

# Huang-po Hsi-yün : Protokoll seiner Einvernahme durch P'ei Hsiu

Autor(en): **Liebenthal, Walter**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Asiatische Studien : Zeitschrift der Schweizerischen Asien-gesellschaft = Études asiatiques : revue de la Société Suisse-Asie**

Band (Jahr): **30 (1976)**

Heft 1-2

PDF erstellt am: **27.06.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-146448>

## **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

## **Haftungsausschluss**

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

HUANG-PO HSI-YÜN [a]  
PROTOKOLL SEINER EINVERNAHME DURCH P'EI HSIU  
ÜBERSETZT VON WALTER LIEBENTHAL

1. *Das Protokoll*

Das 9. Jahrhundert war eine schwierige Zeit für die Kaiser von China. Das Reich der T'ang näherte sich langsam seiner Auflösung (um 906). Die Revolution des An Lu-shan hatte weite Gebiete verwüstet, Städte waren zerstört, die Schätze der Paläste und Tempel geplündert worden. Millionen von Entwurzelten, Landstreichern und Mönchen bevölkerten die Landstraßen und Märkte. Überall bildeten sich Räuberbanden unter politischen oder religiösen Führern. Die Kaiser waren froh, wenn sie Beamte fanden, auf die sie sich verlassen konnten. Ein solcher war P'ei Hsiu (Biographie s. u. Kap. 3a).

In einer Stellung, die ihm richterliche und Exekutiv-Befugnisse gleichzeitig gab, beauftragt, beginnende Revolten aufzuspüren und im Keim zu unterdrücken, war P'ei Hsiu 842 in Chung-ling, damals Hauptstadt der heutigen Provinz Kiangsi. Dort hörte er von einem Buddhisten mit neuartigen Ansichten, der am Abhang einer Hügelkette in derselben Provinz Jünger um sich versammelte. Er lud ihn nach Chung-ling ein und brachte ihn dort in einem großen Kloster unter. Das Protokoll seiner Gespräche mit Hsi-yün ist uns, wenn auch durch Korrekturen und Zusätze von anderen verändert, erhalten. Die Fragen, die der Beamte stellt, sind oft banal, die Antworten wiederholen sich. Weil Hsi-yün nicht selbst spricht, mag man zweifeln, ob seine Worte richtig wiedergegeben sind. Teile, besonders der ersten Hälfte des Textes, klingen wie in Versammlung gesprochen. Sie mögen von Mitgliedern der Gemeinde stammen. Sie sind darum nicht weniger wertvoll, eher mehr, weil Hsi-yün in ihnen frei spricht.

2. *Zustand des Textes*

Die in der *Teng-lu* von 1004 abgedruckte Version (*Taishō* 2076, Bd. 51, 270–273) ist die älteste mir bekannte<sup>1</sup>. Sie liegt unserer Übersetzung

zugrunde. Im Kolophon (273a, 22ff.) der *Taishō*-Ausgabe, datiert 1048, bekennt der Herausgeber, drei Zeichen entfernt und acht oder neun Zeichen hinzugefügt zu haben. Dies ist unwesentlich. Wichtiger ist, daß er durch die Überschrift «Die Lehre von der Überlieferung des Erlebnisses, verkündet durch den Dhyāna-Meister Hsi-yün vom Berg Huang-po» dem Protokoll den Charakter einer Sammlung von Aussprüchen gab. Als solche erscheint sie dann auch in der Ming-Ausgabe (*Taishō* 2012 A, 379–382) und in der heute meist benutzten Ausgabe des *Chin-ling k'o-ch'ing ch'u* von 1885 (der Nanking-Ausgabe), die von allen Übersetzern, auch von John Blofeld, benutzt wurde. Ich spreche im Folgenden von diesen Ausgaben als den modernen.

Die Notizen des P'ei Hsiu waren ursprünglich durchweg datiert<sup>2</sup>. In der ältesten Ausgabe fehlen die Daten, treten aber in den modernen Ausgaben an zwei Stellen wieder auf. Den Verfassern dieser Ausgaben muß also ein uns unbekanntes Original der ursprünglich vermutlich umfangreicheren Notizen vorgelegen haben. Dies berechtigt uns, gelegentlich auf Varianten in den modernen Ausgaben zurückzugreifen, da, wo die *Teng-lu* offenbar Schreibfehler enthält. Wo immer dies geschehen ist, habe ich es in den Noten vermerkt. Die übliche Anpassung an die moderne Sprache – wenn zum Beispiel für *tse* [3] *chi* [4] gelesen wird – habe ich nicht beachtet.

Auch in dem Text der *Teng-lu* können wir nicht hoffen, das unveränderte Original des Protokolls zu besitzen, hat doch P'ei Hsiu selbst, wie er im Begleitschreiben sagt, den Mönchen seiner Gemeinde aufgegeben, seine Notizen von Irrtümern zu reinigen. Überall fehlen die Fragen. Ich habe in einigen Fällen (im 9., 10., 15. und 19. Gespräch) versucht, diese zu erraten. P'ei Hsiu fragt manchmal nach Material, das Hsi-yün offenbar nicht bekannt war.

Verglichen mit anderen «Gesprächen» ist die «Einvernahme» ganz ungewöhnlich. Rechnen wir einen Abend pro ursprünglich datierten Abschnitt, so war P'ei Hsiu 19 Abende bei Hsi-yün im Lung-hsing ssu. Normalerweise antwortet ein Dhyāna-Meister auf Fragen kurz oder

gar nicht, in keinem Fall läßt er sich in der Weise ausfragen, wie es hier geschieht. Das macht mich glauben, daß der damals schon sehr hohe Beamte seine Position ausnutzte, um sich gründlich über den Sonderling zu informieren. War es Freundschaft oder gar Verehrung eines Meisters durch seinen Jünger? Maspero hat uns eine Note über den Buddhismus des Beamten hinterlassen<sup>3</sup>: «Er kleidete sich in eine Mönchskutte, aber eine seidene, und ging mit der Almosenschale in der Hand betteln, aber in Freudenhäusern ...» Die hohen Herren spielten viel mit dem Buddhismus. Man mag darüber jedoch auch anders denken<sup>4</sup>. Jedenfalls riskierte P'ei Hsiu etwas und wagte daher nicht, seine Notizen sofort zu veröffentlichen, wie er in dem Begleitschreiben sagt. Beide Motive, argwöhnische Neugier und echtes Interesse, sind nicht unvereinbar.

Man kann den Text der modernen Ausgaben in vier Teile teilen: I. Gespräche in Chung-ling; II. Später zugefügtes Material; III. Gespräche in Yüan-ling; IV. Später zugefügtes Material. Unsere Version der *Teng-lu* enthält nur Teil I; er ist in Hochchinesisch geschrieben, die Teile II–IV dagegen in Umgangssprache. Teil II und IV sind offenbar späteren Ursprungs. Die Dhyāna-Geschichten finden sich auch in den bekannten Sammlungen, der *Pi-yen lu* (1125) und dem *Wu-men kuan* (1229), und anderen Schriften der *Kung-an*-Periode. Zwar treten in diesen Geschichten alte Meister auf; diese sind aber ein halbes Jahrtausend nach der «Einvernahme» bereits zu legendären Gestalten umgeformt worden und für die Rekonstruktion des historischen Hsi-yün ohne Bedeutung. Die Daten gehen in Teil II und IV ganz durcheinander<sup>5</sup>; nur in Teil III gibt es möglicherweise auch echtes Material, das sich vielleicht mit viel Vorsicht aus dem legendären herauslösen ließe<sup>6</sup>. Ich habe das hier nicht versucht.

Blofelds englischer Übersetzung liegt die erwähnte moderne Nanking-Ausgabe zugrunde. Diese Übersetzung war seinerzeit ein Ereignis, wenigstens für mich. 1947, als er das Ms. nach Peking brachte und mir zeigte, kannte ich den Dhyāna-Buddhismus nur in D. T. Suzukis Dar-



stellung als Zen. Erst dann ging mir auf, wie sehr in der japanischen Tradition die Gestalten der alten Meister und ihre Lehre schematisiert sind. Mein Aufsatz bemüht sich, die ursprüngliche Gestalt von Hsi-yün, soweit erreichbar, wiederherzustellen.

### 3. Hsi-yün<sup>7</sup>

Zunächst der Name. In den modernen Ausgaben bezieht sich das Begleitschreiben auf den Verstorbenen durch ein vorausgesetztes *fa-hui* [8], ein Tabu. Diese Sitte ist konfuzianisch. Für Buddhisten bezieht sich dieses Tabu auf den religiösen Namen, *fa-ming* [9], der Novizen beim Eintritt in den Sangha gegeben wird. Diese Namen sagen über deren Persönlichkeit nichts aus, weil ja zunächst über sie noch nichts bekannt ist. Die *Teng-lu* hat in der hier übersetzten Version des Begleitschreibens, statt *fa-ming*, *hao* [10]. *Hao* ist ein Name, der jemand von seinem Freundeskreis gegeben wird oder den man sich selbst gibt<sup>8</sup>. Hsi-yün heißt «der Rastlose». In einer merkwürdigen Stelle der buddhistischen Annalen, die ich in Kap. 3b übersetze, wird gesagt, daß P'ei Hsiu einen postumen Ehrennamen (*shih* [11]) für ihn beantragte, nämlich Tuan-chi [12]. Das kann nur nach Hsi-yüns Tod geschehen sein. Selbst das für alle Mönche gebrauchte *shih* [13] vor dem Klostersnamen fehlt außer im *Kao-seng chuan* überall.

Wir werden Hsi-yün am besten verstehen als einen der zahllosen Sucher, die im Gegensatz zu den Klerikern keinen festen Wohnsitz besaßen, schon weil sie weder die Mittel hatten, sich einen amtlichen Ausweis zu kaufen, noch die zum Bestehen der Eintrittsprüfung (*upasampadā*) nötige Gelehrsamkeit<sup>9</sup>, da sie das Studium der Sūtras und Śāstras verachteten.

Das hatte den Vorteil, daß sie vollständig frei waren, ihre Visionen zu entwickeln und ihren eigenen Idealen nachzuleben. Sie waren Büsser, die Askese (*dhutaḡaṇa*) trieben, oder auch Denker, Heilige im Sinn der indischen Heiligen, wenn man darunter Personen versteht, die alles Interesse am Irdischen verloren haben.

Hsi-yün stammte aus Fu-chou in der jetzigen Provinz Fukien; heute existiert dort ein Kloster, Huang-po ssu. Dieses hieß vor 797 noch Chien-fu ssu [14]. Später, als Hsi-yün dort wohnte, wurde der Name Huang-po ssu populär (so nach dem *Fo-hsüeh ta-tz'ü tien*, S. 206ob, c). Wann soll das gewesen sein? Sicher ist, daß Hsi-yün seine Gemeinde nicht in Fukien, sondern auf einem Plateau des Huang-po shan, dem Grddhakūṭa, in Kao-an hsien [15] im heutigen Kiangsi hatte. Pai-chang shan, Huang-po shan (Hügel mit Bäumen, deren Rinde gelb ist) und Shih Ch'u-nan's [16]<sup>10</sup> Fu-jung shan [17] (mit Hibiskus-Sträuchern bewachsener Hügel) lagen alle in Hung chou [20] in einer Hügelkette am Ostufer des P'o-yang hu [21]<sup>11</sup>. Es ist unwahrscheinlich, daß es damals schon zwei Orte desselben Namens gab. Da Hsi-yün aus Fukien stammte, und Ch'u-nan, der einzige im KSCH genannte seiner Jünger, auch Pai-chang Huai-hai [24], sein Meister, aus derselben Provinz kamen, ist es wahrscheinlicher, daß das Kloster in Fukien später ihm zu Ehren so genannt wurde, ohne daß er selbst dort anwesend war.

Nach dem *Kao-seng chuan* lebte Hsi-yün in Kao-an hsien zunächst in der Eremitage, *ching-she* [25] seines Meisters zusammen mit den anderen Jüngern. Gemeint ist wohl der *fa-t'ang* [26], eine Halle mit Kissen, die für die tägliche Predigt und auch zum Schlafen benutzt wurde. Das KSCH sagt: «P'ei-Hsiu besuchte ihn zweimal persönlich und wurde sein Schüler.» Dies ist sonst nicht belegt und wohl eine Verwechslung mit den in dem Begleitschreiben erwähnten beiden Besuchen. Falls die in Kap. 3b erzählte Begegnung mit Ch'i-an [27] mehr als eine Legende ist, war Hsi-yün noch vor der Buddhisten-Verfolgung durch Wu-tsung (841–846) in Hang-chou in Chekiang. Er muß dann in dem Hof der Salzverwaltung gelebt haben, den P'ei Hsiu dem Ch'i-an, der beim Hof verdächtig geworden war, überlassen hatte, und der unter dem Namen Ch'i-feng ssu [28] ging<sup>12</sup>.

In dieser Geschichte wird Hsi-yün «ein Ältester» genannt. Das zeigt, daß er in der Gemeinde des Ch'i-an kein Amt hatte, sagt aber über seine Bedeutung in der eigenen Gemeinde nichts aus. Ch'i-an war damals

schon sehr alt. 841 wurde er bereits 92 Jahre und starb 842<sup>13</sup>. Schätzen wir Hsi-yün's Alter auf etwa 18 Jahre, als er Pai-chang begegnete, und entsprechend auf 22 Jahre, als Pai-chang starb (814), dann war er 841 (also kurz vor seinem Besuch in Chung-ling) bereits 49 Jahre alt. Daß er damals einen Kreis und einen Namen als Prediger hatte, geht daraus hervor, daß der Japaner Jōgyō [31], der 838 China verließ, von seiner Lehre wußte<sup>14</sup>.

Am Anfang der Unruhen 841 oder vorher muß Hsi-yün zu seiner Gemeinde auf dem Huang-po shan zurückgekehrt sein. Denn 842 kam er von dort zu P'ei Hsiu, dessen Amt es war, unruhige Elemente zu überprüfen (s. Kap. 3c), nach Chung-ling [32] (in der Gegend des heutigen Nan-ch'ang). Man mag glauben, daß der Beamte von ihm beeindruckt war. Andernfalls hätte er ihn nicht nach dem Ende der Verfolgungen (848) noch einmal und nun formell nach Yüan-ling [33] (in Anhwei) eingeladen.

Wann und wo Hsi-yün starb, ist unbekannt. Sicher starb er vor 857, dem Datum des Begleitschreibens. Die japanische Tradition hat 850 (?), die buddhistischen Annalen S. 388b haben 855 (?). Die *Tsou-t'ang tsi*, S. 271–278, enthält eine Biographie mit Wiedergabe vieler Gespräche im Stil der *Kung-an*-Periode, auf die ich mich hier nicht einlasse, weil es unmöglich ist nachzuprüfen, was daran wahr ist und was Legende. Im Anfang des 9. Jahrhunderts waren das *khât*, die Stockschläge und Ohrfeigen als Mittel zum Aufwecken des Fragenden, noch nicht üblich. Interessant ist die Angabe (S. 277, Anm. 4), daß Hsüan-tsung, der spätere Thronfolger von Wu-tsung (847–859), die Salzverwaltung bei Hangchou besuchte, während Hsi-yün dort war, also vor 841. «Er hatte vor Feinden, die er am Hof hatte, fliehen müssen und trieb sich herum, verkleidet als Novize. Huang-po gab ihm bei dieser Gelegenheit einige Ohrfeigen, die in der Geschichte des Dhyāna-Buddhismus berühmt waren.» Wie weit soll man diese Geschichte glauben? Sie hängt offenbar irgendwie zusammen mit der in Kap. 3b übersetzten. Eine sorgfältige Untersuchung des halb legendären Materials dürfte die Gestalt des interessanten Meisters deutlicher machen.

