

Unterschwellige Hilfeleistungen in der Krise. Buddhistische Hygienevorschriften im chinesischen Mittelalter

Samira Müller

This article highlights some influences which the translation of *vinaya* texts in the early fifth century CE may have had on the development of Chinese hygienic practices by analyzing selected passages from the “Section on medicine” of the Dharmaguptaka *vinaya* [T.1428]. The adaptation process of these practices is furthermore reflected in a discussion on the central term *jing* 淨 which was used in its original meaning “clean”, its originally Daoist metaphysical meaning “pure” and as the Chinese equivalent of the Indian word *kappiya* (allowable) in *vinaya* texts. Finally, the results are discussed in relation to the wider development of Chinese hygienic practices from antiquity to the medieval period.

Einleitung

Mit dem Ende der Han-Dynastie im Jahr 220 n. Chr. setzte eine Krisenperiode ein, die von großer sozialer Instabilität, klimatischen Veränderungen¹ sowie damit einhergehenden Plagen und Krankheiten² geprägt war. Neben Epidemien, die durch Migrationsbewegungen und Nahrungsmittelknappheit³ verschlimmert wurden, hatten die Leute auch mit bisher unbekannten Krankheiten zu kämpfen: Wer aus Not in den Süden floh, musste sich vor verschiedenen Tropenkrankheiten wappnen.⁴ Aber

-
- 1 Eine eindrucksvolle Fallstudie zu klimatischen und sozialen Veränderungen unmittelbar nach Ende der Han-Zeit findet sich bei Wu Li et al. 2012.
 - 2 Hier sei eingeräumt, dass Naturkatastrophen und damit verbundene Hungersnöte und Migrationsbewegungen bereits vor dem endgültigen Untergang der Dynastie vermehrt auftraten. Beispielsweise wurden bereits gegen Ende der westlichen Han-Zeit eine ganze Reihe von Städten am nördlichen Rand des Ordos-Plateaus überflutet; siehe Liang et al. 2020.
 - 3 Während die frühe westliche Han-Zeit von warmem Klima und guten Ernten gekennzeichnet war, verschlechterten sich die Zustände bereits vor der Zeitenwende; siehe beispielsweise Su Yun et al. 2014. Eine gute Übersicht über die schlimmsten Krankheitserreger während der Han-Zeit findet sich in Zhan Xiaoya et al. 2020.
 - 4 Die Krankheit, die am meisten mit dem Süden in Verbindung gebracht wird, ist das sogenannte „Miasma“ (*zhang* 瘴). Der Begriff bürgerte sich während der östlichen Han-Zeit als „Hindernis“-Krankheit (*zhang* 障) ein und stand in den darauffolgenden Dynastien für

auch im Norden Chinas war man nicht vor neuen Krankheiten sicher. Durch die enge Vernetzung im Nordwesten im Gebiet des Tarimbeckens und die südliche Verschiebung der nomadischen Stammesgebiete, die von einer klimatischen Kälteperiode verursacht wurde, wurden neue Pathogene in die Region um den Gelben Fluss eingeschleppt.⁵ Der verstärkte Einfluss aus dem Westen, der unter anderem der Kushana Herrschaft sowie der Gründung des persischen Sassanidenreichs zu verdanken ist⁶, förderte die Übermittlung fremder Krankheitserreger durch zwischenmenschliche sowie -tierische Kontakte auf Märkten, in Poststationen und Karawansereien.⁷ Es ist sicherlich *kein Zufall*, dass die erste Version des bis heute bedeutendsten Werks der praktischen traditionellen chinesischen Medizin, des *Shanghanlun* 傷寒論 (Abhandlung über pathogene Kälte), gegen Ende der Han-Zeit geschrieben wurde.⁸

Auch auf politischer und ideologischer Ebene manifestierte sich die Krise. Die Zeit unmittelbar nach dem Untergang des Han-Reiches zeichnete sich durch eine kulturelle und politische Orientierungslosigkeit aus, die es Fremdherrschern und Vertretern reicher Familien erlaubte, Teile des Landes unter ihre eigene Kontrolle zu bringen. Zugleich traten nun, da das kosmologische System der Korrespondenzlehre⁹ sowie der Konfuzianismus an Bedeutung verloren hatten, alternative philosophi-

verschiedene Krankheiten des Südens; siehe Zhu Jianping 2011.

5 Chen Yunzhen et al. 2012, S. 689–690.

6 Siehe Wiesehöfer und Ruffing 2022.

7 Ein Erreger, der sich entlang der Handelsrouten durch Eurasien über zwischenmenschliche Kontakte verbreitete, war das Virus *variola*, welches Pockenausbrüche verursachen kann. In China wurden entsprechende Krankheitssymptome zwar erst im 4. Jh. n. Chr. von Ge Hong 葛洪 (283–343 n. Chr.) beschrieben, es muss aber angenommen werden, dass das Virus seinen Weg bereits geraume Zeit davor in den Norden Chinas gefunden hatte; siehe dazu Green 2018. Krankheitserreger wanderten aber nicht nur von West nach Ost, sondern auch von Süden nach Norden. Anhand der Toilettentäbchen, die man an der Ausgrabungsstätte in *Xuanquan* 懸泉 gefunden hat, lässt sich beispielsweise nachweisen, dass der chinesische Leberegel (*Clonorchis sinensis*), der typischerweise nur in Feuchtgebieten gedeihen kann, von seinen menschlichen Endwirten nach Nordwestchina getragen wurde; Ye Huiyuan et al. 2016.

8 Der Han-zeitliche Gelehrte Zhang Ji 張機 (150–219 n. Chr.) soll aufgrund früherer chinesischer medizinischer Texte sowie auf Basis seiner eigenen Erfahrungen in der Behandlung von Patienten ein medizinisches Werk mit dem Titel *Shanghan zabing lun* 傷寒雜病論 (Abhandlungen über pathogene Kälte sowie diverse andere Krankheiten) verfasst haben. Seine Autorschaft ist jedoch umstritten; s. Liu Guohui 2015, S. 24. Sicher ist, dass kurz nach Zhang Jis Zeit ein Werk mit dem Titel *Shanghanlun* von Wang Shuhe 王叔和 (210–295 n. Chr.) zusammengestellt wurde, welches sich auf das Han-zeitliche Werk bezieht; s. Mitchell et al. 1999, S. 1–3.

9 Siehe Sivin 1995, IV, 1–33 und Jia Jinhua 2016.

sche Denksysteme und religiöse Lehren ins Licht, die bisher nur im Privaten praktiziert werden konnten, wie beispielsweise viele Richtungen des Daoismus¹⁰, oder solche, die erst gerade im Begriff waren, sich auf chinesischem Gebiet zu etablieren wie der Buddhismus und eine Reihe fremder Religionen. Die neuen Ideale bezüglich sozialer Strukturen und Herrschaftsprinzipien, die diese Lehren mit sich brachten, wurden von den Machthabern willkommengeheißen, da sie dadurch ihre Herrschaft legitimieren konnten. Es war in diesem Zusammenhang, dass der zweite Herrscher der Späteren Qin-Dynastie (366–416 n. Chr.), Kaiser Yao Xing 姚興 (r. 394–416 n. Chr.), die Übersetzung zahlreicher buddhistischer Texte anordnete und nicht davor zurückscheute, gelehrte Buddhisten von weit her an seinen Hof zu beordern.¹¹ Tatsächlich lässt sich an diesem Beispiel nebst dem Interesse für buddhistische Texte per se ein spezielles Bedürfnis nach heilspraktischen Lehrinhalten erkennen. Diese konnten buddhistischer Natur sein, wie beispielsweise neue Meditationstechniken¹², die ab der östlichen Han-Zeit nicht nur als gesundheitsfördernde sondern auch als lebensverlängernde Maßnahmen geachtet wurden. Aber auch medizinisches Wissen anderer Traditionen wurde willkommengeheißen: Buddhayaśas (chin. Fotuoye-she 佛陀耶舍, 4.–5. Jh. n. Chr.), der Übermittler der buddhistischen Ordensregeln (Skt. *vinaya*), die im Folgenden analysiert werden, soll beispielsweise zur Bestätigung seines Wissens vor dem Qin-Kaiser die „Medizinischen Methoden aus den Aufzeichnungen der *Qiang*“ (*Qiangji yao fang* 羌籍藥方)¹³ rezitiert haben, was das damalige Bedürfnis nach unbekanntem medizinischem Wissen unter der chinesischen Elite weiter verdeutlicht.

10 Zur Entwicklung von verschiedenen daoistischen Schulen seit der westlichen Han-Zeit siehe Welch 1958. Eine gute Übersicht zur Entwicklung des daoistischen Gedankenguts in der ersten Hälfte des ersten nachchristlichen Jahrtausends findet sich bei Lewis 2009, S. 197–204.

11 Legittimo 2014, S. 65–66.

12 Siehe Greene 2014.

13 T.2059, Bd. 50, S. 333c15–334b25. Im Folgenden dienen als Textquellen für zitierte buddhistische Texte jeweils die Fassungen des Taishō Tripitaka (*Taishō shinshū daizōkyō* 大正新脩大藏經) von 1933. Bandnummern und Seitenzahlen werden nur bei Verweisen auf eine spezifische Textstelle oder ein Kapitel angeführt. Für Werktitle und weiterführende Verweise wird jeweils nur die Taishō Nummer [T] angegeben. Da die biographischen Informationen zu Buddhayaśas aus dem *Gaoseng zhuan* 高僧傳 (Biographien bedeutender Mönche) stammen, das über ein Jahrhundert nach seinem Wirken geschrieben wurde, mögen gewisse Inhalte nicht der damaligen Realität entsprechen. Bibliographische Informationen zum *Gaosengzhuan* finden sich bei Kieschnick 2015a.

