

Antike Klassiker der Chinesischen Medizin

3. 黃帝內經靈樞 *Huang Di Nei Jing Ling Shu*

Der vollständige chinesische Text mit
kommentierter deutscher Übersetzung

Paul U. Unschuld

© 2014
CYGNUS Verlag Berlin
Prinz-Friedrich-Leopold-Str. 35
14129 Berlin

Inhaltsverzeichnis

Einführung

1. Eine neue Weltanschauung – eine neue Heilkunde
2. Huang Di – Der Gelbe Gottherrscher/Thearch
3. Die neue Begrifflichkeit
 - 3.1. 法 *fa*
 - 3.2. 命 *ming*
 - 3.3. 神 *shen*
 - 3.4. 正 *zheng*, 邪 *xie*
4. Die politisch-medizinische Ganzheitlichkeit
5. Die Morphologie – Substrat und Einordnung
6. Die Ursachen des Krankseins
7. Diagnose
8. Therapie
9. Anmerkungen zu der Übersetzung

Kapitelübersicht

Verzeichnis der Abkürzungen und Literaturquellen

Annotierte Übersetzung

Einführung

1. Eine neue Weltanschauung – eine neue Heilkunde

Das *Ling shu* 靈樞, auch *Ling shu jing* 靈樞經 genannt, ist der Klassiker der Akupunktur. Die heute bekannte Fassung geht vermutlich in großen Teilen auf einzelne, kürzere Texte zurück, die beginnend mit dem zweiten und ersten Jahrhundert v. Chr. während der beiden Han-Dynastien in der Antike Chinas verfasst wurden. Die Autoren dieser Texte sind namentlich ebenso unbekannt wie derjenige, der irgendwann in dieser Zeit unterschiedliche Einzeltexte in ein großes Werk zusammenfasste.

Viele Fragen über den Ursprung des *Ling shu* sind bis heute ungeklärt.¹ In einer Bibliographie von Liu Xin 劉歆 (starb 23 n.Chr. Geb.) aus den ersten Jahren des 1. Jahrhunderts wurde ein Titel *Zhen jing* 針經, „Nadel-Klassiker“, in 9 Kapiteln genannt. Angeblich orientierte sich Liu Xin an einem älteren Katalog mit dem Titel *Bie lu* 別錄, den sein Vater Liu Xiang 劉向 (starb 6 v. Chr. Geb.) verfasst hatte. In welchem Ausmaß die Inhalte des heute verfügbaren *Ling shu* mit diesem *Zhen jing* identisch sind, das ist nicht mehr mit Sicherheit zu bestimmen. Ebenso bleibt die Frage offen, wer dem Werk schließlich den Titel *Ling shu*, das heißt: „Dreh- und Angelpunkt der Magie“, gab, der so gar nicht in Beziehung zu den Inhalten dieses so bewusst von säkularer Vernunft geprägten Textes steht. Möglicherweise war dies der Arzt und *Su wen* 素問-Kommentator Wang Bing 王冰, der den Titel *Ling shu* im 8. Jahrhundert erstmals verwendete.² Fest steht lediglich, daß die von Huangfu Mi 皇甫謐 (215-282) in seinem Medizinklassiker *Jia yi jing* 甲乙經 zitierten Inhalte aus dem *Zhen jing* vollständig auch im heutigen *Ling shu* enthalten sind. Die Bewertung, die Huangfu Mi dem Text in dem Vorwort des *Jia yi jing* zukommen ließ, ist bemerkenswert: „Heute gibt es ein *Zhen jing* in 9 *juan* und ein *Su wen* in 9 *juan*. Neun plus neun ergeben 18 *juan*. Es ist teilweise verloren. Die enthaltenen Abhandlungen reichen in ferne Zeiten zurück. Allerdings besteht der Text vor allem aus Behauptungen und hat nur einen geringen praktischen Wert.“

Magie oder wundersame Kräfte hatte keiner der Autoren im Blick, deren Texte das *Ling shu* bilden. Tatsächlich ist das *Ling shu* ein für damalige Zeit im wahren Sinne des Wortes revolutionäres Werk.³ Es stellt, wie auch die wahrscheinlich gleichzeitig kompilierten Schwester-Titel *Su wen* und *Nan jing* 難經,⁴ explizit einen Gegenentwurf zu dem seinerzeit vorherrschenden Weltbild dar, das die menschliche Existenz in extremer existentieller Fremdbestimmung deutete. Götter, Geister, Dämonen und Ahnen, sowie „der Himmel“ als abstrakte numinose Kraft, bestimmten Wohl und Wehe eines jeden Einzelnen.⁵ Güte und

¹ Für eine detaillierte Erörterung der Frühgeschichte des *Ling shu* und der übrigen klassischen Texte der chinesischen Medizin siehe Paul U. Unschuld, *Huang Di Nei Jing Su Wen. Nature, Knowledge, Imagery in an Ancient Chinese Medical Text. With an appendix: The Doctrine of the Five Periods and Six Qi in Su wen 66 through 71 and 74*, Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 2003, 3ff.

² Siehe Ma Jixing 马继兴, *Zhong yi wen xian xue* 中医文献学 Shanghai kexue jishu chubanshe 上海科学技术出版社, Shanghai 1990, 80 f. mit Hinweisen auf verschiedene ältere Texte des Titels *Ling shu*, die zur Zeit der Nördlichen Song-Dynastie auszugsweise zitiert wurden, aber inhaltlich nicht mit dem hier übersetzten Werk übereinstimmen. Klar erkennbar ist das daoistische Umfeld, in dem diese Texte vielfach angesiedelt sind.

³ Für den Status der vor-medizinischen Heilkunde in China siehe D. Harper, *Early Chinese Medical Literature: The Mawangdui Medical Manuscripts*. Routledge, London, 1998.

⁴ Eine vollständige annotierte Übersetzung des *Su wen* bietet: Paul U. Unschuld mit Hermann Tessenow: *Huang Di Nei Jing Su Wen. Huang Di's Inner Classic. Basic Questions*. Vol. 1: Treatises 1 through 52. Vol. 2: Treatises 53 through 71 and 74 through 81. The Original Chinese Text with Annotated Translation, in collaboration with Zheng Jinsheng. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, März 2011. Ein vollständig annotierte Übersetzung des *Nan jing* bietet: Paul U. Unschuld, *The Chinese Medical Classics. Nan-ching. The Classic of Difficult Issues*. With Twenty Commentaries by Chinese and Japanese Authors from the Third through the Twentieth Century. Berkeley, Los Angeles: University of California Press. 1986. Third edition 1995. Eine deutsche Version sowohl des *Su wen* als auch des *Nan jing* ohne Anmerkungen und Bibliographie bietet Paul U. Unschuld, *Antike Klassiker der Chinesischen Medizin. 1. Huang Di Nei Jing, Su Wen. 2. Nan jing. Der Text vollständig und unkommentiert in deutscher Übersetzung*. Berlin, 2013, 13.

⁵ Zur existentiellen Fremdbestimmung in der Weltanschauung und religiösen Praxis in der chinesischen Antike siehe Bernard Faure, Hsg.: Michel Strickman, *Chinese Magical Medicine*. Asian Religions and Cultures. Stanford, Stanford University Press, 2002.

Qualität des irdischen Lebens der Menschen, so die herrschende Auffassung, lagen nicht in ihrer eigenen Macht. Die Autoren, deren Gedanken in den Texten Ausdruck fand, die im *Su wen*, im *Nan jing* und im *Ling shu* bis in die Gegenwart überliefert wurden, bildeten eine Gruppe von Intellektuellen, deren Umfang und Namen aus gutem Grunde alsbald in die Dunkelheit kollektiven Vergessens abgedrängt wurden. Sie stellten in Frage, was in allen Schichten der Bevölkerung selbstverständlich war und über viele Jahrhunderte bis heute selbstverständlich blieb. Sie konfrontierten ihre Gegenwart mit der Vorstellung einer Naturgesetzlichkeit, die unabhängig von Göttern, Geistern, Dämonen und Ahnen, unabhängig auch von Zeit und Raum gültig sei. Diese Intellektuellen bildeten den Kern einer aufgeklärten, säkularen Weltsicht, die in ihrer Konsequenz viel früher als in Europa den Blick auf die Natur und die Einbettung des Menschen in die Gesetze der Natur als Grundlage für ein Verständnis des Werdens, des Wesens und der Vergänglichkeit des Lebens öffnete.

Zu jener Zeit war China bereits eine weit entwickelte Zivilisation. Ein komplexes staatliches Verwaltungssystem mit einer Bürokratie, die über weite Gebiete Kontinuität und wirtschaftliche ebenso wie gesellschaftliche Standards sicherte, ging einher mit einer Schriftkultur, die eine Vielzahl von Themen behandelte, so wie sie in einem solchen Staatswesen Tag für Tag aktuell sind. Bibliotheken und Kataloge vermerkten die Werke, die als Chroniken oder philosophische Texte, als Wörterbücher oder militärische Ratgeber verfasst wurden. Viele der Autoren sind noch immer namentlich bekannt. Da mag man sich wundern, warum ausgerechnet die Autoren der überaus umfangreichen Werke, die in China eine Medizin im engeren Sinne begründeten, nicht in diese Listen Eingang fanden. Man mag sich wundern, warum ihre Texte nur in einer äußerst fragilen Überlieferung die Jahrhunderte überdauerten, wenn sie nicht, wie das *Ling shu* und das *Tai su* 太素, in China selbst weitestgehend oder vollkommen verloren gingen. Man mag diese Verluste mit den vielen Kriegen erklären, die auch zu der Zerstörung vieler Manuskript-Texte führten, aber überzeugend ist eine solche Erklärung nicht. Wenn das *Su wen*, das *Ling shu* und das *Tai su* von einer größeren Anzahl der Mitglieder der Bildungselite hoch geschätzt worden wären, dann wären sie in ausreichender Zahl kopiert worden und der Reaktion auf Krankheit in diesen Bevölkerungsschichten zu Grunde gelegt worden. Mit Sicherheit hätten dann auch mehr als nur Bruchstücke der Texte die Jahrhunderte überlebt. Das aber war allem Anschein nach nicht der Fall.

Allein die Tatsache, dass Kopien des *Tai su* nach Japan gelangten und dort in Tempelbibliotheken fragmentarisch die Jahrhunderte überdauerten, gibt uns heute die Möglichkeit, dieses älteste Zeugnis jener antiken Texte, das aus einer kommentierten Zusammenfassung der Inhalte des *Su wen* und des *Ling shu* entstand, in Augenschein zu nehmen. Der Autor des *Tai su* ist Yang Shangshan 楊上善. Sein Name ist der einzige unter den Verfassern des in dem Textkorpus *Huang Di nei jing* 黃帝內經, „die Inneren Klassiker des Huang Di“, zusammengefassten Werke, der in den Annalen erwähnt wird. Yang Shangshan lebte allerdings erst zur Tang-Dynastie im 7. Jahrhundert.⁶ Da herrschte eine ganz andere, von nie gekannter kultureller und weltanschaulicher Vielfalt geprägte Atmosphäre. Dennoch wurde auch das *Tai su* offenbar nicht für wichtig genug erachtet. Die Zahl von Kopien war zu gering, um das Werk in China selbst vor dem Verlust zu bewahren.

Wenige Autoren nahmen in den Jahrhunderten nach der Han-Zeit die Anregungen der Revolutionäre auf. Der bekannteste ist der bereits erwähnte Huangfu Mi 皇甫謐, der Verfasser des *Jia yi jing* 甲乙經 aus dem 3. Jahrhundert. In wieweit das *Jia yi jing* und andere Texte, die in China durchgängig überliefert wurden, die Inhalte von *Su wen* und *Ling shu* in einer Weise wiedergaben, die den „anstößigen“ Charakter der Quellentexte vermissen lies,

⁶ Sivin, Nathan. (1998) "On the Dates of Yang Shang-shan and the *Huang ti nei ching t'ai su*." *Chinese Science* 15: 29-36.

Qian Chaochen 钱超尘 (2006). "*Taisu zhuanzhu juti shijian xinzheng*" 《太素》撰著具体时间新证 [New evidence on the concrete date of the writing of the *Taisu*]. *Zhongyi wenxian zazhi* 中医文献杂志, 2006, No. 4.

bleibt noch zu erforschen. Erst im Kontext einer von Grund auf gewandelten weltanschaulichen Stimmung ab dem 12., 13. Jahrhundert fand das ein Jahrtausend lange Schattendasein der Quellentexte ein Ende. Auf kaiserliches Geheiß wurden die wichtigsten noch überlieferten Manuskripte redigiert und einer weiten Öffentlichkeit zugänglich gemacht. Lin Yi 林億, einer der Mitarbeiter an diesem Editions-Projekt und Herausgeber einer *Su wen*-Ausgabe im Jahre 1067, zitierte aus einem verlorenen *Ling shu*-Text und merkte in seinem Vorwort an: „Das *Ling shu* ist heute nicht mehr vollständig erhalten.“ Die von Lin Yi zitierten Passagen stimmen zudem mit dem heute verfügbaren *Ling shu*-Text nicht überein. Im Jahre 1091 übersandte die chinesische Regierung einen Katalog mit solchen Büchern nach Korea, die in China nicht mehr vollständig erhalten waren. In diesem Katalog war ein *Huang Di zhen jing* 黃帝針經, „Nadelklassiker des Huang Di“, in 9 Kapiteln genannt. Im Jahr darauf, 1092 übersandte Korea einen Text dieses Titels nach China.⁷ Er wurde im Jahre 1093 im Rahmen des staatlichen Editions-Projekts antiker medizinischer Texte gedruckt und veröffentlicht. Diese Ausgabe gilt seitdem als das *Ling shu*, das auf die Han-Zeit zurückgeht. Ein Song-zeitlicher Mediziner namens Shi Song 史崧, dessen genaue Lebensdaten nicht überliefert sind, war schließlich der erste, der sich eingehend dem Studiums des *Ling shu* widmete und im Jahre 1135 ein kommentiertes *Ling shu*-Manuskript angeblich aus persönlichen Familienbesitz veröffentlichte.⁸ Fortan widmeten sich auch Historiker den Fragen nach Autorschaft und zeitlichem Ursprung der *Huang Di nei jing*-Texte; immer neue kommentierte Ausgaben entstanden, um den mittlerweile in vielen Passagen nur noch schwer verständlichen Texten eine Bedeutung zu verleihen.

