. *Innen*, *Körper* vs. *Leib* in verschiedenen Kontexten. Eine analoge Differenzierung finden wir in den *signifikanten Körper- und Leibbegriffen*, die im zweiten Kapitel vorzustellen sind. Erst recht kennzeichnen Differenzerfahrungen die Begriffsgeschichte des Herzens: Es ist die Geschichte einer zunehmenden Abstandnahme des Menschen gegenüber seiner eigenen Natur, die sich als *Selbstermächtigung des Herzens* darstellt. Diese ist Gegenstand des dritten Kapitels. Beides, Differenz erleben und Selbstermächtigung, schlug sich auch in der *Metaphorik des Herzens* nieder; davon soll im vierten Kapitel die Rede sein – weniger umfangreich als die vorangegangenen Kapitel und deshalb als Exkurs abgehandelt.

⁴ Bei der erneuten Lektüre eines Aufsatzes von Böhme fiel mir auf, daß er *Leibkörper* verwendet; ders. in: Hauskeller 2003, 41. Der chinesische Kontext legt die umgekehrte Wortzusammensetzung nahe: *Körperleib*, weil in letzterer die spezifisch chinesische Gewichtung auf Leib, ohne den Körper zu unterschlagen, m. E. besser zum Ausdruck kommt. Auch mir geht es nicht um eine neue Wortschöpfung für den allgemeinen Gebrauch, sondern um eine Schärfung des Bewußtseins, für welchen Begriff man sich auch immer entscheidet: »Sind doch alles bloß Worte!« (Florian Kesting).

1.

Außen und Innen, Körper und Leib

Am Beginn der Unterscheidung von Innen und Außen, von tast- und sichtbarem Körper und dem spürendem Leib stand womöglich das Betroffensein vom Tod eines nahen Menschen. Beim Anblick der leblosen äußeren Hülle drängte sich die Frage auf nach dem Verbleib von Lebenskraft und Persönlichkeit. Aus der Begegnung mit dem a) *Tod* entstand der Wunsch nach *Lebenspflege und Unsterblichkeit*. Eine andere Art der Differenz von Innen und Außen, Körper und Leib erlebten die Menschen im Umgang mit ihren Mitmenschen: Die Enttäuschung blieb nicht aus, wenn sie immer wieder feststellten, daß ein schönes Äußeres durchaus nicht zwangsläufig mit einem schönen Inneren gepaart war; vielmehr klappten b) *äußere und innere Schönheit bzw. Häßlichkeit* sehr wohl auseinander. Auch die Nachfrage nach Experten in der c) *Kunst der Physiognomik* beweist, daß die Menschen nicht naiv an Übereinstimmung von äußerer Erscheinung und inneren Werten glaubten.

a) Tod, Lebenspflege und Unsterblichkeit

Da über das Schicksal nach dem Tode eigentlich nichts gewußt werden kann, sind den daran geknüpften Vorstellungen auch keine Grenzen gesetzt. Vieles spricht dafür, daß der Glaube an die Wirkungen der verstorbenen Ahnen bereits zu den Anfängen der chinesischen Kultur gehört.⁵ Er ging nie ganz verloren, auch wenn eine Elite, die sich für aufgeklärt hielt, eher Skepsis walten ließ.

Konfuzius (551–479 v. Chr), chin. Kong Qiu 孔丘 oder auch Kongfuzi 孔夫子, war wohl einer der ersten, die über den Tod nachsannen, ohne darüber ins Spekulieren zu verfallen, denn, davon war er überzeugt: »Wer vom Leben noch nichts weiß, wie sollte der den Tod kennen!«⁶ Und doch hielten er und seine Nachfolger an

⁵ Vgl. Chang, Tsung Tung 1970, Keightly 1985 sowie Ma, Kan-wen 1985.

