

Gestückelte Schriften: Überlieferungsgeschichten der dem Meditationsmeister Wolun zugeschriebenen Dunhuang-Manuskripte*

Carmen Meinert (Essen)

Der chinesische Meditationsmeister Wolun 臥輪 hat nach seinem Tod in der tangzeitlichen Hauptstadt Chang'an im Jahre 626 der Nachwelt keine Lehre in einem umfangreichen Schriftkorpus überliefert. Ganz im Gegenteil, im chinesisch-buddhistischen Kanon findet sich nicht ein Werk, das ihm zugeschrieben wird. Und dennoch: so formbar, wie die fiktive Figur Wolun war – die über den Umweg der zentralasiatischen Oase Dunhuang rund 500 Jahre nach dem Tod des historischen Wolun schließlich auch im Song-China zu neuer Bedeutung aufstieg¹ – so zurechtgeformt sind auch die Dunhuang-Handschriften, die dieser Figur Wolun zugeschrieben werden.

In Dunhuang sind mit Woluns Namen drei Texte verbunden: (1) das *Wolun chanshi jie* 臥輪禪師偈 („Strophen des Meditationsmeisters Wolun“), welches in zwei chinesischen Manuskripten vorhanden ist, (2) das *Wolun chanshi kanxin fa* 臥輪禪師看心法 („Dharma des Meditationsmeisters Wolun vom Betrachten des Geistes“, kurz: *Kanxin fa* 看心法), welches in insgesamt drei chinesischen Abschriften existiert und (3) ein tibetisches Manuskript des *bSam gtan gyi mkhan po nyal ba'i 'khor lo sems bde bar bz'bag pa'i [chos]* („[Dharma] des Meditationsmeister Wolun vom Beruhigen des Geistes“). Zwar ist das *Wolun chanshi jie* im Hinblick auf die Lehrinhalte Woluns nicht sehr bedeutsam, ist aber textgeschichtlich interessant und veranschaulicht bereits sehr deutlich, wie einerseits an den Namen Wolun eine Tradition angehängt wurde und wie andererseits Woluns posthumer Aufstieg in China damit verbunden war. Das *Kanxin fa* ist besonders inhaltlich interessant und am ehesten mit der bereits in meinem Beitrag in der vergangenen Ausgabe des *Oriens Extremus* behandelten, historischen Person Wolun in Verbindung zu bringen.² Jedoch ist auch dieser Text an einigen Stellen korrupt. Wenngleich in chronologischer Reihenfolge das *bSam gtan gyi mkhan po nyal ba'i 'khor lo sems bde bar bz'bag pa'i [chos]* vor die Manuskripte (1) und (2) zu datieren ist, sollen im Folgenden aus methodischen Überlegungen heraus nur die zeitlich späteren chinesischen Manuskripte betrachtet werden. So sind in diesem Artikel anhand des *Wolun chanshi jie* die Textgeschichte und anhand des *Kanxin fa* Textzeugen und Nebenüberlieferungen und Kerninhalte der in Dunhuang mit dem Namen Wolun verbundenen Texte zu diskutieren. Gerade durch das Nachzeichnen der Überlieferungsgeschichten dieser Texte wird deutlich, um was für Stückelwerke es sich bei diesen uns heute vorliegenden Abschriften tatsächlich handelt und wie die schrittweise Zuschreibung zu Wolun sich möglicherweise ereignete. In einem separaten, folgenden Beitrag sollen die Textinhalte in Gegenüberstellung mit zeitgleichen

* Für anregende Diskussionen zu den bearbeiteten chinesischen Manuskripten danke ich Michael Friedrich (Hamburg).

1 Vgl. meine Diskussion (Meinert 2007b) zur historischen und fiktiven Person Wolun in: „A Pliable Life: Facts and Fiction about the Figure of the Chinese Meditation Master Wolun“, in: *Oriens Extremus* 46 (2007), 184–210.

2 S. Anm. 1.

Texten der meditationsbuddhistischen Bewegung analysiert werden, um so abschließend die Bedeutung Woluns auch für die Entwicklung des Meditationsbuddhismus in Dunhuang und Tibet einzuordnen.

1 *Wolun chanshi jie*: Textgeschichte

Das *Wolun chanshi jie* existiert in zwei beinahe identischen Abschriften, S. chin. 6631 und S. chin. 5657.³ D. Ueyama datiert die Manuskripte auf das 10. Jahrhundert. Diese Datierung ist Teil eines Versuches, das Textkorpus der in den Mogao-Höhlen in Dunhuang gefundenen Literatur zum Meditationsbuddhismus zu systematisieren. D. Ueyama hat rund 140 wichtige Manuskripte in drei chronologische Schichten eingeteilt – und zwar unter Berücksichtigung von Papierart, Schreibinstrument, Zeilenabstand und Schreibstil.⁴ Gemäß D. Ueyama sind die Abschriften des *Wolun chanshi jie* ein Produkt der dritten Phase, also des 10. Jahrhunderts.

Anhand der Textgeschichte des *Wolun chanshi jie* ist zunächst zu zeigen, wie der Text offenbar in Dunhuang aus verschiedenen Segmenten zu drei Strophen zusammengesetzt wurde. Außer Frage steht zwar, dass Strophe 1 tatsächlich mit Wolun in Verbindung steht, doch bildet sie mit Strophe 2 und 3 keinen inhaltlichen Zusammenhang. Die drei Strophen tauchen bereits in zeitlich früheren Texten auf, sind dort aber nirgendwo vollständig zitiert; es ist lediglich Strophe 1 für sich oder Strophe 2 und Strophe 3 zusammen in einem Text angeführt. So enthält *Jiujing dabei jing* 究竟大慈悲經 („Endgültiges *sūtra* des großen Mitgefühls“, 7. Jh.) an unterschiedlichen Stellen Strophe 2 und 3 mit geringfügigen Abweichungen,⁵ im *Dacheng yaoyu* 大乘要語 („Wichtige Reden zum Mahāyāna-Buddhismus“, 9. Jh.) nochmals Strophe 2 alleine⁶ – hier dem Wortlaut des *Jiujing dabei jing* folgend – und P. chin. 3360 (10. Jh.²) – in dem Mönch Longya (*Longya beshang*

3 Faksimile von S. chin. 6631 in Anhang B; S. chin. 5657 ist abgedruckt in *Dunhuang chansong wenxian jicheng* 敦煌禪宗文獻集成 („Kompendium der Dunhuang-Manuskripte zum Meditationsbuddhismus“), hg. von Lin Shitian 林世田, Beijing: Xinhua shudian, 1998: Bd. 3, 680. Geringfügige Abweichungen beider Manuskripte sind in den Anmerkungen zur Übersetzung der Strophen in Anhang A notiert.

4 Ueyama Daishun 上山大峻, „Tonkō ni okeru zen no shosō“ 敦煌における禪の諸層 („Verschiedene Aspekte des Meditationsbuddhismus in Dunhuang“), in: *Ryūkoku daigaku ronshū* 龍谷大學論集 („Sammlung von Beiträgen der Ryūkoku Universität“) 421 (1982), 90–116, und ders., *Tonkō bukkyō no kenkyū* 敦煌佛教の研究 („Untersuchung des Buddhismus in Dunhuang“), Kyōto: Hōzōkan, 1990: 401–423. Eine Zusammenfassung von D. Ueyamas Untersuchung liefert Jeffrey L. Broughton, *The Bodhidharma Anthology. The Earliest Records of Zen*, Berkeley: University of California Press, 1999, 98–104, 152–153. Die von D. Ueyama aufgestellten Perioden sind wie folgt: (1) die erste Phase von ca. 750 bis 780, während der noch ein starker Einfluss der chinesischen Kultur auf die entfernte zentralasiatische Oase Dunhuang zu verzeichnen ist; (2) die zweite Phase von ca. 780 bis 860 – eine Zeit, die in erster Linie von der tibetischen Herrschaft über Dunhuang bestimmt ist und in der die lokale Kultur eine starke Prägung durch tibetische Einflüsse erlebt; und (3) die dritte Phase im ca. 10. Jahrhundert, welche vom Wiederbeleben der chinesischen Macht durch die Familien Zhang und Cao (*Guji jun* 歸義軍) beherrscht ist, die allerdings nicht im vollständigen Wiederherstellen einer chinesischen Oberherrschaft resultierte.

5 Strophe 2 in: *Jiujing dabei jing* 2, in: *Taishō shinshū daizokyo* 大正新脩大藏經 (fortan: *T.*) 2880, Bd. 85, 1370a.1–2, und Strophe 3 ebd. in: 1372a.16–17.

6 Strophe 2 in: *Dacheng yaoyu* 1, S. chin. 985, Abschrift in: *T.* 2822, Bd. 85, 1206b.7–8, Faksimile in: *Dunhuang baozang* 敦煌寶藏 („Schätze aus Dunhuang“), hrsg. von Huang Yongwu 黃永武, Taipei: Xinwenfeng chuban gongsi, 1987 (fortan: *DHBZ*): Bd. 8, 117–118.

龍牙和尚) zugeschriebenen Versen, in abgewandelter Form Strophe 1.⁷ Es ist anzunehmen, dass den vier Versen von Longya bereits ein anderes Manuskript des *Wolun chanshi jie* mit nur der ersten Strophe vorlag. Wäre dies nicht der Fall, hätte der Autor bzw. Kopist des auf das 10. Jahrhundert datierten *Wolun chanshi jie* nicht nur den Namen Wolong 卧龍 zu Wolun 卧輪 ändern, sondern darüber hinaus die Strophen des *Jiujing dabei jing* anhängen müssen. Dies ist unwahrscheinlich, da wohl eher von einer allmählichen Veränderung des Textes in mehreren Schritten auszugehen ist. Der Übersicht halber sind diese Strophen in den verschiedenen Texten noch einmal in der anzunehmenden zeitlichen Reihenfolge dargestellt, in der die Manuskripte datiert sind. Abweichungen sind unterstrichen.

	<i>Jiujing dabei jing</i> 7. Jh.	<i>Dacheng yaoyu</i> 9./10. Jh. (?)	<i>Wolun chanshi jie</i> (?)	Longya 10. Jh. (?)	<i>Wolun chanshi jie</i> 10. Jh.
1			Manuskript der ersten Strophe (?)	臥龍沒伎量 未斷百思想 <u>佛也不曾念</u> 日日甚長	臥輪無伎量 能定百思想 <u>煩惱因茲斷</u> <u>菩提日夜長</u>
2	渾渾常不濁 澄澄復不清 清濁合不合 故號生無生	渾渾常不濁 澄澄復不清 清濁合不合 故號生無生			渾渾常不濁 澄澄亦不清 清濁合不合 故號生無生
3	同塵隨物轉 事用常不惑 寧神泯是非 <u>現居安樂國</u>				同塵隨物轉 事用常不惑 寧神泯是非 <u>願得生安樂國</u>

Die Darstellung deutet bereits an, dass sich das *Wolun chanshi jie* aus zwei Segmenten zusammensetzt: Strophe 1 steht für sich, und Strophe 2 und 3 entstammen einem Kontext. Die Übermittlung von Strophe 2 und 3 beginnt mit dem *Jiujing dabei jing*, das bereits im 7. Jahrhundert bekannt war; im Katalog *Da Tang neidian lu* 大唐内典錄 („Katalog über buddhistisch-kanonische Schriften [kompiliert] in der Großen Tang-Zeit“) wird es in der Kategorie der gefälschten Texte angeführt.⁸ Dieser Katalog wurde 664 von Daoxuan 道宣 fertiggestellt, jenem Mönchsgelahrten, der rund zwanzig Jahre zuvor auch Wolun im *Xu gaoseng zhuan* 續高僧傳 eine Hagiographie gewidmet hatte.⁹ Das *Jiujing dabei jing* ist nicht vollständig überliefert, jedoch sind die Rollen (*juan* 卷) 2–4 in einem Dunhuang-Manuskript erhalten.¹⁰ Die obigen Zitate entstammen beide der zweiten Rolle: Strophe 2 dem Kapitel 6: „Offenbaren, dass alle Lebewesen die Eltern des Buddha besitzen“ (*Xian yiqie zhongsheng shennei you fo sumu* 顯一切眾生身內有佛父母) und Strophe 3 dem Kapitel 8: „Beseitigen der Krankheit, dass alle Lebewesen den buddhistischen Pfad praktizieren und Buddha nachfolgen“ (*Chu yiqie zhongsheng xiudao zuofo bing* 除一切眾生修道作佛病). Die beiden obigen Strophen passen inhaltlich gut zum Gesamtzusammenhang des *Jiujing dabei*

7 Strophe 1 in: „Tanzhou Longya shan judun“ 漳州龍牙山居遁 („Der Eremit Longya aus Tanzhou“), P. chin. 3360, in: *DHBZ* 128, 25a.12–14.

8 *Da Tang neidian lu*, in: T. 2149, Bd. 55, 336a.4.

9 Vgl. Meinert 2007b: 185.

10 Eine Abschrift des Manuskripts ist in Band 85 der Taishō-Edition (Nr. 2880) aufgenommen.

jing, das offenbar für ein buddho-daoistisches Publikum bestimmt war; denn der Text ist nicht nur von buddhistischem, sondern ganz erheblich auch von daoistischem Vokabular durchzogen. Vor diesem Hintergrund erscheinen die beiden aus dem *Jiujing dabei jing* extrahierten Strophen im *Wolun chanshi jie* wie ein Fremdkörper. Dies stützt die These, dass Strophe 2 und 3 ursprünglich nicht mit Wolun in Verbindung standen, sondern zu einem späteren Zeitpunkt an die erste Strophe des *Wolun chanshi jie* angehängt worden sind. Schließlich weichen diese angehängten Strophen nur geringfügig von denen im *Jiujing dabei jing* ab. Es muss ein prägnanter Wille am Werk gewesen sein, der – aus welchen Gründen auch immer – das *Wolun chanshi jie* in die uns heute bekannte Form gebracht hat.