Vor diesem Hintergrund versucht der vorliegende Beitrag aufzuzeigen, wie sich die Übersetzung der buddhistischen Ordensregeln anfangs des 5. Jhs. n. Chr. auf den Hygienestandard monastischer Gruppierungen und im weiteren Sinne auch der frühmittelalterlichen chinesischen Gesellschaft ausgewirkt haben könnte. Während gegen Ende der Han-Zeit buddhistische Gruppen hauptsächlich aus ausländischen Gläubigen bestanden, die sich selbst organisierten¹⁴, hatten sich im 4. Jh. n. Chr. in mehreren Städten chinesische buddhistische Gemeinden gebildet. Die wachsenden Mitgliederzahlen und das gemeinsame Leben in größeren Gemeinschaften verlangten nach der Übersetzung der Ordensregeltexten zur Ordnung des buddhistischen Klosteralltags.¹⁵ Unter den Regeln, die ab dem Anfang des 5. Jhs. n. Chr. das Leben von chinesischen Mönchen und Nonnen bestimmten, fanden sich auch Verhaltensregeln, die sich explizit auf medizinische Maßnahmen und „Reinlichkeit“ (*jing 淨*) bezogen. Während viele davon offensichtlich gesundheitserhaltenden und -fördernden Nutzen hatten, gab es andere, die sich in erster Linie mit dem „reinlichen Erscheinen“ des Ordens auseinandersetzen. Tatsächlich aber schreiben viele Regeln der zweiten Kategorie ebenfalls ein Verhalten vor, das nach moderner Ansicht als hygienisch bezeichnet werden kann.

Klöster waren öffentliche Räume, die täglich von vielen Laienbuddhisten besucht wurden, wo Wandermönche, Händler und Bedürftige beherbergt, Kranke gepflegt und Zeremonien abgehalten wurden. Ordinierte Buddhisten standen so unter durchgehender Beobachtung anderer, die der neuen Religion gegenüber teilweise auch kritisch eingestellt waren, und Regeln, die zur Bewahrung eines guten Rufs der Gemeinschaft dienten, waren entscheidend für die erfolgreiche Entwicklung des chinesischen Buddhismus. Das Idealbild des bescheidenen, geistig und körperlich reinen Buddhisten führte allerdings nicht nur zu einem guten Ansehen der Praktizierenden, sondern unterschwellig auch zu einem gesünderen Lebensstandard. Da in Klöstern häufig ein reges Kommen und Gehen herrschte, war der Erhalt einer sauberer Wohnumgebung zentral für das gesunde Fortbestehen der Gemeinschaft. Dank der Reinlichkeit, die sie penibel zur Schau stellen sollten, waren die Mönchsgemeinden verhältnismäßig gut geschützt von einer unkontrollierten Verbreitung von Seuchen.¹⁶

14 Siehe Zürcher 2007.

15 Trotz staatlicher Restriktionen wurde die Zahl der buddhistischen Klöster im Norden Chinas im 6. Jh. n. Chr. auf dreissigtausend gezählt und über zwei Millionen Mönche fanden in diesen Zuflucht; Lewis 2009, S. 208.

16 Es gilt allerdings auch zu bedenken, dass Regelwerke unter anderem Verhaltensvorschriften beinhalten, die sich auf vergangene Vergehen beziehen. Aus diesem Grund muss angenommen werden, dass es in den Gemeinden zum Teil durchaus nicht so sauber war, wie

Inwiefern die einzelnen Regeln ein hygienisches Zusammenleben bewirkten, soll im Folgenden anhand des „Kapitels zur Medizin“ (chin. *Yaojiandu* 藥捷度) des Dharmaguptaka-vinayas, chin. *Sifenlü* 四分律 (Monastisches Regelwerk in vier Teilen)¹⁷ aufgezeigt werden. Der erste Teil der Arbeit geht auf die konkreten Vorschriften des ausgewählten Kapitels ein, die die Hygiene in Klöstern forderten, und diskutiert, welche Aspekte sich davon in späteren chinesischen Praktiken wiederfinden lassen. Die dazu behandelten Anekdoten werden in vier thematische Kategorien eingeteilt, um die Eigenheiten der einzelnen Vorschriften besser analysieren zu können. Die Kategorien sind inhaltlich und quasi-diachronisch geordnet: Sie umfassen (1) die Körperpflege, (2) die Sauberkeit des Essgeschirrs, (3) die erforderlichen Aufbewahrungsweisen und schließlich (4) die Reinlichkeit im Kloster. Regeln betreffs der persönlichen Reinheit reichen wohl zurück in Zeit des historischen Buddha und auch das korrekte Säubern der eigenen Bettelschale muss ein wichtiges Anliegen des frühen Buddhismus gewesen sein. Vorschriften, die sich hingegen klar auf das geordnete Zusammenleben in sesshaftem Stil beziehen, müssen als später hinzugefügte Regeln aufgefasst werden, die sich während der letzten vorchristlichen Jahrhunderte in Mathura etablierten.¹⁸

Der zweite Teil befasst sich mit dem Kernbegriff *jing* 淨 (rein, sauber, klar), dem im Rahmen der Ordensregeln neue Bedeutungsnuancen zuteilwerden. Der Begriff ist eng verbunden mit Idealen und Vorstellungen des reinen Körpers und Geists im chinesischen Daoismus. Da er auch ausgiebig in buddhistischen Texten verwendet wird und offensichtlich unterschiedliche, teilweise äußerst unerwartete semantische Erweiterungen erhält, sollte er im Rahmen der Diskussion der Interaktion zwischen buddhistischen und daoistischen Vorstellungen nicht außer Acht gelassen werden. In der abschließenden Diskussion wird das Phänomen der Adaption und Aneignung buddhistischer Verhaltensweisen vor dem Hintergrund der breiteren Entwicklung des chinesischen Verständnisses von Hygiene und Sauberkeit reflektiert und aufgezeigt, inwiefern die Ordensregeln zur Abwendung oder mindestens zur Milderung von möglichen Krisen gedient haben.

es in den *vinaya*-Texten verlangt wird.

17 T.1428, Bd. 22, S. 688c–877c.

18 Siehe Strong 1992.

Der Dharmaguptaka vinaya und sein Übermittler

Der Dharmaguptaka *vinaya* eignet sich sehr gut für die Untersuchung von buddhistischen Vorschriften, die die Gewohnheiten der chinesischen Gesellschaft bezüglich der Hygiene beeinflusst haben mögen, denn im Vergleich mit anderen, ungefähr zeitgleich übersetzten, *vinaya*-Texten verfügt er über ein sehr umfangreiches „Kapitel zur Medizin“. Tatsächlich finden sich auch zahlreiche Informationen zu Regeln mit hygienischen Hintergedanken in anderen Teilen des *vinaya*-Korpus und es ist sehr wahrscheinlich, dass vergleichbare Passagen zum „Kapitel zur Medizin“ des Dharmaguptaka *vinayas* in anderen Texten beinhaltet sind. Das vorliegende „Kapitel zur Medizin“ präsentiert sich im Gegensatz zu den vereinzelten Passagen aber als abgeschlossenes Kapitel, das eine wichtige Anzahl an Regeln über die korrekte Zubereitung und Einnahme von Medizin sowie über die Reinhaltung des monastischen Lebensstils in sich vereint. Die ausgewählte Textpassage eignet sich zudem insbesondere zur Erforschung von nachhaltigen Auswirkungen auf die chinesischen buddhistischen Gemeinschaften und im weiteren Sinne auch auf die gesamte chinesische Gesellschaft dank der Autorität, die dem Dharmaguptaka *vinaya* zugeschrieben wurde. Die Dharmaguptaka-Schule genoss im frühen chinesischen Mittelalter, zumindest in den nördlichen Gebieten, eine prominente Stellung unter den buddhistischen Gruppierungen und der Inhalt ihres monastischen Regelwerks wurde ausgiebig diskutiert. Als Daoxuan 道宣 (598–667 n. Chr.) den Dharmaguptaka *vinaya* im *Xu Gaosengzhuhan* 繢高僧傳 (Fortsetzung zu den Biographien bedeutender Mönche)¹⁹ schließlich zum ursprünglichen *vinaya* erklärte, erlangte der Text zumindest nominell Vorrangstellung unter allen übrigen *vinaya*-Texten. Inhalte des Dharmaguptaka *vinayas* wurden während der Tang-Zeit (618–907 n. Chr.) in der exegetischen Literatur chinesischer *vinaya*-Schulen aufgenommen und diskutiert.²⁰ So hatte er sich im 8. Jahrhundert als wichtigstes Regelwerk für buddhistische Klostergemeinschaften etabliert, auch wenn Inhalte anderer *vinaya*-Texte parallel weiterhin anerkannt blieben.²¹ Es ist insofern gut möglich, dass die *vinaya*-Passagen, die hygienisches Verhalten im Alltag vorschrieben, sich im Rahmen der Diskussionen verbreiteten und längerfristige Auswirkungen auf die chinesische Gesellschaft hatten.

