

# **Mazu Daoyi & Dazhu Huihai**

**Grundlegende Reden und Aufzeichnungen  
der Hongzhou-Schule des  
Chan-Buddhismus**

**Kommentarausschnitt**

**Mit freundlicher Genehmigung des Verlags der Weltreligionen.**



Gefördert durch die  
Udo Keller Stiftung Forum Humanum

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek  
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation  
in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische  
Daten sind im Internet abrufbar.  
<http://dnb.d-nb.de>

© Verlag der Weltreligionen  
im Insel Verlag Berlin 2011

Alle Rechte vorbehalten, insbesondere das der Übersetzung,  
des öffentlichen Vortrags sowie der Übertragung  
durch Rundfunk und Fernsehen, auch einzelner Teile.

Kein Teil des Werkes darf in irgendeiner Form  
(durch Fotografie, Mikrofilm oder andere Verfahren)  
ohne schriftliche Genehmigung des Verlages reproduziert  
oder unter Verwendung elektronischer Systeme  
verarbeitet, vervielfältigt oder verbreitet werden.

Einband: Hermann Michels und Regina Göllner

Satz: Hümmer GmbH, Waldbüttelbrunn

Druck: Druckhaus Nomos, Sinzheim

Bindung: Buchbinderei Lachenmaier, Reutlingen

Printed in Germany

Erste Auflage 2011

ISBN 978-3-458-70030-2

1 2 3 4 5 6 – 16 15 14 13 12 11

---

## REDEN UND AUFZEICHNUNGEN DES MAZU DAOYI

### HISTORISCHER KONTEXT

Seit dem Beginn der späteren (östlichen) Han-Dynastie (etwa dem Beginn unserer Zeitrechnung) hat es erste Kontakte der chinesischen Kultur mit dem Buddhismus gegeben; über einen Zeitraum von etwa 1000 Jahren hat sich dann der kulturelle Austausch intensiviert, und der Buddhismus ist nicht nur als neue Religion, sondern für einige Jahrhunderte als die gesamte Geistesgeschichte bestimmende kulturelle Kraft ein nicht wegzudenkender Bestandteil der chinesischen Kultur geworden.

Schon kurz nach den ersten Kontakten begann eine intensive Übersetzungstätigkeit. In Zusammenarbeit mit indischstämmigen und zentralasiatischen Mönchen arbeiteten chinesische Adepten daran, das unübersehbare Korpus von Texten in indischen Sprachen den Chinesen zugänglich zu machen. Viele wichtige Texte wurden mehrfach übersetzt, aber die kunstvollen und sprachlich sicheren Übersetzungen von Kumārajīva (344-413) haben, in ähnlicher Weise wie die Lutherübersetzung der Bibel in Deutschland, einen bleibenden Platz in der religiösen Praxis gefunden und ihn auch dann noch behalten, als in späteren Jahrhunderten philologisch exaktere Neuübersetzungen verfügbar wurden.

Der Buddhismus ist aber eine nicht allein auf textlicher Überlieferung basierende Religion; das Fortschreiten auf dem Weg der Befreiung und dessen letztendliche Verwirklichung stehen im Mittelpunkt allen Bemühens. Die in China hauptsächlich rezipierten Schriften des Mahāyāna beschreiben einen langen und mühsamen Weg der allmählichen Annäherung an dieses Ziel; der Bodhisattva, der diesen Weg beschrei-

tet, durchläuft eine Vielzahl von Stadien, die in den Texten genau beschrieben werden, bevor er am Ende einer unermesslichen Zahl von Existenzen und unzähligen Ewigkeiten schließlich die Früchte dieses mühsamen Weges ernten kann.

Seit dem späten 6. Jahrhundert entwickelte sich in China eine Bewegung, die sich primär auf die Praxis der Meditation gründete, aber auch Einflüsse aus dem Daoismus aufnahm, vor allem am Dongshan, dem »östlichen Berg«,<sup>1</sup> der das Zentrum der Aktivitäten von Shuangfeng Daoxin (580-651) und dessen Schüler Huangmei Hongren (601-674) war. Sie sammelten eine beträchtliche Anzahl von Schülern um sich und wurden in der sich auch daraus gegen Ende des 7. Jahrhunderts entwickelnden Chan-Schule als vierter und fünfter Patriarch in die Linie der Vorfahren eingesetzt. Eines der herausragenden Kennzeichen der Chan-Schule ist, daß sie sich als Erbe und Fortführer der in ununterbrochener, direkter Linie seit Buddha Śakyāmūni von Meister zu Schüler weitergegebenen Lehre verstand; das Bindeglied zwischen Indien und China ist der halblegendäre Brahmanensohn Bodhidharma, der als 28. indischer und erster chinesischer Patriarch angesehen wird.

