

**Plötzliches oder allmähliches Erwachen –
Konträre Positionen im chinesischen
Meditationsbuddhismus?**

**Dr. Carmen Meinert
Universität Hamburg**

PLÖTZLICHES ODER ALLMÄHLICHES ERWACHEN –
KONTRÄRE POSITIONEN IM CHINESISCHEN MEDITATIONSBUDDHISMUS?

Vortrag am 29.10.2003 in der Vorlesungsreihe:
„Buddhismus in Gegenwart und Geschichte“ an der Universität Hamburg (WS 2003/04)

Carmen Meinert

1. DARSTELLUNG DER PROBLEMATIK

Die Kontroverse über die Polarität von plötzlichem und allmählichem Erwachen im chinesischen Meditationsbuddhismus, im Chan-Buddhismus (japanisch: Zen), findet im 8. Jahrhundert ihren deutlichsten, aber gleichzeitig auch plakativsten Ausdruck in den zwei berühmten Versen von Huineng (638-713) und Shenxiu (606?-706) wie sie im *Tanjing* (*Hochsitzsūtra*) überliefert sind, einem zentralen Text der späteren Südschule des Meditationsbuddhismus. Sie haben schließlich mit zur Spaltung der meditationsbuddhistischen Bewegung geführt in eine den Gradualismus betonende Nordschule unter Shenxiu und die den Standpunkt der Plötzlichkeit vertretenden Südschule unter Huineng.

Der Legende nach soll Shenxiu von seinem Lehrer Hongren (600-674) aufgefordert worden sein, in einem Vers seiner Verwirklichung Ausdruck zu verleihen, um von Hongren die Robe und den Status des sechsten Patriarchen zu empfangen. In der Nacht schrieb Shenxiu heimlich folgenden Vers auf die Klostermauer:

Der Körper ist ein *bodhi*-Baum,
Der Geist ist wie ein leuchtender Spiegelständer.
Allzeit müssen wir danach trachten, ihn zu polieren
Und Staub nicht darauf ansammeln zu lassen.

Wenngleich Hongren in der Öffentlichkeit diesen Vers pries und fortan rezitieren ließ, ermahnte er Shenxiu insgeheim, dass der Vers nicht Ausdruck höchster Einsicht sei. Er forderte Shenxiu erneut auf, einen Vers zu schreiben; jedoch scheiterte Shenxiu an einem weiteren Versuch. Unterdessen hörte der ungebildete Laie Huineng, wie Mönche den Vers von Shenxiu rezitierten, während er Reis drosch. Es heißt, dass Huineng unmittelbar erkannte, dass der Verfasser des Verses nicht den zentralen Punkt der Lehre erfasst hatte. Huineng

antwortete daraufhin, ohne sich der Implikationen bewusst zu sein, dass es um die Nachfolge des Patriarchats ging, mit folgendem Vers:

Bodhi hat ursprünglich keinen Baum,
Der Spiegel hat auch keinen Ständer.
Buddha-Natur ist allzeit klar und rein,
Wo gibt es da Platz für Staub?

In der Öffentlichkeit verunglimpfte Hongren den Vers Huinengs, lehrte Huineng im Geheimen jedoch das *Jingang jing* (*Diamentsūtra*). Daraufhin erwachte Huineng *unmittelbar* zu dessen tiefgründiger Bedeutung, so dass ihm Hongren das Patriarchat übertrug und Huineng noch in der gleichen Nacht das Kloster verließ.

Im Hinblick auf den historischen Wahrheitsgehalt dieser Episode aus dem *Tanjing* sind eindeutig geschichtliche Wirklichkeit und Legende voneinander zu trennen. Durch andere Quellen ist nachzuweisen, dass weder Shenxiu und Huineng sich jemals zur gleichen Zeit bei Hongren aufhielten, noch dass es jemals einen literarischen Wettbewerb gab, um die Nachfolge nicht nur innerhalb der Meditationsgemeinschaft von Hongren, sondern das Patriarchat der gesamten meditationsbuddhistischen Bewegung zu bestimmen.¹ Was liefert also diese in der gesamten meditationsbuddhistischen Literatur wohl berühmteste Anekdote für unsere Diskussion? Nun, sie reflektiert ein Spannungsverhältnis zwischen den Polen von allmählichem Üben und spontaner Einsicht oder Intuition, ein Spannungsverhältnis, so Peter Gregory in seiner Einleitung zu dem hervorragenden Sammelband *Sudden and Gradual. Approaches to Enlightenment in Chinese Thought*, das tief in der chinesischen Kultur verwurzelt sei. Im weitesten Sinne spiegele es, so P. Gregory, die entsprechenden Ansichten der heimischen Traditionen des Daoismus und Konfuzianismus wider – also ein Spannungsverhältnis zwischen passiv erlebter Natürlichkeit und aktiv erstrebter Anpassung.² Deshalb deutet die Polarität von plötzlich/allmählich nicht nur auf den historischen Kontext, in dem sich der chinesische Buddhismus und insbesondere der Meditationsbuddhismus entwickelte; vielmehr verleiht sie Ausdruck eines bereits vor der Ankunft des Buddhismus in China bestehenden Spannungsverhältnisses im chinesischen Denken. So sind die Begriffe „plötzlich“ und „allmählich“ nicht als rein buddhistische Paradigmen zu betrachten. Vielmehr stellen sie im chinesischen Kontext interpretatorische Kategorien dar, die über den Buddhismus hinaus selbst bis in die Malerei oder Poesie Eingang gefunden haben. Nichtsdestotrotz haben diese beiden Positionen in China ihren deutlichsten Ausdruck in der Debatte im Meditationsbuddhismus im 8. Jahrhundert gefunden. Dass sich in der Polarität von „plötzlich“ und „allmählich“ selbst eine kultur- und schulüberschreitende Problematik

¹ McRae 1986: 6. Die Quellen sind u.a. angegeben in ebd.: S. 274, Anm. 18 und S. 285, Anm. 77.

² Gregory 1987a: 8.

verkörpert, zeigt sich in der Verbreitung des chinesischen Meditationsbuddhismus in Tibet und in seiner dortigen Begegnung mit indischen Traditionen.

Im folgenden möchte ich deshalb zwei Schwerpunkte setzen: Ersten werde ich den chinesischen Kontext dieser Debatte im frühen Meditationsbuddhismus beleuchten und dabei eingehen sowohl auf die Terminologie als auch auf einige ausgewählte Momente in der historischen Entwicklung bis zur Spaltung der Bewegung in eine den Gradualismus betonende Nordschule und eine die Plötzlichkeit hervorhebende Südschule. Zweitens möchte ich einen Ausblick auf den tibetischen Kontext geben, um aufzuzeigen, wie ein bereits in der eigenen Tradition angelegtes religiös-philosophisches Dilemma bei der Ankunft des chinesischen Meditationsbuddhismus in Tibet im 8. Jahrhundert in einen weiteren polemischen Zirkel verstrickt wurde.

2. CHINESISCHER KONTEXT DER PLÖTZLICH/ALLMÄHLICH-DEBATTE

2.1 TERMINOLOGIE

Die Tang-Zeit, besonders das 7./8. Jahrhundert, wird in China als eine Blütezeit des Buddhismus verstanden. Mit dem Meditationsbuddhismus hat sich nach mehr als einem halben Jahrtausend nach der ersten Ankunft des Buddhismus in China eine vollständig sinisierte Form entwickelt, die sich ca. ab Ende des 8. Jahrhunderts als eigenständige Tradition wahrnimmt und mit dem 6. Patriarchen Huineng eine klare Übermittlungstradition bzw. –legende etabliert. Allerdings ist die Situation bis in die Mitte des 8. Jahrhunderts hinein bei weitem nicht so homogen, wie sie spätere Historiographen verstanden haben wollen. Die meditationsbuddhistische Bewegung ist noch weit davon entfernt, eine klar umrissene Schulrichtung zu sein. Vielmehr dürfen wir davon ausgehen, dass sich Meditationsgemeinschaften um charismatische Lehrer gruppierten und sich in erster Linie der Meditationspraxis verschrieben. Zumindest wissen wir über den bereits eingangs erwähnten Hongren, den Lehrer von Shenxiu, dass sich um ihn herum Mitte des 7. Jahrhunderts eine solche Meditationsgemeinschaft am Ostberg (Dongshan) in Jiangsu versammelt hatte. Diese Bewegung ging in die Geschichte als Ostberg-Lehre (*Dongshan famen*) ein. Hongren legte den Grundstein für die spätere Nordschule. Es heißt, dass in seiner Ausbildung der Fokus ausschließlich auf der Meditationspraxis lag.¹ Gemäß der Untersuchungen des japanischen Gelehrten Ui Hakuju übte die Ostberg-Gemeinschaft eine Meditationspraxis, die sich ausschließlich auf das Erkennen der Natur des Geistes (*xinxing*) konzentrierte. Der tiefere Sinn der Schriften wurde entsprechend der Erfahrungen in der Meditation interpretiert und

