

ZEN

„Der Duft Hunderter von Blumen“

Das **Shinjinmei** des *Seng-can / Sôsan*

und

die **Lehrreden** des *Hong-zhi Zheng-jue / Wanshi Shôgaku*

Dietrich Roloff

Autor von *Zen – vom Kopf auf die Füße gestellt*

*Der greise Zhao-zhou! Der greise Zhao-zhou!
Unruhe in den Chan-Klöstern zu stiften -
noch im hohen Alter hört er nicht damit auf!
Kôan 47 Cong-rong-lu*

In der Tat - er treibt es fort und fort: www.zen-gedichte.de

Inhalt

Wo blühen sie denn, diese Blumen des ZEN?

I. Abschied nehmen

I.1 Eine ›Buddha-Natur‹ – ja oder nein?

I.1 (1) Das KÔAN MU

I.1 (2) *De-shans* ›Da ist nichts! Da ist nichts!‹

I.1 (3) *Xue-fengs* ›... ist was?‹

I.1 (4) *Dong-shans* ›Nur dies ist der Fall!‹

I.1 (5) *Dong-shan* zu ‚Kälte und Hitze‘

I.1 (6) *Nan-quans* ›Nicht Geist, nicht Buddha, nicht sonst etwas!‹

I.1 (7) *Pan-shans* ›In allen drei Welten ...‹

I.1 (8) *Da-longs* ›Bergblumen und Gebirgsbäche‹

I.1 (9) *Eine ‚Buddha-Natur‘? Mitnichten!*

I.2 Ist, was da übrig bleibt, immer noch ZEN?

I.3 Überraschende Konsequenzen des KÔAN MU

I.4 Ein ZEN aus MU – reicht das? Mehr als genug!

II. Von Wehmut keine Spur

II.1 ***Xin-xin-ming / Shinjinmei*** (8. Jh.)

II.1 (1) Der Text

II.1 (2) Was haben der/die Verfasser ihren Zeitgenossen sagen wollen?

II.1 (3) Und was sagt uns das *Xin-xin-ming* heute noch?

II.2 Die Lehrreden des *Hong-zhi Zheng-jue / Wanshi Shôgaku* (12. Jh.)

II.2 (1) Der Text

II.2 (2) Und dennoch gilt: ›*Es bleibt alles beim Alten*‹

II.2 (3) Ist *Hong-zhis* Weltsicht noch die unsere?

II.2 (4) *Haus Lin-ji* contra *Haus Cao-Dong*

II.2 (5) Und was ist dann mit dem *Cong-rong-lu*?

III. **Die Gärten des Großkönigs - Παράδεισος**

Anhang: Zu einigen Eigenheiten der chinesischen Sprache

Dietrich Roloff

Wo blühen sie denn, diese Blumen des ZEN?

In der ›Großen Leere‹? Als die ›Zehntausend Ereignisse der Blumen der Leere‹ (*kōng huá wàn xíng*), wie es in einem klassischen Zen-Wort oder genauer, in einem Wort des klassischen Zen heißt? Oder in *Jiang-nan*, der einst wegen ihrer landschaftlichen Schönheit berühmten Gegend ›südlich des Stromes‹, zu der sich der Dichter *Du Fu* (712 - 770) einst enthusiastisch bekannt hat: *Beständig denke ich an Jiang-nan im Monat März - / Die Rebhühner rufen und der Duft Hunderter von Blumen!*

Im ersteren Fall hätten wir eine Anspielung auf einen der ›Zehn Großen Jünger‹ Buddhas vor uns, auf *Subhūti*, der sich so ausdauernd und restlos in die ›Große Leere‹, die *shūnyatā*, versenkt hat, dass die Götter ihn mit einem Blumenregen aus blauem Himmel geehrt haben; und diese ›Große Leere‹ ist im *Mahāyāna* zur allumfassenden ›Buddha-Natur‹ (*fó-xìng*) geworden, die noch heute zu den großen Verlockungen des Zen-Buddhismus gehört.

Im zweiten Fall hingegen begegnen wir dem *Duft der Blumen* hier in der Welt, als Ausdruck dessen, dass es sich lohnt, ja dass wir ›unsere Seligkeit‹ erst recht darin finden können, in dieser irdischen Welt zu verweilen und uns von ihrer Schönheit beglücken zu lassen. Und um genau das zu verdeutlichen, habe ich für den Haupt- und Schlussteil dieses Buches die Metapher der *Gärten des Großkönigs* gewählt.

Angesichts dieser Alternative geht es in vorliegendem Buch, ›frank und frei herausgesagt‹, um ein ZEN, das nicht länger dem Aberglauben an eine ewige ›Buddha-Natur‹ aufsitzt – eine ›Buddha-Natur‹, die Zuflucht verspricht und unsere Sehnsucht nach Unvergänglichkeit und Unsterblichkeit zu erfüllen scheint; kurz, um ein ZEN ohne unsere angebliche ›Buddha-Natur‹ als Gottesersatz. Stattdessen wird hier ein ZEN vorgestellt, das sich im Gegenteil – mit dem *Feng-xue* des Kôan 24 *Wu-men-guan* – zu dem *Duft der Blumen von Jiang-nan*, oder noch pointierter gesagt, zu einem glückserfüllten Aufenthalt in den *Gärten des Großkönigs* bekennt.

Dass wir Heutig-Morgigen dieser ›Buddha-Natur‹ – auch ›Buddha-Wesen‹ (*fó-xìng*), ›wahre Wirklichkeit‹ (*dharmadhātu*), ›Wahrheitsleib‹ (*dharmakāya*) oder ›Große Leere‹ (*shūnyatā*) genannt – den Glauben aufgekündigt haben – diese radikale Abkehr vom traditionellen Zen hat ihren Grund in der vertieften und selbstkritischen Reflexion unserer spirituellen Erfahrung über Jahre und Jahrzehnte hinweg sowie in der schließlich unausweichlichen Zur-Kennntnisnahme dessen, was moderne Kognitionswissenschaft uns unwiderruflich gelehrt hat: dass wir alles, was wir als Welt erfahren, in uns selbst erzeugen und dann in die Welt außerhalb unseres Körpers hinein- bzw. hinausprojizieren, also auch etwaige Erfahrungen (samt ekstatischem Erleben) einer vermeintlich objektiv gegebenen ›Buddha-Natur‹!

Es ist uns Heutig-Morgigen stattdessen daran gelegen, ZEN zukunftsfähig zu machen; unsere Abkehr vom traditionellen Zen darf nicht dahin missverstanden werden, wir wollten Zen überhaupt preisgeben; wir sehen uns, trotz aller notwendigen Dekonstruktion, nicht als diejenigen, die Zen zu Grabe tragen; das sind in unsren Augen vielmehr diejenigen, die an der überkommenen, durchweg mythisch-

mittelalterlichen Metaphysik des bisherigen Zen meinen festhalten zu müssen. Eine Rettung des ZEN können wir im Gegenteil nur dadurch zu Wege bringen, dass wir uns mit dem traditionellen Zen kritisch auseinandersetzen und über Bord werfen, was sich angesichts unseres heutigen Weltverständnisses nicht länger aufrechterhalten lässt.