2. Huang Di – Der Gelbe Gottherrscher/Thearch

Die Frage nach der Bedeutung des Huang Di für die Entstehung vor allem des *Su wen* und des *Ling shu* wurde früh diskutiert. Huang Di 黃帝 bedeutet nicht „Gelber Kaiser“, wie vielfach in der Laienliteratur heutzutage nachzulesen ist. *Di* 帝 ist ein Gottherrscher, ein vergöttlichter Ahnherr, und *huang* 黃 bedeutet „Gelb“ und steht für China. Der Gelbe Gottherrscher, oder auch der Gelbe Thearch, wie die mittlerweile international übliche Übersetzung lautet, war die höchste kulturelle und spirituelle Instanz des antiken China, und so gab es zahlreiche Texte, in denen eine angebliche Dialogführung des Huang Di mit einem seiner Minister oder Berater die wertvollsten Beiträge zur antiken chinesischen Kultur eben diesem Gelben Thearchen in den Mund legte. So scheinen auch die Autoren des *Su wen* und des *Ling shu* vorgegangen zu sein. Doch dieser Schein trügt. Huang Di ist, mit einer Ausnahme, wenn er mit dem Donnerfürst, Lei Gong, konfrontiert ist, nicht der Wissende, sondern der Ignorant, der belehrt werden möchte. Diese Belehrung ist vielfach durchaus von Respekt der Dialogpartner gekennzeichnet. Sie bezeichnen sich selbst gelegentlich als 細子 *xi zi*, „Winzling“, oder 小子 *xiao zi*, „Jüngling“, und an einer Stelle, in Kapitel 73, bezeichnet Qi Bo den Huang Di als 聖王 *sheng wang*, „weiser König“. In deutlichem Gegensatz dazu finden sich verschiedentlich Zurechtweisungen, Rückfragen, Weigerungen seitens der Kundigen, die diesen Huang Di alles andere als einen Ehrfurcht verdienenden Gottherrscher erscheinen lassen.

Ein beredtes Beispiel findet sich in Kapitel 80 des *Ling shu*. Da schildert Huang Di, wie ihm jedes Mal schwindlig wird, wenn er ein hohes Gebäude erklimmt und zwar wird ihm derart schwindlig, dass er nur noch auf allen Vieren vorwärts kriechen kann. Mag man sich einen

⁷ Okanishi Tameto 岡席爲人, *Song yi qian yi ji kao* 宋以前醫籍考, Ku T'ing Book House, Taipei 1969, 35. Makoto MAYANAGI 真柳誠, Reisu no Rekishi 『靈樞』の歴史 (1) (History of the *Ling shu* (1)). In *Kampo no Rinsho* 漢方の臨床 (*Journal of Kampo Medicine*), 2012, 2223-2244. Reisu no Rekishi 『靈樞』の歴史 (2) (History of the *Ling shu* (2)). In *Kampo no Rinsho* 漢方の臨床 (*Journal of Kampo Medicine*), 2013, 189-194. Reisu no Rekishi 『靈樞』の歴史 (3) (History of the *Ling shu* (3)). In *Kampo no Rinsho* 漢方の臨床 (*Journal of Kampo Medicine*), 2013, 377-387. Reisu no Rekishi 『靈樞』の歴史 (4) (History of the *Ling shu* (4)). In *Kampo no Rinsho* 漢方の臨床 (*Journal of Kampo Medicine*), 2013, 547-556.

⁸ Okanishi, ebenda.

Gottherrscher vorstellen, der auf allen Vieren kriechen muss, um seinen Schwindel zu beherrschen? Kann man sich vorstellen, dass ein Gottherrscher einem Lehrer eine Frage stellt und der antwortet, dass das nun wirklich Dinge sind, die man nicht jedem weitererzählen kann? Erst als der Gottherrscher an das Gewissen seines Gegenübers appelliert, zeigt der sich bereit, die Frage zu beantworten (s. Kap. 64). Und dann stellt Huang Di in Kapitel 47 eine Frage, auf die Qi Bo, der Kundige, mit einem langen, ausschweifenden Diskurs antwortet, bis Huang Di schließlich die Geduld verliert und er dem Qi Bo sagt, danach habe er gar nicht gefragt. Auf eine besonders naive Frage antwortet der Kundige Shao shi ebenso überrascht wie vorwurfsvoll in Kapitel 79: Wie, das wissen Sie als Thearch nicht? Freilich, auch Huang Di scheut nicht das offene Wort, wenn ihm in Kapitel 59 als Reaktion auf eine Darlegung des Qi Bo die Bemerkung in den Mund gelegt wird: „Was sie jetzt sagen, das alles wissen alle Kranken auch selbst“.⁹

Vielleicht sind schon diese Merkwürdigkeiten Hinweise genug auf die Autoritäts-kritische Einstellung der Autoren. Das *Ling shu*, wie auch das *Su wen*, ist nicht nur der Naturgesetzlichkeit gewidmet, es ist der Gesetzlichkeit insgesamt gewidmet. Es ist ein Zeugnis der versuchten Befreiung von der Willkür, und zwar nicht nur der Götter, Geister, Dämonen und Ahnen, deren Wirkmotive den Menschen letztlich verschlossen bleiben müssen, sondern von jeglicher Willkür und somit auch der Willkür der weltlichen Herrscher. Gesetze, *fa*, sind der Maßstab, nach dem die Menschen sich richten müssen, und sonst nichts.

3. Die neue Begrifflichkeit

3.1. *fa* 法

Wir wissen nichts über die Autoren der Texte, die in das *Su wen* und in das *Ling shu* Eingang fanden. Ähnlich mangelhaft ist unser Wissen über die Autoren der Texte, die in der europäischen Antike in dem *Corpus Hippocraticum* zusammengefasst wurden. Wir wissen nicht, mit welchen Widerständen die Autoren in China kämpfen mussten, um ihre Ideen zu verbreiten. Die Idee der Gesetzmäßigkeit der Naturvorgänge war neu und sicherlich verstörend für die Mehrheit der Menschen, die die Existenz von Göttern, Geistern, Dämonen und Ahnen für eine Selbstverständlichkeit erachteten.

Eine neue Ideologie bedarf der Sprache und bestimmter Termini, die die neuen Wertworte ausdrücken. Die Gründer der säkularen Weltanschauung in der chinesischen Antike gingen zu diesem Zweck so vor, wie es wohl immer am wirkungsvollsten war und ist. Sie schufen keine neuen Termini, die der anzusprechenden Öffentlichkeit fremd und unvertraut waren, sondern bedienten sich bekannter Termini und füllten diese mit neuen Inhalten.

Das Wort 法 *fa* ist dafür das beste Beispiel. Ursprünglich verwies es auf das „Vorbild“ und „Modell“ der Weisen in der Vorzeit, denen jeder möglichst folgen sollte zum eigenen Vorteil und dem der gesamten Gesellschaft. In der Zeit der Kämpfenden Reiche (5. – 3. Jahrhundert v. Chr. Geb.) entstanden zunehmend größere Staatswesen, die eine Bürokratie erforderten, um regierbar zu bleiben. Damals nahm der Begriff *fa* auch die Bedeutung von Sozial-, bzw. Strafgesetzen an. Die *fa* erlangten den Status einer Gesetzeskraft und somit lag es nicht mehr im Belieben des Einzelnen, ihnen zu folgen oder nicht, sondern es wurde Pflicht. Wer sich ihnen widersetzte, der musste mit Bestrafung rechnen. Die Weltanschauung der Legisten sah allein in dem streng zu überwachenden Gehorsam gegenüber den *fa* die Gewähr für ein gutes Verhalten der Menschen. Der Appell an das Gute im Menschen, den die Konfuzianer für wirksam erachteten, erschien den Legisten als unzureichend. In der neuen säkularen Weltanschauung nun wurde die Bedeutung der *fa* noch einmal erweitert. Nun verwies *fa* auch auf die Naturgesetze. Auch die Natur, so lautete die neue Einsicht, hat ihre Gesetze, denen

⁹ Ein sehr ausführlicher Versuch, die widersprüchlichen Bezüge zwischen den *Nei jing*-Texten *Su wen* und *Ling shu* und der Dialogstruktur in einen ideengeschichtlichen Kontext zu stellen, bietet Ma Boying 马伯英, *Zhong guo yi xue wen hua shi* 中国医学文化史, *A History of Medicine in Chinese Culture*, Shang hai ren min chu ban she 上海人民出版社, Shanghai 1994, 242 ff.

man sich besser unterordnet. Das mag nicht immer angenehm sein, aber ist doch mit der Gewissheit verbunden, dass die Gesetzestreue mit Wohlergehen belohnt wird. Der Glaube an die Götter, Geister, Dämonen und Ahnen beruht auf einer Ungewissheit, die durch die – wie es zumindest für die Opfer oft den Anschein hat – Willkür der numinosen Mächte dauernd bestätigt wird. Der Mensch, so suggerierte die neue säkulare Weltanschauung, hat es in seiner Hand, ob er sich ein langes und gesundes Leben schenkt oder Krankheit und frühen Tod. Die Gesetze, denen die Natur folgt und denen somit auch der Mensch unterworfen ist, sind die Richtlinie. Wie es in *Su wen* 56 mehrfach knapp aber deutlich ausgedrückt wird:

上下同法, *shang xia tong fa*
Oben und Unten gilt dasselbe Gesetz

Damit war der Grund gelegt für die Schaffung einer völlig neuen Art von Heilkunde. Wir nennen diese neue Art von Heilkunde „Medizin“.¹⁰ Medizin ist Heilkunde, aber nicht jede Heilkunde ist Medizin. In der griechischen Antike und wenig später in China vollzog sich die Bildung einer Medizin in diesem engeren Sinne, als Intellektuelle die Gesundheit und das Kranksein der Menschen aus der religiösen Weltanschauung lösten. Sie betrachteten die Naturgesetze als den einzigen Maßstab, nach dem sich zu richten für Wohl und Wehe jedes Einzelnen entscheidend sei.

Die Medizin in diesem Sinne, die uns in China erstmals im *Su wen* und im *Ling shu* vor Augen tritt, bildete diese neue Heilkunde. Sie beruhte auf einer Prämisse, die offenbar in nur kurzem zeitlichem Abstand sowohl in der griechischen als auch in der chinesischen Antike für einige Intellektuelle plausibel schien: Erstens, es gibt Naturgesetze, die unabhängig von Zeit, Raum und Personen, seien es numinose Wesen oder Menschen, wirksam sind. Zweitens, der Mensch kann diese Gesetze erkennen und in Worte fassen. Drittens, die Kenntnis dieser Gesetze ist ausreichend für die Deutung aller materiellen und nichtmateriellen Erscheinungen und Prozesse, einschließlich Gesundheit und Kranksein.

Keiner wird annehmen können, dass diese neue Medizin, als sie konzipiert wurde, sich therapeutisch auffallend wirksamer zeigte als die bis dahin konventionellen Heilweisen, die auf Empirie, Magie oder Dämonenglauben beruhten. Dennoch scheuten sich die Autoren der Texte, die die neue Vorgehensweise vorstellten, nicht, sogleich möglichst hohe Barrieren zwischen dem alten und dem neuen Denken zu errichten. Die explizite Abgrenzung von dem Dämonenglauben ist ein Hinweis darauf, dass es nicht allein darum ging, eine bessere Heilkunde zu schaffen. Die Legitimation erhielt die rein im naturgesetzlichen Denken begründete Medizin aus einer neuen Weltanschauung, die zugleich auch eine politische Botschaft enthielt.

Die Entwicklung dieser Medizin in China wirft aus historiographischer Sicht zahlreiche Fragen auf. Die Texte im *Su wen* und *Ling shu* vermitteln den Eindruck, dass der bis auf die eine Ausnahme im Gespräch mit Lei Gong unwissende Huang Di von Männern belehrt wird, die zwar in den uns heute verfügbaren älteren Quellen ungenannt sind, aber aus einer schon lange existenten Tradition schöpften. Sie verweisen auf Literatur, die Huang Di eigentlich, wie es an einer Stelle im *Su wen* heißt, doch kennen müsste; sie verweisen auf Statistiken, die einen gewissen Zeitraum der Erfahrung mit zahlreichen Patienten widerspiegeln. Sie nennen, mehrfach im *Ling shu* dokumentiert, auch die Unterschiede zwischen den „ungehobelten“, also inkompetenten Praktikern einerseits und den fähigen Anwendern der Medizin andererseits. So etwas kann man kaum über eine ganz neue Vorgehensweise sagen.

Liest man die Dialoge, dann ist diese Medizin eine bereits lange und fest etablierte Heilweise – und nur der ehrbare Gelbe Thearch hat bislang davon kaum etwas mitbekommen und ist unbeholfen in seinen Versuchen, diese Medizin anzuwenden. Und das, obwohl er doch von

¹⁰ Für die Definition von „Medizin“ als einer Heilkunde im engeren Sinne, siehe Paul U. Unschuld, *Was ist Medizin? Westliche und östliche Wege der Heilkunst*. München. C. H. Beck Verlag, 2003.

außerordentlicher Intelligenz und breitem Wissen war, wie die in späteren Jahrhunderten, wahrscheinlich erst zur Tang-Zeit, an den Beginn des *Su wen* gerückte Beschreibung des Gottherrschers rühmt. Wie dieser Widerspruch aufzulösen ist, dem hat sich bislang noch keine Forschung gewidmet. Chinesische Quellen, die den Anspruch der Dialoge auf eine bereits längere Anwendungszeit der Medizin legitimieren könnten, sind jedenfalls nicht bekannt.

Der Einzelne, der sich unter die Naturgesetze stellt, erwirbt einen Anspruch der Berechenbarkeit der Güte und der Länge seines Lebens. Diese Überzeugung warf allerdings die Frage auf, wem der Mensch sein Leben verdankt. Das ist in Kapitel 56 des *Su wen* und auch anderenorts sehr deutlich ausgedrückt:

Der Mensch erhält sein Leben aus den Qi von Himmel und Erde.
Er kommt zur Reife durch die Gesetze der vier Jahreszeiten.

