

## 1 Präliminarien

Das postnatale Baden eines Kindes zählt zu einer Abfolge von noch heute in China bekannten und praktizierten Bräuchen, die alle in Zusammenhang mit der Geburt stehen.<sup>1</sup> Es findet traditionell am dritten Tag nach der Entbindung statt und verfolgt in der Regel soziale, spirituelle oder medizinische Zwecke. So dient es etwa der Integration des Neugeborenen in die Familie, seiner Eingliederung in die Reihe der Ahnen, der spirituellen Reinigung oder schlicht der körperlichen Hygiene. Seit Geburten heutzutage überwiegend in Krankenhäusern stattfinden, ist die Praxis dieses Brauchs, der in unterschiedlichen Regionen und Kulturformen Chinas diverse Ausprägungen angenommen hat, stark rückläufig.<sup>2</sup>

Die Forschung schenkte nicht nur dem Bad des Kindes im Besonderen, sondern den chinesischen Badegewohnheiten im Allgemeinen bislang wenig Beachtung. In dem im Jahr 2000 erschienenen medizinisch ausgerichteten Band der monumentalen Reihe *Science and Civilization in China* erkennen Needham und Lu, ohne das Bad des Kindes

---

\* Dieser Aufsatz basiert auf einem Vortrag, den ich im November 2011 auf der Jahrestagung der Deutschen Vereinigung für Chinastudien (DVCS) an der TU Berlin gehalten habe. Mein besonderer Dank gilt Prof. Dr. Reinhard Emmerich, der nicht nur in verschiedenen Entstehungsstadien zahlreiche wertvolle Hinweise zum Manuskript beisteuerte, sondern dem ich das notwendige philologische Handwerkszeug überhaupt verdanke. Ferner seien Prof. Dr. Kai Vogelsang und Prof. Dr. Hans Stumpfheldt bedankt, die mit ihrer Kritik und ihren Denkanstößen wesentlich zur Qualität des Aufsatzes beigetragen haben, sowie Jonas Polfuß und Stefan Dreising für ihren fachlichen und überfachlichen Rat. Alle verbleibenden Fehler sind natürlich meine eigenen.

1 Der Terminus „Brauch“ wird in Anlehnung an die in der modernen chinesischsprachigen Sekundärliteratur (s. Anm. 7 u. 8) für das Bad des Kindes oft gebrauchte Bezeichnung *fengsu* 風俗 verwendet. Ohne soziologische, ethnologische und andere Überlegungen zur Definition eines Brauchs im Detail einzubeziehen, sei der Brauch des Kindsbades hier vorerst erklärt als „regelhafte, sich wiederholende Äußerung des gesellschaftl. Lebens, an die Sitte (Norm) gebunden und von ihr gefordert.“ *Lexikon des Mittelalters* [1977–] 1999, Bd. 2, col. 580. Beim Bad des Kindes handelt es sich um einen anlassgebundenen Brauch im Lebenslauf. Die in der Definition geforderte Norm mag einerseits in präskriptiven beziehungsweise normativen Texten zu finden sein, die im Folgenden vorzustellen sind, andererseits dürfte eine soziale Kontrolle durch die Teilnahme etwa von Verwandten an dem Ereignis erfolgt sein, die in den Tang-Quellen partiell nachweisbar ist. Inwiefern das Bad des Kindes zu den durch Arnold van Gennep (1853–1957) geprägten Übergangsriten zählt, ist im Folgenden zu klären.

2 Li Hui 李暉 2010, 105.

im Einzelnen anzusprechen, dieses Desiderat, obschon umfangreiches Quellenmaterial aus der allgemeinen und medizinischen Literatur gewonnen werden könne.<sup>3</sup> Zu Recht verweisen sie auf den exzellenten Beitrag Edward H. Schafer, der Pionierarbeit leistete.<sup>4</sup>

Ein im Katalog des *Suishu* 隋書 (Geschichte der Sui) verzeichnetes *Muyu shu* 沐浴書 (Buch über das Baden) und ein dem Kaiser Jianwen (reg. 550–552) der Liang-Dynastie zugeschriebenes *Muyu jing* 沐浴經 (Leitfaden über das Baden) sind verloren gegangen, zeigen aber, dass die Chinesen sich früh mit dem Baden auseinandergesetzt haben.<sup>5</sup> Schafer, der in seinem Beitrag der Entwicklung und der Terminologie der Badegewohnheiten von der Vorkaiserzeit bis in die Tang-Zeit (618–907) nachgeht, klammert neben anderem auch das Kindsbad explizit aus, weil solche rituellen, symbolträchtigen Bäder die Länge eines Aufsatzes überschritten und ganze Monographien zu füllen imstande seien.<sup>6</sup>

Die chinesische Sekundärliteratur hat das Kindsbad in die diachronen Abhandlungen über Sitten und Bräuche (*fengsu shi* 風俗史) im eigenen Land aufgenommen.<sup>7</sup> Darüber hinaus wird es in etwa einem Dutzend Aufsätzen behandelt, in denen seiner Funktion, seinem Hintergrund und Ursprung, aber auch konkreteren Fragen, etwa nach seiner Bedeutung in der Dichtung, nachgegangen wird.<sup>8</sup>

Der Herkunft des Kindsbades versucht man seit der Song-Zeit (960–1279) auf den Grund zu gehen und datiert sie üblicherweise in die Tang-Zeit, genauer: in die Regierungsperiode Kaiyuan (713–742) des Kaisers Xuanzong (reg. 712–756).<sup>9</sup> In jenem

---

3 Needham u. Lu 2000, 84. Eine Geschichte des Badens im chinesischen Kulturraum müsse, so heißt es dort, zunächst Bäder und Wascheinrichtungen im Verhältnis zur Familie, in einem zweiten Schritt zu klösterlichen Einrichtungen und Schulen untersuchen. Daran anschließend seien die Entwicklung des sich in der Song-Zeit etablierenden öffentlichen Badehauses und zuletzt die Bäder in kaiserlichen Palästen zu thematisieren. Auch über die japanische Badekultur wurde überraschend wenig gearbeitet; einen kurzen Überblick gibt Butler 2005, 1, Anm. 2.

4 Schafer 1956, 57–82.

5 *Suishu* 34.1037; *Nanshi* 南史 8.233. Needham u. Lu 2000, 84.

6 Schafer 1956, 68. In Zusammenhang mit Geburt, Heirat und Tod würden diese symbolischen Bäder von Wolfram Eberhard (1909–1989) beschrieben, heißt es dort. Eberhard streift zwar das postnatale Kindsbad mancherorts (z. B. in Eberhard 1942 [1979], 312 u. 315), bleibt in seinen Ausführungen aber an der Oberfläche.

7 Etwa: Peng Wei 彭卫 u. Yang Zhenhong 杨振红 2002, 366–381; Wanyan Shaoyuan 完颜绍元 2002, 197–200; Wu Yugui 吴玉贵 2001 [2006], 314–316; Takeda Masao 武田昌雄 1936 [1989], 188–191; Li Bincheng 李斌城 1998, 395–397.

8 Chen Jinxian 陈金现 2009, 235–263; Hu Faqiang 胡发强 u. Liu Zaicong 刘再聪 2008, 78–81; Li Hui 2010, 102–107, 133; Ren Shiyong 任士英 1996, 38–42; Wang Gansheng 王淦生 2008, 18–19; Yang Lin 杨琳 2002, 76–85; Wang Yousheng 王友胜 u. Wu Chunqiu 吴春秋 2012, 90–97. S. a. Hsiung 2005, 63–66.

9 *Rongzhai suibi* 容齋隨筆 (Beliebige Notizen aus dem Studio der Großherzigkeit) 6.685. Li Hui 2010, 104–105; Ren Shiyong 1996, 39; Wu Yugui 2001 [2006], 314.

vermeintlich ersten verifizierbaren Kindsbad wird zugleich der Beginn der songzeitlich harsch kritisierten Extravaganz und Verschwendung gesehen, die mit ihm einhergegangen seien. Gleichwohl wird auf der Suche nach dem Ursprung mitunter übersehen, dass das Kindsbad nicht allein im Kaiserhaus praktiziert wurde, sondern schon in der Tang-Zeit Gedichte teils namhafter Poeten entstanden sind, die darauf verweisen. Zudem ist das Bad jenseits der Historiographie in tangzeitlicher Prosa nachweisbar sowie in Medizinhandbüchern Gegenstand konkreter Handlungsanweisungen und Rezepte.

Hier setzt dieser Beitrag an: Im Gegensatz zu bisher vorliegenden Studien möchte er nicht selektiv Belegstellen vorführen, sondern sämtliche relevanten Quellen aus der Tang-Zeit einbeziehen und auswerten. Dabei werden der Ablauf des Kindsbades, Ausrüstung und Teilnehmer sowie der Zweck des Ereignisses nachvollzogen. Zuletzt wird den komplexen Fragen nach seinem Ursprung und potentiellen frühen inner- und interkulturellen Einflüssen nachgegangen und gezeigt, dass die bisherige Annahme, die Anfänge des post-natalen Kindsbades lägen im frühen achten Jahrhundert n. Chr., anzweifelbar ist.

In der Forschung wird das Bad des Kindes am dritten Tag nach der Geburt meist unter dem Terminus *sanri xi er* 三日洗兒 oder in dessen abgekürzter Form, *xi er* 洗兒 oder *xi san* 洗三, geführt. In den Quellen sind gleichwohl auch Varianten in Gebrauch, etwa die Verbindung *yu er* 浴兒. Lexikalisiert sind die Ausdrücke *xi er* und *xi san*, deren Loci classici indes nicht in der Tang-Zeit, sondern in der Späteren Shu (933–965) beziehungsweise der Qing-Dynastie (1644–1911) verortet werden.<sup>10</sup> Als Festivität, und zwar als sogenannte „Versammlung anlässlich des Kindsbades“ (*xi er hui* 洗兒會), die in wohlhabenden Familien „im großen Stil auszurichten“ (*da zhan* 大展) sei, wird das Kindsbad in der chinesischen Sprache erst ab der Song-Zeit etabliert. In den ausführlichen Stadtbeschreibungen *Dongjing menghua lu* 東京夢華錄 (Aufzeichnungen über den Traum von Hua in der Östlichen Hauptstadt) und *Mengliang lu* 夢梁錄 (Aufzeichnungen über den Traum von Hirse) sind Schilderungen des Ereignisses enthalten, die die tangzeitlichen Quellen in ihrem Detailreichtum übertreffen. Am dritten Tag nach der Geburt sei demzufolge die Nabelschnur abgefallen und eine Moxibustion an der Fontanelle (*luo qi jiu xin* 落臍灸囟) vorgenommen worden, während das Freudenfest mit Freunden und Verwandten samt Bad nach Ablauf des ersten Lebensmonats stattgefunden habe.<sup>11</sup>

In der Tang-Zeit wird das Ereignis mehrheitlich mithilfe der genannten Ausdrücke *xi er* und *yu er* verschriftlicht, die meist von einer Spezifizierung des Zeitpunktes (*sanri*, *sanzhao* 三朝) begleitet werden. Obwohl die Terminologie leicht variabel ist, zeigen Vokabular und Kontext deutlich, dass die um 100 n. Chr. im *Shuowen jiezi* 說文解字 (Erklärung von Schrift und Erläuterung von Schriftzeichen) festgelegten Definitionen

10 *Hanyu da cidian* 漢語大詞典 5.1151 u. 1153.

11 *Dongjing menghua lu* 5.6b-7a [148] und *Mengliang lu* 20.7b-8b [166].

von *xi, yu* und *zao* 澡 nun keine Gültigkeit mehr besitzen. Den dortigen Glossen zufolge sei unter *xi* das Waschen der Füße (*xi zu* 洒足), unter *yu* das Waschen des Körpers (*xi shen* 洒身) und unter *zao* das Waschen der Hände (*xi shou* 洒手) zu verstehen.<sup>12</sup> Dass sich das postnatale Bad eines Kindes aber nicht auf das Waschen einzelner Körperteile beschränkte, belegen die nachfolgenden Textpassagen. Zuvor sei noch auf eine abweichende Verwendung der Fügung *xi er* in der Song-Zeit hingewiesen, die mitunter das Ertränken von Kindern meinte, so etwa in Wang Dechens 王得臣 (1036–1116) Beschreibung der Menschen aus Min 閩人 in dem privat abgefassten historiographischen Werk *Zhusi* 麈史 (Historie des Wedels aus Hirschhaar). Von dieser Volksgruppe berichtet der Autor, Eltern hätten angesichts der Geburt eines vierten Sohnes oder dritten Mädchens das Kind aus wirtschaftlichen Gründen nicht aufgezogen, sondern „es ertränkt“ (*ni zhi* 溺之) und den Vorgang „das Kind baden“ (*xi er*) genannt.<sup>13</sup>

## 2 Das Kindsbad in der Tang-Zeit

In der Tang-Zeit war das Bad des Kindes das erste von mehreren geburtsnahen Ereignissen, die Zäsuren in dem noch jungen Leben markierten und im Kreis der Familie begangen wurden.<sup>14</sup> Geht man von seiner Praxis am dritten Tag nach der Geburt aus, folgten ihm chronologisch die Vollendung des ersten Lebensmonats (*man yue* 满月) und der erste Geburtstag (*zui ri* 晬日). Den wenigen zeitgenössischen Informationen zufolge überschritten sich mitunter diejenigen Handlungen, die das Bad am dritten postnatalen Tag begleiteten, mit denjenigen, die anlässlich der Vollendung des ersten Lebensmonats vollzogen wurden; so konnte beispielsweise Letztere auch mit einem Bad verbunden werden. Außerdem wurden beide Termine mit einem Festmahl zelebriert, ein Hinweis auf die kollektive Bedeutung der Ereignisse. Wichtiges Unterscheidungskriterium ist einer Quelle zufolge die Namensgebung, die am Ende des ersten Lebensmonats erfolgte.<sup>15</sup>

Die Vollendung des ersten Lebensjahres konnte von dem überwiegend im Süden praktizierten Kindertest (*shi er* 試兒 oder *zhua zhou* 抓周) begleitet sein. Der Kindertest zielte darauf ab, die Zukunft des Kindes vorherzusehen. Er wird erstmals von Yan

12 *Shuowen jiezi* 11A.26.a [237]. S. a. Peng u. Yang 2002, 366; Schafer 1956, 58.

13 *Zhusi* 1.23. Die Passage wird übersetzt in Storm 2014, 46–47, dort mit weiterführenden Ausführungen zur Kindstötung. S. a. Li Zhende 李貞德 1995, 765. Gernet (1962 [1967], 149) führt eine im Wortlaut identische Passage aus dem etwa hundert Jahre nach dem *Zhusi* entstandenen *Houde lu* 厚德錄 (Aufzeichnungen über großartige Tugend) des Li Yuangang 李元綱 an. *Houde lu* 4.13b. Die dortigen Ausführungen dürften denen des *Zhusi* entnommen sein. Für den Hinweis auf Gernet sei Professor Vogelsang gedankt.

14 Zhang Guogang 张国刚 2007, 212.

15 Siehe hierzu das unten auszugsweise zitierte Gedicht von Bai Juyi 白居易 (772–846) anlässlich der Vollendung des ersten Lebensmonats seiner Enkelin.

Zhitui 顏之推 (531 bis nach 590) im *Yanshi jiaxun* 顏氏家訓 (Familieninstruktionen des Herrn Yan) erwähnt.<sup>16</sup> Die Kinder hatten nach verheißungsvollen Objekten zu greifen, etwa nach den Schreibutensilien Papier und Pinsel, von denen man glaubte, sie prognostizierten eine Laufbahn als Literatenbeamter. Spätere Zeugnisse legen nahe, dass der Kindertest nicht unbedingt auf den ersten Geburtstag beschränkt war.<sup>17</sup>

Obschon tangzeitliche Belege für das Kindsbad vergleichsweise selten sind, so finden sie sich dennoch verteilt über die gesamten dreihundert Jahre der Dynastie und liegen genreübergreifend vor. Dies deutet auf eine gewisse Verbreitung und Etablierung des Brauchs schon zu dieser Zeit hin. Weil sich die Rezepte in den Medizinhandbüchern inhaltlich und formal mitunter erheblich von den Schilderungen in der historiographischen und schönen Literatur unterscheiden, erscheint eine separate Behandlung sinnvoll.

## 2.1 Historiographie und schöne Literatur

Der Ursprung des postnatalen Kindsbades wird gemeinhin in der Tang-Zeit, konkret in der ersten Hälfte des achten Jahrhunderts, vermutet. Als frühester Beleg wird hierfür meist das im Jahr 727 durchgeführte Bad des späteren Kaisers Daizong (reg. 763–779) angeführt.<sup>18</sup> Geringfügig eher dürfte indes das Bad eines anderen Mitglieds des Herrscherhauses stattgefunden haben: Zhang E 張諤 (*jinsbi* zw. 707 u. 710) verfasste anlässlich des dritten Lebenstages der Tochter des Prinzen Li Fan 李範 von Qi 岐, seines Protegés, eine Gratulation in Form eines Regelgedichts (*lüshi* 律詩). Der Prinz, seinerseits der vierte Sohn Ruizongs (reg. 684–690 u. 710–712), starb am 25. Mai 726 an einer nicht näher definierten Krankheit.<sup>19</sup> Die Gratulation des Zhang E ist gewiss vor dem Todesjahr des Prinzen entstanden, das Bad des Mädchens folglich dem des späteren Daizong vorausgegangen. Die Praxis des Kindsbades ist dem Gedicht eindeutig abzulesen:<sup>20</sup>

三日岐王宅  Am dritten Tag in der Residenz des Prinzen von Qi<sup>21</sup>

16 *Yanshi jiaxun jijie* 集解 2.115; Teng 1968, 40–41.

17 *Taiping guangji* 太平廣記 396.3165–3166; Pissin 2009, 166.

18 Z. B. Ren Shiyang 1996, 39; Li Hui 2010, 104. Auch Wu Yugui (2001 [2006], 314) führt diese Episode an erster Stelle an, hält das Kindsbad aber zu dieser Zeit bereits für verbreitet, ohne jedoch Belege ins Feld zu führen.

19 *Jiu Tangshu* 舊唐書 (Alte [Fassung der] Geschichte der Tang) 8.189; *Xin Tangshu* 新唐書 (Neue [Fassung der] Geschichte der Tang) 5.132. Das Geburtsdatum des Zhang E ist nicht bekannt; vermutlich war er bei seinem Tod zwischen dreißig und vierzig Jahre alt.

20 Der Wert von Gedichten als Quelle für historische und (auto-)biographische Ereignisse ist hinlänglich diskutiert worden, unter anderem in Owen 1986 und 1990, Nienhauser 1990, auch in Waley 1949, 5–6.

21 *Quan Tangshi* 全唐詩 (Gesamte Tang-Gedichte) 110.1129.

玉女貴妃生， Eine Tochter wie Jade, feine Dame ist geboren,  
 嬰妮始發聲。 Die Kleine tut ihre ersten Schreie.  
 金盆浴未了， Im goldenen Bassin ist das Bad noch im Gange,  
 繡子繡初成。 Die Stickerei im Wickeltuch ward zuvor vollendet.  
 翡翠雕芳縷， Grüne Jade ziert ihre duftende Matte,  
 真珠帖小纓。 Kostbare Perlen besetzen die kleine Kordel.  
 何時學健步， Wann lernt sie, mit festem Schritt zu gehen,  
 鬥取落花輕。 Fallende Blüten mit leichtem Fuß zu jagen?