Wem das eine unzulässige Pauschalisierung oder gar zu sehr von oben herab gesprochen erscheint, der sei, Mann oder Frau, zu einem längeren Umweg eingeladen:

Angeregt durch so verfängliche, ja irreführende Bücher wie E. Herrigels *Zen in der Kunst des Bogenschießens* oder D.T. Suzukis *Der westliche und der östliche Weg* habe ich selbst mich Ende der achtziger Jahre dem japanischen Zen zugewandt. Bei der Entscheidung für das *Rinzai-Zen* hat ein weiteres Buch, faszinierend und herausfordernd zugleich, haben *Shibayama Zenkeis Comments on the Mumonkan*, damals unter dem reißerischen Titel *Zu den Quellen des Zen* neu auf den Markt gebracht, den Ausschlag gegeben.

In Roseburg, im *Haus der Stille*, habe ich mich auf meinen ersten *Sesshin* von der eindringlichen Aufforderung ansprechen und antreiben lassen, die - angeblich - allen Dingen innewohnende ›Buddha-Natur‹ auch in mir selbst zu entdecken und aus ihr heraus zu leben; und ich bin - schlimmer noch - in diesen ersten Jahren auf Herrigels in uns allen waltendes ›ES‹ hereingefallen, aus dem - angeblich - all unser Handeln fließt, und zwar als ein niemals fehlgehendes Handeln, wenn wir uns nur diesem ›ES‹ überlassen. Kurz gesagt, habe ich damals tatsächlich geglaubt, es gebe hinter den Dingen und jenseits unseres rationalen Verständnisses der Dinge eine geheimnisvolle andere und höhere Wirklichkeit, zugänglich allein durch *mushin*, die Übung des Nicht-Denkens im *Zazen*.

Mir war damals sehr wohl bewusst, dass ich mich damit auf ein im wörtlichen Sinne metaphysisches, weil über die physische Welt hinausgehendes Abenteuer eingelassen hatte. Etwaige Zweifel kamen schon deshalb nicht auf, weil ich die typische Metaphysik des von mir inbrünstig betriebenen Zen in allen weiteren Texten meiner einschlägigen Lektüre immer nur bestätigt sah.

Und dann passierte es, dass diese andere, jenseitige und nur im ›Durchbruch‹ zugängliche Wirklichkeit mich gleichsam vom blauen Himmel Roseburgs herab förmlich überfiel: In ekstatischen Episoden stieg sie von innen her auf und drang zugleich von außen in mich ein. Wie hätte ich da an ihrer Realität, gar an ihrer höheren Realität zweifeln sollen!? Die bis dahin nur eigenmächtig angelesene und in diesem oder jenem *Teishô* eines Lehrers mit Eifer vorgetragene ›wahre Wirklichkeit‹ war nunmehr gleichsam handgreifliche, physisch spürbare diesseitige Wirklichkeit. Unmöglich, im Banne einer solchen ›Entrückung‹ mich dem Glauben an eine ›Wesenswelt‹, eine unvergängliche weltumspannende ›Buddha-Natur‹ zu verweigern, von der die auch hierzulande in Wort und Tat beinahe allgegenwärtigen japanischen Zen-Meister und in ihrem Gefolge deren deutsche sog. *Dharma*-Nachfolger im Brustton der Überzeugung sprachen.

Dieser ›wahren Wirklichkeit‹ noch deutlicher auf die Spur zu kommen habe ich mich über Jahre hinweg daran gemacht, die drei für die *Rinzai*-Praxis wichtigsten chinesischen Kôan-Sammlungen in der Originalsprache zu studieren und samt eigenen, aus der persönlichen Erfahrung gespeisten Erläuterungen in Buchform zu bringen. Dabei kam es zu einer anfangs allmählichen, dann aber sich überstürzenden Koinzidenz: Je tiefer ich in das Dreigestirn von *Bi-yan-lu*, *Cong-rong-lu* und *Wu-men-guan* in dieser ihrer zeitlichen Abfolge eindrang und dabei Zeuge einer zunehmend

Metaphysik-kritischen Haltung ihrer Verfasser wurde, desto deutlicher trat in meinem eigenen Zen-Erleben zutage, dass die Erfahrung einer ›anderen Wirklichkeit‹ jenseits der Dinge lediglich der Projektion meiner eigenen, von der Zen-Übung ausgelösten entrückungsartigen Befindlichkeit entsprungen war.

Meine persönliche, zunächst unterschwellig anwachsende Metaphysik-kritische Haltung fand sich ab 2013 durch eine erneute Auseinandersetzung mit dem *Wu-men-guan*, insbesondere mit seinem KÔAN MU, zu regelrechter Radikalität gesteigert. Die mich befremdende Feststellung, dass das japanische Zen bei seiner Behauptung einer ›Wesenswelt‹ oder ›wahren Wirklichkeit‹ einfach so weitermacht, als hätte es die chinesischen Chan-Meister der *Song*-Zeit mit ihrer mehr oder weniger radikalen *shûnyatâ*-Kritik nie gegeben, ist dann folgerichtig zur Keimzelle meines bisher letzten Buches geworden: *ZEN - vom Kopf auf die Füße gestellt*.

Mit diesem Buch habe ich zeigen wollen, dass ZEN, für mich weiterhin von existenzieller Bedeutsamkeit, keineswegs in sich zusammenbricht, wenn man ihm seine traditionelle Metaphysik entzieht. Im Gegenteil sollte es beweisen, dass ZEN auch ohne ›Wesenswelt‹ etc. auskommen kann, ja erst ohne solch vergangenheitsverhaftete Metaphysik zur vollen Reife gelangt. Ich habe zeigen wollen, dass Zen als Jahrhunderte alte chinesisch-japanische Tradition auch mit neuzeitlich-wissenschaftlichem Denken vereinbar und nach seinem eigenen Selbstverständnis letztlich allein auf das Diesseits ausgerichtet ist.

ZEN - vom Kopf auf die Füße gestellt sollte daher als der Versuch gelesen werden, ZEN gegen die Gefahr abzusichern, zu einer randständigen, weil von sich selbst an den Rand verbannten Sekte zu verkommen und in der

Unhaltbarkeit für gültig gehaltener Mythologeme einer fernen Vergangenheit endgültig unterzugehen. *ZEN - vom Kopf auf die Füße gestellt* ist also eine - obendrein leidenschaftliche - Verteidigung des ZEN. Doch kann dieses Buch, zumindest von den konservativen Vertretern des heutigen Zen, sehr wohl auch als Angriff verstanden werden, als der nicht einmal heimtückische, sondern ganz offen vorgetragene Versuch, dem heutigen japanisch-westlichen Zen den Boden zu entziehen und es dem Absturz in leere Inhaltslosigkeit preiszugeben. Das würde mich, wenn es denn zuträfe - mich, den erklärten Befürworter eines neuen ZEN! - geradezu zum Totengräber des Zen-Buddhismus abstempeln.

Stattdessen zielt jedoch auch das hier einzuleitende neue Buch *ZEN - »Der Duft Hunderter von Blumen«* darauf ab, ZEN vielmehr ganz entschieden aufzuwerten - es als eine Praxis existenzvertiefender Lebensgestaltung und Selbstformung auszuweisen, die uns davon befreit, uns zu Schutz und Trost von einer vermeintlichen höheren Instanz (ob Gott, ob ›Buddha-Natur‹) abhängig zu machen, und die uns befähigt, wohlgemut nur auf den eigenen, allzeit gefährdeten Füßen zu stehen - unserer allgegenwärtigen Hinfälligkeit und schlechterdings marginalen Stellung in den Weiten eines expandierenden und allumfassender *Entropie* zustrebenden Universums vollauf bewusst.

