

# **Medizinische Erzählungen im China der späten Kaiserzeit (16.-19. Jh.): Wettbewerb, Sprache und Autorität**

**Dissertation**

**zur Erlangung des Grades eines Doktors der Philosophie**

**eingereicht im Fach Sinologie**

**am Fachbereich Geschichts- und Kulturwissenschaften  
der Freien Universität Berlin**

**vorgelegt von**

**Nalini Kirk**

**Berlin 2022**

**1. Gutachterin: Prof. Mechthild Leutner**

**2. Gutachter: Prof. Cale Johnson**

**Tag der Disputation: 13.02.2023**

### **Eidesstattliche Erklärung**

Hiermit versichere ich an Eides statt, dass die vorliegende Arbeit von mir selbstständig und ohne unerlaubte Hilfe Dritter verfasst wurde und ich keine anderen als die angegebenen Quellen und Hilfsmittel verwendet sowie wörtliche und sinngemäße Zitate als solche kenntlich gemacht habe. Diese Arbeit hat in gleicher oder ähnlicher Form noch keiner anderen Prüfungsbehörde vorgelegen und wurde bisher nicht veröffentlicht.

Berlin, 10.08.2024

Nalini Kirk

**Im Andenken an meinen Vater**  
**Gottfried Hüttemann**  
**(1940-2013)**

## Inhaltsverzeichnis

Abkürzungsverzeichnis .....	1
Tabellenverzeichnis .....	1
I. Einleitung .....	2
II. Kapitel 1: Autorität im Kontext der medizinischen Erzählungen Chinas .....	9
1.1    Theoretische Grundlagen: Wettbewerb, Sprache und Autorität .....	9
1.1.1    Das Kampffeld der Medizin in der Gesellschaft des chinesischen Kaiserreichs.....	10
1.1.2    Formen und Merkmale von Autorität: Von politischer Autorität zu einer Autorität des Wissens.....	17
1.1.3    Entstehung und Konstruktion von Autorität: .....	22
1.1.4    Imitation und Kompensation von Autorität in Wissenstexten...	27
1.1.5    Chinesische Begriffe von Autorität .....	29
1.1.5.1    Macht und Abwägen – <i>quan</i> 權 .....	31
1.1.5.2    Die Tugendkraft – <i>de</i> 德 .....	34
1.2    Medizinische Wirklichkeitserzählungen der späten Kaiserzeit.....	47
1.2.1    Fallgeschichten als Instrument der Autoritätskonstruktion: Geschichte und Forschungsstand.....	55
1.2.2    Erzählungen der Alltagsmedizin .....	64
II. Kapitel 2: Autorität in den medizinischen Fällen des Xiao Jing .....	71
2.1    Xiao Jing und sein Werk .....	72
2.2    Die Stellung des Heilers im sozialen Feld .....	81
2.2.1    Reiche und Arme.....	82
2.2.2    Pharmazeutische Behandlung als Merkmal sozialer Distinktion	92
2.3    Die Enttäuschungen des Xiao Jing: Misstrauen und ausbleibende Heilerfolge .....	112
2.4    Die rhetorischen Strategien des Xiao Jing.....	120
2.4.1    Die Konstruktion der Ahnenlinie .....	121

2.4.2	Fachsprache und verborgene Dinge .....	126
2.4.3	Lob und Beschimpfung im Lichte des „Spiegels der Ärzteschaft“ .....	132
2.5	Zusammenfassung .....	144
II.	Kapitel 3: Autorität in der Alltagsmedizin.....	146
3.1	Die Quellen.....	150
3.1.1	Die Fallgeschichten des Hu Tingguang .....	150
3.1.2	Wang Wenmo und das <i>Ji shi sui jin fang</i> .....	160
3.1.3	Die Handschriften der unbekanntenen Wanderärzte .....	165
3.2	Dem einfachen Volke entwachsen? Die Positionierung im sozialen Raum .....	171
3.2.1	Kundschaft und Patienten .....	172
3.2.2	Wanderärzte – Geldgierige Betrüger oder tugendhafte Ge- lehrte? .....	176
3.2.3	Tugend und Mühen der Familie Wang .....	186
3.2.4	Der Verletzungs-Spezialist als Retter und vorbildliche Person. 190	
3.3	Sachautorität in der Alltagsmedizin .....	200
3.3.1	Textwissen und Fachsprache .....	201
3.3.1.1	Text und Praxis: Die medizinische Ahnenlinie des Hu Tingguang .....	201
3.3.1.2	Text und Neuinterpretation in den Schriften der Wanderärzte .....	206
3.3.2	Sichtbares: Das Äußere des Körpers, Würmer und Ausscheidungen.....	216
3.3.2.1	Die Transformation der Dinge: Sichtbares bei Wang Wen- mo .....	217
3.3.2.2	Die sichtbaren Methoden des Hu Tingguang .....	222
3.3.3	Unsichtbares: Das Innere des Körpers, Knochentasten und der Puls .....	225
3.3.4	Virtuosität: Die angepasste, verfügbare und vergessene Behandlung.....	233

3.4	Außergewöhnliches und Übernatürliches .....	238
3.4.1	Wundersame Krankheiten und Behandlungsmethoden .....	243
3.4.2	Transzendente Persönlichkeiten .....	261
3.5	Zusammenfassung .....	266
III.	Fazit.....	269
Addenda.....		284
	Tabellen zu Fallgeschichten von Xiao Jing und Hu Tingguang .....	284
	Tabelle der Chinesischen Dynastien .....	290
Literaturverzeichnis .....		291
	Chinesische Primärquellen.....	291
	Westlich- und chinesischsprachige Sekundärliteratur.....	296
Danksagung.....		311
Anhang .....		313
	Kurzfassung (Abstract) .....	313
	Vorveröffentlichungen .....	317
	Lebenslauf .....	318

## Abkürzungsverzeichnis

<i>BCGM</i>	<i>Bencao gangmu</i>
<i>CYNWB</i>	<i>Chuanya nei wai bian</i>
<i>HYDCD</i>	<i>Hanyu da cidian</i>
<i>JSSJF</i>	<i>Ji shi suijin fang</i>
<i>LYZS</i>	<i>Lunyu zhushu</i>
<i>SKHZ</i>	<i>Shangke huizuan</i>
<i>SSQY</i>	<i>Sishu quanyi</i>
<i>XMYLA</i>	<i>Xu mingyi lei'an</i>
<i>XQJZL</i>	<i>Xuan Qi jiu zheng lun</i>
<i>ZGJBGJK</i>	<i>Zhongguo jiben guji ku</i>

## Tabellenverzeichnis

Tabelle 1: Xiao Jings Fälle – Einfache Menschen und Personen ohne Nennung des vollen Namens.....	284
Tabelle 2: Xiao Jings Fälle – Personen unbestimmten sozialen Hintergrundes mit Nennung des vollen Namens.....	285
Tabelle 3: Xiao Jings Fälle – Personen aus höhergestellten Familien.....	286
Tabelle 4: „Methoden“ oder „Regeln“ ( <i>fa</i> 法) in Hu Tingguangs Fällen.....	289
Tabelle 5: Chinesische Dynastien.....	290

## I. Einleitung

Niemand hat Macht für sich allein. Macht entsteht, wenn Menschen aufeinandertreffen und zusammen handeln, und sie verschwindet, sobald sie sich wieder zerstreuen.<sup>1</sup>

Diese Arbeit beschäftigt sich mit dem universellen Phänomen Macht. Genauer gesagt, mit Autorität im Sinne von Ansehensmacht und legitimiertem Einfluss sowie ihrer Repräsentation und Konstruktion in medizinischen Erzählungen, die im China des späten Kaiserreiches niedergeschrieben wurden. Erzählungen sind überall, sie durchdringen unsere Welt, reflektieren und konstruieren sie. Jeder Mensch kann und muss an ihnen teilhaben. In ihrer Allgegenwart sind sie der Macht ähnlich, und sie werden dazu benutzt, Macht- und Autoritätsverhältnisse zu gestalten, auch auf dem Gebiet des Wissens. So kann eine Analyse der Dynamiken von Zuschreibung, Aberkennung und Konstruktion von Autorität am Beispiel medizinischer Erzählungen einen Beitrag leisten zu einer besseren Kenntnis der Funktionsweisen der Autorität des Wissens im Bereich der Medizin Chinas.

Medizinische Erzählungen dienen nicht allein der Generierung und Weitergabe von Wissen, sondern auch seiner Autorisierung. Und Autorität war etwas, über das die meisten Angehörigen der Ärzteschaft im chinesischen Kaiserreich nicht im Übermaß verfügten, weder am Krankenbett noch in Expertenkreisen oder der Gesamtgesellschaft. Im Vergleich zu anderen Wissensgebieten wie der Mathematik oder Astronomie bedurfte medizinische Tätigkeit traditionell einer besonderen Legitimation. Bereits der konfuzianische Klassiker *Liji* 禮記 („Buch der Riten“) bezeichnet die Medizin als eine „technische Fertigkeit“ (*ji* 技) wie die Wahrsagerei, das Wagenlenken oder das Handwerk (*gong* 工) und grenzt die Ärzteschaft deutlich ab von den Gelehrten (*shi* 士).<sup>2</sup> Auch der berühmte

---

<sup>1</sup> Sofsky und Paris 1994: 9.

<sup>2</sup> *Liji* 4.5: 76.



neokonfuzianische Denker Zhu Xi 朱熹 (1130-1200) stellte die Medizin auf die gleiche Stufe wie Wahrsagerei, Ackerbau und Handwerk, die er zwar als wichtige aber dennoch „mindere Wege“ (*xiao dao* 小道) ansah.<sup>3</sup> So waren Ärzte und andere Heiler<sup>4</sup> im spätkaiserlichen China stets darum bemüht, den Wert ihres Wissensgebietes zu betonen. Auch innerhalb des Feldes der Medizin rangen unterschiedliche Expertengruppen um die Autorität medizinischen Wissens. In einer Welt, in der Krankheit und Tod allgegenwärtig, medizinische Institutionalisierung und Reglementierung hingegen nur rudimentär vorhanden waren, stellte sich für Ärzte wie auch für Kranke und deren Angehörige die Frage: Welches war das *richtige* Wissen, wenn es galt, Krankheit zu heilen und den Tod zu bekämpfen? In der Krisensituation des Krankheitsfalles standen Familien vor der Wahl zwischen unterschiedlichen medizinischen Expertengruppen und den von ihnen ausgeübten Heilmethoden. Reichte es, selbst tätig zu werden oder den medizinisch gebildeten Laien von nebenan herbeizurufen? Sollte man lieber einen Wanderarzt zu Rate ziehen, einen Schamanen, einen buddhistischen Mönch, eine Heilerin oder Hebamme oder einen Arzt aus einer langen medizinischen Familienlinie? Vielleicht einen, der das Knocheneinrichten beherrschte, oder doch einen in den konfuzianischen Klassikern ausgebildeten Arzt aus einer Literatenfamilie, gar einen Medizinbeamten? Würde es das exorzistische Ritual sein, der chirurgische oder manuelle Eingriff, die Akupunktur, Kauterisierung, Massage, oder das Arzneirezept, das die Heilung brachte? Und wenn letzteres, das tonisierende,

---

<sup>3</sup> *Zhuzi yulei* 49: 791.

<sup>4</sup> In der vorliegenden Arbeit wird für Ärzte und Heiler immer die männliche Form verwendet. Dies soll in keinem Fall die in der chinesischen historischen Literatur oftmals geäußerte Geringschätzung von medizinisch tätigen Frauen ausdrücken oder sie in irgendeiner Form marginalisieren. Vielmehr wurde die Entscheidung aus dem einfachen Grund getroffen, dass es sich bei den hier vorgestellten Akteuren um Männer handelt. Zu Ärztinnen, Hebammen und anderen Heilerinnen in der chinesischen Geschichte s. Leung 1999. Für Patientinnen und Patienten werden, wo möglich, neutrale Formulierungen verwendet oder beide Geschlechter genannt. In Fällen, wo mehrere Kranke im spezifischen Zusammenhang der Arzt-Patienten-Beziehung auftreten, wird jedoch aus Gründen der Lesbarkeit das generische Maskulinum verwendet.

das purgierende, das diaphoretische, das bewegende, das kühlende, das wärmende, das harntreibende oder das Schleim umwandelnde Rezept? Und schließlich: Welcher individuellen Person aus der jeweiligen Expertengruppe traute man das notwendige Wissen und die Fähigkeiten zu, das eigene Leiden zu kurieren? In wessen Obhut begab man sich, wessen Rat folgte man? Wem schrieb man Autorität des Wissens zu?

Medizin erscheint im China der späten Kaiserzeit als ein heterogenes und fluides Feld, auf dem einzelne Heilergruppen sich wiederum in Untergruppen aufteilten und die Grenzen zwischen einzelnen Gruppen verschwammen. Ärztfamilien konkurrierten miteinander, divergierende medizinische Lehrtraditionen nahmen für sich die Deutungshoheit über die Arzneimedizin in Anspruch, während andere versuchten, unterschiedliche Traditionen in eine synkretistische Medizin zu integrieren.<sup>5</sup> Frei praktizierende Ärzte erlangten aufgrund ihrer Verdienste am Kaiserhof Ämter, gelehrte Laien fanden sich in Positionen wieder, in der sie aus ökonomischen Gründen Medizin zum Gelderwerb betreiben mussten, und so mancher Wanderarzt bediente sich neben volksmedizinischen oder magischen Heilverfahren der Terminologie und sogar der Methoden der Gelehrtenmedizin. So erscheinen die in Originaltexten vorgebrachten und von Medizinhistorikern übernommenen Benennungen von Heilergruppen vor allem als emische Kategorien, welche eher das Selbstverständnis der Autoren widerspiegeln als reale Gruppierungen. Die Grenzen zwischen diesen Gruppen verschwimmen, sobald man sich einzelnen Individuen und den von ihnen verfassten Texten und durchgeführten Praktiken nähert.<sup>6</sup> Was jedoch festzuhalten gilt: Es wurden Grenzen imaginiert und konstruiert.

---

<sup>5</sup> Zu Debatten und Synkretismus in der Medizin s. z.B. Simonis 2010.

<sup>6</sup> Selbst die sowohl in der historischen Literatur als auch in der Geschichtswissenschaft (z.B. in Chao 2009; Hsu 2001; Wu 2010) vorgenommene Differenzierung zwischen Ärzten in Familienlinie (*shiyi* 世醫) und Konfuzianerärzten (*ruyi* 儒醫) erscheint weniger klar als

Medizin lässt sich demnach als soziales Feld betrachten, in dem reale oder imaginierte Gruppen und Individuen verschiedenster Couleur um die beste Position rangen, am Krankenbett wie auch in der übergeordneten Gesellschaft. Die Position im sozialen Feld medizinischen Expertentums ist primär definiert durch Fachwissen, und da jegliches soziale Feld aus Macht- bzw. Autoritätsbeziehungen besteht, gilt hier: „Wer Wissen hat, hat Autorität“.<sup>7</sup> Wenn aber die Maßstäbe dessen, was *richtiges* Wissen darstellt weder institutionalisiert noch juristisch legitimiert sind, so werden sie im Diskurs definiert. Wenn viele Kranke trotz Einsatz vermeintlich richtigen Wissens sterben (wir können davon ausgehen, dass dies der Fall war), und wenn medizinischer Expertise durch die Gesellschaft nur geringe Wertschätzung entgegengebracht wird, so erscheint der Experte zunächst als ein mehr oder weniger machtloser Akteur im sozialen Raum. „Autoritätsbedürfnisse gedeihen dort, wo das Selbstbewusstsein brüchig, die Maßstäbe des eigenen Könnens fragil geworden sind“<sup>8</sup> stellen Sofsky und Paris fest, und wo Autoritätsbedürfnisse entstehen, da wird auch Autorität konstruiert. Dem Experten selbst steht nun die Aufgabe zu, im Diskurs und durch die Verwendung von Sprache „richtiges“ Wissen und die dieses Wissen legitimierenden Maßstäbe zu definieren. Er trägt einen Großteil der Last, aber ihm eröffnen sich auch vielfältige Möglichkeiten.

Diese Arbeit betrachtet den medizinischen Diskurs in Fallgeschichten und anderen Erzählungen im Hinblick auf die dynamischen Figurationen und Prozesse der Zuschreibung, Aberkennung und Konstruktion von Autorität. Wie sind Autoritätsbeziehungen in Texten repräsentiert? Welche sprachlichen

---

suggeriert, angesichts der Tatsache, dass zahlreiche Ärzte in Familienlinie sich auch einer konfuzianischen Bildung unterzogen. Ein Beispiel der Ming-Zeit ist Wan Quan 萬全 (ca. 1500-1585), dessen Leben und Wirken beschrieben ist in Volkmar 2007. Scheid 2004: 11. hat gezeigt, dass auch in der späten Qing-Zeit viele Ärzte aus der Region Menghe 孟河 beiden Kategorien zuzuordnen waren.

<sup>7</sup> Luhmann 1992: 149.

<sup>8</sup> Sofsky und Paris 1994: 101.

Mittel werden eingesetzt, um Autorität des Wissens zuzuschreiben, abzuerkennen und zu konstruieren? Was sind die sozialen und epistemischen Grundlagen für diese Figurationen und Prozesse? Und wie unterscheiden sie sich, je nach Autor, Zweck einer Schrift und Adressaten? Aus Gründen, die in Kapitel 1.1 genauer dargelegt werden, erscheinen medizinische Erzählungen, insbesondere Fallgeschichten, als Quellen für eine Analyse dieser Fragestellungen besonders geeignet. Denn sie bilden einen Schnittpunkt zwischen sozialem und epistemischem Raum, zwischen Praxis und Text. Insbesondere in Schriften von Ärzten und Heilern, die in besonderem Maße um Autorität ringen mussten, treten die Strategien zur Autorisierung von Wissen besonders deutlich zutage. Um die Unterschiede herauszuarbeiten, die sich beim Verhandeln medizinischer Autorität durch die jeweilige Position der Autoren im sozialen Feld der Medizin und der übergeordneten Gesellschaft ergeben, werden in der vorliegenden Arbeit unter Anwendung eines vergleichenden Ansatzes Quellen analysiert, die diese Unterschiede deutlich repräsentieren.

In Kapitel 1 erfolgt zunächst eine Begriffsklärung der Konzepte, die für eine Analyse von Zuschreibung, Aberkennung und Konstruktion von Autorität des Wissens notwendig sind. Besonderer Fokus liegt hier auf den Machttheorien von Bourdieu sowie Sofsky und Paris.<sup>9</sup> Auf Grundlegendes zu Wettbewerb, Sprache und sozialem Raum im Verhältnis zu Text und der Medizin Chinas folgt ein Überblick über die gängigen Theorien zu Autorität und ihrer Repräsentation in Texten. Da diese Theorien zumeist auf der Beobachtung westlicher Gesellschaften beruhen, wird auch auf historische chinesische Begriffe von Autorität und ihr Verhältnis zu Wissen eingegangen. Kapitel 1.2 erläutert, was unter medizinischen Erzählungen zu verstehen ist und in welchem Verhältnis sie zur Wirklichkeit stehen. Darauf folgt ein kurzer Überblick über die

---

<sup>9</sup> Bourdieu 1991, 1995; Sofsky und Paris 1994.

Entwicklung des Genres der medizinischen Fallgeschichte im Kontext der Konstruktion von Autorität des Wissens und der aktuelle Forschungsstand zu diesem Thema. Da sich die vorliegende Arbeit nicht auf gedruckte Fallgeschichten der Gelehrtenmedizin beschränkt, erfolgt hier auch eine Vorstellung der Sphäre der Alltagsmedizin und ihrer Erzählungen.

Kapitel 2 betrachtet die Fallgeschichten des Arztes Xiao Jing 蕭京 (1605-1672) im Hinblick auf die eingesetzten Strategien zur Etablierung von Autorität des Wissens.<sup>10</sup> Es zeigt, wie ein wenig bekannter Gelehrtenarzt über seine Fallgeschichten versuchte, sich auf dem Marktplatz der Medizin zu behaupten und die von ihm bevorzugten Behandlungsmethoden zu legitimieren. Fokus der Analyse sind ebendiese Behandlungsmethoden sowie die rhetorischen Strategien, die der Autor als Instrumente zur Positionierung im sozialen Raum einsetzte.

Kapitel 3 stellt Xiao Jings Fällen medizinische Erzählungen der Alltagsmedizin gegenüber. Dabei handelt es sich zum einen um die Fallgeschichten des Hu Tingguang 胡廷光 (18.-19. Jh.), einem Knocheneinrichter und Spezialisten der Verletzungs-Heilkunde (*shangke* 傷科), der sein Werk im frühen neunzehnten Jahrhundert verfasste. Noch stärkeren Bedarf an Legitimation ihres medizinischen Wirkens hatten wandernde Heiler aus den unteren Klassen der Gesellschaft. Deswegen betrachtet dieses Kapitel auch die im Jahr 1593 gedruckten Erzählungen des Wanderarztes Wang Wenmo 王文謨, sowie Geschichten, die anonyme Wanderärzte der späten Qing-Zeit auf Marktplätzen zum Besten gaben und in geheimen Handschriften bewahrten. An diesen Akteuren lässt sich erkennen, wie weniger privilegierte Experten versuchten, über ihren Stand hinauszuwachsen und unter Einsatz des ihnen zur Verfügung

---

<sup>10</sup> Bei diesem Kapitel handelt es sich um eine erweiterte und korrigierte Version des Beitrages „Rhetoric, Treatment and Authority in the Medical Cases of Xiao Jing 蕭京 (1605 – 1672)“ im Sammelband „Thinking in Cases“. Vgl. Kirk 2020.

stehenden Kapitals um ihren Platz im sozialen und epistemischen Raum kämpfen.

## **II. Kapitel 1: Autorität im Kontext der medizinischen Erzählungen Chinas**

Eine Analyse von Zuschreibung, Konstruktion, und Dekonstruktion von Autorität in medizinischen Erzählungen erfordert zunächst einiges an Kontextualisierung. Worum geht es überhaupt, wenn man über Wettbewerb, sozialen Raum und den Marktplatz der Medizin spricht? Was ist Autorität, und was bedeutet Autorität im Feld des Wissens? Wie entsteht Autorität und wie vergeht sie? Wie wird soziale Autorität in Texte als Wissens-Räume übertragen? Und wie sind diese Konzepte auf das China der Kaiserzeit anzuwenden? Bezüglich der ausgewählten Quellen stellen sich ebenfalls zahlreiche Fragen. Warum gerade Erzählungen? Was für Erzählungen existierten in der Medizingeschichte Chinas, und was hatten sie mit der Wirklichkeit und der Konstruktion von Autorität zu tun? Dieses Kapitel erläutert die theoretischen Grundlagen für die Analysen in Kapitel 2 und 3, die eine detaillierte vergleichende Betrachtung der ausgewählten Erzählungen im Hinblick auf Repräsentation und Konstruktion medizinischer Autorität darstellen.

### **1.1 Theoretische Grundlagen: Wettbewerb, Sprache und Autorität**

Pierre Bourdieu definiert Gesellschaft als sozialen Raum, in dem unterschiedliche Arten von Kapital die Kräfteverhältnisse bestimmen. Die Verteilung ökonomischen, kulturellen, sozialen und symbolischen Kapitals determiniert die Stellung des einzelnen Akteurs im sozialen Raum sowie die Gliederung des Raumes in Klassen. Dabei ist die Konstellation des sozialen Raumes historisch bedingt, das Ergebnis von geschichtlichen Prozessen, und damit auch in der Gegenwart veränderbar. Das soziale Feld, von Bourdieu auch Kampffeld oder Markt genannt, stellt eine funktionell differenzierte Handlungsebene innerhalb des sozialen Raumes dar, auf der die Akteure um

Macht und Verteilung von Kapital kämpfen. In unserem Fall handelt es sich beim sozialen Feld um die Medizin. Nun bleibt trotz seiner Prozessualität und Veränderbarkeit die Konstellation des sozialen Raumes meist einigermaßen stabil, und es kommt trotz andauernden Wettbewerbs nur selten zu großen, revolutionären Veränderungen. Dies ist auch in der Medizingeschichte Chinas zu beobachten. Diese relative Stabilität hängt mit dem unbewusst gelebten Habitus der Akteure zusammen. Der Habitus umfasst Lebensweisen, Einstellungen, Wertvorstellungen, Gewohnheiten, kurz, die gesamte Haltung in der sozialen Welt. Er ist klassenspezifisch, d.h. bedingt durch die Teilhabe an bestimmten Kapitalsorten. Dabei wird der Körper zum Träger des Habitus, die mit ihm verbundenen Aktionen und Reaktionen werden dem Körper zur Natur. Wie man geht, sich bewegt und spricht formt die Art, wie man fühlt und denkt. So ist der Habitus nicht nur Ergebnis der Stellung im sozialen Raum und der Aneignung sozialer Handlungsformen, sondern er ermöglicht und generiert soziale Praxis auf bestimmte Weise, er steuert Wahrnehmung, Bewertung und Handeln der Akteure. Somit birgt der Habitus als generative Kraft innerhalb der von ihm selbst vorgegebenen Grenzen die Möglichkeit der Gestaltung des sozialen Raumes und der darin enthaltenen Machtbeziehungen.<sup>11</sup>

### **1.1.1 Das Kampffeld der Medizin in der Gesellschaft des chinesischen Kaiserreichs**

Die Verteilung der unterschiedlichen Kapitalsorten im sozialen Feld medizinischen Expertentums kann nach Bourdieu als ein vom Habitus der Akteure begrenzter, dynamischer Prozess angesehen werden, in dem der Besitz einzelner Kapitalsorten der Aneignung der jeweils anderen Sorten förderlich war. Nun war es offensichtlich so, dass der Großteil der Ärzteschaft nicht über große Mengen sozialen und ökonomischen Kapitals verfügte. Der Ärztestand an

---

<sup>11</sup> Zum Konzept des sozialen Raumes, der Klassen und des Kapitals s. Bourdieu 1995. Zu diesen Konzepten und Bourdieus Habitusbegriff s. auch Fuchs-Heinritz und König 2005; Rehbein 2016; Bourdieu 1991: Editor's introduction: 12-14.



sich war traditionell gering angesehen, und zahlreiche Heiler befanden sich in einer prekären wirtschaftlichen Situation. Selbst für konfuzianisch gebildete Gelehrtenärzte war die medizinische Karriere oft nur die zweite Wahl nach einem Scheitern bei den Beamtenprüfungen oder bei Mangel an offiziellen Beamtenpositionen oder Anstellungen als Hauslehrer.<sup>12</sup> Das wertvollste Gut in der Medizin als Wissens-Raum war kulturelles Kapital: Bildung, Gelehrsamkeit und Erziehung als in der Person des Arztes inkorporiertes Kulturkapital, das sich in von ihm verfassten und publizierten Texten als objektiviertes Kulturkapital manifestierte, sowie Beamtentitel als institutionalisiertes Kulturkapital. Die Verfügungsmacht über dieses kulturelle Kapital ermöglichte dem medizinischen Experten Zugang zu ökonomischem Kapital (Geld), sozialem Kapital (Beziehungen) oder symbolischem Kapital (Ansehen und den damit verbundenen Standessymbolen und Benennungen). Zugleich ermöglichte ökonomisches Kapital wiederum umfassende Bildung. Beziehungen als soziales Kapital versprachen lukrative Rufe an das Krankenbett von Angehörigen wohlhabender Familien. Sowohl eigenes Geld als auch Beziehungen zu wohlhabenden Personen erlaubten die Inkorporierung kulturellen Kapitals in Form von Buchdruckprojekten. Und die verschiedenen Formen symbolischen Kapitals wie Reputation oder Benennungen spielten überall hinein: Sie ermöglichten werbewirksam Behandlungsaufträge und sozial relevante

---

<sup>12</sup> Zur Entstehung des Standes der Gelehrtenärzte s. Hymes 1987. Hymes führt die „Migration“ von Angehörigen der Beamtenelite in die medizinische Profession unter anderem auf das Abschaffen der Beamtenprüfungen zu Beginn der Mongolenherrschaft zurück. Mangels der für die Prüfungsvorbereitungen notwendigen Lehrpositionen sahen sich Gelehrte ohne offizielles Amt gezwungen, ihren Lebensunterhalt in anderen Tätigkeiten zu verdienen. Die Medizin, aufgewertet durch staatliche Protektion und Regulierung (vgl. Goldschmidt 2009; Shinno 2016), versprach hier mehr Möglichkeiten als andere Tätigkeitsgebiete. In der prosperierenden Zeit der Ming-Dynastie war Medizin auch für Händler, die sozialen Aufstieg erstrebten, gelegentlich die zweite Wahl nach einem Beamtenposten. S. Grant 2003: 29 ff. Zur Widerlegung der häufig vertretenen These, dass ärztliche Tätigkeit ab der Song-Dynastie an Ansehen gewann, s. Boyanton 2014: 2–7. Zum Arztberuf als „zweite Wahl“ nach gescheiterter Beamtenlaufbahn s. Leung 1987: 152.

Beziehungen, förderten den Austausch innerhalb der eigenen Expertengruppe und dienten somit wiederum der Produktion von Wissen als kulturellem Kapital. Was Paul Unschuld im Kontext von Professionalisierung in der Medizin den „Kampf um die Mittel“ genannt hat, nämlich den Wettbewerb unter Expertengruppen um die Kontrolle über „primäre Mittel“ wie berufsspezifisches Wissen, Fähigkeiten und Materialien, die zu einer Kontrolle über „sekundäre Mittel“ wie Geld, Ansehen, sozialen Aufstieg und Privilegien führen, lässt sich im Sinne von Bourdieus „Klassenkampf“ lesen: Das Kapital stellt darin das Machtmittel dar, welches die Stellung im sozialen Feld der Medizin determiniert.<sup>13</sup> Die wichtigste Rolle spielt in diesem Experten-Feld jenes Kapital, das für die Inanspruchnahme von Expertentum selbst die Grundlage bildet, nämlich *Wissen*. Allerdings ist die Basis jeglicher sozialen Praxis und jeden Diskurses der sprachliche Austausch, und auch im Markt der Medizin ist Wissen nicht allein, aber zum großen Teil in sprachlichen Äußerungen repräsentiert. Sprachliche Äußerung ist nach Bourdieu ein Produkt des Verhältnisses von sprachlichem Habitus und „sprachlichem Feld“. Der sprachliche Habitus des Sprechenden ist die Summe seiner sprachlichen Dispositionen wie Akzent, Grammatik oder Vokabular. Und jedes soziale Feld ist zugleich ein sprachliches Feld, in dem bestimmten Formen des Sprechens Wert zugeschrieben wird, bestimmte Sprechakte als legitim gelten. Diese legitime Sprache stellt *linguistisches* Kapital dar, gewissermaßen eine Form kulturellen Kapitals, in der Praxis des Sprechens manifestiert und eng verflochten mit den anderen Kapitalsorten. Das sprachliche Feld ist also ein System linguistischer Machtbeziehungen basierend auf der ungleichen Verteilung linguistischen Kapitals. Je mehr linguistisches Kapital, desto eher vermag man eine gute Position nicht nur im sprachlichen Feld, sondern auch im sozialen zu erreichen und andere Kapitalsorten zu erlangen. Dies gilt nicht nur

---

<sup>13</sup> Vgl. Unschuld 1974.

für den täglichen Sprachgebrauch, sondern auch für geschriebene Texte, im Markt des Wissens sind dies Wissens-Texte.<sup>14</sup>

In Textquellen zeigt sich der (sprachliche) Habitus sowohl des Autors als auch der anderen Protagonisten, und mit ihm die zugrundeliegenden subjektiven Wahrnehmungs-, Bewertungs- und Handlungsschemata. Bereits im sozialen Raum sind diese Schemata eingebettet in das Medium der sprachlichen Äußerung, im Text-Raum wird die Sprache zum alleinigen Repräsentations- und Konstruktionsmittel. Auf einem kaum regulierten Markt der Medizin ließen sich Gruppen wie Wanderärzte oder Gelehrtenärzte nicht durch Gesetze oder ihre Zugehörigkeit zu Institutionen definieren, die fließenden Grenzen zwischen den unterschiedlichen Gruppen wurden vielmehr durch Praxis und Diskurs verfestigt. Text und Sprache stellten dabei das wichtigste Instrument zur Austragung von Auseinandersetzungen nicht nur um Ressourcen und damit der Position im sozialen Feld dar, sondern auch um Weltsichten und Körpervorstellungen. Durch die mit der Anwendung von Sprache einhergehende Sinngebung und -veränderung, durch das Explizitmachen von Sachverhalten, vollzog sich, wie Bourdieu auch in modernen Gesellschaften beobachtet hat, auf dem Feld der Medizin eine (zumindest intendierte) Objektivierung des bisher nur subjektiv Wahrgenommenen, die gesellschaftliche Gruppen und Kategorien, Richtiges und Falsches definieren sollte.<sup>15</sup> Betrachtet man dieses Explizitmachen durch sprachliche Äußerungen auf dem Markt der Medizin genauer, so zeigt sich die Verortung der Akteure durch die Anwendung linguistischen Kapitals in Form von bestimmten Terminologien. Ihr Verständnis dieser Terminologien führt uns zu ihren epistemischen Prioritäten, zu ihrer Präferenz oder Ablehnung bestimmter Arten zu denken und zu handeln.

---

<sup>14</sup> Bourdieu 1991: Editor's introduction 18-22; 37-40, 57-61.

<sup>15</sup> Zu Klassenkampf, Wahrnehmung und Benennung s. Bourdieu 1995: 15–19.

Um die Position eines Akteurs (oder einer Gruppe) im Feld der Medizin vor dem Hintergrund der bereits erwähnten Fluidität sozialer und epistemischer Grenzen einzuschätzen, müssen also zunächst seine objektiv wahrnehmbaren Verbindungen in der realen Welt betrachtet werden, d.h. sein soziales Kapital in Form von Lehrer-Schüler-Beziehungen, familiären Verbindungen oder lokalen Netzwerken. Die Sprache und Terminologien seiner Texte hingegen repräsentieren das zur Verfügung stehende kulturelle, linguistische und symbolische Kapital. Positive oder negative Urteile, Belobigungen und Komplimente oder Kritik, Anklage und Beschimpfung von Personen, aber auch die Benennung bestimmter Handlungen spiegeln das Bemühen des Autors um eine bestimmte soziale Position im Feld der Medizin wider, die Anwendung von Fachterminologie, deren Deutung und die Benennung seiner Wissens-Quellen hingegen vor allem seine epistemische Positionierung. Beide Arten der Positionierung sind unauflösbar miteinander verwoben.

Nun war das soziale Feld medizinischen Expertentums äußerst heterogen und so auch das damit verbundene Wissen.<sup>16</sup> Welcher Heilmethode, welcher damit verbundene Gruppe von Heilern, und welchem individuellen Repräsentanten dieser Gruppe traute man zu, eine Krankheit zu heilen? Was waren im Getöse heilkundlicher Diskussionen in der Literatur und am Krankenbett die Orientierungshilfen für die richtige Entscheidung bei der Auswahl des Arztes und der Therapie?<sup>17</sup> Anders als in der modernen Medizin, in welcher

---

<sup>16</sup> Eine grobe Unterteilung unterschiedlicher Gruppen von Heilern im spätkaiserzeitlichen China findet sich in Cullen 1993: 100–103. Cullen unterteilt medizinische Praxis in die von literarisch gebildeten Ärzten ausgeübte klassische Medizin (worunter er sowohl einfache Ärzte als auch konfuzianisch Gelehrtenärzte subsummiert), die von Volksheilern ausgeübten Therapien aller Art, und die von Laien ausgeübten Praktiken. Boyanton 2014 unterscheidet für die Zeit der Song und Yuan zwischen konfuzianischen Gelehrtenärzten und „einfachen Ärzten“ (*shiyi* 世醫), welche er der sozialen Schicht der *Lumpenliterati* zuordnet.

<sup>17</sup> Zahlreiche Belege für die Schwierigkeiten der Entscheidungsfindung aus Sicht von Patientenfamilien finden wir in der Romanliteratur wie dem *Jinping mei* 金瓶梅 („Pflaume in der goldenen Vase“) oder dem *Honglou meng* 紅樓夢 („Der Traum der roten Kammer“).

Gesetzgebung, Leitlinien und randomisierte Studien Patientinnen und Patienten sowie den Behandelnden zumindest ein gewisses Maß an juristisch und sachlich legitimer Hilfestellung geben, wem oder welcher Behandlungsmethode im Krankheitsfall vertraut werden soll, existierten im China der späten Kaiserzeit kaum Regularien oder andere objektive Bewertungsmaßstäbe für die Anwendung von Heilmethoden.

Die Experten selbst konnten sich auf kaum eine staatliche oder berufsständische Institution berufen, die ihre ärztliche Person oder ihre Gruppe und das mit ihr assoziierte Denken und Handeln objektivierte, legitimierte und das Vertrauen der Kranken herstellte. Diese Arbeit mussten sie allein oder mit Hilfe ihrer Familie, Gleichgesinnten, hochstehenden Privatpersonen oder privaten Organisationen vollbringen, und sie waren auf die *freiwillige* Anerkennung durch Schüler, Kranke oder deren Familien angewiesen.<sup>18</sup> Was sie also benötigten, war eine Art Ansehensmacht<sup>19</sup> über medizinisches Wissen und Fähigkeiten, eine Autorität des Wissens innerhalb und außerhalb des Experten-Raumes. Denn je präsenter im medizinischen Diskurs, je größer eine Expertengruppe mit ähnlichen Definitionen „richtigen“ Wissens, desto einflussreicher war die Gruppe (und damit das einzelne Gruppenmitglied) auf dem Feld der Medizin, und desto stärker vermochte sie, diesen Einfluss auch in die Gesamtgesellschaft hinein wirken zu lassen. Nur durch Autorität über die primäre Ressource „Wissen“ war es Experten also möglich, auch in den Besitz sekundärer Ressourcen zu kommen.

---

Vgl. Cullen 1993; Schonebaum 2005. Zu Misstrauen und Schwierigkeiten in der Arzt-Patienten-Beziehung s. Chu 2010.

Auf die Vielfalt praktizierter Therapieverfahren durch unterschiedlichste Arten von Heilern lassen auch die Handschriften der Sammlung Unschuld schließen. Für einen Überblick genügt ein Blick in den Index des Kataloges zur Sammlung (Unschuld und Zheng 2012).

<sup>18</sup> Zum Rückzug des Staates aus der Gesundheitsversorgung und privaten karitativen Organisationen in der späten Kaiserzeit s. Leung 1987.

<sup>19</sup> Der Begriff „Ansehensmacht“ geht auf den lateinischen Begriff *auctoritas* zurück. Vgl. S. 15 ff.

Die Kämpfe um Autorität fanden im Feld der Medizin auf zwei Ebenen statt: Zum einen auf der merkantilen Ebene, dem Marktplatz der Medizin, auf dem verschiedene medizinische Experten oder Expertengruppen um Anerkennung und gewinnbringende Aufträge durch Nicht-Experten warben.<sup>20</sup> Wanderärzte priesen im öffentlichen Raum marktschreierisch vor Zuschauern ihre Künste an; bei Ärzten höheren Standes beschränkte sich die merkantile Ebene meist auf das Krankenbett, an das Heiler verschiedenster Couleur gerufen wurden. Die zweite Ebene waren Texte, insbesondere medizinische Wissenstexte, als Repräsentationen des epistemischen und sozialen Raums, d.h. der schriftliche Diskurs, in dem Heilergruppen oder einzelne Ärzte sowie deren Denken und Handeln legitimiert oder kritisiert wurden. Merkantile Ebene und Text-Ebene waren dabei in der jeweils anderen inbegriffen: Die Publikation von Texten und das Verständnis von Text-Wissen als Teil medizinischer Bildung stellten entscheidendes kulturelles Kapital für die Positionierung auf dem Markt der Medizin dar, und die Anerkennung bestimmter Texte definierte die Zugehörigkeit zu einem spezifischen medizinischen Denkkollektiv, einer bestimmten Gruppe im Wettbewerb. Umgekehrt reflektierte die Text-Ebene die Zustände auf dem Markt der Medizin. Mehr noch, Autoren machten sich die dortigen Gegebenheiten zunutze, um ihren Texten Autorität zu verleihen, denn nur unter Berücksichtigung der Spielregeln des sozialen bzw. merkantilen Raumes konnte das in Texten enthaltene Wissen an Autorität gewinnen. Am deutlichsten wird dieses Zusammenspiel der beiden Ebenen in der medizinischen Erzählung, insbesondere der Fallgeschichte. Nur hier tritt der soziale Raum im Wissenstext explizit zutage, hier finden wir Hinweise darauf, wie Text-Wissen am Krankenbett als merkantilem Raum angewendet und zur Konstruktion von Autorität instrumentalisiert wurde, und nur hier sind soziale und sprachliche Arten der Autoritätskonstruktion gleichzeitig und ineinander

---

<sup>20</sup> U.a. Salguero 2010 und Stanley-Baker 2013 beschreiben Medizin und Religion als merkantile Räume.

übergreifend repräsentiert. Betrachten wir also im nächsten Abschnitt das Verhältnis von Gesellschaft, Autorität, Wissen und Text.

### **1.1.2 Formen und Merkmale von Autorität: Von politischer Autorität zu einer Autorität des Wissens**

Bei dem Versuch, das Phänomen Autorität zu definieren, findet man sich rasch zwischen einer Fülle von Büchern und Aufsätzen wieder, die sich alle mit dem Begriffsfeld Macht – Herrschaft – Autorität – Stärke – Einfluss – Attraktion – Zwang/Gewalt befassen und dabei überlappende oder widersprüchliche Konzepte anbieten. In chinesischen Medizintexten finden zahlreiche Merkmale dieser Autoritätsbegriffe ihren Widerhall. Eine Zusammenfassung der relevanten Autoritätskonzepte erscheint an dieser Stelle daher sinnvoll.

Der Begriff Autorität geht auf das lateinische Wort *auctoritas* zurück, oft übersetzt mit „Überzeugungsmacht“ oder „Ansehensmacht“, eine durch besondere Eigenschaften begründete Einflussfähigkeit, welche auf freiwilliger Hinwendung oder freiwilligem Gehorsam des Gegenübers beruht.<sup>21</sup> Diese *Freiwilligkeit* der Hinwendung ist in den Werken politischer Denker wie Max Weber und Hannah Arendt ein wichtiges Merkmal wahrer Autorität. Autorität wird so zu einer legitimierten Form von Macht, sie bleibt jedoch essenziell hierarchisch – der Autorität Inhabende steht über dem sie Anerkennenden.<sup>22</sup>

Weber identifiziert drei verschiedene Formen von Autorität (d.h. legitimer Herrschaft, ein Terminus, den er in seinem Buch „Wirtschaft und Gesellschaft“ als Synonym für Autorität verwendet): *Legale Autorität* bezieht ihre Legitimation durch eine legal gesetzte unpersönliche Ordnung. *Traditionale Autorität* bezieht ihre Legitimation aus dem Glauben an einen Ursprung, an die Heiligkeit von Tradition und althergebrachten Normen und

---

<sup>21</sup> Zum Begriff *auctoritas* s. Mommsen 1887: 1033–1034; Heinze 1925: 353–358; Furedi 2013: 47–69; Mueller 1993: 18–19, 24–26.

<sup>22</sup> Arendt 1961: 90–141; 2000: 46; Weber 1980: 122–124; 1980: 122–124.

Werten. *Charismatische Autorität* bezieht ihre Legitimation aus der charismatischen Qualifikation einer Person, d.h. aus ihrer Heiligkeit, ihrem Heldentum oder ihrer Vorbildlichkeit. Autorität ist für Weber durch Personen verkörpert. Gehorcht wird im Fall der legalen Autorität dem Vorgesetzten, im Fall der traditionellen Autorität der „Person des durch Tradition berufenen“ und im Fall der charismatischen Autorität dem charismatischen Führer.<sup>23</sup>

Auch für Luhmann ist Autorität Einfluss, genauer gesagt einer von drei Arten von Einfluss, nämlich jener, der sich auf die Fähigkeit zur *Absorption von Unsicherheit* gründet. Dieser Einfluss stützt sich auf *Begründbarkeit* von Entscheidungen.<sup>24</sup> Es handelt sich dabei entweder um „zeitlich generalisierten Einfluss“ (d.h. „Ego nimmt Einfluss deshalb an, weil er zuvor auch bereits Einfluss angenommen hatte, weil es eine Geschichte gibt, deren Fortsetzung naheliegt“) oder „sachlich generalisierten Einfluss“ („Ego nimmt Einfluss an, weil er auch in andersartigen Fällen Einfluss angenommen hat und weil er die Bewährung der Übernahme von einem Kommunikationsgehalt auf den anderen überträgt“).<sup>25</sup> Um als Einfluss zu wirken, muss Autorität also vom Rezipienten angenommen werden durch die Unterstellung, dass sich die Entscheidung des Autorität Ausübenden begründen lasse. Diese Unterstellung kann auf tatsächlicher zeitlicher und sachlicher Bewährung beruhen, aber auch auf der „Trägheit dessen, der sich auf die Autorität verlässt“, auf seinem Desinteresse oder seiner „mangelnden Fähigkeit, eine Rückfrage angemessen zu formulieren“.<sup>26</sup>

Neuere Studien befassen sich stärker mit Autorität als reziprokem Einflussverhältnis, denn erst mit der freiwilligen Akzeptanz von Argumenten

---

<sup>23</sup> Weber 1980: 124.

<sup>24</sup> Luhmann 2003: 38 ff. Die anderen beiden Arten von Einfluss sind für Luhmann *Macht*, welche auf negativen Sanktionen basiert, und *Tausch*, welcher auf positiven Sanktionen beruht.

<sup>25</sup> Luhmann 2003: 74–75. Zu Luhmanns Begriffsdefinitionen und deren Wandel s. Fischer 2004: 60–61, insb. FN 222.

<sup>26</sup> Luhmann und Kieserling 2002: 42.



oder Einfluss durch den Rezipienten gewinnt Autorität ihre Kraft.<sup>27</sup> Sofsky und Paris beziehen, wenn sie Autorität als „figurative Konstruktion“ bezeichnen, auch Dritte mit ein: Autorität entsteht nicht nur, indem sie dem Autorität Innehabenden von anderen *zugeschrieben* wird, sondern die Einschätzung der Überlegenheit des Anderen geht auch mit der Einschätzung der Unterlegenheit des Selbst einher, und die Anerkennung der Autorität dieses Anderen beinhaltet gleichzeitig die Aberkennung der Autorität eines Dritten. So wird Autorität durch die Anerkennung des Empfängers legitimiert, erzeugt aber gleichzeitig ihre eigenen Legitimationsstandards, indem sie die Bedeutung bestimmter Ideen, Handlungen oder Dinge betont oder verändert. Autorität ist also normativ, und die Anerkennung der Autorität ist die Anerkennung der Werte und Normen, die sie repräsentiert. Alle Akteure innerhalb dieses „Autoritäts-Feldes“, sowohl der Autorität innehabende als auch der anerkennende, sind dabei in unterschiedlichem Ausmaß auch den Werten, Normen oder Gesetzen des übergeordneten sozialen Raumes unterworfen. Die Werte und Normen des Autoritäts-Feldes und seiner Umgebung bestimmen auch die dem jeweiligen Kontext angemessenen Qualifikationen, die eine Autorität mitbringen muss, um als solche anerkannt zu werden.<sup>28</sup>

Will man die in chinesischen kaiserzeitlichen Texten repräsentierte Autorität des Wissens analysieren, so gilt noch einmal festzuhalten, dass Text als Wissens-Raum niemals isoliert vom sozialen Raum zu betrachten ist. Texte sind Produkt, Repräsentation und konstellierende Kraft dieser Räume, und soziale Räume formen Wissen und die dazugehörigen Texte. Autorität über die primäre Ressource „Wissen“ im Experten-Raum ermöglicht die Aneignung sekundärer Ressourcen in der Gesamtgesellschaft, d.h. der Aneignung sozialen und ökonomischen Kapitals geht für den Experten meist die Aneignung kulturellen Kapitals in Form von Wissenstexten voraus. Innerhalb von Text-Räumen findet

---

<sup>27</sup> Z.B. Sofsky und Paris 1994; Laden 2012.

<sup>28</sup> Sofsky und Paris 1994: 22–42.

Wettbewerb um Autorität des Wissens statt, und dieser spiegelt den Wettbewerb um Autorität im sozialen Raum wider.

Im Feld des Wissens erfüllt Autorität eine epistemische Funktion. *Auctoritas* im römischen Reich, von Mommsen „mehr als ein Ratschlag und weniger als ein Befehl“<sup>29</sup> genannt, konnte auch durch den Fachgelehrten an den Laien gegeben werden, sie bezeichnete die *auctoritas* des Rechtskundigen in der Rechtswissenschaft, die des Weissagers in der Religion, und die des fachgelehrten Redners, welche seiner Rede Überzeugungskraft verlieh.<sup>30</sup> Dem entsprechend ist für Gadamer Autorität vor allem Wahrheitsquelle und Erkenntnismittel, und die Anerkennung von Autorität stellt einen Akt der Vernunft dar, welcher anerkennt, dass der Autorität innehabende einem selbst an Einsicht überlegen ist und diese durch entsprechende Leistung erworben hat.<sup>31</sup>

Halten wir fest: Autorität des Wissens besitzt neben ihrer Funktion als Machtfiguration im Wettbewerb um Ressourcen auch eine epistemische Komponente, der Anerkennende erhofft sich von der Autorität Erkenntnis. Sie setzt also Wissens-Hierarchien voraus – einer weiß mehr als der andere und besitzt damit Autorität. Innerhalb dieser Wissens-Hierarchien vollzieht sich dann die von Luhmann bemerkte zeitliche oder sachliche Generalisierung von Einfluss.

Für soziale Felder des Wissens ist eine weitere Form von Autorität unabdingbar, die bei Weber nur im Zusammenhang mit legaler Herrschaft und bürokratischer Verwaltung Erwähnung findet: Die *Sachautorität*. Während der Begriff „Autorität des Wissens“ jegliche Form von Autorität in einem Wissensgebiet

---

<sup>29</sup> Mommsen 1887.

<sup>30</sup> Heinze 1925.

<sup>31</sup> Gadamer 1975: 261–266. Gadamer kritisiert hier die aufklärerische Haltung, welche Autorität allein als Quelle von Vorurteilen und Befangenheit ansah. Zum Verhältnis von Autorität und Vernunft s. *Historisches Wörterbuch der Philosophie* 1971: 729–731; Horkheimer 1977: 303 ff.

umfasst, bezieht Sachautorität ihre Legitimität allein aus spezialisiertem Expertenwissen.<sup>32</sup> Sie wird durch umfassende Ausbildung oder langjährige Tätigkeit und Erfahrung erworben und legitimiert sich auf zwei Ebenen: Durch die erfolgreiche Problemlösung in der konkreten Situation und dem Nachweis übergeordneten Wissens nach den Kriterien der Fachgemeinschaft. Letztere Ebene umfasst vor allem explizites bzw. technisches Wissen, und die daraus entstehende Autorität wird, in formalisierten Systemen mehr als in weniger formalisierten, durch Urkunden, Zeugnisse und offizielle Positionen repräsentiert. Dagegen stützt sich Sachautorität, die sich aus der konkreten Problemlösung speist, zusätzlich auf implizites Wissen im Sinne von nicht-artikulierbar, intuitiv oder erfahrungsgebunden.<sup>33</sup> In unterschiedlichen sozialen Kontexten ist jeweils eine andere Form von Sachautorität von Relevanz: Die Fachgemeinschaft und die übergeordnete Gesellschaft nehmen vor allem den Anspruch übergeordneten Wissens, Urkunden oder die offizielle Position wahr; die kleinere Gruppe der in das konkrete Problem involvierten Personen die Fähigkeit zur tatsächlichen Problemlösung. Dabei sind auch hier weder die Einflüsse der beiden Formen von Sachautorität noch die sozialen Räume strikt voneinander zu trennen: Reputation, die durch konkrete Problemlösungen erworben wird, strahlt in die Fachwelt und den größeren Gesellschaftszusammenhang über. Das übergeordnete Wissen der Fachwelt hingegen wird in der konkreten Problemlösung zusätzlich zu implizitem Wissen angewendet, und formale Zeugnisse dieses Wissens verhelfen dem Autorität Innehabenden gegenüber der kleinen „Problem-Gruppe“ zu einem gewissen Vertrauensvorschuss. Umgekehrt gilt jedoch auch: Besitzt derjenige, der Autorität für sich beanspruchen möchte, nicht oder nur unzureichend das übergeordnete Wissen der Fachgemeinschaft, wird er es, sofern er überhaupt

---

<sup>32</sup> Vgl. Imbusch 2012: 12. Zu den drei Weber'schen Grundlagen von Autorität, „legalen Rechten, traditionellem Glauben bzw. Werten oder Charisma“ wird hier noch eine weitere Grundlage hinzugefügt, nämlich das „rationale Wissen“.

<sup>33</sup> Sofsky und Paris 1994: 51–56.

zur Problemlösung herangezogen wird, schwer haben, ein Problem erfolgreich zu bewältigen und als Autorität anerkannt zu werden. Verfügt er zwar über das übergeordnete Wissen und formale Zeugnisse, versagt aber bei der konkreten Problemlösung, dann verspielt er seinen Vertrauensvorschuss und verliert an Autorität. Die konkrete Situation ist also der Raum, in dem sich die Sachautorität bewähren muss, in dem wahres Können unter Beweis gestellt wird. Dementsprechend schreiben Sofsky und Paris: „Dem Konstrukt der Sachautorität wohnt so eine eigentümliche Labilität inne: Was einer wirklich kann, zeigt sich ja letztlich erst in Situationen, in denen dies Können gefordert ist, in denen sachliche Probleme gelöst werden oder nicht“.<sup>34</sup>

Gehen wir davon aus, dass Sachautorität als Teil einer Autorität des Wissens im Experten-Raum von besonderer Bedeutung ist, so erscheint das Genre der Fallbeschreibung als am besten geeignet, nicht nur das übergeordnete Wissen, sondern auch die Fähigkeit zur konkreten Problemlösung zu illustrieren. Bevor wir uns eingehender mit dem Verhältnis zwischen Autorität und Fallgeschichte beschäftigen, soll hier zunächst eingegangen werden auf Autorität des Wissens als Prozess, der entsteht und wieder vergeht.

### **1.1.3 Entstehung und Konstruktion von Autorität:**

Wie entstehen Autoritätsansprüche und -zuschreibungen? Es erscheint selbstverständlich, dass Autoritätsansprüche aus dem in jeder Art von sozialem Feld vorhandenen Streben nach Macht und Einfluss entstehen, sei es, dass dieser Einfluss dem Eigennutz diene oder dem Wohle der Gesellschaft oder Gruppe. Autorität wird jedoch erst durch die Anerkennung des Rezipienten zu wahrer Autorität. Warum nun sollte man jemand anderem als sich selbst Autorität zuschreiben? Soziologische Antworten hierauf gehen alle in eine ähnliche Richtung. Sennett definiert Autorität als einen Versuch, die

---

<sup>34</sup> Sofsky und Paris 1994: 55.

vorherrschenden Macht- und Einflussverhältnisse so zu interpretieren, dass sie einem grundlegend menschlichen Bedürfnis nach Festigkeit, Sicherheit und Stärke entsprechen.<sup>35</sup> Wenn dem so wäre, so müsste in Zeiten mangelnder Sicherheiten der Bedarf an Autoritäten besonders ausgeprägt sein. Einige Autoren sehen deshalb reale oder imaginierte *Krisen* als Ausgangsbasis für die Dekonstruktion alter und Konstruktion neuer Autoritäten an.<sup>36</sup> Autoritätszuschreibungen durch den Autorität Anerkennenden sind demnach vor allem durch dessen Bedürfnis nach Sicherheit und Stärke und der damit einher gehenden Erwartung von Obhut und Förderung getragen. Für den Experten bedeutet diese Förderung vor allem Denk- und Handlungsorientierung und Erkenntnisgewinn. In den von Sofsky und Paris beobachteten Organisationen bedingen drei Arten von Krisen die Konstruktion von Autorität: 1.) Krisen der Ressourcenmobilisierung, 2.) Krisen der sozialen Integration, und 3.) Ziel-, Wert-, und Sinnkrisen.<sup>37</sup>

Auch im sozialen Feld des Expertentums kann es zu Krisen der Ressourcenmobilisierung kommen, wenn es an den primären Ressourcen Wissen, Fähigkeiten und Arbeitsmaterialien mangelt, aber auch an sekundäre Ressourcen wie Geld oder Ansehen. Bleiben diese aus, wird schnell der Ruf nach neuen Autoritäten laut, die über die erhofften primären Ressourcen verfügen und damit auch Aussicht auf die anderen Kapitalsorten verheißen. Krisen der sozialen Integration können sich sowohl im Verhältnis von Experten mit der größeren Gesellschaft vollziehen als auch innerhalb der Expertengruppe. Grundlegendes Misstrauen oder geringes Ansehen des Experten in der Gesellschaft stellen gewissermaßen eine Dauerkrise dar. Eine Krise der sozialen Integration einer Expertengruppe kann sich auch plötzlich oder allmählich entwickeln, etwa durch Veränderungen von übergeordneten

---

<sup>35</sup> Sennett 1985: 24–25.

<sup>36</sup> Furedi 2013; Sofsky und Paris 1994: 98–107.

<sup>37</sup> Sofsky und Paris 1994: 100–106.

Werten oder Normen, welche der Autorität der Experten die legitimierende Basis rauben. Ist damit die soziale Integration in der übergeordneten Gesellschaft oder gar die Existenzgrundlage der Gruppe gefährdet, so leidet auch die soziale Integration innerhalb der Expertengruppe. Bisherige Autoritäten werden in Frage gestellt, und diejenigen erlangen dann Autorität, von denen sich die anderen versprechen, die Gruppe aus der Misere zu führen. Wert- und Sinnkrisen können ebenfalls durch Veränderungen der umgebenden Werte und Normen hervorgerufen werden, aber ebenso bedeutend erscheint als kausativer Faktor von Sinnkrisen im Bereich des Wissens die Erfolglosigkeit der Anwendung vorhandenen Wissens. Bewähren sich die Problemlösungen bisheriger Autoritäten nicht, werden diese bald demontiert und nach der Führung neuer Autoritäten gesucht. Dementsprechend wichtig ist es, seinen Erfolg zur Schau zu stellen, damit die eigene Autorität nicht in Frage gestellt wird.<sup>38</sup>

Was aber wenn weit und breit keine offensichtliche Krise in Sicht ist? Oder wenn man sich aus Trägheit oder Unfähigkeit, etwas an der Dauerkrise zu ändern, mit ihr als unveränderbarem, gegebenem Umstand arrangiert hat? Auch außerhalb der akuten Krise existiert der Wettbewerb um Ressourcen, und Autorität verspricht die Erlangung ebensolcher. So haben Sofsky und Paris beobachtet, dass in Zeiten relativer Stabilität Krisen oftmals herbeigeredet oder herbeigeführt werden, um Autoritätsbedarf zu konstruieren.<sup>39</sup>

Die Entstehung und der Zerfall von Autoritäten ist also ein dynamischer, figurativer Prozess, in den zahlreiche Akteure involviert sind, allesamt darum bemüht, für sich selbst oder für etwas oder jemanden, von dem sie sich Sicherheit oder Förderung versprechen, Autorität zu konstruieren oder zu erhalten. Daraus kann man schließen, dass je stärker diese Bemühungen vollzogen werden, desto größer der Bedarf an Autoritätskonstruktion, an

---

<sup>38</sup> Vgl. Sofsky und Paris 1994: 100–106.

<sup>39</sup> Sofsky und Paris 1994: 106–107.

Autorität selbst ist. Anders gesagt: Wo Autorität betont und legitimiert werden muss, ist sie noch nicht vorhanden oder bereits fragil.<sup>40</sup>

Krisen, sowie Fragilität von Autorität stellen auch in der chinesischen Medizingeschichte verstärkende Faktoren für den Bedarf nach Autoritäten dar. Auch deswegen haben Medizinhistoriker medizinische Neuentwicklungen eng mit dem Auftreten von Krankheitsepidemien verknüpft.<sup>41</sup> Darüber hinaus besteht Medizin an sich aus der andauernden Konfrontation mit der Krisensituation Krankheit und Kranksein, und genau diese wurde in medizinischen Narrativen beschrieben. Dort zeigt sich das Bedürfnis von Patientinnen und Patienten nach der Autorität des Arztes, der ihnen das Gefühl des Ausgeliefertseins an die fremde Macht Krankheit mildern sollte. Es zeigt sich auch das Ausgeliefertsein der Ärzteschaft selbst an diese Mächte – schließlich verstarben zahlreiche Menschen trotz all ihrer Bemühungen. Bedenkt man die hygienischen Zustände und die niedrige Lebenserwartung in der vormodernen Welt, so könnte man sogar von einer dauerhaften Krise der Ressourcen Wissen und Materialien in der Medizin sprechen. So befand sich auch die soziale Integration der Ärzteschaft in der Dauerkrise. Sicherlich gab es große Unterschiede bei der sozialen Stellung von Ärzten, und nicht alle litten gleichermaßen an einer Krise der sozialen Integration. Einige Ärztesfamilien erlangten – zumindest in ihrer Region – große Ansehensmacht durch Beamtenposten, Wohlstand, umfangreiche soziale und professionelle Netzwerke, Publikation von Büchern und erfolgreiche Behandlungen hoher Beamter.<sup>42</sup> Der Großteil der praktizierenden Ärzte und Heiler dürfte jedoch in mehr oder weniger großem Ausmaß um Ansehen gekämpft haben, je nachdem

---

<sup>40</sup> U.a. Furedi 2013: 8; Sofsky und Paris 1994: 112.

<sup>41</sup> Goldschmidt 2009: 69–102; Hanson 2011.

<sup>42</sup> Zhang 2012: 127–166 zeigt, wie Zhu Danxi und die Ärzte, die sich der „Danxi-Strömung“ zuordneten, durch Netzwerke innerhalb der Literatenwelt der späten Yuan und frühen Ming-Zeit zu Wohlstand und Ansehen kamen. Für die späte Kaiserzeit hat Scheid 2004 dies für Ärztesfamilien aus der Region Menghe belegt. Zur weiteren Entwicklung der Menghe-Medizin ab dem späten 19. Jh. s. auch Scheid 2005.

wie viel Kapital ihnen zur Verfügung stand. Medizinische Texte, aber auch andere Textgattungen wie die Erzählliteratur, sprechen hier eine deutliche Sprache. Das Beklagen von moralischem Verfall und mangelnder Qualität von Ausbildung und Praxis, sowie Diffamierungen von Kollegen waren allgegenwärtig.<sup>43</sup>

Die Krisen der Medizin als Fachgebiet, der Ärzteschaft als Gruppe, und des individuellen medizinischen Experten bedingten somit unterschiedlichste Zuschreibungen von Autorität. Das Kürten einer Autorität diente der Absorption von Unsicherheit, der Unsicherheit sowohl der Kranken als auch der Ärzte, auf individueller Ebene oder als Gruppe. Die Zugehörigkeit zu einer Gruppe mit einer führenden Autorität in Form einer Person oder eines Textes stellte ein Instrument der sozialen Integration dar, sie diente der Vergewisserung des eigenen Denkens und Handelns und der „Selbstkonstituierung der Gruppe“<sup>44</sup>.

Die Instrumente für die Dekonstruktion alter und Konstruktion neuer Autoritäten sind vielfältig. Aussäen von Zweifeln, das Hinweisen auf Fehler, auf Erfolglosigkeit in der konkreten Problemlösung oder mangelnde formelle Wissensnachweise, gar Schuldzuweisungen oder Verlächen, all dies delegitimiert die Autorität der anderen. Dagegen stellen Inszenierungen und Rituale, die Verwendung bestimmter Arten von Sprache, Kompetenz- oder Wirksamkeitsnachweise, oder die Betonung legitimierender Werte und Normen nur einige Strategien dar, die der Etablierung neuer und der Erhaltung bedrohter Autorität dienen. Diese Strategien in medizinischen Erzählungen des spätkaiserlichen Chinas zu identifizieren ist die Aufgabe dieser Arbeit.

---

<sup>43</sup> Kritik an der Ärzteschaft wird deutlich geäußert in Romanen wie dem *Xing shi yinyuan zhuan* 醒世姻緣傳 („Die Geschichte eines ehelichen Schicksals zum Erwecken der Welt“, 17. Jh.) oder dem *Jinping mei*. Zu medizinischen Begegnungen in diese Romanen s. Berg 2000, 2001; Cullen 1993. Beispiele für Kritik an der Ärzteschaft auch in *Honglou meng* 10, 51, übers. in Cao und Gao 2009: 182, 891-892. Zu Kritik an der Ärzteschaft in medizinischen Werken s. z.B. Unschuld 1998: Teil VII; XQJZL 6; XMYLA, xu: 6.

<sup>44</sup> Sofsky und Paris 1994: 103.



#### 1.1.4 Imitation und Kompensation von Autorität in Wissenstexten

Texte entstehen im Kontext sozialer Räume, und da sozialer Raum aus Macht- und Einflussverhältnissen besteht, sind diese auch in Texten repräsentiert. Umgekehrt wirkt jeder autoritative Text in den sozialen Raum hinein und vermag es, auch dort Macht- und Einflussverhältnisse zu definieren.<sup>45</sup> Wissenstexte repräsentieren und formen somit nicht nur Wissen selbst, sondern auch Autoritäten des Wissens. Man kann annehmen, dass Experten genau dies bewusst war und dass sie versuchten, durch Verfassen, Kommentieren, Sammeln und Verbreitung von Texten Autoritätsverhältnisse im Experten-Raum und vielleicht sogar darüber hinaus zu beeinflussen. Wie kann dieser Einfluss möglich gemacht werden?

Normalerweise gehen Attribute von Autorität, die im sozialen Raum vorhanden sind, im Text verloren. Um die Einflussverhältnisse des sozialen Raumes in den Text hineinzutransportieren, bedarf es also der Imitation und der Kompensation dieser Attribute.<sup>46</sup> Was ist darunter zu verstehen?

Der soziale Raum ist angefüllt mit personaler Autorität, d.h. Autoritäten sind Persönlichkeiten.<sup>47</sup> Im Feld des Wissens handelt es sich dabei um Personen, die innerhalb einer Expertengruppe oder im Austausch mit Nicht-Experten zur Autorität gekürt werden oder Autorität für sich in Anspruch nehmen, sei sie traditional, legal, charismatisch oder sachbezogen. Personale Autorität manifestiert sich in der Inszenierung oder im Ritual: Die Autoritätsperson selbst affirmiert im Ritualen ihre Überlegenheit, sie stellt ihren gesellschaftlichen Rang oder ihre Standessymbole zur Schau, sie würdigt die Anerkennung der anderen, demonstriert Unabhängigkeit, Entschlusskraft oder soziale Distanz.

---

<sup>45</sup> Als prominenteste Beispiele für den Einfluss autoritativer Texte auf den sozialen Raum können die heiligen Schriften der Weltreligionen angesehen werden.

<sup>46</sup> Ich beziehe mich in diesem Abschnitt insbesondere mit den Begriffen Imitation und Kompensation wie auch der Idee personaler und apersonaler Autorität auf Asper et al. 2016.

<sup>47</sup> Sofsky und Paris 1994: 28; Weber 1980: 124.

Der Autoritäts-Rezipient inszeniert seine Anerkennung der Autorität, indem er seine eigene Unterlegenheit, die Anerkennung von Werten der Autorität, oder seine Forderung nach Obhut und Förderung zur Schau stellt.<sup>48</sup> Diese Performanz personaler Autorität im sozialen Raum wird in Texten imitiert, am direktesten in der Betonung der Person des Autors: Bereits der Buchtitel kann auf den Autor verweisen, der gesamte Text in Dialogform verfasst werden, oder der Autor verwendet die Ich-Form. Kritik an Vorgängern oder Polemiken gegen Konkurrenten machen den ganz persönlichen Standpunkt des Autors deutlich und dienen der Demonstration fachlicher und sozialer Distanz. Auch Paratexte sind für die Inszenierung von Autoritätsbeziehungen geeignet, sei es, dass der Autor durch eine hochstehende Person im Vorwort angepriesen wird oder der Kommentator in seinen Anmerkungen Lob und Tadel verteilt. Besonders geeignet für die Konstruktion personaler Autorität sind Erzählungen: Transmissionsgeschichten verweisen auf die Person des Lehrers oder Stifters sowie den des Wissens würdigen Adepten, und insbesondere die Fallgeschichten als Ort der Zusammenkunft von sozialem Raum und Text birgt unzählige Möglichkeiten, personale Autoritätsfigurationen in den Text-Raum zu transportieren.

Möchte der Autor Autorität für die eigene Person in Anspruch nehmen (was durchaus nicht immer der Fall ist, wie z.B. in gefälschten Schriften), wird er das auktoriale Ich wie auch seine Familie, Lehrer, Vorbilder, Schüler oder Widersacher hervorkehren und die hierarchischen Verhältnisse zwischen den Protagonisten im Text inszenieren. Autorität wird dabei durchaus nicht allein durch die Inszenierung eigener Bedeutsamkeit generiert, gerade durch die Anerkennung der Autorität anderer betont der Autor „seine Zugehörigkeit zur Wertegemeinschaft, stellt sich auch selbst als jemand dar, der seinerseits Achtung verdient“.<sup>49</sup>

---

<sup>48</sup> Sofsky und Paris 1994: 35–38.

<sup>49</sup> Sofsky und Paris 1994: 36.

Autorität muss in Texten jedoch nicht immer die personale Autorität des sozialen Raums imitieren, sie kann auch apersonal kompensiert werden. Bestimmte textuelle Instrumente wirken hierbei im Text als Autoritätsmedium. Bereits die Struktur eines Textes kann autoritativ wirken, insbesondere wenn sie die Struktur bereits autoritativer Texte oder Textgenres imitiert. Monumentalität vermag Autorität allein durch Masse zu erzeugen, und die Verwendung spezieller Fachterminologien oder von Diagrammen vermittelt Sachautorität.<sup>50</sup> In der europäischen Wissenschaftsliteratur ist ab Newton ein Verschwinden des auktorialen Ego zu beobachten, und personale Autorisierung von Wissen entspricht heutzutage nicht mehr wissenschaftlichen Standards.<sup>51</sup> In ähnlicher Art wie es dennoch nicht gelungen ist, personale Autorisierung vollständig aus der Wissenschaft zu tilgen (man denke nur an die ausführlichen Danksagungen in den Vorworten wissenschaftlicher Werke oder den Vertrauensvorschuss, den hochrangige Wissenschaftler genießen), ist apersonale Autorisierung auch in Wissenstexten früherer Zeit präsent, sei es in der griechisch-römischen Antike oder der chinesischen Kaiserzeit.

### **1.1.5 Chinesische Begriffe von Autorität**

Gewiss stellt sich an dieser Stelle die Frage, inwieweit antike und moderne westliche Autoritätsbegriffe sich auf den historischen chinesischen Kulturraum übertragen lassen. Gängige sozialwissenschaftliche Kategorien lassen sich nicht ohne Probleme auf Kulturen außerhalb der westlichen Welt übertragen. Ein Beispiel für problematische Projektionen solcher Kategorien auf die Medizin Chinas stellen westliche Konzepte der Professionalisierung dar. Ein spezifischer historischer Prozess wie die Entwicklung von Professionen innerhalb des westlichen Kapitalismus wird allzu leicht als ideale Entwicklung verstanden.

---

<sup>50</sup> Zu beispielhaften Methoden personaler und apersonaler Autorisierung s. Asper et al. 2016: 398–405. Zur Konstruktion auktorialer Autorität in griechischen und römischen Wissenschaftstexten s. z.B. Taub und Doody 2009; Staden 1994.

<sup>51</sup> Zum auktorialen Ego in der Wissenschaftsliteratur s. Machamer 1991.

Gegen diese wird die Medizin Chinas mit ihrer heterogenen, wenig formal organisierten Welt der Heiler und Ärzte schnell als mangelhaft betrachtet. Dabei wird außer Acht gelassen, dass soziale Praxis und Organisation sehr wohl mit Wissensinhalten zusammenhängen, nur eben in anderer Weise als im Westen.<sup>52</sup> Max Weber hielt sein Konzept der legalen, traditionellen und charismatischen Autorität offensichtlich für universell genug, um sie auf alle Kulturen und Zeiten zu übertragen. Insbesondere in seinen Abhandlungen zur traditionellen und charismatischen Autorität finden wir immer wieder Verweise auf das kaiserzeitliche China. Denn Macht ist überall, wo Menschen sind. Jede Gesellschaft, jedes soziale Feld, egal zu welcher Zeit und in welcher Kultur besteht aus Machtfigurationen, und Autorität ist eine davon. Anders als es bei westlichen Professionalisierungsentwicklungen der Fall ist, sind in chinesischen medizinischen Texten sehr wohl Prozesse von Autoritätskonstruktion und -dekonstruktion zu beobachten, die denen in der westlichen Welt beschriebenen recht ähnlich sind. Zieht man aber in Betracht, dass sich Autoritätsbeziehungen an den Werten und Normen einer Gesellschaft orientieren, so ist daraus zu schließen, dass sich kulturspezifischen Grundlagen von Autorität durchaus unterscheiden, und damit auch die Strategien der Autoritätskonstruktion und -dekonstruktion. Aber in welcher Form wurden Autoritätsbeziehungen im alten China thematisiert? Umfang und Fokus dieser Arbeit lassen an dieser Stelle nur einen groben Überblick zu. Spezifischer lautet deshalb die Frage: Wie hing in China Autorität mit Wissen zusammen?

Die chinesische Gesellschaft der Kaiserzeit war geprägt durch Hierarchien: innerhalb der Familie, innerhalb des Beamtensystems, und unter den unterschiedlichen Bevölkerungsgruppen wie Sklaven und Leibeigenen, Bauern,

---

<sup>52</sup> Zur Professionalisierung in der Medizin s. Unschuld 1974. Zur Problematik der Anwendung westlicher Professionalisierungstheorien s. Scheid 2004: 12–13. Chao 2000, 2009 erkennt in der Bildung des Standes der Gelehrtenärzte und zunehmender medizinischer Spezialisierung eine „chinesische Form“ von Professionalisierung durch Bildung von Kriterien guter medizinischer Tätigkeit und Gruppenbewusstsein.

Händlern, Handwerkern und Gelehrten. Hierarchisch begründete Machtverhältnisse wurden im Laufe der Geschichte in Philosophie, Literatur, Politik und Gesetzgebung explizit diskutiert. Ab der Song-Dynastie und insbesondere in der späten Kaiserzeit kam es zwar zu einer Zunahme sozialer Mobilität, diese war jedoch noch immer stark eingeschränkt durch ungleiche Kapitalverteilung.<sup>53</sup> Begeben wir uns nun auf die Suche nach Begrifflichkeiten, die unserer Definition von Autorität als reziproke Machtfiguration entsprechen.

#### **1.1.5.1 Macht und Abwägen – *quan* 權**

Chinesische Bezeichnungen für Macht und Autorität schließen ungleich dem lateinischen *auctoritas* auf den ersten Blick ein reziprokes Anerkennungsverhältnis aus. Sucht man im Lexikon eine Übersetzung für das Wort Autorität, so stößt man als erstes auf das Wort *quan* 權. Die Hauptbedeutungen von *quan* sind, erstens, „Macht“ und, zweitens, „wiegen“/„abwägen“. In englischsprachigen Übersetzungen wird *quan* im ersteren Sinne demnach meist mit „authority“ übersetzt. Eine Recherche in antiken Texten zeigt jedoch, dass der Begriff *quan* nur in seltenen Fällen eine freiwillige Anerkennung impliziert.<sup>54</sup> Auch Tyrannen (*zhou* 紂) besitzen *quan*. *Quan* wird „erobert“ (*duo* 奪), „usurpiert“ (*shan* 擅, *qie* 竊), oder man „kämpft“ (*zheng* 爭) darum. *Quan* kann auch „verliehen werden“ (*shou* 授), aber niemals vom Untergebenen, sondern allein vom Höhergestellten. Es gibt „Autokratie“ (*zhuanquan* 專權) und „selbstsüchtige Macht“ (*siquan* 私權), die im *Shiji* 史記 („Aufzeichnungen des Chronisten“, ca. 104-91 v. Chr.) definiert wird als die Macht eines Herrschers, der die Tugenden von Menschlichkeit und Rechtlichkeit

---

<sup>53</sup> Zu sozialer Mobilität in China s. Eberhard 1962; Ho 1962.

<sup>54</sup> Die hier getroffenen Aussagen beziehen sich auf eine Schlagwortsuche in prä-Han- und Han-zeitlichen Texten wie dem *Xunzi* 荀子 („Meister Xun“, ca. 3. Jh. v. Chr.), *Shuoyuan* 說苑 („Garten der Geschichten“, 1. Jh. v. Chr.), oder *Shiji* auf *Ctext.org* (besucht am 17.11.2017). Vgl. auch Vankeerberghen 2005-2006: 56.

hintanstellt und „dem Volk nicht nahesteht“.<sup>55</sup> Etwas neutraler klingen Begriffe wie „Macht“/„Privileg“ (*quanli* 權利), „militärische Macht“ (*bingquan* 兵權) oder (militärische) „Strategie“ (*quanmou* 權謀), aber auch keiner dieser Begriffe impliziert in irgendeiner Form eine freiwillige Hinwendung durch Untergebene. „Macht und Einfluss“ (*quanshi* 權勢) erscheint als etwas, nach dem der Herrscher „gier“ (*tan* 貪), das aber, wenn von einem „Edlen“ (*junzi* 君子) angewendet, auch „passend“ (*yi* 宜) sein kann. Dieses „Passen“ von *quan* ist bedingt durch die vollkommene moralische Integrität des Edlen, aber auch durch dessen Fähigkeit zur Abwägung von Entscheidungen. In medizinischen Texten verfügen der Himmel oder das Schicksal über *quan*, wie auch Arzneien, Organe oder Krankheiten. Auch hier handelt es sich um eine Wirkkraft, einen Einfluss, der einseitig von der *quan* ausübenden Instanz ausgeht.<sup>56</sup> Der Arzt hingegen besitzt *quan* nur im Sinne der zweiten Bedeutung von *quan*, nämlich die Fähigkeit zu „wiegen“ oder „abzuwägen“.

In diesem Sinne stellt *Quan* auch eine Metapher dar für „einschätzen“, für „entscheiden aufgrund von Abwägung“, oder „Balance erreichen“. Diese Verwendung steht für ein Handeln, das vorgegebene Regeln und Normen (*jing* 經) mit den unmittelbaren Gegebenheiten in Übereinstimmung bringt, auch wenn es auf den ersten Blick so aussieht, als verstoße man gegen sie. Der Mensch kann allein nach *jing* handeln oder aber nach *quan*. Nur der Edle besitzt allerdings die Fähigkeit zu *quan*, nämlich den virtuellen Einsatz von *jing* zur individuellen Problemlösung.<sup>57</sup> Diese *quan*-Art zu handeln schließt also eine Art Intuition oder implizites Wissen mit ein, die es dem Befähigten erlaubt, sich auf die unzähligen Wandlungen der Dinge einzustellen. Im konfuzianischen Kontext bezeichnet *quan* die Fähigkeit der flexiblen Anwendung konfuzianischer

---

<sup>55</sup> 不親士民. S. *Shiji* 6: 142.

<sup>56</sup> Unterschiedliche Verwendungen des Begriffs *quan* im Sinne von Wirkkraft z.B. in *BCGM* 1: 56; *Jingyue quanshu* 2: 36, 43, 51; 3: 56, 58.

<sup>57</sup> Vankeerberghen 2005-2006: 73 ff., bes. 77.

Tugenden, um ein moralisches Dilemma zu lösen. *Quan* in der Dichotomie zu *jing* finden wir auch bei Zhu Xi und ab der Ming-Zeit in medizinischen Texten.<sup>58</sup> So schreibt Zhang Jiebin 張介賓 (1563-1640) über die Behandlungsmethode, scheinbar entgegengesetzt wirkende Arzneien anzuwenden:

Mit Hitze Kälte leiten, mit Kälte Hitze leiten, dies ist eine geradewegs aus dem „Inneren Klassiker“ erlangte Methode des entgegengesetzten Helfens. [...] Diese Methode ist äußerst subtil, ihre Anwendung höchst wunderbar. [...] Die Methode des entgegengesetzten [Helfens] ist das *quan* in der Behandlung von Krankheiten. Bei den Konfuzianern gibt es *jing* und *quan*, und in der Medizin gibt es ebenfalls *jing* und *quan*. *Jing* ist die täglich angewendete, übliche Art zu handeln, die geradlinige [Anwendung] der Prinzipien. *Quan* ist das flexible Anpassen der Maßnahmen an verschiedene Situationen, das kurzzeitige [Abweichen von *jing*] in der [individuellen] Situation. Bei der Anwendung von *jing* oder *quan* hat jede [Art zu Handeln] ihren passenden [Zeitpunkt]. Wenn man aufrichtig mit den Prinzipien und dem Momentum [einer Krankheitssituation] umgeht, gibt es [Gegebenheiten], bei denen man gar nicht anders kann als [Methoden] anzuwenden, die [mit den akzeptierten Regeln] unvereinbar erscheinen. Die Methode des entgegengesetzten Helfens in der Arzneibehandlung wendet ebenfalls den Weg des *quan*[-Handelns] an. Gewiss gibt es außerhalb des geradlinigen *jing*[-Handelns] bei den Rezepten [Situationen], in denen man nach *quan* [handeln] sollte. [...]<sup>59</sup>

Während der nach *quan* handelnde Konfuzianer also seine Sachkompetenz in der Lösung konkreter moralischer Probleme demonstriert, stellt der Arzt seine Virtuosität, seine Fähigkeit unter Beweis, auch die subtilsten Geheimnisse der Arzneibehandlung zu durchschauen, indem er in der konkreten Krankheits-situation *quan*-artig zu behandeln vermag. Auf den ersten Blick abweichend von *jing*, geht die *quan*-Art zu handeln, d.h. die entgegengesetzte Behandlung, doch auf den bedeutendsten medizinischen Klassiker (*jing*) zurück, nämlich das *Huangdi neijing* 黃帝內經 („Innerer Klassiker des gelben Thearchen“, komp. Qin bis Han). So ist *quan* nur für Uneingeweihte, die die subtilen Bedeutungen des

---

<sup>58</sup> Zu *quan* und *jing* bei Zhu Xi s. Ing 2017: 27–37.

<sup>59</sup> *Jingyue quanshu* 2: 48.

Klassikers nicht verstanden hat, unvereinbar mit *jing*. Die Eingeweihten hingegen erlangen, indem sie erfolgreich nach *quan* gehandelt haben, durch die Lösung des individuellen Problems Sachautorität.

### 1.1.5.2 Die Tugendkraft – *de* 德

Bedeutender noch als *quan*, existiert in der chinesischen Geschichte noch eine andere Form von Einfluss: *De* 德, die „Tugend“, wird in antiken Texten oft als „Charisma“, „moral force“, „prestige“ oder gar „power“ übersetzt, der Begriff steht dort unzweifelhaft im Kontext von Machtpolitik.<sup>60</sup> *De* wird kontrastiert mit Begriffen wie „Bestrafung“ (*xing* 刑) und „Macht“ (*wei* 威), es handelt sich also offensichtlich um eine andere Form der Machtausübung. Es ist „die Macht, jemanden zu verpflichten“, nicht mit Gewalt, sondern durch Belohnung oder bestimmte soziale Konstellationen.<sup>61</sup> Während *de* insbesondere bei den Legalisten eindeutig ein Machtmittel ist, welches frei von irgendwelchen Moralvorstellungen manipulativ und oft situationsgebunden eingesetzt wird, um Menschen zu verpflichten und zu einem bestimmten Verhalten zu bewegen, ist *de* in konfuzianischen Texten viel enger an Tugenden gebunden.<sup>62</sup> Insbesondere im konfuzianischen Klassiker *Mengzi* 孟子 („Meister Meng“, ca. 4.-3. Jh. v. Chr.) rückt die Macht, Menschen an sich zu binden, in den Kontext der höchsten konfuzianischen Tugend, der Menschlichkeit (*ren* 仁)<sup>63</sup>:

Derjenige, der, um Gewalt auszuüben Menschlichkeit vortäuscht, ist ein Hegemon. Ein Hegemon muss ein großes Reich besitzen. Derjenige, der,

---

<sup>60</sup> S. Waley 1938, 1958. Insbesondere Gassmann 2011 rückt *de* in den Kontext aktiver Machtpolitik. Einen Überblick über die unterschiedlichen Interpretationen von *de* gibt Nivison in Cua 2003: 234–237.

<sup>61</sup> Gassmann schlägt je nach Kontext zahlreiche Übersetzungen vor. Ich beschränke mich hier auf die für das Konzept Autorität relevante. Vgl. Gassmann 2011: 109–110.

<sup>62</sup> Nivison 1996, aufbauend auf Waley, interpretiert *de* als die einem Menschen innewohnende Kraft, andere an sich zu binden, die bestimmte Qualitäten erfordert und in engem Verhältnis zu tugendhaftem Verhalten steht.

<sup>63</sup> Waley 1938 übersetzt *ren* mit „Goodness“, Güte in einem äußerst weit gefassten Sinne, nämlich das Praktizieren menschlicher Qualitäten auf höchstem Niveau. Gardner 2003 dementsprechend als „true goodness“.



um *de* auszuüben Menschlichkeit praktiziert, ist ein König. Ein König muss nicht auf ein großes Reich warten [damit die Leute sich ihm zuwenden]. Tang tat dies mit [nur] 70 *li*, und König Wen mit nur 100 *li*.<sup>64</sup> Wenn man mit Gewalt die Menschen zu Gehorsam zwingt, dann gehorchen die Leute nicht mit ihrem Herzen. Gewalt ist [also] nicht genug. Wenn man mit *de* die Menschen zu Gehorsam bringt, dann sind ihre Herzen froh und sie unterwerfen sich wahrhaftig, so wie die 70 Schüler Konfuzius gehorchten.<sup>65</sup>

Meister Meng (Menzius) kontrastiert hier den König (*wang* 王) mit dem Hegemonen (*ba* 霸). Der Hegemon herrscht durch Gewalt (*li* 力), der König aber herrscht durch *de*, eine natürliche Kraft, Menschen an sich zu binden (bzw. sie zu verpflichten), die durch die Ausübung von Menschlichkeit entsteht. Diese Kraft, Menschen an sich zu binden, schließt Gewalt aus. Stattdessen muss der König die Herzen der Menschen gewinnen. Herrscht man durch *de* und praktiziert Menschlichkeit, so wendet sich das Volk dem Herrscher freiwillig zu. Dies ist vergleichbar mit einem Naturgesetz:

Mit *de* zu regieren ist vergleichbar mit dem Nordstern: Er bleibt an seinem Platz, und alle anderen Sterne kreisen um ihn.<sup>66</sup>

Wir finden hier das von Weber vorgebrachte Kriterium wahrer Autorität, die Freiwilligkeit des Gehorsams, auch als essenziellen Aspekt der Herrschaft durch *de*. *De* ist nicht nur das Charisma selbst, sondern die Autorität, die aus ihm entsteht. Diese Autorität stützt sich in der Person des Kaisers zwar auf das vom Himmel verliehene Mandat (*tianming* 天命), aber eben auch auf die *freiwillige* Zuwendung der Menschen. *Ren* als praktische Ausübung von *de* ist somit ein wichtiger Machtfaktor und impliziert darüber hinaus das Prinzip der Reziprozität: Das Zeichen *ren* 仁 zeigt links einen Menschen und rechts die Zahl Zwei, es steht für die Beziehung zwischen zwei Menschen. *Ren* ist eine Art zu

---

<sup>64</sup> Die antike chinesische administrative Einheit *li* 里 umfasste 25 Haushalte.

<sup>65</sup> *Mengzi* 2A.3 in *SSQY*: 405.

<sup>66</sup> *Lunyu* 2.1, in *LYZS* 2: 15. Vgl. auch *Mengzi* 4A.9 in *SSQY*: 491, zitiert in Gassmann 2011: 108. Auch dort wird die Herrschaft durch Menschlichkeit beschrieben, der sich das Volk zuwendet, wie Wasser, das bergab fließt.

handeln, die von einem selbst auf Andere wirkt und einem in der Folge von diesen Anderen zugeschrieben bzw. entgegengebracht wird:

Sich selbst bezwingen und sittliches Verhalten einüben, das ist Menschlichkeit. Wer sich den ganzen Tag selbst bezwingt und sittliches Verhalten übt, dem wird das ganze Reich Menschlichkeit zuschreiben. Geht das Praktizieren der Menschlichkeit nun von einem selbst aus oder von anderen Menschen?<sup>67</sup>

Ganz offensichtlich wird hier das Prinzip der Reziprozität von Menschlichkeit beschrieben: Man kultiviert *ren* bewusst, und die Menschen schreiben sie einem zu. Und da *de*, die Kraft, Menschen zu verpflichten, von der Menschlichkeit abhängt, hängt sie nicht nur von deren Ausübung ab, sondern auch von deren Anerkennung durch Andere.

Das Prinzip der Reziprozität in Autoritätsbeziehungen ist auch in anderen Begrifflichkeiten enthalten. So besagt der konfuzianische Klassiker *Lunyu* („Gespräche“, 4. Jh. v. Chr.):

Der Herrscher muss seine Diener mit sittlichem Verhalten (*li* 禮) behandeln, die Diener müssen ihrem Herrscher mit Loyalität (*zhong* 忠) dienen.<sup>68</sup>

Sittliches Verhalten als Bestandteil der Menschlichkeit (s.o.) führt demnach zu einem Loyalitätsgefühl der dem Herrscher gegenüber. Auch Rücksicht/Achtsamkeit (*shu* 恕)<sup>69</sup> als weiterer Bestandteil der Menschlichkeit, in hierarchischen Systemen von Mächtigen gegenüber Untergebenen ausgeübt, gilt als Gegenstück zu *zhong*.<sup>70</sup> Während *zhong* die Loyalität zum Herrschenden bezeichnet, stellt die konfuzianische Tugend der Kindespietät (*xiao* 孝) die Anerkennung der Autorität der Eltern dar. Nach Weber ist Pietät „im Umkreis

---

<sup>67</sup> *Lunyu* 12.1, in *LYZS* 12: 105.

<sup>68</sup> *Lunyu* 3.19, in *LYZS* 3: 29.

<sup>69</sup> Rücksicht (*shu*) ist die Rücksicht, die man nimmt, wenn man sich in die Lage des anderen versetzt und so handelt, wie man es sich für sich selbst wünschen würde. S. z.B. Goldin 2008.

<sup>70</sup> Z.B. Nivison in Cua 2003: 882–885. Nivison 1996: 65–67.

des Gewohnten“ die Grundlage traditionaler Autorität, und die Hausgemeinschaft im Besonderen die „urwüchsige Grundlage von Pietät und Autorität“, nämlich der Ort von Autoritätsbeziehungen zwischen Eltern und Kindern, Älteren und Jüngeren usw.<sup>71</sup> Auch andere Tugenden wie Ehrerbietung (*jing* 敬) oder respektvolle Haltung (*gong* 恭) werden beide im Rahmen der Sittlichkeit gegenüber Höherstehenden (z.B. den Eltern) oder *de* besitzenden ausgeübt.

Es gibt sie also auch im chinesischen Diskurs, die Konzepte von Gehorsam ohne Zwang, von Reziprozität, von Autoritätsbeziehungen, die durch Verhaltensweisen und Rituale inszeniert und reproduziert werden. Auch im Bereich des Wissens sind diese erkennbar.

Mit der (auf Menzius zurückgehenden) Betonung der grundlegend guten Natur des Menschen durch Zhu Xi wurde der Fokus konfuzianischer Lehre auf die Kultivierung der dem Menschen innewohnenden Qualitäten gelegt. Der Mensch sollte die inhärenten Prinzipien (*li* 理)<sup>72</sup> der Dinge verstehen, insbesondere jener, die sich Rahmen menschlicher Beziehungen ereigneten. Diese seinem Innersten entspringende Erkenntnisse erlaubten es ihm, nach den konfuzianischen Tugenden zu handeln. Es kam von nun an nicht mehr allein auf die hierarchische Ordnung der Gesellschaft durch bestimmte ritualisierte Verhaltensweisen an, sondern um die Kultivierung des Einzelnen. Kultivierung wurde vollzogen durch „die Untersuchung der Dinge zur Erweiterung des Wissens“ (*gewu zhizhi* 格物致知). Dies bedeutete lebenslanges Lernen, welches dem Zwecke diene, *gut* zu sein. Das *Daxue* 大學 („Großes Lernen“, 3. Jh.), von Zhu Xi ausführlich kommentiert und den kanonischen „vier Büchern“ (*si shu* 四書) zugerechnet, macht dieses Denken explizit.

Der Weg des Großen Lernens liegt darin, das leuchtende *de* klarzustellen, das Volk zu erneuern und im höchsten Guten

---

<sup>71</sup> Weber 1980: 124, 214.

<sup>72</sup> Zur Übersetzung des Begriffs *li* s. van Ess 2003: 78–82.

stehenzubleiben. [...]

Erst wenn man die Dinge untersucht, ist das Wissen vollkommen. Erst wenn das Wissen vollkommen ist, sind die Gedanken aufrichtig. Erst wenn die Gedanken aufrichtig sind, ist das Herz richtiggestellt. Erst wenn das Herz richtiggestellt ist, ist die eigene Person kultiviert. Erst wenn die eigene Person kultiviert ist, ist die Familie reguliert. Erst wenn die Familie reguliert ist, ist der Staat geordnet. Erst wenn der eigene Staat geordnet ist, ist das Reich friedlich. Vom Himmelssohn aus zu den einfachen Menschen, als erstes müssen alle das Kultivieren der eigenen Person zur Grundlage nehmen. [...]<sup>73</sup>

*De* war offensichtlich auch für Zhu Xi der essenzielle Faktor zur Ordnung des Reiches, nun aber einer, den *jeder* Mensch durch Selbstkultivierung erlangen konnte und sollte. Mit dem Verlust des Fokus auf den Herrscher und dessen Kraft, das Volk gewaltlos an sich zu binden, verlor der Begriff seine machtpolitische Bedeutung. So kommentiert Zhu:

Das „leuchtende *de*“ ist, was die Menschen vom Himmel bekommen, so dass [ihr Geist] empfänglich, intelligent und ungetrübt ist. So sind sie mit allen Prinzipien (*li*) ausgestattet, um auf die zehntausend Angelegenheiten zu reagieren.<sup>74</sup>

So rückt *de* im Originaltext und in Zhu Xis Kommentar in den Bereich des Menzius'schen Begriffs der guten Natur des Menschen und der Tugend.<sup>75</sup> Zugleich ist die Reinheit des *de* die Grundlage jeder Erkenntnis. Grundlage für die Entwicklung des eigenen *de* ist die Introspektion, das Erkennen metaphysischer Prinzipien; nur so kann man die eigene Person kultivieren und Tugenden wie Aufrichtigkeit oder Sittlichkeit leben. Erst in der Folge führt dies

---

<sup>73</sup> *Daxue* 1 in *SSQY*: 5.

<sup>74</sup> *Sixue zhangju zhushu* 四書章句注疏 (Annotierte und Kommentierte Abschnitte und Sätze der Vier Bücher) S. 296 in *ZGJBGJK*. Zu dieser Interpretation des Absatzes s. Winter 2016: 339–340. Vgl. De Bary und Bloom 1999: 725–726.

<sup>75</sup> In der weiteren Entwicklung des Neokonfuzianismus durch Wang Yangming 王陽明 (1472–1529) wurde die „Untersuchung der Dinge“ re-interpretiert zu einem Ideal der Introspektion zum Erreichen des jedem Menschen innewohnenden „guten Wissens“ (*liangzhi* 良知) und dem Ablegen egoistischer Begierden. Auch hier war „gut sein“ das Ziel. S. Shun in Cua 2003: 267–269; Bauer und van Ess 2001: 279–283. Elman 2005: Kap. 1. und Teil III erläutert die zahlreichen Debatten, die im Laufe der nächsten Jahrhunderte darüber geführt wurden, wie die „Untersuchung der Dinge“ zu deuten sei.

zur Schaffung und Einhaltung von Ordnungen und damit zur Erhaltung von Autoritätsstrukturen in der gesamten Gesellschaft.

Beschreibt *quan* im medizinischen Diskurs vor allem eine virtuose Art zu handeln, die einem bei erfolgter Problemlösung zu Sachautorität verhelfen kann, so lässt sich der Begriff *de* in medizinischen Schriften auf unterschiedliche Art deuten. *De* wird häufig *Dingen* zugerechnet: In der Pharmakologie bezeichnet *de* die Eigenschaften von Arzneimitteln wie Duft, Farbe oder Geschmack. In der Naturphilosophie der fünf Phasen (*wu xing* 五行) bezeichnen die „fünf Kräfte“ (*wu de* 五德) die den Materialien Holz, Feuer, Erde, Metall und Wasser innewohnende Wirkkraft.<sup>76</sup> Da die Abfolge der fünf Phasen ursprünglich mit dem Aufstieg und Fall von Dynastien assoziiert war, ist auch hier der Begriff *de* eng mit Macht und Herrschaft verbunden. Im Körper entsprechen diese Kräfte den Funktionen der fünf Speicherorgane (*wu zang* 五臟), welche wiederum korreliert werden mit bestimmten Positionen im Staat und den damit verbundenen hierarchischen Beziehungen.<sup>77</sup> Allerdings ist im auf Korrespondenzen beruhenden chinesischen Körperbild die physiologische Funktion der Organe eng verflochten mit emotionaler Balance und dem damit verbundenen Betragen in der menschlichen Lebenswelt. Dies, wiederum, bringt den Anspruch der Prägung durch konfuzianische Tugenden mit sich. Somit ist der Begriff *de* als körperliche Funktion nicht frei von moralischer Konnotation, wie auch die Wirkung von Arzneien dies nicht ist. So spricht das *Bencao gangmu* 本草綱目 („Systematische Materia Medica“, Vorw. 1593) des berühmten Arztes und Naturforschers Li Shizhen 李時珍 (1508-1593) in einem Sekundärzitat von Süßholzwurzel als dem „Edlen, der mit größter Tugend [Menschen und] Dinge

---

<sup>76</sup> Kohn 2016: 72–74. Unschuld 2003: 84.

<sup>77</sup> Zum Ursprung der Fünf-Phasen-Lehre in der Medizin s. Unschuld 2003, besonders Kap. 3, 4.6 und Appendix.

unterstützt“ (*houde zai wu* 厚德載物).<sup>78</sup> Die dort ebenfalls zitierte „Rhapsodie der Zikade im Winter“ (*Hanchan fu* 寒蟬賦) assoziiert Merkmale in Aussehen und Verhalten der Zikade mit den Tugenden Kultiviertheit (*wen* 文), Reinheit (*qing* 清), Ehrlichkeit (*lian* 廉), Genügsamkeit (*jian* 儉) und Glaubwürdigkeit (*xin* 信).<sup>79</sup> Und der Song-zeitliche Arzt Chen Yan 陳言 (12. Jh.) schreibt:

Wenn der Arzt nicht die *Materia medica*-Literatur studiert, wie soll er dann von den berühmten Wirkkräften (*mingde* 名德) [der Arzneien] wissen, von ihrem Geschmack und Temperaturverhalten, vom Nähren der Vitalität und der Verlängerung des Lebens?<sup>80</sup>

Sind hier vermutlich tatsächlich bekannte Arzneiwirkungen gemeint, so deutet die ungewöhnliche Verwendung des Terminus *mingde*, wörtlich „Ansehen und tugendhaftes Verhalten“, dennoch auf die Assoziation von Drogenwirkung mit Tugend und der damit verbundenen Ansehensmacht hin.