Die Verse belegen zunächst, dass Mädchen bereits im frühen achten Jahrhundert dem postnatalen Bad unterzogen wurden. Der Titel des Gedichts bestätigt den Termin des dritten Lebensstages, erst die Verse drei bis sechs erlauben Rückschlüsse auf das Ereignis selbst. Das Verb *yu* 浴 dürfte, in Übereinstimmung mit den obigen Ausführungen zur Terminologie, nicht ein Baden einzelner Körperteile, sondern ein Ganzkörperbad bezeichnen.<sup>22</sup> Zur Ausstattung gehört ein goldenes, vermutlich vergoldetes, Bassin. Die zunehmende Bedeutung von Gold in der Tang-Zeit im Allgemeinen und die Zugehörigkeit der Gebadeten zur kaiserlichen Familie im Besonderen legen nahe, dass das Schriftzeichen *jīn* 金 tatsächlich Gold statt Kupfer beziehungsweise Bronze meint.<sup>23</sup> Gleichwohl bestand das Behältnis nicht zwangsläufig aus dem Edelmetall, wie einige der nachfolgenden Belege zeigen. Auch kann freilich nicht ausgeschlossen werden, dass *jīn* hier aus prosodischen oder ästhetischen Gründen in den Vers eingebettet wurde.<sup>24</sup> Die Vorstellung aber, ein der kaiserlichen Familie angehörendes Neugeborenes sei in einem vergoldeten Becken gebadet worden, ist gewiss nicht abwegig.

Das eigens anlässlich des Bades bestickte Wickeltuch verdeutlicht, ob metaphorisch oder realiter, die dem Bad beigemessene Bedeutung. Die im darauf folgenden

- 
- 22 Gemäß den strengen tonalen Vorgaben von Regelgedichten hätte ein „Ebenton“ (*pingsheng* 平聲) auf der dritten Silbe des dritten Verses, alternierend zur letzten Silbe *liao* 了 (Mittelchinesisch: *lauQ-4*; fortan stets nach Branner 2004–2009), liegen müssen. Das Schriftzeichen *yu* 浴 hingegen hat im Mittelchinesischen (*yuk-3c*) den „eingehenden“ (*ru* 入), also den schiefsten der sogenannten „Schieftöne“ (*zesheng* 仄聲). Darüber, ob Zhang E durch die Verletzung der tonalen Vorgaben das Bad bewusst hervorzuheben beabsichtigte, bleibt zu spekulieren. Zu den tonalen Vorgaben für Regelgedichte siehe Emmerich 2004b, 144.
- 23 *Hanyu da cidian* (11.1157) lexikalisiert *jīnpen* 金盆, mit Verweis auf eben diese Stelle, als kupfernes Gefäß. Abbildungen schmuckloser Bassins aus Bronze als Grabbeigaben liegen vor in Filip 2013, 101–103, insb. Abb. 19. Filip zufolge dienten die dekorlosen Gefäße vermutlich alchemistisch-medizinischen Zwecken. Dass die Gefäße nicht, wie teils in den Gedichten bekundet, vergoldet sind, mag daran liegen, dass die Beigabe von wertvollem Gerät, also Gold und Silber, ins Grab in der Tang-Zeit zuweilen untersagt war. Ebd., 107–108.
- 24 Die Silbe eins, auf der das Schriftzeichen in diesem Regelgedicht verwendet wird, ist jedoch anzepts, d.h. keinem bestimmten Konturton verpflichtet.

Verspaar beschriebene Verzierung der Matte, auf die das Kind gebettet ist, wie auch die mit Perlen besetzte Kordel, die womöglich das Wickeltuch zusammenhält, schmeicheln Tochter und Vater gleichermaßen, indem sie auf Reichtum und elegante Schönheit anspielen sowie keinen Zweifel an der herrschaftlichen Herkunft des Kindes lassen. Die Verse veranschaulichen, wie die Neugeborene zu diesem Anlass herausgeputzt worden ist, und tragen somit ihren Teil dazu bei, den Stellenwert des Bades hervorzuheben, ohne konkret seinen Zweck zu benennen.

Erst im letzten Verspaar wendet sich der Dichter vom Kindsbad ab und richtet den Blick in die nahe Zukunft. Die Frage danach, wann das Mädchen zu laufen imstande sei und sich mit einem gängigen Kinderspiel, dem Blütenfangen, beschäftige, zeugt von dem Wunsch nach einer biologisch und medizinisch einwandfreien Frühentwicklung.<sup>25</sup> Sie deutet auch die elterliche Angst vor dem frühen Kindstod an.<sup>26</sup>

Das eingangs genannte Bad des Kaisers Daizong ist in die offizielle Historiographie eingegangen. Daizong wurde am 13. Tag des 12. Monats im 14. Jahr der Regierungsperiode Kaiyuan (9. Januar 727) in der östlichen Hauptstadt Luoyang geboren.<sup>27</sup> Er war ein Sohn des Suzong (reg. 756–762), der zu seinen Amtszeiten die verheerende Rebellion des An Lushan 安祿山 (755–763) vergeblich niederschlagen versuchte, und Enkel des großen Kaisers Xuanzong (reg. 712–756), unter dessen Herrschaft die Rebellion zuvor ausgebrochen war.<sup>28</sup> Die mit dem Bad in Zusammenhang stehenden Ereignisse dürften sich auf den 11. Januar 727 beziehen:

生代宗，為嫡皇孫。生之三日，帝臨澡之。孫體孱弱，負姆嫌陋，更取他宮兒以進，帝視之不樂，姆叩頭言非是。帝曰：「非爾所知，趣取兒來！」於是見嫡孫，帝大喜，向日視之，曰：「福過其父。」帝還，盡留內樂宴具，顧力士曰：「可與太子飲，一日見三天子，樂哉！」

Als Daizong geboren wurde, war er der älteste Sohn [des späteren Suzong und] der Hauptfrau [Kaiserin Wu 吳] sowie kaiserlicher Enkel [des regierenden Xuanzong]. Drei Tage nach seiner Geburt war der Kaiser zugegen, als man ihn (d. i. Daizong) badete. [Weil] die Gliedmaßen des Enkels zuckten und schwächlich waren, befürchtete die Kinderfrau, er sei zurückgeblieben, und vertauschte [Daizong] mit einem anderen Kind aus dem Palast, um es zu präsentieren. Als der Kaiser es musterte, war er nicht begeistert, [woraufhin] die Kinderfrau einen Kotau vollzog und gestand, es sei das falsche. Der Kaiser sprach: „Das ist nichts, wovon du etwas verstehst. Eile und hole mein Kind herbei!“

25 Zu verschiedenen Kinderspielen, auch dem Auflesen von Blüten, siehe Yu Xin 余欣 2009, 105–112.

26 Zum Kindstod siehe Storm 2014, Kap. II.1.10.

27 *Jiu Tangshu* 11.267.

28 Zur Rebellion siehe Pulleyblank 1955.

Als der Kaiser daraufhin den ältesten Sohn der Hauptfrau, seinen Enkel, zu sehen bekam, war er von großer Freude erfüllt; er wandte [das Kind] der Sonne zu, begutachtete es und sprach: „Sein Glück wird das seines Vaters übertreffen.“<sup>29</sup> Der Kaiser kehrte zurück und gab sich ganz Palastmusik und Festmahl hin; auf [Gao] Lishi [684–762]<sup>30</sup> blickend, sprach er: „Dies möge mit dem Kronprinzen [also Suzong] begossen werden: An einem einzigen Tag drei Himmelssöhne zu erblicken, ist wahrlich eine Freude!“<sup>31</sup>

Soweit die konzise Darstellung des Kindsbades in dem unter der Leitung von Ouyang Xiu 歐陽修 (1007–1072) abgefassten *Xin Tangshu*. Eine annähernd zeitgenössische Version der Episode, die das bereits Geschilderte ausführlicher darstellt, liegt in Li Deyu 李德裕 (787–849) *Ci Liushi jiuwen* 次柳氏舊聞 (Aufgereichte Überlieferungen des Herrn Liu) vor.<sup>32</sup> Wegen ihrer größeren Nähe zum Ereignis und ihres Detailreichtums lohnt es, auch diese vollständig zu beachten:

代宗之誕三日，上幸東宮，賜之金盆，命以浴。吳皇后年幼體弱，皇孫體未舒，負媪惶惑，乃以宮中諸子同日生而體貌豐碩者以進。上視之不樂，曰：「此非吾兒。」負媪叩頭具服。上睨謂曰：「非爾所知，取吾兒來。」於是以太子之子進見。上大喜，置諸掌內，向日視之，笑曰：「此兒福祿，一過其父。」及上起還宮，盡留內樂，謂力士曰：「此一殿有三天子，樂乎哉！可與太子飲酒。」

Als Daizong drei Tage auf der Welt war, begab sich der Kaiser [Xuanzong] in den Östlichen Palast, schenkte ihm ein goldenes Bassin und befahl, ihn darin zu baden. [Weil] die Kaiserin Wu noch jung an Jahren war und ihre Gliedmaßen schwächlich waren, waren [auch] die Gliedmaßen des kaiserlichen Enkels nicht voll ausgebildet, und die Kinderfrau hegte Bedenken. Sie nahm daraufhin von sämtlichen Kindern im Palast eines, das am

- 
- 29 Dass das Glück seines Enkels dasjenige seines Sohnes übersteigen werde, sollte sich bewahrheiten: Während nämlich Suzong in den sieben Jahren seiner Herrschaft gegen die Aufständischen kämpfte, das Ende der Rebellion aber letztlich nicht mehr erlebte, herrschte Daizong immerhin 17 Jahre, wenngleich über ein geschwächtes Reich. Siehe z. B. Dalby 1979, 562–580.
- 30 Ein seinerzeit einflussreicher Eunuch, der den Zenit seiner Macht unter der Herrschaft Xuanzongs erreichte, aber auch für seine Loyalität dem Kaiser gegenüber bekannt wurde. *Jiu Tangshu* 184.4755–4759; *Xin Tangshu* 207.5858–5860.
- 31 *Xin Tangshu* 77.3499.
- 32 Im *Ci Liushi jiuwen* werden Episoden aus der Regierungszeit Kaiser Xuanzongs erzählt. Li Deyu teilt im Vorwort mit, dass es sich um Aufzeichnungen eines gewissen Liu Fang 柳芳 (fl. 760 n. Chr.; *Xin Tangshu* 132.4536) handele, der seinerseits Geschehnisse aus den Inneren Gemächern des Palasts niedergeschrieben habe, die ihm – obschon nicht für seine Ohren bestimmt – von dem oben genannten Eunuchen Gao Lishi 高力士 zugetragen worden seien. *Ci Liushi jiuwen* 1a-2b (404–405).



selben Tag zur Welt gekommen und dessen Erscheinungsbild der Gliedmaßen voll entwickelt war, um es zu präsentieren. Als der Kaiser es musterte, war er nicht begeistert und sprach: „Dies ist nicht mein Kind.“ Die Kinderfrau vollzog einen Kotau und gestand ihre Schuld ein. Auf [das Kind] blickend, sprach der Kaiser: „Das ist nichts, wovon du etwas verstehst. Hole mein Kind herbei.“ Daraufhin präsentierte sie ihm den Sohn des Kronprinzen [also des späteren Suzong]. Der Kaiser war von großer Freude erfüllt, legte ihn auf die Innenfläche seiner Hände, wandte ihn der Sonne zu, musterte ihn und sprach lachend: „An Glück und an Reichtum wird dieses Kind seinen Vater einmal übertreffen.“ Dann machte sich der Kaiser auf zur Rückkehr in den Palast, gab sich ganz der Palastmusik hin und sprach zu [Gao] Lishi: „Dass sich in diesem einen Palast drei Himmelsöhne befinden, ist wahrlich eine Freude! Es möge mit dem Kronprinzen begossen werden.“<sup>33</sup>

Beide Versionen dieser Episode bestätigen die Terminierung des Bades auf den dritten Lebenstag. Auch Li Deyus Text weist auf ein vergoldetes Bassin hin und zeigt durch das erneut verwendete Verb *yu* das Baden des gesamten Körpers an. Im *Xin Tangshu* wird der Badevorgang nicht mit dem Schriftzeichen *yu*, sondern mit *zao* ausgedrückt. Die alternierende Wortwahl mag mit der späteren Entstehung der Quelle in Zusammenhang stehen, ist hier inhaltlich aber von nachgeordneter Bedeutung.

Über das Bekannte hinaus liefern beide Textstellen wichtige Details: Erstens war der Großvater bei dem Ereignis zugegen, befahligte es sogar, führte es aber nicht selbst durch. Ob der Grund für die Beteiligung Xuanzongs überwiegend in seiner Funktion als Kaiser oder aber seinem Verwandtschaftsgrad zu dem Kind zu suchen ist, kann nicht mit letzter Sicherheit gewusst werden. Die nachfolgenden Belegstellen geben indes Grund zu der Annahme, dass Letzteres die wahrscheinlichere Erklärung ist. Zweitens ist in beiden Varianten die Kinderfrau (*fumu* 負姆, *fu'ao* 負媪) für die Durchführung des Bades zuständig; über weitere Anwesende ist nichts bekannt. Dass in Familien der Nobilität Kinderfrauen und Ammen Aufgaben übernahmen, die in einfachen Familien der Mutter oblagen, steht bereits im *Liji* 禮記 (Buch der Riten) geschrieben.<sup>34</sup> Es ist folglich auch hier nicht unbedingt zu schlussfolgern, dass stets eine Kinderfrau dem Brauch beiwohnte. Drittens deutet der in Li Deyus Variante spezifizierte Ort des Geschehens, der traditionell dem Kronprinzen zugewiesene Östliche Palast, darauf hin, dass neben den bereits Aufgezählten zumindest der spätere Kaiser Suzong als Vater des Kindes, gewiss auch dessen Frau, an dem Ereignis teilnahmen.<sup>35</sup> Viertens ist das Kinds-

33 *Ci Liushi jiuwen* 8b-9a [408].

34 *Liji zhengyi* 28.18b [537]; Legge 1885 [1966], 471–472. Zur Amme in der frühen Kaiserzeit siehe Lee Jen-der 2000, 1–39.

35 Es ließe sich spekulieren, dass neben der Mutter aus organisatorischen Gründen zumindest auch ein Teil des Gefolges des Thronfolgers teilnahm. Stichhaltige Beweise hierfür liefern die

bad womöglich als Gesundheitstest zu deuten: Der Verdacht der Kinderfrau, das Neugeborene sei zurückgeblieben, und die anschließende Vertauschung des Kindes spiegeln einerseits ihre Angst wider, dem Kaiser ein solches Kind als sein eigenes zu präsentieren. Andererseits könnte die Kinderfrau die Befürchtung gehegt haben, der Junge sei dem Bad seiner körperlichen Unzulänglichkeiten wegen nicht gewachsen. Dann wäre von dem Bad am dritten Tag nach der Geburt unter Umständen eine vom Gesundheitszustand abhängige Gefahr für das Neugeborene ausgegangen.

Das zuletzt vom Kaiser veranstaltete Gelage steht nicht eindeutig mit dem Kindsbad in Zusammenhang, auch wenn spätere Quellen, wie das genannte *Dongjing menghua lu* oder das *Mengliang lu*, Festmahle anlässlich des Ereignisses verzeichnen. Die Aufforderung zum Umtrunk ist hier lediglich auf die gesicherte Thronfolge bis in die Enkelgeneration zurückzuführen.

Der formalisierte Ablauf des Bades, die Einführung des Neugeborenen in die Familie und die auf die Zukunft des Kindes ausgerichteten Handlungen, die ihrerseits durch die Teilnahme von Familienangehörigen und Bediensteten kollektive Bedeutung gewinnen, weisen hier wie schon im Gedicht Zhang Es darauf hin, dass es sich beim Kindsbad um einen Übergangsritus im Sinne von Gennep handelt.<sup>36</sup> Das Kind verlässt nach der dreitägigen Isolationsperiode (Näheres hierzu unten) erstmals die Frauengemächer. Es wird folglich getrennt von einer stark eingegrenzten Welt, in der es sich unmittelbar nach der Geburt befindet, und dem ersten Schritt zur sozialen Integration in die Familie unterzogen. Für die Herrscherfamilie erfüllt der Ritus ferner eine politische Funktion, weil der Fortbestand der Dynastie unmittelbar an die biologische Reproduktion gekoppelt, die Macht des Herrschers eng mit der Existenz eines Erben verknüpft war.<sup>37</sup> Die öffentlichkeitswirksame Praxis des Kindsbades verkündet die Reproduktionsfähigkeit des Herrschers und legitimiert somit den Fortbestand seiner Herrschaft. Die Aufnahme des Kindsbades von Daizong in die offizielle Geschichtsschreibung des *Xin Tangshu* möchte der Annahme Recht geben.

So berühmt wie berüchtigt ist ein Ereignis, das sich kaum zwei Dekaden später im kaiserlichen Palast ereignete und dessen Einzelheiten in dem vermutlich im letzten Jahrhundert der Tang-Zeit entstandenen *An Lushan shiji* 安祿山事跡 (Spuren der Ereignisse [aus

---

zitierten Textstellen nicht.

36 Gennep 2005 [1909], 58. A. van Gennep beschrieb chinesische Geburtsriten des frühen zwanzigsten Jahrhunderts, darunter auch das Bad, in seinen *Übergangsriten* vergleichsweise ausführlich (61–67), weil gerade diese die „Abfolgeordnung der Riten deutlich erkennen lassen, [...]“ Zitat auf Seite 66.

37 Zur politischen Funktion von lebenszyklischen Ritualen im Christentum vgl. Stollberg-Rilinger 2013, 56–57.

dem Leben] des An Lushan) überliefert sind.<sup>38</sup> Der noch immer herrschende Xuanzong ist auch an diesem Geschehen beteiligt, initiiert es aber diesmal nicht, sondern muss Erkundigungen über das Kindsbad einholen, das sich ohne sein Wissen bereits in vollem Gange befindet. Seine Gespielin, die berühmte Konkubine Yang Guifei 楊貴妃 (719–756), führte es aus, und zwar an dem seinerzeit bei Hof ein- und ausgehenden, wohlge-merkt längst erwachsenen, An Lushan (703–757),<sup>39</sup> der nur wenige Jahre darauf die nach ihm benannte verheerende Rebellion entfachte. Im *An Lushan shiji* wird das Bad, das keinen Eingang in die offiziellen Biographien gefunden hat, wie folgt dargestellt:

十載正月一日，是祿山生日，先日賜諸器物衣服，太真亦厚加賞遺。其日，又賜陸海諸物，皆盛以金銀器，並賜焉。後三日，召祿山入內，貴妃以繡綉子綉祿山，令內人以絲與昇之，歡呼動地。玄宗使人問之，報云：「貴妃與祿山作三日洗兒，了又綉祿山，是以歡笑。」玄宗就觀之，大悅，因加賞賜貴妃洗兒金銀錢物，極樂而罷。自是，宮中皆呼祿山為祿兒，不禁其出入。又為河東節度，一月二日，遂加雲中太守兼充河東節度採訪使，餘如故。

Der 1. Tag des 1. Monats im 10. Jahr [der Regierungsperiode Tianbao 天寶, also der 1. Februar 751 n. Chr.] war [An] Lushans Geburtstag.<sup>40</sup> Am Vortag war er [vom Kaiser] mit Gefäßen und Kleidung beschenkt worden, und auch die Höchste Wahrhaftige (d. i. Yang Guifei) fügte reichlich Belohnungen und Gaben hinzu. An diesem Tag wurden ihm weiterhin Güter aus reichen Regionen<sup>41</sup> geschenkt, alles bis zum Rand mit Gold und Silber gefüllte Gefäße, die er von ihnen erhielt. Drei Tage darauf wurde [An] Lushan in die Inneren Gemächer bestellt. [Yang] Guifei schlug ihn in ein besticktes Wickeltuch und veranlasste die Dienerschaft, ihn mithilfe einer buntgeschmückten Sänfte hochzu-

38 Das *An Lushan shiji* wurde von einem nicht näher bekannten Yao Runeng 姚汝能 in der ausgehenden Tang-Zeit geschrieben und befasst sich mit der Biographie des An Lushan. Näheres in Rotours 1932 [1976], ciii, sowie Pulleyblank 1950, 460–461.