¹ McRae 1986: 40-41.

nicht im akribischen Textstudium untersucht. Diese Meditationsübung zog Schüler aller buddhistischen Traditionen an, die nach einem unmittelbaren Erkennen der Natur des Geistes strebten.⁴

Zweifelsohne ist demnach das letztendliche Ziel in der spirituellen Übung im Meditationsbuddhismus das Erlebnis des Erwachens (*wu*). Besonders die späteren Meditationsmeister sind für ihre teils unerhörten Methoden – wie Stockschläge oder Schreie – berühmt, durch die sie die Schüler geradezu erweckt haben sollen. Bevor ich im Einzelnen auf die Begriffe „plötzlich“ (*dun*) und „allmählich“ (*jian*) eingehe, zunächst ein paar klärende Worte zum Bedeutungsfeld des Begriffes „Erwachen“ im chinesischen Kontext.

Im Nachwort in dem bereits erwähnten Sammelband *Sudden and Gradual* spricht der chinesische, an der Universität Harvard lehrende Du Weiming von einer einzigartig sinitischen Annäherung ans Erwachen.⁵ Im folgenden referiere ich einige seiner Gedanken, die als Betrachtungen auf die eigene Tradition – und zwar eines im Westen lebenden neukonfuzianischen Gelehrten – einen interessanten Ausgangspunkt für uns liefern. Konfuzianer, Daoisten und Buddhisten behaupten allesamt, so Du Weiming, dass der Mensch mit den nötigen und hinreichenden Bedingungen ausgestattet sei, um zu werden, wer er sein solle. Dies sei möglich durch eine grundlegende Transformation des Selbst. Der Meditationsbuddhismus insbesondere schließe dabei eine transzendente Wirklichkeit aus und betone den geradezu innerweltlichen Ansatz, dass sich der Prozess bis hin zum Erwachen in weltlichen Strukturen und auch in gewöhnlichen Aktivitäten – Essen, Gehen, Ruhen usw. – ereigne. Eine solche Ansicht über die Transformation des Selbst setze den Glauben an die Vervollkommnung der menschlichen Natur (*xing*) voraus. In diesem Sinne sei Erwachen ein Selbst-Erhellen. Es sei gerade ein Selbst-Enthüllen der menschlichen Natur und nicht die Entdeckung irgendeiner Entität im menschlichen Bewusstsein. Diese Annäherung ans Erwachen, so Du Weiming, sei tief verwurzelt im chinesischen kosmologischen Denken. Der menschliche Körper werde als Mikrokosmos der kosmischen Ordnung angesehen. Da es jenseits der menschlichen Gemeinschaft keine Norm für die menschliche Vollkommenheit gebe, seien die der menschlichen Natur inhärenten spirituellen Ressourcen hinreichend für diese Selbst-Transformation. Erwachen als Prozess des Selbst-Enthüllens gründe sich nicht auf eine Kraft außerhalb der eigenen Person. Vielmehr sei es vonnöten, das „verlorene Selbst“ wiederzufinden. Besonders der Meditationsbuddhismus spreche in diesem Zusammenhang von einer *Rückkehr*, einer Rückkehr zur menschlichen Natur. In diesem

⁴ Uj Hakuju zitiert in McRae 1986: 42.

⁵ Tu Wei-ming (= Du Weiming) 1987: 448.

Kontext sei ein mystisches Erleben die Erfahrung von Einheit und nicht die einer Vereinigung.⁴

Unmittelbar mit dem Thema des Erwachens ist die Frage verquickt, ob Erwachen sich plötzlich oder allmählich ereigne. Erwachen, so Du Weiming, sei stets eine unmittelbare, sozusagen plötzliche Erfahrung vergleichbar mit dem Wassertrinken, um Durst zu löschen. Er schlägt deshalb vor, dass sich die plötzlich-allmählich-Debatte nicht um die Frage nach der Notwendigkeit der spirituellen Praxis kreise – gerade im Hinblick auf die zentrale Bedeutung der spirituellen Disziplin, sondern darum, was eine authentische Methode sei, um zum Erwachen zu gelangen.⁷

Eine eindeutige Definition der Begriffe „plötzlich“ (*dun*) und „allmählich“ (*jian*) ist in unserem Kontext beinahe unmöglich, da, wie es so schön bei P. Gregory in seiner Einleitung heißt, die plötzlich-allmählich-Polarität an ihren Ecken *rund* sei.⁴ Der in den Materialien zu diesem Vortrag bereitgestellte Aufsatz von Paul Demiéville „The Mirror of the Mind“ ist der früheste westliche Versuch (erstmalig 1947 erschienen), das Bedeutungsfeld der beiden Begriffe einzukreisen. P. Demiéville beginnt seine Diskussion mit den beiden Versen von Huineng und Shenxiu, geht dann aber von der Situation nach der Spaltung der Meditationsbewegung in eine Nord- und Südschule aus – also vom Gradualismus und Subitismus. Er beschreibt den Begriff „plötzlich“ (*dun*) im Kontext des Erkennens (*jian*) des Absoluten, der Natur des Geistes. Dieses Erkennen liege jenseits jeglicher Bedingungen, seien es zeitliche oder kausale. „Plötzlich“ sei zu verstehen als umfassender Aspekt der Erlösung und hänge mit der Vorstellung der Unmittelbarkeit, der Augenblicklichkeit und der Nicht-Zeitlichkeit zusammen: Wirklichkeit werde auf ein Mal, intuitiv und bedingungslos wahrgenommen. „Allmählich“ hingegen, so P. Demiéville, beziehe sich auf einen Stufenweg, auf ein allmähliches Fortschreiten mittels verschiedener Übungen. Durch moralische Bemühungen, meditative Übungen oder intellektuelle Studien werde Erlösung durch aktive Anstrengung bewirkt. Es sei gerade diese aktive Anstrengung, die die Vertreter einer Lehre der Plötzlichkeit in ihrem Trachten nach der passiven Erfahrung des Absoluten zurückwiesen.

Ich möchte noch einmal auf die eingangs erwähnten Verse von Shenxiu und Huineng zurückkommen. Aus einer philosophischen Perspektive heraus befürworten beide Lehren die inhärente Reinheit (*jing*) des Geistes, die, wenn auch rein in ihrer Natur, von vorübergehenden Befleckungen (*kechen*) verunreinigt ist. Während der Gradualismus darauf beharre, Unreinheiten durch Anstrengungen zu beseitigen, den Spiegel des Geistes also fortwährend zu polieren, betrachte die Lehre der Plötzlichkeit gerade die wesenseigene

⁴ Tu Wei-ming 1987: 448-452.

⁷ Ebd.: 452-453.

⁴ Gregory 1987a: 6.

Reinheit des Geistes und weigere sich, überhaupt Unreinheiten anzuerkennen.' P. Demiévilles Definition der beiden Begriffe könnte demnach wie folgt zusammengefasst werden: jene, die annehmen, dass das Objekt des religiösen oder intellektuellen Verstehens auf irgendeine Weise dem verstehenden Subjekt innewohnt, nehmen gleichzeitig an, dass der Akt des Verstehens unmittelbar, plötzlich und ohne Anstrengung ist. Die von P. Demiévilles aufgegriffene Metapher des Spiegels als Symbol für den Geist veranschaulicht die innewohnende Reinheit und die Fähigkeit, alles klar und passiv zu reflektieren (bzw. zu verstehen). Hingegen vertritt die Gegenposition die Anschauung, dass das Objekt des religiösen Verstehens nicht inhärent ist, so dass das Verstehen selbst indirekt und allmählich als Resultat langen Übens erfolgt.⁹ L. Gómez hat in seinem großartigen Artikel *Purifying Gold* bereits davor gewarnt, dass ein zu leichtfertiger Gebrauch der Begriffe „plötzlich“ und „allmählich“ irreführend und die Gleichsetzung „plötzlich = quietistisch“ eine stark vereinfachte und reduzierte Interpretation sei. Er sieht P. Demiévilles Definitionen nur als vorläufige Arbeitshypothesen an.¹⁰ An seinen Ansatz anknüpfend werde ich später einige Auszüge aus Nordschultexten (vor der Spaltung in eine Nord- und Südschule) anführen, die aufzeigen, wie wenig aussagekräftig die Begriffe plötzlich und allmählich sind, wenn sie als zwei bloß sich entgegengesetzte Pole verstanden werden.