⁶ *Lunyu* 11.12 »Xianjin«, Zhuzi jicheng Bd. 1, 243; vgl. Wilhelm, R. 1985, 115.

den Opferriten für die Toten fest, so daß der chinesische Ahnenkult im allgemeinen auch mit der konfuzianischen Tradition⁷ verbunden ist. Hinzu kommt, daß die für die früheren Staatsbildungen brauchbaren hierarchischen Ordnungsvorstellungen nach Alter und Generation sich quasi naturwüchsig aus der Verehrung der Ahnen ergaben.

Trotz der überraschend nüchternen Einstellung der frühen Konfuzianer waren dem chinesischen Ahnenkult in seiner weiteren Entwicklung noch einige Höhepunkte beschieden. Namentlich in der Frühen Kaiserzeit wurde die Götter- und Geisterwelt phantasievoll ausgeschmückt; gleichzeitig entstanden moralisierende Geschichten über merkwürdige Ereignisse und Erscheinungen. Nicht ganz unschuldig an dieser Entwicklung war der (Mahayana-)Buddhismus, der seit dem ersten nachchristlichen Jahrhundert in China nachgewiesen ist. Bald wimmelte es nur so von guten und böswilligen Geistern, welche die Menschen für schlechte Taten bestrafte und für gute Werke belohnten, und es entwickelten sich Vorstellungen von einem regen Verkehr zwischen der Welt der Lebenden und der Welt der Toten.⁸

Diese Tradition riß im Grunde nie ab, wenn es auch späteren Geschichtenschreibern offensichtlich mehr an guter Unterhaltung als an Moralpredigten gelegen war.⁹ Im Volk wurde der Glaube noch im 19. Jh. so intensiv gelebt, daß europäische Missionare

⁷ Der Begriff Konfuzianismus wird sich nicht vermeiden lassen, obwohl er doch sehr unterschiedliche Ausprägungen umfaßt: das Denken des Konfuzius, das seiner unmittelbaren Nachfolger Xunzi und Mengzi, die hanzeitliche Staatsideologie, der Neokonfuzianismus der Mittleren und Späten Kaiserzeit, die ihrerseits differieren.

⁸ Vgl. das *Bowuzhi* 博物志 (Umfassende Abhandlung über Dinge und Phänomene) aus dem 4. Jh., das *Soushenji* 搜神記 (Aufzeichnungen von der Suche nach Übernatürlichem) und das *Yuanhunzhi* 冤魂志 (Abhandlung über Rachegeister) aus dem 6. Jh. Auszüge davon finden sich in: *Der Mann, der seinen Geist verkaufte. Geschichten aus dem 3.–6. Jahrhundert.* Beijing (Guiji shudian) 1984.

⁹ Vgl. etwa die Erzählungen *Liaozhaizhiji* 聊齋志異 (Aufzeichnungen merkwürdiger Begebenheiten aus dem Studierzimmer Liao) von Pu Songling 蒲松齡 (1640–1715); dazu liegen verschiedene Übersetzungen vor, z. B. in deutscher Sprache: *Liao-chai chih-i. Chinesische Geschichten aus dem 17. Jahrhundert,* Stuttgart (Reclam) 1965 und *Chinesische Gespenstergeschichten,* Frankfurt a. M. 1975.

mehrbändige Werke füllen konnten mit Schilderungen von Praktiken, die sie aus ihrem christlichen Selbstverständnis heraus als »Aberglauben« bezeichneten.¹⁰

Mit solchen anthropomorphen Vorstellungen hatten die frühen Daoisten, mehr oder weniger Zeitgenossen des Konfuzius, nichts im Sinn. Ihnen erschien Leben und Tod als eine ununterbrochene Wandlung von Formen und Gestalten (*xíng-huà* 形化) – ein Gedanke, den Zhuang Zhou 莊周 (4./3. Jh. v. Chr.), dem die ersten sieben Kapitel des nach ihm benannten Klassikers *Zhuangzi* 莊子 zugeschrieben werden, in der schönen Parabel vom Schmetterlings Traum zum Ausdruck gebracht hat:

»Woher weiß ich, ob unsere Lehre vom Leben nicht eine Illusion ist und der Haß auf den Tod nicht der Irrweg eines jungen Menschen, der nicht weiß, daß er heimkehrt [...]? Woher weiß ich, daß die Toten ihr früheres Hängen am Leben nicht bereuen? [...]. Das große Erwachen wird kommen. Und dann werden wir wissen, daß dieses hier ein langer Traum war [...]. Einst träumte ich, Zhuang Zhou, ich wäre ein Schmetterling, flatterte hin und her ganz wie ein Schmetterling, und spürte, wie wohl ich mich fühlte. Ich wußte dabei nicht, daß ich Zhou war [der bloß träumte]! Plötzlich erwachte ich und war wieder Zhou! Jetzt weiß ich nicht, war ich Zhou, der träumte, er sei ein Schmetterling, oder bin ich der Schmetterling, der träumt, er sei Zhou! Zwischen Zhou und dem Schmetterling muß es einen Unterschied geben. Dies nenne ich die Wandlung der Dinge!«¹¹

Zhuang Zhou wollte ganz offensichtlich dem Tod seinen Schrecken nehmen. Immer wieder kam er auf das Thema zurück, und jedes Mal war er bemüht, den Tod als etwas Natürliches darzustellen: als Wandlung der Dinge – ja, ihn den Menschen nahezubringen als Anlaß zur Freude.¹²

Aus der Vorstellung heraus, Tod bedeute Heimkehr in die unermessliche Weite des *dào* 道 haben in seiner Nachfolge unzählige chinesische Dichter und Denker ihr Leben und Sterben den Wellen

¹⁰ Vgl. Doré 1926 bzw. 1966 sowie de Groot 1907.

¹¹ *Zhuangzi*, Kap. 2.9. u. 2.12 »Qiwulun«; vgl. Legge o.J., 242, 243, 245; Wilhelm, R. 1992, 50 u. 52; Watson 1968, 47 u. 49.

¹² *Zhuangzi*, Kap. 6.10 »Dazongshi«; vgl. Legge o.J., 297; Watson 1968, 85.

der Großen Wandlungen anheimgestellt. In diesem Kreislauf der Wandlungen galten äußere Formen als belanglos. Manche gingen regelrecht verspielt mit dem Sterben um, so z. B. Zheng Quan 徵泉, ein hoher Würdenträger des Herrschers von Wu 吳 (181–252). Als jener das Sterben nahen fühlte, soll er die Seinen gebeten haben, ihn in der Nähe einer Töpferwerkstatt zu begraben, mit folgender Begründung: »In hundert Jahren könnte ich in Erde verwandelt sein, und wenn ich Glück habe, macht [der Töpfer] aus mir einen Weinkrug. Das würde in der Tat mein Herz erfreuen.«¹³ Ein solcher humorvoller Gleichmut angesichts des Todes war nicht jedermanns Sache; für viele verlor der Tod seinen Stachel nicht.¹⁴ Dies belegen anschaulich zeitgenössische Praktiken zum Zwecke der Lebensverlängerung, Unsterblichkeit und Erleuchtung.

Bereits aus dem 4. vorchristlichen Jahrhundert liegt in Gestalt einer Inschrift auf dem Knauf eines Wanderstabs der Nachweis vor, daß yogaähnliche Übungen zum Dehnen *yin* 引 des Körpers und zum Leiten *dào* 導 bzw. Sammeln von Atem und Lebenskraft praktiziert wurden. Sie beginnt mit den Worten *xíng-qì* 行氣 (Führen von *qì*) und endet mit den Worten: »Wer dem folgt, der wird leben; wer dem zuwider handelt, wird sterben.«¹⁵

Die Grabfunde seit den 1970er Jahren von Mawangdui und Guodian haben vor Augen geführt, wie beliebt und verbreitet diese Praktiken zur Lebensverlängerung und Unsterblichkeit in Kreisen des frühchinesischen Adels waren. Sie umfaßten damals bereits konkrete Vorstellungen über die richtige Ernährungsweise, die Wirksamkeit bestimmter Sexualpraktiken sowie die Anpassung an jahreszeitliche Gegebenheiten.¹⁶

¹³ *Sanguozhi* 三國志, Bd. 5, *Wu-Shu*, Kap. 2 »Wuzhuzhuan«, 229.

