

Verbo aspirante de celis – locutioni vulgarium gentium prodesse temptabimus ...
Dante, *De Vulgari Eloquentia*, I i 1.¹

Einleitung

Die ersten Jahrzehnte des 20. Jahrhunderts gelten als Epoche eines intensiven Wissenstransfers zwischen dem Westen und China. Der Westen bot ein Reservoir, aus welchem China – direkt bzw. über Japan – eine Vielfalt von Begriffen entlehnte. Der Wissenstransfer setzte aber einen genauso intensiven Prozess des Wissensordnens voraus, wodurch in jedem Wissensbereich vielfältige Begriffsordnungen hervorgebracht wurden. Dass Sprache und Literatur einer besonders tiefgreifenden Umstrukturierung ausgesetzt werden mussten, was auf die Beschaffenheit der chinesischen Schrift und Distanziertheit von klassischer Literatursprache und Umgangssprache zurückgeführt wird, ist Gegenstand von zahlreichen Untersuchungen gewesen.² Zu den Begriffen, die in dieser Situation entstanden sind, gehören z. B. *wenren wenxue* 文人文學 (Literatur der Gebildeten), *tongsu xiaoshuo* 通俗小說 (volkstümliche Romane), *huode wenxue* 活的文學 (lebendige Literatur), *pingmin wenxue* 平民文學 (Literatur des einfachen Volkes), *ren de/feyren de wenxue* 人的/非人的文學 („humane“/„inhumane“ Literatur), *baihua* 白話 (Umgangssprache) usw. Sie entstanden in der Zeit einer erhitzten Polemik der chinesischen Intellektuellen um die Zukunft der eigenen Nation, und bei ihrer Verwendung stößt man normalerweise kaum auf Schwierigkeiten, wenn man sie auf Phänomene in der Sprache und Literatur Chinas nach dem Vierten Mai (1919) bezieht. Problematisch wird diese Terminologie allerdings dann, wenn man sie rückwirkend bei der Behandlung von Phänomenen aus der vormodernen Zeit verwendet, z. B. bei dem Problem der Diglossie in China, ob man es hier mit einer Diglossie oder einem Bilingualismus zu tun hat, bei den Fragen danach, wann die entweder als Diglossie oder als Bilingualismus verstandene Situation in China begann und wann (bzw. ob überhaupt)³ sie zu Ende ging, nach dem Verhältnis zwischen der Umgangssprache und der hohen gebildeten Sprache in der chinesischen Klassik, dem Stellenwert der beiden in philosophischen Gattungen, etwa in *Lunyu* 論語 oder in einem chan- bzw. neokonfuzianischen *yulu* 語錄.

-
- 1 Dante Alighieri, *De Vulgari Eloquentia*, 4: „Mit dem vom Himmel inspirierenden Worte werden wir es versuchen, der Sprache der gewöhnlichen Menschen nützlich zu sein...“
 - 2 Eine umfassende Bibliographie dazu findet man in Elisabeth Kaskes Dissertation (Kaske 2007, 475–507).
 - 3 Eine kritische Diskussion der von Charles Ferguson aufgestellten These, wonach die traditionellen Diglossie-Muster Chinas im 20. Jh. von einem durchgreifenden Wandel betroffen worden wären (Ferguson 1959, 338), findet man in Erhard Rosners Monographie *Schriftsprache: Studien zur Diglossie des modernen Chinesisch* von 1992. Dass das *wenyan* bis in die heutige Zeit zum festen Bestandteil der chinesischen Schriftsprache gehört und trotz allen sprachreformistischen Programmen des 20. Jh. durch das *baihua* nicht verdrängt werden konnte, ist eines der zentralen Argumente in Sun Dejins Monographie von 2012, *Xiandai shumian hanyu zhong de wenyan yufa chengfen yanjiu* 現代書面漢語中的文言語法成分研究 (Untersuchung des grammatischen Bestandes des *wenyan* in der modernen chinesischen Schriftsprache). Zu seiner Auseinandersetzung mit Fergusons Diglossie-Definition und dem Problem der Anwendbarkeit des Terminus *diglossia* (*shuangyuti* 雙語體) auf das moderne Chinesisch siehe Sun Dejin 2012, 48–50. Als Beispiel einer weniger kritischen Sichtweise bei der Behand-

In der Geschichte der chinesischen Literatur lässt sich seit der Tang-Zeit die Entwicklung eines literarischen Stils auf der Basis der Umgangssprache verfolgen, welcher in der chinesischen Tradition mit dem Wort *su* 俗 (einfach) bezeichnet wurde. Zu der Verbreitung dieses Stils haben mehrere Faktoren beigetragen: philosophische Auseinandersetzungen verschiedener Schulen (z. B. des aufkommenden Neokonfuzianismus mit dem Chan-Buddhismus in der Song), die Hinwendung der Literati zu nicht-funktionalen⁴ Gattungen in einer Zeit fremder Herrschaft (die Yuan-Dynastie und die Entwicklung des *Zaju*-Dramas 雜劇), wachsende Wahrnehmung der Literati gegenüber ästhetischen Möglichkeiten von Koordination verschiedener Stile innerhalb eines Werkes (von den *biji* 筆記 und *zaju* der Yuan bis hin zum qingzeitlichen Roman *Honglou meng* 紅樓夢) usw. Die theoretische Auseinandersetzung chinesischer Literati mit der Problematik des an der gesprochenen Sprache orientierten schriftlichen Stils lässt sich bis in die Song-Zeit zurückverfolgen. So entwickelt Zhu Xi 朱熹 (1130–1200) eine neue philosophische Exegese der Klassiker mit besonderer Berücksichtigung des *su* und schärft seinen Schülern ein:

Es ist nicht genug, Klassiker und Kommentare zu lesen. Man kann sie erst dann verstehen, wenn man sie im Inneren durch das einfache Wort (*suyu*) erläutert hat.⁵

In der Ming-Zeit zählt der Herausgeber der *Yuanqu xuan* 元曲選 (1615/16), der wohl bedeutendsten *Yuan-Zaju*-Anthologie, Zang Maoxun 臧懋循 (1550–1620) zu den wichtigsten Merkmalen dieser Gattung, dass sie ihre Stoffe aus sechs konfuzianischen Klassikern, Philosophen, offiziellen Geschichten, buddhistischen und daoistischen Schriften, aber auch aus Geschichten von der Straße und anderen inoffiziellen Quellen schöpfte.⁶ Charakteristisch sei für diese Gattung eine gleichzeitige Aufnahme von *ya* 雅 (Raffiniertem) und *su* 俗 (Einfachem).⁷ Während Zhu Xi das Element von „literarischer Eleganz“ (*ya* 雅) bei der Annäherung an die Weisheit als störend empfindet, das Wort *ya* aus konfuzianischen Klassikern neu zu interpretieren versucht⁸ und statt dessen das „Schlichte“ (*su*) der an der Umgangssprache orientierten Sprache verherrlicht, finden sich bei Zang Maoxun in seiner Betrachtung der Gattung *zaju* Elemente des *ya* und *su* in einem harmonischen Gleichgewicht. Trotz Meinungsdivergenzen handelt es sich in beiden Fällen um eine Wahrnehmung der *su* und *ya* als philosophisch bzw. ästhetisch motivierte Elemente innerhalb eines Systems, welches durch Argumentation

lung der erwähnten These Fergusons sei Chen Pings Artikel von 1993 angeführt, insbesondere das Kapitel „Replacement of *wenyan* with *baihua* as the base of Modern written Chinese“ (Chen 1993, 509–510).

4 Die Formulierung „nicht-funktionale Gattungen“ (*zaju*, *yulu*, *xiaoshuo*) wird hier der Bezeichnung „volkstümliche Literatur“ vorgezogen. Unter „nicht-funktionale Gattungen“ werden solche verstanden, die im Unterschied zu Throneingaben, Briefen, Nachrufen usw. nicht die Funktion hatten, den Literati in ihrer Beamtenkarriere als offizielles Kommunikationsmittel zu dienen.

5 *Zhuzi yulei* 朱子語類, 3298: 不惟念得正文注字, 要自家暗地以俗語解得, 方是。

6 *Yuanqu xuan*, „Xu er“, 4: 六經語子史語二藏語釋官野乘語。

7 *Yuanqu xuan*, „Xu er“, 4: 雅俗兼收。

8 Zhu Xis Interpretation von *ya* 雅 als *chang* 常 (ständig, allenthalben) in der Wendung: *zi suo ya yan* 子所雅言 („worüber der Meister allenthalben sprach“) aus dem *Lunyu* 論語 (7, 97) stieß auf Kritik in Ulrich Ungers „Dialektales und Umgangssprachliches in den Klassikern“ (Unger 2007, 109). Ungers Einwände gegen Zhu Xis Interpretation sind vor allem darauf zurückzuführen, dass er das *ya* bei Zhu Xi außerhalb der konzeptuellen Verbindungen zu *su*, also nicht im Rahmen der von Zhu Xi erarbeiteten Exegese der klassischen Schriften analysiert. Für Näheres zu dieser Problematik siehe meinen Aufsatz „Zhu Xi's Sayings in Search of an Author: The Vernacular as a Philosophical *lieu de mémoire*“, hier Vetrov 2011a, 90–92.

eines Literaten verteidigt wird. Weder das *Zhuzi yulei* noch Zang Maoxuns Anthologie lassen sich deswegen als „volkstümlich“ bezeichnen, nur weil sie das *su* inkorporieren.

Anders als *su*, wird der moderne Begriff *baihua*, der ebenfalls als eine an der Umgangssprache ausgerichtete Schriftsprache zu verstehen ist, seit der Bewegung des Vierten Mai schlichtweg auf Gattungen vormoderner chinesischer Literatur bezogen, in denen dem umgangssprachlichen Stil eine prominente Rolle zukommt, wobei die in diesen Gattungen präsenten Elemente anderer stilistischer Ebenen – sei es in der Form von Zitaten aus Klassikern oder von *Wenyan*-Passagen in der Erzähl- und Dramaliteratur, sei es als prosodische Organisation der *Qu*-Arien 曲 in klassischen Dramen – in den Hintergrund gerückt werden. Ein klassisches Beispiel dafür bietet Hu Shi in seiner 1928 erschienenen *Baihua wenxue shi* 白話文學史 (Geschichte der umgangssprachlichen Literatur):

Wir sollten es wissen, dass man bereits vor achtzehnhundert Jahren Bücher in *baihua* verfasste; dass vor eintausend Jahren viele Dichter in *baihua* Gedichte und Lieder schrieben; dass es vor acht-, neunhundert Jahren Menschen gab, die in *baihua* unterrichteten; dass es vor sieben-, achthundert Jahren Menschen gab, die in *baihua* Erzählungen schrieben; dass vor sechshundert Jahren Dramen in *baihua* entstanden; *Die Räuber vom Liang-Shan-Moor*, *Die Drei Reiche*, *Die Reise nach Westen*, *Die Pflaumenzweige in der goldenen Vase* sind Werke, die vor dreihundert Jahren entstanden sind; *Die Gelehrten*, *Der Traum der Roten Kammer* sind Werke, die vor hundertvierzig bis hundertfünfzig Jahren entstanden sind.⁹

Bei dieser neuen Interpretation der Umgangssprache in der Geschichte der chinesischen Literatur erweisen sich sowohl die konzeptuelle Bedeutung der aufeinander bezogenen Stile (*su* und *ya*) als auch die literarische Bildung, die Weltanschauung der Autoren, die sich dieser stilistischen Koordination bedienten, nicht als relevant. Es ist meistens genug, Elemente des umgangssprachlichen Idioms in einem Werk zu erkennen, um es als umgangssprachlich bzw. volkstümlich¹⁰ zu bezeichnen. Folgendermaßen wird das *baihua* im *Hanyu da cidian* 漢語大詞典 definiert:

Baihua ist eine der chinesischen Schriftsprachen (*shumian yu* 書面語), die sich auf der Basis der mündlichen Sprache seit der Tang und Song-Zeit entwickelte. Zuerst wurde sie nur in volkstümlicher Literatur (*tongsu wenxue* 通俗文學), wie den *bianwen* der Tang, den *huaben* und *xiaoshuo* der Song, Yuan und Ming, seit der Song- und Yuan-Zeit zum Teil auch in der Literatur der Gelehrten sowie in amtlichen Dokumenten (*guanfang wenshu* 官方文書) verwendet. Seit der Bewegung des Vierten Mai um die neue Kultur („*wu si*“ *xin wenhua yundong*“ 五四新文化運動) kam sie erst in den allgemeinen gesellschaftlichen Gebrauch.¹¹

Ohne explizit zu machen, was an den *huaben* und *xiaoshuo* der Song, Yuan und Ming als „volkstümlich“ zu verstehen ist, hebt diese Definition die volkstümliche Literatur als ursprüngliche Trägerin der *Baihua*-Sprache in der chinesischen Literaturgeschichte hervor und sieht es als Verdienst der Bewegung des Vierten Mai, dass diese Gebrauchssphäre des *baihua* erweitert und für alle Zwecke der schriftlichen Kommunikation zugänglich gemacht wurde. Dieses Verständnis des *baihua* hat sich in

9 Hu Shi 1928, 1f: 我們要知道, 一千八百年前的時候, 就有人用白話做書了; 一千年前, 就有許多詩人用白話做詩做詞了; 八九百年前, 就有人用白話講學了; 七八百年前, 就有人用白話做小說了; 六百年前, 就有白話的戲曲了; 水滸, 三國, 西遊, 金瓶梅, 是三百年前的作品; 儒林外史, 紅樓夢, 是一百四五十年前的作品。

10 Laut Hu Shi (1928, 18) sei der eigentliche Ursprung jeder literarischen Neuerung im Volk zu suchen (一切新文學的來源都在民間), die *Baihua*-Literatur ist also in ihrem Ursprung wesentlich als „volkstümliche“ Literatur konzipiert.

11 *Hanyu da cidian*, 4811.

der sinologischen Philologie im Großen und Ganzen etabliert. Da sich das Verhältnis zwischen volkstümlicher und gelehrter Literatur sowie das von Schriftlichkeit und Oralität in der Zeit vor dem Vierten Mai bei dieser theoretischen Begründung des *baihua* nicht ohne Weiteres erschließt, führt sie Literatur- und Sprachforscher, welche diesen modernen Begriff historisch untersuchen, zu recht widersprüchlichen Schlussfolgerungen. So wird etwa das Verhältnis zwischen *baihua* und *wenyan* von Victor Mair geschildert:

Baihua probably did not come to be employed in the sense of “written vernacular” until this century when reformers such as Qu Qiubai (1899–1935) and Hu Shi (1891–1962) advocated its adoption for general purposes, not just popular literature. When it does come to be popularized in this new sense, it always signifies a kind of written language, not speech. In antiquity, *wenyan* already carried such meanings as “beautiful language”, or merely “(fine) writing”, but it only came to be counterposed to vernacular writing in the twentieth century.¹²

Als eigentliche Domäne der *baihua*-Sprache in der Zeit vor dem Vierten Mai führt Mair ebenfalls die volkstümliche Literatur an, und eine stilistische Gegenüberstellung von *feiner Sprache* und *Umgangssprache* erscheint hier als Erfindung des 20. Jhs. In seinem späteren Aufsatz „Vernacular Versus Literary“ äußert er sich diesbezüglich etwas ausführlicher: Hauptträger von „mündlicher Umgangssprache“ (*vernacular*) wären „ungebildete Volksmassen“ (*illiterate plebes*) gewesen, Literaten machten davon nur dann Gebrauch, wenn sie sich mündlich verständigen mussten:

One had to be explicit when one was talking or one ran the risk of not being understood. [...] Writing was an entirely different matter.¹³

Der „prominenteste Zug“ (*the most distinctive feature*) der chinesischen Literatur wäre eine Trennung zwischen Texten in einem „volkstümlichen“ (*vernacular*) und einem „klassischen literarischen Stil“ (*the classical or literary style*). Die Grenze zwischen diesen beiden sei jedoch „verwischt“ (*blurred*), da sie von gegenseitigen Entlehnungen gekennzeichnet waren.¹⁴ Er vertieft sich jedoch nicht in die Problematik, aus welchem Grunde diese Stil-Vermischung vorkam und inwiefern sich Texte, in welchen sich beide Stile in einer Art Gleichgewicht befinden (z. B. im klassischen Drama), als „volkstümlich“ bezeichnen lassen. Dass sich der „prominenteste Zug“ der chinesischen Literaturgeschichte in Mairs Worten als „verwischt“ erweist, ist an sich eine etwas widersprüchliche Behauptung. Als *vernacular* gilt für ihn schlechterdings all das, was nicht der Gelehrtenkultur entspricht und an die unteren Schichten gerichtet ist. Problematisch erscheint in seiner Ausführung eine Vermischung von Wort und Begriff: *baihua* mag zwar eine moderne Bezeichnung für einen auf der Umgangssprache basierenden Stil bieten, doch eine historische Analyse des umgangssprachlichen Stils setzt notwendigerweise auch ein Studium von Phänomenen aus vormoderner Zeit voraus, wie z. B. die oben erwähnte Opposition bzw. Koordination von *su* und *ya*.

Ähnlich wie bei Victor Mair werden die Beziehungen zwischen *baihua* und *wenyan* von Christoph Harbsmeier in seinem Aufsatz „May Fourth Orthodoxy and Rhetoric: Some Informal Comparative Notes“ dargestellt. Er behandelt sie ebenfalls als moderne Begriffe. Wechsel vom „hohen“ zum „niederen“ Stil in der klassischen Literatur Chinas seien als zufällig bzw. als willkürlich zu verstehen:

12 Mair 2000, 306.

13 Mair 2001, 28.

14 Mair 2001, 27.

Moreover, any reader of traditional Chinese sources will quickly notice that before the 20th century there was nothing like a strict dichotomy between classical and colloquial Chinese. The term *baihua* is as modern as the term *wenyan*. The dichotomy between the two is not traditional. What is traditional is the blending of colloquial and literary forms into various mixes appropriate to various occasions for literary communication. Within one and the same text writers may move from literary to colloquial forms as the occasion requires or as their whim desires. The question whether the *Sanguo yanyi* is written in colloquial or in literary Chinese is inappropriate.¹⁵

Harbsmeiers Behauptung, wonach eine Dichotomie von *baihua* und *wenyan* in der literarischen Tradition Chinas nicht bestanden habe, regte Elisabeth Kaske in ihrer Monographie *The Politics of Language in Chinese Education 1895–1919* zu der folgenden kritischen Bemerkung an:

It is true that *baihua* and *wenyan* were new terms, but the dichotomy between “wen” (literary) and “notwen” not only existed as a concept, but was heavily guarded by ideology. Harbsmeier’s question as to whether the *Romance of the Three Kingdoms* was written in the colloquial or in the classical language is a concern only from a modern linguistic standpoint. From the standpoint of the 19th century reader, it was clearly “not wen”. In the regulations of the Military Academy in Tianjin of 1886, the reading of vulgar novels was banned, the *Romance of the Three Kingdoms* being the only exception because of its reference to Guanyu, the god of war.¹⁶

Kaske setzt sich also für eine andere Dichotomie ein: Für sie handelt es sich um zwei Typen von Literatur. Eine davon wäre Trägerin von Dao (道), die andere – volkstümliche – Literatur, wäre dieser Aufgabe nicht gewachsen gewesen. Diese Dichotomie in der Geschichte der chinesischen Literatur habe eine strikte Trennung zwischen gesprochenen und geschriebenen „Schreibformen“ (*forms of writings*) bewirkt. Umgangssprachliche Schreibformen wären vor dem Vierten Mai an die volkstümliche Literatur gebunden gewesen und ließen sich als „Schreibdialekt“ auffassen.¹⁷ Die *baihua* vs. *wenyan* Problematik wird also hier, im Unterschied zu Mair und Harbsmeier, nicht direkt auf Stilfragen projiziert, sondern auf die Wahrnehmung von zwei sich in Opposition befindenden Literaturtypen bezogen, deren Hauptunterschied in der Fähigkeit bzw. Unfähigkeit liegt, der konfuzianischen Ethik gerecht zu werden. Urteilskriterien dafür, ob man es in einem konkreten Fall mit *Wen*- bzw. *Nicht-Wen*-Literatur zu tun hat, werden also nicht im gegebenen Text gesucht, sondern in ideologischer Einschätzung dessen möglicher Zugehörigkeit zu einem von zwei Literaturtypen, wie es von Kaske an der Ausschließung der Romanliteratur aus der für die chinesische Militärakademie erlaubten Lektüre veranschaulicht wird.