Doch zuvor noch einige Bemerkungen zu dem weiten Feld, in dem die Begriffe „plötzlich“ und „allmählich“ im chinesischen Buddhismus verwendet werden. Zwar sind sie nicht richtig greifbar und kaum eindeutig zu definieren, doch zeigt sich in ihrer Ambivalenz gleichzeitig ein Reichtum und eine Vielfalt der Anwendung. Zum einen, wie bereits gezeigt, beziehen sich die beiden Begriffe auf die Erfahrung des Erwachens – also, ob es stufenweise sei oder allumfassend und unmittelbar. Zum anderen beziehen sie sich auf das Wesen der ethischen oder religiösen Praxis: Ist als Vorbedingung zum Erwachen bewusst etwas zu üben oder handelt es sich bei der Erfahrung des Erwachens um ein spontanes und natürliches Erlebnis? Darüber hinaus ist in den beiden Begriffen das Problem der Geschicklichkeit in der Methode (*fangbian*) implizit: Spielen geschickte Mittel eine notwendige Rolle im Erfassen der absoluten Wahrheit oder sollten sie zugunsten eines direkten und intuitiven Verstehens des Absoluten aufgegeben werden?¹¹ In unterschiedlichen Kontexten können einerseits diese verschiedenen Ebenen miteinander in Wechselbeziehung treten, sind dabei andererseits aber nicht immer eindeutig voneinander zu trennen. Das Beispiel der eingangs erwähnten Verse hat bereits gezeigt, dass beide Parteien ihre Positionen auf der Annahme der innewohnenden Buddha-Natur gründen, aber dennoch offenbar konträre Positionen vertreten. Welche

⁹ Demiévilles 1987a: 15.

¹⁰ Gómez 1987: 68.

¹¹ Ebd.: 120.

¹² Gregory 1987a: 5-6.

historische Entwicklung geht aber nun dieser Darstellung der beiden konträren Standpunkte im Meditationsbuddhismus voraus?

2.2 HISTORISCHE ENTWICKLUNG

Ich möchte zunächst zwei frühe Beispiele anführen, die unmittelbar im Meditationsbuddhismus ihre Spuren hinterlassen haben: die Theorie Daoshengs und das Werk *Dacheng qixin lun* (*Abhandlung über das Erwachen des Glaubens im Mahāyāna*). Die Diskussion über plötzlich und allmähliches Erwachen im chinesischen Buddhismus geht bis auf Denker des 4./5. Jahrhunderts zurück. In seinem Werk *Bianzong lun* (*Abhandlung über die Unterscheidung der Lehren*) verteidigt Xie Lingyun (385-433) in den ersten Dekaden des 5. Jahrhunderts die Theorie des plötzlichen Erwachens von Daosheng (360-434), der durch seine Lehre erstmals die plötzlich-allmählich-Debatte im Buddhismus auslöste. Einige Gedanken bei Daosheng scheinen sich auch auf die spätere Debatte im Meditationsbuddhismus ausgewirkt zu haben, die ich an dieser Stelle nur grob skizzieren möchte. Ich stütze mich dabei auf den detailreichen Beitrag von Whalen Lai, *Tao-sheng's Theory of Sudden Enlightenment Re-examined*, ebenfalls erschienen in dem Sammelband *Sudden and Gradual*.¹³

In den Augen von Xie Lingyun, einem vehementen Verfechter der Lehre Daoshengs, scheint Daoshengs Theorie ein einzigartig chinesisches Verständnis des Erwachens im Buddhismus zu liefern. Der Grund dafür mag wohl gerade darin liegen, dass Daosheng das Beste der eigenen Traditionen, Konfuzianismus und Daoismus, miteinander verbindet, ihre jeweiligen Mängel nicht berücksichtigt und alles in eine buddhistische Perspektive rückt – zugegebenermaßen eine sehr synkretistische Vorgehensweise. So ist für Daosheng Ausgangspunkt die Möglichkeit des Erwachens im Buddhismus. Er weist allerdings einen allmählichen Pfad zurück, übernimmt anstatt dessen die Vorstellung des einen Endgültigen (*yiji*) aus dem konfuzianischen Denken. Dieses eine Endgültige repräsentiert bei Daosheng die Wahrheit oder das Prinzip (*li*), zu dem es zu erwachen gilt. Gerade da es eins ist, also unteilbar, ist es nur auf ein Mal, plötzlich, zu erfassen. Erwachen ist demnach ein Ereignis, das nur in seiner *Gesamtheit* und *ohne* graduelle Abstufung erfahren werden kann.¹⁴

Es ist gerade die doppelte Bedeutung des Begriffes „plötzliches Erwachen“ (*dunwu*) bei Daosheng, die die plötzlich-allmählich-Debatte entfacht: Erwachen ist beides, plötzlich als Ereignis und auf ein Mal und umfassend in seiner Auswirkung. Die Gradualisten hingegen befürworteten nicht nur einen allmählichen Prozess bis hin zum Erwachen, sondern unterscheiden auch Abstufungen im Grad des Erwachens. Daosheng leugnet diese

¹³ Whalen Lai 1987: 169-200.

¹⁴ Lai 1987: 190, Übersetzung einer Passage aus dem *Bianzong lun*, T. 2103, Bd. 52, 224c-225a. Vgl. auch Gregory 1987a: 2.

Abstufungen, d.h. das Fortschreiten auf den zehn Bodhisattva-Stufen; er stützt sich auf die Theorie des einen Fahrzeuges, nicht auf die der drei Fahrzeuge – śrāvaka, Pratyekabuddha und Bodhisattva – und glaubt, dass das eine Fahrzeug nur einen Weg und ein Ziel, also ein umfassendes Erwachen rechtfertigt.¹⁵

Wenngleich der Einfluss von Daoshengs Position des plötzlichen Erwachens kaum Daoshengs Lebensspanne überdauerte, blühte die Lehre der Plötzlichkeit in der zweiten Hälfte des 6. Jahrhunderts wieder auf. In dem chinesischen apokryphen Werk *Dacheng qixin lun*¹⁶ ist die Thematik plötzlich-allmählich in den Begriffen „ursprüngliches Erwachen“ (*benjue*) und „anfängliches Erwachen“ (*shijue*) wieder aufgenommen. Dieser für den chinesischen Buddhismus zentrale, aber nicht ganz unumstrittene Text hat die Entwicklung des Meditationsbuddhismus maßgeblich beeinflusst, so dass ich einige wichtige Vorstellungen im folgenden zusammenfassen werde.