39 Die offiziellen Biographien sind enthalten in *Jiu Tangshu* 200A.5367–5372; *Xin Tangshu* 225A.6411–6422.

40 Der auf dem *An Lushan shiji* basierenden Variante dieser Episode im *Zizhi tongjian* 資治通鑑 (216.6903) zufolge fällt das Geburtsdatum An Lushans nicht auf den 1. Tag, sondern auf den 20. Tag des 1. Monats. Pulleyblank vermutet, dass die heutige Ausgabe des *An Lushan shiji* hier einer Modifikation unterliegt, um den Mythos, An Lushan und Shi Siming 史思明 (703–761) seien am ersten beziehungsweise letzten Tag des Jahres zur Welt gekommen, zu affirmieren. Pulleyblank hält folglich den 20. Tag für das korrekte Datum. Pulleyblank 1955, 17–18. Ergo fiel An Lushans Geburt nach westlicher Zeitrechnung auf den 10. Februar 703.

41 Als „reiche Regionen“ (*luhai* 陸海) werden höher gelegene, fruchtbare Regionen bezeichnet, die, obschon trocken auf dem Festland gelegen, in ihrem natürlichen Reichtum mit der Vielfalt des Meeres vergleichbar seien. Siehe *Hanyu da cidian* 11.996.

hieven.<sup>42</sup> Sie jauchzten vor Freude bis der Boden bebte. Xuanzong sandte jemanden aus, sich danach zu erkundigen, und [ihm] wurde berichtet: „Sie lachen deshalb vor Freude, weil [Yang] Guifei und [An] Lushan das Kindsbad am dritten Tag vollziehen und [Yang Guifei] [An] Lushan im Anschluss gewickelt hat.“ Xuanzong ging hin und begutachtete es, war sehr erfreut und schenkte [Yang] Guifei aufgrund dessen Belohnungen [in Form von] Münzen und Gegenständen aus Silber und Gold eigens zum Kindsbad. Als der Spaß seinen Zenit erreicht hatte, kamen sie zum Ende. Von da an riefen alle im Palast [An] Lushan mit „Kind Lu“ an, ohne Einschränkungen ging er dort ein und aus. Darüber hinaus wurde er zum Militärkommissar von Hedong gemacht; am 2. Tag des 1. Monats fügte man [den Titel] „Gouverneur inmitten der Wolken“ hinzu und ergänzte „Investigationskommissar von Hedong“;<sup>43</sup> das Übrige blieb, wie gehabt.<sup>44</sup>

Diese Anekdote stellt insofern einen Sonderfall dar, als sie Zweifel an der realen Durchführung des Bades legitimiert. Es drängt sich die Frage auf, ob das Ereignis nicht vielmehr ein rhetorischer Kniff sei, um durch das Aufzeigen einer übermäßig engen Verbindung zwischen An Lushan, Yang Guifei und dem Kaiser selbst die Schwäche Xuanzongs in den späten Jahren seiner Regentschaft zu demonstrieren und sein Zutun am Ausbruch der Rebellion zu darzustellen. Immerhin kommt der Vollzug des Kindsbades, mit dem die Einführung des Rufnamens „Kind Lu“ und der uneingeschränkte Zugang zum Palast einhergingen, einer Aufnahme in die Kaiserfamilie gleich. Denkbar ist auch, dass dieses Zeugnis einer die Etikette verletzenden Verbindung zwischen der Konkubine und dem späteren Rebellen einer nachträglichen Rechtfertigung der von der kaiserlichen Entourage

---

42 An Lushan soll einen beträchtlichen Körperumfang gehabt haben. Die Beschreibung im *Jiu Tangshu* (200A.5371), die ihn kurz vor seinem Ableben als fettleibig (*ti fei* 體肥), von Ausschlag (*chuang* 瘡) und Geschwüren (*juji* 疽疾) übersät und allmählich erblindend (*yan jian hun* 眼漸昏) darstellt, dürfte aber übertrieben sein und der postumen Verunglimpfung verpflichtet.

Beachte das Bad im Huaqing-Palast 華清宮, das Xuanzong dem An Lushan zum Geschenk gemacht habe (ebd.). Die knappe Bemerkung könnte sich auf die oben ausführlicher beschriebene Imitation des Kindsbades beziehen.

43 Als Militärkommissar (*jiedu* 節度 oder *jiedu shi* 節度使) wurde An Lushan mit hohen, direkt von der Zentralregierung ausgestellten Befugnissen für die Provinz (*dao* 道) Hedong 河東 ausgestattet. Auch unter einem Investigationskommissar (*caifang shi* 採訪使) ist ein direkt von der Zentrale in die Provinzen delegierter Beamter zu verstehen. Das Präfix *jiedu* weist in diesem Fall wohl auf die Insignien (*jie*) des genannten Militärkommissars hin. Siehe Hucker 1985, 144 [#772, #777,], 515 [#6826], und ausführlicher Pulleyblank 1955, 149–152, Anm. 32.

44 *An Lushan shiji* 1.13a-14b [313]. Siehe auch die knappe Zusammenfassung in Pulleyblank 1955, 97.

erzwungenen Ermordung Yang Guifeis dienen sollte.<sup>45</sup> Beide Erklärungen stehen einer wirklichkeitsnahen Schilderung des Kindsbades nicht zwangsläufig entgegen. Auch die Verballhornung des Brauchs beeinträchtigt die Authentizität der geschilderten Details nicht, denn sie ist nur möglich, weil es den Brauch schon gab. Dies wiederum lässt sich leicht anhand der Überschneidungen mit den Einzelheiten aus den zuvor zitierten Beispielen erkennen. Die termingerechte Anfertigung eines wertvollen, bestickten Wickeltuchs steht sogar wörtlich in Einklang mit den Angaben in Zhang Es Gedicht, wenngleich anzunehmen ist, dass das für An Lushan angefertigte Kleidungsstück Übergröße gehabt haben dürfte.<sup>46</sup> Analog zu den übrigen Quellen findet auch dieses Bad am dritten Tag nach der Geburt statt; außer den beiden Angesprochenen ist die Dienerschaft anwesend, zudem stößt zuletzt der Kaiser hinzu. Neu sind die anlässlich des Ereignisses bereitgestellten Präsente (*xi'er jinyin qianwu* 洗兒金銀錢物), deren Bezeichnung eine Variante des lexikalisierten Terminus *xi'er qian* 洗兒錢 zu sein scheint.<sup>47</sup> Anders als die Lexikalisierung vorgibt, gilt das Geschenk nicht dem Gebadeten, sondern der das Bad veranlassenden Yang Guifei als der „Mutter“. Dass die An Lushan gewährten Gratifikationen unmittelbar mit dem Kindsbad in Zusammenhang stehen, ist möglich, aber nicht zu verifizieren.

Zu Beginn des neunten Jahrhunderts hinterließ Bai Juyi in drei Gedichten Hinweise auf das Kindsbad. Zum einen wird in der Gratulation an einen nicht näher bekannten Zensor Cui 崔侍御 zur Geburt seines Sohnes das Bad dieses fremden Jungen thematisch gestreift; zum anderen gewährt Bai Juyi einen Blick auf die innerfamiliäre Perspektive, indem er die Kindsbäder seiner Enkelkinder in Verse fasste.<sup>48</sup> Das früheste Stück ist eines von zwei Kurzgedichten an den genannten Zensor. Dieser hatte anlässlich des dritten Lebensstages seines Sohnes ein heute nicht erhaltenes Gedicht geschrieben, auf das Bai Juyi im Jahr 825 mit dem folgenden reagierte:

洞房門上掛桑弧， Über dem Tor zum Schlafgemach hängt der Maulbeerbogen,

45 Wang Xipeng 汪錫鵬 spekuliert, dass An Lushan bereits zu dieser Zeit Ressentiments gegen den Kaiser und seine Gespielin gehegt haben müsse, weil ein Erwachsener in Amt und Würden sich nicht wie ein Säugling verkleiden und behandeln lasse. Wang Xipeng 2008, 64. Pulleyblank stuft die Episode nicht als rhetorisches Mittel des Historiographen, sondern als reales Ereignis ein, das den „Kaiser amüsierte, aber ein Skandal für spätere Geschichtsschreiber“ gewesen sei. Pulleyblank 1955, 97.

46 Im *Zizhi tongjian* (216.6903) wird darauf hingewiesen, dass es sich um ein „großes Wickeltuch“ (*da qiangbao* 大襁褓) gehandelt habe.

47 *Hanyu da cidian* 5.1153. Locus classicus ist ein Palastlied, das weiter unten ausführlicher besprochen wird.

48 Weil die Gedichte andernorts vollständig übersetzt und interpretiert worden sind, genüge an dieser Stelle eine auszugsweise Wiedergabe. Vollständig in Storm 2014, 163, 169–170, 173–174.

香水盆中浴鳳鷄。 還似初生三日魄， 嫦娥滿月即成珠。	Den Phönixjungen badet Ihr im duftenden Bassin. <sup>49</sup> Scheint noch wie gerad' geboren, drei Tage alt die Seele, Wenn Chang'e Vollmond bringt, eine vollkommene Perle. <sup>50</sup>
----------------------------------	---

Der Hinweis auf den am Tor zum Schlafgemach aufgehängten Maulbeerbogen im ersten Vers spielt auf die im *Liji* vorgeschriebenen Riten zur Geburt an. Er dient der Spezifizierung des Geschlechts, weil im Fall eines Mädchens am Tor ein Tuch anzubringen gewesen wäre.<sup>51</sup> Das im zweiten Vers als „duftend“ (*xiang* 香) charakterisierte Badewasser zeigt an, dass es sich nicht um klares, sondern um mit nicht näher definierten Zusatzstoffen versetztes Wasser handelt. Inwiefern dies kongruent mit den Anweisungen in medizinischen Schriften ist, bleibt im Folgenden zu zeigen. Als Gefäß dient das bekannte Becken (*pen*), dessen Beschaffenheit unbekannt ist. Der Zeitpunkt des Bades entspricht wie zuvor dem dritten Lebenstag; den Vorgang bezeichnet das bekannte Verb *yu*. Die im vierten Vers genannte Mondgöttin Chang'e dürfte auf die oben erwähnte Vollendung des ersten Lebensmonats (*man yue*) anspielen. Sie stellt nach dem Kindsbad den nächsten Übergangsritus zur sozialen Integration des Kindes in die Familie dar und ist etwa durch die Namensgebung gekennzeichnet. Die „Perle“ (*zhu* 珠) muss als weitere Metapher für das Kind verstanden werden.

Das zweite Gedicht entstand anlässlich der Geburt von Bai Juyis Enkelsohn töchterlicherseits im Jahr 840. Es ist ein Frohlocken über den langersehnten Jungen und gleichzeitig ein Dank an den Freund Liu Yuxi 劉禹錫 (772–842), der angesichts der Geburt der Enkeltochter Jahre zuvor versichert hatte, dass ein Enkelsohn nun gewiss nicht lange auf sich warten lasse.<sup>52</sup> Bai Juyi betrachtete diese Zeilen rückwirkend als gutes Omen und spielt im letzten Vers darauf an. Nur der Titel sowie Anfang und Ende des Regelgedichts beziehen sich auf das Kindsbad:

談氏外孫生三日， 喜是男，偶吟成 篇，兼戲呈夢得	Spontan verfasst zum dritten Lebenstag meines Enkels von [meinem Schwiegersohn] Herrn Tan und aus Freude, dass es ein Knabe ist, zugleich Mengde (d. i. Liu Yuxi) im Scherz präsentiert <sup>53</sup>
玉芽珠顆小男兒，	Ein Jadespross, eine Perle, dieser kleine Knabe,

49 „Phoenxjunge“, wörtlich: „Phoenixküken“ (*fengchu* 鳳鷄), ist eine von Bai Juyi gern verwendete glorifizierende Metapher für männliche Kinder.

50 *Bai Juyi ji jianjiao* 白居易集箋校 23.1605–1606; siehe auch die japanische Bearbeitung in Okamura 2005, 53.324–326 [#2403].

51 *Liji zhengyi* 28.12a [534]; Legge 1885 [1966], 471–472.

52 Das Gedicht von Liu Yuxi ist nicht erhalten, ein Hinweis darauf findet sich in einer Anmerkung Bai Juyis zu seinem Gedicht in *Bai Juyi ji jianjiao* 35.2417.

53 *Bai Juyi ji jianjiao* 35.2417–2418; Okamura 2010, 68.149–150 [#3450].

羅薦蘭湯浴罷時。 Auf der Decke aus Gaze, nach dem Bad in Orchideen.<sup>54</sup>

...

明日貧翁具雞黍， Ich armer Greis werde gleich morgen ein Festmahl zubereiten,  
應須酬賽引雜詩。 Sollte den Geistern opfern – dein Lied führte zum Küken.<sup>55</sup>

Während der Titel des Gedichts den Termin des Bades ein weiteres Mal bestätigt und über das Geschlecht des Kindes Auskunft gibt, wird das Badewasser im zweiten Vers spezifiziert. Ein Bad in Orchideenwasser (*lantang* 蘭湯) spielt auf den Beginn des zweiten der „Jiuge“ 九歌 (Neun Gesänge) im *Chuci* 楚辭 (Lieder von Chu) an.<sup>56</sup> Die Allusion verdeutlicht den spirituellen Charakter des Bades, das in seinem ursprünglichen Kontext die Purifikation des Schamanen vor der Praxis religiöser Tänze und Gesänge meint.<sup>57</sup> Analog ist hier zu vermuten, dass die Reinigung des Kindes nicht rein körperlicher Natur war, sondern darüber hinaus der Vertreibung böser Geister diene, die aus der Familie samt ihren Ahnen, in deren soziale Struktur das Kind mit dem Kindsbad nun integriert wurde, verbannt werden sollten.

Im letzten Verspaar des Gedichts nimmt das auch hier mit dem Dichter identische lyrische Ich auf sich selbst Bezug, wenn es von dem armen Greis spricht, und erwähnt ein Festmahl, das am Folgetag abzuhalten sei. Dass dieses Essen zum Dank an die prophezeienden Worte Liu Yuxis stattfinden soll, schließt einen Zusammenhang mit dem Kindsbad nicht zwangsläufig aus, zumal aus songzeitlichen Quellen eine Verbindung bekannt ist.<sup>58</sup> Aus welchem Grund die Feier allerdings auf den folgenden, also den vierten postnatalen Tag fällt, bleibt unklar.

Das dritte Gedicht ist drei Jahre jünger als das vorherige und anlässlich der Geburt von Bai Juyis Enkeltochter im Dezember 837 verfasst worden. Seine Eingangsverse

54 Wörtlich wird nicht in Orchideen, sondern in „Orchideenwasser“ (*lantang* 蘭湯) gebadet. Das Schriftzeichen *tang* impliziert, dass es sich nicht um kaltes, sondern um erhitztes Wasser handelt; tangzeitlich steht es auch für heiße Quellen. *Hanyu da cidian* 9.630. S. a. Anm. 56.

55 Dieser letzte Vers spielt auf das vormalig von Liu Yuxi verfasste Gedicht an. Spaßeshalber verkündet Bai Juyi, dass er dessen Stück als glückverheißendes Omen verstehe, dem er den Enkelsohn zu verdanken habe. Siehe Bais eigene Erläuterung in *Bai Juyi ji jianjio* 35.2417. Es ist davon auszugehen, dass die interlinearen Kommentare in den Werken des Dichters von ihm selbst verfasst worden sind. Näheres hierzu in Storm 2014, 11.

56 *Chuci buzhu* 楚辭補注 2.57; übersetzt in Hawkes 1959 [1985], 103–104. Der Ausdruck „Bad im Orchideenwasser“ (*yu lantang* 浴蘭湯) ist lexikalisiert in *Hanyu da cidian* 5.1238.

57 Zudem ist im legistischen Text *Hanfeizi* 韓非子 eine Anekdote überliefert, der zufolge ein Bad in Orchideenwasser Abhilfe zu schaffen vermöge, wenn man Geister sähe. *Hanfeizi jijie* 韓非子集解 10.245–246. Genau genommen wird dem Betroffenen in der Anekdote das Bad in Exkrementen empfohlen, ein Bad in Orchideenwasser offeriert der Erzähler am Ende der Geschichte alternativ.

58 *Dongjing menghua lu* 5.6b-7a [148] und *Mengliang lu* 20.7b-8b [166].

behandeln die Freude der Eltern über das Ereignis ebenso wie die Sorge des Großvaters, ihm genüge die verbleibende Lebenszeit nicht, um die Enkelin erwachsen werden zu sehen. Insgesamt sind die Verse von Zuneigung für das Kind geprägt, mehr noch von einer altersbedingten Verzärtelung der Kleinen durch den Großvater. Das Stück endet mit dem Bekenntnis, die Liebe zum Kind sei nicht zwingend an sein männliches Geschlecht gebunden. Das Bad des Kindes ist Gegenstand der Verse sieben bis zehn des insgesamt zwölf Verse langen Gedichts:

新年逢吉日， Im neuen Jahr versprechen Glück die Tage，  
 满月乞名时。 Ein Monat ist voll – Zeit, einen Namen auszuwählen.<sup>59</sup>  
 桂燎熏花果， Zimtholz brennt ab, wir räuchern Blüten, Früchte，  
 蘭湯洗玉肌。 Baden in Orchideen<sup>60</sup> die jadeweiße Haut.<sup>61</sup>

Nicht nur der Zeitpunkt des Bades, nämlich abweichend vom dritten Lebenstag das Ende des ersten Lebensmonats, ist bemerkenswert, sondern auch die Terminierung der Namenswahl ist ungewöhnlich, weil nach den Vorschriften im *Liji* dem Kind erst nach Ablauf von drei Monaten ein Name zu geben sei.<sup>62</sup> Ob es sich hierbei um die Regel oder eine Ausnahme von ihr handelt, kann mangels weiterer Belegstellen ebenso wenig mit Sicherheit gesagt werden, wie die Frage beantwortet werden kann, ob mit der verfrühten Namensgebung eine vorgezogene soziale Integration des Kindes in die Familie in der Tang-Zeit generell einhergeht.

Die späte Ausrichtung des Bades eröffnet zwei Interpretationsmöglichkeiten: Entweder handelt es sich um eine zeitliche Aufschiebung des Ereignisses oder, und dies dürfte wahrscheinlicher sein, ein zweites Kindsbad erfolgte im Zusammenhang mit den Festlichkeiten, die am Ende des ersten Monats begangen wurden.<sup>63</sup>

Wie zuvor wird dem Bad ein spiritueller Charakter verliehen, indem der aus dem *Chuci* stammende Terminus „Orchideenwasser“ (*lantang*) erneut verwendet wird. Jenseits dessen lässt der Dichter verlauten, dass Zimtäckeln abgebrannt sowie Blüten und Früchte geräuchert würden. Diese Komponenten sind bisher unbekannt. Medizinische Rezepte erfordern weder das eine noch das andere, wie im Folgenden gezeigt

59 Bai Juyi selbst kommentiert, der Name des Mädchens laute *Yinzhū* 引珠 (Aufgezogene Perle). *Bai Juyi ji jianjiao* 34.2324.

60 Auch hier wörtlich: „Orchideenwasser“ (*lantang*).

61 *Bai Juyi ji jianjiao* 34.2324–2325; Okamura 2010, 67.14–15 [#3336].

62 *Liji zhengyi* 28.14b [535]; Legge 1885 [1966], 473.