Strophe 2 wird noch einmal im *Dacheng yaoyu* im gleichen Wortlaut des *Jiujing dabei jing* angeführt. Dieser Text fasst Auszüge aus verschiedenen Texten zusammen und ist eine Kompilation, wie man sie häufig in Dunhuang gefunden hat.¹¹ Er ist leider nicht eindeutig zu datieren. Einen Hinweis gibt jedoch der im Manuskript S. chin. 985 dem *Dacheng yaoyu* vorangehende und von Tankuang 曇曠 verfasste Text; gemäß dem Katalog von Wang Chongmin 王重民 wird dieses Manuskript auf 892 datiert.¹²

Der erste Vers von Strophe 1 „Wolun besitzt keine Schlaueit“ steht nun unmittelbar mit der Figur Wolun in Verbindung. Dieser Vers ist bei dem Mönch Longya 龍牙 (835–923) in stärker abgewandelter Form zitiert und ist offenbar ein Wortspiel mit dem Namen Longya: in Anspielung auf Wolun bezeichnet sich Longya selbst als Wolong 卧龍, „liegender Drache“, und sagt: „Wolong besitzt keine Schlaueit“.¹³ Dieser Longya war bekannt als ein Schüler des berühmten Chan-Meisters Dongshan Liangjie 洞山良价 (807–869). Gebürtig aus Jiangxi, leitete er gegen Ende seines Lebens als Abt den Miaoji-Meditationstempel am Berg Longya in Hunan, weshalb er auch der „Eremit Longya“ (*Longya shanju dun* 龍牙山居遁) genannt wurde.¹⁴ Zwar ist in der Überlieferung kein Werk von ihm bekannt, doch befinden sich weitere „Strophen vom Patriarchen Longya“ (*Longya zu jie* 龍牙祖偈) in dem Dunhuang-Manuskript S. chin. 2165;¹⁵ hier ist der Name Wolun jedoch nicht erwähnt. Da das Manuskript P. chin. 3360 mit der zitierten Strophe von Wolun nicht eindeutig zu datieren ist, bleibt unklar, ob das *Wolun chanshi jie* aus dem 10. Jahrhundert tatsächlich als Vorlage für die „Strophe von Mönch Longya“ diente, oder ob Woluns Strophe nicht möglicherweise in einer anderen Version in Dunhuang schon früher kursierte.

Eine ähnliche Verselbständigung erlebt die erste Strophe des *Wolun chanshi jie* noch einmal zu Beginn des 11. Jahrhunderts in China. Hier ist sie erstmals im – 1004 von Daoyuan 道原 fertiggestellten – *Jingde chuandeng lu* 景德傳燈錄 („Übermittlung der Flamme aus der Jingde-Ära“) erwähnt, und zwar im Abschnitt über Anlässe am Ende einer Biographie des 6. Patriarchen der

11 Ein vergleichbarer Text ist das *Zhujing yaochao* 諸經要抄 („Abschrift der Quintessenz verschiedener kanonischer Schriften“), in: T. 2819, Bd. 85, 1192c-1197c. Zum *Zhujing yaochao* vgl. auch meinen Artikel „Legend of Cig car ba Criticism in Tibet: A List of Six Cig car ba Titles in the *Chos 'byung me tog snying po* of Nyang Nyi ma 'od zer (12th century)“, in: *Tibetan Buddhist Literature and Praxis. Studies in its Formative Period 900–1400*, hrsg. von Christian Wedemeyer und Ronald Davidson, Leiden: Brill, 2006, 37.

12 Wang Chongmin, *Dunhuang yishu zongmu suoyin* 敦煌遺書總目索引 („Gesamtverzeichnis und Index von [chinesischen] Dunhuang-Manuskripten“), Beijing: Beijing shangwu yinshuguan, 1962: 129a.

13 P. chin. 3360, in: *DHBZ* 128, 25a.12–13.

14 Eine Hagiographie von Longya ist überliefert in: *Jingde chuandeng lu*, in: T. 2076, Bd. 51, 337b.2–338a.3.

15 S. chin. 2165, in: *DHBZ* 16: 670.

Süd-Schule, Huineng 慧能.¹⁶ Dieselbe Passage ist in der buddhistischen Historiographie zwei weitere Male zitiert, zunächst mit geringfügigen Abweichungen im *Cishou Huaishen chanshi guanglu* 慈受懷深禪師廣錄 („Umfassende Aufzeichnungen des Meditationsmeisters Cishou Huaishen“) des songzeitlichen Meisters Huaishen 懷深 (1077–1136)¹⁷ und schließlich wortgetreu in der 1291 von Zongbao 宗寶 kompilierten Ausgabe des Huineng zugeschriebenen *Tanjing* 壇經 („Hochsitz-*sūtra*“).¹⁸ Im *Jingde chuandeng lu* wird die erste Strophe Woluns einer Strophe von Huineng gegenübergestellt. Allerdings ist Woluns Strophe hier nicht unwesentlich verändert. Die gesamte Passage lautet wie folgt (die Abweichungen sind unterstrichen):

Wolun chanshi jie

臥輪無伎量
能定百思想
煩惱因茲斷
菩提日夜長

Wolun besitzt keine Schlaueit,
vermag unzählige Gedanken zu beruhigen.
Geistestrübungen werden dadurch aufgegeben,
und Erwachen wächst Tag und Nacht an.

Jingde chuandeng lu

有僧舉臥輪禪師偈云
Ein Mönch führt die Strophe von Meditationsmeister
Wolun an:

臥輪有伎倆
能斷百思想
對境心不起
菩提日長

„Wolun besitzt Schlaueit,
vermag unzählige Gedanken aufzugeben.
Der Geist folgt nicht Objekten
und Erwachen wächst Tag für Tag an.“

六祖大師聞之曰。此偈未明心地。若依而行之。是加繫縛因。示一偈曰

Der sechste Patriarch Huineng antwortet: „Diese Strophe erhellt nicht den Geistesgrund. Wenn man sich darauf stützend praktiziert, ist dies eine Ursache dafür, sich zusehends zu verwickeln.“ [Huineng] legt daraufhin eine Strophe vor:

慧能沒伎倆
不斷百思想
對境心數起
菩提作麼長

„Huineng hat keine Schlaueit
und gibt nicht die unzähligen Gedanken auf.
Der Geist folgt fortwährend Objekten,
wie könnte Erwachen da anwachsen?

Die Art und Weise, wie Woluns Strophe im *Jingde chuandeng lu* eingesetzt und Huinengs Strophe gegenübergestellt wird, erinnert strukturell stark an die literarischen Paradigmen Bodhidharma 菩提達摩/ Sengchou 僧稠 und Huineng 慧能/Shenxiu 神秀, die ich bereits im Zusammenhang von Woluns Hagiographie diskutiert habe.¹⁹ Während jedoch bei Daoxuan

16 *Jingde chuandeng lu* 5, in: T. 2076, Bd. 51, 245b.6–13.

17 *Cishou Huaishen chanshi guanglu* 1, in: *Dai Nihon zokuzokyo* 大日本續藏經, Bd. 126, 272c.9–15.

18 *Linzhi dashi fabao tanjing* 六祖大師法寶壇經 („Der Dharma-Schatz, das Hochsitz-*sūtra* des sechsten Patriarchen“), in: T. 2008, Bd. 48, 358a.26–b.3.

19 Vgl. Meinert 2007b: 196 zur inhaltlichen Bedeutung dieser Paradigmen.

das Paar Bodhidharma/Sengchou noch komplementär zu verstehen ist, setzt das *Jingde chuangdeng lu* Huineng und Wolun als Gegensätze ein. Hier sind die Strophen der beiden strukturell parallel zu den berühmten Strophen Huinengs und Shenxius – wie sie im *Tanjing* überliefert sind und den symbolischen Beginn der Süd- und Nord-Schule markieren. Durch seine Opposition zu Huineng tritt zu Beginn des 11. Jahrhunderts Wolun somit ganz offensichtlich an die Stelle Shenxius, dessen Einfluss verblasst zu sein scheint. Warum Wolun allerdings auf einmal eine so große Bedeutung zukommt, dass er selbst zum Widersacher der Schlüsselfigur der Süd-Schule wird, ist nicht eindeutig zu klären. Unklar bleibt auch, warum das *Jingde chuangdeng lu* einerseits diese Strophe Woluns an so exponierter Stelle einsetzt, andererseits die historische Figur Wolun aber nicht mit einer eigenen Hagiographie bedenkt. Möglicherweise ist dies ein weiterer Beleg für die relative Bedeutung des fiktiven und die Bedeutungslosigkeit des historischen Wolun.²⁰ Im *Zongjing lu* 宗鏡錄 („Aufzeichnungen über den Spiegel der Lehre“), das Yongming Yanshou 永明延壽 im Jahr 961 – und damit einige Jahrzehnte vor dem *Jingde chuangdeng lu* – kompiliert hat, ist eine Passage aus dem *Kanxin fa* überliefert.²¹ Es ist deshalb zu vermuten, dass über Dunhuang die Kunde Woluns auch wieder bis nach Zentralchina vorge-dungen ist. Es ist zu vermuten, dass die im 10. Jahrhundert in Dunhuang entstandenen Abschriften der Texte, die mit dem Namen Wolun in Verbindung stehen – also das *Wolun chanshi jie* und das *Kanxin fa* – zu einem weiteren posthumen Aufstieg der im chinesischen Song-Reich in Vergessenheit geratenen Figur Wolun mit beigetragen haben.

2 Wolun chanshi kanxin fa

2.1 Textzeugen und Nebenüberlieferungen

Unter dem Titel *Kanxin fa* liegen drei Manuskripte vor, zwei aus der Sammlung Stein der British Library, S. chin. 1494 (KX-S1) und S. chin. 6103 (KX-S2),²² und eines aus der ehemaligen Privatsammlung von Tokushi Yūshō (TY, im folgenden KX-TY abgekürzt). Von KX-TY lag mir eine Kopie des drei Blätter umfassenden Manuskriptes vor, die Daishun Ueyama und Kammie Takahashi freundlicherweise von der Rolle angefertigt haben, die heute zu den Dunhuang-Beständen der Ryūkoko-Universität in Kyōto gehört.²³ Unter den *Kanxin fa*-Manuskripten ist KX-TY zwar mit Abstand das umfangreichste Manuskript und sehr sorgfältig von rechts nach links geschrieben, seine Geschichte ist allerdings nicht ganz unproblematisch. Auf mein Bitten hin erklärte mir Daishun Ueyama, dass er Zweifel an der Echtheit des Manuskriptes habe. Herr Tokushi hätte das Manuskript seinerzeit über einen Antiquitätenhändler erhalten, so dass niemand weiß, ob es sich bei KX-TY tatsächlich um ein Manuskript aus der Höhle Nr. 17 aus Dunhuang handele. Daishun Ueyama hält es für möglich, dass das Manuskript entweder von einem anderen Ort

20 Meinert 2007b.

21 *Zongjing lu* 98, in: T. 2016, Bd. 48, 942c.16–19. Siehe auch die Diskussion dieser Stelle in Meinert 2007b: 198, 204.

22 Zu Faksimile von S. chin. 1494 und TY siehe Anhang D und E; S. chin. 6103 ist abgedruckt in *DHBZ* 45, 31b.

23 Vielen Dank an Daishun Ueyama und Kammie Takahashi für die freundliche Hilfe. Die Suche nach diesem Manuskript gestaltete sich schwierig. Daishun Ueyama kannte die Abschrift des *Kanxin fa*. Der Titel war auch im Katalog der dortigen Bibliothek aufgeführt. Allerdings lag das Manuskript nicht an dem entsprechenden Ort. Nur durch einen Zufall tauchte es an anderer Stelle auf.

stamme oder sogar eine Fälschung viel jüngeren Datums sei. Genaue Gründe für seine Einschätzung gab er allerdings nicht an. Er habe KX-TY dennoch von seiner Datierung der Dunhuang-Materialien zum Meditationsbuddhismus ausgeschlossen.²⁴

Meines Erachtens spricht für die Echtheit des Manuskriptes allerdings ein formaler Beweis: eine parallele Stelle des *Kanxin fa* im *Zongjing lu*, d. i. Abschnitt A3 und A4 des von mir erstellten Archetyps (siehe Seite 225), entspricht KX-TY, Zeilen (15) bis (31). Das *Zongjing lu* scheint eine korrupte Überlieferung aus KX-TY sinnvoll zu korrigieren. Es muss demnach eine Vorlage für das *Zongjing lu* gegeben haben. Aufgrund des derzeitigen Kenntnisstandes spricht nur das KX-TY dafür, so dass ich es unter Berücksichtigung von Daishun Ueyamas Einwänden dennoch mit in meine Untersuchungen zum *Kanxin fa* einfließen lasse.

KX-TY besteht nun aus einem fortlaufenden Text auf drei linierten Blättern, die mit je sieben vertikalen Zeilen beschrieben sind. In Anhang E habe ich die drei Blätter des Faksimile der Lesereihenfolge nach durchnummeriert. Die Sorgfalt, mit der der KX-TY geschrieben ist, spricht dafür, dass es sich auf dieser Rolle um eine Reinschrift von Texten handelt. Das erste Blatt trägt nur den Titel *Wolun chanshi kanxin fa* in der siebten Zeile. Diesem Titel geht unmittelbar ein anderer Text voraus, der inhaltlich ebenfalls an das Thema Betrachten des Geistes anknüpft.²⁵ Es liegt nahe, im Manuskript KX-TY eine Art Anthologie zu diesem Thema zu vermuten. Allerdings ist zu diesem Zeitpunkt keine endgültige Entscheidung darüber zu treffen, da ich nicht die gesamte Rolle einsehen konnte.