Dass ich auch in dieses neue Buch alte chinesische Chan-Texte aufgenommen habe, dient dazu, der Selbstvergewisserung eines zukünftigen ZEN durch Abgrenzung von - immer noch - hochgeschätzten traditionellen Lehrmeinungen eine höchstmögliche Schärfe der Kontur zu verleihen. Dabei soll dem *Xin-xin-ming* alias *Shinjinmei* als einem der *Gründungstexte* des Zen der erste Platz eingeräumt sein. Das entsprechende Kapitel bemüht sich, die chinesische Vorlage zunächst einmal durch eine

möglichst textnahe Übersetzung Schritt für Schritt nachvollziehbar zu erschließen und anschließend die so erarbeitete Lehrmeinung des oder der Verfasser des 8. Jahrhunderts kritisch zu bewerten.

Als zweiten Text habe ich die Lehrreden ausgewählt, die *Hong-zhi Zheng-jue* alias *Wanshi Shôgaku* (1091 - 1157) im 12. Jahrhundert vor seinen Mönchen gehalten hat. Dieser *Hong-zhi* ist nicht irgendeiner der vielen Chan-Meister der *Tang*- und der *Song*-Zeit, sondern derjenige, der die 100 Kôan des *Cong-rong-lu* alias *Shôyôroku* zusammengestellt und mit erläuternden ›Lobgesängen‹ versehen hat. Meine Wahl ist deshalb auf diesen der *Cao-Dong*-Schule angehörenden Chan-Meister gefallen, weil er in seinen Lehrreden ein auffallend traditionelles Chan vertritt und eine Metaphysik-kritische Haltung nur in wenigen Kôan seines *Congrong-lu* halbherzig durchscheinen lässt. Damit bleibt er sogar noch hinter dem um hundert Jahre älteren *Xue-dou Zhong-xian* (980 - 1052), dem Ko-Autor und Dichter der ›Lobgesänge‹ des *Bi-yan-lu* zurück, der es immerhin in vollem Freimut gewagt hat zu sagen: *Ich schnipse sie hinweg, bedauernswerte Shûnyatâ!* Erst recht weist *Hong-zhi* einen ganz erheblichen Abstand zu der Metaphysik-Kritik eines *Wu-men Huai-kai* (1183 - 1260) auf, wie sich an den beiden Kôan 18 *Cong-rong-lu* und 1 *Wu-men-guan* zeigen wird, die ein und dasselbe Thema, *Zhao-zhou zur Buddha-Natur eines Hundes*, auf höchst unterschiedliche Weise behandeln.

Die Entwicklung des chinesischen Chan ist zweifellos nicht einstrangig verlaufen; es hat verschiedene Strömungen mit unterschiedlichem Tempo des Wandels gegeben, und noch *Wu-men* ist nicht so radikal in seiner Ablehnung von Metaphysik gewesen, wie wir es heutzutage zu sein hinreichend Gründe haben. Möglicherweise ist dieser Wandel innerhalb der beiden *Häuser Yun-men* und *Lin-ji*, von

denen dem ersteren *Xue-dou Zhong-xian* und dem anderen *Yuan-wu Ke-qin*, die beiden Autoren des *Bi-yan-lu*, und letzterem im 13. Jahrhundert auch noch *Wu-men Huai-kai* mit seinem *Wu-men-guan* angehört haben, schneller verlaufen als in der *Cao-Dong*-Schule, der sowohl *Hong-zhi Zheng-jue* als auch sein Ko-Autor *Wan-song Xing-xiu*, der Herausgeber des *Cong-rong-lu*, zuzurechnen sind.

Mein Doppelgriff in die Schatztruhe des traditionellen chinesischen Chan - hier das *Xinxin-ming* und dort die Lehrreden eines *Hong-zhi* - hat eine durchaus ironische Funktion: Was da zum Vorschein kommt, soll den Hintergrund abgeben, vor dem das ZEN der Zukunft umso heller erstrahlt. Der Abschied von der Vergangenheit, der eine Lücke aufzureißen scheint, die sich nie wieder schließen lässt, hat keineswegs Wehmut im Gefolge. Im Gegenteil, die Differenz zwischen Einst und Jetzt bewirkt, dass wir uns wohlgenut auf die Möglichkeiten eines Lebens einlassen können, das aus der Vertiefung in unsere je eigene Existenz und aus nichts anderem sonst gespeist wird - im vorerst rein theoretischen Vorgriff frei nach Platons gleichfalls ironischem *Parmenides-Projekt*: *Was für Auswirkungen hat ein existenziell verstandenes ZEN auf mich selbst, sowohl inbezug auf mich selbst als auch inbezug auf die Anderen, und ebenso auf die Anderen, sowohl inbezug auf sich selbst als auch inbezug auf mich* - den oder die durch ein existenzvertiefendes ZEN durchaus Veränderte(n). *Ich bin es nicht mehr* - einen so hohen Anspruch völliger Selbstentäußerung allerdings, wie er Ernst Barlachs Frühwerk *Der Arme Vetter* beschließt, wollen wir Heutig-Morgigen bei solcher Erforschung unserer selbst nicht erheben - ein Anspruch übrigens, der auch nur dann wenigstens den Hauch einer Chance auf Verwirklichung hätte, wenn wir uns weiterhin zu einem *Hohen Herrn* (Barlach), einem ›ewigen Buddha‹, einer gnädigen ›Buddha-Natur‹ bekennen könnten. Wohl aber fühlen wir uns

gedrängt, uns der schwärmerischen Begeisterung eines *Du Fu* anzuschließen: *Beständig denke ich an Jiang-nan im Monat März - / Die Rebhühner rufen und der Duft Hunderter von Blumen!*

I. Abschied nehmen

Aber wovon? – Von unserem Wunsch, Trost und Zuflucht in einem Höheren, Allumfassenden und Ewigen zu finden. Soweit wir uns dem Buddhismus, insbesondere dem Zen-Buddhismus zugewandt haben (oder auch nur für ihn empfänglich sind), trägt dieses Ewige den Namen ›Buddha-Natur‹, ursprünglich und chinesisch *fó-xìng*. Doch warum sollten wir überhaupt von unserem tiefsitzenden Verlangen nach einer solchen Zuflucht Abschied nehmen? Nun, wir tun es nicht freiwillig, sondern notgedrungen: weil es dieses Ewige namens ›Buddha-Natur‹ nun einmal nicht gibt.

Die Frage, wie wir dann mit unserer Verlorenheit angesichts der unendlichen Weiten eines immer weiter expandierenden Universums (ähnlich dem Entsetzen, das *Pascal* in seinem berühmten *Fragment 72* Wort werden lässt) sowie mit unserer im Grunde animalischen Angst vor der Auslöschung im Tod zurechtkommen sollen, muss bis auf Weiteres darauf warten, eine tragfähige Beantwortung zu erfahren.

I.1 Eine ›Buddha-Natur‹- ja oder nein?