Chen Yans Bemerkung finden wir innerhalb seines *San yin ji yi bingzheng fanglun* 三因極一病證方論 („Über Krankheitsmuster und Rezepte mit Bezug auf die Vereinigung der drei [Krankheits-] Ursachen“, 1174) in einem Abschnitt namens „Wie der große Arzt sein Handwerk praktizieren sollte“ (*taiyi xiye* 太醫習業). Dieser Text ist nur ein Beispiel für zahlreiche Abhandlungen über die Ideale guter medizinischer Praxis. Während Chen großen Wert auf die Gelehrsamkeit legt, finden wir in zahlreichen anderen Werken Verweise auf die Notwendigkeit ethisch-moralischen Verhaltens.<sup>81</sup> Zieht man die große Anzahl dieser Diskussionen in Betracht – in den allermeisten medizinischen Büchern wird eine Melange aus den drei Faktoren Gelehrsamkeit, ethischen Verhaltens,

---

<sup>78</sup> BCGM 12: 494. Das hier dem berühmten Konfuzianerarzt Zhu Zhenheng 朱震亨 (1282-1358) zugerechnete Zitat stammt ursprünglich aus dem *Yijing* und lautet 地勢坤君子以厚德載物: „The (capacity and sustaining) power of the earth is what is denoted by Kun. The superior man, in accordance with this, with his large virtue supports (men and) things.“ Übers. in Legge 1966: 268.

<sup>79</sup> BCGM 41: 1540.

<sup>80</sup> *Sanyin jiyi bingzheng fanglun* 2, *taiyi xiye*.

<sup>81</sup> Einen Überblick über diese Diskussionen gibt Unschuld 1975.

und wirksamer Behandlung in unterschiedlicher Gewichtung propagiert – so erscheint es überraschend, dass auf den Begriff *de* selbst selten genauer eingegangen wird. Es scheint jedoch: der Arzt kann *de*-artig *handeln* und *de*-artig *sein*. Im Allgemeinen beschreibt *de*-artiges Handeln tugendhaftes Handeln, und durch solches Handeln wird die Kraft des *de* dem Arzt zu eigen. So schreibt Li Zhongzi 李中梓 (1588-1655):

Es gibt sie, die Ärzte mit *de*, und sie sind nicht unbedeutend!<sup>82</sup>

Li äußert diesen Satz am Ende einer „Abhandlung über die medizinische Ahnenlinie“ (*Yizong lun* 醫宗論) in seinem Buch *Yisheng weilun* 頤生微論 („Verfeinerte Abhandlungen über das Nähren des Lebens“, gedr. 1642), in welcher er zur Besinnung auf die Qualitäten früherer Ärzte aufruft. Bevor er eine lange Reihe von Ärzten auflistet, denen aus diesem oder jenem Grunde Respekt zu zollen sei, schreibt er:

Was Medizin ist: Kurzfristig den Körper zu behandeln, bedeutet Unglück in naher Zukunft zu eliminieren. Langfristig den Menschen zu behandeln, bedeutet weitreichende Fürsorge bis ins Unendliche. Wenn man aber nicht die „Magische Achse“ und „Grundlegenden Fragen“<sup>83</sup> erforscht und nicht über die verschiedenen Schulen nachgedacht hat, dann kann man, selbst wenn man schlau ist, nicht [deren Geheimnisse] ergründen und besitzt nicht die Weisheit eines Meisters.

Nun, wie die Kranken dem Arzt gehorchen, ähnelt der Art, wie sie Göttern gehorchen. Wenn der Arzt aufrichtig und gut ist, dann ist es richtig, ihm zu gehorchen. Die heutigen Ärzte betreiben Vetternwirtschaft mit der ganzen Welt, aber ihre Kunst ist nicht [einmal] ein richtiges Handwerk. Die Kranken zweifeln an ihnen und glauben ihnen nur halb und sind somit ihrem Schicksal überlassen. Außerdem warten sie mit einer Einstellung auf den Arzt, die nur das Ganze für gut hält und die Gefahr verabscheut. [Selbst], wenn die Krankheit nun nicht mehr in der Haut [sondern tiefer] liegt, erwarten sie schon zum gleichen Morgen oder Abend einen Effekt. Wenn an jenem Morgen oder Abend [die Arznei] dann nicht effektiv war, dann ändern sie sie [sogleich]. So beginnt der Arzt [die Behandlung] aber kann seine Kunst nicht

---

<sup>82</sup> *Yisheng weilun* 1: 8.

<sup>83</sup> Die beiden Teile des *Huangdi neijing*: *Lingshu* 靈樞 („Magische Achse“) und *Suwen* 素問 („Grundlegende Fragen“).

ausschöpfen. Deswegen respektieren die Leute die Ärzte nicht, und die Ärzte respektieren sich auch selbst nicht. Wenn man es eilig hat, wenn man einen Arzt aufsucht, dann sucht der Arzt auch eilig nach seiner Kunst.

[Medizinische] Fertigkeit im Altertum bestand aus Ausprobieren, welches auf Perfektion beruhte; die Fertigkeit von heute besteht aus Perfektion, die auf Ausprobieren beruht. Die Menschen des Altertums behandelten nach den [von ihnen etablierten] Methoden die Krankheit; die heutigen Menschen [versuchen], die Krankheit an ihre Methoden anzupassen. Die Ärzte sind tatsächlich so. Wie kann es sein, dass die Leute die großzügige Art der Edlen für einen Fehler halten und Menschlichkeit und Langlebigkeit als Eigenverantwortung ansehen? Ohne weitreichende Belesenheit ist da nichts zu machen!<sup>84</sup>

Li Zhongzi definiert *de* also als eine Reihe von Eigenschaften: Weisheit (*zhi* 智), Aufrichtigkeit (*cheng* 誠), Fähigkeit (*liang* 良), Glaubwürdigkeit und Menschlichkeit, alles Begriffe, die als konfuzianische Primär- oder Sekundärtugenden gelten. Nur durch Perfektion (*jing* 精) und lebenslanges Studieren lassen sich diese Eigenschaften erlangen. Medizin auf richtige Weise zu praktizieren, bedeutet unendliche Fürsorge (*hui* 惠) auszuüben, jene angewandte Form der Menschlichkeit, die den gütigen Herrscher auszeichnet, die ihm jedoch auch – man beachte hier die Polysemie des Ausdruckes *zhi ren* 治人 „Menschen behandeln“ und „Menschen regieren“ – die Gunst der Bevölkerung beschert. In diesem Sinne spricht Li auch das Problem mangelnder Autorität an: Durch den Mangel an wahren Autoritäten wie es sie im Altertum noch gab, haben die Menschen, Patienten wie Ärzte, verlernt einzuschätzen, wem die Anerkennung von Autorität gebührt. Nämlich denjenigen, die *de* in all seinen Ausformungen erlangt haben, denjenigen, deren gottgleicher charismatischer Autorität man sich eigentlich unterwerfen müsste. In Lis Text umfasst also *de* einerseits konfuzianische Tugenden, lebenslanges Lernen und Selbstkultivierung, andererseits stellt sie auch eine Qualität dar, die, könnte sie nur ihre normative Kraft entfalten, Anerkennung durch Andere gewährleisten

---

<sup>84</sup> *Yisheng weilun* 1: 6.



würde. So erscheint Wolfgang Bauers Übersetzung des Begriffes *de* als „Tugendkraft“<sup>85</sup> im eingangs erwähnten, hier vollständig zitierten Absatz äußerst passend:

Man sollte die Ahnen ehren und [wieder] erwecken und die Mysterien des „Inneren Klassikers“ studieren, die Prinzipien des zirkulierenden Qi weitergeben. Die verirrtten Leute, die vehement die Puls-Merkverse vertreten, sollte man erwecken und korrigieren. Es gibt sie, die Ärzte mit Tugendkraft, und sie sind nicht unbedeutend!<sup>86</sup>

In einem Kapitel namens „Spiegel der Ärzteschaft“ (*Yijian* 醫鑒), einer Klassifikation unterschiedlicher Typen von Heilern im Werk des Gelehrtenarztes Xiao Jing stellt der „tugendhafte Arzt“ (*deyi* 德醫) eine hoch bewertete Kategorie von Ärzten dar. Xiao Jing, der sein Schaffen in der medizinischen Tradition des „warmen Tonisierens“ (*wenbu* 溫補) verortete, bezieht sich in seinem Buch *Xuan Qi jiu zheng lun* 軒岐救正論 („Die Rettung der Orthodoxie durch den Gelben Thearchen und Qi Bo“, Vorwort 1644) wiederholt auf seinen Zeitgenossen Li Zhongzi, dessen Werk er sehr verehrte. In ähnlicher Weise wie Li stellt Xiao eine Reihe von Ärzten als Autoritäten dar, die sich durch ihr tugendhaftes Verhalten auszeichneten:

[...] Xu Wenbo, Qian Zhongyang und Yang Shiyong machten allesamt der Menschheit zu helfen zu ihrer Kernaufgabe und rechneten nicht mit Berühmtheit und Geld. Liu Runfang aus der Song-Dynastie behandelte die Krankheiten armer Menschen. [...] Auch [Su] Dongpo sammelte gute Arzneien, um damit den Menschen zu helfen.<sup>87</sup> Die beiden Herren widmeten sich von ganzem Herzen der Sicherung von Aufrichtigkeit und Güte. Doch obwohl sie dies im Überfluss ausübten, gab es ja immer noch Krankheiten, auch die tägliche [Ausübung] war noch nicht genug, und

---

<sup>85</sup> Bauer und van Ess 2001: 128.

<sup>86</sup> *Yisheng weilun* 1: 8.

<sup>87</sup> Dies sind Xu Wenbo 徐文伯, ein berühmter Arzt des 5. Jh., der Kinderarzt Qian Yi 錢乙 (c. 1032-1113), Yang Shiyong 楊士瀛 (13. Jh.), Autor von Büchern über Pulsdiagnose, Kälteschädigung und Kinderheilkunde, und Su Shi 蘇軾 (1037-1101), der namhafte Universalgelehrte, Poet, Politiker und Rezeptkundige. Runfang 潤芳 ist der Großjährigkeitsname von Liu Zongyu 劉琮玉, einem Ming-zeitlichen Gelehrtenarzt. Warum Xiao einen Arzt dieses Namens in der Song-Dynastie einordnet, bleibt unklar. Zu diesen und anderen in dieser Arbeit genannten Ärzten s. Li 1988.

sie hielten sich [selbst] für unfähig auch nur einen guten Gedanken zu bewahren. Im Allgemeinen spielte der hohe Stand [der Menschen] bei der Untersuchung von Krankheiten [für sie] keine Rolle. Ob es nun Prinzen oder Marquise waren oder Minister, ob es niederes Volk war wie Angestellte, Diener, Bettler oder Kinder, zu all diesen waren sie, wenn sie sie sahen, in gleicher Weise menschlich.

Auch rechneten sie nicht mit Respekt, sie ignorierten frühere Gefälligkeiten oder Feindseligkeiten, mit äußerster Umsicht retteten und behandelten sie. Wenn sie auf eine außergewöhnliche Krankheit stießen, die sie noch nicht verstanden hatten, [sagten sie]: „Dies habe ich noch nirgendwo gesehen. In diesem Fall lasse ich nach weiteren Sachkundigen senden, um die Behandlung zu diskutieren. Ich werde mich nicht auf meine persönliche Meinung versteifen, nicht meine eigenen Unzulänglichkeiten verbergen und nicht die Größe der anderen Ärzte für mich selbst in Anspruch nehmen. Wenn wir uns dann auf [die Art und Weise] wie die Krankheit des Menschen geheilt werden soll, geeinigt haben und ich einem begegne, der im Notfall kommt und um Hilfe bittet, dann scheue ich weder Regen noch Wind [um zu helfen].“ Genau dies ist das *de*, von dem man ein ganzes Leben lang profitieren kann!<sup>88</sup>

Auch für Xiao Jing besteht *de* aus Tugenden: Aufrichtigkeit, Güte (*shan* 善), und Menschlichkeit, die sich im unbedingten Bestreben „den Menschen zu helfen“ manifestiert, welcher sozialen Schicht auch immer diese angehören mögen. Aber auch Bescheidenheit, ein Bewusstsein der eigenen Unzulänglichkeit gehört zu *de*, der Wille, anderen, die über mehr Wissen verfügen, Anerkennung zu zollen und ihre Autorität anzuerkennen. Dies entspricht den konfuzianischen Idealen der Zurückhaltung (*rang* 讓) und respektvollen Haltung (*gong* 恭). So entsteht der Eindruck, dass *de* im Sinne von Tugend etwas ist, das vor allem *anderen* zugutekommt. Aber wie Li Zhongzi, wusste Xiao Jing genau um die Kraft, die ausgeübte Tugend entfaltet: Einerseits konnte Anerkennung des *de* der anderen der eigenen Erkenntnis dienen, andererseits brachte die Ausübung von *de* auch handfeste Vorteile. Nach einem ausführlichen Lamento über „grobe Arbeiter“, die zwar weder über Fertigkeiten noch Moral verfügen, denen

---

<sup>88</sup> XQJZL 6: 515-516.

die Menschen aber dennoch folgen, fährt er fort:

Ich habe aber auch solche getroffen, die es anzupreisen gilt, die [wirklich] so gut waren, wie man sagte. Sie legten Fehler der gewöhnlichen Handwerker offen und erhoben die Güte eines fähigen Arbeiters [zum Prinzip], und sie taten alles nur für das Volk. Warum sollten sie sich darum scheren, ob man sie anerkennt oder verurteilt<sup>89</sup>, denn es sind genau sie, die gut ihr *de* zu benutzen wissen! Sie gedenken der Verdienste der dreizehn Söhne des Deng Yu, die alle eine Kunst beherrschten. Von ihnen übten vier die Kunst der Medizin aus. Wenn diese Herren [die eigene] moralische Integrität wie Rohseide fördern, dann genießen sie die Gunst der Gelehrten wie einen seidenen Umhang, werden mit Ämtern geehrt und steigen in die Aristokratie auf. Warum also nicht den Söhnen und Enkeln warme Kleidung und ausreichendes Essen hinterlassen aber sie trotzdem selbständig harte Arbeit leisten lassen von der Art der Rezept-Künste, auf dass sie die unvollendete Menschlichkeit vollenden? Diese Herren lassen mit jeder neuen Generation mehr *de* wachsen.<sup>90</sup>

An dieser Stelle beschreibt Xiao Jing sehr deutlich, wie kulturelles Kapital in Form von medizinischem Wissen und konfuzianischer Bildung, manifestiert im Habitus des gelehrten und tugendhaften Arztes, zur Erlangung sozialen und ökonomischen Kapitals führen können. Expertise und Tugendkraft in all ihren beschriebenen Ausprägungen bescheren dem Arzt die Gunst höher gestellter Personen, die Anerkennung seiner Sachautorität, vor allem aber seiner charismatischen Autorität, aus vorbildhaftem Verhalten geboren. Dies wiederum vermag ihn in Amt und Würden zu heben, seinem *de* also auch legale Legitimation zu verleihen. Durch die Weitergabe von Generation zu Generation gewinnt *de* zudem eine traditional legitimierte Komponente, so dass die *de* ausübende Person schließlich Webers drei Formen von Autorität besitzt: charismatisch, traditional und sogar legal. Xiao Jing zieht hier als Beispiel den Han-zeitlichen Minister Deng Yu 鄧禹 (2-58) heran, der aufgrund seiner politischen und militärischen Sachkenntnis sowie seines tugendhaften

---

<sup>89</sup> 知我罪我 ist ein Verweis auf *Mengzi* 3B.9 in *SSQY*: 475.

<sup>90</sup> *XQJZL* 6: 517.

Verhaltens in hohe Ämter am Kaiserhof der späten Han-Dynastie aufstieg. Deng Yu hatte dreizehn Söhne, die er allesamt eine Kunst erlernen ließ und die ebenfalls mit vorbildlichen Eigenschaften wie Selbstlosigkeit glänzten, welche wiederum an ihre eigenen Kinder und Kindeskiner weitergegeben wurden und ihnen zu Adelstiteln verhelfen.<sup>91</sup> Seine Biografie spezifiziert nicht, welche Künste Deng Yus Söhne beherrschten, und es bleibt ungewiss, wie Xiao Jing zu seiner Aussage kommt. Seine Intention allerdings, die Geschichte in den Kontext medizinischer Praxis zu rücken, ist offensichtlich: Der fähige Minister oder General wird mit dem fähigen Arzt gleichgesetzt, ein in medizinischen Texten häufig vorgebrachter Topos, der in den Vorworten zum *Xuan Qi jiu zheng lun* ausführlich erläutert wird. Ähnlich dem guten Minister oder General beherrscht der gute Arzt seine Kunst, die er strategisch und aus altruistischen Motiven zum Nutzen der Bevölkerung anzuwenden weiß. Er übt sie in Bescheidenheit aus und ist immer gewillt zu lernen. Sein *de* entfaltet dabei eine Kraft, die ihm die freiwillige Anerkennung durch andere und die damit verbundenen Privilegien beschert, was wiederum sein eigenes *de* und das seiner Nachkommen wachsen lässt. Das reziproke Verhältnis in der Entstehung von Autorität ist in dieser Beschreibung eines *deyi* – nun vielleicht besser zu übersetzen als „Arzt mit Tugendkraft“ – recht genau beschrieben.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass, auch wenn ausführliche Diskussionen des Begriffs *de* in medizinischen Texten selten sind, die darin enthaltenen Ideale von Menschlichkeit, Aufrichtigkeit, Glaubwürdigkeit, Bescheidenheit, Altruismus und lebenslangem Willen sein Wissen zu erweitern medizinische Texte durchziehen, sobald diese den sozialen Raum beschreiben. Der Habitus vorbildlicher Ärzte und die mit ihm verbundenen Attribute und Handlungsformen werden durch diese Beschreibungen in Texte hineintransportiert und der Effekt auf andere, letztlich immer die freiwillige

---

<sup>91</sup> *Hou Hanshu* 46.6: 1-14.

Anerkennung der Autorität des Wissenden, explizit formuliert. Die sprachlich zur Schau gestellte Ehrerbietung, die zeitgenössischen oder vergangenen medizinischen Autoritäten für diese Qualitäten gezollt wird, und die parallel vorgebrachte Abwertung derer, denen man Autorität absprechen möchte, imitieren Autoritäts-Figurationen des sozialen Raumes und entfalten gleichzeitig normative Kraft zur Gestaltung genau dieser Figurationen.

Bezüglich all dieser Ausführungen ist jedoch zu bedenken, dass Tugendkraft nur ein einzelnes Begriffsfeld darstellte, das zur Konstruktion und Dekonstruktion von Autorität herangezogen werden konnte. Medizinische Autorität basierte auch auf anderen Werten und Normen. Insbesondere im Alltag der einfachen Leute waren *de* wie auch *jing* als konfuzianische Begriffe nur von sekundärer Bedeutung. Auch unter Heilern und Patienten der niederen sozialen Schichten wurden Autoritätsbeziehungen verhandelt. Die diesen Diskursen zugrundeliegenden Werte, Normen und Interessen gingen weit über konfuzianische Tugenden hinaus und sind nicht in chinesischen Bezeichnungen für Autorität repräsentiert. Außer auf spezifische Bezeichnungen muss der Blick auch auf andere, eher implizite Grundlagen von Autoritätsansprüchen und -zuschreibungen gelegt werden.

## **1.2 Medizinische Wirklichkeitserzählungen der späten Kaiserzeit**

Medizinische Texte sind Wissenstexte. In der chinesischen Kaiserzeit wurden allerlei unterschiedliche Arten medizinischer Texte verfasst, kompiliert, editiert und schließlich gedruckt: Allgemeine Abhandlungen zu medizinischer Theorie und Praxis, *Materia Medica*-Literatur, Rezeptsammlungen, Fallsammlungen, spezialisierte Texte zu medizinischen Fachgebieten oder Verfahren, sowie große Kompendien, die manche oder alle dieser Textarten miteinschlossen. Der Verbreitung medizinischen Wissens und der Konstruktion von Autorität des Wissens dienten diese Texte auf unterschiedliche Weise. So vermochte die

theoretische Abhandlung den eigenen Standpunkt zu postulieren, der Klassiker-Kommentar zeigte das tiefe Textverständnis des Kommentators, und die synkretistische Kompilation von *Materia medica* oder Rezeptbüchern die Gelehrsamkeit des Autors. Allen Genres gemeinsam war, dass sich an ihnen „die Untersuchung der Dinge“ demonstrieren ließ, bis zur Erkenntnis der zugrundeliegenden Prinzipien (*li*). Welche Rolle spielten Fallgeschichten und andere medizinische Erzählungen im Kontext von Autorität des Wissens? Und was ist unter dem Terminus „medizinische Erzählung“ zu verstehen?

Erzählen im weitesten Sinne bedeutet „jemand teilt jemand anderem etwas mit“, und die Erzählung ist „die sprachliche Darstellung eines Geschehens, also einer zeitlich organisierten Abfolge von Ereignissen“. <sup>92</sup> Erzählungen in Wissenstexten nehmen auf „real vorhandene oder auf existierende Entitäten und Räume Bezug“, es handelt sich dabei also um *faktuale*, d.h. nicht-fiktionale Erzählungen. <sup>93</sup> Klein und Martínez nennen solche Texte „Wirklichkeitserzählungen“. Wirklichkeitserzählungen sind einerseits definiert durch ihren „Anspruch auf unmittelbare Verankerbarkeit in der außersprachlichen Wirklichkeit“ und ihre Bezugnahme auf reale Sachverhalte oder Begebenheiten, andererseits durch ihren vergleichsweise niedrigen Anteil an Poetizität. Sie können *deskriptiv* sein, d.h. reale Sachverhalte darstellen, *normativ*, d.h. den erwünschten Zustand von Wirklichkeit schildern, oder *voraussagend*, d.h. einen erwarteten, zukünftigen Zustand der Wirklichkeit beschreiben. <sup>94</sup> Diese drei Formen der Wirklichkeitserzählung werden häufig kombiniert, so auch in den medizinischen Narrativen Chinas. Ein Problem bei der Identifizierung einer faktualen Erzählung ist jedoch oft die mangelnde Nachprüfbarkeit ihres Realitätsbezugs. Daher geht die Definition als faktualer Text als solcher vor

---

<sup>92</sup> Klein und Martínez 2009: 6. Vgl. Martínez und Scheffel 1999: 18.: „Einer Reihe von Ereignissen [...] folgt das *Erzählen* dieser Ereignisse [...] und, als Produkt des Erzählens, die *Erzählung*, die [...] den Vorgang des Erzählens überdauern und in das kulturelle Gedächtnis eingehen kann.“

<sup>93</sup> Fludernik 2015: 115.

<sup>94</sup> Klein und Martínez 2009: 5–6.

allem auf die Produktion, d.h. der Markierung durch den Autor, sowie die Rezeption durch den Leser zurück. Der Autor ist zugleich auch der Erzähler seines Textes und „muss für die Wahrheit der vorgebrachten Behauptung einstehen“.<sup>95</sup> Das muss aber nicht heißen, dass Autoren faktualer Texte sich nicht auch fiktionaler Elemente bedienen würden, ja, selbst fiktive Elemente erscheinen, solange der Autor sie als faktual markiert und die Rezipienten sie als solches anerkennen. Fiktionales und faktuales Erzählen überschneiden und vermischen sich also oft, was für Wirklichkeitserzählungen bedeutet, dass sie fiktionale Erzählverfahren und Ästhetisierungsstrategien einsetzen, wie z.B. Dialoge oder die Beschreibung von Gedanken und Gefühlen einer Person. Dies mag der Erklärung, Illustration oder Veranschaulichung dienen, aber auch der Authentifizierung, der emotionalen Ansprache und dem Erregen von Aufmerksamkeit. Somit zielt nicht nur die normative Erzählung, die explizit den Entwurf vermittelt, wie etwas sein *soll*, auf Beeinflussung des Rezipienten. Fiktionalisierung und Ästhetisierung auch in deskriptiven oder voraussagenden Wirklichkeitserzählungen dienen der Performanz und der Beeinflussung des Lesers oder Zuhörers, auf dass er sich dem Erzähler zuwende.<sup>96</sup>

Faktuale Erzählungen mitsamt darin enthaltenen Fiktionalisierungs- und Ästhetisierungsstrategien oder sogar fiktiven Elementen findet man in der Medizingeschichte Chinas allorts. Bereits die Biografien in frühen Dynastiegeschichten beinhalten Erzählungen über medizinische Behandlungen der Heiler Bian Que 扁鹊, Chunyu Yi 淳于意 (215- ca. 150 v. Chr.), Guo Yu 郭玉 (1.-2. Jh.) und Hua Tuo 華佗 (ca. 140-208).<sup>97</sup> Auch wenn manche der dort

---

<sup>95</sup> Klein und Martínez 2009: 3. S. auch Fludernik 2015: 115.

<sup>96</sup> Fludernik et al. 2015: 11; Fludernik 2015: 118–119; Klein und Martínez 2009: 3–4. Klein und Martínez nennen Texte, die mit der Grenze von fiktional und faktual spielen, „Borderline-Texte“ und schlagen eine Klassifizierung für diese vor. Stärker im Faktualen verankert sind hingegen „faktuale Erzählungen mit fiktionalisierenden Erzählverfahren“ und „faktuale Erzählungen mit fiktiven Elementen“.

<sup>97</sup> Die Biografien von Bian Que und Chunyu Yi finden sich im *Shiji*, Biografien des Hua Tuo sowohl im *Hou Hanshu* 後漢書 („Geschichte der späten Han“, 5. Jh.) als auch im *San guo*

beschriebenen Heilungsgeschichten, wie die Wundertaten des legendären Bian Que, im Bereich des Mythischen zu verorten sind, erheben sie sowohl durch ihre Einbettung in Dynastiegeschichten als auch durch ihre spätere Rezeption als Fallgeschichten den Anspruch auf Wirklichkeitsbezug. Stärker verankert in der außersprachlichen Wirklichkeit waren die medizinischen Taten der historischen Persönlichkeit Chunyu Yi, der seine Fälle am Kaiserhof rapportieren musste. Dort bestätigt er, dass er Behandlungen dokumentierte, was Historiker als frühen Beleg für die Existenz von Fallaufzeichnungen ansehen.<sup>98</sup> Die positive Darstellung dieser Geschichten und ihre Inklusion in historische Werke zeigt, dass den aufzeichnenden Historiographen offenbar daran gelegen war, die außergewöhnlichen Fähigkeiten dieser Ärzte hervorzuheben und sie als Musterbeispiele des idealen Arztes zu glorifizieren. Eingebettet in faktuale Erzählungen, deren Wahrheitsanspruch u.a. durch die Nennung von realen Orten und Personen untermauert wurde, dienten Fiktionalisierungsstrategien wie direkte Rede in vorbildlichem Sprachduktus oder gar fiktionale Inhalte wie die Wundertaten des Bian Que der didaktischen und moralischen Beeinflussung des Lesers.

Erzählungen über das Leben, die Worte und die Taten von Ärzten und anderen Heilern wurden in Dynastiegeschichten, Lokalchroniken und anderen historiographischen Werken über die gesamte Kaiserzeit hinweg aufgezeichnet. Aber auch fiktional erscheinende Texte enthalten medizinische Erzählungen: Die Kurzgeschichten der *zhiguai* 志怪-Literatur (Geschichten über Wundersames) beschreiben außergewöhnliche Krankheiten, Heilungen und

---

*zhi* 三國志 („Annalen der drei Reiche“, 3. Jh.). Übersetzung der Biografien von Bian Que in Mair et al. 2005: 284–291, von Chunyu Yi in Hsu 2010: 71–94, von Guo Yu in DeWoskin 1983: 74–76, von Hua Tuo (*San guo zhi*-Version) in DeWoskin 1983: 140–152 und Mair 2000: 441–450.

<sup>98</sup> Cullen 2001: 304–305. Eine ausführliche Abhandlung zu Chunyu Yis Fallgeschichten in Hsu 2010: Teil III.



heilende Gestalten.<sup>99</sup> Die Romane der Ming- und Qing-Zeit schildern Begegnungen zwischen ihren Protagonisten und deren Heilern. Erzählungen über pharmazeutische Substanzen oder medizinische Behandlungen sind auch im Genre der „Pinselnotizen“ (*biji* 筆記) dokumentiert. Wundersame *zhiguai*-Geschichten konnten in Textsammlungen gleichwertig neben gewöhnlicheren Erzählungen stehen, was den Anspruch ihrer Faktualität betonte. Das prominenteste Beispiel für diese literarische Praxis ist das *Yijian zhi* 夷堅志 („Aufzeichnungen des Yijian“, ca. 1143-1189) des Gelehrten Hong Mai 洪邁 (1123-1202). Hong, einst Historiograph am Kaiserhof, betrachtete seine Sammlung wundersamer Anekdoten als eine Art inoffizielles Geschichtswerk.<sup>100</sup> In ähnlicher Art und Weise fanden Geschichten über Außergewöhnliches ihren Eingang in medizinische Fachtexte. Durch ihre Eingliederung in einen faktualen Text wurden sie als medizinische Tatsachen markiert, oft unter eindeutigem Bemühen, einen Wahrheitsanspruch für sie zu erheben. So zitiert der Arzt Zhang Gao 張杲 (ca. 1149-1227) in seinem Werk *Yishuo* 醫說 („Medizinische Anekdoten“, komp. ca. 1189-1224) zahlreiche Geschichten aus inoffiziellen Geschichtswerken (*yeshi* 野史), *biji*-Sammlungen oder der *zhiguai*-Literatur (u.a. aus dem *Yijianzhi*).<sup>101</sup> Von hier gelangten diese Erzählungen in das Ming-zeitliche *Mingyi lei'an* 名醫類案 („Kategorisierte Fälle namhafter Ärzte“, gedr. 1549) von Jiang Guan 江瓘 (1503-1565) und dessen Sohn Jiang Yingsu 江應宿. Eine Motivation des Jiang Guan zur Kompilierung des

---

<sup>99</sup> DeWoskin 1977 sieht die Ursprünge der *zhiguai*-Literatur zwar in der frühen Geschichtsschreibung, definiert jedoch die *zhiguai*-Erzählungen der Sechs Dynastien wegen der Integration oral tradiertter volkstümlicher Geschichten als die Geburtsstunde chinesischer fiktionaler Literatur. Vgl. Company 1996: Kp. 4. Company kommt nach ausführlicher Analyse der Autoren und ihrer Quellen zu dem Schluss, dass für *zhiguai* durchaus ein Wirklichkeitsanspruch erhoben wurde. Beide Autoren stellen fest, dass bereits zur Zeit der Kompilation von *zhiguai*-Sammlungen Debatten über deren Wahrheitsgehalt geführt wurden.

<sup>100</sup> Inglis 2007: 285–288.

<sup>101</sup> Zu Zhang Gaos *Yishuo* s. Hinrichs 2010. Zur Etablierung von Glaubwürdigkeit im *Yijian zhi* s. Inglis 2006: 123 ff.

*Mingyi lei'an* war sein Interesse an außergewöhnlichen Heilungen, welches auch übernatürliche Phänomene einschloss.<sup>102</sup> Durch die Gleichbehandlung mit den Fällen zeitgenössischer Ärzte galten *zhiguai*-Geschichten nun nicht mehr nur als Anekdoten über ungewöhnliche Ereignisse, sondern als Fallstudien zur didaktischen Beeinflussung späterer Ärzte. Aus der fantastischen Geschichte war ein autoritatives Beispiel geworden.

Das Ming-zeitliche *Bencao gangmu* differenziert deutlich zwischen glaubwürdigem und unglaubwürdigem Material. Dennoch werden dort allerlei Geschichten über Geister und andere außergewöhnliche Phänomene als Wirklichkeitserzählungen rezipiert und vermittelt. Während Li Shizhen zahlreiche Wunder-Rezepte von „Rezeptmeistern“ (*fangshi* 方士)<sup>103</sup> und insbesondere alchemistische Ideen zur Lebensverlängerung als unglaubwürdig abtut, markiert er durch die Art seiner Zitation andere Erzählungen als faktual. So schreibt er beispielsweise:

„Fortsetzung zu den Aufzeichnungen über Übernatürliches“ besagt: Huan Jing aus Runan folgte der Lehre des Fei Changfang. Changfang sagte zu ihm: „Am neunten Tag des neunten Monats droht deinem Haus Unglück. Befiehl deiner Familie, eilig von dort zu verschwinden! Jeder soll einen purpurfarbenen Beutel mit Stinkeschalenfrüchten füllen und ihn an den Arm binden. Dann steigt auf einen hohen [Berg] und trinkt Chrysanthemenblütenwein, das Unglück kann [so] abgewendet werden.“ [Huan] Jing tat wie ihm geheißen und brachte die Familie auf einen hohen Berg. Als sie abends zurückkehrten, sahen sie, dass die Hühner, Hunde, Kühe und Schafe des Haushaltes [alle] zur gleichen Zeit plötzlich gestorben waren. Als Fei Changfang dies hörte sagte er: „Sie sind an Eurer statt gestorben.“ Wegen [dieser Geschichte] steigen die Menschen [nun] an diesem Tag auf einen hohen Berg, trinken Wein und tragen Stinkeschalenfrüchte in einem Beutel bei sich.<sup>104</sup>

---

<sup>102</sup> *Mingyi lei'an*, Vorwort von Jiang Guan: 8. Vgl. Zeitlin 2007: 172.

<sup>103</sup> Die sogenannten „Rezeptmeister“ stellen in der späten Kaiserzeit – so erscheint es in den Fallgeschichten des *Xu mingyi lei'an* 續名醫類案 („Erweiterte kategorisierte Fälle namhafter Ärzte“, 1770) – eine unscharfe Gruppe von Heilern dar, die in ähnlicher Weise wie „Daoisten“ Heilungen mit einfachen Mitteln oder Ritualen vollführten. Vgl. Kap. 3.4.2 dieser Arbeit.

<sup>104</sup> *BCGM* 32: 1248.

Hier übernimmt Li Shizhen eine Geschichte über einen Abwehrzauber des Rezeptmeisters Fei Changfang 費長房. Fei, dessen Lebensgeschichte u.a. in den „Biografien von [Meistern der] Rezept-Künste“ (*fangshu liezhuan* 方術列傳) des *Hou Hanshu* 後漢書 („Geschichte der Späten Han“, 5. Jh.) aufgezeichnet ist, wird als historische Persönlichkeit beschrieben, die durch Verehrung eines daoistischen Unsterblichen in den Besitz übernatürlicher Fähigkeiten kam.<sup>105</sup> In seiner Biografie sind zwar allerlei durch ihn vorgenommene Geisteraustreibungen geschildert, nicht aber der hier aufgeführte Abwehrzauber. Diese Erzählung stammt aus einer späteren *zhiguai*-Sammlung, dem zitierten *Xu qixie ji* 續齊諧記 („Fortsetzung zu den Aufzeichnungen über Übernatürliches“) des Wu Jun 吳均 (469-520).<sup>106</sup> Geister, Unsterbliche und Unheil abwehrende Methoden stellten ontologische Entitäten der Lebenswelt des kaiserzeitlichen Chinas dar, ihr Erscheinen war außergewöhnlich aber dennoch Teil der Welt.<sup>107</sup> Ohne dass also ein außernatürliches Phänomen wie die Vorhersage des Fei Changfang aus einer modernistischen Weltsicht heraus als unreal zu beurteilen wäre, zeigt dieses Beispiel, wie Kongruenz und Interferenz von faktischen und fiktionalen Texten hergestellt wurde: Für Legenden über historische Figuren wurde durch ihre Aufzeichnungen in Geschichtsbüchern Wahrheitsanspruch erhoben. Aus der Akzeptanz dieses Wirklichkeitsbezuges ließ sich wiederum die Legitimation für fiktive Inhalte späterer Erzählungen über außernatürliche Phänomene gewinnen. Und schließlich wurde eine solche Geschichte, in ähnlicher Weise wie im *Mingyi*

---

<sup>105</sup> Übersetzung der Biografie von Fei Changfang in DeWoskin 1983: 77–81. S. auch Pregadio 2008: 416–417.

<sup>106</sup> Zum *Xu qixie ji* und *Wu Jun* s. Zheng et al. 2018: 515, 551.

<sup>107</sup> Gerade Li Shizhen fügte zahlreiche monströse Erscheinungen, die frühere und spätere Werke als Geister und Dämonen klassifizierten, in seine Kategorie „Vierfüßler-Tiere“ (*shou* 獸) unter „Arten, die auf Bäumen leben und außergewöhnliche Arten“ (*yulei guailei* 寓類怪類) ein. Zu monströsen Erscheinungen im *Bencao gangmu* s. Nappi 2009: 123–130. Zu magischen Heilmethoden in der Medizin Chinas s. z.B. Strickmann und Faure 2002; Cho 2005. Auch zahlreiche Manuskripte der Sammlung Unschuld legen Zeugnis ab über apotropäische Therapien der späten Qing-Zeit.

*lei'an*, durch das neutrale Nebeneinanderstellen mit eindeutig faktuellem Material aus geographischen oder pharmazeutischen Texten vom Autor als Wirklichkeitserzählung markiert.<sup>108</sup>

Neben wundersamen Geschichten, mit denen sich Kapitel 3 dieser Arbeit ausführlich beschäftigen wird, existieren in medizinischen Texten zahlreiche weitere Arten von Erzählungen: Es werden biografische Begebenheiten aus dem Leben von Ärzten und anderen Heilern erzählt, Geschichten über die Transmission von Büchern oder Methoden und, nicht zuletzt, Fallgeschichten. Selbst Texte zu den theoretischen Grundlagen der Medizin, als in höchstem Maße faktual anzusehen, werden durch fiktionalisierende Elemente zu Wirklichkeitserzählungen. Die uns vorliegende Form des *Huangdi neijing* bettet die meisten der zu vermittelnden Informationen in fiktive Dialoge zwischen dem gelben Thearchen Huangdi 黃帝 und seinen Beratern ein. Durch diese Art der Präsentation medizinischer Fakten, die aus dem Werk eine Erzählung über den mythischen Kulturbringer Huangdi macht, erfuhr das enthaltene Wissen erhebliche Legitimation. Zudem diente die von den Kompilatoren eingeführte Dialogform der Verbindung ursprünglich getrennter Textfragmente und damit der Stringenz und Verständlichkeit des Gesamttextes.<sup>109</sup> Auch hier soll die Fiktionalisierung eines Sachtextes – in diesem Fall die Schaffung einer Erzählsituation unter berühmten Persönlichkeiten – Lesende dazu bringen, den Inhalten aufmerksam zu folgen und sie als gültig anzuerkennen. Mit anderen Worten: Hier wird Autorität des Wissens konstruiert.

---

<sup>108</sup> Vgl. Zeitlin 2007: 182. Zeitlin sieht diesen Prozess als eine Art „Zähmung“ potenziell erschreckender, außernatürlicher Phänomene an, die durch die Einfügung in Texte vorgenommen wird. Ein weiteres Beispiel für solche Domestizierungsprozesse ist Li Shizhens Auseinandersetzung mit Geschichten über den krankmachenden „Dürre-Dämon“ (*ba* 魃) am Ende des Abschnitts über „Arten, die auf Bäumen leben und außergewöhnliche Arten“ in *BCGM* 51: 1910. Zum Eingang dämonologischer Konzepte in die Gelehrtenmedizin der späten Kaiserzeit s. Unschuld 1985: 215–223. Vgl. auch Kapitel 3.4.2 der vorliegenden Arbeit.

<sup>109</sup> Unschuld 2003: 8–9.

### 1.2.1 Fallgeschichten als Instrument der Autoritätskonstruktion: Geschichte und Forschungsstand

Betrachtet man die Konstruktion von Autorität des Wissens als eines der wichtigsten Ziele der Wirklichkeitserzählung, so verdient das Genre der medizinischen Fallgeschichte besondere Aufmerksamkeit. Wie jeder publizierte und rezipierte Text trugen Fälle zur Verbreitung der darin enthaltenen Ideen und des Namens des Autors bei. Und je positiver und breiter ein Text rezipiert wurde, desto stärker stieg das Ansehen und die damit verbundene Ansehensmacht des Autors – zunächst im Experten-Raum und später in der übergeordneten Gesellschaft. Detaillierte Beschreibungen von Begegnungen zwischen Ärzten, Patienten, Angehörigen und Konkurrenten, wie sie in den Fallgeschichten der Ming-Zeit ihre Blüte erlebten, erlaubten wie keine andere Textform die Imitation des sozialen Raumes mit den darin befindlichen Figurationen und Attributen von Autorität. Hier konnte Sachautorität nicht nur durch die Zurschaustellung übergeordneten Wissens demonstriert, sondern auch durch die Lösung des individuellen Problems gefestigt werden. Auch Elemente textueller Kompensation sozialer Autorität finden sich in Sammlungen medizinischer Fälle.

In der Rezeptsammlung *Beiji qianjin yaofang* 備急千金要方 („Rezepte, die tausend Goldstücke wert sind, zur Vorbereitung auf Notfälle“, 652) des Sun Simiao 孫思邈 (582-683) erscheinen erstmals eigene Fälle eines Autors in einem medizinischen Werk. Sie stellen Belege für erfolgreiche Behandlungen dar und untermauern theoretische Argumentationen. So wird der Fall zum autoritativen Beispiel, das den Wahrheitsgehalt der Aussagen des Autors belegt.<sup>110</sup> Auch deswegen finden sich Fälle bis zum heutigen Tag eingestreut in

---

<sup>110</sup> Z.B. *Beiji qianjin yaofang* 7.1: 111; 20.6: 290; 22.4: 318. S. auch Cullen 2001: 307–308. Cullen sieht diese Fälle als autoritative Beispiele für die Wirksamkeit von Rezepten an. Vgl. Furth 2007a: 129. Furth beschreibt Suns Fälle als „merely anecdotal“, bezieht sich dabei jedoch nicht auf die Originalquelle, sondern auf Sivin 1967. Die dort aufgeführten Fälle

Rezeptsammlungen und theoretische Abhandlungen der chinesischen Medizin. Im Jahre 1119 vollendete ein gewisser Yan Xiaozhong 閻孝忠 ein Buch namens *Xiao'er yaozheng zhijue* 小兒藥證直訣 („Geradlinige Kniffe der Arzneibehandlung von Krankheitsmustern bei Kindern“). Yan hatte Textmaterial aus der Praxis des Kinderarztes Qian Yi 錢乙 (1032-1113) gesammelt und zu einer Kompilation zusammengefasst, um die Medizin seines Meisters zu verbreiten. Zwischen einem Abschnitt zur Bestimmung von Krankheitsmustern (*zheng* 證) und einer Aufzählung von Rezepten (*fang* 方) mit ihren Indikationen befindet sich eine Zusammenstellung von „23 Krankheitsmustern aus Aufzeichnungen früherer Krankheitsbehandlungen“ (*Ji chang suo zhi bing ershisan zheng* 記嘗所治病二十三證), eine Sammlung von Fällen, die im Rahmen von Qian Yis medizinischem Wirken entstanden waren.<sup>111</sup> Wenig später verfasste ein Arzt namens Xu Shuwei 許叔微 (1079-1154) ein dünnes Büchlein namens *Shanghan jiushi lun* 傷寒九十論 („90 Abhandlungen über Kälteschädigungen“, 1132) und produzierte damit die früheste bekannte Sammlung eigener Fälle. Das Buch transportierte die kürzlich wiederentdeckte Theorie des Han-zeitlichen Klassikers *Shanghan lun* 傷寒論 („Abhandlung zu Kälteschädigungen“, ca. 3. Jh.) in den klinischen Kontext und bildete zusammen mit zwei weiteren Bänden mit Merkversen und theoretischen Erklärungen zum *Shanghan lun* eine Trilogie.<sup>112</sup> Die Platzierung von Qian Yis und Xu Shuweis Fällen in den Kontext medizinischer Theorie und pharmazeutischer Rezepte weist auf ihre didaktische Funktion als Illustration und Erklärung hin, aber auch auf die Intention, eine bestimmte Verschreibungspraxis durch autoritative Beispiele zu belegen.

---

muten in der Tat eher anekdotisch an, stellen jedoch nur eine unvollständige Auswahl der von Sun Simiao verzeichneten Fälle dar.

Zum autoritativen Beispiel s. *Historisches Wörterbuch der Philosophie* 1971: 724–725.

<sup>111</sup> Zu den Fällen des Qian Yi s. Hsiung 2007.

<sup>112</sup> Zu Xu Shuweis Fällen s. Goldschmidt 2015, 2019.

Die sich ab dem zwölften Jahrhundert verbreitende Praxis der Falldokumentation, die schließlich in der zweiten Hälfte der Ming-Dynastie in die Etablierung von Fallgeschichten als eigenständiges Genre mündete, wird von Historikern unterschiedlich interpretiert. Zuerst dienten Fälle der Dokumentation. Das Aufzeichnen von Symptomen und Behandlungsmethoden konnte aus einer kurzen Notiz bestehen oder in ausführlicherer Form dem Arzt die Kontrolle seines diagnostischen und therapeutischen Vorgehens ermöglichen. Bei Konsultation ähnlich gelagerter Fälle konnte man auf vergangene Behandlungen zurückgreifen. Wir wissen wenig über diese Art von Fällen in der Kaiserzeit, da in Buchform überlieferte Fälle grundsätzlich Prozessen der Auslese, Überarbeitung und Publikation unterzogen wurden. Durch diese Einbettung in sozioökonomisch beeinflusste Vorgänge dürfte die Intention solcher Publikationen weit über die der reinen Dokumentation hinausgegangen sein. Dennoch ist zu vermuten, dass der Schrift mächtige Ärzte in der gesamten Kaiserzeit Fälle zur Eigendokumentation verfassten. Einige notizenartige Fälle, die der Arzt Wan Quan 萬全 (ca. 1500-1585) in seine medizinischen Werke einfügte, verzichten auf jegliche sprachlich-literarische Ausschmückungen und rhetorischen Hilfsmittel und könnten ein Beispiel für diese Art der Dokumentation darstellen.<sup>113</sup> Auch einige medizinische Handschriften der Sammlung Unschuld geben uns Einblicke in Qing-zeitliche Fallaufzeichnungen, die sich in ihrer Knappheit, einfachen Sprache und fehlenden Kategorisierung erheblich von jenen unterscheiden, die für die Publikation bestimmt waren.<sup>114</sup> Wurden hingegen Fälle für Kranke und deren

---

<sup>113</sup> S. v.a. *Youke fahui*. Hier besteht ca. ein Drittel der Fälle aus solch kurzen Notizen.

<sup>114</sup> Zur Sammlung Unschuld s. Unschuld und Zheng 2012. Ein Beispiel für reine Falldokumentationen stellen die ungeordneten, knappen Fälle in Ms. 8303 dar, die nur aus Rezepturen mit Mengenangaben, dem Hauptsymptom und (nicht immer) dem Namen des Patienten bestehen. Etwas ausführlicher sind die Fälle in Ms. 8598, die Diagnose, Symptome (incl. Puls- und Zungenbefund), Behandlungsstrategie (ggf. incl. Einschätzung der Situation) und Rezeptur verzeichnen. Allerdings sind auch diese Fälle nicht kategorisiert, in nachlässiger Schrift und mit Schreibfehlern verfasst und frei von jeglicher

Familien dokumentiert, was spätestens für die späte Ming-Zeit belegt ist, konnten Ärzte sich derlei Nachlässigkeiten nicht erlauben.<sup>115</sup> Wu Kun 吳崑 (1552-ca. 1620) entwarf in seinem Buch *Maiyu* 脈語 („Gespräche über den Puls“, gedr. 1584) ein Schema für Fallgeschichten, deren Erstellung er insbesondere bei der Behandlung hochstehender Personen empfahl. Dieses Schema sollte den vollständigen Weg der Diagnosestellung und Therapiefindung nachvollziehbar machen und zudem Kranke und Angehörige überzeugen, dem Rat des aufzeichnenden Arztes zu folgen. Die Falldarstellung, eigenhändig unterschrieben und mit Klassikerzitaten geschmückt, diente auch dazu, die Aufmerksamkeit der Patientenfamilie auf die eigene Person und Fähigkeiten zu lenken.<sup>116</sup> Erneut zeigt sich hier, dass die Aufzeichnung von Behandlungen nicht allein der Dokumentation, sondern auch der Legitimation medizinischen Handelns und der Verbreitung des eigenen Namens diene.

Charlotte Furth verweist besonders auf die epistemische Funktion von Fällen.<sup>117</sup> Diese ergibt sich grundsätzlich aus der Brücke, die der Fall herstellt zwischen Theorie (in Form von klassischen Texten) und Praxis, zwischen übergeordnetem Wissen in Form von medizinischen Regeln und Gesetzen und dem konkreten, individuellen Problem, zwischen *technical* und *tacit knowledge*. Die Aufzeichnung von Fallgeschichten ermöglichte dem einzelnen Arzt eine

---

rhetorischen Ausschmückung. Auch wenn es sich hier um Fälle eines gebildeteren Arztes handelte, waren sie offensichtlich nicht zur Publikation bestimmt. Einen Überblick über die beiden Manuskripte gibt Unschuld und Zheng 2012: 1461–1463, 2218–2221.

<sup>115</sup> S. Furth 2007a: 130. Furth interpretiert die Entstehungsgeschichte des *Xiao'er yaozheng zhijue* dahingehend, dass bereits Qian Yi Fallbeschreibungen für seine Patienten verfasste. Allerdings verweist Yan selbst in seinem Vorwort nur darauf, dass er außer den Rezepten, die in seiner Familie bewahrt wurden, von „Verwandten und alten Freunden“ Qians einige Dutzend „Beispiele“ (*shuozheng* 說證, wörtl. „Belege für das Gesagte“) bekommen habe. S. *Xiao'er yaozheng zhijue, yuanxu*: 8. Wer also zu welchem Zwecke die Fälle aufzeichnete, ob Qian selbst, seine Schüler, Patienten, oder die „Verwandten und alten Freunde“ bleibt m.E. unklar.

<sup>116</sup> Cullen 2001, Volkmar 2007: 51–57.

<sup>117</sup> Furth 2007a, 2007b. Furths Sichtweise basiert auf den Ausführungen von Forrester 1996, der den Fall als Erkenntnismethode neben hypothetisch-deduktiven Methoden, induktiv-experimentellen Methoden, Ordnung nach Klassifikation und Taxonomie, Statistik etc. ansiedelt.



Evaluation von Erfolg oder Misserfolg einer Therapie und in ähnlichen Fällen den Rückgriff auf erfolgreiche Methoden. Mehr noch, durch die Aufzeichnung verschiedener Fälle der gleichen Krankheit erhofften sich Ärzte, Muster in Krankheitssymptomaten und -verläufen zu erkennen und ihre Behandlung und Prognose darauf abstimmen zu können. Die Produktion empirischen Wissens durch Fallaufzeichnungen entsprang der neokonfuzianischen Idee des *gewu zhizhi*. Die Erkenntnis der inhärenten kosmologischen Prinzipien der Dinge (*wu* 物), bei Zhu Xi vor allem dem Kultivieren der Tugendkraft dienend, wurde im China der späten Kaiserzeit auch auf die Gegenstände von Wissenschaft und Medizin angewendet. „Dinge“ konnten Texte sein (daher die wichtige Rolle der philologischen Textanalyse bei der Wissensgewinnung), oder auch Krankheiten oder Arzneimittel.<sup>118</sup> Sowohl Physiologie und Pathologie des menschlichen Körpers als auch Arzneiwirkungen folgten bestimmten Prinzipien. Ärzte wie der von Barbara Volkmar porträtierte Wan Quan bemühten sich, durch detaillierte Fallaufzeichnungen in unterschiedlichen Symptomkonstellationen derselben Krankheit (z.B. der Pocken) die inhärenten Prinzipien dieser Krankheit zu ergründen, mit dem Ziel standardisierte Behandlungsmethoden (*fa* 法) festzulegen und Verlaufsprognosen zu erkennen.<sup>119</sup>

Zum Erkenntnisgewinn bedurfte es auch des Vergleiches ähnlich gelagerter Fälle. Als in der zweiten Hälfte der Ming-Dynastie Fallgeschichten ihren Status als bestätigende Ergänzung zurückließen und sich als eigenständiges Genre etablierten, wurden sie deswegen nach nosologischen Kategorien geordnet. Dieser Ordnung entspricht Jiang Guans *Mingyi lei'an*, die früheste bekannte Sammlung von Fallgeschichten verschiedener Ärzte und wundersamen Heilerzählungen. Auch die in jener Zeit als eigenständige Bücher publizierten

---

<sup>118</sup> Zu *gewu zhizhi* als Teil von Selbstkultivierung, Wissenschaft und Medizin s. Elman 2005, 2010; Nappi 2009: 25–27.

<sup>119</sup> Zu *gewu zhizhi* in Wan Quans Denken s. Volkmar 2007: 99-100, 226-231.

Fälle einzelner Ärzte wie das *Shishan yi'an* 石山醫案 („Medizinische Fälle des [Wang] Shishan“, 1531) von Wang Ji 汪機 (1463-1539) wurden nach Krankheiten strukturiert. Noch häufiger jedoch wurden Fallsammlungen in Form von abgetrennten Abschnitten oder Kapiteln in ein umfassenderes Werk integriert, wie im Falle des Wan Quan oder Xue Ji 薛己 (1488-1558). Besonders im Kontext der zu dieser Zeit proliferierenden Buchdruckindustrie ermöglichten Fälle nicht nur dem Autor selbst die Generierung empirischen Wissens. Sie dienten auch der Weitergabe dieses Wissens an Familienmitglieder oder Schüler sowie der Wissensproduktion durch nachfolgende Generationen. Wurden Fälle eines Arztes von Anderen kompiliert, kategorisiert und verbreitet, konnte etwas entstehen, was weit über eine Familientradition hinaus ging: Medizinische Gruppierungen, die sich zum Teil über Jahrhunderte mit bestimmten Ideen zu Pathophysiologie und Behandlung identifizierten. Die „warm-tonisierende“ Strömung <sup>120</sup>, der in dieser Arbeit besondere Aufmerksamkeit gewidmet wird, sowie die späteren Fälle des Ye Gui 葉桂 (1667-1746) sind prominente Beispiel hierfür. Es ging, zwei Jahrzehnte nach Yes Tod, den Kompilatoren des *Linzheng zhinan yi'an* 臨證指南醫案, („Medizinische Fälle als Leitfaden für die klinische Praxis“, 1764) nicht mehr um primären Erkenntnisgewinn zu bestimmten Krankheiten wie es bei Wan Quan der Fall gewesen war, sondern um sekundären Erkenntnisgewinn zu den Behandlungsstrategien des Ye Gui, dem sie bereits gewonnenes Wissen zu den verschiedensten Krankheiten zuschrieben. Die in diesem Buch aufgeführten Fälle erscheinen rein sachorientiert. Sie lassen jegliche erzählerische Ausschmückung vermissen zugunsten einer konzisen, kodifizierten Fachsprache, deren zu vermittelnder Inhalt sich nur versierten Adepten erschloss. Die Imitation personaler Autorität wurde ausgeschlossen und durch apersonale Autorität in Form von Klassifikation und Fachterminologie

---

<sup>120</sup> Der Begriff „Strömung“ für das chinesische *pai* 派 ist angelehnt an Volker Scheids Interpretation des Begriffs als „current“ in Scheid 2007, 2004.

kompensiert. Die Kompilatoren des *Linzheng zhinan yi'an* bemühten sich in dieser Weise um die Etablierung einer esoterischen „Ye-Strömung“ der Medizin und die damit verbundene traditionale Autorität.<sup>121</sup> Denn: „Any text that did not immediately disappear created a tradition. And each tradition in turn created an authority.“<sup>122</sup>

Der Fall als autoritatives Beispiel, die Zurschaustellung von Sachautorität durch die erfolgreiche Lösung eines Problems, die Imitation sozialer Figurationen von Autorität, die Kompensation durch Struktur und Kategorisierung, die Etablierung traditionaler Autorität durch Schaffung einer medizinischen Strömung basierend auf Fällen: Diese Faktoren zeigen, dass das Aufschreiben, Editieren und Veröffentlichen von Fallgeschichten nicht allein epistemisch zu begründen ist. Dementsprechend interpretiert Joanna Grant die Intention von Wang Ji Ming-zeitlichen Fallgeschichten nicht nur als „didactic“ und „recording the strange“, sondern auch als „self-promotion“.<sup>123</sup> „Self-promotion“ schließt sowohl die Propagierung eigener Ideen durch den Fall als autoritatives Beispiel ein, als auch die Imitation sozialer Figurationen von Autorität einschließlich der Aberkennung der Autorität Anderer. Zudem dienten die Fälle für nachfolgende Generationen der Etablierung einer medizinischen „Ahnenlinie“ und damit einer bestimmten Tradition des Wissens. Auch in den Fällen von Xiao Jing, wie Wang Ji ein Vertreter der „warm-tonisierenden“ Tradition, sind diese Intentionen deutlich zu erkennen. Während Grant implizit besonders auf

---

<sup>121</sup> In den Vorworten des *Linzheng zhinan yi'an* lassen sich zahlreiche Strategien zur Etablierung von traditionaler und charismatischer Autorität für die Person des Ye Gui identifizieren. Die Erzählungen darin sind deutlich narrativer verfasst als die Fälle selbst und konstruieren die Transmissionslinie von den mythischen Stiftern bis in die ferne Zukunft, mit Ye Gui als übermittelndem Heilsbringer, nach dessen Leitfaden sich kommende Generationen richten mögen. Zudem imitieren integrierte Erzählungen über sein medizinisches Wirken die Sachautorität von Ye. Eine detaillierte Analyse, wie spätere Kompilatoren über das Zusammenstellen von Fällen eines Arztes, der keinerlei eigene Schriften verfasste, eine einflussreiche medizinische Strömung etablierten, wäre eine eigene Arbeit wert. S. *Linzheng zhinan yi'an*, Vorworte von Ji Kang, Hua Xiyun und Shao Xinfu: 2, 4-5, 7.

<sup>122</sup> Asper et al. 2016: 392.

<sup>123</sup> Grant 2003: 54–60.

Sachautorität und traditionale Autorität Bezug nimmt, verweist Christopher Cullens bahnbrechender Artikel über die Formierung des Genres medizinischer Fallgeschichten auf die Möglichkeit, durch Fälle legale Autorität zu imitieren. Für Cullen waren Fälle Mittel zur Konstruktion von Prestige für die Medizin als Ganzes und wurden in der Ming-Zeit in Anlehnung an das florierende Genre juristischer Fallgeschichten kompiliert und propagiert. Bereits die Benennung eigenständiger Fallsammlungen als *yi'an* 醫案 zeigt die Analogie medizinischer mit juristischen Fallgeschichten (*gong'an* 公案, später *cheng'an* 成案), indem *an* 案 die Bedeutung von „formal statement of a law case“ übernimmt. Auch Vorschläge zu einem standardisierten Format von Fallaufzeichnungen bezogen sich auf juristische Fälle.<sup>124</sup> Judith Zeitlin geht genauer auf die literarische Konstruktion medizinischer Autorität in den Fällen des *wenbu*-Arztes Sun Yikui 孫一奎 (ca. 1522-1619) ein. Auch sie entdeckt dort die explizite Analogsetzung medizinischer Fälle mit juristischen Fällen und damit die Imitation legaler Autorität. Zudem setzte Sun gezielt das kulturelle Kapital der Gelehrsamkeit, sowie soziales Kapital in Form von Affiliationen mit einflussreichen Persönlichkeiten ein, um die eigene Bekanntheit zu fördern. Auch der Faktor Unterhaltsamkeit wurde von ihm dazu genutzt, Lesern seine Fälle schmackhaft zu machen: Detailreiche Beschreibungen lehnten sich nicht nur an das zur Ming-Zeit proliferierende Genre der Detektivgeschichte an, sondern auch an Liebesgeschichten und erotische Erzählungen. In seinen Geschichten stellt Sun sich als Bewahrer kultureller Ideale dar, der hinter der Fassade des Sichtbaren die wahren Qualitäten und Prinzipien zu erkennen vermag.<sup>125</sup> Dass Suns Kompilation von Fallgeschichten der Eigenwerbung diene, wird von den Autoren des *Siku quanshu zongmu* 四庫全書總目 („Katalog zur Vollständigen Bibliothek der vier Schatzkammern“, 1798) explizit kritisiert:

---

<sup>124</sup> Cullen 2001, bes. 311-317. Vgl. Furth 2007a: 135.

<sup>125</sup> Zeitlin 2007.

Die Grundidee [seiner Kompilation] liegt eindeutig darin, den eigenen medizinischen Namen zur Schau zu stellen und nicht darin, seine medizinischen Prinzipien darzulegen.<sup>126</sup>

Cullens These, dass das Genre gedruckter medizinischer Fallgeschichten im sechzehnten Jahrhundert zu florieren begann, weil bei den Beamtenprüfungen gescheiterte Gelehrte damit ihre medizinische Karriere zu fördern gedachten, wird von Fabien Simonis in Frage gestellt. Simonis macht auf die vielen Fallsammlungen aufmerksam, die nicht als eigenständige Bände zirkulierten, sondern in größere Werke integriert waren. Für ihn ist das Florieren des Genres eher Resultat akribischer Falldokumentation im Kontext dynamischer Verschreibungspraxis, welche auf der seit der Song-Jin-Yuan-Zeit vorherrschenden Vorstellung basierte, dass Krankheit etwas Dynamisches, sich ständig Wandelndes sei und deswegen virtuos darauf eingegangen werden müsse. Aber auch in Simonis' Anschauung sind Fälle mit dem Kampf um medizinische Autorität assoziiert. Sie dienten als Argumentationshilfe im Streit um widerstreitende medizinische Dogmen, indem sie den Lokus medizinischer Autorität vom Text in die Praxis verlegten. Nur dort ließen sich diagnostische Fähigkeiten sowie virtuose Behandlungen belegen.<sup>127</sup> Ohne dass Simonis darauf explizit Bezug nimmt, geht es in seiner Interpretation um Etablierung von Sachautorität durch die erfolgreiche Lösung des individuellen Problems. Hierauf deutet auch die Tatsache hin, dass Fallgeschichten vor, während und nach der Ming-Zeit auch als „Bewährte Behandlungen“ *zhiyan* 治驗 bezeichnet wurden. Die unterschiedliche Benennung von Fällen, einerseits als *yi'an* und andererseits als *zhiyan*, spiegeln zwei Intentionen und damit zwei Ebenen der Autoritätskonstruktion wider: *Zhiyan* stellten die Behandlungserfolge des Autors dar und dienten der Demonstration seiner individuellen Fähigkeiten als Arzt. *Yi'an* hingegen waren, zumindest vordergründig, an juristische Fälle

---

<sup>126</sup> *Siku quanshu zongmu* 105: 1724.

<sup>127</sup> Simonis 2010: 209–213.

angelehnt und sollten wie diese als Richtlinie zur Entscheidungsfindung in ähnlich gelagerten Fällen verwendet werden. So betitelt z.B. der in Kapitel 3 dieser Arbeit behandelte Knocheneinrichter Hu Tingguang ein Kapitel seines Werkes *Shangke huizuan* 傷科彙纂 („Kompilation der Verletzungs-Heilkunde“, Vorw. 1815) als *yi'an*, ein anderes als *zhiyan*. Ersteres enthält Fälle früherer Ärzte, die Hu für wertvoll genug erachtet, als Richtschnur zu dienen; letzteres Fälle aus seiner eigenen Praxis, in denen er seine Erfolge als Heiler zur Schau stellt. Die Fälle des Xiao Jing in dessen *Xuan Qi jiu zheng lun* nennen sich hingegen *zhiyan yi'an*, „medizinische Fälle basierend auf bewährten Behandlungen“ – Xiao macht hier offensichtlich seine eigenen Behandlungserfolge zu paradigmatischen Fallstudien.

Wenn auch Judith Zeitlins Analyse auf einige Aspekte der Autoritätskonstruktion in Fallgeschichten des Sun Yikui eingeht, so handelt es sich bei diesem um einen einflussreichen Arzt, dessen Werk weit verbreitet wurde. Für Kapitel 2 dieser Arbeit wurden hingegen die Fallgeschichten eines weniger einflussreichen und damit stärker um die Etablierung von Autorität bemühten Gelehrtenarztes ausgewählt, nämlich eben jene „medizinische Fälle basierend auf bewährten Behandlungen“ des Xiao Jing. Dem gegenüber gestellt werden in Kapitel 3 Erzählungen aus der Alltagsmedizin, d.h. von Heilern, die aufgrund ihres prekären Standes in der Gesellschaft noch offensichtlicher um medizinische Autorität kämpfen mussten.

### **1.2.2 Erzählungen der Alltagsmedizin**

Bei fast allen bisher erwähnten Fallgeschichten und Fallsammlungen handelt es sich um verschriftlichte und gedruckte Texte, die bereits aus der Gelehrsamkeit ihrer Autoren, ihrer Publikation und Transmission über Jahrhunderte Legitimation bezogen. Ein Großteil der Bevölkerung, sei es auf dem Lande oder in der Stadt, hatte jedoch keinen Zugang zu den Therapien, die die Verfasser dieser Schriften propagierten. In abgelegenen Gebieten oder wenn die

finanziellen Mittel begrenzt waren, erforderte die Heilung von Krankheiten billige und leicht zu erlangende Methoden. Der Zugang zu Wissen um die Anwendung solcher Methoden war auch Personen möglich, die sich nur in begrenztem Maße eine (konfuzianische) Ausbildung leisten und nicht bei berühmten Ärzten in die Lehre gehen konnten. Diese Sphäre der Medizin fasse ich unter dem Begriff *Alltagsmedizin* zusammen.

Medizinische Versorgung in der Kaiserzeit wurde zu einem nicht unerheblichen Teil von Heilergruppen vorgenommen, die nicht der konfuzianischen Elite angehörten. Sesshafte Ärzte niederen Standes, Wanderärzte, Knocheneinrichter, Wundärzte, buddhistische Mönche, Daoisten und Hebammen versuchten sich an der Behandlung alltäglicher Krankheiten der einfachen, oft im ländlichen Raum ansässigen Bevölkerung.<sup>128</sup> Xiao Jing beschreibt in seinem „Spiegel der Ärzteschaft“ unter anderem Wanderärzte, Wundärzte, weibliche Heiler, Mönche und „gewöhnliche Ärzte“ und lässt kein gutes Haar an ihnen – in seiner Wahrnehmung ungebildete, betrügerische Dilettanten, die den Tod von Menschen verschuldeten. Zhao Xuemin 趙學敏 (c. 1720-1805) weist in den einleitenden Abschnitten seines *Chuanya* 串雅 („Aufreihung veredelter [Rezepte]“, Vorw. 1759) ebenfalls auf die betrügerischen und gesundheitsschädlichen Praktiken von Wanderärzten hin. Dennoch hielt er viele ihrer Rezepte und Techniken für wertvoll genug, um sie in seinem Buch aufzuzeichnen und der Nachwelt zu hinterlassen.<sup>129</sup> Das Vorwort des Xu Zeng 許增 (Großjährigkeitsname Maisun 邁孫) zu der 1890 von ihm herausgegebenen Edition des Buches erkennt trotz aller Missbilligung Wanderärzte als Experten auf zahlreichen Gebieten der Medizin an, so z.B. bei der Behandlung von Würmern, der Massage und der Behandlung von

---

<sup>128</sup> Zur Gesundheitsversorgung im China der Song-Zeit s. Sivin 2015. Zu den Manuskripten der Sammlung Unschuld als repräsentative Texte der Diversität medizinischer Versorgung s. Unschuld und Zheng 2012, Einleitung.

<sup>129</sup> *CYNWB, fanli* 13-14; *yuanyu* 5-6. Einen Überblick über die wanderärztliche Praxis, Arzneien zu fälschen, gibt Zheng 1996.

Hautflecken.<sup>130</sup> Selbst Xiao Jing räumt ein, dass das innerhalb der Familie weitergegebene Wissen von „Generationen-Ärzten“ nützlich sein könne und einzelne Wanderärzte es zu großer medizinischer Versiertheit brächten.<sup>131</sup> In der Tat zeigte sich die Heterogenität des medizinischen Expertentums auch innerhalb der Gruppe der Wanderärzte. Es gab des Schreibens Kundige und Unkundige, Heiler in Familientradition, Autodidakten oder solche, die ihr Wissen von Meistern erlangten; Straßenhändler, deren oberstes Ziel der Verkauf ihrer Arzneien war, weibliche Heiler, die sich auf das Ziehen von Zähnen und Würmern verstanden, und hin und wieder Individuen oder Familien, denen ihre Tätigkeit zu Wissen, Wohlstand und Ansehen verhalf.<sup>132</sup> Nicht selten waren Alltagsheiler Spezialisten auf einem kleineren oder größeren Gebiet der Medizin. Eine hochgelehrte Abhandlung zu dem von Xiao verschmähten Spezialistentum finden wir im *Yixue yuanliu lun* 醫學源流論 („Abhandlung über die Ursprünge und Entwicklung der Medizin“, 1757) des Xu Dachun 徐大椿 (1693-1771). Obwohl auch Xu die meisten Ärzte, die Medizin zum Broterwerb praktizieren, für ungeeignet hält, erkennt er an, dass das spezialisierte, nicht in der Literatur sondern von Lehrer zu Schüler weitergegebene Wissen von Wundärzten in bestimmten Fällen von großem Nutzen sein kann.<sup>133</sup> Die Kritik und gleichzeitige Ambivalenz dieser Autoren zeigt: Heiler der Alltagsmedizin waren allgegenwärtig, sie waren in unterschiedlichem Maße gebildet, und ihr spezialisiertes Wissen konnte sie unter den richtigen Umständen zu Experten auf einem beschränkten Fachgebiet machen. Der Begriff Alltagsmedizin schließt also zum einen einfachste volksmedizinische Rezepte und Praktiken ein, die entweder gar nicht oder aber von Nicht-Experten in Handschriften dokumentiert wurden, zum

---

<sup>130</sup> CYNWB, *xulun*: 9-10.

<sup>131</sup> XQZL 6: 509-538.

<sup>132</sup> Wang 2013: 161–163. Ein berühmtes Beispiel für den sozialen Aufstieg einer Linie von Wanderärzten ist die Familie Le 樂, Gründer der Tongrentang 同仁堂-Apotheke in Peking.

<sup>133</sup> Unschuld 1998: 345–347, vgl. 368-372.



anderen spezialisiertes Expertenwissen, das von Praktikern niederen Standes angewendet wurde.<sup>134</sup> In der heterogenen Gruppe alltagsmedizinischer Heiler waren einige Individuen durchaus der Schrift mächtig und vertraut mit medizinischen Büchern oder konfuzianischen Schriften. Diese Autoren verfassten Texte. Die durch sie aufgezeichneten Fälle stellten zumeist kurze Behandlungsnotizen dar, deren Intention nicht in der Legitimierung des eigenen Handelns lag.<sup>135</sup> Untersucht man Erzählungen der Alltagsmedizin auf die darin enthaltenen Strategien der Autoritätskonstruktion, so rücken andere Texte in den Fokus: erstens, narrativ ausgeschmückte Fallgeschichten, die auf den ersten Blick denen der Gelehrtenmedizin ähneln, bei genauerem Hinsehen jedoch völlig andere Inhalte sowie soziale und epistemische Hintergründe transportieren; zweitens, Transmissionsgeschichten; und drittens, allerlei Geschichten, mit denen Wanderärzte auf dem Marktplatz ihre Rezepte und Fähigkeiten anpriesen.

Ein verhältnismäßig privilegierter alltagsmedizinischer Autor war Hu Tingguang, konfuzianisch gebildeter Arzt aus einer Familienlinie, die zum Broterwerb Verletzungs-Heilkunde praktizierte. Hu war Zeit seines Lebens darum bemüht, die traditionell gering angesehene manuelle Medizin als eigenständiges Fachgebiet zu etablieren. Er hinterlässt in seinem Werk 44 Beschreibungen erfolgreicher Behandlungen aus seiner eigenen medizinischen Tätigkeit und der seines Vaters. Dies sind Fallgeschichten in klassischem Sinne, nur dass die Behandlungen nicht oder zumindest nicht allein der Arzneipraxis der Gelehrtenmedizin entsprechen.

Auch unbekanntere Heiler hinterließen Texte, die in den meisten Fällen nie gedruckt oder kaum verbreitet wurden. Es handelt sich hier also gerade *nicht* um Texte, die von einem größeren Publikum als autoritativ angesehen wurden. Im Angesichte ihres schlechten Rufes in der Gesellschaft und mangels wahrer

---

<sup>134</sup> S. Unschuld und Zheng 2012.

<sup>135</sup> S. z.B. Ms. 8303; vgl. S. 57 dieser Arbeit, FN 114.

Autorität mussten die Autoren umso stärker ihr medizinisches Wirken legitimieren, ihre vermeintliche Autorität betonen. Nur selten beinhalten diese Texte Fallgeschichten nach dem Schema Krankheitsbeschreibung – Diagnose – Rezept – Heilerfolg, es geht also nicht um das Affirmieren von Sachautorität basierend auf der Lösung des individuellen Problems. Umso häufiger finden sich Narrative anderer Art, welche einerseits versuchen, die wenigen vorhandenen Attribute von Autorität vom sozialen Raum in den Wissens-Raum zu übertragen, andererseits die mangelnden Attribute von Autorität zu kompensieren durch Strategien der Legitimation, die dem Status des Verfassers im sozialen Raum eher entsprachen. Ein Text aus der Feder eines Autors von niedrigem sozialem Stand und beschränkter Bildung ist das *Ji shi sui jin fang* 濟世碎金方 („Wunderschöne, einfache Rezepte, die der Welt helfen“, gedr. 1593) des Wang Wenmo. Wangs Werk schaffte es zwar in den Druck aber fand dennoch kaum Beachtung. Es enthält keinen einzigen von ihm selbst aufgezeichneten Fall aus seiner eigenen Praxis. Das *Ji shi sui jin fang* enthält Transmissionsgeschichten, die den Ursprung von Rezepten beschreiben, sowie Erzählungen über wundersame Heilungen. Hier wird mit dem Einsatz anderen Kapitals und basierend auf anderen Werten und Normen als in der Gelehrtenmedizin üblich Autorität für das medizinische Wirken des Autors zu etablieren gesucht. Denn wo kaum soziales, ökonomisches und kulturelles Kapital vorhanden, da lässt es sich auch nicht einsetzen. Im *Ji shi sui jin fang* findet sich keinerlei Kompensation sozialer Autorität durch textuelle Merkmale wie Struktur und Kategorisierung, und die Imitation und Konstruktion des sozialen Raumes mitsamt der ihm innewohnenden Autoritätsbeziehungen basiert auf der Lebens- und Vorstellungswelt der einfachen Leute.

Nie zur Veröffentlichung bestimmt waren die in der vorliegenden Arbeit analysierten, von Wanderärzten der späten Qing-Zeit verfassten Handschriften. Diese Heiler schrieben ihr Wissen über Rezepte, Techniken und Rhetorik auf, um es zu bewahren und im Geheimen zu überliefern. Die Schriften sind fast

durchgehend in Umgangssprache verfasst, repräsentieren also unmittelbar die mündliche Vermittlung von Inhalten. Sie listen nicht nur medizinische Rezepte auf, sondern auch Taschenspielertricks zur Vortäuschung von Heilerfolgen, Rezepte zur Herstellung gefälschter Arzneien, Vokabeln aus der Geheimsprache von Wanderärzten und nicht zuletzt einige Anleitungen zur Bewerbung von Arzneien auf dem Markplatz. Man stelle sich die Situation bildlich vor: Menschen gehen auf dem Dorfplatz oder der Straße ihren Angelegenheiten nach, und mittendrin steht ein Wanderarzt und wirbt lautstark um Kundschaft, mit dem Ziel, so viele Arzneien wie möglich zu verkaufen. Wie konnte er am besten die Aufmerksamkeit potenzieller Kunden erlangen? Das Rezitieren von klassischem gelehrtem Diskurs, den kaum jemand verstehen würde, war dafür nur bedingt von Nutzen. Der Arzt musste die Leute herbeirufen, sie direkt ansprechen und den Anspruch seines wertvollen Wissens und Könnens in eine unterhaltsame Form bringen. Hierbei halfen gereimte Verse, aber vor allem kurzweilige Erzählungen. Wanderärzte erzählten von der Ärzteschaft im Allgemeinen, von sich selbst und ihren Konkurrenten, von Zuhörern und Patienten, von wundersamen oder lustigen Geschehnissen, von Krankheiten und medizinischen Prinzipien und, schließlich, von der Effektivität ihrer Arzneien. Ihre Erzählungen dienten der Etablierung von Vertrauen und stellten Einführungen zur Präsentation ihrer medizinischen Fähigkeiten und ihres Wissens dar. Sie enthielten fiktionale, sogar fiktive Elemente aber erhoben dennoch, oft explizit und wiederholt, einen Wahrheitsanspruch. Es handelt sich auch hier um Wirklichkeitserzählungen.

Ob nun der Gelehrtenarzt Xiao Jing, der Knocheneinrichter Hu Tingguang, der Wanderarzt Wang Wenmo oder die anonymen Verfasser der Manuskripte – sie alle sie hatten eines im Sinn: Autorität des Wissens zu etablieren, für sich selbst, für ihre Art zu praktizieren und für die Medizin als Ganzes. Aufgabe der vorliegenden Arbeit ist es, die dynamischen Prozesse von Zuschreibung, Konstruktion und Dekonstruktion von Autorität in den Erzählungen dieser

Autoren zu analysieren. Bei aller Heterogenität ihres örtlichen, zeitlichen und sozialen Hintergrundes lässt sich nicht nur betrachten, *was* gesagt wird, sondern auch das *Wie*, denn genau dieses *Wie* diene der Autorisierung von Wissen. Wie wurden durch sprachliche Äußerungen innerhalb des Text-Raumes Positionierungen im sozialen und epistemischen Raum repräsentiert und konstruiert? Welches Kapital wurde dabei eingesetzt, um welche Formen von Autorität zu konstruieren? An welchen Wahrnehmungs-, Bewertungs- und Handlungsschemata orientierten sich die Äußerungen der Autoren? Welche Terminologien wurden dabei angewendet, und wie wurde dabei Sinn verliehen und verändert, um Präferenz oder Ablehnung bestimmter Arten zu denken und zu handeln auszudrücken? Und wie verhielt sich die praktische Anwendung medizinischer Methoden zu dem, was die Autoren sagten? Die nun folgende vergleichende Analyse der genannten Erzählungen soll auf diese Fragen Antworten geben.

## II. Kapitel 2: Autorität in den medizinischen Fällen des Xiao Jing

[Medizin wie die Edlen sie praktizierten] ist die Kunst der Menschlichkeit. Spätere Generationen [jedoch] sehen sie [allein] als die Fertigkeit der Rezeptverschreibung an. Die berühmten Literaten und Beamten sprachen zumeist nicht über [Menschlichkeit in der Medizin], auch der Ehrenwerte Herr Sima nicht.<sup>136</sup> Ach! [Man sagt:] „Wenn man [das ultimative Ziel des Beamtentums] erreicht, sollte man ein fähiger Minister werden. Wenn man es nicht erreicht, sollte man ein fähiger Arzt werden.“ Wie kann man dann Medizin als etwas Niederes und Einfaches ansehen?<sup>137</sup>

Im Vorwort seines Werkes *Xuan Qi jiu zheng lun* 軒岐救正論 („Die Rettung der Orthodoxie durch den Gelben Thearchen und Qi Bo“, Vorw. 1644) thematisiert der Gelehrtenarzt Xiao Jing deutlich die Problematik, der sich die Ärzte des chinesischen Kaiserreichs ausgesetzt sahen: dem in Literatenkreisen und der breiteren Gesellschaft prekären Status der Medizin als Fachgebiet und des Arztes als Experten.<sup>138</sup> In den vorausgehenden drei Jahrhunderten hatte sich die Medizin als Beschäftigungsfeld für Gelehrte, denen ein Beamtenposten versagt geblieben war, immer größerer Beliebtheit erfreut. Manche dieser Gelehrten brachten es mit der erfolgreichen ärztlichen Behandlung von Mitgliedern hochrangiger Familien zu Reichtum und Ruhm, aber die Krisenhaftigkeit medizinischer Praxis bestand unverändert fort: Als Krise der Ressourcenmobilisierung (besonders in Zeiten von Epidemien), der sozialen Integration, und daraus folgend als Ziel-, Wert-, und Sinnkrise in unterschiedlichen Ausprägungen. Auch für Gelehrtenärzte bestand die Notwendigkeit, sich Autorität als Experte zu erkämpfen – eine Tatsache, die sich

---

<sup>136</sup> Hier handelt es sich um Sima Guang 司馬光 (1019-1086), den berühmten Song-zeitlichen Historiker und Politiker.

<sup>137</sup> *XQJZL, zixu*: 15.

<sup>138</sup> Zur frühen Version des vorliegenden Kapitels vgl. Kirk 2020.

in ihren medizinischen Ausführungen niederschlägt.<sup>139</sup> So war Xiao Jing nicht allein mit seinen Bemühungen, Ansehensmacht zu erlangen – für die Medizin als Ganzes, für sich selbst als ärztlich handelndes Individuum, und für seine bevorzugte arzneikundliche Therapieform.

## 2.1 Xiao Jing und sein Werk

Xiao Jing, Großjährigkeitsname Zhengfu 正夫, Ehrenname Wanyu 萬輿, kam im Jahr 1605 in Houguan 候官 (heute Fuzhou 福州 in Fujian 福建) als Sohn des Beamten Xiao Yibing 蕭怡昺 zur Welt.<sup>140</sup> Die Jahre seines Erwachsenenlebens waren durch die allmähliche Eroberung Chinas durch die mandschurische Qing-Dynastie geprägt. Hu galt als ein vielversprechender Schüler und begabter Kalligraph. Bei den Beamtenprüfungen blieb ihm jedoch trotz mehrfacher Versuche der Erfolg verwehrt. So folgte er seinem Vater nach, der in den späten 1620ern und frühen 1630ern lokale Beamtenposten in Ciyang 慈陽 (heute Cili 慈利 in Hunan)<sup>141</sup> und Sichuan bekleidete. Aufzeichnungen zu Xiaos Leben orientieren sich an den gängigen Topoi von Ärztebiographien und beschreiben die Auswirkungen von Krankheit und Tod auf sein Leben. So wird der Tod von Xiaos Mutter einem Mangel an „fähigen Ärzten“ (*liangyi* 良醫) zugeschrieben. Xiaos eigene Leiden während seiner Jugend – nächtliche Samenergüsse und mentale Erschöpfungszustände durch übermäßiges Studieren – konnten in Ciyang durch die Arzneien eines gewissen Hu Shen'an 胡慎庵, Großneffe des berühmten Li Shizhen, geheilt werden. Angeblich durch diese Vorfälle wurde

---

<sup>139</sup> Zum Status der Ärzteschaft und Versuche, diesen zu verbessern s. Unschuld 1975; Hymes 1987; Chao 2009; Goldschmidt 2009; Boyanton 2014; Shinno 2016.

<sup>140</sup> Unterschiedliche Editionen der Lokalchroniken von Fujian enthalten die gleiche Biografie von Xiao Jing. Als Quellen für diese Arbeit dienen Chen 1933, repr. 1966: *juan* 88: 381; Shen und Chen 1938, repr. 1986: *juan* 42: 44. Erstere Chronik ordnet Xiao Jings Biografie unter dem Bezirk Houguan an, letztere unter Minxian 閩縣 (ebenfalls Fuzhou in Fujian). Falls nicht anders vermerkt, basieren Angaben zu Xiaos Leben auf dieser Biografie und Chen 1999. Die Zuordnung als Sohn des Xiao Yibing basiert auf der Biografie des Vaters in *Fuzhou fuzhi* 50: 1483.

<sup>141</sup> Zheng 2018.

Xiao Jings Interesse an der Medizin geweckt, und er schloss sich Hu als Schüler an. Dieser führte Xiao in die „geheimen Schriften“ (*midian* 秘典) der Medizin ein – mit dem Terminus *Xuan Qi* 軒岐 als Synonym für die Medizin wird bereits an dieser Stelle der biographischen Aufzeichnungen der Name des Gelben Thearchen und seines fiktiven Gesprächspartners Qi Bo angeführt und so rhetorisch der Anspruch von Medizin als orthodoxer Praxis erhoben. Von Hu Shen'an erlernte Xiao die Prinzipien der Pulsdiagnose, Wissen über Krankheitsmechanismen, Eigenschaften von Arzneien und die in Rezepten verkörperten therapeutischen Strategien (*fangfa* 方法).<sup>142</sup> Im Jahre 1629 folgte er erneut dem Vater, als dieser zum Hilfspräfekten (*tongpan* 通判) von Chengdu berufen wurde. Der Aufenthalt dort gab Xiao Jing die Gelegenheit, Kontakte zu anderen Ärzten Chengdus zu pflegen und dadurch sein medizinisches Wissen zu erweitern. 1633 kam sein Sohn Xiao Zhen 蕭震 zur Welt, der im Jahr 1652 bei den kaiserlichen Beamtenprüfungen einen Doktorgrad (*jinshi* 進士) erlangen sollte.<sup>143</sup> Xiaos Vater verließ 1636 seinen Posten und kehrte mit seiner Familie nach Fujian zurück. Zwei Jahre später begleitete Xiao Jing einen Freund auf eine Reise in den Norden, wo er in den Städten Jinan, Kaifeng und Handan seine medizinischen Studien weiter vorantrieb und Kranke behandelte. Die Unruhen der Ming-Qing-Übergangszeit zwangen ihn schließlich, nach Hause zurückzukehren. Dort arbeitete er an seinen Schriften und praktizierte Medizin, bis er schließlich 1672 im Alter von 67 Jahren in Fuzhou verschied. Trotz seines großen Interesses an der Medizin blieb Xiao über mehr als zwanzig Jahre lang ein Lernender, und bis nach seiner Rückkehr nach Fujian praktizierte er nicht in größerem Maße.<sup>144</sup> Ärzte, die Medizin zum Broterwerb ausübten, waren ihm – davon zeugt sein gesamtes Werk – zutiefst suspekt, und er war nicht gewillt mit ihnen assoziiert zu

---

<sup>142</sup> *XQJZL, zixu*: 16.

<sup>143</sup> *Fuzhou fuzhi* 62: 1595.

<sup>144</sup> *XQJZL, zixu*: 16.

werden.<sup>145</sup> So wird seine Biografie in den Lokalchroniken von Fujian auch nicht unter Ärztebiografien gelistet, sondern unter den Biografien „pietätvoller und rechtschaffener“ Persönlichkeiten (*xiao yi* 孝義). Die meisten seiner Fälle sind auf die Jahre 1643 und 1644 zu datieren. Vielleicht waren es tatsächlich der von Xiao zu dieser Zeit geheilte Vizepräfekt Zhu Liujiang 朱六聞 und Xiaos Vater, die ihn dazu drängten, seine Kenntnisse zum Nutzen der Menschen anzuwenden.<sup>146</sup> Wahrscheinlicher erscheint jedoch, dass seine Familie als Teil der Beamtenelite der vergehenden Ming-Dynastie mit dem Verlust des Postens seines Vaters auf Einkünfte aus medizinischer Tätigkeit angewiesen war.

Xiao Jing war einer von zahlreichen Gelehrten und Ärzten, denen als Autor kein größerer Ruhm zuteilwurde. Obwohl er sowohl eigene Werke, z.B. ein *Zhong xiao liang ji* 忠孝两集 („Zwei Sammlungen zur Loyalität und Kindespietät“), als auch zahlreiche Kommentare zu klassischen Schriften der Medizin und Philosophie verfasste, ist lediglich sein *Xuan Qi jiu zheng lun* überliefert. Es mag sein, dass wie sein Sohn Xiao Zhen berichtet, alle anderen Schriften in einem Feuer zerstört wurden.<sup>147</sup> Aber auch das *Xuan Qi jiu zheng lun* fand keine größere Verbreitung. Die einzige derzeit in Druckform erhältliche Ausgabe ist ein Nachdruck der zweiten Edition in 6 *juan*, die 1674 nach dem Tode Xiaos durch seinen Sohn veröffentlicht wurde. Die früheste erhaltene Edition umfasst ebenfalls 6 *juan* und wurde von einem gewissen Chen Jianyun 陳劍雲 herausgegeben, über den nichts weiter bekannt ist. Xiaos eigenes Vorwort ist auf das Jahr 1644 datiert, allerdings umfasst seine Fallsammlung auch zwei Fälle aus dem Jahre 1645. Die Chen Jianyun-Edition enthält als Addendum zu *juan* 4 zusätzliches Material, welches das Jahr 1647 nennt.<sup>148</sup> Dieses Jahr, also noch zu Xiao Jings Lebzeiten, kann als der früheste Zeitpunkt des Druckes des *Xuan Qi*

---

<sup>145</sup> *Zhongguo yiji kao* 40: 1083.

<sup>146</sup> Zheng 2018.

<sup>147</sup> *XQJZL*, Nachwort von Xiao Zhen: 21.

<sup>148</sup> *Xuan Qi jiu zheng lun* (Edition Chen Jianyun) 4: 98.



*jiu zheng lun* gelten. Während der frühen Qing-Zeit fand diese Edition ihren Weg nach Japan, wo sie 1652 als 12 *juan* Version veröffentlicht wurde.<sup>149</sup> Es scheint jedoch, dass das Werk in den darauffolgenden Jahrzehnten mit Ausnahme der zweiten Edition des Xiao Zhen nicht als wichtig genug erachtet wurde, um in nennenswertem Maße nachgedruckt oder kommentiert zu werden.<sup>150</sup> In medizinischen Werken späterer Autoren findet sich kein einziger Verweis auf Buch oder Verfasser.

Bereits die biografischen Daten zu Xiaos Jugend und jungem Erwachsenenleben weisen auf die Themen hin, die der Autor Jahrzehnte später im *Xuan Qi jiu zheng lun* betont: die Bedeutung von Gelehrsamkeit und konfuzianischen Tugenden, der Dilettantismus anderer Ärzte, sowie die weite Verbreitung aussehender Krankheiten, deren Behandlung wärmende und stärkende Arzneien erfordert. Dies waren Xiaos bevorzugte Behandlungsmethoden, denn er verortete sich in der Tradition der kanonischen „Abhandlung zu Kälteschädigungen“ (*Shanghan lun*) und der medizinischen Strömung des „warmen Tonisierens“ (*wenbu* 溫補). Damit positionierte sich Xiao eindeutig an einem Ende des Meinungsspektrums der hitzig geführten ärztlichen Debatte, ob der richtige Ansatz zur Behandlung von Krankheiten im „Tonisieren“ (*bu* 補) oder „Angreifen“ (*gong* 攻) zu suchen sei, d.h. ob bei Krankheit lieber die Lebenskraft gestärkt oder aber Pathogene mithilfe von emetischen, purgierenden oder diaphoretischen Rezepturen eliminiert werden sollten. *Wenbu* war ein insbesondere in der späteren Ming-Zeit populärer Stil der Arzneitherapie. Xue Ji galt für Ärzte dieser Strömung als geistiger Urvater, und

---

<sup>149</sup> Japans Nationalarchiv listet einen Band der ursprünglichen 6 *juan* Edition und zwei der 12 *juan* Edition. Zur Datierung des *Xuan Qi jiu zheng lun* s. Chen 2001. Zu Editionen des *Xuan qi jiu zheng lun* vgl. Xue 1991: 893–894. Es war mir nicht möglich zu prüfen, ob die Edition in der Bibliothek der China Academy of Chinese Medical Sciences in Peking identisch ist mit der japanischen. Falls nicht anders vermerkt, wurde für diese Arbeit ein Nachdruck der Edition von 1674 verwendet und als XQJZL abgekürzt.

<sup>150</sup> Die Edition von 1652 enthält einige Kommentare über und nach dem Haupttext, die auf 1658 datiert sind.

durch Autoren wie Sun Yikui, Zhang Jiebin und Xiaos Zeitgenossen Zhao Xianke 趙獻可 (16./17. Jh.) wurde dessen Vorliebe für warm-tonisierende Arzneien mit medizinischer Theorie hinterlegt. Diese Theorien hatten ihre Wurzeln in den kosmologischen Ideen des Neokonfuzianismus: Die Idee des allumfassenden „Höchsten Gipfels“ (*taiji* 太極) als Ursprung von Yin und Yang, der fünf Phasen (*wu xing* 五行) und schließlich der zehntausend Dinge (*wan wu* 萬物) wurde auf den Körper übertragen.<sup>151</sup> Wasser und Feuer als grundlegende Elemente von Yin und Yang gewannen dabei an Bedeutung für die Interpretation von Körperfunktionen. Bereits der einflussreiche Arzt Zhu Zhenheng 朱震亨 (Ehrentname Danxi 丹溪, 1282-1358) hatte sich in seinen Schriften auf die neokonfuzianischen Diagramme des Höchsten Gipfels bezogen. Dabei hatte er ältere medizinische Theorien der fünf Phasen, die Feuer allein dem Herzen als Herrscher zuordneten, erweitert durch die Zuordnung eines zweiten Feuers in Niere und Leber. Während in Zhus Interpretation dieses sogenannte „Ministerfeuer“ (*xianghuo* 相火) dazu neigte, durch übermäßige Stimulation aufzuflammen und Krankheit zu verursachen, wurde es für die Autoren der *wenbu*-Schule zum essenziellen Element des Lebens, immer in Gefahr verbraucht zu werden. Sitz des Ministerfeuers war das „Lebenstor“ (*mingmen* 命門), welches *wenbu*-Autoren in Anlehnung an alchemistische Ideen zum unteren Zinnoberfeld (*dantian* 丹田) im Unterbauch bzw. zwischen den Nieren lokalisierten.<sup>152</sup> Als formloses Feuer bildete es dort eine Einheit mit formlosem Wasser, unsichtbaren Substanzen, deren Dysbalancen nur für Eingeweihte lesbar waren. Durch Zitate und die Betonung indirekter persönlicher Verbindungen mit bekannteren Ärzten des *wenbu*-Ansatzes wie Zhang Jiebin oder Li Zhongzi brachte sich Xiao ausdrücklich mit

---

<sup>151</sup> Zu neokonfuzianischen Ideen des Höchsten Gipfels s. Bauer und van Ess 2001: Kap. XVI.

<sup>152</sup> Zu *wenbu*-Medizin und Lebenstor s. De Vries 2012; Wu 2010: 97 ff. Zur Debatte über die arzneikundlichen Methoden des Tonisierens oder des Attackierens s. Simonis 2010, insb. Kap. 6 zur Ming-zeitlichen Medizin. Zu späterer Kritik an *wenbu*-Medizin durch den berühmten Xu Dachun 徐大椿 (1693-1771) s. De Vries 2015.

deren Lehren in Verbindung. Er folgte ihren Ideen über versteckte Prozesse innerhalb des Körpers und begab sich wie seine Vordenker auf die Suche nach den „mysteriösen Feinheiten“ (*xuanwei* 玄微), die er in den Aussagen der antiken kanonischen Schriften zu finden meinte. Gleichzeitig galt es, die seiner Meinung nach schädlichen neueren Entwicklungen der Medizin der Song-Jin-Yuan-Zeit zu entkräften, darunter an vorderster Stelle die durch Liu Wansu 劉完素 (c. 1120-1200) und Zhu Danxi entwickelten Ansätze, Feuer mithilfe bitterer und kalter Arzneidrogen abzuleiten. Möglicherweise war Xiao bereits beeinflusst von der textkritischen Strömung der „beweisführenden Forschung“ (*kaozheng* 考證), welche sich, die „Rückkehr zum Altertum“ (*fugu* 復古) erstrebend und den Neokonfuzianismus der Song verwerfend, auf die wahre Bedeutung der antiken Klassiker besann.<sup>153</sup> In seinem Werk finden wir jedoch keine expliziten Hinweise darauf. Wohl eher kann er als konservativer Geist angesehen werden, dessen Fixierung auf das Altertum gerade *nicht* zu den medizinischen Innovationen führte, die sich bei anderen Autoren aus der textkritischen Lektüre der Klassiker ergaben. Er war zu jung, um innerhalb der sich bereits seit zwei Jahrhunderten entwickelnden Strömung des *wenbu* eigene Ideen hervorgebracht zu haben, lebte in den südlichen Provinzen Fujian und Sichuan und damit weit entfernt von den medizinischen Neuerungen der Jiangnan 江南-Region, welche er auch nach seiner Reise nach Norden nicht in sein medizinisches Wirken integrierte. Lieber konzentrierte er sich auf die bereits etablierten Behandlungsstrategien seiner *wenbu*-Vorgänger und die berühmten, von Zhang Zhongjing 張仲景 in den letzten Jahren der späten Han-Dynastie verfassten medizinischen Klassiker *Shanghan lun* und *Jingui yaolüe* 金匱要略 („Synopsis der Goldenen Schatulle“).<sup>154</sup>

---

<sup>153</sup> Zum Verhältnis von *kaozheng* und Medizin s. Elman 2005: 232–236.

<sup>154</sup> Die Schriften des Wu Youxing 吳有性 (1582-1652) und Yu Chang 喻昌 (1585-1664) stellen berühmte Beispiele zeitgenössischer medizinischer Innovation dar. Diese ungleich einflussreicheren Autoren entwickelten neue Ideen zu Physiologie, Pathologie und

Welches Maß an medizinischer Autorität Xiao Jing zu seiner Lebenszeit zugeschrieben wurde, ist schwer zu beurteilen. Aufgrund seiner Herkunft und umfassenden Bildung bewegte er sich in Literatenkreisen und pflegte Kontakt zu einflussreichen Personen. Immerhin drei zeitgenössische Persönlichkeiten steuerten Vorworte zu seinem *Xuan Qi jiu zheng lun* bei, einer von ihnen der ebenfalls aus der Region Fuzhou stammende Lin Xianchun 林先春, welcher im Jahr 1625 die *jinshi*-Prüfung bestanden hatte. Xiaos Fälle zeugen zudem von regem Umgang mit Beamtenfamilien, die ihn zur medizinischen Behandlung ihrer Mitglieder zu Rate zogen. Seine zahlreichen verbalen Attacken auf Ärzte anderer sozialer oder epistemischer Hintergründe weisen jedoch darauf hin, dass er sich in ständigem Wettstreit mit medizinischen Konkurrenten befand. Einige dieser Wettbewerber konnten mit legitimierenden Qualitäten aufwarten, über die Xiao nicht verfügte: eine lange Familientradition, Erfahrung oder Spezialisierung. Besonders deutlich zeigt sich der Konkurrenzkampf in Xiaos Fallgeschichten: Die häufigen Diskussionen am Krankenbett, vorgebracht in anklagendem Sprachduktus, lassen einen eher fragilen Stand als Heiler vermuten und zeugen von seinem Bemühen, die eigene Autorität als Experte zu festigen.