Da bleibt kein Raum für metaphysische Wesen, denen der Mensch seine Existenz verdankt. Die chinesische Variante einer Aufklärung, die hier in der Antike sichtbar wird, führte zu einer völlig säkularisierten Weltanschauung und somit auch Medizin, der sich jedoch die wenigsten Menschen anschlossen. In Kapitel 5 des *Ling shu* wird die Säkularisation des „Himmels“ eher beiläufig wiederholt. Nach einer ausführlichen Darlegung, dass Gesundheit und Kranksein von der Konstitution jedes Einzelnen abhängen und nichts mit dem Einwirken von Göttern und Geistern zu tun haben, folgt die lapidare Feststellung:

Das ist die Art und Weise, wie der Himmel die Existenz gewährt.

Der „Himmel“ ist hier jeder metaphysischen Identität entkleidet; er ist die Natur schlechthin.

3.2 *ming* 命

Neben *fa* war auch für den Begriff 命 *ming* eine Neubewertung erforderlich. *Ming* bedeutet ursprünglich „Auftrag“, „Mandat“. Das menschliche Leben, so die bislang gültige Vorstellung, ist ein Mandat des Himmels. Der Himmel hat es gegeben, er kann es jederzeit nehmen und der Mensch hat kaum Einfluss darauf. Das sollte sich laut der neuen, säkularen Weltanschauung ändern. Das *Su wen* und weniger explizit auch das *Ling shu* wiederholen mehrfach, dass der Mensch Teil einer natürlichen Gesetzmäßigkeit ist, in der die Dinge entstehen, heranwachsen und zu einem mehr oder weniger deutlich vorhersehbaren Zeitpunkt auch wieder vergehen. Man kann gegen die Naturgesetze verstoßen, genauso wie man gegen die gesellschaftlichen Gesetze verstoßen kann. Beides zieht eine Bestrafung nach sich. Die Terminologie im *Ling shu* ist eindeutig. Kapitel für Kapitel wird die Bedeutung eines Verhaltens aufgezeigt, das *shun* 順 ist, wörtlich: „angepasst“. Es steht im Gegensatz zu einem Verhalten, das *ni* 逆 ist, wörtlich: „zuwiderhandelnd“. Der gesamte Organismus, die Therapie und so auch menschliches Verhalten sind von dem Gegensatz von *shun* und *ni*, von Anpassung und Zuwiderhandeln, geprägt. *Shun*, das ist „Mitlauf“ mit der angemessenen Strömung, verheißt Leben; *ni*, das ist „Gegenlauf“ und bedeutet Verderben. Wie es in einem kleinen Merkvers in Kapitel 33 des *Ling shu* aufs einfachste, aber darum umso einprägsamer ausgedrückt ist:

Diejenigen, die die Anpassung schaffen, die überleben.
Diejenigen, die sich dem Gegenlauf hingeben, die gehen unter.“

Die Parallelen zwischen den beiden Ebenen einer gesellschaftlich wünschenswerten Befolgung der Moralvorschriften und Strafgesetze und einer persönlich vorteilhaften Befolgung der Naturgesetze sind überdeutlich. Der Begriff *ming* verweist nun nicht mehr auf ein von einer numinosen Instanz „Himmel“ zugeteilten und wieder entzogenes Mandat. *Ming*

ist nun das Leben schlechthin, über dessen Länge und Güte der Mensch selbst durch sein Verhalten entscheidet – auf die Naturgesetze ist Verlass; da gibt es keine Willkür mehr.

3.3. *shen* 神

Der wichtigste der neu zu bestimmenden Begriffe war freilich 神 *shen*, gemeinhin übersetzt als „Geist“ oder auch „Gott“. Das war in der bisherigen Weltanschauung, neben dem „Himmel“ als abstrakter numinoser Macht, die Instanz, die über das Leben der Menschen entschied. Die Dämonen, die Ahnen, die sonstigen Geister, die Götter, alle diese numinosen Kräfte fanden in dem Begriff *shen* zusammen. Er war, im Verbund mit dem „Himmel“, der Ausdruck existentieller Fremdbestimmung des Menschen. Die Opfer und Gebete der Lebenden richteten sich an die *shen*, immer in der Hoffnung, dass diese Wesen in ähnlicher Weise durch Versorgung mit guten Dingen bestochen, durch Ansprache mit guten Worten emotional vielleicht berührt oder durch Drohung mit noch mächtigeren Wesen in Angst versetzt werden könnten. Diese Vorstellung hat sich in weiten Teilen der chinesischen Bevölkerung bis in die Gegenwart erhalten; damals war sie für wahrscheinlich jedermann eine feste Überzeugung. Gegen diese Überzeugung trat die neue Weltanschauung an und mit ihr die neue Medizin.

Die Grundidee dieser Medizin besteht darin, das Abhängigkeitsverhältnis umzukehren. Nicht die Geister haben die Macht über den Menschen. Der Mensch kontrolliert die Geister. Die Intellektuellen, die die neue Weltanschauung schufen, begingen nicht den Fehler zu behaupten: es gibt keine Geister. Sie boten eine neue Deutung des vertrauten Konzepts. Demnach hat jeder Mensch in sich Geister, die in seinen Organen verortet sind. Dort sind sie stabil „gefangen“, so lange genügend Ressourcen vorhanden sind, die den jeweiligen Geist festhalten. Erst wenn die Ressourcen eines Organs übermäßig verbraucht sind und ein Zustand der Leere eintritt, dann kann der bis dahin gefangene Geist sich befreien und dem Menschen Unheil bringen. Mit anderen Worten, es liegt an jedem Einzelnen selbst, seine Ressourcen so zu bewahren, dass die Geister in den Organen festgehalten werden. Damit ist die Grundlage existentieller Selbstbestimmung geschaffen.

Für die erforderlichen Ressourcen stand ein wichtiges, ebenfalls neues Konzept, die Qi. Das Schriftzeichen, das aus den Bestandteilen „Reis“ und „Dampf“ erst in der späten Zhou-Zeit oder in der frühen Han-Zeit geformt wurde, also in der Zeit, in der auch die neue Medizin erdacht wurde, verweist auf feinstmaterielle Dämpfe, die neben dem Blut für den menschlichen Körper lebensnotwendig sind. Die Qi eines Organs, also dessen Ressourcen, werden zuallererst durch die Emotionen aufgebraucht. Eine undisziplinierte Emotionalität erlaubt den übermäßigen Abfluss der Qi aus dem für Trauer, Freude, Angst, etc. jeweils zuständigen Organ und führt dann zu zwei möglichen, aber in gleichem Maße unangenehmen Konsequenzen. Der freigesetzte Geist kann dem betreffenden Menschen gesundheitliche Probleme bereiten. In von der antiken chinesischen Kultur geprägten Gesellschaften Ostasiens ist bis in die Gegenwart eine emotionale Zurückhaltung der Menschen erkennbar. Das mag noch eine Nachwirkung der Vorstellung von dem emotionalen Überschwang als einer wichtigen Ursache des Krankseins sein.

3.4 *zheng* 正, *xie* 邪

Mindestens ebenso wichtig für die Einschätzung einer inneren „Leere“ als gesundheitlich riskanten Zustand war eine Erfahrung aus der Zeit der Kämpfenden Reiche, die hier in das pathologische Konzept Eingang fand. Wo ein Zustand der Leere entsteht, da wird dieser sogleich von den benachbarten Kräften ausgenutzt, die über ihr eigenes Territorium hinaus in das benachbarte Gebiet eingehen. Alles, was dort ist, wo es hingehört, ist „rechtschaffen“, *zheng* 正. Alles, was seinen angestammten Platz verlässt, eine „Leere“, *xu* 虛, an anderem Ort ausnutzt und sich dorthin begibt, wo es nicht hingehört, das ist übel, *xie* 邪. Mit dieser Gegenüberstellung von „rechtschaffen“ und „übel“ betonte die neue Sicht auf Gesundheit und

Krankheit zwei Themenkreise. Zum einen bietet die Medizin eine ständige Ermahnung, sich in jeder Hinsicht „rechtschaffen“ zu verhalten, also da seine Pflichten zu tun, wo man hingestellt wurde, denn alles andere ist von „Übel“. Die hier verwendeten Wertworte sind für das Verhalten sowohl in der Gesellschaft als auch in der Natur relevant.

Zum anderen wurde mit dem Begriff des „Übeln“ eine Alternative zu der Besessenheit durch die Dämonen geschaffen. Nicht mehr die Dämonen sind das „Übel“, das den Menschen befällt. Jetzt sind es entweder die natürlichen Phänomene wie Wind, Nässe, Hitze und Kälte, die so lange als „rechtschaffen“ gelten, wie sie außerhalb des menschlichen Körpers ihre natürlichen Funktionen erfüllen. In dem Moment jedoch, in dem der Mensch sich eine Blöße gibt, das heißt, eine „Leere“ in seinem Körper eröffnet, in dem Moment, in dem die rechtschaffenen natürlichen Phänomene diese „Leere“ ausnutzen und in den Körper eindringen, in dem sie eigentlich nichts zu suchen haben, in diesem Moment werden sie „übel“ und dürfen vertrieben werden. Aber es sind nicht nur mögliche Eindringlinge von außerhalb des Körpers, die sich eine „Leere“ im Körper zunutze machen. Die Organe selbst spielten im Organismus dieselbe Rolle, die die einzelnen Staaten in der Zeit der Kämpfenden Reiche jahrhundertlang ausübten. Jede Schwäche eines benachbarten Territoriums führte sofort zur Invasion. So nun auch im Organismus. Wird ein Organ übermäßig seiner Ressourcen, also seiner Qi, entleert, dann fallen dort Qi aus einem benachbarten Organ ein und das hat je nach dem Kräfteverhältnis der Organe untereinander mehr oder weniger schwerwiegende gesundheitliche Folgen.

Das Versprechen der neuen Medizin lautete also: wer sich den Gesetzen „angepasst“, *shun* 順, und am rechten Ort „rechtschaffen“, *zheng* 正, verhält, wer seine Emotionen zügelt und damit die Geister unter Kontrolle behält, sowie die inneren Strukturen vor Übergriffen von außen schützt, der hat die existentielle Selbstbestimmung im Rahmen der biologischen, also naturgegebenen, Möglichkeiten gewonnen. Das gegenteilige Verhalten, ein *ni* 逆, also ein „Zuwiderhandeln“ gegen die Gesetze, und ein Übergriff auf fremde Positionen, *xie* 邪, wird ebenso geahndet wie eine sträfliche Verausgabung der eigenen Ressourcen mit der Folge, dass fremde Kräfte sich des geschwächten Terrains bemächtigen, *cheng* 乘. Die Begrifflichkeit ist immer dieselbe, ob es den Umgang mit dem eigenen Körper in der Natur oder das Verhalten in der Gesellschaft betrifft. Der Mensch weiß, was ihm bevorsteht, wenn er sich so oder so verhält. Die neue chinesische Medizin war eine zutiefst ganzheitliche, das heißt allumfassende Heilkunde. Sie fügte das individuell Körperliche auf das engste mit dem gesellschaftlich Politischen zusammen.

4. Die politisch-medizinische Ganzheitlichkeit

In dieser Ganzheitlichkeit zeigt sich ein weiteres Erbe der erst mit der Reichseinigung von 221 v. Chr. abgeschlossenen, mehrere Jahrhunderte andauernden und bis heute traumatisch nachwirkenden Zeit der Kämpfenden Reiche. Die Gesellschaft als Staat, darin waren sich alle Sozialphilosophen der Antike einig, sehnt sich nach *ping* 平, das ist „Frieden“, nach *an* 安, das ist „Sicherheit“, nach *he* 和, das ist „Harmonie“. Das sind Bedingungen, die in der Zeit der Kämpfenden Reiche in weiter Ferne lagen und auch seitdem bestenfalls für kurze Perioden in China Wirklichkeit wurden. Kein Wunder also, dass die neue Medizin zumindest für den eigenen Körper diese Sehnsucht zu erreichen versprach; kein Wunder auch, dass die Utopie einer gesellschaftlichen Harmonie bis heute ein überaus hochrangiges politisches Schlagwort in China geblieben ist. Um dieses Ziel gesellschaftspolitisch zu erreichen, ist der Ausgleich, *tiao* 調, zwischen verfeindeten Gruppen und Regionen erforderlich; er führt schließlich zur Ordnung, *zhi* 治.

Das *Ling shu* wie auch das *Su wen* kennen keinen eigenen Terminus für „Gesundheit“. Es gibt eine Vorstellung vom „normalen“ Menschen, der ganz bestimmte Körper- und Skelettmaße hat, die in Kapitel 14 dargelegt werden, und dessen Physiologie, so vor allem in der Atmung,

ganz charakteristischen Zeitabläufen folgt, so zum Beispiel ausgeführt in Kapitel 15. Alle Menschen sind nicht gleich, daher nennen Kapitel 64 und 65 die Merkmale von insgesamt 25 Typen. Der ideale Zustand des „gesunden“ Menschen ist: *ping* 平, also: Frieden, oder *an* 安, also: Sicherheit, oder *he* 和, also: Harmonie. Dieser Zustand wird erreicht durch „Ausgleich“, *tiao* 調, zwischen den feindlichen Kräften im Körper, das sind zuallererst die Yin- und Yang-Qi, die in dauerndem Bemühen um gegenseitige Vernichtung mit darauffolgender Revanche begriffen sind. Folglich betont der unbekannt Autor einer Aussage in *Ling shu*, Kapitel 33:

Zu wissen, wie ein Ausgleich herbeigeführt wird, das ist nützlich.

Nicht zu wissen, wie ein Ausgleich herbeigeführt wird, das ist schädlich.

Die Therapie ist daher ein Ordnen, ein Regieren, *zhi* 治. Als hätte Huang Di hier ein wenig Nachhilfe nötig, möchte sein Dialogpartner Qi Bo die schon in Kapitel 29 angesprochenen Parallelen zwischen staatlicher Ordnung und körperlicher Gesundheit in Kapitel 45 noch einmal ausführen. Und als Huang Di ihn sogleich mit den Worten unterbricht: „Ich möchte über den WEG des Nadelns unterrichtet werden, nicht über die Angelegenheiten des Staates!“, entgegnet ihm Qi Bo, dass das eine nicht ohne das andere geht: der WEG, das Dao, des Nadelns ist identisch mit dem der Staatsführung.