China war im 8. Jahrhundert von großen Veränderungen geprägt: Die Herrschaft der Kaiserin Wu (Wu Zetian, 625-705), die den Buddhismus während des größten Teils ihrer Amtszeit förderte, hatte zwar zu einer effektiven Verwaltung geführt, aber es gab auch eine erhebliche Korruption und Günstlingswirtschaft. Palastintrigen und Morde dauerten nach ihrem Tod einige Jahre an, aber ihr Enkel, Kaiser Xuanzong (reg. 712/713-756), konnte das Land zu einer neuen kulturellen und wirtschaftlichen Blüte führen, die vor allem in der Dichtung von Li Bai (701-762) und Du Fu (712-770) ihren später nie wieder erreichten Höhepunkt erlebte. Xuanzong selbst förderte den Daoismus und stand dem Buddhismus eher ablehnend gegenüber; besonders zu Anfang seiner

---

1 Es handelt sich um den östlichen Gipfel des Shuangfeng, den in der heutigen Provinz Hubei gelegenen Berg Huangmei.

Regierungszeit machte er die besonderen Privilegien des Buddhismus, die Wu Zetian eingeführt hatte, wieder rückgängig. Gegen Ende seiner Regierungszeit zog er sich ins Privatleben zurück und vernachlässigte die Regierungsgeschäfte. In der Mitte des Jahrhunderts fand diese Blüte mit der Rebellion des Generals zentralasiatischer Abstammung An Lushan (703-757) ein jähes Ende, weite Teile des Landes, auch die Hauptstädte Chang'an und Luoyang, wurden verwüstet, und viele Millionen Menschen verloren ihr Leben. Die Zentralregierung der Tang sollte sich nie wieder von den durch die Rebellion ausgelösten Zerstörungen und dem Verlust an Autorität erholen.

Die Entwicklung der Chan-Schule läßt sich grob in folgende Perioden einteilen: (1) Herausbildung als eigene Tradition aus einer Vielzahl von existierenden, auf die Praxis der Meditation ausgerichteten Gruppierungen etwa vom 6. bis 8. Jahrhundert; (2) klassische Periode des »Goldenen Chan« vom 8. bis 10. Jahrhundert, vom Auftreten Mazus bis etwa zum Tode von Yunmen Wenyan (864-949), und (3) die Blüte während der Song- und der Yuan-Dynastie vom 10. bis 13. Jahrhundert, als Chan seinen größten Einfluß auf die chinesische Kultur gewann und viele Literatenbeamte Umgang mit Chan-Meistern pflegten. Das Bild, das heute innerhalb der Chan-Tradition von der eigenen Entwicklung überliefert wird, ist im wesentlichen das Bild, das in dieser letzten Periode der Blüte geschaffen wurde.

Der Beginn der klassischen Periode ist geprägt von Auseinandersetzungen um die Vorherrschaft zwischen der Nordschule des Chan, die hauptsächlich in der Hauptstadt und den Machtzentren aktiv war, und der Südschule, die in Übungszentren der Berge am Nanyue, Jingshan und Shitou wirkte. Die Nordschule und andere Seitenlinien des Chan versiegten aber bald, und alle Linien des Chan leiten sich nun von Caoxi Huineng (638-713), dem sechsten Patriarchen, ab. Erst in der Generation nach Huineng, also mit Nanyue Huairang (677-744) und Qingyuan Xingsi (660-740), kann man von der eigentlichen Chan-Schule sprechen, die auch historisch greifbar ist.

Ein Kennzeichen der Entwicklung in der zweiten Hälfte der klassischen Periode ist der sogenannte *encounter dialogue*,<sup>2</sup> der in seiner klassischen Ausprägung die für Chan typischen Elemente des Paradoxes oder anderer unverständlicher Aussagen, von Schreien und Stockschlägen enthält. Die Ausprägung des *encounter dialogue* in seiner vollentwickelten Form ist für das späte 9. und beginnende 10. Jahrhundert anzusetzen: Linji Yixuan (gest. 866) gehört zu den frühen Vertretern, Zhaozhou Congshen (778-897), Xuansha Shibe (835-908) und Yunmen Wenyan zu den Vollendern. Festzuhalten ist aber, daß in der Zeit von Mazu Daoyi diese Form des *encounter dialogue* noch unbekannt war und daher in der Literatur auftauchende Dialoge, die entsprechende Merkmale aufweisen, als spätere Zusätze gelten müssen.

Am Beginn der Song-Zeit hatte sich die Chan-Schule in fünf Linien entwickelt, die jeweils ihre eigenen Lehrmethoden und Traditionen hatten. Im 11. Jahrhundert, das heißt zum Zeitpunkt der Kompilation der Aufzeichnungen von Mazu, hatte aber die Linji-Linie die Vorherrschaft erlangt und erhielt auch erhebliche Unterstützung von am Chan interessierten Literatenbeamten.