Das Manuskript KX-S1 ist nach den Informationen von L. Giles leicht verblichen und auf gelbbraunlichem Papier im Format 29,5 x 40,5 cm geschrieben. Die gesamte Rolle umfasst vier Texte, die offenbar ein Grundwissen für Laien liefern: (1) *Wolun chanshi kanxin fa*, (2) eine Sammlung von *dhāraṇī*, (3) ermahnende Verse, Meditation zu üben, und (4) *Datong beshang qi li wen* 大通和尚七禮文 („Gebete zu den sieben Riten des Mönches Datong“), den L. Giles als Shenxiu identifiziert.²⁶ Im Hinblick auf diese Texte ist bemerkenswert, dass der Wolun zugeschriebene Titel gerade gemeinsam mit einem Text von Shenxiu aus der Nordschule auftaucht. Dies ist für die spätere inhaltliche Analyse des *Kanxin fa* wichtig, in der gerade auch eine thematische Nähe des *Kanxin fa* zu einigen Texten Shenxius zu zeigen sein wird. Mir lag von dieser Rolle lediglich eine Kopie des ersten dieser vier Texte aus der British Library in London vor.²⁷ Dieser Manuskriptausschnitt ist mit zehn vertikalen Zeilen beschrieben. Unser Text ist in drei Absätze gegliedert und umfasst die Zeilen eins bis neun. D. Ueyama datiert KX-S1 auf das 10. Jahrhundert.²⁸

24 E-Mail von Daishun Ueyama vom 10. August 2003.

25 Es heißt beispielsweise in der ersten Zeile sinngemäß, dass der Geist betrachtet wird, wenn Gedanken entstehen. Man betrachtet, dass er keinen Ort hat (*kan wu suo chu* 看無所處). Der Sinn der Wendung *kan wu suo chu* kommt ebenfalls im *Kanxin fa* zum Tragen (siehe auf Seite 225 den von mir erstellten Archetyp, Zeile (27–28).

26 Lionel Giles, *Descriptive Catalogue of the Chinese Manuscripts from Tunhuang in the British Museum*, London: The Trustees of the British Museum, 1957, 187, Eintrag Nr. 5997.

27 Das Faksimile von KX-S1 in *Dunhuang Chan'zong wenxian jibeng* 1998: Bd. 3, 678 ist leider kaum lesbar. Offenbar setzt unser Text zu Beginn des Blattes ein. Es folgen weitere Texte auf diesem Blatt, die aber nicht entziffert werden konnten.

28 Zitiert in Broughton 1999: 103. Leider wird bei J. Broughton nicht angegeben, auf welche Manuskripte sich D. Ueyama bei der Datierung des *Kanxin fa* bezieht. Im Vergleich zu S. chin. 1494 ist TY sehr viel

Das Manuskript KX-S2 ist im *Dunhuang baozang* abgedruckt, allerdings kaum lesbar. Selbst ein Titel ist nicht zu entziffern, wenngleich im zugehörigen Katalog die Zuweisung zum *Wolun chanshi kanxin fa* steht.²⁹ Es handelt sich um ein Fragment. Das Papier ist in der Mitte des Blattes ausgefranst. L. Giles notiert in seinem Eintrag zu der Rolle S. chin. 6103 nicht den Titel *Kanxin fa*, sondern bloß zwei andere Texte, (1) Ermahnungen des indischen (?) Mönches Molanduo und (2) *Heze si beshang Shenhui wu geng zhuan* 荷澤寺和尚神會五更轉 („Meditation zur fünften Stunde der Nacht von dem Mönch Shenhui am Heze-Kloster“).³⁰ Eine Kopie des gesamten Manuskriptes aus der British Library lag mir nicht vor, so dass aufgrund der fragmentarischen Kenntnis über KX-S2 im Folgenden die beiden Manuskripte KX-TY und KX-S1 als Grundlage der Betrachtung dienen.

KX-TY liefert Passagen, die nicht in KX-S1 enthalten sind, und umgekehrt führt KX-S1 zwei weitere Absätze an, die in KX-TY fehlen. D. T. Suzuki hat in dem Versuch, einen möglichen Textkern zu rekonstruieren, die beiden Manuskripte KX-TY und KX-S1 zu einem Text zusammengefügt.³¹ Allerdings ist seine Vorgehensweise nicht ganz unproblematisch, da er nicht diskutiert, ob nicht zwischen den einzelnen zusammengeführten Absätzen der beiden Manuskripte eventuell weitere Passagen fehlen, oder ob es vielleicht nie *einen* vollständigen Text mit dem Titel *Kanxin fa* gegeben hat. Ich habe auf der Grundlage dieses von D. T. Suzuki erstellten Textes einen Archetypus angefertigt, der im Folgenden diskutiert wird und auch die Grundlage der Übersetzung im Anhang dieser Arbeit bildet. Im Folgenden wird dieser von mir erstellte Text KX genannt.

Ich habe KX den Versen entsprechend durchnummeriert (siehe Seite 223). KX-TY umfasst hier somit die Zeilen (0) bis (87) und KX-S1 die Zeilen (0) bis (22)³² (erster Absatz im Manuskript), Zeilen (88) bis (101) (zweiter Absatz) und Zeilen (102) bis (107) (dritter Absatz). Ferner habe ich KX nach den vorliegenden Textbefunden und aus praktischen Gründen unterteilt, um Einheiten zu bilden. So habe ich KX in die Abschnitte A bis G gegliedert, wobei die Abschnitte A, C und D jeweils in weitere Unterabschnitte unterteilt sind. Durch die Gliederung des Textes in Zeilen in der Regel von vier Zeichen in Abschnitt A bis D1, von sieben Zeichen in Abschnitt D2 bis E und von fünf Zeichen in Abschnitt F und G sind deutlicher korrupte Passagen zu erkennen, oftmals dort, wo dieses Schema durch ausgefallene oder hinzugefügte Zeichen unterbrochen wird. So sind insbesondere problematische Stellen in den Zeilen (22), (67/68) und (86) hervorzuheben, die im ersten und letzten Fall durch eine Nebenüberlieferung und eine parallele Textstelle korrigiert sind. In den Zeilen (13) und (43) konnten Auslassungen je eines Zeichens im Kontext ergänzt werden. Diese Passagen werden im Einzelnen weiter unten besprochen. Ferner werden durch die von mir vorgenommene Gliederung des KX terminologische und inhaltliche Rückverweise innerhalb des Textes ersichtlich. Generell bestehen Verknüpfungen zwischen den

deutlicher, sorgfältiger und auf gutem Papier geschrieben, so dass nicht eindeutig ist, ob TY tatsächlich erst in 10. Jh. zu datieren oder nicht vielleicht sogar viel früher entstanden ist.

29 Vgl. in *DHBZ* 45, 31b und Shi Chanrui 釋禪睿 (Hrsg.), *Dunhuang baozang yishu suoyin* 敦煌寶藏遺書索引 („Index zu Manuskripten in den ‚Schätzen aus Dunhuang‘“), Taibei: Fagu wenhua, 1996: 199.

30 Giles 1957: 188, Eintrag Nr. 6035.

31 D. T. Suzuki 鈴木大拙, *Zen shisoshi no kenkyū* 禅思想史の研究 („Studie zur Geistesgeschichte des Chan-Buddhismus“), Bd. 2, Tōkyō, 1987: 452–453.

32 KX-S1 bricht nach dem ersten Zeichen in Zeile (22) ab.

Abschnitten A, C, D, E und F. Auffallend sind die häufigsten Rückverweise auf Unterabschnitt A4 und zwar aus Abschnitt C, D und F. Vollkommen unverbunden steht hingegen Abschnitt B mit seinem Zitat und der abschließende Merkmals in Abschnitt G. Die Rückbezüge sind im Einzelnen folgendermaßen: der Unterabschnitt A1 wird unmittelbar in A2 und A3 kommentiert und Unterabschnitt C3 Zeile (55) greift noch einmal auf A1 Zeile (1) zurück; A3 wird in Abschnitt E Zeile (100/101) thematisch wieder aufgegriffen; Rückbezüge zu A4 sind quantitativ am häufigsten, nämlich in Unterabschnitt C2 Zeile (49–50), C3 Zeile (56), Abschnitt D1 Zeile (82), E Zeile (100) und F Zeile (102); Unterabschnitt C1 wird unmittelbar in C2, C3 und C4 kommentiert und weiter ausgeführt; Abschnitt C bildet eine thematisch geschlossene Einheit. D1 knüpft in den Zeilen (85) und (87) wiederum an Unterabschnitt C4 an und Abschnitt E greift nochmals Begriffe aus C4 Zeile (71) und D1 Zeile (82) auf.

Nebenüberlieferungen des *Kanxin fa* und parallele Passagen liegen in verschiedenen tibetischen und chinesischen Quellen vor: in P. tib. 116 (8. Jh.), im *bSam gtan mig sgron* („Leuchte des Auges der Meditation“, von gNubs chen Sangs rgyas ye shes im 9./10. Jh. verfasst),³³ im *Zongjing lu* (961),³⁴ im *Jujing dabeijing* (7. Jh.),³⁵ im *Lengjia shiziji* 楞加師資記 („Aufzeichnung über die Übermittlung von Meistern und Schülern in der Lankāvatāra-Schule“, 708 von Jingjue 淨覺 verfasst)³⁶ und im *Damo beshang jueguan lun* 大摩和尚絕觀論 („Abhandlung über das Auslösen des Untersuchens von dem Mönch Bodhidharma“, 8. Jh.).³⁷ Zeitlich lassen sich diese Quellen grob in zwei Schichten gliedern: (1) P. tib. 116, das *Jujing dabeijing*, das *Lengjia shiziji* und das *Damo beshang jueguan lun* stammen spätestens aus dem 8. Jahrhundert und liegen allesamt als Dunhuang-Manuskripte vor; das *bSam gtan mig sgron* scheint die Vorlagen des 8. Jahrhunderts zu rezipieren. (2) Hingegen ist das *Zongjing lu* die einzige Überlieferung aus dem 10. Jahrhundert und somit zumindest zeitnah an KX-S1. Bemerkenswerterweise ist in keiner der Nebenüberlieferungen der Titel *Kanxin fa* erwähnt, sondern ausschließlich der Name Woluns. Bevor die angeführten Texte mit den jeweils parallelen Passagen im Einzelnen diskutiert werden, ist zunächst KX einschließlich der Nebenüberlieferungen und Parallelen in der folgenden Übersicht dargestellt.³⁸

33 P. tib. 116, VIIb: F. 167.2–3. gNubs chen Sangs rgyas ye shes rin po che mdzad pa'i sgom gyi gnang gsal bar phyte ba *bsam gtan mig sgron ces bya ba* („Von gNubs chen Sangs rgyas ye shes Rin po che verfasstes [Werk] Leuchte des Auges der Meditation, welches [die Bedeutung] der Meditation klar darlegt“), Kurztitel: *bSam gtan mig sgron*, von 'Khor gdon gter sprul Chi med rig 'dzin edierte Reproduktion eines in Osttibet gefundenen Originaldrucks, Leh: sManrtsis shesrig spendzod, Bd. 74, 1974: 163.3 und 168.5–6.

34 *Zongjing lu* 98, in: T. 2016, Bd. 48, 942c.16–19.

35 *Jujing dabeijing* 2, in: T. 2880, Bd. 85, 1370b.20–21.

36 *Lengjia shiziji*, S. chin. 2054, in: T. 2837, Bd. 85, 1284a.9–11.

37 P. chin. 2885, *Damo beshang jueguan lun*, in: Yanagida Seizan 聊田聖山/Tokiwa Gishin 常盤義伸, *Zekkanron: Eibun yakuchū, gembun kotei, kokuyaku 絶觀論: 英文訳注, 原文校定, 国訳/A Dialogue on the Contemplation-Extinguished. A Translation based on Professor Seizan Yanagida's modern Japanese translation and consultations with Professor Yoshitaka Iriya, und Tokiwa Gishin*, Kyōto: Chūgoku zenroku kenkyūban/Institute for Zen Studies, 1973. 101 und *Dunhuang chanzong wenzhan jicheng* 1998: Bd. 1, 595/16–596/4.

38 In der ersten Spalte (KX-TY und KX-S1) sind Passagen, die in anderen Texten zitiert sind, unterstrichen. In der zweiten Spalte bezeichnen die Unterstreichungen Abweichungen zum Text in der ersten Spalte. Die gestrichelten Linien in Abschnitt A, C und D in der ersten Spalte signalisieren weitere Unterabschnitte, die weiter unten diskutiert werden (vgl. Seite 227ff.). Schreibvariante von KX-TY und KX-

Archetyp KX

S. chin. 1494 und TY

[A]

[Beginn KX-TY und KX-S1]

(0) 臥輪禪師看心法

-----[A1]-----

- (1) 隨心動念
 (2) 攀緣諸境
 (3) 不須收攝
 (4) 不須遮截
 (5) 不須伏捺³⁹
 (6) 不須證住

P. tib. 116, VIIb: F. 167.2–3 (8. Jh.):
 /'Gva lun shan shi bshad pa las kyang/
 /sems g.yo ba'i rjes su dran zhing/
 /yul rnams la myi dmyigs na
 brtul zhing bsdu myi dgos so/
 /glan zhing gdags myi dgos so
 zhes 'byung//

bSam gtan mig sgron. 163.3 (9./10.Jh.):
 /'Gva lhun shan gyi bshad pa las/
 sems g.yo ba'i rjes su dran zhing/
 /yul rnams la mi dmigs na/
 /brtul zhing bsdu mi dgos/
 /ces 'byung/

bSam gtan mig sgron. 168.5–6:
 /'Ga' lung shin shis thabs bshad pa/
 /sems g.yo ba'i rjes su dran zhing
 yul rnams la mi gnas na/
 /brtul zhing bsdu mi dgos te/
bslan zhing dgag mi dgos so/
 /zhes 'byung/

S. chin. 1494 und TY

Parallelen in chin. Quellen

-----[A2]-----

- (7) 所以然者
 (8) 心若有生
 (9) 即有動亂
 (10) 有動亂故
 (11) 便有攀緣
 (12) 有攀緣故
 (13) [即]須收攝⁴⁰
 (14) 遮截伏捺⁴¹

S1 sind in den Anmerkungen vermerkt. Offenbare Fehlstellen sind im Text aus dem Kontext heraus ergänzt, in eckige Klammern gesetzt und in einer Anmerkung erklärt.

39 KX-TY: 捺, KX-S1: 禁.

40 KX-S1 liefert an dieser Stelle ein unlesbares bzw. durchgestrichenes Zeichen. In KX-TY läuft der Text weiter, hier mit drei anstatt vier Zeichen. Parallel zu Zeile (9) ist an dieser Stelle 即 ergänzt.