19 T.2060; siehe Kieschnick 2015b.

20 Clarke 2015, S. 68.

21 Heirman 2007, S. 194–195; Heirman 2008, S. 259–260.

Buddhistische Verhaltensweisen wurden aber nicht nur durch Regeltexte übermittelt, sondern insbesondere von buddhistischen Praktizierenden im Alltag ausgeübt. In Bezug auf die Frage, wie die chinesische Gesellschaft von der Einführung buddhistischer hygienischer Maßnahmen profitiert haben könnte, scheint die Annahme sinnvoll, dass gesundheitsförderndes Verhalten durch Nachahmen buddhistischer Vorbilder gefördert wurde. Vor allem Vertreter und Vertreterinnen niedrigerer Gesellschaftsschichten mögen auf diese Weise vom Kontakt mit Buddhisten profitiert haben, ohne sich dessen überaus bewusst gewesen zu sein. Da die Dharmaguptaka-Schule sich vor allem in den Gebieten nordwestlich des indischen Subkontinents – bis hin zur Grenze des persischen Einflussgebietes – etablierte²², war ein Großteil der Mönche, die im frühen 5. Jh. n. Chr. am Hof von Yao Xing versammelt waren, mit Texten der Dharmaguptaka-Lehre vertraut.²³ Der Übermittler des Dharmaguptaka *vinayas*, Buddhayaśas, wird als gelehrter Mönch beschrieben, der sowohl in *Mahāyāna*- als auch in *Hīnayāna*-Texten (*xiao cheng* 小乘) versiert war. Seine Herkunft aus der Region namens *Jibin* 爪賓²⁴ sowie die Tatsache, dass er vor dem Kaiser das *Tanwude lü za jiemo* 曇無德律部雜羯磨 (Verschiedene Rituale der Dharmaguptaka-Schule) [T.1432] rezitierte um sein buddhistisches Wissen zu beweisen, deuten auf seine mutmaßlich enge Beziehung zur Dharmaguptaka-Tradition hin.²⁵ Gemäß den Aufzeichnungen von Huijiao 慧皎 (497–554 n. Chr.) hatte Buddhayaśas lange Zeit in einer Mönchsgemeinde in Kashgar gelebt, bevor er von Kumārajīva (Jiumoluoshi 鳩摩羅什, 344–413 n. Chr.) aufgefordert wurde, in den Osten zu ziehen, um buddhistische Texte zu verbreiten. Obwohl monastische Ordensregeln für Mönche auf Wanderschaft, die sich in der Fremde verschiedenen Umständen anpassen mussten, meist lockerere Vorschriften anführen als für diejenigen, die im Koster weilten, ist es sehr wahrscheinlich, dass die Übermittelnden des Dharmaguptaka *vinayas* sich während ihres Aufenthalts in Chang'an ihren Alltag nach Möglichkeit so gestalteten, wie es ihnen vorgeschrieben war. Dieses mit Marcel Mauss (1972–

22 Heirman 2002, S. 398–399.

23 Legittimo 2014, S. 65–66.

24 *Jibin* wird als Name der nordwestlichen Region des indischen Subkontinents einschließlich von Gebieten des heutigen nördlichen Pakistans verwendet; Neelis 2011, S. 251; s. auch Willemen 2013, S. 119. Dass das Toponym zumindest im buddhistischen Sprachgebrauch nicht für Kashmir allein stehen kann, wurde bereits von Kuwayama 1982 aufgezeigt.

25 Zur Biographie Buddhayaśas im *Gaosengzhuan* (6. Jh. n. Chr.) siehe T.2059, S. 333c15–334b25.

1950) als „Habitus“ zu bezeichnende,²⁶ bewusst antrainierte Verhalten verlieh sowohl den Übermittlern²⁷ als auch den übermittelten Inhalten zusätzliche Autorität. Außerdem wurden gewisse vorgeschriebene Handlungen wohl während der Übersetzungstätigkeiten zu Gunsten eines besseren Verständnisses der Inhalte vorgeführt. Es ist nicht auszuschließen, dass am Hof in Chang'an auch Minister und Adelige, die nicht in der Übersetzung involviert waren, aus Interesse den Übersetzungskomitees beisaßen. Praktisches Wissen, wie beispielsweise das korrekte Aufbewahren und Auftragen von Salben, muss wohl auch für diejenigen Anwesenden interessant gewesen sein, die sich (noch) nicht zum Buddhismus bekannten.

Zum hygienischen Verhalten der Dharmaguptakas

Das „Kapitel zur Medizin“ vermittelt vor allem in seiner zweiten Hälfte eine ganze Reihe von Vorschriften, deren Ziel der ideale, „reine“ (*jing* 淨) Zustand der Ordensgemeinschaft ist. In einzelnen Anekdoten werden Aspekte der monastischen Badekultur, der korrekte Umgang mit Utensilien, Nahrungsmitteln und medizinischen Produkten, die Sauberhaltung des *samghārāma* (chin. *seng qie lan* 僧伽藍, wörtlich ein „Ort an dem die buddhistische Gemeinde (*saṃgha*) zusammenkommt“, d. h. ein buddhistisches Kloster), sowie der Umgang mit Laien thematisiert.

Einblicke in die Körperpflege

Neben der Mundhygiene, der Toilettenkultur und der Augenheilkunde²⁸ war die buddhistische Badekultur einer der Aspekte, die sich nicht nur auf die buddhistische Gemeinschaft, sondern auch die daoistischen Schulen und schließlich auf die gesamte Gesellschaft Chinas auswirkten. Der Dharmaguptaka *vinaya* beinhaltet viele Informationen zur korrekten Art der Körperpflege im Badehaus.²⁹ Obwohl dem Bad mindestens zwei verschiedene medizinische Nutzen zugesprochen wurden, wird es im „Kapitel zur Medizin“ nur am Rande in zwei Anekdoten erwähnt. In einer Passage werden eine Anzahl Utensilien aufgezählt, die einem Mönch von einem bewirten Laien für die Körperpflege zur Verfügung gestellt werden sollten: eine Waschfla-

26 Mauss 1934.

27 Gemäß den überlieferten Quellen wurden die ersten Texte ausschließlich von Mönchen übermittelt.

28 Siehe Deshpande 1999.

29 Mehr Informationen finden sich bei Heirman und Torck 2012, S. 31–33.

sche (*xi ping* 洗瓶), ein Becken voller Wasser (*sheng shuiqi* 盛水器), eine Badezimmerflasche und einen Schemel (*yu shi ping ji chuang* 浴室瓶及床), eine „Strigilis“³⁰ (*gua wu dao* 刮汚刀), Räucherwerk (*xiang xun* 香熏), bällchenförmiges Räucherwerk (*wan xiang* 丸香) und schliesslich „Hauskleider“ (*fang yi* 房衣)^{31,32} Besonderes Augenmerk sollte hier auf den Schemel gerichtet werden, auf den sich der Mönch während dem Waschen setzen sollte.³³ Der kleine Stuhl muss eine willkommene Neuerung in China gewesen sein, obwohl beim Baden auch weiterhin mit Matten auf dem Boden gesessen wurde, wie es im *Qianzhenke* 千真科 (Regeln der Tausend perfekten Wesen), einem daoistischen Regelwerk des 6. Jahrhunderts, beschrieben wird.³⁴ Ein weiteres Merkmal dieser Passage ist die intensive Verwendung von Räucherwerk, wie man sie in China erst in *chan*-buddhistischen Regelwerken wie dem *Chanyuan qinggui* 禪苑清規 (Reinheitsregeln für das *Chan*-Kloster) ab dem 12. Jahrhundert sieht³⁵. Aus einer weiteren Textstelle lässt sich herauslesen, dass sich Dharmaguptaka-Mönche eines grobkörnigen Pulvers (*cu mo yao* 龜末藥) bedient haben müssen, um ihre Körper zu reinigen. Mönchen mit Hautproblemen war es erlaubt, sich mit feinem Pulver (*xi mo* 細末) zu waschen, das aus feinkörni-

30 Das Messer zum Abstreifen des Schmutzes erscheint in keinen anderen buddhistischen Übersetzungen und wurde vermutlich auch nie in China eingeführt. Selbst der Dharmaguptaka-Verehrer Daoxuan beschreibt im *Jiaojie xin xue bigiu xing hu lü yi* 教誠新學比丘行護律儀 (Richtlinien und Regeln zum Belehren und Erziehen neu-eingetretener Mönche zur Ausführung und Bewahrung [des Buddhistischen Wegs]) [T.1897], dass sich Mönche mit Wasser, „Waschbohnen“ (*zao dou* 皂豆) und einem feuchten Tuch säubern sollten; Heirman und Torck 2012, S. 40. Er erwähnt dabei keine Verwendung von Schabemessern. Der Begriff *gua wu dao* 刮汚刀 könnte ein Hinweis darauf sein, dass es unter den Dharmaguptaka-Gemeinden Badepraktiken hellenistischer Art gegeben hat, die die Verwendung eines *stlengís* (Gr. στλεγγίς) vorschrieben; Hurschmann et al. 2003/2012, S. 1054–1055.

31 Vermutlich handelt es sich hier nicht um Kleider, die während dem Bad getragen werden sollten; siehe Heirman und Torck 2012, S. 37. Es war eher ein Kleidungsstück, das dem Mönch vom Laien-Gastgeber zu Verfügung gestellt wurde.

32 T.1428, Bd. 22, S. 869b15–17.

33 Der Stuhl, der im Bad verwendet wird, sollte nicht mit dem „Schnurstuhl“ (*shengchuang* 繩床), der für die Meditation verwendet wurde, verwechselt werden. Vielmehr handelt es sich dabei um einen kleinen, vermutlich hölzernen, Schemel, auf dem man sich während des Waschens setzen konnte; Kieschnick 2003, 238–240. Womöglich lässt sich der Badestuhl mit den Schemeln vergleichen, die bis heute in japanischen Bädern als Sitzgelegenheit während der Körperpflege vor dem eigentlichen Baden benutzt werden.