¹⁴ Zu altchinesischen Vorstellungen über Räume der Toten vgl. Linck 2003b.

¹⁵ *Xingqi yupeiming* 行氣玉佩銘, vgl. H. Wilhelm 1948 sowie Harper 1998, 126. Einflüsse aus Indien, dessen frühe Zivilisation immerhin ein Jahrtausend älter ist als die chinesische, sind auch bereits für die Zeit vor der Ausbreitung des Buddhismus in China sehr gut möglich – wenn auch die chinesische Lebenspflege ganz eigene Schwerpunkte setzte; vgl. Eliade 1960, 67 ff. sowie Linck, Vortrag am 9. 2. 2011 in Essen »Gemeinsamkeit und Differenz von Yoga und Qigong«.

¹⁶ Harper 1998, Engelhardt 1998b, Pfister 2003 sowie Linck 2006.

Solch zielgerichtetes Handeln konnte den zeitgleichen Autoren des *Daodejing* 道德經¹⁷ oder *Zhuangzi*¹⁸ nicht recht gewesen sein, widersprach es doch dem Prinzip des Nichthandelns (*wú-wéi* 無為), nach dem der Mensch sich hüten sollte, absichtsvoll oder gar gewalt-
sam in den natürlichen Lauf der Dinge einzugreifen.

Auch die Kaiser der nachfolgenden Dynastien Qin 秦 (222–206 v. Chr.) und Han 漢 (206 v.–220 n. Chr.) pflegten nicht daoistische Gelassenheit und vertrauten nicht auf die »Wandlung der Dinge«. Im Gegenteil, auch sie strebten nach Unsterblichkeit, und zwar nach Unsterblichkeit von Körper, Leib und Leben. Aus dem Glauben heraus, Edelmetalle und Edelsteine könnten den Leichnam vor Fäulnis und Zersetzung bewahren, ließen sie Totenhemden aus Gold und Jade fertigen und sorgten dafür, daß nach ihrem Ableben die Neun Körperöffnungen (*jǐu-qìào* 九竅)¹⁹ mit Gold- und Jadeplättchen verschlossen wurden – ein Grund mehr für spätere Grabräuber, die in der Erde versteckten Kostbarkeiten aufzuspüren.²⁰ In den Jahrhunderten, die auf die Reichseinigung folgten, war nahezu die gesamte frühkaiserzeitliche Elite wie besessen von dem Wunsch nach Langlebigkeit (*bù-lǎo cháng-shēng* 不老長生) und ganzheitlicher Unsterblichkeit.²¹ Ebenso fieberhaft suchten Alchimisten der Epoche nach dem Lebens-Elixier. Ihren Experimenten, die ironischerweise nicht selten mit einem frühen Tod endeten, verdankt die vormoderne chinesische Medizin und Wissenschaft wertvolle Beobachtungen und Erfindungen.²² Vertrauten die einen den Wirkungen der verschiedenen Lebens-Elixiere, einschließlich von Dro-

¹⁷ Zu den textlichen Grundlagen der verschiedenen *Daodejing*-Versionen vgl. Gerstner o. J., Wagner 2003a und zusammenfassend Simon 2009, 265 ff.

¹⁸ Vgl. dazu die ausführliche *Zhuangzi*-Bibliographie in Hoffmann 2001.

