

## Kapitel 4 - Schlußbetrachtung

Im folgenden und letzten Abschnitt dieser Studie zu den shanzhi will ich einen Brückenschlag versuchen, der mehreres vereint. Es steht das Material der SZ als Ganzes und in seinen seziierten Teilen zu Verfügung, und man kann nun den vielfältigsten (seichten und tieferen) Fragestellungen nachgehen. So könnte man, gerüstet mit allerlei wissenschaftlichem Instrumentarium, darangehen zu prüfen, ob die sehr spät erfolgende Entwicklung einer aufklärerisch argumentierenden chinesischen Naturanschauung tatsächlich nur in der Abtrennung von religiöser "Wahrheit" ermöglicht wurde oder doch vielmehr deren letztgültige und trotzdem unfertige Vermenschung war.<sup>1</sup> Eine weitere Möglichkeit, das Material zu befragen, besteht darin, die ungemein großzügig mit allen erdenklichen Attributen angereicherten Berge Chinas als Beispiele für einen konstruierten, hochgradig verdichteten und artifiziellen Raum (sie sind nicht konstruierte **Natur!**) aufzufassen, um sie auf der Ebene der Abstraktion in einen methodischen Diskurs mit westlichen Vorstellungen von Raum und seiner Organisation zu stellen. Dieser zweite Weg soll hier diskutiert werden. Dabei wird nicht allzuweit auszuholen sein, da uns mit den Arbeiten von Lefebvre<sup>2</sup>, Koyré, Sopher<sup>3</sup>, Jammer, Bollnow, Blumenberg und deren synthetisierenden Nachfahren exzellente, nachgerade auch sehr unterschiedliche, aber doch ungemein be-

---

<sup>1</sup> Vgl. dazu Kubin 1985, op. cit., S.329 f. Eine "Vermenschlichung von Natur", wie Kubin auf S. 331 erst für die Song-Zeit reklamiert, scheint mir übrigens schon früher gegeben. Die Anthropomorphisierung bestimmter Naturräume ist eines der ältesten Mittel der Menschheit, der "Angst" (S. 330) Herr zu werden, ohne unkontrollierbaren Naturmächten anheimzufallen.

<sup>2</sup> Henri Lefebvre (Jahrgang 1901) gilt als "one of the great French intellectual activists of the twentieth century" (so das Nachwort von David Harvey zum hiernach zitierten Hauptwerk Lefebvres: "The Production of Space", S. 425). Seine zahlreichen (kulturpessimistischen) Arbeiten zu unterschiedlichsten Aspekten des Alltagsleben, später zu Themen wie der Ideologie des Strukturalismus, über Marx, Nietzsche, Pascal, Lukács, zu "urban space" etc. übten großen Einfluß auf die intellektuelle Entwicklung Frankreich nach dem Kriege aus. Sein philosophisches opus magnum, "La Production de l'espace" genannt, erschien bereits 1974 bei Anthropos in Paris, erfuhr aber erst 1991 auch Beachtung in weiteren Kreisen mittels der (sehr guten) Übersetzung ins Amerikanische von Donald Nicholson-Smith (Blackwell, Oxford UK & Cambridge USA). Aus Frankreich stammt ebenso ein weiteres wichtiges Werk zur Raumforschung, welches Konzepte und Beobachtungen von Mauss, Levi-Strauss, Granet und von Philosophen wie Foucault und Lebeuf thematisch zusammenzieht: "Anthropologie de l'espace", hrsg. von Françoise P.-Lévy und Marion Segaud am Centre Georges Pompidou und dem Centre de Création Industrielle, Paris 1983.

<sup>3</sup> Eine brauchbare Definition findet sich bei Sopher (The Geography of Religions; Prentice-Hall, Englewood Cliffs, N.J., 1967): "*One concern of the geography of religions is how the land provides a record of religious systems, their associated institutions, and the patterns of religiously conditioned behaviour.*" (S.24).

fruchtende Gedanken aus der Interpretationsgeschichte der Raumvorstellungen in der westlichen Welt zu Verfügung stehen. Was uns fehlt, ist (wie so oft, wenn man ein Lexikon z. B. der Weltliteratur aufschlägt) der Teil "China". Dieser wurde von Needham nur gestreift und von Yee in seiner (sehr traditionell ausgerichteten) Geschichte der Kartographie gar nicht behandelt. Eine "Geschichte der Raumvorstellungen Chinas" beinhaltet eben nicht nur phylogenetisch operierende kosmologische "patterns", sondern führt eine auch soziokulturell operierende Arbeit im und am real-physikalischen Raum im Sinne einer *scientia activa et operativa* als zentrale These auf ihrem Banner. Sie würde, kurz gesagt, ähnlich auszusehen haben wie Koyrés Untersuchung "From the Closed World to the Infinite Universe"<sup>4</sup>, nur lautete der Titel (zynisch ausgedrückt) vermutlich genau andersherum: "Vom unendlichen Universum zur geschlossenen Gesellschaft". Eine derartige Untersuchung ist mir jedoch in China noch nicht begegnet, und es bedürfte ohnehin mehrerer Ansätze unter Berücksichtigung solch methodischer Ausgangspunkte und Fragestellungen, wie sie Sopher, Lefebvre etc. ins Felde führen, um den Gegenstand (aufgespalten in sein landschaftliches und sein urbanes Element) als solchen unter diskursive Kontrolle zu bringen. Fragestellungen dieser Art scheinen aber z. Zt. im schnelllebigen, den "Raum vernichtenden"<sup>5</sup> China nicht in Mode. Dies gibt dem Fragesteller die Zeit, die er braucht, um einen kleinen Stein ins Rollen zu bringen, in der Hoffnung, zu einem späteren, nicht allzu entfernten Zeitpunkt diesen wieder aufgreifen und - methodisch besser gerüstet - seine derzeit noch rauhe Oberfläche weiter glätten und schleifen zu können.

### **Der Raum und seine unterschiedlichen Qualitäten**

Der religiöse Mensch, so sagt Mircea Eliade, habe spezielle Beweggründe zur Integration und "Kosmologisierung" unbekannter Räume. Es handele sich bei diesen

---

<sup>4</sup> Hrsg. von der John Hopkins Press, Baltimore 1957; Titel der dt. Ausgabe: "Von der geschlossenen Welt zum unendlichen Universum", Frankfurt, Suhrkamp, 1969 u. 1980.

<sup>5</sup> Prigge, op. cit., S. 37, kapitalistische Produktionsverhältnisse diskutierend "...einer 'Ökonomie des Raumes', insofern der Gewinn von Zeit Effekt der geographischen Verengung und architektonischen Disziplinierung der 'Raumsphäre von Arbeit' bedeutet: Zeit zu sparen durch Raumvernichtung (man betrachte auch das - tautologische! - Wort "Ballungszentrum"; Anm. d. Verf.) ist ein elementarer Mechanismus kapitalistischer Ökonomie, der auch gegenwärtig wirkt." Das "Auswaiden" der chinesischen Innenstädte (Peking, Shanghai insbesondere) besonders in den letzten zwei Jahrzehnten verleiht diesem Verdrängungswettbewerb des Raumes durch die Zeit neue Dimensionen und bekommt eine neue, furchterregende Qualität.

Vereinnahmungen immer um einen Akt der Konsekration. Die Organisation des Raumes sei eine Wiederholung des paradigmatischen Wirkens der Götter: *"To organize space is to repeat the paradigmatic work of the gods."*<sup>6</sup> Daraus folgt laut Sopher, für einen der Protagonisten der Fachrichtung Religionsgeographie, Erich Isaac, sprechend, daß *"the study of man's applications of the cosmic or ideal pattern to the earth's surface is what Erich Isaac understands to be religious geography"*.<sup>7</sup>

Die Frage, die Isaac im Zusammenhang mit dem "ideal pattern" (und darunter kann man sowohl das quadratische Raster von Salt Lake City in Utah ebenso wie den diachronisch - rund und quadratisch - geometrisierenden Entwurf des Himmelsaltars *Tiantan* 天壇 in Peking verstehen oder das Schweizer Konzept des Idealraumes aus dem 18. Jahrhundert) aufstellt, ist die Frage nach dem Equilibrium von genetisch bedingter, auf Raumunterwerfung hinzielende Territorialität und dem Status an Sicherheit und Identifikation, welcher erreicht wird durch "flankierende Maßnahmen" wie der Sakralisierung (oder auch Tabuisierung) bestimmter Gebiete innerhalb oder an der Peripherie des je bewohnten (okkupierten) Gebietes. Eine dieser in China ergriffenen Maßnahmen zur Markierung des eigenen Territoriums war die sehr frühe Definition eines spatialen "frameworks" qua Benennung der Himmelssäulen (*tianzhu* 天柱 ist ein sehr gebräuchlicher Name für Berge bzw. einzelne Gipfel), innerhalb dessen sich Leben als gesichertes soziales Ineinandergreifen von Handlungen "ereignen" konnte. Es ist in diesem Zusammenhang müßig darüber zu diskutieren, was wohl passiert wäre, hätten die Jurchen in der Song-Zeit nicht die Hauptstadt angegriffen, sondern zuerst den Taishan, den Reichsverweser und Meßpunkt aller Seelen, "rasiert". So aber begnügten sie sich mit dem oben bereits erwähnten Berg *Genyue* 艮嶽 in Kaifeng, was als symbolischer Akt realer Aggression bereits genug Signifikanz in sich trug, um das Ende der nördlichen Song zu verkünden.<sup>8</sup>

<sup>6</sup> Mircea Eliade: "The Sacred and the Profane: the Nature of Religion" (New York, Harper & Row, 1961, S.32); zitiert nach Sopher: *Geography of Religions*, op. cit., S.30.

<sup>7</sup> Erich Isaac: *Religious Geography and the Geography of Religions*; in: "Man and Earth" (Boulder, Univ. of Colorado Press, 1965, S.5-7)

<sup>8</sup> Daß dies durchaus kein unvorstellbarer militärischer Schachzug gewesen wäre, belegt folgende, aus Korea überlieferte Geschichte: In einem der japanisch-koreanischen Kriege des 18. oder 19. Jahrhunderts geschah es, daß die Japaner Spione nach Korea sandten mit dem Auftrag, die Herzen der (heiligen) Berge aufzufinden, und diese unschädlich zu machen als Kräftespender des koreanischen Volkes. Zu diesem Behufe, wenn die Japaner das Herz eines

Der eben angesprochene spatiale Rahmen entspricht in je höherer Qualität dem Anspruch an die Isaac'sche Vorstellung eines "ideal pattern", je mehr Landschaft und Raum zum einen (früh) mythologisiert, zum anderen (spät) ideologisch konstruiert wird.<sup>9</sup> Denn Raum stellt sich nicht als "neutraler Behälter gesellschaftlicher Verhältnisse, die sich in ihn einschreiben wie in eine leere Fläche"<sup>10</sup> dar, sondern symbolisiert die Beziehungen und Geflechte seiner durch gesellschaftliche Kräfte geprägten Inhalte (z. B. des Netzwerks der daoistisch formierten dongtian 洞天). Chinesische Berge sind in sehr hohem Maße Konstrukte gesellschaftlicher Kräfte, die unterschiedliche Kleider tragen, d.h. unterschiedliche Interessen vertreten. Obwohl in den SZ fast gar nicht thematisiert, bilden zumindest Teilbereiche von Bergen geomantisch kodierte Grundkompositionen, die auf das Wohl eines Verstorbenen, eines Clans oder einer Gemeinde abzielen<sup>11</sup> und die räumliche Anordnung von Architektur (inklusive Grabstätten) stark beeinflussen. Trotz dieser "erdkundlichen" Grundlagen sind Berge aber nicht nur monokausale Produkte einer ehemals vielleicht megalithisch orientierten Kultur oder setzen sich als numinose Radiatoren aus der Summe ihrer divinisierten Gebäude und Gräber zusammen, sondern weisen noch andere Dispositive von Verflechtungen konkreter historischer Praktiken auf, die sich in verschiedenen Qualitäten von Raum und in geographisch getrennten (zumeist, aber

---

Berges gefunden zu haben glaubten, wurden lange Eisenstangen längs und quer ins Gestein getrieben, die noch heute zu sehen sind, und seit kurzem im Zuge einer nationalen und religiösen Erneuerung der Koreaner unter buddhistischer Leitung aus den bezeichneten Stellen der Berge allmählich entfernt werden. Der Terminus "Berg-Herz" kann auch für die Berge Chinas belegt werden. So verzeichnet die Karte des Qingliangshan zhi (alias Wutaishan) eine zentrale Stelle innerhalb eines Ringes von Gipfeln als 山心.

<sup>9</sup> Daß sich dabei Überlagerungen ergeben, im konkreten Fall eine Religion eine andere ablöst und damit Ort und Raum völlig neu gestalten muß, ist eine neuerdings in den Fokus der Forschung gerückte historische Gegebenheit. Es gibt einiges an neuerer Literatur zu diesem Thema. Angewandt auf China vgl. Bernard Faure: "Relics and Flesh Bodies: the Creation of Ch'an Pilgrimage Sites" (in: Naquin/Yu: Pilgrims and Sacred Sites, op. cit., S.150-189). Auf S. 160 heißt es: "*There is a dialectical movement from place to space and from space to place - the new place being redefined in Ch'an terms. The reterritorialization of Ch'an was accompanied by a remythologization.*"

<sup>10</sup> Zitiert nach Prigge: Zeit, Raum und Architektur, op. cit., S.115.

<sup>11</sup> Vgl. Reiter 1980: Bergmonographien als geographische und historische Quellen, ZDMG 130/2, S.401: "Ausdrücklich geomantische Interpretationen finden sich im LSC (gemeint ist das analysierte Lushan ji; Anm. d. V.) nur selten." Dies kann ich im Blick auf die von mir durchgesehenen SZ nur bestätigen. Berg-Geomantik, shanfa 山法 genannt, wäre im Prinzip geeignet, um die Grundmatrix geographischer Vermessung und Bezugssysteme zu liefern, aufgrund derer viele raumrelevanten Entscheidungsprozesse "droben am Berge" gesteuert werden (ein Beispiel ist die Ausrichtung des Grabes von Sun Yat-sen, das Zhongshan ling

beileibe nicht immer!) Bereichen niederschlagen. So schlage ich vor zu differenzieren zwischen

a) dem sakralen Raum (Tempel, Klöster, *dongtian fudi* etc., oftmals mit darin enthaltenen Naturheiligtümern wie Bäumen, Felsen, Höhlen etc.).<sup>12</sup>

b) dem säkular verwalteten und bewirtschafteten, relativ ungeschützten “Alltagsbereich” der *laobaixing* 老百姓, d. h. der gewöhnlichen Leute.

c) sowie tabuisierten oder hegemonial verwalteten Regionen wie “summer retreats” oder Jagdparks etc., d. h. *spatiae ludi* und Rekreationsgebiete.<sup>13</sup>

All diese Lebensbereiche begrenzen einander, überlappen sich oftmals und werden zu bestimmten Zeiten von sich zu Pilgerströmen wandelnden Menschenscharen durchlaufen.<sup>14</sup> Zur Orientierung in diesen so unterschiedlichen “Zonen” dien(t)en

---

中山陵 am Jinling 金陵 bei Nanjing), hat aber kaum Berührungspunkte mit der “höheren” Ästhetisierung von Landschaft, wie sie sich in den Bergbeschreibungen etc. niederschlägt.