Ob ein stūpa mit dem Namen *kuang-yeh* [34] «für ihn errichtet» wurde, scheint mir auch zweifelhaft. Was war überhaupt sein Kloster? Ein Huang-po ssu ist nirgends erwähnt, nur ein Huang-po shan.

3a. *Legendäres Material zur Biographie im KSCH*

*Sung Kao-seng chuan*, ch. 20, *Taishō* 2061, Bd. 50, S. 842b, c

Vgl. *Teng-lu* 266a, *Tsou-t'ang tsi*, S. 272

Die Biographien-Sammlung *Sung Kao-seng chuan*, verfaßt zwischen 982 und 988, enthält eine Biographie von Hsi-yün – nicht, wie man erwarten würde, in ch. 3 unter «Meditierer» (*hsi-ch'an* [35]) –, sondern in ch. 6 unter «Wundertäter» (*kan-t'ung* [36]). Das heißt, daß T'ung-hui [37], der Verfasser dieser Sammlung, kein authentisches Material besaß und daher nur wiedergab, was er aus zweiter Hand erfahren hatte. Andert-halb Jahrhunderte nach der aufregenden Begegnung des Religiösen mit dem Minister hatte sich bereits eine Literatur von Legenden gebildet, die zwar für die Biographie von Hsi-yün ohne Belang, aber sonst nicht uninteressant ist.

Auf seiner Wanderung ins Innere von China begegnete Hsi-yün einem Mönch. Er blieb ihm immer zur Seite, sprach und lachte wie er selbst. Yün beobachtete ihn heimlich. Manchmal blitzten seine Augen und trafen den anderen wie Feuerfunken. Sie gingen miteinander. Ein breiter Strom versperrte ihnen den Weg; seine Fluten waren gestiegen und überschwemmten (die Ufer). Unter diesen Umständen nahm (Yün) seinen Strohhut ab und blieb, auf den Krückstock gestützt, stehen. Der Mönch rief ihm zu, doch übersetzen, und drängte ihn, loszugehen. (Yün jedoch) sagte: «Wenn du übersetzen, willst, setze selbst über.» Kaum hatte er (dies gesagt), raffte der Mönch seine Robe auf, trat auf eine Welle, als ob er auf ebenem Gelände ginge, und wurde doch nicht ein bißchen naß. Schon war er auf dem anderen Ufer, blickte zurück und winkte: «Komm herüber!» Yün gab mit den Händen ein Zeichen der Abwehr und sagte lachend: «So ein Egoist, dir gehört das Schienbein gebrochen.» Der Mönch, (ironisch) bewundernd: «Welch ein großer

Gelehrter des Mahāyāna! Da kann ich nicht mit. Er wird mich noch prügeln, und ich ernte Schande.» Bald danach war er verschwunden. Yün war die Sache unheimlich. (Er blieb zurück) mit dem Gefühl, etwas falsch gemacht zu haben.

So weit der Text. Hsi-yün hat nichts falsch gemacht, aber er ist nur knapp der Gefahr entgangen, etwas Unmögliches zu versuchen: Es ist unmöglich, von einem Ufer (*samsāra*) auf das andere (*nirvāṇa*) zu gelangen, weil man ja in beiden zugleich ist.

### 3b. *Legendäres Material in den buddhistischen Annalen*

*Fo-tsu t'ung-chi*, ch. 42, *Taishō* 2035, Bd. 49, S. 387a, b; S. 388b

In obigen Annalen findet sich folgende Geschichte unter dem Jahr 849.

Huang-po (Hsi-)yün war ein Ältester unter den Klosterschülern (vermutlich in Ch'i-feng ssu [28] in Hang-chou<sup>15</sup>). Eines Tages betete er vor dem «Lichtkönig» (*kuang-wang* [39])<sup>16</sup>. (*Yu*-)kuang [40]<sup>17</sup> fragte: «Du glaubst doch nicht an die Erlösung durch den Buddha, warum faltest du die Hände?» Darauf faltete Yün die Hände. Er fragte weiter: «Warum machst du das, wenn du nicht an die Erlösung glaubst?» Yün faltete die Hände. (Ch'i-an) sagte: «Was für ein dummer Schüler!» Yün faltete die Hände und sagte: «Was heißt hier dumm oder schlau? ...» Ch'i-an wollte Hsi-yün den Namen Dummkopf (*ts'u-hsing* [41]) geben (wohl nicht ernst gemeint). P'ei Hsiu aber machte eine Eingabe und schlug *tuan-chi* [42] (*dvayakoṭirahita*) vor.

Ch'i-an starb 842. Daher ist 849 kein mögliches Datum für diese Geschichte. Auch die Angabe im letzten Satz ist unmöglich, weil dieser Name Hsi-yün post mortem gegeben wurde.

### 3c. *P'ei Hsiu*

*Hsin T'ang-shu*, ch. 182, *lieh-chuan* 13 (P'ei Hsiu)

P'ei Hsiu [43] mit dem Literatennamen Kung-mei [44] stammte aus einem ausgesprochen staatstreuen Hause; sein Vater Su [45] hatte eine lokale Revolte unterdrückt und darüber einen Bericht verfaßt, der vom Kaiser Te-tzung zur Veröffentlichung freigegeben worden war. Auch



der zweite Sohn Hsiu bewährte sich als loyaler Beamter und machte schnelle Karriere. Während des ersten Gesprächs mit Hsi-yün im zweiten Jahr der Periode Hui-ch'ang [46], während der Regierung des buddhistenfeindlichen Kaisers Wu-tsung, war er Inspektions-Zensor (*chien-ch'a yü-shih* [47]). «Die Aktivität dieser Beamten», schreibt Herbert Franke (Das chinesische Kaiserreich, Fischer Weltgeschichte, Bd. 19, S. 167), «galt eindeutig der politisch-moralischen Überprüfung der Amtsträger». Während der zweiten Begegnung, die im zweiten Jahr der Periode T'ai-chung [48] (848) stattfand, war Hsiu bereits stellvertretender Kriegsminister (*ping-pu shih-lang* [49]) und Verwalter der Salz- und Eisen-Monopole, die er durch ein von ihm verfaßtes Gesetz unterbaute. 853 erhielt er Ministerrang (*t'ung chung-shu men-hsia* [50]) und wurde bald danach Kanzler (*tsai-hsiang* [51]), einer von zwölf. Er war also ein sehr bedeutender Mann mit großen, unter anderem auch richterlichen Befugnissen. Nach dem Tode wurde ihm der höchst erreichbare Titel *t'ai-wei* [52] verliehen.

In den buddhistischen Annalen, *Taishō* 2035, Bd. 49, ch. 42, S. 836, 839, 841, wird P'ei Hsiu als Verfasser von Grabinschriften erwähnt, darunter auch einer für den berühmten Buddhisten Tsung-mi [53]<sup>18</sup>. Im Jahr 849, also kurz nach der Verfolgung, erließ er als Präfekt von Hsüan-chou [54] ein Verbot an alle Beamten, sich in Klöstern einzuquartieren und sie dabei zu zertrampeln. Offenbar war er ein frommer Buddhist, dem man zutrauen kann, daß er in der Zeit der Verfolgungen nach Möglichkeit für die Erhaltung der Klöster und den Schutz einzelner Buddhisten sorgte. Es wird überliefert, daß er an kultischen Handlungen teilnahm und Sūtras rezitieren konnte. Das *Tsou-t'ang tsi*, S. 271, gibt als die Daten seines Lebens 794–870. Das ist nicht belegt. Jedenfalls scheint er am Datum des Begleitschreibens, Ende 857, bereits an seinen Tod gedacht zu haben.

#### 4. Das Begleitschreiben<sup>19</sup>

Es gab einen großen Dhyāna-Meister, dessen selbstgewählter Name Hsi-yün war<sup>20</sup>. Er wohnte am Gr̥ddhakūṭa-Gipfel des Berges Huang-po in



Hung-chou, Bezirk Kao-an<sup>21</sup>. [Er gehörte zur dritten Generation der Nachfolger des sechsten Patriarchen Hui-neng<sup>22</sup> und zur ersten Generation einer Nebenlinie nach Pai-chang von der Westhalle<sup>23</sup>. Er verehrte das höchste Fahrzeug, das ein Erlebnis verlangt, das durch Worte nicht zu übermitteln ist.] Er predigte von der ewigen Gegenwart (des Buddha), es gäbe kein dharma, das nicht in ihr wäre. Sie sei wesentlich leer; Änderungen (die wir wahrnehmen) bedeuteten keine Änderung in ihr. Sie gleiche dem Sonnenrad, das im leeren Raum aufgeht. Ihr Licht sei rein, vollständig fleckenlos. Die Wahrheit (die Hsi-yün verkündete) ist weder neu noch alt, weder flach noch tief. Er sprach von ihr, äußerte aber keine Ansicht. Er stellte keine Glaubenssätze auf, gründete keine Sekte. Das Erlebnis käme spontan; Nachdenken darüber verwirre nur. (In diesem Erlebnis) erfahre jeder, daß er selbst der Buddha sei. Daher war seine Rede kurz; sie sagte direkt, was er meinte. Sein Weg war steil; wer ihn ging, war einsam. Von allen Seiten kamen Jünger, sahen den Berg und eilten hinauf; sie erkannten das Zeichen und erwachten. Sie kamen und gingen wie Meereswogen – Tausende. Im zweiten Jahr der Periode Hui-ch'ang (842), als ich Kommissar in Chung-ling (dem heutigen Nan-ch'ang) war, kam (Hsi-yün) auf meine Einladung von seinem Berg herab in mein Chou (Hung-chou). Ich brachte ihn im Lung-hsing ssu unter. Den ganzen Tag fragte ich ihn aus über seine religiöse Überzeugung. Im zweiten Jahr der Periode Ta-chung (848), als ich meinen Sitz in Yüan-ling hatte, kam er, (diesmal) einer formellen Einladung folgend, wieder in mein Amt. Ich ließ ihn im K'ai-yüan ssu wohnen und informierte mich gründlich über seine Lehre. Zu Hause zeichnete ich auf, was ich gehört hatte, kaum mehr als ein Zehntel (von unserem Gespräch). Obwohl es für mich ein bewundernswertes Erlebnis war, wagte ich (bisher) nicht, (die Aufzeichnungen) zu veröffentlichen.

Heute fürchte ich, daß, wenn ich sterben sollte<sup>24</sup>, dieses religiöse Gedankengut (des Meisters) der Nachwelt verlorengehen könnte, und veröffentliche es daher. Ich übergebe (meine Niederschrift) den (zu

Hsi-yüns) Gemeinde gehörigen Mönchen T'ai-chou und Fa-chien mit dem Auftrag, nach Kuang T'ang ssu auf den früheren Berg<sup>25</sup> zurückzukehren und dort mit den angesehenen Alten der Gemeinde gemeinsam zu prüfen, ob (meine Aufzeichnungen) mit dem, was sie persönlich gehört haben, auch übereinstimmen.

Geschrieben am 8. Tag des 10. Mondmonats des 11. Jahres der Periode Ta-chung (28. November 857).

### 5. Gespräche in Chung-ling

(Das 1. Gespräch:) [Hsi-yün<sup>26</sup> spricht:] Alle Buddhas (in ihren Himmeln) und alles, was (auf der Erde) lebt, sind beschlossen in *einer* Gegenwart (*wei i hsin* [90])<sup>27</sup>. Nichts geschieht außer in ihr (*fa*)<sup>28</sup>. Zeitlos ist sie, niemals entstanden und niemals vergangen; nie war sie grün (wie die Natur im Frühling), nie gelb (wie die Natur im Herbst)<sup>29</sup>. Sie hat weder Substanz noch Eigenschaften, fällt nicht in die Kategorien von Sein und Nichtsein, läßt sich nicht als neu oder alt festlegen. Sie ist weder lang noch kurz, weder groß noch klein; jenseits ist sie aller Grenzen und Maße, Namen und Definitionen. Wer ihre Spur verfolgt, gerät ins Zeitlose<sup>30</sup>. Da ist sie. In deiner Erinnerung suchst du sie vergebens; sie gleicht dem leeren Raum, der nicht begrenzt ist, weder nach außen noch in sich, der weder auszuloten ist noch auszumessen. Das Dasein (*hsin*) ist der Buddha; er und alles, was in ihm lebt, sind nicht verschieden voneinander. Die lebenden Wesen aber haften an Erscheinungen, sie suchen ihn außerhalb seiner, und daher suchen sie ihn vergebens. Sucht, wer Buddha ist, nach dem Buddha – greift, wer da ist, nach dem Dasein –, der kann niemals Erfolg haben, mag er sich auch Äonen lang anstrengen. Er weiss ja nicht, daß der Buddha ihm von selbst erscheinen wird, wenn er aufhört, ihn sich vorstellen zu wollen – aufhört, darüber nachzudenken.

(Das 2. Gespräch:) Die (zeitlose) Gegenwart (*hsin*) ist der Buddha; er ist alles, was lebt. Jedes lebende Wesen ist Buddha; der Buddha ist in ihm gegenwärtig. Ob er in einem Erdenwesen gegenwärtig ist oder in

einem der Buddhas – seine Gegenwart wird weder vermindert noch vermehrt. Daraus folgt, daß das Streben nach den sechs Vollkommenheiten (*pāramitā*)<sup>31</sup> und die Befolgung der zehntausend Regeln sowie alle anderen Bemühungen um Verdienst, so zahlreich wie der Gangesand, überhaupt nichts ändern, und daß es verkehrt ist, dadurch etwas bessern zu wollen. Zeigt sich die Bedingung, so erfolgt Geben; fehlt sie, so erfolgt es nicht<sup>32</sup>. Wer dies nicht einsieht und, an den Erscheinungen haftend, hofft, gutes Karma durch fromme Handlungen zu erwerben, der täuscht sich und gerät in Widerspruch zum Weg (*tao*)<sup>33</sup>. Seine (zeitlose) Gegenwart ist Buddha, es gibt keinen anderen. Es gibt auch keine andere Gegenwart. Sie ist reines Licht<sup>34</sup>, vergleichbar dem leeren Raum, dem völlig ausdruckslosen. Wernachdenkt und vergleicht, verfehlt das Wesen der Dinge; er haftet an den Erscheinungen. Vor aller Zeit, keine Erscheinung, an der der Blick haften könnte, ist Buddha.

Buddha werden zu wollen mit Hilfe der sechs Vollkommenheiten und der zehntausend Regeln, hieße stufenweise (das Ziel erreichen)<sup>35</sup>. Nicht in einer Zeit, nicht stufenweise zu erreichen ist der Buddha. Mache dir klar, daß alles Schicksal sich in einer (ewigen) Gegenwart abspielt, außerhalb geschieht gar nichts. Sie ist der wahre Buddha. Er und die Lebewesen sind beschlossen in einer unveränderlichen Gegenwart, fleckenlos und unzerstörbar wie der leere Raum. Ein Beispiel: Das große Sonnenrad beleuchtet alle vier Welten<sup>36</sup>. Wenn die Sonne aufgeht, wird die ganze Welt hell; wenn sie untergeht, wird die ganze Welt dunkel. Der leere Raum aber wird weder heller noch dunkler. Zwar wechselt hell und dunkel in der Landschaft, der Charakter des Raums aber bleibt immer derselbe. Was nun die Gegenwart des Buddha in der Welt betrifft, so gilt dasselbe für ihn und uns. Die Leute aber blicken auf Buddha und stellen ihn sich vor als ein strahlendes Licht, das ein Jenseits<sup>37</sup> erleuchtet; sie blicken auf die Welt und stellen sie sich vor als etwas Schmutziges, Stinkendes, das das Diesseits<sup>38</sup> verdunkelt. Wer so denkt, wird nie zu dem befreienden Erlebnis (*bodhi*) kommen, mag er auch Welten durchwandern zahlreich wie der Gangessand. Das kommt

daher, daß er an Erscheinungen haftet. Es gibt nur eine (ewig gleiche) Gegenwart, in der sich nichts, und wäre es atomklein, als anders abhebt. Sie ist der Buddha.