In ihrer Typologie der *Wen*- bzw. *Nicht-Wen*-Literatur stützt sich Kaske auf Ausführungen von Milena Doleželová-Velingerová,¹⁸ die ebenfalls von zwei sich gegenseitig ausschließenden Literaturtypen in der Zeit vor dem Vierten Mai spricht:

The neglect of the mutual inferences and influences between *baihua* and *wenyan* literatures may result, however, in the same ahistorical approach to Chinese literature as advocated by the orthodox Confucian aesthetics. For centuries, this rigidly normative aesthetic stubbornly adhered to the concept of two mutually exclusive literatures in China. On the other hand, there were those texts which satis-

15 Harbsmeier 2001, 377.

16 Kaske 2007, 28–29. Guanyu steht hier für Guan Yu 關羽 (160–219), einen berühmten General Chinas.

17 Kaske 2004, 267.

18 Kaske 2004, 266.

fied its normative ideals and which were defined by the double function, of conveying the moral principles of Confucian sages and of “assisting the ruler to govern the nation”, formulated by Yao Nai in the 18th c. On the other hand, there were fiction and drama, excluded from the Confucian concept of literature, whether written in *wenyan*, *koine*, or dialect, because they were considered pure entertainment with no didactic value.¹⁹

Doleželová-Velingerová liefert keine konkreten Belege für dieses offizielle Urteil über das Drama als pure Unterhaltung bzw. als Literatur, welche aus dem konfuzianischen Literaturkonzept ausgeschlossen gewesen sein soll. Die Annahme, dass der Konfuzianismus in der Geschichte Chinas einem rigiden ästhetischen Ideal folgte, welches unveränderliche Normen dafür lieferte, was als *wen* akzeptiert oder aus dem *wen* ausgeschlossen sein soll, ist jedoch eine Vereinfachung. Dramaautoren und Dramatheoretiker wie Tang Xianzu, Li Zhi, Zang Maoxun hatten sich nämlich alle als konfuzianische Gelehrte ausgezeichnet. Wenn Doleželová-Velingerová andererseits behauptet, dass emotionale Bindungen, soziale Kritik, patriotische Gefühle in chinesischer Dramaliteratur erst seit dem 17. Jahrhundert thematisiert wurden,²⁰ entspricht es auch nicht der Realität: Diese Themen finden sich bereits in der ältesten, auf das Ende der Yuan-Dynastie datierten Ausgabe der *Yuan zaju*. Das Problem ihrer Typologie besteht vornehmlich in dem Versuch, die Entwicklung einer Literatur, die offiziell als nicht-*wen* angesehen worden war, mit einer fortschreitenden Steigerung literarischer Fertigkeiten bei deren Autoren in Verbindung zu setzen. Demnach wäre die Literatur aus der Song und Yuan, welche *baihua*-Elemente enthielt, weniger als literarische Produkte, vielmehr als volkstümliche Unterhaltungsliteratur zu verstehen. Erst seit dem 17. Jahrhundert wären Drama- und Romanautoren gebildete Literaten gewesen, die für ein gebildetes Publikum schrieben.²¹

In den gerade angeführten Meinungen zu den Begriffen, welche im frühen 20. Jh. entwickelt und im Laufe der Zeit in den begrifflichen Apparat der chinesischen Sprach- und Literaturwissenschaft aufgenommen wurden („volkstümliche Literatur“, „Literatur in *baihua*“, „gelehrte Literatur“), handelt es sich also vor allem um die Zulässigkeit einer Dichotomie von literarischen Stilen („volkstümlich“ versus „gelehrt“) bzw. Literaturtypen (*wen* versus nicht-*wen*) in der chinesischen Literaturgeschichte. Wichtig erscheint dabei, dass diese Diskussion im Wesentlichen um die vormoderne Literatur geführt wird. Andererseits ist an dieser Diskussion bemerkenswert, dass es nicht die gelehrte, sondern die volkstümliche Literatur ist, welche besondere Schwierigkeiten bietet. Mit der Ausnahme Harbsmeiers, der sich einer Auseinandersetzung mit der Stilproblematik entzieht, indem er die Anwendbarkeit der Dichotomie von *baihua* und *wenyan* auf die chinesische Vormoderne negiert, teilen die anderen angeführten Forscher die Vorstellung von einer strikten Trennung zwischen volkstümlicher und gelehrter Literatur, die sich seit der Bewegung des Vierten Mai in der Literaturwissenschaft etabliert. Werke aus der chinesischen Tradition, die Elemente umgangssprachlichen Stils enthalten, werden dabei automatisch einer nicht gelehrten (Mair) bzw. einer staatlich-ideologisch nicht akzeptierten (Kaske, Doleželová-Velingerová) Literatur zugeschrieben, welche den ethischen und ästhetischen konfuzianischen Normen nicht entspricht.

Es stellt sich die Frage, wie das Konzept des Volkes, welches in den Bezeichnungen *vernacular*, „volkstümlich“, *tongsu* auf Gattungen vormoderner chinesischer Literatur angewendet wird, in denen

19 Doleželová-Velingerová 1980, „Introduction“, 5.

20 Ibid.

21 Ibid.

das *su* Element nur in seiner Beziehung zum gehobenen Stil *ya* anzutreffen ist, in die chinesische Literatur – und Sprachtheorie gelangt. Alle angeführten Forscher, die sich dieser Termini bedienen, beziehen sich ausdrücklich auf das frühe 20. Jh. als die Zeit, in welcher sich die moderne Dichotomie von *baihua* und *wenyan* herausbildete. Indem sie das Prädikat „volkstümlich“ direkt mit *baihua* bzw. mit Umgangssprache verbinden, folgen sie ebenfalls den Ausführungen chinesischer Kulturreformer aus dem frühen 20. Jahrhundert. Folgendes schrieb etwa Liu Shipai 劉師培 (1884–1919) in seinen „Aufzeichnungen über die Literatur“ (*Lunwen zaji* 論文雜記) von 1905 über die Notwendigkeit einer Vereinheitlichung von Schrift und gesprochener Sprache in der chinesischen Literatur:

Spricht man von den allgemein anerkannten Gesetzen der Evolution in der Schriftlichkeit, so hätte China seit dem Beginn der Moderne die Umgangssprache in die Sphäre der Literatur aufnehmen sollen. Dante [1265–1321], der europäische Aufklärer des 16. Jahrhunderts,²² machte Gebrauch von der Sprache seines Landes in der Literatur und die Aufklärung der Nation blühte auf. Folglich, wenn Schrift und gesprochene Sprache einheitlich sind, nimmt die Zahl von Alphabetisierten ständig zu. Durch die Verbreitung von volkstümlicher Literatur im Druck könnten all diejenigen, die die Schrift nur wenig beherrschen, sich etwas davon zulegen. Dadurch würde die Nation wach werden. Es ist fürwahr eine dringende Aufgabe für das heutige China.²³

Das *su* gilt laut Liu Shipai als Sprache, welche bis vor seiner Zeit nicht als Trägerin von *wen* angesehen wurde. Doch die Sprache – wie die Geschichte – folgt bestimmten Evolutionsprinzipien. Dante ist hier eine Bezugsperson aus dem europäischen Kulturkreis: Die Erhebung der gesprochenen Sprache in den Status einer literarischen Nationalsprache bewirkte ein Aufblühen der nationalen Kultur in Italien. China soll daraus lernen und die Einheit zwischen gesprochenem Wort und Schrift in der Literatur verwirklichen. Liu Shipai spricht hier von der Verbreitung einer „volkstümlichen Literatur“ (*tongsu zhi wen*), welche dazu beitragen könne, die Nation (*min*) zum Erwachen zu bringen. Diese volkstümliche Literatur, die das umgangssprachliche Idiom verwenden soll, ist also mit einer nationalen Aufgabe verbunden. Volkstümlichkeit wird hier zwar nicht genau definiert, doch ihr liegt bei Liu Shipai die Idee einer allgemeinen Zugänglichkeit zugrunde.²⁴

Von der Aktualität der nationalsprachlichen Problematik zu Beginn des 20. Jahrhunderts zeugen zum Beispiel auch folgende Worte Huang Jies 黃節 (1873–1935) aus seinem der ersten Nummer der *Guocui xuebao* 國粹學報 (1904) vorangestellten Vorwort:

Europas Kreuzzüge gegen Osten schwächten die Rechte des (europäischen) Adels und zerstörten das feudale System. (Die Krieger) kehrten zurück, indem sie aus dem Osten Kulturgüter (mit nach Hause) brachten. In dieser Zeit kam es zur Renaissance der italienischen Literatur. Dante schrieb in (seiner) Nationalsprache und das Bildungswesen Europas betrat einen zivilisierten Weg.²⁵

22 Bei dieser Angabe liegt im Original wohl ein Druckfehler vor.

23 Liu Shipai 1905, 82: 故就文字之進化之公理言之，則中國自近代以來，必經俗語入文之一級。昔歐洲十六世紀，教育家達泰氏以本國語言用於文學，而國民教育以興。蓋文言合一，則識字者日益多。以通俗之文，推行書報，凡世之稍識字者，皆可家置一編，以助覺民之用。此誠近今中國之急務也。

24 Volkstümlichkeit lässt sich hier also im Sinne von „populärer Kultur“ interpretieren, wie sie Laurence W. Levine (Levine 1992, 1373) definiert hat: „[P]opular culture is culture that is popular; culture that is widely accessible and widely accessed; widely disseminated, and widely viewed or heard or read.“

25 Huang Jie 1904, 16: 昔者歐洲十字軍東征，弛貴族之權，削封建。之製，載吾東方之文物以歸，於時意大利文學復興，達泰氏以國文著述，而歐洲教育遂進文明。

Huang Jie verwendet hier nicht die Bezeichnung „volkstümlich“ für die nationale Literatur. Doch für ihn ist, ähnlich wie für Liu Shipai, die Modellierung der nationalen sprachlichen Entwicklung nach dem europäischen Vorbild (Dante und Italien) wichtig: die nationale Aufklärung sei von der Entwicklung einer „nationalen Literatursprache“ (*guowen*) abhängig. Dieser nationale politische Hintergrund ist für die Debatten um die Sprache zu Beginn des 20. Jhs. von großer Bedeutung gewesen. Nationale Aufgaben, welche die Literatur in der dem umgangssprachlichen Idiom nahen Schriftsprache erfüllen soll, werden in dieser Zeit auf das gesamte schriftliche Erbe übertragen, und die oben erwähnte Dichotomie von „volkstümlicher“ (bzw. „nationaler“) und „gelehrter“ Literatur stützt sich primär auf eine ideologisch motivierte Konstruktion, in welcher die Idee des Volkes (Nation) herangezogen wird, um das fortschreitende Aufkommen des nationalen kulturellen Bewusstseins zu illustrieren. Motiviert wurde sie vor allem durch das unter den chinesischen Intellektuellen weit verbreitete Bedürfnis nach einer Umwertung der eigenen Tradition nach dem westlichen Muster, nach einer neuen Interpretation dieser Tradition mit Hilfe von Begriffen und Ideen aus dem als Vorbild empfundenen europäischen Kulturkreis.

Im Folgenden soll der Fokus auf einen der westlichen Geistesgeschichte entlehnten Begriff gerichtet werden, dem in dem erwähnten Prozess des Wissensordnens im philologischen Bereich die Rolle einer regulativen Normvorstellung zukam, nämlich „Renaissance“. Wie man den gerade erwähnten Zitaten von Liu Shipai und Huang Jie entnehmen kann, spielte die Projektion der europäischen Renaissance auf die Debatten um die eigene Nationalsprache in China seit der Jahrhundertwende eine große Rolle. Wohl mit keinem anderen Begriff lässt sich die Systematik des Wissensordnens gemäß einem bewusst gewählten politischen Programm so direkt veranschaulichen, wie es mit dem der „Renaissance“ der Fall ist. Der Grund dafür scheint die Tatsache zu sein, dass chinesische Intellektuelle, die sich mit der europäischen „Renaissance“ auseinandersetzten, in dieser allgemein die Epoche eines rapiden geistigen, wirtschaftlichen, politischen Aufschwungs in der Geschichte der westlichen Zivilisation erkannten. Um China nach dem westlichen Muster zu modernisieren, suchten sie nach Wegen, in ihrem Land einen gesellschaftlich-kulturellen Zustand zu erreichen, welcher dem von Europa während der Renaissance vergleichbar wäre. Das Aufkommen von europäischen Literatursprachen, die sich auf der Basis von Umgangssprache entwickelt hatten, galt für chinesische Intellektuelle als eine der größten Errungenschaften dieser Geschichtsepochen.

Der Begriff „Renaissance“, der bei verschiedenen Denkern unterschiedlich übersetzt wird (*zaisheng shidai* 再生時代, *wenyi fuxing* 文藝復興, *guxue fuxing* 古學復興, *linaisangsi* 李奈桑斯 etc.)²⁶ hat also zwei primäre Bedeutungskomponenten: Zum einen bezieht er sich auf eine zeitlich konkrete Periode in der europäischen Geistesgeschichte (14.–16. Jahrhundert), zum andern zielt er auf die aktuelle Situation in China ab und ist Bestandteil bestimmter politisch-kultureller Programme. Zur Verwirklichung dieser Programme bedurfte es einer genauen Feststellung und Behebung von Ursachen, die für die aktuelle nationale Schwäche des chinesischen Staates verantwortlich gemacht wurden. In diesem Sinne ist „Renaissance“

26 Eine Übersicht zu mannigfaltigen Übersetzungsvarianten für das Wort *renaissance* ins Chinesische bietet Luo Zhitian in seinem im Jahre 2002 erschienenen Artikel, „Zhongguo wenyi fuxing zhi meng: cong Qingji de guxue fuxing dao Minguo de xinzhao“ 中國文藝復興之夢：從清季的古學復興到民國的新潮 („Chinas Traum von der Renaissance: von der Wiedergeburt der Studien der Antike Ende der Qing-Dynastie bis zu der Neuen Welle in der Republikzeit“). Die Wendung *wenyi fuxing* lässt sich laut Luo Zhitian (2002, 279f) bis ca. 1837 zurückverfolgen, als sie in der von christlichen Missionaren herausgegebenen Zeitschrift *Dong xi yang kao meiyue tongji zhuan* 東西洋考每月統記傳 zur Bezeichnung einer Wiederentdeckung altgriechischer und römischer Schriften verwendet wurde, welche seit mehr als tausend Jahren – nach dem Fall des Römischen Reiches – verschollen waren.

ein Begriff, der in verschiedenen Programmen regelmäßig mit Metaphern des Reinigens, Stärkens und Heilens verbunden und von Projektionen des gesunden bzw. ungesunden Körpers in den politischen, kulturellen, religiösen usw. Bereichen begleitet wird. Chinesische Intellektuelle assoziierten diesen Terminus unmittelbar mit Urteilkategorien, auf deren Basis entschieden wurde, was als schön und hässlich, sauber und verschmutzt, gesund und ungesund zu gelten hatte. „Renaissance“ stützt sich also primär auf Aussonderungsprinzipien, die von der britischen Anthropologin Mary Douglas in ihrer Studie *Purity and Danger* von 1966 auf eine der wichtigsten ordnungsstiftenden Kulturkategorien – die der Verschmutzung – zur Untersuchung von Ordnungssystemen in verschiedenen Religionen bezogen wurde. Der in ihrer *anthropology of pollution* gebotene methodologische Ansatzpunkt hat sich für spätere anthropologische und kulturhistorische Studien als fruchtbar erwiesen.²⁷ Im Folgenden soll versucht werden, diese Methodologie des Studiums von Aussonderungsprinzipien, die auf Vorstellungen von „rein“ und „verschmutzt“ basieren, am Material der philologischen Wissenskonstruktionen im China des frühen 20. Jahrhunderts zu verfolgen. Wichtig erscheint dabei vor allem, was Mary Douglas zur Relativität der Ordnungen aussagt, auf welche sich die Macht dieser Vorstellungen erstreckt, dass nämlich „Verschmutzung“ nicht nur relativ ist, was den kulturellen geographischen Raum anbetrifft, in dem sie als Verstoß gegen Ordnung gehalten wird. Ihre kategoriale Bedeutung ist vielmehr auch einem zeitlichen Wandel unterworfen:

The native of any culture naturally thinks of himself as receiving passively his ideas of power and danger in the universe, discounting any minor modifications he himself may have contributed. In the same way, we think of ourselves as passively receiving our native language and discount our responsibility for shifts it undergoes in our lifetime. The anthropologist falls into the same trap if he thinks of a culture he is studying as a long established pattern of values. In this sense I emphatically deny that a proliferation of ideas about purity and contagion implies a rigid mental outlook or rigid social institutions. The contrary may be true.²⁸

-
- 27 Wie aufschlussreich Untersuchungen dieser Kategorie für das Verständnis unterschiedlicher Kulturen in ihrer Entwicklung sein können, haben Angelika Malinar, Martin Vöhler und andere beteiligte Autoren des *Un/Reinheit: Konzepte und Praktiken im Kulturvergleich* von 2009 in ihren Aufsätzen zum Hinduismus, zu der griechischen, japanischen und anderen asiatischen Kulturen gezeigt. China wird in diesem Werk allerdings nicht behandelt.
- 28 Douglas 2002, 6. Als Illustration dafür, wie Änderungen in der Wahrnehmung von „rein“ und „verschmutzt“ einen radikalen Bruch mit althergebrachten Normvorstellungen begleiten können, sei die Passage aus den *Yan'an Reden* von 1942 angeführt, in denen sich Mao Zedong (1942, 808) an die Entwicklung seiner persönlichen Vorstellungen von „rein“ (*ganjing* 乾淨) und „unrein“ (*zang* 髒) erinnert: 那時, 我覺得世界上干淨的人隻有知識分子, 工人農民總是比較臟的。知識分子的衣服, 別人的我可以穿, 以為是干淨的; 工人農民的衣服, 我就不願意穿, 以為是臟的。革命了, 同工人農民和革命軍的戰士在一起了, 我逐漸熟悉他們, 他們也逐漸熟悉了我。這時, 隻是在這時, 我才根本地改變了資產階級學校所教給我的那種資產階級的和小資產階級的感情。這時[...]就覺得知識分子不干淨了, 最干淨的還是工人農民, 儘管他們手是黑的, 腳上有牛屎, 還是比資產階級和小資產階級知識分子都干淨。„Damals [in der Studienzeit-V.V.] dachte ich, dass in der ganzen Welt nur Intellektuelle sauber, Arbeiter und Bauern dagegen immer etwas schmutzig wären. Kleidung von Intellektuellen hätte ich anziehen können, auch wenn sie von anderen getragen worden war, weil ich sie für sauber hielt; die von Arbeitern und Bauern wollte ich nicht tragen, weil ich sie für schmutzig hielt. Nach der Revolution kam ich unter die Arbeiter, Bauern und Soldaten der Revolutionsarmee. Allmählich lernte ich sie kennen, auch sie lernten mich langsam kennen. Erst in dieser Zeit veränderte ich von Grund aus die Einstellung, die mir während des Studiums an einer bürgerlichen Schule von den Klassen der Bourgeoisie und des Kleinbürgertums vermittelt wurde. Von nun an...hatte ich das Gefühl, dass Intellektuelle nicht sauber sind. Die saubersten von allen sind Arbeiter und Bauern. Auch wenn ihre Hände schwarz und ihre Füße mit Kuhmist bedeckt sind, so sind sie doch sauberer als bürgerlich und kleinbürgerlich gestimmte Intellektuelle.“ Im aktuellen Kontext erscheint es wichtig, dass Mao in dieser Passage die Bilder von ‚sauber‘ und ‚verschmutzt‘ rhetorisch instrumentalisiert, indem er seinen Parteigenossen die Notwendigkeit einer maximalen Annäherung an das Volk im sprachlich-literarischen Bereich darlegt. Siehe ausführlicher unten, Seite 22f.

Die suggestive Kraft der Bilder des „un/gesunden“ Körpers, der „Krankheitserreger“, des „Heils“ usw., die von chinesischen Intellektuellen systematisch auf ihre Sprache und Literatur bezogen wurden, bot ein wirksames rhetorisches Modell im Aufbau von neuen Wissensordnungen und terminologischen Konstruktionen, welche keiner weiteren schärferen begrifflichen Differenzierungen bedurften. Dass diese Ordnungen an die Zeit gebunden waren, in welcher sie entstanden, soll im Folgenden bei der Analyse des westlich-chinesischen „Renaissance“-Diskurses gezeigt werden. Das primäre Ziel wäre dabei, die zeitlichen Bindungen der im frühen 20. Jahrhundert in Umlauf gekommenen Begriffe wie „volkstümlich“ und „gelehrt“, *Baibua*-Literatur und *Wenyan*-Literatur hervorzuheben, die in der Epoche des Vierten Mai konstruiert wurden und immer noch gerne bei Analysen von Werken aus der chinesischen Vormoderne verwendet werden. Zu klären wäre das Problem, was man unter „Volk“ und „Gelehrsamkeit“ genau verstehen soll, welche in den entsprechenden Prädikaten (volkstümlich/gelehrt) diesen Werken automatisch zu- bzw. abgesprochen werden.²⁹

1 Die „Renaissance“ im chinesisch-westlichen Diskurs: „Un/gesundes“ und dessen kulturspezifische Implikationen

1.1 Der westlich-chinesische „Renaissance“-Diskurs

Das Jahr 1960 hätte in der Geschichte des kulturellen Dialogs zwischen China und dem Westen als feierlicher Anlass wahrgenommen werden können, denn in diesem Jahr brachte Hu Shi in seiner zur Eröffnung der Sino-Amerikanischen Konferenz über die intellektuelle Kooperation vorbereiteten Rede „The Chinese Tradition and the Future“ einen letzten Entwurf davon vor, was er seit 1917 als „chinesische Renaissance“ konzipierte. Es war ein rundes Datum, denn es waren genau 100 Jahre vergangen, nachdem Jacob Burckhardt (1818–1897) sein epochemachendes Werk *Die Kultur der Renaissance in Italien* veröffentlicht hatte. Mit diesem Buch ist der ursprünglich im kunstgeschichtlichen Bereich zitierte Terminus „Renaissance“ in die historische Wissenschaft zur Bezeichnung einer Geschichtsepoche eingegangen, mit der man den Anfang der Moderne, die Geburt des Individuums,

29 Siehe z. B. die erst kürzlich erschienenen Literaturgeschichten von Wolfgang Kubin (2009) sowie von Kang-i Sun Chang und Stephen Owen (2010–2011). Sowohl Kubin als auch Stephen H. West (2010) beziehen sich auf die Literatur der Yuan als Volkskultur, die einer Elitkultur entgegengesetzt gewesen sein soll bzw. als *popular* oder *colloquial literature*. Während Kubin die Volkstümlichkeit nicht weiter erläutert, kommentiert West (2010, 561) seine Aussage damit, dass Literaten in der Yuan-Zeit aufgrund der abgeschafften Beamtenprüfungen zweckentfremdet waren und sich einem freien dichterischen Schaffen widmen konnten. Diese These geht auf die Kulturreformer des 20. Jhs. zurück. So schreibt Hu Shi (1928, 5): 元朝把科舉停了近八十年，白話的文學就蓬蓬勃勃的興起來了；科舉回來了，古文的勢力也回來了，直到現在，科舉廢了十幾年了，國語文學的運動方才起來。„Indem die Beamtenprüfungen unter den Yuan etwa achtzig Jahre lang nicht mehr durchgeführt wurden, blühte die Literatur in *baibua* voller Kraft. Als die Prüfungen wiederingeführt wurden, gewann das *guwen* erneut an Autorität. Erst jetzt, nachdem die Prüfungen seit mehr als zehn Jahren abgeschafft worden sind, ist es zu einer Bewegung für die Literatur in Nationalsprache gekommen.“ Thomas Fröhlich (1998, 279) weist auf eine Theoriearmut in Hu Shis kulturwissenschaftlichen Arbeiten hin, was mit Politisierung der geistigen Bereiche in Zusammenhang gebracht wird: „Eine Folge dieser stets präsenten politischen Bedeutsamkeit der geistigen Bereiche der Neuen Kultur besteht nun allerdings darin, dass hier die Formen der politischen Diskussion über jene der wissenschaftlichen Verständigung dominieren [...]“. Dass die u. a. von Hu Shi elaborierten Theorien einer *baibua*-sprachlichen Literatur in der chinesischen Vormoderne, einer Opposition zwischen volkstümlicher und gelehrter Literatur sowie der Zerstörung von traditionellen Diglossie-Mustern im modernen China für die wissenschaftliche Verständigung in der chinesischen und westlichen Sinologie bis in die aktuelle Zeit prägend gewesen sind, lässt sich jedoch auch als Zeichen dafür auffassen, wie produktiv und nachhaltig die Politisierung der geistigen Bereiche gerade in akademischen Begriffsbildungsprozessen sein kann.

die Entdeckung der Welt sowie die Entdeckung des Menschen assoziierte. Hundert Jahre, in denen Europa über das Schicksal der modernen Zivilisation nachzudenken und die Leistungen dieser Epoche einzuschätzen versuchte, brachten eine Reihe von Werken hervor, für deren Thematik der Begriff „Renaissance“ das Schlüsselwort lieferte. So erschien 1868 *The Renaissance: Studies in Art and Poetry* von Walter Pater (1839–1894), 1914 *The Renaissance* von Edith Sichel (1862–1914) sowie zwischen 1917 und 1922 *U vodorazdelov mysli* (An den Wasserscheiden des Denkens) von Pavel Florenskij (1882–1937). Die Geschichtsepoche, die durch Burckhardts Werk allmählich allgemein als „Renaissance“ bekannt wurde, ist auch die Epoche gewesen, die in China seit Anfang des 20. Jahrhunderts einen intellektuellen Boom erleben sollte. „Renaissance“ war hier wohl eine der wichtigsten begrifflichen Entlehnungen aus dem westlichen Gedankengut. Autoren wie Deng Shi, Jiang Baili, Liang Qichao, Zhou Zuoren, Xu Zhimo und Hu Shi richteten ihre Aufmerksamkeit auf das mit „Renaissance“ verbundene Phänomen in der westlichen Geistesgeschichte und entwickelten ihre eigenen Theorien und Projekte, durch welche ein vergleichbares Phänomen auch in China ins Leben gerufen oder – wie im Fall Liang Qichaos – mindestens auf eine der vergangenen Geschichtsepochen Chinas anwendbar wäre. Deswegen erscheint es auf den ersten Blick erstaunlich, dass Hu Shi angesichts der seit rund hundert Jahren bestehenden „Renaissance“-Polemik im chinesisch-westlichen Diskurs in seiner Washington-Rede von 1960 weder auf die inneren Spannungen zu sprechen kommt, die diesen Diskurs wesentlich prägten, noch den Namen Jacob Burckhardts erwähnt.