Wenn wir im Folgenden darangehen herauszufinden, ob und inwieweit die alten Chinesen selbst, die Erfinder des *fó-xìng*, sich kritisch zu ihrer eigenen Erfindung, der ewigen ›Buddha-Natur‹, verhalten haben, so sehen wir uns auf eine recht kleine Anzahl von Kôan beschränkt, in deren einschlägigen Aussagen wir – bis auf eine einzige Ausnahme – lediglich Hinweise und Wegweiser vor uns haben: Hinweise darauf, wie wir die dort vorfindlichen Tendenzen aufgreifen, und Wegweiser dafür, wie wir diese Hinweise weiterführen und sie – im Falle mangelnder ihnen selbst innewohnender Konsequenz – aus eigenem Recht zu Ende denken können: In der Regel legen sich Kôan in ihrer Zielsetzung nicht fest, so dass wir uns häufig vor die Aufgabe gestellt sehen, sie radikaler zu interpretieren, als sie ursprünglich gemeint gewesen sind – oder vorsichtiger formuliert, als sie ursprünglich gemeint gewesen sein dürften. So ist auch der bereits zitierte Ausruf eines *Xue-dou*: *Ich schnipse sie hinweg, bedauernswerte shûnyatâ!* alles anderes als eindeutig: Er muss nicht zwangsläufig bedeuten, dass *Xue-dou* mit ihm auch die Existenz einer ›Buddha-Natur‹ verwirft; er ist auch dann sinnvoll, wenn er lediglich dazu gedacht ist, die ›Buddha-Natur‹ gegenüber einer anderen Instanz abzuwerten. Gleichwohl werden wir ihn in seiner radikaleren Variante für uns nutzen.

Die eine und einzige rühmliche Ausnahme – rühmlich wegen ihrer Eindeutigkeit und Radikalität – ist das KÔAN MU, die Nummer Eins in der Kôan-Sammlung *Wu-men-guan/ Mumonkan*:

I.1 (1)

Die Chan-Anekdote, die diesem KÔAN MU zugrunde liegt, handelt von der – vielleicht nur fiktiven – Begegnung zwischen dem *Tang*-zeitlichen Chan-Meister *Zhao-zhou* und einem Mönch, der ihm mit der Frage zu Leibe rückt, ob auch ein Hund die ›Buddha-Natur‹ besitze oder nicht. Die einschlägige Geschichte wird allerdings außer im *Wu-men-guan* von 1229 auch noch – freilich in einer erweiterten und geradezu harmlosen Version – im *Cong-rong-lu* von 1224 abgehandelt, dort als Kôan 18. Gegen den Anschein, den die Veröffentlichungsdaten der beiden Kôan-Sammlungen erwecken, liegen zwischen den beiden Versionen nicht etwa nur 5 Jahre Abstand, sondern fast ein ganzes Jahrhundert, weil der Wortlaut des Wechselgesprächs im *Cong-rong-lu* bereits von *Hong-zhi Zheng-jue*, Todesjahr 1157, formuliert (oder von anderswoher übernommen) und in seine Sammlung von 100 Kôan eingefügt worden ist, aus der dann wiederum fast ein Jahrhundert später *Wan-song Xing-xiu*, Todesjahr 1246, das *Cong-rong-lu* als dessen Kommentator und Herausgeber hat hervorgehen lassen.

Beginnen wir mit der älteren Version des Kôan 18 *Cong-rong-lu*:

Ein Mönch fragt Zhao-zhou: »Hat auch ein Hund die Buddha-Natur oder nicht?« Und Zhao-zhou sagt: »Er hat!« Der Mönch fragt weiter: »Wenn er sie aber bereits hat, warum begibt er sich dennoch in diesen Sack aus Haut?« Darauf Zhao-zhou: »Weil er es weiß und doch vorsätzlich einen Fehltritt begeht.«

Ein anderer Mönch fragt Zhao-zhou gleichfalls: »Hat auch ein Hund die Buddha-Natur oder nicht?« Und diesmal antwortet Zhao-zhou: »Nein!« Der Mönch fragt weiter: »Alle lebenden Wesen haben sämtlich die Buddha-Natur; warum hat ein Hund sie jedoch nicht?« Zhao-zhou fertigt den

lästigen Frager ab: »Weil in ihm das karmische Bewusstsein immer noch lebendig ist.«

Die entscheidenden Sätze dieses Kôan sind die beiden Antworten *Zhao-zhous*. Sie lauten zunächst: *Er hat!*, chinesisch *yǒu*, und danach: *Nein!*, chinesisch *wú*. Der Widerspruch beider Antworten ist ein nur scheinbarer. Bezögen sie sich, wie es zunächst den Anschein hat, auf denselben Sachverhalt, nämlich auf die Existenz einer ewigen ›Buddha-Natur‹, dann höben sie sich gegenseitig auf und die Frage, ob es tatsächlich eine ewige ›Buddha-Natur‹ gibt oder nicht, bliebe in der Schwebe. Doch in der zweiten Episode geht es um etwas anderes als in der ersten. Dort, in der ersten Episode, zielt *Zhao-zhous* ›*Ja, er hat!*‹ in der Tat auf eine ewige ›Buddha-Natur‹, wie die erläuternde Fortsetzung zeigt: Die Anschlussfrage des Mönchs will darauf hinaus, warum ein Hund, der die ›Buddha-Natur‹ bereits besitzt und mithin in diese unvergängliche ›Buddha-Natur‹ immer schon eingebettet ist, diesen Ort der Vollkommenheit verlässt und sich in einen irdisch-vergänglichen Hundeleib begibt. *Zhao-zhous* paradoxe Antwort erklärt nichts und dient einzig dazu, weitere Fragen vonseiten des Mönchs von vornherein abzuschneiden. In der zweiten Episode protestiert der Mönch gegen *Zhao-zhous* ›*Nein!*‹ mit dem Hinweis auf das für ihn unbestreitbare *Mahâyâna*-Axiom, dass alle Lebewesen ohne Ausnahmen die ewige ›Buddha-Natur‹ besitzen; doch *Zhao-zhou* wechselt stillschweigend auf eine andere ontologische Ebene, auf die der sterblichen Wesen, die durch *Erwachen* – wörtlich: durch Überwindung des *karmischen Bewusstseins* – bereits selbst Buddhas sein können, was im Fall eines Hundes jedoch entfällt. Während also das *Haben der Buddha-Natur* in der ersten Episode bedeutet, in dieser ›Buddha-Natur‹ mit enthalten und aufgehoben zu sein, besagt es im zweiten Fall, dass ein irdisches Wesen – und da kommen nur Menschen in Frage – die ›Buddha-Natur‹ in

seiner sterblichen Existenz verwirklicht hat und somit selbst ein irdischer Buddha geworden ist. Das Kôan 18 *Cong-rong-lu* spielt also mit der Doppeldeutigkeit der Begriffe ›Buddha‹ (*fó*) und ›Buddha-Natur‹ (*fó-xìng*) derart, dass einmal ein ›ewiger Buddha‹ bzw. eine ›ewige Buddha-Natur‹ und ein andermal ein einzelner Mensch mit erreichter Buddhaschaft gemeint ist. Und aufs Ganze der beiden Episoden gesehen stellen *Hong-zhi* und *Wan-song* mit diesem ihrem Kôan 18 die ewige ›Buddha-Natur‹ nicht infrage; es läuft eher auf eine – allerdings unausgesprochene – Bekräftigung ihrer Existenz hinaus.

Demgegenüber nun die Fassung derselben Geschichte, die *Wu-men* in seinem Kôan 1 vorträgt und die dem Wortreichtum der *Cong-rong-lu*-Version eine geradezu minimalistische Kürze entgegensetzt:

Weil ein Mönch ihn fragte: »Hat auch ein Hund die Buddha-Natur (fó-xìng) oder nicht?«, sagte Zhao-zhou: Wú.