63 Die Praxis des Kindsbades am Ende des ersten Monats wird in den genannten songzeitlichen Werken *Dongjing menghua lu* (5.6b [148]) und *Mengliang lu* (20.7b [166]) bestätigt. Gleichzeitig geht aus zahlreichen Gedichten der Song hervor, dass auch am dritten Tag ein solches Bad erfolgte. Chen Jinxian 2009, 235–263. Ferner verweisen medizinische Schriften aus der Tang-Zeit auf mehrere Bäder nach der Geburt. Hierzu ausführlicher unten.



wird. Der Badevorgang selbst wird im Unterschied zu den vorherigen Belegstellen durch das Verb *xi* zum Ausdruck gebracht.<sup>64</sup>

Jenseits der Poesie von Zhang E und Bai Juyi hat das Kindsbad im *Quan Tangshi* Spuren in zwei Palastliedern (*gongci* 宮詞) des neunten oder zehnten Jahrhunderts hinterlassen. Die Datierung beider Stücke ist, wie ihre Zuschreibung, nicht unproblematisch. Womöglich stammen beide aus der Feder einer Frau Xu 徐氏, die den Beinamen Dame Blütenstaubblatt (*Huarui furen* 花蕊夫人) trug und als Konkubine am Hof des ersten Herrschers Gaozu (reg. 907–918) der Früheren Shu (907–925), dessen persönlicher Name Wang Jian 王建 war, lebte. Das zuerst zitierte Gedicht wird wortgetreu auch dem gleichnamigen Poeten Wang Jian (fl. 9 Jh. n. Chr.), einem Zeitgenossen des Bai Juyi, zugeschrieben und ist folglich zweifach im *Quan Tangshi* enthalten. Die stilistische Nähe beider Stücke mag genrespezifisch und die thematische Überschneidung zufällig sein, sodass die erstgenannte Zuschreibung nicht zwingend die richtige sein muss. Ohne endgültig Klarheit erzielen zu können, werden beide Gedichte als spätmittelalterliche beziehungsweise unmittelbar posttangzeitliche Belege für das Kindsbad gewertet.

日高殿裏有香煙，	Hoch steht die Sonne, ein Duft liegt im Palast,
萬歲聲長動九天。	„Lang möge es leben“, schallt es zum Himmel.
妃子院中初降誕，	Drinnen hat die Kebsse zuvor ein Kind geboren,
內人爭乞洗兒錢。	Nun streiten die Damen um des Kindsbads Münzen. <sup>65</sup>
東宮降誕挺佳辰，	Der Kronprinz kam an einem guten Tag zur Welt, <sup>66</sup>
少海星邊擁瑞雲。	Verheißungsvolle Wolken umgeben seinen Stern. <sup>67</sup>
中尉傳聞三日宴，	Das Mahl am dritten Tag tun Kammerdiener kund,
翰林當撰洗兒文。	Gelehrte, zum Kindsbad schreibt eure Zeilen! <sup>68</sup>

Beide Stücke thematisieren die Geburt eines Prinzen, im zweiten Gedicht sogar des Kronprinzen. Offensichtlich war das Ereignis nicht allein auf den familiären Kreis beschränkt, sondern es wurden Feierlichkeiten abgehalten, die die höfische Öffentlichkeit

64 Prosodische Gründe scheinen weniger dafür verantwortlich zu sein, da die Vorgabe, die dritte und fünfte Silbe hätten im Langgedicht (*changlü* 長律) zu alternieren, beim Gebrauch von *yu* ebenso eingehalten worden wäre, wie die Verwendung von *xi* der Regel entspricht.

65 *Quan Tangshi* 302.3444 oder 798.8980.

66 Zur Errechnung glückverheißender Tage für die Geburt siehe Pissin 2009, 61–62.

67 Das Kompositum *shaohai* 少海, in der Übersetzung reduziert auf das Possessivpronomen „seinen“, ist als Anspielung auf den Kronprinzen lexikalisiert und nimmt somit die im vorherigen Vers enthaltene Allusion „Ostpalast“ (*donggong* 東宮) auf, die ihrerseits die Gemächer des Thronfolgers bezeichnet. *Hanyu da cidian* 4.838.

68 *Quan Tangshi* 798.8975.

und Beamtenschaft einschlossen.<sup>69</sup> Dies zeigen die Segenswünsche im ersten und die Verkündung des Festmahls im zweiten Gedicht. Das jeweils im letzten Vers angesprochene Bad des Kindes (hier: *xi'er*), das unterschiedslos dem Thronfolger wie dem Kind einer Konkubine gewährt wird, dient nur der näheren Bestimmung zweier mit ihm in Verbindung stehender Tätigkeiten: Erstens belegt der Streit der Palastdamen um die anlässlich des Kindsbades zu verschenkenden Münzen (*xi'er qian*) einerseits, dass sie nicht dem Kind zugute kamen; andererseits darf der Vers gewiss schon hier als Kritik an den Begleiterscheinungen des Kindsbades, nämlich an Gier und zunehmender Verschwendung, betrachtet werden, gegen die zwei Jahrhunderte später Hong Mai 洪邁 (1123–1202) schärfere Worte fand.<sup>70</sup> Zweitens verweist das zweite Palastlied auf die vom Hof gepflegte Erwartung an die Gelehrten der Hanlin-Akademie, dem Anlass entsprechend Gratulationen zu verfassen. Die oben zitierten Gedichte von Zhang E und Bai Juyi mögen als hinlängliche Belege dienen. Hanlin-Gelehrte dürften hier als Pars pro Toto für den Literatenbeamten im Allgemeinen stehen, denn während Bai Juyis Tätigkeit an der Hanlin-Akademie in den Jahren 807 und 808 bekannt ist, diese aber, als die Gedichte entstanden, längst beendet war,<sup>71</sup> enthalten die wenigen biographischen Daten über Zhang E keinen Hinweis hierauf.<sup>72</sup>

Bereits bekannte Details zum Kindsbad werden in den zwei Gedichten bestätigt. Der im ersten Vers des ersten Stückes genannte Duft (*xiangyan* 香煙) verweist sicher auf das mit bestimmten Ingredienzen versetzte Wasser oder das schon bei Bai Juyi erwähnte Abbrennen von Räucherstäbchen. Insgesamt zeigen die Verse allemal, dass über die kaiserliche Familie hinaus das Ereignis am dritten Tag nach der Geburt eine gewisse Öffentlichkeit einbezog, ein neugeborener Mensch also über den Kreis der Familie hinaus in die Gesellschaft integriert wurde.

Ein weiterer Beleg vom Ende der Tang-Zeit liegt in den Notizen des für seine Loyalität zum untergehenden Tang-Reich bekannt gewordenen Han Wo 韓偓 (844–923) vor. Dieser weiß von dem Bad einer kaiserlichen Tochter zu berichten, das auf der Flucht aus der Hauptstadt stattfand. Im *Jinluan miji* 金鑿密記 (Geheime Notizen aus dem [Palast der] Goldenen Glocken) heißt es wörtlich:

---

69 Von der Einbeziehung einer begrenzten Öffentlichkeit geht auch Li Hui aus, der insbesondere in Gratulationsgedichten aus der Song-Zeit Formen sieht, die Geburt des Kindes zu kommunizieren. Li Hui 2010, 106.

70 *Rongzhai suibi* 6.686. Ausführlich unten.

71 Siehe z. B. Waley 1949, 49.

72 Im *Jiu Tangshu* (95.3016) und *Xin Tangshu* (81.3601) wird er zu einer Gruppe von Gelehrten gezählt, die der literaturliebende Prinz Fan von Qi um sich scharte, darüber hinaus sind keine nennenswerten Daten auffindbar.

天復二年，大駕在岐，皇女生三日，賜洗兒果子、金銀錢、銀葉坐子、金銀錠子。

Im 2. Jahr der Regierungsperiode Tianfu (d. i. 902) befand sich das große kaiserliche Gespann in Qi, als am dritten Tag nach der Geburt der erhabenen Tochter Früchte, Gold- und Silbermünzen, versilberte Blätter sowie vergoldete und versilberte Kupferstückchen anlässlich des Kindsbades verschenkt wurden.<sup>73</sup>

Die Textstelle belegt die Signifikanz des Bades, jedoch ohne es konkret zu beschreiben oder seine Funktion zu beleuchten. Spezifiziert werden nur die anlässlich des Bades überreichten Präsente, wenngleich ihre Empfänger ungenannt bleiben. Es ist anzunehmen, dass auch hier die Geschenke an die dem Ereignis beiwohnende Entourage, die Konkubinen, nicht an das Kind gingen.

Die Bedeutung des Bades war immerhin so groß, dass ein Verzicht auf den Brauch selbst im Untergang der Dynastie, selbst auf der Flucht noch undenkbar gewesen wäre. Dies führt zu der Annahme, dass die durch das Kindsbad formalisierte Integration des Nachwuchses in die Familie – auch bei einer Tochter – für zwingend notwendig gehalten wurde. Der Grund hierfür dürfte erneut in der für die Herrscherfamilie wichtigen politischen Funktion des Ereignisses zu suchen sein. Durch die Praxis des Kindsbades wird, selbst wenn eine Prinzessin gebadet wird, die grundsätzliche Reproduktionsfähigkeit des Herrschers verkündet. Dass der Kaiser den Familienmitgliedern und Beamten anlässlich solcher Ereignisse wertvolle Geschenke macht, muss als willkommenes Instrument zur Kommunikation des generationenübergreifenden Herrschaftsanspruches verstanden werden.

Ebenso wie der obige Passus der Bedeutung des Kindsbades am Ende der Tang-Zeit Ausdruck verleiht und den Stellenwert der Geschenke hervorhebt, verdeutlicht eine weitere Textstelle die Selbstverständlichkeit des Ereignisses. Wie beiläufig wird in dem erst in der Song-Zeit zusammengestellten monumentalen *Taiping guangji* 太平廣記 (Umfassende Aufzeichnungen der [Ära] Höchster Friede) ein solches Bad erwähnt. Die relevante Anekdote handelt von der Geburt eines Kindes, in dessen Körper der Protagonist, ein Mönch namens Yuan Guan 圓觀, etwa in der Mitte des neunten Jahrhunderts glaubt inkarniert zu werden. Auf den Stoff der Anekdote selbst muss hier nicht näher eingegangen werden. Relevant ist lediglich die Bitte des Mönchs an seinen Freund, den ehemaligen Kaiserlichen Ratgeber (*jianyi dafu* 諫議大夫)<sup>74</sup> Li Yuan 李源, das Kind „beim Kindsbad am dritten Tag [nach der Geburt]“ (*yu er sanri* 浴兒三日)

73 *Jinluan miji* 2.25a [551].

74 Bünger 1996 [1946], 261.

aufzusuchen. Wenn das Kind ihm ein Lächeln schenke, was in der Folge auch geschieht, habe es ihn erkannt und die Reinkarnation sei erfolgreich verlaufen.<sup>75</sup>

## 2.2 Medizinische Handbücher

In der Tang-Zeit wird nicht nur der Pädiatrie erstmals ein nennenswerter Stellenwert innerhalb der medizinischen Schriften eingeräumt, sondern innerhalb der Kinderheilkunde auch dem Kindsbad Rechnung getragen. Zwar existierten noch keine ausschließlich der Kinderheilkunde verpflichteten Werke – dieser medizinhistorisch wichtige Schritt erfolgte erst in der Song-Dynastie –, doch widmen Mediziner in der Tang-Zeit immerhin mehrere Kapitel ihrer Werke den jüngsten Mitgliedern der Gesellschaft, darunter auch Sun Simiao 孫思邈 (gest. 682 n. Chr.), dessen Schriften noch die Medizin der Qing-Dynastie (1644–1911) beeinflussten.<sup>76</sup> Er stellte eine Reihe von Rezepten für das Baden von Neugeborenen zusammen, denen eine generelle Einführung in die Methode voransteht. Darin heißt es:

浴兒法，凡浴小兒湯極須令冷熱調和。冷熱失所令兒驚，亦致五藏疾也。凡兒冬不可久浴，浴久則傷寒。夏不可久浴，浴久則傷熱。數浴背冷則發癩。若不浴又令兒毛落。新生浴兒者以豬膽一枚，取汁投湯中以浴兒，終身不患疥。勿以雜水浴之。

75 *Taiping guangji* 387.3089–3090.

76 Hsiung 2005, 29–39; Volkmar 1985, 1–35. Der noch in der Sui-Dynastie aktive Chao Yuanfang 巢元方 (fl. 610 n. Chr.) widmete der Kinderheilkunde im *Chaoshi zhubing yuanhou zonglun* 巢氏諸病源候總論 (Herr Chaos umfassender Diskurs der Ursachen und Symptome aller Krankheiten) sechs Kapitel (*juan* 卷; 45.1–50.14 [868–908]). Dass man Kinder am dritten Tag oder unmittelbar nach der Geburt badete, wird hierin zwar nicht erwähnt, das Baden von Kindern (nicht spezifizierten Alters) zur Behandlung von Krankheiten dessen ungeachtet aber abgehandelt. Sun Simiao thematisiert in seinem tangzeitlich verbreiteten *Beiji qianjin yaofang* 備急千金要方 (Unschätzbare Rezepte für den Notfall) Kinderkrankheiten und Kinderpflege in gleichfalls sechs *juan* (8.1–14.19 [131–183]). Zudem enthält das unten näher behandelte *Waitai miyao* 外臺秘要 ([Medizinische] Geheimnisse eines Zensors im Außendienst) von Wang Tao 王燾 (670–755) zwei *juan*, die sich mit Kinderheilkunde befassen und deren Textumfang den Vorstehenden nicht nachsteht (35.1–36.61 [441–503]). (Der Ausdruck *waitai* 外臺 bezeichnete ab 765 n. Chr. Mitarbeiter des Zensorats, die Tätigkeiten außerhalb der Hauptstadt erledigten. Siehe Hucker 1985, 561 [#7605]). Die beiden letztgenannten Werke von Wang Tao und Sun Simiao enthalten Einträge zum Kindsbad am dritten Tag nach der Geburt.

Als Regel für das Baden von Kindern gilt im Allgemeinen hinsichtlich des Badewassers, in dem ein kleines Kind zu baden ist, dass die Temperatur ausbalanciert werden muss. Wenn Kälte und Hitze nicht angemessen sind, führt dies dazu, dass das Kind erschrickt, was seinerseits Krankheiten an den fünf inneren Organen hervorruft.<sup>77</sup> Im Winter darf kein Kind lange gebadet werden, [denn] badet man es lange, so leidet es unter Kälte. Im Sommer darf kein Kind lange gebadet werden, [denn] badet man es lange, so leidet es unter Hitze. Badet man das Kind oftmals, wird sein Rücken kalt und es bekommt Krämpfe. Badet man es überhaupt nicht, führt das beim Kind wiederum zu Haarausfall. Wer ein Neugeborenes badet, nehme die Gallenblase eines Schweins, entnehme ihr den Saft, gebe ihn in das Wasser und bade das Kind darin: Ein Leben lang wird es sich nicht um Ausschlag sorgen müssen. Das Kind darf keinesfalls in verunreinigtem Wasser gebadet werden.<sup>78</sup>

Diesen allgemeinen Hinweisen, gefolgt von jener Hautausschlag vorbeugenden Präskription für das Bad von Neugeborenen, schließt Sun Simiao eine Rezeptur für das Kindsbad am dritten Tag nach der Geburt an. Ihr zufolge war ein Bad zuzubereiten, worin Pfirsichwurzeln und zwei Sorten Pflaumenwurzeln (*mei* 梅 und *li* 李) in Wasser zerkoht würden. Das Sediment sei schließlich zu entfernen und das Kind darin zu baden. Ziel des Bades sei, alles Unglückverheißende zu entfernen, dem Kind zur Tüchtigkeit zu verhelfen und es zeitlebens vor Hautkrankheiten zu schützen.<sup>79</sup> Das Rezept ähnelt den Ausführungen eines weiteren Tang-Mediziners: Wang Taos *Waitai miyao* steht hier auch deshalb im Zentrum der Betrachtungen, weil darin offensichtlich wird, dass Wang Taos Rezepte auf ältere, traditionsreiche medizinische Empfehlungen zurückgreifen. Mit Blick auf die unten angestellten Überlegungen zum Ursprung des Kindsbades ist dieser Umstand zweifellos von Bedeutung. Wang Tao hinterließ elf Rezepte zum Kindsbad, von denen diejenigen vorgestellt werden, die sich mit dem Bad gleich nach der Geburt befassen:

崔氏初生浴兒良日。此謂初生浴兒。以後重浴亦吉。寅卯酉日大吉。壬午丁未癸巳日凶。又浴兒虎頭骨湯。主辟除惡氣。兼令兒不驚。不患諸瘡疥方。虎頭骨五兩。苦參四兩。白芷三兩。右三味切。以水一斗煮為湯。內豬膽汁少許。適寒溫以浴兒良。[...]又療兒生三日浴除瘡方。桃根。李根。梅根各八兩右三味切。以意著水多少。煮令三四沸。以浴兒。

Herr Cui [verzeichnet]: Wenn man ein Neugeborenes kurz nach seiner Geburt an einem günstigen Tag badet, wird dies als „Kindsbad nach der Geburt“ bezeichnet. Es danach wiederholt zu baden, ist gleichfalls glückverheißend. Tage, die durch die Erdzweige *yin*, *mao* oder *you* gezählt werden, sind besonders glückverheißend; Tage mit den Zähl-

77 Das sind: Herz (*xin* 心), Leber (*gan* 肝), Milz (*pi* 脾), Lunge (*fei* 肺) und Nieren (*shen* 腎). *Hanyu da cidian* 1.390.

78 *Beiji qianjin yaofang* 9.5b [136].

79 Ebd.; übersetzt in Storm 2014, 46.

lungen *renwu*, *dingwei* und *guisi* sind unglückverheißend. Außerdem: Man bade das Kind in warmem, mit Knochen vom Tigerkopf versetztem Wasser und bewirke die Vertreibung schlechter Lebensenergie. Zugleich veranlasst [dieses Wasser] das Kind, sich nicht zu erschrecken, und man muss sich nicht um Rezepte gegen Ausschlag sorgen. Man nehme fünf *liang*<sup>80</sup> Knochen vom Tigerkopf, vier *liang* Sophora flavescens und drei *liang* Angelika, schneide die drei Ingredienzen mit der rechten Hand, erhitze sie mit einem *dou*<sup>81</sup> Wasser zu Badewasser und gebe ein wenig Gallensaft vom Schwein hinzu. Wenn man die Temperatur reguliert und das Kind darin badet, wird es tüchtig. [...] Ein weiteres Rezept für die Behandlung eines drei Tage alten Kindes zur Entfernung von Ausschlag durch ein Bad: Man nehme jeweils acht *liang* Pfirsichbaumwurzeln, Pflaumenbaumwurzeln und Essigpflaumenbaumwurzeln, schneide die Ingredienzen mit der rechten Hand, füge wunschgemäß eine Menge Wasser hinzu, erhitze es, lasse es drei, vier Mal aufkochen und bade das Kind darin.<sup>82</sup>

Das Rezept für das Bad am dritten Tag nach der Geburt stimmt mit demjenigen Sun Simiaos weitgehend überein, die Ingredienzen sind identisch. Nur in der Menge differieren beide, ebenso wie sie unterschiedliche Anforderungen an die Häufigkeit des Siedens stellen.

Wang Tao schreibt seine Ausführungen einem nicht näher spezifizierten Herrn Cui (Cui *shi* 崔氏) zu. Lee Jen-der vermutet, es handle sich um Cui Zhiti 崔知悌 (gest. 681 n. Chr.), dem im Katalog des *Jiu Tangshu* zwei medizinische Werke zugeschrieben werden.<sup>83</sup> Die Wahrscheinlichkeit also, dass ein Rezept aus der frühen Tang-Zeit übernommen wurde, mehr noch: dass selbst dieses auf älteren Traditionen beruht, ist hoch, zumal es sich bei der Medizin um eine Disziplin handelte, bei der das Wissen – zunächst überwiegend innerfamiliär – von Generation zu Generation weitergegeben wurde.<sup>84</sup>

Beide Handbücher, Wang Taos wie Sun Simiaos, zeugen von der Empfehlung des Kindsbades durch Mediziner der Tang-Zeit. Dies gilt für das explizit genannte Bad am dritten Tag nach der Geburt ebenso wie für ein zusätzliches, der Geburt unmittelbar nachfolgendes Bad. Des Weiteren enthalten diese Abschnitte Rezepte für Bäder, die bei unterschiedlichen Krankheitssymptomen zuzubereiten sind.