<sup>12</sup> Damit determiniert sich die Hierarchie der Götter durch die (sich vertikal abbildende) Hierarchie des Berges. Durch die Hierarchisierung des Raumes wird er seiner neutralen Homogenität beraubt, was wiederum dem Menschen erlaubt, den Göttern ihren Platz zuzuweisen. Denn: “Wie schon Bruno (gemeint ist Giordano Bruno; Anm. d. Verf.) erklärte, gibt es für Gott keinen Grund (auch keine Möglichkeit), zwischen den >>Orten<< eines völlig homogenen Raumes einen Unterschied zu machen und sie unterschiedlich zu behandeln.” (Koyré, op. cit., S.80). Wie allgemein bekannt, ist China ein Vielvölkerstaat sowohl was ethnische Gruppen anlangt als auch was die Welt seiner Götter betrifft. So steht jedem Gott sein Platz zu, wobei um so sorgfältiger verteilt wird, je potenter der Ort gedacht wird. Es wird also eine untergeordnete, nicht den Hochreligionen wie Buddhismus oder dem zeitweilig vom Throne favorisierten Daoismus zuzurechnende (oder von diesen aus Gründen der steigenden Attraktivität und des “marketings” vereinnahmte) Gottheit nicht auf dem Hauptgipfel des Wudangshan zu finden sein.

<sup>13</sup> Vgl. Edward Schafer: “Hunting Parks and Animal Enclosures in Ancient China”; in: Journal of the Economic and Social History of the Orient, 1968, vol. 11, S. 318-343. Zum Prototypen der Umwandlung eines ehemals sakralen Landschaftsbereiches in einen regenerativen, modernen (westlichen!) Vorstellungen von “Entspannung” entsprechenden “Wohnraum” ist der von Reiter

so eingehend studierte Lushan, der Anfang des Jahrhunderts für die vornehme Gesellschaft aus Hankow, Shanghai und von innerchinesischen Handelsstationen zum klassischen *summer retreat* avancierte. Im Zuge dieser Vereinnahmung wurden viele seiner *landmarks* völlig neu (englisch) definiert und toponymisiert; somit bildete sich eine auf die Bedürfnisse des “modernen” (westlichen) Menschen abzielende, repräsentative Raumerneuerung heraus, die von Albert Stone trefflich in seinem Buch zum “Historic Lushan” (er meinte eigentlich den “neuen” Lushan!) festgehalten wurde. Es gehört zum Allgemeinwissen des Sinologen, daß Mao Zedong hier seine berühmte Lushan-Konferenz (1959) einberief und auf die bereits vorhandene - moderne - Infrastruktur (kein anderer Berg hatte etwas ähnliches vorzuweisen) zurückgreifen konnte. Auch Vietnams Führer Ho Chi-min war in den sechziger Jahren am Lushan Gast der chinesischen Regierung.

<sup>14</sup> Sie können auch (außerhalb einer zivil-religiösen ) von einer Stunde auf die nächste militarisiert werden und unterliegen dann wieder völlig neuen Ordnungskriterien und Bedingungen. Da aber die SZ nicht von militärischen Operationen berichten und sich auch sonst nicht als strategische Orte zur aggressorisch ausgerichteten Erlangung der

Zeichen oder Symbole, die man auch als eine a) entweder natürliche, oder b) konstruierte Semiotik (oder eine Kombination von beiden) auffassen kann. Dabei sind für die Pilger die Götter die “Herren der Zeichen” (der Begriff “von Geisterhand erschaffen”, *shengong* 神工, wird öfter gebraucht, z.B. im Zusammenhang mit seltsamen Gesteinsformen), d. h. sie geleiten den Suchenden, aufwärts Strebenden hinauf zu den wolkenverhangenen Gipfeln, an denen sich das *Qi* konzentriert (man vergleiche die Erklärung des *Shuowen jiezi* 說文解字 zum Zeichen für *yun* 雲, Wolke<sup>15</sup>). Daß sich dabei die SZ ab dem Beginn der Qing-Zeit nicht notwendig als unabdingbare Reiseratgeber für Pilger aufdrängen, hängt einerseits mit dem “durchbürokratisierten” Stil der Kompilierung zusammen (der höchstens eine Sektion – Reisekundliches - *youfa* 游法 für Unbedarfte konzidiert<sup>16</sup>, aber sonst nur sehr sporadisch Ratschläge oder Anleitungen für die “Gäste des wohlriechenden Rauches” *xiangke* 香客 bereitstellt<sup>17</sup>), hat aber auf der anderen Seite seine Beweggründe in der traditionell stark schöngeistigen Färbung der Naturanschauung und Naturbeschreibung, die sich an eine andere Leserschaft richtet als an die nur saisonal und mit meist wenig Einfluß ausgestatteten gewöhnlichen Pilgerfahrer. Die Bemerkung im *Emeishan zhi*, daß der Berg ein Ort sei, auf den der gebildete Mensch (*dashi* 大士; und nur von diesem ist die Rede) entsprechend (ethisch) adaptiv reagiert, spricht für das elitäre gesellschaftliche Element, welches sich in den SZ immer prägnanter herausbildet und das bis dato vorherrschende elitär religiöse Element der Song- bis Ming-zeitlichen SZ ablöst.<sup>18</sup>

---

Weltherrschaft erweisen, darf diese Komponente als “kreative” Kraft einer neuen Raumordnung hier vernachlässigt werden.

<sup>15</sup> Kap. 11 下: “Wolken sind das Qi der Berge und Gewässer “(雲山川氣也).

<sup>16</sup> Dies trat auch nur einmal bei 40 untersuchten Texten auf.

<sup>17</sup> Als Ausnahme dieser Regel bin ich versucht, das *Eshan tuzhi* 峨山圖志 von 1887 anzusehen, obwohl ich mir keineswegs sicher bin, welche Klientel die beiden Autoren Huang Shoufu und Tan Zhongyue bei der Abfassung dieses (von Phelps ins Englische übersetzten) “Illustrated Guide Book” im Auge hatten. Der Mönch Sheng Qin 聖欽 jedenfalls, der im Juli 1935 das Vorwort zur englischen Übersetzung verfaßte, schließt seine Laudatio auf den Berg selbst ab mit den (von Phelps etwas überschwänglich übersetzten) Worten und dem Wunsch: “I sincerely hope that fine scholars, men of fame of today who intend to travel to Omei, will find pleasure (快) in something more than the superb scenery.” (op. cited, S. XXVII). Kein Wort also von Pilgerscharen, die angelockt werden sollen, sondern ein Aufruf an die Elite (aus Ost **und** West diesmal), sich mitsamt des besprochenen Führers zum Berg aufzumachen und damit in einen Zustand des *kuai* (快)-Seins zu versetzen.

### Zum sakralen Raum

Ich habe oben von den drei Arten von Räumen gesprochen, die sich in den Bergen wiederfinden und über deren Deckungsverhältnis zur "Realität" des Verschrifteten noch das eine oder andere Wort gesagt werden muß. Wenn ich vom sakralen Raum spreche, so meine ich damit Tempel, Klöster, den Göttern (oder Geistern) geweihte Bereiche, die dort symbolisch oder als Emanationen präsent sind und deren Existenzanspruch von entsprechend eingeweihten Priestern verwaltet wird. Manche dieser Räume können sehr klein sein. Ein Heiligenstock, die meist in Fels gehauenen Nischen *kan* 龕 genügen, um göttliche Anwesenheit zu demonstrieren. Sie wirken als Agens auf den Reisenden, der ihren Einflußbereich, einen nicht näher bestimmten Raum, nur durchstreift, ohne zwingend festgehalten zu werden. Andere sakrale Räume sind ummauert und von einer Monumentalität, die ihnen Ewigkeit und immer schon Präsenz verleihen soll. Ein Beispiel, vielleicht "das" Paradebeispiel überhaupt, welches sich hier anführen läßt, ist die vom Ming-Kaiser Cheng Zu (1403-1425) befohlene Konsekration des Hauptgipfels des bereits mehrfach erwähnten Wudangshan. Der gesamte Gipfelbereich wurde zur Weihestätte des "Dunklen Kriegers *xuanwu* 玄武" (d. h. des Gottes Zhen wu 真武) erklärt. Zur Verdeutlichung dieser Tatsache und zur Abgrenzung des Territoriums des Dunklen Kriegers wurde eine hohe Mauer unterhalb des eigentlichen Gipfels errichtet, die diesen vollkommen einschloß und nur über die "Himmelstore *tianmen* 天門" passierbar war. Die Mauer wurde handwerklich exakt so ausgeführt wie die Mauer des neuen Kaiserpalastes in Peking, in eben dieser ocker-rötlichen Färbung. Dieser Wall fungiert hier als eine Art repräsentativer Fassade, die schützt und zugleich verbirgt, was des Kaisers ist: Cheng Zus innige Beziehung zum Dunklen Krieger, der ihm einst - der Überlieferung nach - half, die entscheidende Schlacht am Dongting-See zum Erlangen des Reiches zu gewinnen. Es ist eben diese Beziehung, die durch die Umfriedung des Raumes konserviert werden soll. Dabei bedient sich die Staatsgewalt ihrer Macht über die Architektur; einer Macht, deren Repräsentationssystem in Form von Zeichen und Gestalt (hier die Farbe der Mauer, die auf Schildkröten ruhenden Stelen weiter unten am Berg, die Tore etc.), überall und von jedermann verstanden wird. Die am Wudangshan zur Ausführung gekommenen Baulichkeiten stehen dabei für den

---

<sup>18</sup> Emeishan zhi (T26), Kap. 2, S. 26b (reprint S. 111): "...ze ce shan wei dashi ying hua zhi di 則此山為大士應化之地.

aufgelösten, harmonisierten Widerspruch zwischen Monument und Gebäude. Was Lefebvre später so beklagen sollte in seiner Geschichte der Urbanisierung - die *“tendency ... which has destroyed monumentality”* unter der Prämisse, daß *“buildings are to monuments as everyday life is to festival, products to work..., concrete to stone”*<sup>19</sup>: hier hat diese destruktive Tendenz nicht stattgefunden, nie eingesetzt, und gerade dadurch ist eine gewisse Reinkultur des räumlichen Ausdrucks (von Macht, von Ergebenheit, aber auch von Abhängigkeit und Verantwortung seitens der “Pfleger” vor Ort) verblieben, die noch heute berührt und die Vergangenheit wiederbelebt.<sup>20</sup>

### **Der Alltagsraum und der hodologische Raum**

Wenden wir uns kurz dem zweiten Typ Raum (den dritten werde ich als wenig relevant überspringen) zu, dem der arbeitenden Bevölkerung. Die Frage, die sich in diesem Kontext stellt, lautet: gibt es diesen Raum in den SZ und existiert die von der modernen chinesischen Sozialforschung (sowohl in Taiwan als auch in der Volksrepublik) als “Bergpopulation” *shanmin* 山民 apostrophierte Gesellschaftsschicht in den untersuchten Quellen? Die Antwort ist im wesentlichen ganz einfach: ja, der Raum existiert, aber er gehört den anderen, nicht der “produzierenden Masse”. Der Alltagsraum als Produktionsraum gehört als eine von vielen Ingredienzen zum

---

<sup>19</sup>Lefebvre 1991, op. cit., S. 223; eine Seite zuvor definiert Lefebvre, was er als die hervorstechendsten Eigenschaften eines Monumentes versteht: *“a monumental work does not have a ‘signified’ (or signifieds); rather, it has a horizon of meaning: a specific or indefinite multiplicity of meanings, a shifting hierarchy in which now one, now another meaning comes momentarily to the fore, by means of - and for the sake of - a particular action.”* ...Und weiter: *“The mortal moment (or component) of the sign is temporarily abolished in monumental space.”* (S. 222).

<sup>20</sup>Das Da Yue Taiheshan zhi (T30) beinhaltet einen sehr ansehnlichen Kartenteil, aus dem die hier aufgenommene Teilkarte mit dem ummauerten “golden peak” 金頂 stammt. Zum Wudangshan und der Anordnung seiner Klöster, vor allem des großen Zixiaogong 紫霄宮 erschien am 26.12. 1988 in der Überseeausgabe der *Renmin ribao* (haiwaiban) 人民日報 (海外版) ein Artikel, der eine beispiellose Reklamierung von Land durch Religion “aufdeckt” und Parallelen zieht zur Oberflächenbeschaffenheit und Raumanlage des Jingshan 景山 (alias “Kohlenhügel”) in Peking. Danach soll in beiden Fällen durch Baulichkeiten allergrößten Stiles und Ausmaßes eine spatiale, omnipräsente Manifestation des “Dunklen Kriegers” *xuan wu* 玄武 in die Landschaft gestanzt worden sein, die in Peking anhand von Luftbildaufnahmen und genauen Vermessungen des Landesamtes für Vermessungstechnik von diesem als erkennbares topographisches Phänomen erkannt wurden, aber für längere Zeit ein unauflösbares Rätsel darstellten, bis ein des Daoismus kundiger Kopf identische Strukturen am Wudangshan feststellte und das Rätsel (man nannte es das Rätsel der sitzenden Figur des Jingshan 景山坐像) löste.

Erfahrungsraum der Dichter. Und es sind hier nicht diejenigen volksnahen Dichter gemeint, die Holzfällerlieder oder die prosaische Bergliteratur wie z. B. das *Guacangshan en chou ji* 括蒼山恩仇記<sup>21</sup> verfaßten. In den SZ kommen vielmehr all jene zu Wort, die illustre Freunde verabschieden oder ebenso illustre Einsiedler aufsuchen (meist, als Gipfelpunkt des schreibenden, mit sich selbst kokettierenden Manierismus, ohne sie zu finden); solche, die das Dao am Berg suchen, Guanyin verehren, Stelen entziffern können oder Kraft aus der Naturbetrachtung schöpfen für den alltäglichen Kampf bei Hofe. Allen gemein ist eine relativ hohe Sprachkultur, die Fähigkeit, das metrische Maß einzusetzen und Reimdichtung mit gelehrten Allusionen anzureichern. Bergarbeiter, die teils unter extremen Bedingungen arbeitende Landbevölkerung, evtl. gar Minderheiten, denen Berge als Wohnraum und Rückzugsgebiete zugleich dienen, haben wenig Platz in den SZ. Ihre Felder aber gehören als in *mu* 畝 abgerechnete, abstrakte Einheiten ohne weiteren Aussagewert (gewissermaßen als anonymisierter Lebensbereich) in die Bücher der Bürokraten *guanshu* 官書, die von Amts (oder von "Klosters" wegen) Pacht und Besitzverhältnisse daraus ableiten und selbige kontrollieren. Wie an anderer Stelle bereits betont, stellen die Lokalchroniken - welcher Couleur und Zeit auch immer - ebenfalls eine Art administratives Handbuch (*guanshu* 官書) dar. Im Sinne Lefebvres (dessen marxistische Prägung unleugbar ist und grade hier wertvolle Hilfestellung leistet) könnte man demnach von einer (methodisch ausgeführten) Unterschlagung eines ganzen Spektrums von sozialem Raum sprechen, nämlich dem, der den Klöstern und sonstigen religiösen Institutionen zuarbeitenden Produktivkräften als Lebensraum dient.