Das ist alles. Kein weiteres Wort scheint vonnöten. Denn die Sache ist sonnenklar: Auf eine Frage folgt die erschöpfende Antwort: *Wú*. – Und doch: Was heißt dieses *wú*? Während in der *Cong-rong-lu*-Version aufgrund des Zusammenhangs das *yǒu* und das *wú* eindeutig ›Ja!‹ und ›Nein!‹ bedeuten, fehlt hier jeder weitere Zusammenhang, der das *wú* in gleicher Weise eindeutig auf ein ›Nein!‹ festlegen könnte. Was also bedeutet es hier, im Kôan 1 *Wu-men-guan*? Kann es denn überhaupt noch eine andere Bedeutung haben als eben ›Nein!‹? Durchaus, denn *wú* kann auch als ›nicht‹, ›es gibt nicht‹, ›nichts‹, ›da ist nichts‹ verstanden werden. Selbstverständlich könnte das *wú* wie im Kôan 18 *Cong-rong-lu* so auch hier schlicht ›Nein!‹ bedeuten, und dann besagte das Kôan lediglich, dass ein Hund eben keine ›Buddha-Natur‹ besitzt. Punktum. Doch was für ein Kôan wäre das? Für uns Menschen sicherlich ohne Belang –

allenfalls insofern beunruhigend, als es eine – für uns, wie gesagt, belanglose – Ausnahme innerhalb der Allgültigkeit des *Mahâyâna*-Axioms zur ›Buddha-Natur‹ zuließe. Somit bleibt die Frage weiterhin bestehen, was denn hier im Kôan 1 *Wu-men-guan* mit dem *wú* tatsächlich gemeint sei. Das Kôan selbst hilft uns da nicht weiter – denn auf das *wú* folgt nichts mehr, kein einziges Wort.

Doch so ganz stimmt das nicht – es folgt vielmehr ein ausführlicher Kommentar von *Wumens* eigener Hand, in dem er erläutert, was es mit seinem *wú* auf sich hat. *Wu-men* spricht da von einer *Sperre der Gründerväter* (*zǔ-shī guān*), durch die hindurchdringen muss, wer das *wunderbare Erwachen* erlangen will. Sodann fragt er uns, seine Leser und Schüler: *Wie steht es denn nun mit dieser Sperre der Gründerväter?* (*rú-hé shì zǔ-shī guān*) und gibt sich selbst die Antwort: *Nur dieses eine Schriftzeichen wú – das ist die eine Sperre vor dem Tor unserer Schule!* (*zhǐ zhè yī gè wú zì – nǎi zōng-mén yī guān yě*). Ein paar Sätze weiter ermahnt er uns: *Erwäge das Schriftzeichen wú und nimm es Tag und Nacht fest in die Hände!* Und als wäre das noch nicht eindringlich genug, fügt er gegen Ende seines Kommentars noch eine Steigerung hinzu: *Dein ganzes Leben hindurch betreibe es mit voller Tatkraft, dieses Schriftzeichen wú!*

Wollten wir nach alledem *Wu-mens wú* im Sinne der älteren, der *Cong-rong-lu*-Version derselben Anekdote als ein ›*Nein!*‹ verstehen, dann sähen wir uns nicht nur zu der vergeblichen Grübelelei verurteilt, warum denn ausgerechnet und allein die Gattung Hund von dem Axiom des *Mahâyâna* ausgenommen sein sollte, dass alles Lebende die ›Buddha-Natur‹ in sich trägt. Viel schwerer wöge, dass die Verneinung der ›Buddha-Natur‹ für die Gattung Hund und nur für sie kaum geeignet erscheint, als *Sperre* vor dem Tor der Chan-Schule zu fungieren: Warum sollte die

Behauptung, dass Hunde und nur Hunde ohne die ›Buddha-Natur‹ auskommen müssen, für uns Menschen eine derart existenzielle Bedeutung haben, wie *Wu-men* sie seinem *wú* unzweifelhaft zuschreibt? Es müsste doch, um das *wunderbare Erwachen* zu erlangen, ausreichen, dass wir selbst die ›Buddha-Natur‹ in uns tragen, die allein es uns erlaubt, im *Erwachen* auch selbst Buddhas zu werden und mit unserer individuellen Buddhaschaft in dem für uns so wichtigen Allumfassenden und Ewigen geborgen zu sein.

Wú gleich ›Nein!‹ entfällt mithin. Übrigbleibt nur die andere Möglichkeit, *Wu-mens wú* im Sinne von ›es gibt nicht‹ bzw. ›da ist nichts‹ oder kurz als ›nichts‹ zu verstehen (›nichts‹ klein geschrieben, wohlgemerkt)! Und dann gilt, dass uns *Wu-men* mit seinem *wú* gleich ›nichts‹ oder ›da ist nichts‹ wie folgt belehrt: *Wo Ihr* – gemeint sind seine Mönche, aber auch jeder Einzelne von uns – *bei einem Hund nach einer ›Buddha-Natur‹ sucht, da ist nichts!* Und weil die ›Buddha-Natur‹ *per definitionem* – sie gilt als das ›wahre Wesen‹ aller Dinge, als der Grund der Welt insgesamt – unteilbar und allumfassend ist, bedeutet *Wu-mens wú*, dass ganz allgemein eine ›Buddha-Natur‹ nicht gegeben ist, also nicht existiert. Anders und offen heraus gesagt: Der Glaube an eine ›Buddha-Natur‹ ist nichts als unverzeihlicher Irrtum! Und von dem *Mahâyâna*-Axiom, dass alle lebenden Wesen die eine allgemeine ›Buddha-Natur‹ in sich tragen, kann auch keine Rede mehr sein! (Vertreter des japanischen Zen versuchen freilich, dieser zwangsläufigen doppelten Folgerung dadurch zu entgehen, dass sie die Aussage ›Da ist nichts!‹ zu einem ›Nichts‹ (diesmal groß geschrieben!), bisweilen gar zu einem ›absoluten Nichts‹ umdeuten, das sie dann, als tatsächlich gegeben, zur letztgültigen Bestimmung einer ›Buddha-Natur‹ erklären können. So wird *Wu-mens* strikte Ermahnung, uns vom Glauben an eine ›Buddha-Natur‹ loszusagen, im Gegenteil dazu benutzt, eben diese ›Buddha-Natur‹ zu retten: »Ja, es gibt sehr wohl

eine ›Buddha-Natur‹, nur ist diese ›Buddha-Natur‹ das reine Nichts!« Genau das aber gibt das Kôan 1 *Wu-menguan* nicht her; es widerruft im Gegenteil jegliche Behauptung einer ›Buddha-Natur‹ und erlaubt nur den einen Schluss: Dort, wo laut *Mahâyâna*-Lehre eine ›Buddha-Natur‹ den Grund der Welt darstellt, ›da ist nichts!‹ Also auch kein Grund der Welt, auch kein Nichts als Grund der Welt, und ebenso keine ›wahre Wirklichkeit‹ im Unterschied zur Wirklichkeit der Dinge! Doch davon erst später das Genauere.