80 Dabei handelt es sich um ein Hohlmaß, das tanzzeitlich etwa 41,3 Gramm entsprach. Hierzu siehe die Aufstellung im Indexband des *Hanyu da cidian*, 18.

81 Ebenfalls ein Hohlmaß: In der Tang-Zeit unterschied man ein kleines *dou* (*xiaodou* 小斗; entspricht etwa 2 Litern) und ein großes *dou* (*dadou* 大斗; entspricht etwa 6 Litern). Vermutlich ist Letzteres gemeint. Siehe auch hier die Tabelle im Indexband des *Hanyu da cidian*, 12.

82 *Waitai miyao* 35.15a-b [48].

83 Lee 2003, 6; *Jiu Tangshu* 47.2042 u. 2050.

84 Z. B. Hsiung 2005, 41.

Die Zugabe verschiedener Inhaltsstoffe bekräftigt, was die schöne und historiographische Literatur mit solchen Termini wie „duftendes Wasser“ (*xiangshui*) oder „Orchideenwasser“ (*lantang*) andeuten: Das Kindsbad erfolgte nicht in klarem Wasser, sondern in einer warmen, mit verschiedenen Inhaltsstoffen versetzten Flüssigkeit. Von den das Bad begleitenden Bräuchen innerhalb der Familie, einem Festmahl oder der Vergabe von Geschenken wissen die Medizinbücher freilich nichts zu berichten. Dennoch gehen sie in ihren Empfehlungen über rein therapeutische, prophylaktische oder hygienische Funktionen des Bades hinaus, indem sie zusätzlich die spirituelle Komponente bedenken. Dies äußert sich etwa in der Empfehlung, das Bad an einem „günstigen Tag“ (*liangri* 良日) zu veranstalten, in der Hoffnung, dadurch die Tüchtigkeit des Kindes zu fördern beziehungsweise alles Unglückverheißende zu entfernen. Auch das Hinzufügen des Tigerkopfknochens verfolgt dieses Ziel, indem es die physische und sicher auch psychische Kräftigung des Neugeborenen bezweckt. Der wörtliche und übertragene Sinn der Reinigung, eine Reinigung von Körper und Geist, ist folglich ebenso deutlich erkennbar wie die Schutzfunktion, die das Kindsbad insbesondere aus medizinischer Sicht übernahm.

### 3 Ursprung und Einflüsse

Die Herkunft des Kindsbades ist nicht eindeutig festzumachen. Bereits in der Song-Zeit stellte Hong Mai im *Rongzhai suibi* fest, dass niemand mehr wisse, wann das Vorbild hierfür entstanden sei.<sup>85</sup> Seine Worte sind Teil einer längeren Kritik unter dem Titel „Xi'er jinqian“ 洗兒金錢 (Goldmünzen zum Kindsbad):

車駕都錢塘以來，皇子在邸生男及女，則戚里、三衙、浙漕、京尹，皆有餉獻，隨即致答，自金幣之外，洗兒錢果，動以十數合，極其珍巧，若總而言之，殆不可勝算，莫知其事例之所起。

Seitdem die kaiserliche Karosse in die Hauptstadt Qiantang (d. i. Hangzhou<sup>86</sup>) eingezogen ist, bringen, wenn erhabener Nachwuchs in der Residenz geboren wird, Junge oder Mädchen, die eingeheirateten Familienmitglieder, die Drei Kommandeure<sup>87</sup>, die Kanalmeister aus Zhe und der Vorsteher der Hauptstadt allesamt Gaben in Form von Speisen vor, die daraufhin alsbald nach Erwidierung verlangen. Außer Goldmünzen sind das speziell für das Kindsbad vorgesehene Münzen und Früchte, die, erst wenn sie zu zehnt oder mehr eingesetzt werden, geeignet erscheinen. Um es mit einem Wort zu sagen: Der Wert ist nicht mehr zu errechnen und niemand weiß, wo das Vorbild hierfür entstanden ist.

85 *Rongzhai suibi* 6.685: 莫知其事例之所起。

86 *Hanyu da cidian* 11.1320.

87 Hucker 1985, 403 [#931].

劉原甫在嘉祐中，因論無故疏決云：「在外羣情，皆云聖意以皇女生，故施此慶，恐非王者之令典也。又聞多作金銀、犀象、玉石、琥珀、玳瑁、檀香等錢，及鑄金銀為花果，賜予臣下，自宰相、臺諫，皆受此賜。無益之費，無名之賞，殆無甚於此。若欲誇示奢麗，為世俗之觀則可矣，非所以軌物訓儉也。宰相、臺諫，以道德輔主，奈何空受此賜，曾無一言，遂事不諫！臣願深執恭儉，以答上天之貺，不宜行姑息之恩，以損政體。」

In der Regierungsperiode Jiayou [1056–1063] argumentierte Liu Yuanfu, [die Gratifikationen] seien bar jeden Grundes und daher abzuschaffen: „Dem Empfinden des Volkes außerhalb [des Palastes] zufolge ist der Wunsch des Herrschers der Grund, aus dem bei der Geburt eines erhabenen Mädchens eine derartige Beglückwünschung praktiziert wird; ich fürchte [aber], es handelt sich dabei nicht um ein Gesetz oder Statut Ihrer Majestät. Ferner habe ich vernommen, dass Gold und Silber, Rhinocerosse und Elefanten, Jadesteine, Amber, Schmuck aus Schildkrötenpanzer, Sandelholz und mehr gehäuft herangeschafft werden sowie Gold und Silber geschmolzen werden, um Blumen und Früchte daraus zu fertigen und diese an die Untertanen zu verschenken. Angefangen bei Kanzlern, Zensoren und Kaiserlichen Beratern<sup>88</sup> erhielt jeder diese Geschenke. Eine nutzlose Verschwendung und unverdiente Belohnung, es gibt kaum Schlimmeres als dies! Wenn einer Prunk und Pracht zur Schau zu stellen begehrt und sie zum Blickfang heutiger Bräuche macht, mag das schon angehen; es ist aber nicht der [richtige] Maßstab, um Sparsamkeit zu lehren. Kanzler, Zensoren und Kaiserliche Berater haben dem Herrscher mit dem [richtigen] Weg und mit Tugendkraft zur Seite zu stehen. Wie konnten sie sinnlos solche Geschenke annehmen, ohne auch nur ein einziges Wort zu erheben, mit der Angelegenheit fortfahren, ohne Widerrede zu leisten! Ich wünschte, man hielte hartnäckig an Mäßigung und Anstand fest, um dadurch der Gunst des Höchsten Himmels zu begegnen. Es ist nicht angemessen, Dank grenzenlos großzügig zu erweisen und dadurch dem gesamten Staatsapparat Schaden zuzufügen.“

偉哉劉公之論，其勁切如此。歐陽公銘墓，略而不書。予為國史亦不知載於本傳，比方讀其奏章，故敬紀之。韓偓金鑿密記云：「天復二年，大駕在岐，皇女生三日，賜洗兒果子、金銀錢、銀葉坐子、金銀鋌子。」予謂唐昭宗於是時尚復講此，而在庭無一言，蓋宮掖相承，欲罷不能也。

Fürwahr außerordentlich, die Erörterung des Herrn Liu, unbeugsam und eindringlich wie sie ist. Die Grabinschrift von Herrn Ouyang [für Liu Yuanfu] ist oberflächlich und zeichnet [dies] nicht auf. Als ich selbst Historiograph des Reiches war, wusste ich [dies] nicht in den Überlieferungen niederzuschreiben. Erst als ich seine Eingabe vergleichend las, habe ich es achtungsvoll festgehalten. Im *Jinluan miji* des Han Wo heißt es: „Im 2. Jahr der Regierungsperiode Tianfu (d. i. 902) befand sich das große kaiserliche Gespann in Qi,

88 Mit *taijian* 臺諫 wurden tang- und songzeitlich zwei Ämter bezeichnet, nämlich das des Zensors und das des Beraters. *Hanyu da cidian* 8.799.



als am dritten Tag nach der Geburt der erhabenen Tochter Früchte, Gold- und Silbermünzen, versilberte Blätter sowie vergoldete und versilberte Kupferstückchen anlässlich des Kindsbades verschenkt wurden.<sup>89</sup> Ich meine, zu dieser Zeit hätte Tang Zhaozong [reg. 888–904] in dieser Sache wahrscheinlich eingelenkt, aber bei Hofe verlor niemand ein einziges Wort. Im Palast nahm [die Verschwendung anlässlich des Kindsbades] wohl weiter ihren Lauf, und wer sie zu stoppen begehrte, war nicht in der Lage dazu.<sup>90</sup>

Genau genommen stellt Hong Mai letztlich fest, dass nicht das Aufkommen des Kindsbades, sondern der Ursprung der pompösen Geschenke an Familie und Entourage als Ausdruck des Dankes für vorhergegangene Geschenke nicht mehr nachvollzogen werden könne. Zur Veranschaulichung verweist er auf die oben zitierte Episode von Han Wo, also den spätesten Beleg aus der Tang-Zeit.

Obwohl der Locus classicus des Bades am dritten Tag nach der Geburt, wie gezeigt, in Quellen des frühen achten Jahrhunderts liegt, sprechen drei Indizien für eine frühere Existenz. Erstens führt die im *An Lushan shiji* beschriebene Verballhornung des Brauchs durch die Protagonisten Yang Guifei, An Lushan und Kaiser Xuanzong zu der Überlegung, dass ein Brauch, der textlich erst in der Tang-Zeit nachzuweisen ist, dort aber bereits verulkt wird, zuvor etabliert gewesen sein dürfte.<sup>91</sup> In der Episode diente die Imitation des innerfamiliären Brauchs der demonstrativen Darstellung von unangemessener Nähe zwischen Kaiser und Beamtem, zwischen Konkubine und späterem Rebellen.<sup>92</sup> Diese verstieß nicht zuletzt gegen die Maxime des Konfuzius (551–479), der zufolge eine gute Regierung voraussetzt, dass jeder Mensch seinen Platz in der Gesellschaft einnehme und beibehalte, hier also der Herrscher eben Herrscher und der Untertan eben Untertan hätte bleiben müssen.<sup>93</sup> Ohne ein Maß an Bekanntheit, also eine gewisse Verbreitung der Praxis des Kindsbades, hätte diese Wirkung sicher nicht erzielt werden können. Zweitens indizieren die in Medizinhandbüchern erhaltenen Rezepte und allgemeinen Vorschriften durch ihre traditionellen Rückgriffe auf überlieferte Rezepte die frühere Praxis des Kindsbades. Drittens beweist selbst der in der Tang-Zeit ausgemachte Ursprung des Kindsbades in der tradierten Literatur nicht zwangsläufig die Nichtexistenz des Brauchs vor jener Zeit.

---

89 S. o. Anm. 73.

90 *Rongzhai suibi* 6.685–686.

91 Für diesen Gedanken, der die intensive Suche nach dem Ursprung des Kindsbades und eventuellen Einflüssen noch einmal forcierte, danke ich Professor Reinhard Emmerich.

92 Insbesondere Li Hui geht davon aus, dass Xuanzong der Initiator des Brauchs und gleichfalls der Urheber der „schlechten Angewohnheit“ (*exi* 惡習) sei, prunkvolle Geschenke zu diesem Anlass zu machen. Li Hui 2010, 105.

93 *Lunyu zhushu* 12.6b [108]; Wilhelm 1910 [2008], 367 (12.11).

Es darf daher vermutet werden, dass das Bad des Kindes in seiner sozialen Funktion als Übergangs- beziehungsweise Trennungs- und zugleich Angliederungsritus keine Erfindung der Tang-Zeit, sondern begünstigt durch die besondere Quellenlage lediglich erst dort vermehrt nachweisbar ist. Traditionell werden in biographischen Schriften Ereignisse, die im Kreis der Familie stattfinden, den öffentlichen Angelegenheiten, vornehmlich der Beamtenkarriere und den mit ihr verbundenen Verdiensten, nachgeordnet. Insbesondere Darstellungen von Kindern werden in der Regel selten oder in Stereotypen und Topoi berücksichtigt.<sup>94</sup> Dass die Quantität der Belege ab der zweiten Hälfte des achten Jahrhunderts zunimmt, erklärt sich durch genreübergreifende Veränderungen literarischer Inhalte, die in der Forschung wiederholt beschrieben wurden: Ab der Mitte des achten Jahrhunderts ist eine deutliche Zunahme von persönlichen, familiären und emotionalen Themen in der chinesischen Literatur zu verzeichnen, ein Phänomen, mit dem sich auch die Zunahme von Belegen für das Kindsbad erklären lässt.<sup>95</sup>

Die oben genannten Indizien lassen eine vortanzzeitliche Existenz des Kindsbades vermuten und legitimieren die nachfolgende Suche nach bekräftigenden Hinweisen. Hierfür werden hauptsächlich Schriftzeugnisse ausgewertet, die die Nachwelt über postnatale Aktivitäten im weitesten Sinne unterrichten.

### 3.1 Riten

Die schrittweise Einführung des Neugeborenen in die Familie wird im Kapitel „Neize“ 內則 (Regeln für den inneren Bereich) des *Liji* beschrieben.<sup>96</sup> Der dritte Tag nach der Geburt markiert schon hier eine Zäsur, weil mit ihm die unmittelbar postnatal erfolgende dreitägige Isolationsperiode endet. Sabine Wilms fasst die Ausführungen im *Liji* zusammen und interpretiert sie folgendermaßen:

On this [third, K.S.] day its father announced the birth to the ancestors and at the same time the child was picked up for the first time by a vassal who had purified himself and was dressed in ceremonial garments. Then the child was handed to a wet nurse (or the mother in the lower ranks of nobility and common populace) who kept it in strict isolation until the end of the first three months, because its ch'i ("vital vapor") was believed to be without strength. [...] But before the vassal could pick up a male child for the first time, six arrows, made of sacred wood with special significance, were shot using the sacred bow and had been hung on the gate to announce the birth of a son and was also made of sacred material. The arrows were shot in four directions, towards the sky and towards the earth, a ritual that conformed with the common practice of shooting arrows in order to ward off de-

94 Z. B. Wu Pei-yi 1995, 129–130.

95 Owen 1996, 83–106; Shields 2007, 111.

96 *Liji zhengyi* 28.11a-22a [534–539]; Legge 1885 [1966], 471–472.

mons and unlucky spirits. We have no knowledge available concerning a parallel rite for the daughter related to the napkin that was suspended from the gate to announce her birth, but it was undoubtedly also meant as a symbolic implement to eliminate pollution.<sup>97</sup>

Zwar ist ein Bad des Neugeborenen weder in den Ausführungen am dritten Tag nach der Geburt noch im Rahmen der nachstehenden Präskriptionen im *Liji* vorgesehen, doch wird die Bedeutung der Zäsur im Leben des Kindes ersichtlich. Nach Ablauf der dreitägigen Isolationsfrist, die sicher den Zweck hatte, angesichts hoher Sterblichkeitsraten die Überlebensfähigkeit des Kindes zunächst abzuwarten, wird der Säugling den Familienmitgliedern vorgestellt und ihm im ersten Schritt innerhalb der Familie sein Platz zugewiesen.<sup>98</sup> Dies geschieht im Fall von Nachwuchs eines Landesfürsten anhand einer Reihe von festgelegten Riten, die laut Wilms der rituellen Purifikation dienen, darunter das Aufhängen eines Bogens und der Abschuss von sechs Pfeilen in alle Richtungen bei der Geburt eines Jungen, das Aufhängen eines Tuchs im Falle eines Mädchens. Weil Mutter und Kind durch den blutigen Akt der Geburt als beschmutzt galten und zudem vor bösen Geistern und Dämonen zu schützen waren, wurde das Neugeborene einer derartigen symbolischen Reinigung unterzogen.<sup>99</sup> Dass diese symbolische Reinigung mit einer faktischen einhergehend, erscheint zwar folgerichtig, ist aber im Text nicht nachzuweisen. Dass das mitunter minutiös Handlungsanweisungen gebende *Liji* das Bad ausspart, spricht für sein tatsächliches Fehlen im rituellen Ablauf. Gleichwohl liegt der Zusammenhang zwischen den im *Liji* beschriebenen Riten und dem Kindsbad auf der Hand. Eine maßgebliche Beeinflussung des Letztgenannten durch die Erstgenannten erscheint plausibel, nicht zuletzt weil sich im Ritenhandbuch auch das mit dem Bad verbundene Festmahl und die (vom Kaiser sodann zu entgeltenden) Präsente der Beamten für das Kind wiederfinden lassen.<sup>100</sup>

Von der sich auf das *Liji* gründenden Signifikanz des dritten Tages nach der Geburt zeugen zwei weitere Textstellen, selbst wenn sie jenseits des Termins keinen direkten Bezug zu dem Ritenhandbuch herstellen. Auch das Bad wird darin nicht explizit

97 Wilms 1992, 55–56.

98 Weitere Schritte folgen: Dem *Liji* zufolge war dem Kind etwa nach Ablauf von drei Monaten ein Name zu geben; das Erreichen der Volljährigkeit wurde mit der Bekappungs- beziehungsweise Haarnadelzeremonie zelebriert.

Wilms (1992, 52–53) geht davon aus, dass die Dauer der dreitägigen Isolationsperiode in Zusammenhang mit dem legendären dreimaligen Aussetzen des Ahnen der Zhou, Hou Ji 后稷 (Fürst Hirse), steht. Gleichwohl ist ein direkter Zusammenhang nicht nachweisbar. Die Legende des Hou Ji ist überliefert in Mao #245, *Shijing* 詩經 (Buch der Lieder) 17.1.1a-26a [587–599]; übersetzt in Legge 1871 [2000a], 465–472. Siehe auch Kinney (1995b, 1–24, insb. 1–8), die in der Legende die Entstehung des Topos vom frühreifen Kind sieht.

99 Wilms 1992, 56.

100 *Liji zhengyi* 28.12a-b [534]; Legge 1885 [1966], 471–472.

angeführt. Bemerkenswerterweise beruft sich die erste Episode auf Ereignisse im Herrscherhaus der Nördlichen Qi (550–577), die von den nichtchinesischen Xianbei 鮮卑 ausgerufen wurde:

文襄敬皇后元氏，魏孝靜帝之姊也。孝武帝時，封馮翊公主而歸於文襄。容德兼美，曲盡和敬。初生河間王孝琬，時文襄為世子，三日而孝靜帝幸世子第，贈錦綵及布帛萬疋。

Die Achtungsvolle Erhabene Kaisergemahlin des Wenxiang [der Qi], Frau Yuan, war die ältere Schwester des Kaisers Xiaojing der Wei. Zur Zeit des Kaisers Xiaowu wurde sie als Prinzessin von Pingyu belehnt und mit Wenxiang verheiratet. Ihre Erscheinung und ihre Tugend waren schön, sie schöpfte Harmonie und Achtung vollständig aus. Als erstes gebar sie den Prinzen von Hejian, Xiaowan, als [ihr Gatte] Wenxiang Thronfolger war, und drei Tage [darauf] stattete Kaiser Xiaojing den nachfolgenden Thronanwärtern (nämlich Wenxiang und dessen neugeborenem Sohn) einen Besuch ab und schenkte ihnen zehntausend Ballen feinsten Seide und Tuch.<sup>101</sup>

In Anbetracht der ausgewiesenen Relevanz des dritten postnatalen Tages im *Liji* ist der Zusammenhang des beschriebenen Ereignisses mit den Präskriptionen im Ritenhandbuch naheliegend.

Eine Anekdote im tangzeitlichen *Minghuang zalu* 明皇雜錄 (Vermischte Aufzeichnungen über den Erleuchteten Erhabenen) erzählt von einem „Drachen aus Jade“ (*yu longzi* 玉龍子), der dem späteren Kaiser Gaozong (reg. 649–683) am dritten Tag nach seiner Geburt vom Vater Taizong (reg. 626–649) geschenkt wurde.<sup>102</sup> Hier entsteht der Eindruck, teure Geschenke am dritten Tag nach der Geburt seien ausschließlich den zur Thronfolge erkorenen Sprösslingen zugekommen. Dass dem nicht so war, ist oben hinlänglich gezeigt worden.