34 Kohn 2001, S. 161.

35 Heirman und Torck 2012, S. 43.

gem Sand oder Lehm (*xi ni* 細泥), Blättern, Blumen und Früchten bestand.³⁶ Unter dem grobkörnigen Pulver ist wohl ebenfalls Lehm oder Sand zu verstehen. Die Tatsache, dass man sich in Indien mit Lehm oder Sand abrieb, war in China aus übersetzten Werken bekannt, wurde aber offenbar nie in die Praxis umgesetzt. Daoxuan erwähnt zwar in zwei Richtlinien des *Jiaojie xin xue biqiu xing hu lü yi* 教誡新學比丘行護律儀, dass man sich die Hände mit drei Portionen „gelber Erde“ (*huang tu* 黃土) säubern sollte. In den meisten Fällen und insbesondere nach einem Besuch der Toilette wird aber empfohlen, dass man sich die Hände mit viel Wasser waschen möge.³⁷

Vor dem Essen kommt das Putzen

Neben den spärlichen Anekdoten, die die körperliche Sauberkeit beschreiben, legt das „Kapitel zur Medizin“ einen Fokus auf die korrekte Verwendung von Koch- und Essgeschirr. Anders als im frühen Buddhismus, als jeder Mönch seine eigene Schale hatte³⁸, zeigt sich im Dharmaguptaka *vinaya* eine gemeinsame Nutzung von allerlei Utensilien zum Zubereiten und Verteilen von Speisen und Getränken.³⁹ Bevor ein Gefäß zum Kochen verwendet werden konnte, musste es gereinigt werden⁴⁰ und Schalen, die zum Trinken verwendet wurden, sollten von allen Mönchen gemeinsam benutzt werden:

Damals gab es *Bhikṣus*, die jeder für sich aus einer separaten Schale tranken. Die Schalen stanken alle, (daher) sagte der Buddha: „Ihr sollt nicht jeder aus einer separaten Schale trinken, ihr sollt eine einzige Schale untereinander herumreichen und zum Trinken nutzen.“ Zu dieser Zeit gab es einen *Bhikṣu*, der, nachdem er fertiggetrunken hatte, die Schale an einen weiteren *Bhikṣu* gab, ohne sie gewaschen zu haben. Der Buddha sagte: „Du sollst es nicht so tun, du sollst die Schale gewaschen haben, wenn du sie einem weiteren *Bhikṣu* gibst.“

36 T.1428, Bd. 22, S. 867b10.

37 Heirman und Torck 2012, S. 76.

38 Gemäss dem *Pātimokkha* (obligatorische [Regeln]) – dem Set von Verhaltensregeln, die dem internen Zusammenhalt buddhistischer Gemeinschaften dienten – bildete die Bettelschale (Pāli *pindapāta*) zusammen mit der Robe (Pāli *cīvara*), der Sitz- und Liegematte (Pāli *senāsana*) und der Medizin im Fall von Krankheit (Pāli *gilānapaccayabhesaja*) die vier „unabdinglichen Besitztümer“ (Pāli *parikkhāra*) eines Mönchs; die monastischen Regeln der Theravāda-Schule lassen sich bei Pruitt und Norman 2001 in zweisprachiger Fassung (Pāli–Englisch) einsehen.

39 T.1428, Bd. 22, S. 874b17–23.

40 T.1428, Bd. 22, S. 875c9–11.

時有諸比丘，各各別用器飲，眾器皆臭，佛言：「不應各別器飲，應共傳用一器飲。」時有比丘飲已不洗器與餘比丘，佛言：「不應爾，應洗器已與餘比丘。」⁴¹

Angesichts der Vorsicht, die man bei der Handhabung von Trinkgefäßen walten lassen sollte, ist es nicht verwunderlich, dass speziell der Sauberkeit der Bettel- und Essschale (*bo qi* 鉢器) große Bedeutung beigemessen wurde.

Einer hatte die Bettelschale nicht gewaschen als er sie anhob⁴², die übrigen *Bhikṣus* sahen es und nahmen Anstoß daran. Der Buddha sagte: „Du sollst sie sauber waschen und sie erst danach erheben.“ Daraufhin wusch er sie, (aber) er wusch sie nicht mit Asche und Waschbohnen, also wurde sie nicht sauber. Der Buddha sagte: „Du sollst sie mit Asche und Waschbohnen waschen.“ Nachdem er sie (so) gewaschen hatte, ließ er sie nicht trocknen. Als er dann die Schale hochhob, stiegen Insekten daraus empor. Der Buddha sagte: „Du sollst sie nicht erheben, wenn sie nicht trocken ist, du solltest sie austrocknen lassen und erst danach erheben.“ Seine Schale hatte eine defekte, löchrige Stelle, (sodass) etwas Speise darin stecken blieb, als er mehrmals daran zupfte und schrubbte, zersprang (die Schale). Buddha sagte: „Von nun an (sollten) die waschbaren Stellen gewaschen werden, bei den übrigen (Stellen) trifft (dich) keine Schuld.“

彼不洗鉢器舉，餘比丘見惡之。佛言：「應淨洗然後舉。」既洗，不以灰澡豆洗不淨。佛言：「應用灰澡豆洗。」洗已不乾，便舉器便虫生，佛言：「不應不乾舉，應令乾燥然後舉。」彼器有陷孔處，食入中，數摘洗穿壞。佛言：「隨可洗處洗，餘無犯。」⁴³

Auch eine beschädigte Schüssel konnte noch weiterhin verwendet werden, sei es als Stand für die neue Essschüssel, sodass man sie nicht auf den Boden stellen musste, oder als deren Deckel um Staub und Verunreinigungen fernzuhalten.⁴⁴ Die außerordentliche Vorsicht und Besorgnis um den sauberen Zustand der Schale hing eng mit dem öffentlichen Ansehen der ganzen Mönchsgemeinschaft zusammen. Zusammen mit der Außenrobe (*saṅghātī*)⁴⁵ galt die Bettelschale als wichtigste Paraphernalie

41 T.1428, Bd. 22, S. 867a8–12.

42 Da die vorangehende Passage das Teilen von gemeinsam gekochtem Essen mithilfe einer Schale beschreibt, könnte *ju* 舉 (hoch halten, aufheben) sich hier auch spezifisch auf das Szenario beziehen, dass ein Mönch sich anmasste, den anderen mit einer schmutzigen Schale zu schöpfen.

43 T.1428, Bd. 22, S. 875c19–25.

44 T.1428, Bd. 22, S. 875c18–19.

45 Auch der Außenrobe wurde gemäss verschiedenen *vinaya*-Passagen äusserst Sorge getragen. Der *Mahāsāṃghika vinaya* schreibt sogar vor, dass beim Waschen der *saṅghātī* jeweils die einzelnen Stoffteile voneinander getrennt und nach dem Trocknen wieder zu-

des Buddhismus, denn ihre Erscheinung, beziehungsweise der Grad ihrer Sauberkeit, bestimmte direkt den Ruf einer Klostergemeinde bei ihren Laien, die ihre Gaben in ebendiese Schalen gaben. Aus diesem Grund ist es nicht verwunderlich, dass die Bettelschale besonders sauber geschrubbt werden musste.

Obwohl das System der Almosengabe sich im chinesischen Buddhismus nicht etablierte und daher die Sauberkeit der Bettelschale bedeutend weniger in den Vordergrund trat, befasste sich weiterhin ein wichtiger Teil der monastischen Regeln mit der sorgfältigen Säuberung von Schüsseln. Ähnliche Vorschriften bezüglich der Sauberkeit des eigenen Essgeschirrs, wie sie in buddhistischen Regelwerken zu finden sind, lassen sich in monastischen Regelwerken der Daoisten in der frühen Tang-Zeit finden. Jedes Klostermitglied besaß ein eigenes Set Schalen, Essstäbchen, einen Löffel und zwei Tücher, deren Sauberkeit zu jedem Zeitpunkt garantiert werden musste.⁴⁶ Die verordnete Achtsamkeit auf Sauberkeit bewirkte im Endeffekt nicht nur eine reinliche Repräsentation der jeweiligen Religion, sondern sorgte dafür, dass die Gemeinde sich gesünder verpflegte.

Vorsicht bei verderblichen Waren

Neben der Sauberkeit des Essgeschirrs war auch die Reinlichkeit des Essens, das in die Schüsseln gelangte, von höchster Bedeutung. Wie oben bereits beschrieben, musste das Kochgeschirr vor dem Gebrauch gereinigt werden. Wenn Getreide- oder Reisbrei aufgekocht wurde, dann sollte man Insekten, die in den Brei gefallen waren, mit einem Löffel daraus entfernen.⁴⁷ Sobald der Brei die gewünschte Konsistenz erreicht hatte und einfach vom Löffel herunterfloss, konnten Portionen davon an die Mitglieder der Gemeinde verteilt werden. Um den Brei zu schöpfen, musste ein geeignetes Werkzeug – eine Metallschale, eine etwas größere oder etwas kleinere Bettelschale oder ein Löffel – verwendet werden.⁴⁸ Implizit zeigt dies, dass nicht jeder mit seiner Schale in denselben Topf greifen durfte. Es werden im „Kapitel zur Medizin“ außerdem zehn Techniken erwähnt, wie ein Mönch eine Frucht selbstständig, d. h. ohne Beihilfe eines Laien, säubern kann.⁴⁹ Passagen wie diese sind in den *vinyaya*-Texten jedoch eine Seltenheit, da sich Mönche idealerweise nicht mit der Beschaffung von Nahrung oder gar dem Kochen derselben auseinandersetzen, sondern

sammengenäht werden sollen; Heirman 2014, S. 473; T.1425, Bd. 22, S. 525c24-526a15.

46 Kohn 2001, S. 167–169.

47 T.1428, Bd. 22, S. 875c15–16.

48 T.1428, Bd. 22, S. 875c17–18.

49 T.1428, Bd. 22, S. 875a14–22.

von Resten und Gaben der Laien lebten.⁵⁰ Als sich der Buddhismus aber in China etablierte, wurde vermutlich genau diesen Regeln zunehmend Beachtung geschenkt, da die Mönchsgemeinschaften nicht von Almosen allein leben konnten.