Kehren wir noch einmal zu *Wu-mens* eigenem Kommentar zurück. Was soll das heißen, *das Schriftzeichen wú Tag und Nacht fest in die Hände zu nehmen*? Das weiß auch *Wu-men*, dass man ein Schriftzeichen – es sei denn, es läge auf einen Schrifträger gedruckt vor und ließe sich ausschneiden – nicht in die Hände nehmen kann, weshalb er uns ja vorweg dazu auffordert, es zu *erwägen*. Das In-die-Hände-Nehmen ist also nur eine Metapher für das Erwägen, und das wiederum besagt, der Bedeutung dieses *wú* auf den Grund zu gehen. Solches Erwägen, so *Wu-men*, schließt ein, *massenhaft Zweifel zu erzeugen*. Dieser Zweifel mag sich in anderen Zusammenhängen darauf beziehen, die Wirklichkeit der irdischen Dinge anzuzweifeln, um sie als bloßen Schein zu entlarven, und sich stattdessen einer anderen und ›wahren Wirklichkeit‹ anzuvertrauen. Doch hier, in seinem Kôan 1, hat *Wu-men* mit dem absichtlichen Erwecken massenhaften Zweifels etwas anderes im Sinn: den Zweifel an der Existenz einer ›Buddha-Natur‹, die der Mönch in seiner Frage stillschweigend voraussetzt. Ein solcher Zweifel ist schmerzhaft, höchst schmerzhaft sogar. Und so setzt *Wu-men* sein *Schriftzeichen wú* einer *heißen Eisenkugel* gleich, die es zu verschlucken gilt und die dabei solchen Schmerz verursacht, dass wir das Gefühl haben, uns *erbrechen* zu müssen, und doch die quälende Kugel (dass da keine ›Buddha-Natur‹ existiert) nicht wieder *ausspeien* können. Selbst heute noch können wir das

nachfühlen, dass für einen gläubigen Anhänger des *Mahâyâna* die Einsicht, von einer ›Buddha-Natur‹ Abstand nehmen zu müssen, höchste Qual bedeutet – den Absturz ins Bodenlose. (Wie es dabei mit uns steht, das steht auf einem anderen, späteren Blatt.)

Wenn wir uns das *wú* – so will *Wu-men* uns trösten – gehörig einverleibt haben (›*wenn du dann für lange Zeit ganz damit vertraut bist, ...*‹), erwartet uns eine höchst überraschende Erfahrung: dann *... fallen Außen und Innen ganz von selbst in eins zusammen. Es ist, wie wenn ein Stummer einen Traum erlebt – nur er selbst kann ihn kennen!* Versuchen wir uns vorzustellen, was es bedeutet, dass *Außen und Innen in eins zusammenfallen*: Das Außen verschwindet im Innen und das Innen verschwindet im Außen; keines von Beiden bleibt, was es ist! Und was bleibt stattdessen? Nur die Erfahrung, dass ›da nichts ist‹! Eine Erfahrung, die sich nicht mitteilen lässt, für die es, so formuliert *Huang-bo*, kein Leck gibt, durch das etwas nach draußen dringen kann, sich einem anderen mitteilen lässt. Doch dies Eingesperrt-Sein in das Geheimnis des *wú* führt nicht in Klaustrophobie, in einen Zustand des Erstickens. Im Gegenteil setzt es eine Kraft der Lebendigkeit frei, die *den Himmel in Erstaunen setzt und die Erde erschüttert*. Die Erfahrung, dass ›da nichts ist‹, sprengt gleichsam das Weltall auseinander, das Gefüge der Dinge, in das wir uns bis dahin eingebettet gefühlt haben. Auch das löst jedoch keine Angst aus; es ist, so *Wu-men* weiter, *als ob wir das große Schwert des mythischen Generals Guan an uns gerissen und in die Hände genommen hätten*. Dieses Schwert verleiht uns eine Selbstgewissheit und Freiheit, die sich durch nichts einschüchtern und beengen lässt: *Wenn du dem Buddha begegnest, tötest du den Buddha; wenn du einem Patriarchen begegnest, tötest du den Patriarchen!* Diese metaphorische Aussage findet sich bereits im *Lin-ji Lu* von 1120, und *Wu-men* mag sie von dorthier übernommen haben. Und in beiden Fällen hat sie es nicht darauf

abgesehen, geradewegs die Existenz einer ewigen ›Buddha-Natur‹ zu leugnen. Vielmehr will auch *Wu-men* an dieser Stelle lediglich darauf hinaus, dass wir uns um die Lehren Buddhas und aller nachfolgenden Patriarchen den Teufel kümmern müssen. Allerdings gehört zu diesen Lehren – zumindest innerhalb des *Mahâyâna*-Buddhismus – auch und gerade die Existenz einer ewigen ›Buddha-Natur‹, die folglich gleichfalls dem Verdikt zukünftiger Ungültigkeit verfällt. So bestätigt *Wu-men* nachträglich, wenn auch nur indirekt, noch einmal, dass er es mit seinem *wú*, seinem ›Da ist nichts!‹, darauf abgesehen hat, nicht nur dem fragenden Mönch, sondern auch uns den Glauben an eine ›Buddha-Natur‹ auszutreiben.

Allerdings ist es dabei keineswegs *Wu-mens* Absicht, uns in Verzweiflung und Nihilismus versinken zu lassen. Das Eintauchen ins ›Da ist nichts!‹ versetzt uns zwar an die *Grenze von Leben und Tod*, also dorthin, wo Leben in Sterben übergeht, aber auch umgekehrt Sterben in Leben. Und demgemäß ist das zugleich der Ort, wo wir *das Große Wohlbefinden erlangen* und *den samâdhi des spielerisch-vergnüglichen Schlenderns erfahren* – auch wenn wir uns mitten darin gar nicht mehr dessen bewusst sind, dass dieses ›spielerisch-vergnügliche Schlendern‹ ein Zustand der Versenkung ist. Das Kôan 1 *Wu-men-guan*, das mit seiner radikalen Verneinung einer ›Buddha-Natur‹ auf den ersten Blick lediglich zerstörerische Negativität *ausstrahlt* (auch das eine Formulierung *Wu-mens*), ist im Gegenteil ein emphatisches Hoffnungsversprechen, das Versprechen eines ›Großen Wohlbefindens‹ oder, wie sich *Wu-men* gleichfalls ausdrückt, eines *freudevollen Glücks!*

Wu-men steht mit seiner Kritik an einer ewigen ›Buddha-Natur‹ keineswegs allein; er hat seine Vorläufer. Da ist vor anderen *Xue-dou Zhong-xuan* (980 – 1052) zu nennen, der die Kôan des *Bi-yan-lu* zusammengestellt und mit

erläuternden ›Lobgesängen‹ versehen hat. Der Nächste ist *Yuan-wu Ke-qin* (1063 - 1135), der *Xue-dous* Werk als Vorlage benutzt, diese durch ›Ankündigungen‹ zu jedem einzelnen ›Beispiel‹ sowie eingestreute Kommentare erweitert und das Ganze unter dem Titel *Bi-yan-lu* im Jahr 1128 veröffentlicht hat. Sehen wir also zu, was diese Beiden in Sachen ›Buddha-Natur‹ zu sagen haben.

I.1 (2)

Da wäre zunächst das Kôan 4 *Bi-yan-lu*, zu dem die ›Ankündigung‹ *Yuan-wus* allerdings nicht überliefert ist:

Als De-shan zu Wei-shan kam, stieg er, mit seinem Kleiderbündel unter dem Arm, zur Lehrhalle hinauf und durchquerte sie von West nach Ost und von Ost nach West. Dann schaute er in die Runde und sagte: Wú, wú! Und sogleich ging er wieder hinaus. Als er jedoch bis zum Klostertor gekommen war, sagte er [sich]: »Mit Nachlässigkeit erreicht man nichts!« Und sogleich nahm er ein würdevolles Verhalten an und ging noch einmal [zu Wei-shan] hinein, ihm gegenüberzutreten. Als Wei-shan Platz genommen hatte, nahm De-shan sein Begrüßungstuch [vom Arm] hoch, [um es auszubreiten,] und sagte: »Ehrwürden ...« Doch Wei-shan wollte sofort nach seinem Fliegenwedel greifen - da stieß De-shan sogleich einen Schrei aus, strich seine Ärmel glatt und ging [ein zweites Mal] hinaus. Kaum hatte er der Lehrhalle den Rücken gekehrt hatte, zog De-shan sich seine Strohsandalen an und nahm sogleich seine Wanderschaft wieder auf.