Die im westlichen „Renaissance“-Diskurs bestehende Spannung bezieht sich im Wesentlichen auf Verluste, welche die Renaissance-Epoche für den Geist des modernen Menschen mit sich brachte. Zu den Denkern, die dieses Problem wahrnahmen und zentral behandelten, gehört vor allem Jacob Burckhardt, dann z. B. Pavel Florenskij und Peter Gay (*1923). Jacob Burckhardt leitet seine *Kultur der Renaissance in Italien* (1860) mit Ezzelino da Romanos Missetaten und den Gewaltherrschaften des 14. Jahrhunderts ein: Es ist ein ethisches Problem im Vordergrund, dass sich nämlich die Gewalt nun „durch Aufwand aller Mittel mit alleiniger Rücksicht auf den Zweck“³⁰ manifestiert, dass endlose Scheußlichkeiten weder rechtlich (etwa in einem Kampf um Erbschaft) noch religiös (wie in einem Kampf gegen die Ungläubigen) sanktioniert werden. Pavel Florenskij (1882–1937) versucht seinerseits die Richtigkeit des ptolemäischen Weltbildes durch moderne Wissenschaft zu erklären,³¹ die philosophische Kurzsichtigkeit der positivistisch veranlagten Zeitgenossen bloßzustellen und ihnen einen Ausweg aus der fortschreitenden Säkularisierung zu bieten.³² Peter Gay interpretiert die Eroberung der Antike in der Renaissance als solche, die ihren Radikalismus im Umgang mit dem christlichen Glauben in Verzweiflung gründete und die sich der Gefahren bewusst war, auf die sie sich einließ.³³

In einer völlig anderen Richtung entwickelte sich die westliche „Renaissance“-Wahrnehmung beispielsweise in Werken Harald Hoffdings, Edith Sichels und Walter Paters, in denen die Befreiung des Individuums von den Schranken der religiösen Vorstellungen als Voraussetzung für eine bessere Erkenntnis der Welt gepriesen und die Wiedergeburt einer seit der Antike verlorengegangenen Ästhetik des gesunden Körpers gefeiert wird, die aus einem neuen, dem Mittelalter nicht bekannten, hauptsächlich durch Sinnlichkeit motivierten Lebensbewusstsein hervorgeht. „Gesundheit“ und „Bruch mit

30 Burckhardt 1860, 369.

31 Florenskij 1922.

32 Florenskij 1917–1926. Zu Florenskijs Kritik an der europäischen Renaissance siehe auch seine Abhandlung *Ikonostas* (Florenskij 1922a).

33 Gay 1966, 268 ff.

dem Alten“ gehören im Rahmen dieser Theorien zusammen und bieten die zwei wohl markantesten Topoi für die Errungenschaften der Renaissance in der europäischen Geistesgeschichte.

Der Renaissance ist es charakteristisch, dass es hauptsächlich das neue Leben ist, das die Kritik des Alten herbeiführt. Hierauf beruht ihre Gesundheit und ihre Kraft.³⁴

Körperliche Kraft und Gesundheit repräsentieren auch für Edith Sichel das höchste Symbol der Renaissance. Sie erklärt dies in Bezug auf Michelangelos Adam in der Sixtinischen Kapelle. Adam erscheint hier

[...] re-created, more glorious than before, with a body naked and unashamed, a strong arm, unimpaired by fasting.³⁵

Für die Vertreter der letztgenannten Auffassung der Renaissance ist also gerade das eine Errungenschaft, was bei Burckhardt, Florenskij, Gay als Verlust empfunden wird, denn *unimpaired by fasting* impliziert eine eindeutige Einstellung nicht nur im ästhetischen, sondern auch im ethisch-religiösen Bereich. Und es war diese Theorie der Renaissance, welcher in China ein großer Erfolg beschieden sein sollte. Die Renaissance, die es auf einen Bruch mit dem Alten als Voraussetzung für wachsende nationale Stärke abzielte, bestimmte weitgehend den Geist der Zeit, in welcher das moderne China sein literarisch-philosophisches Wissen neu ordnete. Dabei handelte es sich sowohl um die eigene Kultur als auch um die Wahrnehmung des Fremden. Über die Debatten um die chinesisch-westliche Renaissance ist bereits viel geschrieben worden. Dabei geht es meistens um die Frage, inwiefern die Analogie zwischen der Renaissance in China und derjenigen in Europa berechtigt ist. Das heißt, die Epoche des Vierten Mai (1919) wird mit dem 14.–16. Jahrhundert in Europa verglichen und es werden Gründe für bzw. wider die Renaissance in China vorgebracht.³⁶ Der gerade skizzierte westliche Diskurs um den Begriff „Renaissance“ sowie die Tatsache, dass die für diesen Diskurs charakteristische religiös-ethisch motivierte Spannung in den chinesischen „Renaissance“-Theorien nicht problematisiert wurde, ist bis jetzt aber kaum berücksichtigt worden. Im Folgenden soll es weder um die Gültigkeit der Renaissance-Analogie gehen, um die Frage zu beantworten, was die Epoche der Renaissance in Europa, die diesen Begriff nicht kannte,³⁷ mit der Situa-

34 Hoffding 1895, 1.

35 Sichel 1914, 7.

36 So bringt z. B. Chow Tse-tung (Chow 1964, 339–340) Argumente für und wider diese Analogie auf: Ähnlichkeiten zwischen der Epoche vom Vierten Mai und der europäischen Renaissance findet er im Aufstieg der Nationalsprachen sowie in der Befreiung des Individuums von den Banden der Tradition, der Hauptunterschied liegt seiner Meinung nach im ideologischen Kontext: Wenn die europäische Renaissance eine Restauration der Antike beabsichtigte, galt das Interesse der chinesischen Intellektuellen nicht dieser Antike an sich, sondern einer Transplantation der modernen Zivilisation in eine moderne Nation. Die alte chinesische Zivilisation wurde dabei einer scharfen Kritik ausgesetzt. Eine Berechtigung der Analogie liefert auch Elisabeth Kaske (Kaske 2007, 340f, 469–471), die sich ebenfalls auf den Aufstieg einer Nationalsprache und die Geburt einer neuen Literatur beruft. Gegen die Analogie äußert sich z. B. Yü Ying-shih in einem Beitrag von 2001, „Neither Renaissance nor Enlightenment: A Historian’s Reflections on the May Fourth Movement“ (Yü 2001, 311): „To begin with, I propose to discard analogy in the study of Chinese history altogether. If we can neither recognize general laws in history nor take the unique pattern of European historical experience as the universal model for all non-Western societies, why must we bother even to raise the question whether there was a Renaissance or an Enlightenment in Chinese history in the first place?“ Kritik an Hu Shis Analogien zwischen der Bewegung für Neue Kultur in China und der europäischen Renaissance äußert auch Zhou Gang in ihrem 2005 erschienenen Artikel „The Chinese Renaissance: A Transcultural Reading“. Sie betrachtet Hus Interpretation als Entfremdung des Renaissance-Begriffs aus dem ursprünglichen Kontext, ohne allerdings plausibel darzulegen, was sie selbst unter der „wirklichen Renaissance“ („real“ Renaissance, 792) und der „Originalbedeutung“ (*original meaning*, 790, 792) versteht, von welcher sich Hu Shi distanziert haben soll.

37 Zur Geschichte des Begriffs „Renaissance“ in Europa siehe Buck 1969.

tion in China zu Beginn des 20. Jh. gemeinsam haben konnte, noch um die Termini aus der chinesischen Geistesgeschichte, welche sich als „Wiedergeburt“ bzw. als „Rückkehr“ zur Antike (wie *fixing* 復興, *fugu* 復古, *zhongxing* 中興 u. ä.) übersetzen lassen und dem Wort „Renaissance“ semantisch nahe kommen. Vielmehr soll geklärt werden, in welchen Ideenbereich der seit Burckhardt in Umlauf gekommene Begriff in China einbezogen wurde, auf welche Quellen sich die chinesischen Intellektuellen stützten und welche Rolle bei ihrer Behandlung der Renaissance der Metaphorik des „Un/Gesunden“ bzw. des „Un/Reinen“ zugewiesen war. Da in diesem Diskurs intensiv mit Gesundheits-, Schönheits- und Stärke-Vorstellungen operiert wurde, stellt sich die Frage, wie die Vorstellungen von „rein“ und „unrein“ die Aussonderungen des ästhetisch nicht Annehmbaren motivieren. Die Beschäftigung mit dieser Frage könnte unter anderem die Regeln von Konstruktionen erklären, die im Zeichen der Renaissance in philologischen und philosophischen Wissensbereichen entstanden sind und die bis heute als wissenschaftliche Begriffe und Konzeptionen gelten. Einer Untersuchung des neu geordneten Wissens bei Hu Shi, dem „Vater der chinesischen Renaissance“,³⁸ der für diese Art von Konstruktionen eine besondere Vorliebe zeigte, soll hier eine Präsentation von einigen anderen „Renaissance“-Projekten seiner Zeit vorangestellt werden. Danach ließe sich seine Theorie im Rahmen eines „Diskurses“ überhaupt erst einordnen. Wichtig erscheint dabei vor allem die Frage, mit welcher Regelmäßigkeit die Aussonderung der religiös-ethischen Problematik aus dem oben skizzierten westlichen Renaissance-Diskurs in den chinesischen Renaissance-Projekten vorkommt und was diese Aussonderung letztendlich bezweckt.

Zunächst sei an das Werk erinnert, welches Zhou Zuoren 周作人 (1885–1967) im Jahre 1918 veröffentlichte: *Ouzhou wenxue shi* 歐洲文學史 (Geschichte der europäischen Literatur). Der „Renaissance“ (*wenyi fixing* 文藝復興) – für Zhou handelt es sich dabei um das 14. und 15. Jahrhundert – wird hier ein prominenter Platz zugewiesen. Die Charakteristika dieser Zeit, die Freude am Leben und der Genuss des Schönen, erklären sich laut Zhou durch eine prinzipiell neue Haltung gegenüber der christlichen Religion sowie eine neue Konzeption von der Natur des Menschen: Christentum lehrt den Menschen, wie man seine Seele durch Überwindung des Körpers retten kann, und führt ihn weg von der „Natur“ (*ziran* 自然).³⁹ Die Hinwendung der Renaissance zur Antike bringt dagegen eine Einigung von Mensch und Natur hervor:

Das Christentum wollte den Körper vernichten, dadurch die Seele lehren, den Menschen von der Natur trennen bzw. ihn in eine der Natur entgegengesetzte Richtung führen. Studien der Antike führten dagegen den Menschen mit Natur zusammen, sie ließen den Menschen das Leben lieben, sich am Licht freuen, Schönheit und Kraft verehren. Der Körper wurde nicht als Feind der Seele, sondern als deren Vertreter wahrgenommen.⁴⁰

38 In Amerika wurde Hu Shi als „Vater der chinesischen Renaissance“ (*the Father of the Chinese Renaissance*) gefeiert (Wise 1928, 283). Seinem amerikanischen Publikum wollte Hu Shi jedoch keineswegs vorenthalten, dass die chinesische Renaissance nach dem westlichen Modell konzipiert war. Ausführlich geht er darauf z. B. in seinen Haskell-Vorlesungen (Hu 1934, 75) ein, in denen er sich unter anderem an die Gründung der Zeitschrift *Xinbao* 新潮 (The Renaissance) durch Studenten der Peking Universität im Jahre 1918 erinnert. Diese sollen drei folgende gemeinsame Züge zwischen der aktuellen Situation in China und der europäischen Renaissance erkannt haben: Erstens setzte man sich bewusst für die Verwendung einer lebendigen Sprache ein, welche die alte klassische Sprache ersetzen sollte. Zweitens handelte es sich um die Emanzipation des Individuums aus dem Joch der Tradition sowie um die Glorifizierung des Lebens. Drittens war man sich wie in der europäischen Renaissance der Notwendigkeit bewusst, das eigene Kulturerbe unter Anwendung der neuen kritisch-historischen Methodologie zu studieren.

39 Zhou Zuoren 1918, 126.

40 Zhou Zuoren 1918, 126: 基督教欲滅體質以教靈魂，導人與自然離絕，或與背馳。而古學研究則導人與自然合，使之愛人生，樂光明，崇美與力。不以體質為靈魂之仇敵，而為其代表。

Zhou verbreitet sich nicht ausführlich über seine Quellen zur europäischen Renaissance, aber eine davon wird namentlich erwähnt: Walter Paters *The Renaissance*. Daraus zitiert er einen Passus, in welcher Pater die Atmosphäre beschreibt, welche in Europa gegen Anfang des 13. Jh. herrschte. Der Geist dieser Zeit, die Pater eine „Renaissance im Mittelalter“ (*a medieval Renaissance*) nennt, wird wie folgt beschrieben:

One of the strongest characteristics of that outbreak of the reason and the imagination ... was its anti-nomianism, its spirit of rebellion and revolt against the moral and religious ideas of the time. In their search after the pleasures of the senses and the imagination, in their care for beauty, in their worship of the body, people were impelled beyond the bounds of the Christian ideal; and their love became sometimes a strange idolatry, a strange rival religion.⁴¹

Laut Walter Pater ist die anonyme französische Chantefable *Aucassin et Nicolette* (um 1225), in welcher Aucassin sich bereit erklärt, auf das Paradies zu verzichten, um mit Nicolette zusammen zu sein, der beste Ausdruck dieses frühen Renaissance-Geistes. Zhou Zuoren übernimmt sowohl die Schilderung der Geschichte von Aucassin und Nicolette als auch das gerade angeführte Zitat aus Paters Werk⁴² und leitet damit seine eigene Darstellung der europäischen Renaissance ein, die für ihn als Zeit einer nach dem Mittelalter etablierten harmonischen Union von Seele und Körper gilt.⁴³

Die Befreiung des neuen Lebensgeistes, das erwachte Selbstbewusstsein des Menschen in Europa bezeichnet Zhou Zuoren unter anderem mit dem Stichwort „Humanismus“ (*renwen zhuyi* 人文主義).⁴⁴ Im aktuellen Kontext erscheint es wichtig zu bemerken, dass er in demselben Jahr, als er diese unter dem Einfluss von Walter Pater hervorgebrachte Darstellung der europäischen Renaissance schrieb, an zwei weiteren Essays arbeitete, die zu seinen bedeutendsten Schöpfungen zählen, nämlich „Ren de wenxue“ 人的文學 („Von der humanen Literatur“) und „Pingmin wenxue“ 平民文學 („Von der Volksliteratur“). In beiden Aufsätzen wird das humanistische Thema weitergeführt, welches er mit der Frage nach der menschlichen Natur (*renxing* 人性) in der Renaissance verbindet.⁴⁵ Im „Von der humanen Literatur“ ordnet er die Literatur in zwei Typen ein: einer „humanen“ (*ren de* 人的) Literatur, für die er sich einsetzt, wird eine „inhumane“ (*feiren de* 非人的) Literatur gegenübergestellt.⁴⁶ Die Prinzipien der „humanen“ Literatur wurden laut Zhou im Europa des 15. Jahrhunderts entdeckt, was zur Renaissance und Reformation führte. Der Mensch verkörperte dabei nicht die „edelste Natur im Universum“ (*tian di zhi*

41 Pater 1873, 24.

42 Zhou Zuoren 1918, 120f.

43 Zhou Zuoren 1918, 126f.

44 Zhou Zuoren 1918, 137.

45 Eine Untersuchung der humanistischen Tendenzen in Zhou Zuorens Werk sowie seiner Auseinandersetzung mit der Frage nach dem Wesen der menschlichen Natur (*renxing* 人性) bietet Deng Hongyi 鄧宏藝 (2009: „Ouzhou wenyi fuxing wenxue dui wusi xin wenhua yundong de yingxiang“ 歐洲文藝復興文學對五四新文化運動的影響, „Über den Einfluss der Literatur der europäischen Renaissance auf die Bewegung des 4. Mai für Neue Kultur“). Zu Zhou Zuorens *Ouzhou wenxue shi* im Kontext des unter chinesischen Intellektuellen steigenden Interesses für Europas Hinwendung zur antiken griechischen Kultur siehe Du Xinyuan 杜心源 (2011: „Xifang guxue“ de dongfang mianxiang: 1920–1930 niandai Zhongguo de gu xila wenxueshi xiezuo yu xiandaixing wenti“ „西方古學“的東方面相: 1920–1930 年代中國的古希臘文學史寫作與現代性問題, „Das östliche Antlitz der westlichen Antike-Studien: Chinesische Arbeiten zur Geschichte der griechischen Literatur in den 1920er und 1930er Jahren und Modernität“).

46 Zhou Zuoren 1918a, 121. Inhuman bzw. unmenschlich ist für Zhou vor allem die Literatur, welche den Menschen dazu bewegt, sich unnatürlich zu verhalten, wie z. B. im Rahmen von Ritualen, in welchen Selbstverstümmelung praktiziert wird. Einer der Autoren, die Zhou in diesem Zusammenhang kritisiert, ist Tagore. Tagores Schilderung dessen, wie sich eine Witwe zusammen mit ihrem verstorbenen Gatten für Ritualzwecke verbrennen lässt, sei Zeugnis von inhumaner Literatur. Siehe Zhou Zuoren 1918a, 126.

xing zui gui 天地之性最貴), sondern war das Resultat einer Evolution aus der tierischen Welt.⁴⁷ Für Zhou ist eine der zentralen Überlegungen für die vorgebrachte literaturtheoretische Klassifikation die folgende: Da Seele und Körper zusammengehören, was die europäische Renaissance erkannt hat, lässt sich der ideale Zustand des Menschseins als solcher auffassen, in dem beiden Komponenten korrekte Pflege zukommt. „Der Körper soll gesund sein“ (*neng baochi jiankangde shenghuo* 能保持健康的生活), d. h. Menschen müssen imstande sein, durch ihren Fleiß die für ihren Körper notwendigen Dinge wie Kleidung, Essen, Wohnraum und Arzneien zu erwerben. Andererseits sollen sie auf den ethischen Wert von Liebe, Weisheit, Mut usw. achten.⁴⁸ In China habe es laut Zhou so gut wie keine humane Literatur gegeben, denn diese basiere nicht auf konfuzianischen, sondern auf allgemeinmenschlichen Prinzipien, wie etwa der Gleichheit von Frau und Mann oder Liebe als Grundlage für Eheschließung. Deswegen solle China von Ibsen und Tolstoj lernen, die in ihren Werken *Nora* und *Anna Karenina* Vorbilder von „humaner“ Literatur geliefert haben.⁴⁹ Im Essay „Pingmin wenxue“ 平民文學 (Von der Volksliteratur) wird ein ähnlicher Klassifizierungsversuch vorgenommen: einer „Volksliteratur“ (*pingmin wenxue* 平民文學) wird eine „Literatur des Adels“ (*guizu wenxue* 貴族文學) gegenübergestellt. Die erste erzählt von „gewöhnlichen Menschen“ (*putong nannü* 普通男女). Die Letzte wird wie die „inhumane“ Literatur pejorativ verstanden. Aufgaben einer Volksliteratur werden wie folgt definiert:

Volksliteratur ist bei weitem nicht einfach volkstümlich. Volksliteratur in *baihua* ist zwar von Natur aus allgemein zugänglicher (*geng wei tongsu* 更為通俗) als die Literatur in *guwen*, es ist jedoch nicht ihr eigentliches Ziel. Sie ist nicht speziell dafür bestimmt, von dem einfachen Volk gelesen zu werden. Sie will eher das Leben des einfachen Volkes, das Leben des Menschen erforschen.⁵⁰

Beide Idealtypen der Literatur, die „humane“ und die des „Volkes“, verfolgen im Grunde dasselbe Ziel: sie erschließen die menschliche Natur, wenden sich an das Leben des Menschen und weisen auf Möglichkeiten hin, die zur Behebung von bestehenden sozialen Mängeln zur Verfügung stehen.