Während es den Mönchsgemeinschaften verboten war, „normale“ Nahrung, beziehungsweise „Medizin, die zur Essenszeit eingenommen wird“ (*shi yao 食藥*), einzulagern, war es ihnen erlaubt „Medizin, die über einen Zeitraum von sieben Tagen eingenommen wird“ (*qi ri yao 七日藥*) in vernünftigen Mengen auf Vorrat zu haben. Als solche Medizin galten ausgelassene Butter (*su 酥*), Öl (*you 油*), frische Butter (*sheng su 生酥*), Honig (*mi 蜜*) und schwarzer Zucker (*hei shi mi 黑石蜜*). Das „Kapitel zur Medizin“ gibt klare Anweisungen auf welche Weise diese Produkte gelagert werden mussten, damit sie auch wirklich sieben Tage lang konsumierbar blieben. Sie sollten in Nebenräume platziert werden, in denen im Alltag nicht so viel Staub aufgewirbelt wurde.⁵¹ Auf keinen Fall durften sie in den Wohn- und Schlafräumen aufbewahrt werden, da sie dort zu stinken begannen und schmutzig wurden (*chou hui bu jing 臭穢不淨*).⁵² Besondere Sorge galt auch den Pasten (*mo yao 末藥*) und Ölen für externe medizinische Anwendungen.⁵³ Diese sollten in verschließbaren Behältern an der Wand oder unter der Bettstatt gelagert werden. Um jegliche Verunreinigungen des Öles zu vermeiden, wurde es entweder mithilfe eines speziellen „Spatels“ (*bi 篓*) aufgetragen oder der Patient wurde aufgefordert, sich selbst damit einzureiben, nachdem etwas Flüssigkeit auf die wunden Stellen geträufelt wurde.⁵⁴ In Nordchina war die Lagerung von verderblichen Produkten sicherlich sehr viel einfacher als in Indien und dank dem kälteren Klima ließen sich Speisen und medizinische Güter wohl besonders im Winter länger frisch halten. Die Vorsicht, die die Texte im Zusammenhang mit Ölen und Salben vorschrieben, könnte dennoch einen positiven Einfluss auf den Umgang mit medizinischen Produkten in Mönchsgemeinschaften sowie auch in der breiteren Gesellschaft gehabt haben. Die Richtlinien des korrekten Verteilens von Reisbrei, der nur mithilfe eines eigens dafür ausgewählten Löffels oder Gefäßes geschöpft werden durfte, sowie die Vorschriften zur Lagerung

50 Die Regeln gehen sogar so weit, dass ein Mönch nicht einmal die Möglichkeit haben sollte, selbst Gemüse zu waschen. Er darf es erst als Nahrung empfangen, wenn es ihm von jemand anderem gegeben wird, nachdem er sich die Hände gewaschen hat; T.1428, Bd. 22, S. 875b11–22.

51 T.1428, Bd. 22, S. 876c16–18.

52 T.1428, Bd. 22, S. 870b3–23.

53 Mehr Informationen über die korrekte Lagerung der Pasten finden sich in der Passage T.1428, Bd. 22, S. 867b6–10.

54 T.1428, Bd. 22, S. 874b4–11.

von reinzuhaltenden Substanzen finden in den Badevorschriften von Daoxuan und auch in frühen Tang-zeitlichen daoistischen Ordensregeln Widerhall. Daoxuan weist neulich dem Orden beigetretene Mönche an, das Wasser in der Mitte des Badehauses nie zu verschmutzen und sich neben dem großen Zuber zu waschen.⁵⁵ Das daoistische Regelwerk *Xuanmen shishi weiyi* 玄門十事威儀 (Zehn Pflichten für das würdevolle Verhalten zum Eintritt durch das Tor der Dunklung) spezifiziert, dass Wasser nur mit einer eigens dafür gedachten Kelle aus dem Zuber geschöpft werden darf. Niemals sollte das Wasser im Zuber mit der bloßen Hand, den Essstäbchen oder dem eigenen Löffel berührt werden. Außerdem sollte jedes Ordensmitglied gemäß dem *Fengdao kejie* 奉道科戒 (Regeln und Vorschriften zur Verehrung des Dao) sicherstellen, dass die persönliche Wasserschale zum Ausspülen des Mundes und zum Waschen der Hände immer mit einem Stück Stoff zugedeckt war, sodass keine Insekten hineinfallen konnten.⁵⁶

Reinlichkeit als Mittel zur Ordnung

Um die Reinheit des *samgha* garantieren zu können, musste der Wohnort der Ordensgemeinschaft, der *saṃghārāma*, sich auf reinem Grund (*jing di* 淨地) befinden. Diese Reinheit wurde dadurch erhalten, dass sich die Mitglieder der Gemeinschaft vorschriftsgemäß verhielten, indem sie unter anderem ihre Hütten von Schlangen, Ratten, Skorpionen, Tausendfüßlern und Kröten fachgerecht⁵⁷ freihielten.⁵⁸ Der sogenannte „Raum innerhalb Grenzen (der Ordensstätte)“ (*jie nei* 界内) musste von jeglicher unnötigen Verschmutzung bewahrt werden, daher sollten die Mönche immer nur gerade soviel Essen annehmen, wie sie innerhalb der vorgeschriebenen Zeit verspeisen konnten. Nur so konnte verhindert werden, dass sich Krähen versammel-

55 Heirman und Torck 2012, S. 40.

56 Kohn 2001, S. 159.

57 Die „fachgerechte“ Weise bedeutete insbesondere, dass dem entfernten Ungeziefer kein Leid dabei angetan wurde. Das Prinzip der „bewussten Gewaltlosigkeit“ (Skt. *ahinṣa*) gebot den Mönchen und Nonnen, keinem Lebewesen Schaden zuzufügen. Auch in späteren chinesischen Ordensregeln wurde das richtige Verhalten gegenüber Schädlingen diskutiert; siehe Heirman 2020.

58 T.1428, Bd. 22, S. 870c13–22. Diese Anweisungen hatten sehr praktische Hintergründe: Gemäß der Weltgesundheitsorganisation (WHO) sterben in Indien bis heute zwischen 81 000 und 138 000 Menschen pro Jahr an Schlangenbissen. Aus diesem Grund war die Behandlung von Schlangenbissen stets ein zentrales Kapitel in den Werken traditioneller indischer Medizin, allgemein bekannt als Ayurveda (wörtlich „das Wissen ums Leben“). Eine Zusammenstellung von traditionellen Gegengiften bei Schlangenbissen findet sich bei Mali und Upadhyay 2022.

ten und sich auf dem Klostergelände um die Essensreste zankten.⁵⁹ Das Kochen auf reinem Grund wird mehr als einmal in den Ordensregeln kritisiert.⁶⁰ Interessanterweise war es aber erlaubt ein sauberer Gebäude am Rand des *samghārāma* zu errichten, um darin zu kochen.⁶¹ Möglicherweise handelte es sich dabei um eine Küche, die den Laien zur Verfügung gestellt werden konnte, damit sie für die Mönche Speisen oder medizinische Brühen zubereiteten. Eine Passage des „Kapitels zur Medizin“ berichtet darüber, dass ein kranker „Haushälter“ (*bai yi* 白衣, wörtlich „ein weiß Bekleideter“⁶²), der zum *samghārāma* gekommen war um sich behandeln zu lassen, verstarb. Trotz der Proteste seiner Angehörigen ordnete der Buddha an, dass die Leiche „zum Wohl der Reinheit des *samghārāma* weggeschafft werden sollte“ (*yīng wéi sēng gie lán jīng gu qí zhì* 應為僧伽藍淨故棄之)⁶³. Diese Passage ist von besonderem Interesse, da der Erhaltung eines gesunden Lebensraum Vorrang gegeben wird, obwohl ein solches Verhalten dem Ruf der buddhistischen Gemeinschaft schaden könnte.

Allein durch Sauberkeit und Hygiene entstand aber noch lange kein „reiner Grund“ (*jīng dì* 淨地) im buddhistischen Sinne, an dem sich eine Ordensgemeinschaft niederlassen durfte. Um einen Zustand zu erreichen, der als *jīng* 淨 bezeichnet wurde, bedurfte es neben der physischen Sauberkeit zusätzlich eine metaphysische „Reinheit“. Diese ließ sich durch eine initiale Weihe schaffen und durch korrekte Organisation des gesamten *samghārama*, inklusive der Mönche, Nonnen, der *śikṣamāṇā* (Novizinnen über eine Zeitspanne von zwei Jahren), der *samana* (Novizen über eine Zeitspanne von einem Jahr) und der Laienschaft, erhalten.⁶⁴

59 T.1428, Bd. 22, S. 867c29–868a9.

60 T.1428, Bd. 22, S. 871a20–24, S. 871a24–b5, S. 875c25–876a2.

61 T.1428, Bd. 22, S. 871b5–7.

62 Die weiße Kleidung bezieht sich hier nicht auf chinesische Totengewänder oder Trauerkleider, sondern auf die Alltagskleidung von Laien-Buddhisten und anderen Leuten. Der Begriff *bai yi* ist tatsächlich eine Lehnübersetzung von Sanskrit *avādātavasana* („derjenige, dessen Gewand (*vasana*) weiss (*avādāta*) ist“). Weisse Alltagskleidung mag nicht typisch für Südasien sein, aber in der Region von Gandhāra und *Jibin*, wo die *Dharmaguptaka*-Schule verbreitet war, galten seit dem 3. vorchristlichen Jahrhundert hellenische Modestandards; s. Heirman 2002, S. 389–390. Für *Buddhayaśas*, der aus dieser Region stammte, musste der Begriff „Weißgekleidete“ folglich einer der neutralsten Ausdrucksweisen gewesen sein, um auf die Leute außerhalb der buddhistischen Gemeinde zu referieren.

63 T.1428, Bd. 22, S. 877a28–b4.

64 T.1428, Bd. 22, S. 874c23–29.

Die unklare Reinheit

Obwohl das Wort *jing* 淨 (rein, klar) nicht in allen Passagen des „Kapitels zur Medizin“ genannt wird, lässt sich nicht bestreiten, dass das dahinterstehende Konzept eine zentrale Funktion in der Organisation der Ordensgemeinschaft gehabt haben muss. In den meisten Fällen lässt sich das Wort mit einer Form der Sauberkeit oder Reinheit im expliziten oder übertragenen Sinn identifizieren und es wird sehr oft in Passagen erwähnt, die sich mit der konkreten Organisation des *saṅghārāma* auseinandersetzen. Es gibt aber auch Passagen, die geradezu im Kontrast zum chinesischen Begriff *jing* zu stehen scheinen. Dabei handelt es sich um Regeln, die den Ordensmitgliedern die Geheimhaltung von Handlungen vorschreiben, die von Seiten der Öffentlichkeit als unrein aufgefasst werden und dem Ruf der buddhistischen Gemeinde schaden könnten. Unter dieser Kategorie von Regeln lassen sich kleine „Vergehen“ finden wie die „unzeitige“ (*fei shi* 非時)⁶⁵ öffentliche Einnahme eines „Getreidetrunks“ (*mai jiang* 麥漿), was regelgemäß zwar erlaubt ist, aber dennoch zur Vermeidung von Missverständnissen im Geheimen passieren sollte.⁶⁶ Aber auch der Kontakt mit ganz offensichtlich unreinen Dingen, die sich auf Verbrennungsstätten finden lassen, sollte möglichst im Stillen (*jing* 靜⁶⁷) geschehen.⁶⁸ In keiner dieser Passagen wird das Wort *jing* verwendet, der Buddha erlaubt (*ting* 聽) in den jeweiligen Fällen den Mönchen lediglich, das Notwendige zu tun und warnt, dass sie sich nicht dabei erwischen lassen sollten.