¹⁹ Im *Huangdi neijing* 黃帝內經, dem Klassiker der traditionellen chinesischen Medizin, sind die Körperöffnungen auf die Fünf Wandlungsphasen abgestimmt; dazu gehören dann die Augen (Holz), die Ohren (Feuer), die Nase (Erde), der Mund (Metall) sowie die unteren Öffnungen (Wasser); vgl. Veith 1972, 21.

²⁰ Seidel 1985.

²¹ Vgl. die nach wie vor grundlegenden Ausführungen von Maspéro 1950, Sakade 1983, 1987 und Kubny 1995.

²² Needhams u. a. vielbändiges Werk *Science and Civilization in China* 1985 ff. ist bei aller Kritik nach wie vor die umfassendste Wissenschafts- und Technikgeschichte; zusammenfassend Needham 1977; vgl. auch Sivin 1968.

gen,²³ scheuten die anderen, an die frühen Atemtechniken anknüpfend, keine Mühe der Leibbemeisterung: Dazu gehörten: Diätetik, rituelles Fasten, Massage, Drogen aus Pflanzen und Mineralien, raffinierte Sexualpraktiken, Gymnastik und Atemübungen und nicht zuletzt Meditation. Diese Körperleibtechniken nannten die Adepten nunmehr: Lebenspflege *yǎng-shēng* 養生 oder auch *yǎng- qì* 養氣 (Nähren von *qi*)²⁴. Deren Ziel war es, letztlich als verfeinerter Leib zu den Unsterblichen aufzusteigen – so wie ein Gefiederter bzw. ein Kranich davonfliegt.²⁵

Indem die Anhänger der Lebenspflege nichts unversucht ließen, verfolgten sie allerdings ganz andere Ziele als die frühen philosophischen Daoisten, auf die sie sich dennoch beriefen. Ihr Anliegen teilten sie mit dem altindischen Yoga, aus dem im Gefolge des Buddhismus²⁶ mannigfaltige Einflüsse die chinesische Lebenspflege anreicherten. Ein Vergleich der jeweiligen philosophischen Hintergründe und Wirkungen zeigt dann auch, dass es sich mehr um unterschiedliche Gewichtungen als um zwei gänzlich verschiedene Heilsysteme handelt.²⁷

Eine ganz andere Vorstellung vom Schicksal des Menschen nach dem Tode setzte sich mit dem (Mahayana-)Buddhismus²⁸ durch, der seit dem ersten nachchristlichen Jahrhundert in China belegt ist: Der Glaube, daß eine individuelle »Seele«²⁹ durch unzählige irdi-

²³ Wagner 1976.

²⁴ Vgl. Sakade 1985, 60–70, Engelhardt 1998a, Linck 2006.

²⁵ Vgl. z. B. die von Legge o. J., 711–712 übersetzten Appendices zu den Büchern *Daodejing* und *Zhuangzi*; ebenso Strickmann o. J.; Sakade 1983 und 1987; Engelhardt 1985; Kohn 1986, 1987.

²⁶ Der Buddhismus ist seit dem 1. nachchristlichen Jahrhundert in China offiziell nachgewiesen.

²⁷ Vgl. Linck, Vortrag in Essen am 4. 2. 2011 über Gemeinsamkeit und Differenz von Yoga und Qigong.

²⁸ Ebenso wie der Begriff Konfuzianismus umfaßt auch der chinesische Buddhismus verschiedene Strömungen. Jedenfalls kannte der ursprüngliche Buddhismus keinen Dualismus von Körper und Geist/Seele, und das reine Asketentum war ihm ebenso zuwider wie überschwengliche Lebenslust; vgl. Yamaguchi 1997, 147 u. 149.