Das *Xuan Qi jiu zheng lun* besteht aus sechs Teilbänden (*juan*), mit (je nach Edition) drei oder vier Vorworten, einem Nachwort und drei einfach gehaltenen Illustrationen: Eine des Lebenstors, eine des auf Interaktion von Feuer und Wasser basierenden Höchsten Gipfels, sowie eine zu den fünf physiologischen Qi (*wu qi* 五氣) des Körpers.<sup>155</sup>

---

Behandlung, und ihre Werke wurden Dutzende Male neu verlegt. Zu ihren Ideen s. Hanson 2011; Scheid 2013, 2020.

Zu Zhang Zhongjing und dem *Shanghan lun* s. Zheng et al. 2018: 227, 388, 651.

<sup>155</sup> Die Edition des Chen Jianyun enthält vier Vorworte aber kein Nachwort, während die Edition des Xiao Zhen ein Vorwort weniger enthält, aber sein eigenes Nachwort hinzufügt. Die Diagramme und die Erklärungen dazu repräsentieren Konzepte zur Physiologie des Körpers, die zu Xiao Jings Zeiten in der *wenbu*-Denkschule vorherrschten. Sie fügen keine neuen Ideen hinzu.

*Juan 1* enthält mehrere Abhandlungen zu den grundlegenden Konzepten der von Xiao propagierten Medizin. Xiao Jing beschreibt hier die in den Illustrationen dargestellten Prinzipien, erklärt die Bedeutung der Funktion von Nieren, Milz und Magen für die Gesunderhaltung des Körpers, und hebt die Bedeutung der Identifikation und Behandlung zugrundeliegender Ursachen von Krankheit hervor. Abgeschlossen wird *juan 1* mit zwei kritischen Betrachtungen zu unter zeitgenössischen Ärzten weitverbreiteten Behandlungsfehlern. *Juan 2* beschäftigt sich mit Diagnosemethoden, insbesondere mit der Pulstastung, deren sorgfältige Durchführung in der Gelehrtenmedizin gemeinhin als Gütesiegel für die Fähigkeiten eines Arztes angesehen wurde. *Juan 3* beschreibt Eigenschaften und Wirkungen von Arzneidrogen. Hier zeigt sich eine starke Anlehnung an Li Shizhens *Bencao gangmu*, zugleich propagiert Xiao jedoch energisch seine eigenen Ansichten: Arzneistoffe zur Stärkung von Niere und Milz oder zum Wärmen des Lebensorgans werden befürwortet, Arzneistoffe mit kühlenden oder angreifenden Eigenschaften, insbesondere in den Händen unkundiger Heiler, als hoch gefährlich dargestellt. *Juan 4* und *5* sind beide als „medizinische Fälle basierend auf bewährten Behandlungen“ (*zhiyan yi'an* 治驗醫案) betitelt, sie beinhalten die in der vorliegenden Arbeit analysierte Sammlung Xiaos eigener Fälle. Mit diesem Titel schlägt Xiao Jing zwei Fliegen mit einer Klappe: Einerseits illustrieren „Bewährte Behandlungen“ (*zhiyan*) seine persönlichen Erfolge als Arzt und dienen als Beleg für die Validität seiner medizinischen Ideen. Andererseits dienen „medizinische Fälle“ (*yi'an*), wie zeitgenössische juristische Fallgeschichten, als autoritative Beispiele, an denen sich andere Ärzte in ähnlich gelagerten Fällen orientieren sollten.

*Juan 6* besteht aus zwei Teilen und gibt uns Einblicke in Xiaos Sicht auf die sozialen Aspekte medizinischer Tätigkeit. Im ersten Teil, betitelt „Spiegel der Ärzteschaft“ (*Yijian* 醫鑒), nimmt er eine Klassifizierung der Ärzteschaft in dreizehn verschiedene Typen vor. Dieser Teil erweist sich als hilfreiches Hintergrund-Tableau für eine Analyse der Rhetorik von Xiaos Fallgeschichten

aus *juan* 4 und 5. Hier gibt er eindeutige Hinweise auf die Bedeutungen der Benennungen, die er seinen Konkurrenten verleiht und über die Urteile, die er mit diesen Denominationen fällt. Im zweiten Teil von *juan* 6, dem „Spiegel der Krankheitssituationen“ (*Bingjian* 病鑿) spricht Xiao Warnungen an Patienten und Ermahnungen an Ärzte aus. Es werden Themen abgehandelt wie die Wahl des richtigen Arztes, die Wichtigkeit einer frühestmöglichen Behandlung, Unkräuter als Einzelarzneien, oder die Tatsache, dass manche Leute mit Scham besetzte Krankheiten verbergen.

Xiao Jings Fallsammlung enthält 112 Fälle.<sup>156</sup> *Juan* 4 ist Kälteschädigungen (*shanghan* 傷寒) gewidmet, hier handelt es sich um fieberhafte Erkrankungen, deren Ursache im Befall durch klimatische Pathogen gesehen wird, sowie Krankheiten, die mit Rezepturen aus dem kanonischen Werk *Shanghan lun* behandelt werden. In *juan* 5 sind Fälle sogenannter „vermischter Krankheiten“ (*zabing* 雜病) beschrieben, die zumeist auf innere Störungen der sogenannten „Speicher- und Hohlorgane“ (*zangfu* 臟腑) zurückgeführt werden. In erster Linie sind dies Erschöpfungszustände und verschiedene Arten von Blutungen. In *juan* 5 werden neunzehn Fallgeschichten von Xiaos Vorbildern aufgeführt: Fünfzehn Fälle von Xue Ji, zwei Fälle von Zhang Jiebin, den Vorreitern also der warm-tonisierenden Medizin, sowie zwei des Yuan-/Ming-zeitlichen Gelehrtenarztes Lü Fu 呂復. Die verbleibenden 93 Fälle in Xiaos Fallsammlung stammen aus dessen eigener Feder – darunter eine Begebenheit, die Xiao als siebzehnjähriger Beobachter miterlebt, sowie vier Fälle, die Xiao nur durch Dritte erfahren hat. Drei davon sind in Xiaos eigene Fallgeschichten integriert, um seine erfolgreichen Behandlungen mit tödlich verlaufenden Beispielen zu vergleichen. Insgesamt integriert Xiao Jing also 88 eigene Fälle in seine Sammlung.

---

<sup>156</sup> Die Anzahl an Fällen entspricht hier der Anzahl der behandelten Patienten.

Ein in der Medizinliteratur versierter Leser hätte sicherlich die Struktur erkannt, nach der Xiao Jing seine Fälle ordnet und damit die personale Autorität des Wissenden im Text kompensiert. Sie richtet sich in *juan 4* nach den Krankheitskategorien des *Shanghan lun* und in *juan 5* nach den inneren Organen, mit Krankheitsbildern, die von Fall zu Fall komplexer werden. Einer hierarchischen Ordnung folgend, sind jeweils gegen Ende diejenigen Krankheiten aufgelistet, die in anderen sozialen Zusammenhängen eher von spezialisierten Alltagsheilern behandelt worden wären: Würmer, Halsschmerzen, postpartale Erkrankungen, Abszesse und Augenkrankheiten. Xiao Jing empfiehlt in diesen Fällen gerade *keine* spezialisierte Behandlung, sondern die Anwendung der – seiner Meinung nach – universellen Prinzipien der *wenbu* und *shanghan*-Medizin.

## **2.2 Die Stellung des Heilers im sozialen Feld**

Xiao Jings Bemühungen, sich auf dem Markt der Medizin zu positionieren, zeigt sich – neben anderen sprachlichen Äußerungen – in den Benennungen, die er seinen Patientinnen und Patienten in seinen Fallgeschichten zuerkennt. Die verwendeten Bezeichnungen spiegeln die soziale Klasse der Kranken wider, die Xiaos Hilfe in Anspruch nahmen. Einmal durch Benennung einer bestimmten Gesellschaftsschicht zugeordnet, variieren die Art und Weise, auf die Xiao mit diesen Menschen in Beziehung tritt, und die sprachlichen Mittel, mit denen er diese Interaktionen beschreibt. Seine eigene Rolle wird als enger Vertrauter, angesehener Ratgeber, oder wohlthätiger konfuzianischer Gelehrter dargestellt. Auf einer subtileren Ebene erscheint diese soziale Hierarchisierung auch in den medizinischen Behandlungen, die er den Körpern kranker Menschen unterschiedlicher Gesellschaftsschichten zuteilwerden ließ. Bestehende Klassenunterschiede sowie Xiaos Bemühen, seine eigene hohe Stellung im sozialen Raum zu affirmieren, zeigen sich in seinen Kräuterrezepturen selbst.

### 2.2.1 Reiche und Arme

Xiao Jing verortet seine Patientinnen und Patienten sehr genau im sozialen Raum. Wann immer möglich, verwendet er in seinen Fällen offizielle Titel oder andere respektvolle Anreden, um Gelehrte, Beamte oder Mitglieder von deren Haushalten zu markieren. Auch bei der nicht geringen Anzahl an Familienmitgliedern und Freunden, die er behandelt, werden die Gelehrten oder Beamten unter ihnen mit entsprechenden Titeln bedacht oder zumindest als „Schulfreunde“ (*xiangyou* 庠友) bezeichnet. So betont er das symbolische, soziale und kulturelle Kapital, das diese Menschen innehatten. Die Anrede einer hochstehenden Person mit ihrem offiziellen Titel war nicht *per se* ungewöhnlich. Auch die Betonung der eigenen sozialen Position durch solcherlei Benennungen war unter zeitgenössischen Verfassern medizinischer Schriften nicht unüblich: Schon Xiaos großes Vorbild Li Zhongzi gab sich in seinem Werk *Yizong bidu* 醫宗必讀 („Notwendige Lektüren der Medizinischen Ahnen“, Vorw. 1637) den Anschein, ausschließlich Gelehrte und Beamte allerhöchsten Rangs behandelt zu haben.<sup>157</sup> Andere zeitgenössische Verfasser von Fallgeschichten jedoch zeigten sich dem sozialen Status ihrer Patienten gegenüber eher uninteressiert. Der einflussreiche Yu Chang 喻昌 (1585-1664), beispielsweise, verzichtet auf die Betonung des Gelehrtenstatus seiner Freunde. Stattdessen nennt er meist nur die Namen seiner Patientinnen oder Patienten (bzw. des Familienoberhauptes) in Verbindung mit alltäglicheren Anreden wie „Herr“ (*xiansheng* 先生) oder „Alter Herr“ (*weng* 翁). Bedenkt man Yus Bekanntheit selbst zu Lebzeiten, ist zu vermuten, dass dies nicht aufgrund eines Mangels an sozial hochgestellten Patienten geschah.<sup>158</sup> Im Vergleich dazu führt Xiao seine engen Verbindungen in die höchsten Kreise der Gesellschaft regelrecht vor: In weitschweifigen Ausführungen beschreibt er, wie er das

---

<sup>157</sup> S. die Fälle, die Li Zhongzi in *Yizong bidu* 5-10 seinen Diskussionen über einzelne Krankheiten anfügt.

<sup>158</sup> Vgl. *Yuyicao zhushi*.



Vertrauen, die Bewunderung, die Freundschaft und schließlich die Anhängerschaft seiner prominenten Patienten gewinnt. Am deutlichsten lässt sich dies an den Behandlungen eines betrunkenen Astronomen, eines Gelehrtenfreundes und eines großzügigen Beamten ablesen.

Als junger Mann darf Xiao Jing eine Ausflugsgesellschaft begleiten und bekommt dabei die Gelegenheit, bei der medizinischen Behandlung eines Freundes der Familie als Ratgeber zu dienen. Bereits in den einleitenden Sätzen zu dieser Fallgeschichte steckt Xiao den sozialen Rahmen der Begegnung ab:

Im Herbst des Jahres 1632 lud mein Vater zur Feier der Beendigung von Amtsgeschäften in Linqiong den Herrn Yang Danfang aus unserem Heimatort, Beamter aus dem Büro für Astronomie, zu einem Ausflug auf den Kranichberg ein. Auch ich nahm daran teil. Bereits nach der Mittagszeit war der Herr bereits halb betrunken. Bei einem herzlichen Lachen verlor er plötzlich seine Stimme, wurde ohnmächtig und fiel zu Boden.<sup>159</sup>

Dem jungen Xiao wird gestattet, eine Untersuchung vorzunehmen und erste Maßnahmen zu ergreifen: Er weist Yangs Diener an, diesen zuzudecken und sich auf die Suche nach Ginseng zu begeben. Dennoch wird, offenbar von den anderen Anwesenden, der erfahrene „Gelehrtenarzt Herr Liu“ (*ruyi Liu jun* 儒醫柳君) mit der Behandlung betraut. Xiao lässt sich davon nicht beirren und belehrt den zweifelnden Doktor Liu über die Notwendigkeit einer warm-tonisierenden Behandlung. „Mit aller Kraft“ (*li* 力) bringt er den erfahrenen Arzt schließlich dazu, auf sein Urteil zu „vertrauen“ (*ren* 任) und „drängt ihn“ (*cu* 促), die empfohlene Medizin herzustellen zu lassen. Nach Einnahme des Kräuterabsuds erholt sich der Beamte innerhalb eines Tages. Mit diesem Erfolg wird Xiao schließlich die notwendige Sachautorität zugeschrieben, dem

---

<sup>159</sup> XQJZL 4: 405-406. Alle Übersetzungen von Beamtentiteln in Anlehnung an Hucker 1985.

Patienten eine zehntägige Ruhepause in einem buddhistischen Kloster „anordnen“ (*ling* 令) zu können.<sup>160</sup>

Diese Fallgeschichte illustriert zunächst die soziale Stellung der Familie Xiao: Der Vater ein erfolgreicher Beamter mit illustren Freunden, die sich, ihre Dienerschaft im Schlepptau, auf einem Ausflug vergnügen und an reichlich Speis und Trank ergötzen. Der gerade einmal 27 Jahre alte Xiao Jing behält auch beim Gelage einen klaren Kopf, erörtert in der Krisensituation im Duktus des Literaten die Pathophysiologie der Krankheit und die Wirkung von Arzneimitteln. Schließlich wird seinen eigenen Anweisungen Folge geleistet und nicht jenen des Gelehrtenarztes Liu. Mit Liu und dem Patienten Yang Danfang sind es zwei ihm an Jahren und Ansehen weit überlegene Personen, die Xiao von seiner Herangehensweise überzeugt.

Als weiterer Beleg für die medizinische Kompetenz und Überzeugungskraft, die Xiao trotz seines geringeren Status Respektspersonen gegenüber ausübt, kann die Fallstudie des Literaten Peng Yubai 彭予白 gelten. Xiao beginnt die Erzählung in ähnlicher Weise wie den Fall des Astronomen:

Im Sommer des Jahres 1633 führte mein verehrter Vater [erneut] Amtsgeschäfte in Linqiong. Um [meine Kenntnisse] mit denen anderer Kandidaten für die Beamtenprüfung zu vergleichen, lud er den Herrn Gelehrten Peng Yubai in das Regierungsgebäude ein, um [mit mir] Examenspapiere zu lesen. Mir gelang es, nach fünf Tagen mit ihm vertrauliche und fröhliche Gespräche zu führen.<sup>161</sup>

Wieder werden die offiziellen Aufgaben des Beamtenvaters erwähnt, der in der Lage ist, seinem Sohn Nachhilfestunden durch den „Gelehrten“ (*xuebo* 學博) Peng zu bezahlen, und das in der Amtsstube des Yamen. Die „vertraulichen und fröhlichen Gespräche“ (*cuxi tanhuan* 促膝譚 [= 談] 歡) zeugen von der Anerkennung, die Peng dem jungen Mann entgegenbringt. Mehr noch, der

---

<sup>160</sup> XQJZL 4: 405-407.

<sup>161</sup> XQJZL 5: 484.

ältere Mann vertraut dem jüngeren seine Leidensgeschichte eines in der Vergangenheit erlittenen Blutverlustes an, von dem er sich bis heute nicht vollständig erholt habe. Xiao diagnostiziert daraufhin in sorgfältiger und elaborierter Weise eine Erschöpfungserkrankung, die – wie so oft bei Gelehrten – verursacht ist durch übermäßige Beschäftigung mit intellektuellen Problemen. Zudem identifiziert er einen heißen Kopf als zusätzliches Symptom, welches ihm der Lehrer nicht mitgeteilt hat. Peng Yubai zeigt sich beeindruckt, jedoch wie der Gelehrtenarzt Liu nicht vollständig überzeugt. Durch eine ausführliche Erläuterung seiner Pulsbefunde und der Präsentation eines ähnlich gelagerten autoritativen Textes, nämlich einer Fallstudie des Xue Ji, kann Xiao den Gelehrten schließlich doch überzeugen. Peng „beginnt“ dem jungen Mann „zu glauben“ (*shi xin* 始信) und willigt ein in die Einnahme einer Rezeptur mit warmen und tonisierenden Eigenschaften, die er aus Vorsicht zunächst in nur kleiner Dosierung zu sich nimmt. Nach einer Erhöhung der Dosis und einer dreimonatigen Einnahme ist er geheilt und besitzt im darauffolgenden Jahr offenbar genug Kraft, einen lokalen Beamtenposten in Fujian zu erlangen. Als sich Xiaos Vater im Jahr 1636 dort zur Ruhe setzt, lädt Peng Xiao Senior und Junior zum Besuch seines Amtssitzes ein. Bei diesem Treffen erweist sich, in Xiaos Worten, „die Herzlichkeit und Harmonie zwischen [Peng and Xiao] als stärker denn je“ (*kuanqia yu xi* 款洽逾昔).<sup>162</sup>

Erneut gelingt es Xiao in dieser Fallgeschichte, die Freundschaft, das Vertrauen und den Respekt eines weitaus älteren und erfahreneren Gelehrten zu gewinnen. Unter Einsatz seines linguistischen Kapitals im sprachlichen Feld stellt er sowohl seine diagnostischen und argumentativen Fähigkeiten als auch seine tiefgreifende Kenntnis der medizinischen Literatur unter Beweis. Der Vergleich seines eigenen Falles mit dem seines großen Vorbilds reiht sein eigenes Denken ein in die medizinische Abstammungslinie des Xue Ji – das

---

<sup>162</sup> XQJZL 5: 483-485.

kulturelle Kapital der Gelehrsamkeit lässt auf diese Weise in soziales Kapital umwandeln und traditionale Autorität konstruieren.

Wenige Jahre später, vermutlich zu Beginn seiner zweijährigen Reise Richtung Norden, bekommt Xiao eine weitere Gelegenheit, seine Kenntnisse vor hohen Persönlichkeiten zu präsentieren:

Im Sommer des Jahres 1638, auf einem Besuch im Osten, machte ich Zwischenstation beim Kommandanten von Yinzhou und logierte dort mit dem Provinzgraduierten Zhu Mingshe, einem Absolventen des gleichen Jahrgangs [wie der Kommandant].

Xiao bemerkt die ungesunde Gesichtsfarbe des Provinzgraduierten (*xiaolian* 孝廉) und dass dieser mehrmals täglich die Toilette aufsucht. Darauf angesprochen gibt ihm Zhu Mingshe 朱明社 eine Antwort, die als typisches Beispiel für Schlussfolgerungen gelten kann, zu denen auch medizinisch gebildete Laien in der Lage waren:

Alles fing damit an, dass ich von Kälte befallen war und deswegen übermäßig viel Ingwersuppe trank. [Daraufhin] litt ich an innerer Hitze und Blutverlust [aus dem Darm]. In der Folge wurde ich mit kalten Arzneien wie Goldfadenwurzel behandelt und geheilt. Im Herbst musste ich dann nach Norden reisen und nachdem ich stark ermüdet war, traten [die Blutungen] erneut auf. Ich nahm daraufhin das vorige Rezept zur Behandlung ein. Nach einigen Dosen kam es zu Erbrechen, und ich konnte nichts mehr zu mir nehmen, daher stoppte ich die Einnahme und nahm nur leicht verdauliche [Speisen] zu mir. Erst nach zwanzig Tagen erholte ich mich. Nach einer Weile musste ich durch verlassene Gegenden reisen, und während ich Wache gegen Räuber hielt, erschreckte und erschöpfte ich mich. Daraufhin traten [die Symptome] erneut auf. Sie bestehen jetzt schon seit drei Monaten. Außerdem leide ich wieder unter immer schlimmer werdender Müdigkeit. Ich habe bereits mehrere Ärzte gerufen, und alle drängen mich zur Einnahme kalter Arzneien, aber ich fürchte das und wage nicht, ihren Worten zu folgen.<sup>163</sup>

---

<sup>163</sup> XQJZL 5: 472-473.

Hier wird ein hochgebildeter, medizinisch bewandertes Mann präsentiert, der seinen Zustand offenbar richtig zu bewerten weiß.<sup>164</sup> Gleichzeitig ist die von ihm vorgebrachte Identifikation der Ursache den von Xiao selbst in anderen Fällen vorgebrachten Diagnosen recht ähnlich: Schwächung des Körpers durch Blutung, kalte Arzneien und Erschöpfung. Xiaos bevorzugter Behandlungsansatz erfährt also noch vor dem Heilerfolg Legitimation durch eine sozial höhergestellte Person.

Nachdem ihm gestattet worden ist Zhu Mingshes Puls zu tasten, konstatiert Xiao, dass die Krankheit einfach zu heilen aber die notwendigen Arzneien sehr teuer seien. Für Zhu kein Problem:

Wenn ich von meiner dreifach schweren Müdigkeit geheilt werden, was kümmern mich dann solche Nichtigkeiten! Mehr noch, [ich würde] denjenigen [sogar] mit Perlengeschmeide belohnen, der sowohl das Talent als auch die Tugend besitzt, [mich zu heilen]!<sup>165</sup>

Der Provinzgraduierte lauscht daraufhin Xiaos in tadellosem sprachlichem Habitus vorgebrachten Ausführungen zur Krankheitsursache (Erschöpfung der Milz und des Magens) und zu den Behandlungsfehlern früherer Ärzte (die Gabe bitter-kalter Substanzen). Daraufhin springt er jäh von der Tafel auf, schlägt wütend auf den Tisch und ruft:

Ich habe nun von Euch, werter Herr, viele Worte vernommen. Sollte es so einfach sein, mir wieder genug Fett wachsen zu lassen? Aber was sind das für Lehren [über bitter-kalte Arzneien, so sinnlos], wie in einem Käfig Flügel benutzen zu wollen? In drei Jahren bin ich durch [die Fürstentümer] Qin, Chu, Qi und Liang überhallhin gereist und habe all

---

<sup>164</sup> Wenn auch Zhu als Gelehrter sich offenbar eingehender mit medizinischer Literatur beschäftigt hatte, zeugen zahlreiche Enzyklopädien für den Alltagsgebrauch und sogar fiktionale Texte wie Romane davon, wie medizinische Inhalte insbesondere ab der späten Ming-Dynastie in populäre Bücher Eingang fanden. Dies, zusammen mit der Proliferation medizinischer Einführungswerke, dürfte in nicht unerheblichem Maße zur Popularisierung medizinischen Wissens beigetragen haben. Zum Verhältnis von Medizin und populärer Literatur s. Schonebaum 2016. Zur Popularisierung medizinischen Wissens ab der Ming-Zeit s. Leung 2003.

<sup>165</sup> XQJZL 5: 473.

diese angeberischen namhaften Ärzte aufgesucht. Aber keiner hat wie Ihr, werter Herr, von Grund auf erklärt, [was das Problem ist]!<sup>166</sup>

Aus dem Munde des Provinzgraduierten kommend, sind die Fronten nun klar definiert: Hier der „werte Herr“ (*gong* 公) Xiao Jing, dort „all die angeberischen namhaften Ärzte (*xuanming zhuyi* 炫名諸醫), die sinnloserweise bitter-kalte Arzneien anwenden. Wie zu erwarten, wird Zhu Mingshe durch Xiaos Medizin geheilt, und als die Zeit des Abschieds gekommen ist, bietet er ihm eine großzügige Belohnung in Form von Gold und Silber an. Xiao lehnt höflich ab, mit den Worten:

Mit Euch zu logieren war solch eine wunderbare [Erfahrung], wir konnten ja sofort vertraute Gespräche führen wie alte Freunde. Diese Freundschaft ist genauso wichtig wie Gold und Edelsteine. Den Menschen zu helfen ist so eine großartige Sache – wie könnte man es wagen, da auf Kompensation zu hoffen?<sup>167</sup>

Dies ist das Bild, das hier entworfen wird: Xiao zu Gast im Hause eines hohen Beamten, genau wie ein wohlhabender Gelehrter ohne finanzielle Sorgen. Xiao, dem es problemlos gelingt, die Freundschaft, das Vertrauen und den Respekt dieser eminenten Persönlichkeit zu gewinnen. Ein Arzt, der nicht nur seine prognostischen und therapeutischen Fähigkeiten, sondern zugleich auch seine Bescheidenheit in Bezug auf materielle Belange unter Beweis stellt, als guter Konfuzianer dem „Helfen der Menschen“ (*ji ren* 濟人) verpflichtet. Xiao selbst stellt sich als die von Zhu ersehnte Person von „Talent und Tugend“ (*mingde* 明德) heraus, deren Behandlungsmethode den Erfolg bringt. Um die erweiterte Bedeutung dieser Benennung zu verstehen, hilft ein Blick in den „Spiegel der Ärzteschaft“, Xiaos Kategorisierung von Ärzten in *juan* 6. Sowohl der „erleuchtete“ (*ming* 明), als auch der tugendhafte (*de* 德) Arzt sind dort als Idealtypen beschrieben. Sie stellen Gegenbilder dar zu raffgierigen Ärzten, die

---

<sup>166</sup> XQJZL 5: 474.

<sup>167</sup> XQJZL 5: 475.

aus dem Leid der Menschen Profit ziehen, sowie zu den ebenfalls von Zhu Mingshe benannten „namhaften“ (*ming* 名) Ärzten mit prahlerischem Gehabe und mangelndem Können. Dieser Fall ist ein Beispiel dafür, wie Xiao Jing – unter Zuhilfenahme des „Spiegels der Ärzteschaft“ – seinem Gegenüber lobende Worte über die eigene Persönlichkeit und Beschimpfung der Konkurrenz in den Mund legt.

Wie wurden dagegen die Begegnungen mit Kranken, die nicht zur gesellschaftlichen Elite gehörten, dargestellt? Von den 93 Patienten in Xiaos eigenen Fallgeschichten lassen sich ganze 59 als Gelehrte, Beamte oder Angehörige höherstehender Haushalte identifizieren. Diese Zählung schließt Herren ein, die mit ihrem Beamtentitel oder anderen respektvollen Formen der Anrede benannt werden, deren Familien, Xiao Jings erweiterte Familie und Studienfreunde, sowie Frauen aus Haushalten, die offenbar wohlhabend genug waren, mehrere Ehefrauen und Konkubinen zu unterhalten. Gerade einmal zwölf Patienten werden ausdrücklich als Angehörige unterer sozialer Klassen gekennzeichnet: eine arme Frau Wu 吳, zwei Dorfbewohner, vier Diener oder Sklaven, ein Sänfenträger, ein Wachsoldat, ein Fußsoldat, die Tochter eines alten Soldaten sowie eine junge Frau aus der Töpferei der Familie Wang 王. Bei 24 Patienten wird kein gesellschaftlicher Hintergrund angegeben. Es scheint jedoch, als habe Xiao siebzehn von ihnen als wichtig genug erachtet, um sie mit vollem Namen zu nennen, während er sich in den restlichen Fällen auf den Familiennamen beschränkt oder überhaupt keinen Namen angibt. Die Benennung mit Familiennamen allein ist ansonsten nur bei denjenigen Patienten zu beobachten, die eindeutig als Angehörige der unteren Klassen identifizierbar sind. Es kann also davon ausgegangen werden, dass die fünf Patienten ohne volle Namensnennung ebenfalls den unteren Klassen angehörten. Ein Verhältnis von 59 Patienten aus der gesellschaftlichen Elite, siebzehn Patienten ungewissen Hintergrundes (denen Xiao anscheinend jedoch genug Respekt entgegenbrachte, um sie mit vollem Namen zu nennen), und

insgesamt siebzehn Angehörigen der unteren sozialen Schichten kann mit Sicherheit nicht als realistisches Abbild der gesellschaftlichen Realität jener Zeit betrachtet werden.<sup>168</sup> Tatsächlich scheint es, als diene die nur in seltenen Fällen erfolgende Hervorhebung des geringen sozialen Status der behandelten Person ganz bestimmten Zwecken.

Die Behandlung armer Menschen, die sich teure Arzneien nicht leisten konnten, bot dem Gelehrtenarzt eine Gelegenheit, sich als wohltätigen Konfuzianer darzustellen. Wie der Fall des Zhu Mingshe zeigt, wollte Xiao Jing jeglichen Ruch von Profitgier vehement vermeiden. Die Fallgeschichte des Küchendieners Lin 林, einem Mann aus Xiaos Nachbarschaft, dient als anschauliches Beispiel für die Art der Selbstdarstellung, die Xiao für sich in Anspruch nahm, wenn Mangel an ökonomischem Kapital der bestimmende Faktor in der medizinischen Begegnung war.<sup>169</sup> Der Begriff „Küchendiener“ (*caiyong* 菜傭) steht möglicherweise nicht für die tatsächliche Berufsbezeichnung des Herrn Lin, sondern könnte eine Abkürzung sein für *maicai yong* 賣菜傭, „einen, der Gemüse verkauft“, eine generische Bezeichnung für gesellschaftlich unbedeutende, einfache Menschen. In jedem Fall benennt Xiao hier eindeutig, welcher sozialen Schicht sein Patient angehört. Er erzählt:

Die anfänglich einbestellten Ärzte hatten aufgrund der Armut [des Patienten] nicht die Absicht, ihm eine genaue Diagnose zuteilwerden zu lassen, und ein jeder von ihnen lehnte eine Behandlung ab und verließ ihn. Ich selbst ging gerade zufällig aus dem Haus und hörte dabei das gramerfüllte Schluchzen der Mutter. Deswegen trat ich [bei Lin] ein, um nach ihm zu sehen.<sup>170</sup>

Auch hier vergleicht sich Xiao vorteilhaft mit anderen Ärzten, welche, getrieben von der Gier nach Profit, nicht die Absicht (wörtlich: nicht das „Herz“, *xin* 心) haben, eine Behandlung durchzuführen. Xiao Jing hingegen, gerührt durch die

---

<sup>168</sup> Tabellen mit genauen Aufzählungen als Addenda auf S. 284-288 dieser Arbeit.

<sup>169</sup> *XQJZL* 4: 359-360.

<sup>170</sup> *XQJZL* 4: 359.



mütterlichen Tränen, bietet sofort die Unterstützung an, die seine Kollegen abgelehnt haben. Er spezifiziert die Ärzte nicht, die den Kranken im Stich lassen, aber gibt ausdrücklich an, dass diese „einbestellt“ (*yan* 延) wurden, während er selbst rein „zufällig“ (*shi* 適) vor Ort ist. Obwohl er in unmittelbarer Nachbarschaft lebt, gehört er offensichtlich nicht zu jener Art von Ärzten, die ein von Armut geprägter Haushalt im Krankheitsfall herbeirief. Xiao findet den Küchendiener in bewusstlosem, lebensbedrohlichem Zustand auf und flößt ihm eilig eine abführende Rezeptur ein, die auf das *Shanghan lun* zurückgeht. Nachdem der trockene Stuhl purgiert ist, öffnet der Patient die Augen, und nach drei weiteren Dosen einer weiteren, ebenfalls aus dem *Shanghan lun* stammenden, „harmonisierenden“ (*he* 和) Rezeptur ist er geheilt.<sup>171</sup>

Während Xiao in den meisten seiner Fallgeschichten die gewählten Arzneien „anwendet“ (*yi* 以 oder *tou* 投), so wird im Fall des Küchendieners mit der richtigen Medizin „geholfen“ (*ji* 濟). Das Bemühen, unabhängig vom sozialen Stand der Kranken „den Menschen zu helfen“, „dem Volk zu helfen“ (*ji qunsheng* 濟群生) oder „der Welt zu helfen“ (*ji shi* 濟世), ist das Ideal, das Xiao in seinem Werk immer wieder betont, insbesondere in denjenigen Passagen, in denen er die Grundlagen guter medizinischer Praxis darlegt.<sup>172</sup> Im selbstlosen Verlangen der Welt zu helfen liegt die Essenz des Handelns des „tugendhaften Arztes“. In den Beschreibungen von Xiaos Begegnungen mit armen Patienten wird diese altruistische Motivation vom hehren Ideal zu Xiaos persönlicher Eigenschaft. Seine Fallgeschichten imitieren tugendhafte Vorbildhaftigkeit als Merkmal charismatischer Autorität, und die Menschen, ob armer Küchendiener oder reicher Provinzgraduierter, wenden sich darin dem Autor zu.

---

<sup>171</sup> Eine historisch fundierte Beschreibung von Behandlungsprinzipien, Rezeptur-Klassen und Behandlungsstrategien findet sich in Scheid et al. 2009: 23–30. Bei der Benennung von Behandlungsstrategien beziehe ich mich auf diese Quelle.

<sup>172</sup> *XQJZL* 1: 69; 6: 514; *zixu*: 15.

### 2.2.2 Pharmazeutische Behandlung als Merkmal sozialer Distinktion

Neben der Zurschaustellung idealtypischen tugendhaften Verhaltens birgt die Behandlung der einfachen Leute auch weniger offensichtliche Chancen zur Positionierung des Heilers im sozialen Feld. Hier ist die Methode sozialer Distinktion nicht vornehmlich in der sprachlichen Äußerung zu finden, sondern in der praktischen Ausübung der Medizin. Zunächst lassen sich die angewandten Heilmittel unmittelbar als ökonomisches Kapital einsetzen, indem die Kosten für teure Kräuter, insbesondere Ginseng, explizit angesprochen werden. So beschreibt die fünfte Erzählung in Xiaos Fallsammlung die Krankheit einer Frau Wu, die unter Kopfschmerzen, Fieber und Schüttelfrost, Übelkeit und Appetitlosigkeit leidet. Nachdem Xiao sorgfältig ihren Puls untersucht hat, erklärt er der Patientin ihr zugrundeliegendes Problem in der Sprache der Gelehrtenmedizin:

Dieses Krankheitsmuster ist Leber-Holz, das die Erde kontrolliert, dies gilt grundsätzlich als schwer zu behandeln. Hier geht die Leere des Pulses auf mangelndes Magen-Qi zurück, und das ist etwas, um man sich besonders sorgen sollte!<sup>173</sup>

Die Patientin bekommt eine Kombination zweier Rezepturen aus dem *Shanghan lun* – wärmend, tonisierend und mit Ginseng. Nach der Einnahme verbessert sich ihr Zustand deutlich. Die Familie kann sich jedoch die Rezeptur mit der teuren Wurzel nicht mehr leisten, und nach zwanzig Tagen beginnt die Frau aus der Nase zu bluten und verstirbt. Angesichts dieses Schicksals beklagt Xiao:

Ach! Diese verarmten Fronarbeiter arbeiten das ganze Jahr über so hart! Wenn sie nur einmal im Netz von Krankheit gefangen sind, folgen noch Hunger und Kälte. Wie könnte man da mit ihnen debattieren, dass sie ihre Medizin [nehmen sollen]? Unweigerlich werden sich leichte [Erkrankungen] in schwere verwandeln, und schwere in tödliche. Aber jene reichen und hochstehenden Persönlichkeiten, jene arroganten und

---

<sup>173</sup> XQJZL 4: 352-353.

eigensinnigen Kerle, warm angezogen, wohlgenährt und verkommen, die sich dem Trunke oder verliebt den Freuden der Bettstatt hingeben – bei ihnen durchnässt das Gift Magen und Darm, und die [verbrauchte] Essenz trocknet Knochen und Mark aus. Wenn die beiden Krankheitsdämonen in Kindergestalt auch nur ein wenig eindringen und wenn das wahre [Qi] des Ursprungs noch weiter entweicht, dann haben es selbst Huan und Bian schwer, eine Heilung des *gaohuang* 膏肓 durchzuführen.<sup>174</sup> Wie könnte meine Wenigkeit mit Ginseng, Kräutern und Wurzeln auch nur ein Zehntausendstel dessen ersetzen, was verloren gegangen ist? Mit vielen Worten diese Welt beklagt habend sage ich: Es ist besonders bedauernswert, dass es so schwierig ist, arme Leute mit Ginseng zu behandeln und dass daher die Krankheiten der Armen von Tag zu Tag mehr werden. Und wie schade, dass es den Reichen zwar leichtfällt, Ginseng zu kaufen, aber dass der Effekt von Ginseng bei ihnen [aufgrund ihrer Verhaltensweisen] nicht zur Geltung kommen kann.<sup>175</sup>

Dieser Abschnitt verdeutlicht die Problematik, mit der sich Xiao bei der Behandlung der unteren sozialen Klassen konfrontiert sah: Als guter Konfuzianer war er dazu verpflichtet, arme Menschen aus reiner Menschlichkeit zu behandeln, die von ihm favorisierte Medizin passte jedoch nicht zu den ökonomischen Möglichkeiten dieser Menschen. Ginsengwurzel war eine dermaßen kostspielige Arzneidroge, dass eine längerfristige

---

<sup>174</sup> Huan 緩 und Bian 扁 sind zwei berühmte, zum Teil legendenhafte Ärzte der *Chunqiu*-Periode: Huan wird erwähnt im konfuzianischen Klassiker *Zuo zhuan* 左傳 („Überlieferung des Zuo“), die Wundertaten des Bian Que 扁鵲 sind im *Shiji* beschrieben. Beide Texte erzählen eine ähnliche Geschichte über die Unheilbarkeit von Krankheiten, die sich in tiefliegenden Strukturen des Körpers befinden. Während es sich in Bian Ques Biografie um den Herzog Huan 桓 von Qi 齊 (?-643 v. Chr.) handelt, dessen Krankheit Knochen und Mark befallen hat, weigert sich der Arzt Huan den Herzog Jing 景 von Jin 晉 (?-581 v.Chr.) zu behandeln. Denn dessen Krankheit hat den sogenannten *gaohuang* befallen, eine fettige Struktur zwischen Herz und Zwerchfell. Spätere Texte bringen den *gaohuang* ebenfalls mit Bian Que in Verbindung. Xiao bezieht sich hier nicht auf gewöhnliche Geister, sondern auf die entsprechende Erzählung im *Zuozhuan*, in der der Herzog von Jin von zwei geistartigen Kindern (*er shuzi* 二豎子) träumt, die seine Krankheit verursachen. S. *Zuozhuan* 成公十年, S. 659-662. *Shiji* 105: 2218-2219.

<sup>175</sup> *XQJZL* 4: 352-354.

Behandlung damit für die meisten Menschen nicht erschwinglich war.<sup>176</sup> Von finanziellen Schwierigkeiten, die es unmöglich machten, ausreichend Ginseng zu erwerben, konnten jedoch auch Angehörige der Elite betroffen sein. Unter anderem Xiao selbst, mit fatalen Folgen. Denn im letzten Monat des Sommers 1644 starb seine Ehefrau.<sup>177</sup>

Im Winter des Jahres 1633 bringt Xiao Jings Frau den Sohn Zhen zur Welt. Bei der Geburt verkühlt sie sich, und es kommt zu Plazentaretention und unstillbaren Uterusblutungen, so heftig, dass sie bewusstlos wird. Xiao tastet ihren Puls, diagnostiziert den offensichtlich lebensgefährlichen Zustand und entwirft eine Rezeptur mit einer hohen Dosis Ginseng sowie anderen tonisierenden, erhaltenden und Blutung stillenden Drogen. Dennoch bittet er einen „fähigen Arzt des Shu-Fürstentums, den ehrenwerten Herrn Hu“ (*Shufan liangyi Hu jun* 蜀藩良醫胡君), die Behandlung mit ihm zu erörtern. Der renommierte Arzt stimmt Xiaos Diagnose und Rezeptvorschlag zu, aber empfiehlt nach ausführlichen theoretischen Erörterungen die Hinzugabe von Atractylodeswurzel. Nach nur einem halben Tag der Einnahme geht es der Frau besser und in den nächsten Tagen erholt sie sich allmählich. Am zwölften Tag jedoch kommt es zu einer Schwellung der Extremitäten. Erneut verschreibt Xiao wärmende, tonisierende Arzneien und sendet nach Doktor Hu, um die Rezeptur mit ihm zu diskutieren. Wieder stimmt der erfahrene Arzt mit Xiao überein, aber warnt ihn eindringlich:

Wenn jetzt allmählich ihre Gesundheit wieder aufgebaut wird, dann sollte man unter keinen Umständen die Einnahme der guten Rezeptur unterbrechen, sondern sollte [die Behandlung] zumindest für ein paar Jahre fortsetzen!<sup>178</sup>

---

<sup>176</sup> Ginseng als eine wildwachsende Pflanze, die in den Bergen im Norden Chinas, weit weg von Xiaos Wohnort zu finden war, war nicht nur selten und teuer, sondern es wurden auch hohe Steuern darauf erhoben. Zu Handel, Besteuerung und Qualitätsstandards von Arzneidrogen (incl. Ginseng) s. Bian 2014: Kap. 3 und 4.

<sup>177</sup> XQJZL 5: 485-488.

<sup>178</sup> XQJZL 5: 487.

Fast zwölf Jahre vergehen, bei Xiaos Frau setzt die Menopause ein und im heißen Wetter des Sommers 1644 pausiert sie für ein paar Tage die Ginseng-Einnahme. Daraufhin entwickelt sie verschiedene Symptome, und während Xiao Jing im zweiten Sommermonat in Hongjiang 洪江 im heutigen Hunan weilt, verschlechtert sich ihr Zustand weiter. Irrtümlicherweise verzehrt sie im Versuch, ihren Körper zu kühlen und Durst zu stillen, einige Wasserkastanien, was zu unstillbarem Erbrechen führt und der Unfähigkeit, außer kleinen Mengen Wassers etwas zu sich zu nehmen. Nach 49 Tagen verstirbt sie. Zum Zeitpunkt der Niederschrift dieser Fallgeschichte erscheint Xiao Jing in großer Trauer um seine Frau. Ganz besonders beklagt er die Tatsache, dass selbst er, orthodoxer Vertreter der warm-tonisierenden Schule, über nicht genug Mittel verfügte, um seine Lieblingsarznei in ausreichender Menge bezahlen zu können:

Zusammengezählt hatte sie nun fünfzehn Pfund Ginseng eingenommen und außerdem mehr als fünfzig Pfund Pillen sowie 1500 Packungen Arzneiabkochungen. Und trotzdem konnte dieser eine Tod nicht abgewendet werden! Nur weil nach einigen Jahren für eine Weile Geldmangel bestand und es schwierig war, größere Mengen Ginseng zu kaufen. [...] Jeden Tag bereue ich, dass, als sie Ginseng brauchte, es [für uns] zu schwierig war, die Einnahme fortzuführen, und die Krankheit sie in den Tod trieb. Bis heute bin ich nun für immer von meiner ersten Frau getrennt, und meine Trauer zerbricht mich. Ich hatte genau dieses bisschen zu wenig, um unseren Lebensunterhalt zu bestreiten!<sup>179</sup>

Einiges an dieser Geschichte bleibt unklar. Erfolgte im Sommer 1644 überhaupt keine ärztliche Behandlung? Wenn Xiao nicht anwesend war, wurde kein anderer Arzt gerufen? Wurde ein Arzt gerufen, aber verschweigt Xiao diese Tatsache aus Freundschaft oder weil die Behandlung seinen eigenen Prinzipien entsprach? Behandelte Xiao Jing seine Frau vor oder nach seiner Reise selbst, aber seine Behandlung war unwirksam? Alle diese Fragen bleiben offen, nur eines wird deutlich: Der Tod wird dem durch Mangel an ökonomischem Kapital

---

<sup>179</sup> XQJZL 5: 488.

bedingten Aussetzen der Ginseng-Einnahme und der stattdessen erfolgten Einnahme kühlender Arzneidrogen (Wasserkastanien) zugeschrieben. Denn wie viele von Xiaos Fällen ist auch der Tod seiner Frau ein Plädoyer für die Wirksamkeit der Ginsengwurzel: Der primäre, lebensbedrohliche Zustand im Wochenbett wurde durch die Einnahme von Ginseng geheilt, und der Effekt der jahrelangen Einnahme ist noch nach dem Tod von Xiaos Frau sichtbar:

Als sie starb, war ihr Körper genauso prall und gut befeuchtet wie im Leben. Daran kann man sehen, wie groß die Fähigkeit von Ginseng ist, durch Akkumulation [von Flüssigkeiten] Leben zu retten.<sup>180</sup>

Wenn jedoch nicht einmal eine Beamtenfamilie genug Geld für die langfristige Behandlung mit Ginseng aufbringen konnte, wie stand es dann um die Angehörigen der unteren Bevölkerungsschichten? Medizinische Anwendungen für die breite Bevölkerung bestanden zu einem nicht unwesentlichen Teil aus „billigen“ (*jian* 賤), „einfachen“ (*bian* 便) und „effektiven“ (*yan* 驗) Arzneimitteln. „Einfach“ bedeutet dabei „überall verfügbar“; „effektiv“ die unmittelbare, sichtbare Wirkung einer Arznei.<sup>181</sup> Auch wenn diese drei Prinzipien im *Chuanyu* den Praktiken der Wanderärzte zugeordnet werden, sind sie mitnichten nur in mit dieser Gruppe von Heilern assoziierten Texten zu finden. Sie durchziehen die alltagsmedizinischen Manuskripte der Sammlung *Unschuld*, und auch gedruckte Rezeptsammlungen listen zahlreiche Rezepturen dieser Art. Unmittelbare Effektivität wurde in der innerlichen Anwendung durch pharmazeutische Substanzen mit diaphoretischer, purgativer und emetischer Wirkung erreicht. Diaphorese, Purgatio und Erbrechen induzieren stellen jedoch genau jene „angreifenden“ Behandlungsmethoden dar, gegen die die Anhänger des warmen Tonisierens so große Vorbehalte hegten. Möglicherweise erwartete die Familie der Frau Wu die schnelle Wirkung solcher Behandlungen und gab sich mit der

---

<sup>180</sup> Ebenda.

<sup>181</sup> *CYNWB, xulun*: 9. Vgl. Kap. 3 der vorliegenden Arbeit.

anfänglichen Besserung der Patientin zufrieden. Doch eine „halbe Heilung“ dieser Art genügte den *wenbu*-Anhängern nicht. Das Tonisieren mit Arzneien wie Ginseng sollte über einen längeren Zeitraum und in einer ausreichenden Dosis erfolgen. Schnelle Behandlungserfolge (d. h. innerhalb von ein bis zwei Tagen) mit Ginseng stellen sich in Xiaos Fällen nur bei akuten Krankheiten ein, und wenn die Arznei in hohen Dosen in Kombination mit erhitzenden, aktivierenden Substanzen wie Eisenhutwurzel und Zimtrinde verabreicht wird. In Fällen chronischer Erschöpfung spricht sich Xiao für eine Ginseng-Einnahme über Monate oder, wie im Fall seiner Frau, sogar Jahre aus.<sup>182</sup> Mit diesem Ansatz wird das alltagsmedizinische Prinzip des „einfach, billig und schnell“ explizit in Frage gestellt, aber ohne eine Lösung für die Problematik mangelnden ökonomischen Kapitals anzubieten. *Wenbu*-Medizin war eine Medizin der Bessergestellten. Ob langfristige Behandlung oder kurzzeitige hohe Dosis, die Kosten der für die *wenbu*-Praxis erforderlichen Arzneimittel stellten ein gesellschaftliches Unterscheidungsmerkmal dar.<sup>183</sup> Aber nicht nur dies. Die Bereitschaft, hohe Kosten für die Behandlung von Familienmitgliedern auf sich zu nehmen, implizierte konfuzianische Tugend in Form von Menschlichkeit, Kindespietät und Loyalität. Auch im Falle von Xiao Jings Ehefrau trifft dies vermutlich zu. Starben Menschen trotz einer teuren Behandlung, so blieb die Familie zumindest mit dem Gefühl zurück, in finanzieller und moralischer Hinsicht alles für eine Heilung getan zu haben. Die wohlhabende Klientel der *wenbu*-Medizin konnte mit dem Kauf teurer Arzneien den Eindruck konfuzianischer Tugendhaftigkeit erwecken, und Wohlstand und Tugendhaftigkeit der Familien strahlten dabei auf den Arzt ab, der diese Arzneien verordnete. Stimmt sie seinen bevorzugten Behandlungsverfahren

---

<sup>182</sup> Am stärksten betont wird die Notwendigkeit langfristiger Behandlung in *XQZL* 5: 439-443, 485-488.

<sup>183</sup> Abgesehen von Ginseng war die präparierte Eisenhutwurzel guter Qualität essenziell für die Verschreibungen der *wenbu*-Medizin. Auch diese zählte zu den teureren Arzneidrogen. S. Bian 2014: 195, 210-211.

zu, so wurde ihm medizinische Autorität zugeschrieben durch Personen reich an ökonomischem, kulturellem und symbolischem Kapital. So wurde *wenbu*-Medizin an sich zum sozialen Distinktionsmerkmal für Patientenfamilien und Ärzte zugleich.<sup>184</sup>

Betrachtet man medizinische Texte unterschiedlicher Zeit und Autorenschaft, bleibt die soziale Distinktion durch die Anwendung bestimmter Arzneimittel dennoch zunächst uneindeutig: In gedruckten Schriften renommierter Ärzte werden für zahlreiche Indikationen „angreifende“ Behandlungsstrategien befürwortet. Für die sogenannte „angreifend-abführende Strömung“ (*gongxia pai* 攻下派) des Zhang Congzheng 張從正 (1158-1228), einer der vier großen Ärzte der Song-Jin-Yuan-Zeit, stellten Abführen, Erbrechen lassen und Schwitzen induzieren gar die zentralen Behandlungsmethoden dar. Selbst gelehrte *wenbu*-Ärzte wiesen, wie auch Xiao Jings Fälle zeigen, die Wirksamkeit diaphoretischer oder purgierender Arzneimittel nicht vollständig von der Hand. Auf der anderen Seite listen Schriften der Alltagsmedizin Rezepte mit Ginseng und andere klassische Rezepturen zur Behandlung der einfachen Menschen auf – wenn auch nicht ersichtlich wird, ob diese Arzneimittel in der täglichen Praxis tatsächlich eingesetzt wurden.<sup>185</sup>

Eine eingehendere Betrachtung von Xiao Jings Fallgeschichten zeigt jedoch ein deutliches Klassenbewusstsein des Autors, das sich in seinem therapeutischen Handeln niederschlägt. Während dem Leser am Beispiel der armen Frau Wu der

---

<sup>184</sup> Die Behandlung mit Ginseng als soziales Distinktionsmerkmal und die Tatsache, dass sich Familien ruinierten, um durch teure Behandlungen konfuzianischen Idealen gerecht zu werden, wird von Xu Dachun in dessen *Yixue yuanliu lun* 醫學源流論 („Abhandlung zu den Ursprüngen und Entwicklungen der medizinischen Lehre“, 1757) heftig kritisiert. Xu wirft Ärzten zudem vor, aus Eigennutz Ginseng zu verschreiben, auch weil sie bei Misserfolgen weniger Gefahr laufen, belangt zu werden, als bei der Anwendung stark wirkender, „angreifender“ Methoden. S. Unschuld 1998: 177–181.

<sup>185</sup> Sowohl das *Chuanya* des Zhao Xuemin als auch das *Ji shi sui jin fang* des Wang Wenmo verzeichnen eine Reihe von Rezepten mit Ginseng. Manuskripte der späten Qing-Zeit aus der Hand namenloser Ärzte niederen Bildungsniveaus tun dies ebenfalls, während in den Handschriften der Wanderärzte Rezepte dieser Art kaum erwähnt werden. S. Ms. 8253, 8722.



Einfluss von sozialem Status auf Erfolg oder Misserfolg pharmazeutischer Behandlung nähergebracht wird, hatte Xiao selbst die Realität sozialer Klassenunterschiede in seiner medizinischen Praxis offensichtlich auf eine Art und Weise internalisiert, die stark kontrastiert mit seiner Aussage, dass die Körper armer Menschen dringend Ginseng benötigten. Seine Wahrnehmung von Erkrankung und notwendiger Behandlung variiert je sozialer Klasse der zu behandelnden Personen, und es sind meist gerade *nicht* die armen Menschen, denen er Ginseng verschreibt. Von 59 Patienten aus höhergestellten Kreisen erhalten 46 eine Verschreibung oder (in impliziter oder expliziter Form) eine Empfehlung wärmender oder tonisierender Rezepturen.<sup>186</sup> 28 dieser tonisierenden Rezepturen enthalten hochdosierten Ginseng, oder Ginseng wird über einen längeren Zeitraum eingenommen. Ein Patient benötigt keine Behandlung und bei einem weiteren bleibt Xiaos Empfehlung unklar. In fünf Fällen empfiehlt Xiao Jing die Einnahme milder Diaphoretika, und nur sechs Patienten von hohem sozialem Status werden mit primär purgierenden oder kühlenden Formeln behandelt – deren starke Wirkung in zwei Fällen durch die Zugabe von Ginseng abgemildert wird. Ein ähnliches Bild zeigt sich in den sieben Fällen von Patienten nicht weiter spezifizierten sozialen Hintergrundes, die mit ihrem vollen Namen genannt werden: Zwölf von ihnen werden wärmende und tonisierende Rezepte verschrieben oder empfohlen (darunter zehn Rezepte mit Ginseng), wohingegen lediglich jeweils ein Patient mit einer (milden) diaphoretischen, purgierenden, schleimlösenden oder kühlenden Formel behandelt wird. In einem weiteren, besonders bemerkenswerten Fall verstirbt der Sohn eines Mannes namens Zheng Si 鄭思, nachdem er sich, als Musterbeispiel konfuzianischer Kindespietät, einen Teil

---

<sup>186</sup> Diese 43 Fälle schließen sechs Vorfälle mit ein, bei denen Xiao Jing es ablehnt, eine Behandlung durchzuführen. Er begründet seine Ablehnung damit, dass das Qi der Patienten unwiederbringlichen Schaden davon getragen hat durch die angreifenden oder kühlenden Arzneianwendungen der Vorbehandler. Dies lässt sich als eine implizite, nachträgliche Empfehlung wärmender, tonisierender Arzneien verstehen.

der eigenen Leber herausgeschnitten hat, um sie seinem kranken Vater zur Speise zu reichen. Dieser Fall scheint lediglich Erwähnung zu finden, um auf die Bedeutung einer frühzeitigen Behandlung hinzuweisen.<sup>187</sup> Während also in Xiaos Fällen bei höhergestellten Personen das Verhältnis von tonisierenden gegenüber angreifenden Behandlungsmethoden etwa 3,5:1 beträgt, zeigt sich bei Angehörigen der unteren Klassen ein umgekehrtes Bild. Von fünf Patienten mit unklarem sozialem Hintergrund und unvollständiger Namensnennung (wobei, wie bereits angeführt, davon auszugehen ist, dass die fehlende Namensnennung einen Indikator für die Zugehörigkeit zu einer unteren Gesellschaftsschicht darstellt) wird in einem Fall der tödliche Ausgang auf eine kalt-abführende Behandlung zurückgeführt, und Xiaos Empfehlung bleibt unklar. Die anderen vier Kranken werden sehr wohl mit angreifenden Methoden behandelt, d.h. mit kühlenden, schleimlösenden, purgierenden, oder stark diaphoretischen Arzneimitteln. Kein einziger bekommt warm-tonisierenden Arzneien. Unter den zwölf Patienten, die sich eindeutig einer niedrigeren sozialen Schicht zuordnen lassen, werden zwei mit einem stark kühlenden Rezept behandelt, zwei mit einem purgierenden Rezept, drei mit einem stark wirkenden Diaphoretikum, zwei weitere mit harmonisierenden und kühlenden Verfahren, und in drei Fällen wird eine überwiegend wärmende oder tonisierende Behandlung empfohlen. Nur vier der letztgenannten fünf Fälle schließen eine explizite Empfehlung mit Ginseng ein. Die nicht abgeschlossene Behandlung der Frau Wu ist einer davon.<sup>188</sup>

Die quantitative Analyse einiger Fälle mag wenig Aussagekraft besitzen, wenn es zu erkunden gilt, wie soziale Klassenzugehörigkeit die Wahrnehmung des

---

<sup>187</sup> XQJZL 4: 371-373. Zur Zubereitung des eigenen Fleisches zum Heilen der Eltern als Zeichen der Kindespietät (*xiao* 孝), s. Schonebaum 2020.

<sup>188</sup> Drei Tabellen (Tab. 1-3) mit Auflistungen der Patienten niederen Standes, den mit vollem Namen benannten Patienten unbestimmten Hintergrundes und den höhergestellten Patienten finden sich als Addenda auf S. 284-288 dieser Arbeit. Die Tabellen beinhalten auch die Art der Krankheit sowie die angewendeten/empfohlenen und „falschen“ arzneikundlichen Behandlungsstrategien.

Körpers und seine medizinische Behandlung prägte. Der Vergleich von ähnlichen Krankheiten und den dafür empfohlenen Rezepturen in Xiaos Fallgeschichten verstärkt jedoch den Eindruck, dass es auch qualitative Unterschiede bei der Behandlung von Patienten unterschiedlicher sozialer Hintergründe gab. Bei den vier den unteren Gesellschaftsschichten angehörenden Kranken unter Xiaos zahlreichen Fällen des warmen Tonisierens erfolgt die Empfehlung von Ginseng unter völlig anderen Umständen als bei ihren höhergestellten Leidensgenossen: Küchendiener Lin werden nur drei Dosen des Ginseng enthaltenden „Kleinen Bupleurum-Dekoktes“ (*xiao chaihutang* 小柴胡湯) für seinen akuten Zustand verabreicht. Frau Wu kann sich den Ginseng in diesem Rezept nicht leisten. Bei einer Dienerin der Familie Lian empfiehlt Xiao die warm-tonisierende Behandlung lediglich nachträglich, nachdem die Patientin bereits verstorben ist. Nur im Fall eines Dorfbewohners (*cunmin* 村民) wird das warme Tonisieren tatsächlich angewendet – jedoch erst, nachdem Xiao Jing sich dazu herabgelassen hat, eine Behandlung durchzuführen, die in der späten Kaiserzeit eher als Spezialität von Wanderärzten galt: die manuelle Entfernung eines Bandwurms.<sup>189</sup> Während sich ein Wanderarzt mit dem schnellen, sichtbaren Behandlungsergebnis des entfernten Bandwurms zufrieden geben würde, stellt Xiao Jing sein überlegenes Wissen heraus, indem er den Puls des Patienten fühlt. Denn ein gewöhnlicher Heiler konzentriert sich nur auf die sichtbaren Symptome, der wahre Experte hingegen ertastet am Puls die verborgenen Dynamiken des inneren Feuers und erkennt so krankhafte Zustände, die dem äußeren Erscheinungsbild des Patienten scheinbar widersprechen. Xiao Jing diagnostiziert „falsche Hitze und wahre Kälte“ (*jiare zhenhan* 假熱真寒), ein

---

<sup>189</sup> XQJZL 4: 393-394. Vgl. *Chuanya neiwai bian, xulun*: 9; *Ji shi suijin fang*. Das *Chuanya* nennt die „Erfassen von Würmern“ (*zhuo chong* 捉蟲) als therapeutische Spezialisierung von Wanderärzten. Das *Ji shi suijin fang* beschreibt eine Reihe von Methoden, um Würmer durch unterschiedliche Körperöffnungen zu entfernen, entweder durch manuelles Herausziehen oder durch Lockmethoden, die die Würmer dazu bringen sollen, aus dem Körper herauszukrabbeln.

Zustand, der seiner Ansicht nach durch warmes Tonisieren behandelt werden muss.

Strategien der nachträglichen Autorisierung von als minderwertig angesehenen praktischen Fertigkeiten lässt sich in den Grenzbereichen zwischen Volks- und Gelehrtenmedizin häufiger beobachten: Gewöhnliche Heilverfahren, die von Gelehrtenärzten als nutzbringend erachtet wurden, wurden in die eigene Methodik integriert und anschließend durch theoretisch-diskursive Ausschmückungen und den Einsatz zusätzlicher, ausgefeilter Behandlungsverfahren legitimiert. Auch Xiao Jings großes Vorbild Zhang Jiebin empfiehlt in seinem *Jingyue quanshu* 景岳全書 („Die vollständigen Werke des [Zhang] Jingyue“, Vorw. 1624) zur Behandlung von Würmern Therapien aus dem Bereich der Volksmedizin, z.B. einfache Rezepte aus Einzelsubstanzen, Ausräucherungen oder in den Anus einzuführende Suppositorien. Im gleichen Atemzug betont er jedoch die Bedeutung des warmen Tonisierens nach Entfernung der Würmer.<sup>190</sup> Die einzelne Beschreibung der Behandlung eines Angehörigen der niederen Klassen durch Stärkung mit Ginseng erfüllt für Xiao also einen ganz bestimmten Zweck: Ein manuelles Verfahren, nämlich das Ziehen eines Bandwurms, üblicherweise mit Angehörigen niederer Gesellschaftsschichten assoziiert, wird an einem einfachen Dorfbewohner durchgeführt – durch einen Gelehrtenarzt, dessen Praxis sich von der eines gewöhnlichen Heilers durch ein zusätzliches pharmazeutisches Behandlungsverfahren abhebt, welches in sich selbst bereits als Element der sozialen Distinktion betrachtet werden kann. Diese Hierarchisierung medizinischer Praxis im Kontext sozialer Schichten wird auch an zahlreichen anderen Beispielen deutlich.

Im Jahr 1625 wird der junge Xiao Jing Zeuge der Behandlung einer zwanzigjährigen Dienerin, die „Verborgener Goldfadenwurzel-Pille“ (*cang lian*

---

<sup>190</sup> *Jingyue quanshu* 35: 780-786, beispielhafte Rezepte in 51: 1331; 61: 1634.

wan 藏連丸) einnimmt, um ihre Darmblutung zu stoppen. Für die Herstellung dieses Rezeptes wird Goldfadenwurzel (*huanglian* 黃連) in Schweineleber gedämpft. Goldfadenwurzel gehörte wie Ginseng zu den sehr teuren Arzneimitteln, und Xiao erläutert nicht, wer die Medizin für die Dienerin bezahlte.<sup>191</sup> Der Arznei werden in der Medizin Chinas vollkommen andere Wirkungen als Ginseng zugeschrieben: Während Ginseng als wärmend und tonisierend gilt, wird Goldfadenwurzel als äußerst kalt beschrieben und soll Hitze über den Stuhl aus dem Körper ableiten – eine „angreifende“ Behandlung also. Die junge Frau wird durch die stark wirkende, abführende „Verborgener Goldfadenwurzel-Pille“ erfolgreich von ihren Beschwerden geheilt.<sup>192</sup> Dieser kurzen Erzählung stellt Xiao den Fall seines Freundes Liu 劉 gegenüber, einem Mann den er als „von stattlicher Erscheinung und gut im Verfassen von Schriften“ beschreibt. Wie die Dienerin leidet Herr Liu an blutigem Stuhl, und auch er wird mit einem einfachen Goldfadenwurzel-Rezept behandelt. Aber auch nach einem Jahr hat dies nicht zur Heilung geführt. Nach seiner Hochzeit im Winter hört Liu auf, die Arznei einzunehmen und sein Zustand scheint sich zu verbessern. Im darauffolgenden Sommer erkrankt er an dysenterischem Durchfall, behält jedoch seinen guten Appetit und zeigt im Alltag keine Ermüdung, weswegen ihm sein Arzt erneut das Goldfadenwurzel-Rezept verschreibt. Schon nach vier Dosen verliert der unglückselige Herr Liu das Bewusstsein und verstirbt. Xiao Jing bleibt nur die Klage über den Tod seines Freundes und die harsche Kritik an der übermäßigen Verwendung kühlender Arzneien.<sup>193</sup>

Bei diesen Erzählungen handelt es sich also um den direkten Vergleich von zwei jungen Menschen, die an ein und derselben Krankheit leiden und mit denselben Heilmitteln behandelt werden – aber nur eine von ihnen überlebt. Für Xiao Jing

---

<sup>191</sup> Zu Preis und Besteuerung von Goldfadenwurzel s. Bian 2014: Kap. 3-4.

<sup>192</sup> *XQJZL* 5: 500.

<sup>193</sup> *XQJZL* 5: 500-501.

liegt die Ursache des Todes seines Freundes in der langen Einnahme kalter Substanzen und der sexuellen Aktivität nach der Heirat, die sein „Ursprungs-Qi“ (*yuanqi* 元氣) erschöpft hat. Die Dienerin war diesen Einflüssen offensichtlich nicht unterworfen, und im Haushalt einer wohlhabenden Familie mag ihr eine bessere Ernährung und wärmere Kleidung zuteilgeworden sein als manch einer anderen Angehörigen der unteren Gesellschaftsschichten. Es kann jedoch davon ausgegangen werden, dass ihre Position ein gewisses Maß an körperlicher Arbeit mit sich brachte mit dem Potenzial den Körper zu schwächen. So erscheint ihre Heilung im Widerspruch zu stehen zu Xiaos Aussagen über den schwächlichen körperlichen Zustand der hart arbeitenden Bevölkerung, die vorzugsweise mit Ginseng behandelt werden sollte. Ähnlich paradox erscheint Xiaos Einschätzung der Physis seines jungen, stattlichen und wohlgenährten Gelehrtenfreundes, der dennoch durch eheliche Freuden in einen solchen Erschöpfungszustand versetzt wird, dass die bei der jungen Dienerin erfolgreich eingesetzte abführende Medizin ihn umbringt. Xiao betrachtete die Körper seiner Patienten offenbar durch eine Art „sozialer Brille“, deren Einfluss auch in zwei Fällen zur Behandlung von „Trübheit“ (*zhuo* 濁) zu erkennen ist.

Der Gelehrte Lin Zhenbo 林震伯 und ein nicht weiter benannter „kräftiger Fußsoldat“ (*jianzu* 健卒) leiden beide an „Trübheit“, d.h. trübem Urin bzw. urogenitalem Ausfluss. Beide Herren werden als trinkfreudig beschrieben, und Alkohol gilt in der chinesischen Medizintheorie als hitzeerzeugend. Lins Erkrankung wird jedoch einem Zustand von „Leere-Hitze“ (*xure* 虛熱) durch eine längere Reise zugeschrieben, wohingegen Xiao dem Fußsoldaten, welcher zweifellos öfter kräftezehrende Fußmärsche hinter sich bringen musste, „akkumulierte Hitze“ (*jire* 積熱) diagnostiziert. Beide Männer werden mit stark kühlenden und trocknenden Arzneimitteln behandelt. Während dem Soldaten jedoch lediglich zwei Dosen einer angreifenden Formel verabreicht werden,

erfordert Lins Erschöpfung die simultane Behandlung mit sieben Dosen Ginseng und anderen tonisierenden Kräutern in Form des „Milz-zurückbringenden Dekokts“ (*gui pi tang* 歸脾湯).

Auch hier passt Xiao Jing seine Wahrnehmung des kranken Körpers und die erforderliche Behandlung an die soziale Klasse seiner Patienten an. Offenbar litten nicht alle Angehörigen der unteren Schichten an Schwäche, die mit Ginseng behandelt werden sollte. Im Gegenteil, in Xiaos Fällen ist zu beobachten, dass er die einfachen Leute bevorzugt mit „angreifenden“ Methoden behandelte, so auch bei fieberhaften Erkrankungen. Unter seinen Fällen finden sich fünf Angehörige von Gelehrtenfamilien, die an Fieber leiden – alle fünf werden mit eher mild diaphoretischen oder sanft kühlenden Kräutern wie der Notopterygium-Wurzel (*qiang huo* 羌活) oder Kudzu (*ge gen* 葛根) behandelt. Im Gegensatz dazu gehören die vier Patienten, denen die Einnahme des stark erwärmenden und schweißtreibenden Ephedrakrauts (*ma huang* 麻黃) empfohlen wird, höchstwahrscheinlich alle den unteren Gesellschaftsschichten an: ein nicht weiter spezifizierter junger Mann namens Wang 王, der wie die arme Frau Wu außerhalb des Westtores lebt, ein Sänftenträger, ein Diener des Gelehrten Jiang Zishe 姜子社 sowie ein Wachsoldat.<sup>194</sup> Herrn Wang und dem Sänftenträger wird das „Große Dekokt des blaugrünen Drachens“ (*da qinglong tang* 大青龍湯) empfohlen. Dieses gilt als die am stärksten schweißtreibende Rezeptur der chinesischen Medizin, und vor seiner Anwendung bei Erschöpfungszuständen wird in zahlreichen Texten gewarnt, da es außergewöhnlich hohe Dosen von Ephedrakraut in Kombination mit stark kühlendem, mineralischem Gips (*shigao* 石膏) enthält. Den Diener und den Wachsoldaten behandelt Xiao mit dem ebenfalls diaphoretischen „Ephedra-Dekokt“ (*mahuang tang* 麻黃湯), denn seiner Ansicht nach leiden sie an „wahrer Kälteschädigung“ (*zheng shanghan* 正傷寒), die aus dem Körper

---

<sup>194</sup> XQJZL 4: 351, 361-363.

ausgetrieben werden muss. In der Einleitung zu *juan 4* führt Xiao genau diese beiden Fälle als Beispiele an, um die seinem medizinischen Denken zugrundeliegenden sozialen Faktoren zu erläutern:

Im Großen und Ganzen sind die Leute, über die [Zhang] Zhongjing spricht, solche, die schwer arbeitend ihrem Beruf nachgehen. Sie leiden häufig unter diesen Krankheiten [der wahren Kälteschädigung]. Aber die reichen Leute von hohem Stande und die Herren, die behaglich herumsitzen, die schützen sich [im Winter, wenn die zehntausend Dinge] in der Tiefe gespeichert sind [vor Kälte] und können davon nicht befallen werden.<sup>195</sup> [...] Was diese aber nicht vermeiden können, sind Kälteschädigungen, die auf Leere basieren. Krankheitsmuster, die auf Leere basieren stellen acht oder neun von zehn dar. Wie kann man dann auf [diaphoretische oder purgierende] Rezepte [aus dem *Shanghan lun*] beharren, wie das Ephedra[-Dekokt], das Zimtzweig[-Dekokt], [das Dekokt] des blaugrünen Drachens oder das Qi-ordnende [Dekokt], und diese auch noch alle durcheinander anwenden? Kälteerkrankungen sind grundsätzlich schwer zu behandeln, aber die Behandlung von [Kälteschädigungen], die auf Leere basieren, ist besonders schwer unter allem Schwierigen. Wenn man die Puls-Zeichen nicht versteht und nicht das Wahre vom Falschen zu unterscheiden vermag, dann wird es keinen Menschen geben, dem man nicht Zerstörung bringt! Unter [Patienten], die innerhalb kurzer Zeit geheilt wurden, habe ich an solchen, die in strengen Wintern an echter Kälteschädigung litten, in zwanzig Jahren nur zwei oder drei unter tausend gesehen. [In den Fällen], die ich hiernach aufgezeichnet habe über den Wachsoldaten aus Yijun und den Diener meines Freundes Jiang, handelt es sich bei beiden um einfache Leute, Fronarbeiter. Eine Behandlung mit Arzneien für das grundlegende Krankheitsmuster [wie es im *Shanghan lun* beschrieben ist] brachte die Heilung, daran gibt es keinen Zweifel.<sup>196</sup>

---

<sup>195</sup> „Die schützen sich [im Winter, wenn die zehntausend Dinge] in der Tiefe gespeichert sind, [vor Kälte] und können davon nicht berührt werden“ (深藏固密不能冒觸) ist ein abgekürztes Zitat aus der Song-zeitlichen Version des *Shanghan lun*, die von Cheng Wuji 成無己 annotiert wurde. Dort wird jedoch nicht auf reiche oder arme Leute Bezug genommen, sondern nur auf die „Edlen“ (*junzi* 君子). Vgl. *Shanghan lun* 2.3: 220.

<sup>196</sup> *XQJZL* 4: 348-349.



Xiaos Ansicht nach war die hart arbeitende Bevölkerung also stärkeren klimatischen Pathogenen ausgesetzt, die mit stark wirkenden Arzneien ausgeleitet werden mussten. Den Widerspruch, dass diese Herangehensweise den nach seiner eigenen Aussage durch Hunger und Kälte geschwächten Körper dieser Menschen schädigen könnte, löst er dadurch auf, dass er solche Fälle als äußerst selten markiert. Allerdings wendet Xiao in 7 von 17 Fällen bei den einfachen Leuten purgierende oder diaphoretische Rezepte an, also weit häufiger als die hier behaupteten „zwei oder drei unter tausend“. So auch im Fall des Sänftenträgers.

Wie bei Küchendiener Lin wird Xiao Jing auch bei dem armen Sänftenträger rein zufällig auf dessen Beschwerden aufmerksam, als er die zuvor herbeigerufenen Ärzte das Haus verlassen sieht. Er erfährt, dass der Kranke von letzteren nur mit mild diaphoretischen Arzneien behandelt wurde, und nachdem er ihn sorgfältig untersucht hat, kann Xiao nur noch sein Dahinscheiden innerhalb der nächsten sechs Tage voraussagen. Der Patient erhält danach von einem anderen Arzt ein Brechmittel, das seinen Körper weiter schwächt, und verstirbt bereits am nächsten Tag. Xiao kritisiert jedoch nicht nur diese angreifende Behandlung eines bereits geschwächten Körpers, sondern schreibt:

Ich denke, dass wenn die natürliche Ausstattung [des Körpers] noch stark ist und bei Befall [von echter Kälte] neue, [schwach wirkende] Rezepte gegeben werden, dann handelt es sich hierbei um unüberlegte Arzneiverschreibung, die nicht den Klassikern entspricht. [...] Auch wenn man vom Großen Dekokt des blaugrünen Drachens sagt, es sei heftig wirkend: Wenn diese [spezifische] Krankheit [der echten Kälteschädigung] besteht, sollte man auch diese [spezifische] Arznei verwenden. Warum verwenden dann [die Anhänger des] Alten Mannes aus Yi stattdessen nur das „Spülende und harmonisierende Notoperygium-Dekokt“? Das ist allein ein Fehler aus Feigheit, und sie

haben nicht die subtilen Bedeutungen der Rezeptzubereitungen aus Changsha verstanden.<sup>197</sup>

Beim „Alten Mann aus Yi“ (Yilao 易老) handelt es sich um den einflussreichen Jin 金-zeitlichen Arztes Zhang Yuansu 張元素 (12./13. Jh.). In einem Buch namens *Yixue qiyuan* 醫學啟源 („Erhellung der Ursprünge der Medizin“), das diesem zugeordnet wird, steht im Vorwort ein Satz, der die Praxis späterer Ärztegenerationen prägen sollte: „Alte Rezepte passen nicht zu neuen Krankheiten. Im Gegenteil, sie schaden den Menschen.“<sup>198</sup> Zhang und von ihm beeinflusste Ärzte zeichneten zahlreiche neue Rezepte auf, die sich zwar oftmals an den Rezepturen des *Shanghan lun* orientierten, aber auf einer weitaus größeren Vielfalt von Arzneidroge basierten. Das hier von Xiao Jing kritisierte, mild wirkende „Spülende und harmonisierende Notoperygium-Dekokt“ (*qianghuo chonghe tang* 羌活沖和湯) ist ein Beispiel für diese „neuen“ Rezepturen. Xiao schließt trotz aller Kritik solch sanft schweißtreibende Rezepte nicht aus seiner Praxis aus, denn er hat die „subtilen Bedeutungen“ (*weiyi* 微義) hinter diesem Rezept verstanden. Aber er beschränkt die Anwendung auf zwei Beamte und ein Familienmitglied, Menschen also, die eher zur Klasse derer gehörten, die „begegnet herumsitzen und sich vor Kälte schützen“ konnten.<sup>199</sup> Denn sozial höhergestellte Menschen waren nicht den gleichen krankheitsauslösenden Faktoren ausgesetzt wie arme, und ihre Krankheiten erforderten keine stark angreifende Behandlung.

Aber auch wenn Angehörige der Gelehrtenelite die Vorteile beheizter Wohnquartiere, warmer Kleidung und ausreichender Ernährung genossen, diagnostizierte Xiao bei ihnen in „acht bis neun von zehn“ Fällen Zustände der Erschöpfung, die eine Behandlung mit milden und tonisierenden, meist auch

---

<sup>197</sup> XQJZL 4: 363. Die „Rezeptzubereitungen aus Changsha“ (*Changsha zhifang* 長沙制方) sind die Rezepte des aus Changsha im heutigen Hunan stammenden Zhang Zhongjing.

<sup>198</sup> *Yixue qiyuan*, xu: 1.

<sup>199</sup> XQJZL 4: 349-350, 352, 354-355.

wärmenden Arzneien erforderten. Wie kam er zu dieser Einschätzung? Marta Hanson weist auf ein gesellschaftlich geprägtes Körperbild in Li Zhongzis *Yizong bidu* hin, das sie mit dem geographisch geprägten Körperbild der Mingzeitlichen Medizin korreliert.<sup>200</sup> Li analysiert die Einflüsse von sozialer Klassenzugehörigkeit auf Körper, Krankheit und Behandlung und vergleicht in diesem Kontext angreifende und tonisierende Therapieverfahren:

Nachdem ich „Wie Konfuzianer ihren Verwandten dienen“ von Zhang Zihe<sup>201</sup> gelesen hatte, [erkannte ich, dass] die von [Zhang] verwendeten Arzneien nur stark angreifend und [Pathogene] austreibend waren, [doch] bei der [Behandlung] von Krankheiten wirkten sie Wunder. Und nachdem ich „Sechzehn Arten [von Fällen]“ des Xue Lizhai<sup>202</sup> gelesen hatte, [erkannte ich, dass] die von [Xue] verwendeten Arzneien nur stark wärmend und ergänzend waren, [doch] bei der [Behandlung] von Krankheiten wirkten sie ebenfalls Wunder. Wie konnte die Anwendung von Arzneien [durch] diese beiden ehrenwerten Herren so gegensätzlich und doch gleichermaßen wirksam sein? [...] Im Allgemeinen erschöpfen die Reichen und Vornehmen ihren Geist, die Armen und Niederen ihre körperliche Kraft. Die Reichen und Vornehmen gönnen sich reichhaltige Speisen, die Armen und Niederen füllen [ihre Bäuche] mit groben Speisen und Grünzeug. Die Reichen und Vornehmen leben in abgeschiedene Kammern und weite Hallen, die Armen und Niederen in strohgedeckten Hütten in schmutzigen Gassen. Wenn man seinen Geist erschöpft, leert man Mitte, und die Sehnen werden weich und die Knochen brüchig. Wenn man seine körperliche Kraft erschöpft, dann bleibt die Mitte voll, die Knochen kräftig und die Sehnen stark. Diejenigen, die sich reichhaltige Speisen gönnen, haben in der Regel zarte Organe. Diejenigen, die [ihre Bäuche] mit grobem Essen und Grünzeug füllen, haben normalerweise starke Organe. Diejenigen, die in abgeschiedenen Kammern und weiten Hallen [leben], haben

---

<sup>200</sup> Hanson 2006.

<sup>201</sup> Zhang Zihe 張子和 ist der Großjährigkeitsname des Jin-zeitlichen Arztes Zhang Congzheng. Li verweist hier auf dessen Buch *Rumen shi qin* 儒門事親, in welchem er seine angreifenden Arzneistrategien darlegt.

<sup>202</sup> Xue Lizhai 薛立齋 ist der Ehrenname des Xue Ji. Li verweist hier auf dessen *Xueshi yi'an shiliu zhong* 薛氏醫案十六種 („Sechzehn Bücher mit medizinischen Fällen der Herren Xue“, 1529), eine Sammlung von Büchern, die von Xue Ji und seinem Vater verfasst oder kommentiert worden waren.

entspannte Poren, so dass die sechs pathogenen Faktoren leicht eindringen können. Diejenigen, die in strohgedeckten Hütten in schmutzigen Gassen [leben], haben dichte interstitielle Strukturen, so dass äußeres Übel es schwer hat, [in ihren Körper] zu gelangen. Daher sind die Krankheiten der Reichen und Vornehmen gut geeignet für [Behandlungen], die das aufrechte [Qi] tonisieren, während bei Krankheiten der Armen und Niederen [Behandlungen] von Nutzen sind, die das üble [Qi] angreifen. Wenn man seine Behandlungen [nach diesen Grundsätzen] verändert, wird das [so wirksam] sein wie die Klinge eines Schwertes zu führen. Die Kranken, die [Zhang] Zihe behandelte, waren arm und von niederem Stand, so dass sie angreifende [Verordnungen] erhalten konnten. Die Kranken, die [Xue] Lizhai behandelte, waren hauptsächlich reich und vornehm, so dass sie tonisierende [Rezepte] erhalten konnten. [...] <sup>203</sup>

Xiao Jing war ein großer Bewunderer von Li Zhongzis medizinischem Denken, und im medizinischen Diskurs des 17. Jahrhunderts, in dem die vielfältigen Ideen und Praktiken älterer und neuerer medizinischer Strömungen nach flexibler Anwendung verlangten, wurden sozial geprägte Körperbilder konstruiert: Die Körper der niederen Klassen waren durch Abhärtung kräftiger, weniger anfällig für Erkrankungen durch körperliche Anstrengung und besser geeignet, die starken Arzneimittel angreifender Verfahren zu vertragen. Dagegen wurde den edleren Angehörigen der Elite eine zarte Physis zugeschrieben, die – wie im Fall von Xiaos Freund Liu oder dem trinkfreudigen Gelehrten Lin – leicht durch körperliche oder geistige Aktivität geschädigt werden konnte.

Auch wenn Xiao an anderer Stelle in seinem Buch vermerkt, dass „es keinen hohen oder niederen Stand hinsichtlich dessen gibt, dass [alle] durch den Vater gezeugt werden und durch die Mutter entstehen, und ihre Körper mit den Organen vom Mächtigen Herrscher ihre Befehle bekommen“, <sup>204</sup> wird aus

---

<sup>203</sup> *Yizong bidu* 1: 14-16. Vgl. Hanson 2006: 151–154.

<sup>204</sup> *XQJZL, fanli*: 31.

seinen Fallgeschichten ersichtlich, dass sowohl seine Diagnosen als auch Behandlungen auf sozialen Unterschieden beruhten. Die Praxis der *wenbu*-Medizin sowie die Verschreibung und Einnahme großer Mengen an Ginsengwurzel waren Mittel zur sozialen Distinktion – sowohl der Patientenfamilien als auch des Arztes. Im Gegensatz dazu wurden Patienten bescheidenerer Herkunft, über die Art ihrer Benennung explizit als solche gekennzeichnet, in erster Linie mit günstigeren und unsanfteren Verfahren behandelt, die ihrer vermeintlichen Konstitution, ihren Erwartungen und ihren finanziellen Mitteln entsprachen. Wenn Xiao in seinen Fallgeschichten die Behandlung dieser Patientengruppe mittels warm-tonisierender Arzneien beschreibt, so tut er dies aus bestimmten Gründen: Das zusätzliche warme Tonisieren wird entweder zur Legitimation einer von einem Gelehrtenarzt durchgeführten gewöhnlichen volksmedizinischen Praktik angeführt, oder es soll auf die Armut des gewöhnlichen Volkes hingewiesen werden, die eine wirksame Behandlung verhindert. Obwohl Xiao so die ungleiche Verteilung ökonomischen Kapitals beklagt, reproduziert er ebendiese Ungleichheit in seiner medizinischen Praxis. Und obwohl die Kritik an zu Unrecht renommierten Ärzten einen wichtigen Bestandteil seiner Ausführungen darstellt, so bleibt er selbst doch Mitglied der Elite und stellt sich in seinen Schriften auch als solches dar, wodurch die Machtverhältnisse der Gesellschaft, in der er lebt, nicht nur wiedergegeben, sondern auch gefestigt werden.<sup>205</sup> Aus dieser Perspektive kann seine Klage über die Armut der unteren Klassen und die Zügellosigkeit der Elite, die es der Ginsengwurzel unmöglich machen ihre Wirkung zu entfalten, auch als Rechtfertigung für die Wirkungslosigkeit seiner bevorzugten Arzneidroge verstanden werden.

---

<sup>205</sup> Vgl. Waitzkin 1989 zu den Einflüssen sozialer Klasse in medizinischen Begegnungen der Moderne.

### 2.3 Die Enttäuschungen des Xiao Jing: Misstrauen und ausbleibende Heilerfolge

Xiao zeichnet, was ausbleibende Heilerfolge angeht, ein realistischeres Bild der medizinischen Zustände zu seiner Zeit als viele andere Autoren. Auch wenn seine Behandlungen in vielen Fällen erfolgreich sind, sterben in seiner Fallsammlung nicht weniger als 24 Patienten. Medizinische Autoren listeten durchaus vereinzelt Todesfälle in ihren Fallsammlungen auf, um ihre prognostischen Fähigkeiten zu demonstrieren oder die Inkompetenz ihrer Konkurrenten zu belegen. Dennoch blieb der Hauptzweck von Fallaufzeichnungen die Dokumentation erfolgreicher oder ungewöhnlicher Therapien. Frustrationen angesichts ausbleibender Heilerfolge und des Leides trauernder Familien wurden weit weniger thematisiert als ruhmvolle Heilungen. In Xiaos gesamtem Werk, auch in seinen Fällen, klingt diese Frustration deutlich an. Die Gründe sieht er dabei anderswo als in seinem eigenen Wirken. So schreibt Wang Fan 王範 im Vorwort:

Es verursacht [Herrn Xiao] Mitleid und Schmerz, dass die heutigen Meister bei der Behandlung von Krankheiten nur die Manifestationen [der Krankheit] beachten und nicht die Wurzel, und so durch leichtsinnige Verschreibungen Menschen töten. Deswegen berichtigt er allein entschieden die Absurditäten der falschen Merkverse des Gao Yang[sheng]<sup>206</sup> und widerspricht den Verirrungen der Standardmethoden sämtlicher Experten.<sup>207</sup>

Wang beschreibt, wie Xiao „mürrisch“ (*yangyang* 怏怏) konstatiert:

---

<sup>206</sup> Das Zeichen *sheng* 生 fehlt in allen Editionen. Mit großer Wahrscheinlichkeit ist hier der Song-zeitliche Autor Gao Yangsheng und das ihm zugeschriebene Buch *Mai jue* 脈訣 („Merkverse zu den Pulsarten“) gemeint. Ab der Yuan-Zeit wurde dieses Werk von vielen für seine Fehler kritisiert, und auch Xiao Jing hält das Buch für „eine scharfe Schneide, um Menschen zu töten“ (*XQJZL, fanli: 27*). Zu Gao Yangsheng und dem *Maijue* s. Zheng et al. 2018: 144, 323.

<sup>207</sup> *XQJZL*, Vorwort von Wang Fan: 7.

So zu tun, als ob man den langfristigen Plan des *Peng*-Vogels ausführt aber stattdessen das schwächliche Geschäft eines betrunkenen Huhns zu praktizieren, das ist genau was heutzutage vorgetäuscht wird!<sup>208</sup>

Andere, weniger versierte Ärzte hatten Xiaos Ansicht nach Schuld an der Misere, und die vielen Todesfälle in seiner Fallsammlung sollten genau dies dokumentieren. Gleichzeitig boten sie ihm die Möglichkeit, die Wirksamkeit seiner Medizin zu verhandeln, Zweifel zu zerstreuen und seine Glaubwürdigkeit als Experte zu untermauern.

Glaubwürdigkeit und Vertrauenswürdigkeit von Ärzten waren vieldiskutierte Themen in der Medizin Chinas, und Xiao Jing spart nicht mit Kritik an oberflächlichem oder heterodoxem Wissen sowie an inkompetenten oder betrügerischen Heilern.<sup>209</sup> Kranken rät er immer wieder davon ab, solche Leute mit der Behandlung zu beauftragen. Doch offenbar hatte er selbst Schwierigkeiten, bei Patienten und ärztlichen Kollegen Vertrauen in sein Fachwissen zu etablieren, denn in 21 Fällen seiner Sammlung ist Xiao am Krankenbett mit Skepsis gegenüber seinem medizinischen Denken konfrontiert. Patienten, andere Ärzte oder medizinisch versierte Freunde oder Angehörige diskutieren mit ihm über die angemessene Therapie, seine Gesprächspartner „zweifeln“ (*yi* 疑) oder „glauben ihm nicht“ (*bu xin* 不信). In fast allen dieser Fälle ist es sein Vorschlag einer tonisierenden Arzneibehandlung, der auf Misstrauen stößt. In elf Fällen gelingt es Xiao schließlich, den Patienten oder die Familie von seinem therapeutischen Ansatz zu überzeugen, manchmal allein durch die richtigen Worte (wie bei seinem Lehrer Peng Yubai oder Yang Danfang vom Büro für Astronomie). Häufiger jedoch entbrennen regelrechte „Therapie-Wettbewerbe“, bei denen Patienten Xiaos Hilfe erst in Anspruch nehmen, nachdem sie die schädlichen Auswirkungen der Therapien anderer

---

<sup>208</sup> XQJZL, Vorwort von Wang Fan: 8. Der *Peng* 鵬-Vogel ist ein mächtiger Vogel aus der chinesischen Mythologie. Der Mythos geht auf den daoistischen Klassiker *Zhuangzi* 庄子 zurück. S. Graham 1989: 43–45.

<sup>209</sup> Zur Krise der Glaubwürdigkeit in der Song-zeitlichen Medizin vgl. Boyanton 2014: 7–15.

Heiler am eigenen Leib erfahren haben. Eine Reihe von Behandlungen von Mitgliedern der Familie Lian 連 veranschaulicht den prekären Stand, den Xiao am Krankenbett innehatte.<sup>210</sup>

Im Sommer 1643 behandelt Xiao Jing eine junge Dienerin der Tante eines Mannes namens Lian Shentian 連參天, die an Wunden im Gesicht und an den Beinen leidet. Dem Mädchen wurden vor Xiaos Konsultation über einen längeren Zeitraum „kalte, Gift-lösende Arzneien“ verabreicht, und ihm wurde befohlen, mit den Fußsohlen auf harten Ziegelsteinen herumzulaufen. Die Gründe für letzteres bleiben unklar, aber als Resultat heilen die Wunden nicht mehr ab. Nach Untersuchung des Pulses sagt Xiao den Tod der Dienerin noch vor dem Herbst voraus und, wie so oft in seinen Erzählungen, erweist sich diese Prognose als zutreffend.<sup>211</sup> Anders als in anderen Fällen hält sich Xiao Jing hier mit Kritik an der schlechten Behandlung der Patientin zurück. Aber obwohl er den Zustand der Dienerin korrekt eingeschätzt hat, ist er nicht Arzt der ersten Wahl für die Familie, als Lian Shentians Vater Lian Xiangwu 連翔梧 an Fieber, Husten und Impotenz erkrankt. Als Xiao schließlich im ersten Frühlingsmonat 1644 hinzugezogen wird, stößt er erneut auf Misstrauen. Lian Xiangwu, ein älterer Mann, der sich noch immer gerne mit seinen Konkubinen vergnügt, leidet, so erklärt es Xiao in gelehrtem sprachlichem Habitus, an „Bettstatt-Verliebtheit“ (*zhongqing zhenxi* 鍾情枕席), die übermäßige sexuelle Aktivität hat seine Nieren ausgetrocknet. Xiao empfiehlt eine langfristige stärkende Behandlung mit mehr als 200 Dosen der „Sechs-Zutaten-Pille mit Rehmanniawurzel“ (*liu wei dihuang wan* 六味地黃丸) plus Ginseng und anderen tonisierenden Substanzen. Nach vierzig Einnahmen hat sich der Zustand des Patienten nur leicht verbessert, aber Xiao mahnt zur Geduld und

---

<sup>210</sup> Die folgenden vier Fälle sind in Xiaos Fallsammlung nicht an einem Stück aufgelistet, sondern über den ganzen Text verstreut. Sie wurden für diese Analyse chronologisch geordnet, um die Behandlung der unterschiedlichen Familienmitglieder zu illustrieren.

<sup>211</sup> XQJZL 5: 438-439.



empfiehlt die weitere Einnahme der Rezeptur. Lian Xiangwu glaubt ihm nicht und ruft stattdessen diverse andere Ärzte herbei, die – so erzählt es Xiao – Lian glauben machen, mit zehn Dosen einer kühlenden Rezeptur eine Heilung erzielen zu können. Nach nur zwei Gaben einer solchen Medizin verschlechtert sich der Zustand des Patienten rapide, und nun endlich „beginnt er [Xiaos Worten] zu glauben“ (*shi xin* 始信). Noch einmal wird Xiao gerufen, aber er lehnt nun eine Behandlung ab mit den Worten:

Diese Krankheit kann grundsätzlich eine werden, bei der man nur den Tod vorhersagen kann. Am Anfang hing sie noch am seidenen Faden der natürlichen Veranlagung [des Patienten], und das verbleibende Magen-Qi war noch nicht ganz abgeschnitten. Nun ist für ihn das Aufschieben seines letzten Atemzuges gescheitert an den kalten Arzneien. Das Qi der Erde wird [bald] aufgebraucht sein und kann nicht mehr wiederhergestellt werden. Wenn der Herbst kommt, wird [der Patient] sterben.

Die verzweifelte Familie schickt daraufhin nach einem weiteren Arzt namens Zhang Mingqing 張明卿. Gegenüber dem Sohn Lian Shentian zweifelt dieser Xiaos Diagnose an:

Er beschuldigte mich, die Aussage, dass es Schleim in der Nieren-Leitbahn gäbe, [selbst] kreiert zu haben. So redeten wir und ich zeigte die Fälle von Xue Lizhai herum, da hatte er keine Argumente mehr. Aber um mich weiter zu kritisieren, sagte er: „Wenn man mit den Methoden von Xue Lizhai konsumierende Krankheiten behandelt, hat dies keinen Erfolg.“ Ich entgegnete: „Sich auf [Zhu] Danxi zu berufen ist noch sträflicher!“<sup>212</sup>

Obwohl Zhang nicht in der Lage ist, Xiaos auf Textbeweisen beruhende Argumentation zu widerlegen, lässt die Familie ihn, in der Hoffnung den Patienten doch noch zu retten, ein weiteres Rezept verabreichen. Lian Xiangwu

---

<sup>212</sup> XQJZL 5: 442.

stirbt am vierzehnten Tag des achten Monats, womit sich Xiaos Prognose erneut als zutreffend erweist.<sup>213</sup>

Dieser Fall ist exemplarisch für die Debatten konkurrierender Ärzte am Krankenbett und für Strategien der Autoritätskonstruktion in der Gelehrtenmedizin. Man spricht den Konkurrenten kulturelles Kapital ab während man das eigene durch die Zurschaustellung von Textkenntnis (in diesem Fall die Schriften von Xiaos Vorbild Xue Ji) und ausgefeilten theoretischen Argumentationen betont, um sein Denken und Handeln zu legitimieren. In diesem Fall zeugt bereits die anfängliche Weigerung der Familie Lian, Xiaos Einschätzung der Behandlungsdauer Glauben zu schenken, von dem Konkurrenzdruck, dem Heiler bei der Behandlung wohlhabender Familien ausgesetzt waren. Die Familie schenkt Xiao auch nicht ihr volles Vertrauen, nachdem er seine prognostischen Fähigkeiten bei der Dienerin und schließlich – während der Vater krank darniederliegt– bei Lian Shentian selbst unter Beweis gestellt hat. Im zweiten Frühlingsmonat 1644 leidet der jüngere Lian an Fieber, das Xiao mit stark wärmenden Arzneien behandeln darf. In der Nacht steigt das Fieber an, und die beunruhigte Familie lässt Xiao noch einmal herbeiholen. Dieser versichert, dass die Verschlimmerung auf einen notwendigen Heilungsprozess zurückzuführen sei, und sagt voraus, dass die Symptome bis zur dritten Nachtwache verschwinden würden. Am Morgen hat sich der Patient vollständig erholt, und die Familie „hält dies für außergewöhnlich“ (*yi wei qi* 以為奇).<sup>214</sup> Im Winter des Jahres 1644, nachdem Xiao Jings Voraussagen sich drei Mal bestätigt haben, ist das Vertrauen der Familie Lian schließlich groß genug, dass er als erster Arzt ans Krankenbett des an Erschöpfung leidenden Lian Shentian gerufen wird. Nach Einnahme einer wärmenden Rezeptur erholt sich der Patient schnell aber verstößt alsbald gegen Xiaos Anordnung der Ruhe und geht weiter seinen Geschäften nach.

---

<sup>213</sup> XQJZL 5: 439-443.

<sup>214</sup> XQJZL 4: 379-381.

Dabei erschöpft er sich erneut und entwickelt in der Folge rasch eine „auszehrende Krankheit“ (*xiaozheng* 消症)<sup>215</sup>. Wieder zweifelt Lian an Xiaos wärmendem Rezept, dem er eine zu stark trocknende Wirkung zuschreibt. Xiaos ausführliche Erklärungen ignorierend, beauftragt er einen anderen Arzt, der sich der Meinung des Patienten anschließt und der Rezeptur kühlende und befeuchtende Substanzen hinzufügt. Obwohl sich daraufhin Lians unstillbarer Hunger bessert, beginnt er an Durchfall zu leiden. So wird Xiao schließlich erneut gerufen und kann nun die Richtigkeit seiner diagnostischen und therapeutischen Fähigkeiten beweisen, indem er den Patienten mit einem noch stärkeren wärmenden Rezept heilt.<sup>216</sup> Der Autor schließt den Fall mit Verweisen auf seine Gelehrsamkeit ab:

Ich habe die Rezeptbücher der hundert Schulen untersucht. Alle sagen, dass die drei Arten von auszehrendem [Durst] zu den Feuer-Krankheiten gehören und dass man zur Behandlung kühlende Medizin einnehmen sollte. Allein die „Abhandlung über Qi-Rückzug“ im „Inneren Klassiker“ besagt: „Das Herz bewegt Kälte zur Lunge. Dann trinkt man einen [Teil] aber uriniert zwei [Teile]. [Dieser Zustand] ist tödlich und kann nicht behandelt werden.“ Man kann dies [bei Leuten] sehen, die wenig trinken und viel Wasser lassen und bei alten Menschen mit Yang-Leere, die nachts ohne Unterlass Wasser lassen müssen. All das sind Krankheiten von Kälte-Auszehrung, verursacht durch Erschöpfung von Lunge und Niere, Metall und Wasser. Aber auf der Welt gibt es nur wenige, die das wissen. Daher habe ich einen [Fall] angehängt, in dem Zhang Jingyue Auszehrungs-Krankheit behandelt, um die Augen der einfachen Menschen zu öffnen.<sup>217</sup>

Auch hier klingt Xiao Jings grundlegende Kritik an post-Han-zeitlichen Schriften an, den „Rezeptbüchern der hundert Schulen“ (*bai shi fangshu* 百氏方書). Allein das kanonische *Neijing* birgt die Wahrheit, die zur erfolgreichen

---

<sup>215</sup> Bei der „auszehrenden Krankheit“ bzw. dem „auszehrenden Durst“ (*xiao ke* 消渴) handelt es sich um eine Krankheit, deren Symptomatik der des Diabetes entspricht. S. Zhang und Unschuld 2015: 567–568.