Denen, die heute nach dem Tao suchen, fehlt das Erlebnis der zeitlosen Gegenwart (des Buddha)<sup>39</sup>. Daher fragen sie nach seiner Gegenwart, wo er doch gegenwärtig ist. Sie suchen den Buddha außerhalb seiner, und an seiner Erscheinung haftend, führen sie kultische Handlungen aus. Solches Verhalten ist schlecht, es führt nicht zum befreienden Erlebnis.

(Das 3. Gespräch:) Gaben zu bringen den Buddhas in allen zehn Welt-richtungen, ist weniger gut, als einem Sucher zu geben, der aufgehört hat, Ereignisse zu bewerten<sup>40</sup>.

(Frage:) Was bedeutet *wu-hsin*? (Antwort:) *wu-i-ch'ieh-hsin*, das heißt welche Ereignisse auch immer nicht zu bewerten.

(Frage:) Was ist die Bedeutung von *tathatā*? (Antwort:) Innen und außen ist sie wie Holz und Stein, bewegt sich nicht, dreht sich nicht; innen und außen ist sie wie der leere Raum, der sich ausdehnt, unbehindert nach außen und innen, der weder Wirkung noch Ursache ist, nicht irgendwo, gestaltlos, unempfindlich gegen Gewinn und Verlust. Wer sich ihm nähert, schrickt zurück aus Furcht, ins Leere zu fallen, das keine Rast, keinen Halt erlaubt. Ihm geht es wie dem Mann in der Redensart: «Er sah den Steilhang und kehrte um.»

(P'ei Hsiu fragt nach Namen:) Mañjuśrī ist ein Name, der für die Weltordnung steht, Samantabhadra ist ein Name, der für Wandel (in dieser Ordnung) steht. Ordnung – gemeint ist Leere, (die Fülle ist), unbeeinträchtigt (durch Gegenständliches) – Wandel, der nie stillsteht, obwohl nichts in ihm sich bewegt. Avalokiteśvara steht für Mitleid mit der Welt (*mahākaruṇā*), Mahāsthāmaprāpta steht für Wissen um die große Wahrheit<sup>41</sup>. Vimalakīrti (dessen Reinheit berühmt ist) – Reinheit ist hier Subjekt, berühmt ist Attribut. Sein Ruf entspricht dem, was er wirklich ist. Darum hat man ihm diesen Ehrentamen gegeben. Jeder von uns besitzt, was in den großen Bodhisattvas<sup>42</sup> Gestalt ange-



nommen hat. Die zeitlose Gegenwart (des Buddha in der Welt) – wer sie erlebt, ist wie sie. Die Sucher von heute wollen nicht erleben, was sie nur selbst erleben können, sondern suchen es außen, haften an Erscheinungen, wollen etwas haben; sie sind alle auf dem falschen Weg.

(P'ei Hsiu fragt nach dem Sand des Gangesufers:) Der Sand des Gangesufers – Buddha sagt von ihm<sup>43</sup>: Wenn alle Buddhas und Bodhisattvas, Śiva, König der Götter, und alle anderen Götter darüber schreiten, freut sich der Sand nicht; wenn Rinder, Schafe und Ameisen darüber laufen, ärgert er sich nicht; Juwelen und Weihrauch – der Sand begehrt sie nicht, den Gestank von Kot und Urin verabscheut er nicht.

(Das 4. Gespräch; P'ei Hsiu fragt nach *hsin*:) Was hier (zeitlose) Gegenwart (*hsin*) heißt, ist nicht die Gegenwart von etwas. Sie hat keine unterscheidenden Eigenschaften. Die Lebewesen (auf der Erde) und die Buddhas (in ihren Himmeln) sind in ihr nicht verschieden. Höre auf, sie unterschiedlich zu bewerten, mehr ist nicht nötig<sup>44</sup>.

Ihr Sucher, ihr müßt sogleich aufhören (an dem, was auf euch zukommt) Interesse zu nehmen, oder ihr werdet niemals den Weg (*tao*) finden, auch wenn ihr euch Äonen lang mit kultischen Handlungen abmüht. Ihr werdet gebunden durch das Streben nach Verdienst, wie es die drei Fahrzeuge vorschreiben<sup>45</sup>, und werdet niemals frei werden. Allerdings ist zuzugeben, daß nicht jeder gleich schnell zu dem (erlösenden) Erlebnis kommt. Manche hören einer Predigt zu und augenblicklich wird ihnen klar, daß sie aufhören müssen zu bewerten. Andere müssen warten, bis sie sich mit den zehn Arten des Glaubens, den zehn Zielen, den zehn Verhaltensweisen, den zehn Arten der Karma-Verwertung<sup>46</sup> vertraut gemacht haben; dann erst hören sie damit auf. Wieder andere müssen zuerst die zehn Stufen (der Laufbahn des Bodhisattva) erklimmen. Ob das nun lang oder kurz dauert – wenn sie aufhören zu werten, ist alles zu Ende. Darüber hinaus gibt es nichts, worum man sich bemühen oder was man realisieren könnte. Das ist die reine Wahrheit und keine leere Redensart. Ob das Resultat in einem Augenblick erreicht wird oder erst in der zehnten Stufe – hört das Streben nach

Verdienst einmal auf, so ist (der Sucher) wieder da, wo er vorher war<sup>47</sup>. Er hat Äonen lang umsonst Askese getrieben.

Wer Schlechtes tut, wer Gutes tut – beide haften an Erscheinungen. Wer an Erscheinungen haftend Böses tut, bindet sich leichtsinnig an das Rad des Werdens; wer so haftend Gutes tut, macht sich unnütze Mühe. Er sollte lieber sogleich, während ich spreche, sich mit seinem eigenen Schicksal vertraut machen. Sein Schicksal (*fa*) wird von ihm erlebt, nicht Erlebtes wird ihm nicht zum Schicksal. Sein Erlebnis wird ihm zum Schicksal, die Daten des Schicksals werden ihm nicht zum Erlebnis. Die Daten seines Erlebnisses gehören nicht zum Erlebnis, und doch gibt es kein Erlebnis ohne objektiv datierbares Erleben (keines zum Beispiel in Trance). Wäre das möglich, so wäre Erlebnis (etwas und könnte als solches auch nicht-seiend) sein<sup>48</sup>. Es bleibt schweigendes Bejahen, Verzicht auf Nachdenken (über dies Problem). Darum heißt es: «Der Weg der Rede ist versperrt, der Tummelplatz für Gedanken ist leer<sup>49</sup>.»

(Zeitloses) Dasein ist der Buddha, ewig unberührt lebt er in jedem Einzelnen<sup>50</sup>. Das krabbelnde Gewürm, die Tiere, alle Buddhas und Bodhisattvas sind im Grunde nicht verschieden. Man bildet sich nur ein, sie seien verschieden, und weist ihnen entsprechend karmische Existenzen zu<sup>51</sup>. In dem Buddha, der von jeher ist, gibt es absolut nichts davon. Er ist alles durchdringende Leere, unbewegte Stille, überirdisches Leuchten, ruhiges Glück<sup>52</sup>. Schweigend bejahen – mehr ist nicht nötig<sup>53</sup>. Jeder möge selbst versuchen, dies in seiner Tiefe zu erleben, sich davon zu überzeugen, sogleich wird ihm alles zufallen, ganz und gar, restlos.

Wenn jemand während dreier unermeßlich langer Weltzeitalter Askese treibt (*vīrya*) und kultische Handlungen ausführt, die ganze Erde durchwandernd, oder aber einen Augenblick das Erlebnis hat (auf das es ankommt) – was er erlebt, ist (immer dasselbe, nämlich), daß er nie etwas anderes gewesen ist als eben dieser Buddha, auch jetzt nicht mehr und nicht weniger als vorher. Er wird einsehen, daß er sich durch



Traumgebilde hat täuschen lassen, wenn er glaubte, durch äonenlange Anstrengungen etwas erreichen zu können. Darum sagt der Tathāgata: «Ich hatte nichts erreicht, als ich die vollkommene Erleuchtung hatte<sup>54</sup>. Wenn es sie zu erreichen gäbe, hätte Buddha Dīpaṃkara sie nicht voraussagen können<sup>55</sup>.» Außerdem sagt er: «Dieser *dharma* ist nicht so oder anders; es kann von ihm keine Stufen geben. Das besagt das Wort *bodhi*.»

Dieses ewig unberührte Dasein mit allen Wesen auf der Erde und allen Buddhas in ihren Himmeln, mit allem, was auf den Bergen, in den Flüssen sichtbar oder unsichtbar lebt, mit allen Welten, wo sie auch liegen, ob oben, unten oder in einer der acht Himmelsrichtungen, ist ein sich selbst Gleiches (*sama*), in dem ein Ich und ein Du sich nicht unterscheiden ließe. Dieses ewig unberührte Dasein füllt, indem es sich ständig enthüllt, das Universum mit seinen Bildern<sup>56</sup>.

Die Leute haben dies Erlebnis nicht; sie glauben, daß, was sie hören, sehen, fühlen oder wissen<sup>57</sup>, sei das Dasein. Sie nehmen das Licht nicht wahr, das im Innern der Dinge leuchtet<sup>58</sup>, weil das, was sie sehen, hören, fühlen und wissen, es ihnen verdunkelt. Besser wäre es, sie entschlossen sich, sogleich aufzuhören, sich etwas vorzumachen<sup>59</sup>, dann wird das wahre Wesen der Dinge ihnen von selbst erscheinen. Es wird dann sein, wie wenn das große Sonnenrad im Leeren aufgeht und alles in den zehn Richtungen in sein Licht taucht, vor dem nichts sich verstecken kann<sup>60</sup>.

Wenn Sucher nach dem Tao, nur an das glaubend, was ihre Sinne und ihr Wissen ihnen sagen, sich (um die Erlösung) bemühen, so kann das zu nichts führen. Sie mögen glauben, daß in dem, was die Sinne und ihr Wissen ihnen sagen, die eigene (zeitlose) Gegenwart (*pen hsin*) [83] sich finden ließe. Nun ist aber die Gegenwart in dem, was die Sinne und ihr Wissen ihnen sagen, nicht enthalten, obwohl sie auch nicht darin fehlt. Worauf es ankommt, ist, das, was die Sinne und ihr Wissen ihnen sagen, nicht begrifflich zu zerlegen, sich nicht nachdenkend damit abzugeben. Andererseits sollten sie auch nicht außerhalb des Wahrgenommenen

und Gewußten nach ihrer ewigen Gegenwart suchen, auch nicht, sich gegen das, was die Sinne und ihr Wissen ihnen sagen, verschließend, auf Ereignisse reagieren. Nehmt keinen Standpunkt ein, weder positiv noch negativ! Bleibt nicht auf einem stehen, wechselt ihn nicht! Bewahrt euch eure Freiheit in jeder Hinsicht. Das sei euer Tempeldienst<sup>61</sup>.

(Das 5. Gespräch:) Wenn Laien sagen hören, daß die Buddhas alle die Lehre von der (zeitlosen) Gegenwart verkünden, dann glauben sie, es handle sich dabei um einen besonderen Lehrgegenstand (*dharmā*), mit dem sie sich vertraut zu machen hätten, (eine Haltung,) die sie einzunehmen hätten, und suchen danach in der zeitlosen Gegenwart. Sie wissen nicht, daß das Erleben der Gegenwart selbst der Lehrgegenstand ist, um den es sich handelt. Für sie wird der Tag des «Gefunden!» niemals kommen, auch wenn sie tausend und abertausend Weltzeitalter lang suchten. Besser, ihr entschließt euch, sofort mit dem Grübeln aufzuhören; dann habt ihr gelernt, was ihr lernen wolltet<sup>62</sup>. Ihr gleicht dem Mächtigen<sup>63</sup>, dernach dem Kronjuwel suchte, das seine Stirneschmückte. Weil er es außen suchend umherirrte, hätte er es niemals finden können, auch wenn er die ganze Welt durchwandert hätte. Erst als ihn einer, der davon wußte, darauf aufmerksam machte, merkte er, daß er das Juwel, das er suchte, besaß.

Es gibt Sucher nach dem Weg, welche im Unklaren sind über ihr wahres Wesen<sup>64</sup> und nicht glauben wollen, daß sie Buddha sind. So suchen sie es außen und bemühen sich um Verdienst durch fromme Handlungen. Stufenweise wollen sie ihr Ziel erreichen. Wenn sie sich auch Weltzeitalter lang abmühen, es kann ihnen nicht gelingen. Besser, ihr entschließt euch, sofort aufzuhören, euch Gedanken zu machen. Ihr könnt mir gewiß glauben, daß alles Lehrbare unwirklich ist, daß ihr nichts davon habt, (wenn ihr es lernt). Es gibt euch keinen Halt, keine Stütze, führt zu nichts. Macht euch keine unnützen Gedanken, dann wird euch das Erlebnis (*bodhi*) zuteil werden.

Am Ziel des Weges erfahrt ihr nur, daß ihr der Buddha seid, der ihr von jeher wart. Euer Weltzeit langes Streben war eitle Mühe. Ihr seid

wie der Mächtige, der das Juwel, das er suchte, bereits an seiner Krone hatte. Durch sein Suchen hatte sich nichts geändert. Daher sagt der Buddha<sup>65</sup>: «Als ich die vollkommene Erleuchtung erreichte, hatte ich gar nichts erreicht.» Das aber glauben die Leute nicht, und daher zitieren sie (aus der buddhistischen Literatur) das von den fünf Augen Gesehene<sup>66</sup> und das von den fünf Ausdrucksmitteln Dargestellte<sup>67</sup>. In Wirklichkeit ist das in meinem Zitat von dem Buddha Gesagte gewiß kein leeres Gerede; es ist *paramārtha-satya* (jenseitiges Wissen)<sup>68</sup>.

(Das 6. Gespräch; auf eine Frage des Beamten:) Die Sucher nach dem Tao brauchen nicht zu zweifeln, daß der Leib aus vier Elementen<sup>69</sup> besteht. Keines der Elemente hat ein Ich; es fehlt auch ein zentrales Ich. Daraus folgt, daß ein bewußtes Wesen (*hsin*)<sup>70</sup> weder ein eigenes noch (mit den anderen zusammen) ein zentrales Ich besitzt. Für die 6 *indriya*, 6 *viṣaya* und 6 *vijñāna*, die zusammen entstehen und vergehen, gilt dasselbe. Weil die 18 *āyatana* also leer (von einem Ich) sind, ist alles leer. Es gibt nur die zeitlose Gegenwart, gestaltlos und rein<sup>71</sup>.

(Auf eine Frage:) Es gibt wählerische Ernährung und weise Ernährung<sup>72</sup>. Wenn der aus den vier Elementen gebildete Leib hungert, dann leidet er. Gibt man ihm aber die Nahrung, wie er sie braucht, so entsteht keine Gier und kein Haften; das nennt man weise Ernährung. Wählerische Naturen achten darauf, wie etwas schmeckt, und unterscheiden; sie denken daran, wie sie ihren Gaumen befriedigen, und werden niemals damit fertig. Das nennt man wählerische Ernährung.

(Auf eine Frage:) Śrāvakas heißen so, weil sie erst erwachen, wenn sie (die Lehre) hören. Sie sind sich ihrer zeitlosen Gegenwart nicht bewußt und erwachen erst, wenn sie belehrt werden. Manche glauben an übersinnliche Kräfte, andere an Omina und an alles, was die Leute ihnen einreden. Oder sie hören, daß es Erwachen (*bodhi*) und Nirvāṇa gibt, und daß sie, um Buddha zu werden, sich drei Weltzeitalter lang<sup>73</sup> anstrengen müßten. Sie alle gehören zu den Śrāvakas. Man nennt sie Śrāvakabuddhas. Die aber, denen plötzlich klar wird, daß sie selbst immer schon da-wa-

ren, Buddhas waren, und daß es für sie nichts zu erreichen, keine kultische Handlung zu vollziehen gibt – sie gehen den höchsten Weg (*śreṣṭha-mārga*)<sup>74</sup>. Sie sind Tathatā-Buddhas<sup>75</sup>.