### 3.2 Kosmogonie

Eine andere Verbindung wird zwischen dem Kindsbad und dem sogenannten „Baden der Sonnen“ (*yu ri* 浴日) beziehungsweise „Baden der Monde“ (*yu yue* 浴月) gesehen.<sup>103</sup> Diese erst hanzeitlich bekannten naturverbundenen Bestandteile eines älteren Mythos um den Kultmeister Xihe 羲和, der laut dem *Shangshu* 尚書 (Buch der Urkunden) vom legendären Herrscher Yao einst mit der Lenkung der Gestirne betraut worden sein soll,<sup>104</sup>

101 *Bei Qi shu* 北齊書 (Geschichte der Nördlichen Qi) 9.125.

102 *Minghuang zalu*, shang 上, 17. Darüber hinaus enthält die Episode einen der seltenen frühen Belege für den Kindertest, durchgeführt von Wu Zetian (reg. 690–705).

103 Yang Lin 2002, 76–85.

104 *Shangshu zhengyi* 尚書正義 2.9a [21]; Legge 1865 [2000b], 18. Dass und warum unter Xihe, abweichend von der Legge-Übersetzung, eine einzelne Person verstanden werden muss, erläu-

sind im *Shanhai jing* 山海經 (Leitfaden über die Berge und Meere) überliefert.<sup>105</sup> Der erste von zwei relevanten Passus lautet wie folgt:

東海之外，甘水之間，有羲和之國，有女子名曰羲和，方浴日於甘淵。羲和者，帝俊之妻，是生十日。

Jenseits des Ostmeeres, inmitten des Süßen Gewässers, liegt das Land von Xihe, wo es ein Mädchen namens Xihe gab, das dort die Sonnen im Süßen Grund badete.<sup>106</sup> Xihe war die Frau des Herrschers Jun; sie hatte die zehn Sonnen geboren.<sup>107</sup>

Der bereits im *Shangshu* erwähnte Xihe wird hier als Frau dargestellt, aus deren Ehe mit dem mythischen Herrscher Jun Nachwuchs in Form von zehn Sonnen hervorgegangen sein soll.<sup>108</sup> Der zweite Passus lautet ähnlich, wenngleich die Protagonistin nun eine zweite Frau desselben Herrschers ist, ihrerseits die legendäre Mutter der Monde:

有女子方浴月。帝俊妻常羲，生月十有二，此始浴之。

Es gab ein Mädchen, das dort die Monde badete. Changxi war die Frau des Herrschers Jun, die zwölf Monde geboren hatte und diese an dem Ort das erste Mal badete.<sup>109</sup>

Während die zehn Sonnen wohl dem Zehntagezyklus im chinesischen Kalendersystem entsprechen, spiegeln die Monde freilich die zwölf Monate des Jahres wider. Mingzeitlich

---

tert Karlgren (1946, 262–265) einleuchtend. Zudem untersucht er ältere Formen des Mythos der zehn Sonnen (267ff.), von denen die Legende vom Bogenschützen Yi 羿, der neun der zehn Sonnen abschoss, um die Welt vor der Versengung zu bewahren, zu den bekannteren zählt.

105 Zum *Shanhai jing* und seiner umstrittenen Entstehungszeit siehe Fracasso 1993, 357–367, insb. 360.

106 Vgl. die abweichende Übersetzung in Finsterbusch 1952, 40.

107 *Shanhai jing jiaoyi* 山海經校譯 14.245. Das Bad der Sonnen ist darin an einer weiteren Stelle enthalten, wo es heißt, der Ort, an dem die zehn Sonnen gebadet worden seien, liege dort, wo es oberhalb des Tals des Heißen Wassers den Gestützten Maulbeerbaum (*Hanyu da cidian* 6.354: Der Baum geht aus zwei Wurzeln hervor, die sich gegenseitig stützen.) gebe, im Norden [des Landes] der Schwarzzähne. Er befinde sich im Wasser, wo ein großer Baum stehe, in dem neun Sonnen in den unteren Ästen, eine Sonne in den oberen Ästen verweile (湯谷上有扶桑，十日所浴，在黑齒北。居水中，有大木，九日居下枝，一日居上枝。). *Shanhai jing jiaoyi* 9.212; Finsterbusch 1952, 39.

108 Denkbar wäre auch, dass es das Land des Kultmeisters Xihe ist, der wiederum eine mit Herrscher Jun verheiratete Tochter (*nüzi*) hat, die den gleichen Namen trägt. Näheres zu Jun in Karlgren 1946, 266.

109 Der Badeort wird nicht spezifiziert. Die Textstelle findet sich im Kapitel „Leitfaden über das Große Ödland im Westen“ (*Dahuang xijing* 大荒西經) in *Shanhai jing* 16.272. Unmittelbar zuvor wird der Sonne-Mond-Berg (*riyue shan* 日月山) genannt, auf den sich die Ortsangaben beziehen könnten. Vgl. die Übersetzungen in Finsterbusch 1952, 41, und Cheng Hsiao-chie et al. 1985, 236.

assoziierte man ferner die Sonnen mit den zehn Himmelsstämmen, die Monde mit den zwölf Erdzweigen.<sup>110</sup>

Der assoziative Zusammenhang zwischen den Bädern der neu entstandenen Gestirne einerseits und der Geburt eines Kindes samt postnatalem Bad andererseits ist unverkennbar. Obwohl die Verwendung des mythischen Bades als bildhafter Ausdruck für den Sonnenauf- und Sonnenuntergang denkbar ist,<sup>111</sup> ist hingegen wahrscheinlicher, dass die Gestirne personifiziert werden, indem der sonst unter Menschen praktizierte Brauch auf sie übertragen wird, um den kosmogonischen Schöpfungsmythos anschaulicher und somit nachvollziehbarer zu gestalten. Folglich könnte das Kindsbad zur Han-Zeit bereits verbreitete Praxis gewesen sein.

Yang Lin erinnert zudem an die (nicht nur) in chinesischen Legenden und Überlieferungen von Randvölkern wiederholt zum Ausdruck gebrachte Bedeutung des Wassers als Symbol für das Leben und die Fruchtbarkeit – ein weiteres Indiz, das die Assoziation beider Episoden mit der menschlichen Geburt hervorruft.<sup>112</sup>

### 3.3 Randvölker

Ein in Zusammenhang mit Wasser stehender Überlebenstest für Neugeborene wurde laut Zhang Hua 張華 (232–300) in Jingzhou 荊州<sup>113</sup> praktiziert:

荊州極西南界至蜀，諸民曰獠子，婦人妊娠七月而產。臨水生兒，便置水中。浮則取養之，沈便棄之，然千百多浮。

Im äußersten Jingzhou, an der südwestlichen Grenze zu Shu, wo die Menschen als Lao<sup>114</sup> bezeichnet werden, gebären die Frauen nach siebenmonatiger Schwangerschaft. Sie gehen zum Wasser, bringen ihre Kinder zur Welt und legen sie dann ins Wasser. Wenn sie auftreiben, nehmen sie sie und ziehen sie groß, wenn sie sinken, verstoßen sie sie. Auf diese Weise bleiben von tausend über hundert, die auftreiben.<sup>115</sup>

Ob und inwiefern die Gewohnheiten in der Peripherie Einfluss auf die in der Hauptstadt praktizierten Bräuche hatten, ist nicht nachvollziehbar. Dennoch mag diese Textstelle als

110 Yang Lin 2002, 77; auch Karlgren 1946, 266–267.

111 Für den Mond hätte Gleiches zu gelten.

112 Yang Lin 2002, 78–84.

113 Jingzhou lag in Chinas Süden, etwa auf dem Gebiet der heutigen Provinz Hunan an der Grenze zu Sichuan. Tan Qixiang 譚其驤 1982 [1996], Bd. 3, 28–29.

114 Greatrex (1987, 88) transkribiert Liao 獠. Laut *Hanyu da cidian* (5.107) handelt es sich um eine Sammelbezeichnung für die Völker in Chinas Süden und Südwesten, die *lao* zu lesen sei.

115 Greatrex 1987, 88. Im europäischen Mittelalter war das Eintauchen der Kinder in Flusswasser eine von vielen Methoden, um Dämonen in Wechselbälgern zu vertreiben. Für die Kinder erwies sich die Praxis fast immer als tödlich. Siehe Shahar 2002, 156–158, insb. 158.

Anhaltspunkt dafür dienen, dass dem Wasser neben der lebensschenkenden durchaus eine lebensbedrohende Funktion zukam und das Kindsbad auch als Überlebensstest für ein Neugeborenes angesehen werden kann.<sup>116</sup>

### 3.4 Buddhismus

Das Baden oder Waschen einer Buddha-Statue (*yu fo* 浴佛 oder *guan fo* 灌佛) ist Teil eines Zeremoniells, das traditionell am Geburtstag des Siddharta Gautama (6./5. Jh. v. Chr.) oder Shakyamuni (chin.: Shijiamuni 釋迦牟尼), nach dem Mondkalender am 8. Tag des 4. Monats, begangen wird. Es geht auf das sagenumwobene erste Bad Buddhas zurück. Gleich nach seiner Geburt sei er der Legende zufolge entweder von zwei schlangenähnlichen Wesen (*nāga*) oder zwei Gottheiten (*deva*) mit Wasser übergossen worden.<sup>117</sup> Durch den zunehmenden Einfluss des Buddhismus in China ab der Östlichen Han-Zeit (25–220) und die fortschreitenden Übersetzungen buddhistischer Schriften hat eben dieses erste Bad auch in China vermehrt Bekanntheit erlangt.<sup>118</sup> Zu den frühesten bildlichen Darstellungen zählt diese Badeszene als Teil einer Wandmalerei in Dunhuang, die die Lebensstationen Buddhas thematisiert und in die Nördliche Zhou-Zeit (557–581) datiert wird.<sup>119</sup> Dort ist der auf einem Hocker aufrecht stehende, wenngleich soeben geborene, so doch nicht kindlich dargestellte Buddha abgebildet, der das Bad von den Schlangenwesen empfängt. Das Motiv wurde später auf chinesische Gottheiten und Vollkommene (*sheng* 聖) übertragen und in der ausgehenden Kaiserzeit in der bildlichen Kunst adaptiert. Somit hat es nachweislich Eingang in die chinesische Kultur gefunden.<sup>120</sup>

---

116 Die von Zhang Hua beschriebene Überlebensquote von zehn Prozent lässt das Volk der Lao in einem grausamen Licht erscheinen, dürfte aber angesichts der chinesischen Skepsis gegenüber nichtchinesischen „Barbaren“-Völkern im Allgemeinen und den in Südchina praktizierten Badegewohnheiten im Besonderen übertrieben sein. S. a. Schafer 1956, 62.

117 Dieses Bad ist gemeinsam mit der Legende um seine ersten sieben Schritte gleich nach der Geburt bereits Bestandteil der frühen indo-buddhistischen Texttradition. In der gandhārischen Ikonographie gibt es ab dem ersten Jahrhundert n. Chr. variierte Darstellungen, in denen die das Wasser ausgießenden Akteure entweder die genannten Schlangenwesen oder Gottheiten sind. Näheres bei Stoye 2004, 141–145, u. Abb. 1–5, bzw. bei Schlingloff 1988, 21 u. 346–347.

118 Es ist im Lalitavistara-Sutra (chin.: *Puyaojing* 普曜經), das während der Westlichen Jin-Dynastie (265–316) der Mönch Dharmarakṣa (chin.: Zhu Fahu 竺法護) ins Chinesische übersetzt hat, enthalten. Verschiedene Varianten dieses ersten Bades in der buddhistischen Texttradition bespricht Yang Xiuqing 杨秀清 2013, 35–38.

119 Die Sequenz ist Teil einer Wandmalerei in der Mogao 莫高-Grotte 290. Ebd., 34, insb. Abb. 3.

120 Bildliche Darstellungen aus der Ming-Dynastie (1369–1644) bei Murray 2000, 89–93, und Abb. 13–16.

Das Bild des ersten Buddha-Bades näherte sich seinerseits schrittweise den chinesischen Darstellungsgewohnheiten an. Ein in Dunhuang gefundenes Seidenbanner aus dem neunten Jahrhundert n. Chr. zeigt Shakyamuni als Kind, unbekleidet und aufrecht stehend, in einer Schale. Er ist umgeben von fünf Frauen, die in ihrem Äußeren den typischerweise üppig geformten Hofdamen der Tang gleichen. Über der Szene schweben neun Drachenköpfe, die den Schlangenwesen entsprechen sollen und das Badewasser beibringen.<sup>121</sup> Murray bemerkt, dass es freilich einen Unterschied mache, ob das Kind von Gottheiten oder gewöhnlichen Dienern gebadet werde, wie in dem Fall des in der Mitte des vierzehnten Jahrhunderts auf einer Wandmalerei abgebildeten Bades des Wang Chongyang 王重陽 (1113–1170), des Gründers der daoistischen Quanzhen 全真-Schule.<sup>122</sup> In der textlichen Überlieferung gibt es zu dieser Darstellung keine Entsprechung. Das Bild aber zeigt, wie Dienerinnen das Kind in einem Bassin baden, während die Mutter im Bett liegt.<sup>123</sup> Murray schließt, dass Wang Chongyang ein von Drachen ausgedientes Bad, das nur den Gottheiten von höchstem Status vorbehalten gewesen sei, nicht zugestanden habe.<sup>124</sup> Zweifellos erinnert das Bild an die Beschreibungen aus den oben zitierten tangzeitlichen Quellen zum Kindsbad. Dass das abgebildete Ereignis nicht die reduzierte Version einer Handlung buddhistischen Ursprungs darstellen, sondern einen parallel existierenden, genuin chinesischen Brauch zeigen könnte, bleibt ungesagt. Freilich kann auch eine Koexistenz nicht ausgeschlossen werden.

Von einem in China praktizierten Bad einer Buddha-Statue als Reminiszenz an das erste Bad Buddhas weiß bereits das *Hou Han shu* 後漢書 (Geschichte der Späteren Han) zu berichten. Darin heißt es in der Biographie des Tao Qian 陶謙 (132–194) im Anschluss an die Beschreibung der Errichtung eines buddhistischen Tempels knapp:

每浴佛，輒多設飲飯，布席於路，其有就食及觀者且萬餘人。

Jedes Mal, wenn eine Buddha-Statue gebadet wird, werden sogleich vermehrt Getränke und Speisen bereitgestellt, Matten auf den Straßen ausgebreitet und diejenigen, die sich hinbegeben zu essen und zu schauen, sind über zehntausend Menschen.<sup>125</sup>

Hier wird nicht allein die Waschung der Buddha-Statue verdeutlicht, sondern zugleich früh die Öffentlichkeitswirksamkeit des Ereignisses betont, eine Charakteristik, die auch

---

121 Murray 2000, 85, Abb. 6. Eine mingzeitliche Adaption des Motivs zeigt die Geburt des Laozi. Darauf ist zu erkennen, wie sich das Badewasser aus neun Drachenköpfen von oben herab auf das in dem Bassin aufrecht sitzende Kind ergießt. Ebd., Abb. 13.

122 Ebd., 90.

123 Ebd., 91, Abb. 16.

124 Ebd., 91.

125 *Hou Han shu* 73.2368.



den tangzeitlichen Kindsbädern tendenziell abzulesen ist, wenngleich sich die Teilnehmer auf den Familien- und Freundeskreis, eventuell zuzüglich Bediensteter, beschränken.

Yang Xiuqing ist vom Einfluss des buddhistischen Bades auf das chinesische Kindsbad am dritten Tag überzeugt. Es sei auffällig, dass das Kindsbad erst mit der Verbreitung des Buddhismus in China in den Quellen verzeichnet sei, und daher plausibel, dass die im Buddhismus wichtige Reinigung, die in den Sutren kommuniziert werde, die Entstehung dieses Bades nach der Geburt hervorgerufen habe.<sup>126</sup> Den endgültigen Beweis aber muss er schuldig bleiben und führt stattdessen eine Stelle im *Gaoseng zhuan* 高僧傳 (Lebensbeschreibungen eminenter Mönche) von Hui Jiao 慧皎 (497–554) als frühes Indiz für den Einfluss des einen auf das andere an. Dem relevanten Auszug in der Episode geht der krankheitsbedingte Tod des geliebten Adoptivsohnes des Shi Le 石勒 (274–333), das ist Kaiser Ming der Späteren Zhao (319–351), voraus, der von einem buddhistischen Mönch zwei Tage später ins Leben zurückgerufen wird. Shi Le bringt mit der nachfolgend geschilderten Handlung vor allem Dankbarkeit für die Rettung seines Sohnes zum Ausdruck:

由是勒諸稚子，多在佛寺中養之。每至四月八日，勒躬自詣寺灌佛為兒發願。Aufgrund dessen verhielt sich Le so zu dem [wieder zum Leben erweckten] Kind, dass er es überwiegend im Tempel aufziehen ließ. An jedem 8. Tag des 4. Monats besuchte Le persönlich den Tempel, badete die Buddha-Statue und sprach gute Wünsche für sein Kind aus.<sup>127</sup>

Yang zitiert lediglich den letzten der beiden angeführten Sätze.<sup>128</sup> Obwohl aber die Imitation des Buddha-Bades hier in Textunion mit einem weltlichen Kind steht, ist nicht erkennbar, dass oder inwiefern die Waschung der Statue das Kindsbad beeinflusst, das vermeintliche Indiz also entkräftet.

Den Beweis für einen Zusammenhang zwischen dem Bad Buddhas und dem Kindsbad am dritten Tag nach der Geburt bringt hingegen erst ein Gedicht des Yang Wanli 楊萬里 (1127–1206). In den anlässlich der Geburt eines Cousins verfassten Versen wird das Bad des Kindes demjenigen Buddhas gegenübergestellt, offenbar weil beide zufällig auf denselben Tag fallen.<sup>129</sup> Doch auch wenn beides erstmals direkt mit-

126 Yang Xiuqing 2013, 32–38. Auch Schafer bemerkt, dass das Baden in Indien, vor allem für zeremonielle Zwecke in Verbindung mit Flusskulten und heilenden Gewässern, über den Buddhismus auch in China und Japan verbreitet worden sei und sich mit den einheimischen Badegewohnheiten und Bräuchen vermischt habe. Belege hierfür führt er leider nicht an. Schafer 1956, 57.

127 *Gaoseng zhuan* 9.348.

128 Yang Xiuqing 2013, 39.

129 *Quan Songshi* 全宋詩 (Gesamte Song-Gedichte) 2298.26401; erläutert in Chen Jinxian

einander in Verbindung gebracht wird, suggeriert die Koordination der Ereignisse in dem Gedicht nicht zwangsläufig, dass das eine Einfluss auf das andere genommen habe, zumal das Bad des Buddha-Bildnisses insbesondere die spirituelle Reinigung derjenigen bezweckte, die das Bildnis wuschen.<sup>130</sup> Ferner war es in der Song-Zeit gemeinhin üblich, dass Literaten sich unter Freunden zur Geburt von Kindern in Versform gratulierten. Nicht weniger üblich war es, die Kinder in den Gedichten mit glückverheißenden oder große Wertschätzung indizierenden Metaphern zu preisen.<sup>131</sup> In diesem Sinne könnte die Aufnahme des Buddha-Bades einerseits als Stilmittel zur Überhöhung des Kindes zu verstehen sein; andererseits mag es dem Kind zur Mahnung gereichen, indem darin empfohlen wird, sich die Reinheit und Ehrbarkeit Siddharts zum Vorbild zu nehmen.