2 Dies ist die in der Forschung etablierte englische Bezeichnung, die auf der von dem japanischen Gelehrten Yanagida Seizan (1922-2006) vorgeschlagenen Bezeichnung *kien mondō* 機縁問答 beruht. Das japanische Wort *kien* bedeutet »Gelegenheit« oder auch »Auslöser«, *mondō* bedeutet »Frage und Antwort«. Gemeint ist damit eine Begegnung zwischen Schüler und Meister, in der ein Austausch stattfindet, der eine besondere Entwicklung bei dem Schüler anstößt und so häufig zu seiner Erleuchtung führt. In dem Begriff schwingt aber auch die Bedeutung einer schicksalhaften Begegnung mit, und auch die im englischen Begriff spürbare Bedeutungsebene von »Gefecht« und »Auseinandersetzung« spielt im *encounter dialogue* eine Rolle. Da kein deutscher Begriff diese verschiedenen Ebenen in zufriedenstellender Weise kombiniert, belasse ich es hier bei dem in der Forschungsliteratur eingeführten englischen Begriff. Zur Entwicklung des *encounter dialogue* siehe John McRae, *Seeing through Zen*, S. 74-100, und Jinhua Jia, *The Hongzhou School of Chan Buddhism*, Albany/New York 2006, S. 47-52.

Bei der Beschäftigung mit dem Buddhismus und seinen Richtungen ist es wichtig, sich über die Terminologie, mit der die Verzweigungen bezeichnet werden, Rechenschaft abzulegen. Im folgenden wird »Schule« als Bezeichnung für eine der großen Richtungen gebraucht, also etwa für die Chan-Schule oder die Tiantai-Schule, da andere Bezeichnungen, wie etwa Sekte, unangemessen sind. Traditionslinien innerhalb einer solchen Schule werden als »Linie« bezeichnet, etwa die Linji-Linie oder die Caotong-Linie des Chan. Im Chinesischen wird für beide Unterscheidungen derselbe Begriff 宗 *zong* verwendet; um Mißverständnissen vorzubeugen, wird der Gebrauch im Deutschen aber in der angegebenen Weise differenziert. Allerdings wird der Begriff »Schule« auch noch in einem anderen Sinn für eine regionale Gruppierung eines Lehrers und seiner Schüler gebraucht, bevor sie sich zu einer Traditionslinie entwickelt. Ein Beispiel wäre die Hongzhou-Schule, die sich in der heutigen Provinz Jiangxi um Mazu und seine Schüler entwickelt hat. In welchem Sinne »Schule« gebraucht wird, sollte aus dem jeweiligen Kontext deutlich werden.

Der vorliegende Text gehört der Chan-Schule an, die in Konkurrenz zu anderen Schulrichtungen wie der Tiantai-Schule, der Huayan-Schule und der Schule des Reinen Landes steht. Der Chan-Buddhismus wurde im 12. Jahrhundert nach Japan übertragen und erlebte dort eine große Blüte; im Westen ist er in der japanischen Lesung dieses Namens als Zen-Buddhismus bekannt geworden. Die Unterschiede dieser Schulen sind bei weitem nicht so groß wie die der christlichen Konfessionen, und es gab nur selten polemische Auseinandersetzungen um die Vorherrschaft; die Unterschiede waren so gering, daß sie von Außenstehenden in der Regel kaum beachtet wurden und die meist generischen Bezeichnungen für Angehörige des buddhistischen Klerus genommen werden.

Die wichtigsten Texte der Chan-Schule sind die Chan-Chroniken, in denen die auftretenden Meister alle einer bestimmten Traditionslinie zugeordnet werden und neben sehr spärlichen Informationen zur Biographie hauptsächlich Begegnungen zwischen Meistern und ihren Schülern oder an-

deren Meistern wiedergegeben werden. Die wichtigste dieser Chroniken sind das *Jingde chuan Denglu* (CDL; »Aufzeichnungen von der Übertragung der Leuchte [kompiliert in der] Ära Jingde«) von 1004 und das *Zutang ji* (ZTJ; »Sammlung von der Patriarchenhalle«) aus dem Jahr 952.

Die in diesem Buch übersetzten Texte von Mazu Daoyi und Dazhu Huihai dokumentieren eine wichtige Phase in der Entwicklung der Chan-Schule, die sich aus einer Vielfalt von Schulrichtungen speiste, im 8. Jahrhundert aber durch die im Gefolge von Mazu durch ihn und seine unmittelbaren Schüler geformte Hongzhou-Schule des Chan überregionale Bedeutung erlangte. Am Übergang zum 9. Jahrhundert war die Hongzhou-Schule über mehrere Jahrzehnte hinweg die bestimmende Kraft im chinesischen Chan-Buddhismus, und erst die große Buddhistenverfolgung in den Jahren 843-845 bereitete dem ein Ende. Da aber mit Linji Yixuan ein Meister der dritten Generation in der Mazu-Linie eine Traditionslinie begründete, die seit der Song-Zeit zur bestimmenden Kraft des Chan in China wurde, spielt die Hongzhou-Schule in der Geschichte des Chan eine entscheidende, formative Rolle, und die hier wiedergegebenen Texte ermöglichen dem Leser, sich davon einen direkten Eindruck zu machen.

#### BIOGRAPHIE DES MAZU DAOYI

Quellen für die Biographie von Mazu sind vor allem die Gedenkschrift von Quan Deyu (759-818) aus dem Jahr 791, die Aufzeichnungen im *Song gaoseng zhuan* und in den Chan-Chroniken sowie der hier vorliegende Text.