Das *Dacheng qixin lun* beschreibt den Geist (*xin*) in einem reinen und einem befleckten Aspekt und verbindet damit die zunächst sich unabhängig voneinander entwickelten Mahāyāna-Lehren der Buddha-Natur (*tathāgatagarbha*) und des Speicherbewusstseins (*ālayavijñāna*). Der Text definiert Buddha-Natur als den absoluten Geist der Soheit (*zhenru yixin*), der zwei Aspekte besitzt: (1) einen absoluten (*bubian*), welcher sich bezieht auf Geist als Soheit (*xin zhenru*), und (2) einen bedingten (*suiyuan*), der sich bezieht auf den Geist, welcher Geburt und Sterben (*xin shengmie*) unterworfen ist, d.h. dem Daseinskreislauf. Der erste Aspekt korrespondiert mit der Buddha-Natur, so wie sie tatsächlich ist, also der Körper der wahren Wirklichkeit (*dharmakāya*); der zweite korrespondiert mit Buddha-Natur als dem Körper der wahren Wirklichkeit verschleiert durch Befleckungen. Dieser zweite Aspekt von Buddha-Natur ist identifiziert mit dem Speicherbewusstsein; da gerade im Speicherbewusstsein der reine und der befleckte Aspekt des Geistes in Wechselbeziehung miteinander treten, ist hier das Potential sowohl für Erwachen (*jue*) als auch für Nicht-Erwachen (*bujue*) angelegt.¹⁷ Die inhärente Koexistenz von reinem und beflecktem Aspekt verlangt zwei Arten des Erwachens, nämlich das ursprüngliche Erwachen (*benjue*) und das anfängliche Erwachen (*shijue*). Das *Dacheng qixin lun* erklärt die Begriffe wie folgt:

Erwachen bedeutet, dass die Essenz des Geistes Gedanken aufgibt (*linian*). Das Merkmal des Aufgebens der Gedanken ist gleichbedeutend mit dem Bereich des leeren Raumes, der alles durchdringt. Das einzige Merkmal des Bereiches der wahren Wirklichkeit ist der universal gleiche Körper der wahren Wirklichkeit des Sogegangenen. Ursprüngliches Erwachen ist neben dem anfänglichen Erwachen erklärt, so dass anfängliches und ursprüngliches Erwachen identisch sind. Da sich das anfängliche Erwachen auf das ursprüngliche Erwachen gründet, und da Nicht-Erwachen existiert, ist das anfängliche Erwachen auf der Grundlage von Nicht-Erwachen erklärt.

¹⁵ Lai 1987: 178, 184.

¹⁶ Der Text ist im Englischen bekannt als *The Awakening of Faith*; vgl. Hakeda 1967.

¹⁷ Gregory 1987c: 290.

Ferner ist ursprüngliches Erwachen erklärt als zur Geist-Quelle (*xinyuan*) zu erwachen. Wenn man nicht zur Geist-Quelle erwacht ist, ist es nicht endgültiges Erwachen.¹⁴

Ursprüngliches Erwachen ist demnach ein allem innewohnender erwachter Grund, der unmittelbar oder plötzlich erfasst wird, jedoch nur durch anfängliches Erwachen vollständig realisiert werden kann. Anfängliches Erwachen bedeutet hier das allmähliche Fortschreiten auf dem spirituellen Weg bis hin zum endgültigen Erwachen. Das *Dacheng qixin lun* ist somit einer der ersten wichtigen Texte, in dem zwei scheinbar konträre Standpunkte in einer Synthese zusammengeführt werden; der allmähliche Prozess ist hier für das plötzliche Erlebnis des Erwachens eine Vorbedingung.

Diese theoretischen Überlegungen haben sich im *Dacheng qixin lun* ferner in einer praktischen Meditationsübung niedergeschlagen. Die Ruhe-Meditation (*zhi, samatha*) ist hier interpretiert als Versenkung der Soheit (*zhenru sanmei*) oder Versenkung des einen Merkmals (*yixiang sanmei*), später auch Versenkung der einen Übung (*yixing sanmei*) genannt. In der Übersetzung von B. Faure ist diese wie folgt beschrieben:

In dieser Versenkung versteht man, dass der Bereich der wahren Wirklichkeit nur ein Merkmal hat, mit anderen Worten, dass der Körper der wahren Wirklichkeit der Buddhas gleich ist mit dem Körper der Lebewesen, dass keine Zweierheit zwischen ihnen existiert. Deshalb der Ausdruck „Versenkung des einen Merkmals“. Man muß verstehen, dass Soheit die Grundlage der Versenkungen ist. Wenn man sich auf diese Weise übt, wird man in der Lage sein, eine unendliche Menge von Versenkungen zu erzeugen.¹⁵

Es ist unter anderem dem großen Einfluss des *Dacheng qixin lun* in China zu verdanken, dass die Versenkung des einen Merkmals zu so einer verbreiteten Praxis wurde. Der Meditationsbuddhismus hat ganz wesentlich von der Darstellung dieser Meditationsübung geschöpft, die Inhalte aber teils beträchtlich modifiziert. Im Meditationsbuddhismus wurde diese Übung als herausragend verstanden, da sie alle anderen Übungen beinhaltet. Ein weiteres Mal wurde von einer Lehre extrahiert, nur was für die eigene Tradition als angemessen betrachtet wurde. Die Versenkung des einen Merkmals wurde somit zum Synonym für die Sitzmeditation (*zuochan*) im Meditationsbuddhismus. Die Kontroverse um plötzliches und allmähliches Erwachen war somit schon in der frühen meditationsbuddhistischen Bewegung vor der Spaltung in eine Nord- und Südschule latent angelegt. Sie äußerte sich gerade in den unterschiedlichen Interpretationen dieser Versenkung des einen Merkmals.¹⁶ Auf der Grundlage des Beitrags von B. Faure „One-Practice Samādhi in Early Ch’an“, der Ihnen in den Arbeitsmaterialien bereitgestellt wurde, und der hervorragenden Studie von John McRae, *The Northern School and the Formation of Early Ch’an Buddhism*, werde ich im folgenden einige Textbeispiele anführen, die die Situation vor

¹⁴ Die chinesische Passage ist in Hakeda 1967: 13, Zeile 3-8. Vgl. auch McRae 1986: 221-222.

¹⁵ Der chinesische Text ist in T. 32, 582b; vgl. auch Faure 1986: 102.

¹⁶ Faure 1986: 103-104, 118.

der Schulpaltung widerspiegeln. Diese Texte sind nicht in den chinesischen Kanon mit aufgenommen worden, heute aber Dank der Textfunde in den Höhlen von Dunhuang in Manuskriptform vorhanden. Sie sind unschätzbare Funde für die Wissenschaft und ermöglichen, einen Teil der verschleierte Geschichte des frühen Meditationsbuddhismus zu rekonstruieren und neu zu bewerten.

2.3 TEXTBEISPIELE DER NORDSCHULE AUS DUNHUANG-MANUSKRIPTEN: DIE VERSENKUNG DES EINEN MERKMALS

Die Versenkung des einen Merkmals, wie B. Faure herausgestellt hat, ist zu einer zentralen Meditationspraxis des frühen Meditationsbuddhismus geworden. Einerseits ermöglichte die Ambivalenz der Terminologie, dass eine weite Bandbreite von Übungen unter diesem Begriff subsumiert werden konnte, wie im Anschluss einige Beispiele u.a. aus dem *Lengjia shizi ji* (*Aufzeichnung über die Übermittlung von Meistern und Schülern in der Lañkāvatāra-Schule*) zeigen werden. Dies ist die berühmte 708 von Jingjue verfasste Chronik der sogenannten Nordschule, also der Bewegung vor der Schulpaltung. Andererseits lieferte dieses Konzept die Grundlage dafür, alle anderen Theorien und Übungen zurückzuweisen. B. Faure sieht die theoretische Grundlage dafür, dass das *Lengjia shizi ji* die Versenkung des einen Merkmals so besonders betont, im Einfluß der Huayan-Theorie des Einen und der Vielheit, d.i. des Absoluten (*li*) und des Phänomenalen (*shi*). Die berühmte Formel, „das Eine ist alles“ bedeutet, dass das absolute Prinzip (*li*) sich in allen Erscheinungen (*shi*) offenbart. In der praktischen Anwendung hat dies weitreichende Folgen für den Meditationsbuddhismus gehabt: eine Übung ist gleichbedeutend mit allen anderen, so dass dadurch eine Vielzahl von Übungen überflüssig wird. In diesem Sinne ist die *eine* Übung eine *absolute* Übung, durch die ein plötzliches Erwachen möglich ist; denn nur durch einer Reihe von Übungen wäre eine graduell wachsende Einsicht begründet. Diese zugegebenermaßen elitäre Anschauung verlangte allerdings Zugeständnisse; denn die frühen Meditationsmeister unterwiesen in vielen Fällen Anfänger in der Meditation, so dass im *Lengjia shizi ji* für die Versenkung des einen Merkmals synonym gebrauchte Meditationstechniken teils von anderen buddhistischen und nicht-buddhistischen Schulen entlehnt, aber neu aus einer Perspektive der Plötzlichkeit im Meditationsbuddhismus interpretiert wurden.²¹

Im folgenden orientiere ich mich ferner an der von J. McRae erarbeiteten Darstellung von vier unterschiedlichen Phasen in der Entwicklung der Nordschule. Im Hinblick auf den chinesischen Kontext gehe ich (1) auf Bodhidharma, den legendären Begründer der Bewegung, (2) den bereits eingangs erwähnten Hongren, dem Lehrer von Shenxiu, und (3) auf Shenxiu selbst ein. Die letzte Phase in der Entwicklung der Nordschule, nach J. McRae,