Letztlich ist der Einfluss des ersten Bades des Buddha auf das Kindsbad am dritten Tag nach der Geburt nicht endgültig nachweisbar. Auch wenn einige Indizien dafür sprechen, finden sich leicht Argumente gegen die Adaption dieses buddhistischen Zeremoniells: Insbesondere die herausragende, übermenschliche Stellung Buddhas lässt ein vergleichbares Bad für weltliche Kinder fraglich erscheinen. Auch die oben erwähnten Darstellungen von Bädern etwa des Laozi oder Konfuzius sprechen für eine Unterscheidung beider Praktiken. Vielmehr scheinen die in der mittleren und ausgehenden Kaiserzeit entstandenen chinesischen Bild-Elemente die Darstellungsweise des buddhistischen Bades beeinflusst zu haben, weil erstens das Kind sich nun viel häufiger in liegender Pose findet, zweitens ein Bassin statt eines dreifüßigen Hockers als Badeunterersatz dient und drittens die Schlangwesen in chinesische Drachen oder gar in weltliche Dienerschaft verwandelt werden.

### 3.5 Christentum

Ebenso leicht wie leichtfertig wird das postnatale Bad des Kindes in China mit der im Christentum praktizierten Taufe assoziiert. Diese Verbindung stellte etwa Alfred Forke (1867–1944) her, der den Titel „Zum Bad des Sohnes im Scherz geschrieben“ („Xi er xi zuo“ 洗兒戲作) eines von Su Shi 蘇軾 (1037–1101) anlässlich des Kindsbades verfassten Gedichts missverständlich mit den Worten „Zur Taufe“ ins Deutsche übertrug.<sup>132</sup>

---

2009, 252–253.

130 Z. B. Chen Jinxian 2009, 253.

131 Ebd.

132 Das Gedicht selbst ist hier inhaltlich von untergeordneter Relevanz, weil es zwar die Zukunft des Sohnes thematisiert, in erster Linie aber unter dem Deckmantel des Scherzes auf eine Kritik am Herrscherhaus abzielte. Das Kindsbad selbst spielt darin keine Rolle. *Su Shi shiji* 蘇軾詩集 47.2535–2536; Forke 1929, 142.

Das Ziel der spirituellen Reinigung verbindet Kindsbad und Taufe ebenso miteinander wie beide das erst unter Zugabe bestimmter Zusatzstoffe seine purifizierende Wirkung erfüllende Element Wasser teilen. Die christliche Vorstellung aber, dass ein Neugeborenes nach der Geburt durch das Sakrament der Taufe von der Erbsünde befreit werden muss, ist im China der mittleren Kaiserzeit wenngleich nicht vollständig unbekannt, so doch nachweislich nicht weit verbreitet.

In frühen Kontakt mit der westlichen Religion kamen die Chinesen im siebten Jahrhundert n. Chr., als unter Tang Taizong Vertreter des nestorianischen Christentums, in China bekannt als die „Leuchtende Lehre“ (*jingjiao* 景教), an den Hof kamen.<sup>133</sup> Durch ein Edikt wurde ihnen im Jahr 638 gestattet, den sogenannten „Persischen Tempel“ (*Bosi si* 波斯寺) für zwölf Mönche in der Hauptstadt Chang’an zu errichten, der in der Mitte des achten Jahrhunderts von dem gleichfalls an der fremden Religion interessierten Kaiser Xuanzong per Erlass in „Tempel der Großen Qin“ (*Da Qin si* 大秦寺) umbenannt wurde.<sup>134</sup> Dieser zweite Erlass Xuanzongs befiehlt nicht nur die Umbenennung des einen, sondern der „Persischen Tempel beider Hauptstädte“ (*liangjing Bosi si* 兩京波斯寺). Im Nachsatz heißt es zudem, die Verfügung gelte in all jenen Amtsbezirken, in denen ein solcher Tempel errichtet worden sei.<sup>135</sup> Hier ist eine gewisse Verbreitung des Christentums abzulesen, die eine eingeschränkte Bekanntheit des Taufsakraments impliziert.

Wörtlich wird die Taufe als Mittel zur spirituellen Reinigung in der im Jahr 781 in Chang’an errichteten „Stele über die Verbreitung der Leuchtenden Lehre aus Da Qin in China“ (*Da Qin jingjiao liuxing zhongguo bei* 大秦景教流行中国碑) erwähnt. In der freien englischen Übersetzung von Alexander Wylie (1815–1887) heißt es:

法浴水風，滌浮華而潔虛白。

By the rule for admission, it is the custom to apply the water of baptism, to wash away all superficial show and to cleanse and purify the neophytes.<sup>136</sup>

Alternativ könnte die entsprechende Passage wörtlich übersetzt werden:

„Man nahm sich den Brauch, in Wasser zu baden, zum Vorbild, und reinigte sich makellos, indem man oberflächlichen Prunk fortwusch.“

133 Insgesamt neun Einzelbeiträge beschäftigen sich mit dem Aufkommen der als *jingjiao* bezeichneten Fremdreigion in Tang-China in Malek 2006, 57–194. Dass im achten Jahrhundert zwei, vielleicht drei Tempel in Chang’an dieser Religion zugeordnet werden können, wird gezeigt in Thilo 1997, 121–122.

134 *Tang huiyao* 唐會要 (Sammlung über die entscheidenden [Institutionen] der Tang) 49.864. *Da Qin* bezeichnete das Römische Reich.

135 Ebd.

136 *Quan Tangwen* 全唐文 (Gesamte Tang-Prosa) 916.23.b [9546]; Carus 1909, 12.

Dass die Anhänger der Fremdreigion sich an dem chinesischen Brauch des Kindsbades orientierten, ist indes unwahrscheinlich, nicht zuletzt weil das Taufsakrament in erster Linie Erwachsenen gewährt wurde. Zwar ist die Kindertaufe im Christentum seit dem vierten Jahrhundert n. Chr. gängige Praxis, die Säuglingstaufe hingegen gewann erst ab dem fünfzehnten Jahrhundert an Bedeutung.<sup>137</sup> Naheliegender ist vielmehr die Übernahme der chinesischen Terminologie (*yu* 浴, hier: „taufen“) für einen genuin christlichen Akt.

Zwar überschneiden sich die frühesten tangzeitlichen Belege für das Kindsbad mit dem Aufkommen christlicher Einflüsse in Chang’an, sodass eine Einwirkung des einen auf das andere nicht gänzlich ausgeschlossen werden kann,<sup>138</sup> doch lässt sich ein Zusammenhang noch weniger verifizieren als derjenige zwischen dem Bad Buddhas und dem chinesischen Kindsbad. Zudem war der nestorianische Ableger der christlichen Kirche weit weniger verbreitet als der in der Tang-Zeit mächtige Buddhismus.

### 3.6 Medizin

Der früheste und einzige stichhaltige Beleg für ein Bad unmittelbar nach der Geburt stammt aus der Medizin. Er ist enthalten in einem Manuskript der Westlichen Han (206 v. Chr. – 25 n. Chr.), dem in Mawangdui gefundenen *Taichan shu* 胎產書 (Buch über den Fötus und die Geburt). An die Vorschriften im *Liji* erinnernd und die Assoziation des Überlebenstests evozierend, heißt es darin:

字者，且垂字，先取市土濡請（清）者，□之方三四尺，高三四寸。子既產，置土上，勿庸□，令嬰兒□上，其身盡得土，乃浴之，為勁有力。字者已，即燔其蓐，置水中，□□嬰兒，不疢騷（癢）。及取嬰兒所已浴者水半栴（杯）飲母，母亦毋（無）餘病。

Die Geburt: Wenn die Geburt im Begriff stattzufinden ist, hole man zuvor vom Markt Erde, feucht und rein, [?] sie in ein Geviert von drei oder vier *chi*<sup>139</sup> auf einer Höhe von drei oder vier *cun*.<sup>140</sup> Nachdem das Kind geboren worden ist, lege man es auf die Erde, man unterlasse [?] und lasse das Kind darauf [?]. Erst wenn sein Körper völlig mit Erde bedeckt ist, bade man es, damit sein Lebensgeist kräftig werde. Ist die Geburt vorüber, verbrenne man das Strohlager, lege [?] in Wasser und [?] das Kind, um Ausschlag zu umgehen. Dann nehme man das Wasser, in dem das Kind zuvor gebadet hat, und gebe der

137 Stollberg-Rilinger 2013, 62f.

138 S. a. Wanyan Shaoyuan 2002, 199–200.

139 In der Westlichen Han entsprach ein *chi* 尺 23,1 Zentimetern. Siehe hierzu den Indexband des *Hanyu da cidian*, [3].

140 Ein *cun* 寸 entsprach etwa 2,31 Zentimetern. Ebd.

Mutter eine halbe Tasse davon zu trinken. Die Mutter wird keine weiteren Krankheiten bekommen.<sup>141</sup>

Trotz der Lücken im Text ist ersichtlich, dass das Neugeborene einem Bad unterzogen wird, welchem der direkte Kontakt des Kindes mit der Erde vorausgeht.<sup>142</sup> Ein konkretes Datum wird nicht genannt, dafür aber die Funktion des Bades definiert, das nämlich zur Stärkung des Lebensgeistes diene. Somit wird zum einen der Überlebenstest in Erinnerung gerufen und zum anderen die präventive Schutzfunktion des Bades schon für die Westliche Han-Zeit verifiziert.

Aufgrund der Textlücken sind Informationen über ein mögliches zweites Bad nicht gesichert. Auszuschließen ist nicht, dass die Überreste des verbrannten Strohlaggers in das Wasser gegeben werden sollten, um dem Kind ein zusätzliches, Hautkrankheiten vorbeugendes Bad zu bereiten. Auch wenn sich die Ingredienzen unterscheiden, stimmt diese Vorgehensweise mit dem aus den späteren Medizinbüchern Sun Simiaos und Wang Taos bekannten Wissen überein und stärkt die Annahme, die Tang-Mediziner hätten auf lang bestehende Traditionen zurückgegriffen. Der Zusammenhang mit den in nichtmedizinischen Quellen enthaltenen Hinweisen auf das Bad (am dritten Tag) nach der Geburt ist offensichtlich.

#### 4 Schlusswort

Das Bad des Kindes am dritten Tag nach der Geburt lässt sich, wie gezeigt, in Quellen unterschiedlicher Verfasser und Genres über die gesamten dreihundert Jahre der Tang-Dynastie verstreut nachweisen. Auch wenn die Quantität der Belegstellen überschaubar ist, zeichnet sich in ihnen doch die Verbreitung und Konventionalität des Kindsbades ab.

Den Schriften zufolge wurde das Kindsbad im Herrscherhaus, in den Familien der Beamten, aber auch im Volk praktiziert und es erfolgte unabhängig vom Geschlecht des Kindes. Medizinische Texte verweisen auf weitere Bäder unmittelbar nach der Geburt und zeugen somit auch von dem bereits vorhandenen Bewusstsein für die Bedeutung

---

141 *Taichan shu*, 139 (Transkription) u. 86 (Faksimile). Die Übersetzung ist angelehnt an Harper 1998, 383. Die Textstelle erinnert nicht nur an die gezeigten Passagen im *Liji*, sondern auch an jene die Geburt von Mädchen und Jungen thematisierende Ode „Sigan“ 斯干 im *Shijing* (Mao #189), 21.2.2b-11b [383–388], insb. 10a-11b [387–388]; Legge 1871 [2000a], 306–307.

142 Von einem solchen Kontakt mit Erde weiß Mao #189 zu berichten, allerdings beschränkt auf das weibliche Geschlecht. *Shijing* 21.2.2b-11b [383–388], insb. 10a-11b [387–388]; Legge 1871 [2000a], 306–307. Wilms betont, dass dies nicht diskriminierend zu verstehen, sondern mit der in der chinesischen Weltsicht vorherrschenden Verbindung zwischen Frau und Erde zu begründen sei. Wilms 1992, 57 u. 65.

der Hygiene für die Gesundheit des Neugeborenen, eine in einer Zeit hoher Kindersterblichkeitsraten wichtige Entwicklung.<sup>143</sup> In der tangzeitlichen Dichtung wird auf ein zusätzliches Bad am Ende des ersten Lebensmonats hingewiesen, dessen Etablierung erst in songzeitlichen Quellen nachzuweisen ist.

Das Ereignis war mit der Beteiligung von Verwandten und Freunden im Rahmen einer Festlichkeit verbunden, die auf die gezielte Kommunikation der Geburt von Nachwuchs schließen lässt. Dies wiederum deutet auf die kollektive Bedeutung des Bades hin.

Das Bad erfolgte in mit bestimmten Ingredienzen versehenem Wasser. Für dessen Zubereitung hielten Mediziner eine Reihe von Rezepten bereit, die sich in ihrer Zusammensetzung unterschieden; vielleicht schuf hier die Nachfrage das Angebot. Die Funktion des Brauchs lag in der Reinigung von Körper und Geist sowie in der sozialen Integration des Neugeborenen in die Familie und ist somit als Übergangsritus zu klassifizieren; womöglich diente es am Ende der dreitägigen Isolationsfrist auch der Überprüfung der Lebensfähigkeit des Kindes. Für die Herrscherfamilie war das Kindsbad zudem von politischer Bedeutung, weil es durch die Verkündung der Geburt zur Herrschaftslegitimierung beitrug.

Die in der ausgehenden Tang- und insbesondere der Song-Dynastie vorgetragene Missbilligung der übertriebenen Geschenke anlässlich des Kindsbades verdeutlicht den Stellenwert, den es zu dieser Zeit innehatte, und seine negative Wirkung, die es entfalte, wenn es im Kaiserhaus mit (zu) viel Pomp begangen wurde.

Obwohl es vor der Tang-Zeit an Belegen für ein Bad exakt am dritten Tag nach der Geburt fehlt, ist es höchst fragwürdig, dass es sich bei dem Ereignis um eine Erfindung der Tang-Zeit handelt. Dies signalisiert insbesondere das in Mawangdui gefundene *Taichan shu* mit seinen Ausführungen zum postnatalen Bad, selbst wenn es den Termin hierfür nicht explizit definiert. Die Festlegung auf den dritten Tag liegt im *Liji* begründet, sodass das Bad am dritten Tag nach der Geburt aus einem Zusammenspiel von Riten und Medizin der frühen Kaiserzeit hervorzugehen scheint. Dass das Kindsbad im achten Jahrhundert verulkt wurde und bereits in der frühen Kaiserzeit verfremdeter Bestandteil in der kosmogonischen Schöpfungsmythologie war, spricht gleichfalls für seine vortangzeitliche Existenz. Die Indizien deuten auf eine Praxis mindestens seit der Westlichen Han-Zeit hin. Dass es erst ab dem achten Jahrhundert vermehrt Gegenstand der Quellen ist, dürfte in der Zunahme persönlicher, emotionaler und familienbezogener Themen in der Literatur zu dieser Zeit begründet liegen.

---

143 Zum Vergleich: In Europa gewann die Hygiene als Mittel gegen Kindersterblichkeit erst im achtzehnten Jahrhundert an Bedeutung. Ariès 1978 [2007], 104.

Inwiefern sich letztlich religiöse Einflüsse auf die Praxis des Kindsbades auswirkten, kann nicht mit abschließender Sicherheit gesagt werden. Das Einwirken der nestorianischen Kirche und somit der Taufe auf das Kindsbad ist, wenngleich nicht gänzlich undenkbar, wenig plausibel. Dies gilt umso mehr, wenn von einer Existenz des Kindsbades schon in der frühen Kaiserzeit, also vor dem ersten Kontakt mit den Christen, auszugehen ist. Einleuchtender indes ist die Annahme, das Kindsbad sei von buddhistischen Elementen beeinflusst worden. Zwar wird der Buddhismus dessen Entstehung kaum für sich beanspruchen dürfen; die spirituelle Komponente der Purifikation aber könnte auch buddhistisch inspiriert gewesen beziehungsweise um buddhistische Elemente ergänzt worden sein. Dies pauschal für das Kindsbad zu konstatieren, wäre aber falsch. Vielmehr ist denkbar, dass Familien abhängig von den jeweiligen regionalen, religiösen, ethnischen, medizinischen und anderen Umständen bestimmte Aspekte bei der Praxis des Kindsbades berücksichtigten und andere vernachlässigten, sodass unterschiedliche Bestandteile sich miteinander vermischten und die eingangs genannte Diversifikation entstand, die die ausgehende Kaiserzeit zu verzeichnen hat.

## 5 Literaturverzeichnis

### 5.1 Quellen

- An Lushan shiji* 安祿山事蹟, von Yao Runeng 姚汝能 (9. Jh. n. Chr.). *Zhongguo yeshi jicheng* 中國野史集成; 3, 307–334. Chengdu: Bashu shushe, 1993.
- Bai Juyi ji jianjiao* 白居易集箋校, komm. von Zhu Jincheng 朱金城 (1921–2011). *Zhongguo gudian wenxue congshu* 中國古典文學叢書. Shanghai: Shanghai guji, 1988 [Nachdruck: 2008].
- Bei Qi shu* 北齊書, von Li Baiyao 李百藥 (565–648). Beijing: Zhonghua, 1972 [Nachdruck: 1973].
- Beiji qianjin yaofang* 備急千金要方, von Sun Simiao 孫思邈 (7. Jh. n. Chr.). Siku quanshu-Ausgabe.
- Chaoshi zhubing yuanhou zonglun* 巢氏諸病源候總論, von Chao Yuanfang 巢元方 (fl. 610 n. Chr.). Siku quanshu-Ausgabe.
- Chuci buzhu* 楚辭補注, komm. von Hong Xingzu 洪興祖 (1090–1155). *Zhongguo gudian wenxue jiben congshu* 中國古典文學基本叢書. Beijing: Zhonghua, 1983.
- Ci Liushi jiuwen* 次柳氏舊聞, von Li Deyu 李德裕 (787–849). Siku quanshu-Ausgabe.
- Dongjing menghua lu* 東京夢華錄, von Meng Yuanlao 孟元老 (12. Jh. n. Chr.). Siku quanshu-Ausgabe.
- Gaoseng zhuan* 高僧傳, von Hui Jiao 慧皎 (497–554). Beijing: Zhonghua, <sup>3</sup>1997.
- Hanfeizi jijie* 韓非子集解, komm. von Wang Xianshen 王先慎 (1859–1922). *Xinbian zhuzi jicheng* 新編諸子集成. Beijing: Zhonghua, 1998 [<sup>N</sup>2003].

