

Welt der Lebewesen: die Sensitivität ebenso wie die Verantwortung eines Bodhisattva. Hongzhi beschreibt diesen Prozess der meditativen Verwirklichung so:

Die Nasenlöcher der alten Meister und der Lebenspuls der Flickenkutten-Mönche bestehen darin, festzuhalten und dann in die Aktivität loszulassen, so dass wir alle unsere eigene Freiheit entdecken. Deshalb heißt es: das falsche (Denken) wird angehalten und zwangsläufig entsteht Stille, Stille entsteht und Weisheit erscheint, Weisheit entsteht und zwangsläufig löst sich Stille (im aktiven Handeln der Weisheit) auf. Klar und deutlich, dies ist die einzig authentische Sicht.

Für Hongzhi liegt der ganze Sinn der Praxis darin, „dich großzügig an die hundert Grasspitzen (d.h. die Myriaden Lebewesen) auf dem geschäftigen Marktplatz zu verschenken.“ Hongzhi ermahnt seine Zuhörer ständig, diese Lehre tiefer gehend und durchdringender zu studieren und zu verkörpern, und beständig jenseits ihrer augenblicklichen Verwirklichung zu gehen. Wieder und wieder bittet er uns, den Zustand der vollkommenen Bewusstheit zu aktualisieren.

Hongzhis Verwandtschaft mit Dōgen

Der Einfluss von Hongzhis Lehren seit seinem Tod geht nicht auf die direkte Linie seiner Nachfolger zurück, sondern auf seine Darstellung der grundlegenden inneren Einstellung der Zen-Meditation. Dieser Einfluss ist vielleicht am

sichtbarsten in der Fortentwicklung von Hongzhis Lehren in der auf Dōgen zurückgehenden japanischen Sōtō-Schule, die sich in den letzten Jahrzehnten auch in westlichen Ländern verbreitet hat. In dieser Tradition wird Hongzhi als ein bedeutender Vorläufer verehrt, obwohl die japanische Sōtō-Schule nicht auf ihn, sondern auf einen seiner Dharmabrüder zurückgeht. Hongzhis Schriften werden auch immer noch im chinesischen Zen außerordentlich hochgeschätzt, obwohl durch die kooperative Vermischung der Schulen und Linien im modernen chinesischen Buddhismus unklar ist, ob und welche zeitgenössischen chinesischen Zen-Lehrer direkte Nachfolger von Hongzhi sind.

Hongzhis direkte Linie erreichte eine gewisse längere Lebensdauer. Einer seiner direkten Nachfolger, Si-de Huihui, hatte zwei Nachfolger in der vierten und fünften Generation nach ihm, die nach Japan gingen, Dongming Huiji (1272-1340) und Dongling Yungyu (gest. 1365).²² Sie gründeten dort einen Zweig der Sōtō-Tradition, der Wanshi-ha (jap. für „Hongzhi-Schule“) genannt und zumeist in Rinzaï-Tempeln aufgenommen wurde (wo man die Errungenschaften der chinesischen Kultur wertschätzte), und deren Anhänger intensiv die Lehren der Fünf Standorte studierten. Diese Linie überlebte bis hinein ins sechzehnte Jahrhundert, aber hatte offensichtlich wenig direkten Kontakt mit dem von Dōgen gegründeten Zweig der Sōtō-Schule.

Die Bekanntheit Hongzhis im Bereich der heutigen buddhistischen Studien und der buddhistischen Praxis ist relativ gering, und zwar aufgrund der Wertschätzung für Dōgen,

dessen Genie als eine einzigartige und frische japanische Synthese der buddhistischen Lehren der chinesischen Zen-Tradition angesehen wird. Daher erscheint es angemessen, Hongzhis Einfluss auf das Zen nachzuverfolgen, indem man seine Lehren mit jenen von Dōgen vergleicht. Die Untersuchung grundlegender Aspekte von Dōgens Praxis ist auch hilfreich für ein tieferes Verständnis der praktischen Verwirklichung und der Intentionen von Hongzhis Meditationslehren, und umgekehrt enthüllen sie das große Ausmaß an Einsichten Dōgens, die er Hongzhi verdankt.

Eihei Dōgen ging nach China und empfing die Übertragung der Sōtō-Lehren im Jahr 1227 von Tiantong Rujing (1163-1228), dem damaligen Abt des Jingde-Klosters auf dem Tiantong-Berg. In genau diesem Kloster war seinerzeit auch Hongzhi Abt gewesen, und Rujing war ein Dharma-nachfolger der dritten Generation von Changlu Qingliao, einem Dharmabruder von Hongzhi (d.h. beide waren Schüler von Danxia Zichun). Dōgen verehrte Hongzhi offensichtlich, bezeichnete ihn insbesondere als einen altherwürdigen Buddha und berichtete, dass Hongzhi auch die einzige Person gewesen sei, die Rujing jemals einen „altherwürdigen Buddha“ genannt hatte.²³

Hongzhis Einfluss auf Dōgen lässt sich am klarsten in ihrer jeweiligen Meditationspraxis und ihrem Verständnis von deren Bedeutung erkennen. Dōgen nennt die von Hongzhi gelehrt Meditation der Schweigenden Erleuchtung *shikan taza* (jap.), oder „einfach sitzen“, ein Ausdruck, den Rujing gebrauchte. Diese objektlose und nichtdualistische Medita-

tion beinhaltet keine Stufen und strebt kein Ziel und keinen Erfolg an. Daher ist dies eine Aktivität, die radikal anders ist als das gewöhnliche weltliche Handeln, welches immer irgendwelche Resultate sucht und ergreifen will. Hongzhi ermutigt zu dieser Meditationspraxis, wenn er sagt: „Verweile mit Jenem als Jenem. Verweile mit Diesem als Diesem.“ Für Hongzhi haben wir alle dieses leuchtende „Feld der grenzenlosen Leerheit ... von allem Anfang an.“ Es gibt keinen anderen Platz, danach zu suchen. „Menschen, die ernsthaft meditieren und authentisch ankommen, vertrauen darauf, dass das Feld immer schon mit ihnen war.“ Hongzhi klärt diese Grundfrage sehr gründlich, indem er immer wieder die Einheit und Untrennbarkeit betont. Für diesen leuchtenden gegenwärtigen Geist gibt es nichts Äußeres.