41 KX-TY: 捺, KX-S1: 禁.

----- [A3] -----

- (15) 然其心性
 (16) 湛若虛空
 (17) 本來不生
 (18) 實亦不滅
 (19) 何須收攝
 (20) 遮截伏捺⁴²
 (21) 徒費其功
 (22) 而無住法

[KX-S1 bricht nach 而 ab, setzt bei Zeile (89)
 wieder ein; KX-TY läuft weiter fort]

----- [A4] -----

- (23) 行者 但覺心起
 (24) 即向心內
 (25) 反照心源
 (26) 無有根本
 (27) 即無生處
 (28) 無生處故
 (29) 心即寂淨
 (30) 無生無滅
 (31) 無相無爲

[B]

- (32) 安心要法
 (33) 為緣者說
 (34) 所以經言

- (35) 道逢良賢
 (36) 途中授與
 (37) 不逢良賢
 (38) 父子不傳

[C]

----- [C1] -----

- (39) 夫 修心賢士
 (40) 欲學不動
 (41) 大寂定者
 (42) 不得捨動
 (43) 而求[寂]也⁴³

Zongjing lu 98, 961 verfasst, in: T. 2016, Bd. 48, 942c.16–19:

臥輪禪師云

- 詳其心性
湛若虛空
本來無生
是亦無滅
何須收捺

Jijing dabijing 2, 7. Jh. (?), in: T. 2880, Bd. 85, 1370b.20–21:

- 若逢良賢
途中授與
若不逢賢
父子不傳

Lengjia shizijiji, 708 verfasst, in: T. 2837, Bd. 85, 1284a.9–11:

- 路逢良賢
途中受與
若不逢良賢
父子不得

42 KX-TY: 捺, KX-S1: 禁.

----- [C2] -----

- (44) 所以然者
 (45) 以不離動
 (46) 而求寂故
 (47) 即此動心
 (48) 性常寂淨
 (49) 無生無滅
 (50) 無相無爲
 (51) 以不覺故
 (52) 妄謂為動
 (53) 實不動矣

----- [C3] -----

- (54) 是以行者
 (55) 隨心動念
 (56) 但向心內
 (57) 一心連注
 (58) 內外熟看
 (59) 乃至無有
 (60) 微塵動相
 (61) 亦無不動
 (62) 是名大定

----- [C4] -----

- (63) 如是大定
 (64) 一切凡聖
 (65) 等自有之
 (66) 但以衆生妄想
 (67) 故非謂動
 (68) 非謂動說
 (69) 而為凡夫
 (70) 以其心性
 (71) 性不動故
 (72) 是以能學之者
 (73) 即動起寂
 (74) 名為聖人

[D]

----- [D1] -----

- | | | |
|------|-------------|------|
| (75) | <u>譬如礪中</u> | 譬如礪中 |
| (76) | <u>雖有具金</u> | 雖有具金 |
| (77) | <u>若不施功</u> | 若不施功 |
| (78) | <u>終不可得</u> | 終不可得 |
| (79) | <u>用功之者</u> | 用功之者 |
| (80) | <u>乃獲金也</u> | 乃獲金矣 |
| (81) | <u>心以如是</u> | 心以如是 |

P. chin. 2885, *Damo besbang jueguan lun*, in: Yanagida/
 Tokiwa, 1973, 101:

43 Hier ist eindeutig an dritter Position ein Zeichen ausgefallen. Parallel zu Zeile (46) ist in dieser Zeile 寂 zu ergänzen.

- (82) 雖知 本來常寂
 (83) 要籍觀照
 (84) 若不觀照
 (85) 即與妄動
 (86) 俱謂動觀者
 (87) 如得定也

[Ende KX-TY]

- 雖知 本來常寂
 若不觀察
 不得定也
 是勸諸學者
 一切時處
 恆向內照
 物得捉之捨

----- [D2] -----

[neuer Absatz in KX-S1]

- (88) 若人求道不習此
 (89) 千劫万劫枉功夫
 (90) 徒自疲勞忍辛苦
 (91) 究竟不免墮三塗
 (92) 譬如求蘇攢媯水
 (93) 力盡不獲熟由愚
 (94) 智者求心不求佛
 (95) 了本生死即無餘
 (96) 如智求蘇攢媯乳
 (97) 不費功力疾成蘇

- 若人求道不習此
 千劫万劫枉功夫
 徒自疲勞忍辛苦
 究竟不免墮三塗
 譬如求蘇攢媯水
 力盡不獲實由愚
 智者求心不求佛
 了本心源即無餘
 亦如求蘇攢乳濃
 不費其功疾成蘇

[E]

- (98) 種種辨說勞神慮
 (99) 不如一心向身看
 (100) 心中寂淨無一物
 (101) 無物不動性常安

[F]

[neuer Absatz in KX-S1]

- (102) 但勤向心照
 (103) 必當自性悟

[G]

- (104) 解時不異迷
 (105) 迷時不移處
 (106) 若人通達此
 (107) 不求彌勒度

Diese Gegenüberstellung des KX und der Parallelstellen in anderen Texten verdeutlicht folgende Punkte über die Struktur und Textgeschichte. Die Zeilen (1) bis (6) sind im tibetischen Manuskript P. tib. 116 als Aussage von Wolun – und ohne den Titel *Kanxin fa* – zitiert. P. tib. 116 ist zur Zeit der tibetischen Herrschaft über Dunhuang entstanden, also spätestens 841.⁴⁴ Die tibetische Übersetzung weicht mit einer zusätzlichen Negation (*nyi dmig*) vom chinesischen Original ab. Inhaltlich sind grundsätzlich beide Varianten – mit und ohne Negation – möglich. Die Übersetzung der chinesischen und tibetischen Passage macht die Unterschiede deutlich:

44 R. Kimura, „Le Dhyaṇa Chinois au Tibet ancien après Mahāyāna“, in: *Journal Asiatique* 269 (1981), 188, Anm. 15.

Übersetzung KX:

Wenn aus der Gedankenbewegung Gedanken entstehen, nimmt man verschiedene Objekte wahr. Dann muss man sie weder sammeln oder aufgeben, noch muss man sie unterdrücken oder erfahren.⁴⁵

Übersetzung von F. Faber von P. tib. 116: VIb, F. 167.2–3:

If one becomes aware of the fluctuating mind and *sees no objective referent in objects*, it is not necessary to discipline (ones mind) or collect (merit); it is not necessary to mend or add (to the mind).⁴⁶

Da P. tib. 116 mindestens 150 Jahre vor den uns heute bekannten chinesischen Manuskripten des *Kanxin fa* entstanden ist, muss es offenbar eine frühere chinesische Version zumindest dieser Anfangssätze gegeben haben, die als Vorlage der tibetischen Übersetzung diente. Da sich nur dieses Diktum aus dem KX im 8. Jahrhundert eindeutig mit Wolun in Verbindung bringen lässt, sind möglicherweise alle anschließenden Passagen spätere Hinzufügungen und zwar einschließlich des Titels. Für diese These spricht ferner, dass im 9./10. Jahrhundert das *bSam gtan mig sgron* gleich zweimal gerade auch nur diese ersten Sätze Woluns anführt – wiederum eingeleitet mit Woluns Namen und ohne den Titel *Kanxin fa*. Für das erste Zitat (*bSam gtan mig sgron*: 163.3) hat womöglich P. tib. 116 als Vorlage gedient, da die gleiche Variante wie in P. tib. 116, *mi dmyigs*, übernommen wurde; anders im zweiten Zitat (*bSam gtan mig sgron*: 168.5–6), wo *mi dmyigs* durch *mi gnas* „nicht verweilen“ ersetzt ist und zwei weitere Schreibvarianten bzw. -fehler stehen, *bslan zhing dgag mi dgos* anstatt *glan zhing gdags myi dgos* in P. tib. 116. Dies bedeutet, dass bis zur Redaktion des *bSam gtan mig sgron* im 9./10. Jahrhundert offenbar mehrere tibetische Übersetzungen dieses eindeutig Wolun zugeschriebenen Diktums existierten, denn es ist nicht davon auszugehen, dass der Autor des *bSam gtan mig sgron* die chinesischen Vorlagen kannte und selbst übersetzt hat. Vielmehr wird gNubs aus zwei verschiedenen Kompendien abgeschrieben haben, die dieses Diktum beinhalten.

Eine problematische Stelle befindet sich in Zeile (22) des KX, und zwar gerade dort, wo auch KX-S1 abbricht. Sowohl KX-S1 als auch KX-TY, in dem der Text an dieser Stelle fortläuft, haben die Konjunktion *er* 而, „und/aber“. Formal verlangt die Zeile vier Zeichen, also wie oben angegeben *er wuzhu fa* 而無住法, „und es ist ein Dharma des Nicht-Verweilens“, so dass Zeile

45 In tibetischen Texten zitiert in P. tib. 116: VIb, F. 167.2–3, *SM*: 163.3 und 168.5–6. Das Zitat in *SM*: 163.3 scheint das Manuskript P. tib. 116 als Vorlage genutzt zu haben. Da jenes in *SM*: 168.5–6 leicht von P. tib. 116 abweicht (z.B. *mi gnas* anstatt *mi dmyigs* und die Schreibweise *bslan zhing dgag* anstatt *glan zhing gdags*), stand gNubs chen Sangs rgyas ye shes neben P. tib. 116 offenbar noch eine andere tibetische Vorlage zur Verfügung. Die Passage aus P. tib. 116 ist ins Englische übersetzt in Faber 1985: 74 und J. Broughton, „Early Ch’an Schools in Tibet“, in: R.M. Gimello/P.N. Gregory (Hrsg.), *Studies in Ch’an and Hua-yen*, Studies in East Asian Buddhism No. 1, Honolulu: University of Hawaii Press, 1983: 12. Der tibetische Text weicht einzig in einer hinzugefügten Negation *myi* in *myi dmyigs* „nicht wahrnehmen“ von dem chinesischen Original ab. J. Broughton (1983: 60, 52) bewertet in Anlehnung an das chinesische Manuskript die Negation als überflüssig. F. Faber sieht hingegen nicht die Notwendigkeit dazu.

46 Flemming Faber, „A Tibetan Dunhuang Treatise on Simultaneous Enlightenment: The *dMyigs su myed pa tshul gye pa'i gzhung*“, in: *Acta Orientalia* 46 (1985): 74. Im Gegensatz zu F. Faber orientiert sich J. Broughton (1983: 12 und 60, Anm. 52) in seiner Übersetzung des tibetischen Textes an der chinesischen Vorlage und streicht ohne weitere Erklärungen die Negation.

(23) mit zwei plus vier Zeichen weiter zu lesen wäre. Möglicherweise könnte in Zeile (23) parallel zu Zeile (54) zu Beginn von Unterabschnitt C3 *shiyi* 是以, „deshalb“, ausgefallen sein, so dass Zeile (23) vielleicht ursprünglich auch vier Zeichen zählte, *shiyi xingzhe* 是以行者. Ungeachtet dieser Spekulationen ist Zeile (22) dennoch nicht ohne Schwierigkeiten zu lesen; inhaltlich ist die Verbindung mit der vorherigen Zeile nicht eindeutig. In KX-TY wäre an dieser Stelle etwa zu erwarten *er wu zhengfa* 而無正法, „und kein korrekter Dharma“. Während in KX-TY die korrupte Stelle gerade im dritten Zeichen *zhu* 住, „Verweilen“, liegt, ist hingegen in KX-S1 der unvermittelte Abbruch nach dem *er* problematisch. Womöglich haben sich beide Abschriften des 10. Jahrhunderts selbst einer korrupten Vorlage bedient. Dagegen scheint die Nebenüberlieferung dieser Passage im *Zongjing lu* den Text zu korrigieren und führt ihn, wie der Vergleich in den Übersetzungen zeigt, mit einer Auslassung inhaltlich sinnvoll fort.

Übersetzung KX:

Weshalb müsste man dann [Objekte] sammeln, aufgeben oder unterdrücken. All dies ist bloß ein vergebliches Bemühen und [KX-S1 bricht an dieser Stelle ab, KX-TY läuft weiter fort] wäre ein Dharma des Nicht-Verweilens. Der Praktizierende wendet sich, bloß wenn er dazu erwacht, dass sich der Geist bewegt, dem Innern des Geistes zu.

Übersetzung *Zongjing lu*:

Weshalb müsste man dann [Objekte] sammeln und unterdrücken? Bloß wenn man dazu erwacht, dass sich der Geist bewegt, soll man sich dem Innern zuwenden.

Im *Zongjing lu* beginnt die Passage mit *Wolun chanshi yun* 臥輪禪師云, „bei Meister Wolun heißt es“. In der Regel leitet *yun* 云 eine Paraphrase und nicht ein wörtliches Zitat ein, so dass der Verfasser hier Wolun vielleicht sinngemäß wiedergibt und eventuell eine fehlerhafte Vorlage korrigiert. Eine weitere Möglichkeit ist aber auch, dass Yongming Yanshou bei der Kompilation des *Zongjing lu* eine andere Vorlage zur Verfügung gestanden hat, beispielsweise eine Anthologie mit Aussprüchen verschiedener Meister. Das 961 vollendete *Zongjing lu* ist die einzige chinesische Nebenüberlieferung, die ausführlicher Wolun zitiert – auch hier wiederum Wolun und gerade nicht ein *Kanxin fa* – ein weiterer Beleg dafür, dass der Titel *Kanxin fa* jüngerem Datums ist. Das *Zongjing lu* rezipiert eindeutig die Tradition, die wir heute aus den *Kanxin fa*-Manuskripten kennen. Denn die Hypothese, dass das *Kanxin fa* auf der Grundlage des *Zongjing lu* entstand, ist aufgrund der genannten Korrekturbemühung ausgeschlossen. Da der Titel *Kanxin fa* allerdings nicht genannt wird, kursierten die Inhalte vermutlich auch in anderer Form.