Im Umgang mit Persönlichkeiten der Chan-Schule wie Mazu Daoyi ist es wichtig, zwischen der Einordnung in den religiösen Kontext und in die Überlieferungen der Tradition auf der einen Seite und historisch belegbaren Daten der Biographie und Spuren der Aktivitäten auf der anderen Seite zu unterscheiden. Im Falle von Mazu gibt es wohl einen Kern, der beiden Sichtweisen gemeinsam ist, aber es bestehen auch



erhebliche Differenzen. Hier soll nun zunächst der biographische Abriß gegeben werden, der sich aus den Ergebnissen der modernen Forschung speist.<sup>3</sup>

Mazu wurde im Jahre 709<sup>4</sup> in Shifang, Kreis Hanzhou, geboren. Hanzhou liegt in der heutigen Provinz Sichuan, etwas nördlich der Hauptstadt Chengdu. Noch als Kind trat er in den Luohan-Tempel seiner Heimatstadt ein. Er wechselte wohl schon bald zum Dechun-Tempel von Zizhou (ebenfalls in Sichuan); dort wurde sein Haar von Chan-Meister Chuji (669 bis etwa 736)<sup>5</sup> geschnitten, und er erhielt den Mönchsname Daoyi. Es ist sehr wahrscheinlich, daß er hier schon durch Chuji in die Praxis der Meditation im Sitzen eingeführt wurde. Im Alter von 21 Jahren empfing er die volle Ordination durch den Vinaya-Meister Yuan in Yuzhou<sup>6</sup> (Sichuan). Die Tatsache, daß er bereits als Kind in einen Tempel eintrat, läßt darauf schließen, daß er aus einer armen Familie stammt.

Kurz nach seiner Ordination, etwa im Jahre 730, verließ Mazu Sichuan und begann eine Pilgerreise in den Osten, die ihn zunächst nach Hubei führte. Dort ließ er sich für einige Zeit am Berg Mingyue im Kreis Songzi von Jingzhou nieder. Um 732 wird er Jingzhou in südlicher Richtung verlassen haben und nach Hunan gegangen sein, wo er sich in den Hengshan-Bergen (auch Nanyue-Berge) eine Hütte am Bore-Tem-

3 In den letzten Jahren ist eine erfreuliche Zahl von wissenschaftlichen Publikationen zu Mazu und seinen Schülern publiziert worden. Für diesen biographischen Abriß wurden vor allem Nishiguchi, *Baso no denki*, Poceski, *Mazu yulu and the Creation of the Chan Records of Sayings*, und Jia, *Hongzhou School*, herangezogen.

4 Einige Quellen geben auch das Jahr 707 an, aber das ist als Abschreibefehler anzusehen.

5 Zizhou Chuji war ein Schüler von Zizhou Zhishen (609-702), der wiederum ein Schüler des fünften Patriarchen Huangmei Hongren (601-674) war. Im biographischen Abschnitt des Textes wird er »Ehrwürden Tang« genannt.

6 Die Durchführung der Ordination oblag von Amts wegen den Vinaya-Meistern, eine Zugehörigkeit zu einer Schulrichtung wurde damit nicht etabliert.

pel (Tianzhufeng) baute. Er traf dort auf Nanyue Huairang (677-744) und wurde dessen Schüler. Im *Jingde chuandenglü* wird berichtet, daß Mazu zehn Jahre bei ihm blieb. Textabschnitt 2 (siehe S. 13) bietet eine Erzählung seiner Begegnung mit Huairang, die sicherlich nicht historisch ist; eine frühe Version dieser Geschichte findet sich schon im *Baolin zhuan* von 801. Im Jahre 742 verließ Mazu seinen Lehrer und begab sich ins nordöstlich gelegene Fujian. Dort ließ er sich zunächst am Berg Fojiling im Kreis Jianyang der Präfektur Jianzhou nieder; hier sammelten sich schon die ersten Schüler um ihn. Aber schon bald zog er weiter nach Shigong, das auf dem Berg Qi im Kreis Chongren (Fuzhou, im heutigen Jiangxi) liegt, und hielt sich dort bis etwa 750 auf. Seine Schüler Xitang Zhizang (738-817) und Shigong Huizang suchten ihn hier auf. Im Jahre 744, als er vom Tode seines Lehrers Huairang hörte, reiste er zum Hengshan und errichtete dort einen Stupa für ihn.

Die nächste Station seiner Laufbahn war der Berg Gonggong in Ganxian (Jianzhou), aber der Zeitpunkt ist ungewiß, möglicherweise bereits 757. Sicher ist aber, daß er 767 dort war und bis 772 blieb. Hier stießen Baizhang Huaihai (749-814) und Yanguan Qi'an (gest. 842) zu der wachsenden Gemeinschaft und begleiteten ihn, als er nach Hongzhou umzog.