²¹ Faure 1986: 109-112.

werde ich im Hinblick auf den tibetischen Kontext betrachten, in Punkt drei in meiner Gliederung. Für die Verbreitung der Lehre nach Tibet im 8. Jahrhundert war vor allem Heshang Mahāyāna verantwortlich.²²

Im Eintrag zu Bodhidharma im *Lengjia shizi ji* findet sich eine Version des ihm zugeschriebenen *Erru sixing lun* (*Abhandlung über die zwei Eintritte und vier Übungen*). Auf die Textgeschichte kann ich an dieser Stelle nicht eingehen. Wir wissen aber zumindest, dass der Text in der zweiten Hälfte des 7. Jahrhunderts unter Bodhidharmas Namen verbreitet war.²³ Wichtig für unsere Diskussion ist nun der Tatbestand, dass bereits im *Erru sixing lun* eine dichotome Struktur angelegt ist, die sich auch durch die Ostberg-Lehren von Hongren und die Nordschul-Lehren von Shenxiu zieht: ein dynamisches Modell, in dem sich allmähliche und plötzliche Elemente in der Meditationsübung widerspruchlos ergänzen.²⁴ Diese konzeptuelle Matrix religiöser Praxis ist im *Erru sixing lun* beschrieben als der Eintritt durch das Prinzip (*liru*) und der Eintritt durch die Übungen (*xingru*). Die Darstellung ist der Versuch, auf ein religiöses Dilemma zu antworten, welches auf dem Paradigma der immanenten Buddha-Natur und den vorübergehenden, durch Illusionen verursachten Befleckungen beruht. Hier spiegelt sich also ein weiteres Mal die Diskussion um den reinen und befleckten Aspekt des Geistes wider – ein Thema, das wir zunächst in den anfangs zitierten Versen von Shenxiu und Huineng kennen gelernt haben und das, wie ich später gezeigt habe, auch bereits im *Dacheng qixin lun* in einer Synthese verarbeitet wurde. Die Darstellung des Eintritts durch das Prinzip betont die unmittelbare Erkenntnis der Buddha-Natur, die des Eintritts durch die Übungen hingegen die Praxis im Alltagsleben. J. McRae hat sehr anschaulich herausgearbeitet, dass die erste Annäherung vor allem von Hongren, die zweite Methode eher von Shenxiu aufgenommen wurde.²⁵

Zunächst zum Eintritt durch das Prinzip. In entscheidende Passage im *Erru sixing lun* liest sich wie folgt:

Über das Prinzip einzutreten bedeutet, das man durch die Lehren zur Grundlage erwacht. [Man muss] festes Vertrauen darin haben, das alle Lebewesen – Gemeine wie Weise – gleichsam die wahre Natur besitzen, und dass diese [wahre Natur im Falle von Gemeinen] bloß aufgrund falscher Eindrücke (?) von vorübergehenden Befleckungen bedeckt ist und nicht offenbart wird. Gibt man [allerdings] das Falsche auf, kehrt zum Wahren zurück, verweilt man fest im Mauer-Untersuchen (*biguan*), in dem Gemeine und Weise gleich sind. Man verweilt beharrlich und ohne Abschweife und ist nicht wieder durch die Schriften hin- und hergezogen. Dies wird Eintritt durch das Prinzip genannt: die tiefgründige Übereinkunft mit dem wahren Prinzip; ohne Vorstellung, still und inaktiv.²⁶

²² McRae 1986: 239-240.

²³ Ebd.: 101.

²⁴ Ebd.: bes. 101-255.

²⁵ Ebd.: 117.

²⁶ Vgl. die Version im *Lengjia shizi ji*, in: T. 85, 1285a.12-16; McRae 1986: 110.

In Bodhidharmas Hagiographie ist die Übung des Mauer-Untersuchens als Herzstück seiner Lehre dargelegt und mit der Übung des Beruhigen des Geistes (*anxin*) identifiziert.²⁷ Der Eintritt durch das Prinzip konzentriert sich auf den reinen und nicht auf den befleckten Aspekt des Geistes, verweist somit auf ein plötzliches Verstehen. Hingegen setzt der Eintritt durch die Übungen am anderen Ende der möglichen Skala an: hier wird der Übende in einem allmählichen Prozess von vier Übungen von Anhaftung zu einem Verständnis von Leerheit geleitet: nämlich (1) unberührt zu sein von ungünstigen Umständen oder Leiden, (2) jegliche Arten von Umständen anzunehmen, (3) frei von Anhaftung zu sein und (4) in allen Lebenslagen entsprechend des Verständnisses von Leerheit zu handeln.²⁸ Im *Erru sixing lun* findet sich somit bereits beides angelegt, ein statisches Motiv, d. i. die Erkenntnis der Buddha-Natur in einem selbst, und ein dynamisches Motiv, ein aktiver Ausdruck der Lehre praktiziert in allen Lebenslagen.

Kommen wir zu dem zweiten Beispiel, Meister Hongren. In seiner Lehre, so J. McRae, spiegeln sich eher Elemente wider, die für ein plötzliches Erwachens sprechen – also die Theorie, welche im Eintritt durch das Prinzip im *Erru sixing lun* entworfen ist. Von Hongren selbst ist zwar auch kein Text überliefert, doch wird ihm das *Xiuxin yaolun* (*Abhandlung über die Essenz des Kultivieren des Geistes*) zugeschrieben, welches heute ebenfalls in Dunhuang-Manuskripten zugänglich ist. Hongren gilt als eine der zentralen Figuren im frühen Meditationsbuddhismus und hat maßgeblich die großen Lehrer des 7. und 8. Jahrhunderts geprägt. Die Zuschreibung des *Xiuxin yaolun* sei deshalb, so J. McRae, nicht zufällig und spiegele die wesentlichen Lehranschaungen des Meditationsbuddhismus um die Wende des 7./8. Jahrhunderts wider.

Der zentrale Begriff im *Xiuxin yaolun* ist das Bewahren des Geistes (*shouxin*). In den Ihnen in den Arbeitsmaterialien zur Verfügung gestellten Aufsatz von B. Faure ist zwar nicht der Begriff „Bewahren des Geistes“ untersucht, doch aber der beinahe synonyme Begriff „Bewahren des Einen“ (*shouyi*), wie er u.a. von Hongrens Lehrer Daoxin (580-651) geprägt wurde. Beide Begriffe sind im Sinne B. Faures als Interpretation der zentralen Übung der Versenkung des einen Merkmals zu identifizieren, der ja Ausgangspunkt für diese Diskussion war. Bewahren des Geistes ist nun nicht in der Hinsicht zu verstehen, dass der Geist gegen äußere Umstände geschützt werden muss. Vielmehr verbirgt sich dahinter, fortwährend der Natur des Geistes habhaft zu sein – also ein Gewahrsein, dass die Natur des Geistes ständig gegenwärtig ist. Schließlich werden Illusionen verschwinden und Buddha-Natur unmittelbar

²⁷ *Xu gaoseng zhuan 16: shi Putidamo*, in: T. 50, 551c.5-6. Der gleiche Sinn wird auch in Bodhidharmas Hagiographie deutlich, die im *Lengjia shizi ji* dem *Erru sixing lun* voransteht. Vgl. *Lengjia shizi ji*, in: T. 85, 1285a.8; Broughton 1999: 9.

²⁸ *Lengjia shizi ji*: T. 85, 1285a.16-19; McRae 1986: 108-110.

erfahren werden. Diese positive Haltung gegenüber der Erfahrung des Erwachens ist im *Xiuxin yaolun* in einer Lichtmetapher ausgedrückt.

Das Licht der Sonne ist nicht zerstört, sondern nur durch Wolken und Nebel abgelenkt. Mit dem reinen Geist, welchen alle Wesen besitzen, verhält es sich ebenso: er ist bloß von Schichten von Wolken des unterscheidenden Denkens, falscher Gedanken und beigemessener Ansichten bedeckt. Wenn man nur klar und deutlich den Geist bewahren (*shouxin*) kann und keine falschen Gedanken produziert, dann wird die *Dharma* Sonne des *nirvāṇa*²⁰ auf natürliche Weise erscheinen. Deshalb ist es bekannt, dass der eigene Geist ursprünglich rein ist.²¹

Dieses abstrakte Konzept des Bewahren des Geistes und die Lichtmetapher werden ferner in einer praktischen Übung für den Anfänger beschrieben. Die Übung konzentriert sich schließlich auf die Geist-Quelle (*xinyuan*), ein Begriffe, der bereits im *Dacheng qixin lun* auftauchte.²²

Setz dich richtig mit aufrechtem Körper, Augen und Mund geschlossen. Schau mit dem Geist nach vorn und visualisiere in angemessener Distanz eine Sonne. Bewahre dieses Bild fortwährend ohne Unterlass. [...]