Weitere Projekte der chinesischen Renaissance wurden von Jiang Baili 蔣百里 (1882–1938) in seiner *Ouzhou wenyi faxing shi* 歐洲文藝復興史 (Geschichte der Renaissance in Europa) von 1920 und von Liang Qichao 梁啟超 (1873–1929) in seiner 1921 erschienenen Studie *Qingdai xueshu gailun* 清代學術概論 (Über die Gelehrsamkeit in der Qing-Dynastie) geliefert. Das letztgenannte Buch wurde ursprünglich als Vorwort zu dem von Jiang Baili konzipiert. Wie ferner aus dem Titel hervorgeht, betrachtet Liang Qichao nur eine Epoche der chinesischen Geschichte als berechtigt, mit der europäischen Renaissance verglichen zu werden, nämlich die Qing-Dynastie. Es soll die Zeit einer geistigen „Revolte“ (*fandong* 反動) gegen die von der Song und Ming hinterlassene „Lehre vom Prinzip“ (*lixue* 理學) gewesen sein, was eine „Rückkehr zur Antike“ (*fugu* 復古) bewirkt habe.⁵¹ Für Jiang Baili geht es bei der Schilderung der europäischen Renaissance vornehmlich um die aktuelle Situation in China, die nach dem westlichen Modell korrigiert werden soll. Die Renaissance ist also hier wie bei Zhou Zuoren ein Vorbild. Als vorbildhaft wird sie aus dem Grunde bezeichnet, weil sie dem Menschen eine neue Lebenseinstellung

47 Zhou Zuoren 1918a, 122.

48 Zhou Zuoren 1918a, 123.

49 Zhou Zuoren 1918a, 124.

50 Zhou Zuoren 1918b, 131: 平民文學決不單是通俗文學。白話的平民文學比古文原是更為通俗，但並非單以通俗為唯一之目的。因為平民文學不是專做給平民看的，乃是研究平民生活——人的生活——的文學。

51 Liang Qichao 1921, 4.

brachte: Er ist nicht mehr von Sünde (*shen zhi zuiren* 神之罪人) gezeichnet, er ist nicht mehr Sklave der Kirche (*jiaohui zhi nuli* 教會之奴隸), sondern ein freies Wesen.⁵²

Der Aufstieg der modernen Wissenschaft ist dem Respekt vor der Vernunft und der Naturverherrlichung zu verdanken. Die Entwicklung der modernen Formen in der politischen Organisation ist dem Respekt vor Individualität und der Verherrlichung von Freiheit zu verdanken.⁵³

Die Bezugsperson *in puncto* europäische Renaissance war für Jiang Baili Harald Hoffding.⁵⁴ In Hoffdings *Geschichte der neueren Philosophie: Eine Darstellung der Geschichte der Philosophie von dem Ende der Renaissance bis zu unseren Tagen* (1894–1895) wird die Renaissance hauptsächlich als Zeitalter von geistiger Befreiung und als Bruch mit dem Alten definiert.⁵⁵ Doch vereinfacht Jiang die Aussagen Hoffdings etwas, wenn er von einem Respekt vor Freiheit und Individualität gerade im politischen Bereich spricht, denn Hoffding gibt von Anfang an deutlich zu verstehen, dass für ihn der typische Renaissance-Mensch, vor allem Niccolò Machiavelli, die Kraftentfaltung an sich und keine Kriterien wie Freiheit oder Individualität bewunderte, durch welche diese Kraft als gut oder böse, gerecht oder ungerecht hätte beurteilt und gesteuert werden können. In diesem Sinne führt er auch den folgenden Text aus Machiavellis *Discorsi* (III, 41) über Livius an:

Überall, wo ein Entschluß zu fassen ist, von wem das Wohl des Staates abhängt, darf man sich nicht durch die Rücksicht auf Gerechtigkeit oder Ungerechtigkeit, Menschlichkeit oder Grausamkeit, Ehre oder Schande aufhalten lassen, sondern muß man, sich über alles andere hinwegsetzend, das ergreifen, was den Staat retten und dessen Freiheit erhalten kann.⁵⁶

Im Lichte des um die Renaissance geführten Diskurses ist es außerdem wichtig zu bemerken, dass Hoffding an einer Stelle den Namen Burckhardts würdigt, denn dieser habe in seiner Kultur der Renaissance in Italien nachgewiesen,

[...] wie der Hang zum Individualismus und das Bedürfnis rein persönlicher Entwicklung im 14. und 15. Jh. unter dem Einfluß der historischen Verhältnisse in Italien entstehen mußten.⁵⁷

Die ethisch-religiöse Problematik wird bei Hoffding allerdings nicht weiter ausgelotet, weil seine Grundeinstellung gegenüber der Renaissance bejahend ist und es vielmehr der mittelalterliche Obskurantismus ist, wogegen er seine Kritik äußert.⁵⁸ Diese Einstellung wird von Jiang Baili geteilt: Renaissance gilt für ihn als Modell, an dem sich das Bewusstsein des modernen China messen soll.

Zuletzt sei auf das Renaissance-Modell im Werke Liang Shumings 梁漱溟 (1893–1988) *Dong Xi wenhua ji qi zhexue* 東西文化及其哲學 („Die Zivilisationen des Ostens und des Westens und deren Philosophie“, 1921) erinnert. Wie für Zhou Zuoren, ist auch für ihn die Tendenz zur Säkularisierung eine wichtige Eigenschaft der europäischen Renaissance:

52 Jiang Baili 1920, 15.

53 Jiang Baili 1920, 13: 重理智, 尚自然, 此則近世科學之所由興也。尊個性, 尚自由, 此則近世政治組織之所由來也。

54 Jiang (1920, 14.) zitiert und gibt einen ausführlichen Kommentar zu den folgenden Worten Hoffdings: „The great achievements of the Renaissance were the discovery of the world and the discovery of man.“

55 Siehe oben, Seite 12.

56 Hoffding 1895, 20.

57 Hoffding 1895, 10.

58 Hoffding 1895, 2ff.

Die sogenannte „Renaissance“ bedeutet eben, dass Menschen der Zeit in Anlehnung an die Forschung zur antiken griechischen Kunst und Literatur auch die Denkweise und Lebenseinstellung der Griechen annahmen. Sie wendeten ihr Gesicht vom Himmel ab und schauten erneut in die Welt der Menschen...Allgemein kann man sagen, dass erst mit der Renaissance, nachdem sich die Einstellung des Menschen gegenüber dem eigenen Lebensweg geändert hatte, das hervorkam, was wir heutzutage als Zivilisation des Westens bezeichnen.⁵⁹

Die eigentliche Leistung der Epoche verbindet er mit der Änderung der menschlichen Lebenseinstellung sowie mit der „Erkenntnis des Ich“ (*wo zhi renshi* 我之認識).⁶⁰ Liang bezieht sich bei seinen Ausführungen zur europäischen Renaissance hauptsächlich auf Schilderungen seiner Landsleute. Mit besonderem Lob erwähnt er Jiang Menglin 蔣夢麟 (1886–1964) und den gerade erwähnten Jiang Baili 蔣百里. Beide heben die Bedeutung eines Bewusstseinswandels hervor, der für die europäische Moderne prägend war. In der Zeitschrift *Xin jiaoyu* 新教育 (Neue Bildung) hatte Jiang Menglin 1919 seinen Aufsatz „Gaibian rensheng de taidu“ 改變人生的態度 (Für die Transformation der Lebensanschauung) veröffentlicht. In diesem Werk stützte er sich wie Jiang Baili auf die Arbeit Harald Hoffdings, wonach die Renaissance vor allem als „Befreiung“ (*jiefang* 解放)⁶¹ von den herkömmlichen traditionellen Stereotypen und als „Bruch“ (*dapo* 打破) mit „kurzsichtigen Lebensauffassungen des Mittelalters“ (*zhonggu shi xiazhai shenghuo de guannian* 中古世狹窄生活的觀念)⁶² zu verstehen sei. Und genau wie Jiang Baili überträgt Jiang Menglin diese Metapher auf die aktuellen Entwicklungen im politischen Leben Chinas.

Liang Shumings Lob gilt Jiang Menglin und Jiang Baili vor allem aus dem Grunde, weil sie nicht Kulturentlehnungen an sich propagieren, sondern auch eine innere geistige Beziehung zu dem Entlehnten aufbauen, d. h. über die eigene Lebenseinstellung reflektieren:

Diejenigen, die westliche Kultur untersuchen, sollten nicht einfach auf Phänomene wie die Beherrschung der Natur, Wissenschaft und Demokratie schauen, sondern auch diese Einstellung gegenüber dem menschlichen Leben und die Auffassung von dem Lebensweg berücksichtigen. Wenn man die westliche Kultur nach China bringen will, soll man sie nicht einfach übertragen, indem man ihre äußeren Züge kopiert. Man muss gerade mit dieser Einstellung beginnen. In den letzten vier, fünf Jahren sprechen aber alle unermüdlich von wissenschaftlicher Methodologie und Demokratiegeist. Nur wenige kommen auf die Einstellung zu sprechen.⁶³

Dass man nicht die Welt um sich herum, nicht die Realität, sondern sich selbst transformieren müsse, um einen Idealzustand zu erreichen, ist ein Topos, welchen die drei Lehren Chinas, die konfuzianische, daoistische und buddhistische, gemein haben. Liang Shumings Ideen bezüglich der Anwendbarkeit des Renaissancebegriffs auf China folgen demselben traditionellen Denkmuster. Hierin liegt auch die Spezifik seiner Behandlung der Renaissance.

59 Liang Shuming 1921, 384f: 所謂“文藝復興”便是當時的人因為借著研究古希臘的文藝，引起希臘的思想、人生態度。把一副向天的面孔又回轉到人類世界來了。[...]。總而言之，自文藝復興起，人生的路向態度一變，才產生我們今日所謂西方文化。

60 Liang Shuming 1921, 485.

61 Vgl. die zentrale Positionierung der Idee von „nationaler Befreiung“ (*minzu jiefang* 民族解放) im Bereich der Sprach- und Literaturreformen bei Mao Zedong in seinen *Yan'an Reden* (siehe unten, Seite 22).

62 Liang Shuming 1921, 386.

63 Liang Shuming 1921, 385.

Für alle angeführten Renaissance-Modelle ist charakteristisch, dass sie die europäische Renaissance als Vorbild betrachten, welchem China in der aktuellen Situation folgen soll. Alle beziehen sich zentral auf die für diese Epoche charakteristischen säkularisierenden Tendenzen, die Abkehr des Renaissance-Menschen von der Religion, die sogenannte Entdeckung des Menschen, und sie alle gründen ihre Theorien auf Ergebnisse der aktuellen westlichen Geisteswissenschaft, in denen die religiöse Abkehr gepriesen wird. Die Ausblendung der ethisch-religiösen Problematik in diesen Quellen des Wissens um die Renaissance wird also konsequent auch auf chinesischem Boden praktiziert. Außerdem wird die Betonung der körperlichen Stärke und Schönheit, die für alle erwähnten Renaissance-Autoritäten (Pater, Hoffding, Sichel) ausschlaggebend ist, ebenfalls intensiv auf die Diskussion um die eigene Zukunft bezogen. Der wichtigste Bereich, welcher den Zustand der notwendigen Transformation des Menschen, die Evolution der menschlichen Natur als Annäherung an das angestrebte Ideal, anzeigte, war dabei derjenige der Literatur und Kunst (*wenyi*). Für das im Zeichen der „gesunden“ Renaissance stehende Ordnen des Wissens um die chinesische Sprache und Literatur war das von großen Konsequenzen, und es verdient eine gesonderte Untersuchung, mit welcher Systematik die Gesundheit und die körperliche Stärke in den philologischen Bereich projiziert wurden.

1.2 Zur Systematik des „Un/gesunden“ in philologischen Diskussionen

Das Bild einer starken Nation, welches die chinesischen Renaissance-Theorien Anfang des 20. Jahrhunderts als Idealvorstellung gemeinsam haben, ist gleichzeitig eines der zentralen rhetorischen Mittel für die Darlegung von neuen Systemordnungen im biologischen, politischen, kulturellen usw. Wissensbereichen. Da die menschliche Natur einem von den chinesischen Intellektuellen weit anerkannten Evolutionsmechanismus folgt, mussten kulturspezifische Kategorien und Ordnungssysteme erarbeitet werden, durch welche das Wachstum der nationalen Stärke gesichert wäre. In diesem Programm gewann auch die Körper-Metaphorik eine enorme rhetorische Wirksamkeit. Das Schicksal der eigenen Kultur, vor allem der Sprache und Literatur, wurde weitgehend am Bild des gesunden bzw. ungesunden Körpers gemessen: „Ungesundes“ wurde ausgesondert, „Gesundes“ wurde propagiert. Dass diese Klassifizierungsversuche häufig willkürlich, aber nichtsdestoweniger allgemein verständlich und deswegen besonders effektiv waren, erklärt auch die Beliebtheit, welcher sie sich in philologischen Studien noch heute erfreuen. Termini wie *vernacular literature*, *baibua*, *tongsu wenzue*, *huo wenzue* usw. sowie viele damit verbundene Ideen, wie z. B. die Konkurrenz der *wenyan*- und *baibua*-Literaturtypen in der chinesischen Geistesgeschichte haben jedoch zwei wichtige Bedeutungskomponenten gemeinsam: Erstens sind sie aus dem Geiste einer Zeit hervorgegangen, die im Zeichen einer als Ideal empfundenen „körperlichen Stärke“ und „Gesundheit“ stand und in diesen ihre Argumentationsstrategien schöpfte, und zweitens ist es die bald als Hauptbedeutung bald als Konnotation mitschwingende Semantik von „Volk“ und „Volkstümlichem“, von „Nation“ und „großer Gemeinschaft“, die für sie charakteristisch ist.

Hu Shi war in der Herausarbeitung seiner auf biologischer Metaphorik basierenden philologischen Ordnungsprinzipien wohl einer der bis heute einflussreichsten Theoretiker gewesen. Deswegen verdient seine Renaissance-Theorie auch eine separate ausführliche Behandlung. Vorerst sollte aber daran erinnert werden, dass er in dieser Hinsicht durchaus keine Ausnahme darstellte und dass die Art und Weise, den Körper in die Sprach- und Literaturtheorie zentral einzubeziehen, einen Diskurs prägte, in welchem die moderne sinologische Philologie ihren begrifflichen Apparat aufbereitete. Es wäre schwer, einen genauen Zeitpunkt dafür festzulegen, wann diese Tendenz begann. Doch gehören Arbeiten Liang Qichaos 梁啟超, der auf den jungen Hu Shi einen großen Einfluss ausübte, und die von Kang Youwei 康有為, dem Lehrer Liang Qichaos, wohl zu den wichtigsten Produkten, welche

der ersten Welle dieses intellektuellen Trends entstammen.⁶⁴ In beiden Fällen hat man es mit der Verbindung einer nationalen Idee und dem Bild eines gesunden Körpers zu tun.

In der 1933 erschienenen *Si shi zi shu* 四十自述 (Autobiographie mit Vierzig) erinnert sich Hu Shi an die Atmosphäre, welche seine Jugendjahre prägte, und bemerkt:

Die Lektüre der *Evolutionenlehre* sowie das Verfassen von Aufsätzen zum Thema „natürliche Auslese“ kann den Geist jener Zeit repräsentieren.⁶⁵

Unter der Evolutionslehre ist hier die von Yan Fu 嚴復 (1853–1921) im Jahre 1897 veröffentlichte Übersetzung des *Evolution and Ethics* von Thomas Huxley (1825–1895) aus dem Jahr 1894 gemeint. Dass Yan Fus *Tian yan lun* 天演論 mehr eine Paraphrase als eine getreue literarische Übersetzung und eine Art Manifest des Sozialdarwinismus darstellte, was den Absichten Huxleys nicht unbedingt entsprach, hat Benjamin Schwartz in seiner 1979 erschienenen Monographie *In Search of Wealth and Power: Yan Fu and the West* eingehend behandelt.⁶⁶ Im aktuellen Zusammenhang erscheint es vor allem wichtig, dass der Darwinismus in der Zeit um 1895, als China den Krieg mit Japan verlor, unter den chinesischen Intellektuellen rasch an Beliebtheit zunahm.

Eines der ersten Produkte, die sich explizit auf Darwin bezogen, war die 1902 erstmals publizierte Utopie *Datong shu* 大同書 (Das Buch der großen Einheit) des Kang Youwei 康有為 (1858–1927), in welcher das Bild einer idealen sozialen Gemeinschaft evoziert wurde.⁶⁷ Diese Gemeinschaft würde Produkt einer durch bewusstes menschliches Handeln beeinflussten Evolution sein. Eine prominente Eigenschaft der evolutionierten perfekten Welt wäre die Befreiung von körperlichen Beschwerden, Krankheiten und rassenspezifischen Unvollkommenheiten. So wird etwa die Politik gegenüber den psychisch Erkrankten geschildert:

Geisteskranke werden auf eine speziell eingerichtete Insel gebracht und dort auf Staatskosten am Leben erhalten. Unerlaubt wird ihnen das Zusammenleben von Männern und Frauen sein, damit sie sich nicht weiter vermehren. [...] Bei unheilbaren Erkrankungen der Sinnesorgane, wie Stumpfheit, Hasenscharte usw., bei Körperfehlern sowie bei Schwindsucht darf die betroffene Person keine Ehe schließen. Dadurch wäre sie ausgelesen und könnte sich nicht fortpflanzen.⁶⁸

Nicht nur das Krankhafte, sondern auch das, was am Körper unvollkommen erscheint, wie zum Beispiel die Züge und Hautfarbe eines Schwarzen, aber auch die natürliche Disposition der körperlich unvollkommenen Menschen sollen im Laufe der Evolution durch ärztliches Eingreifen korrigiert werden:

64 Eine Analyse des *bingfu* 病夫 (wörtl. „kranker Mann“)-Bildes im Kontext eines sich entwickelnden chinesischen Nation-Diskurses seit Ende der Qing-Zeit bietet Yang Ruisong 楊瑞松 in seiner Studie *Bingfu, huanghuo yu shuishi: 'Xifang' shiye de zhongguo xingxiang yu jindai Zhongguo guozu lunshu xiangxiang* 病夫、黃禍與睡獅: 西方視野的中國形象與近代中國國族論述想像 (Ein kranker Mann, die gelbe Gefahr und schlafende Löwen: Bilder von China in den Augen des Westens und die Vorstellung eines modernen chinesischen Nation-Diskurses) von 2010. Zur Verwendung des *Bingfu*-Bildes für den Ausdruck von Chinas nationaler Schwäche und Notwendigkeit politisch-sozialer Reformen im Werk Yan Fus, Kang Youweis und Liang Qichaos siehe Yang Ruisong 2010, 33ff.

65 Hu Shi 1933, 46: 讀《天演論》，做“物競天擇”的文章，都可以代表那個時代的風氣。

66 Schwartz 1979, 45–46.

67 Zur Positionierung des Darwinismus bei Kang Youwei siehe Pusey 1983, Teil I „Fair Warning: Darwin's Entry into China“ (1–80) sowie Teil II „Enter Darwin“ (81–126). Laut Pusey (1983, 15; 90–91) sei Kang bei seinen Bezügen zu Darwin und dessen Evolutionslehre der oben erwähnten Übersetzung Yan Fus verpflichtet gewesen.

68 Kang Youwei, *Datong shu*, 267: 癡疾者置之特島中而官養之，不許男女同居以絕其種。[...]。五官有廢疾，若塌鼻、缺唇種種人體及肺癆不完者，不許結男女交合之約，以淘汰其傳種。

Braunen und Schwarzen, die eine besonders schlechte Natur bzw. ein besonders schlechtes Äußeres haben oder krank sind, werden vom Arzt Sterilisierungsdrogen verabreicht, damit sie sich nicht weiter vermehren.⁶⁹

Zusammen mit einer Vorstellung von idealen sozialen Gemeinschaftszügen werden also auch Vorstellungen von idealen Körperzügen ihrer Mitglieder evoziert. Das Körperliche an sich wird in der Utopie im biologischen, medizinischen und ästhetischen Sinne direkt, ohne jede Metaphorik behandelt. In der zwischen 1902 und 1906 erschienenen Abhandlung *Xin min shuo* 新民說 (Über die neue Nation) seines Schülers Liang Qichao wird das Bild eines „un/gesunden“ Körpers dagegen sinnbildlich herangezogen, um die Funktionsunfähigkeit des chinesischen Staates im aktuellen Zustand zu demonstrieren. Diese Passage, die den jungen Hu Shi aufs tiefste beeindruckte und die er mit vierzig Jahren in seiner *Autobiographie mit Vierzig* wörtlich zitieren wird, lautet:

Das Verhältnis zwischen einem Staat und seinem Volk ist wie das Verhältnis zwischen Körper, seinen vier Gliedern, fünf inneren Organen, Muskeln, Gefäßen und Blutkreislauf. Sind die Glieder abgebrochen, die Organe erkrankt, die Muskeln verwundet, kommt der Blutkreislauf zum Stillstand, so ist es unmöglich, dass der Körper am Leben bleibt. Und wenn ein Volk unwissend und grob, kleinmütig und schwach, bedrückt und trübsinnig ist, kann sein Land unmöglich weiterbestehen.⁷⁰

Für Liang Qichao ist ein Fortschritt, auf den die chinesische Nation nur noch hoffen kann, mit einer „Säuberung“ (*didang changwei* 滌蕩腸胃, wörtlich: „Magen- und Darmspülung“) verbunden, welche vor allem die Jahrtausende alte Tradition der administrativen Verwaltung betreffen würde. Die Säuberungsmetapher ist hier also vor allem politisch motiviert.