<sup>216</sup> *XQZL* 5: 450-451.

<sup>217</sup> *XQZL* 5: 451.

Behandlung des Herrn Lian notwendig war. Xiao Jings eigene Fähigkeiten gehen jedoch über die der Autoren des „Inneren Klassikers“ hinaus. Obwohl diese die Auszehrungs-Krankheit als unheilbar bezeichnen, ist Xiao durchaus in der Lage, sie erfolgreich zu behandeln. Er selbst gehört, wie auch sein Vorbild Zhang Jiebin, dessen Fall er als Beleg anführt, und anders als die „einfachen Menschen“ (su 俗), zu den wenigen, die diese Zusammenhänge verstehen.

In der Fallserie der Familie Lian zeigen sich zahlreiche Strategien zur Autorisierung von Wissen, die durch den Mangel an medizinischer Autorität, die Xiao zugeschrieben wird, erst notwendig werden. Xiao Jing ist nur einer unter vielen Heilern am Krankenbett, andere Experten werden vor, während oder nach seiner Konsultation hinzugerufen. Seine bevorzugte Behandlungsmethode stößt auf Argwohn. Der Grund für dieses Misstrauen liegt nicht nur in der Konkurrenz unterschiedlicher Ansichten unter den Experten, sondern auch in der Tatsache, dass Laien wie die Mitglieder der Familie Lian über Fachwissen zu Wirkungen von Arzneidrogen verfügen, insbesondere zu den potenziell schädlichen Wirkungen der von Xiao bevorzugten Substanzen. Außerdem gilt festzuhalten: Obwohl Xiao Jing sein Bestes tut, um sich als „Sieger“ dieser Wettkämpfe am Krankenbett darzustellen, indem er Heilungsprozess oder Todeszeitpunkt genau vorhersagt, scheitert er häufig in Bezug auf seine Überzeugungskraft und Heilerfolge. Von den 24 seiner Patienten, die sterben, sterben neun, weil die Familienangehörigen ihn gar nicht erst behandeln lassen oder anderen Ärzten vertrauen, nachdem Xiao eine Behandlung begonnen hat. Auch wenn man Xiaos Argumentation in den zwölf Fällen folgt, in denen er eine Behandlung ablehnt und behauptet, dass seine Therapien ohne die Einmischung anderer Ärzte erfolgreich gewesen wären, bleibt die Tatsache bestehen, dass er offenbar nicht als Arzt erster Wahl galt. Auch als letzter Ausweg kann er nicht

mehr helfen. Dies unterscheidet seine Fälle von denen berühmterer Autoren.<sup>218</sup> Seine Einsätze als Arzt sind häufig *nicht* von durchschlagendem Erfolg gekrönt. Unter den vier Fällen der Familie Lian ist die Krankheit einer Patientin zu weit fortgeschritten, als dass sie geheilt werden könnte, ein Patient macht unter Xiaos Behandlung nur langsame Fortschritte und stirbt sofort nach der Einnahme einer anderen Arznei, und einer entwickelt sogar zusätzliche Symptome, während er die von Xiao empfohlene Medizin einnimmt. Diese Frage der Wirksamkeit begegnet uns in Xiaos Fällen immer wieder zwischen den Zeilen.

So stirbt auch der vierzigjährige Sun Molin 孫墨林 trotz Xiao Jings Behandlung. Er ist der „jüngere Bruder des Obergerichtsvollziehers von Jiahe 嘉禾, Sun Helin 孫鶴林“, was Xiao in aller Ausführlichkeit betont. Sun leidet an einer „Kälteschädigung durch Erschöpfung“ (*xiexu shanghan* 挾虛傷寒) und wird zunächst von einem „namhaften Arzt“ (*mingyi* 名醫) behandelt. Dieser verabreicht wiederholt das „kleine Bupleurum Dekokt“, ein Rezept, das auf das *Shanghan lun* zurückgeht und auch von Xiao Jing gelegentlich bei fiebrigen Erkrankungen eingesetzt wird. Innerhalb weniger Tage verschlimmern sich die Symptome des Patienten, und es werden zwei weitere Ärzte gerufen: Fan Yuesheng 范曰生, der im Angesicht des schlechten Zustandes des Patienten erschrocken eine Behandlung ablehnt, und Chen Xuetan 陳雪潭, wie Xiao Jing ein Experte für Kälteschädigungen. Chen verschreibt eine stark wärmende Rezeptur aus Ginseng und Eisenhutwurzel, aber Sun Molin übergibt sich sofort nach der Einnahme des Dekokts. So wird noch in derselben Nacht Xiao Jing geholt, auf Empfehlung eines Mannes namens Wang Zexi 王則奚 – welcher

---

<sup>218</sup> Vgl. *Yuyicao zhushi* und *Huixi yi'an*. Xiaos Zeitgenosse Yu Chang, der Autor des *Yuyicao zhushi* scheint meist der erste Arzt zu sein, der gerufen wird. Im Vergleich dazu wird der spätere Xu Dachun, dessen Fälle im *Huixi yi'an* verzeichnet sind, meist erst am Schluss gerufen, wenn alle anderen berühmten Ärzte mit ihren Behandlungen keinen Erfolg hatten. Xu Dachun vollbringt dann in den meisten Fällen heldenhafte Heilungen als Krönung der Erzählung.

selbst einige Monate später stirbt, da er Xiao zunächst nicht glaubt und sich später den teuren Ginseng nicht leisten kann.<sup>219</sup> Xiao Jing tastet Sun Molins Puls und erkennt sofort, dass der Patient durch den „namhaften Arzt“ fälschlicherweise mit kühlenden Substanzen behandelt wurde und mit Ginseng und Eisenhut allein nicht mehr zu retten ist. Die Familie besteht dennoch auf weitere Ratschläge, und nach einer ausführlichen Erläuterung der Krankheitsmechanismen und richtigen Behandlung von „falscher Hitze und wahrer Kälte“ erhöht Xiao die Dosis von Eisenhut und fügt Chen Xuetans Rezept zusätzlich die erhitzende Evodiafrucht hinzu. Sun Molin ist nun immerhin in der Lage, die Medizin einzunehmen, und sein Zustand verbessert sich ein wenig. Daraufhin sagt Xiao voraus, dass eine Überlebenschance bestünde, wenn der Patient die nächsten drei Tage überlebe, aber Sun verstirbt bevor dieser Zeitraum verstrichen ist.<sup>220</sup> Obwohl Xiao Jing die Schuld an diesem unglücklichen Ausgang – wie so oft – einem Konkurrenten gibt, wird offenbar, dass auch seine „richtige“ Rezeptur nicht ausreicht, um den Patienten zu retten.

## 2.4 Die rhetorischen Strategien des Xiao Jing

Wie ging Xiao Jing mit den Enttäuschungen über ausbleibende Heilerfolge und dem ihm entgegengebrachten Misstrauen um? Die Notwendigkeit der Legitimation und Autorisation seines Denkens und Handelns ist in seinen Schriften deutlich erkennbar. In seiner Fallsammlung wendet er drei rhetorische Strategien an, um Autorität des Wissens vom sozialen Raum in den Text-Raum zu übertragen: Erstens konstruiert er über Sprache Nähe zu berühmten Ärzten, gewissermaßen eine medizinische Ahnenlinie, die nicht nur auf Transmission von Wissen, sondern auch auf geteilten Leiden und Emotionen beruht. Zweitens setzt er in seinen Fällen gezielt Fachterminologie als linguistisches Kapital ein, die ihn als Mitglied eines exklusiven Kreises

---

<sup>219</sup> Vgl. XQJZL 5: 476-477.

<sup>220</sup> XQJZL 4: 377-379.

Wissender markiert. Und drittens benennt er Menschen und Handlungen in einer Weise, die verdeutlichen soll, wem die Autorität des Wissens zugeschrieben werden sollte.

#### 2.4.1 Die Konstruktion der Ahnenlinie

Autoren chinesischer Medizintexte begründen traditionale Autorität für ihre Person oder ihr Werk fast immer mit Verweis auf die Weisen des Altertums und die Han-zeitlichen Medizinklassiker *Huangdi neijing* und *Shanghan lun*. Nicht anders ist es in Xiao Jings Fallsammlung. Zhang Zhongjing, der Autor des *Shanghan lun*, gilt für Xiao als „der Einzige, den man als Meister nehmen darf“.<sup>221</sup> Die profunde Kenntnis von Zhangs kanonischem Text sollte der gute Arzt ergänzen durch die Lehren einer langen Reihe von Autoren und Kommentatoren wie Wang Shuhe 王叔和 (3. Jh.), Cheng Wuji 成無己 (ca. 1066-1156), Pang Anchang 龐安嘗 (ca. 1043-1100) oder Wu Shou 吳綬 (16. Jh.). Durch diese diachrone Erzählung, mit der er andeutet, die Texte all dieser Autoren studiert zu haben, konstruiert Xiao Jing eine kontinuierliche Übertragungslinie vom fernen Altertum bis in die Gegenwart. Mit der Behauptung, dass jeder, der diese Texte erforscht, „göttliche Intelligenz“ (*shenwu* 神悟) benötige, um sie „im Kern zu verstehen“ (*xinjie* 心解), impliziert er, dass er genau diese Art Mensch sei. Die Lehren anderer *shanghan*-Experten hält er für „grob falsch, unangemessen und schwer zu befolgen“ oder „oberflächlich und leicht zu praktizieren“<sup>222</sup> und zieht so einen indirekten Vergleich mit seiner eigenen tiefgründigeren, schwerer zu erlernen und weitaus sichereren Praxis.<sup>223</sup> Xiao distanziert sich nicht nur von unbesonnenen *Shanghan lun*-Kommentatoren, auch berühmten Autoren der Song-Jin-Yuan-Zeit wie Zhang Yuansu, Liu Wansu oder Zhu Danxi begegnet er

---

<sup>221</sup> 獨有仲景可宗.

<sup>222</sup> 謬妄難從...肤淺易习.

<sup>223</sup> XQJZL 4: 345-347.

mit Ambivalenz: Er integriert ihre Lehren, solange sie sich in seine eigenen Konzepte einfügen lassen, warnt aber vor einer undifferenzierten Anwendung ihrer „angreifenden“ Rezepturen und lehnt ihre Vorstellungen zur Behandlung von Krankheiten durch pathologische Hitze kategorisch ab.<sup>224</sup> Die „zwei Wangs“ (*er Wang* 二王), also Wang Lun 王綸 (15. Jh.) und Wang Gui 王珪 (13./14. Jh.), kritisiert Xiao wegen ihrer einseitigen Fokussierung auf angreifende und kühlende Strategien zur Behandlung von Schleim. Er räumt jedoch ein, dass eine vorübergehende Anwendung ihrer Rezepte „in Fällen von robustem Ursprungs-Qi und Ansammlung von Hitze“<sup>225</sup> tatsächlich eine positive Wirkung haben könne, und baut so auch diese Ideen in die eigene medizinische Praxis ein.<sup>226</sup> Durch die Integration seinem eigenen medizinischen Denken eigentlich widersprechender Ideen stellt Xiao Jing sein umfangreiches Wissen und seine diagnostische und therapeutische Virtuosität unter Beweis. Wie er an anderer Stelle schreibt:

Die Behandlungsmethode von [Xue] Lizhai bedeutet, den Ursprung, das Lebenstor zurückzubringen. [Li] Dongyuan war spezialisiert auf die Behandlung von Milz und Magen, [Liu] Hejian und [Zhu] Danxi auf Feuchte-Hitze [und ihre Verbindung zum] Ministerfeuer. [Zhang] Zihe war spezialisiert auf die Behandlung mit attackierenden [Arzneien], [Wang] Jiezhai und [Wang] Yinjun auf das Angreifen von Schleim und die Ausleitung von Feuer. [Zhang] Zhongjing schließlich, war spezialisiert auf die Behandlung von äußerem Befall [durch Kälte]. [Behandlungs-]Strategien sind einseitig gut, und ein Arzt muss sie alle kennen.<sup>227</sup>

Xiao Jing kennt sie alle und ist daher in der Lage, den einen oder anderen paradigmatischen Fall, der eine angreifende Behandlung erfordert, in sein Werk

---

<sup>224</sup> Beispiele für Kritik finden sich in XQJZL 4: 362-363; 5: 503; 1: 18-19. Beispiele für die nicht immer explizite Integration des Denkens dieser Ärzte s. XQJZL 4: 352; 5: 490; 3: 230.

<sup>225</sup> 元氣壯實積熱為患者.

<sup>226</sup> XQJZL 5: 431-432.

<sup>227</sup> XQJZL 3: 303. Auch hier nennt Xiao die Ehrennamen seiner ärztlichen Vorgänger: Dongyuan 東垣 ist Li Gao, Hejian 河間 Liu Wansu, Jiezhai 節齋 ist Wang Lun und Yinjun 隱君 Wang Gui.



einzubauen. Aber seine eigene Einseitigkeit ist offensichtlich, denn es sind Li Gao 李杲 (1180-1251) als Vorvater des warmen Tonisierens, Xue Ji, der etwas spätere Zhang Jiebin und Xiaos Zeitgenosse Li Zhongzi, die die *wenbu*-Transmissionslinie bilden, die seiner medizinischen Praxis traditionale Autorität verleihen. Es sind die Schriften des Xue Ji, die Xiao Jing während der Debatten mit anderen Experten am Krankenbett als Beweis für die Richtigkeit seiner Argumentation präsentiert, als textuelle Legitimation für sein therapeutisches Handeln. In der eigenen Fallsammlung konstruiert er durch das Einstreuen von Fällen seiner *wenbu*-Helden eine Transmissionslinie von diesen zu sich selbst. Diese Fälle beweisen erstens, dass Xiaos Denken im Einklang mit einflussreichen früheren medizinischen Denkern steht, und zweitens, dass diese mit denselben Schwierigkeiten zu kämpfen hatten wie er. In den insgesamt fünfzehn Fällen des Xue Ji, die in *juan 5* des *Xuan Qi jiu zheng lun* aufgeführt sind, sterben sechs Patienten, und alle bis auf einen, weil der Rat des berühmten Arztes abgelehnt wird. Diese Fälle werden nach zwei eigenen erfolglosen Fällen aufgelistet, mit denen Xiao Jing *juan 5* beginnt. Ganz zu Anfang der insgesamt 59 Fälle zu „vermischten Krankheiten“ listet er also zwei, bei denen es ihm nicht gelingt, sich gegen seine ärztlichen Konkurrenten durchzusetzen. Neben einer ausführlichen Erläuterung der Pathophysiologie der beiden Patienten, die belegen soll, dass ihre Symptome als „Schwäche des Feuers des Lebens“ zu interpretieren seien, spart Xiao Jing nicht mit Kritik an seinen Konkurrenten und fügt neun Fallgeschichten von Xue Ji zur Untermauerung seiner Ansichten ein:<sup>228</sup>

Man sieht andauernd Generationen-Ärzte, die, sobald sie einem Schleim-Muster begegnen, nicht zwischen Leere und Fülle unterscheiden, sondern an [ihrer Meinung] kleben und es für [Schleim durch] Feuer halten. Sie machen sich einfach an die Arbeit mit

---

<sup>228</sup> *XQJZL* 5: 420-431. In ähnlicher Weise werden sechs Fälle und zwei theoretische Abhandlungen von Xue Ji nach dem Fall von Lian Xiangwu eingefügt, welcher, wie bereits beschrieben, ebenfalls nicht von Erfolg gekrönt ist. Vgl. *XQJZL* 5: 443-449.

angreifenden [Methoden], und auch die Kranken sind [offensichtlich] willens, sich selbst zu schaden. [...]

Ich hänge respektvoll einige belegte medizinische Fälle der Weisen der Vergangenheit an. Man [sollte] ihren grundlegenden Methoden übernehmen, um den beiden Gruppierungen, die hier im Reich Kranke behandeln, nahezubringen, dass man beim Behandeln von Krankheiten nach deren Ursprung streben muss und nicht den gegenwärtig sichtbaren Symptomen folgen oder nachlässig unpassende Arzneien anwenden darf. Außerdem [hänge ich diese Fälle auch an], um die Standpunkte zu zerschlagen, denen heutige Gelehrten so starr folgen.<sup>229</sup>

Xue Jis Fälle sollen also nicht nur Xiaos eigenen Standpunkt beweisen, sondern auch die Ideen seiner zeitgenössischen Konkurrenten „zerschlagen“ (*po* 破), die sich am Krankenbett so häufig gegen ihn durchsetzen. Indem Xiao nicht nur die erfolgreichen Fälle seines Vorbilds präsentiert, sondern auch dessen Misserfolge, zeigt er, dass selbst ein von späteren Ärztegenerationen verehrter „Weiser der Vergangenheit“ (*xianzhe* 先哲) zu Lebzeiten darum kämpfen musste, seine Patienten und deren Angehörige von seinen Ideen zu überzeugen. Es sind jedoch nicht nur die Weisen der Vergangenheit, die von Xiao so dargestellt werden, als teilten sie seine Ansichten und litten unter denselben Schwierigkeiten. Der jüngste Bruder seines Freundes Zheng Quhua 鄭去華 stirbt, nachdem er Xiaos Ratschlag einer warm-tonisierenden Behandlung mit Ginseng abgelehnt hat. Zheng begibt sich nach diesem Verlust auf eine Reise und trifft dort zufällig den berühmten Li Zhongzi.<sup>230</sup> Xiao Jing schreibt über diese Begegnung, als sei er selbst dabei gewesen:

[Zheng] sagte: „Wir sandten nach zahlreichen Ärzten zur rettenden Behandlung. Allein mein Heimatfreund Xiao empfahl mir, pro Arzneidoses ein *liang*<sup>231</sup> Ginseng zu verabreichen. Ich zweifelte daran und tat es nicht.“ Da sagte Li: „Dieses Krankheitsmuster bestand aus

---

<sup>229</sup> XQJZL 5: 425-426.

<sup>230</sup> XQJZL 5: 466-469.

<sup>231</sup> Das traditionelle Gewichtsmaß *liang* 兩 entspricht ca. 50 g.

einem Mangel sowohl von Yin als auch von Yang. Herz und Nieren waren im Begriff, zerstört zu werden. Pro Arzneidoses hätte man zwei oder sogar drei *liang* Ginseng geben müssen. Ein solches Rezept vermag es, das Qi wieder aufzunehmen, es zurück zum Ursprung zu leiten und das Blut wieder in die Leitbahnen. Xiao weiß eindeutig, wie Ginseng zu verwenden ist! Aber wenn man nur ein *liang* verabreicht, wird dies gewiss nur langsam zu einem Effekt führen.“<sup>232</sup>

Hier erfährt Xiaos Methode Bestätigung durch einen weitaus bekannteren Arzt. Gleichzeitig positioniert sich Xiao Jing hierarchisch etwas unterhalb von Li Zhongzi, indem er zwar von diesem gelobt, aber gleichzeitig darauf hingewiesen wird, wie er seinen therapeutischen Ansatz verfeinern könne. So konstruiert Xiao ein – wenn auch indirektes – Lehrer-Schüler-Verhältnis mit dem berühmteren *wenbu*-Zeitgenossen. Nach seiner Rückkehr nach Fuzhou zeigt Zheng seinem Freund Lis Buch *Yizong bidu*, und Xiao ist tief beeindruckt:

Ich hatte nicht gedacht, dass es in der gesamten großen weiten Welt einen seelenverwandten Meister mit denselben Ansichten gibt, der viel früher begriffen hatte, was ich empfinde. [...] Bereits seine Vorfahren waren Beamte der Regierung und Herren unterschiedlicher Studienrichtungen, zudem waren sie in den Klassikern versierte Universalgelehrte und praktizierten in Zurückgezogenheit Medizin. Lis Kenntnisse sind extensiv und klar, und er verfügt über absolutes Wissen. Ich habe nur fünf der Bücher, die er drucken ließ, begutachtet. Ihre Sprache ist einfach, aber deutlich. Die Methoden sind bis ins Detail perfekt. Sie stellen wahrlich die orthodoxen Einsichten unserer Zeit dar, sowie außerordentliche Güte und Warmherzigkeit. Jedes Mal, wenn er während des Besuchs weit entfernter [Haushalte] zur Klärung zweifelhafter Punkte beitragen wollte, litt er unter Streitereien, die ihm sein Anliegen schwer machten. Er behielt [jedoch] seine Ideale bei, und selbst wenn er sie nicht durchsetzen konnte, wartete er darauf, sie am nächsten Tag [zur Anwendung zu bringen]. Sein eben erwähntes Buch sollte dem des Herrn Xue Lizhai zum Erfolg folgen und weit über die Lehren von Liu [Wansu] und Zhu [Danxi] gestellt werden. Ich hoffe darauf, Arbeitskräfte versammeln zu können, um das Buch noch einmal

---

<sup>232</sup> XQJZL 5: 467-468.

zu drucken und seine Verbreitung zu erweitern. Zunächst werde ich jedoch [einige Passagen] auswählen, um sie denjenigen mitzuteilen, die an ähnlichen Krankheiten [wie den hier geschilderten] leiden.<sup>233</sup>

Hier zeigt sich, dass Xiao Jing sich nicht nur im sozialen Raum positionierte, indem er freundschaftliche Nähe zu hochrangigen Persönlichkeiten betonte. Im epistemischen Feld der Medizin beschrieb er eine ähnliche Herzensnähe zu berühmten Personen, mit denen er lediglich durch das Studium ihrer Schriften in Kontakt gekommen war. Indem er Li Zhongzi und seine Schriften mit Lob überschüttet, präsentiert er sich selbst als wissend genug, um eine solche Einschätzung abzugeben. Li ist in Xiaos Augen nicht nur ein Mann mit tadellosem, Generationen zurückreichenden Gelehrten-Hintergrund. Er ist auch ein zurückgezogener, bescheidener Arzt, dessen Schriften nicht nur voller „Güte und Warmherzigkeit“ (*poxin rechang* 婆心熱腸), sondern auch orthodoxer „Einsichten“ (*fayan* 法眼) stecken, ein Begriff, der aus dem buddhistischen entlehnt eine Art übernatürliche Erkenntnis impliziert. Die Beteuerung, dass nicht nur ein solch außergewöhnlicher zeitgenössischer Arzt voller charismatischer Autorität, sondern auch die früheren medizinischen Weisen dieselben Ideen und Bestrebungen teilten und ähnliche Misserfolge erlitten wie er selbst, legitimierte Xiaos eigenes Scheitern in Bezug auf Überzeugungskraft und Heilerfolge. Und vielleicht machte es seine Enttäuschungen auch erträglicher.

#### **2.4.2 Fachsprache und verborgene Dinge**

Im Allgemeinen besteht die Funktion von Fachsprache darin, Sachverhalte innerhalb einer Gruppe von Experten möglichst präzise zu vermitteln. Im spezialisierten Feld jeden Wissensgebietes stellt sie jedoch auch essenzielles linguistisches Kapital dar, dessen ungleiche Verteilung die Stellung der

---

<sup>233</sup> XQJZL 5: 468-469.

Sprechenden im Feld und die damit verbundenen Machtbeziehungen definiert. Sie eröffnet die Möglichkeit materiellen und symbolischen Gewinns nicht nur innerhalb des Feldes, sondern durch die Verbindung des Feldes mit dem größeren sozialen Raum auch darüber hinaus. Dabei müssen sich die Sprechenden an die sprachliche Form des gegebenen Feldes halten, damit ihr gesprochenes oder geschriebenes Wort Gewicht hat. Diesen Umstand bezeichnet Bourdieu als „Zensur“, eine Zensur, die nicht durch Institutionen, sondern durch die Struktur des Feldes selbst bestimmt wird. Fachsprache ist das Instrument dieser Zensur, sie ist normativ im Hinblick auf Inhalte und Ausdrucksformen eines spezialisierten Diskurses. Diejenigen, die sich an die fachsprachlichen Regeln des Wissens-Feldes halten, werden als glaubwürdig und sachkundig angesehen, ihnen Autorität des Wissens zugeschrieben.<sup>234</sup> Bourdieu beschreibt die Entwicklung von Fachsprache als systematische Modifikation von Alltagssprache, die von Fachkundigen auf ihrem Gebiet vorgenommen wird. Durch ihre Integration in einen spezialisierten, formalisierten Diskurs erfolgt eine Umdeutung von Worten, die sie ihrem „primitiven“ Alltagsgebrauch enthebt. So werden alltägliche Bedeutungen tabuisiert und Distanz hergestellt zwischen „heiligem“ und „profanen“ Wissen, zwischen Eingeweihten und Laien.<sup>235</sup> So war die Anwendung von Fachterminologie auch für chinesische Ärzte ein wichtiges Mittel, um Zweifel an der eigenen therapeutischen Herangehensweise zu zerstreuen. Sie erhob den Anspruch auf spezialisiertes Wissen als kulturelle Ressource und markierte eine Abgrenzung gegenüber Nicht-Experten und Konkurrenten, die nicht über ein ähnliches Maß an linguistischem Kapital verfügten. Entwicklung und Anwendung von Fachterminologie und die damit verbundenen Benennungen und Veränderungen semantischen Inhalts ermöglichten es medizinischen Experten zudem, ihre eigenen Vorstellungen auf ihrem Fachgebiet zu verankern.

---

<sup>234</sup> Bourdieu 1991: 41, 137-138.

<sup>235</sup> Bourdieu 1991: 142–146.

Die Verbindung von Alltagssprache und spezialisierter Sprache ist in der chinesische Medizinterminologie deutlich zu erkennen. Sie besteht im Allgemeinen aus den folgenden Elementen:

1. Organe, Körperstrukturen und Körpersubstanzen
  - a) Sichtbare, z.B. Blut, Haut oder physische innere Organe, die sich auch bei Tieren beobachten lassen
  - b) Unsichtbare, z.B. „Feuer“ (*huo* 火), der „dreifache Brenner“ (*sanjiao* 三焦) oder innere Organe im Sinne ihrer zugeschriebenen Funktionen
2. Pathogene Faktoren (meist klimatische Faktoren oder Emotionen, auch Verletzungen oder Vergiftungen)
3. Symptome und sichtbare Zeichen, die entweder von den Kranken oder anderen Personen durch Hören, Schauen oder Riechen wahrgenommen werden können, z. B. „Husten“ oder „Blut im Stuhl“
4. Mit der Volksmedizin assoziierte Krankheitsnamen, z.B. Würmer oder dämonologische Begriffe wie der „Dürre-Dämon“ (*ba* 魃)
5. Krankheitsnamen, die einen Pathomechanismus basierend auf theoretischen Konzepten suggerieren, z.B. „Schleim-Hitze“ (*tanre* 痰熱)
6. Krankheitszeichen, die diagnostische Kenntnisse zur Identifikation und Interpretation voraussetzen, z.B. Pulsqualitäten oder das Aussehen der Zunge
7. Beschreibungen physiologischer und pathologischer Prozesse innerhalb des Körpers
8. Arzneimittelwirkungen und Behandlungsstrategien, z.B. „tonisieren“ (*bu* 補) oder „kühlen“ (*liang* 涼)

## 9. Namen von Arzneisubstanzen und Arzneirezepten

## 10. Termini aus anderen Wissensgebieten wie Philosophie oder Hemerologie

Bezeichnungen für sichtbare Körperstrukturen und -substanzen oder unmittelbar wahrnehmbare Krankheitszeichen sind Teil des alltäglichen Sprachgebrauchs. Ihre Bedeutung ist auch für Laien und weniger gebildete Heiler zunächst leicht erschließbar. Die Umdeutung durch Experten des medizinischen Feldes erfolgt durch ihre Einbettung in einen theoretischen Diskurs, der die Deutung der den Begriffen zugrundeliegenden Prinzipien von Physiologie und Pathologie zum Bewertungsmaßstab macht. In medizinischen Texten werden Husten oder Kopfschmerz verknüpft mit Krankheitsnamen, die Pathomechanismen implizieren und damit ein Kenntnis medizinischer Konzepte erfordern. Xiao Jing verleiht seinen Fällen Titel wie „Blutung durch Erschöpfungs-Kälte der Leitbahnen von Milz und Niere“ (*pi shen liang jing xuhan xiaxue* 脾腎兩經虛寒下血) und drückt damit aus, dass allgemein bekannte Organe durch verborgene Bahnen verbunden sind, durch unsichtbare Prozesse erkranken und dadurch sichtbare Symptome verursachen. Nur wahrhaftig Eingeweihte sind – auch durch die geheimnisvolle Kunst der Pulsdiagnose – in der Lage, die sichtbaren Zeichen und Symptomen auf pathophysiologische Prozesse innerhalb des Körpers zurückzuführen und durch tiefgreifende Kenntnis von Arzneimittelwirkungen eine wirksame Behandlung zu entwerfen. Xiao spinnt ein Netz von Benennungen, das – wie Bourdieu beobachtet hat – Alltagssprache ihrer ursprünglichen profanen Bedeutung enthebt und in einen spezialisierten Diskurs integriert. Durch die Anwendung einer so gestalteten Fachsprache stellt er Distanz zu weniger Wissenden her und etabliert seine eigene Autorität des Wissens.

In Dialogen der Ming-zeitlichen Fallgeschichten ist die Verwendung von Fachsprache in der Regel dem Arzt und Autor vorbehalten. Es kann jedoch

davon ausgegangen werden, dass gebildeten Laien mit grundlegenden medizinischen Konzepten vertraut waren. So ist Xiao Jings Fällen das Infragestellen seiner therapeutischen Konzepte der Grund für das Misstrauen, das Literatenfamilien ihrem Arzt entgegenbringen. So verwendet die Familie Lian Fachausdrücke, um Arzneiqualitäten und Behandlungsstrategien zu beschreiben, wenn sie kritisiert, dass das vorherige Rezept „zu tonisierend“ (*tai bu* 太補) oder Ingwer und Zimt „zu trocknend“ (*tai zao* 太燥) seien. Um den Zweifeln entgegenzutreten und seine Position als Experte zu behaupten, setzt Xiao, wenn er Ursprung und Pathophysiologie einer Krankheit ausführlich darlegt, linguistisches Kapital in Form einer Sprache voller Verweise auf verborgene Dinge ein. Es würde gewöhnlichen Menschen nicht schwerfallen, Kälte als potenziell schädlichen Einfluss zu empfinden oder die stofflichen Organe Leber oder Magen zu kennen. Aber nur in die Medizin Eingeweihte können ein „Leberfeuer, das die Milz beleidigt“ (*ganhuo wu pi* 肝火侮脾) oder einen „versengten mittleren Brenner“ (*zhongjiao shou shuo* 中焦受爍) erkennen. Und ein Krankheitszustand wie „falsche Hitze und wahre Kälte“, der den unmittelbar wahrnehmbaren Symptomen widerspricht, erfordert die Diagnose durch wahre Experten. Eine solche Terminologie ist ein grundlegendes Merkmal medizinischer Fachtexte, und Xiao Jing ließ es beim Verfassen seiner Fallgeschichten nicht zu, dass seine ärztlichen Konkurrenten ihre Ideen darin kleiden. Er behält diese Form linguistischen Kapitals seiner eigenen wörtlichen Rede vor und beansprucht die dadurch etablierte Sachautorität des Experten allein für sich selbst.

Xiao Jings wichtigster diagnostischer Parameter ist der Puls. Die Qualität des Pulses ist, anders als Gesichtsfarbe, Husten oder die warme Haut eines fiebernden Körpers, nicht jedem Menschen durch Beobachtung, Hören oder Anfassen zugänglich. In der Medizin Chinas ist es die Pulsdiagnose, die es Experten ermöglicht, pathologische Zustände wie „äußeren Befall“ (*waigan* 外感) von „innerer Schädigung“ (*neishang* 內傷), „Leere“ (*xu* 虛) von „Fülle“ (*shi*



實), „Kälte“ (*han* 寒) von „Hitze“ (*re* 熱), oder „wahr“ (*zhen* 真) von „falsch“ (*jia* 假) zu unterscheiden. Xiao Jing liefert die Verständnishilfen für die Lektüre seiner Fälle in anderen Teilen des *Xuan Qi jiu zheng lun*. Sein diagnostischer Ansatz wird in *juan* 2, betitelt „die orthodoxen Methoden der vier Arten der Untersuchung“ (*si zhen zhengfa* 四診正法), dargelegt. Der Schwerpunkt des Kapitels ist offensichtlich, denn es enthält 42 Abschnitte zur Pulsdiagnose, während zu Inspektion, Abhören und Anamnese jeweils nur ein Abschnitt am Ende eingefügt ist. Für Xiao Jing war eine Diagnose ohne korrekte Interpretation des Pulses unmöglich.<sup>236</sup> Nicht nur sollte man die 27 in der medizinischen Literatur beschriebenen Pulsmuster erkennen, der versierte Arzt berücksichtigte auch die kosmologischen Zyklen der fünf Phasen (*wu xing* 五行), der vier Jahreszeiten (*si shi* 四時) und der sechs klimatischen Einflüsse (*liu qi* 六氣). Er sollte den sozialen Status, den Charakter und den emotionalen Zustand seiner Patienten beurteilen, und die daraus gewonnenen Erkenntnisse mit scheinbar widersprüchlichen Symptomen in Einklang bringen. In seinen Fallgeschichten folgt Xiao Jing diesen Leitlinien. Im Gegensatz zu seinen Konkurrenten, die ihre Behandlungen nur auf äußerlich sichtbare Symptome oder eine unzureichende, einfache Form der Pulsdiagnose stützen, schenkt Xiao Jing dem Offensichtlichen wenig Beachtung: Die Beschreibung sichtbarer Krankheitszeichen ist auf wenige Worte zu Beginn eines jeden Falls beschränkt, während die Pulsuntersuchung ihn zur Erkenntnis über die ausführlicher beschriebenen, im Inneren des Körpers verborgenen Prozesse leitet. Xiao erkennt schlüpfrige (*hua* 滑), entspannte (*huan* 緩), langsame (*chi* 遲), beschleunigte (*shuo* 數), kraftlose (*wu li* 無力), tiefe (*chen* 沉), feine (*xi* 細), sumpfige (*ru* 濡), schwebende (*fu* 浮), überflutende (*hong* 洪) oder schwache (*ruo* 弱) Pulse, und viele mehr. Aber das Geheimnis des Pulses ist Stärke und Schwäche zugleich, wenn es um die Frage der Autorität geht. Subtile Feinheiten

---

<sup>236</sup> XQJZL 2: 75-77.

der Diagnose, die allein auf subjektiven palpatorischen Fähigkeiten beruhen, lassen sich nicht objektivieren, und die in Fachterminologie vorgetragene Ausführungen über geheimnisvolle, mit verborgenen Vorgängen im Körper zusammenhängende Befunde sind für Nichtfachleute schwer zu bestreiten. So kann der Akt der Pulsdiagnose in Verbindung mit medizinischer Rhetorik als rituelle, Distanz schaffende Demonstration von Autorität des Wissens in der unmittelbaren Situation dienen. Aber gerade die fehlende Überprüfbarkeit lädt zum Widerspruch durch andere Experten ein, die die Autorität ihres Konkurrenten in Frage stellen wollen. Das fragile Konstrukt der Sachautorität, das in der unmittelbaren Situation durch das Ritual der Pulsdiagnose etabliert wird, läuft Gefahr zu zerfallen, wenn Krankheit und Behandlung anders verlaufen als prognostiziert. Um es aufrechtzuerhalten, ist es unabdingbar, dass der Ausgang eines Falles genauso eintritt wie vorhergesagt. Vor diesem Hintergrund lässt sich die Häufung von Erzählungen über sterbende Patienten in Xiao Jings Fallsammlung deuten. Denn in seinen Fällen ging es nicht unbedingt um erfolgreiche Heilung, sondern darum, dass sich Xiaos Pulsdiagnose und Prognose als zutreffend erwiesen und sich verborgene Dinge im erwarteten sichtbaren und objektivierbaren Ergebnis des Todes zeigten. Nur so ließ sich bei ausbleibenden Heilerfolgen seine fachliche Autorität gegenüber der medizinischen Konkurrenz festigen.

### **2.4.3 Lob und Beschimpfung im Lichte des „Spiegels der Ärzteschaft“**

Die bisherigen Abschnitte dieser Arbeit beleuchten die Sprache, mit denen Xiao Jing seine Patienten, seine medizinischen Vorbilder, seine Interaktionen und Handlungen und die Objekte seiner medizinischen Praxis beschreibt. Wie in anderen Fallsammlungen der historischen chinesischen Medizin werden in Xiaos Werk therapeutische Misserfolge und Todesfälle von Patienten auf äußere Umstände (meist die Fehler anderer Ärzte) zurückgeführt und nicht auf die vom Autor durchgeführte Behandlung. Doch im Unterschied zu anderen

Autoren hebt Xiao Jing nicht nur die Irrtümer seiner Konkurrenten hervor, er liefert auch den Interpretationsrahmen für die Benennungen, die er ihnen verleiht, indem er mit dem „Spiegel der Ärzteschaft“ eine Klassifizierung von Heilern unterschiedlicher Couleur in sein Buch integriert. Diese ausführliche Beschreibung von dreizehn Typen von Ärzten fordert den Leser auf, Xiaos Bewertungsschemata zu übernehmen, die in seinen Fällen in den sozialen Figurationen medizinischer Begegnungen Gestalt annehmen.

Xiaos Fallgeschichten sind reich an abwertenden Benennungen. Bourdieu beschreibt Beleidigung bzw. Beschimpfung und offizielle Denomination als zwei Extreme von Benennungen, mit denen Akteure ihre Auffassung von der Gliederung der sozialen Welt durchzusetzen suchen.<sup>237</sup> Am einen Ende liegt die Nominierung durch autorisierte Mandatsträger als Akt machtvoller, symbolischer Durchsetzung, am anderen Ende:

[...] die besonderen Sichtweisen einzelner Akteure, die, ausgehend von ihrem partikularen Standpunkt wie ihrer partikularen Stellung, lediglich zu einseitigen und interessegebundenen Akten der Benennung und Namensgebung kommen können (durch Belegen mit Bei-, Spitz-, Schimpfnamen, oder auch durch Anschuldigungen und Beleidigungen, usw.), die umso weniger anerkannt werden, also umso ohnmächtiger sind, ihre genuine symbolische Wirksamkeit auszuüben, je weniger ihre Autoren – als Person (*auctoritas*) oder Vertreter einer Institution (Delegation) – *autorisiert* sind, und zugleich ein je größeres direktes Interesse an Durchsetzung und Anerkennung ihres Standpunkts diese haben.<sup>238</sup>

Im kaum regulierten Markt der Medizin agierte Xiao Jing als Einzelperson, dessen Position im Feld der Medizin von keiner offiziellen Instanz legitimiert war. Umso dringender erscheint das „Interesse an Durchsetzung und Anerkennung seines Standpunkts“ in seinem Werk. In einer Analyse seiner Fälle können neunzehn Fälle vernachlässigt werden, denn dort wird Xiao als Einziger

---

<sup>237</sup> Bourdieu 1995: 23–24.

<sup>238</sup> Bourdieu 1995: 24.

ans Krankenbett gerufen, seine medizinische Autorität nicht in Frage gestellt, und es besteht keine Notwendigkeit, seinen Platz im sozialen Raum zu behaupten. Interessanter erscheinen in diesem Zusammenhang die anderen 74 Fälle, in denen es Xiao mit Konkurrenten zu tun bekommt. In den meisten dieser Fälle (einschließlich ihrer einleitenden oder kommentierenden Passagen) beschreibt Xiao die Therapien anderer Heiler mit Worten wie „unangemessen“ bzw. „absurd“ (*wang* 妄), „falsch“ (*wu* 誤 oder *cuo* 錯), „grob falsch“ (*miu* 謬), „durcheinander“ (*hun* 混), „leichtfertig“ (*qing* 輕), oder „unpassend“ (*bu ying* 不應). Mehr noch, Patientinnen und Patienten werden Xiaos Meinung nach „ungerechtfertigt in den Tod getrieben“ (*wangsi* 枉死) von Ärzten, die „Verbrechen begehen“ bzw. „schuldig sind“ (*zui* 罪), „Menschen töten“ (*sha ren* 殺人) oder „den Tod der Menschen beschleunigen“ (*su ren yu si* 速人於死). Im *Xuan Qi jiu zheng lun* lassen sich mehr als einhundert solch geringschätzender Ausdrücke zählen. Rhetorische Attacken anderer Ärzte auf sich selbst beschreibt Xiao selten und mit deutlich mildereren Worten. Nur dreimal wird er beschuldigt, „unangemessen“ gehandelt zu haben, nie aber „falsch“ oder gar „grob falsch“. Es scheint auch, dass Xiao bei der Verwendung neutraler Bezeichnungen für seine medizinischen Konkurrenten, wie „Ärzte“ (*yi* 醫), „die vorigen Ärzte“ (*qianyi* 前醫), „alle [anderen] Ärzte“ (*zhuyi* 諸醫) oder „ein alter Arzt“ (*laoyi* 老醫), darauf bedacht war, zumindest die *Handlungen* dieser Protagonisten als verwerflich darzustellen. Dies wird deutlich, wenn er über Spezialisten für eine bestimmte medizinische Disziplin spricht. Scheinbar neutrale Ausdrücke wie „[Spezialist für] Frauenheilkunde“ (*nüke* 女科), „[Spezialist für] Augenheilkunde“ (*yanke* 眼科), „[Spezialist für] äußere Medizin“ (*waike* 外科) oder „Wundarzt“ (*yangyi* 瘍醫) entfalten erst im Kontext die Bedeutung, die Xiao ihnen zuweist. Bis auf einen Patienten, der durch die von einem Augenarzt verabreichten Augentropfen fast sein Augenlicht verliert, sterben alle Patienten, die von Spezialisten behandelt

worden sind.<sup>239</sup> In einem weiteren Fall erscheint Xiao gerade noch rechtzeitig, um zu verhindern, dass ein an Krätze erkrankter Patient Pillen einnimmt, die der Wundarzt gerade vorbereitet. Diese Begegnung bietet ihm die Gelegenheit, seinem Ärger auf Spezialisten der „äußeren Medizin“ (*waike* 外科), d.h. der Wundmedizin und Verletzungs-Heilkunde, Luft zu machen:

Diese Kerle schaden den Menschen mit grob falschen und absurden [Behandlungen]! Nicht einmal eine Zoll für Zoll-Verstümmelung wäre ausreichend, um ihre Verbrechen zu bestrafen!<sup>240</sup>

Xiao war nicht nur ein entschiedener Gegner der äußeren Medizin, sondern der Idee der Spezialisierung überhaupt. Sich auf die Worte von Xue Ji beziehend, welcher nicht nur als Vorvater des warmen Tonisierens, sondern auch für seine Kenntnisse im Bereich der äußeren Medizin bekannt war, erklärt Xiao, dass alle medizinischen Disziplinen in Wirklichkeit auf denselben Prinzipien beruhen. Er fährt fort:

Weil die Ärzte der äußeren Medizin [nur] auf die „offiziellen Rezepte“ (*jufang* 局方) beharren und nicht [die Prinzipien] dessen befolgen, was man [in der Behandlung von] inneren oder äußeren [Krankheiten], [Krankheiten, die durch] Leere oder Fülle verursacht werden, [Krankheiten der] Leitbahnen oder Netzgefäße, und [Krankheiten der] Speicher- oder Hohlorgane tun sollte, sind die Menschen, die durch sie geschädigt werden, viele.<sup>241</sup>

Als wahrer konfuzianischer Gelehrter stellt Xiao sich selbst so dar, als sei er längst über die Ebene der Standard-Rezepturen hinaus und zu einem tieferen Verständnis der zugrunde liegenden Prinzipien (*li*) der Dinge vorgedrungen.<sup>242</sup>

---

<sup>239</sup> XQJZL 4: 399-400, 408-415; 5: 435-436, 483, 506.

<sup>240</sup> XQJZL 5: 437. Die Zoll für Zoll-Verstümmelung (*cunzhe* 寸磔) war eine Form der Todesstrafe, bei der der Verurteilte durch stückweise Verstümmelung zu Tode gefoltert wurde und die als Strafe für schlimmste Verbrechen eingesetzt wurde.

<sup>241</sup> XQJZL 5: 436.

<sup>242</sup> Zu neokonfuzianischen Theorien des Wissens, die die „Untersuchung der Dinge“ (*gewu* 格物) betonten um die zugrundeliegenden Prinzipien (*li* 理) zu erkennen, als Weg der Selbstkultivierung, Wissenschaft und Medizin s. Elman 2005: bes. 5-9, 230-236; 2010.

Durch solche Erkenntnis ist Wissen nicht auf eine medizinische Disziplin beschränkt, sondern erstreckt sich in universeller Weise auf das gesamte Spektrum menschlicher Leiden: Fieberhafte und konsumierende Erkrankungen, Frauen- und Augenleiden, urogenitale Krankheiten, Abszesse und Wunden. Die gesamte Palette wird in Xiaos Fallsammlung behandelt und zeigt seine umfassende Gelehrsamkeit, die er als Gegensatz präsentiert zu den kleinen Wissensgebieten der Spezialisten, welche er zugleich als „grobe Arbeiter“ (*cugong* 粗工), „Sklaven“ (*nu* 奴) oder sogar „Banditen, die sich als Ärzte ausgeben“ (*feilei mao yi* 匪類冒醫) diffamiert.<sup>243</sup>

Der Wundarzt stellt eine der dreizehn Kategorien von Ärzten aus dem „Spiegel der Ärzteschaft“ dar.<sup>244</sup> Dieses Kapitel bildet die Blaupause für die Beurteilung medizinischer Expertise nicht nur nach epistemischen, sondern auch nach sozialen und moralischen Maßstäben in Xiaos gesamtem Buch. Seine Kategorisierung umfasst den erleuchteten Arzt (*mingyi* 明醫), den Gelehrtenarzt (*ruyi* 儒醫), den zurückgezogenen Arzt (*yinyi* 隱醫), den tugendhaften Arzt (*deyi* 德醫), den Generationen-Arzt (*shiyi* 世醫), den Wanderarzt (*liuyi* 流醫), den Mönchsarzt (*sengyi* 僧醫), den namhaften Arzt (*mingyi* 名醫), den Gelegenheits-Arzt (*shiyi* 時醫)<sup>245</sup>, den betrügerischen Arzt (*jianyi* 奸醫), den liederlichen Arzt (*yinyi* 淫醫), die weibliche Ärztin (*nüyi* 女醫) und schließlich der Wundarzt. Indem er diese Typologie hierarchisch anordnet, beginnt Xiao mit der höchsten erreichbaren Stufe und verteilt von Abschnitt zu Abschnitt mehr Tadel. Er beendet das Kapitel mit vier Kategorien von ähnlich verachtenswerten Heilern. Der Wundarzt ist der letzte in der Liste und wird beschrieben als „eine Person von niedrigem Stand [...], die Kriecherei und Schmeichelei praktiziert“ und zu den „Allervulgärsten gehört, die von der Welt

---

<sup>243</sup> XQJZL 5: 414, 415, 436.

<sup>244</sup> XQJZL 6: 509-538.

<sup>245</sup> In der Xiao Zhen Edition des XQJZL wird der Gelegenheitsarzt mit dem gewöhnlichen Arzt (*yongyi* 庸醫) gleichgesetzt. Die Übersetzung „Gelegenheitsarzt“ basiert auf der Beschreibung in XQJZL 6: 526.

besser nicht beachtet werden sollten.“<sup>246</sup> Der betrügerische Arzt und der liederliche Arzt werden in Xiaos Fallsammlung nicht erwähnt, da sie in erster Linie moralische Kategorien repräsentieren, die bei klinischen Begegnungen nicht in direkter Konkurrenz zu ihm stehen.<sup>247</sup> Das Gleiche gilt für die weibliche Ärztin und den Wanderarzt. Letzterer wird überraschenderweise im „Spiegel der Ärzteschaft“ direkt nach dem Generationen-Arzt aufgelistet. Er wird weniger anhand moralischer Standards beurteilt, sondern eher anhand seines bescheidenen sozialen Standes und seines Mangels an tiefem Wissen. Xiao Jing nennt zwei Wanderärzte mit Namen, mit denen er offenbar Umgang pflegte, und dies mag der Grund dafür sein, dass er diese Gruppe von Heilern von einem strengeren moralischen Urteil verschont.<sup>248</sup> In Xiaos Fallsammlung scheinen, abgesehen von Spezialisten und nicht näher bezeichneten „grob falsch“ handelnden Ärzten, die direkten Gegner des Autors Generationen-Ärzte, Mönchsärzte und insbesondere die namhaften Ärzte zu sein.<sup>249</sup>

Der Generationen-Arzt wird im „Spiegel der Ärzteschaft“ gleich nach den vier höchsten Klassen aufgeführt und vor allem nach Maßstäben von Wissen und Bildung beurteilt. Xiao gibt zu, dass wertvolles Wissen innerhalb einer Familie weitergegeben werden kann. Allerdings bringt eine solche Familie nur alle tausend Jahre einen wahren medizinischen Helden hervor, alle anderen Generationen-Ärzte sind in seinen Augen nichts als halbgebildete Praktiker:

Sie sind gerade noch mit den „Puls-Merkversen“ des Gao Yangsheng und den „Schnellen Methoden“ des Wang Zongshi vertraut. Normalerweise zeichnen sie knapp einige Dutzend Rezepte auf, und wenn sie einer Krankheit begegnen, dann rezitieren sie laut einige

---

<sup>246</sup> XQJZL 6: 534.

<sup>247</sup> XQJZL 6: 528-533. Der betrügerische Arzt wird als gewinnsüchtiger Schwindler und Schmeichler dargestellt. Der liederliche Arzt als ein daoistischer „Rezeptmeister“ (*fangshi*), der aphrodisierende Pillen verkauft und die „Schlafzimmer-Künste“ (*fangshu* 房術) lehrt, um vordergründig seinen Klienten zur Langlebigkeit zu verhelfen. Sein eigentliches Ziel ist jedoch, Zugang zu wohlhabenden Haushalten zu erlangen.

<sup>248</sup> XQJZL 6: 519-521.

<sup>249</sup> XQJZL 4: 373-374, 377, 398, 400; 5: 475.

Merkverse. [...] Auch wenn man seit hundert Generationen [praktiziert], ist man [bei dieser Beschränktheit des Wissens] nicht wert beachtet zu werden!<sup>250</sup>

Die „Merkverse zu den Pulsarten“, das dem bereits im Vorwort kritisierten Gao Yangsheng zugeschrieben wird, und das *Yifang jiejing* 醫方捷徑 („Abkürzungen zu medizinischen Rezepten“, 16. Jh.) des Ming-zeitlichen Autors Wang Zongxian 王宗顯 bereiteten medizinische Inhalte in einfacher Form auf.<sup>251</sup> Diese Art von einführender Literatur, zum erleichterten Auswendiglernen oft in Reimen verfasst, trug in der Ming- und Qing-Zeit stark zur Popularisierung medizinischen Wissens bei. Ihr Zweck lag in der schnellen Vermittlung unmittelbar anwendbarer Fakten für gebildete Laien und Menschen, die planten, mit der Ausübung von Medizin ihren Lebensunterhalt zu verdienen. Die Tatsache, dass diese Werke vor der profunden Lektüre der schwer zu verstehenden Klassiker gelesen wurden, dass sie medizinisches Wissen auch weniger gebildeten Menschen zugänglich machten und dass sie zum Teil sogar Hinweise für das lukrative Geschäft mit der Medizin gaben, muss Xiao Jing ein Dorn im Auge gewesen sein.<sup>252</sup> So begegnet einem in der zitierten Passage seine Abneigung gegen das Lernen mit vereinfachten, modernen Texten, die das gesamte *Xuan Qi jiu zheng lun* durchzieht. Er selbst bringt in seinen Fällen Expertenwissen und die damit verbundene Sachautorität durch die Verwendung von Fachsprache am Krankenbett zum Ausdruck. Doch Wissen, das in leicht zu lernenden, versifizierten Anweisungen aufbereitet wurde, ist nicht die Art von Wissen, die Xiao Jing gutheißt. Denn medizinische Weisheit ist zu komplex, als dass sie in einer leicht zugänglichen Sprache ausgedrückt werden könnte. Nur tiefgründige, elaborierte Ausführungen, wie sie Xiaos Vorbilder und er selbst vortragen, werden ihr gerecht.

---

<sup>250</sup> XQJZL 6: 518-519.

<sup>251</sup> Zu Wang Zongxian und dem *Yifang jiejing* s. Zheng et al. 2018: 489, 590.

<sup>252</sup> Zu medizinischen Einführungswerken und ihrer Rolle in der Popularisierung medizinischen Wissens s. Leung 2003.



Weiter unten in der Auflistung des „Spiegels der Ärzteschaft“ wird der Mönchsarzt noch strenger beurteilt:

Ich habe ein ums andere Mal Ärzte gesehen, die leichtsinnig, ungehobelt und extravagant über Medizin und die Schriften des Großen Fahrzeugs daherredeten. Dabei logen sie, dass sie diese von Göttern empfangen hätten und prahlten damit vor den Augen der einfachen Leute. Diese Verbrechen sollten mit dem Tode bestraft werden!<sup>253</sup>

Hier dekonstruiert Xiao eine Form der Autorisierung von Wissen, die häufig in alltagsmedizinischen Schriften von daoistischen Heilern, Wundärzten oder Wanderärzten zu finden ist: Unsterbliche, Daoisten oder andere charismatische Figuren und übernatürliche Wissensquellen werden dort angeführt, wo Gelehrsamkeit und konfuzianische Tugend nicht die vorherrschenden Bewertungsmaßstäbe sind. Wie die Spezialisten der äußeren Medizin, verdienen prahlende Mönchsärzte die Todesstrafe, eine Meinung, die Xiao Jing erneut aufgreift im Fall des Neffen des Gelehrten Li Yuanfu 李愿夫, der nach der Einnahme von zu vielen kühlenden, zerstreuenden Kräutern stirbt. Über seine Konkurrenten in diesem Fall – einen Mönch und einen Generationen-Arzt – fällt er folgendes schonungsloses Urteil:

Diese Kerle kennen [nur] die sichtbaren [Zeichen] einer Krankheit, und das ist, was sie behandeln. Sie missachten [die zugrunde liegenden Zustände von] Leere oder Fülle, von wahren oder falschen [Symptomen], und es ist ihnen ein Leichtes, Menschen zu töten. Diese Verbrechen sollten mit dem Tode bestraft werden!<sup>254</sup>

Solche, im *Xuan Qi jiu zheng lun* wiederholt vorgebrachten Passagen entlarven die tiefe Verachtung, die Xiao Jing für Heiler niederen Standes hegte. Seine eminentesten Gegner aber waren die berühmten Ärzte.<sup>255</sup>

---

<sup>253</sup> XQJZL 6: 522.

<sup>254</sup> XQJZL 4: 374.

<sup>255</sup> Fälle, in denen namhafte Ärzte Xiaos Konkurrenten darstellen in XQJZL 4: 377, 398, 400; 5: 475.

In der späten Ming-Zeit erscheint die allgemeine Wahrnehmung von berühmten, wörtlich „namhaften“ (*ming* 名), Ärzten eine positive gewesen zu sein.<sup>256</sup> Während Yu Chang sie kaum erwähnt, sind sie bei Zhang Jiebin, im *Zhengzhi zhunsheng* 證治準生 („Leitfaden zur Behandlung von Krankheitsmustern“, gedr. 1608) des ebenfalls von Xiao Jing kritisierten Wang Kentang 王肯堂 (1549-1613) und im *Bencao gangmu* vorteilhaft dargestellt. Die Fallsammlung *Mingyi lei'an* trägt die Anerkennung der Leistungen namhafter Ärzte bereits im Namen. In all diesen Texten werden *mingyi* 名醫 entweder als maßgebliche Quelle für Arzneirezepte angeführt oder als Bezugspunkt für anzustrebendes medizinisches Wissen. Zudem wurde der Terminus häufig als respektvolle Anrede verwendet. Das Schlimmste, was dem *mingyi* zur Last gelegt wird, ist „nicht zu wissen“ (*bu zhi* 不知), was er am Krankenbett tun soll. Die einzige explizite Missbilligung „namhafter Ärzte, die man heutzutage sieht“ oder „der heutigen namhaften Ärzte“<sup>257</sup> findet sich in einem Kommentar des Lü Liuliang 呂留良 (1629-1683) in der *Tiangai lou* 天蓋樓-Ausgabe des *Yiguan* 醫貫 („Medizin, durchdrungen [von Einem]“, ca. 1617) von Zhao Xianke. Xiao Jing erwähnt das Werk seines bekannteren *wenbu*-Zeitgenossen in seinem Buch nicht ein einziges Mal. Dennoch scheint Zhaos Anhänger Lü Liuliang Xiaos Ablehnung gegenüber namhaften Ärzten geteilt zu haben. Ein Jahrhundert später widmet wiederum ein großer Kritiker der *wenbu*-Medizin ein ganzes Kapitel den Schwierigkeiten berühmter Ärzte. In seinem *Yixue yuanliu lun* beklagt sich der große Xu Dachun, dass es für den namhaften Arzt unmöglich sei, den übersteigerten Erwartungen von Patienten gerecht zu werden, die ihn nur bei den schwersten aller Erkrankungen und nachdem alle anderen Ärzte versagt haben zu Rate ziehen. So muss der namhafte Arzt entweder die Behandlung ablehnen oder, sei die Überlebenschance auch noch

---

<sup>256</sup> Der folgende Abschnitt beruht auf einer Schlagwortsuche nach dem Terminus *mingyi* 名醫 in medizinischen Büchern der späten Ming-Zeit in *ZGJBGJK*.

<sup>257</sup> 近見時名醫工,近來名醫. S. *Yiguan* 1: 557, 560.

so klein, eine stark wirkende Rezeptur verabreichen. Versterben Patienten aber dennoch (entweder sofort, oder weil sie sich nicht an die Anweisungen des Arztes gehalten haben), so wird der *mingyi* dafür verantwortlich gemacht.<sup>258</sup> Xu beschreibt sein Auftreten in seinen eigenen Fällen jedoch genau so: Er wird oft in lebensgefährlichen Fällen gerufen, zu Kranken, die so weit entfernt leben, dass die Anreise mit dem Boot erfolgen muss, oder nachdem alle Behandlungen durch andere Ärzte erfolglos geblieben sind.<sup>259</sup> Auch wenn es in einigen seiner Fälle *mingyi* sind, die fälschlicherweise mit warm-tonisierend Arzneien behandeln und den Zustand des Patienten verschlechtern, entspricht Xu Dachuns Beschreibung seines eigenes Auftretens als Retter in der Not seinem im *Yixue yuanliu lun* vorgebrachten Bild des namhaften Arztes, dessen überragende Fähigkeiten entgegen aller Widrigkeiten zur Heilung führen. Ob der „Name“ des namhaften Arztes gerechtfertigt ist oder nicht, scheint sich bei Xu vor allem daran zu bemessen, welcher medizinischen Denkschule er angehört.

Xiao Jing vertritt eine andere Auffassung. Im „Spiegel der Ärzteschaft“ wird der namhafte Arzt in die Nähe der niedrigsten Arzttypen gerückt. Als Mischform zwischen dem Generationen-Arzt und dem Gelegenheits-Arzt (der zwar keine Bücher studiert hat und die Regeln des Anstands nicht kennt, aber durch reines Glück gelegentlich wirksame Behandlungen durchführt) ist der namhafte Arzt gerissen genug, um durch gelegentliche, glückliche Behandlungserfolge Ruhm zu erlangen:

Ein namhafter Arzt ist kein erleuchteter, fähiger Meister, sondern ein grober Arbeiter mit gewöhnlichen Fähigkeiten und ohne die kleinste bisschen wahre Bildung. Er ist [lediglich] einer, der sich hinterlistig eine leere Reputation ergaunert, um die Leute zu beeindrucken. Als Ärzte gehen sie häufig bei den einflussreichen Familien ein und aus und versuchen mit kriecherischer Attitüde und minderwertigen Fähigkeiten

---

<sup>258</sup> Unschuld 1998: 374–375.

<sup>259</sup> Mehrere Beispiele in *Huixi yi'an*.

Empfehlungen zu erlangen, Gewinne einzufahren und sich einen Namen zu erkaufen.<sup>260</sup>

Diese Beschreibung lässt keinen Zweifel daran, was von den berühmten Ärzten, denen wir in Xiaos Fällen begegnen, zu halten ist. So sind es vier Mitglieder hochrangiger Familien, die durch *mingyi* behandelt werden, und alle vier sterben durch deren unsachgemäße Behandlung. Einer davon ist der unglückselige Sun Molin. Ein weiterer ist der älteste Sohn des Salzbeamten Lin Jinsu 林金粟, dessen Fall in den des Provinzgraduierten Zhu Mingshe einbezogen wird, um die schädliche Verordnung des namhaften Arztes mit Xiaos erfolgreicher Heilung von Zhu zu kontrastieren. Indem er dem Graduierten überschwängliches Lob von Xiaos medizinischen Fähigkeiten in den Mund legt, bringt unser Autor listig seine eigene Kritik an „all den angeberischen namhaften Ärzten“ in Zhus direkte Rede ein.<sup>261</sup>

Unglücklicherweise teilten nicht alle Patienten Xiaos Ansichten darüber, wen sie im Krankheitsfall konsultieren sollten. In seinen Fällen zeigt sich, dass viele Hilfe bei anderen Heilern suchten, bevor sie Xiao hinzuzogen, und dieser Sachverhalt wird auch im „Spiegel der Ärzteschaft“ aufgegriffen. Ob sie die Praktiken von Wanderärzten gutheißen, sich durch ihre Vertrauen in einen namhaften Arzt „ohne Murren ihrer eigenen Exekution ergeben“, oder sich in die Hände eines Gelegenheitsarzt begeben und damit „selbst aufgeben und freiwillig ihre Gräber zuschütten“: Einfache Dorfbewohner wie auch einflussreiche Beamte schreiben medizinische Autorität den falschen Experten zu.<sup>262</sup> Xiaos Kritik an Regierungsbeamten repräsentiert im Bereich der Medizin die von Benjamin Schwartz vorgenommene Unterscheidung zwischen intellektueller, die Dinge in Frage stellender Literatenkultur und herrschender

---

<sup>260</sup> XQJZL 6: 523-525.

<sup>261</sup> XQJZL 5: 474. Fälle von Fehlbehandlungen durch namhafte Ärzte in XQJZL 4: 377-379, 398-399, 399-400; 5: 475-476.

<sup>262</sup> XQJZL 6: 520, 526, 528.

Klasse.<sup>263</sup> Während Gentry und Beamte durchaus einfachere Heiler zur Behandlung von Familienmitgliedern heranzogen, musste sich der Gelehrtenarzt als direkter Konkurrent deutlich von diesen abgrenzen. Trotz aller seiner Bemühungen zeigen Xiaos Fälle jedoch, dass auch hochstehende Personen nicht an seine Ideen und Methoden glaubten. Es waren also nicht nur andere Ärzte, sondern auch die Patienten, die in Xiaos Augen „leichtfertig“ (*qing* 輕) oder „falsch“ (*wu* 誤) handelten:

Die meisten Kranken sind nicht gut in der Auswahl ihrer Ärzte und sie opfern ihr Leben wegen der aktuellen Berühmtheit [von Ärzten]. So fügen sie ihren eigenen Interessen Schaden zu.<sup>264</sup>

Xiao Jing entwirft durch die ausführliche Definition verschiedener Kategorien von Heilern, die dann in seinen Fallgeschichten eine Bühne bekommen, das unheilvolle Bild einer Krise der Medizin, die durch korrumpierte Ansprüche und Zuschreibungen von Autorität verursacht wird. Indem er die Autorität seiner Konkurrenten dekonstruiert, schafft er ein Bedürfnis nach anderen Autoritäten.<sup>265</sup> Diese werden auch klar benannt. Zunächst handelt es sich um Xiao selbst, dessen ärztliches Wirken hierarchisch oberhalb des Gelehrtenarztes und des fähigen Arztes positioniert wird: Beide haben in seinen Fallgeschichten ähnliche Ideen wie Xiao, werden aber von ihm übertroffen.<sup>266</sup> Li Zhongzi, der berühmte Zeitgenosse, zu dem Xiao eine geistige Verbindungslinie konstruiert, wird als „einer, der für seine außergewöhnlichen Fähigkeiten berühmt ist“ (*mingshou* 名手) bezeichnet. Anders als die vielkritisierten „namhaften Ärzte“ hat Li in Xiaos Augen seine Berühmtheit verdient. Die Beschreibung als „einer, der sich auf die Medizin zurückzog“ (*yin yu yi* 隱於醫) kennzeichnet ihn zudem als „zurückgezogenen Arzt“, eine

---

<sup>263</sup> Schwartz 1985: 408–409.

<sup>264</sup> *XQJZL* 4: 369. Patienten, die sich „leichtfertig“ oder „falsch“ verhalten in *XQJZL* 4: 363, 378, 393, 405; 5: 436, 483.

<sup>265</sup> Diese Strategie der Neuordnung von Autoritätsfigurationen ist auch in modernen Organisationen zu beobachten. S. Sofsky und Paris 1994: 106–107.

<sup>266</sup> *XQJZL* 4: 405–407; 5: 485–488.

Kategorie, der im „Spiegel der Ärzteschaft“ große Anerkennung zuteilwird. Denn diese Experten geben ihre offizielle Karriere auf, um durch medizinische Tätigkeit dem Volk zu dienen und ihre Tugend in stiller Abgeschiedenheit zu kultivieren.<sup>267</sup> Die höchsten Autoritäten in Xiaos Fallsammlung sind jedoch Xiaos historische Vorbilder: Lü Fu gilt dort als „erleuchteter Arzt“, die höchste Kategorie im „Spiegel der Ärzteschaft“, und Xue Ji als „Medizin-Weiser“ (*yisheng* 醫聖) oder „einer der großen Meister des Jahrtausends“ (*qianzai zonggong* 千載宗工).<sup>268</sup> Indem er die Fälle dieser charismatischen Figuren Seit an Seit mit seinen eigenen auflistet, rückt Xiao sein Wirken in die Nähe der höchsten Sphären medizinischen Wissens.

## 2.5 Zusammenfassung

Xiaos Fallsammlung illustriert die Enttäuschungen eines Gelehrtenarztes in seiner täglichen Praxis: das Scheitern darin, eigene medizinische Ideen und Praktiken gegenüber misstrauischen Patienten zu legitimieren, die den falschen Leuten Autorität zuschreiben; die Ohnmacht, Menschen vor einem Tod zu bewahren, der vielleicht hätte verhindert werden können, wenn nicht die Fehler der anderen gewesen wären. Gleichzeitig zeugen Xiaos Fälle davon, wie der Autor unter Einsatz sozialen, kulturellen, linguistischen und symbolischen Kapitals Autorität des Experten für sich selbst konstruiert und die seiner Konkurrenten dekonstruiert: durch rhetorische Nähe zwischen sich und hochrangigen Persönlichkeiten, namhaften ärztlichen Zeitgenossen, oder den medizinischen Weisen vergangener Zeiten; durch die Betonung von Normen und Werten, die den sozialen Raum prägten, den er in seinen Texten imitiert und zu formen versucht. Ein Raum zu einem großen Teil von Gelehrten und Beamten bevölkert, in dem Werte wie Tradition, Gelehrsamkeit, Virtuosität und Tugend hochgehalten werden. Die Interaktion mit niederen

---

<sup>267</sup> XQJZL 6: 513-514.

<sup>268</sup> XQJZL 5: 495, 431.

Gesellschaftsschichten dient hier dazu, die eigene moralische und fachliche Überlegenheit zu demonstrieren und soziale Unterschiede durch unterschiedliche Behandlung zu bekräftigen. In den medizinischen Begegnungen wird Wissen unter Einsatz linguistischen Kapitals in elaborierten Abhandlungen wiedergegeben. Die verwendete Fachterminologie bezieht sich auf subtile, verborgene Dinge, deren Existenz jedes Mal in dem vom Autor vorhergesagten Ergebnis bestätigt wird. Und schließlich konstruiert Xiao Jing durch gezielte Benennung (auch aus dem Munde anderer Protagonisten) von Personen und Handlungen Bewertungsschemata für die Autoritätsfigurationen, die er in seinen Erzählungen entwirft.

Inmitten der Neuordnung politischer Macht im Kaiserreich führte Xiao Jing im *Xuan Qi jiu zheng lun* seinen eigenen Kampf um Autorität im Feld der Medizin. In seinen Fallgeschichten als Ort der Zusammenkunft zwischen sozialem Raum und Text-Raum ließen sich Beziehungen und Attribute sozialer Macht auf den Bereich medizinischen Wissens übertragen. Hier versuchte Xiao, Autorität als normative Kraft zu konstruieren, die sich unter Umwandlung der unterschiedlichen Kapitalsorten innerhalb des Wissensbereichs ausbreiten und wieder in die Welt hinausstrahlen sollte. In Anbetracht der mangelnden Verbreitung seines Textes und des frustrierten Untertons, den er transportiert, war er damit nur teilweise erfolgreich. Sofsky und Paris haben festgestellt, dass Autorität nicht zuletzt deshalb Autorität ist, „weil sie sich nicht zu legitimieren braucht. [...] Autorität ist Legitimität. Wo sie sich legitimieren muss, ist sie bereits brüchig“.<sup>269</sup> Die vielfältigen Versuche Xiaos, seine eigene Autorität als Experte zu legitimieren, zeigen umso deutlicher, dass er, selbst als Angehöriger der höheren Klassen, unter einem Mangel daran litt.

---

<sup>269</sup> Sofsky und Paris 1994: 106–107.

## II. Kapitel 3: Autorität in der Alltagsmedizin

Alltagsmedizin war Medizin, die von gewöhnlichen Menschen an gewöhnlichen Menschen ausgeübt wurde, Medizin für Menschen jeglichen sozialen Standes, in der Stadt oder auf dem Land. Alltagsmedizinische Heiler konnten in unterschiedlichem Ausmaß literarisch bewandert oder im Besitz spezialisierten Wissens sein. Die Bezeichnung „Alltagsmedizin“ umfasst die Gesamtheit medizinischer Tätigkeit in der Bevölkerung, im Gegensatz zur Gelehrtenmedizin der höheren Stände aber auch zum Begriff „Volksmedizin“, welcher mangelnde Expertise und die Anwendung von Heilmethoden durch Laien impliziert. Manche Heiler wie der Knocheneinrichter Hu Tingguang besaßen größere Expertise in ihrem Fach als so mancher Gelehrtenarzt, der sich rühmte, keine Patienten behandeln zu müssen, um seinen Lebensunterhalt zu bestreiten. Wenn nun auch Alltagsheiler literarische Bildung und umfassendes Expertenwissen auf ihrem Gebiet besitzen konnten, wodurch definierte sich dann alltagsmedizinische Praxis im Vergleich zur Gelehrtenmedizin?

Wir haben bereits festgestellt, dass die Grenzen zwischen Gruppen von Heilern fließend sind, dass die Gruppen in sich heterogen waren, und dass die von ihnen angewandten Praktiken über soziale und epistemische Grenzen hinweg diffundierten. Denn in der Medizin existierten, wie auch in anderen sozialen Feldern, zahlreiche Beziehungen und vielfältiger Austausch zwischen gelehrter und volkstümlicher Kultur. Diese Beziehungen bestehen für Benjamin Schwartz aus „ständiger dynamischer Interaktion mit gegenseitiger Beeinflussung und gegenseitiger Spannung zwischen zwei zumindest teilweise getrennten Bereichen“.<sup>270</sup> Die Kosmologie von Yin und Yang und den fünf Phasen stellt im Bereich der Medizin das vielleicht prominenteste Beispiel dar, wie philosophische Theorien einer Elite allmählich in das kollektive Gedächtnis und die individuelle Körperwahrnehmung der einfachen Menschen übergingen. Die

---

<sup>270</sup> Schwartz 1985: 408, meine Übersetzung.



bestehenden Unterschiede zwischen literarischer Elitenkultur und volkstümlicher, dörflicher Kultur lassen sich aus der Unterschiedlichkeit der Fragestellungen begründen, welche sich aus den jeweils erfahrenen Lebenswelten ergeben.<sup>271</sup> Dementsprechend werden in der Gelehrten- und der Alltagsmedizin unterschiedliche Problemstellungen adressiert: Obwohl das Ziel von Medizin grundsätzlich das Heilen von Krankheiten individueller Personen ist, macht die Gelehrtenmedizin auch allgemeine Aussagen über Kosmologie und die Funktionsweise des menschlichen Körpers. Ihr Ziel ist das Erkennen von universellen Prinzipien (*li*). Die Alltagsmedizin hingegen beschäftigt sich vor allem mit dem Einzelfall oder einem spezialisierten Fachgebiet. Auch die angewandten Heilmethoden, die der Heiltätigkeit zugrundeliegenden Motivationen und Bedingungen sowie die Strategien der Legitimation unterscheiden sich in Gelehrten- und Alltagsmedizin (zumindest teilweise) erheblich.<sup>272</sup>

Medizinische Tätigkeit, die dem eigenen Broterwerb und der Gesunderhaltung der einfachen Bevölkerung diene, war einigen Zwängen unterworfen. Die Fälle des Xiao Jing zeigen, dass selbst in der Praxis eines Gelehrtenarztes mangelnde materielle Ressourcen für medizinisches Handeln oder Nicht-Handeln bestimmend sein konnten. In der Alltagsmedizin galt umso mehr: Kranke mussten sich eine Behandlung leisten können, und für den Arzt sollte sich die Anwendung von Arzneien ökonomisch auszahlen. Darüber hinaus musste eine Arznei oder Heilmethode auch in entlegenen Gebieten verfügbar und leicht anwendbar sein. Und wenn selbst ein Gelehrter wie Xiao Jing Schwierigkeiten hatte, seine Patienten davon zu überzeugen, dass nur eine langfristige Behandlung den erwünschten Erfolg erzielen würde: Wie schwer musste es dann für weniger renommierte Ärzte sein, wenn eine Behandlung keinen unmittelbar sichtbaren Effekt erzielte? Denn auf die Alltagsmedizin treffen jene

---

<sup>271</sup> Schwartz 1985: 408–410.

<sup>272</sup> Zu Heilmethoden in den Manuskripten der Sammlung Unschuld s. Kirk 2022.

drei Charakteristika zu, welche der Herausgeber Xu Zeng im Jahr 1890 in seinem Vorwort zu Zhao Xuemins *Chuanya* anführt:

Für Wanderärzte gibt es einen Merksatz, der aus drei Worten besteht: Das erste [Wort] heißt „billig“, was bedeutet, dass Arzneien nicht teuer sein dürfen. Das zweite [Wort] heißt „effektiv“, was bedeutet, dass durch die Einnahme [einer Arznei] die Krankheit [sofort] zum Verschwinden gebracht werden kann. Das dritte [Wort] heißt „einfach“, was bedeutet, dass [Arzneien] selbst in abgelegenen Gegenden in Gebirgen und Wäldern schnell verfügbar sind. Wenn man sich an sich an die Prinzipien hält, die in diesen drei Worten zum Ausdruck gebracht werden, so wird man unter [seinen Kollegen] eine herausragende Stellung einnehmen.<sup>273</sup>

Die Prinzipien billig (*jian* 賤), effektiv (*yan* 驗) und einfach (*bian* 便) durchziehen nicht nur in Schriften von Wanderärzten, sondern auch die Bücher von Knocheneinrichtern und die Handschriften einfacher Ärzte. Sie finden sich selbst in den einflussreichsten Büchern der Medizin Chinas, insbesondere dort, wo sich diese mit denjenigen Arzneien oder medizinischen Spezialgebieten beschäftigen, die sich nur mit einigem argumentativen Aufwand in die systematischen Korrespondenzen der Gelehrtenmedizin einbetten ließen.<sup>274</sup> Genau diese Spezialgebiete stellen die Domänen der Alltagsmedizin dar: alltägliche gesundheitliche Probleme, die nach einfachen, wirksamen Therapien verlangen. Wanderärzte (*youyi* 游醫 oder *liuyi* 流醫), auch bezeichnet als „Leute der Flüsse und Seen“ (*jianghu* 江湖) oder „Gras und Sumpf-Doktoren“ (*caozeyi* 草澤醫), waren laut Xu Zeng spezialisiert auf das „Ziehen von Zähnen, das Betupfen von Hautflecken, das Beseitigen von Augentrübungen, und das Fassen von Würmern“.<sup>275</sup> Auch Akupunktur und Massage gehörten zu ihren Tätigkeiten. Die von ihnen angewandten Arzneien

---

<sup>273</sup> CYNWB, *xulun*: 9. Vgl. Übersetzung in Unschuld 1978: 391.

<sup>274</sup> Das prominenteste Beispiel ist Li Shizhens *Bencao gangmu*, welches zahlreiche volksmedizinische Praktiken beschreibt, z.B. die Kauterisierung mit Lampendocht in BCGM 6: 299. Auch Zhang Jiebin listet volksmedizinisch anmutende Rezepte und andere Methoden zur Behandlung von Alltagskrankheiten wie Würmern, Wunden, Zahnschmerzen oder Kopfläusen auf. S. z.B. *Jingyue quanshu* 35: 781-786; 51:1328-1334.

<sup>275</sup> CYNWB, *xulun*: 10.

hatten entweder einen „aufwärts drückenden“ (*ding* 頂), d.h. emetischen, einen „vertreibenden“ (*chuan* 串), d.h. abführenden, oder „abschneidenden“ (*jie* 截), d.h. die Krankheit schnell beendenden bzw. Schwitzen induzierenden Effekt. Schnelle Effekte konnten bei äußerlichen Anwendungen mit stark wirkenden mineralischen, oft auch toxischen Arzneien erreicht werden.<sup>276</sup> Spezialisten für äußere Verletzungen ertasteten und schienten Knochenbrüche, renkten Gelenke ein und nähten Wunden. Hebammen griffen mit den Händen auf und in den Körper von Schwangeren, um Lage und Bewegung des Fötus zu beeinflussen, Abtreibungen wurden mit Arzneien oder anderen Instrumenten durchgeführt.<sup>277</sup> Betrachtet man die Schriften von einfachen Heilern, so ist in der Tat zu erkennen, dass ihr Arbeitsgebiet sich zumeist auf die Behandlung von Alltagskrankheiten wie allerlei Arten von Würmern, Haut- und Geschlechtskrankheiten, Zahnschmerzen, Augenleiden, Verletzungen und Schmerzen fokussierte. Der Körper, den sie behandelten, war kein kosmologischer, bestehend aus mysteriösen, formlosen Prozessen, dessen Krankheitszeichen nur der gelehrte Eingeweihte zu deuten vermochte, sondern er bestand aus Knochen, Zähnen, Muskeln, Haut, Augen, Genitalien, Blut, Schweiß, Föten, Exkrementen und Erbrochenem.

Demzufolge bestand das Wissen von Alltagsheilern zum großen Teil aus manuellen oder pharmazeutischen Behandlungen, die unmittelbar sichtbare oder in anderer Weise direkt wahrnehmbare Effekte auf Alltagsleiden hatten. Erfahrungswissen also, in manchen Fällen ergänzt durch theoretische Vorbildung der Autoren, immer jedoch mit dem Fokus auf größtmögliche, schnelle Wirkung und praktische Lösungen für limitierende Faktoren wie die mangelnde Verfügbarkeit von Ressourcen.

---

<sup>276</sup> Ebenda. Vgl. Übersetzung in Unschuld 1978: 391–392. Einen Überblick der Therapien der Wanderärzte gibt Wang 2013: 164–165.

<sup>277</sup> Zheng 2013.

### 3.1 Die Quellen

Vier Autoren verfassten die Texte, die als Quellen für die vorliegende Arbeit dienen. Den Knocheneinrichter Hu Tingguang, den Wanderarzt Wang Wenmo, und die beiden anonymen Wanderheiler, deren Handschriften über verschlungene Wege in die Berliner Staatsbibliothek gelangten, trennten nicht nur zeitliche, sondern auch räumliche und soziale Abstände. Insbesondere letztere bedingen die deutlichen Unterschiede im sprachlichen Habitus der Autoren, der aus ihren Texten erkennbar wird. Die dennoch vorhandenen Gemeinsamkeiten von Wertvorstellungen, Einstellungen und Handlungsschemata lassen vermuten, dass der soziale Raum, in dem die Verfasser agierten, trotz aller Unterschiede relativ stabil blieb. Was über ihr Leben und ihre Schriften bekannt ist, sei im Folgenden eingehender beschrieben.

#### 3.1.1 Die Fallgeschichten des Hu Tingguang

Ein Hybrid aus Gelehrtenmedizin und Alltagsmedizin stellt das Werk des Verletzungs-Spezialisten und Knocheneinrichters Hu Tingguang 胡廷光 dar. Hu, Großjährigkeitsname Yaoshan 耀山, Ehrenname Qingchuan zhuren 晴川主人, stammte aus Xiaoshan 萧山, heute Teil von Hangzhou in Zhejiang. Von allen hier besprochenen alltagsmedizinischen Autoren hatte er vermutlich den höchsten sozialen Stand inne: Sein Kompendium *Shangke huizuan* 傷科彙纂 („Kompilation der Verletzungs-Heilkunde“) aus dem Jahre 1815 ist mit drei anerkennenden Vorworten versehen, zwei davon verfasst von *jinshi* der Hanlin 翰林-Akademie. Es enthält 44 Fälle, die die Behandlungserfahrungen des Autors oder seines Vaters dokumentieren.<sup>278</sup> Das gesamte Werk repräsentiert Hus Versuch, die Verletzungs-Heilkunde (*shangke* 傷科) als eigenes Fachgebiet

---

<sup>278</sup> Einen Einblick in die wichtigsten Aspekte von Hus Werk gibt Wu 2017. Zu den therapeutischen Methoden s. Qian 1987.

zu etablieren. Mit diesem Anliegen war er nicht allein, auch ein gewisser Qian Xiuchang 錢秀昌 verfasste im Jahre 1808 ein ähnliches Werk namens *Shangke buyao* 傷科補要 („Erweiterte Grundlagen der Verletzungs-Heilkunde“). Beiden Autoren diente das vier *juan* umfassende Kapitel *Zheng gu xinfa yaozhi* 正骨心法要旨 („Wichtige Prinzipien der essenziellen Methoden des Knochen-einrichtens“) aus dem 1742 vom staatlichen Medizinamt herausgegebenen Kompendium *Yizong jinjian* 醫宗金鑒 („Goldener Spiegel der Medizinischen Ahnenlinie“) als Grundlage für ihr Werk. Verletzungs-Heilkunde als spezialisiertes Fach hatte im verschriftlichten medizinischen Diskurs bis dahin nur eine marginale Rolle gespielt. Der berühmteste Autor von Schriften zur Traumatologie war Xue Ji, nicht nur bekannt für seine „warm-tonisierenden“ Arzneitherapien, sondern auch Experte in „äußerer Medizin“, d.h. Wundmedizin und Verletzungs-Heilkunde. Xue hinterließ eine Reihe von Texten zu diesen Themen, welche jedoch fast ausschließlich äußerliche oder innerliche Arzneibehandlungen von Verletzungen beschreiben. Seine manuell ausgeführten Methoden beschränken sich auf chirurgische Eingriffe mit dem spitzen Stein (*bian* 砭) oder der Nadel (*zhen* 針) zum Herauslassen von stagniertem Blut oder Eiter. Manuelle Manipulationen (*shoufa* 手法) sind auch in anderen Texten nur verstreut oder in speziellen Abschnitten medizinischer Kompendien zu finden.<sup>279</sup> Das *Zheng gu xinfa yaozhi* ist der erste Text, der sowohl manuelle als auch pharmazeutische Behandlungen für Verletzungen systematisch beschreibt. In *juan* 1 sind zunächst manuelle Methoden aufgelistet, gefolgt von Zitaten aus dem *Neijing*, um diesen traditionell als mindere Arbeit angesehenen Behandlungen die notwendige klassikerbasierte Autorität zu verleihen. In drei weiteren Teilbänden folgen pharmazeutische Anwendungen oder Kombinationsbehandlungen aus manueller Therapie und

---

<sup>279</sup> Vgl. z.B. *Zhengzhi zhunsheng, yangyi* 6: 1226-1227; *Puji fang* 309.

Arzneikunde.<sup>280</sup> So erscheint es nur konsequent, dass Hu Tingguang das *Zheng gu xinfu yaozhi* als Grundlage verwendete, hatte dieses doch bereits seinem Bemühen, der Verletzungs-Heilkunde zu neuen Ehren zu verhelfen, die Weichen gestellt.

Hu entstammte einer Familie von Ärzten, die, so schreibt er selbst in seinem Vorwort, zum Broterwerb Verletzungs-Heilkunde praktizierte. Offenbar war seine Familie wohlhabend genug, ihm eine klassische konfuzianische Bildung zu ermöglichen, aber wie viele andere scheiterte er vermutlich an den Beamtenprüfungen. Daraufhin nahm er das Gewerbe seiner Vorfahren auf, mit dem er sich – laut eigener Aussage – neben seinen konfuzianischen Studien bereits seit Kindheitstagen beschäftigt hatte.<sup>281</sup> Hu Tingguang war in medizinischer Literatur äußerst belesen, das zeigt einerseits die stringente Ordnung seines Werkes, andererseits die Vielzahl der verwendeten Quellen. Neben dem *Zheng gu xinfu yaozhi* dienten ihm die Schriften der „hundert Experten“ (*bai jia* 百家) als Ausgangsmaterial. Während im *Xuan Qi jiu zheng lun* die *bai jia* als die namenlosen, den Weg der Klassiker erleuchtenden Weisen des Altertums gelten<sup>282</sup>, handelt es sich bei Hu Tingguang um die Autoren konkreter Texte: Xue Ji als Autor des *Zhengti leiyao* 正體類要 („Kategorisierte Grundlagen beim Heilen des Körpers“, 1529), Li Shizhen, und die Verfasser zahlreicher spezialisierter Schriften zur „äußeren Medizin“. Als weitere Quellen dienten Hu Beschreibungen des Körpers aus dem offiziellen Handbuch für Leichenbeschauer *Xi yuan lu* 洗冤錄 („Abhandlung zur Tilgung von Ungerechtigkeiten“, 1247), koreanische Medizintexte und das Werk des Jesuitenpaters Johann Adam Schall von Bell.<sup>283</sup> Hus Fundus an Quellen reicht jedoch über gedruckte Texte hinaus, es umfasst auch mündlich oder als

---

<sup>280</sup> Zur Entwicklung der Literatur über Verletzungs-Heilkunde und die Bedeutung des *Yizong jinjian* s. Wu 2015: 42–56.

<sup>281</sup> *SKHZ, fanli*: 106.

<sup>282</sup> *XQJZL*, Vorwort von Lin Xianchun: 11; 1: 72.

<sup>283</sup> Wu 2017: 304.

geheime Schriften weitergegebenes Wissen seiner Familie und anderer Traumatologie-Experten.<sup>284</sup> Gerade dieses Wissen zeugt von den fluiden Grenzen sozialer und epistemischer Klassen, zwischen denen sich Hu in seiner Tätigkeit als konfuzianisch gebildeter Knocheneinrichter in Familienlinie bewegte. Die Existenz solcher Grenzen und die Fähigkeit Hus, zwischen ihnen zu navigieren, ist in Hus Werk allerorten zu finden. So präsentiert er sich bereits im Vorwort als tugendhafter, die konfuzianische Kindespietät lebender Gelehrter aber kritisiert gleichzeitig diejenigen Literaten-Ärzte, die nichts über die manuelle Tätigkeit der Verletzungs-Heilkunde wissen:

Meine eigene Meinung [zur Verletzungs-Heilkunde ist folgende]: Der Körper wird uns von Vater und Mutter geschenkt und man sollte nicht wagen, ihn zu verletzen. Wie kann man Medizin lernen, über die Kunst, der Menschheit zu helfen, verfügen und den Geist, der Welt zu helfen, besitzen, aber diejenigen, die an durch Hinfallen und Schläge verursachten Verletzungen und Schmerzen leiden und laut um Hilfe rufend umherrennen, im Endeffekt als [etwas] ansehen, das so weit von [der Medizin] entfernt ist wie Qin von Yue?<sup>285</sup>

Auch die Erweiterung und Neubenennung des Fachgebietes der Verletzungs-Heilkunde, die über das einfache Knocheneinrichten (*zheng gu* 正骨) hinausging, indem sie sämtliche Weichteilverletzungen miteinschloss, zeigt Hu Tingguangs Bemühung, eine traditionell gering angesehene manuelle Tätigkeit in ein gelehrtes Gewand zu kleiden. Obwohl es ihm gelang, zwei einflussreiche Persönlichkeiten dazu zu bewegen ein Vorwort für sein Buch zu verfassen, war es ihm offensichtlich nicht vergönnt, die finanziellen Mittel für den Druck seines Werkes aufzutreiben.

---

<sup>284</sup> SKHZ, *zixu*: 105; *fanli*: 106; *houxu*: 308. Zahlreiche Belege oraler Tradierung von Rezepten finden sich zudem in den Rezept-Kapiteln *juan* 7-8.

<sup>285</sup> SKHZ, *zixu*: 105. Vgl. die Übersetzung in Wu 2017: 307. Wu interpretiert den Terminus Qin Yue 秦越 als Qin Yueren 秦越人, den legendären Arzt Bian Que. Meines Erachtens wird diese Interpretation jedoch nicht der grammatikalischen Konstruktion 豈...耶 gerecht. Die beiden weit entfernten Staaten Qin 秦 und Yue 越 der Frühlings- und Herbstperiode stehen für Dinge, die weit voneinander entfernt und unvereinbar sind. S. HYDCD.

Das *Shangke huizuan* wurde nicht zu Hus Lebzeiten gedruckt und ist heute nur in zwei Manuskript-Versionen erhalten.<sup>286</sup> Es besteht aus zwölf *juan* sowie zwei nicht nummerierten Abschnitten.<sup>287</sup> Auf Vorworte und Inhaltsverzeichnis folgt der erste nicht nummerierte Abschnitt mit zahlreichen aus früheren Büchern kopierten Abbildungen des Körpers und der Knochen, sowie kommentierte Illustrationen manueller Manipulationen aus Hus eigener Feder.<sup>288</sup> *Juan* 1 und 2 beschreiben die Grundlagen der Verletzungs-Heilkunde auf Basis der bestehenden Literatur. Wie in jedem medizinischen Werk mit dem Anspruch von Gelehrsamkeit werden in *juan* 1 zunächst Zitate aus den Han-zeitlichen Medizinklassikern vorgebracht und mit Kommentaren aus dem *Yizong jinjian* oder von Hu selbst versehen. Darauf folgt Grundlegendes zur Pulsdiagnose und zur Akupunktur, sowie eine Reihe von Merkversen. Im Vergleich zu anderen Büchern fallen die Abschnitte zu Klassikerzitaten und Pulsdiagnose äußerst kurz aus. Der Autor widmet sich danach in *juan* 2 lieber ausführlich anatomischen Beschreibungen des Körpers, insbesondere von Knochen, Gelenken und Gefäßen.<sup>289</sup> *Juan* 3-6 beinhalten eine erweiterte Version der Traumatologie-Kapitel des *Yizong jinjian*, zu denen Hu Tingguang eigene und fremde Kommentare, Merkverse, Fallgeschichten aus der medizinischen Literatur, sowie eigens verfasste Abhandlungen hinzufügt. Die in der vorliegenden Arbeit analysierten Fallgeschichten aus dem Hause Hu finden sich am Ende von *juan* 6.<sup>290</sup> *Juan* 7 und 8 enthalten Arzneimittelrezepturen, nach der Anzahl von Zeichen im Rezeptnamen geordnet, zur Behandlung von Verletzungen. Bei den

---

<sup>286</sup> Xue 1991: 711. Es existieren zudem zwei moderne Editionen, die mir jedoch nicht verfügbar waren. Zu den unterschiedlichen Editionen s. Xiao 2014.

<sup>287</sup> Einen kurzen Überblick über den Inhalt des *Shangke huizuan* gibt Wu 2017: 305–306.

<sup>288</sup> In den kopierten Abbildungen zeigt sich Hus Interesse an Anatomie, denn diese stehen im Gegensatz zu anderen, gängigen Abbildungen des Körpers, die meist auf dem Körperbild des *Neijing* oder daoistischen Körpervorstellungen beruhen. Zu Abbildungen und anatomischen Vorstellungen des Körpers ab dem 10. Jh. s. Despeux 2018; Hu 2018.

<sup>289</sup> Auch diese Beschreibungen zeigen Hus Interesse an anatomischen Gegebenheiten, denn sie beruhen auf forensischer Literatur. Zum Einfluss forensischer Literatur auf die Medizin insbesondere Hu Tingguangs und Qian Xiuchangs s. Wu 2015. Zum Einfluss forensischer Medizin auf Abbildungen des Skeletts s. Despeux 2007.

<sup>290</sup> Die Fälle fehlen in dem in Guangzhou verwahrten Manuskript. Wu 2017: 303, FN 21.



dort vermerkten Quellenangaben zeigt sich, dass Hu offenbar häufig auf mündlich oder geheim weitergegebene Rezepte zurückgriff. Zwischen *juan* 8 und 9 befindet sich der zweite unnummerierte Abschnitt, beginnend mit einem „Epilog“ (*houxu* 後序), bei dem es sich eher um ein Vorwort zu den nun folgenden Inhalten handelt. Hu betont die Bedeutung des *Bencao gangmu* für sein Werk und beschreibt, wie er darüber hinaus die in zahlreichen anderen Büchern verstreuten „außergewöhnlichen Rezepte sämtlicher Experten“ (*gejia qifang* 各家奇方) für die Behandlung von Verletzungen sammelte. Auf den „Epilog“ folgt eine nach Krankheiten geordnete Auflistung sämtlicher für die Verletzungsheilkunde relevanten Einzelarzneien aus dem *Bencao gangmu* und in *juan* 9-12 schließlich eine Sammlung von Rezepten aus der Literatur, geordnet nach Krankheiten, jeder Abschnitt versehen mit einer kurzen Einleitung. In dieser zweiten Hälfte des Buches, das sich auf pharmazeutische Behandlungen von Verletzungen fokussiert, zeigt sich, dass Hu Tingguangs Belesenheit sich nicht auf Klassiker und spätere einflussreiche medizinische Werke beschränkte. Nicht das *Shanghan lun* mit seiner Vielzahl von hochtheoretischen Kommentaren hatte es ihm angetan, sondern Rezeptbücher mit einfachen Rezepten zur Behandlung alltäglicher Krankheiten. Hu schöpfte aus dem *Beiji qianjin yaofang* des Sun Simiao, dem noch früheren *Zhouhou fang* 肘后方 („Rezepte, die man im Ärmel tragen sollte“, 4. Jh.)<sup>291</sup> und den Songzeitlichen staatlichen Rezeptsammlungen. Aus dem *Bencao gangmu*, seiner vielleicht wichtigsten Quelle für ältere Texte, zitiert er zahlreiche Bücher mit Titeln wie *Jianbian fang* 簡便方 („Einfache, praktische Rezepte“), *Jingyan fang* 經驗方 („Erprobte, effektive Rezepte“) oder *Shiyan fang* 試驗方 („Getestete, effektive Rezepte“). Bücher zur äußeren Medizin stellten natürlicherweise wichtige Quellen für ein Buch über Verletzungs-Heilkunde dar, und die Integration der Wundmedizin in Form von Quellen wie dem *Yangyi daquan* 瘍

---

<sup>291</sup> Zur Identifizierung und Datierung von Texten mit den Namen *Zhouhou fang* s. Zheng et al. 2018: 676–677.

醫大全 („Großes Kompendium der Wundmedizin“, 1760) oder *Yangke xuancui* 瘍科選粹 („Das Beste aus der Wundmedizin“, 1761) zeigt, dass Hu dieser medizinischen Disziplin keineswegs so ablehnend gegenüberstand wie Xiao Jing und andere Gelehrtenärzte. In seinen Fallgeschichten zeigt sich vielmehr, dass er einfachen, im Volke tradierten Arzneibehandlungen große Wertschätzung entgegenbrachte.

Die 44 Fallgeschichten am Ende von *juan 6* stammen größtenteils aus Hus eigener medizinischer Praxis. Sieben Fälle beschreiben therapeutische Interventionen, die von Hus Vater durchgeführt wurden, und drei stellen keine unmittelbaren Behandlungserfahrungen dar, sondern basieren auf Hörensagen oder Beobachtung.<sup>292</sup> Hus Beschreibungen von Behandlungen beginnen mit Verletzungen des Kopfes und enden an der Fußsohle. Es lässt sich folgende, implizite Kategorisierung der Fälle beobachten:

1. Kopf und Hals (4 Fälle)
2. Schulter (4 Fälle)
3. Arme und Hände (8 Fälle)
4. Rumpf (3 Fälle)
5. Männliche Genitalien (4 Fälle)
6. Pharmazeutische Behandlungen nach „Stürzen und Schlägen“  
(*dieda* 跌打) (5 Fälle)
7. Hüften (4 Fälle)
8. Beine und Füße (6 Fälle)
9. Bewusstlosigkeit nach Stürzen (5 Fälle)
10. Fußsohle (1 Fall)

Eine solche Ordnung zeugt einerseits von Hus Kenntnis medizinischer Fallsammlungen und anderer Texte, denn diese sind im Allgemeinen nach

---

<sup>292</sup> SKHZ 6: 234, 236, 238.

Krankheiten kategorisiert. Andererseits zeigt sich hier erneut sein Fokus auf den Körper als sichtbares anatomisches Gebilde aus Organen, Knochen, Gelenken, Sehnen, Muskeln und Haut. Dementsprechend umfassen die Fälle Behandlungen ebendieser anatomischen Strukturen: Knochen werden eingerichtet und geschient, Gelenke eingerenkt, Wunden genäht oder auf andere Weisen verschlossen, Körperteile amputiert oder wieder angenäht. Arzneibehandlungen bestehen aus äußerlichen und (relativ unspezifischen) innerlich einzunehmenden Rezepturen. Medizinische Virtuosität scheint bei Hu vor allem durch Kunstfertigkeit in der Anwendung manueller Methoden definiert, sowie durch Einfallsreichtum angesichts mangelnder Ressourcen in Fällen besonderer Dringlichkeit. Anders als die Rezepturen der *wenbu*-Ärzte dürfen Hu Tingguangs Behandlungen dabei durchaus einfach und billig sein, solange sie nur den erwünschten Effekt zeigen:

„Bewährte Behandlungen“ beschreiben, wie man Krankheiten behandelt und mehr nicht. Es handelt sich dabei um [Behandlungen], die sich als effektiv erwiesen haben.<sup>293</sup>

Hus Fälle enthalten weder die Namen der Menschen, die ihn konsultierten, noch das Datum ihrer Behandlung. Seine Patientinnen und Patienten sind meist einfache Leute, und die Behandlungen sind immer von Erfolg gekrönt. Im Gegensatz zu Xiao Jing beschreibt er keine feindlichen Konkurrenzsituationen, er schimpft selten über andere Ärzte, seine Autorität wird nicht von anderen Experten in Frage gestellt.<sup>294</sup> Dies mag daran gelegen haben, dass die Hus bei Konsultationen nicht in der gleichen Häufigkeit Konkurrenten begegneten wie andere Ärzte. Einfache Knocheneinrichter vermochten Hu in Bezug auf literarische Bildung nicht das Wasser zu reichen, Gelehrtenärzte nicht in Bezug

---

<sup>293</sup> SKHZ 6: 230.