Am späten Abend fragte Wei-shan seinen Mönch vom Ersten Sitz: »[Dieser] Ankömmling, der hier vor kurzem eingetroffen ist, wo befindet der sich jetzt?« Der Mönch vom Ersten Sitz sagte: »Sobald er der Lehrhalle den Rücken gekehrt hatte, hat er seine Strohsandalen angezogen und ist davongegangen!« Da sagte Wei-shan: »Dieser junge

Bursche wird sich später einmal oben auf einer einsamen Bergspitze eine Hütte aus Binsengras zusammenbinden und fortan Buddha und die Patriarchen mit Schmähungen überhäufen!«

Für Leser, die meine *Bi-yan-lu*-Ausgabe von 2013 nicht zur Hand haben, seien hier die einschlägigen Erläuterungen zu den *dramatis personae* wiederholt:

De-shan Xuan-jian (782 - 865), der spätere Lehrer *Xue-fengs*, aus dessen Nachfolgerschaft sowohl die für tausend Jahre verschollene *Sammlung der Halle der Patriarchen* (*Zu-tang Ji*) aus dem Jahr 952 als auch das vom Kaiserhof autorisierte und 1009 erstmals publizierte *Jing-de Chuan-deng-lu*, die *Aufzeichnungen von der Weitergabe der Leuchte*, hervorgegangen sind - dieser *De-shan* erscheint in den *Song*-zeitlichen Quellen als eine der Ausnahmestalten aus der Frühzeit des Chan-Buddhismus. Anfangs - so die uns zugängliche Überlieferung - war er ein Vortragsreisender in Sachen *Diamant-Sûtra* und leidenschaftlicher Verfechter jener Variante der Buddha-Lehre, die dem Menschen *Erleuchtung*, also den Eintritt in die ›Leere‹, ins *nirvâna*, erst nach einer nahezu unendlichen Abfolge von Wiedergeburten zugesteht. Als ihm zu Ohren kam, dass sich da im Süden die unerhörte Irrlehre von der Möglichkeit der *Erleuchtung* bereits in diesem einen Leben und obendrein in einem einzigen Augenblick ausgebreitet hatte, machte er sich umgehend, im Vertrauen auf seine gelehrten Studien und seine Beredsamkeit, auf den Weg, dieser Ketzerei ein Ende zu bereiten. Doch schon unterwegs erlitt er eine vollständige Niederlage: Eine alte Frau, die am Wegesrand kleine Stärkungen anbot und der er sich als stolzer Spezialist für das *Diamant-Sûtra* zu erkennen gegeben hatte, wollte ihm nur unter einer Bedingung die begehrte Kleinigkeit verkaufen: dass er ihr eine Fangfrage beantwortete: *Im Sûtra heißt es: ›Den vergangenen Geist*

kannst du nicht fassen, den gegenwärtigen Geist kannst du nicht fassen, den zukünftigen Geist kannst du nicht fassen – welchen Geist also wollt Ihr stärken?« De-shan war fassungslos. Er muss so verwirrt und erstarrt dagestanden haben, dass die Alte ihn kurzerhand an Chong-xin, den Abt des Klosters auf dem nahe gelegenen Long-tan-shan, dem Berg ›Drachenteich‹, verwies.

Dort angekommen, widerfuhr ihm noch am selben Tag seine endgültige Verwandlung vom Chan-Vernichter zum späteren Chan-Großmeister mit erheblicher Fernwirkung über viele Generationen hinweg: Als er sich, nach einer ersten, zeremoniellen Begrüßung, am Abend noch einmal bei Long-tan eingefunden und, bescheiden zur Seite dastehend (er, der einst so hochgemute De-shan!), den Ausführungen des Abtes gelauscht hatte, forderte der ihn gegen Mitternacht auf, sich endlich zurückzuziehen. De-shan aber schreckte vor der Dunkelheit draußen jäh zurück und wollte gerade nach einer Kerze greifen, die Long-tan ihm zum Schein hinhielt, als dieser die Kerze wieder ausblies. Dieser plötzliche Absturz in die Finsternis löste bei De-shan (so Yuan-wu) das Große Erwachen aus. Auf die Frage Long-tans, was für eine Einsicht ihm denn gekommen sei, erklärte De-shan, nie wieder und nirgendwo im ›großen Reich der Tang‹ die Worte Long-tans in Zweifel ziehen zu wollen. Das klingt, auf den ersten Blick, recht schwach; doch tatsächlich ist es der endgültige Widerruf seiner ursprünglichen Absicht, die Lehre des Chan ein für alle Mal auszurotten. Dementsprechend revanchiert sich Long-tan, indem er vor seinen Mönchen De-shan zu einem Mann erklärt, dessen Zähne einem Baum aus Schwertern und dessen Mund einer Schale voll Blut gleichen, der sich auch dann nicht umwendet, wenn er einen Schlag auf den Kopf empfängt, und der, so prophezeit Long-tan, eines Tages oben auf einer einsamen Bergspitze seine Lehre als Fanal aufrichten wird. Folgerichtig verbrennt De-shan am nächsten Tag vor den

Augen der Mönchsgemeinde sein *Diamant-Sûtra* samt all seinen Kommentaren und begibt sich auf die übliche ›Wolken und Wasser‹-Wanderschaft, die ihn, mehr oder weniger umweglos, zu *Wei-shan* führt.

Dieser *Wei-shan* (771 - 853) - das ist kein anderer als der ehemalige Mönch *Ling-you*, den *Bai-zhang*, *Dharma*-Nachfolger des *Patriarchen Ma*, unter ungewöhnlichen Umständen ausgesandt hatte, den gleichnamigen Berg zu ›öffnen‹ und dort ein Kloster zu errichten: Um unter seinen Mönchen einen geeigneten Kandidaten für diese ›Berg-Öffnung‹ zu finden, hatte er ihnen die Aufgabe gestellt, eine irdene Wasserflasche, die er vor sie hingestellt hatte, anders als mit ihrem angestammten Namen zu bezeichnen; der Mönch vom Ersten Sitz, dem diese Aufforderung vor allem galt, wusste sich nur mit einer reichlich ungeschickten Formulierung zu helfen, aber *Ling-you* tat nur einen Sprung und stieß die Flasche mit einem Fußtritt um. Das und nur das war nach *Bai-zhangs* Geschmack, der ihn daraufhin zum ›Berg-Öffner‹ ernannte und so - nach dem Namen des Berges - zu *Wei-shan* machte. *Weishan*, nur elf Jahre älter als *De-shan*, war zum Zeitpunkt ihres Zusammentreffens längst ein erfahrener *Seelenführer* seiner Mönchsgemeinde.

Nun also das *Kôan*, das von seinem erzählerischen Aufwand her das genaue Gegenteil zu *Wumens* *Kôan* 1 darstellt: langatmig, detailversessen und doch von gleicher Brisanz, nur dass diese Brisanz in der Fülle der Einzelheiten unterzugehen droht.