Der sogenannte „reine Mensch“ (*jing ren* 淨人) wird zwölfmal im untersuchten Kapitel erwähnt. Vom Kontext her wird klar, dass es sich dabei um einen wohltätigen Laien handeln muss, der die Mönchsgemeinschaft unterstützte, möglicherweise mit der Aussicht, zukünftig selbst dem Orden beizutreten. Da die ursprüngliche Version des Textes nicht überliefert wurde, ist es schwierig zu bestimmen, welcher indi-

65 Die „Unzeit“ bezieht sich auf den geregelten Tagesablauf in einem buddhistischen Kloster. Die Einnahme von Mahlzeiten war nur für die Zeitperiode nach dem Bettelgang und vor der nachmittäglichen Meditation vorgesehen. Der Getreidetrunk zählte zu einer Kategorie von medizinischen Substanzen, die bei Bedarf ausserhalb der „offiziellen Essenszeit“ (*shi* 時) eingenommen werden durften.

66 T.1428, Bd. 22, S. 867a5–7.

67 Die chinesische Leserschaft des übersetzten *vinaya*-Textes mag eine tiefere Verbindung zwischen dem „leisen Beschaffen während niemand anderes zugegen ist“ (*jing wu ren shi qu* 靜無人時取) und der zum Ziel gesetzten Reinheit (*jing* 淨) gehört haben, denn *jing* 靜 (Mittelchinesisch *dzungX*) und *jing* 淨 (Mittelchinesisch *dzungH*) lassen sich auf dieselbe Wortwurzel zurückverfolgen.

68 T.1428, Bd. 22, S. 870c7–10.

sche Begriff an der Stelle von *jing ren* verwendet worden wäre. Glücklicherweise verfügt der *vinaya* des Pāli-Kanons über sehr viele Parallelstellen, die sich mit Passagen des vorliegenden Textes decken.⁶⁹ Der entsprechende Standardausdruck für den buddhistischen Laien im Theravāda *vinaya* ist *kappiyakāraka*, was sich als „derjenige, der etwas zulässig macht“ übersetzen lässt.⁷⁰ Dass zumindest seit der Übersetzung des Dharmaguptaka *vinayas* ein *kappiya*-ähnliches Wort mit *jing* identifiziert wurde, zeigt sich in einer chinesischen Version des indischen Städtenamens Kapilavastu (wörtl. Sitz der Kapila[-familie]) aus dem *Shuiping zhu* 水經注 (Kommentare zum Klassiker der Gewässer), einem umfangreichen geographischen Werk des 6. Jh. n. Chr.⁷¹ Die verantwortliche Person mag ‚kapila‘ als ‚kapia ~ kapiya ~ kappiya‘ verstanden haben, was dann in der irreführenden Übersetzung des Ortsnamens als *jing wang gong* 淨王宮 (Königspalast der Reinheit) resultierte. Weshalb aber wurde das Wort *jing* im Dharmaguptaka *vinaya* verwendet, um Personen zu bezeichnen, die andere Leute auf dem Weg zur Reinheit unterstützten? In buddhistischen Werken, die vor Beginn des 5. Jhs. n. Chr. in China entstanden, erscheint die Wortfolge (*qing*) *jing ren* (清)淨人 beinahe ausnahmslos in der Bedeutung „jemand anderen (ren 人) zur Klarheit (*qing jing* 清淨) führen“,⁷² worin sich eine daoistische Herkunft des Ausdrucks auf chinesischer Seite spiegelt. Interessanterweise benutzt auch Kumārajīva den Ausdruck *jing ren* zur Bezeichnung der Laien in seiner Übersetzung des Sarvāstivāda *vinayas* (siehe T1435). Es muss also im frühen 5. Jh. n. Chr. zumindest unter den Übersetzern in Chang'an einen Konsens bezüglich dieses

69 Siehe Horner 2007. Ein guter Überblick über vergleichbare *vinaya*-Passagen unterschiedlicher buddhistischer Traditionen findet sich bei Clarke 2015, S. 66–67.

70 Der Begriff *kappiyakāraka* ist ein Spezialbegriff, der ausschliesslich in den Teilen des *vinayas* erscheint, die später hinzugefügt wurden. Die Texte selbst geben keine Auskunft über die konkrete Bedeutung des Begriffs, aber vom Kontext her lassen sich zumindest die Funktion einer Person, die als *kappiyakāraka* bezeichnet wurde, ableiten. Diese bestand im Empfangen und Verwalten von Gaben an das Kloster, die *streng genommen* nicht akzeptiert werden dürften, wie beispielsweise Geldgaben. Wer nicht ordiniert war und als vertrauenswürdig genug galt, konnte ein *kappiyakāraka* werden. Als *kappiyakāraka* wurden laut Kommentaren aber auch Sklaven bezeichnet, die einer buddhistischen Gemeinde als Gabe gespendet wurden (!); s. Kieffer-Pülz 2007, S. 16 und S. 20–21.

71 Siehe Huesemann 2015. Die Kommentarstelle aus dem *Faxian zhuan* 法顯傳 (Bericht des [hochrangigen Mönchs] Faxian), T.2085, Bd. 51, S. 861a24, in der der Ortsname *Jingwanggong* genannt wird, ist nicht in der *Zhonghua shuju*-Ausgabe des *Shuiping zhu* enthalten; Zhang Weigu 2016. Die Stelle ist nur im *Shuiping zhu dili shuzheng* 水經注地理疏證 (Annotationen zur Geographie der Kommentare zum Gewässerklassiker) [1.41] zu finden; vgl. Zhang Butian 2017, S. 12.

72 Siehe T.288, T.656, T.1464.

neuen Ausdrucks gegeben haben. Parallel dazu wurde der bisherige Begriff zur Bezeichnung eines Laien, *ju shi* 居士 (wohnhafter Patron, Skt. *gr̥hāpati*), immer noch weiterverwendet. Um die Verbindung zum dahinterliegenden indischen Konzept herzustellen, muss *jing* in diesem Fall als faktitiv-verbales Attribut interpretiert werden, nämlich als „(etwas anderes) reinigend/klar machend“. Diese Bedeutung war wohl unter den buddhistischen Gelehrten bekannt; bei anderen chinesischen Lesern mag der Begriff aber durchaus daoistische Assoziationen hervorgerufen haben. Womöglich war diese Assoziation bis zu einem gewissen Grad sogar gewünscht, sodass man die Inhalte der *vinaya*-Texte im Sinne einer „akkommodierenden Mission“ einfacher anpreisen und unter die Leute bringen konnte.⁷³

Buddhistische Facetten in chinesischen Gepflogenheiten

Die Forderung nach dem Unterhalt eines sauberen Lebensraums und eines gereinigten Körpers, sowie die Betonung ihrer Wichtigkeit im Kontext der Lagerung und des Verzehrs von Nahrung waren durchwegs keine unbekannten Konzepte für die chinesische Gesellschaft des frühen 5. Jhs. n. Chr. Die meisten Ordensregeln, deren Fokus auf Sauberkeit und Reinheit lagen, propagierten Werte, die in der chinesischen Kultur seit der Antike galten. Eine konkrete Badekultur, durch die sich ein chinesischer Edler (*junzi* 君子) auszeichnet, wird bereits im *Liji* 禮記 (Buch der Riten)⁷⁴ beschrieben und das *Lunheng* 論衡 (Abwägung der Diskurse)⁷⁵ gibt Hinweise auf eine sehr badelustige Oberschicht der Han-Periode.⁷⁶ Textpassagen, die Frische und Sauberkeit von Nahrungsmitteln vorschreiben, lassen sich ebenfalls in der vorkaiserzeitlichen chinesischen Literatur finden. Im *Lunyu* 論語 (Diskussionen und Reden [des Konfuzius])⁷⁷ wird beispielsweise beschrieben, dass der Meister großen Wert darauf

73 Die Methode, ein fremdes Konzept durch ein ähnliches bekanntes Konzept in der Übersetzung gleichzustellen, das sogenannte „Kategorisieren von (Bedeutungs-) Konzepten“ (*ge yi* 格義), wurde bereits im 4. Jh. n. Chr. von Dao'an 道安 (312–385 n. Chr.) kritisiert, da dadurch die ursprüngliche Bedeutung korrumptiert werde; s. Salguero 2014, S. 52–53.

74 Siehe Riegel 1993.

75 Siehe Pokora und Loewe 1993.

76 Needham und Lu 1962, S. 456.

77 Die Kompilation von Aussprüchen und Gesprächen, die Konfuzius zugeordnet wurden, wurde erst von Sima Qian 司馬遷 (145–86 v. Chr.) als *Lunyu* erwähnt worden. Da dieser „Titel“ im 1. Jh. v. Chr. aber keinesfalls als Standard gegolten zu haben scheint, lassen sich *lun* (Diskussionen) und *yu* (Reden) durchaus einzeln übersetzen; s. Fuehrer 2015, S. 13. Eine neuere deutsche Übersetzung des *Lunyu* findet sich bei van Ess 2023.

legte, dass seine Nahrung frisch und ausgewogen war, obwohl er sich auch mit einfacher Kost zu begnügen wusste.⁷⁸ Dass korrekte Ernährung und Gesundheit für die Konfuzianer eine große Rolle spielten, lässt sich mitunter auch an den unzähligen Köchen, Köchinnen und Ernährungsspezialisten erkennen, die gemäß dem *Liji* am Kaiserhof tätig waren.⁷⁹ Eine wichtige Entwicklung, die das chinesische Bewusstsein für eine gesunde Lebensweise nachdrücklich geprägt und sicherlich die Einführung vieler buddhistischer Ideen und Regeln vereinfacht hat, ist die daoistische „Hygieneschule“. Zwischen 350 und 250 v. Chr. spaltete sich eine hygienisch orientierte daoistische Lehrrichtung vom rein philosophischen Daoismus ab und bildete eine Schule, die sich bewusst mit der Perfektion von Körper und Geist auseinandersetzte, mit dem Ziel einen unsterblichen Körper zu kultivieren.⁸⁰ Auf der Suche nach einem langen Leben waren insbesondere prophylaktische medizinische Methoden sehr beliebt, die sich unter dem Begriff *yang sheng* 養生 (das Leben ernährend) zusammenfassen lassen.⁸¹ Da all diese Elemente bereits zuvor in der chinesischen Kultur vertreten waren, konnten sich viele buddhistischen Einflüsse relativ einfach etablieren.