Der Ordnung *zhi* steht die Unordnung entgegen. Mehrere Termini wurden in der Medizin aus der Umgangssprache für den Begriff Krankheit, Kranksein, Leiden übernommen: *bing* 病, *ji* 疾, *huan* 患 und *ku* 苦. Doch als der wahre Gegensatz zu *zhi*, „Ordnung“, gilt *luan* 亂, die „Unordnung“. Die Angst vor *luan*, vor der gesellschaftlichen Unordnung, wirkte aus dem Trauma der Zeit der Kämpfenden Reiche nach und wurde so auch zum Oberbegriff von Kranksein, nicht nur der Gesellschaft insgesamt sondern auch des individuellen Körpers. Die politisch-medizinische Ganzheitlichkeit der chinesischen Medizin war die wichtigste Garantie dafür, dass diese Heilkunde als integrierter Bestandteil der politischen Kultur der Zeit des Chinesischen Kaiserreichs eine so lange Kontinuität erreichte. Die Problematik der Übersetzung von solchen zentralen Termini wie *zhi* und *luan* in eine westliche Sprache weist gleichzeitig darauf hin, dass eine klassische oder gar authentische Übertragung der chinesischen Medizin in die europäische Kultur unmöglich ist. Indem wir die Termini *zhi* und *luan* in politischem Umfeld als „ordnen/regieren“ und „gesellschaftliche Unordnung“, aber in medizinischem Kontext als „therapieren/heilen“ und „Krankheit“ übersetzen, lösen wir das wichtigste konzeptuelle Merkmal der chinesischen Medizin auf und verweisen sie in den rein heilkundlichen, scheinbar gesellschaftlich irrelevanten Bereich.

5. Die Morphologie – Substrat und Einordnung

Terminologisch und begrifflich sind in *Ling shu* und *Su wen* der individuelle Körper und der politische Körper, der Staat, weitgehend identisch. Die neue Medizin bot nicht nur einen neuen Zugang zum Umgang mit dem gesunden und kranken individuellen Körper; sie bettete diesen Umgang zugleich in eine ganz bestimmte gesellschaftliche Ordnung ein. Die für den Staat unverzichtbare Bürokratie fand sich auch im Körper wieder. Ein Überbegriff für die Akteure im Körper, die wir Organe nennen, lautete folglich in *Su wen*, Kapitel 8: *guan* 官, also „Amtsträger“, oder auch „Beamte“. So wie in der deutschen Sprache der anatomische Terminus „Organ“ auf den Staat und dessen „Organe“ übertragen wurde, wurde umgekehrt in der Chinesischen Medizin der bürokratische Terminus *guan* auf die „Amtsträger“ im Organismus übertragen. Im *Ling shu* wird der Terminus *guan* anders verwendet. Dort sind die Augen die Amtsträger der Leber, die Nase der Amtsträger der Lunge, der Mund der Amtsträger der Milz, die Zunge der Amtsträger des Herzens und die Ohren die Amtsträger der Nieren.

Alle Phänomene sind in der säkularen Weltsicht entweder Yin oder Yang, und das gilt auch für

die Organe. Im *Ling shu*, wie auch im *Su wen*, findet die Yin-Yang-Theorie auf die Unterteilung des gesamten Körpers und seiner Funktionen und somit auch der eigentlichen Organe Anwendung. Da gibt es solche, die tief im Inneren liegen und die der langfristigen Speicherung von Ressourcen verpflichtet sind: Lunge, Herz, Milz, Leber, Nieren; sie tragen die Bezeichnung *zang* 藏, „Langzeitspeicher“. Ihnen steht eine zweite Gruppe entgegen: Dünndarm, Dickdarm, Magen, Gallenblase, Harnblase und ein nie exakt definierter, so genannter Dreifacher Wärmer. Diese Organe erhalten ihre Einlagerungen heute und geben sie morgen wieder ab. Das sind die *fu* 府, die „Kurzeitspeicher“.

Die Bedeutung von *fu* wandelte sich mit dem Ende der Zeit der Kämpfenden Reiche. Aus der Bedeutung „Getreidespeicher“ ging die Bedeutung „Amtssitz“ und schließlich „Palast“ hervor. So wird die Bezeichnung für den Wind-Palast, *feng fu* 風府, verständlich; eine Öffnung durch die der Wind bevorzugt in den Körper eindringt. Allerdings gab es da ein in *Ling shu* Kapitel 79 in einem der Dialoge zwischen Huang Di und seinem Berater Qi Bo dokumentiertes kleines Missverständnis. Ersterer war der Meinung, es gebe nur einen „Wind-Palast“ an einem festgelegten Ort, nämlich im Nacken nahe dem oberen Ende der Wirbelsäule. Letzterer musste Huang Di dahingehend korrigieren, dass im Falle der Malaria der Wind-Palast täglich auf der Höhe eines anderen Rückenwirbels dem Übel Einlass bietet. Ansonsten wird der Terminus *fu* im *Ling shu* in der Bezeichnung der Organe ausschließlich als „Kurzeitspeicher“ im Kontrast zu den „Langzeitspeichern“ verwendet. Die Speicher waren im geeinten chinesischen Kaiserreich und schon zuvor, als die letzten getrennten Königreiche zu riesigen politischen Einheiten angewachsen waren, für die Versorgung unverzichtbar – dieselbe Bedeutung hatten sie nun für die Physiologie und Pathologie des menschlichen Organismus.

Es hat in der Vergangenheit Bedenken gegeben, die chinesischen Termini für Lunge, Herz, Leber usw. wörtlich ebenso zu übersetzen. Schließlich, so die Argumentation, verband die antike und historische chinesische Medizin mit diesen Organen ganz andere Funktionen und auch strukturelle Zuordnungen als etwa die europäische Medizin. Die Augen, zum Beispiel, als Fortsetzung der Leber zu deuten, das ist der europäischen Sichtweise sehr fremd. Dennoch ist diese Argumentation wenig stichhaltig. Die morphologische Identifizierung der Organe in den antiken chinesischen Texten, wie dem *Ling shu*, dem *Su wen* und dem *Nan jing*, ist ohne Zweifel identisch mit der Morphologie der Organe, wie sie auch in Europa seit der Antike bekannt war. Ein Ausschnitt aus Kapitel 12 des *Ling shu* mag uns dies beispielhaft vor Augen führen.

Nehmen wir eine männliche Person von 8 Fuß Größe. Der hat eine Haut und er hat Fleisch. Man kann seine Maße von außen messen, [man kann mit den Fingern] Druck ausüben, [den Strukturen] folgen und sie so erkennen. Wenn er gestorben ist, dann kann man ihn aufschneiden und [sein Inneres] ansehen

Ob die Langzeitspeicher fest oder brüchig sind, ob die Kurzeitspeicher groß oder klein sind, wieviel Getreide [er aufgenommen hat], die Länge der Gefäße, ob das Blut klar oder trübe ist, ob viel oder wenig Qi vorhanden sind, ob die Zwölf Leitbahnen viel Blut und wenig Qi transportieren, oder wenig Blut und viele Qi, oder gar ob alle viel Blut und viel Qi oder wenig Blut und wenige Qi beinhalten - das alles lässt sich in Zahlen fassen.

Lage, Fassungsvermögen, Umfang und andere Parameter werden im *Ling shu*, im *Su wen* und im *Nan jing* eindeutig beschrieben. Im *Ling shu* finden wir entsprechende Angaben insbesondere in den Kapiteln 32 und 49. Eine gewisse Schwierigkeit bietet der Terminus *xin* 心. Er kann sowohl das „Herz“ als auch den „Magen“ bezeichnen. Ansonsten gilt: „Lunge“ ist Lunge, und „Leber“ ist Leber. Der Unterschied liegt im Wesentlichen in der Zuschreibung der Funktionen und in den vermuteten inneren Bezügen. Herz und Dünndarm in derselben Weise

als ein Paar zu deuten wie Leber und Galle, das ist dem europäischen Denken fern. Diese Unterschiede rechtfertigen jedoch nicht die Vermeidung der wörtlichen Übersetzung. Ansonsten dürfte man auch die chinesischen Ohren nicht als Ohren und die chinesische Nase oder den chinesischen Mund nicht als Nase und Mund übersetzen, denn auch deren physiologische Funktionen und strukturelle Anbindungen im Organismus sind europäischem Denken teilweise fremd.

Das gilt auch für das bereits angesprochene Konzept vom Blut. Die Substanz von 血 *xue* ist dieselbe wie die von *haima* im antiken Griechenland oder von Blut in unserem Alltags- oder medizinischen Fachverständnis. Es ist die Substanz, die lebensnotwendig im Körper fließt, die im Körper gerinnen kann, die bei Nasenbluten, Menstruation oder Wunden aus dem Körper fließt und die es zu bewahren gilt. Blut ist Blut. Die Deutung freilich, wie Blut entsteht, welche Aufgabe es hat, wo es fließt, und anderes mehr, war unterschiedlich und stimmt schon in deutschen Texten aus dem 19. Jahrhundert mit heutigem Kenntnisstand nicht mehr überein. Trotzdem sprechen wir stets von „Blut“.

Das Konzept „Blut“ als eine sichtbar rote Körperflüssigkeit steht in den antiken Texten der chinesischen Medizin, wie in der griechischen Antike, den unsichtbaren aber dennoch ebenso lebensnotwendigen Dämpfen gegenüber. In der griechischen Antike bezeichnete man diese als *aer* oder *pneuma*, und sprach von den „Arterien“, also den, wie die wörtliche Übersetzung lautet, „Luftgefäßen“, da bei der Sektion einer Leiche die Arterien leer erscheinen. Das sahen die Autoren der antiken chinesischen Texte etwas anders. Nur das Blut ist an Gefäße gebunden; Blut, das etwa nach Stoß- und Schlagverletzungen, außerhalb der Gefäße stagniert, ist ein krankhaftes Zeichen. Die Dämpfe, das sind die bereits oben angesprochenen Qi, dagegen können überall im Körper ihren Weg finden. Sie gehen über die Speisen und Getränke sowie über die Atemluft via Mund und Nase in den Körper hinein. Sie können den Organismus über Mund und Nase, durch die Haut und auch zum Beispiel als Darmwinde wieder verlassen.

Die unterschiedliche Mobilität von Blut und Qi schlug sich in der Yin- und Yang-Zuordnung nieder. Blut ist Yin und die Qi sind Yang. Die Yin-Einordnung des Blutes ist durch die materielle Schwere begründet; Blut fließt nach unten. Die Yang-Zuordnung der Qi ist durch die Leichtigkeit und buchstäbliche Unfassbarkeit der Qi begründet; sie zerstreuen sich in alle Richtungen und sind daher Yang.

Über diese Zuordnungen haben die antiken Autoren noch eine zweite Kategorisierung gelegt. Sie waren der Ansicht, dass der Körper ein Abwehrsystem besitzt, mit einer Yin- und einer Yang-Komponente. Sie benannten diese beiden Komponenten – entsprechend unserer Vorstellung einer „Abwehr“ – mit militärischen Ausdrücken, die Yin-Komponente als 營 *ying*, wörtlich: „militärisches Schutzlager“ und die Yang-Komponente als 衛 *wei*, wörtlich: „Wächter“, also als Wachen, die frei patrouillieren können. *Ying* und *wei*, Schutzlager und Wächter, sind Qi als Oberbegriff; das Blut wurde mit den Schutzlager-Qi gleichgesetzt, also als in einem Lager eingezäunte Wachen, da es in den Gefäßen gleichsam eingezäunt ist. Die sind eher ortsgebunden und daher von Yin-Charakter. Die Qi im engeren Sinne wurden mit den Wächter-Qi gleichgesetzt. Ihre Mobilität ist ein Yang-Characteristicum, da sie die Gefäße jederzeit verlassen und sowohl in den Innen- als auch in den Außenbereichen des Körpers patrouillieren können, immer auf der Wacht, um Eindringlinge aufzuspüren und zu bekämpfen. Der Terminus 搏 *bo*, „auf etwas einschlagen“, ist im *Ling shu* der meist gebrauchte Ausdruck für das Aufeinandertreffen einander feindlich gesinnter Qi.

6. Die Ursachen des Krankseins

Die Ursachen für ein Kranksein der Menschen waren im *Ling shu* keineswegs eindimensional oder in irgendeiner Weise simpel dargestellt. Auch angesichts einer höchst modern anmutenden breiten ätiologischen Palette im *Ling shu* muss man sich erneut fragen: woher kommen diese Erfahrungen, da doch keinerlei Hinweise

in chinesischen Quellen über eine längere Periode der Herausbildung des entsprechenden Wissens erkennbar ist. Vielleicht sollte man sich vor Augen halten, dass die ein- oder zweihundert Jahre vom Ende der Zhou-Dynastie und der Gründung der ersten Han-Dynastie bis zur wahrscheinlichen Niederschrift von großen Teilen des *Su wen* und des *Ling shu* damals nicht weniger kreativ gewesen sein können als etwa die zweihundert Jahre zwischen 1900 und 2100 in Europa. Das ist eine lange Zeit, und in dieser langen Zeit ist sehr viel erdacht, angewendet und in Erfahrung und Erkenntnisse umgewandelt worden. Das mag auch so in der chinesischen Antike gewesen sein; wie die Inhalte von *Su wen* und *Ling shu* immer wieder bestätigen, waren die damaligen Autoren Intellektuelle von hohen Graden – und so ist zu vermuten, dass sie auch ähnlich kreativ und erkenntnisschnell dachten und handelten, wie ihre Kollegen zwei Jahrtausende später.

Krankheit, so erkannten sie, ist eine höchst komplexe Angelegenheit. Krankheit ist unerwünscht und muss daher in zweierlei Hinsicht bekämpft werden. Zum einen, wenn sie schon eingetroffen ist. Zum anderen, bevor sie den Menschen erfassen kann. So wie die europäische Medizin im Zeitalter vor den Antibiotika war auch die chinesische Medizin von Anfang an darauf bedacht, Krankheit gar nicht erst entstehen zu lassen. Die bekannteste und immer wieder zitierte Aussage zu dieser Besorgnis findet sich im *Su wen* Kapitel 02, wo es heißt:

Die Weisen griffen nicht erst dann ordnend/therapierend ein, wenn eine Krankheit bereits manifest war; sie griffen ordnend/therapierend ein, wo eine Krankheit noch nicht manifest war. Sie griffen nicht da ordnend/therapierend ein, wo bereits Unordnung herrschte; sie griffen dort ordnend/therapierend ein, wo noch keine Unordnung herrschte. .. Denn wenn Medikamente für die Therapie erst dann eingesetzt werden, wenn eine Krankheit manifest geworden ist, wenn man erst dann ordnend eingreift, wenn die Unordnung bereits ausgebrochen ist, dann ist das so, als grabe man einen Brunnen erst dann, wenn man durstig ist, und als gieße man die Waffen erst dann, wenn der Kampf tobt. Wäre das nicht auch zu spät?¹¹

Der Grundgedanke, dass es sinnvoll sei, für den einzelnen Menschen mit seiner Lebensführung und für den medizinischen Praktiker durch frühzeitiges Eingreifen eine manifeste Erkrankung zu verhindern, findet sich mehrfach im *Ling shu*. So heißt es, in unmittelbarer Parallele zu der soeben zitierten Passage aus dem *Su wen* in *Ling shu* Kapitel 55:

Der herausragende Praktiker heilt dort, wo noch keine Krankheit ist.
Er heilt nicht, wenn die Krankheit bereits ausgebrochen ist.