Es gibt Sucher nach dem Tao, die fürchten, daß ein Augenblick (der Versenkung nicht genügt) – sie glauben, sie könnten dann doch auf den falschen Weg geraten; sie müßten ständig frei sein von äußeren Einflüssen und individuellen Wünschen, nur so könnten sie Buddha werden. Ihr Sucher, wenn ihr wirklich Buddha werden wollt, braucht ihr keinen Buddhismus dazu. Ihr müßt nur lernen, nichts zu wollen, an nichts zu haften. Wenn ihr nichts wollt, dann kann kein Wunsch entstehen; wenn ihr an nichts haftet, dann bleibt ihr moralisch unbefleckt. Wunschlos, unbefleckt seid ihr Buddha. Die 84 000 Anweisungen gegen 84 000 Flecken (*kleśa*) werden zwar empfohlen, um eure Bekehrung zu erleichtern, in Wirklichkeit haben sie keinen Wert. Meine Anweisung ist, keine zu brauchen. Wer das weiß, ist Buddha. Sorgt euch nicht um eure Moral; das läßt sich ohne Anweisung machen<sup>76</sup>.

(Das 7. Gespräch:) Ihr Sucher, wollt ihr wissen, was allein wichtig ist? Haftet an nichts! Wenn ihr sagt, daß der *dharmakāya* des Buddha dem leeren Raum gleicht, so beschreibt ihr den *dharmakāya* als den leeren Raum und den leeren Raum als den *dharmakāya*. Gewöhnliche Leute werden dann annehmen, daß der *dharmakāya* den leeren Raum (physisch) ausfüllt oder daß der leere Raum eine Gestalt, die des *dharmakāya*, enthält. Sie wissen ja nicht, daß beide Wörter sich auf dasselbe beziehen. Wenn von dem leeren Raum gesprochen wird als etwas, das es gibt, so ist das nicht der *dharmakāya*; wenn vom *dharmakāya* gesprochen wird als etwas, das es gibt, so ist das nicht der leere Raum. Versteht ihr den leeren Raum nicht als etwas, so ist er der *dharmakāya*; versteht ihr den *dharmakāya* nicht als etwas, so ist er der leere Raum. Der leere Raum und der *dharmakāya* sind nicht durch Eigenschaften unterschieden; der Buddha und die lebenden Wesen sind nicht durch Eigenschaften unterschieden. Entstehen–Vergehen und Nirvāṇa sind nicht durch Eigenschaften unterschieden. Die moralischen Flecken (*kleśa*) und die Freiheit



von Flecken (*bodhi*) sind nicht durch Eigenschaften unterschieden. Ohne unterscheidende Eigenschaften ist der Buddha.

Die Laien greifen nach Sachen; die Religiösen greifen nach Vorstellungen (*hsin*). Wer beides, Sachen und Vorstellungen, aufgegeben hat, für den ist der Zustand wahren Seins (*chen-fa*) erreicht. Sachen aufzugeben ist leicht; Vorstellungen aufzugeben ist äußerst schwer. Die Leute wagen das nicht, weil sie fürchten, ins Leere zu fallen, ins Grund- und Haltlose. Sie wissen nicht, daß die Leere eigentlich gar keine ist, sondern das Reich des allumfassenden wahren Seins (*dharmadhātu*)<sup>77</sup>.

(Das 8. Gespräch:) Dieser, in einem Augenblick der Klarheit auftauchende Zustand<sup>78</sup> hat nie angefangen zu existieren. Er ist alt wie der leere Raum, niemals entstanden – niemals vergangen, niemals etwas – niemals nichts gewesen, niemals unrein – niemals rein, niemals laut – niemals still, niemals jung – niemals alt. Er ist nirgends, weder innen noch außen. Weder ist er meßbar noch irgendwie gestaltet, farb- und formlos, tonlos. Er läßt sich nicht suchen, nicht finden. Kein Wissen hilft, ihn zu erfassen. Worte können ihn nicht beschreiben. Er läßt sich nicht einordnen unter die Dinge unserer Umgebung, durch verdienstliche Handlungen nicht erreichen.

Alle Buddhas und Bodhisattvas, das ganze Gewimmel lebender Wesen, alle sind sie in *mahāparinirvāṇa*. Dort ist ihre zeitlose Gegenwart, dort ist Buddha. Buddha ist das Schicksal (der Welt)<sup>79</sup>. Was in wahrer Sicht (als Nirvāṇa) erscheint, wird, wenn ihr nur einen Augenblick den Blick wendet, zur täuschenden Schau (des Samsāra). Nach dem Dasein suchen, wenn ihr da-seid, nach dem Buddha suchen, wenn ihr Buddha seid, nach dem Schicksal suchen, das ihr habt – das ist nicht möglich. Darum: ihr, die ihr euch bemüht um den Weg, hört sogleich damit auf. Schweigend bejaht!

Wenn ihr zweifelt, so seid ihr bereits auf dem falschen Weg. Erleben und das Erlebnis weitergeben, das heißt der «rechte Standpunkt» (*samyagdr̥ṣṭi*). Achtet darauf, daß eure Gedanken euch nicht davonlaufen

zu den Gegenständen und ihr zu erleben glaubt, (was ihr nur seht). Er ist ein Dieb, den ihr für euren Sohn haltet.

Als Gegengift gegen Gier, Haß und Torheit (*lobha, dveṣa, moha*) wurde Moral, Verinnerlichung und Weisheit (*śīla, samādhi, prajñā*) verordnet. Da es in Wirklichkeit keine moralischen Flecken gibt, wie kann es Freiheit von ihnen (*bodhi*) geben? Darum sagt der Gründer unserer Sekte: «Der Buddha hat alles verzeichnet, womit wir uns nicht denkend beschäftigen sollen; nachdem ich mit dieser Beschäftigung aufgehört habe, was nützt mir noch das Verzeichnis?» Bei dem Buddha, der, ewig unberührt, in jedem Einzelnen lebt<sup>80</sup>, gibt es nichts, das sich in Besitz nehmen ließe. Das ist nicht anders als beim leeren Raum: Obwohl er mit unendlich vielen Kostbarkeiten geschmückt ist, läßt er sich nicht bewohnen. So auch der Buddha: Obwohl er mit unendlich vieler Weisheit und Tugend geschmückt ist, läßt er sich nicht bewohnen. Die aber, die sich selbst nicht kennen, sehen das nicht ein.

(Das 9. Gespräch; auf eine Frage:) Die Lehre von dem *citta-bhūmi*<sup>81</sup> besagt, daß alle *dharma* mit Hilfe von *citta* geschaffen werden. Sie sind, wenn *citta* einem Gegenstand begegnet – sind nicht, wenn es keinem Gegenstand begegnet. Es ist nicht möglich, im Zustand der Reinheit Gegenstände zu unterscheiden.

[P'ei Hsiu fragt] nach dem im «Spiegel von *samādhi-prajñā* (Meditation)»<sup>82</sup> gebrauchten Ausdruck *li li chi chi ching ching*<sup>83</sup>. [Hsi-yün antwortet:] «Die Wörter sehen, hören, fühlen, erinnern, beschreiben alle Gegenständliches. Mit Leuten von durchschnittlicher und schwacher Begabung kann man so reden. Bei jemand, der tiefe Einsicht sucht, reicht diese Art von Erklärung nicht aus. Sie vertritt einen im Sarvāstivāda<sup>84</sup> (der Lehre, daß alles ist) steckengebliebenen Standpunkt, der gebunden ist an Gegenständliches. Sieh ab von der Gegenständlichkeit der Geschehnisse (*fa*), dann siehst du, was geschieht (*fa*).»

(Das 10. Gespräch:) [Am ersten Tage des 9. Mondmonats sagte Hsi-yün zu Hsiu:] Seit seiner Ankunft in China predigte der große Meister Bodhidharma nur von *einem* Wesen (*i hsing*)<sup>85</sup> und von *einem* Schicksal



(*ifa*). Er hatte den Buddha (in sich selbst erlebt) und gab (dies Erlebnis) weiter; von anderen Buddhas sprach er nicht. Er hatte (sein) Schicksal (*dharma*) erlebt; von anderen (einzelnen) Schicksalen (*dharmāḥ*) sprach er nicht<sup>86</sup>. Mit «Schicksal» sind nicht einzelne beschreibbare Geschehnisse (*dharmāḥ*) gemeint, mit «Buddha» sind nicht die Buddhas (in den Tempeln), an die man sich um Hilfe wendet, gemeint. (Buddha) ist die zeitlose, von keiner Gegenständlichkeit verdunkelte Gegenwart<sup>87</sup>; in ihm ist beides eins: die (irdische) Geschäftigkeit und die (unirdische) Wirklichkeit. Die anderen beiden (die Geschehnisse und die Buddhas in den Tempeln) sind nicht wirklich da<sup>88</sup>.

(Auf eine Frage:) *Prajñā*. Dies Wort wird übersetzt mit «Einsicht». Einsicht in die Eigenschaftslosigkeit (des Absoluten).

(Das 11. Gespräch:) Die Leute verfolgen nicht den Weg (*tao*). Sie lassen sich von den 6 Sinnen verlocken und geraten daher auf sechs Abwege<sup>89</sup>. Haben sie Kenntnis vom Weg erhalten, und machen sie einen Augenblick Pläne für ihr irdisches Leben, so kommen sie in die Hölle. Interessieren sie sich einen Augenblick für die Ansichten der Philosophen<sup>90</sup>, so verfallen sie der Häresie. Wird ihnen bewußt, daß sie entstehen, und streben sie nach Vergehen (weil sie sich ein besseres Dasein nach dem Tod erhoffen), dann geraten sie zu den Śrāvakas; hoffen sie auf keine weitere Wiedergeburt und streben nur nach Vergehen, so geraten sie zu den Pratyekabuddhas. (Wenn ihnen aber klar wird, daß) nichts entsteht und daher auch nichts, einmal entstanden, wieder vergeht, wenn sie nicht wählen zwischen Sein und Nichtsein<sup>91</sup>, weder unzufrieden sind noch zufrieden, (wenn sie einsehen, daß) alle einzelnen Schicksale sich in nur *einem* allgemeinen Dasein (*i hsin*) auflösen, dann sind sie in dem Fahrzeug des Buddha.

(Das 12. Gespräch:) Laien machen sich Gedanken über das, was draußen vor sich geht, und sind damit zufrieden oder unzufrieden. Wer sich von dem, was draußen vor sich geht, nicht beeinflussen lassen will, muß aufhören, sich darüber Gedanken zu machen. Tut er das, dann stören ihn die Vorgänge draußen nicht; stören sie nicht, dann hört er

auf, sich Gedanken darüber zu machen. Solange er aber damit nicht aufhört und statt dessen an den Vorgängen draußen ändert, (wird er merken, daß) sie sich nicht ändern lassen und ihn nur noch mehr quälen. Daher (soll er begreifen), daß jedes Einzelschicksal sich im Dasein des Ganzen abspielt, daß dieses aber nichts Greifbares ist. Was kann er dann noch wollen?

(Das 13. Gespräch:) Wenn jemand, der sich lernend mit *prajñā* beschäftigt<sup>92</sup>, erkennt, daß es nichts gibt, was lernend anzueignen sich lohnt, so verliert er alles Interesse an den drei Fahrzeugen. Ihm bleibt nur das eine wahre (Fahrzeug), das sich nicht realisieren und aneignen läßt. (Wenn aber Leute sagen:) Wir können es realisieren, wir können es uns aneignen, so sind das lauter Prahler. Die Teilnehmer an der Versammlung im Lotus Sūtra, die ihre Ärmel schüttelnd fortgehen, sind solche Brüder. Darum sagt der Buddha: «Durch meine Befreiung (*bodhi*) habe ich in Wahrheit nichts erreicht.» Das müßt ihr schweigend bejahen.

(Das 14. Gespräch:) Wenn die Leute fühlen, daß der Tod ihren Wünschen ein Ende setzt<sup>93</sup>, dann erkennen sie: Die fünf *skandhas*<sup>94</sup> sind nichts Wirkliches; die vier Elemente<sup>95</sup> enthalten kein Ich. Die zeitlose Gegenwart hat keine Eigenschaften. Nichts geht, nichts kommt. Wenn jemand geboren wird, so kommt zum Ganzen (*hsing*) nichts hinzu; wenn jemand stirbt, so geht vom Ganzen nichts weg. Stille herrscht (in ihr) wie am Grunde eines Teiches, eine sich ewig gleiche Einheit von Außen und Innen<sup>96</sup>.

Wem es gelingt, dies plötzlich zu begreifen, der ist nicht mehr gefangen in den drei Welten<sup>97</sup>, er ist jenseitig geworden<sup>98</sup>. Er weiß, es gibt überhaupt keinen Unterschied im Leben und im Tod. Hat er eine glückhafte Vision, sieht er die Buddhas (in ihren Himmeln) kommen, um ihn zu begrüßen, oder ähnliche Szenen, so begehrt er nicht, daran teilzunehmen. Sieht er schlimme Szenen aller Art sich vor ihm abspielen, so fällt ihm nicht ein, daß er sie fürchten müsse. Er hat aufgehört, sich mit solchen Gedanken zu beschäftigen, er ist eins mit dem Ganzen des Geschehens (*dharmadhātu*), er ist frei geworden.

(Das 15. Gespräch:) [Am 8. Tag des 10. Mondmonats fragte P'ei Hsiu:] Was ist (im Lotus-Sūtra) gemeint mit der Stadt der *Fata morgana* (die die Karawanentreiber für eine wirkliche Stadt halten)? – [Antwort:] Die ersten beiden Fahrzeuge und die Unterscheidung von 10 Stufen sowie die von *sam-bodhi* und *samyak-sambodhi*<sup>99</sup> (im *Daśabhūmika Sūtra*) – all das sind *Fata morgana*-Städte, Mittel zur Bekehrung (von Wesen, die für die volle Wahrheit noch nicht reif sind).

[Er fragte weiter:] Was ist gemeint mit der Schatzkammer (in demselben Sūtra)? [Antwort:] Den Schatz trägt jeder bei sich, weil er teilnimmt an der zeitlosen Gegenwart des Buddha, in Wirklichkeit selbst Buddha ist. (Der Schatz) hat keinen Handelswert, läßt sich nicht sammeln, ist nichts von dem, was es (in den Himmeln) der Buddhas oder auf der Erde gibt, nichts, was nützen oder schaden kann<sup>100</sup>.

[P'ei Hsiu fragte weiter:] Wo ist die Stadt gelegen? [Antwort:] Wer so fragt, der ist in der Stadt der *Fata morgana*.

[Frage:] Wo ist die Schatzkammer? Antwort: Einen Ort kann man nicht angeben. Welcher Ort auch immer – ist ein Ort, und einen solchen hat die wirkliche Schatzkammer nicht. Darum heißt es (in dem Sūtra): «Sie ist nahe. Das ist alles.» – «Nahe», das heißt: Es gibt keinen Ort, wo sie ist. Tritt ins Ungestaltete, erkenne dich in ihm, dann bist du da<sup>101</sup>.