Obwohl das in diesem Raum produktiv agierende Objekt kaum vorkommt und ihm damit auch der Wert der Überlieferung abgesprochen wird, finden sich doch einzelne Komponenten dieses Lebensbereiches in verschrifteter Form (lyrisch oder prosaisch) wieder.

---

<sup>21</sup> Dieses Werk enthält historisierende Geschichten zur Kampfkunst (*wushu* 武術), die anscheinend schon immer ein sehr interessiertes Publikum hatten (zusammengestellt von Wu Yue 吳越 - dieser Name ist vermutlich ein "nom de plume" - und hrsg. von der Zhongguo qingnian chubanshe, Beijing 1983); es existieren mehrere mit Bergen zusammenhängende Wushu-Schulen, z. B. die des Wudangshan, des Songshan, Laoshan etc. Mir ist jedoch kein SZ bekannt, welches sich in dieser Angelegenheit zum Anwalt einer bestimmten Kampffestradition gemacht hätte und in dem derartige Praktiken durch den Kompilator berücksichtigt, geschweige denn besonders in den Vordergrund gerückt worden wäre.

Man hört das Lied der Holzfäller als klangliche Kulisse, man sieht die Boote der Fischer, die auf den Flüssen und Weihern zwischen den Bergen ihrem Beruf nachgehen. Die besonderen Schreine, Altäre und Tempel, die aus den Glaubensinhalten in Form von religiösen Kulte eben diesen Berufsgruppen<sup>22</sup> resultieren und die - nur für sich genommen - auch eine Kulturlandschaft gestalterisch verändern können (von denen aber keineswegs gesagt ist, daß sie in irgendeiner Weise in Übereinstimmung stehen mit den religiösen Traditionen, für die der Berg sonst bekannt ist; sie tragen auch nicht oder nur sehr wenig zur wichtigen Bestimmung eines numinosen Mittel- oder Kulminationspunktes bei - nicht immer muß dieser ja auf einem Gipfel liegen - der von regionaler Relevanz wäre und sich sozialgeographisch "vermarkten" ließe), fallen jedoch wieder dem Rotstift, d. h. der selektiv und selbstreflexiv arbeitendem Kompilationsweise der SZ zum Opfer.

Eine andere "Berufsgruppe", deren Residenz sich über fast alle Bereiche (auch solche in den extremsten Regionen) eines Berges erstreckt, sind die in einigen SZ erwähnten Eremiten und Einsiedler. Diesen vermeintlich allen sozialen Bindungen und Verpflichtungen entfliehenden Individuen bedeutet der einmal gewählte Ort Permanenz, Mittelpunkt und kontrollierter Handlungsraum gleichzeitig. Mangels gesellschaftlichen "Ausgleichs" setzt der Einsiedler seine Bereitschaft zum Mangel um in teilweise spektakuläre Posen, wie die in den rohen, senkrecht aufragenden Fels gehauenen Einsiedlerhöhlen am Huashan und anderswo unschwer dokumentieren. Sie befinden sich gewissermaßen außerhalb der Welt, weil sie, und nur sie selbst, über die Verbindung zu ihr herrschen. Die steil herabhängenden Eisenketten und in den Fels gekerbten Stufen stellen äußerst fragile Brücken dar, die einerseits verbinden, meist aber Trennung bedeuten. Trotzdem aber gehören auch diese (nie mit allerletzter Konsequenz abgeschnittenen) Wohnorte zur Wegraum-Forschung nach den

---

<sup>22</sup> Darunter fallen auch die Bergarbeiter, die Minen im Untertagebau bewirtschafteten. Bernd Eberstein berichtet über Opfer an den Berggott, von der Errichtung von Hochöfen-Gott-Tempeln (Yaoshenmiao 窯神廟) durch die Kapitalgesellschaften und ähnliche "abergläubische" Aktivitäten. Grubenunglücke wurden oftmals in Verbindung mit versäumten Opfern an den Berggott gebracht oder auf Störungen der vorher nicht genau bestimmten Erdströme *dimo* 地脈 zurückgeführt. Vgl. Bernd Eberstein: "Bergbau und Bergarbeiter zur Ming-Zeit"; Dis., Hamburg, Ges. für Natur- und Völkerkunde Ostasiens e. V., 1974, S. 204-205. Interessant ist in diesem Zusammenhang auch die wissenschaftshistorisch wertvolle Enzyklopädie *Tiangong kaiwu* 天工開物 (erstmalig 1637 gedruckt) des

phänomenologischen Grundsätzen Bollnows<sup>23</sup> und zeigen m. E. dessen Erweiterung des hodologischen Raumbegriffes<sup>24</sup> auch für den Lebensraum Berg bzw. Gebirge und der darin aufgegangenen Gruppen. Bei einer solchen Untersuchung (die hier aus Zeitmangel nur angedacht, aber nicht durchgeführt werden kann) spielen die vom (rechten) Wege irrenden und sich in der Einflußsphäre andersartiger „Kräfte“ wiederfindenden Wanderer (auch Pilger sind potentiell immer einem solchen Sog ausgesetzt) und ihre Erlebnisse eine wichtige Rolle: die aus der physischen Verirrung heraus resultierende Haltung dem erlebten Fremden gegenüber läßt Schlüsse darüber zu, worüber sich „Normalität“ und empirisch umgesetzte Realität im (vermeintlich) kontrollierten Raum (Heidegger benutzt das Wort „Geworfenheit“, Sartre nennt es ebenso hart wie neutral „die Situierung in einem menschlichen Raum“) definieren. Menschlichem Abstraktionsvermögen am meßbar mathematisierbaren Raum steht eine anderen Qualität menschlichen Verhaltens im offenen „Wegeraum“ gegenüber, in dem alles Denkbare passieren kann und tatsächlich auch das Udenkbare passiert.<sup>25</sup> Die im *Baopuzi* 抱樸子 dem Wanderer

---

Song Yingxing 宋應星 (ca.1600-?), die Aufschlüsse über Gewerbebezüge gibt, welche mit Bodenschätzen und Bergen in Verbindung stehen.

<sup>23</sup> Otto Friedrich Bollnow: Mensch und Raum; 7. Aufl. Kohlhammer, Stuttgart 1994 (erste Aufl. Stuttgart 1963); Bollnow ist (ähnlich Erich von Rothacker, Willi Helpach und weitere Denker dieser Generation) ein Vertreter des synthetisierenden Humanisten, durch dessen Ergebnisse psychologische Erkenntnisse, literaturwissenschaftliche Analysen und vor allem auch philosophische Denkansätze miteinander verschmolzen werden. Bollnow hatte (und hat immer noch) enormen Einfluß auf die Forschungsrichtung, die sich mit den Themen „Raumorientierung“, „Heimat“ und „Orientierung durch Wohnen“ etc. beschäftigt.

<sup>24</sup> Bollnow, S. 191 ff, insbesondere S. 195-6; Der hodologische Raum ist derjenige (Lebens-) Raum, der sich durch die darin befindlichen instrumentalisierten Wege erschließt und „der Ort der Werkzeuge“ ist; er ist gleichzeitig der Raum der „ausgezeichneten“ Wege“, d. h. ein mit den Parametern wie „billig“, „kurz“, „schnell“, „genußreich“ etc. ausgewiesener Operationsmodus. Im Gegensatz dazu fungiert der mathematische Raum, der mit objektiven - euklidischen - Parametern arbeitet. Vgl. auch K. Lewin: Der Richtungsbegriff in der Psychologie - Der spezielle und allgemeine hodologische Raum; Psychologische Forschung Bd.19, 1934, S.249 u. S.265; Zur Erweiterung des hodologischen Raumbegriffes und der aus diesem resultierenden „Verständlichkeit“ des Agierens im Raum bei Sartre s. S. 198, generell s. S. 202 ff.

<sup>25</sup> Wie wenig meßbar der hodologische Raum ist, belegen anschaulich die für China typischen, auch heute noch zu beobachtenden sehr variierenden Entfernungsangaben für Wegstrecken, die bergab führen und solche, die bergan führen. Dafür gibt es so viele Gründe wie Erklärungsmodelle. „Fünf Möglichkeiten, die zu kognitivem Einschätzen von Distanzen führen“, seien hier nach Ronald Briggs, „Geograph und Verhaltensforscher der Universität Texas, angeführt:

1. Motorische Reaktion: die Energiemenge, die bei der Distanzüberwindung zwischen zwei Orten verbraucht wird;
2. Zeit und Geschwindigkeit: Die Kenntnis von den Beziehungen zwischen Zeit, Geschwindigkeit und Entfernungen;

an die Hand gegebenen Ratschläge zu Reisen im Gebirge stellen Gegenmaßnahmen dar, den “sich entdeckenden, ursprünglichen” Raum und seine jenseits einer rein sozialen Konditionierung (und der damit verbundenen Begriffswelt) liegenden Phänomene zu bezwingen, gewissermaßen das eigene alter ego, welches sich unwiderstehlich von den Sirenen (oder den Fuchsfeen) angezogen fühlt, zu unterwerfen, um durch die Abstraktion von Wildnis hindurch wieder ins Licht der Zivilisation und des friedfertigen nachbarschaftlichen Gespräches eintreten zu können. Die Durchbrechung von Sperren und Hindernissen im hodologischen Raum, d. h. das Überwinden als schwierig gedachter räumlicher Distanzen und Passagen impliziert besonders in vielgestaltigem, unübersichtlichem Gelände (welches z. B. nach unten führen kann, damit man insgesamt nach oben kommt <sup>26</sup>) ein Beschneiden der Freiheiten, die in offenerem Gelände (oder gar in einer Stadt) bei der Konzipierung der eigenen Wegführung noch gegeben sind. Auf den Hauptgipfel des Huashan führt nur **ein** (sich ständig verengender) Weg, der den Wandernden in Beziehung setzt zu **allem**, was sich auf diesem antreffen läßt. Nur durch die Wahl eines anderen Zeitpunktes lassen sich unangenehme oder gar gefährvolle Begegnungen evtl. vermeiden, nicht aber durch die Wahl eines anderen Weges. Es gibt keine Alternativen. Das moderne

---

3. Wahrnehmung: Das Aufaddieren aller wahrgenommenen Einzeldistanzen zwischen Orten (oder markanten Punkten) auf der Strecke von A nach B;

4. Verwendung von Strukturmustern in der uns umgebenden Umwelt; Abzählen von Häuserblocks oder Verkehrsampeln;

5. Symbolische Abbildungen: Vertrauen auf Karten, Straßenschilder usw. Obwohl Briggs die dritte Art bevorzugt, besteht die richtige Antwort wahrscheinlich in einer Kombination aller fünf. (zitiert nach Downs/Stein: Kognitive Karten, op. cit., S.192); es bleibt noch anzumerken, daß Berge ganze Konglomerate von “markanten Punkten” sein können und damit natürlich das Gefühl vermitteln, nicht nur den Raum, sondern auch die Zeit (in ihrer Einteilung als Weg- bzw. Tagesstrecke - man denke nur an die Lastenträger!) unter Kontrolle zu haben. Briggs Gedanken finden sich in dem Band “Image and Environment”, Chicago, Aldine Publ. 1973, S. 361-388, unter dem Titel “Urban cognitive distance”.

<sup>26</sup> Man könnte z. B. argumentieren, daß die moderne Achterbahn dem lärmenden Erklimmen hoher Klippen und dem anschließenden kontrollierten sich-Hinabstürzen in den Abgrund darstellt - dies alles zeitlich komprimiert durch die berauschte Zugabe von Geschwindigkeit qua elektrischem Beschleuniger; es gibt eine Vielzahl von Beispielen, wie Orientierung im Raum - als gesellschaftlich sanktioniertes, teils aufwendig gesponsortes Spiel - die “Miniatisierung” von gestelltem Angriff und Verteidigung, von Okkupation und strategischer Manipulation verkörpert. Dabei kann man zwischen physischen Spiel- bzw. Sportarten (dazu gehören fast alle Mannschaftssportarten wie Hockey, Fußball etc.) und geistigen (Go, Schach, Mühle, Dame etc.) unterscheiden. Während auf der Achterbahn und anderen “Rüttelmaschinen” der Raum völlig sinnentleert (das Heidegger’sche Diktum der “Geworfenheit” trifft hier nur zu genau zu) durchmessen wird, bündelt sich in den Strategie-Spielen die gesammelte, sich immer wieder erneuernde Erfahrung des territorialen Denkens

Bergsteigen heute bedeutet gerade das Gegenteil, nämlich das forcierte Anlegen eines je eigenen "ausgezeichneten Weges", auf dem dem Kletterer in diesen entmythologisierten Zeiten nichts begegnet außer das eigene Ich.

### Ein kurzes Wort zur Moralisation der Landschaft <sup>27</sup>

"Berge", sagt Eliade, "sind dem Himmel näher, und das verleiht ihnen eine doppelte Heiligkeit: einerseits haben sie an dem räumlichen Symbolismus der Transzendenz teil ("hoch", „senkrecht“, "das höchste" usw.) und andererseits sind sie die eigentliche Sphäre der Lufthierophanie und als solche Wohnstatt der Götter".<sup>28</sup>

Ein Analogieschluß: der ethisch Gebildete ist dem wahren Weisen *shengren* 聖人 näher, und das beinhaltet für den dergestalt Geadelten einerseits die Freiheit der Bewegung innerhalb oder außerhalb sozialer Bindungen (d. h. die Transzendierung aller Pflichten), andererseits gilt er als Anziehungspunkt und Vorbild für Zeitgenossen und nachfolgende Generationen. Die SZ sind voll von Beschreibungen von *xianzhen* 仙真, *gaoshi* 高士, *mingren* 名人, die, einmal "in Berührung kamen mit dem Atem dieser Bergwelt, ...alle Schwierigkeiten überwinden."<sup>29</sup>

Worauf ich hier hinaus will, ist einfach zu verstehen und doch schwer umzusetzen: in manchen Sektionen der SZ wird Natur, werden konkret die Berge als **moralische Instanzen** thematisiert.<sup>30</sup> Sie sind Heilsbringer, Reinigungsmittel der Seele. Sie mischen sich aktiv ein. Ihre Wirkung ist dabei unfehlbar, auch im niedrigsten Wesen wird jenes Gefühl evoziert, welches Edmund Burke in seiner einflußreichen Theorie der Ästhetik als das "Erhabene" bezeichnet.<sup>31</sup> Die von Wilhelm übersetzten Passagen aus dem *Laoshan zhi*, oben bereits angesprochen, legen beredt Zeugnis ab von der

---

des Menschen - sie wird (gegenüber dem Gegner) im wahrsten Sinne des Wortes "ausgespielt".

<sup>27</sup> Dies ist - wie im Folgenden ausgeführt wird - nicht dasselbe wie Kants "Moralische Geographie", in der "von den verschiedenen Sitten und Charakteren der Menschen nach den verschiedenen Gegenden geredet wird." Vgl. Kants Werke, Bd. 9: "Physische Geographie" (Rinkische Bearbeitung, Akademie-Textausgabe, Berlin, deGruyter 1968, S. 164).