- Houde lu* 厚德錄, von Li Yuangang 李元綱 (12. Jh. n. Chr.). Xuxiu Siku quanshu 續修四庫全書; 1266, 243–280. Shanghai: Shanghai guji, 2002.
- Hou Han shu* 後漢書, von Fan Ye 范曄 (398–445). Beijing: Zhonghua, 1965 [<sup>N</sup>1973].
- Jinluan miji* 金鑿密記, von Han Wo 韓偓 (844–923). Zhongguo yeshi jicheng; 3, 550–553. Chengdu: Bashu shushe, 1993.
- Jiu Tangshu* 舊唐書, hg. von Liu Xu 劉昫 (887–946). Beijing: Zhonghua, 1975 [<sup>N</sup>2007].
- Liji zhengyi* 禮記正義, komm. von Kong Yingda 孔穎達 (574–648). Shisan jing zhushu-Ausgabe.
- Lunyu zhushu* 論語注疏, komm. von Xing Bing 邢昺 (932–1010). Shisan jing zhushu-Ausgabe.
- Maoshi zhengyi* 毛詩正義, komm. von Kong Yingda. Shisan jing zhushu-Ausgabe.
- Mei Yaochen ji biannian jiaozhu* 梅堯臣集編年校注, komm. von Zhu Dongrun 朱東潤. Zhongguo gudian wenxue congshu. Shanghai: Shanghai guji, 1980 [<sup>N</sup>2009].
- Mengliang lu* 夢梁錄, von Wu Zimu 吳自牧 (13./14. Jh. n. Chr.). Siku quanshu-Ausgabe.
- Minghuang zalu* 明皇雜錄, von Zheng Chuhui 鄭處誨 (fl. 834 n. Chr.). Beijing: Zhonghua, <sup>2</sup>1997.
- Nanshi* 南史, von Li Yanshou 李延壽 (7. Jh. n. Chr.). Beijing: Zhonghua, 1975.
- Quan Songshi* 全宋詩, hg. von Fu Xuancong 傅璇琮. Beijing: Beijing daxue, 1991–1998.
- Quan Tangshi* 全唐詩, hg. von Peng Dingqiu 彭定求 (1645–1719). Beijing: Zhonghua, 1960 [<sup>N</sup>1985].
- Quan Tangwen* 全唐文, hg. von Dong Gao 董誥 (1740–1818). Beijing: Zhonghua, 1996.
- Rongzhai suibi* 容齋隨筆, von Hong Mai 洪邁 (1123–1202). Shanghai: Shanghai guji, 1978.
- Shangshu zhengyi* 尚書正義, komm. von Kong Yingda. Shisan jing zhushu-Ausgabe.
- Shanghai jing jiaoyi* 山海經校譯, komp. u. übers. von Yuan Ke 袁珂. Shanghai: Shanghai guji, 1985.
- Shijing* [siehe *Maoshi zhengyi* 毛詩正義].
- Shisan jing zhushu* 十三經注疏, hg. von Ruan Yuan 阮元 (1764–1849). Taipei: Yiwen, 2001.
- Shuowen jiezi* 說文解字, von Xu Shen 許慎 (ca. 55–149). Beijing: Zhonghua, 1985.
- Siku quanshu* 四庫全書, hg. von Yong Rong 永瑢 (1744–1790). Shanghai: Shanghai guji, 2003 [verkleinerter Nachdruck des mit zusätzlichen Seitenzahlen versehenen Faksimiles der Wenyuange-Ausgabe des Siku quanshu: Yingyin Wenyuange Siku quanshu 景印文淵閣四庫全書. Taipei: Taiwan shangwu, 1983–1986].
- Su Shi shiji* 蘇軾詩集, komm. von Wang Wengao 王文誥 (geb. 1764). Beijing: Zhonghua, 1996.
- Suishu* 隋書, hg. von Wei Zheng 魏徵 (580–643). Beijing: Zhonghua, 1973.



- Taichan shu* 胎產書. Mawangdui Hanmu boshu 馬王堆漢墓帛書; 4, 81–86 (Faksimile), 131–141 (Transkription). Beijing: Wenwu, 1985.
- Taiping guangji* 太平廣記, hg. von Li Fang 李昉 (925–996). Beijing: Zhonghua, 1961 [N2003].
- Tang huiyao* 唐會要, hg. von Wang Pu 王溥 (922–982). Congshu jicheng chubian 叢書集成初編. Shanghai: Shangwu, 1935 [NTaipei: Shijie, 1989].
- Waitai miyao* 外臺秘要, von Wang Tao 王燾 (670–755). Siku quanshu-Ausgabe.
- Xin Tangshu* 新唐書, hg. von Ouyang Xiu 歐陽修 (1007–1072) und Song Qi 宋祁 (998–1061). Beijing: Zhonghua, 1975.
- Yanshi jiaxun jijie* 顏氏家訓集解, komm. von Wang Liqi 王利器 (1912–1998). Xinbian zhuzi jicheng. Beijing: Zhonghua, 1993 [N2002].
- Zhusi* 塵史, von Wang Dechen 王得臣 (1036–1116). Quan Song biji 全宋筆記, Slg. 1; 10, 4–86. Zhengzhou: Daxiang, 2003.
- Zizhi tongjian* 資治通鑑, von Sima Guang 司馬光 (1019–1086), komm. von Hu Sanxing 胡三省 (1230–1287). Beijing: Zhonghua, 1956 [N1995].

## 5.2 Sekundärliteratur

- Ariès, Philippe (1914–1984). 1978 [162007]. *Geschichte der Kindheit*. Aus dem Frz. übers. von Caroline Neubaur u. Karin Kersten. München: dtv [Originalausgabe: *L'Enfant et la Vie Familiale Sous L'Ancien Régime*. Paris: Plon, 1960].
- Branner, David Prager. 2004–2009. „Yintōng: Chinese Phonological Database“ (音通: 聲韻學數據庫), <http://yintong.americanorientalsociety.org/public/> [zuletzt besucht: 30.5.2014].
- Bünger, Karl (1903–1997). 1996. *Quellen zur Rechtsgeschichte der T'ang-Zeit*. Monumenta Serica Monograph Series; 9. Nettetal: Steyler [neue, erweiterte Ausgabe mit einem Vorwort von Denis Twitchett; Originalausgabe: Peiping: Catholic University, 1946].
- Butler, Lee. 2005. „Washing off the Dust: Baths and Bathing in Late Medieval Japan“, *Monumenta Nipponica* 60.1, 1–41.
- Carus, Paul (1852–1919) (Hg.). 1909. *The Nestorian Monument: An Ancient Record of Christianity in China*. Chicago: The Open Court Publishing Company.
- Chen Jinxian [Chen Chin-Shien] 陳金現. 2009. „Lun Songdai xi er shi“ 論宋代洗兒詩, *Renwen jikan* 人文集刊 8, 235–263.
- Cheng Hsiao-chieh 鄭小傑 u. a. (Üs.). 1985. *Shan Hai Ching: Legendary Geography and Wonders of Ancient China*. Taipei: The Committee for the Compilation and Examination of the Series of Chinese Classics/National Institute for Compilation and Translation, Republic of China.
- Dalby, Michael T. 1979. „Court Politics in Late T'ang Times“, in Twitchett u. Fairbank 1979, 561–681.

- Eberhard, Wolfram (1909–1989). 1942 [<sup>N</sup>1979]. *Kultur und Siedlung der Randvölker Chinas*. T'oung Pao 36 Supplement. Leiden: E.J. Brill.
- Emmerich, Reinhard (Hg.). 2004a. *Chinesische Literaturgeschichte*. Stuttgart: Metzler.
- . 2004b. „Östliche Han bis Tang“, in Emmerich 2004a, 88–186.
- Filip, Sonja, und Guje Kroh. 2013. *Die Dame mit der Phönixkrone: Tang-zeitliche Grabfunde der Adeligen Li Chui (711–736)*. Regensburg u. Mainz: Schnell + Steiner u. RGZM.
- Finsterbusch, Käthe. 1952. *Das Verhältnis des Schan-Hai-Djing zur bildenden Kunst*. Abhandlungen der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig, Philologisch-historische Klasse; 46,1. Berlin: Akademie-Verlag.
- Forke, Alfred (1867–1944). 1929. *Dichtungen der T'ang- und Sung-Zeit*. Veröffentlichungen des Seminars für Sprache und Kultur Chinas an der Hamburgischen Universität; 3. Hamburg: Friederichsen, de Gruyter & Co.
- Fracasso, Riccardo. 1993. „Shan hai ching 山海經“, in Loewe 1993, 357–366.
- Gennep, Arnold van (1853–1957). 2005. *Übergangsriten (Les rites de passage)*. Aus dem Frz. übers. von Klaus Schomburg u. Sylvia M. Schomburg-Scherff; mit einem Nachwort von Sylvia M. Schomburg-Scherff. 3. erw. Aufl. Frankfurt, New York: Campus [Originalausgabe: Paris: É. Nourry, 1909].
- Gernet, Jacques. 1962. *Daily Life in China on the Eve of the Mongol Invasion 1250–1276*. Aus dem Frz. übers. von H. M. Wright. George Allen & Unwin Ltd. [<sup>N</sup>New York: The Macmillan Company, 1967].
- Greatrex, Roger. 1987. *The Bowu zhi: An Annotated Translation*. Skrifter utgivna av Förläggningen för Orientaliska Studier; 20, Stockholm: Förläggningen för Orientaliska.
- Hanyu da cidian 漢語大詞典*. 1986–1994 [2001]. Hg. von Luo Zhufeng 羅竹風. Shanghai: Hanyu dacidian.
- Harper, Donald. 1998. *Early Chinese Medical Literature: The Mawangdui Medical Manuscripts*. The Sir Henry Wellcome Asian Series; 2. London and New York: Kegan Paul International.
- Hawkes, David (1923–2009). 1959. *The Songs of the South: An Ancient Chinese Anthology of Poems by Qu Yuan and Other Poets*. Oxford: At the Clarendon [<sup>N</sup>London: Penguin, 1985].
- Hsiung, Ping-chen [熊秉真]. 2005. *A Tender Voyage: Children and Childhood in Late Imperial China*. Stanford: Stanford University.
- Hu Faqiang 胡发强 und Liu Zaicong 刘再聪. 2008. „Cong Ganbo cang 'Bao fumu enzhong jingbian' kan Tang, Song xi er fengsu“ 从甘博藏《报父母恩重经变》看唐、宋洗儿风俗, *Xizang daxue xuebao (shehui kexue ban) 西藏大学学报(社会科学版)* 23.2, 78–81.
- Hucker, Charles O. (1919–1994). 1985. *A Dictionary of Official Titles in Imperial China*. Stanford: Stanford University.

- Karlgren, Bernhard (1889–1978). 1946. „Legends and Cults in Ancient China“, *BMFEA* 18, 199–365.
- Kinney, Anne Behnke (Hg.). 1995a. *Chinese Views of Childhood*. Honolulu: University of Hawai'i.
- . 1995b. „The Theme of the Precocious Child in Early Chinese Literature“, *T'oung Pao* 81, 1–24.
- Lee Jen-der [Li Zhende 李貞德]. 2003. „Gender and Medicine in Tang China“, *Asia Major (Third Series)* 16.2, 1–32.
- Legge, James (1815–1897). 1885. *The Li Ki*. The Sacred Books of China: The Texts of Confucianism; Part III, Sacred Books of the East; 27. Oxford: The Clarendon [NDelhi: Motilal Banersidass, 1966].
- . 1871. *The She King or the Book of Poetry*. Hongkong: Lane, Crawford [NThe Chinese Classics; 4. Taipei: Nantian, 2000a].
- . 1865. *The Shoo King or the Book of Historical Documents*. Hongkong [NThe Chinese Classics; 3. Taipei: Nantian, 2000b].
- Lexikon des Mittelalters*. [1977]–1999. Stuttgart: Metzler.
- Li Bincheng 李斌城 u. a. 1998. *Sui Tang Wudai shehui shenghuo shi* 隋唐五代社会生活史. Beijing: Zhongguo shehui kexue.
- Li Hui 李暉. 2010. „‘Xi er’ fengsu de yuan yu liu: cong Mei Yaochen ‘xi er’ yi shi shuokai qu“ 「洗儿」风俗的源与流—从梅尧臣「洗儿」一事说开去, *Chizhou xueyuan xuebao* 池州学院学报 24.2, 102–107, 133.
- Li Zhende [Lee Jen-der] 李貞德. 1995. „Han Sui zhijian de ‘sheng zi bu ju’ wenti“ 漢隋之間的「生子不舉」問題, *Lishi yuyan yanjiusuo jikan* 歷史語言研究所集刊 66.3, 747–812.
- Lin, Shuen-fu, und Stephen Owen (Hg.). 1986. *The Vitality of the Lyric Voice: Shih Poetry from the Late Han to the T'ang*. Princeton: Princeton University.
- Loewe, Michael (Hg.). 1993. *Early Chinese Texts: A Bibliographical Guide*. Berkeley: University of California.
- Malek, Roman (Hg.). 2006. *Jingjiao: The Church of the East in China and Central Asia*. Sankt Augustin: Institut Monumenta Serica.
- Murray, Julia K. 2000. „The Evolution of Pictorial Hagiography in Chinese Art: Common Themes and Forms“, *Arts Asiatique* 55, 81–97.
- Needham, Joseph (1900–1995), und Lu Gwei-djen [魯桂珍] (1904–1991). 2000. *Medicine*. Science and Civilization in China; VI (*Biology and Biological Technology*), 6 [üs. und mit einer Einführung von Nathan Sivin]. Cambridge: Cambridge University.
- Nienhauser, William H. Jr. 1990. „Literature as a Source for Traditional History: The Case of Ouyang Chan“, *CLEAR* 12, 1–15.
- Okamura Shigeru 岡村繁 (Üs., Komm.). 2010. *Hakushi monjū* 白氏文集; 12a. Shinshaku kanbun taikai 新釈漢文大系; 108. Tōkyō: Meiji shoyin.

- (Üs., Komm.). 2005. *Hakushi monjū* 白氏文集; 9. Shinshaku kanbun taikai 新釈漢文大系; 105. Tōkyō: Meiji shoyin.
- Owen, Stephen. 1996. *The End of the Chinese 'Middle Ages'; Essays in Mid-Tang Literary Culture*. Stanford: Stanford University.
- . 1990. „Poetry and its Historical Ground“, *CLEAR* 12, 107–118.
- . 1986. „The Self's Perfect Mirror“, in Lin und Owen 1986, 71–102.
- Peng Wei 彭卫 und Yang Zhenhong 杨振红. 2002. *Zhongguo fengsu tongshi: Qin Han juan* 中国风俗通史: 秦汉卷. Shanghai: Shanghai wenyi.
- Pissin, Annika. 2009. „Elites and Their Children: A Study in the Historical Anthropology of Medieval China, 500–1000 AD“, PhD Diss., Universiteit Leiden. Online abrufbar: <https://openaccess.leidenuniv.nl/bitstream/handle/1887/13968/Children%20in%20medieval%20China.AnnikaPissin.pdf?sequence=1> [zuletzt besucht: 27.05.2014].
- Pulleyblank, Edwin G. (1922–2013). 1955. *The Background of the Rebellion of An Lu-Shan*. London, New York, Oxford University Press.
- . 1950. „The *Tsyjyh Tongjiann Kaoyih* and the Sources for the History of the Period 730–763“, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 13.2, 448–473.
- Ren Shiyang 任士英. 1996. „Tangdai de xi er li“ 唐代的洗儿礼, *Wenhua shi zhishi* 文化史知识 1, 38–42.
- Rotours, Robert des (1891–1980). 1932. *Le Traité des Examens Traduit de la Nouvelle Histoire des T'ang (Chap. XLIV, XLV)*. Bibliothèque de l'Institut des hautes études chinoises; 2. Paris: Librairie Ernest Leroux [<sup>N</sup>San Francisco: Chinese Materials Center, 1976].
- Schafer, Edward H. (1913–1991). 1956. „The Development of Bathing Customs in Ancient and Medieval China and the History of the Floriate Clear Palace“, *JAOS* 76.2, 57–82.
- Schlingloff, Dieter (1955–2010). 1988. *Studies in the Ajanta Paintings, Identifications and Interpretations*. New Delhi: Ajanta Books International.
- Shahar, Shulamith. 2002. *Kindheit im Mittelalter*. Düsseldorf: Patmos [Originalausgabe: *Childhood in the Middle Ages*. London: Routledge, 1990.]
- Shields, Anna M. 2007. „Words for the Dead and Living: Innovations in the Mid-Tang 'Prayer-Text' (Jiwen 祭文)“, *T'ang Studies* 25, 111–145.
- Stollberg-Rilinger, Barbara. 2013. *Rituale*. Historische Einführungen. Frankfurt, New York: Campus.
- Storm, Kerstin. 2014. *Kindheit in der Dichtung des Bai Juyi*. Deutsche Ostasienstudien; 14. Gossenberg: Ostasien.
- Stoye, Martina. 2004. „Der Dreifuss in gandhārischen Szenen vom Ersten Bad des Siddhāratha Gautama – Überlegungen zu Herkunft und Bedeutung eines visuellen Zitats“, *Artibus Asiae* 64, 141–211.
- Takeda Masao 武田昌雄. <sup>2</sup>1936. *Man Han lisu* 滿漢禮俗. Dalian: Jin feng tang [<sup>N</sup>Shanghai: Shanghai wenyi, 1989].

- Tan Qixiang 譚其驥 (1911–1992). 1982. *Zhongguo lishi ditu ji, di wuce: Sui Tang Wudai Shiguo shiqi* 中國歷史地圖集, 第五冊: 隋唐五代十國時期. Beijing: Ditu [Beijing: Zhongguo ditu, 3 1996].
- Thilo, Thomas. 1997. *Chang'an: Metropole Ostasiens und Weltstadt des Mittelalters 583–904, Teil 1: die Stadtanlage*. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Twitchett, Denis (1926–2006), und John K. Fairbank (1907–1991). 1979. *Sui and Tang China, 589–906*. The Cambridge History of China; 3, 1. Cambridge u. a.: Cambridge University.
- Volkmar, Barbara. 1985. „Das Kind in der chinesischen Heilkunde“, PhD-Diss., Albert-Ludwigs-Universität Freiburg i.Br.
- Waley, Arthur (1889–1966). 1949. *The Life and Times of Po Chu-I: 772–846 A. D.* London: Allen & Unwin.
- Wang Gansheng 王淦生. 2008. „Cong liangshou ,xi er shi' shuo kai qu“ 从两首「洗儿诗」说开去, *Jiajiao zhinan* 家教指南 6, 18–19.
- Wang Xipeng 汪锡鹏. 2008. „An Lushan de xi'er qian he Shi Siming de shuntian qian“ 安禄山的洗儿钱和史思明的顺天钱, *Yinhang bowu* 银行博物 12, 64–65.
- Wang Yousheng 王友胜 und Wu Chunqiu 吴春秋. 2012. „Songdai xi er shi chulun“ 宋代洗儿诗初论, *Zhongguo wenhua yanjiu* 中国文化研究 1, 90–97.
- Wanyan Shaoyuan 完颜绍元. 2002. *Zhongguo fengsu zhi mi* 中国风俗之谜. Shanghai: Shanghai cishu.
- Wilhelm, Richard (1873–1930). 2008. *Lun Yü: Gespräche*, in Wilhelm 2008, 45–581 [Originalausgabe: *Kungfutse: Gespräche (Lun Yü)*. Jena: Diederichs, 1910].
- . 2008. *Die Lehren des Konfuzius: Die Vier Konfuzianischen Bücher, Chinesisch und Deutsch*. Mit einem Vorwort von Hans van Ess. Frankfurt a. M.: Zweitausendeins.
- Wilms, Sabine. 1992. „Childbirth Customs in Early China“, Masterarbeit, The University of Arizona.
- Wu, Pei-yi [吴佩怡] (1927–2009). 1995. „Childhood Remembered: Parents and Children in China, 800 to 1700“, in Kinney 1995a, 129–156.
- Wu Yugui 吴玉贵. 2001 [3 2006]. *Zhongguo fengsu tongshi: Sui Tang Wudai juan*. 中国风俗通史: 隋唐五代卷. Shanghai: Shanghai wenyi.
- Yang Lin 杨琳. 2002. „Shanghai jing yu ri yu yue shenhua de wenhua diyun“ 山海经浴日浴月神话的文化底蕴, *Minzu yishu* 民族艺术 3, 76–85.
- Yang Xiuqing 杨秀清. 2013. „Dunhuang shiku bihua zhong de gudai ertong shenghuo yanjiu (yi)“ 敦煌石窟壁画中的古代儿童生活研究(一), *Dunhuang xuejikan* 敦煌学辑刊 1, 24–46.
- Yu Xin 余欣. 2009. „Chonghui haiti shidai: Zhuixun ertong zai zhonggu Dunhuang lishi shang de zongji (ying xi pian)“ 重繪孩提時代—追尋兒童在中古敦煌歷史上的蹤跡, *Tonkō shabon kenkyū nenpō* 敦煌写本研究年報 3, 103–113 [Bd. hg. von Takata Tokio 高田時雄, Tōkyō: Tōkyō daigaku jinbunkagaku kenkyūsho 京都大學人文

科學研究所; online abrufbar unter: [http://www.zinbun.kyoto-u.ac.jp/~takata/NIANBAO\\_3.pdf](http://www.zinbun.kyoto-u.ac.jp/~takata/NIANBAO_3.pdf) [zuletzt besucht: 30.05.2014].

Zhang Guogang 张国刚. 2007. „Lun Tangdai jiating zhong fumu de jiaose ji qi yu zinu de guanxi“ 论唐代家庭中父母的角色及其与子女的关系, *Zhonghua wenshi luncong* 中华文史论丛 87.3, 207–249.