[Frage:] Wer sind die *icchantika*<sup>102</sup>? Antwort: Die schwach im Glauben sind. Alle Wesen in den 6 Daseinsformen sowie die in den ersten beiden Fahrzeugen, weil sie nicht daran glauben, daß sie den Keim zum Buddha in sich tragen, heißen *icchantika*, das heißt solche, die der Wurzel zum Guten beraubt sind. Die Bodhisattvas dagegen, die fest sind im Glauben, daß sie Buddha sind, und zwischen kleinem und großem Fahrzeug nicht unterscheiden und wissen, daß die Buddhas und die Wesen dieser Welt dasselbe Schicksal teilen, heißen *icchantika* – die die Wurzel zum Guten besitzen.

(Auf eine Frage:) Ganz allgemein gesagt: Śrāvakas heißen so, weil sie auf Grund der gehörten Lehre (*śruta*) erwachen. Die, die erwachen, wenn sie erfahren, daß es *karman* (*hetu-pratyaya*) gibt, heißen Pratyeka-

Buddhas. Alle, die nicht durch ein eigenes Erlebnis erwachen, obwohl sie Buddhas werden, heißen auch Śrāvaka-Buddhas<sup>103</sup>. Sucher, die dadurch erwachen, daß ihnen die Lehre vermittelt wird, nicht dadurch, daß ihnen das Erlebnis vermittelt wird (auf das es ankommt) – wenn sie auch Weltzeitalter lang sich abmühen – was sie schließlich erreichen, ist niemals (die Gewißheit, daß) sie selbst der Buddha sind, (den sie suchen). Wenn sie dies nicht erleben, sondern nur im Unterricht erfahren, verachten sie das Erlebnis und schätzen die Lehre. So bereichern sie wohl stückweise (ihr Wissen), vergessen aber dabei, daß es auf das eigene Erlebnis ankommt. Werdet euch eurer eigenen zeitlosen Gegenwart bewußt, und ihr braucht nicht weiter nach Lernbarem zu suchen. Dies Erlebnis ist alles, was zu lernen ist.

(Das 16. Gespräch:) Die meisten glauben, daß die Beschäftigung mit dem Außen ihr Erleben behindert, daß Arbeit die Harmonie (ihrer Seele) stört<sup>104</sup>. Sie denken nur daran, wie sie den (Ansprüchen des) Außen entfliehen könnten, um die innere Ordnung nicht zu stören; sie drücken sich vor der Arbeit<sup>105</sup>, um die Ordnung zu erhalten. Sie wissen nicht, daß dadurch das Innen mit dem Außen, die Ordnung mit der Arbeit in Konflikt gerät. Sie sollten einsehen, daß, wenn das Innere nicht als *etwas* aufgefaßt wird, das Außen auch seine Gegenständlichkeit verliert – daß, wenn die innere Ordnung ungestört ist, sie durch die Arbeit nicht gestört werden kann. Verfallt nicht in den Irrtum, Erleben auf seine Leistung hin zu bewerten.

(Das 17. Gespräch:) Die meisten Leute sträuben sich dagegen, ihre Sorgen fahrenzulassen; sie fürchten sich vor der Leere, in die sie geraten würden; sie wissen nicht, daß ihr eigenes Dasein kein Gegenstand ihrer Sorge sein kann. Dumme Menschen ziehen sich von den Aufgaben ihres täglichen Lebens zurück, nur um sich weiter zu sorgen; kluge Menschen bleiben tätig, ohne sich darum Sorgen zu machen. Der Bodhisattva ist da wie der leere Raum; er sorgt sich nicht. Errungene Verdienste bedeuten ihm nichts.

(Auf eine Frage:) Es gibt drei Stufen des Verzichts: 1. Auf alles ver-



zichten, innen und außen, Leibliches und Geistiges. Werden wie der leere Raum, der nichts will und an nichts haftet. Dann, je nach den Umständen des Falles, auf die Bedürfnisse der Wesen reagieren<sup>106</sup>, ohne selbst handelnd oder leidend daran teilzunehmen. Das ist der große Verzicht. – 2. Den vorgeschriebenen Weg zwar verfolgen, gute Werke tun und, wenn man weggibt, keinen Lohn erwarten. Das ist der mittlere Verzicht. – 3. In großem Maßstab Gutes tun und dafür (Lohn im Jenseits) erwarten. Dann nach Anhören der Lehre erkennen, daß alles wesenlos ist, und aufhören, etwas zu erwarten. Das ist der kleine Verzicht. Der große Verzicht gleicht einer vorausgetragenen Fackel, abirren ist nicht möglich; der mittlere gleicht einer seitlich getragenen Fackel, bald ist der Weg erhellt, bald dunkel; der kleine Verzicht gleicht einer im Rücken getragenen Fackel, die Gruben und Brunnenlöcher kann man nicht sehen. Das Dasein des Bodhisattva ist wie der leere Raum, er hat auf alles verzichtet. Was er in der Vergangenheit erlebt hat, ist nicht erreichbar, das ist sein Verzicht auf das Vergangene. Was er gegenwärtig erlebt, ist nicht erreichbar, das ist sein Verzicht auf das Gegenwärtige. Was er in der Zukunft erleben wird, ist nicht erreichbar, das ist sein Verzicht auf das Zukünftige. Das nennt man Verzicht auf alles in den drei Zeiten.

Als der Tathāgata dem Kāśyapa die Lehre übermittelte, geschah das durch die Weitergabe eines Erlebnisses, (eines Aktes, in dem dem Empfänger seine Berufung zu dem Erlebnis) besiegelt wird. Der Inhalt des Erlebnisses ist in jedem Fall (von Weitergabe) derselbe<sup>107</sup>. Würde nicht besiegelt, so fände keine Berufung statt; würde etwas besiegelt, so fände keine Berufung zu dem statt, was hier (als das Ziel) gelehrt wird<sup>108</sup>. Daher ist, wenn das Erlebnis weitergegeben wird, der Inhalt stets derselbe. Ob Handeln oder Erleiden besiegelt wird, immer ist es schwer zu begreifen und zu bejahen. Daher gibt es wenige, die dazu fähig sind. In der Tat – hat Erleben keinen wahrnehmbaren Inhalt, so hat der Erlebende nichts Wahrnehmbares davon (daß er erlebt).

(Das 18. Gespräch; auf eine Frage:) Der Buddha hat drei Leiber: 1. *dharmakāya* bezeichnet einen Leib, der im Inneren leuchtet, alles

durchdringend<sup>109</sup>. 2. *sambhogakāya* bezeichnet einen Leib, der vollkommen rein ist. 3. *nirmāṇakāya* bezeichnet einen Leib, der die 6 Vollkommenheiten und die 10 000 Regeln des Verhaltens besitzt. *Dharmakāya* besagt, daß dieser *dharma* sich in Worten und Lauten, in Bild oder Schrift (nicht schildern läßt), daß er weder diskutiert noch nachgewiesen werden kann. Er besitzt eine innen leuchtende, alles durchdringende Helligkeit. Mehr läßt sich nicht sagen. Daher heißt es: «Der *Dharma* (des Ganzen) ist kein *dharma*, der sich definieren ließe.» *Sambhogakāya* und *nirmāṇakāya*, beide antworten auf die Gebete der Gläubigen, entsprechend ihrer Reife und sind so definierbar. Sie richten sich nach den Umständen und danach, ob eine Wurzel (des Guten) vorhanden ist oder nicht, und geben Mittel für die Bekehrung (*upāya*). Sie sind anders als der wahre *Dharma*. Daher heißt es: «*Sambhoga-* und *nirmāṇakāya* sagen nichts aus über den *Dharma* (das Schicksal des Ganzen).»

(Das 19. Gespräch:) [P'ei Hsiu sagt:] Es gibt eine Gesamtseele (*viññāna-sāmagrī*<sup>110</sup>, die auf sechs Arten wirkt. Das ist wohl, was du das zeitlose Dasein (*hsin*) nennst. Die sechs Gruppen bestehen aus den sechs Sinnesorganen (*indriya*), deren jedes seinen eigenen Gegenstandsbereich (*viṣaya*) hat, nämlich: das Auge das Sehbare, das Ohr das Hörbare, die Nase das Riechbare, die Zunge das Schmeckbare, die Haut das Berührbare, die Vorstellung (*manas*) das Vorstellbare (*dharmāḥ*). Zwischen den Gruppen entstehen die sechs Bewußtseinstypen (*viññāna*). Achtzehn Glieder (*dhātu*) bilden (also) eine Seele<sup>111</sup>. [Hsi-yün antwortet:] Genau besehen, sind die achtzehn Glieder Einbildung. (Wenn du sagst,) daß die Bündel von dreimal sechs eine Gesamtseele bilden, und das sei *hsin*, (so erkläre ich:) Das lernen alle Sucher (in der Schule), und eben dadurch können sie nicht umhin, sich eine Vorstellung von einer Gesamtseele aus Sechsergruppen zu machen. Durch diese Belehrung werden sie (ans Irdische) gefesselt und werden unfähig zu erkennen, daß sie selbst in der zeitlosen Gegenwart (*pen-hsin*) sich befinden.

Als der Tathāgata in der Welt erschien, um die wahre Lehre von dem einen Fahrzeug zu verkünden, glaubten ihm die Menschen nicht,



schmähten ihn und gingen unter in dem Meer des Leidens. Hätte er überhaupt nichts gesagt, dann wäre der Buddha des Geizes und der Gier schuldig geworden. Denn dann hätte er zurückgehalten mit der Verkündigung der für alle bestimmten unirdischen Wahrheit. Darum sprach er zunächst von drei Fahrzeugen, um sich (dem Niveau der Hörer) anzupassen (*upāyataḥ*). Eigentlich ist es aber nicht richtig, daß es große und kleine Fahrzeuge, tiefes und weniger tiefes (Verständnis) geben kann. Darum heißt es: «Er sprach nur von einem Fahrzeug, die anderen erwähnte er nur nebenbei.» Er konnte eben noch nicht die Lehre von seiner zeitlosen Gegenwart (*i hsin fa*) verkünden. Daher rief er Kāśyapa zu sich auf den erhöhten Sitz und hinterließ ihm die neue Lehre von dem *einen* Erlebnis, das sich nicht in Worte kleiden läßt. Diese Lehre, die keinen Lehrgegenstand hat, wird heute als die neue weitergegeben. Wer sie sich zu eigen machen kann, hat die Stufe eines Buddha (*buddhabhūmi*) erreicht.

5a. P'ei Hsiu's Nachruf auf Hsi-yün

*Ching-te ch'uan-teng lu* ch. 9, *Taishō* 2076, Bd. 51, S. 266b 5–20.

Vgl. *Kao-seng chuan*, *Taishō* 2061, Bd. 50, S. 842b, c; *Tsou-t'ang tsi* S. 274/5

Anderen Großen folgend, hat er selbst das Siegel (der Berufung zu *bodhi*) überliefert<sup>112</sup>. An der Stirne hatte er eine Perle aus Fleisch. Er maß sieben Fuß.

Zehn Jahre hatte er seinen Krückstock (*khakkhara*) aufgehängt und ausgeruht am Bach Shu<sup>113</sup>. Wenn der Weinbecher heute zum Ufer des (Yü-)chang Baches<sup>114</sup> geraten würde<sup>115</sup>, würden tausend Würdenträger seinen stolzen Schritten folgen, würden zehntausend Meilen weit Weihrauch und Blumen von seinen hohen Absichten zeugen.

Ich hätte gewünscht, dem Meister zu dienen und sein Jünger werden zu können. Wem mag er seine Lehre hinterlassen haben?<sup>116</sup>

Ich halte diese Verse für einen Nachruf. So überschwengliche Lobrede wie diese auf Lebende, es sei denn der Kaiser, kommen in der chi-

nesischen Literatur einfach nicht vor. P'ei Hsiu's Spezialität war das Verfassen von Nachrufen auf gestorbene bekannte Buddhisten, und es mag sein, daß die erste Hälfte des Gedichts zu einem solchen gehörte. Die zweite Hälfte, nehme ich an, war von einem Kleriker *in maiorem gloriam* seiner Kirche zugefügt. Die erste Hälfte bezieht sich offenbar auf den Besuch in Chung-ling; vgl. auch die Marginalnote von Sung Tsan-ming, dem Verfasser des *Kao-seng chuan*, dort S. 266b, 9ff. Nach Yüan-ling begleitete den Meister wenigstens ein Schüler, Shih Ch'u-nan [16], s. Anm. 10. Nach Chung-ling kam Hsi-yün, so wie ich mir die Situation vorstelle, allein.

Ich habe so übersetzt, als ob P'ei Hsiu das ganze Gedicht verfaßt hätte, woran ich aber, wie schon gesagt, nicht glaube. Als historische Quelle hat es keinen Wert.

#### 6. *Hsin und fa* – was Hsi-yün darunter verstand

Was bedeutet *hsin* in unserem Text? Zunächst ist es eine Ausdehnung, die alles umfaßt, was im Himmel und auf Erden ist – ein Universum also, voll von Einzelheiten, selbst aber nichts Einzelnes. Ein Ganzes. Wir haben dafür kein anderes Wort als Dasein<sup>117</sup>, das wir auch von der Summe der einzelnen Gegenstände in unserer Welt unterscheiden. Dasein hat nicht Sein oder Nichtsein. Es *ist*. In ihm werden und vergehen die einzelnen Wesen. Sie sind da in einer Geschichte, einem Gestern, Heute und Morgen. *Hsin* aber ist zeitlos. Es ist in aller Geschichte gegenwärtig; es ist zeitlose Gegenwart. In ihr sind wir aufgehoben, zusammen mit allen anderen Wesen, den Buddhas in den Himmeln, den gewöhnlichen Menschen, ja den Tieren und dem kriechenden Gewürm, frei von dem Schicksal, unter dem wir leiden, sind wir der *eine* Buddha, sind wir das All. Wir wissen es nicht, weil wir unseren Sinnen vertrauen, die das Ganze in einzelne Dinge zerlegen. Wir sehen uns umgeben von Wesen, die wie wir nach einem Ausweg aus dem Gewimmel streben. Sie halten sich dabei an Regeln, die die Religion ihnen vorschreibt, vorgeblich, um ihre Leiden zu mindern. Sie üben Tugenden und entgehen so den Stra-

fen, die Karma den Bösen bestimmt hat. Endgültig wirken diese Mittel jedoch nicht; sie führen nicht hinaus aus dem Werden – Vergehen, dem Samsāra, zum ewigen Frieden, dem Nirvāṇa.

Wir planen, bewerten, bauen Häuser in dem Raumzeitlosen. Stets ist, was uns dabei beschäftigt, ein Gegenstand, *etwas* – etwas Konkretes (*fa*). Bei dieser Beschäftigung glauben wir zu gewinnen oder zu verlieren. Glück und Unglück wechseln ab. Was sonst, fragt der Minister den Buddhisten, hast du zu bieten? Ein Erlebnis (*hsin*), ist dessen Antwort. Und was enthält das Erlebnis? Vertrauen (*t'i*) in das Unbekannte, es ist Stille, leuchtendes ruhiges Glück (4. Gespräch).

*Hsin*, das Wort hat in der normalen chinesischen Umgangssprache nicht diese Bedeutung; es bietet sich für Hsi-yün's Auslegung an durch seine Betonung des Innen. Der Leser unseres Textes wird es außerdem in allen anderen üblichen Bedeutungen verwendet finden, gelegentlich sogar in zwei sich widersprechenden im gleichen Satz (*wu-hsin hsin*). Ich sehe keine Möglichkeit, den Inhalt solcher Phrasen dem Leser klarzumachen ohne Verwendung verschiedener deutscher Wörter.

Übersetze ich hier «Erlebnis», so ist mir bewußt, daß auch dieses Wort den Inhalt von *hsin* nicht vollständig deckt. Mit Erlebnis ist hier nämlich stets nur *ein* Erlebnis gemeint – *bodhi*, das Erwachen zu dem oben beschriebenen Standpunkt. Im späteren Dhyāna-Buddhismus wird «Erleben» zum «täglichen Erleben», das heißt, es deckt alle möglichen Inhalte und charakterisiert nur noch eine kontemplative Haltung der Mannigfaltigkeit des Geschehens gegenüber. Das ist bei Hsi-yün noch nicht der Fall. Er ist nicht nur kontemplativ gestimmt, sondern visionär: Er glaubt und vertraut, sieht sich als Buddha.