Die angeführten Arbeiten stehen am Anfang einer neuen rhetorischen Tradition, in welcher Gesundheit zuerst vornehmlich in den biologischen Diskurs (Kang Youwei) eingebettet ist, dann ins Politische gerückt wird (Liang Qichao) und später in weitere Geistesbereiche gelangt, bis sie den normativen Symbolstatus im Rahmen einer staatlichen Ideologie erreicht. Das Letzte geschieht unter Mao Zedong 毛澤東 (1893–1976), und es ist interessant zu beobachten, wie sich seine Ideen bezüglich der norm-bringenden Macht des Gesunden im Laufe der Zeit entwickelten.

Sein Aufsatz „Tiyu zhi yanjiu“ 體育之研究 (Untersuchung zur Leibeserziehung) erscheint 1917 in *Xin qingnian* 新青年 (Neue Jugend), und damit im selben Jahr und in derselben Zeitschrift wie das Manifest der literarischen Revolution von Hu Shi, „Wenxue gailiang chuyi“.⁷¹ Den Aufsatz beginnt er nicht mit der gesunden Verfassung eines Individuums, sondern mit dem „Zustand der gesamten Nation“ (*minzu zhi tizhi* 民族之體質). Diese muss durch „Körperkultur“ (*tiyu* 體育) gepflegt werden. Die Notwendigkeit dieser Pflege als nationale Aufgabe begründet Mao Zedong damit, dass

[...] Körper Träger des Wissens und Herberge für die Tugend ist, wie ein Wagen trägt er das Wissen, wie ein Wohnraum beherbergt er die Tugend.⁷²

Wichtig ist für Mao – und hier kommt er den meisten Theoretikern der Renaissance sehr nahe – die Behandlung der Frage nach der menschlichen Natur.

69 Kang Youwei, *Datong shu*, 160: 其棕、黑人有性情太惡、狀貌太惡或有疾者，醫者飲以斷嗣之藥以絕其種。

70 Liang Qichao, *Xin min shuo*, „Xulun“, 1f: 國之有民，猶身之四肢、五臟、筋脈、血輪也。未有四肢已斷，五臟已瘵，筋脈已傷，血輪已涸，而身猶能存者；則未有其民愚陋怯弱、渙散混濁，而國猶能立者。Bei Hu Shi findet sich diese Stelle im *Si shi zi shu* 四十自述 (Hu Shi 1933, 47).

71 Siehe unten auf 28.

72 Mao Zedong 1917, 164: 體者為知識之載而未道德之寓者也。其載知識也如車，其寓道德也如舍。體者，載知識之車而寓道德之舍也。

Der Mensch ist ein Tier, also verweilt er schon immer in Bewegung.⁷³ Der Mensch ist ein Tier mit Vernunft, also müssen seine Bewegungen auch einem bestimmten Prinzip folgen.⁷⁴

Anschließend äußert Mao ein weitläufiges Lob auf Sport und körperliche Übungen, durch welche sich die Körper seiner Landsleute stärken sollen.

Viele Jahre später formuliert er das Thema der körperlichen Gesundheit auf einer anderen Ebene, nicht mehr direkt, sondern als Metapher auf die chinesische Sprache bezogen. Es handelt sich dabei um einen von Hu Qiaomu 胡喬木 (1912–1992) entworfenen und von Mao Zedong edierten⁷⁵ Leitartikel in der *Renmin ribao* vom 6. Juni 1951, „Zhengque de shiyong zuguo de yuyan, wei yuyan de chunjie he jiankang er douzheng!“ 正确地使用祖國的語言，為語言的純潔和健康而鬥爭！ (Macht korrekten Gebrauch von der Sprache des Vaterlandes, kämpft für sprachliche Reinheit und Gesundheit!). Die Grundidee wird in diesem Aufsatz in der Form von langen Zitaten aus Mao Zedongs Reden formuliert, also erscheint hier Mao sowohl als Herausgeber als auch als Hauptautor.

Gesundheit ist in diesem Aufsatz ein Ideologem, welches auf eine Klassifizierung des Sprachgebrauchs unter seinen Zeitgenossen abzielt.⁷⁶ Es handelt sich also um eine Sprachkultur. Mao betont, dass die chinesische Sprache ihren immensen Reichtum einer langen literarischen Tradition verdanke. Abgesehen davon sei der aktuelle sprachliche Bestand viel reicher als in der Klassik, was sich durch intensive Kontakte mit Fremdsprachen in der Moderne, durch zahlreiche Entlehnungen erklären lasse. Angesichts dieses angewachsenen Reichtums sei es für viele kein leichtes Unterfangen, so einen Gebrauch von der Sprache zu machen, dass man den gegebenen mannigfaltigen Ausdrucksmöglichkeiten gerecht würde. Mao gibt hierfür einige Richtlinien, wobei als erstes auffällt, dass es nicht die Klassik ist, an der sich seiner Ansicht nach seine Zeitgenossen orientieren sollen, sondern die „Sprache des Volkes“ (*renmin de yuyan* 人民的語言).⁷⁷ Mit dieser wird auch das Thema der „sprachlichen Gesundheit“ im Essay eingeleitet:

73 Hier hat man es mit einem Wortspiel zu tun: „Tier“ ist im Chinesischen wörtlich ein „(sich) bewegendes Ding“.

74 Mao Zedong 1917, 166: 人者動物也，則動尚矣。人者有理性的動物也，則動必有道。

75 Neben seiner Funktion als Chefredakteur der *Renmin ribao* war Hu Qiaomu zu dieser Zeit auch Mao Zedongs Politsekretär. Zu deren Zusammenarbeit bei der Edition der *Renmin ribao* siehe Ye Yonglie 1994, insbes. 84–88. Laut Ye (87) war diese Zusammenarbeit dermaßen eng, dass Mao gelegentlich seine Identität als Verfasser von Leitartikeln hinter dem Namen Hus verbarg, während Hu seinerseits ebenfalls Artikel schrieb, die unter dem Namen Maos erschienen. Wenn Leitartikel – wie in diesem Fall in der *Renmin ribao* vom 6. Juni 1951 – gar keine Angabe des Verfassers enthielten, war für die Leser die Autorschaft laut Ye (1985, 85) auch ohne diese Angabe klar (*bu yuyan er yu* 不言而喻). Zu Hus Vorbereitung des Entwurfs zu dem hier behandelten Leitartikel vom 6. Juni 1951 siehe Yuan Ying 2007, 2.

76 Variationen zum Thema „sprachliche Gesundheit“ findet man auch in der heutigen Sprachforschung in China. Siehe z. B. den Aufsatz von Zheng Huhong 鄭胡紅 und Zhang Shuai 張帥 „Quanchiuhua yuying xia de yuyan chunjie“ 全球化語境下的語言純潔 (Untersuchung des sprachlichen Purismus im Globalisierungskontext) von 2008, in welchem (Zheng und Zhang 2008, 60) Möglichkeiten einer gesunden sprachlichen Entwicklung (*yuyan de jiankang fazhan* 語言的健康發展) angesichts des global fortschreitenden Gebrauchs englischer Sprache thematisiert werden.

77 Vgl. die Rolle des Volkes bzw. der Nation zur Bestimmung sprachlicher Korrektheit, wie sie von Mao 1942 in seinen *Yan'an-Reden, Zai Yan'an wenyi zuotanhui shang de jianghua* 在延安文藝座談會上的講話 (Reden auf dem Yan'an Symposium zu Fragen der Literatur und Kunst), formuliert wurde. Als primäre Aufgabe der revolutionären Literatur gilt hier (Mao Zedong 1942, 804) die „Befreiung der Nation“ (*minzu jiefang de renwu* 民族解放的任務). Die Befreiungsidee richtet sich gegen reaktionäre Elemente, welche die Sache der Revolution sowohl von außen (ausländischer Imperialismus) als auch von innen (bürgerliche Elemente) bedrohen. Angesichts dieser Gefahren soll man laut Mao (1942, 817) im literarischen Prozess vor allem auf „unkritische Übernahmen und Nachahmen von Ideen aus der eigenen nationalen Antike sowie aus dem Ausland“ (對於古人和外國人的毫無批判的硬搬和模仿) verzichten. Man solle sich den Volksmassen zuwenden, diese genau studieren und die eigene Sprache möglichst so gestalten, dass sie dem Idiom der Arbeiter und Bauern maximal angepasst würde (1942, 807): 語言不懂，就是說，對於人民群眾的豐富的生

Eine Sprache lässt sich nicht auf die Schnelle erlernen. Ohne harte Arbeit geht es nicht. Erstens muss man die Sprache von den Volksmassen lernen. Der Wortschatz des Volkes ist sehr reich, anschaulich und lebendig, er ist Ausdruck des wirklichen Lebens. Es gibt viele von uns, die ihre Sprache nie richtig gut gelernt haben. Wenn wir einen Aufsatz oder eine Rede vorbereiten, fehlen uns anschauliche, lebendige, wirklich kraftvolle Worte und was wir dagegen produzieren, sind ein paar leblose Floskeln, so dass wir wie ein Bettler dastehen, der fürchterlich ausgemergelt ist und keinem gesunden Menschen ähnelt.⁷⁸

Volksmassen liefern also ein Muster davon, was in Maos Augen an einer Sprache „gesund“ sein soll: ihr Ausdruck sei reich und realitätsverbunden. Doch es ist nicht die Gesamtheit der Landesbürger, an die Mao seinen Appell richtet, sondern es sind vor allem die Parteifunktionäre, diejenigen also, von deren Reden und schriftlichen Erzeugnissen die Durchführung der Parteidirektiven abhängt:

Jedes Dokument, jeder Bericht, jeder Presseartikel, jede Veröffentlichung, die von der Parteiorganisation und den Regierungsorganen kommen, sind einzig und allein dafür bestimmt, unter den Volksmassen die Wahrheit, Vorschriften, Aufgaben und Methoden zu propagieren. Ihr Einfluss auf die Volksmassen ist enorm, aus diesem Grund soll man in jedem Dokument, jedem Bericht, jedem Presseartikel, jeder Veröffentlichung einen korrekten Gebrauch von der Sprache machen, um Gedanken auszudrücken; man sollte die Massen den korrekten Umgang mit Gedanken verstehen lassen, erst dann kann man auch eine korrekte materielle Kraft hervorbringen.⁷⁹

Die Sorge um die „sprachliche Gesundheit“ schlägt in eine unmittelbare Kontrolle der Gedanken um, die korrekt zu sein haben.⁸⁰ Es handelt sich hier um einen ideologischen Uniformismus, welcher sich in der Sprache realisieren soll, und es wird der Partei überlassen, die Gedanken auf die „sprachliche

動的語言，缺乏充分的知識。„Dass man die Sprache nicht versteht, bedeutet, man besitzt nicht ausreichend Kenntnisse von der reichen lebendigen Sprache der Volksmassen.“

- 78 Hu Qiaomu 1951, 20: 語言這東西，不是隨便可以學好的，非下苦工不可。第一，要向人民群眾學習語言。人民的語匯是很豐富的，生動活潑的，表現實際生活的。我們很多人沒有學好語言，所以我們在寫文章做演說時沒有幾句生動活潑切實有力的話，隻有死板板的幾條筋，像癩三一樣，瘦得難看，不像一個健康的人。
- 79 Hu Qiaomu 1951, 22: 黨的組織和政府機關的每一個文件，每一個報告，每一種報紙，每一種出版物，都是為了向群眾宣傳真理、指示任務和方法而存在的。它們在群眾中影響極大，因此必須使任何文件、報告、報紙和出版物都能用正確的語言來表現思想，使思想為群眾所正確地掌握，才能產生正確的物質的力量。
- 80 Bei seiner intensiven Auseinandersetzung mit der Frage nach Kriterien sprachlicher Korrektheit bzw. nach Korrelationen zwischen Sprache und Wirklichkeit greift Mao auf einen klassischen konfuzianischen Topos zurück, wonach sich die Korrektheit der sprachlichen Bezeichnungen unmittelbar auf die Realität auswirken würde. Konfuzius' Worte über die Notwendigkeit einer Richtigstellung von Namen (*zheng ming* 正名) für korrektes Handeln und gerechte Politik (*Lunyu* 論語 in: *Sishu zhangu jizhu*, 141f.) werden häufig zum Studium von Maos Sprachtheorie im Lichte der konfuzianischen Tradition herangezogen. Eine Übersicht hierzu bietet der Aufsatz Zhang Haiyans 張海燕 und Deng Lihus 鄧麗華: „Lun Mao Zedong de zhengming sixiang“ 論毛澤東的正名思想 (Zur Richtigstellung der Bezeichnungen im Denken Mao Zedongs) von 2008. Für die Autoren (Zhang und Deng 2008, 1f.) wird die konfuzianische *zhengming*-Theorie bei Mao dahingehend umformuliert, dass es nicht mehr die „Begriffe“ (*gainian* 概念) sind, die beim Überprüfen der Namen nach deren Korrektheit den Ausgangspunkt bilden, sondern die „Realität“ (*shi* 實). Diese Meinung lässt sich z. B. durch Maos *Yan'an-Reden* (Mao Zedong 1942, 810) bestätigen, in denen es heißt, dass man bei einer Diskussion von Problemen „von der Realität und nicht von Definitionen ausgehen“ soll: 我們討論問題，應當從實際出發，不是從定義出發。Wie sich dieses konkret gestalten lässt, exemplifiziert Mao Zedong (1942, 827) an seinen Ausführungen zum Thema „menschliche Natur“ (*renxing* 人性): 有沒有人性這種東西? 當然有的。但是隻有具體的人性，沒有抽象的人性。在階級社會裡就是隻有帶著階級性的人性，而沒有什麼超階級的人性。„Ob es so etwas wie eine menschliche Natur gibt? Natürlich gibt es sie. Aber es gibt sie nur in einem konkreten Sinn und nicht abstrakt. In einer Klassengesellschaft gibt es nur so eine menschliche Natur, welche eine Klassennatur besitzt. Es gibt keine menschliche Natur, die sich über die Klassen hinaus erstrecken würde.“

Gesundheit“ hin zu prüfen.⁸¹ Von der nachhaltigen Wirkung dieses Appells zeugt der Aufsatz von Chen Songcen 陳松岑 aus dem Jahre 1988: „Wenge yuti chutan“ 文革語體初探 („Vorläufige Untersuchung des sprachlichen Stils der Kulturrevolution“), in welchem die Sprache der Kulturrevolution aufgrund ihrer hypertrophierten Formen, endlosen Wiederholungen, sinnlosen Kampfmetaphorik usw. vehement kritisiert wird. Die von dieser Sprache freigesetzten Toxine (*dusu* 毒素) sollen die Gedanken der Menschen zersetzt (*fushi* 腐蝕) und die Gesundheit der Sprache verschmutzt haben (*wuran le jiankang de yuyan* 污染了健康的語言).⁸² Schuld an dieser Verschmutzung seien Lin Biao 林彪 und Jiang Qing 江青 gewesen.⁸³ Der Autor verliert kein Wort darüber, was er von einer möglichen Teilnahme Mao Zedongs an der geschilderten Verschmutzung hält, jedoch wird seine Einstellung gegenüber Mao etwas deutlicher, wenn man bedenkt, dass viele seiner Äußerungen Allusionen auf Maos Werke enthalten, unter anderem auch der folgende Passus:

Obwohl sich die gerade geschilderte Sprachsituation (während der Kulturrevolution – V. V.) im Grunde nicht verändert hat, haben die meisten von uns bereits erkannt, dass wir nur lebendige, frische und gesunde sprachliche Elemente von den Massen lernen müssen; sprachliche Grobheit ist Ausdruck von mangelnder Kultur und muß korrigiert werden. Die Sprache der Kulturrevolution hatte jedoch jene ungesunden Elemente geerbt, die von Menschen mit niedrigem Kulturniveau gebraucht wurden.⁸⁴

Der Leitartikel aus der *Renmin ribao* vom 6.06. 1951 wird hier zwar nicht *expressis verbis* erwähnt, jedoch scheint die angeführte Aussage als Zeugnis von großer Autorität zu gelten, welche dieser Artikel unter den chinesischen Parteifunktionären auch in den späten 80er Jahren genoss.

Mao war nicht der Erste, der die Rhetorik der körperlichen Gesundheit auf die gedankliche Uniformität bezog. In den Debatten um die chinesische Kultur, die in der Epoche vom Vierten Mai (1919) geführt waren, stand die Frage nach der korrekten Art des Denkens ganz im Mittelpunkt. Ein wichtiges Stichwort war dabei die sogenannte „nationale Essenz“ (*guocui* 國粹). Während sich Deng Shi 鄧實 (1877–1951) in seiner Zeitschrift *Guocui xuebao* 國粹學報 (Die nationale Essenz) energisch für die kulturelle Essenz, d. h. für das literarisch-philosophische Erbe Chinas, einsetzte,⁸⁵ vertrat Lu Xun 魯迅 (1881–1936) eine entgegengesetzte Meinung. Um ein Beispiel der Gesundheits-Rhetorik in seinem Gebrauch zu geben, sei ein Passus aus dem Essay „Sui gan lu, di sanshiwu“ 隨感錄第三十五 (Zufällige Aufzeichnungen, Nr. 35) von 1918 angeführt:

Was nennt man „nationale Essenz“? Im wörtlichen Sinne ist es bestimmt etwas, was ein Land alleine besitzt, was also in keinem anderen Lande gegeben ist. Mit anderen Worten ist es etwas Spezifisches.

81 Dass diese Kontrollen einige Nischen für alternative Stilrichtungen – vor allem im Bereich literarischer Übersetzungen – offenließen, wurde von Nicolai Volland in einem Artikel von 2009, „A Linguistic Enclave: Translation and Language Policies in the Early People’s Republic of China“, dargelegt.

82 Chen Songcen 1988, 211.

83 Chen Songcen 1988, 208.

84 Chen Songcen 1988, 211: 雖然還沒有徹底改變上述局面，但大多數人已經認識到我們只應該學習群眾語言中那些生動、新鮮、健康的成分，語言上的粗野是缺少文化教養的表現，應該加以改變。可是，“文革”語體卻繼承了文化水平較低的人所使用的語言中那些不健康的成分。

85 Siehe seinen Aufsatz von 1906 „Guxue fixing lun“ 古學復興論 (Zu einer Renaissance der Studien der Antike) in *Guocui xuebao*. Für Deng Shi (1906, 1024) war das 15. Jh. die Zeit einer Renaissance in Europa, und das 20. Jh. soll „die Zeit für eine Renaissance in Asien“ (*Yazhou guxue fixing zhi shi* 亞洲古學復興之時) werden. In dem Aufsatz ruft Deng seine Zeitgenossen dazu auf, die Renaissance in China zu realisieren, was in seinen Augen nur durch eine Hinwendung zum philosophischen Erbe der chinesischen Antike möglich ist. Die Renaissance gilt hier also auch als nationales kulturpolitisches Projekt.

Aber Spezifisches ist nicht unbedingt gut, wieso soll man das bewahren? Nehmen wir als Beispiel einen Mann mit einem Geschwür im Gesicht und Furunkeln auf der Stirn. In der Tat ist er anders als normale Menschen, was sich in seinem spezifischen Äußeren zeigt, also könnte man es auch als seine „Essenz“ betrachten. Ich persönlich würde aber sagen, es wäre viel besser, diese „Essenz“ zu entfernen. Es ist doch besser, so zu sein wie die anderen.⁸⁶

Unter seinen über „gesunde“ Sprache und Literatur nachdenkenden Zeitgenossen ist Lu Xun ein Sonderfall, weil er Medizin studiert hatte, bevor er Literaturkritiker und Schriftsteller wurde. Von der Medizin wendete er sich im Laufe der Zeit in der Überzeugung ab, im ideologisch-kulturellen Bereich mehr leisten zu können. Aber auf die medizinische Studienerfahrung greift er in seinem schriftstellerischen Werk wie in gesellschaftskritischen Essays gern zurück, und Gesundheit bleibt für ihn eines der Leitmotive. Man denke etwa an die Novellen *Kuangren riji* 狂人日記 (Das Tagebuch eines Wahnsinnigen) oder *Yao* 藥 (Arznei) von 1918 bzw. 1919, in denen die Metapher von der Behandlung einer Krankheit als lehrreiches Material zur Aufklärung derjenigen dient, welche sich der konfuzianischen Tradition bzw. dem naiven Aberglauben verpflichtet fühlen. Für seine ideologische Einstellung wurde Lu Xun von der kommunistischen Partei hochgepriesen, und er gilt auch heute offiziell als einer der größten modernen Schriftsteller Chinas. Deswegen ist es auch nicht erstaunlich, dass sein Name im erwähnten Leitartikel aus der *Renmin ribao* neben dem von Mao Zedong steht und dass sein Werk und Stil als Muster dafür empfohlen werden, was man unter einer „gesunden Sprache“ verstehen soll.⁸⁷

Der ideologische Uniformismus ist aber nur eine der Varianten gewesen, die Gesundheit an die Philologie und im weiteren Sinne an die gesamte nationale Kultur zu binden, und es wäre sicherlich eine große Vereinfachung, ihn allgemein auf den Geist der Zeit übertragen zu wollen, in welcher sich das moderne sprachlich-literarische Bewusstsein Chinas im Dialog mit dem Westen entwickelte und neue Systemordnungen hervorbrachte. Der große Dichter und Literaturprofessor Xu Zhimo 徐志摩 (1895–1931), der in dieser Zeit wirkte, repräsentiert zum Beispiel eine ideologische Einstellung, die sich dem uniformierenden kommunistischen Dogma aktiv widersetzt. Dass aber auch er ein Modell der „gesunden“ bzw. „ungesunden“ Literatur produziert und hiermit ein Ordnungssystem bietet, durch welches die gesamte Tradition Chinas reformiert und geheilt werden soll, ist ein weiteres Zeichen dafür, wie mannigfaltig in ihren Anwendungen die Kategorien des „Un/Gesunden“ sein können und wie produktiv sie für das Bewusstsein des untersuchten Zeitalters tatsächlich waren.