²⁹ Ein Pendant zur altindischen Seelenwanderungslehre findet sich übrigens im Fragment des Xenophanes; vgl. Schmitz 1981, 82–83. Die Seele im Sinne eines

sche Existenzen hindurch nach Erlösung sucht, war im Grunde ein vorbuddhistischer altindischer Gedanke, der mit dem Buddhismus nach China gelangt war. Fortan prägte er das chinesische Denken, zumal er sich ohne Weiteres mit dem altchinesischen Ahnen- und Geisterglauben verknüpfen ließ. Daraus entwickelte sich seit der Frühen Kaiserzeit ein Geflecht verschiedener Varianten von Vergeltungsgedanken, die vor allem im Volksglauben lebendig waren.³⁰ Ziel der Hauptrichtung des für China gültigen (Mahayana-)Buddhismus war Weltüberwindung, so daß sich im Umkreis dieser Glaubensrichtung auf Dauer eine Lebensfeindlichkeit breit machen konnte, die nicht nur einer verschärften Innen-Außen-Trennung³¹ gleichkam, sondern den Körper von der sich immer wieder inkarnierenden »Seele« abspaltete. Besonders kraß zeigt sich diese Lebensverweigerung in den Worten des Dichters Wang Ji 王績 (585–655):

»Das Leben erschien ihm wie eine vorstehende Beule, wie ein hängendes Geschwür, der Tod wie das Abfallen dieses Geschwüres, wie das Platzen einer Schwäre.«³²

festen Selbst war dem chinesischen Denken ursprünglich ebenso fremd wie die Unsterblichkeit. Dazu sehr treffend Friedrich 1984, 112: »Der chinesische Geist muß sich diese individuelle Substanz, die ›Seele‹, erst schaffen, damit er sie anschließend in seinem Verständnis des Buddhismus wieder zerstören kann.«

³⁰ Naundorf u. a. 1985. Die chinesische Elite neigte vor allem dem Chan 禪-Buddhismus zu (jap. Zen), der stark vom frühen Daoismus zehrte und sich spätestens seit der Tangzeit (618–906) als ein eigenwilliger schöpferischer Beitrag Chinas zum Buddhismus entwickelte. Er prägte ganz wesentlich die chinesische Gelehrtenkultur.

³¹ Yamaguchi 1997, 49–50.

³² Grabinschrift des Wang Ji; Übs. Bauer 1990, 162. Dabei hatte sich Wang Ji offensichtlich vom *Zhuangzi* inspirieren lassen; und zwar handelt es sich um Worte, die dort dem Konfuzius in den Mund gelegt wurden in einer kritischen Charakterisierung der »exzentrischen« Menschen: »Sie betrachten das Leben wie eine Eiterbeule, die ihnen anhaftet, wie ein Geschwür, das ihnen anhängt, und den Tod wie die Trennung von dem Geschwulst, wie das Aufplatzen der Schwäre«; Kap. 6.11 »Dazongshi«; vgl. Legge o. J., 300; Wilhelm, R. 1992, 91. An keiner anderen Stelle haben weder Zhuang Zhou selbst, dem nur die ersten sieben Kapitel des Buches zugeschrieben werden, noch Konfuzius ein solches Verständnis von den vorbildlichen Menschen propagiert, ging es ihnen offenbar doch darum, den Tod ebenso schicksalhaft anzunehmen wie das Leben selbst. Diese Stelle wirft ein weiteres Licht auf

Dabei ging es zunächst nur um Gelassenheit angesichts von Krankheit, Verfall und Tod. Von der Gleichgültigkeit gegenüber dem bloß Äußeren war es dann aber offenbar nur ein kleiner Schritt zur Minderbewertung von Körper, Leib und Leben. So verstanden nahm der Buddhismus neokonfuzianische Ansätze eines chinesischen Dualismus geradezu vorweg.³³ Hielten die Philosophen der vorchristlichen Jahrhunderte die körperliche Behausung noch für ein kostbares Gut, das »Lebenskraft schützend umfaßt«³⁴, so erschien sie tendenziell nun als ein wertloser Behälter, der als Hort von Krankheit und Leiden so rasch wie möglich abzustreifen sei.³⁵