<sup>28</sup> Mircea Eliade: "Die Religionen und das Heilige. Elemente der Religionsgeschichte"; Salzburg 1954, S. 132; hier zitiert nach Wozniakowski 1987, op. cit., S.72.

<sup>29</sup> Zitiert nach Richard Wilhelm: *Der Laushan*, op. cit., S.5.

<sup>30</sup> Dies läßt sich manchmal - wie beim *Laoshan zhi* - bereits im Teil der nach Toponymen geordneten Naturbeschreibung finden, oftmals jedoch sind es die in den SZ aufgenommenen *youji* 游記 Reisebeschreibungen, die entsprechende Textstellen und Aussagen enthalten.

<sup>31</sup> Edmund Burke: "A Philosophical Enquiry into the Origin of Our Ideas of the Sublime and Beautiful; London 1757. Schillers "Über das Erhabene" erschien erst einige Jahre später, um

Moralisierung einer Landschaft, die als “representational space” von Lefebvre charakterisiert wird: “*This is the dominated - and hence passively experienced - space which the imagination seeks to change and appropriate.*”<sup>32</sup> Es ist die Kraft der Einbildung, die lindernd oder heilend - als Natur mit moralischem Geist erfüllt - wirkt und zugleich über genügend Abwehrkräfte verfügt, um Unbill abzuschütteln und (gesellschaftlich bedingte) Krankheiten zu besiegen. Manchmal jedoch verkehrt es sich in das Gegenteil und es tritt der Tod ein:

“Yü Nü Pen 玉女盆 (Wanne der Nephritjungfrau). Auf dem Gipfel ist ein Hohlraum wie eine Wanne. Darin stand das Wasser bis zum Rand, ohne je zu versiegen. Einst jedoch führten einige junge Leute aus Tsimo Sängerinnen dorthin zum Baden. Da vertrocknete das Wasser. So keusch ist die Natur, daß sie lieber stirbt als sich beflecken läßt und die Menschen bringen es über sich, sich schämliche Dinge gefallen zu lassen. Wie traurig!” Ein See, der lieber vertrocknet, anstatt sein Wasser als Element der (unkeuschen) Freude und Vergnügung “bereitzustellen”, Bäume am Fushan 浮山, die ebenfalls für diese Keuschheit (“möchten wir nie vor diesen Bäumen uns zu schämen haben”)<sup>33</sup> “stehen” oder die Grasart *shudai cao* 書帶草 am Buqishan 不其山, die durch “Ruhm ins Verderben kam”<sup>34</sup>, gehören alle ein und derselben Kategorie von beseelten Naturphänomenen an. Wie sagt Wozniakowski über die Naturerfahrung des Malers Pieter Bruegel: “Die >>Weltlandschaft<< wird (ihm; Anm. d. Verf.) zu einem vernünftigen Organismus.”<sup>35</sup> Hier am Laoshan<sup>36</sup> wird die Weltlandschaft durch die Feder des Beschreibenden zu einem moralisch empfindenden Organismus, dessen sensibles Ökosystem bei “ungesunden” Versuchungen kippen kann und abstirbt, ganz so, als hätte die Kreisstadt Tsimo ihre Abwässer ungeklärt den Berg hinauf gepumpt und in das Yunü-Becken eingeleitet.

Dabei unterliegt die Bergwelt in ihrer teilweise “unkultivierten” und rohen Erscheinung auch der Kritik und Maßregelung: “*Na Lo Yan Berg 那羅延山...Der Berg ist so hoch, daß er bis in die Wolken reicht. Auf dem Gipfel sind ungeheure*

---

1801. Vgl. auch Wozniakowskis vorzügliche Diskussion ästhetischer Kriterien im Hinblick auf die Erhabenheit von Bergen; op. cit., S.50-67.

<sup>32</sup> Lefebvre, op. cit., S. 39.

<sup>33</sup> Wilhelm, Der Laushan, S. 14.

<sup>34</sup> Dieses Gras war so besonders, daß die Beamten des Kreises immer kamen, “um Nachforschungen anzustellen. Die Ortsbevölkerung hatte darunter zu leiden, deshalb vernichteten sie die Pflanzen.” (Wilhelm, Der Laushan, S. 19)

<sup>35</sup> Wozniakowski 1987, op. cit., S. 127.

<sup>36</sup> Dies gilt auch anderswo. Viele Reisebeschreibungen beinhalten derartige Personifizierungen. Ein Gipfel des Südlichen Ehrenberges Hengshan z. B. steht für das Noble, das Erhabene, “wie ein Gouverneur, der die Fürsten um sich versammelt, oder ein großer General, unter dessen Führung alle anderen Führer zusammenkommen. So hat er seine festen Maßstäbe und Regeln und ist weder anmaßend noch verstreut.” Zitiert nach der Übersetzung des *You Nanyue ji* 游南嶽記 des Pan Lei 潘耒 (1646-1708) aus der Sammlung *Xiao fang hu zhai yudi congchao - die si shi* 小方壺齋輿地叢鈔 (第四帙) von Frank A. Landt, op. cit., S. 29 des Anhangs.

*Steine aufeinander geschichtet wie ein Stadttor. Die Berge des Laushan sind im Allgemeinen wild und rauh, nur hier zeigt sich eine fein gegliederte Form der Gipfelbildung. Spitzfindige Gedankenarbeit ist es aber nicht, was der Edle am Höchsten schätzt.*<sup>37</sup> Diese Form der Einmischung und Zurückweisung erklärt sich nicht nur aus dem innigen Verhältnis, welches der Autor des oben übersetzten Abschnittes, Zensor Huang, im Laufe der Zeit zu seiner Heimstatt entwickelt hat. Denn obwohl er indirekt erkennt (immerhin zeichnet er eine symbolische Repräsentation davon), daß der Mensch der Natur gefährlich werden kann, sind es doch immer noch die Zeichen der Natur, die aufgefangen und innerhalb eines gesellschaftlich relevanten Wertesystem interpretiert wurden. Die geschichtlichen Wurzeln dieser Interpretationsweise reichen weit zurück. Große Ereignisse wie z. B. Bergstürze oder Gesteinslawinen (*peng* 崩 = das “Zerbersten eines Berges”), deren soziale Entsprechung darin bestand, den Tod des Kaisers anzuzeigen, galten als Ausdruck des himmlischen Willens.<sup>38</sup> Das Austrocknen eines relativ unbedeutenden Teiches geschieht aber auf der reziproken Abbildungsebene als Reaktion auf eine moralische Verfehlung, welche die Natur durch ultimativen Entzug (das “Eintrocknen”) bestraft. Durch die Stilisierung zum “Mahnmal” für alle jene in Tsimo und anderswo, die den Gedanken faßten, “Sing-song girls” in einer unbefleckten Natur zum Baden einzuladen, übt die implizite Kritik Huangs gleichzeitig eine purifizierende Wirkung auf die Landschaft aus. Das Yunü-Becken wird sich zwar nicht mehr mit Wasser füllen, aber als nunmehr repräsentativer Raum hat es dafür aber eine völlig neue Bedeutung und Qualität gewonnen. Von Huang zum Märtyrer geschrieben (und welche Kultur ist reicher an Märtyrern als die chinesische?), dient dieses regionale Wahrzeichen hinfort (fast möchte man sagen: dankbar) einer guten Sache. Landschaft und ihre Komponenten erfahren so in einem komplizierten Beziehungsgeflecht eine Instrumentalisierung, sie dienen dem guten Zweck, einer höheren Ordnung, etwas, was nicht “wild”, “rauh” bzw. ganz und gar

---

<sup>37</sup> Wilhelm, *Der Laushan*, S. 23.

<sup>38</sup> Zum Ausdruck *peng* 崩 und seinen Implikationen vgl. Roetz: “Mensch und Natur im alten China”; Lang Verl., Frankfurt, Bern, New York 1984, S. 156, Fußnoten 2 und 3. Katastrophen in einer Natur, die als Herrschaft legitimierendes oder ablehnendes Medium im “universistischen” Kontext interpretiert - von Dong Zhongshu u. a. jedoch kritisch-rational abgelehnt - wird, stellen wunderbares Anschauungsmaterial dar, wie “Störungen aus dem organischen Bereich in sozial behandelbare Formen gebracht wurden” (Seidl: “Die Territorialität des Menschen”, op. cit., Einleitung S. IV).

unverständlich ist <sup>39</sup>, sondern als reguliertes Milieu (man denke nur an das im Konfuzianismus so zentrale Thema der Richtigstellung der Namen *zheng ming* 正名<sup>40</sup>) jedem Einzelnen seinen Platz zuweist.<sup>41</sup>

### **Zur Verständlichkeit im Lebensraum und über Zeichen**

Wie in der Vorbemerkung bereits andiskutiert, sind landschaftliche Räume (ich spreche hier nicht vom physikalischen Raume Jammers!) nicht nur neutrale, ununterscheidbare und eisglatte Flächen, auf denen des Menschen Orientierungssinn keinen Halt gewönne, gewissermaßen keinen Anker auswerfen kann, um sich und seine eigenen Position festzuzurren und zu definieren; vielmehr ist der Naturraum, der sich dem Leser in den SZ auftut, ein Reich voller Zeichen, die die Aufmerksamkeit erregen und sinnstiftend in der Phantasie des Betrachters wirken. Blumenberg spricht in diesem Zusammenhang von der Metapher des Buches der Natur, welches sich selbsttätig öffnet und in dem der Kundige zu lesen imstande sei. Durch das verstehende Lesen darin bietet sich dem Menschen “die Möglichkeit, aus einer Fremdnatur eine Eigenwelt zu machen.” Dabei ist nach Vico dieses Buch in “unserer Sprache geschrieben, weniger durch unsere Erkenntnis, als durch unsere Einbildungskraft.”<sup>42</sup> Die räumliche Ordnung aber, in der sich das Individuum bewegt und kommunikativ in Kontakt zu seiner Umwelt treten kann, “ist nur zum kleinsten Teil vom Menschen selber geschaffen. Zum größten Teil findet er sie schon als eine

<sup>39</sup>So beklagt man sich auch im Westen über ein “unordentliches Aussehen” der Berge: “Da ist nirgends einiche regularitet.” So Scheuchzer, Autor der Titels “Naturhistorie”, zu Beginn des 18. Jahrhunderts, das Erscheinungsbild der Alpen kommentierend. Zitiert nach Wozniakowski 1987, S. 243.

<sup>40</sup> Es gibt detailliertere Diskussionen dieser Thematik, für unsere Zwecke aber reicht der Hinweis auf Feng Youlans “History of Chinese Philosophy”, übers. von Derk Bodde, Princeton 1952, Bd. 1, S. 59-63 (zu Konfuzius) und S. 302-311 (zu Xunzi); das opus magnum zu diesem Begriff stammt aus der Feder von Gassmann: Cheng Ming - Richtigstellung der Bezeichnungen - zu den Quellen eines Philosophems im antiken China; ein Beitrag zur Konfuzius-Forschung; Peter Lang Verl., Bern et. al., 1988 (Schweizer Asiatische Studien: Monographien ; 7).

<sup>41</sup> Zu diesem Topos der “Situierung” (Sartre) des Einzelnen vgl. die absolut identische Stellungnahme des deutschen Humanismus: “...kleines Komma oder Strichlein im Buche aller Welten! Was ich auch sei! Ruf von Himmel zur Erde, daß wie alles, so auch ich an meiner Stelle etwas bedeute!” So Herder in seiner “Auch eine Philosophie der Geschichte” (zitiert nach Blumenberg, “Die Lesbarkeit der Welt, op. cit., S.178).

<sup>42</sup> Ibid., S.175-176. Das Problem mit Vico besteht natürlich darin, daß “das Verhältnis von Schreiben und Lesen zur Orientierung (wird) für alle Erkenntnis ihrer Möglichkeit nach: Wir können nur lesen, weil wir schreiben können und insoweit wir hätten schreiben können, was

überindividuelle Ordnung vor, in die er hineingeboren ist.”<sup>43</sup> Der Raum, von dem Bollnow hier spricht, ist durch menschliches Handeln zweckmäßig gestaltet worden, d. h. er dient bestimmten Interessen. Diese Zweckmäßigkeit beinhaltet den Transport bestimmter Nachrichten und Informationen, Botenstoffen gleich, die das sinnfällige “Andocken”<sup>44</sup> innerhalb von Interaktionsräumen ermöglichen. Die Zusammenstellung oder Konsistenz dieses Interaktionsraumes ist nach Nicolai Hartmann “objektivierter Geist”, womit uns die “räumliche Ordnung ein gemeinsames Medium, in dem wir uns mit Sicherheit bewegen und in dem alles ‘von Kindesbeinen an verständlich’ ist.”<sup>45</sup>

Es muß nicht näher erläutert werden, daß oben gemachte Feststellungen nur bedingt für einen ungestalteten, “unnahbaren” Naturraum wie Berge gelten können. Unser Problem mit einer reziproken und kongruenten Übertragung ins Negative (sich ergebend aus der Gleichung “urbaner Raum + von Menschen gestalteten Zeichensystemen, inkl. Muttersprache ist gleich Sicherheit vermittelnder, Identität stiftende ‘Heimat’” **versus** “wilder Raum + natürlichen Signifikanten exkl. a priori gelernter Interpretationsmöglichkeit qua wissenschaftlicher Erarbeitung ergibt niedrige Satisfaktionswerte”) resultiert aus der Tatsache, daß - wie oben bereits aufgezeigt, wir in den SZ “gemischte” Räume verhandeln, teilweise hochgradig konstruiert und mit “chains of signifiers”<sup>46</sup> ausgestattet, imaginativ, teilweise aber sehr real wild, bedrohlich und “unbehandelt”. Folglich genügt es nicht, sich nur in einer “Sprache” auszukennen, um sich in allen drei Regionen (oder sollte man besser “Sphären” sagen?) zurechtzufinden. Weiter kompliziert wird diese hier aufgeworfene Fragestellung durch das nur heuristisch, d. h. als Arbeitshypothese verfügbare Diktum, die Natur hätte ein “Bedürfnis”, sich mitzuteilen, und ausgerechnet der mit der Eigenschaft der Vernunft ausgestattete Mensch taue als findiger Dechiffrierer.

---

*wir lesen. Dies wird, phylogenetisch betrachtet, die irrigste der Annahmen von Vico sein;...*” (Blumenberg S.173).

<sup>43</sup> Bollnow, op. cit., S.209.

<sup>44</sup> Das Amerikanische benutzt für den hier gebrauchten Begriff aus der Biochemie den ebenso modernen wie mystischen Begriff “to connect to”. Eine Beschreibung dieses Vorganges findet sich als oft überlesene, aber doch wichtige These in Martin Bubers Werk “I and Thou”. Ins Englische übersetzt lautet die Textstelle: “But it can also happen, if will and grace are joined, that as I contemplate the tree *I am drawn into a relation*, and the tree ceases to be an It.” (Gottlieb: “This Sacred Earth”, S.425, Italics mine).

<sup>45</sup> Zitiert nach Bollnow, S.210.

<sup>46</sup> Zitiert nach Lefebvre, op. cit., S.133.