Auch wenn die Neuerungen und andersartigen Sitten, die in Texten wie dem Dharmaguptaka *vinaya* erwähnt werden, den Anschein von punktuellen und spontanen Entwicklungen haben, müssen die meisten als länger anhaltende und tiefer greifende Einflüsse betrachtet werden, dies sich subtil und kontinuierlich auf die chinesische Gesellschaft auswirkten. Die Adaption von gewissen Verhaltensweisen und Praktiken, wie beispielsweise die gemeinsame Körperpflege in einem Badehaus, mag zwar mithilfe von Texten initiiert worden sein, aber es waren erst die nachfolgenden Kommentatoren und interessierten Mönche und Laien, die daraus eine chinesische Praxis schufen. Außerdem ist die Rolle, die die Übermittler der Texte sowie auch andere Abenteurer und Händler aus der Ferne gespielt haben, im Kontext der Adaption von fremden Einflüssen ebenfalls nicht zu unterschätzen; im „Kapitel zur Medizin“ mag zwar stehen, dass ein Mönch seine Bettelschale gründlich reinigen sollte. Wieviel eindrücklicher muss aber der Anblick von Buddhayaśas gewesen sein, als er seine Schale schrubbte und sich dabei womöglich noch Sorgen darum

⁷⁸ Sterckx 2005, S. 50 [10.8], siehe auch Knechtges 1986. Das Ideal der Bescheidenheit wird auch im *Lunyu* reflektiert; Huang Huaixin 2008, 325–326 [4.9].

⁷⁹ Lin Xiangru 2015, S. 59–66.

⁸⁰ Welch 1958.

⁸¹ Needham und Lu 1962, S. 431.

machte, wie er sich in China ausreichend Waschbohnen beschaffen könnte.⁸² Kontakte mit Personen aus verschiedenen Kulturen Zentralasiens und Nordindiens bestanden bereits lange vor der Übersetzung der ersten buddhistischen Texte. Es muss daher für den Prozess der Adaption vieler Verhaltensweisen angenommen werden, dass er lange vor deren Erwähnung in Texten begonnen hatte. Beispielsweise könnten die Latrine-Bambus-Stäbchen, die man in einem Müllhaufen eines Han-zeitlichen Außenpostens in der Umgebung von Dunhuang 敦煌 gefunden hat⁸³, ein Hinweis dafür sein, dass die Toilettenkultur des Westens⁸⁴ schon während der Han-Zeit Einfluss auf die nordwestlichen Gebiete ausügte. Die Anekdote aus dem *Yulin* 語林 (Wald der Gespräche)⁸⁵, die beschreibt wie ein Gastgeber in der Nördlichen Wei 魏-Zeit (386–535 n. Chr.) kleine Putzstäbchen (*chou* 簣) an seine Gäste verteilte, damit sie sich damit den Hintern wischen konnten, könnte eine weitere Popularisierung dieser fremden Toiletten-Etikette reflektieren. Dass sich die Buddhisten mit pflanzlichem Material (Stäbchen, Blätter) nach dem Geschäft säuberten, ist in verschiedenen *vinaya*-Texten ersichtlich.⁸⁶ Die chinesischen Putzstäbchen könnten sich aber ebenso gut unabhängig in China entwickelt haben.⁸⁷

Die starke Präsenz des Daoismus war für die Einführung des Buddhismus Segen und Fluch zugleich. Einerseits konnten sich frühe Übersetzer auf daoistische Konzepte und Vorstellungen stützen, um ihre Inhalte verständlich zu übermitteln. Im frühen 5. Jh. n. Chr. aber, als sich der Buddhismus längst als eigenständige Religion etabliert hatte, waren die entlehnten Konzepte bereits so sehr in der chinesischen buddhistischen Terminologie verankert, dass sie sich nicht mehr loslösen ließen. Möglicherweise handelt es sich bei dem Begriff *jīng* 淨, wie er im „Kapitel zur Medizin“ angewendet wird, um genau so einen Fall. Die Tatsache, dass der Ausdruck

82 Needham und Lu 1962, S. 158–162.

83 Siehe Ye Huiyuan 2016, S. 759–760.

84 Die *Xylospongien* (Holzstäbe mit darauf angebrachten Schwämmen), die zur Basisausstattung römischer Latrinen zählten, sind im Zusammenhang mit buddhistischen Toilettenstäbchen zu bedenken. Anders als lange angenommen erfüllten jene schwammbesetzten Stäbe nämlich keineswegs die Funktion von Klopapier, sondern vielmehr diejenige von Klobürsten; Wiplinger 2012. Tatsächlich ist der Nutzen der chinesischen Toilettenstäbchen (*ce chou* 廁籌) sehr ambivalent. Ob damit tatsächlich der Hintern gereinigt wurde, lässt sich nicht in allen Fällen bestätigen. Alternative Nutzen, wie das Säubern der Toilette oder das Ausmachen der Toilettenform im Dunkeln, können nicht ausgeschlossen werden; s. Heirman and Torck 2012, S. 77.

85 Das *Yulin* ist eine Anekdotensammlung aus dem späten 4. Jh. n. Chr.; Lee 2015.

86 Heirman and Torck 2012, S. 70–72.

87 Heirman and Torck 2012, S. 92.

als *qing jing ren* bereits in früheren Übersetzungen auftaucht, scheint darauf hinzuweisen, dass es sich dabei tatsächlich um einen ursprünglich daoistischen Begriff handelt.

Bedenkt man die erhöhte Mobilität in Verbindung mit der wachsenden Popularität des Buddhismus und der damit einhergehenden zunehmenden Größe der Klostergemeinden nach dem Untergang der Han-Dynastie, so lässt sich ein relativ hohes Risiko für Ausbrüche von Seuchen in Klostern annehmen. Hygienisches Verhalten war von großer Wichtigkeit. In diesem Zusammenhang können die buddhistischen Ordensregeln, die in erster Linie für die bessere Organisation der buddhistischen Gemeinschaft und zur Stärkung ihrer Legitimität eingeführt wurden, als lebensrettende Maßnahmen betrachtet werden. Natürlich ist es sehr schwierig abzuschätzen, in welchem Ausmaß buddhistische Ordensregeln und Verhaltensweisen der buddhistischen Vertreter, die nach China kamen, die chinesische Alltagskultur beeinflussten. Mit Sicherheit legten sie aber den Grundstein für die nachfolgende monastische buddhistische Organisation. Die Tatsache, dass die Hygieneregeln sich auch in den Richtlinien der daoistischen Institutionen der frühen Tang-Zeit widerspiegeln, zeigen außerdem, dass sich das hygienische Verhalten nach buddhistischem Ideal durchaus auch außerhalb des buddhistischen Ordens etablierte.

Literaturverzeichnis

- Clarke, Shayne. 2015. „Vinayas“, in *Brill’s Encyclopedia of Buddhism*, hrsg. von Jonathan A. Silk, Oskar von Hinüber und Vincent Eltschinger. Handbuch der Orientalistik – Teil 2, Indien; 29/1. Leiden und Boston: Brill, S. 60–87.
- Deshpande, Vijaya. 1999. „Indian influences on early Chinese ophthalmology: Glaucoma as a case study“, in *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 62.2, S. 306–322.
- Fuehrer, Bernhard. 2015. „Sima Qian as a Reader of Master Kong’s Utterances“, in *Views from Within, Views from Beyond: Approaches to the Shiji as an Early Work of Historiography*, hrsg. von Hans van Ess, Olga Lomová und Dorothee Schaab-Hanke. Lun Wen, Studien zur Geistesgeschichte und Literatur in China; 20. Wiesbaden: Harrassowitz, S. 9–30.

- Green, Monica H. 2018. „Climate and Disease in Medieval Eurasia“, in *Oxford Research Encyclopedia of Asian History*, hrsg. von David Ludden. New York: Oxford University Press.
- Greene, Eric M. 2014. „Healing Breaths and Rotting Bones: On the Relationship between Buddhist and Chinese Meditation Practices during the Eastern Han and Three Kingdoms Period“, in *Journal of Chinese Religions* 42.2, S. 145–184.
- Heirman, Ann. 2002. „Can We Trace the Early Dharmaguptakas?“, in *T'oung Pao* [Second Series] 88.4, S. 396–429.
- . 2007. „Vinaya: From India to China“, in *The Spread of Buddhism*, hrsg. von Ann Heirman und Peter Bumbacher. Handbook of Oriental Studies, Section 8 Uralic & Central Asian Studies; 16. Leiden: Brill, S. 167–202.
- . 2008. „Indian Disciplinary Rules and Their Early Chinese Adepts: A Buddhist Reality“, in *Journal of the American Oriental Society* 128.2, S. 257–272.
- . 2014. „Washing and Dyeing Buddhist Monastic Robes“, in *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae* 67.4, S. 467–488.
- . 2020. „Protecting Insects in Medieval Chinese Buddhism: Daoxuan's Vinaya Commentaries“, in *Buddhist Studies Review* 37.1, S. 27–52.
- Heirman, Ann und Mathieu Torck. 2012. *A Pure Mind in a Clean Body. Bodily Care in the Buddhist Monasteries of Ancient India and China*. Ghent: Academia Press.
- Horner, I. B. (Übers.). 2007. *Pitaka Theravāda Khandhaka. The Book of the Discipline (Vinaya-Pitaka)*. Lancaster: The Pali Text Society.
- Huang Huixin 黃懷信. 2008. *Lunyu huijiao jishi* 論語彙校集釋, Bd. 1. Shanghai: Shanghai guji chubanshe.
- Huesemann, J. Henning. „Shuijing zhu 水經註“, in *Early Medieval Chinese Texts – A Bibliographical Guide*, hrsg. von Cynthia L. Chennault, Keith N. Knapp, Alan J. Berkowitz und Albert E. Dien. China Research Monograph 71. Berkeley: Institute of East Asian Studies, S. 311–317.
- Hurschmann, Rolf, Walter Hatto Groß und Ernst Kunzl. 2003–2012. „Strigilis“, in *Der Neue Pauly – Enzyklopädie der Antike*, Bd. 11, hrsg. von Hubert Cancik und Helmuth Schneider. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft (WBG).