In seinem in englischer Sprache verfassten Aufsatz „Art and Life“ von 1922 kritisiert Xu Zhimo den Bolschewismus dafür, dass dieser alle gewöhnlichen Impulse des Lebens, wie Essen, Sex usw., in eine Art Equilibrium und Harmonie bringen will, ohne individuellen Geist und waches Lebensbewusstsein zu kultivieren.⁸⁸ Interessant ist, dass er der gleichen Kritik auch das klassische chinesische Erziehungssystem aussetzt. Dieses wird für „den Tod von wirklicher Persönlichkeit und das unendliche Hervorbringen von hervorragendem Mittelmaß“ verantwortlich gehalten.⁸⁹ Er vergleicht die

86 Lu Xun 1918, 86: 什麼叫“國粹”? 照字面看來, 必是一國獨有, 他國所無的事物了。換一句話, 便是特別的東西。但特別未必定是好, 何以應該保存? 譬如一個人, 臉上長了一個癩, 額上腫出一顆瘡, 的確是與眾不同, 顯出他特別的樣子, 可以算他的“粹”。然而據我看來, 還不如將這“粹”割去了, 同別人一樣的好。

87 Hu Qiaomu 1951, 20.

88 Hsü 1922, 175.

89 Hsü 1922, 175: „The death of true personality and endless manufacturing of excellent mediocrities“.

chinesische Gesellschaft mit „stagnierendem Wasser, welches den Beigeschmack von Fäulnis und Leblosgigkeit hat“.⁹⁰ Generell gilt China für ihn als eine „Nation von physischen Schwächlingen“.⁹¹

Ursachen für die nationale Schwäche findet Xu im natürlich-physiologischen sowie im kulturellen Bereich. Um die Mängel der Chinesen in ihrer Physiologie zu demonstrieren, empfiehlt er, ein komparatives ethnologisches Werk aufzuschlagen, in dem nackte Körper von Menschen aus verschiedenen Rassen zu finden wären. Das darin Gesehene sollte man anschließend mit der Schönheit einer Venus von Milo oder eines Apollo von Belvedere vergleichen. Was man bei diesem Vergleich empfinden würde, beschreibt er wie folgt:

Sie werden das faszinierende und jedoch auch unangenehme Gefühl haben, wie ungerecht die Natur spielt, wenn sie verschiedenen Völkern verschiedene Proportionen verleiht, ganz zu schweigen von Farben und Gerüchen.⁹²

Das Ideal der körperlichen Schönheit findet Xu im antiken Griechenland. Und die italienische Renaissance gilt für ihn als Zeitalter, in dem die Schönheit des Körpers wiederentdeckt und der lebensbejahende Geist des Menschen von den Banden der finsternen Tradition befreit wird.⁹³ Kultivierte Sinnlichkeit und nicht die Metaphysik seien die Hauptleistungen der griechischen Zivilisation gewesen. Diese Schlussfolgerung ist insoweit wichtig, als sie das „physisch Gesunde“ in Xu Zhimos Ausführungen in den Vordergrund einer als Ideal konzipierten Kultur rückt, wobei das Metaphysische – in Philosophie wie in Literatur – an Relevanz gewaltig einbüßt:

Die höchste Errungenschaft der hellenischen Kultur scheint für mich nicht im politischen Bereich zu liegen, viel weniger noch in Wissenschaft und Metaphysik, sondern in der Entdeckung der Würde und Schönheit des menschlichen Körpers.⁹⁴

In diesem Punkt kommt er der Projektion der „Gesundheit“ in die Sprachordnung bei Mao Zedong recht nahe, denn Mao orientiert sein Gesundheits-Ideal der Sprache ja auch an einem gesunden menschlichen Körper, der nicht wie bei einem Bettler geschwächt ist. Die vorausgesetzte allgemeine Verständlichkeit der behandelten Kategorien des Korrekten/ Schönen bzw. Gesunden/ Ungesunden hat in beiden Fällen absoluten Vorrang vor jeglichen metaphysischen Fragestellungen.

Die Mängel, welche Xu Zhimo an der chinesischen Kultur kritisiert und die sich in seinen Augen durch eine bewusste Hinwendung der Zeitgenossen zu der italienischen Renaissance beheben ließen, sind unter anderem eine unterentwickelte Literatur, das Fehlen der Tragödie als Gattung, phantasielose Dichtung (mit Li Bai 李白 als einziger Ausnahme) etc. Das alles sei auf eine unterentwickelte imaginäre Kraft, unterdrückte Sinnlichkeit und fehlendes Bewusstsein des persönlichen Lebens zurückzuführen.

Wohl kein anderes Dokument der Zeit ist so stark vom Gedanken der Projektion des „Un/Gesunden“ in die Literatur geprägt wie das Manifest, welches Xu Zhimo in der ersten Ausgabe seiner im Jahre 1923 gegründeten, an die intellektuelle Elite gerichteten Zeitschrift *Xinyue* 新月

90 Hsü 1922, 169: „A deadly stagnant pool of water, [...] it smacks all but of decay and lifelessness“.

91 Hsü 1922, 169: „A nation of physical weaklings“.

92 Hsü 1922, 176: „You will have some fascinating yet uncomfortable sense of the playful unfairness of Nature in shaping for the different peoples different form and proportion, not to mention the color and smell.“

93 Bei seiner Behandlung der Renaissance bezieht sich Xu auf Pater 1873.

94 Hsü 1922, 175: „The supremest achievement of Hellenic culture, it seems to me, is not in its politics, much less its science and metaphysics, but in the discovery of the dignity and beauty of the human body.“

(Neumond) veröffentlichte. Der Text beginnt mit „If Winter comes, can Spring be far behind?“, einem Zitat aus Shelleys „Ode to the West Wind“, wodurch die Befreiungsidee eine dominierende Position erlangt. Durch Literatur und Kunst sollen Menschen aus ihrem aktuellen „Krankheitszustand“ (*bingtai* 病態) befreit werden, ihre „Gesundheit“ (*tipo* 體魄) soll durch die Bemühungen der *Xinyue*-Autoren zunehmen. Dabei verfolgen die Autoren zwei Grundprinzipien, nämlich „weder gegen das Gesundheits-Prinzip verstoßen noch die menschliche Würde schmälern“.⁹⁵

Gesund ist vor allem das korrekte Denken, welches hier im Manifest aber keine genauere Definition findet als korrektes Denken in der oben angeführten Anweisung Mao Zedongs. Xu Zhimo assoziiert gedankliche Korrektheit mit

[...] lebendigen frischen Blutkörperchen, sie können allen tödlichen Schimmelpilzen entgegenwirken, über diese siegen, sie vernichten. [...] Wir verlangen vor allem, dass unsere Lebenskraft freigesetzt wird.⁹⁶

Die Idee des Heils, welches durch Literaten bewirkt werden kann und soll, ist im Manifest mit der Idee einer Verantwortung verbunden, welche die chinesische Nation ihrer Vergangenheit gegenüber empfinden muss:

Angesichts unserer glorreichen Vergangenheit ist es unsere Mission, für eine große Zukunft zu sorgen. [...] Die Macht der Gesundheit kann den gedanklichen Verfall sowie krankheitserregende lebensbedrohende Bakterien vernichten.⁹⁷

Rückblickend erscheinen all die oben angeführten Auffassungen, welche Gesundheit in den philologischen Bereich einbeziehen, trotz bestehender ideologischer Meinungsdivergenzen in einem Punkt überein zu stimmen, dass sie nämlich alle von kulturreformistischen Zügen geprägt sind. Wie am Anfang von Kang Youweis Ausführungen „Gesundes“ bestimmten sozialpolitischen und biologischen Wunschvorstellungen entsprach und das, was als „ungesund“ empfunden wurde, einer allmählichen Eliminierung oblag, geschieht es auch in neuen philologischen Systemen. Sowohl Sprache als auch Literatur sind hier viel mehr als Wissensbereiche, in deren Fokus bestimmte durch vertieftes Studium zu klärende Probleme stehen würden. Die Systematik im Operieren mit „Un/gesundem“ äußert sich gerade darin, dass dieses Studium an sich als überflüssig erscheint, worauf vor allem die mangelhafte Terminologie schließen lässt. Sei es eine gesunde Literatur, die auf Sinnlichkeit beruht (Xu Zhimo), sei es eine gesunde Sprache, die man vom Volk übernimmt und in der man das korrekte Gedankengut an dasselbe Volk weiterreicht (Mao Zedong / Hu Qiaomu), sei es eine von der nationalen Essenz befreite Literatur „wie jede andere“ (Lu Xun), sie alle evozieren ein bestimmtes kulturpolitisches Programm, welches sich in die Praxis umsetzen will. In diesem Fall geht das Ordnen des Materials nicht von Begriffen („volkstümlich“, „realistisch“, *baihua/wenyan* usw.) sondern von bestimmten Überzeugungen aus, welche die Idee des Volkes, der Realität und der Sprache als Träger des „Un/Gesunden“ suggerieren.

95 Xu Zhimo 1923, „Xinyue de taidu“ 新月的態度 (Zur ideologischen Einstellung der Zeitschrift *Xinyue*), 364: (一): 不妨害健康的原則, (二) 不折辱尊嚴的原則。

96 Xu Zhimo 1923, 365: 純正的思想是活潑的新鮮的白血球, 它的力量可以抵抗, 可以克勝, 可以消滅一切致病的細菌。[...]。我們先求解放我們的活力。

97 Xu Zhimo 1923, 364: 我們對我們光明的過去負有創造一個偉大的將來的使命。[...]。健康, 它的力量可以消滅一切侵蝕思想與生活的病菌。

2 Hu Shi „Renaissance“: erhabene Unbrauchbarkeit metaphysischer Spekulationen

Die Sprachsituation in China zu Beginn des 20. Jahrhunderts wird allgemein als eine seit Jahrhunderten - wenn nicht seit einem Jahrtausend - bestehende Diglossie bezeichnet, d. h. man geht davon aus, dass man hier, ähnlich wie in der arabischen Welt bis heute oder in der Rus vom 11. bis ins 17. Jahrhundert hinein gleichzeitig zwei sprachliche Systeme verwendete, deren Gebrauch je nach konkreter Lebenssituation als Vorschrift galt und deren Funktionsbereiche sich zueinander komplementär verhielten. Die hohe Varietät genoss ein allgemeines Ansehen, sie stützte sich auf einen Korpus der klassischen Texte und galt als Sakralsprache. Die niedere Varietät war an alltägliche Sprachsituationen gebunden, sie war nicht kodifiziert und genoss kein kulturelles Prestige. Dass die so verstandene Diglossie auf die chinesische Tradition übertragen wird, geht wesentlich auf sprachlich-literarische Theorien zurück, die Hu Shi im Rahmen seines „Renaissance“-Projekts entwickelt hat. Es gibt jedoch eine Reihe von Argumenten, die Anwendbarkeit dieses als Diglossie bezeichneten Modells für China kritisch zu hinterfragen: beide Systeme konnten nämlich innerhalb eines Textes verwendet werden,⁹⁸ je nach Epoche und Literaturgattung konnte jede Varietät als Sakralsprache fungieren,⁹⁹ es gab Gattungen, die von beiden Varietäten regelmäßig Gebrauch machten, eines von den zwei Systemen konnte also durchaus in das zweite übersetzt werden.¹⁰⁰ Aus verschiedenen hier noch zu klärenden Gründen waren diese Argumente jedoch nicht im Geiste der Zeit, in der Hu Shi wirkte.

Tatsache ist, dass die Beherrschung der klassischen Varietät, die in der chinesischen Tradition als Verwaltungssprache der intellektuellen Elite diente, erst durch einen langen mühevollen Unterricht möglich war, in dem klassische Texte auswendig gelernt werden mussten. Das war auch die Hauptursache dafür, warum die aktuelle Sprachsituation in China von Hu Shi und seinen Zeitgenossen weitgehend als Herausforderung, als Störfaktor im Prozess der nationalen Modernisierung galt. In seiner *Autobiographie mit Vierzig*¹⁰¹ erinnert er sich an den Klassiker-Unterricht, wie er für seine Jugend typisch war: man war mit klassischen Texten („toten Büchern“, *sishu* 死書, wie er sie nennt) konfron-

98 Siehe dazu meine 2010 erschienene Dissertation *Das Traum-Motiv im Yuan-Drama: Zur Semiotik der chinesischen Formelemente*.

99 Siehe dazu Vetrov 2011, „Zhu Xi's Sayings in Search of an Author: The Vernacular as a Philosophical *lieu de mémoire*“.

100 Als „Bilingualismus“ wird die traditionelle Sprachsituation in China etwa seit dem 11. Jh. z. B. von der Linguistin Irina Zograph bezeichnet. Siehe Zograph 2008, *Методы изучения изолирующего языка с иероглифической письменностью* (Zur Methodologie des Studiums einer isolierenden Sprache mit hieroglyphischer Schrift), 13. Leider bietet sie keine Gründe dafür, warum sie den Bilingualismus dem ansonsten üblichen „Diglossie“-Begriff vorzieht. Für die gesamte „Diglossie“ vs. „Bilingualismus“-Problematik könnten Arbeiten des von ihr nicht berücksichtigten Slavisten und Sprachtheoretikers Boris Uspenskij aufschlussreich sein, weil sie die Sprachsituation in der Rus im Koordinatensystem des Sakralen und Profanen analysieren, auf die man in sinologischen Studien aus unerklärlichen Gründen in der Regel verzichtet. Hervorzuheben wären dabei die Aufsätze Uspenskij 1983, „Диглоссия и двуязычие в истории русского литературного языка“ (Diglossie und Bilingualismus in der Geschichte der russischen Literatursprache), Uspenskij 1994a, „Отношение к грамматике и риторике в Древней Руси 16–17 вв.“ (Das Verhältnis zur Grammatik und Rhetorik in der Alten Rus) sowie Uspenskij 1994b, „Языковая ситуация и языковое сознание в Московской Руси: восприятие церковнославянского и русского языка“ (Die Sprachsituation und das Sprachbewusstsein in der Moskauer Rus: die Wahrnehmung der kirchenslawischen und der russischen Sprachen). Wenn man die oben erwähnten Argumente aus der Perspektive der Opposition von „profan“ und „sakral“ untersuchen würde, wäre man mit einer Situation konfrontiert, die Uspenskij einem Bilingualismus und nicht einer Diglossie zuschreibt.

101 Hu Shi 1933, 24.

tiert, die man auswendig lernen musste, ohne zu verstehen, worum es in diesen Büchern ging. Unter solchen Bedingungen war laut Hu Shi eine effektive, den globalen wissenschaftlichen Normen entsprechende Ausbildung nicht zu erreichen.¹⁰² Im Jahre 1917 veröffentlichte er sein literarisches Manifest „Wenxue gailiang chuyi“ 文學改良芻議 (Bescheidene Überlegungen zu einer Literaturreform), in dem er Prinzipien zur Besserung der Lage darlegte. Dieses Manifest hatte einen großen Erfolg unter seinen Zeitgenossen und machte aus Hu Shi eine Autorität in Fragen der literarischen Modernisierung Chinas. Die „große Krankheit“ (*da bing* 大病) Chinas entsprang für ihn unter anderem einer Distanziertheit von Wort und Sache, „verbaler Substanzlosigkeit“ (*yan zhi wu wu* 言之無物). Das äußerte sich in der Nachahmung der Alten und in der Meidung des umgangssprachlichen Idioms. Hu Shis Forderung ist, „auf das Nachahmen der Alten zu verzichten“ (*bu mofang guren* 不摹倣古人) und „das umgangssprachliche Idiom nicht zu meiden“ (*bu bi suzi suyu* 不避俗字俗語).¹⁰³

In demselben Jahr 1917 macht Hu Shi die ersten Skizzen zu seinem eigenen Projekt der chinesischen „Renaissance“, welches ihn bis 1960 im Prozess eines Kulturdialogs mit dem Westen beschäftigen wird.¹⁰⁴ In seinem Tagebuch vom 19. Juni 1917 schreibt er eine Notiz über die Lektüre von Edith Sichels *Renaissance*. In diesem Buch findet er ein ideales Modell für seine Projektion des Lebens und Todes in die Sprach- und Literaturtheorie: Dante gilt als Vater einer „Vulgärsprache“ (*suayu* 俗語), in welcher er *La divina commedia* (*Die Göttliche Komödie*, chin. *Shen sheng xiju* 神聖喜劇) und *La vita nuova* (*Das neue Leben*, chin. *Xin shengming* 新生命) hervorbrachte. Latein wird dabei als „tote Schrift“ (*yi si zhi wenzi* 已死之文字) bezeichnet.¹⁰⁵ Wichtig erscheint vor allem die automatische Übertragung von „Leben und Tod“ auf die aktuelle Sprachsituation in China sowie auf die chinesische Antike selbst. In den zwanziger Jahren schreibt er in den Tagebüchern von verschiedenen Renaissance-Zyklen in der chinesischen Geschichte. Als Renaissance wird jeweils die Epoche interpretiert, in welcher seiner Meinung nach Bindungen an die Tradition als störend empfunden wurden und die ihre kreativen Impulse im Leben selbst schöpfte: so spricht er 1923 von vier Renaissance-Perioden: Als erste nennt er die Song-Zeit mit ihrem Zweifel am Altertum, als zweite die Ming, die in ihren Erzählungen und Dramen die körperlichen Genüsse verherrlicht, danach die Qing als Zeit einer Rückkehr zur Antike, und am Schluss folgen die aktuellen Ereignisse in China, die Reformen der Sprache und Literatur.¹⁰⁶

In seinem Aufsatz „The Chinese Renaissance“ von 1923 ist bereits das Wesentliche ausformuliert, was seine Zeitgenossen sowie Nachkommen als Tatsache betrachten werden. So sagt er über den

102 In ähnlicher Weise beklagte Ma Jianzhong 馬建忠 (1845–1900), der Autor der ersten nach dem westlichen Muster verfassten Grammatik, das traditionelle chinesische Schulsystem, *Mashi wentong* 馬氏文通, das auf das Lernen von Klassikern ohne Kenntnisse von Grammatik ausgerichtet war, welche dieses Lernen viel produktiver machen könnten (Ma Jianzhong 1898, „Houxu“ 後序, 2): „In der Tat ist die Zahl der Kinder, die lesen können, gering. Noch geringer ist die Zahl derjenigen, die sowohl lesen als auch sich schriftlich ausdrücken (*wen* 文) können. Von denjenigen, die den schriftlichen Ausdruck beherrscht haben und sich den Rest ihrer Jahre nützlich machen, indem sie den rechten Weg lehren (*jiang dao* 講道) und Prinzipien ergründen (*ming li* 明理), gibt es nicht einmal einen unter zehntausend.“ Seine Grammatik verfolgte das Ziel, das Schullernen nach dem westlichen Modell möglichst sinnvoll und zeitsparend zu gestalten. Allerdings ging es Ma um das Erlernen der klassischen Grammatik, nicht um das Erlernen der Umgangssprache.

103 Hu Shi 1917, 467.

104 Eine Studie zur „Renaissance“ in der Entwicklung der politischen Theorie von Hu Shi bietet Jerome B. Grieder 1970 in seinem Werk *Hu Shih and the Chinese Renaissance: Liberalism in the Chinese Revolution, 1917–1937*.

105 *Hu Shi riji quanbian* 胡適日記全編, Bd. 2, 600–605.

106 *Hu Shi riji quanbian*, Bd. 3, 7f (datiert auf den 03.04.1923).

Prestigewechsel zwischen *baihua*- und *wenyan*- Literatur, welcher als Resultat einer seit Jahrhunderten bestehenden Opposition zu verstehen ist:

Pei hua was shown to be the legitimate heir to the classical language; and the few great writers, who had had the inspiration to produce their novels and dramas in the *pei hua*, but whose works, in spite of their immense popularity, had long been ignored by the literati, were reevaluated and ranked higher above the aristocratic literature written in the unnatural medium of the dead classical language.¹⁰⁷

Die Opposition von Leben und Tod wird hier durch eine Opposition der *baihua*-Autoren und Literaten ergänzt. Es ist ein entscheidender Zug, den Hu Shi hiermit macht: es wirkt so plausibel, dass es ohne weiteres als Tatsache genommen werden kann und bis jetzt auch normalerweise genommen wird.¹⁰⁸ Rezeptionsästhetisch ist die These nicht haltbar, weil *baihua* in diesen Texten regelmäßig neben *wenyan* vorkommt, weil Klassiker zitiert werden, weil mit beiden Varietäten gespielt wird usw.¹⁰⁹ Für Wissenshistoriker ist die These jedoch wichtig, weil sie von der Geburt eines sinologischen Topos, d. h. einer mit *baihua* assoziierten Gruppe von populären Autoren, die dem gelehrten Geschmack der Literati nicht nachkommen konnten, zeugt.¹¹⁰

Das, was Hu Shi mit anderen „Renaissance“-Projekten seiner Zeit verbindet, ist die Projektion des „un/gesunden“ Körpers, der Krankheit und des Todes in all seine theoretischen Überlegungen. Wie in seiner Quelle zur Renaissance in Europa, der *Renaissance* von Edith Sichel, Adams Körper aus der Sixtini-schen Kapelle als Symbol der Epoche herangezogen wird, so unterwirft er auch selbst alle Epochen aus der chinesischen Geschichte einer Überprüfung nach dem Kriterium des „Un/Gesunden“, bevor er sie für eine Renaissance- bzw. für eine Epoche des geistigen Rückstands erklärt: Das 13. Jh. wird in den Haskell-Vorlesungen von 1933 als Renaissance interpretiert, weil die Dramen dieser Zeit „a frank glorification of love and the joys of life“ exemplifizieren.¹¹¹ „Glorification of life“ ist für ihn auch ein entscheidendes Merkmal der europäischen Renaissance.¹¹² Dass er aber dieses Merkmal so leicht auf eine chinesische

107 Hu 1923, 661.

108 Eine Nachwirkung findet diese These in der Dichotomie von *Wen*- bzw. Nicht-*Wen*-Literaturtypen bei Doleželová-Velingerová und Kaske, siehe Seite 5.