Für Hsi-yün ist *fa* selbstverständlich *dharma*, aber auch hier formt er sich das Wort – wie sein Weltbild es verlangt –, wenn er es in der emphatischen Einzahl gebraucht. *Fa* ist dann *hsin*, das Ganze des Daseins mit dem Akzent auf dem Geschehen. Es entspricht dem *dharmadhātu*. Ich brauche, um die einzelnen Inhalte des *dharmadhātu* – das Wort ist mehrdeutig wie *hsin* – wiederzugeben, das deutsche «Gegenstände»

oder «Lehrgegenstände». Sanskrit *dharma* bedeutet Lehrgegenstand. Gegenstand der Lehre ist aber nie etwas im Sinne westlicher Wissenschaft Konkretes – mit dem Gegensatz des Abstrakten<sup>118</sup> –, sondern ein Geschehen, wie zum Beispiel geborenwerden – altern – sterben, oder wahrnehmen, ein Vorgang zwischen zwei Wesen (nicht Dingen) mit karmischen, nicht kausalen Folgen. Ich übersetze daher *dharma* mit «Geschehnis» und einen Zusammenhang von Geschehnissen mit «Geschichte». Wir leben in einer Geschichte, die ohne uns geschieht, unserem Zugriff nur gelegentlich ausgesetzt. Wir erleben sie leidend als Samsāra, und dies will Hsi-yün in Nirvāṇa verwandeln, indem er die Geschichte ihres raumzeitlichen Gewandes entkleidet dadurch, daß er bejaht (*ch'i*), was geschieht, ohne es zu bewerten, ohne es ändern zu wollen, ja, ohne es überhaupt begrifflich sich anzueignen. Er sieht das Licht, das im Innern leuchtet, verdunkelt durch die Schatten der Geschehnisse, vertraut ihm und gelangt dadurch zum inneren Frieden. Spätere Dhyāna-Buddhisten brauchten dafür die Metapher des Puppenspiels, dem gegenüber ich frei bin, wegzusehen oder mit zu erleben<sup>119</sup>.

### 7. *hsin* – die Herkunft des Wortes

Fragen wir nach der Geschichte des Wortes *hsin*, so müssen wir uns entschließen, es stets gleich zu übersetzen. Wir tun das am besten, indem wir das chinesische Wort in sein ursprüngliches Sanskrit zurückübersetzen. So hätten wir, auch in unserer Übersetzung, stets *citta* für *hsin* sagen können, um die Herkunft zu betonen. Es fragt sich nur, ob sie Hsi-yün bewußt war; die Gespräche 13–18 lassen eher darauf schließen, daß keiner der Gesprächspartner viel von *citta* wußte. In der Tradition, auf der sie fußen, aber ist *hsin* = *citta* und *i hsin* (die zeitlose Gegenwart des Buddha) ist *wei-hsin* [120], *citta-* (oder *vijñāna-*) *mātra* – ein Ausdruck, der allerdings im Sanskrit etwas ganz anderes bedeutete als *hsin* hier, nämlich den immateriellen Stoff, aus dem die Welt gemacht ist.

Im alten Buddhismus ist *citta* ein Organ, das Eindrücke von außen aufnimmt und dadurch den Aufnehmenden in den Strudel des Daseins

hineinzieht<sup>120</sup>. Seine Funktion ist gut wiedergegeben durch die englischen Ausdrücke *mind* und *mentation*<sup>121</sup>. In diesem Sinne ist *citta* nicht rein. In einer oft zitierten Stelle des *Anguttara Nikāya* (I, S. 10, 5.8, ed. P. T. S.) heißt es aber: «Leuchtend, ihr Mönche, ist dieses *citta*, durch aufkommende Regungen manchmal getrübt, manchmal frei von Trübungen durch aufkommende Regungen<sup>122</sup>.» Nach Lamotte bedeutet diese Freiheit jedoch nicht, daß in dem Zitat ein ursprünglich reines *citta* angesetzt wird, es wird vielmehr nur die zeitweilige Abwesenheit (*vimuktatā*) eines Vorganges behauptet, der seinem Wesen nach unrein, das heißt karmisch relevant ist. Oder – *citta* ist – nicht mehr und nicht weniger als alles – rein im Sinn von nicht-seiend (*cittābhāva-mātra*)<sup>123</sup>.

Die Frage, ob im *Laṅkāvatāra-Sūtra*<sup>124</sup> *citta-mātra* (*vijñāna-mātra*, *ālayavijñāna*) rein oder unrein ist, kann hier nicht diskutiert werden<sup>125</sup>. Uns interessiert nur, ob Ausdrücke wie *pen-hsin ch'ing-ching* [121]<sup>126</sup> und ähnliche dort auch vorkommen. Dies ist nicht der Fall<sup>127</sup>. Wir haben statt dessen stets *pen-hsing ching-ch'ing* [122], was Lamottes Annahme bestätigt. Auch *i-hsin* [117] erscheint nur als *sva-citta-mātra* (Index S. 215a). Wir müssen daher, glaube ich, in einer anderen Richtung suchen.

Der einzige chinesische Übersetzer, der *vijñapti-mātra* (*citta-mātra*) durch *i-hsin* [117] (statt *wei-hsin* [120]) wiedergibt<sup>128</sup>, und zwar in der Phrase *i-hsin tso* [123], ist Bodhiruci, der in der ersten Hälfte des 6. Jahrhunderts im Norden übersetzte und lehrte. *I-hsin-tso* bedeutet hier «(die drei Welten) bestehen aus nur einem Stoff, nämlich *citta*». Dies deckt sich mit dem Wortlaut im Anfang unseres Textes – worauf es hier allein ankommt. Vgl. P 27ob 21.

Bodhiruci war mehr als nur Übersetzer; er lehrte die Chinesen seine Philosophie, die *Vijñaptimātratā*, so wie er sie verstand. Sie findet sich nicht nur in seinen Übersetzungen, sondern auch in mehreren anonymen Werken gespiegelt, vor allem im *Mahāyāna-Śraddhotpāda Śāstra*<sup>129</sup>. Ist dies die Quelle, nach der wir suchen? Analog ist vor allem die Spaltung der Welt in *t'i* und *yung*, die mit der indischen Unterscheidung von *nirvāṇa* und *samsāra* gleichgesetzt wird. Diese Spaltung



wird dann aufgehoben in einem *citta*, das da-ist (*tathā*). Dies geschieht in beiden Texten (S) und (P). Außerdem finden sich in beiden Ausdrücke, die sonst gar nicht vorkommen oder selten sind, so zum Beispiel:

*i hsin* [117] Sāstra (S) S. 576a 13 und Protokoll (P) 270b 26, c 20 und passim.

*i hsin fa* [128] (S) 576a 5 und (P) 273a 6.

*ching-ming* [115] (S) 576c 28 und (P) 270c 5, 271b 1, ein Ausdruck, der das Licht eines Spiegels beschreibt, das passiv ist, anders als das einer Kerze, die Dinge beleuchtet und Schatten wirft.

*pen-yüan ch'ing-ching hsin* [95] (S) 579a 13, 15, 17 und (P) 271a 17, 26, 28.

*chü-tsu wu lou* [129] (S) 576a 26, 279a 14 und (P) 271a 21.

*chiu-ching* [130] (S) 576a 25 und (P) 271a 5.

*ho-ho shih* (*p'o ho-ho shih*) [131] (S) 576c 8 (P) 272c 26, 29, ein Ausdruck, der nur im Vijñānavāda Sinn hat.

Diese Ähnlichkeiten können nicht zufällig sein. Das sagt aber nicht, daß Hsi-yün's chinesischer Vijñānavāda mit dem indischen identisch ist. Tao-ch'ungs's und weiter zurück Bodhiruci's Einfluß führte nicht zur Übernahme ihrer Philosophie<sup>130</sup>. Ein sauberes Aufeinanderlegen der respektiven Weltbilder würde zeigen, ob dies stimmt oder nicht.

Hsi-yün's Buddha-Bild wurzelt in anderen, rein chinesischen Vorstellungen.

#### ANMERKUNGEN

1. Vgl. auch *Taishō* 2012 A. Über andere Ausgaben, wichtig vor allem die des *Tsu-t'ang chi* [1], 952 verfaßt von einem unbekanntem Autor in Ch'üan-chou [2], berichtet P. Demiéville in *Tsou-t'ang tsi* S. 271, Anm. 1. Da ich gezwungen bin, ohne eine brauchbare Bibliothek mit Photokopien zu arbeiten, die mir liebenswürdigerweise von dem Direktor der Deutschen Bibliothek in Marburg zur Verfügung gestellt wurden, war es mir nicht möglich, alle Ausgaben korrekt zu vergleichen. Wichtig für die Problematik der Lin-chi-Schule ist vor allem die Übersetzung der *Lin-tsi lu* durch P. Demiéville (Paris 1972). Für die gerade noch rechtzeitige Übersendung dieser Arbeit, zugleich mit wertvollen Hinweisen, möchte ich nicht versäumen, dem Verfasser zu danken.

2. Vgl. die Marginalnote des Herausgebers unserer Version der *Teng-lu* auf S. 270b 20. Wo einmal Daten waren, sind dort große Kreise gedruckt. In meiner Übersetzung habe ich diese numeriert.

3. Zitiert in *Tsou-t'ang tsi*, S. 274 Anm. 1.
4. Für eine andere Auslegung vgl. Anm. 6 *ibid.* «P'ei Hsiu wollte den Meister in seinen Schutz nehmen.»
5. So spielt der Verfasser des Teils II auf einen berühmten Ausspruch von Yün-men [5] an, der auch in der 39. Geschichte des *Wu-men kuan* besprochen wird: «Er hat sich durch sein Reden selbst verdammt (*hua-to* [6]).» Yün-men starb 949, also etwa ein Jahrhundert nach Hsi-yün. In derselben Geschichte wird ein gewisser Ssu-hsin (Wu-hsin [7]) zitiert, obwohl dieser Mitte des 12. Jahrhunderts lebte, also noch einmal zwei Jahrhunderte später (*sic!*).
6. Stücke von Teil III sind jetzt übersetzt worden von L. Wang in *Tch'an (Zen)*, *Hermès* 7 (1970), S. 35–51, unter dem Titel «De la transmission de l'esprit, extraits du Wan Ling Lou». Prof. Iriya Yoshitaka war so freundlich, mir seine kommentierte Ausgabe von 1969 zu schicken. Sie ist unersetzlich für weitere Studien.
7. Für meine Darstellung entnehme ich meinem Material nur das, was ich für authentisch halte. Hsi-yün wurde offenbar erst spät berühmt, da selbst das KSCH ch. 20, Taishō 2061, Bd. 50, S. 842, ihn noch nicht als Dhyāna-Meister kennt. War er wirklich der Meister von Lin-chi I-hsüan? Aus persönlichen Gründen war es mir nicht möglich, die Literatur, aufgezeichnet in dem *Tsou-t'ang tsi* S. 271–278, vollständig aufzuarbeiten. Weitere Forschung auf diesem Gebiet dürfte sich noch lohnen.
8. Das letzteres scheint mir am wahrscheinlichsten zu sein. In der späteren Literatur erscheint er stets als Huang-po, einen Huang-po ssu auf dem Huang-po shan hat es aber nie gegeben.
9. Seit 759 wurden diese Ausweise nur teils an gelehrte Anwarter, die 500 Blätter eines Sūtras rezitieren konnten, teils an reiche gegen 100 Rollen Kupfermünzen gegeben. Die natürliche Folge muß gewesen sein, daß die eigentlich Religiösen, die naturgemäß arm waren, aus den großen Klöstern, die diese staatliche Abgabe einzogen, ausgeschlossen waren (J. Gernet, *Biographie*, S. 57).
10. Dies wird z. B. von Pai-chang, auch von Shih Ch'u-nan (823–893) behauptet (s. u. Kap. 5a). Shih Ch'u-nan stammte aus dem Ch'ien-ch'ing yüan [18] des T'ien-mu shan [19]. S. 817c 7ff. registrierte ihn unter den *dānapati*. Er begleitete Hsi-yün nach Yüan-ling.
11. Die lokale Geographie von Kiangsi, *Chiang-hsi ch'üan-sheng yü-t'u* [22] (lithographischer Nachdruck des Ch'eng-wen ch'u-pan she, *Chung-kuo fang-chih ts'ung-shu* <sup>102</sup>, *Hsin-ch'ang* [23] S. 304) hat den Namen eines Klosters neben einem Wallfahrtsort.
12. Altar und Wohngebäude wurden auf einer leeren Baustelle (*Hai-ch'ang juan-ch'u* [29]) errichtet, die von der Salzverwaltung zur Verfügung gestellt worden war. Die *Teng-lu*, 266a 27, nennt das Kloster Ta-an ssu [30]. Der Name ist sonst unbekannt.
13. Also 5 Jahre vor Wu-tsung. Sein Hellsehen von Wu-tsung's Tod kann also nur eine Art Vorahnung gewesen sein.
14. Buddh. Annalen S. 388b.
15. Dieser Tempel war von Ch'i-an [27] noch zu Wu-tsung's Zeiten gegründet worden. Ihm war dafür ein Hof der Salzverwaltung zur Verfügung gestellt worden, vgl. Anm. 12).
16. Der Name Lichtkönig bezieht sich auf ein Wunder. Bei der Gründung von Ch'i-feng ssu hatte es Blumen geregnet, die sich in Schnee verwandelten, der nachts einen fünffarbigen Glanz ausstrahlte. Dieses Blumenwunder hatte üble Folgen. Wu-tsung sah darin eine Anspielung auf seinen baldigen Tod. Ch'i-an mußte fliehen, versteckte sich zunächst im Lu-shan und scheint dann später heimlich nach Hang-chou zurückgekommen zu sein. Dazu erzählen die

Annalen: «Eines Morgens sagte Ch'i-an zu Huang-po: Die Zeit ist um, jetzt rollt er (Wu-tung) sich im Dreck. Wu-tung starb unmittelbar darauf.» In Ch'i-an's Biographie KSCH, S. 776c, wird dieselbe Geschichte in anderer Einkleidung, aber mit denselben Worten *wu-chih ni-p'an* [38] berichtet.

17. Ch'i-an hatte sich selbst den Beinamen Yu-kuang (es gab Glanz) gegeben, wohl um zu betonen, daß das Lichtwunder echt gewesen war.

18. Über Tsung-mi vgl. Jan Yün-hua, *Tsung-mi – his analysis of Ch'an Buddhism*. T'oung Pao, Vol. 58 (1972), S. 1–54.

19. Den Text in eckigen Klammern halte ich für zusätzlich. Die Seitenzahlen am Rande beziehen sich auf den Text der *Teng-lu*.

20. *hao* [10].

21. D. h. in Kiangsi, nicht weit von der heutigen Provinzhauptstadt Nan-ch'ang.

22. Nach heutiger japanischer Zählung gehört er zur 4. Generation: Nan-yüeh, Ma-tsu, Pai-chang, Huang-po. Der Stammbaum der alten Meister ist äußerst unsicher.

23. In der Halle (*fa-t'ang*), die nach Süden gerichtet ist, sitzen die Mönche einander gegenüber. Im Bild einer idealen Versammlung von Patriarchen unter Hui-neng sitzt Ch'ing-yüan im Osten, Nan-yüeh und seine Nachfolger Ma-tsu und Pai-chang im Westen.

24. *Ju shen (ming)* [55] – «zu meinen Vätern eingehen». P'ei Hsiu war trotz seines Interesses für Buddhismus Konfuzianer geblieben.