Im Jahre 772 lud Lu Sigong (711-781), zu diesem Zeitpunkt Gouverneur der Region Jiangxi, Mazu ein, im Kaiyuan-Tempel des Kreises Zhongling, Präfektur Hongzhou, Wohnung zu nehmen. Dort lebte und lehrte er bis zu seinem Tod im Jahre 788. Er sammelte eine große Zahl von Schülern um sich, neben Mönchen hatte er auch Umgang mit Laien; zumindest von einigen hochgestellten Beamten wissen wir, daß er Umgang mit ihnen pflegte. Zu ihnen gehörte auch Bao Fang (723-790), der in den Jahren 780-782 Gouverneur von Jiangxi war und Mazu davor bewahrte, einem Dekret von Kaiser Dezong folgen und in seine Heimat zurückkehren zu müssen.<sup>7</sup>

<sup>7</sup> Mehrere Quellen berichten darüber; neben Mazus enger Beziehung zu hohen Literatenbeamten läßt sich daraus auch die Schwäche der

Von seinem Tod wird in Abschnitt 7 (siehe S. 15) berichtet, sein Begräbnis soll großartig gewesen und von vielen Menschen besucht worden sein. Li Jian, der den Posten des Gouverneurs von 785 bis 790 innehatte und wohl auch intensiven Umgang mit Mazu pflegte, ließ einen Stupa für ihn auf dem Shimen-Berg im Kreis Jianchang von Hongzhou bauen, der 791 fertiggestellt wurde. Eine dort aufgerichtete Grabinschrift von Quan Deyu aus demselben Jahr verzeichnet elf Schüler namentlich, die an seinem Begräbnis teilnahmen: [Dazhu] Huihai, [Xitang] Zhizang, Gaoying, Zhixian, Zhitong, Daowu, Huaihui, Weikuan, Zhiguang, Chongtai und Huiyun.

Zusammenfassend läßt sich sagen, daß Mazu an der Peripherie des chinesischen Reiches geboren wurde, auf der Suche nach fähigen Meistern in die großen Chan-Zentren im Kernland aufbrach und schließlich auch für seine Lehrtätigkeit dort verweilte. In fast 40 Jahren als Meister scharte er eine große Zahl von Schülern um sich; die letzten 15 Jahre in Hongzhou dürften in dieser Hinsicht wohl die erfolgreichsten gewesen sein. Die Wirkung auf die Nachwelt ergab sich vor allem durch seine Schüler und deren Schüler, die zum Kern der sich entwickelnden Chan-Schule wurden.

#### WERKENTSTEHUNG UND QUELLEN

Der heute vorliegende Text der *Reden und Aufzeichnungen* des Mazu Daoyi ist eine Kompilation des 11. Jahrhunderts. Er wurde von Huanglong Huinan (1002-1069) zusammengestellt, einem Chan-Meister der Huanglong-Linie in der Nachfolge von Linji Yixuan. Es war zusammen mit dem Yulu von Baizhang Huaihui, Huangbo Xiyun und Linji Yixuan Bestandteil einer Anthologie, die zunächst den Titel *Sijia lu* (»Aufzeichnungen von vier Meistern«) trug, aber noch während der Song-Zeit auch mit dem Namenszusatz »Mazu« als *Mazu sijia*

---

Zentralregierung ablesen, die solche Erlasse in vielen Gegenden nicht mehr durchsetzen konnte.

lu verbreitet war. Aufgrund interner und externer Indizien wird in der Forschung heute allgemein eine Entstehung in den sechziger Jahren des 11. Jahrhunderts angenommen.<sup>8</sup> Die meisten der heute überlieferten Texte enthalten ein auf 1085 datiertes Vorwort des Yang Jie (Lebensdaten unbekannt), einem hohen Beamten der nördlichen Song; dies ist somit der späteste Zeitpunkt für die heutige Textform.

Damit liegen zwischen dem Tod von Mazu und der Fixierung des heute überlieferten Textes fast 300 Jahre, und die Frage, inwieweit der Text als authentische Überlieferung von Mazus Lehren und Diskursen angesehen werden kann, muß kritisch geprüft werden. Dieses Problem der zeitlichen Diskrepanz zwischen dem Wirken des Meisters und Aufzeichnungen über ihn besteht für alle Meister des klassischen Chan, da die Kompilation von Yulus im eigentlichen Sinne erst im 11. Jahrhundert begann. Es kann aber angenommen werden und gibt auch Hinweise darauf,<sup>9</sup> daß ein Korpus von Aufzeichnungen und Notizen existierte, zu dem die Kompilatoren des 10. und 11. Jahrhunderts Zugang hatten, das aber danach durch ebendiese Kompilationen verdrängt wurde und nicht überliefert ist.

Der Text besteht aus drei Teilen, die als typisch für den Aufbau eines Yulu gelten können: (1) In einem einleitenden biographischen Abriß, der die Hauptstationen des Lebensweges des Meisters beschreibt, werden in der Regel Geburt, Eintritt in den Mönchsstand, Ordination, der Umstand seiner Erleuchtung, eine Pilgerreise und die eigene Lehrtätigkeit aufge-

8 Zur Datierung vgl. Yanagida Seizan 柳田聖山, *Goroku no rekishi* 語録の歴史, in: Tōhō Gakuhō 東方學報 57 (Kyoto 1985), S. 211-663, hier S. 476, und Jia, *The Hongzhou School of Chan Buddhism*, S. 53; mir scheint ein Datum zwischen 1066 und 1069 am wahrscheinlichsten.