Aber um dieses Ziel zu erreichen, muss man zunächst einmal die Ursachen des Krankseins kennen. So blieb die Vielfalt dieser Ursachen den damaligen Beobachtern nicht verborgen. Dem Credo der neuen Weltanschauung getreu wurden zunächst einmal alle nicht-natürlichen Krankheitsursachen ausgeschlossen. Der „Himmel“, so wird verschiedentlich betont, ist absolut neutral. Ihm kann man nichts anlasten.

In Kapitel 58 des *Ling shu* ist diesem Gedanken eine ausführliche Diskussion gewidmet. In einem der bemerkenswertesten Dialoge des gesamten Texts stellt Huang Di viele Fragen zum Zusammenhang zwischen externen pathogenen Einflüssen und der, wie wir heute sagen würden, psychischen Verfassung von Menschen einerseits und deren Erkrankung andererseits und wird jedes Mal von Qi Bo mit deutlichen Worten aufgeklärt. Schließlich endet die Aussprache mit den Zweifeln Huang Dis:

Wenn jemand keinen üblen Qi begegnet ist, wenn jemand kein furchtsames Gemüt hat

¹¹ Paul U. Unschuld, 2013, 13.

und trotzdem plötzlich krank wird, was ist dafür der Grund? Könnte es nicht auch wegen der Aktivitäten von Dämonen und Geistern sein?

Diese Frage möchte vielleicht auch heute jemand stellen, der nicht ganz von der rein säkularen Erklärung aller Lebensvorgänge überzeugt ist. Qi Bo erwiderte darauf:

Auch dabei handelt es sich darum, dass ein altes Übel [im Körper] verblieben ist ohne auszubrechen. Wenn ein Gemüt gegen irgend etwas eine Aversion hat, oder irgend etwas Besonders begehrt, dann werden das Blut und die Qi im Inneren gestört und die beiden Qi schlagen aufeinander ein. Die Anfänge sind sehr subtil. Man schaut hin und sieht nichts; man hört zu und hört nichts. Daher hat es den Anschein, als seien Dämonen und Geister beteiligt.

Man mag sich fragen, ob es in unserer Gegenwart, zwei Jahrtausende später, eine bessere Antwort auf die Frage des Huang Di geben könnte. Huang Di ist aber noch nicht überzeugt und verweist nun darauf, dass aber doch gelegentlich Patienten geheilt werden, nachdem ein Gebet gesprochen wurde. Darauf lässt Qi Bo ihn wissen, dass diejenigen, die solche Gebete sprechen, schon im voraus wissen, welche zeitlichen und sonstigen Gegebenheiten eine Krankheit überwinden, und wenn sie dann noch wissen, wieso es zu der Krankheit kam, dann können sie eins und eins zusammenzählen und ein Gebet sprechen, das dann vermeintlich die Heilung bewirkt.

In Kapitel 60 des *Ling shu* sah sich der Autor zu deutlichen Worten genötigt. Stockungs- und Hindernisleiden werden dort diskutiert, das sind Blockaden der innerkörperlichen Leitbahnen, durch die das Blut und die Qi fließen. Solche „Stockungen“ und „Hindernisse“ führen schließlich zu Abszessen, Karbunkeln und ähnlichen Läsionen, denn die gestauten Qi und das Blut verrotten, wenn sie nicht fließen können, und brechen dann durch die darüber liegende Haut aus. Diese Erläuterung nutzte Qi Bo dazu, noch einmal die allmähliche Entstehung dieser und natürlich mancher anderer Krankheiten aus dem Organismus heraus zu betonen:

Also, dass Stockungs- und Hindernis-Leiden entstehen, dass sich [Ansammlungen] von Eiter und Blut bilden, das fällt nicht vom Himmel herab und das wächst auch nicht aus der Erde empor. Das entsteht aus minimalen Ansammlungen.

Man vermeint fast zuschauen zu können, wie ihm allmählich die Geduld ausgeht, solche Selbstverständlichkeiten seinem Zuhörer zu erläutern.

Dämonen und Geister als Ursache des Krankseins schieden also vollkommen aus. Die Alternativen, die die neue Medizin, vorstellte, deckten ein weites Spektrum ab. Sie reichten über den persönlichen Lebenswandel, die angeborene Konstitution, gesundheitsgefährdende klimatische Bedingungen, Auswirkungen des sozialen Status und regionalen Lebensmittelpunkts bis hin zu den individuellen Wohnbedingungen und psychischer Erregung. So heißt es in Kapitel 28:

Der Ursprung aller Krankheiten liegt in Wind, Regen, Kälte und Sommerhitze, in [den Unregelmäßigkeiten der] Yin[-Qi] und Yang[-Qi], in [den Exzessen von] Freude und Ärger, in [der Maßlosigkeit von] Getränken und festen Speisen, ebenso wie in [einer unpassenden] Wohnsituation, aber auch in heftigem Erschrecken und plötzlicher Furcht.

Selbstverständlich steht die eigene Verantwortung für einen die Gesundheit erhaltenden Lebenswandel im Vordergrund. Das war die Grundlage der existentiellen Selbstverantwortung, dass man den Naturgesetzen „angepasst“ lebte und ihnen nicht „zuwiderhandelte“.

Der Mensch ist umgeben von Naturphänomenen, die offenbar nur darauf warten, in ihn einzudringen und dann Krankheit zu erzeugen. Er darf sich keine Blöße geben, bzw., er darf in seinem Äußeren keine Bresche öffnen, durch die das „Übel“ Eingang finden kann. Wie bereits oben ausgeführt, sind es die Emotionen, die, im Übermaß entwickelt, den Freiraum, also die „Leere“, schaffen, die den Eindringling zur Invasion einladen. Die Haut ist im Normalzustand eine geschlossene Barriere für mögliche Eindringlinge. Sie muss überwunden werden und dafür gibt es Hautstrukturen und Schweißporen, die zum Beispiel nach großen Anstrengungen geöffnet sind und den Eintritt ermöglichen. Insbesondere der Wind, ursprünglich als machtvoller Geist verstanden,¹² wurde seit alters her als erste der Naturkräfte genannt, die im Körper eigentlich nichts zu suchen haben, aber bei entsprechender Unachtsamkeit doch Eingang finden und dann, gerne gemeinsam mit Kälte oder Feuchtigkeit, Stauungen im Fluss von Qi und Blut bewirken, mit Schmerz, Schwellung und vielen anderen Konsequenzen.

Es blieb den damaligen Beobachtern auch nicht verborgen, dass es nicht nur vom eigenen Lebenswandel abhängen kann, ob jemand krank wird oder nicht. Offenbar gab es angeborene Konstitutionen, die dem einen ein langes Leben und dem anderen einen frühen Tod brachten. Der eine Mensch wird, so lesen wir in *Ling shu* Kapitel 47, mit einem großen Herz, der andere mit einem kleinen Herz, der eine wird mit einer großen Niere, der andere mit einer kleinen Niere, etc. geboren. Das ist doch selbstverständlich, so der damalige Autor, dass diese angeborenen Konstitutionen jeweils andere Lebenschancen eröffnen.

Die angeborene Konstitution ist, so lernen wir in Kapitel 50, viel wichtiger als etwa die mentale Verfassung, wenn es darum geht, ob jemand Schmerz erträgt oder nicht. Es spielt keine Rolle, ob einer ein Draufgänger oder ein Feigling ist; unter beiderlei Typen gibt es solche, die sich dem Schmerz gelassen hingeben oder eben auch nicht. Das beruht nicht auf bewusster Entscheidung; das ist in der individuellen Konstitution jedes Menschen angelegt. Ein kleiner Hinweis hier auf ein hübsches Detail, das in heutiger Terminologie als die Frage nach dem Verlust der Impulskontrolle formuliert werden würde. Wieso, auch das lesen wir in *Ling shu* Kapitel 50, wagt es ein Feigling, einem viel kräftigeren Draufgänger dennoch entgegen zu treten? Weil er betrunken ist, so die damals wie heute gültige Erklärung, und der Alkohol die Hemmschwelle absenkt.

Die Frage, warum der eine lange lebt, auch wenn er stärksten Gefährdungen ausgesetzt war, während ein anderer, der stets in Ruhe in seinen vier Wänden verbleiben und ein „rechtschaffenes“ Leben führen konnte, nur kurz lebt und plötzlich stirbt, diese Frage wurde verschiedentlich diskutiert, so auch in Kapitel 54. In Kapitel 58 wird die Frage erörtert, wie jemand, scheinbar ohne entsprechenden pathogenen Einfluss von außen, erkranken kann. All dies ist weitgehend nachvollziehbar, aber einige der damaligen Vorstellungen von den Ursachen des Krankseins bleiben doch auf die chinesische Medizin beschränkt. Das ist im *Ling shu* insbesondere die Deutung bestimmter Jahreszeiten und Tage als besonders gesundheitsgefährdend. In solchen Ideen mögen sich Beobachtungen wiederfinden, die in China eine bestimmte empirische Grundlage besaßen, da das Land zumindest bis vor kurzem von einem kontinentalen Klima geprägt wurde, in dem die jahreszeitlich bedingten klimatischen Vorgänge recht genau datierbar und somit vorhersehbar waren. Die Systematisierung solcher Erfahrungen und deren Einbindung in das theoretische Grundgerüst der Yin-Yang- und Fünf-Phasen-Lehren bleiben dem heutigen Leser dennoch kaum nachvollziehbar.

7. Diagnose

¹² Paul U. Unschuld, Der Wind als Ursache des Krankseins. Einige Gedanken zu Yamada Keijis Analyse der Shao-shih Texte des Huang-ti nei-ching, *T'oung Pao* 68 (1982), 91-131.

Das *Ling shu* und das *Su wen* dokumentieren einen überaus wichtigen konzeptuellen Fortschritt in der Bewertung von Kranksein. Sie führen explizit und wiederholt eine Unterscheidung ein, die es offenbar zuvor nicht gab. Das ist die Trennung zwischen dem pathologischen Zustand, der im Inneren des Organismus entsteht und nur durch die Theorie erfassbar ist, einerseits und den pathologischen Konsequenzen dieses Zustands, die sich in mancher Hinsicht dem Patienten selbst als unangenehme Veränderungen und gewisslich aber dem Heilkundigen als Abweichungen vom Normalzustand zeigen, andererseits. Die neue Medizin bediente sich einer Reihe von Vergleichen, um auf diese Unterscheidung aufmerksam zu machen. „Wurzel“, *ben* 本, im Sinne von „Ursprung“, und „Ende“, *mo* 末, im Sinne von „Konsequenz“, war eines der Begriffspaare, mit denen auf Krankheit und Symptom hingewiesen wurde.

Dem Heilkundigen obliegt es, mittels der Diagnose die „Wurzel“ einer Erkrankung im Inneren zu identifizieren und daraus die notwendigen Folgerungen für die Therapie oder auch, bei infauster Prognose, für die Nichteinleitung einer Therapie zu ziehen. Das war in antiken Kulturen eine für den Arzt fast überlebenswichtige Unterscheidung, die heilbaren und somit zu behandelnden Patienten, von denen zu trennen, die unheilbar erkrankt waren und damit auch nicht therapiert werden konnten. Der Arzt, der einen unheilbar Kranken behandelte, war entweder inkompetent oder auf Gewinn an einem dem Tode Geweihten aus – beides war verwerflich und gegebenenfalls zu bestrafen. Die Prognose spielte daher sowohl in der chinesischen als auch in der griechischen Antike eine bedeutsame Rolle. Zwar gibt es für die indische Medizin des Ayurveda keine ähnlich alten Quellen, doch auch dort war der Ayurveda-Arzt bis zum Eintreffen der modernen westlichen Medizin zu äußerster Zurückhaltung bei unheilbar Erkrankten gezwungen und somit auf prognostische Kompetenz angewiesen.

Die Diagnose selbst unterlag im *Ling shu* einer Rangordnung. In Kapitel 4 lesen wir, dass derjenige, der den Patienten nur anschauen muss um zu erkennen, welches gesundheitliche Problem er hat, „erleuchtet“, 明 *ming*, ist. Die Kennzeichnung der zweitbesten Kompetenz, die denjenigen Heilkundigen zugesprochen wird, die den Puls fühlen müssen, ist bemerkenswert. Sie sind nur „göttlich“, 神 *shen*. Man sollte denken, dass das „Göttliche“ über allem anderen steht. Genau das auszudrücken vermied der antike Autor dieser Schrift. Das „Göttliche“ ist hier nicht mit „Göttern“ im numinosen Sinn gemeint, es meint einfach nur: herausragend, nicht einmal sehr gut, das ist dem Erleuchtetsein vorbehalten. Der Begriff des „Göttlichen“ ist hier genauso herabgestuft, wie etwa in der heutigen deutschen Umgangssprache, wenn etwas als „göttlich“ bezeichnet wird. Man könnte auch „wunderbar“ oder „phantastisch“ sagen – mit dem Gott, der in der Religion verehrt wird, hat das nichts mehr gemein. An letzter Stelle kommt die Befragung des Patienten; wer sich darauf verlassen muss, der ist nur ein Praktiker, 工 *gong*.