Die ursprüngliche Vorstellung von Leben und Tod als Wandlung überlebte in gewisser Weise im Rahmen der traditionellen chinesischen Medizin, die heute noch lebendig ist, wenn auch in veränderter Form. Vor allem zeugen zahlreiche Gedichte von der langlebigen Wirkkraft dieses Gedankens. Als Beispiel sei Su Dongpo 蘇東坡 (1037–1101) zitiert, ein Staatsmann und Gelehrter der Songzeit (960–1278), der in einem Gedicht an seinen Bruder den Zauber der Vergänglichkeit in wunderschönen Bildern eingefangen hat:

»Des Menschen Dasein in der Welt,
womit vergleich' ich dies?
Mit einem Schwan, der auf den Schnee,
den Schlamm sich niederließ.

Da wadet er, tritt eine Spur,
wie sie der Zufall fügt.
Und wieder schwingt er hoch hinauf,
sorglos, wohin er fliegt.

Verstorben ist der alte Mönch,
er ward ein steinern' Mal.

den möglichen Einfluß einer bestimmten Richtung des buddhistischen Denkens, bevor der Buddhismus in China (1. Jh. n. Chr.) nachgewiesen ist.

³³ S. III.1.b.

³⁴ *Zhuangzi*, Kap. 12.8 »Tiandi«; vgl. Legge o. J., 364; Wilhelm, R. 1992, 134.

³⁵ Nicht nur im meditativen Buddhismus war nach wie vor Platz für leibliches Spüren; vgl. auch Wilhelm, R./Jung 1986.

An dem zerfallenen Mauerwerk
schwand unser Vers im Saal.

Gedenkst du jener Reise noch,
da Steig um Steig sich hob?
Lang war der Weg, ermüdet wir;
mein lahmes Maultier schnob.«³⁶

Schon vor Su Dongpo hatten Gelehrte wie Liu Zongyuan 柳宗元 (773–819) die alten Vorstellungen von der großen Leere, in die sich der Mensch nach dem Tode hinein verstreut, oder von den möglichen Verwandlungen in Licht, Regen oder Tau, Donnergerollen, Phönix oder Drachen, Gold, Zinn oder Jade oder auch die erneute Inkarnation als Mensch nur mehr spielerisch bzw. metaphorisch verwendet.³⁷

b) Innere und äußere Schönheit und Häßlichkeit

Lustvolles Genießen eines schönen Äußeren, auch unabhängig von einem entsprechenden Inneren, belegt die chinesische Geschichte zuhauf.³⁸ Vor allem Männer wurden offenbar nicht müde, die Schönheit der Frauen zu preisen. Dagegen zeigte man sich auffallend zurückhaltend bei der Schilderung von Häßlichkeit. Was für die Literatur gilt, trifft auch auf die Bildende Kunst Chinas zu: Maler und Bildhauer vermieden es gleichermaßen, die Kategorie des Häßlichen zu gestalten, als ob jenes weit verbreitete Märchen von der häßlichen Gottheit allen zur Warnung gedient hätte: Der betreffende Gott war derart häßlich, daß er sich nicht sehen lassen wollte. Als ein Maler ihn dennoch heimlich zu Gesicht bekam und ein Bild von ihm schuf, da rächte er sich und tötete ihn.³⁹

Zunächst ein Blick auf die Kriterien von Schönheit und Häß-

³⁶ »He Ziyou mianchi huan-jiu« 和子由澠池懷舊, in: *Su Shi shiji* 蘇軾詩集, Beijing (Zhonghua shuju) 1982, Bd. 1, 96; Übs. Debon 1988, 262.

³⁷ Chen, Jo-Shui 1992, 194; s. auch III.3.b.

³⁸ Van Gulik 1971, z. B. 243; Wilhelm, R. 1931; Rousselle 1941; Levy, H. S. 1974; des Rotours 1968.

³⁹ Eberhard 1937, 194.