9 Eine gute Zusammenfassung des Forschungsstandes findet sich bei Jia, *The Hongzhou School of Chan Buddhism*, S. 47ff., siehe aber auch John R. McRae, *The Antecedents of Encounter Dialogue in Chinese Chan Buddhism*, in: Steven Heine, Dale Wright (Hg.), *Zen Kōan*, Oxford 2000, S. 46-74.

führt; diese Schilderung schließt mit dem Tod des Meisters; (2) daran fügt sich eine Sammlung von formalen Reden und Predigten – im Falle des Yulu von Mazu gibt es drei solcher Predigten –, und zuletzt folgt (3) eine Sammlung von Dialogen mit Schülern und Besuchern, die häufig mit der Erleuchtung des Gesprächspartners enden. Der Text selbst enthält keine solche Unterteilung, aber die einzelnen Textteile lassen sich einfach voneinander abgrenzen.

Aufgrund philologischer und inhaltlicher Erwägungen sind die im zweiten Teil versammelten Predigten als die ältesten Schichten des Textes zu betrachten. Sie können auch deshalb als authentisch gelten, da der späte Zeitgenosse von Mazu, Guifeng Zongmi (780–841), im (existierenden) Vorwort zu seinem (verlorenen) Werk *Chanyuan zhubuyuan ji*, aber auch im *Zhonghua chuanxindi chanmen zicheng xitu* Lehren der Hongzhou-Schule kritisiert und dabei deren Aussagen auch paraphrasiert; es läßt sich eine erhebliche Übereinstimmung mit den hier wiedergegebenen Predigten feststellen. Die Tatsache, daß Zongmi in einem Text, der in den zwanziger Jahren des 9. Jahrhunderts entstanden sein dürfte,<sup>10</sup> Predigten von Mazu zitierte, kann auch als Hinweis darauf gewertet werden, daß diese in irgendeiner Form bereits textlich fixiert waren und zirkulierten.

Der biographische Abriss des ersten Teiles stimmt ziemlich genau mit der Biographie im *Jingde chuandenglü* überein, lediglich zwei Abschnitte (die Erwähnung des Luohan-Tempels in Mazus Heimatstadt und der Dialog mit dem Abt des Kaiyuan-Tempels bei seinem Tod) sind, wohl aus dem *Zutang ji*, zusätzlich eingefügt worden.

Der vorliegende Text kann folglich als das Ergebnis eines länger andauernden Editionsprozesses angesehen werden, der zu einem vorhandenen Kern, der hauptsächlich aus den Predigten bestand, biographisches Material, vor allem aber

<sup>10</sup> Zu dieser Frage und zum Verhältnis der Hongzhou-Schule zu Mazu siehe Jeffrey Broughton, *Zongmi on Chan*, New York 2009, S. 10.

Dialoge hinzufügte. Diese Dialoge sind wohl nur zu einem sehr geringen Teil authentisch; sie sind vor allem wegen der bis zum Zeitpunkt der Kompilation vollzogenen Entwicklung der Chan-Schule eingefügt worden, um das Bild des frühen Chan so zu präsentieren, wie es die Machtverhältnisse im 10. Jahrhundert erforderten. So wird uns in den Dialogen 11, 13 und 18 etwa Baizhang Huaihai, der Lehrer von Huangbo Xiyun, als einer der wichtigsten Schüler von Mazu dargestellt, obwohl er in der Grabinschrift von Quan Deyu nicht einmal erwähnt wurde, ähnliches gilt für Nanquan Puyuan in Dialog 11; diese Dialoge dürfen mit Sicherheit als spätere Zusätze gelten. Die Frage der Authentizität und Quellen ist komplex und muß daher für jeden Teil des Textes separat gestellt werden.<sup>11</sup>

#### TEXTÜBERLIEFERUNG

Das *Mazu yulu* (Mazu Daoyi, *Reden und Aufzeichnungen*) ist, wie bereits erwähnt, nicht als ein einzelstehender Text, sondern als Bestandteil von zwei Anthologien, dem *Sijia yulu* und dem *Guzunsu yulu*, überliefert worden.

Nach Shiina ist die älteste existierende Ausgabe des *Mazu yulu* ein heute in der Bibliothek von Nanjing befindlicher Druck aus dem Jahr 1363 im ersten *juan*<sup>12</sup> des *Sijia yu-*

<sup>11</sup> Jinhua Jia stellt in *The Hongzhou School of Chan Buddhism* für jeden im Yulu enthaltenen Dialog solche Überlegungen an, die Ergebnisse werden unten an den entsprechenden Stellen im Stellenkommentar diskutiert.