25. Was heißt das? Eine alte Gemeinde, vielleicht die des Pai-chang, bestand noch, eine neue, die des Huang-po, hatte sich nach dessen Tode aufgelöst (?). Nach der Biographie des Pai-chang war «*cheng-lao*» eine Bezeichnung speziell für seine Jünger.

26. Die *Tsou-t'ang tsi* hat «*Huang-po ho-shang*».

27. Hsi-yün unterscheidet die in den Tempeln verehrten Figuren, die er zusammenfassend Buddhas nennt, von dem einen Buddha, der identisch ist mit dem zeitlosen Dasein. Über *wei i-hsin (citta-mātra)* vgl. unten Kap. 7. Ich gebrauche «zeitlose Gegenwart» und «Dasein» wie Synonyme und wechsele je nach dem Zusammenhang mit den Ausdrücken.

28. *Fa* ist Sanskrit *dharma*. Wir haben hier dieselbe Doppelsinnigkeit wie bei Buddha. Es gibt einzelne schicksalsrelevante Vorgänge (*dharmāḥ*) und das Gesamtschicksal (*dharma* oder *dharmadhātu*). In den Bedeutungen «Lehre» und «Lehrgegenstände» kommt das Wort *fa* hier auch vor – nicht aber als «Gesetz». Das einzige Gesetz, um das es sich im Buddhismus handelt, das des Werdens-Vergehens (*karman*) ist bei Hsi-yün nicht *fa*.

29. Vgl. *Shen-hui* S. 118, Z. 15.

30. *T'i* ist der latente Zustand der Welt, bevor sie zeigt, was sie enthält. Dann heißt der Zustand *yung*. Über die *t'i-yung* [56]-Struktur dieser Weltinterpretation vgl. *Chao-lun* (2. Aufl.), *Introduction*, S. 17.

31. Sie beginnen mit Geben und enden mit Erkennen.

32. Geben ist dadurch erklärt als eine kausal bedingte Handlung innerhalb des karmisch bedingten Zusammenhangs, der die Welt ist.

33. Der Weg zur Befreiung.

34. *Ching-ming* [57], ungetrübt durch Gegenstände, die in ihm erscheinen.

35. «Stufenweise» (*chien*) [58] im Gegensatz zu «alles auf einmal» (*tun* [59]), ein Wort, das gewöhnlich nicht genau mit «plötzlich» wiedergegeben wird. «Spontan» käme der Bedeutung näher.

36. Die vier Viertel der Welt nach indischer Auffassung, beherrscht von den vier Weltbeschützern (*lokapāla*).

37. Ein Jenseits, wie der Weltmensch es sich vorstellt.

38. Ein Diesseits, wie er es sich vorstellt.

39. Vgl. Anm. 30.

40. *Wu-hsin* ist ungefähr dasselbe wie *wu-shih* in *wu-shih jen* [60], von Demiéville «homme sans situation» übersetzt. Hier hat es jedoch einen weiteren Sinn. Es gibt das Erlebnis (*bodhi*) und einzelne von einander verschiedene, gleichsam datierbare, im Jetzt und Hier stattfindende, bewußte Akte. Diese Akte wie Wahrnehmung, Planung, Bewertung usw. sind karmisch relevant; sie werden im Buddhismus verstanden als ein Sich-Einverleiben (*prāpti*) von dem Wahrgenommenen usw. Dadurch entsteht Welt (eine Interessensphäre), und der die Akte Vollziehende wird in ihnen fester verhaftet. Wir stossen hier auf dieselbe Doppelsinnigkeit des Wortes wie bei *buddha* und *dharma*. S. Anm. 28. Vgl. auch VAJ, S. 749a 22: *ying wu so chu er sheng ch'i hsin* [61] und *Shen-hui* S. 50.5, 102.9. Das folgende *pu k'o té* [62] bleibt unübersetzt.

41. *Ta-chih* [63]. Vgl. *Shen-hui*, S. 116.6: *i chung-hsin ching ku tzu-jan you ta-chih hui-kuang* [64] (korrigiert nach Gernet). *Ta-chih* ist identisch mit *pen-chih* [65], s. *Shen-hui*, S. 102.8 und 50.4.

42. *Ta P'u-sa* [66]. Vielleicht zusammengezogen aus *bodhisattva-mahāsattva*. Die oben Genannten sind nicht Bodhisattvas.

43. Der Sand ist gewöhnlich ein Beispiel für große Zahlen, hier für Unempfindlichkeit.

44. Vgl. *Lin-tsi*, § 38, S. 161. Hier spricht Hsi-yün offenbar die Gemeinde an. Auch die Einteilung in Gespräche scheint nicht immer zu stimmen. Ich lasse sie trotzdem stehen.

45. Hsi-yün verwirft manchmal zwei Fahrzeuge und läßt das dritte, große, gelten; manchmal verwirft er alle drei. Das Mahāyāna ist dann das Fahrzeug des Bodhisattva, das Śreṣṭhayāna das des Tathāgata. Der Ausdruck stammt aus dem *Nirvāṇa Sūtra*. Vgl. a. *Shen-hui*, S. 112.10 bis 113.1.

46. Dies sind Teile von 52 *avasthā*, die, aus dem Zusammenhang gerissen, unverständlich sind und hier nur als für den Verf. sinnlose Bemühungen. Wahrscheinlich handelt es sich um die 10 *śraddhā*, 10 *avaivartya* (?), 10 *śīla* und 10 *pariṇāmana*; die letztgenannten beziehen sich auf Möglichkeiten, gewonnenes *karman* zu verwerten für sich selbst oder besser für andere – die leidende Menschheit.

47. Siehe auch das Gleichnis von den drei Tieren im *Chao-lun* (S. 122): Hase, Pferd und Elefant, die eine Furt durchschreiten und dabei mehr oder weniger tief einsinken. Ans Ufer gelangt, sind sie alle am Ziel.

48. *I wu wu-hsin* [67] also kein Erlebnis, das – im Schlaf oder in Trance – nicht nur sein, sondern auch nicht sein kann. Wäre das möglich, *chiang hsin wu hsin* [68], so hätte *hsin* (*bodhi*) zwei Seiten (eine seiende und eine nicht-seiende), und mein Erlebnis (*bodhi*), das wesentlich seitenfrei ist (*dvaya-koṭi-rahita*), verlöre seine Wirklichkeit (*chen* [69], die die Modi des Seins und Nicht-Seins ausschließt). Dies Problem – eigentlich ein Spiel mit der Doppelsinnigkeit des Wortes «sein» – ist auch in *Chao-lun* Part II «Śūnyatā ist nicht Vernichtung» behandelt. Beachte, daß in diesem Titel *chen* die Bedeutung von *ting* [70] hat und *pu-chen* [71] die Bedeutung von «*asat*» in «*asaddṛṣṭi*»!

49. Anspielung auf *Vimalakīrtinirdēsa*, *Taishō* 1775, Bd. 38, 343a 16?.



50. *Pen-yüan ch'ing-ching fo* [72].
51. Alle Unterschiede sind karmisch fundiert. Werden sie als Aspekte eines kosmischen Daseins (*hsin* oder Buddha) begriffen, so bleibt von ihnen nichts übrig.
52. *Hsü-t'ung chi-ching ming-miao an-lo* [73].
53. *Mo ch'i er i* [74].
54. Der Text hat Sanskrit *anuttara-samyak-sambodhi*.
55. Wohl vom *Chao-lun* IV, 8 (Entgegnung), vgl. Übers. S. 118, Anm. 617. Ursprünglich aus dem *Buddhavaṃsa*. Gemeint ist, daß Dīpaṃkara die Erleuchtung, die bereits keimhaft da war, sah und daher wußte, daß sie kommen mußte. Wäre sie nicht schon dagewesen, hätte er sie nicht versprechen können. Zu streichen *wang* [75] (S. 271a 25).
56. In seinem Licht erscheinen die vielfältigen Bilder (*chao* [76]), meistens mit «Reflexe» übersetzt, aus denen die Welt besteht. Diese Vorstellung ist uns fremd, weil wir wissen, daß nicht der Spiegel die Bilder macht, die in ihm erscheinen, sondern konkrete Gegenstände von außen sich widerspiegeln. Vgl. a. *Chao-lun*, S. 78, Anm. 329.
57. *Dṛṣṭa, śruta, mata, vijñāta*. Vgl. *Shen-hui* 130 (Gernet), SRADDH, S. 582a 18.
58. *Ching-ming pen-t'i* [77]. Die ersten zwei Zeichen weisen auf die Analogie mit dem Spiegel. Lies *pu* für *ta* [78].
59. *Wu-hsin*, früher mit «aufhören zu bewerten» übersetzt.
60. Vgl. oben S. 10. Dies ist die gewöhnliche Verwendung der Metapher.
61. *Tao-ch'ang* [79] ist *bodhi-maṇḍa*, der Ort, wo Gautama Buddha von Māra versucht wurde und siegte. Symbolisch für jede buddhistische Versammlung.
62. *Pen-fa* [80]. Wir hatten *pen-fo* [81], *pen-t'i* [82], *pen-hsin* [83]. *Pen* ist Anfang vor der Zeit, *shih* [84] Anfang in der Zeit.
63. Der Mächtige (*li-shih* [85]) ist eine Anspielung auf eine Stelle im *Mahāpariṇirvāṇa Sūtra*, *Ju-lai-hsing p'in*.
64. *Pen-hsin fo* [86]. Der Buddha, der ihr in der zeitlosen Gegenwart seid.
65. Siehe Anm. 55.
66. Das fleischliche Auge, das göttliche Auge, die Augen der beiden niederen Fahrzeuge, das Auge des Bodhisattva und das des Buddha.
67. Der Ausdruck stammt aus der *Vajracchedikā Prajñā-pāramitā*.
68. Im Gegensatz zu *saṃvṛti-satya*: diesseitiges Wissen.
69. Erde, Wasser, Feuer, Luft.
70. Es ist natürlich unmöglich, von einem einzelnen *hsin* zu sprechen, wenn *hsin* als zeitlose Gegenwart des Universums begriffen wird. Hier hat es die Bedeutung von Bewußtsein – Sinnesbewußtsein (*vijñāna*). Dieser Absatz – besonders auch die Zusammenstellung von den Elementen und den Bewußtseinsarten – zeigt, daß P'ei Hsiu, der selbst wenig von dem indischen Buddhismus wußte, von Hsi-yün mehr wissen wollte, als dieser zu lehren hatte.
71. Im Buddhismus ist jeder der fünf Sinne spezifisch für nur eine Art Wahrnehmung. Die Wiederwahrnehmung des Erinnerten geschieht durch den sechsten Sinn, *manas* genannt.
72. *Shih<sup>4</sup> shih<sup>2</sup>* [87], *chih shih* [88]. Der erstere Ausdruck kommt bereits im *Anguttara Nikāya* 10 und später im *Abhidharma-kośa* 10 und oft in verschiedenen Bedeutungen vor, wobei unter *shih<sup>4</sup>* die oben erwähnten Bewußtseinsarten verstanden werden. Der zweite Ausdruck ist ganz ungebräuchlich. – Im *Mahāyāna-saṃgraha* (transl. E. Lamotte) werden vier Arten von Nahrung (*āhāra*) behandelt.



73. Genauer: 3 *asamkhyeya-kalpa* lang.
74. Siehe oben Anm. 45.
75. Śrāvaka-Buddha und Tathatā-Buddha sind ganz ungewöhnliche Ausdrücke. Im Hīnayāna heißt ein Sucher am Ende seiner Laufbahn Arhat, im Mahāyāna Bodhisattva.
76. Vgl. *Lin-chi*, *Taishō* 1985, Bd. 47, S. 502b 18, *Lin-tsi*, § 36, S. 157.
77. *Wei-i chen (fa) chieh* [89] identisch mit *wei-i-hsin* [90].
78. *Ling-chüeh hsing* [91] im Gegensatz zu *chien-chüeh hsing* [92]. Es handelt sich dabei um eine Schau (*visio*). Das zeitlose Dasein, anders als seine Inhalte, ist für unsere Wahrnehmung transzendent, es ist kein Gegenstand unter anderen. Um diesen Irrtum auszuschließen, wird also eine Person aufgerufen, der Buddha, über den nichts ausgesagt wird, als daß er da und insofern identisch ist mit seiner Gegenwart, seinem – und unserem – Dasein. Beschreiben läßt sich da nichts. Vor allem soll die Vorstellung eines Paradieses ausgeschlossen werden.
79. *Dharma* ist hier *dharmadhātu*.
80. *Pen-yüan ch'ing-ching Fo* [72].
81. Hier kann es sich doch kaum um die *citta-mahābhūmika dharma* handeln; vgl. Th. Stcherbatsky, *The Central Conception of Buddhism and the Meaning of the Word «Dharma»*, London 1923, S. 99b. Denn in diesem System kann man von einer Lehre nicht sprechen, weil die *citta-mahābhūmika dharma* nur ein Teilstück in dem Gebäude der 75 *dharma* des *Abhidharma-kośa* sind. Die indischen *Vijñaptivādins*, um die es sich wohl handelt, kannten den Ausdruck *vijñaptibhūmi*, soviel wir wissen, nicht. – Die Bedeutung von *hsin-ti* deckt sich ungefähr mit der in *Lin-tsi* § 12b, S. 69, T. 498a 5–10 «Il s'agit d'une Loi qui est terre de l'esprit. Par l'esprit on peut accéder à la profanité comme à la sainteté ...», vgl. unten Kap. 6.
82. Ein Buch? Es erinnert etwas an die in der Schule des Shen-hsiu geübte Meditation. *Shen-hui* S. 81.
83. *Li li* (ohne die anderen Silben) kommt auch bei *Lin-tsi* vor; s. § 13, S. 75 «lumières solitaires» (cf. § 11c, S. 61: «lumières solitaires ne comportant aucune fragmentation physique»; ebd., «l'homme en vous qui joue avec des reflets: c'est lui qui est la source originaire de tous les Buddha»). Siehe T. 1985, S. 498b 8. Dies hilft uns allerdings nicht zum Verständnis der Wörter in unserem Text, der ja älter ist als *Lin-chi*.
84. *sad-dṛṣṭi*, der Lehre, daß auch vergangene und zukünftige *dharma* existieren. Das kann hier natürlich nicht gemeint sein. Beachte, daß keiner der beiden Gesprächspartner den Sinn der Wörter kennt, nach denen er fragt.
85. *hsing* [93] ist, grob gesagt, der angeborene Charakter lebenswerter Wesen, der sich später zeigt (*hsiang* [94]), oft synonym mit *t'i* und *yung* [56].
86. *i fo chuan fo*, usw. Analog zu *i hsin chuan hsin* («das Erlebnis weitergeben») gebraucht.
87. *Pen-yüan ch'ing-ching hsin* [95] vgl. Anm. 80. Die chinesische Form des *amala-vijñāna* ist semantisch ganz verschieden von der indischen Form.
88. *i shih-shin* [96] konstruiert wie *i neng-so* [97]. Dasselbe ist Welt und Nicht-Welt.
89. Das Wort *ch'ing* [98] steht gewöhnlich für die sechs Sinnesorgane (*indriya*), denen die sechs von den Sinnen erreichten Gegenstandsgebiete (*viśaya*) entsprechen. Mit dem Folgenden, der Hölle (einem *bhājana-loka*), den beiden Häresien (*sad-asad-dṛṣṭi*) und den drei Fahrzeugen (*yāna*) besteht kein systematischer Zusammenhang. Der Verfasser dieses Abschnitts, ob Hsi-yün oder ein anderer, war offenbar vollkommen unorientiert in buddhistischer Dogmatik.