<sup>294</sup> Wenn Patienten von anderen Ärzten behandelt wurden, beschränkt sich Hu meist auf Aussagen wie „alle Arzneien hatten keine Wirkung.“ Einzig der Fall eines Schauspielers in SKHZ 6: 238 beschreibt den Tod eines Patienten, der Hu nicht glauben möchte und lieber andere Arzneien als die empfohlenen einnimmt. Aber auch hier sind keine direkten Konkurrenten benannt.

auf manuelle Fertigkeiten, und der medizinisch gebildete Laie konnte sich zwar medizinische Theorie anlesen, aber nicht die für manuelle Methoden erforderlichen taktilen Fähigkeiten. Es ist auch anzunehmen, dass Angehörige verletzter Menschen keine Schar von konkurrierenden Knocheneinrichtern herbeiriefen, da sich schmerzhaft Manipulationen an Knochen oder Gelenken nicht unbegrenzt oft vornehmen ließen. Ein weiterer Grund könnte sein, dass Hu Tingguang nicht primär für sich persönlich Autorität des Wissens zu etablieren suchte, sondern für das ganze Spezialgebiet der Verletzungs-Heilkunde, um es in den Stand einer eigenen medizinischen Disziplin zu erheben. Seine Fälle dienten also nicht nur der Präsentation erfolgreichen Wissens und Handelns der Familie Hu, sondern der Darstellung von Effektivität traumatologischer Behandlungen im Allgemeinen. Wie er in den einleitenden Worten zu den Fallgeschichten anderer Ärzte bestätigt, war ihm durchaus bewusst, dass es bei der Aufzeichnung von Fällen auch um die Erzeugung von Glaubwürdigkeit ging:

Medizin ist *yi*, so wertvoll wie das Werk, das man vollbringt, wenn man ein Boot durch die Reihen feindlicher Generäle navigiert. Man muss [seinen Kurs] an sich andauernd verändernde Gegebenheiten anpassen. Warum sollte man sich dann prinzipienreitend an Präzedenzfälle halten? [Nun,] sich immer wieder an Fälle zu erinnern bedeutet Erfahrung (*yan* 驗). Außerdem [ergänzen] sich [Fälle] wie zueinander passende Jadescheiben; sie zu sammeln soll Glaubwürdigkeit erzeugen. Wenn von zehn Behandlungen zehn erfolgreich waren, dann darf man sie „bewährte Behandlungen“ nennen. Die Menschen des Altertums behandelten mit bewährten (*jingyan* 經驗) Rezepten die Krankheiten, die von den Symptomen her dazu passten. Sie zeichneten deren Effektivität auf und erhoben diese [Aufzeichnungen] zu Beweisen (*anyan* 案驗), so dass spätere Lernende ihnen folgen könnten.<sup>295</sup>

Diese Worte zeigen deutlich die Absichten, die Hu Tingguang mit der Präsentation von Fällen im *Shangke huizuan* hegte: Der alte Leitspruch „Medizin ist *yi*“ (*yi zhe yi ye* 醫者意也) galt auch für ihn, wenn auch, wie sich

---

<sup>295</sup> SKHZ 4: 182.

zeigen wird, in anderer Weise als für den konfuzianischen Gelehrtenarzt. *Yi* 意, die „Variable, mit der die vielfältigen Abweichungsformen praktischen Handelns von theoretischem Wissen erklärt werden konnte“<sup>296</sup>, zum Ideal zu erheben, welches sich in abwägendem (d.h. *quan*-artigem) Handeln manifestierte, ließ sich nur schwer mit Präzedenzfällen als verschriftlichten Leitlinien zur Entscheidungsfindung in Übereinstimmung bringen. Obwohl Hu hier rhetorisch juristische Präzedenzfälle (*cheng'an*) mit medizinischen gleichsetzt, sollten medizinische Fälle, anders als juristische (die ergänzende „kodifizierte Anweisungen“ zu Gesetzen darstellten), gerade *nicht* als konkrete therapeutische Handlungsanweisung dienen.<sup>297</sup> Viel weniger regulatorisch stellten diese Fälle Erfahrungen (*yan*) dar, die zum eigenen akkumulierten Erfahrungsschatz hinzugefügt wurden und den Arzt darin unterstützten, seine Behandlung an die unzähligen Unwägbarkeiten medizinischer Praxis anzupassen. Die gesammelten erfolgreichen Problemlösungen erzeugten Glaubwürdigkeit in den Augen des Lesers, stellten Beweise für die Effektivität von „bewährten Rezepten“ durch einen Arzt oder einer Gruppe von Ärzten dar. Da es sich in Hus Fall bei „bewährten Rezepten“ auch um allerlei manuelle Methoden handelt, besteht die Gruppe, für die er diese Beweise vorbringt, aus Experten der Verletzungs-Heilkunde. Gleichzeitig präsentiert Hu in diesem Absatz bereits den Anspruch, den er für seine eigenen Fallgeschichten erhebt, die er in *juan* 6 als *zhiyan*, „Bewährte Behandlungen“, betiteln wird: Eine Behandlung muss bei jeder Anwendung effektiv sein. Indem er die Fälle seiner Familie als *zhiyan* bezeichnet, impliziert er eine Kontinuität wirksamer

---

<sup>296</sup> Volkmar 2007: 269.

<sup>297</sup> „'Leading cases' (*cheng'an*) [...] circulated to supplement statutes and substatutes as a third level of codified instruction to magistrates,” schreibt Furth 2007b: 13. Während medizinische Fälle in der Ming offensichtlich mit juristischen gleichgesetzt wurden, indem sie als Exempel für „feststehende Muster“ (*dingshi* 定式) von Heilbehandlungen galten, scheint es, als ob es Ärzten der Qing-Zeit mehr und mehr darauf ankam, in Fällen die virtuose Kunstfertigkeit (*qiao* 巧) in der Anwendung von (festgesetzten) Methoden (*fa*) darzustellen. Vgl. die Fälle von Sun Yikui und Yu Zhen 俞震 in Zeitlin 2007: 174; Furth 2007a: 146.

Behandlung über den eigenen, einzelnen Fall hinaus. Diese Kontinuität speist sich aus der Vergangenheit, dem breiten Fundus an erfolgreichen Fällen und Rezepten der „Menschen des Altertums“ und soll in die Zukunft hineinwirken. Seine Intention war also die Generalisierung und damit der generalisierte Einfluss auf spätere Generationen, die Etablierung von Autorität.

### 3.1.2 Wang Wenmo und das *Ji shi sui jin fang*

Erzählungen finden sich auch in der Schrift eines in der sozialen Leiter weiter unten angesiedelten Arztes: dem *Ji shi sui jin fang* 濟世碎金方 („Wunderschöne, einfache Rezepte, die der Welt helfen“) des Wang Wenmo 王文謨, Arzt in Familienlinie und, wie sich zeigen wird, ein wandernder Heiler. Wangs genaue Lebensdaten sind unbekannt, und über ihn oder seine Familie existieren keinerlei Informationen in den Lokalchroniken seiner Zeit.<sup>298</sup> Wang, Großjährigkeitsname Jizhou 繼周, bezeichnet sich selbst in seinem Vorwort als *Jiangyou Jian zhi Xuren* 江右建之盱人, übersetzt „Mensch vom Xu-Fluss in Jianchang 建昌 in Jiangyou“. Dies entspricht dem Gebiet des heutigen Nancheng 南城 in Jiangxi. Das Gebiet um den Xu-Fluss (Xujiang 盱江) und seine Seitenarme war das gesamte Kaiserreich hindurch das Zuhause zahlreicher berühmter Ärzte.<sup>299</sup> In jüngerer Zeit wurden insbesondere durch Autoren aus Jiangxi Bemühungen unternommen, das Wirken dieser Ärzte, seien sie auch zeitlich oder geistig noch so weit voneinander entfernt, unter dem Namen „Xujiang-Medizin“ (*Xujiang yixue* 盱江醫學) zusammenzufassen um den Anschein von Tradition und gemeinsamer Identität zu erwecken.<sup>300</sup> Auch Wang

---

<sup>298</sup> Der Ehrenname von Wang Wenmos Großvater lautete laut Wangs eigenem Vorwort zum *JSSJF* Xinglin weng 杏林翁, „alter Mann vom Aprikosenhain“, der seines Vaters Yunquan weng 雲泉翁, „alter Mann der Wolkenquelle“, sie werden daher in Abhandlungen zur Xujiang-Medizin Wang Xinglin und Wang Yunquan genannt. Ihre Geburtsnamen oder Großjährigkeitsnamen sind nicht bekannt. S. *JSSJF*, Vorwort von Wang Wenmo: 291. Vgl. Xie und Zhou 2013: 3.

<sup>299</sup> Xie und Zhou 2013.

<sup>300</sup> Vgl. Menghe-Medizin beschrieben in Scheid 2007.

Wenmo und seine Vorfahren werden, allein wegen ihrer Herkunft und obwohl über das medizinische Denken von Vater und Großvater praktisch nichts bekannt ist, der Xujiang-Medizin zugerechnet. Wang selbst wird als „bewandert in sämtlichen medizinischen Disziplinen“ beschrieben, insbesondere in der Laryngologie.<sup>301</sup> Betrachtet man allerdings Wangs hinterlassenes Werk, ergeben sich starke Zweifel an seiner umfassenden medizinischen Bildung.

Wang Wenmo war der Autor eines verschollenen *Yixue gouxuan* 醫學鉤玄 („Tiefe Erforschung der Mysterien der Medizin“) und eines *Yougu huichun* 幽谷回春 („Wiederkehren des Frühlings in den tiefen Tälern“), über welche sich keine Aussagen mehr treffen lassen.<sup>302</sup> In Japan erhalten wurde sein *Ji shi sui jin fang* in 4 *juan* aus dem Jahre 1593, das ursprünglich als Addendum zum *Yixue gouxuan* geplant war.<sup>303</sup> Das Buch stellt das früheste überlieferte Werk dar, das Wissen und Praktiken von Wanderärzten beschreibt. Wang zufolge enthält sein Text „im Geheimen übermittelte Rezepte meines Großvaters, dem alten Mann vom Aprikosenhain, Erfahrungs-Arzneien meines Vaters, dem alten Mann der Wolkenquelle, sowie Methoden, mit denen ich selbst Erfolge erzielen konnte und mysteriöse Rezepte von Wanderheilern“<sup>304</sup>. Die fehlende Kategorisierung der Rezepte und die zahlreichen Schreibfehler in seinem Werk sind ein Indiz für den niedrigen Bildungsstand des Autors.<sup>305</sup> *Juan* 1, 2 und die Hälfte von *juan* 3 enthalten eine Vielzahl von Rezepten, ohne erkennbare Struktur aufgelistet unter der Überschrift „Erprobte Rezepte von Unsterblichen“ (*jingyan xianfang* 經驗仙方). Es handelt sich hier meist um leicht zu transportierende Pulver, Pillen oder Pasten, sowohl Einzelarznei-Rezepte als auch aufwändiger herzustellende Rezepturen mit mehreren Bestandteilen. Wang weist immer wieder auf ihre Wirksamkeit hin, und tatsächlich ist anzunehmen, dass die

---

<sup>301</sup> Xie und Li 2015: 3.

<sup>302</sup> *JSSJF*, Nachwort des Herausgebers: 573.

<sup>303</sup> *JSSJF*, Vorwort von Wang Wenmo: 291.

<sup>304</sup> Ebenda.

<sup>305</sup> Zu Schreibfehlern s. *JSSJF*, Erläuterungen zur Edition: 285-287.

Arzneien schnelle Effekte erzeugten, da insbesondere die äußerlich anzuwendenden Rezepturen hochtoxische und damit stark wirkende Arzneien beinhalten. Es handelt sich also um „einfache“, „billige“, und „effektive“ Behandlungen, unter anderem zahlreiche Rezepte zur Behandlung von syphilitischen Geschwüren (*yangmei chuang* 楊梅瘡), Augentropfen, mineralische Pulver zum Einbringen in Nase oder Rachen, und Abtreibungsmethoden. Einige Rezeptnamen enthalten die spezifisch von Wanderärzten verwendeten Termini „Aufwärts drücken“ (*ding*), „Vertreiben“ (*chuan*), oder „Abschneiden“ (*jie*). Bei den *ding*-Rezepten handelt es sich hier, anders als im Vorwort des *Chuanya* angegeben, meist nicht um emetische, sondern um abführende oder schweißtreibende Rezepte. Dennoch führt das *Ji shi sui jin fang* zahlreiche andere Rezepturen auf, die Erbrechen herbeiführen. Insgesamt lässt sich sagen, dass das gesamte Werk durchzogen ist von volksmedizinischen therapeutischen Praktiken. Die zweite Hälfte von *juan 3* enthält drei weitere Abschnitte: „Dreizehn Rezepte und ihre erprobten Modifikationen“ (*jingyan jiajian shisan fang* 經驗加減十三方), einen unbenannten Abschnitt, der durch die Herausgeber in der modernen Edition „sämtliche Rezepte für verschiedenste Krankheiten“ (*zabing zhufang* 雜病諸方) betitelt wurde, sowie zuletzt einen Abschnitt über „seltsame und wundersame Krankheiten“ (*qiqiao guaibing* 蹊蹺怪病). Die „Dreizehn Rezepte“ sind weitverbreitete Rezepte aus der medizinischen Literatur, insbesondere aus späteren Rezeptsammlungen, nur zwei gehen auf den Han-zeitlichen Klassiker *Shanghan lun* zurück. Der Autor listet Indikationen auf, ohne auf die Originaltexte einzugehen, und ergänzt die Rezepte durch dutzende, teilweise unorthodoxe Modifikationen für die Behandlung unterschiedlicher Symptome.<sup>306</sup> „Sämtliche Rezepte“ enthält einfache, äußerlich oder innerlich

---

<sup>306</sup> So wird z.B. das „Pulver mit fünf Bestandteilen und Poria“ (*wu ling san* 五苓散) modifiziert für die Behandlung von Syphilis-Geschwüren, oder dem „kleine Bupleurum-Dekokt“ (*xiao chaihu tang* 小柴胡湯) Zinnober und Peucedanum hinzugefügt für die Behandlung von



anzuwendende Rezepturen für spezifische Erkrankungen, so z.B. ein „Rezept gegen unstillbares Nasenbluten“, das aus veraschten Babyhaaren besteht und in die Nase gepustet wird. Bei den „seltsamen und wundersamen Krankheiten“ handelt es sich um einen über Jahrhunderte in unterschiedlichen Versionen tradierten Text. Bedenkt man, dass Ming-zeitliche Rezeptsammlungen und medizinische Kompendien zum großen Teil aus Exzerpten früherer Texte bestanden, so erscheint es bemerkenswert, dass im gesamten *Ji shi sui jin fang* die „seltsamen und wundersamen Krankheiten“ das einzige Kapitel darstellen, das vollständig aus einem anderen Text kopiert wurde. Einige Abschnitte darin sind eindeutig als Fälle zu identifizieren, und auch die anderen Beschreibungen ungewöhnlicher Erkrankungen und Behandlungen wirken eher wie Erzählungen über Wundersames als wie konkrete Behandlungsanweisungen. Im Kontext der Konstruktion von Autorität verdienen diese Erzählungen besondere Aufmerksamkeit.

*Juan 4* ist eine Auflistung allerlei unorthodoxer Methoden wie Bannverfahren oder Methoden zum Stoppen von Trunkenheit oder zur Vertreibung von Stechmücken. Dort finden sich auch Anleitungen zur Fälschung von Arzneimitteln und diverse Taschenspielertricks, um den Zuschauern zu suggerieren, man sei im Besitz außergewöhnlicher Techniken. Der Titel „An Herrn Jizhou geheim weitergegebene schlaue Techniken von Unsterblichen sowie alle möglichen außergewöhnlichen Rezepte“ (*Jizhou michuan shenxian qiaoshu gese qifang* 繼周秘傳神仙巧術各色奇方) deutet darauf hin, dass auch Wang selbst solche Techniken anwandte, die eindeutig dem Repertoire wandernder Arzneihändler zuzurechnen sind. Ferner sind zu Beginn dieses Teilbands zwei Autoren vermerkt, nämlich ein [Herr] Yangzhou 仰周 Wang Wulie 王武烈, der „Müßige Mensch der Flüsse und Seen“ (Jianghu sanren 江湖散人), sowie ein [Herr] Tiwu 惕吾 Jiang Chaoyang 江朝仰, der „Müßige Mensch

---

postpartalem Wahnsinn. Beide Rezepte stammen ursprünglich aus dem *Shanghan lun*, welches diese Modifikationen nicht erwähnt. S. *JSSJF* 3: 501-502.

aus Lichuan“ (Lichuan sanren 黎川散人). Mit „Flüssen und Seen“ (*jianghu* 江湖) werden wandernde Gesellen bezeichnet, im Allgemeinen wandernde Heiler. Bei Wang Wulie handelt es sich also offensichtlich um einen Wanderarzt, wie auch bei Jiang Chaoyang aus Lichuan 黎川 (ebenfalls ein Teil von Xujiang). Auch wenn letzterer in keiner modernen Auflistung von Ärzten der Xujiang-Medizin zu finden ist, stammte er dem Namen nach aus der Gegend und scheint im engeren Kontakt mit Wang Wenmo gestanden zu haben, da er unter dem Namen Jiang Tiwu 江惕吾 als Quelle für neun Rezepte in *juan* 1-3 vermerkt ist.

Die Tatsache, dass wandernde Gesellen wichtige Quellen für Wang Wissensschatz darstellten, der Charakter der in seinem Werk aufgeführten Methoden, die wiederholten Verweise auf die Notwendigkeit der Geheimhaltung von Rezepten, und vereinzelte Reime, die diese Rezepte anpreisen: All diese Merkmale des *Ji shi sui jin fang* weisen darauf hin, dass es sich bei Wang Wenmo in der Tat um einen Wanderarzt handelte. Durch seine Familientradition, seine Schriftkundigkeit und die Publikation seines Buches hebt er sich allerdings von den mittellosen wandernden Gesellen ab, die umherwandernd eine nur geringe Zahl von einfachsten Behandlungsmethoden feilboten.

Bei den Erzählungen im *Ji shi sui jin fang* handelt es sich nicht um Fallgeschichten aus Wangs eigener Praxis. Nur das Vorwort, verfasst von Zheng Keda 鄭可大, Kreisbeamter von Huilai 惠来 in Chaozhou 潮州, beschreibt die Heilung von Zhengs Mutter durch den zufällig vorbeikommenden Autor. Hier wird auch die Entstehungsgeschichte des Werkes aus Sicht des Herrn Zheng erzählt, in Wang Wenmos eigenem Vorwort aus Sicht des Autors. Im Hauptteil des Buches, der sich über 3 *juan* erstreckenden Auflistung medizinischer Rezepte, finden sich vier Geschichten, welche der Wirkungsbeschreibung und Legitimation der dort aufgeführten Rezepte dienen: Die erste befasst sich mit einem Fruchtbarkeitsrezept, das in ferner Vergangenheit den Frauen zahlreicher

Beamter Kinder bescherte. Die zweite beschreibt die wundersame Heilung von Wang selbst durch einen Unsterblichen, die dritte die Behandlung eines Prinzen durch einen Mönch mit einem Rezept, das schließlich in den Besitz von Wangs Vater gelangt. Es handelt sich bei allen drei Erzählungen um Transmissionsgeschichten über den Ursprung der aufgeführten Rezepte, und gleichzeitig Fallgeschichten, die ein Leiden und die erfolgreiche Problemlösung schildern, wenn auch nicht durch Wang Wenmo selbst durchgeführt. Die vierte Erzählung, offenbar von Wangs Vater in der Hauptstadt aufgeschnappt, schildert mysteriöse Geschehnisse im Zusammenhang mit der Vergiftung eines Beamtenhaushaltes mit sogenanntem „Pestilenz-Qi“ (*yiqi* 疫气). Schließlich finden sich im Abschnitt „seltsame und wundersame Krankheiten“ einige Fälle aus der Feder früherer Autoren. All diese Narrative haben gemeinsam, dass es weniger um die virtuose Lösung eines medizinischen Problems geht, sondern um die Beschreibung außergewöhnlicher Krankheiten oder Heilungen. Welchen Zwecken ihre Aufzeichnung gedient haben mag, wird nicht explizit erläutert und ist Gegenstand von Kapitel 3.4 der vorliegenden Arbeit.

### **3.1.3 Die Handschriften der unbekanntenen Wanderärzte**

In der Staatsbibliothek zu Berlin lagert ein medizinhistorischer Schatz: Eine Sammlung chinesischer medizinischer Handschriften, von denen die meisten auf das späte neunzehnte und frühe zwanzigste Jahrhundert zu datieren sind. Sieben davon, zusätzlich zu weiteren drei, die in der Sammlung des Ethnologischen Museums in Berlin aufbewahrt sind, wurden von Wanderärzten aufgezeichnet. Für die vorliegende Arbeit dienen zwei dieser Schriften als Quellen, nämlich jene mir verfügbaren, die noch vor dem Fall der Qing verfasst wurden und Erzählungen enthalten: Ms. 8011 (kopiert 1908) und Ms. 8555 (kopiert 1881). Ms. 8555 verzeichnet einen ansonsten unbekanntenen Wan Yihuang 萬鑑黃 als Kopisten (es bleibt unklar, ob er auch der ursprüngliche Verfasser war), ein Autor von Ms. 8011 ist nicht angegeben. Die Manuskripte

wurden nicht von den Autoren, sondern nachträglich von Zheng Jinsheng und Paul Unschuld als *Mai gaoyao shu* 賣膏藥書 („Schrift zum Verkauf von Pflaster-Arzneien“, Ms. 8011) und *Chengdu lingyi shu* 成都鈴醫書 („Schrift eines Glockenarztes aus Chengdu“, Ms. 8555) betitelt.<sup>307</sup> Allein die Existenz dieser Texte belegt, dass manch ein wandernder Geselle in den Genuss eines gewissen Maßes an Bildung kommen konnte und der Schrift mächtig war. Aber die Autoren schrieben in Umgangssprache und nicht im klassischen Stil, und die sonst in medizinischer Literatur gerne verwendeten Zitate und Allusionen fehlen gänzlich oder sind verfälscht wiedergegeben. Alle Manuskripte sind in recht nachlässiger Schrift verfasst und enthalten zahlreiche Schreibfehler (oft Homophone des eigentlich gemeinten Zeichens), Auslassungen, Termini aus der Geheimsprache von Wanderärzten und Sprichworte aus der Sprache der einfachen Menschen. Dies spiegelt den niedrigen Stand der Autoren hinsichtlich Bildung und Gesellschaftsschicht wider, die Zugehörigkeit zu ihrer Zunft und ihre Verankerung im einfachen Volk. Für die heutige Leserin stellen Schrift und Sprache jedoch eine große Herausforderung dar.<sup>308</sup>

Ms. 8011, das *Mai gaoyao shu*, besteht aus zwei Teilen. Der erste Teil beginnt mit einer Einleitung, gefolgt von fünfzehn Abhandlungen (*lun* 論). Dreizehn der Abhandlungen beschäftigen sich mit Krankheiten, nämlich Glomus-Leiden (*piji* 痞疾), Husten (*kesou* 咳嗽), Herzschmerzen (*xinteng* 心疼), „Wärme in der Mitte“ (*wenzhong* 溫中), Schmerzen im unteren Rücken (*yaotong* 腰疼), Schmerzen im oberen Rücken (*beiteng* 背疼), Beinschmerz (*jiaoteng* 脚疼), Bauchschmerz (*duteng* 肚疼), Verschlucken (*yeji* 噎疾), Dysenterie-Leiden (*liji* 痢疾), Wechselfieber (*nüejì* 瘧疾), „weiße Trübheit“ (*baizhuo* 白濁) und Fieber mit Schüttelfrost (*hanre* 寒熱). Ein weiterer Abschnitt beschäftigt sich mit den Ursachen von Krankheit (*bingyuan* 病原) und der letzte mit dem Verkauf von

---

<sup>307</sup> Zheng et al. 2018: 741-743, 2089-2093.

<sup>308</sup> Zweifelhafte Übersetzungen werden in dieser Arbeit mit Fragezeichen markiert.

Arzneien (*mai yao* 賣藥). Der zweite Teil des Manuskripts wurde von einem anderen, offenbar höher gebildeten Autor aufgezeichnet. Er enthält kurze Abhandlungen über verschiedene Krankheiten, geordnet und mit konkreten Verweisen auf Texte und Autoren der Gelehrtenmedizin, u.a. Zhu Danxi. Ms. 8011 reflektiert durch die an einem uns unbekanntem Punkt auf dem Transmissionswege vonstattengegangene Zusammenfügung zweier Texte die Fluidität der Grenzen zwischen Heilergruppen und dem unter ihnen zirkulierenden Wissen. Für die Analyse von Strategien zur Autoritätskonstruktion eines Wanderarztes ist jedoch nur der erste Teil des Manuskripts von Bedeutung.

Das *Mai gaoyao shu* besteht, wie der Titel impliziert, aus Reden, die den Verkauf von Arzneien fördern sollen. Der Autor verwendet die „Sprache der einfachen Leute“, unter anderem Sprichwörter, Witze, Schimpfwörter und vulgäre Ausdrücke. Viele Abschnitte bestehen aus Reimen, deren Klang deutlich werden lässt, dass der Text für die laute Deklamation gedacht war. Das Manuskript ist durchzogen von kurzen Erzählungen. Sie folgen sich wiederholenden Mustern: Zunächst wird von der Unwissenheit oder den niederen Intentionen anderer erzählt, damit der Verfasser anschließend seine Tugendhaftigkeit oder sein theoretisches Wissen zur Schau stellen kann. Die Abhandlungen über Krankheiten beginnen meist mit einer kurzen Erzählung, wie jemanden den Verfasser nach einem bestimmten Krankheitszustand fragt. Dieser nimmt die Frage dann zum Anlass, eine weitere kleine Erzählung zum Besten zu geben, die schließlich in einen theoretischen Diskurs über die Differenzierung der entsprechenden Krankheit mündet. So erzählt der Verfasser von Ms. 8111 von einer Begegnung mit einem alten Mann, der ihn am Vortag nach der Behandlung von Schmerzen im Herzen gefragt habe. Er schildert seine Antwort in einer Binnenerzählung über den Tod des Generals

Jiang Wei 姜維.<sup>309</sup> Beendet wird die Geschichte mit einem laut verkündeten Gedicht über den General. Darauf folgt eine, zum Teil ebenfalls in Reimen vorgebrachte Abhandlung über die „neun Arten von Magen-Schmerz“ (*jiu zhong wei teng* 九種胃疼), dem Äquivalent zum Herzschmerzen. Von praktischer Relevanz sind diese Theorien allerdings nicht. Die Therapien des Verfassers bestehen nämlich allein aus dem Aufkleben der von ihm verkauften Arzneipflaster auf verschiedene Teile des Körpers, in diesem Fall Magen und Bauchnabel.<sup>310</sup>

Besonders viele Narrative befinden sich in der Abhandlung über den Ursprung von Krankheiten. Hier versucht der Autor mit aller Deutlichkeit zu zeigen, wie ihn die eigene Tugendhaftigkeit und vermeintliche Gelehrsamkeit von anderen Arzneihändlern unterscheidet. An den hier vorgebrachten Erzählungen zeigt sich, dass der gesamte Text der Herstellung der eigenen Glaubwürdigkeit und der Diffamierung von Konkurrenten diene.

Ms. 8555, das *Chengdu lingyi shu*, zeigt einige Ähnlichkeiten aber auch Unterschiede zu Ms. 8011. Termini wie *da baizi* 打擺子 („an Wechselfieber leiden“) deuten darauf hin, dass der Verfasser seine Tätigkeit in Südchina ausübte. Auch sein Ziel war das Verkaufen von Arzneipflastern (und evtl. anderer Behandlungsmethoden), auch er versuchte, die Aufmerksamkeit potenzieller Kunden durch das Ausrufen von Reimen und das Erzählen von Geschichten zu erlangen. Konkurrenten wurden auch hier verunglimpft und ihre betrügerischen Absichten und Unwissenheit kontrastiert mit der eigenen Tugendhaftigkeit und Bildung. Und auch dieser Wanderarzt erzählte Geschichten, um theoretische Diskurse einzuleiten. Der Text ist nur zum Teil in einzelne Abschnitte unterteilt, folgt aber einer inneren Logik. Er beginnt mit

---

<sup>309</sup> Diese Geschichte geht auf den Ming-zeitlichen Roman *San guo yan yi* 三國演義 (Geschichte der Drei Reiche) zurück.

<sup>310</sup> Ms. 8011: 3.

einem Gedicht über die Verbindung von Kosmos und Körper, das sich gut als lautstarke, eingängige Einleitung zu einer längeren Rede auf dem Marktplatz deklamieren lässt. Es folgt ein langer Abschnitt, in dem der Verfasser seinen Auftritt und den Verkauf von Arzneien rechtfertigt, über Konkurrenten schimpft und seine Arzneipflaster anpreist. In ähnlicher Weise wie Ms. 8011 wird hier die Geschichte des Generals Jiang Wei eingeflochten, eingebettet in einen Bericht über was am Vortage geschehen sei:

Gestern war da ein ehrenwerter alter Herr, der vortrat und fragte: „Herr, habt Ihr eine Arznei gegen Herzschmerzen? Ich würde gerne eine von Euch kaufen!“ Ich sagte darauf: „Ich würde Euch, werter Alter, gerne vertraut machen mit meiner Nadel.“ Der ehrenwerte alte Herr fragte: „Welche Nadel?“ Ich sagte: „Was ich verkaufe, ist eine Tonscherben-Nadel.<sup>311</sup> Sie kann Wind-Feuchtigkeit und Taubheitsgefühle behandeln, Muskel- und Knochenschmerzen am ganzen Körper, Magen-Qi-Schmerz, und Qi-Blockaden-Schmerz.“ So sprach ich, und der ehrenwerte alte Herr hörte zu, [aber] ich fürchte, dass er nicht an wahren Herzschmerzen litt. Wenn es sich um wahre Herzschmerzen handelt, ist man abends tot, wenn er morgens aufgetreten ist, und morgens tot, wenn er am Abend zuvor aufgetreten ist. Wie der berühmte General aus Sichuan während der Zeit der Drei Reiche, der mit Nachnamen Jiang hieß, mit Vornamen Wei und mit Großjährigkeitsnamen Boyue. Bei ihm handelte es sich um wahre Herzschmerzen. Die sind unheilbar.<sup>312</sup>

Auf diese Erzählung folgen theoretischen Erläuterungen zu den „neun Arten von Qi-Schmerz“ (*jiu zhong qitong* 九種氣痛), auf deren jeweilige Behandlung dann wie in Ms. 8011 nicht weiter eingegangen wird. Die zweite Hälfte des Manuskriptes besteht aus einzelnen Abschnitten zu Krankheiten der Augen, Husten, den „sieben Schädigungen und fünf Akkumulationen“, Träumen mit Samenverlust, Wasser-Schwellungen, Wechselfieber, klimatischen Schädigungen durch Kälte, Sommerhitze, Feuchtigkeit und Wind, sowie Dysenterie. Wie das *Mai gaoyao shu* enthalten diese Abschnitte Erzählungen

---

<sup>311</sup> Die Tonscherben-Nadel, wörtlich „Steingut-Nadel“ (*wazhen* 瓦針) besteht aus dem spitzen Stück einer Tonscherbe, die in die Haut gestochen wird, um Blut zu lassen. Es bleibt unklar, ob der Verfasser die Nadel selbst verkauft oder die Behandlung damit.

<sup>312</sup> Ms. 8555: 2-3.

über Fragen zu den entsprechenden Krankheiten, die dem Arzt gestellt wurden, über die Krankheiten selbst und über die Heilerfolge, die der Kauf seiner Arzneipflaster verspricht.

Es existieren jedoch einige Unterschiede zu Ms. 8011, die sich insbesondere im Mittelteil des Textes zeigen. Die Schrift erscheint etwas ordentlicher, das Manuskript enthält weniger Schreibfehler, und es wird auf vulgäre Ausdrücke verzichtet. Es scheint also, als ob der Autor auf eine etwas umfassendere Bildung zurückgreifen konnte. Während das *Mai gaoyao shu* meist vage auf „medizinische Bücher“ verweist, nimmt das *Chengdu lingyi shu* zumindest oberflächlich konkreten Bezug auf bedeutende medizinische Quellen. Im Rahmen theoretischer Erörterungen werden, anders als in Ms. 8011, Rezepturen zur Behandlung der unterschiedlichen Zustände genannt, wenn auch die von Verfasser tatsächlich vorgenommenen Behandlungen vor allem aus der Anwendung von Arzneipflastern zu bestehen scheinen. Auch beschäftigt sich Ms. 8555 ausführlicher mit den Charakteristika guter medizinischer Praxis, nicht nur was die Bildung und unmittelbare diagnostische und therapeutische Tätigkeit des Arztes betrifft, sondern auch seinen moralischen Kompass basierend auf konfuzianischer Tugend.

Bei einer oberflächlichen Durchsicht der Manuskripte der Wanderärzte kann also folgendes beobachtet werden: Ziel der oral vorgetragenen Texte ist die Etablierung von Autorität des Wissens im eng gefassten sozialen Feld der unmittelbaren, persönlichen Begegnung auf dem Marktplatz. Im Luhmann'schen Sinne stellt dies die Beeinflussung der Zuhörer dar, die auf der Absorption ihrer Unsicherheit gründet. Diese Unsicherheit, basierend auf dem nicht grundlos schlechten Ruf von Wanderärzten, wird offensiv angesprochen in Form von kurzen Erzählungen. Sie wird entweder in die Fragen fiktiver Zuhörer verpackt oder in Narrativen über konkurrierende Heiler. Darauf aufbauend versuchen die Autoren, Unsicherheit und Misstrauen zu zerstreuen und unterschiedliche Formen von Autorität aufzubauen, unter Einsatz des



spärlichen Kapitels, über das sie als Wanderärzte verfügten. Wie in Ms. 8555 können dabei die Gesamtgesellschaft durchziehende Werte wie die Gelehrsamkeit eingesetzt werden, auf deren Basis der Verfasser sein Wirken zu legitimieren und die Grenzen sozialer Gruppierungen aufzulösen suchte. Es zeigen sich aber auch spezifischere, im sozialen Feld der Interaktion mit der einfachen Bevölkerung bedeutsamere Strategien der Autoritätskonstruktion. In den folgenden Teilen dieser Arbeit werden diese Narrative eingehend erörtert.

### 3.2 Dem einfachen Volke entwachsen? Die Positionierung im sozialen Raum

Alltagsheiler konnten eine klassische Bildung erhalten haben, wie das Beispiel von Hu Tingguang zeigt, als Wanderärzte in Familienlinie immerhin eine Rezeptsammlung publizieren wie Wang Wenmo, oder im Nebel der Anonymität verschwinden wie die Verfasser der Handschriften. Allen gemeinsam war, dass sie Medizin zum Broterwerb praktizierten, weswegen die konfuzianische Elite misstrauisch auf sie herabsah. Hu Tingguang war selbstbewusst genug, im Angesichte dieses Misstrauens den Stand seiner Familie klar zu artikulieren:

Ich habe von meinen Vorfahren das Handwerk der Verletzungs-Heilkunde übernommen, es wurde bis zu meiner Wenigkeit weitergegeben, bereits seit drei Generationen. Seit Generationen bewahren wir [auch] unsere Intention, durch [eigene] Erfahrung [die Welt und Dinge zu erkennen] und [den Menschen] zu dienen, ohne dabei nach unbedeutendem Profit zu streben.<sup>313</sup>

---

<sup>313</sup> SKHZ, *fanli*: 106. 余自先祖世業傷科傳至不佞已三世矣代以經濟存心不圖蠅頭微利。 Der hier verwendete Terminus *jingji* 經濟 bringt unterschiedliche Ebenen von Bedeutung mit sich. Die moderne Übersetzung als „Wirtschaftlichkeit“ ist verführerisch, jedoch erst in der modernen Zeit belegt. Die gängigste im HYDCD angegebene Bedeutung, nämlich „Angelegenheiten zu ordnen und dem Volke dienen“ (*jing shi ji min* 經世濟民) ist eher im Zusammenhang mit Staatsverwaltung zu verstehen. Hier besteht durchaus die Möglichkeit, dass Hu sie floskelhaft verwendet, um medizinische Tätigkeit mit Staatsführung gleichzusetzen. Wahrscheinlicher jedoch erscheint im Kontext seines Verweises auf die drei Generationen und die Trauma-Medizin als Handwerk, dass *jing shi* 經世 (wie im *Huainanzi*) als *yueli shi shi* 閱歷世事, die eigene Erfahrung, die einen die Welt und Dinge erkennen lässt, zu deuten ist.

Medizin als Familien-Handwerk (*shiye* 世業), durch welches seit Generationen der Lebensunterhalt bestritten wurde, markiert die Ärzte aus dem Hause Hu deutlich als Ärzte in Familienlinie oder „Generationen-Ärzte“ (*shiyi* 世醫). Auch Wang Wenmo nennt wiederholt seinen Vater und Großvater als Quellen und weist so auf das medizinische Gewerbe seiner Familie hin, gleichzeitig aber auch auf die „drei Generationen“, die ein solches Gewerbe erst zur Tradition machen. Der oft zitierte Satz „wenn ein Arzt nicht [bereits] in dritter Generation Medizin praktiziert, sollte man seine Arznei nicht nehmen“<sup>314</sup> stammt aus dem kanonischen „Buch der Riten“, und wandelte sich über die Jahrhunderte in einen Leitgedanken zur Evaluation medizinischer Tätigkeit. In Hu Tingguangs Aussage klingen bereits zwei Strategien an, mit der Alltagsheiler, ihres prekären sozialen Standes wohl bewusst, ihre Tätigkeit zu legitimieren suchten: Die traditionale Autorität der medizinischen Ahnenlinie wie sie ein konfuzianischer Klassiker vorgab, sowie, wie Hu Tingguang explizit bemerkt, jene Erfahrung über die Wirksamkeit von Methoden, welche die jahrzehntelange Anwendung innerhalb einer Familienlinie mit sich bringt. Ein niedriger sozialer Stand des Experten brachte jedoch auch zusätzliche Möglichkeiten der Legitimation mit sich, bei denen Alltäglichkeit und das Hinauswachsen über diese kreativ verhandelt wurden.

### 3.2.1 Kundschaft und Patienten

Die Verortung von Alltagsheilern im gewöhnlichen Volke spiegelt sich sowohl in ihrer Kundschaft selbst als auch in Beschreibungen von Interaktionen zwischen Heilern und Patienten. Die Klientel von Alltagsheilern bestand zumeist aus Menschen der niederen Gesellschaftsschichten. Vergleicht man die Personen, die einen Knocheneinrichter wie Hu Tingguang zurate zogen, mit jenen, die Xiao Jing konsultierten, so zeigt sich, dass Hus Familie – sei sie auch noch so bekannt

---

<sup>314</sup> 醫不三世不服其藥 in *Liji* 1.2: 25. Zur Debatte über die Bedeutung der „drei Generationen“ s. Chao 2009: 26–44.

– offenbar ungleich weniger Zugang zu höhergestellten Familien hatte. In Hus Fallsammlung werden meist Familienangehörige, Freunde, Nachbarn, nicht näher bezeichnete Kinder und Jugendliche, Händler, Handwerker, Tagelöhner, Soldaten, Bauern und Straftäter behandelt. Niemand wird beim Namen genannt. Auch das Publikum der Wanderärzte bestand aus einfachen Leuten. In den Handschriften sprechen die Wanderärzte ihre Kunden direkt an, mit Bezeichnungen wie „Ihr alle hier“ (*liwei* 列位)<sup>315</sup>, „all Ihr Umstehenden“ (*zai tai liwei* 在台列位), „all Ihr Dorfbewohner“ (*liwei xiangqin* 列位鄉親), „wer ein Arzneipflaster will“ (*yao gaoyao zhe* 要膏藥者) oder „wer an dieser Krankheit leidet“ (*you zhe zong bing* 有這宗病).<sup>316</sup> Die Gesprächspartner, von denen die Verfasser erzählen, sind in Ms. 8011 nicht näher spezifizierte Personen, einmal ganz unverblümt „einer, der nicht verstanden hatte“ (*buming de ren* 不明的人), oft Freunde (*pengyou* 朋友) oder alte Männer (*lao zhe* 老者), in Ms. 8555 immerhin respektvoll als „ehrenwerte Alte“ (*laozun nian* 老尊年) bezeichnet. Da auch der Wanderarzt den unteren Gesellschaftsschichten angehörte, schufen solche Bezeichnungen eine Nähe zum Publikum, die dem durch sein esoterisches Wissen distinguierten Gelehrtenarzt nicht vergönnt war.

Wang Wenmo verrät im *Ji shi sui jin fang* nicht, wer die Menschen waren, die seine Dienste in Anspruch nahmen. Einzig das Vorwort des Beamten Zheng Keda gibt uns Auskunft über die Behandlung von Zhengs Mutter durch Herrn Wang. Die Art, wie die Begegnung dargestellt wird, lässt darauf schließen, dass es sich bei Angehörigen eines Beamtenhaushalts nicht um Wangs übliche Kundschaft handelte. Im Vergleich zum Gelehrtenarzt Xiao Jing, der seinen Fallgeschichten zufolge zu Beamten „gerufen“ wird, während er bei sozial

---

<sup>315</sup> Ms. 8011.

<sup>316</sup> Ms. 8555. An zwei Stellen werden in Ms. 8555 die Umstehenden als „hohe Herren“ (明公) angesprochen, es handelt sich hier vermutlich aber lediglich um eine Höflichkeitsfloskel. Beachte: Im ganzen Manuskript wird „Pflaster“ (*gao* 膏) fälschlicherweise *gao* 羔 geschrieben.

niedergestellten Menschen eher zufällig vorbeikommt, verhält es sich hier umgekehrt. Zheng Keda beschreibt die Begegnung mit Wang Wenmo am Krankenbett seiner Mutter folgendermaßen:

Ich wollte ihr gerade [selbst] am Krankenbett dienen, da kam zufällig [Herr] Jizhou, Herr Wang aus Xujiang vorbei, um mir seine Aufwartung zu machen. Höflich und bescheiden sagte er: „Warum läuft der Herr gerade so hin und her?“ Traurig erzählte ich ihm die ganze Wahrheit. Herr Wang sagte offenherzig: „Da wir entgegen der Konvention bei unserer ersten Begegnung frei sprechen wie alte Freunde, vertraue ich Euch nun all mein freundschaftliches Empfinden an und falle vor Euch auf die Knie, [mit der Bitte Eure Mutter] retten zu dürfen. Ich Talentloser bin zwar ein sturer Dummkopf, habe jedoch ebenfalls tief über die Kunst des Gelben [Thearchen] und Qi [Bo] nachgedacht. Außerdem bin ich Euch Edlem von früher her zum Dank verpflichtet und würde niemals wagen, vor Euch, Herr, zu treten, wenn meine bescheidene Meinung nicht zum Erfolg führen würde.“ Eilig verabreichte er eine Dosis Arznei, und kaum war sie eingenommen, hatte sie vollständigen Erfolg. So lernte ich, dass der ehrenwerte Herr Geomant Wang auch tief bewandert in Medizin war, wahrlich keiner, dem die Rezept-Meister in irgendeiner Weise ähnlich sein könnten!<sup>317</sup>

Bereits in Zhengs Beschreibung der Begegnung werden die Hierarchien klar geschildert: Der „ehrenwerte Herr Geomant Wang“ (*Wang jun kanyu* 王君堪輿) wird nicht als Arzt gerufen, sondern kommt zufällig vorbei, um einem offenbar Höhergestellten „seine Aufwartung zu machen“ (*ye* 謁). Er benimmt sich „höflich und bescheiden“ (*qingzhe* 罄折), also seiner sozialen Position angemessen. Zudem weist Zheng auf eine Reihe von Unterwürfigkeitsgesten und -floskeln im Verhalten und in der Rede des Geomanten hin, die weit über die übliche Etikette hinausgehen: Wang „fällt auf die Knie“ (*pufu* 匍匐), darum bettelnd, dass er die Mutter behandeln darf. Er spricht von sich selbst nicht nur als „talentlos“ (*bucai* 不才), eine in der Literatur häufig vorgebrachte, Bescheidenheit ausdrückende Selbstbezeichnung, sondern auch als „sturer Dummkopf“ (*mingwan buling* 冥頑不靈). Letzteres Idiom geht auf eine

---

<sup>317</sup> *JSSJF*, Vorwort von Zheng Keda: 289.

Geschichte des Denkers Han Yu 韓愈 (768-824) zurück und wird sonst eher im abwertenden Sinne für Andere benutzt.<sup>318</sup> Der Status des „Geomanten“ Wang Wenmo und die soziale Distanz zum Provinzbeamten Zheng Keda sind in diesem Narrativ also klar definiert.

Die Familie des Hu Tingguang pflegte durchaus vereinzelt Kontakt zu höhergestellten Familien. Hu erzählt in seinen Fallgeschichten von der Behandlung eines nicht näher definierten „Gelehrten“ (*ruzhe* 儒者)<sup>319</sup>, der Ehefrau eines „Schreibers im Kriegsministerium“ (*bingbu shushi* 兵部書吏), und der Lieblingskonkubine eines Palastbeamten (*huan* 宦). Namen werden nicht genannt, und die Bezeichnungen „Schreiber“ oder „Palastbeamter“ stellen keine genauen Amtsbezeichnungen dar. Dennoch betont Hu mit diesen Benennungen die Assoziation seiner Familie mit diesen Menschen. Im Falle des Schreibers, dessen Frau verunglückt ist, handelt es sich um „einen, der ebenfalls im Ministerium dient, ein enger Freund aus der gleichen Präfektur“, mit dem sich Hu „bereits mehrfach gegenseitig Einladungen ausgesprochen hat und der ihn bittet das Problem zu beheben“.<sup>320</sup> Der Palastbeamte „kennt“ Hus Vater und „sendet eilig einen Wagen, um ihn abzuholen“.<sup>321</sup> Der Rat der Verletzungs-Spezialisten ist also gefragt, auch bei höhergestellten Personen. Während Wang Wenmo zufällig beim Beamten Zheng vorbei kommt, um ihm Ehre zu erweisen, wird Hu Tingguangs Vater mit dem Wagen abgeholt. So werden auch hier Autoritätsbeziehungen verkörpernde Rituale des sozialen Raums im Text imitiert.

Der Verfasser des *Mai gaoyao shu* hingegen entlarvt die Praxis, sich in Erzählungen mit der Behandlung höhergestellter Personen zu schmücken, auf humorvolle Weise:

---

<sup>318</sup> HYDCD 2: 454.

<sup>319</sup> SKHZ 6: 235.

<sup>320</sup> 彼部同事者皆吾郡之親友也轉輒相邀.請予整治. SKHZ 6: 237.

<sup>321</sup> 宦素稔先君子急命輿昇去. SKHZ 6: 236.

Dies ist anders als der Herr, der neulich vorbeikam, in seinen Händen eine Medizintasche so groß wie das Euter einer Kuh. Er verbreitete vollmundig Unsinn, um damit zu prahlen. Er sei im Besitz göttlicher Künste aus einer Höhle, von Schätzen aus den [heiligen] Bergen und von Volksrezepten von weither. Er erzählte, er hätte den Provinzgraduierten Zhang und den Kreisgraduierten Li geheilt und hängte vor mir ein rotes Banner mit ihren anpreisenden Worten auf.<sup>322</sup>

Seine Worte zeigen, dass die Assoziation mit hochstehenden Personen als soziales Kapital eingesetzt wurde. Ob solche Verbindungen nun auf tatsächlichen Fakten basierten oder nicht – sie wurden vom Wanderarzt bis zum Gelehrtenarzt genutzt, um sich im sozialen Raum zu positionieren. Wang Wenmo tut dies, indem er den Beamten Zheng Keda von der Heilung der alten Mutter erzählen lässt, anstatt sein Vorgehen selbst zu schildern. Die unbekanntenen Autoren der Manuskripte mussten jedoch auf andere Weise um ihren Platz im sozialen Raum kämpfen.

### 3.2.2 Wanderärzte – Geldgierige Betrüger oder tugendhafte Gelehrte?

Der Verfasser von Ms. 8555 verortet sich rhetorisch ganz explizit in der Nähe seiner Zuhörerschaft. In seinem Text nennt er sich selbst *di* 弟, eine Selbstbezeichnung, die man normalerweise unter Freunden verwendete. So suggeriert er Nähe zu seinem Publikum. Er ist, so betont er, nur ein „armer Mann aus dem einfachen Volk“ (*pinmin baixing* 貧民百姓)<sup>323</sup>, und sein Stand als Wanderarzt wird offensiv angesprochen:

Auch gibt es heutzutage viele medizinische Experten. Manchen wurden [ihre Fähigkeiten] von außergewöhnlichen Persönlichkeiten gelehrt, anderen wurde [ihr Wissen] durch Väter und Großväter überliefert. Man kann auch [als wandernder Heiler] weit gereist sein entlang von Flüssen und Seen und die menschliche Kunst [gelernt] haben, um der Welt zu helfen. Deswegen bin ich überall umhergewandert und habe jahrelang das Handwerk der Medizin praktiziert.<sup>324</sup>

---

<sup>322</sup> Ms. 8011: 41.

<sup>323</sup> Ms. 8555: 10.

<sup>324</sup> Ms. 8555: 7.

Wie Hu Tingguang verwendet dieser Autor, wenn er über das „Praktizieren von Medizin“ (*ye yi* 業醫) spricht, den Terminus *ye* 業, zu übersetzen mit „Gewerbe“ oder „Handwerk“. Er ist ein *jianghu*, wörtlich ein Mann der „Flüsse und Seen“, ein wandernder Geselle, auf den Gelehrte wie Xiao Jing verächtlich herabgesehen hätten. Der Verfasser des Manuskriptes misst seiner eigenen Art zu lernen jedoch den gleichen Wert bei wie der Transmission innerhalb einer medizinischen Ahnenlinie. Es bleibt unklar, ob er sich als Teil einer solchen Linie sieht, aber von „außergewöhnlichen Persönlichkeiten“ (*gaoren* 高人) will auch er sein Wissen empfangen haben:

Ich habe, seit ich [als Wanderheiler] entlang von Flüssen und Seen [reiste], von außergewöhnlichen Persönlichkeiten, die ich traf, [meine Kenntnisse] übermittelt bekommen, und habe die Anleitungen von erleuchteten Persönlichkeiten verstanden. Ich habe Konfuzius aufgegeben und die Gelehrsamkeit hinter mir gelassen. [Nun] reise ich im ganzen Land umher, um den Leidenden zu helfen und jene zu unterstützen, die von Gefahr bedroht sind.<sup>325</sup>

Das Phänomen, sich in einem Satz im einfachen Volk zu positionieren und im nächsten zu demonstrieren, wie man über es hinauswächst, ist in Narrativen der Alltagsmedizin immer wieder zu beobachten. Der Verfasser von Ms. 8555 lernt das Handwerk der Medizin als einfacher Wanderarzt während seiner Reisen. Jene, die ihn lehren sind jedoch „außergewöhnliche“ (*gao* 高) und „erleuchtete“ (*ming* 明) Persönlichkeiten, und seine Motivation ist, so behauptet er, eine zutiefst konfuzianische: die Menschlichkeit, wie bei Xiao Jing manifestiert im „Helfen der Welt“.<sup>326</sup> Die durch Armut und Einfachheit des Verfassers bedingte Notwendigkeit, durch medizinisches Handeln den eigenen Lebensunterhalt zu verdienen, verlangt nach Rechtfertigung durch die Beteuerung von Menschlichkeit. Denn sie steht im Widerspruch zum

---

<sup>325</sup> Ms. 8555: 8.

<sup>326</sup> Der Autor schreibt auf S. 7 „menschliche Kunst“ als *renshu* 人術, meint aber vermutlich das Homophon *renshu* 仁術, welches die konfuzianische Tugend der Menschlichkeit (*ren* 仁) beinhaltet. Letzterer Terminus wird insbesondere von Ärzten ab der Ming-Dynastie gerne als Bezeichnung für Medizin verwendet.

behaupteten rein altruistischen Handeln, und der Verfasser wird, so sagt er selbst, „von allen hier für einen gehalten, der alles verpfändet und verkauft hat“.<sup>327</sup> Kritisch zu seinen Intentionen befragt, thematisiert er sein Dilemma in einer kurzen Erzählung:

Nachdem ich in Eure werthe Gegend gekommen war, war da auf dem [Markt]platz ein ehrenwerter alter Mann, der vortrat und fragte: „Eure Pasten, Elixire, Pillen und Pulver, schenkt Ihr die her oder wollt Ihr dafür Geld?“ Ich sagte darauf: „Ich bin ein armer Mann aus dem gemeinen Volk, wie kann ich es wagen, die beiden Zeichen ‚herschicken‘ überhaupt auszusprechen? Ich kann es auch nicht besser machen als [Medizin so zu praktizieren], dass ich zur Hälfte heimlich gute Taten ansammle, und zur Hälfte das Selbst kultiviere und Tugend ansammle. Wenn man das Geschenk, das einem als Zeichen der Dankbarkeit gegeben wurde, verdient und es annimmt, dann richtet das keinen Schaden an. Sich nicht zu erlauben es anzunehmen ist [aber] ebenfalls [eine Art wie] ein Edler die Grundlagen kultiviert. Das Geschenk, das einem als Zeichen der Dankbarkeit gegeben wird, nicht anzunehmen, gehört zu den Grundlagen der Arzneikunde.“<sup>328</sup>

Hier wird eine Bezahlung umgewidmet in ein „Geschenk als Zeichen der Dankbarkeit“ (*xieli* 謝禮), und die Annahme eines solchen ist, anders als es Xiao Jing in seinen Fällen postuliert, nicht verwerflich. Der Autor kann es sich schlicht nicht leisten, eine Gegenleistung für seine Dienste immer abzulehnen. Er löst das Dilemma in einer etwas verschlungenen Argumentation auf durch die Uminterpretation einer Bezahlung in ein „Geschenk“ und die Behauptung eines Halb-halb. Die eine Hälfte ist die für alle sichtbare Tugendpraxis der Ablehnung des Geschenks. Der Satz „der Edle kultiviert die Grundlagen“ (*junzi wu ben* 君子務本) aus dem *Lunyu* macht den Autor selbst zum „Edlen“ (*junzi* 君子), zum guten Konfuzianer der an seiner Tugend arbeitet, und sein „Gewerbe“ zu einem „Weg“ (*dao* 道), zu einer Kunst.<sup>329</sup> Im Falle der Arzneitherapie ist die Grundlage

---

<sup>327</sup> 列位道我是賣黨的. Ms. 8555: 5.

<sup>328</sup> Ms. 8555: 11.

<sup>329</sup> Vgl. *Lunyu* 1.2, in *LYZS* 1: 5. „Der Edle kultiviert die Grundlagen. Wenn die Grundlagen gelegt sind, entsteht daraus das *Dao*“ (君子務本本立而道生).



das altruistische Herschenken von Arzneien. Die andere Hälfte des Handelns besteht jedoch aus der Akzeptanz des „Geschenks als Zeichen der Dankbarkeit“, und die gute Tat wird – es bleibt unklar in welcher Form – heimlich verübt (*yingong* 陰功). Es ist unwahrscheinlich, dass das Publikum zu jener glücklichen Hälfte gehörte, bei der eine Bezahlung abgelehnt wurde. Immerhin jedoch legt der Autor mit dieser kleinen Erzählung seine Interpretation tugendhaften Verhaltens dar.

Verstärken lässt sich der Anspruch auf Vorbildlichkeit in Form von Tugend durch das Absprechen der Vorbildlichkeit anderer. So wird nicht mit Erzählungen gespart, die Kollegen diffamieren:

Neulich waren da diese verrückten, betrügerischen Gesellen. Sie erzählen Falsches und lügen und tun so, als ob sie im Besitz mündlich überlieferter Rezepte aus Einzelarzneien seien. Sie unterscheiden nicht zwischen den Krankheiten der vier Jahreszeiten oder der acht jahreszeitlichen Wendepunkte und präsentieren Gefälschtes als Wahrhaftiges. Wenn sie Krankheiten diagnostizieren, unterscheiden sie nicht zwischen Innen oder Außen, Yin oder Yang. In der Verwendung von Arzneien kennen sie nicht die tonisierenden, ableitenden, zerstreuenden, durchgängig machenden, adstringierenden, schlüpfrig machenden, trocknenden, befeuchtenden, leichten oder schweren Rezepturen. Deswegen bringen sie Unglück über die Menschen! Ich habe [mit eigenen Augen] Leute dieser Art gesehen. Sie verfügen nur über einen Namen, der auf dem Weg der Medizin basiert, aber nicht über die Wahrheit des Wegs der Medizin.

Aber die Leute dieser Welt wissen nicht, wie man zwischen guten und schlechten [Ärzten] unterscheidet. Sie werden fälschlicherweise hereingelegt und in die Irre geleitet und bitten [diese Leute] hinzugehen und Krankheiten zu behandeln. [Ihre Rezepte] kosten die Häuser der Herren eine Menge Geld, ohne dass sich auch nur der Hauch einer Effektivität beweisen ließe. Dies führt dazu, dass Krankheiten länger und länger bestehen und zu schweren Leiden und Gefahr werden. Deswegen ist dieses Unglück, das über die Menschen gebracht wird, eine große Sache. Wenn in den Tagen danach dann ein außergewöhnlicher erleuchteter Herr von woanders kommt und die Leute ihn bitten [möchten], ein Leiden zu heilen, dann fürchten sie wiederum, dass er wie der vorige Herr sein könnte, und sind unentschlossen [ob sie ihm vertrauen sollten]. So sind [diese Menschen] wie Vögel, nach denen mit

Pfeil und Bogen geschossen wurde: Sobald diese ein gebogenes Holz sehen, fliegen sie davon. [...] Die Alten sagen: Wenn es auf der Welt keine guten Ärzte gibt, werden mehr als die Hälfte der Menschen geschädigt und in den Tod getrieben. [...] Was ist denn nun das Prinzip von Krankheiten, die nicht geheilt werden? Was ist der Grund dafür, dass Arzneien keinen Effekt erreichen?<sup>330</sup>

Die „verrückten, betrügerischen Gesellen“ (*kuangzha zhi tu* 狂詐之徒), „Leute dieser Art“ (*zhe deng zhi ren* 這等之人), das sind die anderen. Sie lügen und betrügen, berauben die Herren ihres Geldes und verfügen über keinerlei Fachkompetenz. Sie sind leicht als Wanderärzte zu identifizieren, da sie vor allem für ihre einfachen, billigen, mündlich überlieferten Rezepte aus Einzelarzneien (*danfang* 單方) werben. Äußerlich ähneln sie dem Erzähler wie das gebogene Stück Holz dem Bogen, aber sie bringen finanziellen Verlust, Tod und Gefahr. Auch wenn man ihn selbst aufgrund dieser äußeren Ähnlichkeit ebenfalls für einen Ganoven halten könnte, handelt es sich beim Erzähler in Wahrheit um einen, der, so suggeriert es die Rhetorik, als „außergewöhnlicher, erleuchteter Herr“ (*gaoming xiansheng* 高明先生) und „guter Arzt“ (*liangyi* 良醫) anzusehen ist. Das Unglück der Menschen rührt daher, dass sie nicht unterscheiden können zwischen jenen, die lediglich einen Namen vor sich hertragen und denen, die über medizinische Wahrheiten verfügen: den „guten und schlechten“ (*qing zhuo* 清濁, auch zu übersetzen mit den „ehrlichen und unehrlichen“) Ärzten. Sie schenken den betrügerischen Gesellen Vertrauen und fallen deren Legitimationsstrategien, nämlich der Behauptung im Besitz geheimer Rezepte zu sein, zum Opfer. In einer vollkommen anderen Sprechsituation aber unter Anwendung ähnlicher Terminologie wiederholt der Autor von Ms. 8555 Xiao Jings Lamento: Die Leute schreiben den falschen Experten Autorität des Wissens zu.

---

<sup>330</sup> Ms. 8555: 5-7.

Der Autor von Ms. 8011 geht in seinen Erzählungen über die Zustände der Medizin sogar noch weiter:

Diese Wirrköpfe von heute: Wenn sie krank sind, bitten sie dieses oder jenes Mütterchen, den Puls zu tasten. Die sagt dann, dass auf dem Puls der Geist der verstorbenen Eltern säße oder dass [der Kranke] vom Dämon eines Tempelgeistes heimgesucht werde. Die Umstehenden übernehmen dann dieses Gerede und sagen: „So eine Angelegenheit ist das also!“ Was für eine lachhafte Angelegenheit soll das bitte sein? Wenn man keine verstorbenen Eltern hat, können sie sich doch nicht in Geister verwandeln!<sup>331</sup>

Die Menschen, die den falschen Leuten, in diesem Falle „diesen oder jenen Mütterchen“ (*na mama popo* 那媽媽婆婆) Autorität des Wissens zuschreiben, sind „Wirrköpfe“ (*hutu ren* 胡塗人), die kritiklos lachhaftes Gerede übernehmen. Aber auch seine Konkurrenten sind Wirrköpfe oder „Betrüger“ (*louju maidang* 樓局賣當):

Wenn man einen berühmten Arzt trifft, der einen heilt, dann ist man im Herzen glücklich. Im anderen Fall traf [ich aber] einen Herrn Wirrkopf, der [bei der Durchführung] von Akupunktur und Moxibustion nicht die Öffnungen und Wege [des Qi] kannte, bei der Verwendung von Arzneien nicht auf ihre wärmende oder kühlende [Wirkung] achtete. Die von ihm gekochten Pflaster-Arzneien sahen aus wie Entenschiss, der einem auf der Schulter klebte. Sobald er aber das Geräusch eines Hustens hörte, haute er auf den Fersen ab. Der Grund ist, dass so eine Pflaster-Arznei das Unglück heraufbeschwören kann. [...] Das ist wie bei dem Betrüger, den ich traf, und der laut prahlte, er wolle kein Geld [für seine Behandlung]. [Dieser Mann] stach mit einer Nadel und brachte darauf ein [Schröpf-]gefäß an, als ob er ein Schwein schlachten oder einen Hund kastrieren wolle, oder er setzte ein Kuhhorn, [lang wie] eine *Bili*-Flöte darauf und zog Wasser [aus der Haut] heraus. Dann behauptete er, die Krankheit sei geheilt und schnappte sich drei oder fünf Geldschnüre [als Bezahlung].<sup>332</sup>

Aber woran sollte die Kundschaft den Unterschied zwischen den unwissenden, betrügerischen und den vermeintlich ehrbaren Gesellen erkennen? Das äußere

---

<sup>331</sup> Ms. 8011: 26-27.

<sup>332</sup> Ms. 8011: 38-39.

Erscheinungsbild, das Geschäftsgebaren und auch die angewandten Behandlungsmethoden waren schließlich bei beiden gleich. Der Unterschied – so behaupten die Verfasser der Manuskripte – liegt darin, dass nur die von ihnen verkauften Arzneien Wirkung zeigen. Der wichtigste Parameter für die Güte eines Arztes war also die *Effektivität* seiner Behandlungen. Effektivität stellte das Ziel des Lernens dar. Die für effektive Behandlungen notwendigen Kenntnisse wurden, wie Ms. 8555 behauptet, auf der Wanderschaft durch das Lernen von erleuchteten Persönlichkeiten erlangt. Der Autor weist nicht nur wiederholt auf die Notwendigkeit theoretischen Wissens in Form von Krankheitsdifferenzierung und Drogenwirkungen hin, er betont an anderer Stelle auch die Bedeutung von Pulsdiagnose und Schriftkundigkeit, Menschenkenntnis und Manieren:

Die Ärzteschaft [sollte] über zehn Vollendungen und drei Tugenden verfügen: Die erste Voraussetzung ist, die Schrift zu beherrschen. Die zweite Voraussetzung ist, [Behandlungen] flexibel an die [fünf] Bewegungen und [sechs] Qi anzupassen. Die dritte Voraussetzung ist genau zu untersuchen, ob [ein Puls] schwebend, tief, langsam oder beschleunigt ist. Die vierte Voraussetzung ist, zu wissen, ob ein Puls leer oder voll ist. Die fünfte Voraussetzung ist, keinen Schaden anzurichten. Die sechste Voraussetzung ist, die wärmende oder kühlende Natur von Arzneien zu kennen. Die siebte Voraussetzung ist, die Methoden zur Aufbereitung [von Arzneien] zu kennen. Die achte Voraussetzung ist die genaue und detaillierte Untersuchung. Die neunte Voraussetzung ist, höflich und respektvoll zu sein. Die zehnte Voraussetzung ist, die Sorgen der Menschen zu kennen. Dies sind die zehn Vollendungen.<sup>333</sup>

Allerdings ist nirgendwo in Ms. 8555 die erfolgreiche Anwendung der Pulsdiagnose oder irgendeine Form tieferer Beschäftigung mit medizinischer Literatur beschreiben, und bei der Angabe schriftlicher Quellen hält sich der Verfasser bedeckt. Stattdessen liegt der Fokus seiner Praxis in der unmittelbaren *Handlung*, die fast ausschließlich aus dem Aufkleben und Erwärmen von Medizinalpflastern mit „schnellem, sofortigem Effekt“ (*zouma*

---

<sup>333</sup> Ms. 8555: 12-13.

*lixiao* 走馬立效) besteht.<sup>334</sup> Dieses Handeln, so ist der Autor bemüht zu zeigen, ist kein gewöhnliches Handeln, denn es ist durchzogen von Expertise und konfuzianischer Tugend. So bringt der Autor schließlich eine allegorische Erzählung über konfuzianische Tugenden vor, um zu illustrieren, wie ein Wanderarzt über das Gewöhnliche hinauszuwachsen vermag. Wie so oft wird die Geschichte mit einem Gedicht eingeführt:

Wenn man überall die ganze Welt bereist, so sind die Angepriesenen  
überall erleuchtete Herren von der gleichen Art.  
Sie wissen um die wahren, wunderbaren Instruktionen des göttlichen  
Landmannes  
und verdienen ihren Lebensunterhalt ihr Leben lang mit dem Helfen der  
Welt.

So denke ich an den ehrwürdigen alten Herrn Ye aus früherer Zeit, der  
müßig in seinem Garten herumspazierte. Da erblickte er eine Wildgans,  
die vom Himmel herabflog und am Ufer eines Teiches niederließ. Er sah  
auch, wie eine kleine Schwalbe vom Himmel herabflog und auf dem  
Gipfel einer Weide landete. Der ehrwürdige alte Herr Ye kannte die  
Vogelsprache, und aus den Schnäbeln der beiden Vögel, die er  
beobachtete, kamen Menschenworte. Er hörte und verstand sie.

Die kleine Schwalbe fragte: „Großer Bruder Wildgans, dein Körper  
springt auf dicken Beinen. Zu weit entfernten Plätzen zu fliegen, zu was  
ist das denn nütze?“ Danach fragte sie noch ein paar Mal, aber die  
Wildgans antwortete nicht. Da sagte die Schwalbe: “Großer Bruder  
Wildgans, ich habe ein paar Mal gefragt! Warum kannst du nicht  
antworten? Wie unhöflich mir gegenüber das ist!“ Die Wildgans  
antwortete: „Welchen Nutzen hast denn du [von deiner Art zu  
leben]?“ Die Schwalbe sagte: „Was ich esse, sind Delikatessen von  
wunderbarem Geschmack, und wo ich lebe, ist der kaiserliche Palast.  
Müßig spiele ich in den Gemächern der schönen Frauen, und wenn mir  
langweilig wird, fliege ich hoch zu den Wolken.“ Da fragte die Wildgans:  
„Weißt Du denn um [die Tugenden] der Menschlichkeit, der  
Rechtlichkeit, der Sittlichkeit, der Weisheit und der  
Glaubwürdigkeit?“ Die Schwalbe antwortete: „Ich weiß um sie noch  
nicht, aber würde gerne die Details dazu hören!“

Die Wildgans sagte: „Ich esse keine Würmer oder Ameisen, um meine  
Menschlichkeit zu vervollkommen. Ich zerstöre nicht die fünf Arten  
von Getreide des Menschen, um meine Rechtlichkeit zu

---

<sup>334</sup> Ms. 8555: 10.

vervollkommen. Beim Reisen lasse ich die Älteren vorne fliegen, um meine Sittlichkeit zu vervollkommen. Von klein auf habe ich meinen Schwarm verlassen und mein ganzes Leben lang bin ich [mit keinem Weibchen] zusammengekommen, um meine Weisheit zu vervollkommen. Wenn du, kleines Tier, die hundert Würmer isst, dann hast du deine Glaubwürdigkeit verloren. Wenn du die fünf Arten von Getreide zerstörst, hast du deine Rechtlichkeit verloren. Wenn du beim Reisen nicht die Alten vorne fliegen lässt, hast du deine Sittlichkeit verloren. Wenn du morgens dein Weibchen verlierst und abends mit [einem anderen] zusammenkommst, hast du deine Weisheit verloren. Wenn du beim Kommen berühmt bist, beim Gehen aber keine Stimme mehr hast, dann hast du deine Glaubwürdigkeit verloren. Kleines Tier, sogar die fünf Konstanten kennst du nicht, und du wagst es, mich aus der Nähe anzusprechen?“

Die so von der Wildgans verfluchte Schwalbe spuckte [daraufhin plötzlich] Blut, fiel in den Teich und starb. Der ehrwürdige alte Herr Ye stand daneben und erkannte die Sachlage und ihre Ursachen. Er befahl seinem Dienerjungen, ihm die vier Schätze aus der Stube des Gelehrten herbeizuholen und schrieb ein Gedicht auf die weiß getünchte Wand. Das Gedicht besagt:

Wildgans und Schwalbe machten am Teich lauten Lärm  
und unterschieden dabei nicht zwischen kleinen und großen  
Abhandlungen und Kontroversen.

Wildgans flog in die luftigen Nebel des Himmels

Schwalbe fiel auf das Ufer des Teiches herunter.

Gemeinhin handelt es sich bei beiden um Vögel aus dem Walde,  
aber die Dummheit des Dummen bringt die Würdigkeit des Würdigen  
hervor.

Wenn sogar ein Vogel um [die Tugenden] der Menschlichkeit, der  
Rechtlichkeit, der Sittlichkeit, der Weisheit und der Glaubwürdigkeit  
weiß,

wie sollte dann die Sittlichkeit beim Menschen nicht zuvorderst  
stehen?<sup>335</sup>

Der Gegensatz zwischen egoistischen und altruistischen Motiven in der medizinischen Praxis, den der Autor zuvor in Bezug auf sich selbst aufzulösen versucht, wird im Einführungsgedicht zu einer legitimen Einheit verschmolzen. Da es die allerorten angepriesenen „erleuchteten Herren“ (*minggong* 明公)

---

<sup>335</sup> Ms. 8555: 13-16.

sind, die ihren „Lebensunterhalt verdienen“ (*shengya* 生涯) mit dem „Helfen der Welt“, wird medizinische Tätigkeit als Erwerbsquelle durch deren charismatische Autorität legitimiert. Der Wanderarzt selbst ist – so wird im ersten Absatz impliziert – zahlreichen Erleuchteten auf seinen Reisen begegnet und hat durch diese Kontakte soziales und kulturelles Kapital generiert. Medizinisches Gewerbe als „Helfen der Welt“ zu definieren ist möglich, wenn man es im Geiste der fünf konfuzianischen Kardinaltugenden „Menschlichkeit“, „Glaubwürdigkeit“, „Rechtlichkeit“ (*yi* 義), „Sittlichkeit“ (*li* 禮) und „Weisheit“ (*zhi* 智) ausführt. Unschwer ist in der einsamen Wildgans der Wanderarzt zu erkennen. Die Wildgans als Zugvogel steht im chinesischen Symbolismus für den Zyklus der Jahreszeiten, sie gilt als Vorbote der Trennung aber auch als Überbringer guter Nachrichten aus der Ferne.<sup>336</sup> Das *Bencao gangmu* sieht in ihr ein Symbol der vier Tugenden Glaubwürdigkeit, Sittlichkeit, Weisheit und Züchtigkeit (*jie* 節). Wie der Wanderarzt seine Familie, hat die hier beschriebene Wildgans ihren Schwarm verlassen, um auf ihren Reisen Wissen zu erlangen. Der Autor reinterpretiert die Tugend der Weisheit, indem er ihr ein anderes tierisches Verhalten zuordnet als das *Bencao gangmu*: Nicht im Schwarmverhalten zum Schutz der eigenen Gruppe liegt die Weisheit, sondern im einsamen Umherwandern und Lernen.<sup>337</sup> Die einfache Wildgans sitzt unten am Ufer, während sich die Schwalbe, Sinnbild für die Elite, die umgeben von schönen Frauen in feinen Gemächern haust und von Delikatessen lebt, oben auf der Spitze eines Baumes niederlässt.<sup>338</sup> Von der Schwalbe als hässlich und

---

<sup>336</sup> Eberhard 1986: 156–157.

<sup>337</sup> Vgl. *BCGM* 47: 1698, welches besagt: „Wenn es kalt wird, [zieht die Wildgans] von Norden nach Süden bis nach Hengyang. Wenn es heiß wird, [zieht sie wieder] von Süden nach Norden und kehrt über den Yanmen[-Pass] zurück. Das ist ihre Glaubwürdigkeit. Beim Fliegen folgen [Wildgänse] einer Reihenfolge, indem die hinteren Vögel sich nach dem Leitvogel richten. Das ist ihre Sittlichkeit. Wenn sie ihren Partner verloren haben, paaren sie sich nicht mehr [mit einem anderen]. Das ist ihre Züchtigkeit. Nachts sammelt sich der ganze Schwarm, um zusammen die Nacht zu verbringen, und ein Sklave patrouilliert als Wache. Tagsüber halten [Wildgänse] ein Schilfrohr um Mund, mit dem sie Pfeile abwehren. Das ist ihre Weisheit.“

<sup>338</sup> Vgl. die Schwalbe als Symbol von Erfolg, Glück und Kinderreichtum in Eberhard 1986: 348.

einfach verachtet, ist die Wildgans dennoch geleitet von Tugend statt von Liederlichkeit und geht aus der Begegnung als Sieger hervor. Sie steigt in den Himmel auf, während die Schwalbe zu Boden stürzt. So wird allegorisch die Position im sozialen Raum verändert durch Einsatz des kulturellen Kapitals der Tugendhaftigkeit; charismatische Autorität wird durch Vorbildlichkeit affirmiert.

### 3.2.3 Tugend und Mühen der Familie Wang

Die wenigen Erzählungen des *Ji shi suijin fang* erzählen ebenfalls vom Hinauswachsen des einfachen Heilers über seinen sozialen Stand. Als Erläuterung zu einem Rezept namens „Von den Vorfahren weitergegebenes, effektives Phönix-Elixir“ (*zuchuan dexiao fenghuang dan* 祖傳得效鳳凰丹) zur Behandlung von Würmern schreibt Wang:

Einmal gab es einen mit dem Kaiser verwandten Prinzen, der an dieser Krankheit litt. Der Grund war, dass seine sexuellen Begierden übermäßig waren. Tag und Nacht erbrach er sich und hatte unaufhörlich Schmerzen. [Der Prinz] war gewillt hundert Goldstücke an herbeigerufene Ärzte auszugeben. So wurde ein angesehenener Mönch eingeladen, der zum Prinzen sagte: „Tausend Goldstücke sind leicht zu erlangen, aber ein Leben ist schwer zu retten. Ich kann diese Krankheit behandeln, aber nur zu einem Preis von tausend Goldstücken kann ich sie auch heilen!“ Der Prinz bezahlte großzügig tausend Goldstücke, und [der Mönch] trieb ihm [mit dieser Rezeptur] die Würmer aus und eliminierte so die Wurzel der Krankheit.

Nur mein Vater, der alte Mann Yunquan, war von Natur aus einer, der die Würdigen respektierte und Gelehrte mit Höflichkeit behandelte, er stand weithin in Verbindung mit außergewöhnlichen Persönlichkeiten. Sich vom Golde trennend und Geld beiseitelassend,<sup>339</sup> erlangte er durch Überlieferung dieses Rezept. Ich wage nicht, es geheim zu halten und schreibe es auf, um es der ganzen Welt bekannt zu machen, und auch aus tiefer Zuneigung, auf dass es das Volk retten und den Dingen nützen solle.<sup>340</sup>

---

<sup>339</sup> „Sich vom Golde trennend und Geld beiseitelassend“ (*zhuan jin zhi bi* 剽金置幣) ist ein Begriff aus dem daoistischen Klassiker *Yushu jing* 玉樞經 („Klassiker der Jade-Achse“, ca. 13. Jh.). Diese Schrift beschäftigt sich mit der Läuterung des Geistes und wurde bei Liturgien laut rezitiert. Vgl. Legge und Suzuki 1959: 707. Originaltext in *Daozang jiyao*.

<sup>340</sup> *JSSJF* 2: 418.



Wang Yunquan wird hier mit einem „angesehene Mönch“ (*gaoseng* 高僧) verglichen. Angesehen, mit religiös-charismatischer Autorität ausgestattet und im Besitz eines außergewöhnlich wirksamen Rezeptes, ist der Mönch dennoch von Gier nach Gold getrieben. Wang Wenmos Vater hingegen ist voller Tugend: respektvoll gegenüber den Würdigen und Gelehrten, der Sittlichkeit verpflichtet, selbstlos und nicht auf materiellen Gewinn bedacht. So gestatten „außergewöhnliche Persönlichkeiten“ (*gaoren* 高人) auch ihm ihre Nähe und belohnen ihn mit der Weitergabe des Phönix-Elixirs. So geht die charismatische Autorität des Stifters und weiterer, unbenannter hochstehender Figuren auf Wang Yunquan über. Das Rezept selbst wird legitimiert durch die Wertschätzung des kaiserlichen Prinzen, der bereit ist einen immensen Geldbetrag dafür zu bezahlen.

Auch das Vorwort zum *Ji shi sui jin fang* erzählt von den Transformationen des bescheidenen Wang Wenmo. Erst nach der durch unmittelbare Effektivität vollzogenen Heilung seiner Mutter erkennt Zheng Keda, dass es sich bei Herrn Wang nicht nur um einen gewöhnlichen Wahrsager handelt, sondern um einen versierten Arzt. Die Entstehung des Buches selbst beschreibt er folgendermaßen:

Nachdem ich [Herrn Wang] nach seinen in der Familie tradierten geheimen Rezepten gefragt hatte, gravierte ich als Belohnung [den Titel] auf Bambusstreifen, um den vorderen Buchdeckel daraus zu fertigen. Herr Wang hielt liebevoll inne und sagte: „Das Rezeptbuch meiner Familie beinhaltet keine hunderttausend Rezepte, es ist einfach ein gewöhnliches Ding. Wie könnte es meine Wenigkeit jedoch wagen, unsere Kunst nur zu selbstsüchtigen Zwecken anzuwenden? Noch hoffe ich darauf, mich ein winzig kleines bisschen besser zu qualifizieren und [das Buch] einer Korrektur zu unterziehen. Aber wahrscheinlich kann ich [auch] dann nur darauf hoffen, dass seine Verbreitung einen von zehntausend erreicht.“ Daraufhin vollendete er das Manuskript und vertraute es mir an. Ich sah es durch und rief bewundernd aus: „Es ist doch schon ordentlich vorbereitet! Wie Ihr unter der Anstrengung gelitten haben müsst! Ihr habt Euch ja völlig verausgabt! Wahrlich kann man diesen Text als einen verlorenen Klassiker der weisen Vorfahren

ansehen, der den späteren Lernenden als Mittel zum Erreichen ihrer Ziele dient! Man sollte es nun dringend drucken, um es im ganzen Reich publik zu machen.<sup>341</sup>

Wang Wenmo wird hier die Beschreibung seines Werks als ein „gewöhnliches Ding“ (*kuangqie zhongwu* 筐篋中物) in den Mund gelegt – und Zheng widerspricht dem nicht. Erst nach der Überarbeitung lobt er das Werk als „ordentlich vorbereitet“ (*jingjing bei* 井井备), aber vor allem verweist er auf die ungeheure Anstrengung, die den Autor das Verfassen seines Werkes gekostet haben muss. Performanz von Bescheidenheit seitens des Autors oder Lob seiner schriftstellerischen Mühen durch den Verfasser des Vorworts sind in der medizinischen Literatur nichts Ungewöhnliches. In Vorworten zu spätkaiserlichen Büchern bekannterer Ärzte werden Autor und Werk jedoch üblicherweise in weit detaillierterer Form und mit blumigeren Worten angepriesen. Man verweist auf die Strukturiertheit eines Werks, auf die Fähigkeit, komplizierte Sachverhalte verständlich darzustellen und zu den subtilsten Feinheiten medizinischen Wissens vorzudringen. Man hebt Charakter, Tugend, Gelehrsamkeit und Unermüdlichkeit des Autors hervor, sowie seine Fähigkeit, die tiefsten Geheimnisse medizinischer Klassiker zu erkennen. Im Vorwort des Wang Shizhen 王世貞 zum *Bencao gangmu* wird Li Shizhen ebenfalls als bescheidener Gelehrter mit nichts als Schriftrollen im Gepäck beschrieben, der, wie sein Zeitgenosse Wang Wenmo im Hause Zheng, vorbeikommt um dem Hausherrn „seine Aufwartung zu machen“. Anders als Zheng Keda lädt Wang Shizhen seinen Gast jedoch ein, einige Tage in seiner Residenz zu verbringen. Über das *Bencao gangmu* schreibt Wang:

[Dieses Buch zu lesen] war wie in den Garten des goldenen Tales einzutreten, wo alle Arten von Farben einem die Augen blenden. Es war, wie in den Palast des Drachenfürsten aufzusteigen, wo sämtliche versteckten Schätze ausgestellt sind, oder wie vor einem [Jade]krug mit

---

<sup>341</sup> *JSSJF*, Vorwort von Zheng Keda: 289.

kaltem Wasser oder einem Jadespiegel zu stehen, in dem man [im Spiegelbild] jedes Haar zählen kann. [Die Inhalte] sind breitgefächert, aber nicht ungeordnet, detailliert aber konzentriert auf das Wesentliche. Sie sind umfassend untersucht und vollständig erforscht worden und erlauben einen direkten Blick in tiefe Teiche und große Ozeane [des Wissens]. Wie könnte man [dieses Werk] allein als ein medizinisches Buch ansehen? Es [beschreibt] wahrlich die essenziellen Feinheiten der natürlichen Prinzipien, es ist [wie] ein allgemeines Gesetzeswerk zur Untersuchung der Dinge, eine geheime Schrift von Kaisern und Königen, ein bedeutender Schatz der Beamten und des Volkes. Wie sehr hat der ehrenwerte Herr Li durch seine Gewissenhaftigkeit gepaart mit Güte sein Äußerstes gegeben!<sup>342</sup>

Nicht nur preist Wang Shizhen hier metaphernreich den Wert des Buches an, auch die *Gründe* für diesen Wert werden detailliert aufgeführt. Wang lässt symbolisches Kapital in Form von Vergleichen mit goldenen Tälern, Palästen und Edelsteinen spielen, kulturelles Kapital, indem er auf die Gelehrsamkeit des Autors im Kontext der „Untersuchung der Dinge“ (*gewu*) verweist und soziales Kapital wenn er von „Kaisern und Königen, Beamten und dem Volk“ spricht. Er verweist auf die Vorbildlichkeit des Autors, die charismatische Autorität verleiht und konstruiert sogar legale Autorität, indem er das Buch als „allgemeines Gesetzeswerk“ (*tongdian* 通典) bezeichnet.

Auch Wang Fan geht in seinem Vorwort zu *Xiao Jings Xuan Qi jiu zhen lun* ausführlich auf die eindrucksvolle Persönlichkeit des Autors und die Außergewöhnlichkeit seines Werkes ein:

Eindrucksvoll war die Erscheinung des Herrensohnes, klar herausragend sein literarisches Talent, unerbittlich und wie ein Schneesturm der Wortschwall seiner Argumente. [...] Dreimal [las ich das Buch] ohne innezuhalten und spürte sofort, dass darin Erleuchtendes steckte. In wunderbarer Weise erklärt es [das Verhältnis von] Yin und Yang, Wasser und Feuer. In geradliniger Weise untersucht es die profunden Theorien der „Magischen [Achse]“ und der „Einfachen [Fragen]“. Immer wieder bringen sich dort abweichende und reguläre [Taktiken] gegenseitig hervor, werden *jing*- und *quan*[-artiges Handeln] gemeinsam angewendet. Wahrlich handelt es sich um ein außergewöhnliches Buch,

---

<sup>342</sup> BCGM, Vorwort von Wang Shizhen: 1.

wie es mein Ohr noch nicht vernommen und mein Auge noch nicht erblickt hat!<sup>343</sup>

Fast schon plattitüdenhaft nimmt sich gegen solche Ausführungen Zhengs lapidares Lob des *Ji shi suijin fang* als „verlorener Klassiker der weisen Vorfahren“ (*xiansheng zhi yijing* 先聖之遺經) aus. Hier wird allein auf die traditionale Autorität der medizinischen Ahnenlinie verwiesen. Er lobt weder Sprache oder Struktur des Werkes noch Detailreichtum, Subtilität oder Gelehrsamkeit. Was Zheng Keda so sehr erstaunt, dass er „bewundernd ausruft“ (*tanyue* 嘆曰), ist vor allem die Mühe, die der Autor in seine Schrift investiert hat. Die charismatische Autorität, die sich allein durch diese Art von Vorbildlichkeit gewinnen lässt, erscheint im Vergleich zu den Beschreibungen von Li Shizhen und Xiao Jing gering. Wang Wenmos Herausragen aus der Masse gewöhnlicher Heiler speist sich aus der erschöpfenden Anstrengung, die er unternimmt, um überhaupt ein Buch zu schreiben, aber mehr noch aus der Effektivität seiner Behandlungsmethoden. Die Autorität, die in Zheng Kedas Erzählungen affirmiert wird, ist zuallererst Sachautorität, die sich aus der Lösung des unmittelbaren Problems speist, nämlich aus der schnellen Heilung der Mutter.

### **3.2.4 Der Verletzungs-Spezialist als Retter und vorbildliche Person**

Der Hang, unmittelbare Effektivität von therapeutischen Interventionen als Alleinstellungsmerkmal zu betonen, tritt in Hu Tingguangs Fällen deutlich hervor. Sämtliche Behandlungen sind von raschem Erfolg gekrönt, denn die Familie Hu versteht ihr Handwerk. Noch dazu liegt die Voraussetzung für die Anwendung der Verletzungs-Heilkunde in Unfällen, die oft mit dramatischen Situationen einhergehen. Geschichten voller Blut und Geschrei sind unterhaltsam, wecken die Aufmerksamkeit des Lesers und lassen den

---

<sup>343</sup> XQJZL, Vorwort von Wang Fan: 2-3.

herbeigeeilten Heiler als Retter in der Not erscheinen. „Ganze Familien sind in Panik“ (*ujia shicuo* 舉家失措) wegen einer ausgerenkten Schulter.<sup>344</sup> Umstehende „sind schockiert“ (*hairan* 駭然) im Angesicht einer vier Zoll breiten und sieben Zoll langen, die Sehnen freilegenden Wunde am Arm eines jungen Mannes.<sup>345</sup> Patienten „schreien vor Schmerzen“ (*haotong* 號痛) oder erfahren „Schmerzen, die unaussprechliche Leiden bereiten“ (*tongku wanzhuang* 痛苦萬狀).<sup>346</sup> Männer reißen sich aus Versehen Hodensäcke ab oder kastrieren sich zur Rettung ihrer Ehre selbst.<sup>347</sup> Gedärme quellen aus Bäuchen, ein Selbstmörder schneidet sich die Kehle durch, so dass das fließende Blut den ganzen Boden zum Glänzen bringt.<sup>348</sup> In diesen spektakulären Situationen betritt der Trauma-Experte als heldenhafter Retter die Bühne. Beispielhaft hierfür ist die erste Fallgeschichte, die Hu in seinen „Bewährten Behandlungen“ aufführt:

Einem Mädchen, zwölf Jahre alt, wurde grausam eine Schnittwunde an der Fontanelle zugefügt. Das Blut floss unaufhörlich. Die Behandelnden verwendeten das „Pfirsichblüten-Pulver“, das „Eisenplatten-Pulver“ und Arzneien, die die Wunde schließen und die Blutung stillen sollten, aber niemand vermochte sie zu stoppen. Das blutige Wasser aus der Wunde platzte heraus und sprudelte wie kochende Suppe hervor. Alle Ärzte waren hilflos, und so sandte man nach mir, um das Mädchen zu behandeln.<sup>349</sup>

Im Angesicht dieser dramatischen Notsituation behält Hu einen kühlen Kopf und erinnert sich an eine Methode aus dem *Yizong jinjian*: Er stoppt die Blutung, indem er die Wunde mit einer Filzkappe, die er zuvor am Feuer erhitzt hat, fest verbindet und kauterisiert. Nach zwei Monaten und diversen innerlichen und äußerlichen Arzneibehandlungen ist das Mädchen geheilt. Hu erläutert sodann

---

<sup>344</sup> SKHZ 6: 231.

<sup>345</sup> SKHZ 6: 232. Die historische Maßeinheit *cun* 寸 wurde in dieser Arbeit der besseren Lesbarkeit wegen mit dem ungefähren modernen Äquivalent „Zoll“ übersetzt.

<sup>346</sup> SKHZ 6: 234, 236.

<sup>347</sup> SKHZ 6: 234-235.

<sup>348</sup> SKHZ 6: 234.

<sup>349</sup> SKHZ 6: 230.

die Pathophysiologie derartiger Verletzungen und die Gründe für die Wirksamkeit seiner Behandlung, um schließlich stolz zu verkünden:

Alle Ärzte mit ihren Arzneimitteln konnten nicht die Blutung stillen. Ich allein war hier erfolgreich, indem ich wie immer die Methode meisterte, [eine Wunde] fest zu verbinden!<sup>350</sup>

Hu spart nicht mit Eigenlob, geradezu marktschreierisch liest sich dieser Absatz wie ein Werbetext. Auch im nächsten Fall, in dem sich zwei Brüder während eines Streites beide Schnittwunden an der Fontanelle zuziehen, lobt er sich selbst:

Wie außergewöhnlich! Dass jemand nicht stirbt, nachdem er sich eine tödliche Wunde an einer tödlichen Stelle zugezogen hat, passiert nicht oft!<sup>351</sup>

Hier passiert es gleich zweifach, und zwar nachdem Hu in der Not „zur Behandlung herbeigeeilt ist“ (*ji fu kan* 急赴看). Hu Tingguang versteht es aber nicht nur zu heilen, sondern auch zu beruhigen. Als beim spielerischen Kräftemessen zweier Freunde der Arm des einen bricht, möchte der Verletzte „vor Schmerzen sterben“ (*tong er yu jue* 痛而欲絕). Voller Schuldgefühle befindet sich der andere in heller Aufregung. Der herbeigerufene Hu spricht: „Keine Angst! [Dies zu heilen] kostet mich nur ein einziges Arzneipflaster!“. Durch eine Schiene und ein Pflaster wird innerhalb eines Monats der Arm geheilt und „die Freundschaft der beiden ist so gut wie zuvor“.<sup>352</sup> So rettet der Verletzungs-Experte nicht nur den Armknochen, sondern auch eine Freundschaft. Die Fähigkeiten der Hus verschlagen gelegentlich sogar „allen Ärzten vor Bewunderung den Atem“ (*zhongyi tanfu* 衆醫嘆服), wie die Durchführung eines besonders gewagten manuellen Manövers bei einem

---

<sup>350</sup> SKHZ 6: 231.

<sup>351</sup> Ebenda.

<sup>352</sup> SKHZ 6: 232.

kleinen Mädchen, deren „Halsknochen im Loch“ verschwunden ist.<sup>353</sup> Den Fall eines Bauers mit frakturierter Kniescheibe schließt Hu mit den Worten ab:

All [diese Heilungen] basieren auf Kunstfertigkeit in den manuellen Methoden und exzellenter [Kenntnis] der Rezepte und Arzneien. Deswegen kann man damit immer wieder Erfolge erzielen.<sup>354</sup>

Den Ausdruck „damit Erfolge erzielen“ (*zou qi gong* 奏其功) könnte man auch wörtlich mit „ihre Effektivität demonstrieren“ deuten. Wie im Fall der verletzten Fontanelle des kleinen Mädchens, wo Hu „allein erfolgreich ist“ (*du zou xiao* 獨奏效) wird durch die Verwendung des Zeichens *zou* 奏 nicht allein etwas „erreicht“, sondern auch „vorgebracht“ oder „vorgezeigt“. Denn *zou* bedeutet auch „vor dem Kaiser etwas vorbringen“ oder, im Zusammenhang mit Musik- oder Theaterstücken, „vorführen“. Dieses Wort lässt in Hus Fällen den performativen Charakter von Therapien der Verletzungsheilkunde deutlich anklingen.<sup>355</sup>

In dramatischen Situationen ließ sich nicht nur effektives, sondern auch moralisches Handeln demonstrieren. Die Tätigkeit der Heiler aus dem Hause Hu ist durchdrungen von konfuzianischer Ethik. Bereits im Vorwort zum *Shangke huizuan* weist Hu Tingguang auf Medizin als praktische Anwendungsform der Kindespietät hin, und in seinen Fallgeschichten gewinnt das tugendhafte Handeln im praktischen Beispiel an Gestalt. Ganz unmittelbar praktizieren sowohl Hu als auch sein Vater die Sittlichkeit, wenn es um die Manipulation ausgerekter Gelenke an jungen Frauen geht. Die „Bewährten Behandlungen“ schildern vier Fälle, in denen das Problem der Berührung des

---

<sup>353</sup> SKHZ 6: 231. Der Text beschreibt hier nicht genauer, welcher „Halsknochen“ und welches Loch gemeint sind. Möglicherweise verschwindet der Dens des zweiten Halswirbels im Foramen magnum, aber bei dieser Art von Verletzung wäre zusätzlich eine Schädigung des Hirnstamms mit entsprechenden Symptomen zu erwarten.

<sup>354</sup> SKHZ 6: 237.

<sup>355</sup> Auch in den Fällen einer älteren Frau mit ausgerektem Kiefer und eines Steinmetz mit zerschmettertem Daumen wird die Formulierung *zou qi gong* verwendet. Vgl. SKHZ 6: 231, 233.

weiblichen Körpers elegant umgangen wird.<sup>356</sup> In allen Fällen schaffen es Hu und sein Vater, eine sofortige Besserung durch ausgefeilte Techniken zu erwirken, ohne den Körper der Frauen direkt berühren zu müssen. Im ersten Fall handelt es sich um eine „junge Frau“, die sich beim Sturz aus einem Wagen die Schulter ausrenkt. Hu schreibt:

Meine Berühmtheit basiert allein auf meinen medizinischen Behandlungen. Im Umgang mit einem solch grazilen, jungen, schüchternen [Mädchen] sind manuelle Methoden [jedoch] schwer auszuführen. Deswegen ließ ich die Mutter [das Mädchen] fest im Arm halten, während es auf einem Stuhl saß. Dann banden wir das eine Ende eines [langen] Stück Stoffs an ihrer Hand fest, das andere unterhalb der Türschwelle, so dass [das Stoffband] das Zimmer wie eine Zugleine durchschnitt. Ich schlug diese Verbindung mit einem hölzernen Messstab wie beim Kämmen von Baumwolle und wartete darauf, dass die [junge] Frau unaufmerksam sei. [Als dieser Moment kam] verwendete ich plötzlich alle Kraft, um [am Band] zu ziehen, und der [Gelenk]knochen rutschte wieder in die Gelenkpfanne.<sup>357</sup>

Hu benennt in diesem Absatz die Basis seiner „Berühmtheit“ (*ming* 名): medizinische Behandlungen (*yizhi* 醫治), in seinem Falle manuelle Methoden, die sich als effektiv erwiesen haben. In der Praxis der Familie Hu begegnete man zahlreichen Hindernissen, die einer normalen Behandlung im Wege standen. Genau an diesen Schwierigkeiten ließ sich Virtuosität in „medizinischer Behandlung“ beweisen und, wie Hu Tingguang hier selbst andeutet, die eigene Berühmtheit affirmieren. An ausgelenkten Gelenken bei Frauen konnte man jedoch nicht nur Einfallsreichtum und ausgefallene Techniken demonstrieren, sondern auch die konfuzianische Tugend der Sittlichkeit. Und dies nicht nur wenn es sich um „grazile, junge, schüchterne Mädchen“ handelte, sondern auch um Bauersfrauen mit ausgelenkten Hüften:

Obwohl er es hier mit einer Bauersfrau zu tun hatte, wäre es wirklich unanständig gewesen, ihre unteren Gliedmaßen zu berühren. So arrangierte mein Vater zwei große Hammer, einen soliden und einen

---

<sup>356</sup> Zahlreiche der hier genannten Fälle sind ebenfalls beschrieben in Wu 2017: 315–320.

<sup>357</sup> SKHZ 6: 231.



hohlen. Der solide war aus Sandelholz gefertigt und wog mehr als dreißig *jin*.<sup>358</sup> Der hohle war aus Rindleder gefertigt und war höchstens ein bis zwei *jin* leicht. Zunächst legte er den schweren [Hammer] vor der Kranken ab, so dass [für sie] ein lautes Geräusch hörbar war. Dann ließ er sie sich seitlich auf den Boden legen, mit dem kranken Bein oben. Eine [weitere] Frau drückte sie [zu Boden] und hielt ihren Körper fest. Außerdem wurde das kranke Bein an einem festen Stoffband festgebunden, und eine andere Person zog im Zimmer nebenan daran. Heimlich ließ [mein Vater] den schweren Hammer gegen den leichten austauschen, dann hielt er diesen hoch, zielte auf das ausgerenkte Hüftgelenk und schlug zu, um [die Bauersfrau] zu erschrecken. [Aus Angst davor mit dem schweren Hammer geschlagen zu werden] erschrak die kranke Frau. Vor Schreck verkrampften sich ihre Sehnen und Knochen, und ohne, dass sie Schmerz empfand, rutschte der Oberschenkelknochen wieder in die Gelenkpfanne.<sup>359</sup>

Jeder Frau im gebärfähigen Alter, ob hohen oder niederen Standes, sollte also mit Sittlichkeit begegnet werden. Indem der Arzt allen Frauen den gleichen Respekt entgegenbrachte, bewies er seine Menschlichkeit. In einem weiteren Fall, in dem der Vater ebenfalls eine Variation der „Schreck-Methode“ anwendet, zeigt er sich im Angesichte überschwänglichen Lobes der Angehörigen zudem äußerst bescheiden: Eine junge, verheiratete Frau vermag die Arme nicht mehr abzusenken, nachdem sie sich beim Herabholen eines Gegenstandes von einem hohen Ort beide Schultern ausgerenkt hat. Da es sich bei der Erkrankten um ein „außergewöhnlich schamhaftes“ (*jiaoxu yichang* 嬌羞異常) Wesen handelt, weist Hus Vater die Angehörigen an, die junge Frau an einen Pfosten im Hof zu binden. Er macht ihr weis, dass er ihr Bein akupunktieren müsse um die Schulter zu heilen. Nachdem die Angehörigen bereits mit viel Hallo den Überrock der jungen Frau entfernt haben, machen sie sich daran, auch ihren Unterrock auszuziehen. Die Patientin beginnt daraufhin hysterisch zu schreien, und im Versuch das Entkleiden zu verhindern, reißt sie

---

<sup>358</sup> Das traditionelle Gewichtsmaß *jin* 斤 entspricht ca. 500 g.