- Jia, Jinhua. 2016. „From Human-Spirit Resonance to Correlative Modes: The Shaping of Chinese Correlative Thinking“, in *Philosophy East and West* 66.2, S. 449–474.
- Kiefer-Pülz, Petra. 2007. „Stretching the Vinaya Rules and Getting Away with It [Eleventh I.B. Horner Memorial Lecture 2005]“, in *The Journal of the Pali Text Society* 29, S. 1–49.
- Kieschnick, John. 2003. *The Impact of Buddhism on Chinese Material Culture*. Buddhisms: A Princeton University Press Series. Princeton und Oxford: Princeton University Press.
- . 2015a. „Gaoseng zhuan 高僧傳“, in *Early Medieval Chinese Texts – A Bibliographical Guide*, hrsg. von Cynthia L. Chennault, Keith N. Knapp, Alan J. Berkowitz und Albert E. Dien. China Research Monograph 71. Berkeley: Institute of East Asian Studies, S. 76–80.
- . 2015b. „Xu Gaoseng zhuan 續高僧傳“, in *Early Medieval Chinese Texts – A Bibliographical Guide*, hrsg. von Cynthia L. Chennault, Keith N. Knapp, Alan J. Berkowitz und Albert E. Dien. China Research Monograph; 71. Berkeley: Institute of East Asian Studies, S. 428–431.
- Knechtges, David R. 1986. „A Literary Feast: Food in Early Chinese Literature“, in *Journal of the American Oriental Society* 106.1, S. 49–63.
- Kohn, Livia. 2001. „Daoist Monastic Discipline: Hygiene, Meals, and Etiquette“, in *T'oung Pao* [Second Series] 87.1, S. 153–193.
- Kuwayama, Shoshin. 1982. „Kāpiśī and Gandhāra according to Chinese Buddhist Sources“, in *Orient* 18, S. 133–139.
- Lee, Lily Xiao Hong. 2015. „Yulin 語林“, in *Early Medieval Chinese Texts – A Bibliographical Guide*, hrsg. von Cynthia L. Chennault, Keith N. Knapp, Alan J. Berkowitz und Albert E. Dien. China Research Monograph; 71. Berkeley: Institute of East Asian Studies, S. 479–481.
- Legittimo, Elsa. 2014. „The First Āgama Transmission to China“, in *Buddhism Across Asia - Networks of Material, Intellectual and Cultural Exchange*, hrsg. von Tansen Sen. Nalanda-Sriwijaya Research Series 1. Singapur: ISEAS Publishing, S. 65–83.

- Lewis, Mark Edward. 2009. *China between Empires – The Northern and Southern Dynasties*. Cambridge, Massachusetts, London: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Liang, Xia, Xiaopeng Dong, Jiyuan Yan und Xiaobo Liu. 2020. „Holocene stratigraphic sequences in the northern Ordos Plateau and its implications for the disappearance of Huoluochaideng ancient city in the Han Dynasty, North China“, in *Geological Journal* 55, S. 7400–7414.
- Lin, Hsiang Ju. 2015. *Slippery Noodles. A Culinary History of China*. London: Prospect Books.
- Liu, Guohui. 2015. *Foundations of Theory for Ancient Chinese Medicine - Shang Han Lun and Contemporary Medical Texts*. London, Philadelphia: Singing Dragon.
- Mali, Vishal G. und Rajesh Upadhyay. „A review on Ayurvedic management on venomous snake bite“, in: *Ayurline – International Journal of Research in Indian Medicine* 6.4, S. 1–7.
- Mauss, Marcel (übers. von Ben Brewster). 1973. „Techniques of the Body“, in *Economy and Society* 2.1, S. 70–88.
- Mitchell, Craig, Feng Ye und Nigel Wiseman. 1999. *Shang Han Lun – On Cold Damage – Translation & Commentaries*. Brookline Massachusetts: Paradigm Publications.
- Needham, Joseph and Gwei-Djen Lu. 1962. „Hygiene and Preventive Medicine in Ancient China“, in *Journal of the History of Medicine and Allied Sciences* 17.4, S. 429–478.
- Neelis, Jason E. 2011. *Early Buddhist Transmission and Trade Networks – Mobility and Exchange within and beyond the Northwestern Borderlands of South Asia*. Dynamics in the History of Religions; 2. Leiden: Brill.
- Pokora, Timoteus und Michael Loewe. 1993. „Lun heng 論衡“, in *Early Chinese Texts: A Bibliographical Guide*, hrsg. von Michael Loewe. Early China Special Monograph Series; 2. Berkeley: The Society for the Study of Early China and The Institute of East Asian Studies, University of California, S. 309–312.
- Pruitt, William (Hrsg.) und K. R. Norman (Übers.). 2001. *The Pātimokkha*. Sacred Books of the Buddhists; 39. Oxford: The Pali Text Society.

- Riegel, Jeffrey K. 1993. „Li chi 禮記“, in *Early Chinese Texts: A Bibliographical Guide*, hrsg. von Michael Loewe. Early China Special Monograph Series; 2. Berkeley: The Society for the Study of Early China and The Institute of East Asian Studies, University of California, S. 293–297.
- Salguero, Pierce. 2014. *Translating Buddhist Medicine in Medieval China*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Sivin, Nathan. 1995. *Medicine, Philosophy, and Religion in Ancient China: Researches and Reflections* Variorum reprints; 516. Brookfield: Ashgate Publishing Company.
- Sterckx, Roel (Hrsg.). 2005. *Of Tripod and Palate. Food, Politics, and Religion in Traditional China*. New York: Palgrave Macmillian.
- Strong, John S. 1992. *The Legend and Cult of Upagupta: Sanskrit Buddhism in North India and Southeast Asia*. Princeton: Princeton University Press.
- Su Yun, Fang Xiuqi und Yin Jun. 2014. „Impact of climate change on fluctuations of grain harvest in China from the Western Han Dynasty to the Five Dynasties (206 BCE–960 AD)“, in *Science China Earth Sciences* 57.7, S. 1701–1712.
- Taishō shinshū daizōkyō kankōkai* 大正新修大藏經刊行會 (Hrsg.). 1988. *Taishō shinshū daizōkyō kankōkai* 大正新脩大藏經. Tōkyō: Daizōkyō shuppan kabushiki kaisha.
- van Ess, Hans. 2023. *Konfuzius Gespräche – Neu übersetzt und erläutert von Hans van Ess*. München: C. H. Beck.
- Welch, Holmes. 1958. *The Parting of the Way – Lao Tzu and the Taoist Movement*. London: Methuen and Co Ltd.
- Wiesehöfer, Josef und Kai Ruffing. 2022. „The End of the Kushan Empire“, in *The End of Empires*, hrsg. von Michael Gehler, Robert Rollinger und Philipp Strobel. Universal- und kulturhistorische Studien. Wiesbaden: Springer, S. 261–277.
- Willemen, Charles. 2013. „Xuanzang about Avalokiteśvara, Jibin, and Madhyāntika“, in *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute* 94, S. 111–123.
- Wiplinger, Gilbert. 2012. „Der Gebrauch des Xylospongiums – eine neue Theorie zu den hygienischen Verhältnissen in römischen Latrinen“, in *Spa – Sanitas per Aquam: Tagungsband des Internationalen Frontinus-Symposiums zur Technik- und*

Kulturgeschichte der antiken Thermen, Aachen, 18.–22. März 2009. Leiden: Peeters, S. 295–304.

World Health Organization (WHO). „Snakebite in India“. <https://www.who.int/india/health-topics/snakebite> (Zugriff am 26. Juni 2023).

Wu, Li, Xinyuan Wang, Cheng Zhu, Guangsheng Zhang, Feng Li und Suyuan Li. 2012. „Ancient culture decline after the Han Dynasty in the Chaohu Lake basin, East China: A geoarchaeological perspective“, in *Quaternary International* 275, S. 23–29.

Yeh, Hui-Yuan, Ruilin Mao, Hui Wang, Wuyun Qi, und Piers D. Mitchell. 2016. „Early evidence for travel with infectious diseases along the Silk Road: Intestinal parasites from 2000 year-old personal hygiene sticks in a latrine at Xuanquanzhi Relay Station in China“, in *Jounal of Archaeological Science: Reports* 9, S. 758–764.

Zhan, Xiaoya, Wuyun Qi und Hui-Yuan Yeh. 2020. „Ancient Parasites Seen in the Archaeology and Medical Contexts in the Han Dynasty, China“, in *The Handbook of Mummy Studies*, hrsg. von Dong Hoon Shin und Raffaella Bianucci. Singapur: Springer Nature. S. 1–19.

Zhang Butian 張步天. 2017. *Shuijing zhu dili shuzheng* 水經注地理疏證. Beijing: Xianzhuang shuju.

Zhang Weiguo 張偉國. 2016. *Shuijing zhu* 水經注. Hongkong: Zhonghua shuju.

Zhu Jianping 朱建平. 2011. „Exploration of the Relationship between Geographical Environment and Human Diseases in Ancient China“, in *Journal of Traditional Chinese Medicine* 31.4, S. 382–385.

Zürcher, Erik. 2007. *The Buddhist Conquest of China – The Spread and Adaptation of Buddhism in Early Medieval China*. Sinica Leidensia; 11, [1972]. Leiden: Brill.