90. *chien* [99] ist *dr̥ṣṭi*, Irrlehre, insbesondere *sad-dr̥ṣṭi* und *asad-dr̥ṣṭi*. Für das Folgende vgl. Dharmakṣemas Übersetzung des *Nirvāṇa-Sūtra* (Nordtext), *Taishō* 374, Band 12, 524a 21–24, und auch das Fragment des *Chien-wu-lun* [100], abgedruckt im *Ming-seng chuan ch'ao* [101], *Hsü-tsang ching* 2 B 2.1, und *Chao-lun* (Übers. 1. Aufl. 1948) S. 184/5.

91. D. h. den beiden Hauptirrlahren.

92. *Pan-jo fa* [102], der *dharma prajñā*.

93. Ich lese *lin yü chung shih* [103].

94. *rūpa*, *vedanā*, *saṃjñā*, *saṃskāra*, *vijñāna*, etwa ein «geistiger Leib», der nach dem Tod weiterlebt, um wiedergeboren zu werden.

95. *Mahābhūta*.

96. *i-ju* = *tzu-jan* [104]. Vgl. *Chao-lun* (Übers.), S. 77/78. Vielleicht wurde damals die bewegte Unbewegtheit raumzeitlicher Systeme schon gesehen.

97. *kāma*-, *rūpa*-, *arūpyadhātu*.

98. *vinīḥṣṭa*.

99. *teng-chüeh miao-chüeh* [105] auf Grund des mißverstandenen Sanskrit *saṃyak-sambodhi*.

100. *Pu neng-so* [106]. Der Schatz ist weder Ursache noch Wirkung.

101. Siehe oben Anm. 30.

102. Das Wort ist noch unerklärt. Vielleicht handelt es sich um eine Sekte, der eine andere Ungläubigkeit vorwarf. In dem Text des *Mahāparinirvāṇa-Sūtra*, den Fa-hsien 417 aus Indien mitbrachte, sind die *icchantika* unrettbar Ungläubige; in dem sog. nördlichen Text, den Dharmakṣema übersetzte, und der zwischen 424 und 430 im Süden bekannt wurde, werden sie gerettet. Über Spannungen zwischen den alten Sekten ist noch wenig bekannt.

103. Arhat.

104. *li* [107] ist die unteilbare innere Ordnung des Weltgeschehens. Vgl. Tao-shen's *li pu k'o-fen* [108] «die Weltordnung ist ein unteilbares Ganzes». Siehe auch Wang Pi ad Lao Tzu 25.

105. *Shih* [109], ist Tätigkeit allgemein, Geschäft, besonders das Geschäft des täglichen Lebens. Ich übersetze hier «Arbeit» in Gedanken an Hsi-yüns Lehrer, Pai-chang Huai-hai [24]. In seinem berühmten Ausspruch *tzu-wo tso ku* [110] «von der eigenen Arbeit hängt ab ... (was jeder zu essen hat)», steht für Arbeit das Zeichen *ku*, das als *ku* [111] und dieses als *shih* erklärt wird.

106. *Ying wu* [112], ein Hauptbegriff im ältesten chinesischen Buddhismus. Die Natur, die allwissende, *prajñā* oder *sheng-jen*, greift in das Weltgeschehen nicht ein, und doch lenkt sie alles, indem sie, uninteressiert, jedem das Seine gibt.

107. Das Daseinserlebnis, *mahābodhi*.

108. Die Berufung wird besiegelt (*yin* [113]) – was natürlich nur eine Metapher ist –, und zwar durch das Erlebnis selbst. Ich ersetze das Wort «Siegel» hier durch «Berufung». Vgl. *Lin-tsi* § 17, S. 102.

109. *Ling-t'ung* [114]. *Ling* ist alles Unirdische, vor allem die Lichterscheinung eines Verstorbenen, Seele. Hier beschreibt das Zeichen das Licht (Leben) in der Natur oder dem Dasein. Vgl. *Lin-tsi*, § 11b, S. 58f.

110. *Ching-ming* [115]. Vgl. *Lin-tsi* (T. 497 cb), S. 63–64 «rayonnement subtil qui se répartit en six contacts». (Dort auch weitere Literaturangaben.) J. Blofeld, *On the Transmission of Mind*, 1958, S. 51 (eine mir unbekannt Quelle) glaubt, daß Hsi-yün hier seinen

Jünger Lin-chi zitiert, was jedoch kaum wahrscheinlich ist, um so weniger, als P'ei Hsiu, nicht Hsi-yün, das Problem aufwirft, während Hsi-yün es widerlegt. Bei Liang Wu-ti kommt der Ausdruck, wenn ich mich recht erinnere, auch schon vor und muß da wohl als eine Art «Seelenlicht» verstanden werden: *ching-shen chih ming* [116], was etwas ganz anderes ist als *i-hsin* [117] in unserem Text. Im Protokoll ist *i-hsin* stets *wei-hsin* (272a 27), *pen-hsin* (b 28). Erst bei Lin-chi gibt es wieder Seelen oder Geister, die sich berühren.

111. Dies ist die orthodoxe buddhistische Lehre von dem Wahrnehmungsvorgang. Vgl. oben S. 19. Beachte, wie Wortlaut und Inhalt dieses Textes sich bei Lin-chi bereits vermischt haben!

112. Die modernen Ausgaben lesen *tseng* statt *tzu*: «Einst hat er ... überliefert», was keinen rechten Sinn gibt.

113. Nach der (*Han*) *ti-li chih* floß der Bach in Yü-chang chün, Chien-ch'eng hsien [118], d. h. in dem späteren Kao-an hsien, dem Distrikt, in dem auch Hsi-yüns Gemeinde wohnte.

114. Der Chang-Bach oder (Yü-)chang-Bach entsprang in dem gleichnamigen *chün* und floß nach Nordwesten in den Yangtse-chiang. Chung-ling, wo die «Einvernahme» stattfand, lag am Ufer dieses Bachs.

115. Bezieht sich auf ein Spiel: Man ließ Weinbecher schwimmen und wettete, wo sie landen würden. Man erwartet hier etwas über die Besuche in Chung-ling und Yüan-ling, über seine spätere Tätigkeit usw. Hier war eine Schere am Werk, und das Entfernte wurde später anders ergänzt.

116. P. Demiéville in *Tsou-t'ang tsi*, S. 274, Anm. 1–6 und S. 275, Anm. 1, 2 analysiert eine etwas abweichende Version. Er übersetzt den letzten Vers: «On ne sait pas à qui il remettra la Loi.»

117. «Dasein» ist heute ein Modewort, das bei M. Heidegger und anderen nicht dasselbe bedeutet wie hier. Hsi-yün kann nicht wie Heidegger fragen: «Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?» Weil er Seiendes gar nicht behandelt, sondern nur Geschehenes. Vgl. M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen 1958, S. 1.

118. Die Zerlegung in Konkretes und Abstraktes ist plantonischen Ursprungs. Schicksalsfreie (sub-biologische) Dinge (Sanskrit *vastu*, chinesisch *wu* [119]) sind karmisch irrelevant und werden daher nicht diskutiert (*avyākṛta*); sie sind nicht *dharmāḥ*.

119. Zwei Jahrhunderte nach Hsi-yün ist aus dem Visionär bereits der Dichter und Maler geworden.

120. Es wird verglichen mit dem Affen im Baum, der auf der Suche nach Früchten von Zweig zu Zweig springt.

121. Eine Wortprägung, die wir D. T. Suzuki verdanken.

122. *pabhassaram idam bhikkhave cittam tañ ca kho āgantukehi upakkilessehi upakkiliṭṭham ... tañ ca kho āgantukehi upakkilessehi vippamuttam*. Für das Folgende vgl. E. Lamotte, *L'Enseignement de Vimalakīrti*, S. 52/53.

123. Vgl. E. Lamotte, l. c., S. 60: «Ainsi donc, pour la Prajñāpāramitā et le Madhyamaka, la pensée lumineuse est purement et simplement l'inexistence de la pensée (*cittābhāvamātra*).» Eine ursprünglich reine Welt ist nicht im Bild.

124. Ed. Bunyiu Nanjio, Kyōto 1923.

125. Lamotte, l. c., S. 55, Note 38, sagt uns, daß im *Laṅkāvatāra Sūtra ālayavijñāna* mit dem *tathāgatagarbha*, der hauptsächlich im *Nirvāṇa Sūtra* propagiert wird, identisch ist.

126. «Protokoll», S. 271a 17, 21, 28; 271b 27; 272a 9.
127. D. T. Suzuki, *An Index to the Laṅkāvatāra Sūtra*. The Sanskrit Buddhist Texts Publishing Society, Kyōto 1934, S. 68a–70a.
128. Im *Daśabhūmika Sūtra*, *Taishō* Bd. 26, S. 169a: *cittamātram idaṃ yad idaṃ traidhātukam* durch *san-chieh hsü-wang tan-shih i-hsin tso* [123] und ähnlich im *Laṅkāvatāra Sūtra*, *Taishō*, Bd. 16, S. 530a 1.
129. SRADDH, S. 575–583. In einer schon über 10 Jahre zurückliegenden Arbeit (*New Light on the Mahāyānaśraddhotpāda Śāstra*; *T'oung Pao*, Bd. XLVI, 3–5, 1959, S. 155–216) verteidigte ich die Ansicht, daß Tao-ch'ung [124], der zwischen 534 und 536 unter Bodhiruci das *Daśabhūmika Sūtra* (*Shih-ti ching* [125]) studierte, der Autor sei. Von ihm im Anfang des Śāstra benutzte Motive fand ich später in der Einleitung eines jetzt verlorenen Unterkommentars des Seng-wei [126] zu der von Kumārajīva übersetzten *Daśabhūmika-vibhāṣā* (*Shih-chu ching-chu* [127]). Die Einleitung (*chu-chieh hsüh*) ist von dem Autor des Kommentars selbst verfaßt worden und wurde von mir unter dem Titel «One-mind-dharma» [128] in *Essays on the History of Buddhism, presented to Prof. Zenryu Tsukamoto*, Kyōto 1961, übersetzt.
- Diese Quelle, wenn man sie als Quelle gelten läßt, färbt auf den Anfang des *Śraddhotpāda Śāstra* ab. Der Rest des Śāstra enthält Informationen über *cittamātra*, die Tao-ch'ung sich kaum selbst erdacht haben kann. Hat er im SRADDH die ihm von Bodhiruci mündlich überlieferten Lehren mit dem verarbeitet, was er bereits aus anderen Quellen wußte? Dies scheint mir heute die wahrscheinlichste Antwort auf die Frage nach dem Ursprung des Śāstra zu sein.
130. Vgl. (S) 576c 5–9 und (P) 272c 25–273a 2. Die Analyse des Bewußtseinsvorgangs als Akt zwischen zwei Polen, grundlegend für alles indisch-buddhistisch-scholastische Denken, wird in beiden Fällen abgelehnt. Der Gegner scheint aber nicht derselbe zu sein. Andererseits stimmt *hsin-ching shuang-wang nai-shih chen-fa* [132] (P) 271c 22 genau mit dem im Śāstra propagierten Weltbild überein.

## Abkürzungen

- Annalen Die 24 Annalen der Dynastien, besonders *Hsin T'ang-shu*.
- Blofeld John Blofeld (trsl.), *The Huang-po Doctrine of Universal Mind*; Buddhist Society, London 1947.
- Buddh. Annalen *Fo-tsu t'ung-chi*; Taishō 2035, Bd. 49.
- Chao-lun *Chao-lun, The Treatises of Seng-chao*, trsl. W. Liebenthal; 2. Aufl., Hongkong 1968.
- Dumoulin H. Dumoulin, *Zen, Geschichte und Gestalt*; Bern 1958.
- Gernet (1) J. Gernet, *Biographie du Maître Chen-houei du Ho-tsö (668–760)* (trsl.); Journ. Asiatique 1951, S. 29–68.
- Gernet (2) Derselbe, *Entretiens du Maître de Dhyāna Chen-houei du Ho-tsö*; Hanoi 1949.
- KSCH *Sung Kao-seng chuan*; Taishō 2061, Bd. 50.
- Lamotte Étienne Lamotte, *L'Enseignement de Vimalakīrti* (trsl.) Louvain 1962.
- Lin-tsi Paul Demiéville, *Entretiens de Lin-tsi* (trsl.); Paris (Fayard) 1972.
- NS *Nirvāṇa Sūtra* (Nordtext), übersetzt von Dharmakṣema; Taishō 374, Bd. 12.
- Pi-yen lu W. Gundert, *Bi-yän-lu I*; München 1960.
- Shen-hui Hu Shih (ed.), *Shen-hui ho-shang i-chi*; 2. Aufl. Shanghai 1931.
- SRADDH *Ta-ch'eng ch'i-hsin lun*; Taishō 1666, Bd. 32.
- Teng-lu *Ching-te ch'uan-teng lu*; Taishō 2076, Bd. 51.
- Tsou-t'ang tsi Paul Demiéville, *Le Recueil de la Salle des Patriarches; T'oung Pao* LVI, 4–5 (1970), 262–286.
- VAJ *Vajracchedikā Prajñāpāramitā*; Taishō 235, Bd. 8.
- Vimalakīrti *Vimalakīrtinirdēsa*; Taishō 1775, Bd. 38.



## [a] 黃蘗希運

[1] 祖堂集 [2] 泉州 [3] 則 [4] 卽 [5] 雲門 [6] 話墮 [7] 死心 (悟心) [8] 法諱 [9] 法名 [10] 號 [11] 諡 [12] 斷際 [13] 釋 [14] 建福寺 [15] 高安縣 [16] 釋楚南 [17] 芙蓉山 [18] 千頃院 [19] 天目山 [20] 洪州 [21] 鄱陽湖 [22] 江西全省輿圖 [23] 新昌 [24] 百丈懷海 [25] 精舍 [26] 法堂 [27] 齊安 [28] 齊豐寺 [29] 海昌壩處 [30] 大安寺 [31] 常曉 [32] 鍾陵 [33] 宛陵 [34] 廣業 [35] 習禪 [36] 感通 [37] 通慧 [38] 無滯泥蟠 [39] 光王 [40] (有)光 [41] 粗行 [42] 斷際 [43] 裴休 [44] 公美 [45] 肅 [46] 會昌 [47] 監察御史 [48] 太中 [49] 兵部侍郎 [50] 同中書門下 [51] 宰相 [52] 太尉 [53] 宗密 [54] 宣州 [55] 入神 (明) [56] 體用 [57] 淨明 [58] 漸 [59] 頓 [60] 無事人 [61] 應無所住而生其心 [62] 不可得 [63] 大智 [64] 以衆心淨故自然有大智惠光 [65] 本智 [66] 大菩薩 [67] 亦無無心 [68] 將心無心 [69] 真 [70] 定 [71] 不真 [72] 本源清淨佛 [73] 虛通寂靜明妙安樂 [74] 默契而已 [75] 妄 [76] 照

[77]精明本體 [78]不,大 [79]道場 [80]本  
 法 [81]本佛 [82]本體 [83]本心 [84]始 [85]  
 力士 [86]本心佛 [87]識食 [88]智食 [89]唯  
 一真(法)界 [90]唯一心 [91]靈覺 [92]見覺  
 性 [93]性 [94]相 [95]本源清靜心 [96]一  
 事實 [97]一能所 [98]清 [99]見 [100]漸  
 悟論 [101]明僧傳抄 [102]般若法 [103]  
 臨欲終時 [104]一如,自然 [105]等覺妙  
 覺 [106]不能所 [107]理 [108]理不可分  
 [109]事 [110]自我作古 [111]故 [112]應物  
 [113]印 [114]靈通 [115]精明 [116]精神  
 之明 [117]一心 [118]豫章郡建成縣  
 [119]物 [120]唯心 [121]本心清淨 [122]本  
 性清淨 [123]三界虛妄但是一心作 [124]  
 道寵 [125]十地經 [126]僧衛 [127]十住  
 經注 [128]一心法 [129]具足無漏 [130]究  
 竟 [131](破)和合識 [132]心境雙忘乃是  
 真法。