Wenn du nachts meditierst, wirst du verschiedene gute und schlechte psychologische Zustände erleben: trete in irgendeine der blauen, gelben, roten und weißen Versenkungen ein; siehe, wie dein eigener Körper Licht produziert; betrachte die physischen Merkmale des Sogegangenen; oder erfahre verschiedene [andere] Veränderungen. Wenn du [solche Dinge] wahrnimmst, sammle den Geist und haften nicht [an den Erscheinungen] an. Sie sind allesamt substanzlose Erscheinungen falschen Denkens. [...]

[...] Sorgsam beruhige dich, mäßige jegliche Sinnesaktivitäten und betrachte aufmerksam den Geist, der die Quelle aller Gegebenheiten ist. Lass ihn klar und rein allzeit leuchten, ohne dass er jemals ausdruckslos wird.²³

Das *Xiuxin yaolun* scheint ähnlich wie das *Dacheng qixin lun* keine ganz eindeutige Trennung zwischen dem reinen und befleckten Aspekt des Geistes vorzunehmen. Der Text betont, dass Buddha-Natur und die Leerheit von falschem Denken bloß zwei Seiten der gleichen Medaille sind. Diese Vorstellung ist möglicherweise darin begründet, dass der Text die Bedeutung des Begriffes „Geist-Quelle“ nicht eindeutig definiert. Geist-Quelle ist hier beides: zum einen die Funktion des verblendeten Bewusstseins, welches für das Erscheinen von Gegebenheiten verantwortlich ist, und zum anderen der reine Geist, welcher Buddha-Natur ist.²⁴

Der Gebrauch der Licht- und Spiegelmetapher im folgenden Zitate aus dem *Xiuxin yaolun* verdeutlicht noch einmal, dass die Betonung dennoch eher auf dem reinen als auf dem befleckten Aspekt des Geistes liegt.

²⁰ In der Taishō-Ausgabe (T. 2011, Bd. 48, 377b.2) fehlt das Zeichen Sonne (*ri*), findet sich aber in der Dunhuang-Version. Vgl. z.B. S. chin. 4064 in: *Dunhuang chanzong wenxian ji* 1998: Bd. 1, 458, Zeile 17.

²¹ T. 2011, Bd. 48, 377a.28-b.3; vgl. auch McRae 1986: 122.

²² Vgl. S. 8 dieses Aufsatzes.

²³ T. 2011, Bd. 48, 378a.29-b.1, 378b.3-6, 378b.21-23; vgl. auch McRae 1986: 127-128.

²⁴ Andere Nordschul-Texte wie das Shenxiu zugeschriebene *Guanxin lun* scheinen eine deutlichere Grenze zwischen reinem und befleckten Aspekt des Geistes zu ziehen. Vgl. McRae 1986: 322, Anm. 123.

Verstehe klar und deutlich, dass die den Wesen inhärente Buddha-Natur urpsprünglich rein ist, so wie die Sonne, welche durch Wolken verdunkelt wird. Wenn man bloß das Gewahrsein des wahren Geistes klar bewahrt, werden die Wolken der falschen Gedanken verschwinden und die Sonne der Weisheit wird erscheinen. Warum dann noch weiteres Wissen durch die Sinnesvermögen ansammeln, das [nur] zum Leiden im Daseinskreislauf führt?

Mit allen Vorstellungen, sowie mit den Angelegenheiten der drei Zeiten [verhält es sich wie] mit der Metapher des Polierens des Spiegels: Wenn der Staub verschwunden ist, erscheint die Natur auf ganz natürliche Weise.⁴

Hier zeigt sich erstmals eindeutig, dass in der Nordschule die Spiegelmetapher gleich wie die Sonnenmetapher benutzt wird. In den Bildern liegt die Betonung *nicht* auf den Wolken, die die Strahlkraft der Sonne beeinträchtigen, oder auf dem Staub, der die Reflektionskraft des Spiegels mindert. Vielmehr ist die Strahl- bzw. Reflektionskraft die grundlegende Eigenschaft des Geistes beschrieben und *nicht* die vorübergehenden Erscheinungen – hier in den Metaphern der Wolken und des Staubes. Das *Xiuxin yaolun* betont deshalb nicht die Notwendigkeit, Hindernisse des dualistisch wahrnehmenden Geistes zu beseitigen; der Text hebt hingegen gerade die leuchtende und leere Natur des Geistes hervor. Somit gibt uns der Text Auskunft darüber, wie die Spiegelmetapher in Nordschul-Texten offenbar aus der eigenen Tradition heraus verstanden wurde: die Betonung liegt nicht auf dem ständigen Polieren des Spiegels, sondern gerade auf dem Erkennen seiner innewohnenden Leucht- und Reflektionskraft. Die eingangs erwähnten Verse von Shenxiu und Huineng entstammen dem *Tanjing*, einem Werk der Südschule. Das *Tanjing* ist eindeutig mit dem Ziel verfasst, eine Opposition zur bereits bestehenden Nordschule aufzubauen, um die Südschule als die wahre Lehre zu etablieren. Die Darstellung Shenxius als Gradualist hat demnach eine rein didaktische Funktion. Tatsächlich scheint die Position der Südschule von Texten der Nordschule inspiriert worden zu sein.

Ich möchte nun noch zu dem dritten Beispiel in diesem Abschnitt kommen und einige Züge der Lehre Shenxius skizzieren. Erinnern wir uns noch einmal an die in dem Bodhidharma zugeschriebenen *Erru sixing lun* entworfene duale Struktur vom Eintritt durch das Prinzip und dem Eintritt durch die Übungen. Der Eintritt durch das Prinzip betone, entsprechend J. McRaes Analyse, den reinen Aspekt des Geistes und drücke eher Elemente des plötzlichen Erwachens aus; hingegen hebe der Eintritt durch die Übungen mehr den befleckten Aspekt des Geistes vor und basiere auf graduellen Übungen. Gemäß J. McRae repräsentiere die Lehre von Shenxiu in größerem Maße diesen letzten Aspekt und bette die Lehre ins Alltagsleben ein. In Shenxius *Yuanmin lun* (*Abhandlung über das vollkommene Erleuchten*) heißt es:

Man solle in Meditation und Weisheit verweilen, nachdem man die Versenkung der Leerheit erreicht hat. Indem man nicht im Sein und Nicht-Sein verweilt, sind Körper und Geist universal gleich, wie Raum. Indem man niemals während des Gehens, Stehens, Sitzens und Liegens aufgibt, [solle man] wenn möglich, Lebewesen retten. Indem man Schwache rettet, den

⁴ T. 2011, Bd. 48, 378a.3-6; vgl. auch McRae 1986: 125.