Im Anschluss an diesen inhaltlich recht homogenen Abschnitt A setzt Abschnitt B in Zeile (32) mit den Worten „Der wichtige Dharma des Beruhigen des Geistes“ ein, eine Aussage, die eher wie der Anfang eines Textstückes klingt, die Argumentation in Abschnitt A aber nur sehr bedingt logisch weiterführt. In Zeile (34) folgt ein Zitat, allerdings wird der Name des *sūtras* nicht angeführt. Dieses Zitat ist aus zwei weiteren Dunhuang-Manuskripten bekannt, einem *sūtra*, dem *Jinjing dabei jing*, und der Traditionsgeschichte *Lengjia shizij ji*. Die Darstellung der Textgeschichte des *Wolun chanshi jie* hat bereits gezeigt, dass ein Manuskript des *Jinjing dabei jing* im 7. Jahrhundert im Umlauf war und auch als Textvorlage für zwei Strophen der heute bekannten Manuskripte des *Wolun chanshi jie* diente.⁴⁷ Auffallend ist eine gewisse Beliebtheit des

47 Vgl. oben S. 217–217.

Jiujing dabei jing, das sich aufgrund der Terminologie zu urteilen, an ein buddho-daoistisches Publikum richtete.⁴⁸ Dennoch könnte auch für das *Kanxin fa* das *Jiujing dabei jing* eine Textvorlage gewesen sein, wenngleich es einige leichte Abweichungen gibt. In Zeile (35) des KX scheint das Zeichen *dao* 道 in der doppelten Bedeutung „Weg“ und „Wahrheit“ im Vergleich zu den Versionen im *Jiujing dabei jing* und *Lengjia shizi ji* angepasst zu sein. Es ist unklar, ob auch das *Lengjia shizi ji* auf dem *Jiujing dabei jing* basiert, da das Zitat ebenso leicht abweicht. Eventuell haben beide, das *Kanxin fa* und das *Lengjia shizi ji*, von einer dritten Quelle abgeschrieben.

Mit Abschnitt C beginnt ein inhaltlich neuer Komplex, der mit dem Zeichen *fu* 夫, „nun“, in Zeile (39) eingeleitet wird. Während Abschnitt A ein subitistisches Element thematisiert, das beispielsweise in dem Begriff *fanzhao xinyuan* 反照心源, „das Leuchten zur Geist-Quelle zurückführen“, eine unmittelbare Schau der Natur des Geistes befürwortet, steht hingegen in Abschnitt C ein gradueller Aspekt im Vordergrund, der in Begriffen wie *shukan* 熟看, „die Betrachtung reifen lassen“ zum Ausdruck kommt. Dies sind inhaltliche Komponenten, die in einem eigenen Beitrag zu diskutieren sind. Formal ist diese Passage von Zeile (39) bis (74), von einer offenbaren Auslassung in Unterabschnitt C1 Zeile (43) einmal abgesehen, sehr homogen. Auffallend bei den vier Unterabschnitten ist die ähnliche Struktur wie in Abschnitt A. Die Unterabschnitte C2 bis C4 kommentieren Abschnitt C1 und führen ihn weiter aus. C2 Zeile (40) leitet den Unterabschnitt gleich wie A2 mit einem begründenden *suoyi ranzhe* 所以然者 ein. Ferner erinnert der Beginn von Unterabschnitt C3 Zeile (54) an den Anfang von A4 Zeile (23) „der Praktizierende“ (*xingzhe* 行者).

Die einzige problematische Stelle in Abschnitt C ist in Unterabschnitt C4 in den Zeilen (67) und (68). Die beiden Zeilen *gu fei wei dong* 故非謂動 / *fei wei dong shuo* 非謂動說 ergeben hier in dieser Form keinen Sinn. Da für diese Textpassage keine Nebenüberlieferung bekannt ist, konnten diese Zeilen nicht korrigiert werden und sind deshalb im Anhang dieses Artikels nicht übersetzt und als Auslassung ([...]) gekennzeichnet.

Abschnitt D ist formal besonders interessant, da durch eine Nebenüberlieferung im *Damo beshang jueguan lun* das Ende des Manuskriptes KX-TY, also Abschnitt D1, mit dem zweiten Absatz aus KX-S1, also Abschnitt D2, zu einer inhaltlichen Einheit zusammengefügt wird. Die Passage im *Damo beshang jueguan lun* hat zwei Zeilen, die in keinem der beiden Manuskripte des *Kanxin fa* stehen, aber die Zeilen (87) und (88) des KX sinnvoll verknüpfen.

Wenngleich das *Jueguan lun* in sechs Dunhuang-Abschriften existiert,⁴⁹ besitzt einzig das Manuskript P. chin. 2885 (betitelt als *Damo beshang jueguan lun*) einen Anhang am Ende des Haupttextes, in dem die Parallele zum KX steht.⁵⁰ Am Ende dieses Anhangs ist der Name Facheng 法成

48 Die mehrfache Übernahme des *Jiujing dabei jing* deutet auf eine Beliebtheit hin, die eine eigene Studie wert wäre.

49 (1) *Ruli yuanmen* 入理緣門, zuvor in der Sammlung von Mitsuo Ishii, (2) P. chin. 2732: *Ruli yuanmen* 入理緣門, (3) P. chin. 2074: *Jueguan lun* 絕觀論, (4) P. chin. 2885: *Damo beshang jueguan lun* 達摩和尚絕觀論, (5) P. chin. 2045: *Sanzang fasbi Putidamo jueguan lun* 三藏法師菩提達摩絕觀論, (6) *Ran* 84: *Guanxing fa wei youqian wuming shangshi ji* 觀性法為有象無名上師記. Alle Manuskripte sind abgedruckt in: Yanagida/Tokiwa 1973: 2–81 und Manuskript (2) bis (6) auch in: *Dunbuang chanzong wenxian jicheng* 1998: Bd. 1, 552–597.

50 P. chin. 2885, *Damo beshang jueguan lun*, in: Yanagida/Tokiwa 1973: 101 und *Dunbuang chanzong wenxian jicheng* 1998: Bd. 1, 595/16–596/4.

(gest. 856)⁵¹ angeführt, der berühmte Übersetzer, der sowohl aus vielen Dunhuang-Manuskripten als auch aus überlieferten tibetischen Übersetzungen bekannt ist. Diese von Facheng angefertigte Kopie ist auf den sechsten Tag des dritten Monats im *Xinsi*-Jahr 辛巳 datiert, welches entsprechend Fachengs Lebensspanne das Jahr 801 ist.⁵² Da die Passage des *Kanxin fa* lediglich im Anhang eines Manuskriptes des *Jueguan lun*, in P. chin. 2885, erwähnt wird, ist nicht mit Sicherheit zu sagen, welcher Text von welchem abgeschrieben hat. Zwar ist der Text des *Damo beshang jueguan lun* zeitlich vor den heute bekannten Texten des *Kanxin fa* entstanden, doch hat bereits ein Vergleich der tibetischen Übersetzung der Anfangspassage des *Kanxin fa* in P. tib. 116 gezeigt, dass schon im 8. Jahrhundert eine chinesische Vorlage des *Kanxin fa* bzw. Aussprüche des Wolun existiert haben müssen – wenngleich wir nicht wissen, wie umfangreich der Text tatsächlich war; d.h., es müssen etwa zur gleichen Zeit das *Damo beshang jueguan lun* und eine frühe Fassung des *Kanxin fa* bzw. der Aussprüche Woluns in Umlauf gewesen sein.

Einiges spricht dennoch dafür, dass das *Kanxin fa* vom *Damo beshang jueguan lun* abgeschrieben hat und nicht umgekehrt das *Damo beshang jueguan lun* vom *Kanxin fa*. KX leitet, wie das obige Zitat des *Jijing dabei jing* gezeigt hat, einen fremden Text, hier ein *sūtra*, ausdrücklich mit den Worten ein „dementsprechend steht in einem *sūtra*“. Dies ist der einzige explizite Verweis auf einen anderen Text im KX. Zu Beginn von Unterabschnitt D1 wird jedoch unvermittelt das Beispiel der Goldmine angeführt (Zeile 75–81) und der Eindruck erweckt, dass es sich um ein dem *Kanxin fa* eigenes Beispiel handelt. Wenngleich das Goldminen-Beispiel an dieser Stelle im *Kanxin fa* thematisch zu der vorherigen Passage passt, ist im Falle des *Damo beshang jueguan lun* doch eine größere inhaltliche Kohärenz des Gesamttextes gegeben. Das *Damo beshang jueguan lun* diskutiert am Ende des Textes, also noch vor dem Appendix, das Thema Buddhanatur. Das Beispiel der Goldmine, dass aus der Goldmine das Gold nur durch Anstrengungen zu gewinnen sei, erinnert an die traditionellen Beispiele für die Buddhanatur, die bereits im *Tathāgatarbhasūtra* angeführt sind.⁵³ Im *Damo beshang jueguan lun* fügt sich inhaltlich der Appendix sinnvoll an den Haupttext an. Das *Kanxin fa* hingegen diskutiert nicht explizit die Bedeutung von Buddhanatur – selbst wenn es dieses Thema, wie die spätere inhaltliche Analyse zeigen wird, indirekt behandelt. Abschnitt D scheint demnach ebenso zu einem späteren Zeitpunkt an ein Kernstück des *Kanxin fa* angehängt worden zu sein.

Die parallelen Passagen aus beiden Texten, KX und *Damo beshang jueguan lun*, weichen zwar nur in wenigen Zeichen voneinander ab, doch ist die Passage im KX offenbar in einem we-

51 Jiang Liangfu 姜亮夫, *Dunhuang xue lunwen ji* 敦煌學論文集 („Sammelband zu Beiträgen der Dunhuang-Forschung“), Shanghai: Shanghai guji chubanshe, 1987: Bd. 2, 1030.

52 Zur Bestimmung des *Xinsi*-Jahres vgl. ‚*Cefu yuangui*‘ *Tubo shiliao jiaozheng* 冊府元龜吐蕃史料校證 („Korrekturen zu den Geschichtsmaterialien zu Tibet aus den ‚Herausragenden Modellen aus den offiziellen Archiven“), hrsg. von Li Peiying 李培英 u.a., o. O., 1979: 273.

53 Im *Tathāgatarbhasūtra* sind neun Beispiele für Buddhanatur angeführt, so z.B. die Metapher des Schatzes, der sich unter dem Haus von armen Leuten befindet (vgl. Michael Zimmermann, *A Buddha Within: The Tathāgatarbhasūtra. The Earliest Exposition of the Buddha-Nature Teaching in India*, Tokyo: The International Research Institute for Advanced Buddhism, Soka University, 2002, 120ff, 284ff.). Interessanterweise werden die Beispiele dort gleich wie das Goldminen-Beispiel im *Kanxin fa* mit den Zeichen *pinu* 譬如 eingeführt (ebd.: 284). Ferner entspricht die Anordnung von je vier Zeichen in KX der Struktur des von M. Zimmermann edierten Manuskriptes Ch1, Buddhahdras Übersetzung des *Tathāgatarbhasūtra*.

sentlichen Punkt terminologisch angepasst, so dass dadurch die Bedeutung leicht verändert ist. Während es im *Damo beshang jueguan lun* „untersuchen“ (*guan* 觀) heißt, steht im KX-TY in Zeile (84) *guan* 觀, „Untersuchen-Erhellen“. Zeile (83) des KX-TY führt bereits den Begriff *guan* 觀 ein, fehlt aber im *Damo beshang jueguan lun*. Die Ergänzungen in KX-TY lassen keinen im Kontext sinnvollen Satz entstehen, so dass diese Passage in der Übersetzung im Anhang ausgelassen wird (markiert durch [...]). Beide Passagen sind im Vergleich wie folgt wörtlich zu übersetzen:

Übersetzung KX:

Obwohl man weiß, dass [der Geist] seit jeher beständig ruhig ist, muss man sich auf das Untersuchen-Erhellen stützen. Wenn man nicht untersucht-erhellt, dann entstehen falsche [Gedanken] und Bewegung. Beide nennt man Bewegung und Untersuchen; so ist das Erlangen der Versenkung.

Übersetzung *Damo beshang jueguan lun*:

Obwohl man weiß, dass [der Geist] seit jeher beständig ruhig ist, erlangt man nicht die Versenkung, wenn man [den Geist] nicht untersucht.

Formal auffallend ist in Zeile (86) die Nominalisierungspartikel *zhe* 者, die als fünftes Zeichen in der Zeile eindeutig die ansonsten recht durchgängige Struktur von je vier Zeichen in Unterabschnitt D1 unterbricht. Dieser formale Bruch zeigt bereits, dass der Text an dieser Stelle korrupt ist. Im Vergleich zum *Damo beshang jueguan lun* erscheint die übersetzte Passage aus dem KX gewollt konstruiert, besonders der letzte Satz „[...] Beide nennt man Bewegung und Untersuchen; so ist das Erlangen der Versenkung.“ Hingegen ist die Passage im *Damo beshang jueguan lun* nicht nur formal flüssiger, sondern auch inhaltlich logischer: ohne Untersuchen keine Versenkung. Somit scheint die Passage aus dem *Damo beshang jueguan lun* die frühere zu sein, die offenbar KX-TY und KX-S1 als Vorlage diente. Dies bedeutet ferner, dass an ein Kernstück des KX offenbar Passagen aus anderen Texten angehängt und entsprechend dem Kontext leicht angepasst wurden, gerade so wie es oben bereits für das *Wolun chanshi jie* nachgewiesen wurde. Das Ersetzen der Zeichen *guan* 觀 in den Zeilen (83/84) für *guan* 觀 mag den Versuch der Anbindung an eine andere Tradition darstellen. Dieser Punkt wird in der inhaltlichen Diskussion in einem folgenden Artikel ausführlicher diskutiert.

Abschnitt E knüpft formal an die Zeilen von je sieben Zeichen in Unterabschnitt D2 an und greift inhaltlich, wie oben bereits erwähnt auf die Unterabschnitte D1 und C4 zurück. Allerdings ist die Fortführung an dieser Stelle im *Damo beshang jueguan lun* insgesamt kohärenter als im KX; denn dort kehrt der Text nach einer bildhaften Beschreibung wieder in eine technische Sprache zurück. Ferner ist im KX in Zeile (99) der Begriff *kan* 看 auffallend, der bezeichnenderweise in einem Text, der *kanxin* 看心, „Betrachten des Geistes“, betitelt ist, bloß zweimal vorkommt. Das Zeichen *kan* ist in Zeile (99) allerdings nicht im fallenden Ton in der Bedeutung „betrachten“ zu lesen, sondern aufgrund des Reims mit dem Zeichen *an* 安 in Zeile (101) im ebenen Ton in der Bedeutung „behüten/sich sorgen um“ – eine in der Tang-Zeit durchaus übliche Verwendung dieses Zeichens. Abschnitt F folgt unverbunden Abschnitt E, greift inhaltlich jedoch noch einmal auf Unterabschnitt A4 zurück: denn *xiang xinzhao* 向心照, „wenn man sich [...] dem Leuchten des Geistes zuwendet“, ist möglicherweise eine abgekürzte Form für *xiang xinnei fanzhao xinyuan* 向心内反照心源, „[...] wendet sich dem Innern des Geistes zu. Er führt das Leuchten zur Geist-Quelle zurück. [...]“, in den Zeilen (24/25). Abschnitt G schließt in Form eines Merkverses KX ab.