Dabei haben Zeichen mitunter unangenehme Eigenschaften: die Beschriftung eines Felsens mit den Zeichen “Buddhas Land” *foguo* 佛國 oder “Erster Berg unter dem Himmel” *tianxi diyi shan* 天下第一山 besitzt im Gegensatz zum Bedeuteten etwas, was Lefebvre mit “a deceptive gap” umschreibt. Die Beschaffenheit dieses “verführerischen Unterschieds” ist leider nur allzu radikal: *“...the shift from one (dem Zeichen; Anm. des Verf.) to the other (dem Bedeuteten; Anm. des Verf.) seems simple enough, and it is easy for someone who has the words to feel that they possess the things those words refer to. And, indeed, they do possess them to a certain point - a terrible point. As a vain yet also effective trace, the sign has the power of destruction because it has the power of abstraction - and thus also the power to construct a new world different from nature’s initial one. Herein lies the secret of the Logos as foundation of all power and all authority; hence too the growth in Europe of knowledge and technology, industry and imperialism.”*<sup>47</sup>

Hervorzuheben an diesem Diktum scheint mir besonders die These zu sein, Zeichen wie die oben angeführten hätten die “Macht, eine neue Welt zu konstruieren, unterschieden von der eigentlich natürlichen”. Dies ist in der Tat der Mechanismus der “Karten der wahren Form” *zhenxing tu* 真形圖, die in großer Anzahl z. B. im Daozang versammelt wurden und auch in den Bergchroniken *Yue zhi* 嶽志 (teilweise äußerst kunstvoll geschnitten) enthalten sind. Die enge Beziehung zwischen graphischer Repräsentation, emblematischer Funktion und Text wurde von Livia Kohn als ein Mittel zur Überwindung und Aneignung der Berge interpretiert. Mit einbezogen als wichtigster Ausdruck der “Bergseele” das aus ihnen strömende *qi* 氣, welches sich in den *tu* 圖 wie Landzungen oder Lavaströme nach allen Seiten erstreckt, gewissermaßen von den Hängen abfließt.<sup>48</sup> Die *tu* sind Talismane, und wiederum (wie im Falle der Dichotomie zwischen Monument und Gebäude, die mir - s. o. - am Wudangshan aufgehoben zu sein schien) gehen vor das zurück, was Lefebvre, gemünzt auf die Zeit der Entfremdung zwischen Zeichen und Bezeichnetem, Deutendem und Bedeutetem, in der modernen Welt konstatiert, eine Welt, die keine Talismane mehr kennt, da ihre Natur “natürlich” erschlossen und entschlüsselt ist. Zurück deshalb, weil uns die Vergangenheit mit Bildern beliefert,

<sup>47</sup> Ibid., S.135

<sup>48</sup> Diese Meinung vertrat Livia Kohn in ihrem Vortrag: “Mountain images as Daoist Talismans”; gehalten anlässlich der Tagung “Sacred Mountains and Chinese Art”, Krannert Art Museum, Univ. of Illinois, November 1990.

die Geschlossenheit, eine potente Reibung zwischen dem Berg und seinem (wohl vielfach reproduzierten) Abbild evoziert. Talismane sind in diesem Sinne Gebrauchsgegenstände, die Leben erwirken und den Tod aufschieben sollen.

Dies ist aber nicht die einzige Art, Berglandschaften durch Zeichen (-sprache) abzubilden. Einen Schritt weiter gehen echte bildliche Darstellungen, deren ästhetische Verankerung und Vorgaben im je eigenen Raum- und Zeitmilieu großen Schwankungen unterworfen sind. Hubert Delahayes Rekonstruktion des ersten Landschaftsgemäldes, für welches wir eine Beschreibung haben (Gu Kaizhis Gemälde vom uns nunmehr vertrauten Tiantaishan), demonstriert *“superbly that this painting was in fact a representation of Chang Tao-ling, patriarch of the Celestial Masters Sect, ‘receiving the Tao’ at Mount T’ien-t’ai.”* und gilt in der Überzeugung Russells als eine *“religious icon”*, welche das *“iconographic potential of landscape representation”* ausfüllt.<sup>49</sup>

Diese auf die Vermenschlichung der Landschaft bzw. den bei Nietzsche thematisierten *“Anthropomorphismus unseres Wirklichkeitsbildes”* abzielende Zusammenraffung ausgewählter topographischer Zeichen oder Merkmale zur Wiederaufbereitung der Landschaft unter anderen Bauprinzipien als den natürlichen basiert wiederum auf der spezifischen *“Beredtheit”* der Berge, deren Einzelkomponenten im Raum in verständlicher Form und Ausprägung angelagert sind. Der Maler *“liest”* die Komponenten gewissermaßen vom Boden auf und stellt sie in einen neuen, potenten Zusammenhang, produziert hierdurch eine Metasprache, die wiederum von Zeitgenossen verstanden wird, da sie entweder von Text bzw. erklärender Sprache begleitet wird oder mit archetypischen Redundanzen visueller Konstrukte arbeitet, die Landschaft modular erzeugt. Dort, wo diese Begleitumstände nicht gegeben sind, entstehen Mißverständnisse und Fehltritte, teilweise, wie wir alle wissen, mit fatalen Folgen. Nicht ohne gewichtige Gründe hebt Lefebvre warnend den Zeigefinger: *“Whether letters, words, images or sounds, signs are rigid, glacial, and abstract in a peculiarly menacing way. Furthermore, they are harbingers of death. (...). In this perspective, all signs are bad signs, threats - and weapons. This*

---

<sup>49</sup> Vgl. Russell: *The Chen-kaio*, op. cit., S.103, und Hubert Delahaye: *“Les premières peintures de paysages en Chine: aspects religieux; Paris 1981.*

*accounts for their cryptic nature, and explains why they are liable to be hidden in the depths of grottoes or belong to sorcerers.”*<sup>50</sup>

Im Hinblick auf diese das Abendland bestimmende, auch im alten China aufzeigbare Negativität der Zeichen (im Westen gekontert von Hegel mit der Positivität des Wissens) muß man für China immerhin bemerken, daß eine Vielzahl (oder besser: eine Unzahl!) restaurativer, beschützender Zeichen eingesetzt wurden, um negativen Einflüssen auf Haus und Wohnen, auf Hab und Gut etc. zu wehren. Man denke an die über das ganze Reich verstreuten, protektionistisch wirkenden Stelen des Taishan (mit der Inschrift *Taishan shi gan dang* 泰山石敢當)<sup>51</sup>, an die Straßen überspannenden, mit Sinnsprüchen versehenen Ehrenbögen<sup>52</sup> etc.

In einer reziproken Beweisführung könnte man gar argumentieren, daß China all dieser (zumeist) steinernen Versicherungen auf Tugendhaftigkeit, auf die eigene Unversehrtheit und Unversehrbarkeit bedurfte, da die Beweislast negativer Zeichen “bis zum Schluß” (d.h. bis ins Zeitalter der Revolutionen) außerordentlich hoch, um nicht zu sagen: erdrückend war. Dabei steigerte sich der Wille zur Versicherung des eigenen Selbst (oder, im entäußerten Sinne: der herrschenden Dynastie) bereits sehr früh (die Rede ist von der Han-Zeit) bis zum Extrem der lückenlosen Namensgebung, Beschriftung und Be-”Zeichnung” von z. B. Berggipfeln, Graten, Abhängen oder Klippen, einhergehend mit kaiserlichen Erlassen respective der Namensbelehrung für die dort ansässigen Götter (*fenghao* 封號). Im Vergleich: für die Alpen waren Anfang des 18. Jahrhunderts nur ca. 50 Gipfel namentlich bekannt. Berge wie der Hengshan allein hatten da bereits seit zumindest der Südlichen Song ihre normativ-kodierten Gruppen von 72 separat aufgeführten Gipfeln. Manche dieser Gipfel hatten versteckte Höhlen, in denen noch eine andere Sprache gesprochen wurde, in der die Daoisten vor allem gut geschult waren - diejenige der Offenbarung.

---

<sup>50</sup> Lefebvre, op. cit., S. 134.

<sup>51</sup> Frei übersetzt etwa ergibt sich die Bedeutung “Niemand wagt es, sich dem Stein des Taishan zu widersetzen”; der Taishan galt als oberste Autorität im Lande und wurde früher als *zhong ji zhi shan* 中極之山, abgekürzt *Zhongshan* 中山, bezeichnet, eine Appellation, deren (personifizierter) Symbolgehalt nur von den Auserwähltesten des Reiches (wie z. B. Sun Yat-sen alias Sun Zhongshan) entsprochen werden konnte.

<sup>52</sup> Eben dieses Medium der Ehrentore wurde schon vor 1949, vor allem aber während der Kulturrevolution als Litfaßsäule revolutionärer Botschaften benutzt. Wo keine mehr standen, wurden - gewissermaßen als Ersatz, aber doch qualitativ leichtfüßiger und als Medium wesentlich mobiler - quer über die Straße Transparente gespannt.

## **Bibliographie eingesehener Literatur**

### **Teil 1: Bücher in westlichen Sprachen**

Biot, Edouard: Le Tcheou-Li ou Rites des Tcheou; L'Imprimerie Imperiale, Paris 1851

(Nachdruck der Chengwen chubanshe 成文出版社,台北 1975)

Blumenberg, Hans: Die Lesbarkeit der Welt; Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1981

Bodman, Nicholas Cleaveland: A linguistic Study of the Shih ming - Initials and consonants clusters; Harvard-Yenching Institute Studies XI; Harvard Univ. Pr., Cambridge., Mass., 1954

Bollnow, Otto Friedrich: Mensch und Raum; 7. Aufl. Kohlhammer, Stuttgart 1994 (erste Aufl. Stuttgart 1963)

- Boltz, Judith: A Survey of Taoist Literature, Berkeley 1987 (China Research Monograph; 32)
- Brodersen, Kai: Terra Cognita - Studien zur römischen Raumerfassung; Olms Verl., Hildesheim 1995
- Brook, Timothy: Geographical Sources of Ming-Qing History; Ann Arbor, Center for Chinese Studies, Univ. of Michigan 1988
- ders.: Praying for Power - Buddhism and the Formation of Gentry Society in Late-Ming China; Cambridge, Mass. 1993 (Harvard-Yenching Monograph Series ; 38)
- Büttner, Manfred: Zur Geschichte und Systematik der Religionsgeographie; in: Grundfragen der Religionsgeographie; Reimer, Berlin 1985; (zugl. Bd. 1 der Reihe Geographia Religionum - Interdisziplinäre Schriftenreihe zur Religionsgeographie)
- Büttner, Manfred (Hrsg.): Abhandlungen zur Geschichte der Geowissenschaften und Religion/Umwelt-Forschung, Brockmeyer, Bochum 1988-
- Cambridge History of China; (Dennis Twitchet and John K. Fairbank ed.); Cambridge Univ. Pr., Cambridge et al., 1986-
- Chang Kwang-chih: Food in Chinese Culture - Anthropological and Historical Perspectives; Yale Univ.Pr., New Haven 1977
- Chang Tsung-tung: Der Kult der Shang-Dynastie im Spiegel der Orakelinschriften - eine paläographische Studie zur Religion im alten China; Harrassowitz, Wiesbaden 1970
- Chavannes, Edouard: Le T'ai chan - Essai de Monographie d'un Culte Chinois; Paris 1910 (Annales du Musée Guimet; 21)
- Ch'ing, Julia: The Records of Ming Scholars; Univ. of Hawaii Pr., Honolulu 1987
- Chu Shih-chia: Catalog of Chinese Local Histories in the Library of Congress; U.S. Government Printing Office in Washington, D.C 1942 (Nachdruck der Xin Wen Feng chuban gongsi 新文風出版公司, Taipei 1985)
- de Groot, Jan Jakob Maria: The Religious System of China; Nachdruck des Southern Material Center, Taipei 1989
- ders.: Chinesische Urkunden zur Geschichte Asiens, 2. Teil: Die Westlande Chinas in der vorchristlichen Teil; de Gruyter, Berlin, Leipzig; 1926
- Delahaye, Hubert: Les Premières Peintures de Paysage en Chine: Aspects Religieux; Paris 1981 (Publications de L'École Française d'Extrême-Orient ; 128)
- Downs, Roger M. und Rea, David: Kognitive Karten: Die Welt in unseren Köpfen; (Robert Geipel Hg.); Harper & Row Publ., New York 1982 (Originaltitel: Maps in Mind); (Uni-Taschenbücher 1126)

- Eberstein, Bernd: Bergbau und Bergarbeiter zur Ming-Zeit; Dissertation, Hamburg, Tokyo; Ges. f. Natur- und Völkerkunde Ostasiens, Deutsche Gesellschaft f. Natur- und Völkerkunde Ostasiens; Hamburg 1974
- Eichhorn, Werner: Heldensagen aus dem unteren Yangtse-Tal; Steiner, Wiesbaden 1969 (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, 38,2)
- Eitel, Ernest J: Feng-shui: or the Rudiments of Natural Science in China; Trübner, London 1873
- Ellwanger, Ralf: Das Ch'a-ching - Die Fakten über Tee; Sinologisches Seminar, Fakultät für Orientalistik und Altertumswissenschaften, Univ. Heidelberg 1992
- Fickeler, Paul: Grundfragen der Religionsgeographie; in: Religionsgeographie (Martin Schwind, Hrsg.); Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1975 (Wege der Forschung ; CCCXCVII)
- Fung Yu-lan: A History of Chinese Philosophy; (Derk Bodde Übers.); Princeton Univ. Pr., Princeton 1952
- Goodrich, Carrington & Chaoying Fang (Hrsg.): Dictionary of Ming Biography 1368-1644; Columbia University Press, New York, London 1976 (The Ming Biographical Project of the Association for Asian Studies)
- Gottlieb, Roger S. (Hrsg.): This Sacred Earth - Religion, Nature, Environment; Routledge; New York, London 1996
- Greverus, Ina-Maria: Wohnstätten des Seins - Zur Raumorientierung in alternativen Projekten; in: Führ, Eduard (Hrsg.) Wiesbaden und Berlin: Bauverlag. S. 42ff.
- dies: Der territoriale Mensch; Suhrkamp, Frankfurt 1972
- Greverus, Ina-Maria und Schilling, Klaus (Hrsg.): Heimat Bergen-Enkheim - Lokale Identität am Rande der Großstadt; Frankfurt, Institut für Kulturanthropologie und Europäische Ethnologie, 1982
- Güntsch, Getrud: Das Shen-hsien chuan und das Erscheinungsbild eines Hsien; Peter Lang, Frankfurt a. M. et. al., 1988
- Hackmann, Heinrich: Die dreihundert Mönchsgebote des Taoismus; Verhandelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen, Amsterdam, 1931
- Hay, John: Kernels of Energy, Bones of Earth - The Rock in Chinese Art; China House Gallery, China Institute in America, New York 1985
- Hummel, Arthur: Eminent Chinese of the Ch'ing Period; Nachdruck der Chengwen chubanshe, Taipei 1970. Original?