<sup>12</sup> *Juan* ist eigentlich eine Schriftrolle, die Form, in der Texte verbreitet und aufbewahrt wurden. Ein *juan* enthält in der Regel etwa 12 000-15 000 Schriftzeichen, der Umfang kann aber durchaus sehr unterschiedlich sein und wurde in der Regel an den Inhalt des Textes angepaßt, damit nicht mitten in einem Gedankengang die Rolle gewechselt werden mußte. Selbst nach dem Beginn des Druckes wurden Texte zunächst weiterhin in Rollen aufbewahrt; aber auch nachdem sich die Fadenheftung durchgesetzt hatte, blieb das *juan* die grundlegende Zählinheit und Umfangsangabe für Texte.

*lu*.<sup>13</sup> Das Datum ist allerdings nicht gesichert, es könnte sich auch um eine Ming-Ausgabe handeln. Der Erstdruck unterscheidet sich von anderen Ming-Ausgaben dadurch, daß vor dem Yulu von Mazu eine Biographie von Nanyue Huairang eingefügt wurde, gewissermaßen als Einleitung für die darauf folgende Biographie des Mazu Daoyi; diese scheint dem Eintrag von Nanyue Huairang in *GDL* 8 entnommen zu sein. In Katalogen des 12. Jahrhunderts ist ein *Mazu sija lu* aufgeführt;<sup>14</sup> dabei dürfte es sich um die von Yang Jie mit einem Vorwort versehene Ausgabe von 1085 handeln. Auch in einem Katalog von 1441 findet sich dieser Eintrag; die Ming-Ausgaben führen aber den Titel *Sija yulu*.

Ein chinesischer Druck etwa aus dem Jahr 1607 in sechs *juan* befindet sich in der Bibliothek der Komazawa-Universität in Tokio, ein darauf beruhender, in Japan erstellter Druck von 1648 in der Bibliothek der Hanazono-Universität in Kyoto. Dieser Text, der auch in der von Yanagida Seizan herausgegebenen Serie Zengaku Sōsho als Faksimile erschienen ist, wurde als Grundlage für die vorliegende Übersetzung gewählt und, soweit möglich, mit anderen Texten verglichen.

Gemessen an anderen Chan-Texten gibt es relativ wenige Ausgaben des *Sija yulu*; insgesamt sind in japanischen, chinesischen und koreanischen Bibliotheken nur acht bekannt. Dies dürfte vor allem daran liegen, daß die darin enthaltenen Texte in andere Anthologien aufgenommen wurden, die eine weit aus größere Verbreitung gefunden haben. Wie erwähnt, ist das *Mazu yulu* auch in der in mehreren Stufen bis 1267 erweiterten großen Yulu-Anthologie *Guzunsu yulu* (»Aufzeichnungen von Ehrwürdigen Meistern«) enthalten. Diese Anthologie

13 Die Datierung ist umstritten; im Katalog der seltenen Drucke in China wird dieser Text als mingzeitlich (das heißt frühestens 15. Jahrhundert) angesehen.

14 Während der Song-Zeit erschienen weitere Sammlungen mit Aufzeichnungen von vier Meistern, etwa das *Huanglong Sija lu* (1141) und das *Ciming Sija lu* (1153), die jeweils versuchten, sich als orthodoxe Linie zu etablieren (siehe dazu Welter, *The Linji lu*, S. 118ff.).

der Yulus von 48 Chan-Meistern ist in den offiziellen Kanon buddhistischer Schriften aufgenommen worden (nördliche Ming-Ausgabe, gedruckt in Beijing), der in China seit der Song-Zeit unter kaiserlicher Patronage publiziert wurde. Auf diese Weise hat auch das Yulu von Mazu eine weite Verbreitung gefunden und ist Bestandteil des sanktionierten Katalogs buddhistischer Schriften geworden.

#### STRUKTUR UND GEHALT

Der erste Teil des Textes, der biographische Abriß, folgt in Form und Ausführung der etablierten Tradition chinesischer buddhistischer Mönchsbiographien. Auch typologisch orientieren sich diese an einem weithin genutzten Muster: Schon bei seiner Geburt fällt der Mönch durch Zeichen unter seinen Fußsohlen auf, die auf seine besondere spirituelle Befähigung hinweisen. Charakteristisch ist auch die geschilderte Hinwendung zu überweltlichen, religiösen Aktivitäten schon in der Kindheit oder frühen Jugend, gefolgt von einer Schilderung der wichtigsten Ereignisse in seinem Leben, nämlich die Ordination und das frühe Studium des Buddhismus, Ausbildung unter einem Chan-Meister und schließlich das spirituelle Erwachen. Hierauf folgt die Pilgerreise zu wichtigen Stätten und Chan-Meistern und schließlich erste Lehrtätigkeit und der allmählich einsetzende Ruhm. Typisch ist auch die Beschreibung des Todes: Die Todesstunde wird vorausgesagt, der Eintritt durch ein Bad vorbereitet und in der Meditationshaltung, nämlich der vollen Lotusposition, erwartet. Ein weiteres Merkmal solcher hagiographischer Lebensläufe chinesischer Mönche ist die Aufzählung der posthum verliehenen Namen und Ehrentitel und die Erwähnung einer Gedenkschrift.