Welche Schlussfolgerungen lassen diese Überlegungen nun zur Textstruktur des KX zu? Abschnitt A bis D, also das Manuskript KX-TY, scheint insgesamt weitestgehend korrekt überliefert zu sein. Allerdings ist nur Abschnitt A, in dem die Unterabschnitte A1 bis A4 eine inhaltliche Einheit bilden, eindeutig mit Wolun in Verbindung zu bringen: A1 bereits für das 8. Jahrhundert durch die Nebenüberlieferung in P. tib. 116 und A3 und A4 spätestens ab 961 durch die Nebenüberlieferung im *Zongjing lu*. Abschnitt A scheint somit der Kern des Textes zu sein, an den alle folgenden Abschnitte später angehängt wurden, also B bis D aus KX-TY und KX-S1 und E bis G aus KX-S1, – zum Teil nachweislich Zitate aus einem anderen Text, dem *Damo beshang jueguan lun*.

Warum diesem Gesamttext allerdings der Titel *Kanxin fa* angehängt wurde, ist derzeit nicht endgültig zu klären. Ganz im Gegensatz zu diesem Titel wird Abschnitt B mit den Worten „Der wichtige Dharma des Beruhigen des Geistes [...]“ (*anxin yaofa* 安心要法) eingeleitet. Diese Wendung ist bemerkenswerter Weise auch im Wolun zugeschriebenen tibetischen Manuskript P. tib. 811 im Titel als *sems bde bar bzhaq pa* (*anxin*) aufgenommen.⁵⁴ Ferner wurde in dem Artikel zur Person bzw. Figur Wolun anhand des *Chanyuan zhuquan jidu xu* 禪源諸詮集都序 („Allgemeines Vorwort zu diversen Erklärungen über den Ursprung des Meditationsbuddhismus“, datiert 833) bereits gezeigt, dass der Verfasser Zongmi 宗密 die Figur Wolun im Kontext der Lehren der Meditationsmeister Sengchou und Guṇabhadra eingeordnet hat,⁵⁵ die beide in der Tradition des „Beruhigen des Geistes“ (*anxin* 安心) stehen. Da die Überlieferung von Aussprüchen von Wolun im chinesischen Kanon, also die eine Strophe des *Wolun chanshi jie* im *Jingde chuandeng lu* und die Anfangspassage des *Kanxin fa* im *Zongjing lu*, nicht einen Titel wie *Kanxin fa* oder auch nur den Begriff *kanxin* im Zusammenhang mit Wolun nennen, ist der Titel *Kanxin fa* eindeutig jüngerer Datums.

Warum aber so ein Stückelwerk – ganz besonders im Falle des KX-S1? In den chinesischen Dunhuang-Manuskripten zum Meditationsbuddhismus finden wir eine Reihe von Kompilationen, die eine Art Sammlung von Exzerpten verschiedener Texte sind, wie beispielsweise die oben bereits erwähnten Manuskripte *Dacheng yaoyu* und *Zhujing yaobao*.⁵⁶ Für die Manuskripte KX-TY und KX-S1 könnte gleiches gelten wie für diese Texte, nämlich dass es sich um Notizen oder Sammlungen von Auszügen anderer Texte handelt, die hier unter dem Thema *kanxin* zusammengefasst sind.⁵⁷ Warum aber gerade die Aussprüche von Wolun den Ausgangspunkt für solch eine Kompilation bilden, bleibt unklar. Auffallend im Vergleich von KX-S1 und KX-TY ist jedoch, dass die beiden Manuskripte offenbar in einem unterschiedlichen Kontext entstanden sind. Die Auswahl der Textpassagen in KX-S1 lässt vermuten, dass der Kompilator den Aufwand, welcher mit einer allmählichen, quietistischen Übung einhergeht, nicht schätzte. Wie oben bereits erwähnt wurde, ist gemäß den Angaben im Katalog von L. Giles das Manuskript KX-S1 auf der gesamten Rolle zwischen Texte eingebettet, die ein

54 Siehe oben Seite 215.

55 *Chanyuan zhuquan jidu xu*, in: T. 2015, Bd. 48, 412c.15–27 und 402b.22–c.3. Vgl. Meinert 2007b: 193–195.

56 Vgl. oben Seite 216, Anm. 5 und Seite 217, Anm. 10.

57 *Kanxin* 看心 ist ferner im Titel eines anderen Textes aufgeführt, dem *Kanxin lun* 看心論. Dieser Titel ist angegeben im 801 von dem japanischen Mönch Saichō 最澄 (chin. Zuicheng, 767–822) kompilierten Katalog *Chuanjiao dashi jianglai yuezhou lu* 傳教大師將來越州錄 („Katalog des Meister Chuanjiao aus Yuezhou“), in: T. 2160, Bd. 55, 1059b.14.

Grundwissen für Laien liefern.⁵⁸ Dies würde bedeuten, dass die Unterbrechung in Zeile (22) des KX-S1 nach dem Zeichen *er* bewusst ist und somit KX-S1 womöglich eine Bearbeitung von KX-TY darstellt. Dies würde ferner bedeuten, dass KX-TY eine ältere Abschrift wäre. Im Fall von KX-TY bleiben zwei Möglichkeiten offen: (1) Sofern der Text über die drei mir zur Verfügung gestandenen Seiten hinaus geht,⁵⁹ ist davon auszugehen, dass der von mir angefertigte Archetypus kein Konstrukt ist und KX-S1 bewusst unterbrochen wurde. (2) Wenn andererseits KX-TY tatsächlich auf dem dritten Blatt endet, muss es noch eine weitere Version des *Kanxin fa* gegeben haben, die das *Damo heshang jueguan lun* – wie in KX-S1 – weiter zitiert, oder aber das *Damo heshang jueguan lun* zitiert KX-S1. Aufgrund der vorliegenden Materialien ist somit eine endgültige Entscheidung einerseits über die ursprüngliche Überlieferung von Aussprüchen Woluns und andererseits über die Entstehungsgeschichte der vorliegenden Manuskripte nicht möglich.

2.2 Kerngedanken des *Kanxin fa*

In der Untersuchung des *Kanxin fa* sind verschiedenste Ebenen der Betrachtung miteinander verwoben: (1) die Ebene der Rezeption des Textes – vor allem im Hinblick auf die Erwähnung Woluns in einer tibetischen Überlieferung von Nyi ma 'od zer (12. Jh.),⁶⁰ (2) die Ebene der (teilweisen) Zuschreibung von Inhalten zu Wolun, verbunden mit der textgeschichtlichen Entwicklung⁶¹ und (3) eine rein inhaltliche Ebene. Die erste und zweite Ebene wurde bereits mehrfach berücksichtigt, so dass in diesem Artikel abschließend nur ein Übergang zur dritten Ebene, der inhaltlichen Betrachtung der Texte, zu schaffen ist – hier zumindest in Form einer Zusammenfassung der Kerngedanken. In einem separaten Artikel wird eine inhaltliche Analyse zentraler Themen und Begriffe des *Kanxin fa* erfolgen, und zwar vor dem Hintergrund der frühesten Entwicklungsphase des Meditationsbuddhismus und im Kontext thematisch vergleichbarer Texte des 6. bis 8. Jahrhunderts. Es wird zu zeigen sein, dass im *Kanxin fa* wesentliche Inhalte des frühen Meditationsbuddhismus formuliert sind, die die Situation vor der Spaltung der meditationsbuddhistischen Bewegung in die einen Gradualismus betonende Nord- und die einen Subitismus befürwortende Süd-Schule repräsentieren.⁶²

Das *Kanxin fa* kann nun als eine weitere Antwort auf die bereits im Bodhidharma zugeschriebenen *Erru sixing lun* 二入四行論 („Abhandlung über die zwei Eintritte und vier Übungen“) angelegte Dichotomie von subitistisch versus graduell betrachtet werden, nämlich als eine Antwort auf ein religiöses Dilemma, welches auf dem Paradigma der immanenten Buddha-Natur und den vorübergehenden, durch Illusionen verursachten Befleckungen beruht.⁶³

58 Vgl. oben Seite 221.

59 Vgl. die Beschreibung der mir zur Verfügung gestandenen Kopie des KX-TY oben Seite 220.

60 Vgl. *Chos 'byung me tog snying po sbrung rtsi'i bcau* („Honigblütennektar der Geschichte des Buddhismus“), verfasst von Nyang Nyi ma 'od zer (1124–1192 oder 1136–1204), Faksimile-Ausgabe in: R.O. Meisezahl, *Die große Geschichte des tibetischen Buddhismus nach alter Tradition*. rNying ma'i chos 'byung chen mo, Sankt Augustin: VGH Wissenschaftsverlag, 1985: Tafel 287.1–288.1. Diese Überlieferungstradition wurde behandelt von mir in Meinert 2006: bes. 31–37 und Meinert 2007b: 197.

61 Vgl. Abschnitt 2.1.

62 Vgl. Meinert 2007b: 196–197.

63 *Erru sixing lun*, von Tanlin (曇林, 6. Jahrhundert) verfasst, unter dem Titel *Liebian daxing rudao sixing* 略辯大乘入道四行 („Bündige Diskussion über die [zwei] Eintritte und vier Übungen im Mahāyāna-

Damit greift es Lehrinhalte auf, die charakteristisch für die gesamte spätere Nord-Schule sind, nämlich die Diskussion um den reinen und befleckten Aspekt des Geistes, die Substanzlosigkeit des befleckten Geistes und seiner Illusionen, ein kontinuierliches Üben und das Anerkennen der Unmittelbarkeit des Erkennens bzw. Erwachens.⁶⁴

Die dichotome Struktur des *Kanxin fa* – ein subitistischer und gradualistischer Aspekt – ist zunächst deutlich in der frühesten Schicht des Textes angelegt, also in Abschnitt A, respektive in A1 und A2. Diese Dichotomie wird in den später angefügten Passagen grundsätzlich nochmals aufgegriffen, wenn teilweise auch nicht mit gleicher Deutlichkeit. So ist im Goldgruben-Beispiel im Anschluss an Unterabschnitt A2 besonders der gradualistische Aspekt, im folgenden Abschnitt B am ehesten ein Verweis auf den subitistischen und in Abschnitt C nochmals auf den gradualistischen Aspekt gegeben.

Unterabschnitt A1 setzt mit der Aufmerksamkeit gegenüber dem im Geist (*xin* 心) entstehenden Gedankenprozess ein. Die Beobachtungsrichtung des Übenden geht hier von außen nach innen, also von den Gedanken im Geist zur Natur des Geistes (*xinxing* 心性). Während im Äußeren Zerstreuung und Diskursivität herrschen, ist das Innere durch Attribute wie „klar wie der Raum“ und „seit jeher ohne Entstehen und tatsächlich ohne Vergehen“ beschrieben. In Unterabschnitt A2 kommt als weiteres Attribut der Natur des Geistes ihre „beständige Reinheit“ hinzu. Sobald der Übende, wie es im Unterabschnitt A1 heißt, die anfängliche Bewegung des Geistes gewahrt, wendet er sich unmittelbar dem Innern des Geistes zu. Die wichtige Instruktion ist hier, „das Leuchten zur Geist-Quelle zurück[zuführen]“ (*fanzhao xin-yuan*). Schließlich wird noch einmal die Reinheit, Merkmalslosigkeit und die Abwesenheit von Entstehen und Vergehen angeführt – bezeichnenderweise diesmal des Geistes (*xin*) und nicht der Natur des Geistes (*xinxing*).

Es drängt sich die Frage auf, in welchem Verhältnis Geist (*xin*) und Natur des Geistes (*xinxing*) zu einander stehen. Im *Kanxin fa* ist der Begriff Natur des Geistes offenbar synonym gebraucht für das Absolute, für Soheit oder Buddha-Natur. Die Natur des Geistes offenbart sich, wird aktiv als Geist; aus diesem Geist gehen wiederum Gedanken hervor, durch die Objekte wahrgenommen werden und eine Subjekt-Objekt Dualität entsteht. Die Natur des Geistes ist wie eine reine Quelle, der Geist ist verantwortlich für Diskursivität. Da andererseits aber sowohl die Natur des Geistes als auch der Geist als rein (*jijing* 寂淨) im Sinne von ursprünglich rein bzw. substanzlos beschrieben wird, postuliert das *Kanxin fa* hier die Vorstellung eines Absoluten, in dem ein reiner und ein befleckter Aspekt gleichzeitig bestehen.

Die Anweisung für den Übenden konzentriert sich allerdings, sobald die dualistische Wahrnehmung des Geistes bemerkt wird, auf den reinen Aspekt des Geistes und nicht auf den befleckten oder diskursiven Geist. Die Instruktion, das Leuchten zur Geist-Quelle zurückzuführen, stellt hier die Verbindung her zwischen der reinen Natur des Geistes und dem dualistisch wahrnehmenden Geist. Denn wenn dualistisch wahrgenommene Erscheinungen zur Geist-Quelle zurückgeführt werden, ist letztendlich auch Geist rein und somit identisch mit der Natur des Geistes. Das Leuchten zur Geist-Quelle zurückzuführen, beschreibt in diesem Kontext eine unmittelbare Schau, oder besser, ein Wieder-Erschauen der Natur des Geistes.

Buddhismus“), in: T. 2837, Bd. 85, 1285a.11–14. Vgl. hierzu auch Meinert 2007a: 252–254 und Meinert 2006: 42.

64 John R. McRae, *The Northern School and the Formation of Early Ch’an Buddhism*, Honolulu: University of Hawaii Press, 1986: 209.

Dies ist die Grundlage für das sich anschließende fortwährende Üben in dieser Anschauung, die in Unterabschnitt A2 beschrieben ist.