Die besondere Hochschätzung des bloßen Anschauens eines Patienten als Grundlage einer exakten Diagnose mag erstaunen. Sie hat jedoch einen damals ganz konkreten Hintergrund. Wir erinnern uns an die erste Erwähnung einer Arzt-Patienten-Beziehung in der chinesischen historiographischen Literatur überhaupt. Das war die im 史記 *Shi ji* des 司馬遷 *Sima Qian* um 100 v. Chr. aufgezeichnete Begegnung des 扁鵲 *Bian Que* mit dem Marquis Huan von Qi. *Bian Que* besuchte eine Audienz des Herrschers und erkannte aus der Distanz, dass dieser eine Therapie benötigte, die im Anfangsstadium der Krankheit noch Heilung versprach. Doch als er dies vortrug, wurde er barsch abgewiesen. Die Geschichte ging traurig aus, da der Marquis auch spätere Warnungen nicht ernst nehmen wollte und schließlich nicht mehr zu retten war. Das ist nicht nur die älteste bekannte Darstellung einer Arzt-Patienten-Beziehung in China, es ist gleichzeitig auch ein Hinweis darauf, wie schwierig es ist, einem Herrscher als Arzt nahe zu treten. Das *Ling shu* spricht dieses Problem mehrfach an, am deutlichsten in Kapitel 29. Herrscher und andere hoch gestellte Persönlichkeiten kann man kaum dazu

überreden, ihren Körper einer eingehenden, direkten Untersuchung zur Verfügung zu stellen. Sie zu berühren, etwa um den Puls zu fühlen, das ist kaum denkbar. Der einzige Ausweg, auch solche Personen auf ein Leiden hin zu untersuchen, ist die Sicht aus gebotener Entfernung.

Das *Ling shu* bietet zahlreiche Hinweise auf diagnostisch relevante Parameter, die dem Auge des Betrachters Aufschluss über den inneren Zustand eines Patienten bieten. Der Zusammenhang zwischen Innen und Außen ist laut *Ling shu* Kapitel 4 so eng, wie der zwischen dem Schlag auf eine Trommel und dem sofortigen Ton, den die Trommel von sich gibt, und vor allem so charakteristisch, wie die Beziehung zwischen einem Gegenstand und seinem Spiegelbild im klaren Wasser. Da stehen an erster Stelle die Färbungen, vornehmlich im Gesicht, rechts und links der Nase, unter den Augen und an anderen aussagekräftigen Stellen, so auch an den Fingernägeln, deren Gelbfärbung beispielsweise, laut Kapitel 47, etwas über ein Problem in der Gallenblase verrät. Über die in der Fünf-Phasen-Lehre festgelegten Korrespondenzen von äußerlich erkennbaren Farben und inneren Organen lassen sich somit für die anschließende Therapie unentbehrliche Erkenntnisse gewinnen. Entscheidende Hinweise sind auch aus bestimmten anderen Merkmalen zu entnehmen.

Ob die Augen groß oder klein sind, sagt etwas über die Galle aus. Die Verfassung der Lippen sagt etwas über die Milz aus. Wenn der Patient zum Atmen die Schultern anheben muss, dann sagt das etwas über die Lunge aus. Die Größe des Skeletts, die Ausmaße des Nackens, die Dehnung des Brustkorbs zeigen den Zustand des Magens und der Ernährung an – so gibt es für jeden der Kurzzeit- und Langzeitspeicher „Anzeiger“ im Körperäußeren, die der Kundige in seiner Diagnose beachten muss. Die Höhe des Nasenbeins, die Größe der Nasenöffnungen, die Augensäcke – alle diese Gegebenheiten verrieten dem Kundigen etwas über den Zustand seines Gegenübers; er musste ihn weder berühren, noch – bei einer hochgestellten Persönlichkeit kaum denkbar – befragen. Doch es gibt auch den bewussten Perspektivwechsel. In Kapitel 74 verlangt Huang Di von Qi Bo genau das Gegenteil; er möchte keine Färbungen anschauen und auch nicht an verschiedenen Körperstellen den Fluss in den Gefäßen untersuchen, sondern er möchte stattdessen erfahren, wie man mittels des Zustands einer einzigen Stelle am Handgelenk etwas über eine Krankheit aussagen kann.

An der Unterweisung, die ihm Qi Bo gibt, wird der Übergang von der visuellen und taktilen Untersuchung der Gefäße am Handgelenk und der darüber liegenden Hautfläche zu der Inspektion der Bewegung in den Gefäßen sichtbar. Eine noch bis in jüngste Zeit verwendete Bezeichnung für das Pulsfühlen in der chinesischen Medizin lautet *kan mai* 看脈, wörtlich: „die Gefäße betrachten“.¹³ Wenn also Qi Bo auf die diagnostisch relevanten Zustände einer bestimmten Sektion am Handgelenk als „entspannt oder angespannt“, „verkleinert oder vergrößert, glatt oder rau“ hinweist, dann verschwimmen die Grenzen zwischen der Wahrnehmung dieser Werte an der Haut oder als Merkmale der Bewegung in den Gefäßen. Ob die Gefäße „ingesunken“ oder, auf Grund von Blut- und Qi-Stau angeschwollen sind, das ist ebenfalls in die Bewertung eines Krankheitsfalls einzubeziehen.

8. Zustände des Krankseins

Die im *Ling shu* aufgeführten Leidenszustände werden vor allem mit den so genannten „üblen Qi“, *xie qi* 邪氣, in Zusammenhang gebracht. Sie können von aussen als Wind, Kälte, Wärme, Hitze oder Feuchtigkeit in den Körper gelangen. Dort verbleiben sie entweder statisch an einem Ort oder aber sie ziehen von außen nach innen, aus der Haut bis tief in die Langzeitspeicher oder sogar das Knochenmark. Eine dritte Möglichkeit besteht darin, dass sie von einem Langzeitspeicher in den anderen weitergeleitet werden. Unter den üblen Qi, die von außen in den Körper eindringen, ist zwischen den so genannten „rechten Übeln“, *zheng xie* 正邪, und den Leere-Übeln, *xu xie* 虛邪, zu unterscheiden. Erstere sind jahreszeitlich

¹³ Zur Frühzeit der Pulsdiagnose in China, siehe E. Hsu, *Pulse Diagnosis in Early Chinese Medicine: The Telling Touch*. Cambridge University Press, Cambridge, 2010.

bedingte klimatische Qi, wie Hitze, Kälte, etc., die im Grunde „rechtschaffen“, *zheng* 正, sind, weil sie zu der zu ihnen passenden Jahreszeit auftreten. Sie werden trotzdem zu einem „Übel“, weil sie sich unpassend in den menschlichen Körper begeben. Die „Leere-Übel“ hingegen sind schon von Anfang an fehl am Platz. Das ist etwa die Hitze, die im Winter kommt anstatt im Sommer, und dann in den Körper eindringt. „Rechtes Übel“ und „Leere Übel“ können unterschiedliche Krankheiten hervorrufen. Die Krankheit nimmt hier in der Regel einen ontischen Charakter an. Sie ist konkret vorhanden, kann lokalisiert, sogar mit den Fingern erfasst und, wie unten in dem Abschnitt zur Therapie auszuführen ist, konkret entfernt werden. „Leere-Übel“ und „rechtes Übel“ bilden einen Gegensatz; „Leere“ und „Fülle“ sind ein anderer. Immer wieder findet sich im *Ling shu* die Aufforderung, eine Leere sei aufzufüllen, eine Fülle sei abzuleiten. Das hat zum Teil tatsächlich die Bedeutung eines „zu wenig“ im Gegensatz zu einem „zu viel“, vor allem an Qi. Es hat aber auch eine andere Bedeutung, wenn Leere als Mangel an rechten Qi und Fülle als Vorhandensein von üblen Qi verstanden wird. Wenn Wind und Kälte in die Gefäße eingedrungen sind, kann das den Fluss von Blut und Qi blockieren; solche Blockaden sind die häufigste Ursache von Schmerz, von Schwellungen und auch von den bereits erwähnten Stockungs- und Hindernisleiden, die dann wiederum die Ursache von Abszessen, Karbunkeln und ähnlichen Läsionen sind.

Das Aufeinanderprallen von üblen Qi und Wächter-Qi führt wiederum zu eigenen Zuständen. Die werden auch dadurch beeinflusst, dass der Kreislaufgedanke, demzufolge in je einem auf der linken und auf der rechten Körperhälfte durchgängigen Leitbahnsystem das Blut und die Qi zirkulieren, im *Ling Shu* wie im *Su wen* mit einer Vorstellung konkurriert, die dem Kreislaufgedanken zu widersprechen scheint. Demzufolge sind die einzelnen Abschnitte der Leitbahnen, die den jeweils drei unterschiedlichen Yin-Abstufungen Groß-Yin, Minder-Yin und Zurückweichende-Yin und den drei unterschiedlichen Yang-Abstufungen Groß-Yang, Yang-Helligkeit und Klein-Yang zugeordnet sind, von jeweils unterschiedlichen Proportionen Blut und Qi gefüllt.

Die Dialoge dienen häufig der Erläuterung von allgemeinen Krankheitssymptomen auf der Grundlage dieser Konzepte. Sie greifen dabei zurück auf die beiden Grundlehren der säkularen Naturlehre der systematischen Korrespondenzen, das sind die Yin-Yang-Lehre und die Fünf-Phasen-Lehre. Beide werden nicht explizit als solche erläutert, so wie dies gelegentlich im *Su wen* nachzulesen ist. Ein Beispiel ist die Grundidee einer Normalität von Gewalt in der Natur wie auch im individuellen Organismus über die es in *Su wen* Kapitel 69 heißt:

Wenn die Qi einander niederringen, das ist Harmonie.

Wenn sie sich nicht gegenseitig niederringen, das ist Krankheit.

Im *Ling shu* finden sich kaum solch allgemeine Formulierungen über die Natur von Yin und Yang. Sie werden vielmehr in ihrer Anwendung aufgezeigt. Die vermutlich von 王冰 Wang Bing im 8. Jahrhundert mit einem Anteil von etwa 30 000 Schriftzeichen in das *Su wen* eingefügten, aber wahrscheinlich bereits zur Han-Zeit verfassten Textteile mit der Lehre von den Fünf Perioden und Sechs Qi, *wu yun liu qi* 五運六氣,¹⁴ sind im *Ling shu*, zum Beispiel in Kapitel 79, nur marginal berücksichtigt. So vermittelt das *Ling shu* mehr noch als das *Su wen* den Eindruck, dass die Autoren die Kenntnis der Lehren der systematischen Korrespondenz bei ihren Lesern voraussetzten. Den Großteil der Ausführungen zu den Krankheiten, zu den physiologischen und den pathologischen Vorgängen im menschlichen Organismus bilden folglich Erklärungen, die offenbar auf als bekannt vorausgesetzten Annahmen basierten. Ganze Kapitel sind solchen Erläuterungen gewidmet. Die in der Umgangssprache benannten und von Laien gefühlten oder beobachteten Leidenszustände werden in manchen Dialogen

¹⁴ Vergl. dazu ausführlich, Unschuld 2003, 385 ff.

direkt der Theorie unterworfen, so zum Beispiel, wenn die Weiterleitung von Krankheiten im Körper dargestellt wird. Häufig findet sich die Theorie nur indirekt in Aussagen zur Therapie. Die für Nadelung und Aderlass zu wählenden Leitbahnabschnitte oder sonstigen Körperbereiche geben Aufschluss darüber, welche Yin- oder Yang-Bereiche einem Leiden zugeordnet waren. Ein Beispiel ist *Ling shu* Kapitel 24. Dieses Kapitel ist eines der wenigen, die nicht als Dialog sondern als normaler, narrativer Text verfasst sind.

Den ersten Teil des Kapitels bilden Ausführungen zur Therapie von „Herzschmerz“ und dann „Kopfschmerz“, die auf Grund von „Zurückweichenden Qi“ entstehen. Wie solche Symptome zustande kommen, oder warum Qi zurückweichen, das wird nicht erläutert. Herzschmerz, der auf Grund „Zurückweichender Qi“ entsteht, mag von einem „geschwollenen Gesicht und Unruhe im Herzen“ begleitet sein, oder auch von einer „Neigung zu Traurigkeit und Weinen“ und erfordert dann unterschiedliche Eingriffe, die dem Kundigen zeigen, wo laut Theorie das Problem ist, etwa in der Fuß-Yang-Helligkeit- oder Fuß-Groß-Yin-Leitbahn. Kopfschmerz, der aus „Zurückweichenden Qi“ resultiert, mag mit Schwindel oder Vergesslichkeit oder Gelenkschmerzen verknüpft sein. Alle diese unterschiedlichen Ausbildungen des Kopfschmerzes werden in der Theorie auf die Anwesenheit übler Qi in verschiedenen Gefäßbereichen zurückgeführt und fordern entsprechend differenzierte Therapien.

So werden zahlreiche gesundheitliche Probleme von Schluckbeschwerden und Taubheit, von Nasenbluten und Menstruationsbeschwerden, bis hin zu Verdauungsbeschwerden und Bandwürmern, psychischen Leiden und Tumoren erörtert. Die Erläuterungen krankhafter Erscheinungen unterscheiden zwischen solchen, die anspruchsvoll genug waren, um in der Fachliteratur beschrieben zu werden, und anderen, die lediglich mündlich überliefert werden. Dazu zählen in *Ling shu* Kapitel 28 die Erklärungen für alltägliche Unannehmlichkeiten wie „Gähnen“, „Niesen“, „Seufzen“, „Ohrgeräusche“ und andere mehr, oder auch das sich versehentlich auf die Zunge Beißen. Für alle diese von Huang Di nachgefragten Erscheinungen bot die Theorie mit den Worten des Qi Bo eine Erklärung. In Kapitel 32 fragt Huang Di, warum ein Mensch, der sieben Tage keine Nahrung zu sich nimmt, sterben muss. Qi nennt daraufhin die Größe und das Fassungsvermögen des Magens und der Därme, berechnet die Menge des täglichen Verzehrs und der täglichen Ausscheidungen und schließt daraus, wann die Vorräte im Organismus aufgebraucht sind. Kapitel 43 ist den Träumen gewidmet, deren unterschiedliche Inhalte darauf hinweisen, wo im Organismus abnormale Vorgänge stattfinden. Kapitel 81 widmet sich den zahlreichen Abszessen und anderen Hautproblemen, die auf Grund innerer „Stockungs- und Hindernis-Leiden“ entstehen.