Gefallenen hilft, Mitleid mit den Armen und Liebe für die Alten hat, solle man das Leiden der Lebewesen in den drei unteren Existenzbereichen und die Schwierigkeiten der Armen innerhalb der Menschheit bedenken. Man solle stets unermüdlich handeln, um sie zu retten, selbst auf Kosten des eigenen Lebens. Während der Meditation solle man über den Zeitraum von drei unermesslichen [Äonen] fortwährend solche Übungen praktizieren.³³

Doch es wäre zu einfach, Shenxius Lehre vollkommen als Gradualismus zu etikettieren. In einem weiteren Dunhuang-Manuskript, welches eine Anthologie der Lehren des Ostberges und der Nordschule darstellt, findet sich eine ausführliche Darlegung einer Meditationsanweisung von Shenxiu. Einerseits ist der Übende zunächst aufgefordert sich in der Meditation auf äußere Objekte zu konzentrieren, die vom Geist projiziert werden. Dies ist eine Übung, um die dualistische Wahrnehmung von außen/innen zu erkennen; im Hinblick auf unsere bisherige Argumentation entspräche diese Annäherung der Konzentration auf den befleckten Aspekt des Geistes und nicht auf das Absolute oder Buddha-Natur. Selbst wenn es gerechtfertigt ist, Shenxius Lehre hier als gradualistisch zu bezeichnen, da sich die Kontemplation von äußere auf innere Objekte richtet, so wird diese gradualistische Position doch durch das Wesen dieser Meditation selbst revidiert. Zwar ändert sich das Objekt der Übung, aber niemals das Ziel, nämlich die Leerheit des Meditationsobjektes zu erkennen. Letztendlich handelt es sich also doch um eine Meditation über Leerheit, also dem absoluten Aspekt. Tatsächlich gibt es in dem Text nur eine einzige Passage, die ausdrücklich von einem allmählichen Prozess spricht. Der Kontext lautet folgendermaßen:

Wenn du den Geist für eine Weile [auf diesem Thema] halten kannst, mußt du den falschen Geist gegen-betrachten (*jieguan*, engl. *contercontemplate*, *turn around and contemplate*). Ganz gleich ob er existiert oder nicht existiert, [ob er erzeugt ist oder] ausgelöscht, [der unterscheidende Geist] ist letztendlich nicht greifbar – [ganz gleich wie man] ihn durch verschiedene Methoden zu finden [versucht]. [...] Während [dieser Übung] entwickelt sich die [Buddha]-Natur von sich aus und wird zusehens leuchtender und ausgedehnter.³⁴

Ganz offenkundig betont Shenxiu den reinen Aspekt des Geistes, die Leuchtkraft der Buddha-Natur. Damit verknüpft ist, wie wir schon in vielen Beispielen gesehen haben, eine unmittelbare, plötzliche Erkenntnis. Das Wendung des allmählichen Anwachsens der Strahlkraft der Buddha-Natur deutet in diesem Fall womöglich auf eine Abstufung der Einsicht hin, dass nach einem ersten Erkennen der Buddha-Natur die Einsicht in diese zunehmend anwachsen kann. Die Passage ist allerdings schwierig und vielleicht gerade deshalb ein gutes Beispiel dafür, wie die plötzlich-allmählich-Problematik bereits in Nordschultexten latent vorhanden war. Abschließend möchte ich nun noch einen Blick auf die letzte Phase der Entwicklung des frühen Meditationsbuddhismus werfen, entsprechend der Einteilung, wie sie J. McRae dargestellt hat: die Verbreitung des Meditationsbuddhismus nach Tibet.

³³ Deutsche Übersetzung in Anlehnung an die englische Übersetzung in McRae 1986: 212 und 158.

³⁴ Deutsche Übersetzung in Anlehnung an die englische Übersetzung in ebd.: 216.

3. AUSBLICK AUF TIBETISCHEN KONTEXT DER PLÖTZLICH/ALLMÄHLICH-DEBATTE

Eine weitere Entwicklung der Versenkung des einen Merkmals, wie sie B. Faure in seinem Aufsatz als zentrale Übung der frühen Meditationsbewegung analysiert hat, ist in der Übung des Betrachten des Geistes (*kanxin*) zu sehen. Diese Meditationsübung wurde von einem gewissen Heshang Mahāyāna in der zweiten Hälfte des 8. Jahrhunderts in Tibet gelehrt. Durch die u.a. von ihm bewirkte Verbreitung des chinesischen Meditationsbuddhismus nach Tibet verkomplizierte sich die Diskussion um plötzliches oder allmähliches Erwachen ein weiteres Mal: über die bereits dargestellten, teils nicht eindeutig definierten Positionen in der eigenen Tradition hinaus war der Meditationsbuddhismus in Tibet mit einem aus Indien überlieferten Gradualismus konfrontiert. Dieser wurde durch den indischen Gelehrten Kamalaśīla vertreten. Ende des 8. Jahrhunderts entlud sich diese kulturüberschreitende Konfrontation in der legendären, historisch aber nicht eindeutig belegten Debatte von bSam yas. Auf Einladung des tibetischen Großkönigs sollten Heshang Mahāyāna und Kamalaśīla über die authentischen Lehrinhalte und –methoden der buddhistischen Lehre diskutieren. Auf die Details und Probleme bezüglich der Historizität des Ereignisses kann ich an dieser Stelle nicht eingehen. Aber unabhängig davon, ob eine solche Debatte jemals stattgefunden hat oder nicht, so hat die plötzlich-allmählich-Diskussion zweifellos weitreichende Folgen für die Entwicklung des Buddhismus in Tibet gehabt. Chinesische Meditationsmeister waren spätestens seit dem 7. Jahrhundert über die zentralasiatische Oase Dunhuang im Norden und über die chinesische Provinz Sichuan im Osten nach Tibet gelangt. In dem chinesischen Bericht zur Debatte von bSam yas, dem *Dunwu dacheng zhengli jue* (*Entscheidung über die wahren Prinzipien der Lehre des plötzlichen Erwachens im Mahāyāna-Buddhismus*), heute auch als Dunhuang-Manuskript zugänglich, wird die Zahl der in Tibet lebenden chinesischen Meditationsmeister und Praktizierenden mit 5000 angegeben. Aus dieser Quelle geht Heshang Mahāyāna als Sieger der Debatte hervor; hingegen ist in tibetischen Quellen Kamalaśīla als Sieger gepriesen, so dass die chinesischen Meditationsmeister des Landes verwiesen worden sein sollen. Nur diese wenigen Worte zu den historischen Hintergründen. Wichtiger für uns ist allerdings die inhaltliche Diskussion.

Nach Heshang Mahāyānas Lehre bestehen die Hauptursachen, wodurch Lebewesen an den Daseinskreislauf gebunden sind, in falschen Gedanken und Vorstellungen (*wangxiang fenbie*), die aufzugeben sind. Als Methode verschreibt Heshang Mahāyāna die Übung des Betrachten des Geistes (*kanxin*). Durch sie könne die Krankheit des Anhaftens an Vorstellungen geheilt werden. Im *Dunwu dacheng zhengli jue* heißt es deshalb:

Das Leuchten zur Geist-Quelle zurückzukehren (*fanzhao xinyuan*) – dies ist Betrachten des Geistes. Was die Gedanken im Geist angeht, ganz gleich ob es Bewegung gibt oder nicht, ob [die Gedanken] rein sind oder unrein, ob sie leer sind oder nicht, bis zum Äußersten wird alles weder

reflektiert noch untersucht; und selbst darüber wird nicht reflektiert. Deshalb heißt es im *Vimalakīrti[nirdeśa]sūtra*: „Nicht zu untersuchen ist Erwachen.“³⁷

Betrachten des Geistes ist hier definiert als das Leuchten zur Geist-Quelle zurückkehren. Interessanterweise greift Heshang Mahāyāna einen zentralen Begriff des *Dacheng qixin lun* wieder auf. Wenn wir uns erinnern, so heißt es in der oben bereits zitierten Passage, dass zur Geist-Quelle zu erwachen, das endgültige Erwachen sei. Im *Dacheng qixin lun* war dies die Erklärung für das ursprüngliche Erwachen (*benjue*), die unmittelbare Erkenntnis des innewohnenden erwachten Grundes.“ Sie bezieht sich auf den Bereich der wahren Wirklichkeit, in dem Gedanken aufgegeben sind (*linian*). Diese Voraussetzung der Transzendenz der Gedanken führt in Bezug auf die Lehre von Heshang Mahāyāna folgerichtig dazu, dass die Übung des Betrachten des Geistes ferner definiert wird als ohne untersuchen und ohne reflektieren (*wusi wuguan*).“ Im *Dunwu dacheng zhengli jue* heißt es deshalb, dass

[...] die sechs Vollkommenheiten spontan vervollkommen sind, wenn man instande ist, nicht zu untersuchen und zu reflektieren.“³⁸