Das ständige Üben dieses ersten Erschauens konzentriert sich nicht auf den reinen Aspekt des Geistes, also die Natur des Geistes; vielmehr nimmt der Übende als Anhaltspunkt die Diskursivität des Geistes, die Bewegung, durch die er schließlich auch wieder zur Stille und Reinheit der Natur des Geistes finden soll. Zwar ändert sich die Ausrichtung der Konzentration – also das Meditationsobjekt – von der Reinheit zur Diskursivität, doch ändert sich niemals das Ziel, nämlich die Substanzlosigkeit des Meditationsobjektes zu erkennen. Das *Kanxin fa* beschreibt dadurch zwei Seiten der gleichen Medaille. Ferner benennt Unterabschnitt A2 die übergeordnete Bezeichnung für die hier beschriebene Lehre, „der wichtige Dharma des Beruhigen des Geistes“.

Die Darstellung des graduellen Aspektes der Meditationsübung ist in Unterabschnitt A2 strukturell durch eine Reihe von Gegensatzpaaren ausgedrückt: Bewegung (*dong* 動)/Stille (*ji* 寂), Innen (*nei* 內)/Außen (*wai* 外), Merkmal von Bewegung (*dong xiang* 動相)/Nicht-Bewegung (*bu dong* 不動) und Weiser (*shengren* 聖人)/Gemeiner (*fanfu* 凡夫). Es heißt, dass der Übende, der die große, unwandelbare Stille-Versenkung erlangen will, nicht Bewegung aufzugeben hat, um Stille zu erstreben. Sobald Gedanken im Geist entstehen, wendet er sich wiederum dem Innern des Geistes zu und lässt jetzt „innerlich und äußerlich die Betrachtung so reifen“ (*shu kan* 熟看), bis nicht das geringste Merkmal von Bewegung oder Nicht-Bewegung übrig bleibt. Die Merkmale oder Gedanken des diskursiven Geistes werden als illusionär erkannt und erschöpfen sich geradezu – bis hin zur Stille-Versenkung. Diese Versenkung besitzen alle Weisen und Gemeine auf natürliche Weise. Um die hier angeführten dualen Strukturen aufzubrechen, ist der Übende aufgefordert, die Betrachtung reifen zu lassen, aber erst nachdem er sich wiederum dem Innern des Geistes zugewandt hat. So wird die Diskursivität des Geistes ein weiteres Mal aus der Perspektive des Innern heraus, oder wie es in Unterabschnitt A1 heißt, der Geist-Quelle, betrachtet. Dort ist der Übende aufmerksam, die Vielfalt zum Einen, zur Natur des Geistes, zurückzuführen, hier betrachtet er die Vielfalt der Merkmale, die aus dem Einen entsteht. Schließlich münden beide Anschauungen in der beständig stillen Natur des Geistes. Bemerkenswert in diesem Zusammenhang ist allerdings ein elitärer Standpunkt, der bis zum Schluss aufrecht erhalten wird: da nur der Weise, nicht aber der Gemeine zu dieser Erkenntnis gelangt, bleibt ein letzter Unterschied bestehen.

In dem an Unterabschnitt A2 sich anschließenden Goldminen-Beispiel wird nochmals die Notwendigkeit des fortwährenden Übens betont: Genauso wie Gold nur durch Anstrengung aus einer Mine zu bekommen ist, ebenso ist die ursprüngliche Ruhe des Geistes nur durch Untersuchen-Erhellen (*guan zhan*) zu erkennen. Bemerkenswert an dieser Stelle ist die Ergänzung im *Damo heshang jueguan lun*, die, wie bereits oben erwähnt, das *Kanxin fa* auslässt.⁶⁵ Dort heißt es u.a. „man wendet sich fortwährend dem Leuchten im Innern zu“. Diese Vorstellung fügt sich gut an die Beschreibungen in Unterabschnitt A2 an, wo es heißt, dass man die Betrachtung der Bewegung vom Innern aus reifen lasse; hier setzt das Untersuchen am gleichen Anhaltspunkt an.

Abschnitt B knüpft inhaltlich nochmals an Unterabschnitt A1 an, besonders an die Entsprechung des reinen Aspektes sowohl des Geistes als auch der Natur des Geistes. In Unterabschnitt A1 wird darüber hinaus eine Raum-Metapher eingesetzt, die hier in der Wendung „es gibt kein Ding“ (*wu yi wu* 無一物) wieder zu finden ist und geradezu die Brücke zwischen Geist und Natur des Geistes darstellt. Es heißt: „Im Geist ist es still und rein und es gibt kein

65 Vgl. oben Seite 230ff.

Ding; ohne ein Ding und unbeweglich ist die Natur [des Geistes] beständig ruhig.“ Auffallend in dem vorausgehenden Satz ist allerdings die Aufforderung, „mit ganzem Geist den Körper behüten“ (*yixin xiang shen kan* 一心向身看). Der Begriff Körper ist im Gesamtkontext des *Kanxin fa* eher ungewöhnlich, denn an vergleichbarer Stelle in Unterabschnitt A1 heißt es „wendet sich dem Innern des Geistes zu“ (*xiang xin nei* 向心内).⁶⁶ Schließlich greift Abschnitt C nochmals das Thema des kontinuierlichen Übens auf, wodurch der Übende mit Gewissheit zur eigenen Natur erwachen werde.

Zusammenfassend ist somit festzustellen, dass das *Kanxin fa* inhaltlich relativ kohärent ist, wenngleich es sich offenbar um ein Stückelwerk handelt, das aus verschiedensten Teilen zusammengesetzt wurde. Es formuliert somit wesentliche Lehrinhalte, die in ähnlicher Weise in anderen Texten der Nord-Schule formuliert sind – also, die Diskussion um den reinen und befleckten Aspekt des Geistes, die Substanzlosigkeit des befleckten Geistes und seiner Illusionen, ein kontinuierliches Üben und das Anerkennen der Unmittelbarkeit des Erkennens. In einem weiteren Artikel wird deshalb die komplementäre Grundstruktur des *Kanxin fa* im Kontext ähnlich strukturierter Texte der Nord-Schule des 6. bis 8. Jahrhunderts zum Themenkomplex „Beruhigen des Geistes“ analysiert werden. Dabei sind in erster Linie inhaltliche Stränge anhand von Schlüsselbegriffen zu analysieren und in ihren geistesgeschichtlichen Kontext einzubetten, da eine rein lineare Analyse des gesamten *Kanxin fa* ausgeschlossen ist. So wird schließlich herauszuarbeiten sein, welche Position die an die Figur Wolun angehängte bzw. mit ihr verbundene Lehre im Meditationsbuddhismus in Dunhuang einnahm und was die Figur Wolun in Dunhuang und schließlich auch Tibet tatsächlich repräsentierte.

Anhang A: Übersetzung des *Wolun chanshi jie* (S. chin 6631)

Strophe von Meditationsmeister Wolun

Wolun besitzt keine Schlaueit,
vermag unzählige Gedanken zu beruhigen.
Geistestrübungen⁶⁷ werden dadurch aufgegeben
und Erwachen wächst Tag und Nacht an.

Trübheit⁶⁸ ist nicht beständig trübe,⁶⁹
Klarheit ist ebenso nicht [beständig] klar.
[Je nachdem, ob] mit der Klarheit und Trübheit im Einklang oder nicht,
spricht man von Entstehen und Nicht-Entstehen.

66 Die Bedeutung des Körpers in dieser Textstelle wird erst im Vergleich zu parallelen Passagen anderer Texte zu erschließen sein.

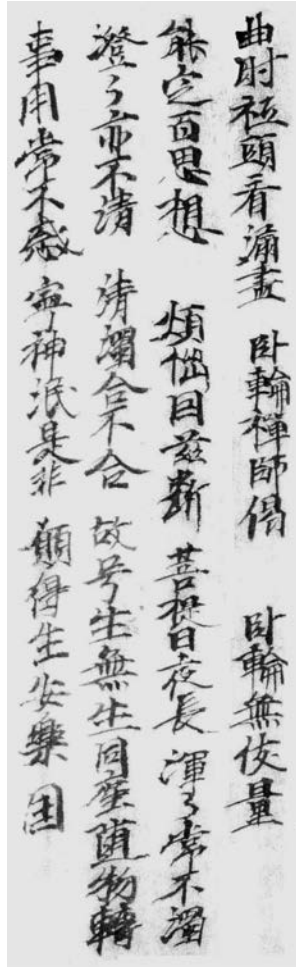
67 S. chin. 6631 und S. chin. 5657 liefern Schreibvarianten für den Begriff *fanna* 煩惱.

68 *Hunbun* 渾渾: Trübheit, ist ein Begriff, der in daoistischen Texten wichtig ist.

69 *Zhuo* 濁: trübe, ist ebenso ein Begriff, der in daoistischen Texten auftaucht.

In Übereinkunft mit dem Weltlichen folgt man den Dingen und wandelt sie um,
 ohne dass ihr praktischer Gebrauch einen je irreführt.
 Sollte man lieber den Geist⁷⁰ unterbinden
 und sich wünschen, im friedlichen Paradies wiedergeboren zu werden?

Anhang B: Faksimile des *Wolun chanshi jie* (S. chin. 6631)⁷¹



70 Im buddhistischen Kontext wird eher das Zeichen *xin* 心 für Geist benutzt, im daoistischen eher das Zeichen *shen* 神.

71 Mit freundlicher Genehmigung der British Library (8210/S6631) durch Ms S. Powlette zur Veröffentlichung überlassen.

Anhang C: Übersetzung des *Wolun chanshi kanxin fa*

(0) Dharma des Meditationsmeister Wolun vom Betrachten des Geistes⁷²

[A] [Beginn KX-TY und KX-S1]

[A1]

(1) Wenn aus der Gedankenbewegung Gedanken entstehen, (2) nimmt man verschiedene Objekte wahr. (3) Dann muss man sie weder sammeln (4) oder aufgeben, (5) noch muss man sie unterdrücken (6) oder erfahren.⁷³

[A2]

(7) Der Grund dafür [ist folgender]: (8) Wenn etwas im Geist entstünde, (9) dann gäbe es Bewegung und Verwirrung. (10) Und da es Bewegung und Verwirrung gäbe, (11) deshalb gäbe es Wahrnehmung. (12) Weil es Wahrnehmung gäbe, (13) [deshalb] müsste man [Objekte] sammeln, (14) aufgeben oder unterdrücken.

[A3]

(15) Doch ist die Natur des Geistes (16) so klar wie der leere Raum, (17) seit jeher ohne Entstehen (18) und tatsächlich ohne Vergehen. (19) Weshalb müsste man dann [Objekte] sammeln, (20) aufgeben oder unterdrücken. (21) All dies ist bloß ein vergebliches Bemühen (22) und [KX-S1 bricht an dieser Stelle ab, KX-TY läuft weiter fort]⁷⁴ wäre ein Dharma des Nicht-Verweilens (?).⁷⁵

[A4]

(23) Der Praktizierende wendet sich, bloß wenn er dazu erwacht,⁷⁶ dass sich der Geist bewegt, (24) dem Innern des Geistes zu. (25) Er führt das Leuchten zur Geist-Quelle zurück.⁷⁷ (26) Weil [sie] kein Fundament hat, (27) hat sie auch keinen Ort des Entstehens. (28) Weil sie keinen Ort des Entstehens hat, (29) deshalb ist der Geist still und rein, (30) ohne Entstehen und ohne Vergehen, (31) ohne Merkmale und ohne Aktivität.

72 Als Vorlage dieser Übersetzung diente der von mir angefertigte Archetypus KX. Er basiert auf der von D. T. Suzuki (1987: 479–480) erstellten Version des *Kanxin fa*, welche die Dunhuang-Handschrift aus dem ehemaligen Privatbesitz von Tokushi Yūshō (KX-TY) und das kürzere KX-S1 zu einem Text zusammenfügt. Siehe oben Seite 222.

73 Der Begriff *zhengzhu* 證住 ist ungewöhnlich und nicht lexikographisch belegt. Ich habe die Übersetzung „erfahren“ in Anlehnung an das Englische „to realise“ gewählt. Die tibetische Übersetzung (P. tib. 116: Vlb, F. 167.3) hat die Variante *dgags*, die F. Faber (1985: 74) als „to add“ übersetzt.

74 In S. chin. 1494 bricht der Abschnitt abrupt ab. Vgl. hierzu oben Seite 228.

75 Als logisch folgerichtig würde man in Zeile (22) etwas erwarten wie: „und wäre kein korrekter Dharma“ (*er wu zhengfa* 而無正法). Zur Diskussion dieser Stelle vgl. oben Seite 228ff.

76 *Jue* 覺: bemerken/erwachen. Der Text spielt hier offenbar mit der doppelten Bedeutung von *jue*, einerseits „etwas bemerken“, andererseits „erwachen“ (i. S. v. *juewu* 覺悟).

77 *Fanzhao xinyuan* 反照心源: Leuchten zur Geist-Quelle zurückführen. Zu diesem Begriff vgl. meine Ausführungen in Carmen Meinert, „The Conjunction of Chinese Chan and Tibetan rDzogs chen Thought: Reflections on the Tibetan Dunhuang Manuscripts IOL Tib. J 689–1 and PT 699“, in: *Contributions to the Cultural History of Early Tibet* (extra volume to *Studies in Central and East Asian Religion*), Matthew T. Kapstein/Brandon Dotson (Hrsg.), Leiden/Boston: Brill, 2007a: 245–248.

[B]

(32) Der wichtige Dharma des Beruhigen des Geistes (33) wird für die Lebewesen dargelegt. (34) Deshalb sagt ein *sūtra*:

(35) Trifft [der Meister] unterwegs einen Tugendhaften und Begabten,⁷⁸ (36) gibt er ihm [die Lehre] auf dem Weg weiter.

(37) Trifft er keinen Tugendhaften und Begabten, (38) gibt er [die Lehre] noch nicht einmal an den eigenen Sohn weiter.

[C]

[C1]

(39) Nun, der den Geist übende Erhabene und Begabte,⁷⁹ (40) welcher die große unwandelbare (41) Stille-Versenkung⁸⁰ zu üben wünscht, (42) erlangt sie nicht, indem er Bewegung aufgibt (43) und [Stille] sucht.