- Kaltenmark, Max: *Le Lie-shien-tchouan - Biographies légendaires des Immortels taoïstes de l'antiquité*; Université de Paris - Publications du Centre d'études sinologiques à Pékin, Peking 1953
- Kant, Immanuel: *Physische Geographie*; in: *Kants Werke*; Bd. 9 (Rinksche Bearbeitung, Akademie-Textausgabe, Berlin, de Gruyter 1968)
- Kiang Chao-yuan (übers. von Fan Jen): *Le voyage dans la Chine ancienne considéré principalement sous son aspect magique et religieux*; Commission Mixte des Oeuvres Franco-Chinoises, Office des Publications, Shanghai 1937
- Koyré, Alexandre: *Von der geschlossenen Welt zum unendlichen Universum*; Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1980
- Kubin, Wolfgang: *Der durchsichtige Berg - Die Entwicklung der Naturanschauung in der chinesischen Literatur*; Steiner, Stuttgart, 1985 (Münchener Ostasiatische Studien ; 39)
- Kuhn, Dieter: *Zur Entstehungsgeschichte des kaiserlichen Felsenparks Genyue in der Hauptstadt Kaifeng am Vorabend des Untergangs der Nördlichen Sung-Dynastie* (Eigenverlag; Vortrag in Würzburg, gehalten am 21.1.1987)
- Landt, Frank A.: *Die fünf heiligen Berge Chinas - Ihre Bedeutung und Bewertung in der Ch'ing-Dynastie*; Köster, Berlin 1995
- Lefebvre, Henri: *The Production of Space*; (aus dem Frz. übersetzt von Donald Nicholson-Smith); Blackwell, Oxford, 1991
- Loewe, Michael (ed.): *Early Chinese Texts - a Bibliographic Guide*; The Society for the Study of Early China and the Institute of East Asian Studies, University of California, Berkeley 1993
- Loon, Piet van der: *Taoist Books in the Libraries of the Sung Period*; Ithaca Press, London 1984
- Lübke, Anton: *Geheimnisse des Unterirdischen - Höhlen, Forschung, Abenteuer*; Schroeder, Bonn 1953
- Lynch, Kevin: *Das Bild der Stadt*; Vieweg Verl., Braunschweig 1975 (Orig.: *The Image of the City*; M.I.T. Pr. & Harvard Univ. Pr., Cambridge, Mass., 1960)
- Mathieu, Remy: *Étude sur la Mythologie et l'Ethnologie de la Chine Ancienne, Tome I: Traduction annotée du Shanhai Jing*; Collège de France, Institut des Hautes Études Chinoises, Paris 1983
- ders.: *Le Mu tianzi zhuan: traduction annotée: étude critique*; Paris: Collège de France, Institut des Hautes Études Chinoises, 1978
- Mauss, Marcel: *Soziologie und Anthropologie*; Fischer, Frankfurt 1989

- Mayer, Alexander: Xuanzangs Leben und Werk, Harrassowitz 1991 (Teil 1) und 1994 (Teil 2), Wiesbaden; zugl. Veröffentlichungen der Societas Uralo-Altaica 34 u. 35.
- Needham, Joseph: Geography, Geology, Minerology; in: Science and Civilisation in China, Bd. III, Kap. 22, 23 u. 25; Cambridge Univ. Press, Cambridge 1970
- Naquin, Susan, und Chün-Fang Yü (Hrsg.): Pilgrims and Sacred Sites in China; Univ. of California Pr., Berkeley, Los Angeles, Oxford 1992
- Ng, Peter Y.L.: New Peace County - A Chinese Gazetteer of the Hong Kong Region; Hong Kong Univ. Pr., Hong Kong 1983
- Nivison, David: The Life and Thought of Chang Hsüeh-ch'eng (1738-1801); Stanford Univ. Press, Stanford 1966
- Phelps, Dryden L.: Mount Emei Illustrated Guide; Nachdruck der Hong Kong Univ. Pr., Hong Kong 1936
- Prigge, Walter: Zeit, Raum und Architektur - zur Geschichte der Räume; Deutscher Gemeindeverlag, Kohlhammer, Köln et. al., 1986 (Schriftenreihe Politik und Planung; 18)
- Quirin, Michael; Liu Zhiji und das Chun Qiu; Peter Lang, Frankfurt a. M. et. al., 1987 (Würzburger Sino-Japonica; 15)
- Read, Bernard: Chinese Medical Plants from the Pen Ts'ao Kang Mu; Nachdruck des Southern Material Center, Taipei 1982
- Reiter, Florian: Der Bericht über den Berg Lu (*Lu-Shan Chi*) von Ch'en Shun-yü; ein Historiographischer Beitrag aus der Sung Zeit zum Kulturraum des Lu Shan; Dissertation, München 1977
- Rickett, Allyn: Kuan-Tzu - A Repository of Early Chinese Thought (vol. 1); Hong Kong Univ. Press, Hong Kong 1965
- Roetz, Heiner: Mensch und Natur im alten China; Peter Lang, Frankfurt a. M., Bern, New York 1984
- Russell, Terence Craig: Songs of the Immortals: The Poetry of the Chen-Kao 真誥; Dissertation., China Centre, Faculty of Asian Studies, Australian National University, Canberra 1985
- Schaal, Regine: Shen-I Ching - Auszüge zu einem Text zur chinesischen Mythologie: eine textkritische Bearbeitung; Magisterarbeit, Heidelberg, Sinologisches Seminar, Fakultät für Orientalistik und Altertumswissenschaften, Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg, Wintersemester 1987/88

- Schafer, Edward: Mao Shan in T'ang Times; Society for the Study of Chinese Religions 1980 (Society for the Study of Chinese Religions Monograph Series; 1)
- Schipper, Kristofer: Concordance du Tao-Tsang - Titres des Ouvrages; École Française d'Extreme-Orient, Paris 1975 (Publications de École Française d'Extreme-Orient; 52)
- Schwind, Martin: Religionsgeographie; Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1975 (Wege der Forschung; CCCXCVII)
- Segaud, Marion und Françoise P.-Lévy (Hrsg.): Anthropologie de l'Espace; Centre Georges Pompidou, Centre de Création Industrielle, Paris 1983
- Seidl, Otmar: Die Territorialität des Menschen - Untersuchungen über einige biologische Grundlagen sozialen Verhaltens; tuduv Verl., München 1985 (tuduv-Studien: Reihe Sozialwissenschaften; 36)
- Seiwert, Hubert: Volksreligion und Nationale Tradition in Taiwan - Studien zur regionalen Religionsgeschichte einer chinesischen Provinz; Steiner, Stuttgart, 1985 (Münchener ostasiatische Studien; 38).
- Skinner, Stephen: The Living Earth Manual of Feng-Shui - Chinese Geomancy; London, Arkana 1989
- Sopher, David: The Geography of Religions; Prentice-Hall, Englewood Cliffs, N.J., 1967
- Stafford, Barbara: Voyage into Substance - Art, Science, Nature and the Illustrated Travel Account, 1760-1840, M.I.T. Press, Cambridge, Mass. 1984
- Stein, Rolf: The World in Miniature - Container Gardens and Dwellings in Far Eastern Religious Thought; Stanford Univ. Pr., Stanford 1990
- Stein, Rolf: Grottes-matrices et lieux saints de la déesse en Asie Orientale; École Française d'Extreme-Orient; Maisonneuve, Paris 1988 (Publications de l'École Française d'Extreme-Orient; 151)
- Stone, Albert: Historic Lushan; Arthington Press, Hankow 1921
- Stübel, Heinrich und Li Hua-min: Die Hsia-min vom Tse-mu-schan - Ein Beitrag zur Volkskunde Chekiangs, Shanghai (?), 1931 (Vorwort datiert mit 1.Juni 1931, Wusung)
- Tomi, Saeki: The Nestorian Documents and Relics in China; 2.Aufl., Maruzen, Tokyo 1951
- Trabant, Jürgen: Zeichen des Menschen - Elemente der Semiotik; Fischer, Frankfurt a. M. 1989
- Twitchett, Dennis: The Writing of Official History under the Tang; Cambridge Univ. Pr., Cambridge 1992

- Verellen, Franciscus: *Du Guangting (850-933) - Taoïste de Cour à la Fin de la Chine Médiévale*; Collège de France, Institut des Hautes Écoles Chinoises, Paris 1989 (Mémoires de l'Institut des Hautes Études Chinoises; 30)
- Wilhelm, Richard: *Der Laushan - nach chinesischen Quellen*; Missionsverlag, Tsingtau 1913
- ders: *I Ging - Das Buch der Wandlungen*, Diederichs, Düsseldorf u. Köln 1956
- Wilkinson, Endymion: *The History of Imperial China - a Research Guide*; Harvard Univ., East Asian Research Center; Harvard Univ. Press, Cambridge, Mass. & London 1975 (Harvard East Asian Monographs; 49)
- Will, Pierre-Étienne: *Chinese Local Gazetteers - An Historical and Practical Introduction*; Centre de Recherches et de Documentation sur la Chine Contemporaine (EHESS), Paris 1992 (Notes de Recherches du Centre Chine ; 3)
- Wozniakowski, Jacek: *Die Wildnis - Zur Deutungsgeschichte des Berges in der europäischen Neuzeit*; deutsche Übersetzung von Theo Mechtenberg; Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1987
- Wu Pei-yi: *The Confucian's Progress - Autobiographical Writings in Traditional China*; Princeton Univ. Press, Princeton 1990
- Yee, Cordell D.K.: *The History of Cartography vol. 2, bk. 2: Cartography in China - Reinterpreting Traditional Chinese Geographical Maps*; Chicago Univ. Pr., Chicago 1994
- Zögner, Lothar: *China Cartographia - Chinesische Kartenschätze und europäische Forschungsdokumente*; Kiepert, Berlin, 1983

## **Teil 2: Zeitschriftenartikel und Aufsätze in westlichen Sprachen**

- Birnbaum, Raoul: *Secret Halls of the Mountain Lords: the Caves of Wu-T'ai Shan*; in: *Cahiers d'Extreme-Asia* 5 (1989-90): 115-140.
- Bokenkamp, Stephen: „The Peach Flower Font and the Grotto Passage”; in: *Journal of the American Oriental Society*, 106.1, 1986, S.65-77
- Boltz, William: *Shuo wen chieh-tzu 說文解字*; in: Loewe, Michael (ed.): *Early Chinese Texts - a Bibliographic Guide*; The Society for the Study of Early China and the Institute of East Asian Studies, University of California, Berkeley 1993 S.??
- Chavannes, Edouard: *Les Jets des Dragons*; in: *Mémoires concernant l'Asie Orientale* III, S. 55-220, Paris 1919

- ders.: Le Traité sur les Sacrifices Feng 封 et Chan 禪 de Se Ma Ts'ien; in: Journal of the Peking Oriental Society, v. III/3, 1894-95, S. 1-94
- Coblin, South W.: Erh ya 爾雅; in: Loewe, M. (ed.): Early Chinese Texts - a Bibliographic Guide; The Society for the Study of Early China and the Institute of East Asian Studies, University of California, Berkeley 1993, S. 94-99
- Demiéville, Paul: Le T'ai-chan ou Montagne de Suicide in: Echo des Alpes (Club Alpin Suisse), Genève 1924, S.360-366 (nachgedruckt in Choix d'études sinologiques, Leiden 1973, S.1-7)
- Elman, Benjamin: Geographical Research in the Ming-Ch'ing Period; in: Monumenta Serica Bd. 35, 1981-83, S. 1-18
- Fracasso, Ricardo: Shan hai ching 山海經; in: Loewe, M. (ed.): Early Chinese Texts - a Bibliographic Guide; The Society for the Study of Early China and the Institute of East Asian Studies, University of California, Berkeley 1993, S.357-367
- Hahn, Thomas: Fieldwork in Daoist Studies in the PRC, in Cahiers d'Extreme-Asie 2, 1986, S. 211-217
- ders.: The Daoist Standard Mountain and related Features of Religious Geography; in: Cahiers d'Extreme-Asie 4, 1987, S. 145-156
- ders.: New Developments in Buddhist and Taoist Monasteries; in: The Turning of the Tide - Religion in China Today, (Julian Pas ed.), Oxford Univ. Press, Hongkong/Oxford 1989, S. 79-101
- Isaac, Eric: Religious Geography and the Geography of Religions; in: Man and Earth; Univ. of Colorado Press, Boulder, 1965, S.5-7
- Karlgren, Bernhard: Zuozhuan; in: Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities 3 (1931), S.1-59,
- Lagerwey, John: Wu Yüeh ch'un ch'iu 吳越春秋; in: Loewe, Michael (ed.): Early Chinese Texts - a Bibliographic Guide; The Society for the Study of Early China and the Institute of East Asian Studies, University of California, Berkeley 1993
- Mather, Richard B.: The Mystical Ascent of the T'ien-T'ai Mountains: Sun Cho's T'ien-T'ai-Shan Fu 游天台山賦; in: Monumenta Serica 31 (1960), S. 27-45
- Mathieu, Remy: Mu t'ien tzu chuan 穆天子傳; in: Loewe, Michael (ed.): Early Chinese Texts - a Bibliographic Guide; The Society for the Study of Early China and the Institute of East Asian Studies, University of California, Berkeley 1993, S.342-346

- ders.: Fonctions et Moyens de la Géographie dans la Chine Ancienne; in: Asiatische Studien/Études Asiatiques Bd. 36, Heft 2, 1982.
- Miller, Roy: Shih ming 釋名 in: Loewe, Michael (ed.): Early Chinese Texts - a Bibliographic Guide; The Society for the Study of Early China and the Institute of East Asian Studies, University of California, Berkeley 1993, S. 424-428
- Pulleyblank, Edwin G.: A Geographical Work of the Eight Century; in: Silver Jubilee Volume of the Zinbun Kagaku Kenkyusyo Kyoto University, Kyoto 1954, S.301-309
- ders.: Chinese Historical Criticism: Liu Chih-chi and Ssu-ma Kung; in: Historical Writing on the Peoples of Asia - Historians of China and Japan; (Beasley and Pulleyblank eds.), London, Oxford Univ. Pr., London 1961, S.135-166
- Reiter, Florian: Bergmonographien als geographische und historische Quellen; in: Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft 130/2, 1980
- Schafer, Edward: Hunting Parks and Animal Enclosures in Ancient China; in Journal of the Economic and Social History of the Orient, Bd. 11 1968, S. 318-343
- Schmitt, Erich: Taoistische Klöster im Lichte des Universalismus; in: Mitteilungen des Seminars f. Orientalistische Sprachen Hamburg, Bd. 1. 1916, S. 89-94
- Schindler, Bruno: On the Travel, Wayside, and Wind Offerings in Ancient China; in: Asia Major 1, 1924, S. 653
- Schmidt-Glitzner, Helwig: Bergbesteigungen in China - Wandlungen und Dauerhaftigkeit einer Daseinsmetapher; in: XXIII. Deutscher Orientalistentag vom 16. bis 20. September 1985 in Würzburg. Ausgewählte Vorträge; (Einar von Schuler Hg.), Wiesbaden 1989 (ZDMG Supplement VI), S.469-481. Format!!
- Schussler, Axel, u. Loewe, Michael: Yüeh chüeh shu 越絕書; in: Loewe, Michael (ed.): Early Chinese Texts - a Bibliographic Guide; The Society for the Study of Early China and the Institute of East Asian Studies, University of California, Berkeley 1993
- Smith, Thomas E.: Record of the Ten Continents; in: Taoist Resources, vol. 2, Nr. 2, Sep.1990, S.87-119
- Soymié, Michel: Le Lo-feou chan - Étude de géographie religieuse, in: Bulletin de l'école française de l'Extrême Orient 48, 1956, S.1-139
- Stein, Rolf: Le Monde en Petit - Jardins en Miniature et Habitations dans la Pensée Religieuse d'Extrême Orient, Paris 1987 (erweiterte Ausgabe des Artikels Jardin en