Aus diesen zentralen Zitaten aus dem *Dunwu dacheng zhengli jue* erscheint Heshang Mahāyāna eindeutig als Befürworter des plötzlichen Standpunktes. Kamalaśīla hingegen, ein traditioneller Vertreter des Stufenweges im indischen Buddhismus, verwirft diesen Standpunkt der Plötzlichkeit als reinen Quietismus. Er stößt sich hier an den von Heshang Mahāyāna verwendeten Begriffen „nicht zu reflektieren und nicht zu untersuchen“ und scheint vor allem den Begriff Untersuchen (*guan*) – wie ihn Heshang Mahāyāna gebraucht – vor dem Hintergrund des von ihm vertretenen Stufenweges ganz anders zu verstehen. In seinem Werk *sGom pa'i rim pa (Bhāvanākrama III)* setzt Kamalaśīla Untersuchen (*guan*) gleich mit Einsicht-Meditation (*guan, lhag mthong, vipaśyanā*), so dass für ihn ein Fehlen dieser Meditation gleichbedeutend mit dumpfer Stille ist. Folglich sei die Meditationslehre Heshang Mahāyānas ein bloßer Quietismus. Kamalaśīla formuliert hingegen, dass Ruhe-Meditation (*zhi gnas, śamatha*) und Einsicht-Meditation miteinander verbunden zu praktizieren seien.“ Er definiert die beiden Übungen folgendermaßen:

Durch die Ruhe-Meditation bewegt sich der Gedanke – gleich wie ein vom Wind geschütztes [Kerzen]licht – nicht von seinem Wahrnehmungsobjekt weg; kraft Einsicht-Meditation manifestiert sich korrektes unterscheidendes Wissen – so wie die Sonne in der Dunkelheit

³⁷ *Dunwu dacheng zhengli jue*: F. 135a; Demiéville 1987a: 78-80 und Gómez 1987: 104. Das Zitat aus dem *Vimalakīrtinirdeśasūtra* konnte ich nicht identifizieren.

³⁸ Vgl. oben S. 8-9.

³⁹ Faure 1986: 115.

⁴⁰ *Dunwu dacheng zhengli jue*: F. 138a; Demiéville 1987a: 88 und Gómez 1983a: 99-100.

⁴¹ *Bhāvanākrama III*: F. 61a.2-3; Demiéville 1987a: 337.

aufgeht. Durch sie wird die tatsächliche Soheit aller Gegebenheiten untersucht; sämtliche Befleckungen werden ausgelöscht.“

Indem Heshang Mahāyāna jegliches Reflektieren und Untersuchen zurückweist, leugne er – so Kamalaśīla – dadurch gleichzeitig die korrekte Analyse, die Mittel ist, um zum Nicht-Vorstellen und zur Soheit der Gegebenheiten durchzudringen. Nichts zu denken (*vid la byed pa med pa*) aufgrund von unachtsamer Gedankenlosigkeit sei trügerische Stille und bloß eine weitere Vorstellung. Dagegen könne man durch Nicht-Denken (*vid la mi byed pa*), welches Einsicht aufgrund von korrekter Analyse ist, tatsächlich Nicht-Vorstellen erfahren.“ Mit dieser Argumentation kritisiert Kamalaśīla die von Mahāyāna definierte Einsicht als den negativsten Aspekt von Ruhe, nämlich als bloße Abwesenheit jeglicher geistiger Aktivität, die zu keinem wahren Verständnis von Leerheit führe.“

Was für eine Art von Missverständnis liegt hier vor? Handelt es sich tatsächlich um zwei unvereinbare Standpunkte – plötzlich *versus* allmählich? Es ist davon auszugehen, dass sich Kamalaśīla der Entwicklung des Meditationsbuddhismus in China vor Heshang Mahāyāna nicht bewusst war. Zugegebenermaßen vertritt Heshang Mahāyāna in der Begegnung mit Kamalaśīla eine extreme Position. Doch im Hinblick auf die von mir skizzierte Entwicklung des frühen Meditationsbuddhismus ist sie zumindest in den chinesischen geistesgeschichtlichen Zusammenhang eingebettet.

4. SCHLUBBETRACHTUNG

Zusammenfassend habe ich versucht, einen großen Bogen zu spannen und die allmählich-plötzlich-Problematik im frühen chinesischen Meditationsbuddhismus nicht nur im chinesischen, sondern auch im tibetischen Kontext zu beleuchten. Insgesamt scheint mir der Einfluss des apokryphen chinesischen Werkes *Dacheng qixin lun* für die Entwicklung des Meditationsbuddhismus eine zentrale Rolle zu spielen. Denn dieser Text formuliert explizit eine Synthese von reinem und beflecktem Aspekt des Geistes, eine Position, die sich in verschiedenen Nordschul-Texten in unterschiedlichen Begriffen widerspiegelt. Die Tatsache, dass diese Nordschule bei der Ankunft in Tibet ins Lager der Plötzlichkeit gesteckt wurde, in China selbst aber nach der Spaltung in eine Nord- und Südschule als Gradualismus stigmatisiert wurde, unterstreicht noch einmal, wie schwierig die Begriffe plötzlich und allmählich tatsächlich zu greifen sind: deshalb bleiben, wie nach P. Gregory eingangs zitiert, ihre Ecken rund!

⁴³ *Bhāvanākrama III*: F. 61a.4-5; Demiéville 1987a: 337.

⁴⁴ Vgl. auch *Bhāvanākrama III*: F. 67b.5-6; Demiéville 1987a: 350.

⁴⁵ Gómez 1987: 159, Anm. 189.

ZITIERTE LITERATUR

- „Bianzong lun [Abhandlung über die Unterscheidung der Lehren]“, in: *Guang hongming ji 18 [Erweiterte Aufzeichnungen zu den [Lehren, die die Wahrheit] verbreiten und erhellen]*, 423 von Xie Lingyun verfaßt, in: T. 2103, Bd. 52, 224c-226c.
- Demiéville 1987a. Paul Demiéville, *Le concile de Lhasa*, 1. Ausgabe 1952, Nachdruck, Paris: Collège de France Institute des Hautes Études Chinoises.
- 1987b. Paul Demiéville, „The Mirror of the Mind“, (Übersetzung von „Le miroir spirituel“, 1947), in: Gregory 1987b, 13-40.
- Dunhuang chanzong wenxian jicheng* 1998. *Dunhuang chanzong wenxian jicheng [Kompendium von Chan- Manuscripten aus Dunhuang]*, hrsg. von Lin Shitian, Beijing: Xinhua shudian, 3 Bde..
- „Dunwu dacheng zhengli jue [Entscheidung über die wahren Prinzipien der Lehre des plötzlichen Erwachens im Mahāyāna-Buddhismus]“, P. chin. 4646, in: Demiéville 1987a.
- Faure 1986. Bernhard Faure, „The Concept of One-Practice Samādhi in Early Chan“, in: *Traditions of Meditation in Chinese Buddhism*, hrsg. von Peter N. Gregory, Kuroda Institute, Studies in East Asian Buddhism 4, Honolulu: University of Hawaii Press, 99-128.
- Gómez 1987. L. O. Gómez, „Purifying Gold: The Metaphor of Effort and Intuition in Buddhist Thought and Practice“, in: Gregory 1987b, 67-165.
- Gregory 1987a. P. N. Gregory, „Introduction“, in: Ders. 1987b, 1-9.
- 1987b. P. N. Gregory (Hrsg.), *Sudden and Gradual. Approaches to Enlightenment in Chinese Thought*, Honolulu: University of Hawaii Press.
- 1987c. P. N. Gregory, „Sudden Enlightenment Followed by Gradual Cultivation“, in: Ders. 1987b, 279-320.
- Hakeda 1967. Yoshito S. Hakeda (Übers. und Kom.), *The Awakening of Faith*, attributed to Aśvaghoṣa, New York/London: Columbia University Press.
- Lai 1987. Whalen Lai, *Tao-sheng's Theory of Sudden Enlightenment Re-examined*, in: Gregory 1987b, 169-200.
- „Lengjia shizi ji [Aufzeichnung über die Übermittlung von Meistern und Schülern in der Lañkāvatāra-Schule]“, 716 oder 720 verfaßt von Jingjue, in: T. 2837, Bd. 85, 1283a-1290c.
- McRae 1986. John R. McRae, *The Northern School and the Formation of Early Ch'an Buddhism*, Honolulu: University of Hawaii Press.
- P. chin. = Chinesische Dunhuang-Manuskripte aus der Pelliot-Sammlung in der Bibliothèque Nationale in Paris
- S. chin. = Chinesische Dunhuang- Manuskripte aus der Stein-Sammlung in der British Library in London
- T. = Taishō-Ausgabe des chinesisch-buddhistischen Kanons, Taibei-Nachdruck
- Tu Wei-ming (Du Weiming) 1987. Tu Wei-ming, „Afterword“, in: Gregory 1987b, 447-456.