<sup>359</sup> *SKHZ* 6: 237.

die Arme nach unten. Offenbar wird durch diese Vorgehensweise die Schulter wieder eingerenkt, denn die Angehörigen sind voll des Lobes:

„Ihr, Herr, habt weder Arzneien angewendet noch [die Patientin] mit der Hand berührt aber dennoch die Krankheit beseitigt. Ihr seid wahrlich ein außergewöhnlicher Mensch!“ Mein verstorbener Vater sagte: „Eine Krankheit zu behandeln ist genau wie ein Heer zu befehligen. Die „Kriegs-Strategeme“ besagen: 'Wenn man [den Sieg] im Osten verkünden will, muss man zunächst den Westen angreifen.' Wenn ich nun im Sinne der sittlichen Etikette [so tue, als ob] ich ihr Bein nadeln wolle, und so das Schulter-Leiden von allein geheilt wird – was soll daran außergewöhnlich sein?“<sup>360</sup>

Ähnlich wie in Xiao Jings Fällen äußern hier die Angehörigen in der ihnen vom Autor zugeschriebenen direkten Rede die anerkennenden Worte. Hus Vater präsentiert sich im Angesichte des Lobes als einer, der Sittlichkeit nicht nur in Form von anständigem Verhalten gegenüber einer schamhaften Frau praktiziert, sondern auch durch Bescheidenheit. Dennoch impliziert der in den einleitenden Sätzen verwendete Terminus „seltene Erkrankung“ (*hanjian zhi zheng* 罕見之癥), dass der Zustand nach einer ausgefallenen Behandlung verlangt, welche Hu Senior, kenntnisreich nicht nur in der Medizin, sondern auch in Strategemen der Kriegsführung, selbstbewusst durchzuführen weiß.

Im bereits erwähnten Fall der Konkubine des Palastbeamten sind die sinnlichen Versuchungen, denen ein Knocheneinrichter ausgesetzt war, nicht mehr zu überhören:

Die siebzehn- oder achtzehnjährige Lieblingskonkubine eines Palastbeamten fiel die Treppe hinunter. Nun war ihr Oberschenkelknochen ausgerenkt und stand zur Seite ab. Zu jener Zeit war es Sommer und extrem heiß. Untendrunter trug [die Konkubine] ein scharlachrotes [Gewand] aus leichtem Krepp, und man konnte undeutlich ihren Jadekörper erkennen. Obendrüber trug sie einen Rock von der Farbe einer Zikade, sie war anmutig wie eine Fee. Wirklich eine himmlische Person! Nun war der Beamte mit meinem verstorbenen Vater befreundet und ließ diesen eilig mit dem Wagen abholen. Zu

---

<sup>360</sup> SKHZ 6: 232. Hus Vater verwendet hier das Sprichwort „Den [Angriff] im Osten verkünden aber im Westen angreifen“ (*sheng dong ji xi* 擊東擊西) in leicht veränderter Form.

dieser Gelegenheit durfte [mein Vater] gewiss nicht eine manuelle Methode anwenden! [...]<sup>361</sup>

Wohl wissend, dass er die Lieblingskonkubine seines Bekannten unter keinen Umständen berühren darf, versucht Vater Hu zuerst eine ähnliche Methode wie bei der jungen Frau, die sich beim Sturz vom Wagen die Schulter ausgerenkt hat: Er lässt im Schlafzimmer eine Matratze auslegen, auf der die Patientin sitzend von hinten von einer Dienerin festgehalten wird. Ein dünnes Stoffband führt dabei vom Bein der Kranken durch ein Loch in der Wand ins nächste Zimmer. Dort zieht Vater Hu sanft an dem Band, um das Bein einzurenken. Aber die Konkubine „klagt mit zarter Stimme“, und der rücksichtsvolle Knocheneinrichter will ihr keine Schmerzen verursachen. Daher wendet Hu Senior wieder die „Scham-Methode“ an: Er läuft am Schlafgemach vorbei, einen Fächer in Richtung der jungen Dame schwenkend, so dass ihr Rock hochgeweht wird und dabei „droht, ihre schneeweiße Haut zu enthüllen“. Die Konkubine erschrickt dabei so, dass sie vor lauter Scham das Bein in die richtige Position zieht.<sup>362</sup>

Die Sprache, mit der in dieser Geschichte Körper, Kleidung, Stimme und Wesen der Konkubine beschrieben werden, weckt die Aufmerksamkeit des Lesers. Durch erotisch konnotierte Ausdrücke wird das Bild einer jungen Dame heraufbeschworen, die sich die meisten Leser wohl gerne vorstellten. Die erotische Beschreibung birgt jedoch nicht allein einen Unterhaltungswert, sondern zeichnet, wie auch die plastischen Beschreibungen dramatischer Situationen, ein erwünschtes Bild des Heilers. In diesem Fall präsentiert er sich als tugendhafter Konfuzianer statt als heroische Retter. Die lebendige Darstellung der verführerischen Erscheinung seiner Patientin kehrt sein sittlich tadelloses Verhalten umso stärker hervor.

---

<sup>361</sup> SKHZ 6: 236.

<sup>362</sup> Ebenda.

Nicht immer ist die Behandlung weiblicher Personen ein Problem für den Verletzungs-Spezialisten. Kinder und ältere Frauen dürfen berührt werden, vor allem, wenn nur der Kopf behandelt werden muss. Bei der Amputation einer entzündeten Fingerspitze, durchgeführt an der Frau von Hus jüngerem Bruder, nachdem diese sich mit einer Fischgräte gestochen hat, wird die Berührung der Hand durch den Arzt in keiner Weise als verwerflich dargestellt. Auch im Falle der Frau des Schreibers aus dem Kriegsministerium schweigt Hu über die Problematik unsittlichen Handelns in Form einer Berührung des weiblichen Beins.<sup>363</sup> Die Tatsache, dass es sich im einen Fall um eine potenziell lebensbedrohliche Entzündung handelt, die sofortige Intervention erfordert, im anderen um ein gebrochenes Schienbein, das nur durch manuelles Einrichten des Bruches (*zheng gu* 整骨) richtig zusammenwachsen kann, impliziert, dass Hu Tingguang im Notfall die konfuzianischen Tugend *abzuwägen* verstand. Er handelt hier ganz im Sinne des Menzius, dem die Worte zugeschrieben werden:

Dass Mann und Frau sich nicht mit der Hand berühren, wenn sie einander etwas reichen, das ist Sittlichkeit (*li*). [Aber] die Hand zu verwenden, um die Schwägerin zu retten, wenn sie am Ertrinken ist, das ist Abwägen (*quan*).<sup>364</sup>

Auch Hu rettet seine Schwägerin. So präsentiert er seinen Vater und sich selbst in seinen Fällen in mehrfacher Hinsicht als gute Konfuzianer: Pietätvoll, da sie das Handwerk studieren, das einem die Gesunderhaltung der Eltern ermöglicht, sittlich im Umgang mit Frauen und durch Ausübung von Bescheidenheit. Und nicht zuletzt flexibel im Umgang mit konfuzianischen Tugenden, so es denn dem Helfen der Welt und der Menschlichkeit diene, unabhängig von sozialem Status oder Geschlecht.

Die Tugend des Hu Tingguang zeigt sich auch in der Auswahl seiner Arzneien. Zu einem in einem seiner Fälle verordneten Rezept namens „Knochen

---

<sup>363</sup> SKHZ 6: 233, 237.

<sup>364</sup> Mengzi 4A.17 in in SSQY: 497.

verbindende Pille des violetten Metalls“ (*jie gu zijin dan* 接骨紫金丹) schreibt er:

Dies ist ein Geheimrezept. [...] Das Originalrezept verwendet Fötusknochen. Heutzutage nimmt man [stattdessen] Falkenknochen, Geierknochen oder Eulenknochen. Sie verstoßen nicht gegen die Tugend (*de*), im Rezept sind sie effektiv. So schlägt man zwei Fliegen mit einer Klappe!<sup>365</sup>

Dieses Geheimrezept ist im *Shangke huizuan* zum ersten Mal schriftlich dokumentiert. In seiner Ursprungsform ist die magische Korrespondenz – Verwendung von Menschenknochen zur Behandlung von Menschenknochen – offensichtlich. Hu Tingguang wendet sich jedoch im allerletzten Absatz von *juan* 12 explizit gegen die seiner Meinung nach moralisch nicht vertretbare Verwendung von menschlichen Substanzen wie Gallensaft von Toten, Augäpfeln, Totenköpfen oder Fötusknochen.<sup>366</sup> Wirksamkeit schreibt er menschlichen Knochen durchaus zu, wie er mit einer (aus dem *Bencao gangmu* entnommenen) Erzählung aus dem *Youyang zazu* 酉陽雜俎 („Vermischte Aufzeichnungen aus Youyang“, ca. 860), einer Sammlung von Pinselnotizen, zu belegen versucht. Aber die Verwendung von Menschenknochen entspricht nicht der konfuzianischen Tugend der Menschlichkeit:

Ein Mensch aus Jingzhou verletzte sich am Schienbein. Zhang Qizheng ließ ihn Medizinalwein trinken und entfernte aus dem zerschmetterten Fleisch ein [abgesplittertes] Stück Knochen. Dann brachte er eine Paste auf, und [der Mann] war geheilt. Nach zwei Jahren bekam [der Patient] wieder Schmerzen. Zhang sagte: „Dem entfernten Knochen ist kalt.“ Er begab sich auf die Suche und [fand ihn] noch immer unter dem Bett. Er wusch [das Knochenstück] mit einer Abkochung, verpackte es in Seide, und der Schmerz [des Patienten] hörte daraufhin auf. Die Korrespondenz der Qi ist so. Wer sagt [die Verwendung] vertrockneter Knochen sein kein Wissen?<sup>367</sup> Den Leuten, die Fötusknochen

---

<sup>365</sup> 原方用胎骨今代以膺骨或鷗骨鴟骨於德無虧於方有效一舉兩得矣。Das Zeichen [虛亏] wurde hier als 虧 gelesen.

<sup>366</sup> *SKHZ* 12: 412.

<sup>367</sup> Die Geschichte, wie auch ein Teil des vorausgegangenen Absatzes ist zu nahezu wortgleich zu finden in *BCGM* 52: 1935.

verwenden, sollte dies dennoch als eine Warnung gelten. Die, die über Generationen diese Kunst bewahrt haben: Wenn es eine andere Arznei gibt, kann man [die Fötusknochen] dagegen austauschen. Dann ist dies Menschlichkeit von ganzem Herzen.<sup>368</sup>

So wird bei Anwendung der „Pille des violetten Metalls“ durch die Substituierung einer fragwürdigen Substanz durch moralisch vertretbarere aber kaum weniger entsprechungsmagische Substanzen – Knochen von fleischfressenden Raubvögeln – der Tugend genüge getan und gleichzeitig das Ideal der Effektivität beschworen. Rezept und Anmerkungen offenbaren, wie Hu Tingguang zwischen Ideen zu Entsprechungsmagie und Geheimhaltung, konfuzianischen Idealen der Tugend und medizinischen Idealen vermeintlicher Effektivität navigierte.

Im Vergleich zu den Wanderärzten verleihen sprachliche Eloquenz und zur Schau gestellte konfuzianische Gelehrsamkeit und Tugend den Anschein, als ob das Herauswachsen über das einfache Volk bei der Familie Hu besser begründet sei. Betrachtet man jedoch die Handlungsebene und die dahinterstehenden Grundlagen der Wissensgewinnung, so zeigt sich, wie sehr Hus medizinische Praxis verwurzelt war in alltagsmedizinischem Denken.

### **3.3 Sachautorität in der Alltagsmedizin**

Alltagsmedizinische Heiler verstanden es meisterhaft, Sachautorität zur Schau zu stellen. Diese mochte auf realer Sachkenntnis begründet sein, auf der Inszenierung technischen oder nicht-artikulierbaren Wissens, und auf tatsächlicher oder behaupteter effektiver Behandlung. Es lassen sich in den dieser Arbeit zugrundeliegenden Quellen vier Strategien zur Konstruktion von Sachautorität beobachten: Die Performanz, erstens, von Textwissen und Fachterminologie, zweitens, von Virtuosität in der Anwendung medizinischen Wissens, drittens, von unmittelbarer, sichtbarer Effektivität und viertens, von

---

<sup>368</sup> SKHZ 12: 412.

unsichtbaren körperlichen Merkmalen, deren Kenntnis sich allein dem Adepten erschließt.

### **3.3.1 Textwissen und Fachsprache**

Es ist zu vermuten, dass es keine einzige, sich in irgendeiner Form um Gültigkeit bemühende historische chinesische medizinische Schrift gibt, die sich nicht auf frühere Texte bezieht. Bis zum heutigen Tage sind Zitate aus dem „Klassiker“, d.h. dem *Huangdi neijing*, für Ärzte der chinesischen Medizin essenziell zur Legitimierung ihres therapeutischen Denkens und Handelns. Auch Verweise auf andere reale oder legendäre charismatische Stifter von Texten und Praktiken längst vergangener Zeit werden für die Etablierung traditionaler Autorität herangezogen. So auch in den Schriften unserer Alltagsheiler.

#### **3.3.1.1 Text und Praxis: Die medizinische Ahnenlinie des Hu Tingguang**

Wie so viele andere, bezieht sich auch der Knocheneinrichter Hu Tingguang im *Shangke huizuan* auf frühere Werke. Belesen wie er war, konnte er auf einen reichen Text-Fundus zurückgreifen, um – wie in der Medizin Chinas üblich – neue, innovative Ideen durch Rückverweise auf Älteres zu legitimieren und traditionale Autorität für sein Werk zu etablieren. Im Vergleich zu anderen medizinischen Texten zeigen sich jedoch einige Besonderheiten.

In seinem eigenen Vorwort erzählt Hu Tingguang eine kurze Geschichte der Verletzungs-Heilkunde. Dazu verweist er zunächst auf die mythischen Stifter der Medizin aus grauer Vorzeit, Shennong, Qi Bo 岐伯, Lei gong 雷公 und Tong jun 桐君, gefolgt von den zumindest teilweise legendären Ärzten der Frühlings- und Herbst-Periode und der Zeit der streitenden Reiche, nämlich Huan 緩, He 和 und Bian Que. Er fährt fort mit dem Verweis auf die kanonischen Schriften des Zhang Zhongjing um dann Hua Tuos „Künste des Knochen-Schabens und

Darm-Auswaschens“ zu nennen. Die Methoden der letzteren beiden Protagonisten sind für ihn „äußerst göttlich“ (*jishen* 極神).<sup>369</sup>

Für keine der genannten Figuren bis auf Hua Tuo, Bian Que und Qi Bo ist überliefert, dass sie sich in besonderer Weise mit der Behandlung von Verletzungen oder manuell-chirurgischen Eingriffen in den Körper beschäftigten.<sup>370</sup> Zieht man in Betracht, dass das für Gelehrtenärzte so wichtige *Shanghan lun* des Zhang Zhongjing im Rest von Hus gesamten Werk keinerlei Erwähnung findet und sein *Jingui yaolüe* nur wenige Male im Zusammenhang mit äußerlich zugezogenen Verletzungen, so erscheint die Nennung von Zhangs Name eher wie ein obligatorisches Element in der Etablierung der medizinischen Ahnenlinie. Obwohl sich das *Shangke huizuan* nicht mit fieberhaften und nur nebenbei mit inneren Krankheiten beschäftigt, führte am berühmten Zhang Zhongjing offenbar kein Weg vorbei. Auch andere kanonische Texte, wie der „Puls-Klassiker“ oder selbst die „Grundlegenden Fragen“ (*Suwen* 素問) als Teil des *Huangdi neijing* werden nur vergleichsweise selten genannt.<sup>371</sup> Wichtiger erscheint Hu der praktischere Teil des „Inneren Klassikers“ zu sein, nämlich die „Magische Achse“ (*Lingshu* 靈樞), sowie andere Bücher über die Anwendung von Akupunktur, denn sein Fokus lag auf manuell anzuwendenden Heilmethoden. In seinem Vorwort löst er das Problem der Abwesenheit von Verletzungs-Heilkunde in den Klassikern durch die

---

<sup>369</sup> SKHZ, *zixu*: 105.

<sup>370</sup> Qi Bo diskutiert in Kap. 81 des *Huangdi neijing lingshu* mit dem Gelben Thearchen das Eröffnen von Abszessen mit Lanzetten-artigen Nadeln. In Bian Ques Biografie im *Shiji* findet sich Hinweise auf von ihm durchgeführtes Stechen mit Nadeln und spitzen Steinen, und der daoistische Klassiker *Liezi* 列子 („Meister Lie“, überlieferte Version 4. Jh.) enthält eine Erzählung, in der Bian Que zwei Kranken die Brust eröffnet, um ihre Herzen auszutauschen. Von Hua Tuo ist überliefert, dass er sich nicht nur auf das Nadeln verstand, sondern auch darauf, Wunden zu behandeln, anästhetische Arzneien zu verabreichen und Abdomen zu öffnen, um Krankheiten zu entfernen. S. Unschuld 2016: 219–231; Wilhelm 1911: 56–57; DeWoskin 1983: 140–152. Zu den Einflüssen buddhistischer Erzählungen auf die Darstellung von Bian Que und Hua Tuo s. Salguero 2009.

<sup>371</sup> Das *Mai jue* 脈訣 („Puls-Merkversen“) wird vier Mal, das *Maijing* 脈經 („Puls Klassiker“) drei Mal, und das *Suwen* nur fünf Mal als solches genannt.



Behauptung, dass die „göttlichen Methoden“ „in der Re-Organisation der Medizin durch die Leute der Tang und Song unglücklicherweise nicht weitergegeben wurden“. <sup>372</sup> Dennoch scheinen die Song-zeitlichen Rezept-sammlungen, so impliziert deren ausgiebige Verwendung in seinem Werk, wichtige Quellen für Hu gewesen zu sein, die „das Reine aller Schulen sammelten um das Leben der Menschen zu verteidigen“. <sup>373</sup> Späteren Ärzten und ihren Werken zollt er Respekt, da diese sich bemühen, die uralten Mysterien der medizinischen Ahnen zu erhellen. Dennoch kritisiert er, dass mit diesen Ärzten

[...] der Wettbewerb begann. Alle propagierten die Prinzipien sämtlicher Ahnen-Schulen, um daraus ihre eigene Philosophie zu erschaffen, die auch an die Nachwelt weitergegeben und [ihre Berühmtheit] unsterblich machen sollte. Nur Texte über das Knocheneinrichten und das Einrenken von Gelenken sind zwar verstreut und fragmentarisch in allen möglichen Büchern zu finden, aber sehr wenig als ganze Schriftstücke. <sup>374</sup>

Hu entlarvt hier die konkurrierenden arzneikundlichen Strömungen als Versuche, eigene Ideen unsterblich zu machen und Autorität für die eigene Transmissionslinie zu erschaffen. Dass sich keine dieser „Schulen“ ausführlich dem Einrichten von Knochen widmete, empfindet er als Manko, welches es zu beheben gilt. Anders als Xiao Jing positioniert er sich nicht explizit für die eine oder andere Strömung, auch wenn sich in seinem Werk eine gewisse Vorliebe für die Ideen von Zhang Congzheng, Li Gao, Zhu Danxi und Wei Yilin zeigt, insbesondere wenn sich diese auf Verletzungen oder stagniertes Blut beziehen. Was zählt, ist vor allem wie ausführlich sich ein Werk der Behandlung von Verletzungen widmet und ob die vorgeschlagenen Therapien in Unfallsituationen gut anwendbar sind. So setzt Hu die Linie bedeutsamer Ärzte in seinem Vorwort mit dem „früheren Erleuchteten Herrn Xue“ (*qianming*

---

<sup>372</sup> SKHZ, *zixu*: 105.

<sup>373</sup> Ebenda.

<sup>374</sup> Ebenda.

*Xueshi* 前明薛氏) fort. Aber obwohl Fälle aus *Xue Jis Zhengti leiyao* den Großteil der Fallgeschichten anderer Ärzte in *juan 4* darstellen, kritisiert Hu Tingguang das Werk für den Mangel an Beschreibungen manueller Methoden und anatomischer Strukturen:

[...] Leider sind dort keine Methoden zum Zusammenfügen der Enden [von Gelenken oder gebrochener Knochen] beschrieben. Es geht wie ein Leitfaden-Buch nur ein wenig ins Detail, und so beschreibt es nicht klar [die Anatomie von] Knochen, Gelenken, Sehnen und Gefäßen. [Trotzdem] wird es während unserer Dynastie überall bewundert.<sup>375</sup>

Den „Kettfaden“ (*jing* 經) für das *Shangke huizuan* bilden die Traumatologie-Kapitel aus dem „Goldenen Spiegel der medizinischen Ahnenlinie“, Hus Meinung nach der einzige Text, welcher sich in ausreichend detaillierter Weise der Verletzungs-Heilkunde widmet.

Aufschauend studierte ich dieses außergewöhnlich wertvolle Buch und erinnerte mich an was mich mein Vater gelehrt hatte. Da mein verstorbener Vater einen Band namens „Herrn Chens Buch über das Knocheneinrichten“ (*Chenshi jiegu shu* 陳氏解雇書) hinterlassen hatte, welches zwar die Geheimnisse spezialisierten Expertenwissens enthielt, aber [leider] simpel und nicht besonders detailliert war, verwendete ich [...] die „Wichtigen Prinzipien des Knocheneinrichtens“ aus dem von mir bewunderten [...] „Goldenen Spiegel“ als Kettfaden, sowie die [Schriften] sämtlicher Meister und der hundert Experten als Schussfaden. Ich suchte dort überall nach allen essenziellen [Methoden] der Verletzungs-Heilkunde, und dabei die in meiner Familie weitergegebenen Methoden in Ehren haltend, kompilierte ich [all dies] zu einem Buch.<sup>376</sup>

Geschickt verwebt Hu hier ein einfaches, in der Familie bewahrtes Manuskript über das Einrichten von Knochen, welches nie den Status eines gedruckten Werkes erlangt hatte, mit den Schriften „sämtlicher Meister und hundert Experten“ (*zhuzi baijia* 諸子百家). Spezialisiertes Expertenwissen gewinnt an Tiefe durch das Studium von Schriften, aber das in Texten weitergegebene Wissen bekommt nur Gestalt durch das, was der Vater ihn gelehrt hat: die „in

---

<sup>375</sup> Ebenda.

<sup>376</sup> Ebenda.

der Familie weitergegebenen Methoden/Regeln“ (*jiazhuan zhi fa* 家傳之法), d.h. implizites Wissen, das sich nur in der praktischen Anwendung erlernen lässt. Dies ist dem wahren Experten vorbehalten, wie am Beispiel der blutenden Fontanelle deutlich wird. Dort ist Hu der Einzige, der „immer die Methode meistert“, die Wunde fest zu verbinden. Das Wissen über die zur Kauterisierung benötigten Arzneisubstanzen, nämlich Ulmenrinde oder schwarzen Filz, hat Hu jedoch aus Büchern.<sup>377</sup> Es ist also insbesondere das Feld der Arzneikunde, das Textkenntnis erfordert:

Im Fach der Verletzungs-Heilkunde gibt es wenige, denen [ihr Wissen] von Meistern gelehrt wurde, und viele, denen es durch die Familie weitergegeben wurde. Letztere kennen nur die Gelenke zwischen den Knochen und behaupten, diese durch manuelle Methoden behandeln zu können. Wenn man sie nach [ihren Behandlungen mit] Arzneien fragt, sagen sie, dass es sich um Geheimrezepte handele, die nur durch nahe Verwandte als Schatz bewahrt würden und Außenstehenden nicht bekannt seien. Oh weh! Kann dies denn überhaupt die Kunst der Medizin genannt werden? Ich sammelte und editierte [Methoden der] Verletzungs-Heilkunde, um in grober Form selbst eine Sammlung zu erstellen, und habe nun noch einmal die „[Systematische] Materia Medica“ untersucht. Dort sah ich, dass die Arzneidroge, für die unter „Indikationen“ (*zhu zhi* 主治) Bruch-Verletzungen und Verletzungen durch Getier angegeben sind, wirklich zahlreich sind. Außerdem erscheinen verstreut auch in anderen Büchern nicht wenige [Arzneien dieser Art]. Ich habe die früheren Sammlungen, die bereits publiziert sind, verwendet und sah kein Arg darin, diesen weitere Teile hinzuzufügen. [...].<sup>378</sup>

Hu erschafft sein Werk auf der Basis vieler anderer Bücher, aber mit Ausnahme des *Yizong jinjian* und eines ansonsten unbekanntes, in seiner Familie bewahrten Manuskripts sind diese Bücher ihm vor allem in Bezug auf Arzneikunde von Nutzen. Der Fokus seiner Behandlungen war dabei nicht die

---

<sup>377</sup> Hu führt seine Kenntnis der Ulmenrinde auf das *Yizong jinjian* zurück. Filz ist u.a. im *Bencao gangmu* als Arznei gelistet, welches Hu ebenfalls als wichtige Quelle gilt. Schwarzer Filz wird dort u.a. zum Stillen von Blutungen und (in erhitzter Form) zur Behandlung von Verletzungen empfohlen, wenn auch nicht als Material zur Kauterisierung offener Wunden. S. *BCGM* 50: 1839-1840.

<sup>378</sup> *SKHZ, houxu*: 308.

elaborierte, theoriebasierte Arzneitherapie. So schreibt er in den einleitenden Absätzen zu den „Bewährten Behandlungen“:

Angenommen man hat die Möglichkeit, zu den Rezepten und Arzneien den „Inneren Klassiker“ und die „[Systematische] Materia Medica“ zu studieren, dann reicht das, um einen Überblick zu gewinnen und die wichtigsten Aspekte [der Arzneikunde] zu kennen.<sup>379</sup>

Eine recht unpräzise pharmazeutische Herangehensweise ist – wie noch erläutert werden wird – in Hus Fällen deutlich zu erkennen. Die „Systematische Materia Medica“, also das *Bencao gangmu*, dient ihm fast ausschließlich als Quelle für Informationen zu Einzelarzneien und als Sekundärquelle für allerlei Rezeptbücher mit einfachen Rezepten zur Behandlung alltäglicher Krankheiten. Das *Neijing* wird zwar vage als Quelle benannt, aber es bleibt unklar, inwiefern es Hus Arzneipraxis zugutekam. Im Gegensatz zu Xiao Jings *Xuan Qi jiu zheng lun*, dem es als autoritative Grundlage gilt, spielt es im *Shangke huizuan* nur eine untergeordnete Rolle. Denn theoretische Abhandlungen über unsichtbare Vorgänge im Körper oder kosmologische Zusammenhänge waren Hus Sache nicht. So präsentiert sich Hu Tingguang als Grenzgänger in seinem Verhältnis zu Text und Praxis, zu technischem und nicht-artikulierbarem Wissen. Seine Arzneikunde war lediglich von groben theoretischen Ideen geleitet und legte stattdessen den Fokus auf unmittelbare Effektivität und Praktikabilität der Anwendung.

### **3.3.1.2 Text und Neuinterpretation in den Schriften der Wanderärzte**

Wang Wenmos medizinische Praxis ist – in etwas anderer Weise als die des Hu Tingguang – vor allem durch praktische Erwägungen gekennzeichnet, Wang selbst scheint nicht sonderlich an Texten interessiert. Einmal nur im ganzen *Ji shi sui jin fang* zitiert er den „Klassiker“ neben dem Tang-zeitlichen *Bei ji qian jin yaofang* im Zusammenhang mit einem Rezept gegen Darmabszesse. Es ist vor

---

<sup>379</sup> SKHZ 6: 230.

allem sein Förderer Zheng Keda, der im Vorwort den für jeden gedruckten Medizintext obligatorischen Verweis auf die mythischen Stifter Shennong und Huangdi gibt. Nur einmal verwendet Wang im Angesichte des Zweifels an seinen Aussagen über Würmer im Zusammenhang mit dem o.g. Phönix-Elixir einen Text zur Legitimation:

Dann gibt es aber jene [Menschen], die sagen: „Da sind keine Würmer, ich glaube das nicht!“ Nun, wenn das Diamanten-Sutra sagt, „wie die Feuchtigkeits-Geborenen“, ist es [nicht] genau dies, was gemeint ist?<sup>380</sup>

Das Diamanten-Sutra (kurz: *Jingang jing* 金剛經, übers. frühes 5. Jh.) spricht in der Tat über „Feuchtigkeits-Geborene“ (*shisheng* 濕生) als einer Klasse von Wesen, ohne genauere Erklärungen zu liefern. Gemeinhin werden „Feuchtigkeits-Geborene“ als Würmer und Fische interpretiert.<sup>381</sup> „Ist es [nicht] genau dies, was gemeint ist?“ stammt allerdings nicht aus dem Diamanten-Sutra, sondern ist ein Zitat aus dem *Lunyu*, eine Vergewisserung des Zi Gong 子貢, dass er die Worte des Meisters richtig verstanden hat.<sup>382</sup> Wang bleibt die Begründung schuldig, warum genau der Terminus „Feuchtigkeits-Geborene“ seine Ansichten erklären sollte. Vielmehr scheint die Bezeichnung selbst, in Verbindung mit einer rhetorischen Frage aus dem *Lunyu*, Bestätigung genug zu sein. So wird allein durch die Verwendung von Ausdrücken aus autoritativen Werken für Wangs Aussagen ein Gültigkeitsanspruch erhoben.

Die Verfasser der Wanderarzt-Manuskripte waren Meister darin, durch Verweise auf die kanonischen Texte des Altertums eine Traditionslinie hin zu ihrer eigenen Praxis zu spinnen, sei sie auch noch so dünn. Wie Hu Tingguang erhoben sie Anspruch auf die uralten medizinischen Prinzipien durch Erzählungen, die sich wie ein „Who-is-who“ der antiken chinesischen Medizin lesen:

---

<sup>380</sup> *JSSJF* 2: 418.

<sup>381</sup> Soothill und Hodous: 387.

<sup>382</sup> 其斯之謂與. Vgl. *Lunyu* 1.15, in *LYZS* 1: 8.

Von der [alten] Zeit an probierte der Göttliche Bauer die hundert Kräuter, und erkannte ihr kaltes, heißes, warmes oder ausgeglichenes [Temperaturverhalten] während der vier Jahreszeiten. Die „Einfachen Fragen“ des Gelben Thearchen Xuanyuan und [auch] Bian Que vermochten innere und äußere [Krankheiten] zu behandeln und Yin und Yang zu regulieren. Die Drogen-Präparation und die Charakteristika von Arzneien, die Taiyi leigong [niederschrieb], sind so effektiv, dass sie die Toten erwecken und ins Leben zurückholen können. Die Puls-Merkverse des Wang Shuhe wurden verbreitet, und Zhang Zhongjing [verfasste] eine spezialisierte Abhandlung über Kälteschädigungen, [deren Rezepte] jede [Krankheit] treffen, auf die sie gerichtet sind. [Die außerordentlichen Fähigkeiten] des Sun Zhenren, die selbst die mächtigsten Hindernisse überwinden, basierten auf weitherkommenden Prinzipien sowie jenen, die auf Verständnis der Klassiker beruhten.<sup>383</sup>

Auch der Autor von Ms. 8011 verweist auf den Gelben Thearchen und dessen fiktiven Gesprächspartner Qi Bo, sowie auf die Puls-Merkverse des Wang Shuhe. In seinem Lamento über jene „Wirrköpfe“, welche alten Mütterchen (statt ihm selbst) ihr Vertrauen schenken, schreibt er:

Aber die Leute, die später [diese Texte] studierten, hatten Schwierigkeiten, sie tiefgreifend zu verstehen. Diese Alchemisten oder Schamanen-Mütterchen, wie können sie etwas über die medizinischen Prinzipien wissen? [...] Die Alten hinterließen medizinische Bücher, in denen die Behandlung von Krankheiten auf Betrachten, Hören, Befragen und Tasten basierte. Betrachten bedeutet, die Gesichtsfarbe [der Kranken] anzusehen, Hören bedeutet, sich ihre Stimme anzuhören, Befragen bedeutet, nach den Ursachen der Erkrankung zu fragen, Tasten bedeutet, die Pulsprinzipien zu untersuchen. Wie kann es da Gerede über den Geist der verstorbenen Eltern oder den Dämon eines Tempelgeistes geben? [Den Leuten, die sowas behaupten] sollte man mit stinkenden Schuhsohlen Luft zufächeln oder Hundekot in den Mund schmieren!<sup>384</sup>

Die Huldigung der Weisen des Altertums endet also denkbar profan, nämlich mit der wüsten Beschimpfung seiner Konkurrenten. Diese Übergänge zwischen

---

<sup>383</sup> Ms. 8555: 18. Zu den hier genannten mythischen und realen Figuren der Medizin Chinas s. Zheng et al. 2018.

<sup>384</sup> Ms. 8011: 27-28.

behauptetem Text-Wissen und schlichtem Alltagsdenken, vorgebracht im sprachlichen Habitus der einfachen Leute, durchziehen die Manuskripte allerorts. Besonders deutlich treten sie hervor, wenn die Verfasser sich über einzelne Krankheiten auslassen.

Wenn Wanderärzte auf dem Marktplatz ihr medizinisches Wissen anpriesen, betteten sie dieses in Erzählungen ein. Das zur Schau gestellte Wissen bestand aus Versatzstücken theoretischer Erläuterungen zur Differenzierung von Krankheiten, die ihre Wurzeln in der medizinischen Literatur hatten, aber stark verkürzt oder bis zur Unkenntlichkeit verändert zum Besten gegeben wurden. Ein wichtiges Element der Zurschaustellung theoretischer Kenntnisse waren dabei die Zahlen. Im Zusammenhang mit der Geschichte des Generals Jiang Wei sind wir bereits den neun Arten von Magen- oder Qi-Schmerz begegnet. Beide Manuskripte werfen in diesem Zusammenhang die Idee in den Raum, dass eine Differenzierung der unterschiedlichen Arten dieser Schmerzen unerlässlich sei, nehmen aber bei der Behandlung selbst keinerlei Differenzierung vor. Außer den neun Arten von Schmerz führen sie auf: die „fünf Arten von Tröpfeln“ (*wu lin* 五淋), die „fünf Erschöpfungen“ (*wu lao* 五勞), „sieben Schädigungen“ (*qi shang* 七傷), „fünf Akkumulationen“ (*wu ji* 五積) und „sechs Ansammlungen“ (*liu ju* 六聚), und die „achtzehn Arten von Husten“ (*kesou shiba ban* 咳嗽十八般). Die „fünf Arten von Tröpfeln“, nämlich „Qi-Tröpfeln, Sand-Tröpfeln, Blut-Tröpfeln, Hitze-Tröpfeln und weißes Tröpfeln“, kommen den in der Literatur genannten Kategorien noch recht nahe.<sup>385</sup> Hingegen finden sich, anders als vom Verfasser von Ms. 8555 erklärt, weder die „sieben Schädigungen“ noch die „fünf Akkumulationen“ im *Neijing*. Zwar sind diese Begriffe durchaus in Werken der gedruckten Literatur aufgeführt, allerdings mit zum Teil vollkommen anderen Interpretationen.<sup>386</sup> So besagt die Handschrift:

---

<sup>385</sup> Ms. 8011: 23. Vgl. Li et al. 2005: 23.

<sup>386</sup> Vgl. Li et al. 2005: 25, 222.

Zu viel Gehen wird sicherlich die Sehnen schädigen, zu viel Sitzen das Blut, zu viel Liegen wird sicherlich die Knochen schädigen, zu viel Stehen das Fleisch, zu viel Reden wird sicherlich den Geist schädigen, zu viel Nachdenken das Herz, und zu viel Wollust die Essenz.<sup>387</sup>

Diese Definition entspricht am ehesten den „fünf Erschöpfungen“ im *Huangdi neijing suwen*, welches besagt: „Langes Schauen schädigt das Blut, langes Liegen das Qi, langes Sitzen schädigt das Fleisch, langes Stehen die Knochen und langes Gehen die Sehnen“.<sup>388</sup> Der Autor von Ms. 8555 vertauscht also Zuordnungen, lässt das Schauen aus und fügt das Reden, das Nachdenken und die Wollust hinzu. Es ist zu vermuten, dass diese Unterschiede ihren Ursprung in der verschlungenen schriftlichen und oralen Transmission von Textwissen haben. An anderer Stelle zeigt sich jedoch, dass inhaltliche Differenzen zur gedruckten Literatur nicht nur Übertragungsfehler, sondern andere Körper- und Weltansichten widerspiegeln. Der Fokus des Wanderarztes auf die basalen Aspekte des Lebens wird in seiner ganz eigenen Interpretation der fünf Erschöpfungen deutlich:

Der „Innere Klassiker“ erklärt es deutlich: Übermäßig geldgierig zu sein, nennt man Herz-Erschöpfung. Wenn Wollust außer Kontrolle gerät, nennt man das Nieren-Erschöpfung. Was durch Schufterei geschädigt wird, nennt man die Leber. Was durch Wein und Weiber geschädigt wird, ist die Lunge. Hunger, Überfressen und Nahrungsakkumulation nennt man [Schädigung der] Milz. Das sind die „fünf Schädigungen“.<sup>389</sup>

Der „Innere Klassiker“ erklärt allerdings nichts dergleichen. Die Nennung des autoritativen Werkes dient lediglich der Legitimation der Ansichten des Verfassers, der die Deutung des Begriffes „fünf Schädigungen“ in die Lebenswelt der einfachen Menschen verlagert. Die zehrenden Aspekte sind dort Plackerei, Geldgier, Hunger oder Überfressen, Trunksucht und Wollust. Ähnlich verhält es sich mit den „achtzehn Arten von Husten“, über die sich der

---

<sup>387</sup> Ms. 8555: 20.

<sup>388</sup> Vgl. Unschuld et al. 2011: 410.

<sup>389</sup> Ms. 8555: 19-20.



Autor in Form eines laut zu deklamierenden Gedichtes auslässt. Obwohl er zu Beginn des Absatzes verkündet, dass das Thema „in den Büchern klar erklärt“ werde, liest sich das Gedicht, welches neun (und nicht achtzehn) Arten von Husten aufzählt, wie ein Durcheinander aus verkürzten und veränderten Bruchstücken aus der gedruckten Literatur. Vier Arten von Husten werden mit vier Hohlorganen (*fu* 腑), nämlich Dickdarm, Dünndarm, Harnblase und Magen, verknüpft. Das *Nejing* dagegen verknüpft Husten mit den fünf Speicherorganen und den sechs Hohlorganen (*wu zang liu fu* 五臟六腑) und beschreibt eine vollkommen andere Symptomatik.<sup>390</sup> Die größten inhaltlichen Ähnlichkeiten zeigen die Ausführungen des Manuskriptes mit einem Merkvers aus dem medizinischen Einführungswerk *Wanbing huichun* 萬病回春 („Genesung von den zehntausend Krankheiten“, Vorw. 1587) des Gong Tingxian 龔廷賢 (16./17. Jh.). Auch wenn der Wortlaut dort ein anderer ist, gehen der Dünndarm-Husten ebenfalls mit trockener Zunge, der Magen-Husten mit Schleim und der Harnblasen-Husten mit Frieren einher. Andere Organe wie der unsichtbare „dreifache Brenner“ (*sanjiao* 三焦) werden im Manuskript jedoch ausgelassen. Zudem beginnt Gong Tingxian sein Gedicht mit den Worten:

Schon immer haben die achtzehn Arten von Husten  
allein ihre Ursache in üblem Qi, das in die Leber eintritt.<sup>391</sup>

Ms. 8555 sieht die Ursachen von Husten hingegen in alltäglicheren Faktoren:

In der Tat haben die achtzehn Arten von Husten  
alle ihre Ursache in Wein, Weibern und Wind-Kälte.<sup>392</sup>

Die achtzehn Arten von Husten betreffen hier also nicht im Inneren des Körpers versteckte Organe, die auf mysteriöse Weise ihre physiologischen Funktionen erfüllen, sondern einen Körper, der friert, säuft und auf weibliche Reize reagiert.

---

<sup>390</sup> Vgl. Unschuld et al. 2011: 575–582.

<sup>391</sup> 從來咳嗽十八般,只因邪氣入於肝. *Wanbing huichun* 2: 122.

<sup>392</sup> 咳嗽原来十八般,皆因酒色與風寒. Ms. 8555: 19.

Direkt im Zusammenhang mit sexueller Lust steht eine weitere Krankheit, über die der Wanderarzt Sachkenntnis zu verfügen vorgibt:

Die Krankheit des nächtlichen Träumens mit Samenverlust ist immer verursacht durch zu starke menschliche Wollust. Wenn man tagsüber schöne Frauen sieht, dann setzt sich das Verlangen im Herzen fest, und Tag und Nacht verlangt man nach ihnen. Aus einem Tag werden drei, und aus drei werden neun, und das [Verlangen] akkumuliert [allmählich] im Zinnoberfeld. Das Kontrollgefäß aus dem Zinnoberfeld kann oben am Scheitel-Tor den Niyuan-Palast erreichen und unten die Sprudelquellen-Öffnung am Meeresgrund. Deswegen wird im Buch „Der Innere Klassiker“ deutlich erklärt: Akkumulation einen *fen* oberhalb [des Zinnoberfelds] nennt man „den Samen verlieren“, Akkumulation einen *fen* unterhalb heißt „den Duft der Feuerstelle aussenden“.<sup>393</sup>

Die Verbindung zwischen übermäßiger sexueller Lust, erotischen Träumen und nächtlichen Samenergüssen ist naheliegend und wird auch in der gedruckten medizinischen Literatur Chinas ausführlich diskutiert. Wie bei Xiao Jing wird dort normalerweise Erschöpfung der Herz- und Nierenkraft, als der zugrunde liegende pathophysiologische Prozess angesehen.<sup>394</sup> Die in Ms. 8555 vorgebrachte Theorie hat ihren Ursprung jedoch nicht in medizinischen Büchern. Der „Innere Klassiker“ erwähnt weder Akkumulationen einen *fen* oberhalb oder unterhalb von etwas noch Samenerguss oder den Duft der Feuerstelle. Vielmehr haben die Ideen des Wanderarztes über die Verbindung des Zinnoberfeldes mit einem Kontrollgefäß ihren Ursprung in der inneren Alchemie (*neidan* 内丹), und das Satzfragment zu Niyuan-Palast und Sprudelquellen-Öffnung findet sich fast wortgleich im Ming-zeitlichen Roman „Reise nach Westen“ (*Xiyou ji* 西遊記).<sup>395</sup> So präsentieren sich die theoretischen Ausführungen des Wanderarztes als Bricolage unterschiedlicher Wissens- und Textfragmente, die schriftlich, vermutlich aber vor allem oral

---

<sup>393</sup> Ms. 8555: 21-22.

<sup>394</sup> XQJZL 5: 448-449, 454, 481-482. Vgl. die einfachen Merkwörter in *Yizong jinjian* 41: 498.

<sup>395</sup> *Xiyou ji* 19: 136. Vgl. Pregadio 2008: 775-777. In der alchemistischen Tradition wird das Kontrollgefäß *dumai* 督脈 und nicht *zhumai* 主脈 genannt, und der am Scheitel liegende Punkt auf diesem Gefäß schreibt sich *niwangong* 泥丸宮 und nicht *niyuangong* 泥元宮.

tradiert worden waren. Der Wanderarzt mochte hier oder dort Zugang zu Büchern gehabt haben, auswendig gelernt hatte er die Texte nicht, und die Nennung des *Neijing* war eher legitimierender Zierrat als tatsächliche Quellenangabe. Im Werbevortrag auf dem Markplatz wurde dieses zusammengesetzte Wissen mitsamt seinen Begrifflichkeiten schließlich eingebettet in die Sprache und Belange der gewöhnlichen Menschen.

In ähnlicher Weise präsentiert Ms. 8011 eine Reihe von einfachen Abhandlungen über Leiden wie Schluckstörungen, Dysenterie oder Wechselfieber. Sie werden allesamt in Form von Reimen, Witzen und anderen Erzählungen wiedergegeben, die Aspekte des Alltagslebens beschreiben. Schluckstörungen kommen häufiger vor bei Frauen, da diese ihren Zorn über die schlechte Behandlung durch Ehemann oder Schwiegereltern in sich hineinfressen, während Männer wegen Wein, Weibern oder der Gier nach schnellem Reichtum sterben. Augenkrankheiten entstehen durch Schlafen auf dem heißen Ofenbett, Dysenterie im Sommer durch Übermüdung, den Verzehr von frischen Früchten, oder Abkühlung des Bauchnabels beim Schlafen. Und im Falle von Wechselfieber wenden sich die Menschen apotropäischen Methoden zu:

Die Menschen sagen alle, dass dies der Wechselfieber-Dämon sei. Was für ein Wechselfieber-Geist soll das bitte sein? Diese verwirrten Leute zwirbeln Seile aus Stängeln und Gräsern und binden damit ein Papier zusammen. Dann sagen sie „zusammengebunden und weggebracht“ und „nun ist es gut!“. Wenn dann der Dämon noch immer da ist, dann schreiben sie ein paar magische Zeichen auf den Boden und gehen in den Tempel, um dem Stadtgott ihr Leid zu klagen. Sie verbeugen sich dort [und denken], es sei dann gut. Wenn es sich [aber beim Wechselfieber] um einen Dämon handelt, warum erscheint er dann nicht im Winter? Denken die, dass dieser Dämon im zwölften Monat auf einen Militär- oder Kurierposten verbannt wird? Und im Sommer und Herbst wird er dann begnadigt und kommt zurück, um die Leute zu piesacken?<sup>396</sup>

---

<sup>396</sup> Ms. 8011: 17-18.

Sobald er das Thema Wechselfieber mit einer humoristisch ausgeschmückten Erzählung über die religiösen Alltagspraktiken seiner Zuhörer eingeführt hat, erklärt der Wanderarzt die pathophysiologischen Zusammenhänge:

Dann gibt es noch die [anderen], die nichts verstehen, die [zwar] sagen, dass es sich nicht um Geister handle aber [fragen], warum [die Krankheit] zu bestimmten Zeiten komme und gehe. Ihr alle hier habt noch nicht die medizinischen Bücher gelesen! Es handelt sich hier um Nahrung und Wasser, die in der Magenhöhle akkumulieren. Das Blut zirkuliert in den Gefäßen durch den ganzen Körper, und wenn es sich an der Magen-Öffnung ansammelt, dann wird einem gewiss eine Weile kalt sein und eine Weile heiß, und [die Symptome] entstehen. Wenn das Blut weiter geflossen ist, klingen [die Symptome] wieder ab. Am zweiten Tag passiert das Gleiche. Bei Leuten mit schwachen Blutgefäßen passiert dies alle zwei Tage, bei jenen mit reich gefüllten Blutgefäßen jeden Tag. Wenn es sich um Akkumulation von Nahrung handelt, entsteht zunächst Hitze, bei Akkumulation von Wasser entsteht Kälte. Wenn Leute sich vollfressen, dann bekommen sie durch dieses kühle Wasser Schüttelfrost, das ist dann genauso.<sup>397</sup>

In dieser Darstellung ist unser Autor offenbar einer, der etwas von der Sache versteht und die medizinischen Bücher gelesen hat, und tatsächlich werden in zahlreichen Medizintexten Störungen des Magens und der Ernährung als Ursache für Wechselfieber diskutiert.<sup>398</sup> Die hier vorgebrachte Erklärung über den Blutfluss an der Magen-Öffnung findet sich in den verfügbaren Qingzeitlichen Quellen jedoch nirgendwo.<sup>399</sup> Wieder bedient sich der Wanderarzt linguistischen Kapitals: Terminologie entlehnt aus dem „legitimen“ medizinischen Diskurs, die sich gelehrt anhört aber nicht auf tatsächlicher Textkenntnis beruht.

---

<sup>397</sup> Ms. 8011: 18.

<sup>398</sup> Z.B. in den Merkversen des *Yizong jinjian* 42: 505, die den Magen im Zusammenhang mit chronischem Wechselfieber erwähnen. Yu Chang interpretiert in ungleich elaborierterer Form das Wechselfieber im Sinne des *Shanghan lun* und sieht stagnierende Hitze im Magen bzw. „unterhalb des Herzens“ als einen Faktor im Krankheitsgeschehen an. S. *Yimen falü* 10: 473-475.

<sup>399</sup> Dies ergibt eine Schlagwortsuche in *ZGJBGJK*.

In einer Geschichte über die fünf Arten von Tröpfeln treibt Ms. 8011 diese Veralltäglichsung medizinischer Fachsprache auf die Spitze:

Gestern war da ein Freund, der mich fragte: „Ich habe ein kleines Pferd, das seine Nase hängen lässt. Warum ist das so?“ Da kam ein Mann von der Seite, der sagte: „Das ist, weil es im Wind gepisst hat, und sofort ist der Wind eingedrungen!“ Alle gaben ihr Urteil [über diese Aussage] ab: „Das Pferdemaul<sup>400</sup> eines Mannes ist [normalerweise nur] so groß wie ein Weizenkorn, und trotzdem dringt Wind dort sofort ein. Wenn er nun mit einer Frau verkehrt hat und danach im Wind pisst, dann sollte [der Wind] ihm doch das Gedärm abschlagen!“

Nun aber, worum geht es hier eigentlich? All dies kommt daher, dass jemand beim Sex den Urin zurückgehalten hat. Wenn er aus dem Bett steigt, dann wird sein Pferdemaul von Wind befallen, der in die unteren Körperteile eindringt. Dies nennt man die fünf Arten des Tröpfelns, die weiße Trübheit.<sup>401</sup>

Mit dieser humorvollen, erotisch angehauchten Geschichte gewinnt der Wanderarzt die Aufmerksamkeit der Umstehenden, um sodann eine theoretische Erklärung der fünf Arten des Tröpfelns zum Besten zu geben. Mehr noch, der sprachliche Habitus der unteren Klassen wird auf dem Markplatz zu Kapital umgewandelt. Die Anwendung von Straßenjargon beschwört dort bedeutsame Werte wie Stärke und Virilität herauf. Gerade durch das partielle Verwerfen der sprachlichen Konventionen der dominanten Klassen und unter Anwendung des auf dem Dorfplatz passenden linguistischen Kapitals betont der Wanderarzt die gemeinsame kulturelle und soziale Identität mit seinen Zuhörern und behauptet seinen Platz im sozialen Feld.<sup>402</sup>

Die Autoren der Manuskripte bedienten sich also des Stilmittels der Erzählung, um ihre theoretischen Abhandlungen einzuleiten. Die Anwendung medizinischer Fachterminologie und die Andeutung der Fähigkeit zur Differenzierung von Krankheiten diente ihnen dabei als Beleg für Textkenntnis

---

<sup>400</sup> „Pferdemaal“ (*makou* 馬口) ist ein vulgärer Ausdruck für die äußere Harnröhrenöffnung beim Mann.

<sup>401</sup> Ms. 8011: 22-23.

<sup>402</sup> Vgl. Bourdieu 1991: 97–100.

und technisches Wissen, für die sie sonst kaum andere Nachweise erbringen konnten. Zur Anwendung kam diese Differenzierung in der Praxis der Wanderärzte jedoch nicht, es blieb bei bloßer Rhetorik. Nach einer ausführlichen Abhandlung über die Differenzierung von Wechselfieber, in der er sogar passende Rezepturen für die unterschiedlichen Formen der Krankheit nennt, endet der Wanderarzt aus Chengdu mit den Worten:

Wenn es hier jemanden gibt, der an dieser Art von Krankheit leidet, bringt ihn zu mir, und ich werde ihm ein Arzneipflaster aufkleben. In weniger als der Zeit, die es braucht, um ein Räucherstäbchen abzubrennen oder um ein schnelles Pferd anzuhalten, nachdem es weniger als fünf *li* gerannt ist, könnt Ihr auf darauf zählen, dass meine Pflaster-Medizin ihren Effekt zeigen wird.<sup>403</sup>

Hier offenbart sich das Prinzip der „Effektivität“ (*yan*): Jede angewandte Methode musste sofortige Wirkung zeigen. Denn das Hervorrufen von unmittelbaren, sichtbaren Veränderungen am menschlichen Körper bewies und autorisierte das behauptete medizinische Wissen.

### **3.3.2 Sichtbares: Das Äußere des Körpers, Würmer und Ausscheidungen**

Weder Ms. 8011 noch Ms. 8555 verraten uns etwas über die Bestandteile ihrer Arzneipflaster. Man darf aber annehmen, dass Pasten, die zum Teil hochtoxische Inhaltsstoffe enthielten, eine unmittelbare Reaktion verursachten, wenn sie auf die Haut aufgetragen wurden. Ob sie nun eine Krankheit „sofort zum Verschwinden brachten“ und damit das wanderärztliche Prinzip *yan* repräsentierten, sei dahingestellt, aber einen sichtbaren oder spürbaren Effekt zeigten Arzneien dieser Art allemal. Auch in den Erzählungen von Wang Wenmo und Hu Tinggang wird deutlich, dass diese ihren Fokus auf sichtbare Erscheinungen legten, jedoch – basierend auf ihren therapeutischen Methoden – auf unterschiedliche Art und Weise.

---

<sup>403</sup> Ms. 8555: 26.

### 3.3.2.1 Die Transformation der Dinge: Sichtbares bei Wang Wenmo

Wie in den Handschriften der Wanderärzte, umfassen die im *Ji shi sui jin fang* aufgeführten Arzneianwendungen äußerlich aufgetragene Pasten und Pflaster, die zu spür- und sichtbaren Effekten auf der Haut führten. Andere Rezepte machten Dinge sichtbar, die sich im Inneren des Körpers befanden. Man blies Arzneypulver mit toxischen Bestandteilen in die Nase oder nahm sie ein, um Erbrechen von Schleim zu induzieren.<sup>404</sup> Mit Kräutern wie Rhabarberwurzel, Betelnüssen, giftigen Crotonsamen oder Realgar führte man Stuhl oder Würmer ab.<sup>405</sup> Bei Verstopfung pustete man Salz durch ein Bambusrohr ins Rektum, um zu purgieren; bei Harnverhalt legte man Katheter aus einem zusammengerollten Bambusblatt.<sup>406</sup> Fingerlange Wurzeln unterschiedlicher Gehölze, Hahnenfedern oder Päckchen aus Borneol und Moschus wurden in die Vagina eingeführt, um Föten abzutreiben.<sup>407</sup> Würmer krabbelten nach Arzneianwendungen aus den Augen, Zähnen, oder Wunden, Insekten aus Ohren.<sup>408</sup>

Im *Ji shi sui jin fang* finden sich drei Erzählungen, die sich einerseits als Fallgeschichten lesen lassen, da sie erfolgreiche Heilungen mit spezifischen Rezepten beschreiben, andererseits als Transmissionsgeschichten für genau diese Rezepte. Zwei der drei Fälle beschreiben Wurmerkrankungen. Bei dem Patienten, der mit einer „Pille aus einer Begegnung mit Unsterblichen“ (*yu xian dan* 遇仙丹) behandelt wird, handelt es sich um Wang Wenmo selbst, welcher zu jenem Zeitpunkt in Guangdong im südlichsten China weilte:

Während er dort diente, wurde er plötzlich vom miasmatischen Qi eines Bergnebels durchfeuchtet, und sein Abdomen war gespannt und voll. Keine Arznei konnte ihn behandeln. Er gab überall bekannt, dass er eine

---

<sup>404</sup> *JSSJF* 1: 362, 396; 2: 399.

<sup>405</sup> *JSSJF* 1: 344; 2: 430, 461.

<sup>406</sup> *JSSJF* 3: 488-489.

<sup>407</sup> *JSSJF* 1: 338, 393; 2: 401; 3: 506. Die zahlreichen, einfachen Abtreibungsrezepte weisen auf Wang Wenmos Status als einfacher Volksheiler hin. Vgl. Zheng 2013.

<sup>408</sup> *JSSJF* 1: 394; 2:433-434; 3: 491.

medizinische Behandlung wünsche. Es gab da einen daoistischen Meister, der kundgetan hatte, dass er [die Krankheit] behandeln könne. Er gab [Herrn Wang] eine Dosis Arzneien, und nachdem dieser sie eingenommen hatte, holte er unten einen Wurm heraus, der aussah wie eine Schlange und drei Fuß lang war.<sup>409</sup>

Wang Wenmo hält sich in seinem Rezeptbuch mit theoretischen Erläuterungen zur Entstehung von Krankheiten zurück, aber diese Geschichte bildet eine Ausnahme. Anders als in der Gelehrtenmedizin liegt die Krankheitsursache nicht im Eindringen eines klimatischen Faktors oder im Ungleichgewicht von Emotionen und sozialem Verhalten, sondern im „miasmatischen Qi den Bergnebels“ (*shanlan zhangqi* 山嵐瘴氣). TJ Hinrichs beschreibt in ihrer Dissertation ausführlich die Zusammenhänge zwischen Dämonen, Dämpfen und Würmern als krankmachende Agenzien und die konzeptuellen Unterschiede, die hinter dieser Sicht auf Umwelt, Körper, Krankheit und Therapie stehen.<sup>410</sup> Verpestete Dünste („mephitic effluvia“) umfassten Nebel, Miasmen, Dämpfe und Gestank; Dinge, die über die Sinne deutlich wahrnehmbar waren: Man roch sie und sah sie, und sie waren *per se* pathogen, anders als klimatische Faktoren wie Kälte, die nur durch Ungleichgewicht des Wetters, der Jahreszeiten oder durch unpassendes menschliches Verhalten Krankheiten verursachen konnten. Durch Nebel und Miasmen wurde der Mensch befallen wie von Dämonen, Giften oder Würmern. Krankheit entstand durch Ansteckung und Verschmutzung mit dem krankmachenden Agens und ließ sich nicht durch Verhalten im Einklang mit der äußeren Welt vorbeugen. Deswegen bestand die Therapie auch nicht wie bei Xiao Jing aus einem Harmonisieren und Tonisieren von Körperfunktionen, sondern im Austreiben des krankmachenden Agens:

Miasma, worms, and demons might fit into functional cosmologies, but in the practical exigencies of affliction were inherently noxious discrete

---

<sup>409</sup> *JSSJF* 1: 357. Die historische Maßeinheit *chi* 尺 wurde in dieser Arbeit der besseren Lesbarkeit wegen mit dem ungefähren modernen Äquivalent „Fuß“ übersetzt.

<sup>410</sup> Hinrichs 2003: Kp. 6.



entities. They were not patterns to be harmonized or regulated (*he, tiao*), or depleted functional systems or *qi* to be replenished (*bu*). They were things to be avoided (*bi*), guarded against (*fang*), and expelled (*qu*).<sup>411</sup>

Im Falle von Wang Wenmo dringt der sichtbare Bergnebel ein, verwandelt sich im Inneren des Körpers in einen Wurm, der zunächst eine sichtbare Schwellung des Bauches verursacht und schließlich durch die Arznei des daoistischen Meisters abgeführt wird.

Die Geschichte von Wangs Wurm dient als Einleitung für eine weitere Erläuterung der Wirkung der Pille des Unsterblichen. Wie die Autoren der Manuskripte sah Wang Wenmo die Ursachen von Krankheit in den grundlegenden Angelegenheiten des Lebens:

Im Allgemeinen ist es so, dass wenn die Menschen dieser Welt krank werden, alle [Krankheiten] verursacht sind durch übermäßige Schädigung durch Rohes und Kaltes beim Essen und Trinken, sowie durch zu viel Alkohol und Sex.<sup>412</sup>

Auf diesen Absatz folgt eine lange Liste von Krankheiten sämtlicher Disziplinen, von Erschöpfungszuständen und Verdauungsstörungen über Augen- und Hauterkrankungen bis hin zu gynäkologischen Krankheiten. Verabreicht man die Pille, so hat sie bei all diesen unterschiedlichen Krankheiten einen purgierenden Effekt:

Würmer, Akkumulationen, Fisch-Gelee, [eine Substanz] wie verfaulten Kürbis, [eine Substanz] aus fünf Farben oder ähnliches [wird dabei abgeführt werden]. Wenn beim ersten Mal noch keine Würmer, Akkumulation [oder ähnliches] erscheinen, dann wird man beim zweiten oder dritten Mal die Wurzel der Krankheit zu sehen bekommen. [...] Die Effektivität dieses Rezeptes in allen vier Jahreszeiten lässt sich nicht mit Worten beschreiben, sie bleibt das Geheimnis dieses Unsterblichen-Elixiers. Wenn man es benutzt, gibt es nichts, bei dem man nicht sein Ziel erreichen würde.<sup>413</sup>

---

<sup>411</sup> Hinrichs 2003: 160.

<sup>412</sup> *JSSJF* 1: 357.

<sup>413</sup> *JSSJF* 1: 357-358.

Egal, welche Symptomatik sich zeigt, und selbst wenn die Krankheitsursache in einer Erschöpfung des Körpers liegt – immer besteht im Inneren des Körpers eine Akkumulation von Substanzen, die über den Darm abgeleitet werden muss. In der Tat enthielt die Pille abführende Bestandteile wie Ackerwindensamen und Betelnuss, und es ist anzunehmen, dass sich dieser Effekt, gleich bei welcher Krankheit, auch rasch zeigte. So repräsentiert sie das Prinzip der „Effektivität“, und so beendet Wang Wenmo seine Erzählung mit einem „Gedicht als Beweis“ (有詩爲證):

Von außerhalb dieser Welt übermittelt, diese Kunst der Unsterblichen rettet die Leben der hundertfach erkrankten Menschen dieser Welt. Sie vermag üble Würmer und festsitzende Krankheiten auszutreiben, Herr Jizhou betreibt hier wirklich kein leeres Gerede!<sup>414</sup>

Diese Verse lesen sich wie die auf dem Marktplatz deklamierten Reime der Wanderärzte. Der gesamte Absatz zur „Pille aus einer Begegnung mit Unsterblichen“ erscheint von Zeile zu Zeile mehr wie ein Werbevortrag und die einleitende Erzählung wie eine sensationelle Geschichte, um die Aufmerksamkeit der Zuschauer oder Leser zu fesseln.

In der Einleitung zu einer weiteren Geschichte, welche Wang Wenmo im Zusammenhang mit dem „Phönix-Elixir“ erzählt, entstehen im Körper Würmer nicht aus verpesteten Dünsten, sondern aus Emotionen und klimatischen Qi, Agenzien, die auch im gelehrtenmedizinischen Diskurs als Pathogene galten:

Diese Krankheit hat ihre Ursache in einem Übermaß der sieben Emotionen und einer gegenseitigen Invasion der vier Qi. Im Magen gerät Feuer in Bewegung und es kommt zu Wärme und Hitze. Bei Wärme entstehen Würmer. An diesem Prinzip gibt es nichts zu zweifeln!<sup>415</sup>

Vom Wirken dieser Wesen erzählt Wang dann so eindrücklich, dass sie vor dem inneren Auge des Lesers zum Leben erwachen:

---

<sup>414</sup> *JSSJF* 1: 358.

<sup>415</sup> *JSSJF* 2: 418.

Diese Würmer entstehen in den Spalten des Magens, sie sind zunächst klein, dann groß. Oft wandern sie dann zwischen den Magen-Röhren herum. Wenn die Würmer sich bewegen, verursachen sie beim Menschen kaum erträgliche Schmerzen in Herz und Milz. Wenn sie Luft aushauchen, verursachen sie beim Menschen Speichel im Mund, der ausgespuckt werden muss, sowie Aufstoßen von saurer, stinkender [Flüssigkeit], die erbrochen wird. Wenn diese Würmer etwas zu essen bekommen, sind sie eine Weile still. Wenn sie [aber] den Duft [von Speisen] riechen, bewegen sie sich. Sie blockieren [die Wege] von Getränken und Nahrung, so dass diese nicht in den Bauch eintreten [können]. Wenn sie sich sattgegessen haben, gehen sie in den Magen [zurück] und bewegen sich nicht mehr, was dazu führt, dass der Mensch von seinem Leiden etwas erleichtert wird. Wenn seine Würmer aber hungrig sind, geht das Leiden wieder los. [Und] wenn diese Würmer das Qi von Arzneien riechen, die in den Magen eintreten, dann rennen sie herum und verursachen beim Menschen noch mehr Schmerzen und unstillbares Erbrechen.

[Deswegen] kann man mit anderen Arzneien [als der hier aufgeführten] den Zustand nicht behandeln. Nur dieses Rezept meines Vaters, des alten Mannes Yunquan, tritt in den Magen ein. Wenn die Würmer es riechen und das Qi der Arznei erkennen, dann verstecken sie sich und bewegen sich nicht. Wenn man abwartet, denn verwandeln sich die Würmer in Eiter und werden mit dem Stuhl ausgeschieden. So wurde bereits eintausend Menschen das Leben gerettet.<sup>416</sup>

Symptome in Form von sichtbarem Ausspucken von Körpersekreten dienen in dieser Erzählung als Beleg für die Existenz der Würmer. Und so wie ein Ungleichgewicht von formlosen Emotionen oder saisonalem Qi sich zu formhaften Würmern verdichten kann, vermag die richtige Arznei sie wieder zu Eiter zu zersetzen, der mit dem Stuhl ausgeschieden wird. Die Wandlung von unsichtbaren, ätherischen Pathogenen in parasitäre Substanz und die Auflösung dieser körperfremden Parasiten in körpereigene Sekrete, die über den Darm abgeführt werden, zeigt, dass auch alltagsmedizinische Vorstellungen von Körper und Krankheit durchzogen waren von Ideen des andauernden Wandels. Wandlungen der Phänomene, von Yang zu Yin und wieder zurück, manifestieren sich hier jedoch nicht in versteckten,

---

<sup>416</sup> Ebenda.

unsichtbaren Vorgängen innerhalb des Körpers, sondern in sichtbaren Dingen, die vom Arzt ausgetrieben werden und so den Nachweis der Wirksamkeit einer Arznei erbringen. Eintausend Menschen vermochte die Rezeptur von Wangs Vater bereits zu retten, aber sollte sie einmal nicht wirksam sein, hält Wang gleich die Erklärung dafür parat:

[Herr] Yunquan sprach jedoch oft Worte der Ermahnung: „Bei diesem Leiden handelt es sich um Verfehlungen aus einem früheren Leben, die im jetzigen Leben vergolten werden. Wenn es sich nicht um einen aufrichtigen, ehrlichen Menschen handelt, sollte man [diese Arznei] nicht zur Behandlung geben.“<sup>417</sup>

Sollte die Einnahme des empfohlenen Rezeptes also nicht mit Erfolg gekrönt sein, so liegt die Verantwortung dafür niemals beim behandelnden Arzt. Eine solche Sichtweise haben wir bereits in der Praxis des Gelehrtenarztes Xiao Jing beobachtet, der die Schuld stets in den Verfehlungen der Konkurrenten sieht, sowie in der mangelnden Bereitschaft der Patienten, seinen Empfehlungen zu folgen. Wang Yunmeng lagert die Verantwortung noch weiter aus, auf die Charakterschwächen der Kranken und ihren Verfehlungen in früheren Leben. Die Autorität des Behandlers konnte so selbst im Falle eines Misserfolges nicht in Frage gestellt werden.

### **3.3.2.2 Die sichtbaren Methoden des Hu Tingguang**

Das Element der unmittelbaren Wahrnehmbarkeit durchzieht auch die Fälle der Familie Hu von der Verletzung bis zur Heilung. Bereits die Verletzungssituation bringt hörbare Schmerzensschreie und sichtbare Aufregung und Panik mit sich. Die Behandlungen selbst bestehen nicht aus der unauffälligen Verschreibung eines Arzneirezeptes, sondern aus manuellen Manipulationen, die alle Außenstehenden beobachten können. Ausgerenkte Gelenke werden bei Frauen durch aufwändige Hebelkonstruktionen oder „Schreck-Methoden“ wieder reponiert, ein Segler mit ausgerenkter Hüfte wird gar

---

<sup>417</sup> Ebenda.

kopfüber an den Mast seines Schiffes gehängt.<sup>418</sup> Chirurgische Eingriffe wie das Nähen oder Amputieren finden am sichtbaren Körper statt, wie auch das äußerliche Auftragen von Arzneipasten und -pulvern. Der Körper, den Hu mit solcherlei Methoden behandelt, ist ein Körper aus Blut, Eiter, Sehnen, Kochen und Haut, und die Heilungsprozesse dieses Körpers lassen sich unmittelbar beobachten. Menschen mit ausgerekten Hüften stehen auf und laufen nahezu schmerzfrei davon, zerquetschte Daumen verheilen nach nur zehn Tagen äußerlicher Arzneianwendung, der Nagel abgeschnittener Fingerkuppen wächst nach zwölf Tagen nach.<sup>419</sup> Blutungen kommen unmittelbar zum Stillstand, eiternde Wunden heilen ab, durch ehemals verschlossene Harnröhren fließt nach wenigen Tagen der Urin wieder frei.<sup>420</sup> So zeigt sich auch bei Hu Tingguang das Prinzip *yan* – die unmittelbare Effektivität. Anders als bei Wanderärzten handelt es sich nicht allein um das Auftragen von Arzneipflastern, die unmittelbare Hautreaktionen auslösen sollen, sondern um das Beheben von plötzlich aufgetretenen, gar lebensbedrohlichen Zuständen. Durch dramatische Ausschmückung wird der unmittelbare Effekt gebührend in Szene gesetzt.

Die Verschiebung vom Unsichtbaren zum Sichtbaren ist auch in der Re-Interpretation des Begriffs „Methode“ oder „Regel“ (*fa* 法) erkennbar, die Hu Tingguang beim Erzählen seiner Fälle vornimmt. *Fa* sind bei ihm anatomische Regelmäßigkeiten, manuelle Eingriffe (*shoufa* 手法), Fertigkeiten wie das Schienen, Nähen oder Verbinden, chirurgische Techniken oder äußerliche Arzneianwendungen. Methoden also, bei deren kunstfertiger Durchführung der Beobachter zusehen kann. Nur selten bezeichnet *fa* wie bei Xiao Jing eine Rezept-immanente therapeutische Strategie der Arzneianwendung, die auf Annahmen über unsichtbare Prozesse und Wirkungen innerhalb des Körpers

---

<sup>418</sup> SKHZ 6: 236.

<sup>419</sup> SKHZ 6: 236, 232-234.

<sup>420</sup> SKHZ 6: 230-231, 239, 234-235.

basiert.<sup>421</sup> Diese Umdeutung eines in der Medizin Chinas so elementaren Begriffes wie *fa* markiert eine neue Schwerpunktsetzung in Hus Medizin. Statt rein intellektuellen Fähigkeiten zum Durchdringen theoretischer Spekulationen erfordert sie praktisches Geschick und taktile Fähigkeiten zumerspüren von Veränderungen anatomischer Strukturen. Statt dem Erkennen von universellen kosmologischen Prinzipien, die auf den Körper übertragen werden, liegt der Fokus auf dem konkreten Fall. Die erfolgreiche Anwendung von *fa* etabliert die Sachautorität, die sich aus der sichtbaren Lösung des unmittelbaren Problems ergibt.

Der Fall eines Soldaten, der nach einem Sturz vom Pferd an einer Rückenverletzung leidet, ist der einzige in Hus Sammlung, in dem *fa* im positiven Sinne als Arzneistrategie identifiziert und gleichzeitig die pathophysiologischen Prozesse nach Stürzen im Inneren des Körpers ausführlich erläutert werden. Diese Prozesse sind unsichtbar, und gleiches gilt für die „Methode“:

Will man die Stase zerschlagen, muss man zuerst das Qi regulieren. Will man das Blut tonisieren, muss man zuerst das Qi nähren. Deswegen gibt es unter den alten Rezepten Methoden wie das „Hahnenschrei-Pulver“ und das „Blut-tonisierende Dekokt“.<sup>422</sup>

Die unsichtbaren Qualitäten der Arzneidrogen und ihre Wirkungen im Körper kann nur einer kennen, der die „alten Rezepte“ in den Büchern studiert hatte. So präsentiert sich Hu Tingguang, wenn auch in ungleich weniger elaborierter Form als Xiao Jing, als gelehrter Arzt, der um die inneren Zirkulationen von Qi und Blut weiß. In der Verbindung von Sichtbarem und Unsichtbarem zeigt sich sein Bestreben, die praktisch orientierte Behandlung eines Körpers aus Fleisch, Blut und Knochen mit versteckten, nur dem spezialisierten Experten zugänglichen Problematiken aufzuwerten.

---

<sup>421</sup> Eine Auflistung der als *fa* bezeichneten Regeln/Methoden s. Addendum in Tab. 4 auf S. 289.

<sup>422</sup> SKHZ 6: 235.

### 3.3.3 Unsichtbares: Das Innere des Körpers, Knochentasten und der Puls

Für Xiao Jing und andere Ärzte mit einer Vorliebe für „warm-tonisierende“ Arzneien bestand das Unsichtbare vor allem aus versteckten Pathophysiologien formloser Substanzen, geheimnisvollen Pulsqualitäten und Drogenwirkungen innerhalb des Körpers. Die Kenntnis dieser unsichtbaren Dinge war dem umfassend gebildeten Experten vorbehalten. Aber auch die Wanderärzte und die Familie Hu nahmen für sich in Anspruch, die Zusammenhänge zwischen äußerer Erscheinung und inneren Prozessen zu verstehen. Die Autoren von Ms. 8555 und Ms. 8011 verweisen wiederholt auf die Bedeutung der Pulsdiagnose als Fenster zu pathophysiologischen Vorgängen innerhalb des Körpers. Die Pulsdiagnose bleibt bei ihnen jedoch Behauptung und scheint sich nicht in therapeutischen Handlungen niederzuschlagen. In Hus Fallsammlung spiegelt sich die Dichotomie von Innen und Außen auf zwei Feldern wider: Der Arzneimittelkunde und der manuellen Intervention.

Hu und sein Vater behandeln in 21 Fällen (also fast der Hälfte) Patientinnen oder Patienten mit innerlich anzuwendenden Arzneirezepturen. In acht Fällen nennen sie nur eine Strategie, z.B. „Wind vertreiben“ (*qu feng* 祛風) oder „Milz und Magen aufbauen“ (*jian piwei* 健脾胃), ohne konkrete Arzneirezepte anzugeben, die diese Wirkungen herbeiführen sollen. In sechs Fällen wiederum gibt Hu nur unpräzise Angaben zu den verwendeten Arzneidrogen oder nennt Rezepturnamen, ohne zu erläutern, wie diese innerhalb des Körpers wirken. Oft betont er diese Unschärfe mit dem Ausdruck „und so weiter“ bzw. „in der Art von“ (*deng* 等). In sechs Fällen wird er etwas genauer, indem er Rezeptur mitsamt Modifikation oder Behandlungsstrategie nennt. Betrachtet man die insgesamt dreizehn namentlich genannten Rezepte, so empfiehlt Hu in fünf Fällen tonisierende Rezepte, die jedem mit der Literatur auch nur ein wenig

vertrauten Medizininteressierten geläufig gewesen sein dürften.<sup>423</sup> Dem Segler mit der ausgerekten Hüfte, der nach erfolgreichem Reponieren des Gelenks noch an Verstopfung leidet, verabreicht er das abführende „Dekokt mit Pfirsichkernen zum Ordnen des Qi“ (*taoren cheng qi tang* 桃仁承氣湯). Die Anwendung dieses aus dem *Shanghan lun* stammenden Rezeptes begründet er mit der Notwendigkeit, die „Akkumulation und Ansammlung“ (*jiju* 積聚) von stagniertem Blut (*yuxue* 瘀血) aus dem Körper auszuleiten. Bei den restlichen sieben Rezepten handelt es sich ebenfalls um abführende, meist aber um spezielle Rezepte der Trauma-Medizin.

Während Xiao Jing also ausführlich über die Physiologie von Dingen wie dem „Wahren Feuer des Lebenstores“ (*mingmen zhenhuo* 命門真火) oder dem „Ursprungs-Qi“ (*yuanqi* 元氣) spricht, genügen den Hus allgemeine Begriffe wie „Qi“ oder „Blut“. Diese sind – so lautet ihre einfache Analyse patho-physiologischer Prozesse – entweder geschwächt oder (häufiger) stagniert. Stase manifestiert sich nach Stürzen oder Schlägen in äußerlich sichtbaren Blutergüssen oder innerlichen Ansammlungen von Blut. Äußerliche Blutergüsse und Knochenbrüche behandeln die Hus mit Arzneipflastern oder Pillen, die vor allem aus mineralischen, metallischen oder tierischen Bestandteilen bestehen, sowie aus einigen pflanzlichen Drogen, die für ihre Effekte in der Traumatologie bekannt sind.<sup>424</sup> Sammelt sich nach Verletzungen Blut im Inneren an, so wird es über den Stuhl abgeleitet. Abgesehen vom klassischen „Dekokt mit Pfirsichkernen zum Ordnen des Qi“, bestehen die zur Anwendung kommenden Rezepte entweder nur aus sehr wenigen Zutaten oder einer größeren Anzahl

---

<sup>423</sup> Es handelt sich hier um das „Dekokt zum Tonisieren der Mitte und Auffüllen der Milz“ (*bu zhong yi qi tang* 補中益氣湯), das „Vier Substanzen-Dekokt“ (*si wu tang* 四物湯) und das „Acht-Schätze-Dekokt“ (*ba zheng tang* 八珍湯).

<sup>424</sup> Bei diesen Pillen handelt es sich um die in Kap. 3.4.2. erwähnte „Knochen verbindende Pille des violetten Metalls“ und eine „Knochen verbindende Pille“ (*jie gu dan* 接骨丹). Erstere enthält unter anderem das Blut von Bergziegen und Falkenknochen. S. *SKHZ* 7: 262. In *SKHZ* 7 sind vier verschiedene Rezepte unter dem Namen *jie gu dan* genannt, die unter anderem diverse Mineralien, Pyritum und Kupfergeld mit altem Staub beinhalten.



mineralischer, abführender, toxischer und Wundheilung fördernder Substanzen.<sup>425</sup> Zum Teil sind diese Rezepturen in keinem anderen gedruckten medizinischen Werk zu finden, was – wie der Charakter der Rezepturen selbst – darauf hindeutet, dass sie volksmedizinischen Ursprungs sind.<sup>426</sup>

Blut, und das gilt sowohl für Xiao Jings als auch für Hu Tingguangs Körperbild, ist eine Substanz, die im physiologischen Zustand unsichtbar im Inneren der Gefäße zirkuliert. In Xiaos Fällen wird Blut durch geistige Überarbeitung, Eindringen von Kälte oder durch falsch angewendete Arzneien geschädigt. Kommt es zu Blutungen, sind diese auf versteckte Pathologien wie „Erschöpfungs-Leere von Milz und Lunge“ oder zu heiße, kalte oder scharfe Arzneien innerhalb des Körpers zurückzuführen. In Hu Tingguangs Fällen hingegen sind Verletzungen als Krankheitsursache offensichtlich, wie auch der pathologische Prozess: Ein Abreißen der Blutgefäße kann sowohl auf der Körperoberfläche als auch im Inneren zu Blutungen führen. Blutgefäße lassen sich im Inneren durch Verletzungs-Arzneien reparieren, und geronnenes Blut wird über den Darm aus dem Körper ausgeleitet. Obwohl beide Autoren die gleiche Substanz behandeln, nämlich in Gefäßen zirkulierendes Blut, sind ihre therapeutischen Herangehensweisen grundlegend verschieden: Xiao Jing behandelt einen Körper der systematischen Entsprechungen, der mit klimatischen Einflüssen, Geschmäckern und geistig-emotionalen Verfassungen korrespondiert, mit Rezepten, die ihre unsichtbare Wirkung allein im Inneren

---

<sup>425</sup> Die „Hahnenschrei-Pille“ (*jiming san* 鷄鳴散) besteht nur aus Rhabarberwurzel und Aprikosenkernen. Ihr Name beruht auf der schnellen Wirkung des Rezeptes, das bis zum nächsten Hahnenschrei seinen Effekt erzielen soll. SKHZ 6: 231, 235; vgl. SKHZ 7: 255; 9:331.

Die „Pille der Höhle im Li-Berg“ (*Lidong wan* 嶸峒丸) enthält unter anderem Sulfur, Borneol, Realgar, Moschus, Rhabarberwurzel, Weihrauch, Myrrhe, und Pseudoginseng. SKHZ 6: 231; vgl. SKHZ 7: 246.

<sup>426</sup> Eine „Pille der Höhle im Li-Berg“ wird nur im zu Hus Zeiten populären Roman *Honglou meng* 紅樓夢 („Traum der roten Kammer“, gedr. 1791) genannt. Diese enthält allerdings auch Ziegenblut und wird zur Behandlung von Blutspucken verwendet. Die Pille aus dem *Shangke huizuan* enthält weder Ziegenblut, noch wird sie zur Behandlung von Blutspucken empfohlen. Ob es sich um die gleiche Arznei handelt, bleibt also ungewiss. Vgl. *Honglou meng* 31: 214.

des Körpers entfalten. Hu Tingguangs Rezepte machen das Unsichtbare (den innerlichen Bluterguss) sichtbar, indem sie es ableiten, oder sie machen das Sichtbare (den äußerlichen Bluterguss) wieder unsichtbar. In jedem Fall besteht der Körper, der behandelt wird, aus Knochen, Haut, Fleisch und Blut.

Dem gebildeten Hu Tingguang war der Körper der systematischen Entsprechungen mit seinen unsichtbaren Verbindungen nicht unbekannt. In der Einführung zum *Shangke huizuan* besteht auch er auf die Bedeutung der Pulsdiagnose beim Erkennen von Fülle oder Leere der inneren Organe.<sup>427</sup> Zu Beginn von *juan 9* zitiert er (im Gegensatz zu den Wanderärzten, korrekt) die fünf Erschöpfungen aus dem „Inneren Klassiker“ und das Verhältnis von äußeren Verletzungen mit den Emotionen. Explizit betont er das Verhältnis von „Gestalthaftem“ (*you xing* 有形) und „Gestaltlosem“ (*wu xing* 無形), also sichtbaren Dingen wie Körpergewebe oder äußere Schädigungen und nicht unmittelbar wahrnehmbaren Dingen wie Verhaltensweisen und Gefühlen.<sup>428</sup> Allerdings erscheinen im Gegensatz zu diesen Ausführungen in Hus täglicher Praxis solche systematischen Zusammenhänge zwischen Außen und Innen kaum relevant. In keinem einzigen seiner Fälle erwähnt Hu den Puls. Und wenn auch die Gefühle der Verletzten aus dramaturgischen Gründen lebhaft dargestellt werden, spielen sie nur in zwei Erzählungen eine Rolle in der Pathophysiologie: Ängstlichkeit und Lüsterheit, Eigenschaften, die in der Fünf-Phasen-Theorie der Niere zugeschrieben werden, führen zu „Nieren-Leere“ und Tod der Patienten.<sup>429</sup> Hu Tingguangs Interesse scheint im Hinblick auf die inneren Organe weniger kosmologischen als anatomischen Zusammenhängen zu gelten. Als Idole nennt er nicht nur Zhang Zhongjing, sondern auch den legendären Bian Que und besonders Hua Tuo, dessen chirurgische Fertigkeiten (*ji* 技) er bewundert, handwerkliches Können also, das auf genauer Kenntnis

---

<sup>427</sup> SKHZ, *fanli*: 107.

<sup>428</sup> SKHZ 9: 317.

<sup>429</sup> SKHZ 6: 238.

von Anatomie aufbaut.<sup>430</sup> Es sind die Verbindungen zwischen den Körperteilen, die Hu beschäftigen: Die „beiden Röhren unterhalb der Kehle“, die Luft und Wasser zu Lunge und Magen transportieren, die Harnröhre, die den Urin aus der Blase nach außen entweichen lässt.<sup>431</sup> Auch seine Fälle von Nieren-Leere beschreiben implizit innere anatomische Verbindungen, nämlich die Leitbahnen (*jing* 經): Ein Schauspieler, der für eine Krieger-Rolle probt, und ein lasterhafter Mönch, der im Nonnen-Konvent entdeckt wird und über die Klostermauer flieht, verletzen sich an der Ferse. In beiden Fällen chronifiziert und fault die zunächst kleine Wunde, und beide Männer versterben.<sup>432</sup> Der Mönch ist durch sein ausschweifendes Sexualleben bereits derart geschwächt, dass eine Behandlung (es bleibt unklar, ob durch Hu oder einen anderen Behandler) gar nicht erst unternommen wird. Im Falle des Schauspielers kämpft Hu jedoch mit einem ähnlichen Problem wie Xiao Jing: Sein Patient glaubt seinen Erläuterungen nicht, und anstatt eine Nieren-tonisierende Arznei einzunehmen, verlässt er sich auf gewöhnliche Trauma-Arzneien, die seinen Tod herbeiführen. Dies erscheint auf den ersten Blick eine ähnliche Situation wie in Xiao Jings Fällen: Auch dieser erkennt bei seinen Patienten mit Geschwüren eine Verbindung zwischen Körperoberfläche und Innerem. Für Xiao liegt für die Ursache des äußeren Geschwürs jedoch immer innen, in einer Disharmonie der Organe, die nur anhand des Pulses diagnostiziert werden kann.<sup>433</sup> Hu hingegen erwähnt den Puls mit keinem Wort. Für ihn ist es umgekehrt die Wunde selbst, die über längere Zeit nährend Qi und Blut aufbraucht und die Niere erschöpft. Denn diese ist, so beschreibt es der „Innere Klassiker“, über die „Fuß-Großes Yang“- und „Fuß-Kleines Yin“-Leitbahnen mit

---

<sup>430</sup> SKHZ, *zixu*: 105.

<sup>431</sup> SKHZ 6: 234, 235.

<sup>432</sup> SKHZ 6: 238.

<sup>433</sup> XQJZL 5: 435-439.

der Ferse verbunden.<sup>434</sup> Denn auch Leitbahnen (*jing* 經) waren anatomische Gebilde, in denen Blut floss und die das Innere mit dem Äußeren verbanden.

In Hus Praxis gilt es also weniger, die äußerlich sichtbaren Zeichen eines versteckten, inneren Ungleichgewichts zu erkennen. Wichtiger ist die Kenntnis anatomischer Verbindungen äußerer Areale zu den inneren Organen, denn nur so lässt sich vorbeugen, dass auf eine äußerlich zugezogene Verletzung eine Schädigung der Organe folgt. Dementsprechend spricht Hu gegenüber seinem Onkel, der beim Streiten in den Mittelfinger gebissen worden ist aber die kleine Verletzung für harmlos hält, eine deutliche Warnung aus:

Obwohl eine solche Verletzung nur wenig Schmerzen verursacht, ist [der Finger] mit den fünf inneren [Organen] verbunden. Außerdem sind Zähne Träger von Hitze-Gift und daher außerordentlich gefährlich! Wenn Du nicht auf mich hörst und mit meinem Rezept frühzeitig behandelst, dann wird [das Gift in die Organe eindringen], und dies eine Angelegenheit von Leben und Tod!<sup>435</sup>

Anders als der Schauspieler „beginnt der Onkel zu verstehen“ (*shi wu* 始悟) und willigt in äußerliche Behandlung mit Kinderurin und Menschenkot ein, die er zunächst aus Ekel abgelehnt hat. Wiederum ähnlich wie bei Xiao Jing, wird hier der Patient mit warnenden Worten vor fürchterlichen Konsequenzen, die eine Missachtung der unsichtbaren Verbindungen mit sich bringen würde, von einer Behandlung überzeugt. Die Behandlung selbst hingegen besteht aus einer einfachen äußerlichen Anwendung aus der „Dreckapotheke“.

Kennt ein Arzt der Verletzungsheilkunde die anatomischen „Regeln“ (*fa*), so kann er im Fall einer Verletzung „Methoden“ (wiederum *fa*) anwenden, die in ähnlicher Weise wie die Pulsdiagnose nicht-artikulierbare Kenntnisse verborgener Strukturen und Verbindungen verlangen: das Ertasten und Zusammenfügen gebrochener Knochen oder ausgerenkter Gelenke. In den sechs Fällen gebrochener Knochen „tasten“, „drücken“, „schieben“ oder

---

<sup>434</sup> Unschuld 2016: 183–185.

<sup>435</sup> SKHZ 6: 233.

„reiben“ (das Zeichen *an* 按 drückt all dies aus) Hu oder sein Vater den Knochen, um ihn wieder einzurichten.<sup>436</sup> In einigen dieser Fälle versucht Hu die Vorgehensweise genauer zu erklären:

Mein Vater ertastete mit der Hand [die Kniescheibe], dabei war ein leises Geräusch [zu hören]. Er drückte [den Knochen] gerade, so dass er [wieder] glatt wurde und richtig [saß].<sup>437</sup>

Oder im Falle eines Onkels zweiten Grades, der sich beim Ringkampf zwei Rippen bricht:

Ich umfasste ihn mit den Armen von hinten. Eine Hand drückte dabei auf die nicht gebrochenen rechten Rippen, eine auf die gebrochenen linken. Ich drückte mit meinem eigenen Brustkorb gegen die Wirbelsäule und kontrollierte [mit der Hand] auf der linken Seite die gebrochenen Rippen, um sie gerade einzurichten. Das Gleiche tat ich auf der rechten Seite mit den heilen Rippen.<sup>438</sup>

Die Sparsamkeit dieser Schilderungen lässt vermuten, dass technische Beschreibungen der strukturellen Schädigungen und manuellen Interventionen nicht ausreichten, um in ähnlich gearteten Fällen Behandlungserfolge zu ermöglichen. Welcher Arzt würde waghalsig genug sein, auf Basis einer solchen Beschreibung einem Mann, der vor Schmerzen heulte, die gebrochenen Rippen zusammenzufügen? Erfolgreiches Knocheneinrichten erforderte implizites Wissen, taktile Fähigkeiten, die sich allein durch persönliche Einweisung von Meister zu Schüler und jahrelange Erfahrung erlernen ließen. Dann vermochte der Trauma-Experte, wie im Fall einer zarten jungen Ehefrau, selbst durch einen Socken hindurch den verletzten Knöchel zu ertasten und einzurenken.<sup>439</sup> Verfügte der Heiler über die Kunstfertigkeit, das Unsichtbare zu erspüren und zu reparieren, zeigten sich unmittelbare Effekte: Schmerzen ließen nach, Gelenke waren reponiert und Knochen wuchsen innerhalb weniger Wochen

---

<sup>436</sup> Zu diesen Fällen s. auch Wu 2017: 311-113.

<sup>437</sup> SKHZ 6: 237.

<sup>438</sup> SKHZ 6: 234.

<sup>439</sup> SKHZ 6: 237-238. Vgl. Wu 2017: 316.

zusammen. Die nicht-artikulierbare Fähigkeit, Läsionen in anatomischen Strukturen zu erspüren, lässt sich auf den ersten Blick vergleichen mit der Pulsdiagnose. Die Korrektheit der Diagnose beruht auf dem Tastbefund, der sich von Uneingeweihten kaum überprüfen lässt. Die Knochentastung basiert jedoch auf einem Kenntnis des anatomischen Körpers von Fleisch und Blut, die Pulsdiagnose hingegen auf dem Kenntnis des kosmologischen Körpers der Korrespondenzen. Die Durchführung der Pulsdiagnose suggeriert traditionale Autorität des Wissens, legitimiert durch textuelle Transmission, die zurückreicht zu den Han-zeitlichen Klassikern. Die Qualität der Pulsdiagnose und die davon abzuleitende Sachautorität lässt sich nicht allein am Erfolg der nachfolgenden Arzneibehandlung überprüfen, sondern vor allem an der korrekten Prognose, die voraussagt, ob überhaupt und wenn ja, wie schnell eine Heilung erreicht werden kann. Auch Hu ist in der Lage zu prognostizieren, wie schnell ein Knochen zusammenwachsen wird. Seine Prognose bezieht sich jedoch wiederum weniger auf den Verbrauch unsichtbarer Essenzen des kosmologischen Körpers, sondern auf die anatomische Struktur der Knochen. Auch wenn sich Hu nach Kräften bemüht, die Transmissionslinie der Verletzungs-Heilkunde bis zu den mythischen Kulturstiftern zurückzuverfolgen, muss er einräumen, dass die Transmissionslinie über Texte bruchstückhaft ist. Traditionale Autorität basierend auf kanonischen Texten lässt sich so für die Praxis des Knocheneinrichtens schwer etablieren. Das Potenzial für die Etablierung medizinischer Autorität steckt in der sichtbaren und raschen Heilung der ertasteten, unsichtbaren anatomischen Strukturen. Wenn also gebrochene Knochen innerhalb der vorausgesagten Zeit zusammenwachsen, wenn gar ein junger Mann mit ausgenerkter Hüfte nach Hus Behandlung „davonschlendert, um sein Pferd zu suchen“<sup>440</sup>, dann etabliert Hu Tingguang damit einmal mehr die Sachautorität, die sich aus der erfolgreichen, für jeden sichtbaren Lösung eines Problems ergibt.

---

<sup>440</sup> SKHZ 6: 236.

### 3.3.4 Virtuosität: Die angepasste, verfügbare und vergessene Behandlung

Effektive Lösungen unmittelbarer Probleme erforderten vielfältige Anpassungen der Behandlung an die unterschiedlichen Manifestationen von Krankheit und an die Gegebenheiten, die der Arzt bei der Patientenbegegnung vorfand. So sah auch Hu Tingguang, wie bereits erwähnt, medizinische Tätigkeit als *yi* an, als vorausschauende, flexibel anzuwendende Strategien der Kriegsführung. Fallgeschichten stellten ein Mittel dar, diese Fähigkeit zur Anpassung zu dokumentieren. So schreibt Hu im einleitenden Abschnitt zu seinen „Bewährten Behandlungen“:

Im Fach [Verletzungs-Heilkunde] gibt es bewährte [Behandlungen], bei denen Rezepte und Arzneien verwendet werden, und es gibt bewährte [Behandlungen], bei denen manuelle Methoden angewendet werden [...]. Was die manuellen Methoden betrifft, so kann man in ihnen niemals Kunstfertigkeit erlangen oder ihre grundlegenden Prinzipien verstehen, wenn man nicht in einer [persönlichen] Beziehung steht, in der [diese] über Generationen weitergegeben und im Geheimen gelehrt wurden. [...] [In den medizinischen Fällen meiner Familie] wird deutlich, dass wenn Gefahr durch Krankheiten droht, eine mit leichter Hand ausgeführte [von den üblichen Techniken] abweichende Behandlung diesem [medizinischen] Fach [zusätzliches] Verständnis eröffnen kann.<sup>441</sup>

Hier wird sehr deutlich, worum es Hu in der praktischen Anwendung der Verletzungs-Heilkunde ging: Die geheimnisvollen, von Meister zu Schüler weitergegebenen, nicht-artikulierbaren Kunstfertigkeiten und Prinzipien der manuellen Therapie, sowie zugleich die Fähigkeit, eine Therapie von üblichen Vorgaben abweichend anzupassen, falls die individuelle Krankheitssituation dies erfordern sollte. Gutes medizinisches Handeln definiert sich durch das Abwägen (*quan* 權) einer Behandlungsentscheidung, das „passend machen“ (*yi* 宜) einer Behandlung, durch die virtuose Anwendung von Techniken unter den gegebenen Umständen. Dies ist die Grundlage für jegliche Sachautorität.

---

<sup>441</sup> SKHZ 6: 230.

Bereits das *Yizong jinjian* empfiehlt, die „acht Methoden“ (*ba fa* 八法) der manuellen Therapie nur in „passender“ Weise anzuwenden. Hu selbst merkt zu diesen Methoden an:

Bei all den oben aufgezeichneten Abhandlungen handelt es sich um die allgemeinen Grundzüge der acht Methoden [manueller Therapie]. Was das Abwägen (*quanheng* 權衡) [dieser Methoden] in der klinischen Praxis und die geniale Kunstfertigkeit des Augenblicks [durch ihre flexible Anwendung] betrifft: Auf göttliche Art [deren Mysterien] zu verstehen liegt in [der Weisheit] der Menschen, die sie [anwenden].<sup>442</sup>

Der letzte Satz stammt aus einem der Kommentare im Zhou-zeitlichen konfuzianischen Klassiker *Yijing* 易經 („Klassiker der Wandlungen“). Er wurde in zu Hus Lebzeiten dahingehend interpretiert, dass man Perfektion einer Sache nur durch das *Tun*, welches implizites Wissen generiere, erreichen könne.<sup>443</sup> Wie bereits Zhang Jingyue bemerkt hatte, beweist der Arzt im Moment der individuellen Problemlösung seine Fähigkeiten, eine tiefgreifende Kenntnis der Dinge, die hier mit übernatürlichen Fähigkeiten gleichgesetzt wird. Das zur Problemlösung führende *quan*, von Hu Tingguang hier explizit im Sinne von „abwägen“ verwendet, führt zu Sachautorität und dem Charisma des Weisen.

Hu Tingguangs Fälle illustrieren seine Fähigkeit, Situationen intuitiv zu erkennen, abzuwägen und die richtige Entscheidung zu treffen, selbst wenn diese von üblichen oder anerkannten Behandlungen abweicht. Behandlungen von Frauen, bei denen eine Berührung des Körpers unschicklich wäre, werden kreativ angepasst. Im Falle des Mädchens mit der blutenden Fontanelle erinnert Hu sich im richtigen Moment an die „vergessene Erfahrung“ (*yiyi* 遺意) der Filzkappe.<sup>444</sup> Bei einem Mönch, der sich eine stark blutende Verletzung an der Ferse zugezogen hat, muss Hu „eiligst“ (*cangzu* 倉卒) eine Arznei herbeischaffen und verwendet eine naheliegende Substanz um die Blutung zu

---

<sup>442</sup> SKHZ 3: 149.

<sup>443</sup> 神而明之存乎其人. Qing-zeitliche Interpretationen in *HYDCD* 7: 861. Vgl. die Übers. in Legge 1966: 378.