Miniature d'extreme Orient, erschienen im Bulletin de l'École Française d'Extrême Orient 42,1943, S. 1-104)

van der Loon, Piet: On the Transmission of Kuan-tzu, in: T'oung Pao 41 (1952), S.357-393

### Teil 3: Werke in chinesischer und japanischer Sprache:

Anhui tongzhi 安徽通志; He Shaoji et al. 何紹基; Fanghua shuju 方華書局, Taipei 1967

Bao Puzi 抱樸子; Taiwan zhonghua shuju 台灣中華書局 1973 (Sibu beiyao 四部備要-Ausgabe)

Beijing daxue tushuguanxue xi, Wuhan daxue tushuguanxue xi  
北京大學圖書館學系, 武漢大學圖書館學系: Tushuguan guji  
bianmu 圖書館古籍編目; Zhonghua shuju 中華書局, Beijing 北京 1985

Chen Menglei 陳夢雷, Jiang Tingxi 蔣廷息 (et al.): Gujin tushu jicheng 古今圖書集成; Wenxing shudian 文星書店, Hong Kong 1964

Chen Qiaoyi 陳橋驛, Mao Bilin 毛必林, Zang Weiting 臧威霆: Zhejiang sheng dili 浙江省地理; Zhejiang jiaoyu chubanshe 浙江教育出版社, Hangzhou 杭州 1985 (Zhongguo dili congshu 中國地理叢書)

Chen Zhi 陳植, Zhang Gongchi 張公弛: Zhongguo lidai mingyuan xuanzhu 中國歷代名園選註, Anhui kexue jishu chubanshe 安徽科學技術出版社, Hefei 1983

Chicheng zhi (嘉定) 赤城志; (Chen Qiqing 陳耆卿); um 1223; Wenyuange Siku quanshu-Ausgabe

Cihai 辭海: dili fence 地理分冊 - Zhongguo dili 中國地理, Shanghai cishu chubanshe 上海辭書出版社, Shanghai 1981

Deng Shiping 鄧石平: Daojiao mingshan daguan 道教名山大觀, Shanghai wenhua chubanshe 上海文化出版社, Shanghai 上海 1994

Ding Bing 丁丙: Wulin fangxiang zhi 武林坊巷志; Zhejiang renmin chubanshe 浙江人民出版社, Hangzhou 1984, 8 Bde

Ding Shen 丁申: Wulin zang shu lu 武林藏書錄; in: Shumu leibian 書目類編 Bd.91

Dong Fangshuo 東方朔: Shi Zhou Ji 十洲記; in: Zhentong Daozang Nr. 330 (Schipper-Konkordanz Nr.598)

Dongnan shenglan 東南勝覽; ohne Autor; Shanghai 1935

- Du Yu Zhu Lingling (Hg.) 朱玲玲, 杜瑜, (編): Zhongguo lishi dilixue lunzhu suoyin 中國歷史地理學論著索引; Shumu wenxian chubanshe 書目文獻出版社, Beijing 北京 1986.
- Fang Feng 方鳳 (1241-1322): Jinhua you lu 金華游錄; in: Jinhua congshu 金華叢書, in: Baibu congshu 百部叢書
- Fengsu tongyi 風俗通義; in: Sibü congkan 四部叢刊, Shangwu yinshuguan 商務印書館, Shanghai 1919-1934
- Ge Hong 葛洪: Xi jing za ji 西京雜記;
- Gu Jiegang 顧—剛 (主編); Shangshu tongjian 尚書通檢; Shumu wenxian chubanshe 書目文獻出版社, Beijing 北京 1982 (Guji xuandu congshu 古籍選讀叢書)
- Gu Yesheng 顧野王: Yuanben Yü pian can juan 原本玉篇殘卷; Zhonghua shuju 中華書局, Beijing 北京 1985
- Gu Zhentao 顧震濤: Wu men biao yin 吳門表隱; Jiangsu guji chubanshe 江蘇古籍出版社, Nanjing 南京1986 (Original datiert 1834)
- Guanzi 管子; Taiwan zhonghua shuju 台灣中華書局 1973 (Sibü beiyao 四部備要-Ausgabe)
- Guang bowu zhi 廣博物志; Yangzhou guji chubanshe 揚州古籍出版社  
Yangzhou 揚州 1990
- Guo Pu 郭璞: Mu Tianzi zhuan 穆天子傳; in: Sibü beiyao 四部備要
- Guo Yu 國語; (Wei Zhao 韋昭); Shanghai guji chubanshe 上海古籍出版社, Shanghai 上海1978
- Han shu 漢書; Zhonghua shuju 中華書局, Beijing 北京 1962
- Han Wei yishu chao 漢魏遺書鈔; Wang Mo 王模 1798
- Henan sheng Zhoukou diqu difangzhi bianzuan bangongshi (Hg.) 河南省周口地區地方志編纂辦公室(編): Difangzhi bianzuan shouce 地方志編纂手冊; 內部發行, ohne Ort, 1984
- Hibino Takeo 日比野丈夫: Chugoku rekishi chiri kenkyu 中國歷史地理研究; 同朋社, Kyoto 京都 (東洋史研究叢刊之三十), 2. Aufl. 1988
- Hong Huanchun 洪煥椿: Zhejiang fangzhi kao 浙江方志考; Zhejiang renmin chubanshe 浙江人民出版社, Hangzhou 杭州 1984
- Hong Huanchun 洪煥椿: Zhejiang wenxian congkao 浙江方志叢考; Zhejiang renmin chubanshe 浙江人民出版社, Hangzhou 杭州 1983
- Hu Junfu (Hg.) 胡君復 (編纂): Taishan zhinan 泰山指南; Shangwu yinshuguan 商務印書館, Shanghai 上海, 3. Aufl. 1929

- Huainanzi 淮南子; Gao Yu 高言秀 (komm); Shijie shuju 世界書局, Taibei 台北  
1978
- Huang Minji 黃敏枝: Songdai fojiao shehui jingjishi lunji  
宋代佛教社會經濟史論集; Xuesheng shuju 學生書局, Taibei 1989
- Huang Rui 黃瑞: Taizhou jinshi lu 台州金石錄; (Vorwort von 1877); Nachdruck der  
Wenwu chubanshe 文物出版社, Beijing 北京 1982
- Huang Shi 黃擘] (編): Hanxuetang congshu 漢學堂叢書;
- Huang Wei 黃葦 (主編): Zhongguo fangzhi cidian 中國方志辭典; Huangshan  
shushe 黃山書社, Hefei 合肥 1986
- Huang Wei 黃葦: Fangzhi xue 方志學; Fudan daxue chubanshe 復旦大學出版社,  
Shanghai 上海 1993
- Huangyanxian zhi 黃巖縣志 (1862) Nachdruck der Chengwen chubanshe, Taibei 1967.
- Huang Yuji 黃虞稷: Qianqing tang shumu 千頃堂書目; Shanghai guji chubanshe  
上海古籍出版社, Shanghai 上海 1990
- Jiang Bin 姜彬 (hrsg.): Wu Yue minjian xinyang minsu 吳越民間信仰民俗;  
Shanghai wenyi chubanshe 上海文藝出版社, Shanghai 上海 1992
- Jiang Tingxi (et al.) 蔣廷錫: Da Qing yitong zhi 大清一統志; Ausgabe des Sibü  
congkan xubian 四部叢刊續編
- Jiang Xingyu 蔣星煜: Zhongguo yinshi yu Zhongguo wenhua 中國隱士與中國文化;  
Shanghai sanlian shudian 上海三聯書店, Shanghai 1988
- Jin Yingchun 金應春, Qiu Fuke 丘福科: Zhongguo ditu shihua 中國地圖史話;  
Kexue chubanshe 科學出版社, Beijing 北京 1984,
- Jinling daxue tushuguan Zhongwen dili shumu 金陵大學圖書館中文地理書目 Nongye  
tushu yanjiubu 農業圖書研究部 (編); zugleich: Catalogue of Chinese  
Geographical Works in the University of Nanking Library; Publications of the  
Library No.3; Jinling daxue tushuguan congkan di san zhong  
金陵大學圖書館叢刊第三種); April 1929
- Jiu Tang shu 舊唐書; Zhonghua shuju 中華書局, Beijing 北京 1962
- Jiu Wudai Shi 舊五代史; Zhonghua 中華書局, Beijing 北京 1962
- Kaifeng fuzhi 開封府志; 1695
- Leqing xian zhengxie wen-shi gongzuozu 樂清縣政協文史工作組: Yandangshan teji  
雁蕩山特輯; Leqing 樂清 1986
- Li Chang-bo: Kaifeng lishi dili 開封歷史地理; Beijing 北京 1958
- Li Daoyuan 酈道元: Shuijing (zhu) 水經(註);

- Li Fang 李昉 et al.: Taiping yulan 太平禦覽; Zhonghua shuju 中華書局, Beijing 北京 1985
- Li Xian (et al.) 李賢: Da Ming yitong zhi 大明一統志; in: Wenyuange Siku quanshu 文淵閣四庫全書
- Li Yingjue 李應珩: Zhe zhi bianlan 浙志便覽; Chengwen chubanshe 成文出版社, Taibei 台北 1975- (Zhongguo fangzhi congshu - huazhong difang 中國方志叢書 - 華中地方)
- Li Wenhua 李文華, Zhao Xianying 趙獻英: Zhongguo de ziran baohuqu / 什碛漲姑M保護區; Shangwu yinshuguan 商務印書館, Beijing 北京 1984
- Lin Yanjing 林衍經: Fangzhi xue zonglun 方志學叢總論; Huadong shifan daxue chubanshe 華東師範大學出版社, Shanghai 上海 1988
- Lingzhi de caipu yu yaoyong bianxiezu <<靈芝的栽培與 苕用>> 編寫組: Lingzhi de caipei yu yaoyong 靈芝的栽培與 苕用; Shanghai renmin chubanshe 上海人民出版社, Shanghai 上海 1976
- Lu Liangzhi 盧良志: Zhongguo dituxue shi 中國地圖學史; Cihui chubanshe 測繪出版社, Beijing 北京 1984
- Lun heng zhu shi 論衡註釋; Beijing daxue lishixi <<Lunheng>> zhushi xiaozu 北京大學歷史系<<論衡>>註釋小組; Zhonghua shuju 中華書局, Beijing 1979
- Luo Zhaoping 駱兆平: Tian Yi Ge zang Mingdai difangzhi kaolu 天一閣藏明代地方志考錄; Shumu wenxian chubanshe 書目文獻出版社, Beijing 1982 (Wen-Shi-Zhe yanjiu ziliao congshu 文史哲研究資料叢書)
- Luo Zhufeng 羅竹風: Zhongguo shehui zhuyi shiqi de zongjiao wenti 中國社會主義時期的宗教問題; Shanghai shehui kexueyuan chubanshe 上海社會科學院出版社, Shanghai 1987
- Ma Guohan 馬國翰: Yu han shanfang ji yi shu 玉函山房輯逸書; Zhongwen chubanshe, 中文出版社, Tokyo 1979
- Mawangdui hanmu boshu zhengli xiao zu 馬王堆漢墓帛書整理小組: Gu ditu lunwenji 古地圖論文集; Wenwu chubanshe 文物出版社, Beijing 北京 1975
- Ming shi 明史; Zhonghua shuju 中華書局, Beijing 北京 1962
- Nan Qi shu 南齊書; Zhonghua shuju 中華書局, Beijing 北京 1962
- Ni Shiyi 倪士毅: Zhejiang dudai shi 浙江古代史; Zhejiang renmin chubanshe 浙江人民出版社, Hangzhou 杭州 1987

- Niu Ruchen 牛汝辰, Wei Yanyun 魏燕雲: Yuan yu diming de Zhongguo xingshi 關於地名的中國姓氏; Dianzi gongye chubanshe 電子工業出版社, Beijing 北京 1988
- Ouyang Xun (et al). 歐陽詢 (等撰): Yiwen Leiju 藝文類聚; 四部備要 - Ausgabe
- Peng Jingzhong 彭靜中: Zhongguo fangzhi jianshi 中國方志簡史; Sichuan daxue chubanshe 四川大學出版社, Chengdu 1990
- Qi Zhouhua 齊周華: Mingshan zang fu ben 名山藏副本; Shanghai guji chubanshe 上海古籍出版社, Shanghai 上海 1987
- Qian Mu 錢穆: Shiji diming kao 史記地名考; Sanmin shuju 三民書局, Taibei 台北, 2. Aufl. 1984
- Qinding da Qing huidian shili 欽定大清會典事例; Shangwu yinshuguan 商務印書館, Shanghai 上海 1908/1909
- Qingchengshan guanlisuo 青城山管理所: Qingchengshan 青城山楹聯集; Guanxian , (ca.) 1985
- Qing shi gao 清史稿; Zhonghua shuju 中華書局, Beijing 北京 1962
- Quan Tang wen 全唐文; Zhonghua shuju 中華書局, Beijing 北京 1983
- Ren Jiyu 任繼愈, Zhong Zhaopeng 鐘肇鵬: Daozang tiyao 道藏提要; Zhongguo shehui kexue chubanshe 中國社會科學出版社, Beijing 1991
- Ren Naiqiang 任乃強: Huayang guozhi jiaobu tuzhu 華陽國志; Shanghai guji chubanshe 上海古籍出版社, Shanghai 上海 1987
- Ruan Yuan 阮元: Jingji zuangu 經籍纂古; Shanghai guji chubanshe 上海古籍出版社, Shanghai 上海 1989
- Sa Mingshou 沙銘壽: Dongtian fudi - daojiao gongguan shengjing 洞天福地 - 道教宮觀勝景; Sichuan renmin chubanshe 四川人民出版社, Chengdu 1994
- Shanghai tushuguan 上海圖書館: Zhongguo congshu zonglu 中國叢書綜錄; Shanghai guji chubanshe 上海古籍出版社, Shanghai 上海 1982
- Shike shiliao xin bian 石刻史料新編; Xin wen feng chuban gongsi 新文豐出版公司, Taibei 台北 1992
- Sima Guang 司馬光: Lei pian 類篇; Zhonghua shuju 中華書局, Beijing 北京, 1984
- Sima Wengong wenji 司馬文公文集; in: Siku quanshu zhenben 四庫全書珍本, Shangwu yinshuguan 商務印書館, Taibei 1981
- Song Cibao 宋慈 抱: Liang Zhe zhu shu kao 兩浙著一輯; Zhejiang renmin chubanshe, Hangzhou 1985
- Song shi 宋史; Zhonghua shuju 中華書局, Beijing 北京 1962