Obwohl sich natürlich die Details unterscheiden, folgt doch die biographische Schilderung in vieler Hinsicht dem über Jahrhunderte in der säkularen Geschichtsschreibung entwickelten Modell der Biographie wichtiger Persönlichkeiten, das



schon mit dem *Sbi ji* (»Aufzeichnungen des Historiographen«) von Sima Qian (um 145-86 v. u. Z.) seinen Anfang nahm. Die Absicht solcher biographischer Erzählungen ist nicht die Analyse der dargestellten Person oder ihres Charakters, sondern eher eine formalisierte Beschreibung ihrer Ausübung einer bestimmten spezifischen Funktion oder gesellschaftlichen Rolle, die sich aus dem größeren Kontext ergibt. In der säkularen Geschichtsschreibung ist die Rolle häufig die eines tugendhaften Ministers, erfolgreichen Generals oder begabten Dichters (so auch einige Kategorien, unter denen solche Biographien in der offiziellen Geschichtsschreibung geführt werden), während die buddhistische Geschichtsschreibung – oder die hier vorliegende der Chan-Schule – die Rolle eines erleuchteten Mönchs und charismatischen Lehrers hervorhebt. Allerdings gibt es auch hier durchaus verschiedene Kategorien, die unterschiedliche Charakterzüge betonen.

Die im zweiten Teil wiedergegebenen Predigten stellen den Kern dessen dar, was wir über die Lehre von Mazu wissen. Gegenüber dem häufigen Vorurteil, wonach Chan eine Überlieferung außerhalb der Schriften ist, fällt auf, daß Mazu sich häufig und explizit auf wichtige Schriften der buddhistischen Überlieferung bezieht: Der frühen Chan-Tradition folgend schreibt er Bodhidharma die Übertragung der Lehre unter Betonung des *Laṅkāvatāra-Sūtra* zu, daneben zitiert er aus dem Traktat *Erwachen des Glaubens in Mahāyāna* (*Dasbeng qixin lun*), einem Text, der in engem Zusammenhang mit der Lehre des *tathāgata-garbha* steht, eine Auffassung, wonach in jedem einzelnen in embryonaler Form die Anlage zur Buddhaschaft angelegt ist, die das Potential hat, sich voll zu entwickeln. Der in Textabschnitt 8 erwähnte »heilige Embryo« ist in diesem Kontext zu verstehen.

Während dieser Hintergrund für weite Teile der Chan-Schule und darüber hinaus Gültigkeit hatte, gibt es auch einige Thesen, die spezifisch für Mazu gelten können. Dazu gehört der Satz »Der Geist ist schon Buddha«,<sup>15</sup> der sich schnell als

---

15 Suzuki Tetsuo, S. 376 f. und 383 f., führt eine Reihe von früheren

Identifikation für Mazus Lehre etablierte und dann abgewandelt wurde als »Weder Geist noch Buddha« oder »Der Geist ist nicht Buddha«, um zu verhindern, daß die Schüler sich an den Wortlaut dieses Satzes klammerten (siehe dazu Nr. 20, S. 32). Auch die Weiterentwicklung als »Der gewöhnliche Geist ist der Weg«, die später vor allem von Nanquan Puyuan verwendet wurde, ist schon bei Mazu ein Kern seiner Lehre (Nr. 10, S. 21). Sichtbar ist aber auch in dieser Predigt ein charakteristisches Merkmal der Chan-Überlieferung dieser Zeit, bei der eine solche Aussage mit der Autorität der schriftlichen Überlieferung untermauert und abgesichert wird, auch wenn diese inhaltlich den Punkt nicht unbedingt erläutert. Auch die Dialoge führen dieses Thema fort, etwa Dialog 21, wo Fenzhou Wuyue Mazu nach der Bedeutung des Satzes »Der Geist ist Buddha« fragt und gesagt bekommt:

Genau der Geist, dem es nicht gelingt, das zu verstehen, das ist der Geist, daneben gibt es nichts anderes. Wenn jemand nicht versteht, so ist er [im Zustand der] Verwirrung, versteht er, so ist er [im Zustand der] Erleuchtung. Wer [im Zustand der] Verwirrung ist, der ist ein fühlendes Lebewesen, wer erleuchtet ist, der ist Buddha. Der Weg existiert nicht losgelöst von den fühlenden Lebewesen, wie könnte es einen anderen Buddha geben? Das ist wie die Hand zu einer Faust zu ballen – die Faust ist die Hand!<sup>16</sup>

---

Textstellen an, die belegen sollen, daß dieser Satz schon vor Mazu verwendet wurde. Die Belege sind aber nicht zwingend, da in vielen Fällen auf Texte zurückgegriffen wird, die erst nach Mazu kompiliert wurden, daher wohl spätere Eingriffe aufweisen. Andere Texte stehen in einem anderen Zusammenhang und können infolgedessen nicht herangezogen werden. Siehe dazu Jia, *The Hongzhou School of Chan Buddhism*, S. 67 f.

<sup>16</sup> Im vorliegenden Text ist nur der erste Satz enthalten, ich zitiere die weiteren Sätze aus der Version dieses Gesprächs, die im *Song gaoseng zhuan* enthalten ist.