109 Für Näheres zu dieser Problematik siehe meinen Review-Artikel Vetrov 2011b, „Classical Chinese Drama (*Yuan zaju*) in the Light of *Gen kan zatsugeki-no kenkyū*: Some Notes on the Present-Day State of Research“.

110 Das Vorkommen der an der Umgangssprache ausgerichteten Schriftsprache *baihua* wird in der Zeit als Hauptattribut der sogenannten volkstümlichen Literatur (*tongsu wenxue*) verstanden. So bezeichnet Zeng Yi 曾毅 in seiner 1915 erschienenen *Zhongguo wenxue shi* 中國文學史 (Geschichte der chinesischen Literatur) Romane und Dramen der Yuan-Dynastie als „volkstümlich“. Im Unterschied zu Hu Shi behauptet Zeng Yi (1915, Bd. 2, 127) nicht, dass diese Gattungen an sich einer gelehrten Literatur entgegengesetzt sind: „Als in der Yuan-Zeit das Hervorbringen von volkstümlichen (*tongsu* 通俗) Romanen und Dramen begann, betrachtete man diese meistens mit Geringschätzung, weil man dachte, dass sie nicht dazu fähig sind, das Prinzip zu beleuchten (*wu dang yu ming dao zhi wen* 無當於明道之文). Aber man wusste nicht, welch ein großes Potential diese Literatur in sich birgt.“ Das Potential der volkstümlichen Literatur wurde laut Zeng Yi aber z. B. in der griechischen Antike und in der französischen Literatur erkannt. Aischylos' Tragödien und Voltaires Prosa und Dramen werden unter anderem als Belege hierfür herangezogen. Zeng Yis Literaturgeschichte verdient im aktuellen Kontext auch deswegen Erwähnung, weil Zeng Yi, wie Hu Shi, nicht auf die in den überlieferten Dramen der Yuan-Zeit präsente Gelehrsamkeit, wie etwa die Rolle des *wenyan*, Zitate aus kanonischen Schriften und klassischer Dichtung, mannigfaltige Allusionen, raffiniertes Spiel mit unterschiedlichen sprachlichen Registern usw. zu sprechen kommt. Deswegen ist der Begriff „volkstümlich“ in Bezug auf diese Werke – wie übrigens auch auf die Werke Voltaires – bei ihm, ähnlich wie bei Hu Shi, recht widersprüchlich.

111 Hu 1934, 77.

112 Hu 1934, 76.

Literaturgattung anwendet, in welcher Tod und Mord als Symbole von Realitätsüberwindung eines der markantesten Motive darstellen, ist wohl darauf zurückzuführen, dass der textuelle Anteil des *baihua* neben dem *wenyan* in vielen überlieferten Texten sehr hoch ist. Was Hu Shi jedoch konsequent mit Krankheit assoziiert, ist der Buddhismus:

The practice of burning one's body as a sacrifice was frequently encouraged by the extreme fanatics... Truly had humanist China lost her head and gone completely mad under the powerful enchantment of this imported religion from India!¹¹³

Dieser Passus wird in der Rede „The Chinese Tradition and the Future“ von 1960, in welcher er seinen letzten Renaissance-Entwurf unternimmt, fast wörtlich wiederholt.¹¹⁴ In beiden Texten erscheint die *Guwen*-Bewegung der Tang als erste Renaissance in China, weil sie den makabren Geist einer fremden Religion zu überwinden sucht, indem sie sich der eigenen chinesischen Antike zuwendet.

Der Buddhismus ist aber nicht die einzige Religion, die in Hu Shis Augen eine kritische Revision verdient. Jede Religion soll nach ihrer Brauchbarkeit für die aktuelle Situation überprüft werden. Das macht die eigentliche Aufgabe der Kulturbewegung aus:

The whole movement may be characterised, in the words of Nietzsche, as a movement of the transvaluation of all values. It is a movement in a way to make everything upside down; to try, to judge, to criticise, to doubt, to revalue old things according to new standards. Nothing is too high or too low to be subjected to this process of transvaluation. Marriage, concubinage, widowhood, Confucianism, Christianity – nothing is too sacred to be allowed to pass without criticism. It is for us an age of doubt, of criticism, of protest.¹¹⁵

Dieses energische Engagement für die Umwertung aller Werte und für die Umkehrung der traditionellen Normen verrät eine weitere Affinität Hu Shis mit den „Renaissance“-Projekten seiner Zeit. Wesentlich erscheint bei diesen Autoren die Einstellung zu metaphysischen Fragen allgemein, denn für die von ihnen im System des „Un/Gesunden“ hervorgebrachten Wissensordnungen, Konzepte, Begriffsoppositionen usw. erweist sich dieser Geistes- und Wissensbereich als etwas Fremdes, dem Zeitgeist nicht Entsprechendes. Da es sich aber um Ordnungen handelt, die sowohl diese Zeit selbst als auch die durch diese Zeit bedingten Realisierungen des „Un/Gesunden“ überdauert haben und auf Universalität Anspruch erheben, sollten mindestens einige davon mit Ordnungen aus anderen Epochen verglichen werden, mit denen das Zeitalter Hu Shis sie stets gleichsetzte. Sprachtheorien Dantes und Luthers sind wohl die wichtigsten Ordnungen, die in diesem Zusammenhang relevant sind.

Wenn man die chinesische Sprachsituation zu Beginn des 20. Jahrhunderts mit anderen Kulturen und Epochen vergleicht, in denen sich die herkömmlichen Diglossie-Muster verändern, stellt man fest, dass Diglossie bzw. Bilingualismus nie als rein philologisches Phänomen betrachtet werden kann, weil sie stets an metaphysische, religiöse Fragestellungen geknüpft sind. Es ist kein Zufall, dass Hu Shi und seine Zeitgenossen die Namen Dante und Luther als große Vorbilder für die Herausarbeitung einer Nationalsprache preisen.¹¹⁶ Dass sie aber nicht auf die Problematik eingehen, was genau bei Dante und Luther

113 Hu 1934, 129

114 Hu 1960, „The Chinese Tradition and the Future“, 649f.

115 Hu 1926, 170.

116 Jiang Baili (1920, 10) erwähnt die Namen Dante und Luther als Väter der italienischen und deutschen Nationalsprachen ganz am Anfang seiner *Ouzhou wenyi fuxing shi*; Zhou Zuoren (1918, 122 und 132) beginnt seine Kapitel zur Re-

unter Nationalsprache bzw. Volkssprache verstanden wird und wie sich diese zu dem verhält, was unter ihren Zeitgenossen allgemein als Sakralsprache gilt, hat mit der metaphysischen Unbrauchbarkeit des Begriffs „Renaissance“ zu tun, wie er in den oben geschilderten Theorien in China verwendet wird.¹¹⁷

Die gesprochene Sprache, für die sich Dante einsetzt, ist nicht die sprachliche Realität, sondern vor allem eine Idealkonstruktion, die Sprache, die durch einen Künstler veredelt wird und Menschen Gott näherbringen soll. Sie ist eine Sprache, deren vornehmliche Eigenschaft für Dante als *illustre* bezeichnet wird.¹¹⁸ Sie ist also vor allem eine erleuchtete Sprache. Sowohl in seiner lateinischen Abhandlung *De Vulgari Eloquentia* (Von der Beredsamkeit in der Volkssprache, ca. 1303–1304)¹¹⁹ als auch in dem auf Italienisch verfassten *Il Convivio* (Das Gastmahl, ca. 1304–1307) spielt die Licht-Metaphysik, welche in der platonischen und neuplatonischen Tradition wurzelt, eine fundamentale Rolle. In *De Vulgari Eloquentia* wird die Natur der *lingua vulgaris* zur Klärung einer hierarchischen Positionierung des Menschen zwischen Bestien und Engeln verwendet.¹²⁰ Wie Alessandro Raffi in seiner Studie *La gloria del volgare* zu Recht betont, war die Beschäftigung mit dieser Frage nicht etwa einer scholastischen Wortklauberei entsprungen, sondern soll auf dem Hintergrund der für das 13. Jh. herrschenden Krise des theologischen Wissens und der gesamten Intellektuellenpolemik um die Hierarchie des Seins interpretiert werden.¹²¹ Im *Gastmahl* wird die Laudatio auf die Volkssprache und ihre lichtbringende Eigenschaft ebenfalls metaphysisch, als Annäherung an die höchsten Sphären des Seins formuliert. Das gesamte erste Buch repräsentiert eine Art philosophische Rechtfertigung der *lingua vulgaris*. Es endet mit einer Allusion auf das Johannes-Evangelium (6, 5–13) und dem Bild des Lichts, das sich auf die *lingua vulgaris* bezieht:

Dies wird das Gerstenbrot sein, von dem sich Tausende sättigen werden, und für mich werden noch volle Körbe davon übrigbleiben. Dies wird das neue Licht sein, die neue Sonne, die dort aufstehen wird, wo die alte versinkt, und sie wird diejenigen beleuchten, die im Schatten und in der Finsternis der alten für sie nicht leuchtenden Sonne verweilen.¹²²

Die Orientierung der Sprache an der einfachen gesprochenen Sprache bei Martin Luther ist dem Konzept der *lingua vulgaris* bei Dante insofern verwandt, als beide die gesprochene Sprache auf die

naissance in den romanischen und germanischen Kulturen ebenfalls mit Dante und Luther; Hu Shi beruft sich auf die Namen Dante und Luther seit 1916, worauf er in seiner *Autobiographie mit Vierzig* (Hu Shi 1933, 115) aufmerksam macht. Beide werden von ihm auch in „Wenxue gailiang chuyi“, dem erwähnten Manifest zur Literaturreform, als Väter von Nationalsprachen gepriesen. Siehe Hu Shi 1917, 476.

117 Eine Diskussion der Frage, inwiefern sich die Sprachsituation in Italien in der Zeit von Dante mit der Situation in China zu Beginn des 20. Jh. vergleichen lässt und ob Parallelen zwischen Dantes Toskanisch und Hu Shis *baibua* berechtigt sind, findet man bei DeFrancis und Zhou 2006, „The Chinese Renaissance and the Vernacular“. In dieser Diskussion wird jedoch nicht auf die philosophisch-theologische Problematik eingegangen, welche für das Verständnis der *lingua volgare* in Dantes Werk von zentraler Bedeutung ist.

118 Dante Alighieri, *De Vulgari Eloquentia*, I xvi 6, xvii 1–2, 142.

119 Ob Hu Shi je *Il Convivio* oder *De Vulgari Eloquentia* gelesen hatte, lässt sich nicht definitiv feststellen. Das letzte erwähnt er allerdings in seinem Aufsatz „The Chinese Renaissance“ (Hu 1923, 670): „Dante not only wrote in the vulgar tongue, but also defended it in his treatise *De vulgari eloquentia*.“

120 Dante Alighieri, *De Vulgari Eloquentia*, I ii, 10–17.

121 Raffi 2004, 27f.

122 Dante Alighieri, *Il Convivio*, I xiii 11–12, 85f. „Questo sarà quello pane orzato del quale si satolleranno migliaia, e a me ne soperchieranno le sporte piene. Questo sarà luce nuova, sole nuovo, lo quale surgerà là dove l'usato tramonterà, e darà lume a coloro che sono in tenebre e in oscuritate per lo usato sole che a loro non luce.“

Ebene projizieren, wo mit der Quelle alles Lichts kommuniziert werden kann. Folgendes sagt Luther über die höchste Lektion der Beredsamkeit in der Menschengeschichte:

Christus hat am aller einfeltigsten geredt vnd war doch eloquentia selbst. Die propheten machens auch nicht hoch, sindt doch vill schwerer. Drumb ist am besten vnd die hochste eloquentia simpliciter dicere.¹²³

Luthers Gedanken über „einfache“, „einfältige“, „grobe“ Rede wurden in Gerhard Härles Studie zum Konzept der „Reinheit“ bei Luther untersucht und als „Verstehen in einem existentiellen Sinn – in Luthers Sprache: der Verbreitung der reinen Lehre und des reinen Wortes Gottes“ interpretiert.¹²⁴

Dass in der chinesischen Geistesgeschichte der Versuch einer Rückkehr zu dem einmal verlorenen geistigen Idealzustand ebenfalls von dem „Verstehen in einem existentiellen Sinn“ abhängig gemacht und dabei die Volkssprache bzw. die vulgäre Sprache als Reinigungsmedium bewusst gewählt werden konnte, lässt sich am Beispiel der Lehre von Zhu Xi (1130–1200) verfolgen.¹²⁵ Die von ihm postulierte Einfachheit der Klassiker hält sich auf dem Vermögen, durch die Volkssprache einen inneren Zugang zum klassischen Text zu gewinnen. Die Volkssprache wird dabei zu einem Medium, durch welches der Glaube geweckt und wachgehalten wird.

Wenn Hu Shi in seinen Haskell-Vorlesungen diese Lehre zur zweiten Renaissance in China erklärt, weil sie für ihn eine säkularisierte philosophische Denkrichtung darstellt,¹²⁶ entspricht es auch seiner Haltung gegenüber Dante und Luther, deren Leistungen er im sprachlichen Bereich betont, auf deren religiöse Haltung er jedoch keineswegs hinweisen will. Im Rahmen des gesamten sich bildenden westlich-chinesischen Renaissance-Diskurses ist die Renaissance Hu Shis also ein typischer Fall, weil sich Metaphysik auch hier als unbrauchbar erweist. Es sei am Schluss an die Worte Walter Paters in seinem *The Renaissance* erinnert, der für die oben geschilderten „Renaissance“-Theorien von Zhou Zuoren und Xu Zhimo eine autoritative Wissensquelle war:

The aesthetic critic [...] has no need to trouble himself with the abstract question what beauty is in itself, or what its exact relation to truth or experience – metaphysical questions, as unprofitable as metaphysical questions elsewhere. He may pass them all by as being, answerable or not, of no interest to him. The aesthetic critic, then, regards all the objects with which he has to do, all works of art, and the fairer forms of nature and human life, as powers or forces producing pleasurable sensations, each of a more or less peculiar or unique kind.¹²⁷

123 Luther, *Tischreden*, Bd. 4, 664.

124 Härle 1996, *Reinheit der Sprache, des Herzens und des Leibes: Zur Wirkungsgeschichte des rhetorischen Begriffs puritas in Deutschland von der Reformation bis zur Aufklärung*, 3. In diesem Zusammenhang erscheint auch Boris Uspenskij's Kommentar zum Konzept der „Reinheit“ in der ostslavischen Kultur wichtig, in dem er (Uspenskij 1994c, 113) sagt, dass „Reinheit“ hier vor allem als ethische eher denn physische Eigenschaft verstanden wurde. Deswegen war es auch üblich, sich nach einem Kontakt mit Andersgläubigen zu waschen, wobei die *banja*, der Raum, in dem man sich wusch, als unreiner Ort galt. „Мифологический аспект русской экспрессивной фразеологии“ (Zum mythologischen Aspekt expressiver Phrasologie im Russischen). In den untersuchten Projektionen des „Un/Gesunden“ in die Philologie verhält es sich genau umgekehrt: das Wort, die Sprache, literarische Produkte erscheinen als Träger von physiologischen Inhalten, und eine Reinigung bezieht sich hier auf das Beheben von „Symptomen“, impliziert also keine ethisch-religiöse Dimension.

125 Siehe oben Seite 2.

126 Hu 1934, 76.

127 Pater 1873, viii–ix.

Schlusswort

Die Untersuchung des „Un/Gesunden“ in philologischen Ordnungssystemen, welche im Zeichen unterschiedlicher Anfang des 20. Jahrhunderts entwickelter Renaissance-Projekte Chinas hervorgebracht worden waren, zeigt, dass auch in diesem Bereich die Grundthese von Mary Douglas bezüglich der ordnungsstiftenden Macht der „Verschmutzung“ methodologisch aufschlussreich ist. Auch hier ist „Verschmutzung“ bzw. „Ungesundes“ nie ein isoliertes Ereignis. Die Syntagmatik in der Anwendung dieser Kategorie in einem jeweiligen Projekt greift immer auf dasselbe Deutungs-Paradigma von rein/unrein, gesund/ungesund zurück, das für die analysierte Zeit einem neuen Wertesystem und der Überzeugung entspricht, die herkömmliche Kultur nach einem Vorbild-Modell zu reformieren. Das Modell ist von festen Konturen gezeichnet, wenn man es im gesamten westlich-chinesischen Diskurs betrachtet: aus dem Westen werden nur die Renaissance-Theorien übernommen, die für eine säkularisierende Wende plädieren.

Die Einbeziehung des „Un/Gesunden“ in die Debatten um das Schicksal der nationalen Sprache und Literatur war jedoch nicht die Prärogative der radikal gestimmten Kulturreformer. Intellektuelle, die an Programmen einer rapiden Modernisierung der chinesischen Kultur nach dem westlichen Modell Kritik übten, griffen ebenfalls zu Bildern des „Un/Gesunden“, um die Kurzsicht dieser Programme bloßzustellen. Dazu gehörte z. B. Lin Shu 林紘 (1852–1924), der den Drang seiner Zeitgenossen nach einer rücksichtslosen Vernakularisierung der nationalen Literatursprache zu bändigen versuchte. So erscheinen die Befürworter der sprachlichen Vereinfachung in seiner Novelle *Yao meng* 妖夢 (Ein Alptraum) von 1919 als Wahnsinnige (*kuangren* 狂人). Der Eingang zu dem imaginären symbolischen „*Baihua*-Institut“ (*baihua xuetang* 白話學堂), von welchem der Protagonist dieser Novelle träumt, ist mit folgenden zwei Inschriften geschmückt:

Das *baihua* ist allmächtig. *Der Traum der Roten Kammer*, *Die Räuber vom Liang-Shan-Moor* sind überwältigend. / Das *guwen* ist lästig. Ouyang Xiu und Han Yu, was sind das für Dinge!¹²⁸

Vögel und Tiere sind wirklich frei. Was soll man mit konfuzianischen Verhaltensnormen? / Menschlichkeit und Gerechtigkeit sind störend, man sollte sie radikal abschaffen.¹²⁹

Diese Slogans, die in knapper Form den Geist des „*Baihua*-Instituts“ wiedergeben sollen, gehören inhaltlich zusammen: Die Absage von dessen Mitgliedern an das traditionelle Sprachmodell geht mit einer Absage an traditionelle metaphysische Wertvorstellungen einher. Und ganz im Geiste seiner Zeit, welche intensiv Bilder des Todes, Verfalls, Bakterien usw. in die Sprachdebatten einbezieht, erscheint die Art und Weise, wie Lin Shu das Ende der Sprachreformer im Traum seines Protagonisten schildert: Buddhas Lehrling Arhat Rahula 羅睺羅阿修羅 zerstört das Institut, verschlingt dessen Mitglieder und entleert nach der Mahlzeit den Darm, wonach sich auf der Stelle des ehemaligen Instituts ein „unsägliches Gestank“ (*chou bu ke jin* 臭不可近) verbreitet. Das Ende der „Wahnsinnigen“ ist in Lin Shus Augen unter anderem dadurch gerechtfertigt, dass sie den Wert der von ihnen propagierten *Baihua*-Werke profaniert hatten: Sowohl *Der Traum der Roten Kammen* als auch *Die Räuber vom Liang-Shan-Moor* seien „auf der Grundlage von alten Büchern“ (*cong gushu chu* 從古書出) und „unter Mitwirkung von unzähligen großen Gelehrten“ (*jing wushu boyu minggong* 經無數博

128 Lin Shu 1919, 435: 白話通神, 《紅樓夢》, 《水滸》, 真不可思議; 古文討厭, 歐陽修, 韓愈, 是甚麼東西。

129 Lin Shu 1919, 435: 禽獸真自由, 要這倫常何用; 仁義太壞事, 須從根本打消。

雅名公) entstanden. Auch wenn sie Umgangssprachliches enthalten, sei auch in ihnen eine Verbindung zwischen Form und Gehalt von entscheidender Bedeutung:

Bevor man in *baihua* dichtet, soll man Bücher lesen und Prinzipien ergründen. Erst nach (deren) vollkommener Beherrschung vermag man es, Menschen zu bewegen.¹³⁰

Bei Mei Guangdi 梅光迪 (1890–1945), einem ebenfalls konservativ gestimmten Zeitgenossen und Korrespondenten Hu Shis, findet sich eine ähnliche Äußerung gegen allzu simple Vorgänge in der Schriftreform, in welcher alte Wörter und Zeichen unreflektiert durch *Baibua*-Elemente ersetzt werden sollen. An diese Worte erinnert sich Hu Shi in seiner *Autobiographie mit Vierzig*:

Will man neue Zeichen [bzw. *Vokabeln* – V.V.] verwenden, soll man sie zunächst ästhetisch aufbereiten, man kann es nicht dabei bewenden lassen, dass man Umgangssprache einfach als Ersatz nimmt. (Sicher kann auch Umgangssprache genutzt werden, aber zuerst soll sie durch Künstler aufbereitet werden.)¹³¹

Das von Mei Guangdi in Bezug auf die „ästhetische Aufarbeitung“ der Umgangssprache zitierte Verbum *duanlian* ist metaphorisch zu verstehen. Seine ursprüngliche Bedeutung ist „(Stahl) härten“, in übertragenem Sinne wird es auf Fertigkeiten, Fähigkeiten und häufig auch auf den menschlichen Körper bezogen, der durch langes Üben abgehärtet und gesund gemacht wird.