- Songben lidai dili zhizhang tu 宋本歷代地理指掌圖; Shanghai guji chubanshe 上海古籍出版社, Shanghai 上海, 1989
- Sui Shu 隋書; Zhonghua shuju 中華書局, Beijing 北京 1962
- Taizhou congshu houji 台州叢書後輯; Huangyan 1915 (楊氏校刊本)
- Tang Shu 唐樞: Ji Yue tong 冀越通;
- Tao Hongjing 陶弘景 (456-536): Zhen Gao 真誥; Zhengtong Daozang – Ausgabe.
- Tao Zongyi 陶宗儀: Chuo geng lu 輟耕錄; Shijie shuju 世界書局, Taibei 台北 1978  
(Zhongguo xueshu mingzhu; di liu ji 中國學術名著第六輯)
- ders.: Shuo fu san zhong 說郛三種; Shanghai guji chubanshe 上海古籍出版社, Shanghai 上海 1989
- Wang Chengzu 王成組 (著): Zhongguo dilixueshi 中國地理學史; Shangwu yinshuguan 商務印書館, Beijing 北京 1982
- Wang Hui 王恢: Han Shu dilizhi tukao tongjian 漢書地理志圖考通檢; Wenhai chubanshe 文海出版社, Taibei 1975
- Wang Ming 王明: Taiping jing he jiao 太平經合校; Zhonghua shuju 中華書局, Beijing 北京, 3. Aufl., 1985
- Wang Mou 王謀: Han-Tang dili shuchao 漢唐地理書鈔; Zhonghua shuju 中華書局, Beijing 北京 1961
- Wang Renjun 王仁俊: Yu han shanfang ji yi shu xubian san zhong 玉函山房輯佚書續編三種; Nachdruck der Shanghai guji chubanshe 上海古籍出版社, Shanghai 上海 1989
- Wang Rong 王庸, Mao Naiwen 毛乃文: Zhongguo dixue lunwen suoyin 中國地學論文索引; Beijing 北京 1936; (unveränderte Neuauflage Taiwan xuesheng shuju 台灣學生書局, Taibei 台北 1970);
- Wang Shixing dili shu san zhong 王士性地理書三種; Shanghai guji chubanshe 上海古籍出版社, Shanghai 1993
- Wang Wencai 王文才: Qingchengshan zhi 青城山志; Sichuan renmin chubanshe 四川人民出版社, Chengdu 成都, 1982 (Vorwort datiert 1966)
- Wang Xianlian (清) 王先謙 (撰集): Shi Ming shu zheng bu; 釋名疏證補; 上海古籍出版社, PY Shanghai 上海 1984
- Wang Zhongluo 王仲犛 und Zheng Yixiu 鄭宜秀: Dunhuang shishi dizhi can juan kaoshi 敦煌石室地志殘卷考釋; Shanghai guji chubanshe

- 上海古籍出版社, Shanghai 1993 (Zhonghua xueshu congshu 中華學術叢書)
- Wei Qiao 魏橋 et. al.: Zhejiang fangzhi yuanliu → 縣閩唬蓮<sub>ψ</sub>; Zhejiang renmin chubanshe 浙江人民出版社, Hangzhou 杭州 1988 (Zhejiang wenhua congshu 浙江文化叢書)
- Wei Tingsheng 衛挺生, Xu Shengmo 徐聖謨: Shanjing dili tukao 山經地理圖考; Zhonghua xueshuyuan Zei, Taipei 1974 (Shanhaijing jin kao di yi bian 山海經今考第一編)
- Wuhan yixueyuan di'er fushu yiyuan neike zhong caoyao xiaozu 武漢醫學院第二附屬醫院內科種草藥小組: Lingzhi 靈芝; 武漢, 湖北人民出版社 1976 (Tuchan chansheng jishu congshu 土產產生技術叢書)
- Wulin zhanggu congbian 武林掌古叢編; Zhejiang renmin chubanshe, Hangzhou 1983
- Wu Yue 吳越: Guancangshan en chou ji 括蒼山恩仇記; Zhongguo Qingnian chubanshe 中國青年出版社, Beijing 北京 1983
- Xihu wenyi congshu 西湖文藝叢書; Zhejiang wenyi chubanshe 浙江文藝出版社 Hangzhou 1985
- Xianjuxian zhi 仙居縣志; Nachdruck der Xin wen feng chuban gongsi 新文豐出版公司, Taipei 1986
- Xianggang daxue Feng Pingshan tushuguan zang Zhongguo difangzhi mulu 香港大學馮平山圖書館藏中國地方志目錄; Hong Kong, Xianggang daxue tushuguan chuban Zei, 1990 (Xianggang daxue tushuguan congshu 香港大學圖書館叢書, 4)
- Xie Guozhen 謝國楨: Jiang-Zhe fang shu ji 江浙訪書記; Sanlian shudian 三聯書店, Beijing 北京 1985
- Xin Tang Shu 新唐書; Zhonghua shuju 中華書局, Beijing 北京 1962
- Xin Yu 新語; Sibü congkan 四部叢刊, Shangwu yinshuguan 商務印書館, Shanghai 1919-1934
- Xu Chaohua 徐朝華: Er Ya jin zhu 爾雅今註, Tianjin, Nankai daxue chubanshe Zei 1987 (Nankai congshu 南开叢書)
- Xu Shen (漢) 許慎 (撰); Shuowen Jiezi 說文解字; Zhonghua shuju 中華書局, Beijing 北京, 5. Aufl. 1979
- Xu Shizeng 徐師曾 (進士 1553): Wen ti ming bian 文體明辯
- Yanzi Chunqiu 晏子春秋; Zhuzi Jicheng-Ausgabe, Bd. 4, Shanghai guji chubanshe, Shanghai 1986

- Yang Suda 楊樹達: Lun yu shu zheng 論語 疏證; Kexue chubanshe 科學出版社, Beijing 1955
- Yao Fushen 姚福畇: Zhongguo bianjishi 中國編輯史; Fudan daxue chubanshe 復旦大學出版社, Shanghai 上海 1990
- Yao Mingda 姚名達: Zhongguo muluxue shi 中國目錄學史; Zhongguo wenhuashi congshu 中國文化史叢書, Shanghai 1984
- Yuan Kang 袁康: Yue jue shu 越絕書; in: Sibü congkan 四部叢刊, Shangwu yinshuguan 商務印書館, Shanghai 1919-1934
- Yue Shi 樂史: Taiping huanyu ji 太平環禦記; Wenhai chubanshe 文海出版社, Taipei 台北 (Songdai dilishu si zhong zhi yi 宋代地理書四種之一)
- Zhang Guogan 張國淦: Zhongguo gu fangzhi kao 中國古方考; Zhonghua shuju 中華書局, Beijing 北京 1962
- Zhang He 張荷: Wu-Yue wenhua 吳越文化; Liaoning jiaoyu chubanshe 遼寧教育出版社, Shenyang 沈陽 1991
- Zhang Tianyu 張天雨: Xuan Pin Lu 玄品錄; Zhentong Daozang 558-559 (Schipper Konkordanz Nr.781)
- Zhao ling bei kao 昭陵備考; enth. im Zhaodai congshu 昭代叢書; Shanghai guji chubanshe 上海古籍出版社, Shanghai 1990
- Zhao Lüfu 趙呂甫: Shi tong xin jiaozhu 史通新校註; Chongqing chubanshe 重慶出版社, Chongqing 重慶 1990
- Zhao Shouzheng 趙守正: Guanzi Tongjie 管/λ通解; Beijing jingji xueyuan chubanshe 北京經濟學院出版社, Beijing 北京 1989
- Zhao Ye 趙曄: Wu Yue chunqiu 吳越春秋; Sibü congkan 四部叢刊 - Ausgabe
- Zhao Yongfu 趙永復: Shuijing zhu tongjian jin shi 水經註通檢今釋; Fudan daxue chubanshe 復旦大學出版社, Shanghai 上海 1985
- Zhejiang diming jianzhi 浙江地名簡志; Zhejiang renmin chubanshe 浙江人民出版社, Hangzhou 杭州 1988
- Zhejiang sheng cihuiju 浙江省測繪局: Zhejiang sheng ditu ce 浙江省地圖冊; Ditu chubanshe 地圖出版社, Shanghai 上海 1981
- Zheng Dekun 張德坤 (Hrsg.): Shuijing zhu yinde 水經註引得; Harvard-Yenching Index Series Bd. 17, 1934; Nachdruck der Shanghai guji chubanshe 上海古籍出版社, Shanghai 上海 1987
- Zhongguo difang shizhi xiehui 中國地方史志協會: Zhongguo difang shizhi luncong 中國地方史志叢書; Zhonghua shuju 中華書局, Beijing 北京 1984

- Zhou Zimei Zei: Tian Yi Ge zang shu jing jian lu 天一閣藏書經簡錄; Huadong shifan daxue chubanshe 華東師範大學出版社, Shanghai [1984]
- Zhu Changwen 朱長文 (1041-1098): Wu jun tujing xuji 吳郡圖經續記; enth. im Miyuanlou congshu, 2. Abtlg. 格園樓叢書第二集
- Zhu Mu 祝穆 (編); Songben fangyu shenglan 宋本方輿勝覽; Shanghai guji chubanshe 上海古籍出版社, Shanghai 上海, 1991
- Zhu Shijia 朱士嘉: Guohui tushuguan zang Zhongguo fangzhi mulu 國會圖書館藏中國方志目錄; Xin wen feng chuban gongsi 新文豐出版公司, Taipei 台北 1985 (Nachdruck des Originals von 1942)
- Zhu Shijia 朱世嘉, Zhuang Weifeng 莊威風: Zhongguo difangzhi lianhe mulu 中國地方志聯合目錄; Zhonghua shuju 中華書局, Beijing 北京 1985
- Zhejiang fen xian jianzhi 浙江分縣簡志; Zhejiang renmin chubanshe 浙江人民出版社, Hangzhou 杭州 1984
- Zhongguo fosi shizhi huikan 中國佛寺史志匯刊; Mingwen shuju 明文書局, Taipei, 1980
- Zhongguo lishi wenhua mingcheng cidian 中國歷史文化名城辭典; Shanghai cishu chubanshe 上海辭書出版社, Shanghai 1985
- Zhongguo mingshan shengji zhi congkan 中國名山勝跡志叢刊; Wenhai chubanshe 文海出版社, Taipei 1971-
- Zhongguo nianli zongpu 中國年歷總譜; (Chronological Tables of Chinese History); Hong Kong Univ. Pr., Hong Kong 1960
- Zhongguo yinshi yu Zhongguo wenhua 中國隱士與中國文化, Jiang Xingyu 蔣星煜, Shanghai sanlian shudian 上海三聯書店, Shanghai 上海 1988
- Zhonghua gu wenxian dacidian - dili juan 中華古文獻大辭典 – 地理卷; Changchun Jilin wenshi chubanshe 吉林文史出版社, Changchun 1991
- Zhonghua renmin gongheguo diming cidian - Zhejiang sheng 中華人民共和國地名詞典–浙江省; Shangwu yinshuguan 商務印書館, Beijing 北京 1988
- Zhouli Zheng zhu 周禮鄭註; Taiwan zhonghua shuju 台灣中華書局, Taipei 台北 1973 (Sibu congkan 四部叢刊-Ausgabe)
- Zhushu jinian ba zhong 竹書記年八種; Yang Jialuo 楊家駱 (Hrsg.); Shijie shuju 世界書局, Taipei 1963

**Teil 4: Zeitschriftenaufsätze in chinesischer und japanischer Sprache:**

- Cang Xiuliang 倉修良: Fangzhi de qiyuan he xingzhi 方志的起源和性質; in: Anhui shizhi tongxun 安徽史志通訊, April 1982, S??
- Chen Lianqing 陳連慶: Jin ben Nanfang Cao Mu Zhuang yanjiu 今本南方草木狀研究; in: Wenxian 文獻 18 輯, 1984, S. ??
- Deng Erya 鄧爾雅: Shi gan dang 石敢當; in: Minsu 民俗 Bd. 41/42, 1929 (Nachdruck des Shanghai shudian 上海書店 1983, Bd. 2)
- Du Fangming 杜放鳴: Guanyu fangzhi yuanqi de bianzheng shuyi 關於方志的辨証疏議 (Zhongguo difangzhi 中國地方志 1993/2 (Nr.73), S.75-79 u. S.68 (Schlußbetrachtung)
- Fu Shippei: Zhu Shijia fangzhi sixiang qianlun 朱世嘉方志思想論; in: Hubei fangzhi 湖北方志 1992/6, S.48-51
- Gu Chengfu: Wo guo de shanzhi he sizhi 我國的山志和寺志; in: Zhongguo difangzhi tongxun 中國地方志通訊 1983/1, S.40-43
- Gu Shi: Mu Tianzi zhuan xi zheng jin di kao 穆天子傳西征今地考; in: Guoxue congkan 國學叢刊 vol.1, 1923
- Lei Guoqiang 雷國強: Xuanpinshan qu xiao xinyang xisu kaocha 宣平山區山魘信仰習俗考察; in: Minjian wenyi jikan 民間文藝季刊 1990, Heft 4. S.??
- Li Fengmao 李豐懋: Shi Zhou chuanshuo de xingcheng ji qi yanbian 十洲傳說形成及其演變; Separatdruck 1986
- Li Shao-yin, Ren Chengzhang: Cong fangzhi yuanliu kan shi-zhi guanxi 從方志源流看史志關係; in: Zhongguo difang shi-zhi 中國地方史志, Mai 1982.
- Liu Weiyi: Dunhuang yishu fangzhi xulu 敦煌遺書方志敘錄; in: Zhongguo difangzhi 中國地方志 1993/5 (Nr.76), S.56-60 u. S.72
- Lu Xiangdian 陸祥甸: Dongtian fudi kao 洞天福地考; in: Yang-shan banyue kan 養善半月刊, Nr. 12-16, Shanghai 1933.
- Peng Yushang 彭裕商: Bu ci zhong de `tu`, `he` und `yue` 卜辭中的土, 河, 岳; in: Sichuan Daxue Xuebao Congkan 四川大學學報叢刊 10, 1985 S.??
- Qing Yingjie 項英傑: Yue du Langya shu zheng 越都瑯琊疏証; in: Wu wenhua ziliao ji, 3.Bd. 吳文化資料選輯, 第二輯; Suzhou 蘇州 1984/10, S.78-81 (erstmal erschienen in der Dongfang zazhi 東方雜誌 vol.40, nr.6, März 1944.
- Shi Defu: Zhu Shijia fangzhi sixiang qianlun 朱世嘉方志思想論; in: Zhongguo difangzhi 中國地方志 1993/3 (Nr.74), S.66-69

- Shi Xuzhong: Fangzhi qian tan 方志淺談; in: Shandong shi-zhi tongxun 山東史志通訊, 1983/1
- Sun Guanlong 孫關龍: Difang baike quanshu yu difangzhi 地方百科全書與地方志;  
in: Bianji xuekan 編輯學刊 1991, Heft 4, S 72-76
- Wen Heng: Guanyu fangzhi de bianmu wenti 關於方誌的編目問題; in:  
Zhongguo difangzhi 中國地方誌 1992/3 (Nr.68), S.35-37.
- Yang Fu 楊福: Fenghuatang jiu zang Zhejiang dizhi mulu xu 豐華堂舊藏浙江地志目錄序; in: Zhejiang sheng tongzhiguan guankan 浙江省通志館館刊 vol.3, vom 15. August 1945, S.87-88 (Nachdruck des Hangzhou guji shudian 杭州古籍書店 1986)
- Zhuanye zhi chutan 專業志初探初 in: Xinjiang difangzhi tongxun 新疆地方誌 1983/3.