<sup>444</sup> SKHZ 6: 230-231.



stillen: den Staub von oberhalb des Türbalkens.<sup>445</sup> Und im Fall eines Steinmetzes, der sich bei der Arbeit einen Daumen zertrümmert hat, genügt eine äußerliche Anwendung mit braunem Zucker und wildem Pfeffer. Dazu schreibt Hu:

Es gibt teure Kräuter wie Rhinozeroshorn oder Ochsen-Bezoarstein, und es gibt billige Arzneien wie Mäusekot oder Bovist, und egal ob teuer oder billig – alle Arzneien haben ihre Verwendung. Aber die Arzneien, die in den Haushalten der einfachen Menschen benutzt werden, werden sowohl nach ihrem billigen Preis ausgesucht als auch nach ihrer Einfachheit [in Anwendung und Verfügbarkeit]. Der Charakter von Pfeffer ist scharf und heiß. Scharfes vermag zu zerstreuen und Hitze dann zu bewegen. Die „Systematische [Materia Medica]“ sagt: „[Pfeffer] öffnet die interstitiellen Strukturen, macht die Blutgefäße durchgängig. Man kann daraus Pflaster-Arzneien machen.“ Zucker ist von süßem Geschmack und kalt. Süßes vermag Schmerzen zu lindern, Kälte vermag Hitze zu vertreiben. Im Allgemeinen bestehen bei Verletzungen immer Hitze und Schmerzen durch Stagnation. Obwohl dieses Rezept selbst erfunden ist, erzielt es einen Effekt, da es in Übereinstimmung mit den Symptomen steht. Man könnte es auch die „Paste mit Pfeffer und Zucker“ nennen. Außerdem: Man sieht in Hangzhou häufig Arbeiter, die Zinnfolie flach hämmern. Jedes Mal, wenn sie sich am Daumen verletzen, verbinden sie ihn mit einem Stück der Samtpappel, und werden dadurch geheilt. Man beachte, dass die Samtpappel die Eigenschaft hat, Stase zu zerschlagen und das Blut zu beleben, außerdem ist sie billig und einfach [zu bekommen]. Grundsätzlich sollte man die Eigenschaft [eines Arzneimittels] beobachten, [und durch diese Eigenschaft] erzielt es seinen Effekt. Was vorher nicht als Arznei galt, muss nicht alles aus Rezept-Büchern stammen, damit man nach [gründlicher Beobachtung] anfangen kann es [als Arznei] zu verwenden!<sup>446</sup>

Explizit nimmt Hu Bezug auf die Prinzipien „billig“ und „einfach“, die im *Chuanya* mit Wanderärzten assoziiert, hier aber allgemeiner als Gewohnheiten der „einfachen Menschen“ (*shumin* 庶民) beschrieben werden. Hus Virtuosität zeigt sich nicht durch Raffinesse in der Anwendung klassischer, textuell übermittelter Arzneirezepturen. Im Gegenteil, es ist die eigene Innovation, die einfache Rezeptur, für deren Erfindung die Kenntnis zeitgenössischer Praktiken

---

<sup>445</sup> SKHZ 6: 239.

<sup>446</sup> SKHZ 6: 233

und einzelner Textfragmente aus Li Shizhens *Materia medica* genügen. So befreit sich Hu Tingguang vom Anspruch traditionaler Autorität und legitimiert seine zu großen Teilen *nicht* aus klassischer Rezepturenlehre bestehende Praxis einerseits durch ihre Wirksamkeit, andererseits durch seine Gabe der raschen Kombination von Textwissen mit Erfahrung und praktischen Gegebenheiten. Auch im Fall des jungen Mannes, den er auf dem freien Feld nach einem Sturz vom Pferd findet, erfindet er aus Mangel an Hilfsmitteln eine neue, rein manuelle Methode zum Einrenken der Hüfte.<sup>447</sup> Bei einem Kind, das sich beim Baden an einer Tonscherbe den Bauch aufgeschlitzt hat, macht Hu seine Meinung zum strikten Festhalten an althergebrachten Methoden und Rezepten sehr deutlich. Nachdem mehrere Ärzte erfolglos mit allen Mitteln versucht haben das schwer verletzte Kind zu behandeln, wendet Hu ein mehrstufiges Verfahren an: Zunächst werden die herausquellenden Gedärme mit Gerstensuppe besprenkelt, dann das Bett mit dem auf dem Rücken liegenden Kind geschüttelt, so dass der Darm allmählich zurück in die Bauchhöhle rutscht. Hu vernäht schließlich die Bauchdecke, trägt eine äußerliche Paste auf und verabreicht eine innerlich einzunehmende Rezeptur. Er kommentiert:

Grundsätzlich gibt es unter den Krankheiten keine einzige, die sich nicht verändert. Bei den Rezepten [hingegen] handelt es sich um tote Methoden, [die einmal etabliert und nicht mehr verändert worden sind]. Man muss flexibel auf Situationen reagieren, anhand von Analogien verstehen. Wenn man diese [Prinzipien] zur Methode macht, handelt es sich um eine lebendige Methode.<sup>448</sup>

Wieder nimmt Hu auf „Methoden“ Bezug: „Tote Methoden“ (*sifa* 死法) sind jene alten, in Büchern tradierten und anderen Ärzten als heilig geltenden Rezepte, sofern sie nicht kreativ an die aktuellen Gegebenheiten angepasst werden. „Lebendige Methoden“ (*shengfa* 生法) erwecken alte Methoden zum Leben, indem sie sich zur unmittelbaren Problemlösung an Analogien mit

---

<sup>447</sup> SKHZ 6: 236.

<sup>448</sup> SKHZ 6: 234.

bereits Bekanntem und eigenen Erfahrungen orientieren. Offenbar spielte für Hu textuell tradiertes Wissen – trotz aller Zitate aus dem „Inneren Klassiker“ zu Anfang seines Buches – in der Praxis nur eine untergeordnete Rolle. *Quan* war wichtiger als *jing*; Abwägen, Anpassen und die unmittelbare Problemlösung wichtiger als Klassikergelehrsamkeit, Sachautorität wichtiger als traditionale Autorität.

Während sich in den Fällen der Familie Hu ein kreativer und innovativer Umgang mit Problemen auf Basis spezialisierter Sachkenntnis deutlich zeigt, scheint die Anpassung auf die unmittelbare Krankheitssituation in der Praxis von Wanderärzten weniger verfeinert. Wang Wenmo preist seine „Pille aus einer Begegnung mit Unsterblichen“ als Allheilmittel an. Wie in der Volksmedizin oft zu beobachten, wird empfohlen, die Pille mit Abkochungen aus anderen Substanzen einzunehmen, welche gemäß der Krankheit variiert werden. So ist sie bei Verstopfung mit einer Suppe aus unreifer Bitterorange und Hanfsamen einzunehmen, bei Blutspucken mit Rehmanniawurzel. Abkochungen aus Einzelsubstanzen konnten sicher einen gewissen Effekt erzielen – Bitterorangen und Hanfsamen gelten in der Tat als abführend, Rehmanniawurzel als Blutung stillend. Bei der Vielzahl der Krankheiten unterschiedlicher Organsysteme, die Wang als Indikationen angibt, ist es jedoch schwer vorstellbar, dass solche Effekte auf die Pille selbst zurückzuführen waren. Flexible Anpassung an den individuellen Fall zeigt sich bei Wang Wenmo ansonsten nur in den aufgelisteten Modifikationen der wohlbekanntem Standardrezepturen im Abschnitt „Dreizehn Rezepte“. Inwieweit er die vielen anderen, einfachen Rezepte aus *juan* 1-3 flexibel anzuwenden vermochte oder ob es sich um eine bloße Auflistung sämtlicher Rezepte handelt, die der Familie Wang je untergekommen waren, lässt sich aus dem vorliegenden Material nicht ersehen. Die Abwesenheit von Theorie oder Pulsdiagnose zeigt jedoch, dass Wang Wenmo weder die Fähigkeit zu elaborierten Erklärungen noch die Pulsdiagnose als prognostisches Instrument

verfeinert hatte. Seine arzneikundliche Virtuosität richtet sich allein nach sichtbaren Symptomen.

Noch begrenzter fiel bei den Autoren der Manuskripte die Anpassung an variierende Krankheitsprozesse aus. Auch wenn auf unterschiedliche Rezeptnamen Bezug genommen wird, beschränkt sich in Ms. 8011 und 8055 das Instrumentarium verkaufter Heilmittel auf Medizinalpflaster, die je nach Krankheit auf unterschiedliche Körperstellen aufgebracht werden. Zwar setzt auch der Autor von Ms. 8555 den guten Arzt mit dem fähigen General gleich, indem er betont: „Arzneien zu benutzen ist wie ein Heer zu befehligen. Wenn ein Heer einen guten General hat, wird es bei jedem Angriff siegreich sein.“<sup>449</sup> Angesichts seiner begrenzten Mittel erscheint der Anspruch des variablen Anpassens an die gegebene Situation jedoch wie reine Rhetorik. So ist anzunehmen, dass, im Gegensatz zu Hu Tingguangs wahrlich flexibler Kunstfertigkeit, Virtuosität in der medizinischen Praxis von Wanderärzten nur als Behauptung eine Rolle in der Etablierung von Sachautorität spielte. Das Publikum für sich zu begeistern, musste mit anderem Instrumentarium erreicht werden.

### 3.4 Außergewöhnliches und Übernatürliches

Betrachtet man gewisse Texte von chinesischen Alltagsheilern, so stellt man fest, dass Außergewöhnliches und Übernatürliches einen größeren Stellenwert zu besitzen scheint als in der Gelehrtenmedizin. Was ist unter dem, was in Texten als „außergewöhnlich“ (*yi* 異), „merkwürdig“ (*qi* 奇) oder „wundersam“ (*guai* 怪) bezeichnet wird, zu verstehen? Lorraine Daston und Katharine Park unterscheiden in ihrer europäischen Geschichte der Wunder zwischen „außergewöhnlichen“ (preternatural) und „übernatürlichen“ (miraculous) Erscheinungen, in Abgrenzung zum Natürlichen und

---

<sup>449</sup> Ms. 8555: 8.

Alltäglichen. Das Außergewöhnliche weicht von den bekannten Bestandteilen der natürlichen Welt ab, ist aber – wenn auch an den Rändern einzuordnen und potenziell der Zauberei oder Wahrsagerei verdächtig – Teil von ihr. Bei Übernatürlichem hingegen handelt es sich um außerweltliche Erscheinungen göttlichen Ursprungs.<sup>450</sup> Diese Sicht ist auf das China des Kaiserreichs nicht unmittelbar anwendbar, da dort zum einen die Idee des einen allmächtigen Gottes fehlte und zum anderen eine Kosmologie der Wandlungen und Korrespondenzen die Grenzen zwischen „natürlich“, „außergewöhnlich“ und „übernatürlich“ zerfließen ließ. Der Himmel war wie die Erde und der Mensch Teil der natürlichen Welt, alle Dinge waren über „Prinzip“ (*li* 理) und „Wirkkraft“ (*qi* 氣) miteinander verbunden.<sup>451</sup> Der Körper des Menschen war mit den Göttern verbunden, die Bereiche der Lebenden mit denen der Toten, Geister und Dämonen. Menschen und Ahnen waren aufeinander angewiesen; die alltäglichen Bedürfnisse der Geister mussten befriedigt werden, und wohlmeinende Ahnen sorgten für den reibungslosen Ablauf menschlicher Angelegenheiten.<sup>452</sup> Das Abwehren von schädlichen übernatürlichen Einflüssen war Teil des Alltags. Die Durchlässigkeit der Grenzen zwischen Alltäglichen und Numinosem zeigte sich auch im Bereich von Gesundheit und Krankheit: Lebende wurden zu Toten, Ahnen als Angehörige der Totenwelt konnten sich in „hungrige Geister“ oder Dämonen verwandeln, die Krankheit und Verderben über die Welt der Lebenden brachten.<sup>453</sup> Der Geist war Teil des Körpers, und Seelenanteile konnten zu Geistern werden, die eine Heilung durch den Arzt

---

<sup>450</sup> Daston 1991; Daston und Park 1998: 14.

<sup>451</sup> Zu Enzyklopädien, die in diesem Sinne die Dinge ordneten s. Elman 2005: 41–51. Zur neokonfuzianischen Naturphilosophie s. Bauer und van Ess 2001: 250–272; Kim 2000.

<sup>452</sup> Zu daoistischen Ideen von Mikrokosmos und Makrokosmos, Dämonen, Göttern, Ahnen und Menschen s. Pregadio 2008: 61-71, 75-93. Zur Interaktion von Lebenden, Ahnen und Geistern s. Baker 1979: Kp. 4.

<sup>453</sup> Strickmann und Faure 2002: 73–79; Baker 1979: 74–76. Der Glaube an Ahnen als krankheitsauslösendes Agens reicht bis in die Neuzeit. S. z.B. Kleinman 1980: 218–222.

erschwerten.<sup>454</sup> Vielfältige, in Texten beschriebene Abwehrzauber und apotropäische Anwendungen von Arzneidrogen zeugen vom Glauben an die Allgegenwart unheilvoller, mysteriöser Einflüsse, die die Gesundheit der Menschen zu beeinträchtigen drohten.<sup>455</sup> Die bereits in Kapitel 1.2 dieser Arbeit beschriebene Einbettung von Erzählungen über außergewöhnliche Krankheiten und Heilmethoden in medizinische Wissenstexte zeigt deutlich, dass das Seltsame Teil der Lebenswelt von Heilern und Patienten war. Mehr noch, das Bestreben einiger medizinischer Autoren lag nicht nur darin, Erzählungen über wundersame Phänomene als faktual zu markieren, sondern auch, sie in Form von Fallgeschichten als autoritative Beispiele zu etablieren.

Trotz dieser engen Verflechtungen von Alltäglichem und Übernatürlichem in der Lebenswelt chinesischer Autoren, existierten in gelehrten Diskurs durchaus Definitionen dessen, was als gewöhnlich oder außergewöhnlich zu gelten hatte. Wie in der europäischen Geschichte der Wunder, nahmen auch in China merkwürdige und wundersame Dinge, Persönlichkeiten oder Ereignisse in faktualen Texten eine besondere, oft randständige Stellung ein. In Geschichtswerken wurde diese Stellung entweder entlang geographischer Linien definiert, die Seltsames an weit entfernten Orten lokalisierten, oder entlang biografischer Linien.<sup>456</sup> So sind z.B. im *Hou Hanshu* die Meister der Rezept-Künste (*fangshu* 方術) oder prominente Persönlichkeiten aus den Randgebieten des Kaiserreichs erst am Ende der gesammelten Biografien (*liezhuan* 列傳) zu finden. Fantastische Geschichten wurden aus ihren

---

<sup>454</sup> Vgl. die Fallgeschichten des Xu Dachun in *Huixi yi'an*: 21-25 (561-562), sowie Unschuld 1998: 129–131. Die Kompilatoren von Xu Dachuns Fallsammlung platzieren durch „wandernde Seelen“ (*youhun* 游魂) und Geister verursachte Krankheiten mitten in den Text. Dies korrespondiert mit Xus Aussage, dass Geister und Dämonen nur ein Pathogen von mehreren seien. In ähnlicher Weise wie klimatische Faktoren wie Wind oder Kälte bei geschwächtem *Qi* eindringen, befahlen sie in den Körper nur bei Schwächung der geistigen Kräfte des Menschen.

<sup>455</sup> Zu magischer Heilkunde in China vom chinesischen Mittelalter bis zum frühen 20. Jh. s. z.B. Strickmann und Faure 2002; Cho 2005; Junqueira 2021, 2022. Zu magischer Heilkunde in den Manuskripten der Sammlung Unschuld s. Unschuld und Zheng 2012: 154–175.

<sup>456</sup> DeWoskin 1977: 27. Vgl. Daston und Park 1998: 25–39.

ursprünglichen textuellen Zusammenhängen gelöst (seien es Geschichtswerke oder oral tradierte Volkserzählungen) und in *zhiguai*-Sammlungen integriert, die allein diesen Erzählungen gewidmet waren. Medizinische Kompendien rückten nicht zu gängigen Ideen einer Pathophysiologie der systematischen Korrespondenzen passende Krankheitserscheinungen ebenfalls in die Randbereiche ihrer Klassifikationen. So sind in Wang Kentangs synkretistischem Werk *Zhengzhi zhunsheng* „*gu*-Gifte“ (*gudu* 蠱毒) und Würmer erst ganz am Ende seiner „vermischten Krankheiten“ (*zabing* 雜病) und „kategorisierten Rezepte“ (*leifang* 類方) zu finden.<sup>457</sup> Li Shizhen listet in den Monographien des *Bencao gangmu* Rezepte gegen „merkwürdige Krankheiten“ (*guaibing* 怪病) und „merkwürdige Leiden“ (*guaiji* 怪疾) meist erst in den letzten Zeilen des Abschnitts „angehängte Rezepte“ (*fufang* 附方) auf.<sup>458</sup> Und auch bei Xiao Jing erscheint eine „außergewöhnliche Krankheit“ (*yizheng* 異證), bei der Würmer aus einer Schwellung unter dem Rippenbogen krabbeln, fast ganz am Ende seiner Fälle in *juan* 4.<sup>459</sup> Ob und in wieweit Erzählungen über Wundersames zu glauben war oder nicht, ob sie als fiktional oder faktual zu gelten haben, und welche Rolle Kategorisierungen und Abtrennungsentwicklungen bei einer solchen Beurteilung spielen, darüber debattieren nicht nur Gelehrte in der Literatur des Kaiserreichs, sondern bis heute auch Sinologinnen und

---

<sup>457</sup> *Zhengzhi zhunsheng*, *zabing* 8: 291-294; *leifang* 8: 668-677.

Trotz ihrer Verdrängung an die Ränder von Wang Kentangs Werk scheint die Vergiftung mit *gu* in der Lebenswelt des Kaiserreichs als weithin bekannte Erklärung für allerlei Krankheiten gegolten zu haben. Sie wurden, so wird erzählt, in folgendem schwarzmagischen Verfahren hergestellt: Unterschiedliches giftiges Getier wurde für einen gewissen Zeitraum (meist hundert Tage) in einem Tontopf verwahrt. Das mächtigste Tier verleibte sich in diesem Zeitraum die anderen Tiere mitsamt ihren Giften ein. Das konzentrierte Gift dieser Kreatur bildete das *gu*-Toxin, welches vom übelwollenden Hersteller verwendet wurde, um andere Individuen zu vergiften und in deren Besitz zu gelangen. Zu *gu*-Giften s. Schonebaum 2020; Unschuld 1986: 46–50.

Zur Randständigkeit von Würmern im medizinischen Diskurs s. Hinrichs 2003: 149–155.

<sup>458</sup> Z.B. in den Monographien über häufig verwendete Arzneien wie Talkum oder Speisesalz in *BCGM* 9: 391; 11: 444.

<sup>459</sup> *XQJZL* 4: 407-408.

Sinologen.<sup>460</sup> Anomalien sind *boundary objects*, die sich an den Rändern taxonomischer Kategorien befanden und deren Bewertung in unterschiedlichen sozialen Gruppierungen unterschiedlich ausfiel. So rückt Company Anomalien in den Fokus kosmografischer Traditionen:

Events happen, various people and objects exist, and they are judged and called odd, extraordinary, even contranatural by human agents within communities, who judge and call them so with reference to some reigning worldview, system, or ideology into which they do not readily fit. This judging and calling are the stuff of cosmography. [...]

Cosmographies are sometimes created or invoked in order to support a particular worldview, ideology, or belief-system – often, but not necessarily, the one that is culturally dominant or held by the most powerful elite(s). [...] In other cases, cosmographic discourse is used to undermine a dominant worldview without necessarily offering a clearly articulated alternative system. In still others, it may be used simultaneously to attack one belief-system and promote another.<sup>461</sup>

Die Lokalisierung von außergewöhnlichen Ereignissen, Personen oder Objekten in der Welt stellt eine Definition nicht nur dessen dar, was in den Augen Angehöriger unterschiedlicher Gruppierungen *ist*, sondern auch was sein *soll*. Die Beurteilung von Anomalien ist also normativ, der Umgang mit Außergewöhnlichen eng verflochten mit Machtkämpfen zwischen unterschiedlichen Gruppierungen um Weltsichten und Bewertungsschemata. Im Bereich der Wissenschaft stellen Anomalien Schwachpunkte von Wissenssystemen dar. Da sie sich den von einer dominanten Gruppierung postulierten Gesetzmäßigkeiten widersetzen, bilden sie ein Einfallstor für konkurrierende Expertengruppen, die die Deutungsmacht der dominanten Gruppe herausfordern.<sup>462</sup> Wundersames kann von einer die eigenen Gesetzmäßigkeiten als Zentrum definierenden Gruppe an den Rändern verortet

---

<sup>460</sup> Zu den Diskussionen über Glaubwürdigkeit unter kaiserzeitlichen Gelehrten, sowie zur modernen Debatte über Fiktionalität oder Faktualität der Gattung *zhiguai* s. DeWoskin 1977; Company 1996.

<sup>461</sup> Company 1996: 4.

<sup>462</sup> Vgl. Company 1996: 2–8.



werden, um es einzuhegen und zu kontrollieren. Die vermeintlich zentralen Gesetzmäßigkeiten lassen sich jedoch auch von konkurrierenden Gruppierungen durch neue Verortungen des Wundersamen in Frage stellen.<sup>463</sup> So auch in der Medizin.

### 3.4.1 Wundersame Krankheiten und Behandlungsmethoden

Für Wang Wenmo, den Autor des *Ji shi sui jin fang*, nahm das Außergewöhnliche und Wundersame eine zentrale Stellung ein. Bereits der Titel seiner Auflistung von Rezepten – „Erprobte Rezepte von Unsterblichen“ (*jingyan xianfang* 經驗仙方) – suggeriert, dass die gesamte Sammlung durch transzendente Persönlichkeiten überliefert wurde. Auch die Namen der einzelnen Rezepte beinhalten meist Termini wie „Unsterbliche“ (*xian* 仙), „göttlich“ (*shen* 神), „wunderbar“ (*miao* 妙) oder „merkwürdig“ (*qi* 奇), die sich auf Effektivität oder Transmission der Rezepte beziehen. Diese Benennungen von Text und Rezepten sind nicht ungewöhnlich für alltagsmedizinische Schriften, sie repräsentieren eine andere Bewertung des Außergewöhnlichen im Gegensatz zur Gelehrtenmedizin. Während in letzterer wundersame Transmissionen und Heilungen eher an den Rändern stattfinden, stellen sie in der Alltagsmedizin mangels anderer Kapitalsorten essenzielles symbolisches Kapitel zur Autorisierung von Wissen dar.

In seinen Erläuterungen zum „Phönix-Elixir“, erzählt Wang von Würmern, die durch ihre lebhafteste Beschreibung vor dem inneren Auge des Lesers sichtbar werden. Würmer (*chong* 蟲) stellten in der Geschichte der Medizin Chinas nicht nur wurm- oder insektenartige Parasiten dar. Wie das Zeichen für das durch schwarzmagische Verfahren hergestellte *gu*-Gift zeigt – drei Würmer in einem Gefäß – war ihr Auftreten eng verwoben mit dämonologischen Konzepten.

---

<sup>463</sup> Campany 1996: 8–14. nennt diese beiden kosmografischen Ansätze den „lokativen“ und „anti-lokativen“ Modus.

Würmer wurden für allerlei Besessenheit (*zhu* 疰) oder Auszehrung (*zhai* 瘵) durch Dämonen (*gui* 鬼) oder Leichen (*shi* 尸) verantwortlich gemacht. Sie konnten dämonische Erscheinungen annehmen und durch apotropäische Verfahren wie die Verwendung von Talismanen oder Zaubersprüchen vertrieben werden.<sup>464</sup> So tragen auch im *Ji shi sui jin fang* Würmer, die aus dem Körper eliminiert werden, dämonische Züge: Entweder sie sehen aus wie mehr als drei Fuß lange Schlangen, oder ihre Erscheinung ist „eigenartig“ (*guguai* 古怪):

Ihre Gestalt ist wie die einer Schildkröte, ihr Körper rot, Kopf und Klauen schwarz, der Bauch weiß. Die großen [sind so groß] wie eine Krabbe, die kleinen wie ein Geldstück, und ihre Erscheinung ist eigenartig.<sup>465</sup>

Aber nicht nur krankmachende Agenzien werden in den Erzählungen Wang Wenmos als wundersam beschrieben, auch Krankheiten selbst. Vor den heterodoxen Methoden und Tricks der wandernden Gesellen in *juan* 4 fügt er den Abschnitt „seltsame und wundersame Krankheiten“ (*qiqiao guaibing* 蹊跷怪病) ein. Zwar lässt sich diese Position im Text als eher randständig ansehen, die „seltsamen und wundersamen Krankheiten“ stellen jedoch das einzige Kapitel dar, das Wang Wenmo vollständig aus früheren Schriften in sein Werk integrierte. Ein großer Teil des Materials geht auf die kurze Schrift *Qiji fang* 奇疾方 („Rezepte für merkwürdige Erkrankungen“) des ansonsten unbekanntem Autors Xia Ziyi 夏子益 (südl. Song) zurück, sowie auf ein Kapitel des *Shiyi de xiao fang* 世醫得效方 („Effektive Rezepte eines Generationen-Arztes“, 1337) von Wei Yilin 危亦林 (1277-1347). Ersteres Werk enthält nur die ersten 38 der insgesamt von Wang verzeichneten 51 Abschnitte, letzteres die ersten 46. Die

---

<sup>464</sup> Strickmann und Faure 2002: bes. 34-39; Hinrichs 2003: 177–179.

<sup>465</sup> *JSSJF* 2: 418. Vgl. den im Zusammenhang mit dem „Phönix-Elixir“ erwähnten, drei Fuß langen Wurm, der durch einen Daoisten aus Wang Wenmos Körper entfernt wird in *JSSJF* 1: 357.

restlichen fünf Abschnitte sind dort nicht zu finden.<sup>466</sup> Zu Wangs Zeiten zirkulierten zwei Bücher von bekannten Autoren, die beide ein nahezu identisches, aus 52 Abschnitten bestehendes Kapitel namens „merkwürdige Krankheiten“ (*qibing* 奇病) enthielten: Das *Yixue gangmu* 醫學綱目 („Systematik der Medizin“, 1396) des Lou Ying 樓英 (ca. 1320-1389), einem medizinischen Eklektiker und Schüler des berühmten Zhu Zhenheng, sowie das *Wanbing huichun* des Gong Tingxian. Gong war ein Zeitgenosse von Wang Wenmo, jedoch ungleich höheren Standes, er fungierte als Palastarzt und verfasste zahlreiche Bücher, die erheblich zur Popularisierung medizinischen Wissens beitrugen. Insbesondere das *Wanbing huichun*, in einfacher Sprache und Merkversen verfasst, wurde zu einem äußerst beliebten Einführungswerk der Medizin. Die Tatsache, dass es von späteren Autoren (in ähnlicher Weise wie Xiao Jing es mit den Puls-Merkversen tat) als Abkürzungsweg in die Medizin kritisiert wurde, zeugt von seiner großen Popularität.<sup>467</sup> Offenbar fanden die Inhalte des *Wanbing huichun* auch ihren Eingang in die Schriften von Wanderärzten. Nicht nur der Merkvers zu den achtzehn Arten von Husten in Ms. 8555 weist mit einem Vers aus diesem Buch eine gewisse Ähnlichkeit auf, auch die „seltsamen und wundersamen Krankheiten“ des *Ji shi sui jin fang* zeigen die größten textuellen Übereinstimmungen mit den „außergewöhnlichen Krankheiten“ des *Wanbing huichun*. Allerdings sind in Wang Wenmos Kapitel zahlreiche Schreibfehler enthalten, und ein Abschnitt aus den hier genannten Werken fehlt. Es ist also davon auszugehen, dass Wang nicht Gong Tingxians Originaltext vorliegen hatte, sondern eine kopierte Version und dass sich auf den verschlungenen Transmissionswegen hier und da Auslassungen und Fehler eingeschlichen hatten.

---

<sup>466</sup> Der ursprüngliche Text des *Qiji fang* ist verloren, wurde aber in zahlreichen späteren Quellen bewahrt (s. Zheng et al. 2018: 353). Die für diese Arbeit verwendete Ausgabe wurde von einem anonymen Qing-zeitlichen Autor herausgegeben. Vgl. *Xia Ziyi qiji fang, Shiyi dexiao fang* 10: 523-530.

<sup>467</sup> Zu Gong Tingxian und seinem Werk als Element der Popularisierung medizinischen Wissens s. Aricanli 2022; Leung 2003.

Streng genommen handelt es sich bei den „seltsamen und wundersamen Krankheiten“ nur bei vier Abschnitten um Fallgeschichten, die sich auf die Behandlung konkreter Personen beziehen.<sup>468</sup> Alle vier sind *nach* den aus dem *Qiji fang* stammenden Abschnitten aufgelistet, welche allgemein kürzer gehalten sind und wie Handlungsanweisungen erscheinen. Die ersten paar aus dem *Qiji fang* entnommenen Krankheitsbeschreibungen wirken zwar ungewöhnlich, aber nicht allzu fantastisch; sie umfassen Wunden in seltsamen Erscheinungsformen, stinkenden Nasenausfluss oder Stuhl im Urin. Ein Beispiel:

Der Kopf des Dickdarms kommt heraus, mehr als ein Zoll lang. Starke Schmerzen. Nach einer Weile trocknet er von selbst ein und fällt ab. Dann kommt wieder [ein Stück] heraus. Dies nennt man die „Darmabschneidende Krankheit“. Wenn der Darm komplett [herausgekommen ist], dann ist sie unheilbar. Die anfänglichen, etwas mehr als ein Zoll langen Abschnitte, die kann man [aber] heilen. Man fülle ein Gefäß mit Sesamöl und setze sich mit den Pobacken darauf. Dann trinke man mehrere Liter Saft aus Hanfsamen. Geheilt.<sup>469</sup>

Mit fortschreitender Lektüre entsteht jedoch der Eindruck, dass es sich bei den „seltsamen und wundersamen Krankheiten“ um Erzählungen handelt. Von Abschnitt zu Abschnitt erscheinen die Krankheiten spektakulärer und erinnern an verkürzte *zhiguai*-Geschichten. Merkwürdige Wucherungen von Kopf- und Körperhaar, Fleisch oder weiblichen Geschlechtsorganen sprechen die Imagination der Lesenden an. Würmer erscheinen in allerlei zerstörerischen Formen, ein undefinierbares Ding im Bauch imitiert die Sprache des befallenen Menschen, parasitenartige Wesen wie ein Schmetterling aus Fleisch oder literweise Läuse krabbeln aus Wunden heraus. Ganz am Ende des Kapitels haben schließlich die Dämonen ihren Auftritt. Jiang Guan, der Kompilator der „Kategorisierten Fälle berühmter Ärzte“, sah offenbar viele dieser Rezeptanweisungen ebenfalls als Erzählungen an. In ähnlicher Weise, wie er

---

<sup>468</sup> *JSSJF* 3: 520, 522-523.

<sup>469</sup> *JSSJF* 3: 516. Die historische Maßeinheit *sheng* 升 wurde in dieser Arbeit der besseren Lesbarkeit wegen mit dem ungefähren modernen Äquivalent „Liter“ übersetzt.

*zhiguai*-Geschichten in sein Werk integriert, listet er – ohne die Quelle anzugeben – die „seltsamen und wundersamen Krankheiten“ Seit an Seit mit Fallgeschichten berühmter Ärzte und bekräftigt durch die Hinzufügung der einleitenden Worte „ein Mensch mit...“ (*yi ren* 一人) ihren narrativen Charakter. Das Hanföf-Rezept erscheint nun als Fallgeschichte in einem Abschnitt zu Analprolaps gleichwertig neben Fällen des Xue Ji und Li Gao.<sup>470</sup>

So ungewöhnlich die auf das *Qiji fang* zurückgehenden Krankheitsbeschreibungen auch sein mögen – die vorgeschlagenen Behandlungen sind alltäglich und entsprechen den wanderärztlichen Prinzipien des „einfach“ und „billig“. Meist kommen Einzelarzneien, gelegentlich sogar Nahrungsmittel wie Kuhmilch oder Hühnerfleisch zum Einsatz, denen trotz ihrer allgemeinen Verfügbarkeit schnelle Wirksamkeit zugeschrieben wird. Auch die Heilung wird lapidar mit Worten wie „von selbst beruhigt“ (*zi an* 自安) oder „geheilt“ (*yu* 愈) beschrieben, selbst bei wahrlich wundersamen Krankheiten wie krabbenartigen Würmern, die unter die Haut kriechen und weinen wie Kinder. Die Knappheit der Krankheits- und Behandlungsbeschreibungen verliert sich mit den *nicht* dem *Qiji fang* entstammenden Abschnitten. Diese sind deutlich ausführlicher in ihrer Darstellung von Krankheiten, Behandlungsmethoden und Heilungsprozessen, und unter ihnen finden sich sämtliche vier Fallgeschichten dieses Kapitels. Der Einfluss des allmählich erblühenden Genres der Fallgeschichte zeigt sich bereits im ersten aus dem *Shiyi de xiao fang* stammenden Absatz:

Ein Mann war seit seiner Jugend dem Alkohol zugeneigt. Als er das Erwachsenenalter erreicht hatte, konnte er ein bis zwei Liter [Wein] am Tag trinken, ohne betrunken zu werden. Wenn er [aber] keinen Alkohol

---

<sup>470</sup> Vgl. *Mingyi lei'an* 8: 230. Jiang Guan nimmt fast alle aus dem *Qiji fang* bzw. *Shiyi de xiao fang* stammende Rezepte in sein Werk auf und definiert sie durch die Zuordnung zu nicht näher bestimmten Personen als Fallgeschichten. Diese „Fälle“ finden sich verstreut über sein Werk in Kategorien zu Alltagskrankheiten wie „Krankheiten der Extremitäten“, Zahn- und Mundprobleme, Augenprobleme oder Würmer, von denen viele zu den Spezialgebieten der Wanderheiler zählten.

bekam, schrie er unaufhörlich herum und aß nichts. So wurde er von Tag zu Tag schwächer. Sein Vater nahm [daraufhin] ein Handtuch und band ihm die Arme und Beine fest, so dass er sich nicht bewegen konnte. Er stützte ihn ein wenig auf und nahm einen Krug mit frischem, scharfem Wein, den er neben dem Munde seines Sohnes öffnete. Der Geruch des Weines ergoss sich in den Mund des Kranken, der daraufhin unbedingt davon trinken wollte. [Der Vater] blieb [jedoch] standhaft, da er ihm [den Wein] nicht geben durfte. In diesem Moment spuckte [der Sohn] plötzlich einen klumpenartigen Gegenstand aus, der geradewegs in den Krug fiel. [Der Vater] verschloss mit einem Papierumschlag die Öffnung des Kruges und stellte [den Krug] auf die Feuerstelle, um [den Gegenstand] zu zerstören. Als der Wein zur Hälfte verdampft war, öffnete er den Krug, um hineinzuschauen [und erblickte] einen Klumpen, der wie Schweineleber aussah, ungefähr drei *liang* schwer mit unzähligen kleinen Öffnungen wie Nadelstiche in der ganzen Oberfläche. Er entsorgte [den Klumpen] im Fluss, und [der Sohn konnte daraufhin] essen und trinken wie früher. Nur Alkohol konnte er nicht einmal einen Tropfen mehr trinken.<sup>471</sup>

Dieser Fall repräsentiert die Tendenz zum Exorzistischen in den nicht dem *Qiji fang* entstammenden Abschnitten der „seltsamen und wundersamen Krankheiten“. Dort werden Blutegel, die sich im Bauch eines Menschen vermehrt haben, durch abführende Arzneien ausgeleitet; Schlangenkopf-ähnliche Schwellungen geheilt, indem man Regenwasser und Moos von einem Säulensockel im Mund hält. Man gibt Rauch mit einem Rohr direkt in den Anus gegen dort hausende Würmer, beräuchert drei Fuß lange Fleischfäden, die nach der Geburt aus der Scheide einer Frau austreten, oder Darm-dünne Brüste, die bei einer anderen Frau bis auf den Unterbauch herunterhängen und ihr unerträgliche Schmerzen bereiten. Ein Mann, dessen Bauch anschwillt wie bei einer Schwangeren, wird durch einen Mönch mit Ziegenmilch geheilt. Dämonen werden durch die Einnahme von Hirschhorn vertrieben, ein zweiköpfiger Flutdrachen (*jiaolong* 蛟龍)<sup>472</sup>, der den Körper befallen hat, wird

---

<sup>471</sup> *JSSJF* 3: 520.

<sup>472</sup> Vorstellungen des Flutdrachens als krankheitsauslösendes Agens scheinen bis auf die Antike zurückzugehen. Bereits das *Jingui yaoliu* des Zhang Zhongjing empfiehlt bei Befall die Einnahme von Zucker, um danach eidechsenartige Kreaturen auszuspucken. Wang

nach der Einnahme von Zinn enthaltendem Kuchen ausgespuckt, und zu guter Letzt soll die Einnahme von einem Liter heißem Blut tödliche Dämonen vertreiben. Einzig der letzte, laut *Mingyi lei'an* auf Zhu Danxi zurückgehende Fall des Ma Xisheng 馬希聖, der durch eine Kräuterrezeptur von seiner Trunksucht geheilt wird, erscheint wie eine orthodoxe Fallgeschichte aus der Gelehrtenmedizin.<sup>473</sup>

Aus welchem Grunde fügten Li Lou und Gong Tingxian diese Geschichten in ihre Werke ein? Und warum tat es Wang Wenmo? Ein Vergleich zeigt zunächst unterschiedliche Platzierungen des Kapitels in den Büchern der drei Autoren. Während der „Generationen-Arzt“ Wei Yilin im *Shiyi de xiao fang* die „merkwürdigen Krankheiten“ mitten im Buch abhandelt, nehmen sie in den Werken der einflussreichen Gelehrtenärzte eine randständige Position ein. Li Lou führt im *Yixue gangmu* das Kapitel zwar in der Mitte seines Werks auf, jedoch – nach *gu*-Vergiftungen – ganz am Ende seiner Teilbände über „Krankheiten von Milz und Magen“ (*piwei bing* 脾胃病).<sup>474</sup> Dort und auch in seinem Vorwort findet sich keine Begründung für die Aufnahme der „merkwürdigen Krankheiten“ in sein Werk. In einem Kapitel über Yin und Yang und innere Organe in *juan 3* beschreibt Li Lou jedoch eine „Methode des Transferierens aus dem Getreidespeicher“ und gibt uns einen Hinweis auf seine Motivation, die „außergewöhnlichen Krankheiten“ unter Milz und Magen einzuordnen:

Darm und Magen sind wie eine Stadt. Es gibt dort kein Ding, das es nicht gibt, aber am allermeisten gibt es dort Getreide. Deswegen nennt man

---

Wenmos Zeitgenosse Li Shizhen zitiert diese Geschichte, wie auch die vom *Jingui yaolüe* nicht erwähnte Vorstellung des Ausspuckens eines Drachens mit zwei Köpfen. Allerdings kritisiert er, dass es sich unmöglich um Drachen handeln könne, sondern um Eidechsen und Schlangen, die ihren Samen auf Sellerie ablegen. Vgl. *Jingui yaolüe* 25: 245-246; *BCGM* 25: 1041; 26: 1097.

<sup>473</sup> *JSSJF* 3: 521-523. Acht der dreizehn *nicht* aus dem *Qiji fang* stammenden Abschnitte finden sich in abgeändertem Wortlaut als Fälle im *Mingyi lei'an*. Vgl. *MYLA* 5: 139; 7: 193, 214; 10: 298; 11: 328-329; 340, 12: 370.

<sup>474</sup> *Yixue gangmu* 25: 203-207. Vgl. *Shiyi dexiao fang* 10: 523-530.

sie Getreidespeicher, wie eine Halle, in der Getreide aufbewahrt wird. „Transferieren“ bedeutet Ausleeren des alten Akkumulierten und Auswaschen [des Speichers] um ihn zu reinigen. Der Magen befindet sich in der Mitte und gehört zur Erde, er mag es, Dinge aufzunehmen, aber kann sie nicht selbst transportieren. Bezüglich der Speisen und Getränke, die der Mensch zu sich nimmt: Wenn er Dingen begegnet, die gut schmecken: Wie kann es dann nicht dazu kommen, dass er zu viel isst und es zur schädigender Akkumulation kommt? Bei Einseitigkeit der sieben Emotionen oder zu großer Intensität der fünf Geschmäcker: Wie kann es nicht zu einer Schädigung der Wirkkraft der Ausgewogenheit kommen? Wenn Überschuss von Abfall, steckengebliebener Schleim und stagniertes Blut sich gegenseitig verknoten, dann akkumulieren sie von Tag zu Tag mehr, von Monat zu Monat schlimmer, und die Stauung und Verknotung wird zur Ansammlung. Die kann aussehen wie das Fleisch von Pfirsichkernen oder wie alle möglichen Würmer von außergewöhnlicher Gestalt. [Dies bedeutet], dass der mittlere Palast nicht klar ist und die Wirkkraft (*de*) der Erde nicht harmonisch. Was in Wirklichkeit in der Mitte ist, erscheint außen. [Der Zustand] führt zu Lähmungen, konsumierenden Krankheiten, *gu*-Schwellung, Aussatz-Leiden, oder zu namenlosen außergewöhnlichen Krankheiten.<sup>475</sup>

Bei der für diesen Zustand empfohlenen „Methode des Transferierens vom Getreidespeicher“ wird eine Flüssigkeit aus dem gelben Fett eines Ochsen hergestellt, von der innerhalb von kurzer Zeit mehrere Dutzend Becher einzunehmen sind. Dies wirkt stark abführend oder Erbrechen induzierend, oder beides.<sup>476</sup> Das *Yixue gangmu* beschreibt also eine „einfache“ und „wirksame“, d.h. unmittelbar sichtbaren Effekt erzielende Methode gegen Zustände wie Wurmbefall, *gu*-Gift oder „namenlose merkwürdige Krankheiten“, die sich nicht in gängige Kategorien der Medizin der systematischen Korrespondenzen einordnen lassen. In einem den Anspruch der Vollständigkeit erhebenden medizinischen Einführungswerk für gelehrte Laien und weniger gelehrte Heiler, die ihr medizinisches Wissen erweitern wollten, konnte das Wundersame nicht einfach ausgeklammert werden. Denn es war Teil der Lebenswelt der Menschen, in zahlreichen schriftlichen und mündlichen

---

<sup>475</sup> *Yixue gangmu* 3: 72-73.

<sup>476</sup> *Yixue gangmu* 3: 74.



Erzählungen weitergegeben und bewundert. Durch das Erläutern und Einfügen einer solchen Methode in ein nach den systematischen Korrespondenzen von Yin und Yang und den fünf Phasen geordnetes Werk wurde das Außergewöhnliche, Unberechenbare und Volkstümliche eingehegt, gezähmt, und unter Kontrolle gebracht.

Gong Tingxian fügt die „merkwürdigen Krankheiten“ am Ende des letzten Teilbands in das *Wanbing huichun* ein.<sup>477</sup> Dieser listet zunächst Rezepte der Wundmedizin gegen Abszesse, allerlei Geschwüre, Krätze und andere Hautkrankheiten, gefolgt von Methoden aus der Verletzungs-Heilkunde zur Behandlung von Verbrennungen, Tierbissen oder versehentlichem Verschlucken von Gegenständen. Gong führt sodann eine Reihe von Universalrezepten auf, denen – wie der „Pille aus einer Begegnung mit Unterblichen“ des Wang Wenmo – eine Wirksamkeit gegen eine Vielzahl unterschiedlichster Erkrankungen zugeschrieben wird, je nachdem mit welcher Flüssigkeit sie eingenommen werden.<sup>478</sup> Auf die Universalrezepte folgen schließlich die „merkwürdigen Krankheiten“ ganz am Ende der Auflistung. Offensichtlich waren Krankheiten und Behandlungsmethoden im letzten Teilband von Gongs Einführungswerk hierarchisch aufgelistet: Die „merkwürdigen Krankheiten“ hatten ihren Platz ganz unten.<sup>479</sup>

Im *Ji shi sui jin fang* spielen die „seltsamen und wundersamen Krankheiten“ weder eine marginale Rolle, noch sollte mit ihrer Aufzeichnung

---

<sup>477</sup> *Wanbing huichun* 8: 482-488.

<sup>478</sup> Obwohl diese Pillen wegen ihrer praktischen Anwendbarkeit bei Alltagsheilern allgemein beliebt waren, scheinen sie, da sie leicht zu transportieren waren, in der Praxis der Wanderärzte eine besondere Rolle gespielt zu haben. Sowohl das *Chuanya* als auch das *Ji shi sui jin fang* verzeichnen zahlreiche solcher Rezepte. Ms. 8253: 20-25 kann als Beispiel für die wanderärztliche Anwendung in der Sammlung Unschuld dienen. Andere Beispiele für Universalrezepte in Manuskripten der Alltagsmedizin in Unschuld und Zheng 2012: 1782–1783.

<sup>479</sup> Die anderen sieben Teilbände folgen grob den gängigen Kategorisierungen medizinischer Bücher der Zeit: Fieberhafte Erkrankungen, innere Medizin, Krankheiten des Kopfes und der Sinnesorgane, Schmerzen, Frauenkrankheiten und Kinderkrankheiten. Würmer werden ganz am Ende der Krankheiten des Verdauungsapparats abgehandelt.

das Wundersame gezähmt werden. Obwohl Wang Wenmo das Kapitel ganz ans Ende von *juan* 3 rückte, unterscheiden sich die dort beschriebenen Krankheiten und Behandlungsmethoden nicht so grundlegend vom restlichen Inhalt seines Buches wie sie es in den Einführungswerken der Gelehrtenärzte tun. Nicht nur nehmen Hautkrankheiten, anders als bei Gong Tingxian, eine zentrale Rolle ein – Wangs gesamtes Werk ist durchzogen von merkwürdigen Krankheiten und Behandlungsmethoden. Rezepte gegen *gu*-Vergiftungen finden sich verstreut unter allen anderen Rezepten, anstatt in einem getrennten Kapitel abgehandelt zu werden. Getreu den Tätigkeitsfeldern der Wanderärzte wimmelt es von Würmern und anderem Getier, nicht selten als Ursache von Zahnschmerzen angesehen. So wird Kürbissaft mit der Milch der Mutter eines neugeborenen Jungen gemischt und in die Augen getropft, um sodann acht oder neun rote Würmer aus den Zähnen zu entfernen. Nach Anwendung eines weiteren Rezeptes kommen die Zahnschmerz verursachenden Würmer aus den Augen herausgekrochen.<sup>480</sup> Würmer, die in der Scheide einer Frau juckende Wunden verursachen, beißen sich an der noch warm in die Vagina eingeführten Leber eines frisch getöteten Hahns fest und können auf diese Weise entfernt werden.<sup>481</sup> Würmer oder besser Insekten (beides durch das Zeichen 蟲 repräsentiert), verursachen jedoch nicht nur Krankheiten, sondern dienen auch als Arzneien. So schreibt Wang zu einem Rezept namens „Eisen auflösendes Pulver“ (*xiao tie san* 消鉄散):

Behandelt abdominale Klumpen im Bauch von Männern und Frauen, die so groß sind wie eine Tasse. Es ist göttlich effektiv! [...] Man muss das Haus verlassen und [die Arznei] unter den Wurzeln von Teepflanzen suchen. Es gibt unter der Wurzel der Pflanze Insekten, die dort ihre Gänge bohren. Wenn man fünf Zoll in die Erde gräbt, dann befinden sich solche Insekten dort gewiss. Sie sehen aus wie eine Spinne. Man muss sie lebend fangen und in einen Pinselbehälter sperren, egal wie viele. Zur Behandlung nehme man drei bis fünf von ihnen und schlucke sie zur fünften Nachtwache auf nüchternen Magen mit heißem Wasser schnell

---

<sup>480</sup> *JSSJF1*: 368,394.

<sup>481</sup> *JSSJF* 1: 344.

herunter. Nach kurzer Zeit suche man wieder nach [diesen Insekten] und nehme sie [in gleicher Art und Weise] drei bis fünf Tage lang ein. Mit der Zeit, wenn man dies weitere sieben Tage getan und [insgesamt] 49 dieser Insekten [eingenommen] hat, wird das Rezept seine Wirksamkeit zeigen. Dieses Rezept darf man nicht leichtfertig weitergeben, es ist göttlich effektiv!<sup>482</sup>

Die Auflistung dieser Art von Krankheiten und Behandlungsmethoden inmitten gewöhnlicher Arzneirezepte zeigt, dass das Außergewöhnliche in Wang Wenmos Augen dem Alltäglichen nicht unterlegen war. Ungewöhnlichen Rezepten wurde in gleicher Weise „göttliche Effektivität“ (*shenxiao* 神效) zugeschrieben wie alltäglicheren Arzneien. Die Göttlichkeit der postulierten Effektivität speiste sich aus magischen Korrespondenzen (Kriechtiere, die Gänge bohren, können auch Klumpen auflösen), sowie aus numerologischen Assoziationen der Naturphilosophie und Religion. Die im Insekten-Rezept genannten Zahlen Drei, Fünf und Sieben sind aufgeladen mit Bedeutungen, von denen nur einige hier aufgezählt seien: Drei für Himmel, Erde, Mensch; für die drei Lehren Konfuzianismus, Daoismus und Buddhismus; die drei Schriften des buddhistischen Kanons. Fünf für die fünf Phasen mit ihren alles umfassenden Korrespondenzen, die fünf buddhistischen Verbote, die fünf konfuzianischen Klassiker. Schließlich die Sieben für die Siebenjahres-Zyklen des weiblichen Körpers, für die sieben Gestirne, den siebten Tag des Monats in kalendarischen Berechnungen, für die sieben Tage als Zeitraum des Ablösens der Seele des Toten vom Diesseits und ihr Ankommen in der Totenwelt nach 49 Tagen.<sup>483</sup> Zahlenmagie verlieh einer Medizin übernatürliche Kräfte. Aber auch die eine Pille konstituierenden Substanzen konnten mit magischen Kräften aufgeladen sein. So wird das „Phönix-Elixir“ zur Behandlung der schildkrötenköpfigen Würmer folgendermaßen hergestellt:

Man nehme einen weißen Hahn mit schwarzem Fleisch, drei *jīn* schwer. Nachdem man ihn zunächst drei Tage lang mit nichts als ostwärts

---

<sup>482</sup> *JSSJF* 1: 358-359.

<sup>483</sup> Zur Symbolik der Zahlen Drei, Fünf und Sieben s. Eberhard 1986: 127.

fließendem Wasser gefüttert hat, füttere man ihn drei Tage lang mit gebratenem altem Getreide, das als Opfer dargebracht worden ist.<sup>484</sup> Wenn das getan ist, verwende man eine echte Schwarzgestreifte Schlange, die man in fingerlange Stücke schneidet und dem Hahn zu fressen gibt. Wenn er eine Schlange aufgeessen hat, füttere man ihn im Hühnerstall mit XXX<sup>485</sup> und warte darauf, dass er sein Exkrement ausscheide, das [nun] weiß ist wie Silber. Man sammle es auf, brate es, bis es trocken ist und mache daraus ein Pulver, welches mit einer Paste aus dem Fruchtfleisch gedämpfter dicker dunkler Pflaumen zu Pillen geformt wird, so groß wie die Samen des Parasolbaumes. Diese werden [dann] mit Zinnober überzogen. [...]<sup>486</sup>

Ob Hühnerkot antiparasitische Bestandteile enthält, sei dahingestellt. Die medizinisch wirksamen Teile des Rezeptes beschränkten sich vermutlich auf die darin enthaltene Paste aus dunklen Pflaumen (*wumei* 烏梅), einem bis heute in der *Materia medica* beschriebenen Anthelminthikum.<sup>487</sup> Das der Kotsammlung vorangehende Verfahren des Fastens und Fütterns mit rituell aufgeladenen und wertvollen Bestandteilen verwandelte das Exkrement jedoch in eine Substanz mit magischen Fähigkeiten. Die Schlange stellt in der chinesischen Mythologie ein mächtiges Tier mit magischen Qualitäten dar: Sie gilt als glückbringend und medizinisch wirksam, verkörpert sexuelle Kraft; Dämonen oder Götter in Schlangenform suchen die Menschen heim oder verlangen nach Anbetung. So erinnert die Verwendung der Schwarzgestreiften Schlange (*wushaoshe* 烏梢蛇) zur Vertreibung von Würmern von „eigenartiger“ Gestalt an exorzistische Praktiken, bei denen ein Dämon durch einen noch mächtigeren Geist vertrieben wird.<sup>488</sup> Die wertvolle Schlange wird

---

<sup>484</sup> Es ist zu vermuten, dass die Zeichen 次米 in der Zheng Jinsheng Edition des *Ji shi sui jin fang* untereinander gelesen das Zeichen 粢 ergeben. Dies steht laut *HYDCD* nicht nur für Getreide im Allgemeinen oder spezifischer für Hirse, sondern auch für das Getreide, das in Opferritualen dargebracht wurde.

<sup>485</sup> Diese Zeichen sind nicht identifizierbar und wurden in Zhen Jinshengs Edition ausgelassen.

<sup>486</sup> *JSSJF* 2: 419-419.

<sup>487</sup> *BCGM* 29: 1166. Vgl. Bensky et al. 2004: 862.

<sup>488</sup> Zur Schlange als Symbol s. Eberhard 1986: 331–332; Strickmann und Faure 2002: 69. Zu exorzistischen Praktiken s. z.B. Strickmann und Faure 2002. Dämonologische Vorstellungen (auch zu Schlangen) und exorzistische Rituale überdauerten die Jahrhunderte bis in die Republikzeit. Vgl. Unschuld und Zheng 2012: bes. Kap. 5.4.

verwendet, um eine noch wertvollere Substanz hervorzubringen: Hühnerkot, weiß wie Silber statt grau. Auch das Überziehen der Pille mit Zinnober birgt apotropäische Bedeutung, gibt doch Wang Wenmos Zeitgenosse Li Shizhen als Wirkung von Zinnober an: „Tötet das Übel von Gespenstern, Dämonen und bösen Geistern“.<sup>489</sup> Zugleich verlieh Zinnober der Pille den Anstrich daoistisch- alchemistischer Medizin, und seine rote Farbe ließ jegliche Pille wertvoller als ihre eigentlichen Inhaltsstoffe erscheinen.<sup>490</sup> Das „Phönix-Elixir“ besaß also einerseits den Wert von tausend Goldstücken, die ein Prinz dafür zu zahlen bereit war, andererseits mysteriöse Zauberkräfte, die nicht nur durch seinen Überbringer, den religiös-charismatischen Mönch, hervorgehoben wurden, sondern auch durch seine Zubereitung.

Die dritte wundersame Erzählung des *Ji shi suijin fang* wird von Wang im Zusammenhang mit einem „vom Großvater übermittelten, von Göttern empfangenen Yin-Yang-Pulver der zwei Unsterblichen“ (*zuzhuan shenshou yinyang erxian san* 祖傳神受陰陽二賢散) in aller Ausführlichkeit verzeichnet. In ihr wird ein einfacher Metzger von einem Geist-ähnlichen hohen Beamten mit der Fähigkeit, das Fleisch lebender Menschen zu riechen, verhaftet. Ihre darauffolgende Reise und Ankunft in der Residenz einer hochstehenden Familie ist folgendermaßen beschrieben:

So schritten sie dahin, als ob sie flögen, aber [der Metzger] hörte nur das sanfte Blasen des Windes und die kalte Luft, die an ihm vorbeirauschte. Sie erreichten ein großes Haus mit einem perlengeschmückten Tor und Wänden aus Smaragd, mit Lampen und Kerzen hell erleuchtet und tosender Musik und Gesang. Da dort gerade eine fröhliche Hochzeit stattfand, hielt der Beamte seinen Wagen im äußeren Hof an. Nachdem der Wachmann sich vor ihm verbeugt hatte, sagte der Beamte: „Neununddreißig von Euch Menschen haben bereits

---

<sup>489</sup> BCGM 9: 368.

<sup>490</sup> Das Aufwerten von Rezepturen durch die Hinzugabe von Zinnober lässt sich belegen durch die Angaben des Autors von Ms. 8051 aus der Sammlung Unschuld. Dieser versprach sich vor allem höheren Profit durch die Beigabe von Substanzen, die die einfache Natur des Rezeptes durch Veränderung von Farbe oder Geruch verschleierten. S. Unschuld und Zheng 2012: 64.

[durch schlechte Taten] ihr Buch [von Leben und Tod] mit schwarzen [Punkten] gefüllt. Nur ein alter Herr und ein Kind von drei Jahren haben das Glück, dass ihnen vergeben wird und die Todesstrafe erspart bleibt. Da sie der Tugend des von Himmel befohlenen Geistes Respekt erweisen, mitfühlend sind mit den Leiden anderer, Mitleid mit den Armen haben, Respekt vor den Würdigen und Freude am Befolgen des [rechten] Weges, und da sie Wert legen auf Rechtlichkeit und dabei Wohlstand als unwichtig ansehen, hoffe ich, dass sie vom Gift verschont bleiben. Alle anderen [aber] schlagen Profit aus dem Schaden anderer und verlassen sich auf ihren Reichtum, der auf Betrug der Armen [basiert]. Außerdem sind sie außerstande, ihre Pflichten zu erfüllen, wenn sie ein Amt innehaben. Nach oben leisten sie Widerstand ihrem Herren gegenüber, nach unten bluten sie das Volk aus. Die fünf Kardinaltugenden degenerieren und die drei Beziehungen werden umgekehrt. Alte und Junge leiden allesamt an diesem Unglück!“

Bereits durch die lebhafteste Darstellung wird klar, dass es sich hier um eine literarische Erzählung handelt und in keiner Weise um einen Fallbericht. Der Geist-Beamte erscheint als guter, die Tugenden hochhaltender Konfuzianer, gleichzeitig aber als eine Zerstörung bringende Gottheit. Er lässt seinen Diener eine giftige Arznei in sämtlichen Nahrungsmitteln, Getränken, Brunnen, Latrinen, Ecken und Winkeln des Haushalts verteilen, woraufhin eine Pestilenz (*yi 疫*) ausbricht, die innerhalb einer Woche fast die gesamte Familie auslöscht. Unter den wenigen Überlebenden befinden sich ein alter Mann und der Metzger. Nachdem der Alte sein anfängliches Misstrauen dem Fremdling gegenüber abgelegt hat, darf dieser ihm von der giftigen Arznei berichten und schlägt vor, sie zu suchen:

Der Alte tat wie ihm geraten und schaute unter jeder Säule nach. Die Arznei befand sich immer noch dort und war tatsächlich fünffarbig. Der Alte gab sie versuchsweise seinen Hunden zu fressen. Nachdem sie die rote Arznei gefressen hatten, fingen die Hunde aus allen sieben Öffnungen an zu bluten und verstarben. Nachdem sie die weiße Arznei gefressen hatten, fingen sie an zu zittern, waren nicht in der Lage abzukühlen und verstarben. Nachdem sie die grüne Arznei gefressen hatten, litten die Hunde an unregelmäßigem Fieber und Schüttelfrost, fraßen einige Tage lang nicht und verstarben dann. Nachdem sie die schwarze Arznei gefressen hatten, entwickelten die Hunde kreisende Schwellungen, die sich nicht [auflösten]. Dann schwankten und

verstarben sie. Als sie die gelbe Arznei fraßen, entwickelten die Hunde Gezeitenfieber, [aber] nachdem sie für ein paar Tage [nur] Wasser getrunken hatten, konnten sie wieder fressen und gesundeten.<sup>491</sup>

Der alte Mann ist, da er nun die heilende Arznei identifiziert hat, überaus dankbar, belohnt den armen Metzger reichlich und lässt ihn auf dem Pferd nach Hause geleiten. Die staunende Familie des Metzgers schließt die Geschichte mit den Worten: „Wie gefährlich das gewesen ist! Dass Ihr noch lebt! Wie merkwürdig! Was Ihr erlebt habt!“<sup>492</sup> Deutlicher kann man es kaum ausdrücken: Es handelt sich hier um eine fantastische Geschichte mitten in einem medizinischen Rezept-Buch. Wang Wenmo gibt ohne genauere Erläuterung als Grund für ihre Aufzeichnung an, „dagegen warnen zu wollen, Dinge für gut oder schlecht zu halten“.<sup>493</sup> Gewiss handelt es sich bei dem Geist-Beamten um eine zwiespältige Persönlichkeit, und auch die Arznei bringt sowohl Zerstörung als auch Heilung. Es ist davon auszugehen, dass sich die wundersame Geschichte auf das „Yin-Yang-Pulver der zwei Unsterblichen“ bezieht. Denn dieses behandelt ebenfalls „Pestilenz“ und enthält – getreu den fünf Phasen – Bestandteile in fünf Farben, wie gelber Realgar, grüne Pfefferminze, roten Zinnober, weißen Gips oder schwarzen Lapis. Auch zu diesem Rezept bekräftigt Wang: „Man sollte dieses Rezept wertschätzen und geheim halten und es nicht leichtfertig verbreiten, da es so eine große göttliche Effektivität besitzt“.<sup>494</sup>

Es bleibt festzustellen: Nahezu alle Erzählungen im *Ji shi sui jin fang* beschäftigen sich mit dem Wundersamen und Übernatürlichen. Wang Wenmo handelt diese Phänomene nicht am Rande des Diskurses ab, sondern mittendrin. Seine Kosmografie fordert, bewusst oder unbewusst, durch den Fokus auf ihre Schwachstellen die bestehende medizinische Ordnung der systematischen Korrespondenzen heraus. Seine Erzählungen reflektieren und

---

<sup>491</sup> *JSSJF* 2: 429.

<sup>492</sup> *JSSJF* 2: 430.

<sup>493</sup> Ebenda.

<sup>494</sup> *JSSJF* 2: 429.

propagieren seine Wahrnehmung und Bewertung der Welt und des menschlichen Körpers: Seine Welt ist eine, in der das „Seltsame und Wundersame“ keine an den Rand zu drängende, das System in Frage stellende Anomalie darstellt, sondern eine Erstaunen und Bewunderung auslösende Macht. Der von ihm behandelte Körper ist ein Körper der Wandlungen, die sich in sichtbaren Ausscheidungen wie Blut, Erbrochenem und Exkrement zeigen, bevölkert von Würmern mit dem Potenzial sich in Dämonisches zu verwandeln. Ein Körper, der weniger harmonisiert oder tonisiert werden muss, als dass ihm Dinge ausgetrieben werden müssen. Um dies zu tun, steht die Familie Wang bereit, mit ihren magisch aufgeladenen, gar exorzistischen, abführenden oder Erbrechen induzierende Pulvern und Pillen unmittelbare Effekte zu erzielen. Anders als gewöhnliche Wanderheiler wissen Wang und seine Vorfahren mit diesem Wissen verantwortungsvoll umzugehen. Sie halten es einerseits vor liederlichen Gesellen geheim und stellen es andererseits zum Wohle der Welt durch die Publikation des *Ji shi sui jin fang* zur Verfügung. Mangels anderen Kapitals wie konfuzianischer Gelehrsamkeit oder hohem Stand, beanspruchen die Heiler der Familie Wang Sachautorität durch suggerierte Effektivität und charismatische Autorität durch Vorbildlichkeit und ihre Macht über das Übernatürliche.

Fantastische, unterhaltsame Geschichten konnten auch dazu eingesetzt werden, das Interesse von Lesern und Zuhörern zu wecken. Ms. 8011 bestätigt ironisch die wanderärztliche Maxime „Arzneien verkaufen und Wahrsagerei hängen vollständig von der [richtigen] Rhetorik ab“.<sup>495</sup> Anders als Wang Wenmo, dessen Werk vom Wundersamen durchzogen ist, präsentieren sich die Autoren der Manuskripte lieber als rationale, gelehrte Ärzte im Besitz von Bücherwissen, Gelehrsamkeit und konfuzianischer Tugendhaftigkeit. Deutlich grenzen sie sich von den „Alchemisten und Schamanen-Mütterchen“ ab.

---

<sup>495</sup> Ms. 8011: 30. Vgl. Unschuld und Zheng 2012: 82–87.



Trotzdem machen sie sich die Tatsache zunutze, dass das Übernatürliche Teil der Vorstellungswelt ihres Publikums war, um unterhaltsame Geschichten zum Besten zu geben. Menschen, die an Geister und Dämonen glauben, sind Gegenstand ihres Spottes, und volkstümliche Vorstellungen von Wechselfieber-Dämonen dienen in beiden Manuskripten dazu, die eigene Gelehrsamkeit hervorzuheben:

Ein ehrenwerter Alter fragte mich: „Ich habe einen Neffen, der seit einem Jahr an Wechselfieber leidet. Kürzlich hat er einen Herrn gebeten, ihn zu heilen, aber auch dessen Behandlung vermochte dies nicht. Jener Herr sagte: 'Dieser Fall von Wechselfieber ist durch fünf Dämonen [verursacht]. Wenn der Patient friert, liegt das am Wasser-Dämon. Wenn das Fieber kommt, liegt das am Feuer-anzündenden Dämon. Kopfschmerzen sind verursacht vom Köpfe- zusammenschlagenden Dämon, Körperschmerzen vom Sehnen-ziehenden Dämon. Wenn er zittert, ist es, weil ein Dämon sein Bett schüttelt.'“ Als ich das hörte, brüllte ich vor Lachen und sagte: „Es ist alles andere als sicher, dass der König der Hölle sich an [deinem Neffen] rächt. Kann es etwa sein, dass er das Höllentor geöffnet hat, damit seine Dämonen hervorkommen und dann nur ihm Schaden zufügen?“<sup>496</sup>

Mit einem weiteren Verweis auf „die Bücher“ erklärt der Verfasser von Ms. 8555 sodann die Pathophysiologie des Wechselfiebers: Der Körper wird nicht durch Dämonen, sondern durch Nahrungsmittel und klimatische Faktoren geschädigt. Vier Jahrhunderte nach der Kompilation von Wang Wenmos Werk schien das Potenzial zur Autoritätskonstruktion durch Kontrolle des Dämonischen in der wanderärztlichen Praxis nachgelassen zu haben. Nun rationalisierten auch Wanderärzte das Übernatürliche und betteten es in eine Medizin der systematischen Korrespondenzen ein. Dennoch waren auch sie nicht frei von der Versuchung, das Außergewöhnliche zu nutzen, um ihre Arzneien zu legitimieren. So schreibt der Autor von Ms. 8555:

Wenn ich bei Leuten Krankheiten behandle, so ist meine Pflaster-Arznei von herausragender Bedeutung. [Mein Herstellungsverfahren] ist

---

<sup>496</sup> Ms. 8555: 24-25. Vgl. auch die Erzählung in Ms. 8011: 17-18, übersetzt auf S. 213 dieser Arbeit

anders als die Verfeinerung von Substanzen bei den hochrangigen Herren. Ich beachte dabei die 36 Himmelsgeneräle des Großen Wagens und [auch] seine 72 bösen Geister, [so dass meine Pflaster] den Mechanismus der Erzeugung von Yin und Yang empfangen sowie das Wunder der Quintessenz der Bewegung von Sonne und Mond. All dies wird vermischt um [die Arznei] herzustellen. [...] Bei der Verfeinerung von Pillen muss man sich durch Fasten und Waschungen reinigen und einen sauberen Ort suchen, um dort mit lauterem Herzen die Elixire herzustellen. Man sollte nicht auf Tuchfühlung [mit Frauen] gehen, sogar nicht einmal einen Blick auf Frauen werfen. Wenn man in der Zukunft Krankheiten behandeln und mit diesem Rezept Krankheiten heilen will, dann sollte man [diese Anweisungen] wirklich nicht leichtnehmen!<sup>497</sup>

Der Wanderarzt ist ein einfacher Mann, und die Herstellung seiner Arzneien vollzieht sich anders als bei den „hochrangigen Herren“ (*gui xiansheng* 貴先生). Er macht sich die Dinge zunutze, die nichts kosten außer persönlichem Einsatz: den Himmel und die Geister, Yin und Yang, Askese und Aufrichtigkeit. Seien magische Vorstellungen zur Ursache von Krankheit in den Augen des Wanderarztes auch noch so absurd, seine Medizinalpflaster sind aufgeladen mit der himmlischen Kraft der Sterne und der Magie von Geistwesen; mysteriösen Einflüssen, die die Effektivität seiner Behandlungen bedingen. Die rituellen Praktiken und asketischen Verhaltensvorschriften bei der Herstellung von Pillen deuten dabei auf ein anderes Element aus der Welt des Außergewöhnlichen hin, nämlich die Vorstellung von Transzendenten bzw. Unsterblichen (*xian* 仙) als Quelle von Rezepturen. Während der Autor von Ms. 8555 die Idee der Transzendenz für sich selbst in Anspruch nimmt, dienen Mönche, Unsterbliche und Geister in anderen Narrativen der Alltagsmedizin als Überbringer wunderbar wirksamer Elixire.

---

<sup>497</sup> Ms. 8555: 8-9.

### 3.4.2 Transzendente Persönlichkeiten

Bei sämtlichen Erzählungen zu Rezepten im *Ji shi sui jin fang* handelt es sich um Transmissionsgeschichten. Die „Pille aus einer Begegnung mit Unsterblichen“ wird Wang von einem „daoistischen Meister“ (*daoshi* 道士) übergeben, der nach vollzogener Heilung himmelwärts davonfliegt. Das „Phönix-Elixir“ stammt von einem „angesehenen Mönch“ (*gaoseng* 高僧) und gelangt über weitere „außergewöhnliche Persönlichkeiten“ in den Besitz von Wangs Vater. Die Geschichte des Metzgers beschreibt die zerstörerische Übergabe eines mächtigen Rezeptes, bei dem es sich – so suggeriert bereits der Name „von Göttern empfangenes Yin-Yang-Pulver der zwei Unterblichen“ – genau um jenes Rezept handelt, unter dem die Erzählung aufgeführt ist. Der unheimliche Beamte als Übermittler des Rezeptes wird in der direkten Rede des Metzgers als „Gott-Mensch“ (*shenren* 神人) bezeichnet. Bei der vierten Erzählung handelt es sich um eine Fallgeschichte aus unbestimmter Quelle. Stifter einer „Pille der purpurroten Perle“ (*jiangzhu wan* 絳珠丸) ist dort ein „außergewöhnlicher Mensch“ (*yiren* 異人), dessen Beschreibung als uralter, aber jung und vital erscheinender Mann gängigen literarischen Schilderungen von Unsterblichen entspricht:

In früheren Tagen suchte der Himmelsbeamte Fang sämtliche Ärzte auf, aber sie alle konnten keinen Effekt erzielen. Entweder sagten sie, es gäbe keine [Kinder] aus geomantischen Gründen, oder wegen des Schicksals, und schließlich sagten sie, die Kinderlosigkeit liege an den Frauen. Einer nach dem anderen erläuterte [das Problem], und schließlich gab [der Himmelsbeamte] sein Begehren auf. Eines Tages begegnete ihm ein außergewöhnlicher Mensch, der einen Körper hatte, wie eine alte Zypresse aber kerngesund und munter erschien. Da dieser sah, dass Herr Fang offenbar ein besonders feiner Mensch war, ein unkorrupter Beamter, übergab er ihm voller Respekt ein Rezept, außergewöhnlich und wunderbar wie ein Echo.<sup>498</sup>

---

<sup>498</sup> *JSSJF* 1: 359.

Herr Fang verabreicht seiner Frau die Arznei, und sie wird umgehend schwanger. Danach wird die Rezeptur unter einer Reihe von Beamten herumgereicht, und auch bei deren bisher kinderlosen Ehefrauen führt sie alsbald zu Schwangerschaften. Die Pille des Unsterblichen hat also ihre Wirksamkeit bewiesen.

Nun handelt es sich bei Bezeichnungen wie „Mönch“, „Daoist“, „Unsterblicher“, oder „außergewöhnlicher Mensch“ nicht um eindeutige Begriffe. Nathan Sivin identifiziert eine Beliebigkeit des Begriffs „Daoist“ in der Sinologie mit den Worten:

By "Taoist" a sinologist may mean a mystical author; a hereditary priest, whether or not ordained by the Celestial Master or the head of another orthodox sect; a monk; a lay member of a sect dedicated to worship of the Tao and its emanations; an initiate, whether isolated or a member of a coterie; any priest, operator, healer, medium, shaman, or supporter of popular liturgies; anyone who took seriously or practiced occult disciplines, even fakes and swindlers who merely claimed mastery of them; anyone who lived a nonconformist life outside Buddhist circles; or anyone who harbored anti-feudal feelings as certain historians define them today.<sup>499</sup>

Gleichzeitig identifiziert er eine enge Verflochtenheit des sogenannten Daoismus mit volksreligiösen Praktiken.<sup>500</sup> Die moderne Beliebigkeit in der Anwendung der Bezeichnung „Daoist“ geht – zumindest was die späte Kaiserzeit betrifft – sicherlich zum Teil auf die Variabilität von Begriffen wie „Daoist“, „daoistischer Meister“ oder „Unsterblicher“ in den Originalquellen zurück, die auch in Texten zur Alltagsmedizin zu erkennen ist. Der daoistische Meister Wang Wenmos ist eine transzendente Erscheinung, einer, der die weltlichen Gesetzmäßigkeiten überwunden hat und in den Himmel fliegt, wahrlich ein Unsterblicher. Seine Medizin ist ein Allheilmittel, das im Sinne

---

<sup>499</sup> Sivin 1995: 316–317.

<sup>500</sup> Sivin 1995: 318–323. Sivins Kritik des Terminus „daoistisch“ basiert auf relativ wenigen Originalquellen. Neuere Studien werfen einen etwas genaueren Blick auf das Verhältnis von Daoismus und Medizin, so z.B. Strickmann und Faure 2002; Stanley-Baker 2013, 2022. Zu Darstellungen von Unsterblichkeit und Transzendenz s. Penny 2018.

einer Medizin des materiellen Körpers sämtliche Krankheiten als sichtbare Substanzen abführt. Die Darstellung von „Daoisten“ in der Fallsammlung *Xu mingyi lei'an* 續名醫類案 („Erweiterte kategorisierte Fälle namhafter Ärzte“, 1770) des Wei Zhixiu 魏之琇 (1722-1772), einer Fortsetzung des *Mingyi lei'an*, ist zeitgenössischen Darstellungen von Wanderheilern sehr ähnlich. Daoisten behandeln in der Mehrzahl der Fälle Krankheiten wie Geschwüre, Abszesse (auch am Genital) oder Zahnschmerzen (u.a. mit Kauterisierung); ihre Medizin besteht in den allermeisten Fällen aus einfachen Rezepturen oder Einzelarzneien; sie empfehlen gar den Verzehr eines getöteten Fuchses gegen *gu*-Gift.<sup>501</sup> Sie „kommen zufällig vorbei“ (*ou guo* 偶過), werden „getroffen“ (*yu yu* 遇) oder sind einfach vor Ort, anstatt gerufen oder aufgesucht zu werden. Die seltener genannten „Unsterblichen“ behandeln ebenfalls Zahnschmerzen und geben Merkwürdiges zum Besten.<sup>502</sup> So erinnern sowohl die Art des Aufeinandertreffens mit diesen Heilern als auch die behandelten Alltagskrankheiten und einfachen Behandlungsmethoden stark an die Spezialgebiete und Methoden der Wanderärzte, die im *Chuanya* verzeichnet sind. Auch innerhalb des *Xu mingyi lei'an* weisen diese Fälle starke Ähnlichkeit auf mit denjenigen, die Behandlungen durch „Gras und Sumpfdoktoren“ beschreiben.<sup>503</sup> Sogenannte „daoistische Meister“ wenden dort sowohl Akupunkturbehandlungen als auch rituelle Heilungen an.<sup>504</sup> In den Romanen *Jinping mei* und *Honglou meng* führen Daoisten, Unsterbliche und Mönche neben Wahrsagerei oder rituellen Heilungen auch andere, einfache Heilmethoden durch.<sup>505</sup> Das *Honglou meng* schildert eine medizinische

---

<sup>501</sup> Z.B. in *XMYLA* 4: 111; 8: 204; 11: 317 (Einzelarzneien oder einfache Rezepte); 13: 406 (Behandlung von *gu*-Gift); 17: 523, 526 (Zahnschmerzen); 19: 583 (Genitalgeschwür).

<sup>502</sup> *XMYLA* 17: 523; 29: 961-962.

<sup>503</sup> Sie führen Akupunkturbehandlungen durch, tragen Pasten auf und stechen Rachen-Abszesse auf in *XMYLA* 16: 491; 18: 532.

<sup>504</sup> Rituelle Heilungen z.B. in *XMYLA* 7: 190; 22: 688-640. Akupunkturbehandlungen in *XMYLA* 21: 655-656.

<sup>505</sup> Cullen 1993. S. auch *Honglou meng* 12, 25, 80, übers. in Cao und Gao 2009: 12-14, 430-432, 438, 1489-1492.

Begegnung mit dem „daoistischen Meister Wang“ (Wang daoshi 王道士), von dem gesagt wird:

Die Spezialität dieses alten daoistischen Meisters hatte darin bestanden, als wandernder Geselle Arzneien zu verkaufen. Er hatte guten Profit daraus geschlagen, mit Wunder-Rezepten Krankheiten zu behandeln. Jetzt hatte er vor dem Tempel ein Schild aufgehängt und verkaufte dort allerlei Pillen, Pulver und Pflasterarzneien.<sup>506</sup>

Diese Erzählungen zeigen, dass die als „Mönche“, „Daoisten“ und „Wanderärzte“ bezeichneten Gruppen nicht klar gegeneinander abzugrenzen sind. Sie alle zogen durch die Welt, verkauften Arzneien und wandten die gleichen einfachen Heilmethoden an. Trotzdem lassen sich in den Begrifflichkeiten gewisse Hierarchien erkennen: Die Wandlung des Herrn Wang vom Wanderarzt zum daoistischen Meister scheint ein Fortschritt gewesen zu sein – als Daoist ist er im aristokratischen Haushalt der Familie Jia 賈 willkommen. So ist es nicht verwunderlich, dass sich Wanderärzte als Daoisten oder Mönche verkleideten.<sup>507</sup> Die Attribute dieser heiligen Gestalten stellten offenbar symbolisches Kapital dar, das man sich zunutze machte. Noch weiter oben in der Hierarchie befanden sich die Unsterblichen, die zahlreichen Rezepten ihren Wert verliehen. So wird aus dem Daoisten, der Wang Wenmo vom miasmatischen Qi des Bergnebels heilt, im Namen des von ihm übermittelten Rezeptes ein Unsterblicher. Denn je stärker die Assoziation einer Bezeichnung mit wundersamen Kräften, desto größer das Charisma der mit dieser Bezeichnung titulierten Persönlichkeiten, das aus ihnen Autoritäten macht.

Diese Autorität kam den Verfassern von Erzählungen zugute, denn die charismatische Autorität der außergewöhnlichen Figuren ging durch die Transmission ihrer Rezepte auf den Rezipienten über. Auch der rationale Hu Tingguang legitimiert die Methode, Staub vom Türbalken zum Stillen von

---

<sup>506</sup> *Honglou meng* 80: 626. Vgl. Cao und Gao 2009: 1489.

<sup>507</sup> Unschuld und Zheng 2012: 102; Wang 2013: 162.

Blutungen zu verwenden, mit der textuellen Transmission dieser Methode durch einen Mönch aus Wenzhou. Zwei Rezepte finden nach der wundersamen Übermittlung durch einen außergewöhnlichen Menschen, einen Unsterblichen, und schließlich (als Zwischenvermittler) durch einen daoistischen Priester ihren Weg ins *Shangke huizuan*.<sup>508</sup> Die Familie Wang Wenmos profitiert von der Aussage, dass der uralte Unsterbliche die „Pille der purpurroten Perle“ nur an rechtschaffene Menschen weitergebe. Denn über solche Menschen ist die Pille nun von einem Himmelsbeamten „früherer Tage“ in ihren Besitz gelangt. So lässt es sich Wang Wenmo – wie bei zahlreichen seiner anderen Rezepte – nicht nehmen, darauf hinzuweisen:

Man darf es aber nicht leichtfertig an Menschen ohne Tugend weitergeben! [...] [Dieses Rezept] wurde von Guo Xiyan weitergegeben, der es an meinen Vater Yunquan übergab, als ein Juwel zum Helfen des Lebens. Respektiert es, respektiert es!<sup>509</sup>

Wangs Familie gehört zu den auserwählten Tugendhaften, deren charakterliche Makellosigkeit sie zu rechtmäßigen Besitzern der Wunderpille macht. Er konstruiert einerseits die traditionale Autorität einer weit zurückreichenden, nur aus vorbildlichen Menschen bestehenden Transmissionslinie. Andererseits strahlt – wie im Falle des „Phönix-Elixirs“ – deren Charisma, wie auch das des mythischen Stifters, auf Wang selbst ab.

Nicht verwunderlich ist, dass die alltagsmedizinische Instrumentalisierung von Mönchen, Daoisten oder Unsterblichen zur Konstruktion medizinischer Autorität ihre Kritiker in anderen Gruppierungen fand. So können die Worte des

---

<sup>508</sup> *SKHZ* 6: 239; 12: 381.

<sup>509</sup> *JSSJF* 1: 359. Zwei Rezepte im *JSSJF* wurden von einem nicht näher benannten Mann namens Guo Xiyan 郭希顏 an Wangs Vater übermittelt. Tatsächlich existierte zu dessen Lebzeiten ein *jinshi* namens Guo Xiyan, der ebenfalls aus Jiangxi stammte und als „Begleiter des Thronfolgers“ (*zhongyun* 中允) am Kaiserhof wirkte (s. *ZGJBGJK*). Es bleibt ungewiss, ob Wangs Vater auf seinen Reisen in Kontakt mit solch hohen Persönlichkeiten kam.

Gelehrtenarztes Xiao Jing in seiner Bewertung der von ihm verhassten Mönchsärzte als Beispiel dienen für die Ablehnung dieser Praktiken:

Ich habe ein ums andere Mal Ärzte gesehen, deren Gerede unüberlegt, ungehobelt und extravagant war, die über die Schriften des Großen Fahrzeugs [sprachen] und dabei logen, dass sie diese von Göttern empfangen hätten und so vor den Augen der normalen Leute angaben. Diese Verbrechen sollte man mit dem Tode bestrafen!<sup>510</sup>

### 3.5 Zusammenfassung

Unter all den in diesem Kapitel genannten Alltagsheilern war Hu Tingguang der Einzige, der über eine ausreichende Menge desjenigen Kapitals verfügte, das den Werten und Normen der Literatengesellschaft entsprach, um sich im sozialen Raum vorteilhaft zu positionieren. Während er reale Angehörige von Beamtenfamilien als soziales Kapital benennen konnte, musste es bei den Wanderärzten beim Verweis auf undefinierte „hohe Persönlichkeiten“ bleiben. Der Fokus des Wang Wenmo lag hingegen auf dem Wundersamen und Übernatürlichen. Durch die Betonung der Transmission seiner Arzneien durch transzendente Wesen und die Andeutung ihrer Zauberkräfte verschob er die Gegenstände innerhalb der dominierenden Kosmografie der systematischen Korrespondenzen. Ob bewusst oder unbewusst implizierte er eine andere Bewertung des für ihn verfügbaren symbolischen Kapitals. Es waren nicht die Gelehrsamkeit oder viele Verbindungen zu hohen Familien, die die Familie Wang über das Gewöhnliche hinauswachsen ließen, sondern magische Kräfte.

Die Hervorhebung ihrer Menschlichkeit als konfuzianischer Tugend war eine weitere Strategie der Alltagsheiler, sich im sozialen Raum zu positionieren. Die Manuskripte verhandeln dieses Thema sehr offensiv, denn je stärker die Heiler im Verdacht standen in betrügerischer Absicht und Profitgier zu handeln, desto lauter mussten sie versichern, dass sie allein dem „Helfen der Welt“ verpflichtet

---

<sup>510</sup> XQJZL 6: 522.



waren. Hu Tingguang hingegen stellt selbstbewusst klar, dass die Verletzungsheilkunde das Gewerbe seiner Familie sei. Die Heiler der Familie Hu betonen vor allem ihre Vorbildlichkeit im Sinne konfuzianischer Sittlichkeit: Erstens, im Umgang mit weiblichen Patientinnen und, zweitens, bei der Nicht-Anwendung moralisch fragwürdiger Arzneien und Praktiken. Die Ablehnung solcher Praktiken scheint für Wang Wenmo nicht im Vordergrund gestanden zu haben, wie die vielen Abtreibungsrezepte im *Ji shi sui jin fang* beweisen. Zheng Keda präsentiert Wang lieber als einen bescheidenen Menschen von nicht allzu stark ausgeprägter Gelehrsamkeit, bereit zur äußersten Erschöpfung, um der Welt zu helfen. Hu Tingguang bringt durchaus sein Bücherwissen ins Spiel, seine theoretischen Ausführungen zur Medizin der systematischen Korrespondenzen bleiben jedoch relativ knapp. Denn Hu kann auf andere Art sein Handeln legitimieren, schließlich ist er Spezialist und verfügt über reichlich, in langer Familientradition weitergegebene Fähigkeiten und implizites Wissen, sowie große Sachautorität, da er auch die dramatischsten Situationen erfolgreich aufzulösen vermag. Den Autoren der Manuskripte fehlt hingegen die wahrhaftige Gelehrsamkeit wie ihnen die wahrhaftige Moral fehlt, und so muss sie durch andauernde Verweise auf „die Bücher“ umso stärker betont werden. Doch die vermeintliche Gelehrsamkeit bleibt in den Manuskripten größtenteils bloße Behauptung.

Das Körperbild der Alltagsmedizin war das eines Körpers der sichtbaren Substanzen und Gewebe, den die alltäglichen Dinge krank machten: Bei Hu Tingguang waren es Verletzungen, bei den Wanderärzten lag die Betonung auf Alkohol, Essen oder Sex. In Wang Wenmos magisch geprägtem Weltbild war der Körper zudem ständig in Gefahr, von geheimnisvollen Dünsten, Giften oder Würmern befallen zu werden. Ein Körper des Sichtbaren verlangte nach Behandlungsmethoden, die sichtbare Effekte zeigten, ob nun durch Abführen von Körpersubstanzen und Würmern oder die schnelle Heilung von Verletzungen. Wieder, jedoch, hebt sich die Hu durch seine Expertise ab. Denn

sein Interesse gilt dem sichtbaren Körper im Sinne von anatomischen Regelmäßigkeiten, und seine Kenntnisse erstrecken sich auf das Unsichtbare in Form von nur Spezialisten zugänglichen Tastbefunden an verletzten Knochen und Gelenken.

Ein weiteres gemeinsames Merkmal der Alltagsheiler war ihre Vorliebe für einfache, billige Behandlungen, und die Behauptung rascher Wirksamkeit. Dies konnte ein schneller, auf der Haut sichtbarer oder spürbarer Effekt sein, der die Menschen beeindruckte und so – wie in der Praxis der Manuskript-Autoren – den Verkauf von Arzneipflastern förderte. Wang Wenmos Behandlungen sind vielfältiger, sie orientieren sich an sichtbaren Symptomen und zeigten sichtbare Effekte, indem sie Dinge wie Stuhl, Schleim, Würmer oder gar Föten aus dem Körper austrieben. Effektivität tritt bei der Familie Hu spektakulär in Erscheinung: Über besonderes Wissen und Fähigkeiten verfügend, die sie in großer Virtuosität anzuwenden wissen, erscheinen die Verletzungs-Spezialisten wie wahre Retter, denen die Leute voller Bewunderung begegnen. Ihre Autorität steht fast nie in Frage. Aber nicht nur die dramatischen, gelegentlich erotisch angehauchten Fälle der Familie Hu tragen das Instrument der Unterhaltsamkeit in sich. Auch die Wanderärzte wussten mit Gedichten und Erzählungen gespickt mit Witzen und erotischen Anspielungen die Menschen zu fesseln. Nicht auszuschließen, dass Wang Wenmo vier Jahrhunderte vor den Manuskript-Verfassern mit seinen wundersamen Geschichten ebenfalls intendierte, Umstehende zum Zuhören zu bringen durch die Beschreibung außergewöhnlicher und unheimlicher Vorkommnisse.

Wie die in diesem Kapitel vorgestellten Erzähler Autorität konstruierten, hing von ihrer Stellung im sozialen Raum ab, ihrem (sprachlichen) Habitus und der Art des ihnen verfügbaren Kapitals. Dies galt jedoch nicht nur für die Erzählungen der Alltagsmedizin, sondern auch für die Fallgeschichten des Xiao Jing, den um Autorität des Wissens kämpfenden Gelehrtenarzt.

### III. Fazit

Die vorliegende Arbeit vergleicht die dynamischen Prozesse der Zuschreibung, Aberkennung und Konstruktion von Autorität des Wissens in den medizinischen Erzählungen von Autoren unterschiedlicher sozialer Hintergründe. Sie analysiert die Strategien und Mittel, die in diesen Prozessen eingesetzt wurden, die Grundlagen, die sie bedingten, und die Formen von Autorität, die dabei entstanden. Als Quellen dienten Erzählungen von Ärzten, die auf ihrem Tätigkeitsfeld besonders um Legitimation kämpfen mussten. Denn in diesen Erzählungen treten die analysierten Prozesse deutlicher zutage als in den Fallgeschichten von Ärzten, die bereits große Autorität innehatten.

So unterschiedlich die Lebenswege der hier vorgestellten Autoren waren, so unterschiedlich waren auch die Bedingungen in Gesellschaft und Medizin, die ihre Lebenswege und ihr medizinisches Denken und Handeln formten. Das sechzehnte Jahrhundert, in der Wang Wenmo aktiv war, war geprägt von relativer politischer Stabilität, florierendem Handel, Wohlstand und einer prosperierenden Buchdruckindustrie. In der Medizin hinterließen die Neuerungen der Song-Jin-Yuan-Periode ihre Spuren in Form einer großen Zhu Danxi-Anhängerschaft, der Entwicklung der *wenbu*-Medizin, und einer synkretistischen Medizin, die sämtliche Strömungen zu integrieren suchte. Das siebzehnte Jahrhundert stand unter dem Einfluss der allmählichen Eroberung Chinas durch die Qing. Politische Umwälzungen und Epidemien beeinflussten auch die Medizin. Während die *wenbu*-Medizin ihre Blüte erlebte, wurde an anderer Stelle das *Shanghan lun* in innovativer Weise neu interpretiert und führte schließlich zu neuen Behandlungsansätzen für epidemische Erkrankungen. Während der relativen politischen Stabilität des achtzehnten Jahrhunderts (und darüber hinaus) besann sich ein Teil der Ärzteschaft auf die „Rückkehr zum Altertum“ in Form der antiken Klassiker, andere formulierten neues Interesse an anatomischen Zusammenhängen, und wieder andere

verschrieben sich der Integration volkstümlichen Wissens in die Literatenkultur.<sup>511</sup> Ab Mitte des neunzehnten Jahrhunderts mündeten die militärischen Auseinandersetzungen mit dem Westen und die Aufstände im eigenen Land schließlich in der erzwungenen Öffnung Chinas und dem zunehmenden westlichen Einfluss, der auch der Medizin neue Impulse verlieh. Der rund dreihundertjährige Zeitraum, in dem die Protagonisten dieser Arbeit aktiv waren, brachte jedoch auch gewisse Kontinuitäten mit sich. Die Debatten darüber, wie man die „Dinge untersuchen“ sollte, ob durch Beobachtung der äußeren Welt, Introspektion oder philologisches Studium, sowie über die Bedeutung praktischen Handelns oder theoretischer Überlegungen bei der Generierung von Wissen durchzogen die gesamte Periode. Mit wachsender Kommerzialisierung und einer florierenden Buchdruckindustrie wurden Texte in immer größer werdender Anzahl zu den unterschiedlichsten Themen produziert. Die breite Verfügbarkeit von Schriften führte zu einer Popularisierung von vorher nur einer literarischen Elite verfügbarem Wissen. Zugleich beschäftigten sich die immer zahlreicher werdenden Gelehrten auch mit den praktischen Künsten.<sup>512</sup> So wurde Wissen, sei es volkstümlich oder hochkulturell, praktisch oder theoretisch, über die Grenzen sozialer Klassen weitergegeben, geprüft, anerkannt oder verworfen. Dabei blieb es nicht aus, dass mit dem nun erweiterten Zugriff unterschiedlichster Akteure auf Wissensgebiete diese auch Kampffelder um primäre und sekundäre Ressourcen darstellten. Dies gilt insbesondere für das prekäre Wissensgebiet der Medizin. Denn die Krise der Ressourcenmobilisierung bei lebensbedrohlichen Krankheiten stellte nicht nur in China vor der Entdeckung von Antibiotika, Narkosemitteln und Operationstechniken einen Dauerzustand dar. Patientinnen und Patienten suchten nach Autoritäten, denen sie ihre

---

<sup>511</sup> Zu Zhao Xuemins Versuch, den Status lokalen und volkstümlichen Wissen zu heben und es in eine Gelehrtenkultur zu integrieren s. Bian 2017.

<sup>512</sup> Vgl. Schäfer 2011: 10–12.

Gesundheit anvertrauen konnten; Ärzte suchten nach Autoritäten, von denen sie sich das Wissen erhofften, das die Krisen der Gesundheit ihrer Patienten zu bekämpfen vermochte. So auch die in dieser Arbeit vorgestellten Heiler. Während Xiao Jing sich von den antiken Klassikern und seinen *wenbu*-Kollegen Obhut und Förderung versprach, erfüllten für Hu Tinguang seine Vorfahren und eine kleine Anzahl neuerer Texte diese Rolle, für Wang Wenmo die wundersamen Übermittler seiner Arzneien. Der Glaube an ihre Autoritäten bildete für alle das symbolische Kapital, das sie zur Konstruktion ihrer eigenen Autorität des Wissens einzusetzen wussten.

Vergleicht man die Fallgeschichten des Gelehrtenarztes Xiao Jing mit jenen des Knocheneinrichters Hu Tinguang und den Erzählungen der Wanderärzte, stellt man – wenig überraschend – viele Unterschiede darin fest. Der Habitus dieser Akteure, wie sie die Dinge der Welt wahrnahmen und bewerteten und welche Kapitalsorten sie im Kampf um ihre Stellung im sozialen Raum einsetzten, unterschied sich vor allem durch ihre soziale Klasse. Durch seine Herkunft stand Xiao Jing viel soziales Kapital zur Verfügung, welches er in seinen Fallgeschichten deutlich benennt. Auch die von ihm präferierte *wenbu*-Praxis stellt den Wohlstand der Familien seiner Patientinnen und Patienten heraus. Hu Tinguang betont ebenfalls die Verbindungen seiner Familie zu Beamten und bringt dabei geschickt die Symbole der hierarchischen Verhältnisse des sozialen Raums in seinen Text ein. Neben dem Regionalbeamten, der das Vorwort zu seinem Werk verfasste, stellten für den Wanderarzt Wang Wenmo vor allem die mystischen Stifter seiner Arzneien mitsamt ihren Attributen der Außergewöhnlichkeit soziales und symbolisches Kapital dar. Ökonomisches Kapital stand den Wanderärzten kaum zur Verfügung und die Familie Hu generierte es seit Generationen allein durch medizinische Tätigkeit. Xiao Jing kann seinen Wohlstand hingegen gezielt zur Etablierung charismatischer Autorität durch Vorbildlichkeit einsetzen. Indem er Bezahlung ablehnt, versucht er den Eindruck zu erwecken, dass ein Arzt der Familie Xiao in der Lage

sei, Medizin aus reinem Altruismus auszuüben. Aber auch wenn die Xiaos offenbar über genügend Wohlstand verfügten, dass der Beamtensohn zwei Jahrzehnte seines Lebens allein dem Studium von Texten widmen konnte, zeigt der Fall seiner verstorbenen Ehefrau, dass die finanziellen Möglichkeiten der Familie nicht unbegrenzt waren. Was in Xiaos Praxis ein Manko darstellt, nämlich die fehlende Verfügbarkeit von Arbeitsmaterialien als „primären Mitteln“<sup>513</sup> der Medizin, wurde in der Alltagsmedizin zum Handlungsprinzip. Ob Hu Tingguang auf kreative Weise Gelenke einrenkte oder Blutungen stillte, Wanderärzte Pflaster aufbrachten oder Wang Wenmo Universalrezepte anpries: Durch die Hinzufügung eines „Effektiv“ zum „Einfach“ und „Billig“, wurde aus dem Mangel eine Qualität, aus der Not eine Tugend.

Kulturelles Kapital stand sowohl Xiao als auch Hu in größerem Maße zur Verfügung. Xiao Jing wirft in seinen Erzählungen seine geballte Gelehrsamkeit und konfuzianische Erziehung in die Waagschale. Denn ihm fehlt die Erfahrung der Familienlinie und der jahrelangen, spezialisierten, praktischen Ausübung, die er in seinem „Spiegel der Ärzteschaft“ explizit entwertet. Man mag ihm unterstellen, nach dem „Ideal des perfekten Konfuzianers, der in nicht-technischen, nicht-spezialisierten Studien schwelgt“<sup>514</sup> zu streben, aber seine tiefe Beschäftigung mit medizinischer Literatur, insbesondere mit den Büchern seiner bevorzugten Autoren, zeugt von seinem echten Interesse, die verborgenen Prinzipien der Medizin zu ergründen. Dabei macht er sich mit der Betonung seiner Gelehrsamkeit die Generalisierungstendenz von Autoritätszuschreibungen zunutze, die den Rezipienten dazu bringt, die Anerkennung vom Bereich konfuzianischer Bildung auf die Medizin zu übertragen.<sup>515</sup> Der Verletzungs-Spezialist konnte, im Gegensatz zu Xiao, auf das über Generationen in seiner Familie in Form von oraler Instruktion und

---

<sup>513</sup> Unschuld 1974.

<sup>514</sup> Chao 2009: 149; meine Übersetzung.

<sup>515</sup> Vgl. Sofsky und Paris 1994: 30.

Handschriften weitergegebene Wissen und Können zurückgreifen. Selbstbewusst betont er, dass es in seinem Fach gerade *nicht* auf die letzte Verfeinerung von Textwissen ankomme, sondern auf praktisches Wissen in Form von *yi*, welches er im Sinne von „Erfahrung“, „implizitem Wissen“ oder „virtuosem Abweichen von vorgegebenen Regeln im konkreten Fall“ deutet. Auch Wang Wenmo kann bei recht geringer formaler Bildung auf seine Familienlinie verweisen, während die anonymen Autoren der Manuskripte lediglich in vager Form auf Bücherwissen und Transmission durch hohe Persönlichkeiten anspielen. Ihre Tugend mussten Wanderärzte ähnlich laut anpreisen wie ihre scheinbare Gelehrsamkeit, gerade *wegen* ihres nicht unbegründet fragwürdigen Rufes. Denn da sie kaum über ökonomisches Kapital verfügten, war ihr erklärtes Ziel die Generierung von Profiten aus medizinischer Tätigkeit, was sich mit den moralischen Idealen der Gesamtgesellschaft nur durch gewundene Argumentationen in Übereinstimmung bringen ließ. Moralischer Verfehlungen konnten selbst die angesehenen Heiler der Familie Hu jederzeit bezichtigt werden. Schließlich beruhte ihr Handwerk auf manuellen Techniken, und es schwebte immer der Verdacht über ihnen, Patientinnen unsittlich zu berühren. So dienten ihre Fallgeschichten als Instrument, ihr kulturelles Kapital in Form von konfuzianischer Sittlichkeit umso deutlicher zu betonen.

Trotz der genannten Unterschiede der ihnen zur Verfügung stehenden Ressourcen, schien für sämtliche Akteure die Notwendigkeit, Autorität für sich selbst oder ihr präferiertes therapeutisches Handeln zu konstruieren, recht drängend zu sein. Nicht nur der wenig gebildete, um Kunden werbende Wanderheiler setzte Sprache und Rhetorik ein, um das Vertrauen der Adressaten seiner Erzählungen zu gewinnen. Der Gelehrtenarzt Xiao Jing befand sich in einer ähnlich prekären Wettbewerbssituation, obwohl er seine Argumentationen in schriftlichen Texten und am Krankenbett statt auf dem Marktplatz anbrachte. Auch er musste dem Bedürfnis seiner Rezipienten nach

Führung in der Krise gerecht werden, indem er die Wirksamkeit seiner Methoden inszenierte. Die Strategien, auf deren Basis die genannten Autoren Autorität des Wissens zu konstruieren suchten, und welche Mittel der sprachlichen Äußerung sie dafür wählten, zeigen, über die Grenzen von sozialem Stand oder historischer Epoche hinweg, auffällige Parallelitäten und Überschneidungen.