[C2]

(44) Der Grund dafür ist, (45) dass, indem Bewegung nicht aufgegeben wird, (46) Stille zu suchen ist. (47) Denn gerade dieser bewegte Geist (48) ist in [seiner] Natur beständig still und rein, (49) ohne Entstehen und ohne Vergehen, (50) ohne Merkmale und ohne Aktivität. (51) Und weil man nicht erwacht⁸¹, (52) meint man fälschlicherweise, es bewegt sich etwas, (53) obwohl sich tatsächlich nichts bewegt.

[C3]

(54) Deshalb, (55) wenn aus der Gedankenbewegung Gedanken entstehen, (56) dann wendet sich der Praktizierende dem Innern des Geistes zu (57) und konzentriert sich kontinuierlich mit eingerichteter Aufmerksamkeit darauf, (58) innerlich und äußerlich die Betrachtung reifen zu lassen,⁸² (59) bis es schließlich weder (60) das geringste Merkmal von Bewegung (61) noch Nicht-Bewegung gibt. (62) Dies wird die große Versenkung genannt.

78 *Liangxian* 良賢: jemand, der tugendhaft und begabt ist (vgl. Luo Zhufeng 羅竹風 (Hrsg.), *Hanyu da cidian* 漢語大詞典 („Großes Wörterbuch der chinesischen Sprache“), Shanghai: Hanyu da cidian chubanshe, 1990–1995 (fortan: *HYDCD*), Bd. 10: 239a, hier der Eintrag *xianliang* 賢良).

79 *Xianshi* 賢士: erhabene und hervorragende begabte Menschen (vgl. *HYDCD* 10: 237a).

80 *Da jiding* 大寂定: Versenkung vollständiger Stille und Konzentration, frei von jeglicher Ablenkung (vgl. William Edward Sothill/Lewis Hodous, *A Dictionary of Chinese Buddhist Terms*, Taipei-Nachdruck, Taipei: Xinwenfeng chubanshe, 1982 (fortan: *DCBT*): 87b. Der Begriff ist auch synonym für *parinirvāna*. Dies ist belegt in: *Daban nieban jing* 30 大般涅槃經 (*Mahāparinirvānasūtra*), übers. von Dharmarakṣa (385–433), in: *T.* 374, Bd. 12, 545a.4–5: „Inmitten dieser Brahmanen trete ich [d.i. der Erhabene] in die große Stille-Versenkung ein. Die große Stille-Versenkung ist das große *parinirvāna*.“

81 Zu *jue* 覺 vgl. Zeile (23) in der Übersetzung.

82 *Shu kan* 熟看: die Betrachtung reifen lassen. Vgl. hierzu die Ausführungen von J. Broughton (1983: 52, Anm. 9 und 61, Anm. 52) zu einem Dunhuang-Manuskript, das die Gedanken der Nord-Schule widerspiegelt.

[C4]

(63) Solch eine große Versenkung (64) besitzen alle Gemeinen und Weisen (65) von selbst. (66) Doch bloß aufgrund der falschen Gedanken von Lebewesen, (67) [...] (68) [...] ⁸³ (69) sind sie Gemeine. (70) Weil sich die Natur des Geistes bei dem (71) nicht bewegt, (72) lassen deshalb jene, die dies zu lernen vermögen, (73) Stille entstehen, sobald sich etwas bewegt, (74) und sie werden als Weise bezeichnet.

[D]

[D1]

(75) Beispielsweise kann man, (76) obwohl es in einer Mine Gold gibt, (77) ohne Anstrengung (78) dies nicht bekommen. (79) Diejenigen, die eine Anstrengung unternehmen, (80) erlangen das Gold. (81) Mit dem Geist ist es ebenso. (82) Obwohl man weiß, dass er seit jeher beständig ruhig ist, (83) muss man sich auf das Untersuchen-Erhellen⁸⁴ stützen. (84) Wenn man nicht untersucht-erhellt, (85) [...] (86) [...];⁸⁵ (87) so erlangt man die Versenkung (?).⁸⁶ [Ende KX-TY]

[D2] [neuer Absatz in KX-S1]

(88) Wenn einer nach der Wahrheit sucht, nicht aber geradeso praktiziert, (89) bemüht er sich für unzählige Zeitalter vergeblich. (90) Jener ist bloß selbst vollkommen erschöpft und leidet (91) und wird es schließlich nicht vermeiden können, in die drei niederen Existenzbereiche⁸⁷ zu fallen. (92) Er ist wie einer, der aus Wasser[, welches auf der Milch schwimmt,] Butter zu schlagen⁸⁸ sucht, (93) und obwohl er sich verausgabt, erlangt er sie nicht, weil [die Bemühung] aus Dummheit gereift ist. (94) Der Weise [hingegen] sucht nach dem [eigenen] Geist und nicht nach Buddha, (95) denn er erkennt, dass Leben und Sterben (*samsāra*) ursprünglich [*nirvāṇa*] ohne Rückstände⁸⁹ ist.

83 Der Text ist an dieser Stelle korrupt und deshalb nicht sinnvoll zu übersetzen. Vgl. hierzu oben Seite 230.

84 *Guanzhao* 觀照: Untersuchen-Erhellen. Zur Variante *guanba* 觀察 in der parallelen Passage im *Damo beshang jueguan lun* sowie zu den nachfolgenden beiden Anmerkungen vgl. oben Seite 232.

85 KX ist in Zeile (86) korrupt, so dass die Passage nicht übersetzt werden konnte.

86 Die parallele Stelle im *Damo beshang jueguan lun* (Yanagida/Tokiwa 1973: 101) ist logischer: „Obwohl man weiß, dass [der Geist] seit jeher beständig ruhig ist, erlangt man nicht die Versenkung, wenn man [den Geist] nicht untersucht.“

87 *Santu* 三塗: synonym mit *san equ* 三惡趣: drei niedere Existenzbereiche. Diese sind die Sphäre Tiere, Hungergeister und Höllenwesen (DCBT: 62b).

88 *Yao* 搖: gleichbedeutend mit *yao*, 搖: schlagen/schütteln/bewegen (R.L. Mathews (Hrsg.), *Mathews' Chinese English Dictionary*, Taibei: Dunhuang shuju toufen youjian gongsi, 1976: 7286.

89 *Wuyu* 無餘: synonym für *myu niehan* 無餘涅槃: *nirvāṇa* ohne Rückstände (Xingyun Dashi 星雲大師 (Hrsg.), *Foguang da cidian* 佛光大辭典 („Großes Lexikon des Buddhismus“), Nachdruck der 5. Auflage der Taiwan Foguang shan chubanshe, Beijing: Shumu wenxian chubanshe, 1989 (fortan: FGDCD):

(96) [Deshalb] ist einer wie ein Weiser, der aus [dicker] Milch Butter schlägt
(97) und mühelos augenblicklich Butter gewinnt.

[E]

(98) Verschiedene Debatten und Streitgespräche ermüden das Gemüt. (99) Da ist es besser, mit ganzem Geist den Körper zu behüten.⁹⁰

(100) Im Geist ist es still und rein, und es gibt kein Ding;⁹¹ (101) ohne ein Ding und unbeweglich ist die Natur beständig ruhig.

[F]

[neuer Absatz in S. chin. 1494]

(102) Wenn man sich bloß eilig dem Leuchten des Geistes zuwendet, (103) wird man gewiss zur eigenen Natur erwachen.

[G]

(104) Wenn man versteht, gibt es keinen Unterschied zur Verwirrung. (105) Ist man verwirrt, hat man sich keinen Deut wegbewegt.

(106) Wenn einer dies erkennt, (107) braucht er nicht mehr danach zu streben, von Maitreya gerettet zu werden.

5138c–5139b und DCBT: 383a). In dem von Tankuang ca. 780 verfassten Text „Dacheng ershier wenben 大乘二十二問本 („Zweiundzwanzig Fragen zum Mahāyāna-Buddhismus“, S. chin. 2674, in: DHBZ 22, 187b-194b und in: T. 2818, Bd. 85, 1184a-1192c) ist dieser Begriff für die Lehre des Subitismus wie folgt beschrieben (*Dacheng ershier wenben*, in: T. 2818, Bd. 85, 1188b.24–28; vgl. W. Pachow, „The translation of the twenty-two dialogues on Mahāyāna“, in: *Chinese Culture* 20/2 (1979): 61:

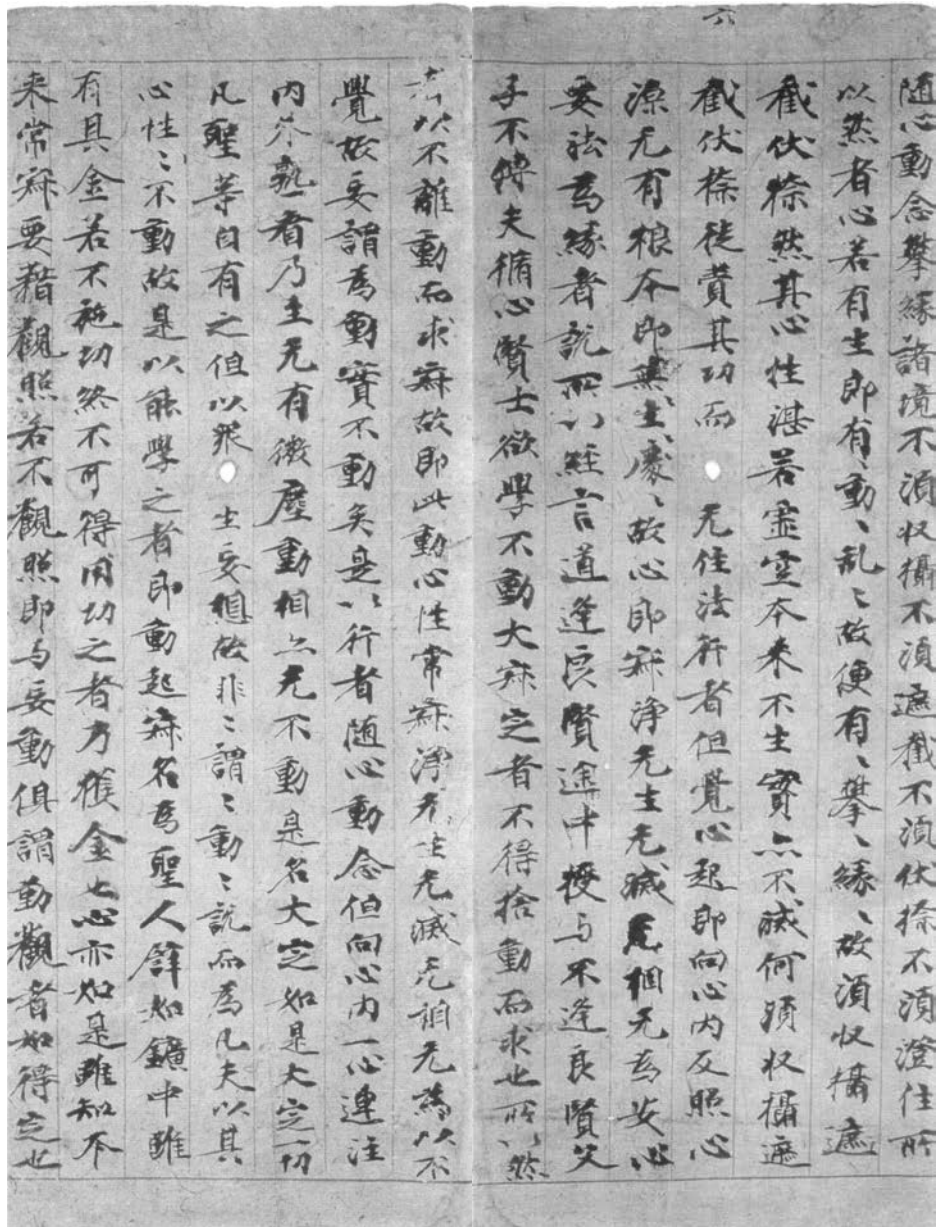
„Ein Bodhisattva vermag zu erfassen, dass alle Gegebenheiten leer sind und [bloß] aus dem Geist entstehen. Wenn sich der Geist nicht bewegt, ist alles ebenso. Da [der Bodhisattva] in der Lage ist, den Geist des Vorstellens und Anhaftens aufzugeben, erkennt er das Merkmal des Tatsächlichen und lässt nicht den Geist des Vorstellens entstehen. Dies ist das wunderbare Prinzip des reinen *nirvāṇa*. Obwohl er dieses Prinzip erfasst, gibt es [tatsächlich] nichts zu erfassen. Und da er nichts erfasst, gibt es nichts, das er nicht erfasst. Da es nichts gibt, das er nicht erfasst, ist er von sämtlichen Hindernissen des Leidens befreit. Dies ist [*nirvāṇa*] ohne Rückstände.“

Die obigen auch im *Jueguan lun* zitierten Verse liefern an dieser Stelle eine ganz andere Lesart. Während Woluns Aussage hier ist, dass *samsāra* und *nirvāṇa* nicht voneinander unterschieden sind, heißt es im *Jueguan lun* (Yanagida/Tokiwa: 1973, 101), dass der Weise „[...] erkennt, dass die Quelle des Geistes ursprünglich [*nirvāṇa*] ohne Rückstand ist.“

90 *Kan* 看 reimt sich an dieser Stelle mit *an* 安, „ruhig“, in Zeile (101), so dass *kan* hier nicht im fallenden Ton in der Bedeutung „betrachten“, sondern im ebenen Ton in der Bedeutung „behüten/sich sorgen um“ zu lesen ist.

91 *Wu yi wu* 無一物: kein Ding. Ding ist hier i. S. v. Gegenstand zu verstehen.

Anhang E: Faksimile des *Wolum chanshi kanxin fa* (KX-TY, Manuskript aus der ehemaligen Privatsammlung von Tokushi Yūshō)⁹³



(3)

(2)

93 Mit freundlicher Genehmigung der Ryūkoku Daigaku toshokan shozō zur Veröffentlichung überlassen.

俱隨一功罪障由心起作今使心者、无所處无處无所心本自如更有
 何心能作罪業无所處者在致心上虚空无物在之為藏神識居
 中汝當諦者熟即乃見是汝本性清淨 何日看時不是著耶
 師曰今无、所處心者 无、所處名无為法无見之見是真大見
 凡證境界多各不同須傳以獨呈致 心来无所處 清淨常是前
 不着一切相 是名諸佛土

圓輪禪師看心法

(1)