In ihrer Präzisierung des Stellenwertes von umgangssprachlichem Idiom in Werken der Vormoderne (Lin Shu) oder in Werken, die nach einer reflektierten Schriftreform noch zu schaffen wären (Mei Guangdi), thematisieren beide das Verhältnis von Sprache und Stil als kardinales und weitgehend missachtetes Problem der für sie aktuellen und, wie in der Einleitung illustriert wurde, auch der heutigen philologischen Wissenschaft: als literarisches formbildendes Element könne *baihua* erst dann von Bedeutung sein, wenn es gleichzeitig auch als Träger von Bildung und ästhetischem Können auftritt. Der Diskurs um die *Baibua*-Sprache sollte sich im 20. Jh. jedoch nicht mit Rücksicht auf Argumente dieser Art entwickeln. Eine entscheidende Rolle spielte dabei die Vorstellung von „nationalen“ Aufgaben der Literatur bei Chinas Modernisierung. So gelangt das Konzept des „Volkes“ (*min*) bzw. des „Volkstümlichen“ (*tongsu*) auf dem Umweg über den Begriff der „Nation“ (*quo(min)*) und begleitet von der Metaphorik des „Un/Gesunden“ in den Bereich der Literaturgeschichte: das u.a. von Hu Shi konstruierte Konzept der *baihua*-Literatur erhält hiermit das Prädikat „volkstümlich“, und all die Konnotationen, die diesem Begriff in der Literaturwissenschaft zukommen (wie etwa „ungebildet“, „allgemein zugänglich“, „nicht-*wen*“), werden axiomatisch auf Werke der Vormoderne projiziert, in denen das umgangssprachliche Idiom verwendet wird. Der Umweg führt vor allem an Fragen der Stilistik vorbei, und es ist nicht verwunderlich, dass bis in die heutige Zeit textuelle Beziehungen von *baihua* (*su*) und *wenyan* (*ya*) in der chinesischen Literatur seit der Tang-Dynastie zu den am wenigsten erschlossenen Forschungsgebieten gehören.

Bibliographie

Buck, August (Hg.). 1969. *Zu Begriff und Problem der Renaissance*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

130 Lin Shu 1919, 436: 作白話須先讀書明理，說得通透，方能動人。

131 Hu Shi 1933, 118: 欲加用新字，須先用美術以鍛煉之，非僅以俗語白話代之即可了事也（俗語白話固亦有可用者，唯必須經美術家之鍛煉耳。）

- Burckhardt, Jacob. 1860. *Die Kultur der Renaissance in Italien: Ein Versuch*. [Ausgabe:] Jacob Burckhardt: *Das Geschichtswerk* (Frankfurt am Main: Zweitausendeins, 2007), Bd. 1, 367–760.
- Chang, Kang-i Sun [Zhang Sun Kangyi 張孫康宜], und Stephen Owen (Hg.). 2010–2011. *The Cambridge History of Chinese Literature*, Vol. 1: *To 1375*; Vol. 2: *From 1375*. Cambridge: Cambridge University.
- Chen, Ping [陳平]. 1993. „Modern Written Chinese in Development“, *Language in Society* 22.4, 505–537.
- Chen, Songcen 陳松岑. 1988. „Wenge yuti chutan“ [「文革」語體初探], *Zhongguo yuwen* 204, 207–211.
- Chow Tse-tzung [Zhou Cezong 周策縱]. 1964. *The May Fourth Movement: Intellectual Revolution in Modern China*. Cambridge, Mass: Harvard University.
- Dante Alighieri. *De Vulgari Eloquentia*, hg. von Aristide Marigo. Florenz: Felice le Monnier 1968.
- . *Il Convivio*, hg. von Giovanni Busnelli und Giuseppe Vandelli. Florenz: Felice le Monnier 1968.
- DeFrancis, John, und Zhou Gang. 2006. „The Chinese Renaissance and the Vernacular“, *Publications of the Modern Language Association of America* 121.1 (Jan. 2006), 298–300.
- Deng Hongyi 鄧宏藝. 2009. „Ouzhou wenyi fuxing wenxue dui wusi xin wenhua yundong de yingxiang“ 歐洲文藝復興文學對五四新文化運動的影響, *Liaocheng daxue xuebao* 聊城大學學報 2009.3, 119–122.
- Deng Shi 鄧實. 1906. *Guxue fuxing lun* 古學復興論, *Guocui xuebao* 國粹學報 1906.9, 1023–1030.
- Doleželová-Velingerová, Milena (Hg.). 1980. *The Chinese Novel at the Turn of the Century*. Toronto: University of Toronto.
- Douglas, Mary. 2002. *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*, London and New York: Routledge classics.
- Du Xinyuan 杜心源. 2011. „Xifang guxue“ de dongfang mianxiang: 1920–1930 niandai Zhongguo de gu xila wenxueshi xiezuo yu xiandaixing wenti“ [「西方古學」的東方面相：1920–1930 年代中國的古希臘文學史寫作與現代性問題], *Zhongguo bijiao wenxue* 中國比較文學 2011.4, 100–112.
- Ferguson, Charles. 1959. „Diglossia“, *Word: Journal of the Linguistic Circle of New York* 15, 325–340.
- Florenskij, Pavel. 1917–1926. *U vodorazdelov mysli* [An den Wasserscheiden des Denkens]. Moskau: Pravda, 1990.
- . 1922. *Mnimosti v geometrii* [Imaginäres in der Geometrie]. Moskau: Lazur, 1991.
- . 1922a. *Ikonostas*. [Ausgabe in deutscher Übersetzung:] „Die Ikonostas“, in Hufen 2004, 101–265.
- Fröhlich, Thomas. 1998. „Theorie-Rhetorik im ‚Vierten Mai‘: Hu Shi und die Bewegung für Neue Kultur“, in: *Autumn Floods: Essays in Honor of Marián Gálik*, hg. von Raoul D. Findeisen und Robert Gassmann (Bern: Peter Lang), 269–282.
- Gay, Peter. 1966. *The Enlightenment: An Interpretation*. Vol. 1: *The Rise of Modern Paganism*, New York: Alfred A. Knopf.
- Griener Jerome B. 1970. *Hu Shih and the Chinese Renaissance: Liberalism in the Chinese Revolution, 1917–1937*, Cambridge: Harvard University.
- Hanyu da cidian* 漢語大詞典, hg. von Luo Zhufeng 羅竹風. Shanghai: Hanyu da cidian, 2000.
- Harbsmeier, Christoph. 2001. „May Fourth Orthodoxy and Rhetoric: Some Informal Comparative Notes“, in: *New Terms for New Ideas: Western Knowledge and Lexical Change in Late Imperial China*, hg. von Michael Lackner, Iwo Amelung und Joachim Kurtz (Leiden: Brill), 373–410.
- Härle, Gerhard. 1996. *Reinheit der Sprache, des Herzens und des Leibes: Zur Wirkungsgeschichte des rhetorischen Begriffs puritas in Deutschland von der Reformation bis zur Aufklärung*. Tübingen: Max Niemeyer.
- Hoffding, Harald. 1895. *Geschichte der neueren Philosophie: Eine Darstellung der Geschichte der Philosophie von dem Ende der Renaissance bis zu unseren Tagen*, Bd. 1. Leipzig: O. R. Reisland.

- Hsü, Chih-mo [Xu Zhimo 徐志摩]. 1922. „Art and Life“. Ausgabe: *Modern Chinese Literary Thought: Writings on Literature, 1893–1945*, hg. von Kirk A. Denton (Stanford: Stanford California, 1996), 169–181].
- Hu Qiaomu 胡喬木. 1951. „Zhengque de shiyong zuguo de yuyan, wei yuyan de chunjie he jiankang er douzheng!“ 正确地使用祖国的语言，为语言的纯洁和健康而斗争！, *Yuwen jianshe* 1991.6, 20–22.
- Hu Shi 胡適. 1917. „Wenxue gailiang chuyi“ 文學改良芻議, *Xin qingnian* 新青年 2.5, 467–477.
- . 1928. *Baihua wenxue shi* 白話文學史. Shanghai: Xinyue [Ausgabe: Changsha: Yuelu, 1985].
- . 1933. *Si shi zi shu* 四十自述. Shanghai: Yadong tushuguan [Ausgabe: *Hu Shi zi zhuan*, 5–79, 104–132].
- Hu Shi riji quanbian* 胡適日記全編, hg. von Cao Boyan 曹伯言. 8 Bde. Hefei: Anhui jiaoyu 2001 [Bd. 2: 1915–1920; Bd. 3: 1921–1922].
- Hu, Shih [Hu Shi]. 1923. „The Chinese Renaissance“, *Chinese National Association for the Advancement of Education, Bulletin* 2. 6, 89–128 [Ausgabe: *Hu Shi quanji*, Bd. 35, 632–681].
- . 1926. „The Renaissance in China“, *Journal of the Royal Institute of International Affairs* 6.6, 265–279 [Ausgabe: *Hu Shi quanji*, Bd. 36, 156–190].
- . 1934. *The Chinese Renaissance*. The Haskell Lectures in Comparative Religion, 1933. Chicago: University of Chicago [Ausgabe: *Hu Shi quanji*, Bd. 37, 15–162].
- . 1960. „The Chinese Tradition and the Future“, Sino-American Conference on Intellectual Cooperation: Report and Proceedings, held at University of Washington, July 10–15, 1960 [Ausgabe: *Hu Shi quanji*, Bd. 39, 644–665].
- Hu Shi quanji* 胡適全集, hg. von Ji Xianlin 季羨林. 44 Bde. Hefei: Anhui jiaoyu, 2003.
- Hu Shi zi zhuan* 胡適自傳, hg. von Cao Boyan 曹伯言. Hefei: Huangshan, 1986.
- Huang Jie 黃節. 1904. „Guocui xuebao xu“ 國粹學報敘, *Guocui xuebao*, 1.1, 11–17.
- Hufen, Christian (Hg.). 2004. *Christentum und Kultur*. Aus dem Russischen von Anett Jubara, Firtz Mierau, Jörg Milbradt und Ulrich Werner. Pavel Florenskij; Werke; 2,2. Berlin: Kontext.
- Jiang Baili 蔣百里. 1920. *Ouzhou wenyi fuxing shi* 歐洲文藝復興史. Ausgabe: *Jiang Baili xiansheng quanji* 蔣百里先生全集 (Taipei: Chuanji wenxue, 1971), Bd. 3, 1–166.
- Kang Youwei 康有為. 1902. *Datong shu* 大同書. Ausgabe: Zhengzhou: Zhongzhou guji, 1998.
- Kaske, Elisabeth. 2004. „Mandarin, Vernacular, and National Language: China’s Emerging Concept of a National Language in Early Twentieth-century China“, in *Mapping Meanings: The Field of New Learning in Late Qing China*, hg. von Michael Lackner und Natascha Vittinghoff (Leiden: Brill), 265–304.
- . 2007. *The Politics of Language in Chinese Education 1895–1919*. Leiden: Brill.
- Kubin, Wolfgang. 2009. *Das traditionelle chinesische Theater: Vom Mongolendrama bis zur Pekinger Oper*. Geschichte der chinesischen Literatur, Bd. 6. München: Saur.
- Levine, Laurence W. 1992. „The Folklore of Industrial Society: Popular Culture and Its Audiences“, *The American Historical Review* 97.4 (Dec. 1992), 1369–1399.
- Liang Qichao 梁啟超. 1902–1906. *Xin min shuo* 新民說. [Ausgabe:] Zhongguo qimeng sixiang wenku 中國啟蒙思想文庫, hg. von Song Zhiming 宋志明. Shenyang: Liaoning renmin 1994.
- . 1921. *Qingdai xueshu gailun* 清代學術概論. Shanghai: Shangwu [Ausgabe:] Beijing: Dongfang 1996.
- Liang Shuming 梁漱溟. 1921. *Dong Xi wenhua ji qi zhexue* 東西文化及其哲學. [Ausgabe:] *Liang Shuming quanji* 梁漱溟全集 (Jinan: Shandong renmin, 1989), Bd. 1. 321–547.
- Lin Shu 林紓. 1919. „Yao meng“ 妖夢. Ausgabe: *Zhongguo xin wenxue daxi, Di'er ji* 中國新文學大系第二集 (Xianggang: Xianggang wenxue yanjiushe, 1968), Bd. 2, 435–437.

- Liu Shipai 劉師培. 1905. *Lun wen zaji* 論文雜記. Ausgabe: *Liu Shipai quanji* (Beijing: Zhonggong zhongyang dangxiao, 1997), Bd. 2, 81–95.
- Lu Xun 魯迅. 1918. „Sui gan lu, di sanshiwu“ 隨感錄第三十五. Ausgabe: *Lu Xun zhuyi biannian quanji*, Bd. 3, 86–87.
- Lu Xun zhuyi biannian quanji* 魯迅著譯編年全集, hg. von Wang Shijia 王世家 und Zhi'an 止庵. 20 Bde. Beijing: Renmin 2009.
- Lunyu* 論語. Ausgabe: *Sishu zhangju jizhu*.
- Luo Zhitian 羅志田. 2002. „Zhongguo wenyi fuxing zhi meng: cong Qingji de guxue fuxing dao Mingguo de xinzhao“ 中國文藝復興之夢: 從清季的古學復興到民國的新潮, *Hanxue yanjiu* 20.1, 277–307.
- Luther, Martin: *Tischreden*. D. Martin Luthers Werke: Kritische Gesamtausgabe, Abt. 2. 6 Bde. Weimar: Böhlau 1912–1921 [Reprint 1967].
- Ma Jianzhong 馬建忠. 1898. *Mashi wentong* 馬氏文通. Ausgabe: *Mashi wentong jiao zhu* 馬氏文通校註, hg. von Zhang Xichen 章錫琛. Beijing: Zhonghua, 1988.
- Mair, Victor H. 2000. (Reviewed work) „Baihua: Zum Problem der Verschriftung gesprochener Sprache im Chinesischen, dargestellt anhand morphologischer Merkmale in den *bianwen* aus Dunhuang by Thomas Zimmer“, in: *Journal of the American Oriental Society* 120.2, 306–308.
- . 2001. „Vernacular Versus Literary“, in: V. H. Mair [Hg.]: *The Columbia History of Chinese Literature*, hg. von Victor H. Mair (New York: Columbia University), 27–31.
- Malinar, Angelika, und Martin Vöhler (Hg.). 2009. *Un/Reinheit: Konzepte und Praktiken im Kulturvergleich*, München: Wilhelm Fink.
- Mao Zedong 毛澤東 (unter dem Pseudonym Ershiba Huasheng 二十八畫生). 1917. „Tiyu zhi yanjiu“ 體育之研究, *Xin qingnian* 新青年 3.2, 163–173.
- . 1942. *Zai Yan'an wenyi zuotanhui shang de jianghua* 在延安文藝座談會上的講話. Ausgabe: *Mao Zedong xuanji* 毛澤東選集 (Beijing: Renmin, 1969), Bd. 3, 804–835.
- Pater, Walter. 1873. *The Renaissance: Studies in Art and Poetry*. Ausgabe: London: Macmillan, 1919.
- Pusey, James Reeve. 1983. *China and Charles Darwin*. Cambridge, Mass: Harvard University.
- Raffi, Alessandro. 2004. *La Gloria del Volgare: ontologia e semiotica in Dante dal "Convivio" al "De vulgari eloquentia"*. Soveria Mannelli: Rubbettino Editore.
- Rosner, Erhard. 1992. *Schriftsprache: Studien zur Diglossie des modernen Chinesisch*. Bochum: Brockmeyer.
- Schwartz, Benjamin. 1979. *In Search of Wealth and Power: Yan Fu and the West*, Cambridge: Belknap.
- Sichel, Edith. 1914. *The Renaissance*. London: Dawsons of Pall Mall, 1969 [Reprint].
- Sishu zhangju jizhu* 四書章句集注, hg. von Zhu Xi 朱熹. *Xinbian zhuzi jicheng* 新編諸子集成. Beijing: Zhonghua, 1983 [Reprint 2008].
- Sun Dejin 孫德金. 2012. *Xiandai shumian hanyu zhong de wenyan yufa chengfen yanjiu* 現代書面漢語中的文言語法成分研究. Beijing: Shangwu.
- Unger, Ulrich. 2007. „Dialektales und Umgangssprachliches in den Klassikern“, in: *Zurück zur Freude: Studien zur chinesischen Literatur und Lebenswelt und ihrer Rezeption in Ost und West*, hg. von Christian Schwermann und Marc Hermann (Sankt Augustin: Steyler), 107–126.
- Uspenskij, Boris. 1983. „Diglossija i dvujazyčie v istorii russkogo literaturnogo jazyka“, *International Journal of Slavic Linguistics and Poetics* 27, 81–126.
- . 1994. *Izbrannye trudy*, Bd. 2: *Jazyk i kultura*. Moskau: Gnosis.
- . 1994a. „Otnoshenije k grammatike i ritorike v Drevnej Rusi, 16–17 vv.“, in Uspenskij 1994, 7–25.
- . 1994b. „Jazykovaja situacija i jazykovoje soznanije v Moskovskoj Rusi: vosprijatije cerkovnoslavjanskogo i russkogo jazyka“, in Uspenskij 1994, 26–48.
- . 1994c. „Mifologičeskij aspekt russkogo ekspressivnoj frazeologii“, in Uspenskij 1994, 53–128.
- Vetrov, Viatcheslav. 2010. *Das Traum-Motiv im Yuan-Drama: Zur Semiotik der chinesischen Formelemente*, Wiesbaden: Harrassowitz.

- . 2011a. „Zhu Xi's Sayings in Search of an Author: The Vernacular as a Philosophical *lieu de mémoire*”, *Monumenta Serica* 59 (2011), 73–98.
- . 2011b. „Classical Chinese Drama (*Yuan zaju*) in the Light of *Gen kan zatsugeki-no kenkyū*: Some Notes on the Present-Day State of Research”, *Monumenta Serica* 59 (2011), 503–525.
- Volland, Nicolai. 2009. „A Linguistic Enclave: Translation and Language Policies in the Early People's Republic of China“, *Modern China* 35.5 (Sep. 2009), 467–494.
- West, Stephen H. 2010. „Literature from the late Jin to the early Ming: ca 1230–ca 1375“, in Chang und Owen 2010–2011, Bd. I, 557–650.
- Wise, William. 1928. „China Changes Its Religion”, in *The European Scrapbook: the Golden Harvest of Thought and Achievement* (New York: Wm. Wise), 283–286.
- Xu Zhimo 徐志摩. 1923. „Xinyue de taidu“ 新月的態度. Ausgabe: *Xu Zhimo quanji bubian* 徐志摩全集補編 (Shanghai: Shanghai shudian 1992), Bd. 3, 357–367].
- Yang Ruisong 楊瑞松. 2010. Bingfu, huanghuo yu shuishi: 'Xifang' shiye de Zhongguo xingxiang yu jindai Zhongguo guozu lunshu xiangxiang 病夫、黃禍與睡獅:「西方」視野的中國形象與近代中國國族論述想像, Taipei: Zhengda.
- Ye Yonglie 叶永烈. 1994. *Hu Qiaomu* 胡喬木. Beijing: Zhonggong zhongyang dangxiao.
- Yü Ying-shih [Yu Yingshi 余英時]. 2001. „Neither Renaissance nor Enlightenment: A Historian's Reflections on the May Fourth Movement”, in *The Appropriation of Cultural Capital: China's May Fourth Project*, hg. von Milena Doleželová-Velingerová und Oldřich Král (Cambridge, Mass: Harvard University), 299–324.
- Yuanqu xuan* 元曲選, hg. von Zang Maoxun 臧懋循. Sibei beiyao-Ausgabe [Reprint: Taipei: Zhonghua, 1966].
- Yuan Ying 袁鷹. 2007. „Hu Qiaomu he *Renmin ribao* fukan“ 胡喬木和《人民日報》副刊, *Dushu wenzhai*, 2007.2, 2–8.
- Zeng Yi 曾毅. 1925. *Zhongguo wenxue shi* 中國文學史. Shanghai: Taidong.
- Zhang Haiyan 張海燕 und Deng Lihua 鄧麗華. 2008. „Lun Mao Zedong de zhengming sixiang“ 論毛澤東的正名思想, *Xueshu luntan* 2008.3, 1–4.
- Zheng Huhong 鄭胡紅 und Zhang Shuai 張帥. 2008. „Quanchihua yujing xia de yuyan chunjie“ 全球化語境下的語言純潔, *Hebei daxue xuebao* 33 (2008.5), 60–64.
- Zhou, Gang [周剛]. 2005. „The Chinese Renaissance: A Transcultural Reading“, *Publications of the Modern Language Association of America* 120.3 (May 2005), 783–795.
- Zhou Zuoren 周作人. 1918. *Ouzhou wenxue shi* 歐洲文學史. Shanghai: Shangwu [Ausgabe: Changsha: Yuelu shushe, 1989].
- . 1918a. „Ren de wenxue“ 人的文學, *Xin qingnian* 5.6 (Dec. 1918), 575–584 [Ausgabe: *Zhou Zuoren sanwen*, Bd. 2, 121–129].
- . 1918b. „Pingmin wenxue“ 平民文學, *Meizhou pinglun* 每周評論 5 (Jan. 1919), 2–3 [Ausgabe: *Zhou Zuoren sanwen*, Bd. 2, 130–133].
- Zhou Zuoren sanwen* 周作人散文, hg. von Zhang Minggao 張明高 und Fan Qiao 范橋. 4 Bde. Beijing: Zhongguo guangbo dianshi, 1992.
- Zhuzi yulei* 朱子語類, hg. von Li Jingde 黎靖德. Lixue congshu 理學叢書. Beijing: Zhonghua, 1986 [Reprint 2004].
- Zimmer, Thomas. 1999. Baihua: Zum Problem der Verschriftung gesprochener Sprache im Chinesischen, dargestellt anhand morphologischer Merkmale in den *bianwen* aus Dunhuang. Sankt Augustin: Steyler.
- Zograph, Irina. 2008. *Metody izučeniya izolirujušhego jazyka s ieroglifičeskoj pismennostju*. Moskau: Nauka.