Angesichts der geringen staatlichen Regulierung der Gesundheitsversorgung in der späten Kaiserzeit spielte legale Autorität für unsere Autoren nur eine untergeordnete Rolle. Nur durch die Gleichsetzung von medizinischen Fällen mit juristischen und, wo möglich, die Nennung von Beamtentiteln der Protagonisten ihrer Erzählungen ließ sich die legale Autorität des sozialen Raums im Text-Raum imitieren. Charismatische Autorität war einfacher zu konstruieren: Durch die die Zurschaustellung konfuzianischer Moralprinzipien sowie therapeutischer Eigenständigkeit und Entschlusskraft grenzen sich alle Autoren von gewöhnlichen Heilern ab. Die charismatischen Stifter, auf die sie verweisen, wie die Weisen des Altertums oder die Unsterblichen mit übernatürlichen Fähigkeiten, sind zeitlich oder magisch-religiös unerreichbar. Das in ihnen verkörperte Mysterium bedingt dabei eine Strahlkraft, die durch das aufopferungsvolle Studieren ihrer Texte oder die Weitergabe von Arzneien oder Praktiken auf die Rezipienten übergeht. Wenn zudem Wanderärzte betonen, dass ihr Wissen von weit entfernten Orten stamme, Xiao Jing die subtilsten Feinheiten der Klassiker durchdringt, Wang Wenmos Rezepte schwer zu erlangen und geheim zu halten sind, oder Xiao und Hu empfohlen oder herbeigerufen werden, trägt die auf so unterschiedliche Weise inszenierte Distanz zusätzlich zum eigenen Charisma der Autoren bei.<sup>516</sup>

Pietät gegenüber möglichst frühen Figuren und Schriften war als Grundlage traditionaler Autorität in der Literatenkultur und Wissenschaft Chinas

---

<sup>516</sup> Zur Distanz der charismatischen Autorität vgl. Sofsky und Paris 1994: 92.



allgegenwärtig und nicht spezifisch für die Medizin.<sup>517</sup> Man verwies auf die antiken Klassiker und spannte den Bogen durch die Jahrhunderte über andere einflussreiche Texte und Autoren, mit denen man sich assoziieren wollte, bis zum eigenen Werk. Xiao Jing als konfuzianischer Universalgelehrter beweist hier große Kreativität, indem er nicht nur über die von ihm präferierten medizinischen Werke eine jahrhundertelange Transmissionslinie zum *Neijing* und *Shanghan lun* zieht, sondern sich rhetorisch auch auf Texte anderer Wissensgebiete wie der Geschichtsschreibung oder Philosophie bezieht.<sup>518</sup> Hu Tingguang versucht ebenfalls eine Übertragungslinie bis ins ferne Altertum für sein Fachgebiet zu konstruieren und gibt die Schuld an ihrer Bruchstückhaftigkeit den früheren Editoren medizinischer Texte. Für beide Autoren stellt Xue Ji eine wichtige Autorität dar. Aber ihr unterschiedlicher Umgang mit dem Ming-zeitlichen Arzt repräsentiert die Unterschiedlichkeit des ihnen zur Verfügung stehenden kulturellen Kapitals, das sie verwenden, um ihre eigene Autorität als Experten zu konstruieren. Er offenbart auch ihre unterschiedlichen Welt- und Körpersichten. Xue als Begründer der „warm-tonisierenden“ Strömung gilt für Xiao als unantastbarer Heiliger, dessen geschriebenes Wort über den kosmologischen Körper von Feuer und Wasser am Krankenbett als Beweis dienen soll. Für Hu ist Xues *Zhengti leiyao* nicht mehr als ein grober Leitfaden, dem es an genau jenem spezialisierten, anatomischen Wissen fehlt, welches es im konkreten Fall einer Verletzung bräuchte. Denn in seiner Disziplin geht es primär um den sichtbaren Körper, der mit sichtbaren Therapien, die unmittelbar sichtbare Effekte erzielen sollen, behandelt wird. Für Xiao beruht traditionale Autorität auf kanonischen

---

<sup>517</sup> Eine Analyse des Verhältnisses zwischen Wissenschaft und dem Altertum in Schäfer 2011: 80–87. Zum Fokus Qing-zeitlicher Mathematiker auf antike Texte s. Elman 2005: 244–254.

<sup>518</sup> Die Referenzen auf nichtmedizinische Texte durchziehen fast sein gesamtes Werk. Hier sei nur auf einen Ausspruch des Tang-zeitlichen Denkers Han Yu im Vorwort und das auf das *Hou Hanshu* zurückgehende Sprichwort „das Naheliegende missachten und nach dem von weither kommenden streben“ (舍近務遠) im „Spiegel der Ärzteschaft“ erwähnt. S. *XQJZL*, *zixu*: 18; 6: 520.

Schriften und einflussreichen historischen Ärzten, die – wie Xue Ji – seine präferierte Art der Arzneibehandlung vertreten und mit denen er Beziehungen konstruiert und Rituale der Zugehörigkeit pflegt. Hu Tingguang begründet traditionale Autorität auf der generationenlangen Weitergabe spezialisierten Wissens innerhalb seiner Familie. Wer kann, betont also die Familienlinie, während Xiao mangels einer solchen seiner Geringschätzung von „Generationen-Ärzten“ im „Spiegel der Ärzteschaft“ Ausdruck verleiht. Diese Fokussierung auf Gelehrsamkeit (*ru*) oder Familientradition (*shi*) ist charakteristisch für die größere, ab der Song-Zeit geführte Diskussion darüber, wieviel *shi* oder *ru* einen guten Arzt ausmache. Mehr noch, sie repräsentiert den größeren Diskurs über das Verhältnis von Praxis und Theorie in der Wissenschaftsgeschichte Chinas, der unter anderem als ein Kampf über die primäre Ressource „Wissen“ angesehen werden kann. Während die Expertise der Praktiker zwar anerkannt wurde, sprachen Gelehrte nur dem eigenen Stand die Fähigkeit zu, die universellen Prinzipien hinter den Dingen zu erkennen.<sup>519</sup> In der Medizin bestand durchaus ein gewisser Konsens darüber, dass sowohl Erfahrung und praktische Kenntnisse als auch Bücherwissen für wirksames Handeln notwendig seien. Dennoch spricht die von Akteuren unterschiedlicher sozialer Hintergründe vorgenommene Betonung der einen oder anderen Seite dafür, dass es ihnen in ihrer Argumentation zuallererst um die Legitimation des eigenen therapeutischen Handelns ging. Während Xiao sich als Gelehrter betrachtet, der die universellen kosmologischen Prinzipien durchdringt und diese auf seine Medizin überträgt, verortet sich Hu Tingguang auf Seite der Praktiker. Dem im gelehrten Diskurs vorgebrachten Ideal widersprechend, ist es gerade das praktische Wissen, das ihm große Autorität als Experte auf seinem Fachgebiet verleiht. Die kreative Lösung des konkreten Problems, gar

---

<sup>519</sup> Schäfer 2011 beschreibt detailliert das Verhandeln der Rollen von Praxis und Theorie bei der Gewinnung von Wissen am Beispiel des Gelehrten Song Yingxing 宋應星 (1587-1666), einem Zeitgenossen von Xiao Jing. Die Perspektive der Praktiker bleibt dort allerdings unberücksichtigt.

die Innovation im Gegensatz zum Festhalten an alten Traditionen, bestätigt die Sachautorität des Spezialisten, während die des gelehrten Universalisten labil bleibt.

Sachautorität musste, soweit man nicht als spezialisierter Experte erfolgreich praktische Probleme löste, auf abstraktere Art inszeniert werden. Sofsky und Paris identifizieren zwei Strategien dies zu tun: Erstens, die Hervorkehrung des eigenen Wissens in Verbindung mit der Betonung der Inkompetenz des anderen sowie, zweitens, die Betonung des Kompetenzunterschiedes, d.h. die Hervorkehrung des eigenen, größeren Wissens in Verbindung mit der Anerkennung des (geringeren) Wissens eines anderen.<sup>520</sup> In Xiao Jings Fallgeschichten ist beides zu erkennen: Verständnissvoll bringt er die medizinischen Ausführungen seiner gelehrten Patienten vor, um danach umso blumiger ihre Bewunderung für sein eigenes noch größeres Wissen zu beschreiben. Die Patienten fungieren dabei als „Zwischenautoritäten“, die Ansehensmacht in der Gesamtgesellschaft innehaben aber im Bereich des Wissens Xiao als noch höhere Autorität anerkennen. Denn es sind seine Leser, die ihn anerkennen und „das gut finden sollen, was diejenigen gut finden, die sie gut finden“.<sup>521</sup> Noch häufiger allerdings – und da unterscheidet er sich wenig von den Autoren der Manuskripte – inszeniert Xiao Jing die Inkompetenz seiner Konkurrenten, um sein eigenes Können hervorzuheben. Während die Wanderärzte zur Diffamierung ihrer Kollegen unterhaltsame Geschichten erzählen und mit Schimpfworten nicht sparen, bringt Xiao seine Kritik in ungleich verfeinerter Form vor. Aber auch seine Kritik fällt vernichtend aus: Seine Konkurrenten bringen die Menschen um, und einige von ihnen verdienen nicht weniger als die Todesstrafe.

Auch eine andere Strategie zur Etablierung von Sachautorität scheint in unterschiedlichsten Zeiten, Kulturen und Wissensgebieten Anwendung zu

---

<sup>520</sup> Sofsky 66-67.

<sup>521</sup> Vgl. Sofsky und Paris 1994: 23.

finden: Die Unverständlichkeit, die gleichzeitig auch die Distanz charismatischer Autorität bedingt. Bereits in Texten der griechischen Antike war die Anwendung von *obscuritas* probates Mittel zur Konstruktion von Autorität.<sup>522</sup> Der Verweis auf formlose pathologische Prozesse oder geschädigte Körperstrukturen unterhalb der Körperoberfläche, die Verwendung von Fachtermini oder das Anführen von Zitaten aus dem – aufgrund seiner Obskurität vielfach kommentierten – „Inneren Klassiker“ war in der Medizin Chinas Gepflogenheit. Xiao Jing wie auch Hu Tingguang sind mit ihren demonstrativ dargestellten Kenntnissen des sich nur dem wahren Experten offenbarenden Unverständlichen Teil einer größeren Tradition der Autoritätskonstruktion. Mehr als zwei Jahrhunderte später versuchten auch die Wanderärzte ihren theoretischen Abhandlungen Exklusivität zu verleihen durch die Verwendung von Fachterminologie und vermeintlichen Zitaten aus dem *Neijing*. Die Verknüpfung der Erzählung mit Zitaten und Fachsprache zur Etablierung von Sachautorität verläuft dabei bei Xiao Jing und den Autoren der Manuskripte entgegengesetzt: Xiao schließt seine Fallgeschichten umfangreichen theoretische Abhandlungen an und beweist somit, dass das Durchdringen der versteckten Bedeutungen der medizinischen Klassiker zur erfolgreichen Lösung konkreter Probleme führt. Dagegen dient der konkrete Fall, d.h. die an sie gerichtete Frage des „Freundes“ oder „alten Mannes“, den Wanderärzten als Anlass, eine allgemeine Abhandlung zum Besten zu geben. Ihr Ziel ist nicht die Zurschaustellung der Lösung eines individuellen Falles durch kunstfertige Behandlung, sondern des in Texten repräsentierten, allgemeinen technischen Wissens. So lässt sich, anders als in den Fällen des Xiao Jing und Hu Tingguang, die der Sachautorität innewohnende Labilität nicht durch eine konkrete Problemlösung festigen. Umso deutlicher müssen die Wanderärzte immer wieder unterstreichen, dass ihre Arzneien effektiv seien. Und umso wichtiger

---

<sup>522</sup> Kanthak 2013.

war es für sie, beim Verkauf ihrer Arzneimittel die Aufmerksamkeit ihrer Zuhörer zu fesseln.

So zeigt sich insbesondere in den Erzählungen der Alltagsmedizin der Faktor Unterhaltsamkeit als essenzielles Element, um Aufmerksamkeit zu generieren. Bereits Judith Zeitlin weist in ihrer Analyse von Sun Yikuis Fallgeschichten auf kurzweilige Elemente wie Spannung und Erotik hin, die Interesse für einen Text wecken sollen.<sup>523</sup> In dieser Arbeit ist es nicht der gelehrte Xiao Jing, der dramatische, erotisch angehauchte oder wundersame Geschichten erzählt, sondern der Verletzungs-Spezialist Hu Tingguang und der Wanderarzt Wang Wenmo. Ganz besonders wirken solche Inhalte im merkantilen Raum des öffentlichen Platzes. Spektakel, Erotik und nicht zuletzt Humor waren wesentliche Merkmale der Redekunst von Wanderärzten, wenn diese ihre Rezepte und Fähigkeiten anpriesen und zum Verkauf anboten. Denn gute Geschichtenerzähler binden die Menschen an sich und etablieren auf diese Weise charismatische Autorität.

All den genannten Strategien zur Autorisierung von Wissen liegen bestimmte Werte, Normen, Weltbilder, Einstellungen und Lebensweisen zugrunde. Sie durchziehen die Erzählungen als Matrix und treten dabei in unterschiedlicher Ausprägung in Erscheinung. Innerhalb der Matrix zeigen sich – gelegentlich überraschende – Gemeinsamkeiten und Unterschiede, die über soziale, zeitliche und epistemische Grenzen hinweg reichen. Sie manifestieren sich, erstens, im konfuzianisch geprägten Idealen von Tugendhaftigkeit, die in sämtliche Schriften in Erscheinung treten. Eine zweite Ebene der Matrix ist die Diskussion um das richtige Verhältnis von Praxis und Theorie. Hier werden Familienlinie oder Gelehrsamkeit betont, praktische Fähigkeiten oder theoretisches Wissen um universelle Prinzipien, sowie das Sichtbare oder Unsichtbare. Drittens manifestieren sich sowohl in theoretischen

---

<sup>523</sup> Zeitlin 2007.

Argumentationen als auch praktischen Behandlungsmethoden unterschiedliche Welt- und Körpersichten. Wir erkennen die Welt der systematischen Entsprechungen und den damit korrespondierenden kosmologischen Körper aus unsichtbaren Prozessen, sowie die gesellschaftliche Welt aus unterschiedlichen Klassen, die den menschlichen Körper sozial definiert. In den alltagsmedizinischen Schriften ist die Welt von numinosen Kräften bevölkert und von Körpern, die diesen ausgesetzt sind; oder sie besteht aus sichtbaren Dingen und praktischen Zwängen, der Körper aus anatomischen Strukturen, Geweben und Ausscheidungen. All diese Welt- und Körpersichten können in einer Erzählung gleichzeitig in Erscheinung treten. Dennoch sind sie in Gelehrtenmedizin und Alltagsmedizin unterschiedlich gewichtet und offenbaren sich unter anderem in den jeweiligen Konzeptionen des elementaren Begriffes *yi*, der zur Untermauerung der bevorzugten Welt- und Körpersicht herangezogen wird. Zudem repräsentieren sie einen weiteren Aspekt der Matrix, nämlich das Verhältnis von Elitenkultur und Volkstümlichem. Auch wenn die systematischen Korrespondenzen als Beispiel dafür gelten mögen, wie Ideen aus der Elitenkultur in das volkstümliche Denken übergangen, manifestieren sich diese Ideen auch Jahrtausende später nicht unbedingt in volksmedizinischer Praxis und bleiben bei den Wanderärzten bloße Rhetorik. Denn deren Arzneipflaster berücksichtigen keine Theorie.

In der vorliegenden Arbeit musste vieles unbeachtet bleiben. Es konnte weder das Gesamtwerk des Xiao Jing noch das des Hu Tingguang im Detail beleuchtet werden. Auch zeigt sich, dass die in Erzählungen konstruierte Autorität des Wissens vor allem eine personale war. Apersonale Autorisierung von Wissen erfolgte in Erzählungen nur durch die Verwendung von Fachterminologie und die (nicht in allen Texten vorhandene) Strukturierung des Materials. Eine Analyse anderer medizinischer Genres wie Rezeptsammlungen oder der Kommentarliteratur würde sicherlich weiterführende Erkenntnisse darüber erlauben, wie Autorität in Texten apersonal kompensiert wurde.

Der Fall des Hu Tingguang zeigt zudem, dass auch Angehörige von Familien, die nicht der Literateneite angehörten, durch spezialisiertes Fachwissen große Autorität im sozialen Feld medizinischen Expertentums erlangen konnten, die schließlich auch ihren Status in der Gesamtgesellschaft beeinflusste. Hu erscheint nach einem Vergleich seiner Fälle mit denen des Xiao Jing als der mächtigere medizinische Akteur. In den letzten Jahren sind in zunehmenden Maße Studien zu alltagsmedizinischen Praktiken, Körpersichten und Strategien der Wissensgewinnung betrieben worden.<sup>524</sup> Aber die berühmten Gelehrten-ärzte der Kaiserzeit dominieren noch heute unsere Rezeption von Autoritätsverhältnissen auf dem Feld der Medizin. Wie der Faktor „praktisches Wissen“ zu einer Verschiebung von Machtfigurationen im Experten-Raum und in der Gesamtgesellschaft führen konnte, erscheint im Sinne eines *bottom-up*-Ansatzes nicht nur in der Medizingeschichte als ein vielversprechendes Forschungsfeld.

An den Überschneidungen in der Art und Weise, wie Autorität des Wissens durch Heiler unterschiedlicher Zeiten und unterschiedlicher sozialer Klassen konstruiert wurde, zeigt sich, dass die Autorität bedingenden Werte und Normen des sozialen Raumes bis zum Ende der Kaiserzeit offenbar relativ stabil geblieben waren. Auch heutzutage, wo die sogenannte „traditionelle chinesische Medizin“ (TCM) ein Nischendasein neben der „westlichen“ Biomedizin führt, sind praktizierende Ärztinnen und Ärzte um Legitimation für die TCM allgemein und die eigene therapeutische Präferenz bemüht. Die Rahmenbedingungen in einer von moderner Naturwissenschaft und Technik geprägten Welt haben sich grundlegend geändert, und somit die Werte und Normen, auf denen sich Autorität des Wissens begründen ließe. Die TCM in der Volksrepublik China wurde in die „integrierte chinesische und

---

<sup>524</sup> Hier sind zuallererst die Arbeiten von Zheng und Unschuld, Yi-li Wu und He Bian zu nennen. Auch neuere Forschung beschäftigt sich mit den Handschriften der Sammlung Unschuld (s. z.B. Du; Staak).

westliche Medizin“ (*zhongxiyi jiehe* 中西醫結合) überführt. Man versucht dort, wie auch an westlichen Lehrstühlen der integrativen Medizin, sie mit modernen Methoden der Molekularbiologie und evidence-based medicine zu legitimieren. Trotz dieser veränderten Umstände finden sich zahlreiche der Strategien, die Xiao Jing, Hu Tingguang und die Wanderärzte zur Etablierung medizinischer Autorität anwandten, noch heute in Schriften und Äußerungen von TCM-Praktizierenden. Noch immer beruft man sich im TCM-Diskurs auf den „Inneren Klassiker“ oder Zhang Zhongjings Schriften und sucht die verborgenen Bedeutungen darin. Gerne betont man auch die medizinische Transmissionslinie durch das Zurschaustellen der eigenen chinesischen Lehrer oder spirituellen Meister. Man erzählt von sofortigen Erfolgen nach der Anwendung manueller Methoden wie der Akupunktur. Und noch immer diffamiert man konkurrierende Berufsgruppen, andere arzneikundliche Strömungen oder Akupunkturstile, oder gleich die gesamte moderne Biomedizin. Denn innerhalb des sozialen Feldes des TCM-Expertentums sind einige der Werte und Normen des kaiserlichen Chinas, sei es aus orientalistischer Verklärung oder dem Bedürfnis nach Orientierung, was gute medizinische Praxis sei, von westlichen Praktikerinnen und Praktikern bewahrt und internalisiert worden. Der Einsatz von kulturellem, sozialem, ökonomischen und symbolischen Kapital, um seine Position im Experten-Raum und der Gesamtgesellschaft zu verbessern, ist dabei nicht spezifisch für die TCM. Zur Etablierung personaler Autorität auf dem Marktplatz der Medizin mieten die Akteure repräsentative Praxisräume, schmücken sie mit Zertifikaten, stellen begeisterte Erfahrungsberichte von Patienten auf die Website, reden konkurrierende Gruppen oder Individuen schlecht, publizieren Texte, um ihren Namen und ihre Praktiken zu verbreiten. Denn Autorität des Wissens ist ein universelles Phänomen, welches bestimmten Regelmäßigkeiten gehorcht.

Die vorliegende Arbeit ist in Jahren einer weltweiten Pandemie fertiggestellt worden. In nie dagewesener Interaktion mit der betroffenen



Gesamtgesellschaft musste sich Expertentum legitimieren, wurde angezweifelt und angegriffen. Die Werte und Normen, die Autorität des Wissens normalerweise bedingen, wurden – auch in Erzählungen – in Frage gestellt. Von besonders lauten Akteuren wurden alternative Weltbilder gezeichnet und Episteme konstruiert. In einer krisenhaften Zeit, in der die allermeisten Menschen sich nach der Obhut und dem Schutz starker Autoritäten sehnten, ließen sich im sozialen und medialen Raum Versuche der Dekonstruktion und Konstruktion von Autoritätsfigurationen wie unter dem Brennglas beobachten. Sie wirkten nicht nur innerhalb des Feldes der Wissenschaft mit seinen echten und vermeintlichen Experten, sondern in die gesamte Gesellschaft und Politik hinein. So gilt es, auch in kommenden krisenhaften Zeiten, der Bedeutung des Wissens innerhalb der Mechanismen der Macht weiterhin Beachtung zu schenken.

## Addenda

### Tabellen zu Fallgeschichten von Xiao Jing und Hu Tingguang

**Tabelle 1: Xiao Jings Fälle – Einfache Menschen und Personen ohne Nennung des vollen Namens**

Behandlungen mit Ginseng markiert mit \*

	Patient/in	Textabschnitt/ Krankheit	richtige Behandlung	falsche Behandlung
1	Diener von Jiang Zishe	太陽正傷寒	Schwitzen induzieren, Schleim behandeln	
2	Wachsoldat	太陽正傷寒	Schwitzen induzieren	
3	Frau Wu	陽明少陽三經合病	Milz tonisieren, harmonisieren*	
4	Küchendiener Lin	三陰合病傷寒	abführen, harmonisieren	
5	Sänftenträger	兩感傷寒	stark Schwitzen induzieren, kühlen	Sanft Schwitzen induzieren, Erbrechen lassen
6	Tochter des alten Soldaten Chen	蓄血傷寒	Blut ableiten/abführen	kühl Schwitzen induzieren, Qi absenken, kühlen, wärmen
7	Dorfbewohner Lin	傷寒吐蛔發呃	Wurm herausziehen, warm tonisieren*	Durst lindern, kühlen
8	Frau aus der Töpferei Wang	傷寒咽痛	harmonisieren	
9	Dorfbewohner	異證	Harmonisieren*, kühlen	
10	Dienerin der Tante von Lian Shentian	命門火衰陽氣脫陷症	Milz und Blut tonisieren	kühlen + Gift lösen
11	Fußsoldat	脾胃虛熱病濁	Schleim behandeln, kühlen	
12	Dienerin	肝經暴鬱吐血	kühlen mit einfacher Pillen-Arznei	
1	Junge aus Familie Ruan	太陰傷寒	Schwitzen induzieren, kalt abführen	
2	Junge aus Familie Wei	厥陰傷寒	unbestimmt	kalt abführen
3	junger Mann Wang	兩感傷寒	stark Schwitzen induzieren, kühlen, Schleim behandeln	kühlen
4	Frau aus Familie Wang	傷寒咽痛	Schleim behandeln, kühlen	
5	Witwe aus dem Dorf	肝腎鬱熱赤帶	Kühlen, Blut behandeln	Schwitzen induzieren, Einzelarzneien

**Tabelle 2: Xiao Jings Fälle – Personen unbestimmten sozialen Hintergrundes mit Nennung des vollen Namens**

Behandlungen mit Ginseng markiert mit \*

	Patient/in	Textabschnitt/ Krankheit	richtige Behandlung	falsche Behandlung
1	Lin Huayuan	陽明傷寒	kühl, sanft Schwitzen induzieren	
2	Nachbar Tang Ying	正陽明胃府傷寒	Kühlen, abführen	
3	Nachbar Lin Chuwan	房勞傷寒	Inneres wärmen*	Schwitzen induzieren, milde Arzneien, harmonisieren
4	Fang You aus dem Ort	房勞傷寒	Inneres wärmen*	kühlend
5	ältester Sohn von Zheng Si	陰燥傷寒	Frühzeitige Behandlung	undifferenzierte Behandlung
6	Mutter von Lin Chuwan	勞力傷寒	Warm tonisieren*	Zerstreuen, abführen/angreifen
7	Sohn von Lian Xiangwu	腎虛傷寒	Inneres wärmen	Schwitzen induzieren
8	Yang Wo	食積傷寒	Nahrungsstagnation und Schleim behandeln	
9	Zheng Si	傷寒脫血非血痢	Milz tonisieren*, wärmen, bewegen, dann ableiten	Stuhl adstringieren
10	Bruder der Konkubine von Wu Tai	傷寒筋惕肉	Tonisieren (implizit)	Schwitzen induzieren
11	Mutter von Tang Ying	風溫	Warm tonisieren*	
12	"eine Frau" von Tang Ying	半產中寒	Stark warm tonisieren*	Kühlen, mild tonisieren
13	Lian Xiangwu	左腎水衰陰虛發熱症	Yin tonisieren*	Süß-kalt ableiten, nur Milz tonisieren
14	Lian Shentian (Sohn von Lian Xiangwu)	消症	Inneres wärmen, warm tonisieren*	kühlen, befeuchten
15	Wang Zexi, Sohn von Wang Zhiti	脾肝腎虛損吐血	Tonisieren*	mild Qi und Blut regulieren
16	Schwiegertochter von Fang Tianzhu	產後蓄血兼症	Warm tonisieren*	Schwitzen induzieren, milde Behandlung
17	„Eine Frau“ von Ma Sicai aus dem Ort	肝經暴鬱吐血	Harmonisieren, kühlen	

**Tabelle 3: Xiao Jings Fälle – Personen aus höhergestellten Familien**

Behandlungen mit Ginseng markiert mit \*

	Patient/in	Textabschnitt/ Krankheit	richtige Behandlung	falsche Behandlung
1	Jüngster Sohn von Onkel Chen Jianwu	太陽本經傷寒	Sanft-kühl Schwitzen induzieren	Undifferenziert wärmen
2	Magistrat Hu der Unterpräfektur	太陽陽明合病	Sanft-kühl Schwitzen induzieren	Undifferenziert wärmen
3	Schulfreund Gu, Ehrenname Zhaojia	太陽陽明併病	Sanft-kühl Schwitzen induzieren	Diurese
4	Schulfreund Luo Junchong	少陰傷寒	Kühlen, abführen	
5	Der erfolgreiche Prüfling Wu Yinyu	厥陰傷寒	Keine notwendig	
6	Zhenhou, Sohn des erfolgreichen Prüflings Zheng Muhua	房勞傷寒	Inneres wärmen	Schleim behandeln
7	Schwager Chen Kexin (Schwiegersohn von Zheng Muhua)	房勞傷寒	Inneres wärmen	
8	Sohn von Schulfreund Zhang Xiugong	夾陰傷寒	Inneres wärmen*	Schwitzen induzieren
9	Sohn des Beamten Lin aus dem Zensorat	夾陰傷寒	Frühzeitig Inneres wärmen*	Kühlen
10	Schwiegersohn des Kommandant Wei Yi	直中傷寒	Frühzeitig Inneres wärmen*	Kühlen
11	Sohn des erfolgreichen Prüflings Li Yuanfu	陰燥傷寒	Tonisieren	Kühlen, trocknen
12	Bruder des Hanlin-Beamten Chen Boquan	勞力傷寒	Tonisieren, wärmen, etwas kühlen*	Schwitzen induzieren
13	Bruder des Gerichtsbeamten Sun Helin	挾虛傷寒	Warm tonisieren*	Schwitzen induzieren, kühlen
14	Frau des Akademiebeamten Lin Linhuan	蓄血傷寒	Blut ableiten/ abführen	Zu mild Blut bewegen
15	Schwager Chen Kehui	傷寒發黃	Kühlen/ Diurese fördern	Schwitzen induzieren, Standardrezepte
16	Wang Jieren von der Präfektur-Schule	風溫	Befeuchten, tonisieren	Kühlen
17	Huang Shen, Bruder der Konkubine Fang Wozhen	夾寒瘟疫	Wärmen, dann Hitze kühlen*	Schwitzen induzieren, nur kühlen

18	Zhu, Neffe des Gelehrten Jiang Zishe	傷寒遺熱	Harmonisieren, kühlen*	Tonisieren
19	Schulfreund Zheng Nengren	傷寒咽痛	Warm tonisieren*	
20	Neffe des Zheng Nengren	傷寒咽痛		Kühlen
21	eine Frau des Wang Jieren	傷寒咽痛		Blut stärken, kühlen
22	"eine Frau" des Lian Qingtian	傷寒咽痛	Schwitzen induzieren, Schleim behandeln	
23	Wei Yushen von der kaiserlichen Akademie	傷寒咽痛	Yin tonisieren, wärmen*	Kühlen
24	eine Frau des Neffen Chen Changyuan	產後肝虛中風	Warm tonisieren*	Schwitzen induzieren
25	Frau eines alten Freundes	產後脾虛冒寒	Warm tonisieren*	
26	Yang Danfang vom Büro für Astronomie	類中風	Stark warm tonisieren*	Kühlen, Wind oder Schleim behandeln
27	König von Neijiang aus Fan in Shu	類中風		Kühlen, Wind oder Schleim behandeln
28	Graduierter Zha Junqiu	癰疽非外病	Warm tonisieren*	Kühlen, äußerliche Anwendung
29	Sohn von Zensor Ceng Jingxuan	命門火衰陽氣脫陷症	Warm tonisieren*	Kühlen, ableiten
30	Chen Taiyu, Verwandter von Xiaos Frau	命門火衰陽氣脫陷症	Warm tonisieren*	Kühlen, Schleim umwandeln, mild behandeln
31	Militärbeamter Zhou Kaifu	命門火衰陽氣脫陷症		Kühlen, äußere Medizin
32	Neffe Wang	命門火衰陽氣脫陷症	Niere tonisieren	trocknen, kühlen, giftige Mineralien
33	Frau des Verwandten Zheng	命門火衰陽氣脫陷症	Warm tonisieren*	
34	Sohn des Graduierten Ceng Yigan	腎虛遺精	Tonisieren*	Adstringieren
35	Kind von Neffe Zhibai	腎虛遺溺症	Niere tonisieren	
36	Lin Zhenbo aus einer Schule in Zhang	脾胃虛熱病濁	Kühlen, ableiten, tonisieren*	
37	Verwandter Zhong Xuanzhu	肺脾陽虛哮喘嗽血	Milz tonisieren*	Kühlen, befeuchten
38	Bruder des Heimatfreunds Zheng Quhua (mit Präfekten verwandt)	心腎虛勞吐血	Warm tonisieren*	Kühlen, ableiten
39	Frau eines Neffen	肺經風熱咯血	Schwitzen induzieren, befeuchten, kühlen	Einzelarzneien
40	Schwager Chen Kehui	胃經積熱吐血	Kühlen, Blutung stillen	Tonisieren

41	Frau des Neffen Chen Changyuan/ Tochter von Schulfreund Lin Dingwan	脾腎兩經虛寒下血	Warm tonisieren*	Kühlen
42	Provinzgraduirter Zhu Mingshe	脾胃兩經久虛便血	Tonisieren*	Kühlen
43	Sohn des Salzbeamten Lin Jinsu	脾胃兩經久虛便血		Kühlen
44	Vizepräfekt Zhu Liujian	心肝腎虛損淋血	Warm tonisieren*	Kühlen, Diurese fördern
45	Heimatfreund Zheng	心脾鬱熱淋血	Leber kühlen, befeuchten*	Diurese allein
46	Freund Lian Feitian	心肝腎三經勞鬱吐血	Tonisieren*	Kühlen, ableiten, absenken
47	"Schüler" Chen Zizhen	心肝腎三經勞鬱吐血	Tonisieren*	Kühlen, ableiten, chirurgischer Eingriff
48	Lehrer Peng Yubai	脾肺腎積勞便血	Wärmen, Niere tonisieren*	Kühlen
49	Xiaos Ehefrau	產後吐血崩血	Warm tonisieren*	Ginseng aussetzen!
50	Zweite Frau des Jiang Zishe	肝胃鬱熱咯血	Yin tonisieren, kühlen	
51	Konkubine aus dem Hause Gong	脾胃積寒赤帶	Blut tonisieren, Inneres wärmen	
52	Xiaos Nichte	水先期而至有虛實之異	Blande, kühlende Nahrungsmittel	Erhitzende Nahrungsmittel
53	Hauptfrau von Lian Qingtian	水先期而至有虛實之異	Tonisieren *	
54	Heimatfreund Liu	肝經暴鬱吐血		Kühlen, ableiten
55	Großmutter von Jiang Zishe	目病最忌点洗	Milz tonisieren*	Augentropfen, kühlen
56	Tante von Jiang Zishe	目病最忌点洗	Leber kühlen, Niere tonisieren	
57	Xiaos Tante mütterlicherseits	目病最忌点洗	Tonisieren	
58	Xiaos Ehefrau	目病最忌点洗	Yin und Niere tonisieren	Trocknen
59	Xiaos Neffe Yunfu	目病最忌点洗	Warm tonisieren	

**Tabelle 4: „Methoden“ oder „Regeln“ (fa 法) in Hu Tingguangs Fällen**

Patient/in	Fa steht für:
12jähriges Mädchen	1. Ulmenrinde wird mit Bügeleisen verbrannt 2. Fertigkeit, die Wunde fest zu verbinden
Frau von über 60 Jahren	Manuelle Methode ( <i>shoufa</i> 手法), hier: mit Gürtel den Kiefer festbinden
Junge Frau	Manuelle Methoden ( <i>shoufa</i> 手法) allgemein
Junges Mädchen	Methode der Kriegsführung ( <i>bingfa</i> 兵法): im Westen angreifen, um den Sieg im Osten zu verkünden (hier: Schreck-Methode)
Jüngerer Cousin	Schienen und Verbinden
Steinmetz	Behandlungsmethode ( <i>zhifa</i> 治法): Äußerliche Anwendung von Einzelarznei
Metzger Wang	Anatomische Regelhaftigkeit
Onkel 2. Grades	Manuelle Methode ( <i>shoufa</i> 手法), hier: Zusammenfügen gebrochener Knochen
Kind	Tote Methode ( <i>sifa</i> 死法, d.h. Rezepte allein) vs. lebendige Methode ( <i>shengfa</i> 生法), d.h. flexible Anpassung der Methode auf die individuelle Situation. Hier: Besprenkeln des Darmes, Schütteln des Bettes, damit Darm wieder in den aufgeschnittenen Bauch des Kindes zurück rutschen kann, Nähen, innerliche und äußerliche Arzneianwendung)
„Jemand“	Regeln (unklar ob anatomisch oder technisch), nach denen man Hoden wieder in den Hodensack einnäht
Kaufmann	Rezept-immanente therapeutische Strategie bei der Arzneianwendung
Lieblingskonkubine des Beamten	1. Manuelle Methode ( <i>shoufa</i> 手法), hier: Einrenken von Gelenk 2. Schreck-Methode (嚇法)
Junger Mann	(manuelle) Methode, der individuellen Situation angepasst, nur dann entstehen aus „alten Methoden“ ( <i>jiufa</i> 舊法) neue
Bauer	Manuelle Methode ( <i>shoufa</i> 手法), hier: Zusammenfügen gebrochener Knochen
Nachbar	Einflößen von Arznei bei bewusstlosem Menschen: Styrax-Pille wird über Feuer erhitzt, das austretende Borneol und Moschus wird mit gelbem Wein vermischt und in den Mund (?) geträufelt
Freund	Manuelle Methoden ( <i>shoufa</i> 手法), z.B. auf den Rücken klopfen bei Bewusstlosigkeit
Maurer	Manuelle Methode ( <i>shoufa</i> 手法), hier: auf den Rücken klopfen bei Bewusstlosigkeit
Mönch	Äußerliche Anwendung von Einzelarznei: Auftragen von Staub, um Blutung zu stillen und Wunde zu verschließen

## **Tabelle der Chinesischen Dynastien**

### **Tabelle 5: Chinesische Dynastien**

Shang 尚 : ca. 16.-11. Jh. v. Chr.

Zhou 周: ca. 11. Jh.-256 v. Chr.

Frühlings- und Herbstperiode 春秋: 770-5. Jh. v. Chr.

Zeit der streitenden Reiche 戰國: 5. Jh. v. Chr.-221 v. Chr.

Qin 秦: 221-207 v. Chr.

Han 漢: 206 v. Chr.-220

Frühe Han: 206 v. Chr.-8 n. Chr.

Späte Han: 25-220

Drei Reiche 三國: 220-280

Jin 晉: 265-420

Nördliche und Südliche Dynastien 南北朝: 420-589

Sui 隨: 581-618

Tang 唐: 618-907

Fünf Dynastien 五代: 907-960

Nördliche Song 北宋: 960-1127

Südliche Song 南宋: 1127-1279

Yuan 元: 1206-1368

Ming 明: 1368-1644

Qing 清: 1644-1911



## Literaturverzeichnis

### Chinesische Primärquellen

*Bencao gangmu* 本草綱目 (Systematische Materia Medica), 52 *juan*, Vorw. 1593, Li Shizhen 李時珍. Ausgabe: Liu Hengru 刘衡如 et al., *Bencao gangmu yanjiu* [本草綱目]研究 (Studien zum *Bencao gangmu*), 2 Bde., Beijing 2009: Huaxia chubanshe.

*Beiji qianjin yaofang* 備急千金要方 (Rezepte, die tausend Goldstücke wert sind, zur Vorbereitung auf Notfälle), 30 *juan*, 652, Sun Simiao 孫思邈. In *Qianjin fang* 千金方 (Rezepte, die tausend Goldstücke wert sind), 2 Bde., Beijing 1993: Huaxia chubanshe.

*Chuanya nei wai bian* 串雅內外編 (Aufreihung veredelter [Rezepte], Innerer und Äußerer Band), 2 x 4 *juan*, Vorw. 1759, gedr. ca. 1890, Zhao Xuemin 趙學敏, hg. von Xu Zeng 許增. In *Zhongguo gudai yifang zhenben qiuben quanji* 中國古代醫方真本秋本全集, Beijing 2004: Xianzhuang shuju.

*Daxue* 大學 (Großes Lernen), 3. Jh., Ausgabe: Liu Juntian 刘俊田, Lin Song 林松 et al. (Komm.), *Sishu quanyi* 四书全译 (Vollständige Übersetzung der Vier Bücher), Guizhou 1988: Guizhou renmin chubanshe.

*Fuzhou fuzhi* 福州府志 (Chronik der Präfektur Fuzhou), 1754, Lu Zengyu 魯曾煜. Elektronische Ausgabe in ZGJBGJK.

*Huixi yi'an* 洄溪醫案 (Medizinische Fälle des [Xu] Huixi), 1 *juan*, gedr. 1857, Xu Dachun 徐大椿, komm. von Wang Shixiong 王士雄. In *Xuxiu siku quanshu* 續修四庫全書, Shanghai 1995-2000: Shanghai guji chubanshe.

*Honglou meng* 紅樓夢 (Der Traum der roten Kammer), 120 Kap., gedr. 1791, Cao Xueqin 曹雪芹, hg. von Gao E 高鶚. Elektronische Ausgabe in ZGJBGJK.

*Hou Hanshu* 後漢書 (Geschichte der Späten Han), 5. Jh., 182 *juan*, 5. Jh., Fan Ye 范曄, komm. von Li Xian 李賢. Ausgabe: 6 Bde., Taipei 1965: Taiwan zhonghua shuju.

*Ji shi suijin fang* 濟世碎金方 (Wunderschöne, einfache Rezepte, die der Welt helfen), 4 *juan*, gedr. 1593, Wang Wenmo 王文摸, hg. von Zheng Jinsheng 鄭金生. In *Haiwai huigui – Zhongyi shanben guji congshu* 海外回归 中医善本古籍丛书, Beijing 2010: Renmin weisheng chubanshe, S. 289-578.

*Jingui yaolüe* 金貴要略 (Synopsis der Goldenen Schatulle), ca. 3. Jh., Zhang Ji 張機. Ausgabe: Liu Dudan 刘渡丹 et al., *Jingui yaolüe quanjie* 金贵要略诠解 (Annotiertes und erklärtes *Jingui yaolüe*), Tianjin 1984: Tianjin kexue jishu chubanshe.

*Jingyue quanshu* 景岳全書 (Sämtliche Werke des [Zhang] Jingyue), 64 *juan*, Vorw. 1624, gedr. 1711, Zhang Jiebin 張介賓. 2 Bde., Beijing 2001: Renmin weisheng chubanshe.

*Liji* 禮記 (Buch der Riten), 49 Kap., Streitende Reiche, komm. von Zheng Xuan 鄭玄 (späte Han), Ausgabe: 20 *juan*, südl. Song, in *Sibu congkan* 四部叢刊, Elektronische Ausgabe in ZGJBGJK.

*Linzheng zhinan yi'an* 臨證指南醫案, (Medizinische Fälle als Leitfaden für die klinische Praxis), 10 *juan*, 1764, Ye Gui 葉桂, hg. von Hua Xiyun 華岫雲. Beijing 1995: Huaxia chubanshe.

*Lunyu* 論語 (Gespräche), 4. Jh. v. Chr., Ausgabe: He Yan 何晏, Xing Bing 邢昺 (komm.), *Lunyu zhushu* 論語注疏 (Annotiertes und kommentiertes *Lunyu*), 20 *juan*, nördl. Song. Shanghai 1990: Shanghai guiji chubanshe.

*Mengzi* 孟子 (Meister Meng), ca. 4.-3. Jh. v. Chr., Ausgabe: Liu Juntian 刘俊田, Lin Song 林松 et al. (Komm.), *Sishu quanyi* 四书全译 (Vollständige Übersetzung der Vier Bücher), Guizhou 1988: Guizhou renmin chubanshe.

*Mingyi lei'an* 名醫類案 (Kategorisierte Fälle namhafter Ärzte), 12 *juan*, gedr. 1549, Jiang Guan 江瓘. Taipei 1979: Hongye shuju.

Ms. 8011/*Mai gaoyao shu* 賣膏藥書 (Schrift zum Verkauf von Pflaster-Arzneien), kop. 1908, anonym. Manuskript aus der Sammlung Unschuld, Staatsbibliothek zu Berlin - PK.

Ms. 8253/*Lingyi shouce* 鈴醫手冊 (Handbuch eines Glockenarztes), späte Qing, anonym. Manuskript aus der Sammlung Unschuld, Staatsbibliothek zu

Berlin - PK. Online verfügbar unter [https://digital.staatsbibliothek-berlin.de/werkansicht?PPN=PPN3362390064&PHYSID=PHYS\\_0001&DMDID=DMLOG\\_0001](https://digital.staatsbibliothek-berlin.de/werkansicht?PPN=PPN3362390064&PHYSID=PHYS_0001&DMDID=DMLOG_0001) (zuletzt geprüft am 20.12. 2018).

Ms. 8303/*Jiaqing ba nian yi'an* 嘉慶捌年醫案 (Medizinische Fälle aus dem achten Jahr der Jiaqing-Periode), 1803, anonym. Manuskript aus der Sammlung Unschuld, Staatsbibliothek zu Berlin - PK.

Ms. 8555/*Chengdu lingyi shu* 成都鈴醫書 (Schrift eines Glockenarztes aus Chengdu), kop. 1881, Wan Yihuang 萬鎰黃 (Kop.). Manuskript aus der Sammlung Unschuld, Staatsbibliothek zu Berlin - PK. Online verfügbar unter <https://digital.staatsbibliothek-berlin.de/werkansicht/?PPN=PPN3348761158>.

Ms. 8598/*Yi'an* 醫案 (Medizinische Fälle), späte Qing, Guyu 古愚. Manuskript aus der Sammlung Unschuld, Staatsbibliothek zu Berlin - PK. Online verfügbar unter <https://digital.staatsbibliothek-berlin.de/werkansicht/?PPN=PPN3358708411>.

Ms. 8722/*Suan ming mai yao shu* 算命賣藥書 (Schrift über Wahrsagerei und Verkauf von Arzneien), späte Qing, anonym. Manuskript aus der Sammlung Unschuld, Staatsbibliothek zu Berlin - PK.

*Puji fang* 普濟方 (Rezepte zur umfassenden Hilfe), 426 *juan*, 1406, Zhu Xiao 朱橚. In *Qinding siku quanshu* 欽定四庫全書, 15 Bde., Shanghai 1991: Shanghai guji chubanshe.

*Sanyin jiyi bingzheng fanglun* 三因極一病證方論 (Über Krankheitsmuster und Rezepte mit Bezug auf die Vereinigung der drei [Krankheits-] Ursachen), 18 *juan*, 1174, Chen Yan 陳言. Beijing 2005: Beijing tushuguan chubanshe.

*Shanghan lun* 傷寒論 (Abhandlung über Kälteschädigungen), ca. 3. Jh., Zhang Ji 張機, komp. von Wang Shuhe 王叔和. Ausgabe: Cheng Wuji 成無己, *Shanghan lun zhushi* 伤寒论注释 (Kommentiertes Shanghan lun), 10 *juan*, 1144. In *Wenyuange siku quanshu* 文淵閣四庫全書, Shanghai 2003: Shanghai guiji chubanshe.

*Shangke huizuan* 傷科彙纂 („Kompilation der Verletzungs-Heilkunde“), 12 *juan*, Vorwort 1815, Hu Tingguang 胡廷光. Nachdruck des Manuskripts aus

der Bibliothek der Peking Universität. In *Xuxiu siku quanshu* 續修四庫全書, Shanghai 1995-2002: Shanghai guji chubanshe.

*Shiji* 史記 (Aufzeichnungen des Chronisten), Ausgabe: Wang Liqi 王利器, *Shiji zhushi* 史记注释 (Kommentiertes Shiji), 4 Bde., Xi'an 1988: San qin chubanshe.

*Shiyi de xiao fang* 世醫得效方 (Effektive Rezepte eines Generationen-Arztes), 19 juan, 1337, Wei Yilin 危亦林. 2. Aufl., Shanghai 1991: Shanghai kexue jishu chubanshe.

*Siku quanshu zongmu* 四庫全書總目 (Katalog zur Vollständigen Bibliothek der vier Schatzkammern), 200 juan, 1798, Yong Rong 永瑤 et al. Elektronische Ausgabe in ZGJBGJK.

*Wanbing huichun* 萬病回春 (Rückkehr in den Frühling nach den zehntausend Krankheiten), 8 juan, Vorw. 1587, Gong Tingxian 龔廷賢. Beijing 1990: Renmin weicheng chubanshe.

*Xia Ziyi qiji fang* 夏子益奇疾方 (Xia Ziyis Rezepte für merkwürdige Erkrankungen), 1 juan, Qing, anonym. In *Zhongguo gudai yifang zhenben qiuben quanji* 中國古代醫方真本秋本全集, Beijing 2004: Xianzhuang shuju.

*Xiao'er yaozheng zhijue* 小兒藥證直訣 (Geradlinige Kniffe der Arzneibehandlung von Krankheitsmustern bei Kindern), 3 juan, 1119, Qian Yi 錢乙, hg. von Yan Xiaozhong 閻孝忠. Beijing 1991: Renmin weisheng chubanshe.

*Xiyou ji* 西遊記 (Reise nach Westen), 100 Kap., 16. Jh., Wu Cheng'en 吳承恩. Elektronische Ausgabe in ZGJBGJK.

*Xu mingyi lei'an* 續名醫類案 (Erweiterte kategorisierte Fälle namhafter Ärzte), 36 juan, 1770, gedr. 1886, Wei Zhixiu 魏之琇, hg. von Wang Shixiong 王士雄. Beijing 1997: Renmin weisheng chubanshe.

*Xuan Qi jiu zheng lun* 軒岐救正論 (Die Rettung der Orthodoxie des Gelben Thearchen und Qi Bo), 6 juan, Vorw. 1644, gedr. 1674, Xiao Jing 蕭京, hg. von Xiao Zhen 蕭震. Beijing 1983: Zhongyi guji chubanshe.

*Xuan Qi jiu zheng lun* 軒岐救正論 (Die Rettung der Orthodoxie des Gelben Thearchen und Qi Bo), 6 *juan*, Vorw. 1644, Xiao Jing 蕭京, hg. von Chen Jianyun 陳劍雲. Naikaku bunko 內閣文庫, online verfügbar unter <https://www.digital.archives.go.jp/img/4406712>, <https://www.digital.archives.go.jp/img/4417058>, <https://www.digital.archives.go.jp/img/4417060>, <https://www.digital.archives.go.jp/img/4417062> (zuletzt geprüft am 26.06.2022)

*Xuan Qi jiu zheng lun* 軒岐救正論 (Die Rettung der Orthodoxie des Gelben Thearchen und Qi Bo), 12 *juan*, Vorw. 1644, gedr. 1652, Xiao Jing 蕭京, hg. von Chen Jianyun 陳劍雲. Naikaku bunko 內閣文庫, online verfügbar unter <http://www.archives.kyoto.jp/websearchpe/detail/1779010> (zuletzt geprüft am 23.12. 2018).

*Yiguan* 醫貫 (Medizin, durchdrungen [von Einem]), 6 *juan*, ca. 1617, Zhao Xianke 趙獻可. Ausgabe: Lü Liuliang 呂留良 (Komm.), gedr. 1687. In *Xuxiu siku quanshu* 續修四庫全書, Shanghai 1995-2002: Shanghai guji chubanshe.

*Yimen falü* 醫門法律 (Gesetze der Medizin), 12 *juan*, 1658, Yu Chang 喻昌. In *Qinding siku quanshu* 欽定四庫全書, Shanghai 2003: Shanghai guji chubanshe.

*Yisheng weilun* 頤生微論 (Verfeinerte Abhandlungen über das Nähren des Lebens), 4 *juan*, gedr. 1642, Li Zhongzi 李中梓. Elektronische Ausgabe in *ZGJBGJK*.

*Yixue gangmu* 醫學綱目 (Systematik der Medizin), 40 *juan*, 1396, Lou Ying 樓英. 2 Bde., Beijing 1987: Renmin weisheng chubanshe.

*Yixue qi yuan* 醫學啟源 (Erhellung der Ursprünge der Medizin), 3 *juan*, 12./13. Jh.?, Zhang Yuansu 張元素?. In *Xuxiu siku quanshu* 續修四庫全書, Shanghai 1995-2002: Shanghai guji chubanshe.

*Yizong bidu* 醫宗必讀 (Notwendige Lektüren der Medizinischen Ahnen), 10 *juan*, 1637, Li Zhongzi 李中梓. Shanghai 2000: Shanghai kexue jishu chubanshe.

*Yizong jinjian* 醫宗金鑿 (Goldener Spiegel der Medizinischen Ahnenlinie), 90 *juan*, 1742, Wu Qian 吳謙 et al. Beijing 1994: Zhongguo zhongyiyao chubanshe.

*Youke fahui* 幼科發揮 (Ausarbeitungen der Kinderheilkunde), 2 *juan*, ca. 1549, Wan Quan 萬全. Ausgabe: Fu Peipan 傅沛潘 et al. (Hg.), *Wan Mizhai yixue quanshu* 萬密齋醫學全書 (Sämtliche medizinischen Werke des Wan Mizhai), Beijing 1999: Zhongguo zhongyiyao chubanshe.

*Yuyicao zhushi* 寓意草注釋 (Kommentiertes Manuskript gewonnener Erkenntnisse), 4 *juan*, gedr. 1877, Yu Chang 喻昌, komm. von Xia Ganshu 謝甘澍. Shanghai 2000: Shanghai kexue jishu chubanshe.

*Zhengzhi zhunsheng* 證治準繩 (Leitfaden zur Behandlung von Krankheitsmustern), 6 Bde., gedr. 1608, Wang Kentang 王肯堂. Beijing 1997: Zhongguo zhongyiyao chubanshe.

*Zhongguo yiji kao* 中國醫籍考 (Untersuchung der medizinischen Bücher Chinas), 54 *juan*, 1819, Taki Mototane 丹波元胤. Beijing 1956: Renmin weisheng chubanshe.

*Zhuzi yulei* 朱子語類 (Kategorisierte Gespräche mit Meister Zhu), 140 *juan*, 1270, Li Jingde 黎靖德. Ausgabe: Chen Wei 陳煒 (Hg.), gedr. 1473, Elektronische Ausgabe in ZGJBGJK.

*Zuozhuan* 左傳 (Überlieferung des Zuo), Ausgabe: Wang Shouqian 王守謙 et al.: *Zuo zhuan quan yi* 左傳全譯 (Vollständige Übersetzung des *Zuo zhuan*), Guiyang 1990: Guizhou renmin chubanshe.

## Westlich- und chinesischsprachige Sekundärliteratur

Arendt, Hannah (1961): *Between Past and Future*. New York: Viking Press.

Arendt, Hannah (2000): *Macht und Gewalt*. 14. Aufl. München, Zürich: Piper.

Aricanli, Sare (2022): Continuities in State - Society Interactions across Broad Spatio-temporal Realms: Gong Tingxian as Both an Author of Popular Medical

- Texts and an Imperial Medical Secretary in Early Modern China. *Social History of Medicine* 35 (1), S. 302-322.
- Asper, Markus; Renger, Almut-Barbara; Sala, Tudor; Witte, Markus; Pilhofer, Philipp; Kirk, Nalini; Walter, Sarah (2016): Representing Authority in Ancient Knowledge Texts. *eTopoi - Journal for Ancient Studies Special Volume* (6), S. 389–417.
- Baker, Hugh D. R. (1979): *Chinese Family and Kinship*. New York: Columbia University Press.
- Bauer, Wolfgang; van Ess, Hans (2001): *Geschichte der chinesischen Philosophie*. München: Beck.
- Bensky, Dan; Clavey, Steven; Stöger, Erich; Gamble, Andrew (2004): *Chinese Herbal Medicine: Materia Medica*. 3<sup>rd</sup> ed. Seattle: Eastland Press.
- Berg, Daria (2000): *Perceptions of Lay Healers in Late Imperial China*. Durham: Dept. of East Asian Studies, University of Durham (Durham East Asian papers, 15).
- Berg, Daria (2001): Bell Doctors in the Late Imperial Chinese Novel Xingshi Yinyuan Zhuan. *Monumenta Serica* XLIX, S. 57–70.
- Bian, He (2014): *Assembling the Cure: Materia Medica and the Culture of Healing in Late Imperial China*. PhD dissertation. Harvard University, Cambridge, MA.
- Bian, He (2017): An Ever-Expanding Pharmacy: Zhao Xuemin and the Conditions for New Knowledge in Eighteenth-Century China. *Harvard Journal of Asiatic Studies* 77 (2), S. 287–319.
- Bourdieu, Pierre (1991): *Language and Symbolic Power*. Unter Mitarbeit von John B. Thompson. Cambridge: Polity Press.
- Bourdieu, Pierre (1995): *Sozialer Raum und „Klassen“*. *Leçon sur la leçon: 2 Vorlesungen*. 3. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Boyanton, Stephen (2014): *The Problem with Common Physicians and its Solutions in Northern Song: Paper for the Conference of Middle Period China, 800-1400*. Harvard University, 05.06.2014.
- Campany, Robert Ford (1996): *Strange Writing: Anomaly Accounts in Early Medieval China*. Albany: State University of New York Press.

- Cao, Xueqin; Gao, E. (2009): *Der Traum der Roten Kammer oder Die Geschichte vom Stein*. 2. Aufl. Hg. v. Martin Woesler und Rainer Schwarz. Berlin, Bochum, Dülmen, London, Paris: Europ. Univ.-Verl. (Sinica, Bd. 14).
- Chao, Yüan-ling (2000): The Ideal Physician in Late Imperial China: The Question of Sanshi. *EAST* 17 (1), S. 66–93.
- Chao, Yüan-ling (2009): *Medicine and Society in Late Imperial China: A Study of Physicians in Suzhou, 1600-1850*. New York: Peter Lang.
- Chen, Junsun 陈俊孙 (1999): Xiao Jing shengping kaolüe 萧京生平考略 (Kurze Untersuchung zum Leben des Xiao Jing). *Zhongyi wenxian zazhi 中医文献杂志 (Journal of Chinese Medicine Literature)* (1), S. 30.
- Chen, Junsun 陈俊孙 (2001): Zai lun Xuan Qi jiu zheng lun de chengshu niandai 再论《轩岐救正论》的成书年代 (Erneute Diskussion der Publikationsdaten des Xuan Qi jiu zheng lun). *Zhongyi wenxian zazhi 中医文献杂志 (Journal of Chinese Medicine Literature)* (1), S. 26.
- Chen, Yan 陳衍 (1933, repr. 1966): *Fujian sheng Min Hou xian zhi 福建省閩侯縣志 (Lokalchronik der Kreise Min und Hou in der Provinz Fujian)*. Taipei: Chengwen chubanshe.
- Cho, Philip S. (2005): *Ritual and the Occult in Chinese Medicine and Religious Healing: The Development of Zhuyou Exorcism*. PhD Dissertation. University of Pennsylvania.
- Chu, Pingyi 祝平一 (2010): Yao yi busibing, fu di youyuan ren: Ming Qing de yiliao shichang, yixue zhishi yi yibing guanxi 藥醫不死病，佛度有緣人：明、清的醫療市場、醫學知識與醫病關係 (Medizin heilt nur ungefährliche Krankheiten, der Buddha rettet nur die mit gutem Karma: Der Marktplatz der Medizin, medizinisches Wissen und die Arzt-Patienten-Beziehung in der Ming und Qing). *Zhongyang yanjiuyuan jindaishi yanjiusuo jikan 中央研究院近代史研究所集刊 (Bulletin of the Institute of Modern History Academia Sinica)* 69, S. 1–50.
- Ctext.org. Online verfügbar unter <https://ctext.org/>, zuletzt geprüft am 13.08.2022.
- Cua, A. S. (2003): *Encyclopedia of Chinese philosophy*. New York: Routledge.
- Cullen, Christopher (1993): Patients and Healers in Late Imperial China: Evidence from the Jinpingmei. *Hist Sci* 31 (92 pt 2), S. 99–150.



- Cullen, Christopher (2001): *Yi-an 醫案 (Case Statements): The Origin of a Genre of Chinese Medical Literature*. In: Elisabeth Hsu (Hg.): *Innovation in Chinese Medicine*. Cambridge: Cambridge University Press, S. 297–323.
- Daozang jiyao 道藏輯要 (Das Wesentliche des Daoistischen Kanons)*. Online verfügbar unter <http://erf.sbb.spk-berlin.de/han/daoangjiyao>, zuletzt geprüft am 19.08.2022.
- Daston, Lorraine (1991): Marvelous Facts and Miraculous Evidence in Early Modern Europe. *Critical Inquiry* 18 (1), S. 93–124.
- Daston, Lorraine; Park, Katharine (1998): *Wonders and the Order of Nature, 1150-1750*. New York: Zone Books.
- De Bary, William Theodore; Bloom, Irene (Hg.) (1999): *Sources of Chinese Tradition, Vol. 1: From Earliest Time to 1600*. 2. Aufl. New York: Columbia University Press.
- De Vries, Leslie (2012): *The Gate of Life: Before Heaven and Curative Medicine in Zhao Xianke's Yiguan*. PhD dissertation. Ghent University, Ghent.
- De Vries, Leslie (2015): The Dangers of 'Warming and Replenishing' (wenbu) during the Ming to Qing Epistemic Transition. *Asian medicine* 10 (1-2), S. 90–120.
- Despeux, Catherine (2007): *The Body Revealed: The Contribution of Forensic Medicine to Knowledge and Representations of the Skeleton in China*. In: Francesca Bray, Vera Dorofeeva-Lichtmann und Georges Métaillé (Hg.): *Graphics and Text in the Production of Technical Knowledge in China. The Warp and the Weft*. Leiden: Brill, S. 635–684.
- Despeux, Catherine (2018): *Picturing the Body in Chinese Medical and Daoist Texts from the Song to the Qing Period (10<sup>th</sup> to 19<sup>th</sup> Centuries)*. In: Vivienne Lo und Penelope Barrett (Hg.): *Imagining Chinese medicine*. Leiden, Boston: Brill, S. 53–68.
- DeWoskin, Kenneth J. (1977): *The Six Dynasties Chih-Kuai and the Birth of Fiction*. In: Andrew H. Plaks (Hg.): *Chinese Narrative. Critical and Theoretical Essays*. Princeton, NJ: Princeton University Press (697), S. 21–52.
- DeWoskin, Kenneth J. (1983): *Doctors, Diviners, and Magicians of Ancient China: Biographies of Fang-shih*. New York, Guildford: Columbia University Press.

- Du, Ruixuan: *An Imagined Human Body: A Study of Chinese Medical Manuscripts*. Online verfügbar unter <https://www.mpiwg-berlin.mpg.de/research/projects/imagined-human-body-study-chinese-medical-manuscripts>, zuletzt geprüft am 25.08.2022.
- Eberhard, Wolfram (1962): *Social Mobility in Traditional China*. Leiden: Brill.
- Eberhard, Wolfram (1986): *A Dictionary of Chinese Symbols: Hidden Symbols in Chinese Life and Thought*. New York: Routledge, Taylor & Francis.
- Elman, Benjamin A. (2005): *On Their Own Terms: Science in China, 1550 - 1900*. Cambridge, Mass. [u.a.]: Harvard Univ. Press.
- Elman, Benjamin A. (2010): *The Investigation of Things (gewu), Natural Studies (gezhi xue), and Evidential Studies (kaozheng xue) in Late Imperial China, 1600-1800*. In: Günter Dux, Hans Ulrich Vogel und Mark Elvin (Hg.): *Concepts of Nature. A Chinese-European Cross-Cultural Perspective*. Leiden, Boston: Brill, S. 368–399.
- Fischer, Jens H. (2004): *Macht in Organisationen: Zu einigen Aspekten des Verhältnisses zwischen Individuum, Strukturen und Kommunikationsprozessen*: Lit.
- Fludernik, Monika (2015): *Narratologische Probleme des faktualen Erzählens*. In: Monika Fludernik, Nicole Falkenhayner und Julia Steiner (Hg.): *Faktuales und fiktionales Erzählen. Interdisziplinäre Perspektiven*. Würzburg: Ergon, S. 115–138.
- Fludernik, Monika; Falkenhayner, Nicole; Steiner, Julia (Hg.) (2015): *Faktuales und fiktionales Erzählen: Interdisziplinäre Perspektiven*. Würzburg: Ergon.
- Forrester, John (1996): If P then What? Thinking in Cases. *History of the Human Sciences* 9 (3), S. 1–25.
- Fuchs-Heinritz, Werner; König, Alexandra (2005): *Pierre Bourdieu: Eine Einführung*. Konstanz: UVK-Verl.-Ges.
- Furedi, Frank (2013): *Authority: A Sociological History*. Cambridge, New York: Cambridge University Press.
- Furth, Charlotte (2007a): *Producing Medical Knowledge through Cases: History, Evidence, and Action*. In: Charlotte Furth, Judith T. Zeitlin und Pingchen Hsiung (Hg.): *Thinking with Cases. Specialist Knowledge in Chinese Cultural History*. Honolulu: University of Hawai'i Press, S. 125–151.

- Furth, Charlotte (2007b): *Thinking with Cases*. In: Charlotte Furth, Judith T. Zeitlin und Ping-chen Hsiung (Hg.): *Thinking with Cases. Specialist Knowledge in Chinese Cultural History*. Honolulu: University of Hawai'i Press, S. 1–27.
- Gadamer, Hans-Georg (1975): *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. 4. Aufl., unveränderter Nachdruck der 3., erw. Aufl. Tübingen: Mohr.
- Gardner, Daniel K. (2003): *Zhu Xi's Reading of the Analects: Canon, Commentary, and the Classical Tradition*. New York: Columbia University Press.
- Gassmann, Robert H. (2011): *Coming to Terms with Dé 德: The Deconstruction of 'Virtue' and an Exercise in Scientific Morality*. In: Richard A. H. King und Dennis Schilling (Hg.): *How Should One Live? Comparing Ethics in Ancient China and Greco-Roman Antiquity*. Berlin [u.a.]: De Gruyter, S. 92–125.
- Goldin, Paul R. (2008): When Zhong 忠 Does Not Mean "Loyalty". *Dao* 7 (2), S. 165–174.
- Goldschmidt, Asaf (2009): *The Evolution of Chinese Medicine: Song Dynasty, 960-1127*. London: Routledge.
- Goldschmidt, Asaf (2015): *Reasoning with Cases: The Transmission of Clinical Medical Knowledge in Twelfth-Century Song China*. In: Benjamin A. Elman (Hg.): *Antiquarianism, Language, and Medical Philology: From Early Modern to Modern Sino-Japanese Medical Discourses*: Brill, S. 19–51.
- Goldschmidt, Asaf Moshe (2019): *Medical Practice in Twelfth-century China – A Translation of Xu Shuwei's Ninety Discussions [Cases] on Cold Damage Disorders*. Cham: Springer.
- Graham, A. C. (1989): *Chuang Tzu: The Inner Chapters*. London, etc.: Unwin Hyman.
- Grant, Joanna (2003): *A Chinese Physician: Wang Ji and the "Stone Mountain Medical Case Histories"*. London, New York: RoutledgeCurzon.
- Hanson, Marta E. (2006): Northern Purgatives, Southern Restoratives: Ming Medical Regionalism. *Asian medicine* 2 (2), S. 115–170.
- Hanson, Marta E. (2011): *Speaking of Epidemics in Chinese Medicine: Disease and the geographic imagination in late imperial China*. Abingdon: Routledge.
- Hanyu da cidian 漢語大詞典 (Großes Lexikon der chinesischen Sprache)* (1991). 1. Aufl. 13 Bände. Shanghai: Hanyu da cidian chubanshe.

- Heinze, Richard (1925): *Auctoritas*. *Hermes* 60, S. 348–366.
- Hinrichs, T. J. (2003): *The Medical Transforming of Governance and Southern Customs in Song Dynasty China*. PhD Dissertation. Harvard University, Cambridge, Mass.
- Hinrichs, T. J. (2010): *Pragmatism, Rationalism, and their Resistance in Southern Song Medicine*. *The (After)Life of Traditional Knowledge: The Cultural Politics and Historical Epistemology of East Asian Medicine*. University of Westminster. London, 20.08.2010.
- Historisches Wörterbuch der Philosophie: Band 1* (1971). 13 Bände. Basel [u.a.]: Schwabe.
- Ho, Ping-ti (1962): *The Ladder of Success in Imperial China: Aspects of Social Mobility, 1368-1911*. New York: Columbia University Press.
- Horkheimer, Max (1977): *Autorität und Familie*. In: Max Horkheimer: *Kritische Theorie. Eine Dokumentation*. 1. Aufl. Hg. v. Alfred Schmidt. Frankfurt am Main: S. Fischer, S. 277–360.
- Hsiung, Ping-chen (2007): *Facts in Tale: Case Records and Pediatric Medicine in Late Imperial China*. In: Charlotte Furth, Judith T. Zeitlin und Ping-chen Hsiung (Hg.): *Thinking with Cases. Specialist Knowledge in Chinese Cultural History*. Honolulu: University of Hawai'i Press, S. 152–168.
- Hsu, Elisabeth (Hg.) (2001): *Innovation in Chinese Medicine*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hsu, Elisabeth (2010): *Pulse Diagnosis in Early Chinese Medicine: The Telling Touch*. 1. publ. Cambridge: Cambridge Univ. Press.
- Hu, Xiaofeng (2018): *A Brief Introduction to Illustration in the Literature of Surgery and Traumatology in Chinese Medicine*. In: Vivienne Lo und Penelope Barrett (Hg.): *Imagining Chinese medicine*. Leiden, Boston: Brill, S. 183–193.
- Hucker, Charles O. (1985): *A Dictionary of Official Titles in Imperial China*. Stanford CA: Stanford Univ. Press.
- Hymes, Robert (1987): *Not Quite Gentlemen?: Doctors in Sung and Yuan*. *Chinese Science* (8), S. 9–76.
- Imbusch, Peter (Hg.) (2012): *Macht und Herrschaft: Sozialwissenschaftliche Theorien und Konzeptionen*. 2., überarb. Aufl. 2012. Wiesbaden: Springer.

- Ing, Michael David Kaulana (2017): *The Vulnerability of Integrity in Early Confucian Thought*. New York, NY: Oxford University Press.
- Inglis, Alister D. (2006): *Hong Mai's Record of the Listener and Its Song Dynasty Context*. Albany: SUNY Press.
- Inglis, Alister D. (2007): A Textual History of Hong Mai's "Yijian zhi". *T'oung Pao* Second Series, 93 (4), S. 283–368.
- Junqueira, Luis F.B. (2021): Revealing Secrets: Talismans, Healthcare and the Market of the Occult in Early Twentieth-century China. *Social History of Medicine* 34 (4), S. 1068–1093.
- Junqueira, Luis F.B. (2022): *Numinous Herbs: Stars, spirits and medicinal plants in Late Imperial China*. In: Vivienne Lo, Michael Stanley-Baker und Dolly Yang (Hg.): *Routledge Handbook of Chinese Medicine*. Abingdon, Oxon, New York, NY: Routledge, S. 456–472.
- Kanthak, Anna-Maria (2013): *Obscuritas - eine Strategie griechischer Wissenschaftsliteratur?* In: Ulrich Schmitzer (Hg.): *Enzyklopädie der Philologie. Themen und Methoden der Klassischen Philologie heute*. Göttingen: Ed. Ruprecht, S. 157–185.
- Kim, Yung Sik (2000): *The Natural Philosophy of Chu Hsi (1130-1200)*. Philadelphia: American Philosophical Society.
- Kirk, Nalini (2020): *Rhetoric, Treatment and Authority in the Medical Cases of Xiao Jing 蕭京 (1605–1672)*. In: Markus Asper (Hg.): *Thinking in Cases. Ancient Greek and Imperial Chinese Case Narratives*. Berlin, Boston: De Gruyter, S. 109–146.
- Kirk, Nalini (2022): *Folk Medicine of the Qing and Republican Periods: A review of therapies in Unschuld's Berlin manuscripts*. In: Vivienne Lo, Michael Stanley-Baker und Dolly Yang (Hg.): *Routledge Handbook of Chinese Medicine*. Abingdon, Oxon, New York: Routledge, S. 282–299.
- Klein, Christian; Martínez, Matías (Hg.) (2009): *Wirklichkeitserzählungen*. Stuttgart: J.B. Metzler.
- Kleinman, Arthur (1980): *Patients and Healers in the Context of Culture: An exploration of the Borderland between Anthropology, Medicine, and Psychiatry*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.
- Kohn, Livia (2016): *Science and the Dao: From the Big Bang to Lived Perfection*. St. Petersburg, FL: Three Pines Press.

- Laden, Anthony Simon (2012): *Reasoning: A Social Picture*. Oxford: Oxford University Press.
- Legge, James (transl.) (1966): *The Sacred Books of China - The Texts of Confucianism: Pt. 2, The Yî King*. Reprint der Ausgabe Oxford 1882. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Legge, James (transl.); Suzuki D.T. (intr.) (1959): *The Texts of Taoism: The Tao tê ching, The writings of Chuang-tzu, The Thâi-shang*. New York: Julian Press.
- Leung, Angela Ki Che (1987): Organized Medicine in Ming-Qing China: State and Private Medical Institutions in the Lower Yangzi Region. *Late Imperial China* 8 (1), S. 134–166.
- Leung, Angela Ki Che (1999): *Women Practicing Medicine in Premodern China*. In: Harriet Thelma Zurndorfer (Hg.): *Chinese Women in the Imperial Past. New Perspectives*. Leiden: Brill, S. 101–134.
- Leung, Angela Ki Che (2003): Medical Instruction and Popularization in Ming-Qing China. *Late Imperial China* 24 (1), S. 130–152.
- Li, Yun 李云 (Hg.) (1988): *Zhongyi renming cidian 中医人名辞典 (Lexikon von Ärztenamen der chinesischen Medizin)*. Beijing: Guoji Wenhua Chuban Gongsi.
- Li, Jingwei 李经纬 et al. (2005): *Zhong yi da ci dian 中医大辞典 (Großes Lexikon der chinesischen Medizin)*. 2. Aufl. Beijing: Renmin weisheng chubanshe.
- Luhmann, Niklas (1992): *Die Wissenschaft der Gesellschaft*. 1. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Luhmann, Niklas (2003): *Macht*. 3. Aufl. Stuttgart: Lucius & Lucius.
- Luhmann, Niklas; Kieserling, André (2002): *Die Politik der Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Machamer, Peter (1991): *The Person-Centered Rhetoric of Seventeenth-Century Science*. In: Marcello Pera und William R. Shea (Hg.): *Persuading Science. The Art of Scientific Rhetoric*. Canton, MA: Science History Publications, S. 143–156.
- Mair, Victor H. (2000): *The Shorter Columbia Anthology of Traditional Chinese Literature*. New York: Columbia University Press.

- Mair, Victor H.; Steinhardt, Nancy Shatzman; Goldin, Paul Rakita (Hg.) (2005): *Hawai'i reader in traditional Chinese culture*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Martínez, Matías; Scheffel, Michael (1999): *Einführung in die Erzähltheorie*. 8. Aufl. München: Beck.
- Mommsen, Theodor (1887): *Römisches Staatsrecht: Dritter Band, II. Abtheilung*. Leipzig: Verlag von S. Hirzel.
- Mueller, G. (1993): *Theologische Realenzyklopaedie: Teil I, Band 1-17*. 36 Bände: De Gruyter (5).
- Nappi, Carla Suzan (2009): *The Monkey and the Inkpot: Natural History and its Transformations in Early Modern China*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Nivison, David S. (1996): *The Ways of Confucianism: Investigations in Chinese Philosophy*. Chicago: Open Court.
- Penny, Benjamin (2018): *Immortality and Transcendence*. In: Livia Kohn (Hg.): *Daoism Handbook*. Leiden [u.a.]: Brill, S. 109–133.
- Pregadio, Fabrizio (2008): *The Encyclopedia of Taoism, Vol 1&2*. London: Taylor & Francis.
- Qian, Zongque 钱宗恂 (1987): Hu Tingguang "Shangke huizuan" pingshu 胡廷光《伤科汇纂》评述 (Kommentar zu Hu Tingguangs Shangke huizuan). *Nanjing zhongyi xueyuan xuebao 南京中医学院学报 (Journal of Nanjing College of Traditional Chinese Medicine)* 4.
- Rehbein, Boike (2016): *Die Soziologie Pierre Bourdieus*. 3., überarbeitete Auflage. Konstanz, München: UVK/Lucius.
- Salguero, C. Pierce (2009): The Buddhist Medicine King in Literary Context: Reconsidering an Early Medieval Example of Indian Influence on Chinese Medicine and Surgery. *History of Religions* 48 (3), S. 183–210.
- Salguero, C. Pierce (2010): *Buddhist Medicine in Medieval China: Disease, Healing, and the Body in Cross-Cultural Translation (Second to Eighth Centuries C.E.)*. PhD Dissertation. Johns Hopkins University, Baltimore.
- Schäfer, Dagmar (2011): *The Crafting of the 10,000 Things: Knowledge and Technology in Seventeenth-Century China*. Chicago: The University of Chicago Press.

- Scheid, Volker (2004): Restructuring the Field of Chinese Medicine: A Study of the Menghe and Ding Scholarly Currents, 1600-2000. Part 1. *East Asian Science, Technology, and Medicine* 22, S. 10–68.
- Scheid, Volker (2005): Restructuring the Field of Chinese Medicine: A Study of the Menghe and Ding Scholarly Currents, 1600-2000. Part 2. *East Asian Science, Technology, and Medicine* 23, S. 79–130.
- Scheid, Volker (2007): *Currents of Tradition in Chinese Medicine, 1626-2006*. Seattle: Eastland Press.
- Scheid, Volker (2013): Transmitting Chinese Medicine: Changing Perceptions of Body, Pathology, and Treatment in Late Imperial China. *Asian medicine* 8 (2), S. 299–360.
- Scheid, Volker (2020): The Neglected Role of Buddhism in the Development of Medicine in Late Imperial China Viewed through the Life and Work of Yu Chang 喻昌 (1585–1664). *Bulletin of the History of Medicine*, 94 (1), S. 1–28.
- Scheid, Volker; Bensky, Dan; Ellis, Andrew; Barolet, Randall (2009): *Chinese Herbal Medicine: Formulas & Strategies*. 2<sup>nd</sup> ed. Seattle, WA: Eastland Press.
- Schonebaum, Andrew (2005): The Medical Casebook of Hong Lou Meng. *Tamkang Review* XXXVI (1-2), S. 229–250.
- Schonebaum, Andrew (2016): *Novel Medicine: Healing, Literature, and Popular Knowledge in Early Modern China*: University of Washington Press.
- Schonebaum, Andrew (2020): *Gudu 蠱毒 (Demonological poison) and Gegu 割股 (Cutting the flesh [to make medicine]): A History of Two Case Histories*. In: Markus Asper (Hg.): *Thinking in Cases. Ancient Greek and Imperial Chinese Case Narratives*. Berlin, Boston: De Gruyter, S. 147–181.
- Schwartz, Benjamin I. (1985): *The World of Thought in Ancient China*. Cambridge, London: Belknap Press of Harvard University Press.
- Sennett, Richard (1985): *Autorität*. Frankfurt am Main: Fischer.
- Shen, Yuqing 沈瑜慶; Chen, Yan 陳衍 (1938, repr. 1986): *Fujian tongzhi 福建通志 (Vollständige Lokalchronik von Fujian)*. Yangzhou: Jiangsu guanglu guji keyinshe.
- Shinno, Reiko (2016): *The Politics of Chinese Medicine under Mongol Rule*. London, New York: Routledge.



- Simonis, Fabien (2010): *Mad Acts, Mad Speech, and Mad People in Late Imperial Law and Medicine*. PhD Dissertation. Princeton University, Princeton.
- Sivin, Nathan (1967): A Seventh-Century Chinese Medical Case History. *Bulletin of the History of Medicine*, 41 (3), S. 267–273.
- Sivin, Nathan (1995): *Medicine, Philosophy and Religion in Ancient China: Researches and reflections*. Aldershot [etc.]: Variorum.
- Sivin, Nathan (2015): *Health Care in Eleventh-Century China*: Springer International Publishing.
- Sofsky, Wolfgang; Paris, Rainer (1994): *Figurationen sozialer Macht: Autorität, Stellvertretung, Koalition*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Soothill, William E.; Hodous, Lewis: *A Dictionary of Chinese Buddhist Terms: Digital Version*. Hg. v. Digital Archives Section, Library and Information Center of Dharma Drum Buddhist College. Online verfügbar unter <https://glossaries.dila.edu.tw/data/soothill-hodous.dila.pdf>, zuletzt geprüft am 31.12.2020.
- Staak, Thies: *Collecting Recipes in Nineteenth and early Twentieth Century Canton: Tang Tingguang's Recipe Book*. Online verfügbar unter <https://www.csmc.uni-hamburg.de/publications/aom/015-en.html>, zuletzt geprüft am 25.08.2022.
- Staden, Heinrich von (1994): *Author and Authority. Celsus and the Construction of a Scientific Self*. In: Manuel Enrique Vázquez Buján (Hg.): *Tradición e innovación de la medicina latina de la antigüedad y de la Alta Edad Media*. Santiago de Compostela: Universidad de Santiago de Compostela, S. 103–117.
- Stanley-Baker, Michael (2013): *Daoists and Doctors: The Role of Medicine in Six Dynasties Shangqing Daoism*. PhD Dissertation. University College London, London.
- Stanley-Baker, Michael (2022): *Daoism and Medicine*. In: Vivienne Lo, Michael Stanley-Baker und Dolly Yang (Hg.): *Routledge Handbook of Chinese Medicine*. Abingdon, Oxon, New York, NY: Routledge, S. 401–416.
- Strickmann, Michel; Faure, Bernard (2002): *Chinese Magical Medicine*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Taub, Liba; Doody, Aude (Hg.) (2009): *Authorial Voices in Greco-Roman Technical Writing*. Trier: Wissenschaftlicher Verlag Trier.

Unschuld, P. U. (2003): *Huang Di Nei Jing Su Wen: Nature, Knowledge, Imagery in an Ancient Chinese Medical Text*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.

Unschuld, Paul U. (1974): Professionalisierung im Bereich der Medizin - Entwurf zu einer historisch-anthropologischen Studie. *Saeculum* XXV, S. 251–276.

Unschuld, Paul U. (1975): *Medizin und Ethik: Sozialkonflikte im China der Kaiserzeit*. Wiesbaden: Steiner.

Unschuld, Paul U. (1978): Das Ch'uan-ya und die Praxis chinesischer Landärzte im 18. Jahrhundert. *Sudhoffs Archiv* 62 (4), S. 378–407.

Unschuld, Paul U. (1985): *Medicine in China: A History of Ideas*. Berkeley: University of California Press.

Unschuld, Paul U. (1986): *Medicine in China: A History of Pharmaceuticals*. Berkeley: University of California Press.

Unschuld, Paul U. (2016): *Huang Di Nei Jing Ling Shu: The Ancient Classic on Needle Therapy*. Berkeley: University of California Press.

Unschuld, Paul U.; Tessenow, Hermann; Zheng, Jinsheng (2011): *Huang Di Nei Jing Su Wen: An Annotated Translation of Huang Di's Inner Classic - Basic Questions, 2 volumes, Volumes of the Huang Di Nei Jing Su Wen Project*. Berkeley: University of California Press.

Unschuld, Paul U.; Zheng, Jinsheng (2012): *Chinese Traditional Healing: The Berlin Collections of Manuscript Volumes from the 16<sup>th</sup> through the Early 20<sup>th</sup> Century*. Leiden: Brill.

Unschuld, Paul U. (transl.) (1998): *Forgotten Traditions of Ancient Chinese Medicine: The I-hsûeh yuan liu lun of 1757 by Hsün Ta-ch'un*. Brookline, MA: Paradigm Publications.

van Ess, Hans (2003): *Der Konfuzianismus*. München: Beck.

Vankeerberghen, Griet (2005-2006): Choosing Balance: Weighing ("quan" 權) as a Metaphor for Action in Early Chinese Texts. *Early China* 30, S. 47–89.

Volkmar, Barbara (2007): *Die Fallgeschichten des Arztes Wan Quan (1500-1585?): Medizinisches Denken und Handeln in der Ming-Zeit*. München: Elsevier, Urban & Fischer.

- Waitzkin, Howard (1989): A Critical Theory of Medical Discourse: Ideology, Social Control, and the Processing of Social Context in Medical Encounters. *Journal of Health and Social Behavior* 30 (2), S. 220–239.
- Waley, Arthur (1938): *The Analects of Confucius*. London: George Allen & Unwin Ltd.
- Waley, Arthur (1958): *The Way and its Power*. New York: Grove Press.
- Wang, Jing 王静 (2013): Qingdai zoufangyi de yishu chuancheng ji yiliao tedian 清代走方医的医术传承及医疗特点 (Therapeutische Besonderheiten und die Weitergabe medizinischer Fähigkeiten unter Wanderärzten der Qing-Zeit). *Yunnan shehui kexue 云南社会科学 (Social Sciences in Yunnan)* 3, S. 161–165.
- Weber, Max (1980): *Wirtschaft und Gesellschaft: Grundriss der verstehenden Soziologie*. Unter Mitarbeit von Johannes Winckelmann. 5. Aufl. Tübingen: J.C.B. Mohr.
- Wilhelm, Richard (Übers.) (1911): *Liä Dsi: Das wahre Buch vom quellenden Urgrund*. Jena: Eugen Diederichs.
- Winter, Marc (2016): *Sorge um den Rechten Weg des Konfuzianismus: Fang Dongshus Kritik an Dai Zhen und der Hanxue*. Berlin: de Gruyter Mouton.
- Wu, Yi-Li (2010): *Reproducing Women: Medicine, Metaphor, and Childbirth in Late Imperial China*. Berkeley: University of California Press.
- Wu, Yi-Li (2015): Between the Living and the Dead: Trauma Medicine and Forensic Medicine in the Mid-Qing. *Frontiers of history in China* 10 (1), S. 38–73.
- Wu, Yi-Li (2017): A Trauma Doctor's Practice in Nineteenth-century China: The Medical Cases of Hu Tingguang. *Social History of Medicine* 30 (2), S. 299–322.
- Xiao, Zhuo 肖卓 (2014): "Shangke huizuan" wenxian xue yanjiu 《伤科汇纂》文献学研究 (Philologische Studie zum Shanke huizuan). *Zhongyi wenxian zazhi 中医文献杂志 (Journal of Chinese Medicine Literature)* 6, S. 19–22.
- Xie, Qiang 谢强; Li, Sihong 李思宏 (2015): Xujiang mingyi Wang Wenmo "Jishi suijin fang" bianzhi houtong tese tanxi 盱江名医王文谟《济世碎金方》辨治喉病特色探析 (Analyse der Differenzierung und Behandlung von Halsschmerzen im Jishi suijin fang des berühmten Arztes Wang Wenmo aus Xujiang). *Jiangxi zhongyiyao 江西中医药 (Jiangxi Journal of Traditional Chinese Medicine)* 9, S. 3–10.

- Xie, Qiang 谢强; Zhou, Siping 周思平 (2013): Xujiang yijia yiji ji diyu fenbu luekao 盱江医家医籍及地域分布略考 (Kurze Untersuchung von Ärzten und medizinischen Büchern aus Xujiang und ihre Verteilung auf die Regionen. *Jiangxi zhongyiyao 江西中医药 (Jiangxi Journal of Traditional Chinese Medicine)* 3.
- Xue, Qinglu 薛清录 (Hg.) (1991): *Quanguo zhongyi tushu lianhe mulu 全国中医图书联合目录 (Katalog der mediizinischen Bücher in chinesischen Bibliotheken)*. Beijing: Zhongyi guji chubanshe.
- Zeitlin, Judith T. (2007): *The Literary Fashioning of Medical Authority: A Study of Sun Yikui's Case Histories*. In: Charlotte Furth, Judith T. Zeitlin und Ping-chen Hsiung (Hg.): *Thinking with Cases. Specialist Knowledge in Chinese Cultural History*. Honolulu: University of Hawai'i Press, S. 169–202.
- Zhang, Xueqian 張學謙 (2012): *Yuan Ming ruyi sixiang yu shijian de shehui shi 元明儒醫思想與實踐的社會史: Yi Zhu Zhengheng ji Danxi xuepai wei zhongyin 以朱震亨及「丹溪學派」為中心*. PhD Dissertation. The Chinese University of Hongkong, Hongkong.
- Zhang, Zhibin; Unschuld, Paul U. (2015): *Dictionary of the Ben Cao Gang Mu, Volume 1: Chinese Historical Illness Terminology*. Oakland, CA: University of California Press.
- Zheng, Jingsheng (2013): Über *da tai* 打胎 – Abtreibung in alten volksmedizinischen Handschriften Chinas. *Sudhoffs Archiv* 97 (1), S. 102–120.
- Zheng, Jinsheng 郑金生 (1996): *Zoufangyi de weiyao chutan 走方医的伪药初探 (Einleitende Studie zu den gefälschten Arzneien der Wanderärzte)*. *Zhongyao cai 中药材 (Journal of Chinese Medicine Materials)* 19 (11), S. 587–590.
- Zheng, Jinsheng 郑金生 (2018): *Zur undatierten japanischen Ausgabe des Xuan Qi jiu zheng lun 軒岐救正論 in 6 juan, 13.11.2018*. E-Mail an Nalini Kirk.
- Zheng, Jinsheng.; Kirk, Nalini.; Buell, Paul D.; Unschuld, Paul. U. (2018): *Dictionary of the Ben Cao Gang Mu, Volume 3: Persons and Literary Sources*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.
- Zhongguo jiben guji ku 中國基本古籍庫 (Database of Chinese classic ancient books)*. Online verfügbar unter <http://erf.sbb.spk-berlin.de/han/AncientBook>, zuletzt geprüft am 13.08.2022.

## Danksagung

Oftmals erscheinen Danksagungen im Vorwort von Dissertationsschriften. Da ich jedoch nicht bereits am Anfang in einem Paratext personale Autorität für meine Arbeit durch Verweis auf eminente Persönlichkeiten konstruieren wollte, die Danksagung zum Schluss. *Last* bedeutet jedoch alles andere als *least*.

Diese Arbeit nahm ihren Anfang in der Forschergruppe B-5 „Personal authorization of knowledge“ im Exzellenzcluster TOPOI. Marc Geller und Paul Unschuld machten mich auf die Möglichkeit eines TOPOI-Stipendiums aufmerksam, welches die ersten drei Jahre meiner Forschung finanzierte. Das Team der Graduiertenschule History of Ancient Sciences (HistAS) half mir dabei, durch die bürokratischen Feinheiten des Berliner Universitätssystems zu navigieren.

Dem wertvollen Feedback und der Geduld meine Betreuerin Mechthild Leutner und meinen Betreuern Markus Asper und Paul Unschuld verdanke ich, dass diese Arbeit fertiggestellt werden konnte. Markus Asper zwang mich durch Workshop-Vorträge und Tagungsband-Beiträge, meine Arbeit zu fokussieren. Mit Paul Unschuld begann vor vielen Jahren meine Reise in die Geschichte der Medizin. Alle Aspekte aufzuzählen, bei denen er mich auf dieser Reise unterstützt hat – ob durch Gutachten, Forschungsstellen oder Abendessen in Nikolassee – würde den Rahmen dieser Danksagung sprengen. Vieles, was ich auf der Reise erfahren durfte, ist schon längst über die Medizingeschichte hinaus in mein restliches Leben hineingespült worden. Ihm gebührt mein tiefster Dank.

Ohne Zheng Jinsheng hätte meine Arbeit nicht in dieser Form verfasst werden können. Er stellte mir nicht nur die japanische Ausgabe des *Xuan Qi jiu zheng lun* zur Verfügung, sondern auch – unschätzbar wichtig – die Transkripte der Wanderarzt-Manuskripte, nachdem ich bei einer ersten Durchsicht der

unleserlichen, fragmentarischen Texte fast verzweifelt wäre. Cordula Gumbrecht nahm die Arbeit auf sich, das brüchige Manuskript Nr. 8011 für mich abzufotografieren. Dennis Schilling wies mich auf die Bedeutung des Begriffes *de* 德 hin und versorgte mich mit Textmaterial. Kati Morlok half mir bei konfuzianischer Formatierung.

Volker Scheid hat mir nicht nur über den Weg eines historischen Verständnisses von Rezepturen neue Horizonte der chinesischen Arzneitherapie eröffnet, sondern auch professionelle Türen in der Welt der chinesischen Medizin geöffnet. Volker und die gesamte „Styles of Practice“-Workshop-Gruppe waren Quellen der Inspiration für diese Arbeit. Yi-li Wu machte mich auf die Fallgeschichten des Hu Tingguang aufmerksam, TJ Hinrichs teilte mein Interesse am Wundersamen und Leslie de Vries an der *wenbu*-Medizin.

Großer Dank geht an meine wunderbare Familie, insbesondere meine Mutter Lila Hüttemann und meine Tochter Maya. Sie, wie auch Angela Amon, haben für leckere Mahlzeiten gesorgt, Philine und Amelie Rücksicht nehmen müssen, wenn ich im „Schreib-Tunnel“ abgetaucht war. Meiner lieben Freundin Oriana Walker verdanke ich produktive Schreibsessions in der Staatsbibliothek und einfühlsame Ermutigung, nicht nur in den letzten Zügen dieser Arbeit. Henning Otte und Joachim Prackwieser haben lange Arbeitstage und viel Kaffee am ICL mit mir geteilt. Auch meine anderen treuen Freundinnen und Freunde standen mir mit offenem Ohr und willkommener Ablenkung zur Seite. Ganz besonderer Dank – wiederum *last but not least* – gilt meinem Mann Stephan Brandt, der mit wahrhaftigem Interesse am Thema, praktischer Hilfe, gelegentlichen „Tritten“ und vor allem mit unendlicher Liebe und Geduld die Fertigstellung dieser Arbeit unterstützt hat. Danke, für alles.

## Anhang

### Kurzfassung (Abstract)

#### **Medizinische Erzählungen im China der späten Kaiserzeit (16.-19. Jh.): Wettbewerb, Sprache und Autorität**

Diese Dissertation untersucht unter Anwendung soziologischer Machttheorien Prozesse der Zuschreibung, Konstruktion und Dekonstruktion von Autorität des Wissens in medizinischen Erzählungen der späten chinesischen Kaiserzeit. Als vergleichende Studie zeigt sie Ähnlichkeiten und Differenzen in den Definitionen guter medizinischer Tätigkeit, die von Akteuren vor dem Hintergrund fluider sozialer und epistemischer Grenzen im Feld der Medizin vorgetragen wurden. Am Fallbeispiel chinesischer Heiler, die in unterschiedlichen, auch nicht-elitären Kontexten um Legitimation für sich selbst oder ihre bevorzugten Behandlungsformen kämpfen mussten, leistet sie einen Beitrag zur besseren Kenntnis über die Funktionsweisen von wissensbezogenen Machtfigurationen im Bereich der Medizin Chinas.

Als Quellen dienen Fallgeschichten des relativ unbekanntes Gelehrtenarztes Xiao Jing 蕭京 (1605-1672) und des Verletzungs-Spezialisten Hu Tingguang 胡廷光 (18.-19. Jh.), sowie Erzählungen aus der Rezeptsammlung des Wanderarztes Wang Wenmo 王文謨 (sp. 16. Jh.) und zweier Handschriften anonymer Wanderheiler der späten Qing-Zeit (1644-1911). An ihnen zeigt sich, wie zusätzlich zu fachspezifischem Wissen ökonomisches, soziales, kulturelles und symbolisches Kapital über das Medium der Sprache in Texte transportiert und in andere Kapitalsorten umgewandelt wurde, um medizinisches Denken und Handeln zu autorisieren. So unterschiedliche Akteure wie ein Gelehrtenarzt aus dem siebzehnten Jahrhundert und mittellose Wanderheiler des neunzehnten

Jahrhunderts griffen dabei auf die relativ gleichbleibenden Werte und Normen der Gesamtgesellschaft zurück, um ihre therapeutische Praxis zu legitimieren und Autorität des Wissens zu konstruieren. Die feinen Unterschiede in der Art, wie die Autoren die Güte medizinischen Wirkens bemaßen, und welche Formen von Autorität sich in ihren unterschiedlich textualisierten Erzählungen auf welche Weise konstruieren ließen, hing von den zur Verfügung stehenden Mitteln und dem damit zusammenhängenden (sprachlichen) Habitus der Akteure ab. Unterschiede zeigen sich in der Arzt-Patienten-Interaktion, der Interpretation von Fachterminologie, in Vorstellungen von Wirksamkeit und Definitionen von Virtuosität. Sie manifestieren sich auch im Umgang mit wundersamen Phänomenen, in der Betonung des Sichtbaren oder Unsichtbaren vor dem Hintergrund unterschiedlicher Kosmografien und Körperbilder, sowie in der Bewertung von praktischem und theoretischem Wissen.

Die in den Erzählungen identifizierten Differenzen werden im breiteren Diskurs über das Verhältnis von Praxis und Theorie in der Wissenschaftsgeschichte Chinas verortet, der auch als Wettbewerb über die primäre Ressource „Wissen“ angesehen werden kann. Das Narrativ der chinesischen Literaten-Elite in Frage stellend, dass das Durchdringen universeller Prinzipien praktischen Kenntnissen überlegen sei, war es gerade dieses praktische Wissen, das den Ausübenden besondere Sachautorität durch erfolgreiche Lösungen unmittelbarer Probleme verlieh. So kann es als nicht unerheblicher Faktor angesehen werden, der zu Veränderungen von Machtfigurationen in sozialen Feldern des Expertentums beitrug. Wie weit diese Veränderungen auch in die Gesamtgesellschaft hineinreichten, sollte Gegenstand weiterer Forschung sein.



## **Medical Narratives in Late Imperial China (16th-19th Ct.): Competition, Language, and Authority**

This dissertation examines the processes of attribution, construction, and deconstruction of authority of knowledge in medical narratives of the Chinese late imperial period through the lens of sociological theories of power. As a comparative study, it reveals the similarities and differences in definitions of good medical practice presented by actors against the background of fluid social and epistemic boundaries in the field of medicine. Using the case study of Chinese healers who struggled for legitimacy for themselves or their preferred forms of treatment in elite and non-elite contexts, it contributes to a better understanding of the mechanisms of knowledge-related power figurations in the field of medicine in China.

The sources used were case histories of the relatively unknown scholar-physician Xiao Jing 蕭京 (1605-1672) and the bonesetter Hu Tingguang 胡廷光 (18th-19th centuries), as well as narratives from a recipe collection compiled by the itinerant doctor Wang Wenmo 王文謨 (late 16th century) and from two manuscripts of anonymous itinerant healers of the late Qing-period (1644-1911). These writings reveal how, in addition to technical knowledge, economic, social, cultural and symbolic capital was transferred into texts through the medium of language and converted into other types of capital in order to authorize medical thought and action. Actors as diverse as a seventeenth-century scholar-physician and a penniless nineteenth-century itinerant healer drew on the relatively consistent values and norms of larger society to legitimize their therapeutic actions and construct authority of knowledge for themselves. The subtle differences in how these authors evaluated the quality of medical practice, which forms of authority they constructed in their differently textualized narratives, and which strategies they employed to do this depended

on the available resources and the associated (linguistic) habitus of the actors. Differences can be seen in doctor-patient interactions, in the interpretation of specialist terminology, in notions of efficacy and definitions of virtuosity. They also manifest in the way anomalies were dealt with and in the emphasis on the visible or invisible against the background of different cosmographies and imaginations of the body, as well as in the evaluation of practical and theoretical knowledge.

The differences identified in the narratives are located in the broader discourse on the relationship between practice and theory in the history of science in China, which, as this analysis shows, can also be seen as a competition over the primary resource of "knowledge". Challenging the narrative of the Chinese literary elite that a deep understanding of universal principles is superior to practical knowledge, it is precisely this practical knowledge that gives the practitioner special factual authority through successful solutions to immediate problems. It can therefore be regarded as a significant factor contributing to shifts in power figurations in social fields of expertise. How far these changes extended into society as a whole should be the subject of further research.

## **Vorveröffentlichungen**

Kirk, Nalini (2020): Rhetoric, Treatment and Authority in the Medical Cases of Xiao Jing 蕭京 (1605 – 1672). In: Markus Asper (Hg.): Thinking in Cases. Ancient Greek and Imperial Chinese Case Narratives. Berlin, Boston: De Gruyter, S. 109 – 146.

## **Lebenslauf**

Ein Lebenslauf wird aus Gründen des Datenschutzes in der elektronischen Fassung dieser Arbeit nicht veröffentlicht.