Der Text in seiner Gesamtheit vermittelt den Eindruck, dass die Autoren bestrebt waren, alle gesundheitlichen Probleme, mit denen die Menschen seinerzeit konfrontiert waren, in ihrem säkularen, weil rein naturgesetzlich begründeten Erklärungsmodell verständlich zu machen. Erst dieses Verständnis, so lesen wir, ermöglicht eine erfolgreiche Therapie.

9. Die Therapie

Eine Therapie ohne gründliche Diagnose einzuleiten, das ist abzulehnen und wird nur den „ungehobelten“ Praktikern zugesprochen. Die für die Behandlung eines Patienten anzuwendenden therapeutischen Verfahren sind vielfältig und lassen sich kaum von einem Heilkundigen allein kompetent erfassen. Den Autoren des *Ling shu* war bewusst, dass eine medizinische Behandlung keine mechanistische Reparatur sein kann. Im *Ling shu* Kapitel 29 findet sich daher ein Hinweis, wie wichtig es ist zu ergründen, was der Patient überhaupt möchte und was ihm wohl tut. Dies verdeutlicht der Text an einem Vergleich:

Geht man in ein fremdes Land, dann erkundige man sich nach den [dortigen] Sitten.
Geht man in ein fremdes Haus, dann erkundige man sich nach den [dortigen] Tabus.
Betritt man eine Empfangshalle, dann erkundige man sich nach den [dortigen] Riten.

Begibt man sich zu einem kranken Menschen, dann erkundige man sich danach, was ihm wohl tut.

Die mentale Erwartungshaltung und die emotionalen Bedürfnisse eines Patienten, lesen wir zwischen den Zeilen, beeinflussen ganz wesentlich den Erfolg einer Therapie. Die Therapie muss folglich nicht die Krankheit isoliert betrachten, sondern auch das soziale Umfeld des Kranken in die Therapie einbeziehen. Hochgestellte Persönlichkeiten werden nicht nur in der Diagnose anders behandelt, sie erhalten auch eine gesonderte, vielleicht schonendere Therapie. Wo der gewöhnliche Patient mit „Feuer“, also der Kauterisation“ behandelt wird, da bereitet man für die gehobene Klientel schonende Kompressen, um die erforderliche Wärme in den Körper zu bringen. In *Ling shu* Kapitel 4 ist diese differenzierte Vorgehensweise besonders deutlich angesprochen:

Huang Di:

Also, Könige, Fürsten, herausragende Persönlichkeiten und die Herrschaften, die blutiges Fleisch essen, deren Körper ist weich und zerbrechlich, ihre Muskeln und ihr Fleisch ist weich und schlaff. Ihr Blut und ihre Qi fließen schnell und kräftig, glatt und ungehindert. Ist es denn möglich, dass die Geschwindigkeit, die Tiefe und die Anzahl der Nadelstiche bei denen identisch ist [mit der Behandlung gewöhnlicher Menschen]? Qi Bo erwiderte:

Wie könnten fette Speisen und Bohnengerichte identisch sein?! Wenn jemandes Qi glatt fließen, dann ist [die Nadel] schnell wieder zu entfernen. Wenn die Qi rau fließen, dann ist [die Nadel] langsam zu entfernen. Wenn die Qi kräftig fließen, dann muss die Nadel klein sein und sie ist nur flach einzuführen. Wenn die Qi rau fließen, dann muss die Nadel groß sein und sie ist tief einzuführen. In der Tiefe lässt man sie verweilen. An der Oberfläche wird man sie rasch entfernen.

Von daher betrachtet, sticht man normale Menschen in die Tiefe und lässt [die Nadel] dort verweilen. Sticht man herausragende Persönlichkeiten, dann [sticht man] nur ein wenig ein und [entfernt die Nadel] rasch wieder.

Das hat immer damit zu tun, dass die Qi [der letzteren] schnell und kräftig, glatt und ungehindert fließen.

Die von einem Experten schließlich eingesetzten Verfahren zielen in erster Linie auf die Nadelbehandlung. Die Nadeln mögen zart und fein sein wie ein Haar oder stark wie ein Schwert und sie müssen mehr oder weniger tief in den Organismus eindringen. Eine Aufzählung der neun verschiedenen Nadelarten bietet das *Ling shu* gleich im ersten Kapitel. Sie mögen erhitzt werden und zum Beispiel bei Sehnenzerrungen, die mit heftigem Schmerz und rasender Atmung, sowie Blutspucken einhergehen, direkt an der Schmerzstelle eingestochen werden. Es mögen auch Nadeln sein mit einem kugelförmigen Ende, damit sie zwar in das Gewebe eingeführt werden können, aber sich gleichsam einen Weg bahnen, indem sie die Strukturen beiseite schieben, ohne etwas zu zerstören.

Es mögen auch scharfe Klingen sein, die mit der gegenteiligen Absicht eingesetzt werden, nämlich die Haut für den Ablass von Eiter oder die Gefäße für die Blutentnahme zu öffnen. Das „Entfernen“, *qu* 取, von Blut, ist eine an die ontische Sicht der Krankheit geknüpfte und im *Ling shu* vielfach empfohlene Therapie. Mit dem Blut, so der Text, wird zugleich „die Krankheit“ entfernt. Es mag bereits in der Antike Zweifler gegeben haben, ob denn diese kleinen Nadeln tatsächlich die Bedeutung haben können, die ihnen die neue Medizin nun zuwies. Huang Di war eine entsprechende Frage in den Mund gelegt und Qi Bo holt weit aus, um die Bedeutung der Nadeln zu bestätigen. Der Mensch nimmt in der Natur die wichtigste Position ein. Ihn zu töten, dafür werden die Hieb- und Stichwaffen im Krieg verwendet. Ihm das Leben zu retten, dafür werden in der Medizin die kleinen Nadeln verwendet:

Huang Di:

Für mich sind die kleinen Nadeln unscheinbare Objekte. Nun sagen Sie, dass sie oben eins seien mit dem Himmel, dass sie unten eins seien mit der Erde, und dass sie in der Mitte eins seien mit dem Menschen. Ich denke, das geht doch weit über die Bedeutung der Nadeln hinaus! Ich möchte gerne den Grund [für Ihre Bewertung] hören.

Qi Bo:

Was wäre denn größer als der Himmel? Also, größer als die Nadeln sind allein die Fünf Hieb- und Stichwaffen. Die Fünf Hieb- und Stichwaffen sind dazu vorbereitet, [Menschen] zu töten; das sind keine Werkzeuge, um Leben zu gewähren. Und nun also: Der Mensch! Er ist das Bedeutendste zwischen Himmel und Erde. Wie könnte man ihn außer Acht lassen? Also, für die Heilung [der Krankheiten] der Menschen da kommen allein die Nadeln in Frage. Also, wenn man die Nadeln mit den Fünf Hieb- und Stichwaffen vergleicht, was [von beiden] ist da nun weniger bedeutend?

Die übliche therapeutische Aussage im *Ling shu* schildert ein gesundheitliches Problem und empfiehlt dann die Nadelung oder den Aderlass an einem bestimmten Gefäß oder einer definierten Körperstelle. Wer und wann sich die Grundlagen solcher Entscheidungen ausgedacht hat, das sagt der Text an keiner Stelle. Die Autoren beschreiben, wie etwas sein sollte, aber sie lassen die Leser vor allem bei der Therapie in der Regel nicht an dem Gedankengang teilnehmen, der zu der betreffenden Anweisung geführt hat. Ein kurzes Beispiel aus *Ling shu* Kapitel 26 verdeutlicht diese Art von Information:

Nasenbluten. Man wähle die Hand-Groß-Yang[-Leitbahn für den Einstich der Nadel]. Wenn das [Nasenbluten dennoch] nicht aufhört, steche man unterhalb des Handgelenkknochens. Hört es immer noch nicht auf, steche man in die Kniekehle und lasse dort Blut ab.

Bemerkenswert ist hier wie an zahlreichen ähnlichen Anweisungen für die Nadeltherapie, dass nur die Leitbahn genannt wird, nicht aber eine bestimmte Einstich-, „Öffnung“. Die in der Geschichte der Akupunktur möglicherweise erst in einer zweiten Entwicklungsstufe entdeckte besondere Wirksamkeit des Stechens an bestimmten Stellen der Leitbahnen spielt im *Ling Shu* ebenfalls eine wichtige Rolle. Ein Abschnitt aus *Ling shu* Kapitel 28 mag dies verdeutlichen und ist zugleich ein Beispiel für eine therapeutische Anweisung, die auf einen eingehenden theoretischen Diskurs folgt:

Huang Di:

Wenn ein Mensch traurig ist und weint, welche Qi bewirken das?

Qi Bo:

Das Herz ist der Herrscher unter den Fünf Langzeit- und Sechs Kurzzeitspeichern. Die Augen sind der Ort, wo sich die Stammgefäße versammeln. Sie sind der Weg, den die Flüssigkeiten nehmen, wenn sie nach oben aufsteigen. Mund und Nase sind die Tore der Qi. Es ist nämlich so: Wenn jemand traurig oder sehr besorgt ist, dann bewegt sich das Herz. Bewegt sich das Herz, dann schwanken alle Fünf Langzeit- und Sechs Kurzzeitspeicher. Dieses Schwanken wirkt sich auf die Stammgefäße aus. Sind die Stammgefäße berührt, dann öffnen sich die Wege für die Flüssigkeiten. Haben sich die Wege für die Flüssigkeiten geöffnet, dann können dort Tränen herauskommen. Hört das Weinen nicht auf, dann werden die Flüssigkeiten erschöpft. Sind die Flüssigkeiten erschöpft, dann wird die Essenz nicht mehr befeuchtet. Wird die Essenz nicht mehr befeuchtet, dann können die Augen nichts mehr sehen. Daher nennt man das „Essenz-Raub“. Man fülle die *tian zhu*[-Öffnungen] auf den Leitbahnen beidseitig am Nacken

auf.

Erläuterungen, welche Funktionen die einzelnen Leitbahnen im Organismus wahrnehmen, welcher Fluss von Blut und Qi normal und welcher abnormal ist, finden sich im *Ling shu* ebenfalls. Nicht selten hört sich Huang Di Ausführungen seiner Informanten an und entgegnet schließlich mit immer wieder ähnlichen Worten: „So, das habe ich nun vernommen, aber ich weiß immer noch nicht, warum das so ist!“ Darauf folgt dann oft eine eingehendere Erklärung. Wer diese Abhandlungen studiert, wird die Therapieanweisungen auch theoretisch besser nachvollziehen können.

Neben dem Nadelstich für die Beeinflussung der Qi steht der Aderlass für die Entnahme von Blut eindeutig im Vordergrund der Therapieempfehlungen im *Ling shu*. Darüber hinaus wird das gesamte weitere mögliche therapeutische Spektrum einer Heilkunde durchaus empfehlend angesprochen. Abgesehen von wenigen konkreten Rezepturen, um ein Medikament oder eine Kompresse anzufertigen, bleibt es allerdings bei bloßer Nennung der möglichen Alternativen, von denen die Kauterisation noch am ausführlichsten berücksichtigt wird. Massage und Fingerdruck, Arzneimittel und Kompressen werden nur wenige Male erwähnt als sinnvolle Ergänzungen in solchen Fällen, in denen ein Nadelstich oder eine Blutentnahme entweder zu riskant oder unwirksam sind. In Kapitel 19 wird eine regelrechte Drainage mit Hilfe eines Bambusröhrchens zur Behandlung eines „Wasserleidens“ geschildert. In Kapitel 23 erfährt der Leser, wie man einen Bandwurm im Darm zunächst von außen mit den Fingern fixiert und dann mit einer großen Nadel ersticht. Offenbar konnten die Autoren des *Ling shu* davon ausgehen, dass den Lesern diese Verfahrensweisen bekannt waren. In Kapitel 27 werden drei Therapiemöglichkeiten für den Schluck-auf aufgezählt, die ebenfalls keinerlei theoretische Grundlage benötigen, sondern als Erfahrungswerte überliefert wurden:

Schluckauf. Man steche mit einem Grashalm in die Nase. Dann muss [der Patient] niesen und [der Schluckauf] hört auf. Oder aber er hält den Atem an und bewegt den Kopf rasch nach oben. Dann hört [der Schluckauf] sofort auf. Oder aber man bereitet [dem Patienten] einen gewaltigen Schrecken; auch das kann [den Schluckauf] beenden.

Grundsätzlich ist das *Ling shu* von therapeutischem Optimismus geprägt. Krankheiten, so führt Kapitel 1 aus, sind wie Dornen, wie Schmutzflecke, wie Knoten oder wie verschlossene Gemächer. So wie man einen Dorn herausziehen, einen Schmutzfleck abwaschen, einen Knoten auflösen und was verschlossen ist, öffnen kann, so lassen sie auch die Krankheiten heilen. Wer angesichts einer Krankheit, und mag sie noch so lange andauern, behauptet, sie sei nicht zu therapieren, der ist einfach inkompetent.

Und dennoch gibt es Grenzen. Die werden nicht nur durch die ebenfalls im *Ling shu* anerkannte Unheilbarkeit der einen oder anderen Krankheit gesetzt. Die Grenzen eines Eingriffs wurden auch mit expliziten Hinweisen auf die reichlichen Erfahrungen vergangener militärischer Strategien begründet. Eine akute Krankheit ist wie eine Armee im Felde, die einem mit wehenden Fahnen und Trommelwirbel entgegenkommt. Da anzugreifen ist nicht ratsam. Bo Gao stellte in Kapitel 55 die Parallele zur Behandlung von Kranksein her:

Bo Gao:

In dem *Regelwerk des Militärs* heißt es: Man trete keinen Qi entgegen, die mit Trommelwirbel im Anmarsch sind; man greife keine Schlachtordnung an, die massiv entgegenkommt.

In dem *Regelwerk des Stechens* heißt es: man steche keine brennende Hitze; man steche keinen tröpfelnden Schweiß.

Von einem kompetenten Praktiker wird, so lehrt die Lektüre des *Ling shu*, ein umfassendes

Wissen verlangt.