De-shan, soeben in *Wei-shans* Kloster eingetroffen, begibt sich also - so die Anekdote, die das ›Beispiel‹ des *Kôan* 4 *Bi-yan-lu* bildet - schnurstracks in die Lehrhalle, in der gerade die Mönche versammelt sind, um *Wei-shans* Lehrvortrag zu lauschen. Man stelle sich vor: *De-shan* betritt die Halle auf der Westseite, auf der Nordseite sitzt der Abt auf seinem

›Lehrstuhl‹ und unterbricht vermutlich beim Anblick des Fremden seinen Vortrag, und die Mönche nehmen, dem Abt gegenüber, den südlichen Teil der Halle ein. *De-shan* geht geradeaus zur Ostseite hinüber, ohne sich auch nur im Geringsten um *Wei-shans* Anwesenheit zu kümmern, macht eine Kehrtwendung und geht zum Eingang auf der Westseite zurück; dort wendet er sich noch einmal um, sagt laut und deutlich *Wú, wú!* und tritt wieder ins Freie hinaus. *Wei-shan* hat sich nicht gerührt; wir können auch sagen: er hat sich diesen Auftritt ungerührt angeschaut. Die Mönche hingegen dürften fassungslos gewesen sein – fassungslos angesichts eines kaum noch zu überbietenden Verstoßes gegen das Zeremoniell der Höflichkeit.

Was soll das, werden sie sich gefragt haben, und was das soll, hängt ausschließlich davon ab, wie *De-shans* *Wú, wú!* zu verstehen ist. Auch dieses doppelte *wú* kann, genau wie das *wú* in *Hong-zhis* Version des ›Hunde-Kôan‹, zunächst einmal ›Nein!‹ bedeuten. Aber da dieses doppelte *wú* hier nicht auf eine Frage antwortet, die es verneinen könnte, wäre es als eine allgemeine, die gesamte Situation umfassende Verneinung zu verstehen: *Das alles hier kann nicht auf meine Anerkennung rechnen! Der Mann da ist kein Abt, der etwas taugt, und die ganze Veranstaltung hier ist keine Lehrrede, die Anspruch darauf hätte, ernst genommen zu werden!*

Wäre das Kôan so gemeint, hätten wir also das doppelte *wú* als ein ›Nein! Nein!‹ aufzufassen, dann müssten wir es als den hochmütigem Auftritt eines noch jungen Mannes deuten, der so sehr von seinem jüngst bei *Long-tan* erfahrenen *Großen Erwachen* (so – siehe oben – *Yuan-wu*) erfüllt ist, dass es ihm das Recht zu solch anmaßendem Gebaren zu geben scheint.

Eine derartige Lösung vermag freilich nicht so recht zu befriedigen, weil sie zu viel menschliche Schwäche ins Spiel bringt. Aber es bleibt ja noch eine andere Möglichkeit – die Möglichkeit, *De-shans Wú, wú!* als ›Nichts! Nichts!‹, und das heißt, als ›Da ist nichts! Da ist nichts!‹ zu verstehen. Damit bekommt die Situation einen ganz anderen Sinn:

Die *De-shan/Wei-shan*-Szene spielt sich in einer Lehr- oder *Dharma*-Halle ab, in der *per definitionem* der Buddha-*Dharma* vorgetragen und erläutert wird. Wenn da ein noch recht junger Heißsporn auftritt und vor aller Augen und Ohren sein ›Da ist nichts! Da ist nichts!‹ verkündet, so heißt das: *Was auch immer die Lehre Buddhas und der Patriarchen behauptet – da ist nichts!* Kein ›ewiger Buddha‹ am Grund der Welt, keine ›Buddha-Natur‹ als das Wesen aller Dinge also, aber auch keine ›Soheit‹, keine *shûnyatâ* und kein *dharmakâya*, also keine ›wahre Wirklichkeit‹ (›Soheit‹, *shûnyatâ* und *dharmakâya* stellen an dieser Stelle freilich einen Vorgriff auf Späteres dar; nur zur *shûnyatâ* so viel: Es ist kein geringerer als *Xue-dou* gewesen, der im ›Lobgesang‹ zu seinem Kôan 6 – wie bereits berichtet – von sich selbst erklärt: *Nur zu, ich schnipse sie mit meinen Fingern weg, bedauernswerte shûnyatâ!*).

So verstanden, nämlich als Leugnung ›heiliger‹ Wesenheiten, wäre *De-shans* Auftritt kein Affront mehr *Wei-shan* gegenüber, auch keine Demonstration überhöhten Selbstwertgefühls, sondern nur noch (nur noch?) ein Kommentar zur Buddha-Lehre, im günstigsten Fall die komprimierte Formulierung einer Lehre, die nichts zu lehren hat – weil da, worüber sie meint etwas lehren zu können, in Wahrheit nichts ist.

Doch Vorsicht: *De-shans Wú, wú*, wenn als die Leugnung ›heiliger‹ Wesenheiten gemeint und verstanden, kann mit seiner Aussage, dass hinter den Dingen nichts, aber auch

gar nichts ist, zugleich auch als Hinweis auf die *shûnyatâ*, ja als deren regelrechte Definition gelesen werden, dergestalt dass die *shûnyatâ* ja eben darin bestehen soll, dass da letztlich nichts, aber auch gar nichts existiert. Dann wäre allerdings *De-shans* Auftritt keiner gegen die Existenz einer *shûnyatâ*, sondern liefe im Gegenteil auf deren Bekräftigung hinaus. Doch wir Heutig-Morgigen geben uns mit dieser ›schwachen‹, weil allzu nachsichtigen Interpretation nicht zufrieden. Wir haben es im Gegenteil auf eine ›starke‹ Deutung abgesehen, die aus *De-shans* ikonoklastischem Auftritt die letztmögliche Konsequenz zieht: dass in sein doppeltes ›Da ist nichts!‹ auch noch die *shûnyatâ* mit einbezogen ist, dass sein *Wú*, *wú* letztlich auch noch darauf abzielt, dem *Mahâyâna*-Glauben an eine *shûnyatâ* den Boden zu entziehen.

Wie dem auch sei – was erfahren wir sodann über *Wei-shans* Reaktion auf den Auftritt des hitzköpfigen *De-shan*? Nichts, oder vielmehr dies: dass er eben nicht reagiert. Er schaut dem Spiel wortlos, reglos zu; er lässt, ohne einzugreifen, geschehen, was da geschieht. *Xue-dou* allerdings sieht sich zu einem Kommentar veranlasst: *Geprüft und entlarvt!* *Xue-dou* will uns damit verraten, was seinem Urteil nach bei *De-shans* Auftritt in *Wei-shan* vorgegangen ist: *Ich schaue mir Deinen Auftritt an und durchschaue, was Du sagen willst!* *Wei-shan* also hat verstanden – aber wie er es verstanden hat, das wissen wir immer noch nicht! Und ebenso wenig, ob er zustimmt oder nicht!

Eines freilich wird auch für uns gleich deutlich: dass *De-shan* seinen Auftritt als Aufforderung zu einem *Dharma*-Gefecht und zugleich auch schon als seinen Beitrag zu diesem *Dharma*-Gefecht verstanden wissen will (ob *Wei-shan* freilich dieser Aufforderung entspricht oder nicht, das bleibt jedoch schon wieder in der Schwebe, weil sein Schweigen sowohl Verweigerung bedeuten kann als auch seine Art, sich an