9. Anmerkungen zu der Übersetzung

Die hier vorgelegte deutsche Übersetzung des *Ling shu* bietet den chinesischen Originaltext, eine vollständige deutsche Übersetzung, sowie solche Anmerkungen aus ausgewählter chinesischer Kommentarliteratur, die einem besseren Verständnis der Inhalte und zur Kenntlichmachung textlicher Varianten der Überlieferung dienen. Das *Su wen* und das *Nan jing* habe ich seinerzeit zunächst ins Englische übersetzt und mit umfassendem Anmerkungsapparat, reicher Bibliographie und in dem zugehörigen Lexikon mit dem chinesischen Originaltext ausgestattet. Die deutsche Version des *Su wen* und des *Nan jing* musste daher allein noch die Übersetzung bieten, ohne Anmerkungen, Literaturteil und Originaltext. Die nun vorliegende deutsche Version des *Ling shu* ist dagegen die Originalausgabe, für die es kein englisch-sprachiges Vorbild gibt.

Der chinesische Originaltext ist hier zeilen- und abschnittsweise in die deutsche Übersetzung eingefügt. Die Kenntnis der chinesischen Sprache nimmt auch unter den möglichen Lesern dieser Übersetzung zu und nicht zuletzt deshalb habe ich die deutsche Version möglichst genau nicht nur am Inhalt, sondern auch an der Syntax des Originaltexts ausgerichtet. Auf diese Weise ist eine höchstmögliche Transparenz gewährleistet. Textsegmente, die von mir in der Übersetzung eingefügt wurden, sind mit eckigen Klammern [xxx] als solche gekennzeichnet. Gleichzeitig habe ich den chinesischen Text nicht als Fließtext wiedergegeben, sondern unter Berücksichtigung von Inhaltseinheiten und der Reimstrukturen abgebildet. Viele Passagen sind im Chinesischen in Reimschemata von jeweils drei oder vier oder mehr Schriftzeichen abgefasst wurden. Die Abbildung dieser Reime im Layout des Originaltexts zeigt mancherorts Brüche, Einschübe oder Auslassungen und lässt erkennen, aus welcher unterschiedlichen ursprünglichen Texten der *textus receptus* des *Ling shu* zusammengesetzt wurde. Dort, wo bereits chinesische Kommentatoren oder auch ich selbst spätere, fehlerhaft eingeschobene einzelne Schriftzeichen oder Kurze-Passen vermuten, sind diese im chinesischen Text mit einem Grauschleier unterlegt. Einschübe, die man als spätere Kommentare deuten kann, sind in der deutschen Übersetzung mit spitzen Klammern > xxx < kenntlich gemacht. Längere Passagen, die als zusätzliche spätere Informationen eingeführt worden sein mögen, sind in der Übersetzung mit Schrägstrichen // xxx // gekennzeichnet. All dies sind Vermutungen, die vor allem aus Strukturvergleichen und Sinnzusammenhängen herrühren.

Die Übersetzung folgt den Prinzipien, die ich bereits bei meinen früheren Übertragungen antiker Klassiker der chinesischen Medizin in die englische und deutsche Sprache befolgt habe. Im Vordergrund steht das Bemühen, die Denkweise der damaligen Autoren durch möglichst wörtliche Übersetzung der Terminologie, insbesondere der Sprachbilder, einer heutigen Leserschaft zu vermitteln. Nicht zuletzt auch die Erwartung, dass allein durch die Anwendung ähnlich stringenter philologischer Kriterien, wie sie bei der Übersetzung etwa des *Corpus Hippocraticum* seit langem üblich sind, ein Vergleich der antiken chinesischen Medizintexte mit ihren europäischen Gegenüber ermöglicht wird, hat mich immer wieder in dieser Vorgehensweise bestärkt.

Dieser Ansatz wird denen kaum etwas bieten, die die antiken Autoren nicht ernst nehmen können. Die Lektüre ihrer Texte hat mir im Laufe der Jahre größten Respekt eingeflößt. Je länger man sich in ihre Gedankengänge und Argumentation vertieft, umso deutlicher wird die Intelligenz, die in ihnen zum Ausdruck kommt. Ich folge daher nicht den vielfach gehörten Aufforderungen, diese Menschen gleichsam ihrer Gedanken und ihrer Ausdrucksweise zu enteignen und moderne Termini und gegenwärtig gültige physiologische und pathologische Konzepte in der Übersetzung vorzutragen, so als wollte man heute behaupten, die Autoren damals hätten eigentlich noch gar nicht gewusst und verstanden, was sie im kranken und gesunden Menschen sahen und wie das zu deuten ist. Sie wussten damals sehr wohl, was sie

sahen, und sie hatten ein sehr logisches und von Vernunft geprägtes Verständnis – in ihrer Zeit und mit ihren Mitteln. Dies hervorzuheben, dazu mag die vorliegende Übersetzung geeignet sein.

Berlin, 2014

Paul U. Unschuld

Kapitelübersicht

Kapitel 1	Fehler! Textmarke nicht definiert.
<i>Die Neun Nadeln und die zwölf Ursprung[-Öffnungen]</i>	
Kapitel 2	Fehler! Textmarke nicht definiert.
<i>Die Grund-Transportpunkte</i>	
Kapitel 3	Fehler! Textmarke nicht definiert.
<i>Erläuterungen zu den kleinen Nadeln</i>	
Kapitel 4	Fehler! Textmarke nicht definiert.
<i>Die Erscheinungsformen der Krankheiten, die aus der Anwesenheit von üblen Qi in den Langzeit- und Kurzzeitspeichern entstehen</i>	
Kapitel 5	Fehler! Textmarke nicht definiert.
<i>Wurzel und Anbindung</i>	
Kapitel 6	Fehler! Textmarke nicht definiert.
<i>Langes Leben, Früher Tod; Härte und Weichsein</i>	
Kapitel 7	Fehler! Textmarke nicht definiert.
<i>Die Amtlichen Nadeln</i>	
Kapitel 8	Fehler! Textmarke nicht definiert.
<i>Den Geist als Grundlage in Betracht ziehen</i>	
Kapitel 9	Fehler! Textmarke nicht definiert.
<i>Ende und Anfang</i>	
Kapitel 10	Fehler! Textmarke nicht definiert.
<i>Die Leitbahn-Gefäße</i>	
Kapitel 11	Fehler! Textmarke nicht definiert.
<i>Die Leitbahnen und ihre Zweig[-Gefäße]</i>	
Kapitel 12	Fehler! Textmarke nicht definiert.
<i>Die Gewässer-Ströme</i>	
Kapitel 13	Fehler! Textmarke nicht definiert.
<i>Die Leitbahn-Sehnen</i>	
Kapitel 14	Fehler! Textmarke nicht definiert.
<i>Knochenmaße</i>	
Kapitel 15	Fehler! Textmarke nicht definiert.
<i>Der 50-fache Kreislauf</i>	
Kapitel 16	Fehler! Textmarke nicht definiert.
<i>Die Schutzlager-Qi</i>	
Kapitel 17	Fehler! Textmarke nicht definiert.
<i>Die Maße der Gefäße</i>	
Kapitel 18	Fehler! Textmarke nicht definiert.
<i>Schutzlager und Wächter – Ursprung und Vereinigung</i>	
Kapitel 19	Fehler! Textmarke nicht definiert.
<i>Die Vier Jahreszeitlichen Qi</i>	
Kapitel 20	Fehler! Textmarke nicht definiert.
<i>Die Fünf Übel</i>	
Kapitel 21	Fehler! Textmarke nicht definiert.
<i>Kälte-Hitze-Krankheit</i>	
Kapitel 22	Fehler! Textmarke nicht definiert.
<i>Kopf-Leiden und Wahnsinns-Krankheit</i>	
Kapitel 23	Fehler! Textmarke nicht definiert.
<i>Hitze-Krankheiten</i>	
Kapitel 24	Fehler! Textmarke nicht definiert.

<i>Die Krankheiten der Zurückweichenden [Qi]</i>	
Kapitel 25	Fehler! Textmarke nicht definiert.
<i>Die Krankheiten und ihr Ursprung</i>	
Kapitel 26	Fehler! Textmarke nicht definiert.
<i>Verschiedene Krankheiten</i>	
Kapitel 27	Fehler! Textmarke nicht definiert.
<i>Kreislauf-Blockade-Leiden</i>	
Kapitel 28	Fehler! Textmarke nicht definiert.
<i>Mündliche Befragung</i>	
Kapitel 29	Fehler! Textmarke nicht definiert.
<i>Die Übermittlungen der Lehrer</i>	
Kapitel 30	Fehler! Textmarke nicht definiert.
<i>Die Unterscheidung der Qi</i>	
Kapitel 31	Fehler! Textmarke nicht definiert.
<i>Darm und Magen</i>	
Kapitel 32	Fehler! Textmarke nicht definiert.
<i>Ein gesunder Mensch unterbricht die Aufnahme von Getreide</i>	
Kapitel 33	Fehler! Textmarke nicht definiert.
<i>Über die Seen</i>	
Kapitel 34	Fehler! Textmarke nicht definiert.
<i>Die Fünf Störungen</i>	
Kapitel 35	Fehler! Textmarke nicht definiert.
<i>Über Schwellungen</i>	
Kapitel 36	Fehler! Textmarke nicht definiert.
<i>Die Aufteilung der Fünf //Vorsteher-Leiden// Jin- und Ye-Flüssigkeiten</i>	
Kapitel 37	Fehler! Textmarke nicht definiert.
<i>Die Fünf Beobachtungspunkte und die Fünf Aussendungen</i>	
Kapitel 38	Fehler! Textmarke nicht definiert.
<i>Zu widerhandeln und Anpassung, Wohlgenährtsein und Abmagerung</i>	
Kapitel 39	Fehler! Textmarke nicht definiert.
<i>Über die Blut-Netzbahnen</i>	
Kapitel 40	Fehler! Textmarke nicht definiert.
<i>Yin- und Yang[-Qi], Klare und Trübe [Qi]</i>	
Kapitel 41	Fehler! Textmarke nicht definiert.
<i>Die Bindungen der Yin- und Yang[-Qi] an Sonne und Mond</i>	
Kapitel 42	Fehler! Textmarke nicht definiert.
<i>Die Weiterleitung der Krankheiten</i>	
Kapitel 43	Fehler! Textmarke nicht definiert.
<i>Exzeß-Übel bewirken Träume</i>	
Kapitel 44	Fehler! Textmarke nicht definiert.
<i>Die Qi im Mitlauf unterteilen den einzelnen Tag in vier Zeitabschnitte</i>	
Kapitel 45	Fehler! Textmarke nicht definiert.
<i>Die Einschätzung von außen</i>	
Kapitel 46	Fehler! Textmarke nicht definiert.
<i>Die Fünf Abänderungen</i>	
Kapitel 47	Fehler! Textmarke nicht definiert.
<i>Verwurzelung in den Langzeitspeichern</i>	
Kapitel 48	Fehler! Textmarke nicht definiert.
<i>Verbot und Aneignung</i>	
Kapitel 49	Fehler! Textmarke nicht definiert.
<i>Die Fünf Färbungen</i>	

Kapitel 50	Fehler! Textmarke nicht definiert.
<i>Über Tapferkeit</i>	
Kapitel 51	Fehler! Textmarke nicht definiert.
<i>Die Transport[-Öffnungen] auf dem Rücken</i>	
Kapitel 52	Fehler! Textmarke nicht definiert.
<i>Die Wächter-Qi</i>	
Kapitel 53	Fehler! Textmarke nicht definiert.
<i>Über den Schmerz</i>	
Kapitel 54	Fehler! Textmarke nicht definiert.
<i>Die Lebenszeit</i>	
Kapitel 55	Fehler! Textmarke nicht definiert.
<i>Gegenlauf und Mitlauf</i>	
Kapitel 56	Fehler! Textmarke nicht definiert.
<i>Die Fünf Geschmacksrichtungen</i>	
Kapitel 57	Fehler! Textmarke nicht definiert.
<i>Wasser-Schwellungen</i>	
Kapitel 58	Fehler! Textmarke nicht definiert.
<i>Räuber-Wind</i>	
Kapitel 59	Fehler! Textmarke nicht definiert.
<i>Abnormes Verhalten der Wächter-Qi</i>	
Kapitel 60	Fehler! Textmarke nicht definiert.
<i>Die Jade-Tafeln</i>	
Kapitel 61	Fehler! Textmarke nicht definiert.
<i>Die Fünf Verbote</i>	
Kapitel 62	Fehler! Textmarke nicht definiert.
<i>Übermittlung</i>	
Kapitel 63	Fehler! Textmarke nicht definiert.
<i>Über die Geschmacksrichtungen</i>	
Kapitel 64	Fehler! Textmarke nicht definiert.
<i>Die Yin- und Yang[-Kategorisierung] und die 25 Menschen[-Typen]</i>	
Kapitel 65	Fehler! Textmarke nicht definiert.
<i>Fünf Tonarten, Fünf Substanzgruppen</i>	
Kapitel 66	Fehler! Textmarke nicht definiert.
<i>Die anfängliche Entstehung der hunderterlei Krankheiten</i>	
Kapitel 67	Fehler! Textmarke nicht definiert.
<i>Der Einsatz der Nadeln</i>	
Kapitel 68	Fehler! Textmarke nicht definiert.
<i>Obere Sperre</i>	
Kapitel 69	Fehler! Textmarke nicht definiert.
<i>Sorge, Wut und Sprachlosigkeit</i>	
Kapitel 70	Fehler! Textmarke nicht definiert.
<i>Kälte- und Hitze-Empfindungen</i>	
Kapitel 71	Fehler! Textmarke nicht definiert.
<i>Üble Besucher</i>	
Kapitel 72	Fehler! Textmarke nicht definiert.
<i>Den Himmel durchdringen</i>	
Kapitel 73	Fehler! Textmarke nicht definiert.
<i>Verantwortung und Kompetenz</i>	
Kapitel 75	Fehler! Textmarke nicht definiert.
<i>Die Maßgaben des Stechens; wahre und üble [Qi]</i>	
Kapitel 76	Fehler! Textmarke nicht definiert.

<i>Der Zug der Wächter-Qi</i>	
Kapitel 77	Fehler! Textmarke nicht definiert.
<i>Die Neun Paläste, die Acht Winde</i>	
Kapitel 78	Fehler! Textmarke nicht definiert.
<i>Über die Neun Nadeln</i>	
Kapitel 79	Fehler! Textmarke nicht definiert.
<i>Der Tau des Jahres</i>	
Kapitel 80	Fehler! Textmarke nicht definiert.
<i>Über die große Verwirrung</i>	
Kapitel 81	Fehler! Textmarke nicht definiert.
<i>Stockungs- und Hindernis-Leiden</i>	