Dōgen drückt das gleiche Verständnis aus, wenn er Praktizierende ermahnt, „kein Konzept davon zu entwerfen, wie man ein Buddha wird“, da diese Meditation bereits „das Dharmator von Ruhe und Glück ist, die Praxis-Verwirklichung der vollkommenen Erleuchtung.“²⁴ Die Einheit von Praxis und Erleuchtung steht im Zentrum von Dōgens Lehren. Es ist notwendig, diesen vollkommenen, alldurchdringenden und ganz natürlich unbefleckten Geist völlig zu verwirklichen, der nirgendwo anders als gerade hier ist. Doch ein gewisses theoretisches Verständnis dieser Wahrheit reicht nicht aus – dies muss persönlich praktiziert, verwirklicht, angewandt und gefeiert werden.

Hongzhi ermahnt seine Zuhörer gleicherweise, diese Lehre persönlich zu erfahren und vollständig auszudrücken:

„Selbst wenn du dies gründlich verstehst, bitte praktiziere weiter, bis es dir völlig vertraut ist“; der Geist muss aktiv „in Einklang sein, ohne Mühe antworten und ohne Hindernisse vollenden.“ Für Dōgen wird dies in Zazen (in der sitzenden Meditation) verwirklicht, und ebenso im aufrichtigen und achtsamen Verhalten im gewöhnlichen Alltagsleben (wie dies beispielsweise in den Antworten von Zhaozhou „wasch deine Schale“ und „trinke deinen Tee“ zum Ausdruck kommt, die Hongzhi in seinen Praxisanleitungen erwähnt).

Eine komprimierte Darstellung von Hongzhis Sichtweise der Meditation ist sein Gedicht „Akupunkturadel des Zazen“ (siehe Religiöse Verse), welches Dōgen lobt und im Vergleich mit den Beschreibungen der Meditation anderer Zen-Lehrer als vorteilhaft ansieht. Er nennt deren Lehren „nichts anderes als Modelle für die Rückkehr zur Quelle, die Heimkehr zum Ursprung, vergebliche Programme, vorübergehend das diskursive Denken anzuhalten und in Stille zu erstarren“, im Gegensatz zu Hongzhis „Nadel“, welche „die Dinge richtig darstellt. Dies allein durchstrahlt immer Oberfläche und Inneres der Welt des Dharma.“²⁵ In seinem Gedicht spricht Hongzhi von „erleuchten, ohne Objekten zu begegnen, ... vervollkommen, ohne Ergreifen, ... verstehen, ohne Dinge zu berühren, ... sich nie auf unterscheidendes Denken einlassen.“ Dies ist eine dynamische, strahlende Achtsamkeit, und nicht die Unterdrückung von Gedanken einer quietistischen Konzentrationsmeditation, vor der Dahui warnt. Der Sōtō-Mönch und Gelehrte Menzan Zuihō

(1682-1769)²⁶, der maßgeblich das Verständnis des gegenwärtigen Sōtō-Zen geprägt hat, kommentiert Hongzhis Verse so:

Wenn du denkst, du habest den Geist der Illusion abgeschnitten, anstatt einfach [für dich] zu klären, wie der illusionäre Geist *dahinschmilzt* (kursiv von mir), so wird der illusionäre Geist wieder auftauchen, als wenn du einen Grashalm abgeschnitten ... und die Wurzel lebendig gelassen hättest.²⁷

Hongzhis objektlose Erleuchtung leugnet nicht die Objektivierungen unserer Erfahrung, sondern erlaubt ihnen einfach, auf eine natürlich Weise in die Achtsamkeit der Einheit hinein zu schmelzen.

In Dōgens Essay, das er nach Hongzhis Gedicht benannt hat, und in dem er aus „Die Akupunkturadel des Zazen“ zitiert, endet Dōgen, indem er seine eigene Version als eine ausführlichere Ausarbeitung und Weiterentwicklung von Hongzhis Version empfiehlt.²⁸ Dōgens „Nadel“-Gedicht verstärkt Hongzhis „Erleuchtung ohne die Berührung mit Objekten“ und betont, dass Vervollkommen selbst bereits die Realisierung ist und durch Bemühen frei von Verlangen verwirklicht wird (diese Themen tauchen auch in Hongzhis Praxisanleitungen auf). Dōgen beschließt sein eigenes Gedicht, indem er sagt, es sei nicht so, dass Hongzhi „dies nicht richtig dargelegt habe, aber man könne es auch auf diese Weise sagen.“²⁹

Obwohl diese Meditation letztlich nicht mit einer Kon-

zentration auf ein Objekt oder Stufen des Fortschreitens verbunden ist, so ist sie doch nicht ohne jede Technik. In seinem Gedicht „Das Lied von der Grasdach-Klausur“ sagt Shitou: „Wende das Licht herum, dass es das Innere erleuchtet, und dann kehre einfach zurück.“ In seinen Praxisanleitungen macht Hongzhi ähnliche Vorschläge und bittet die Praktizierenden: „Dann musst du den Schritt zurück machen und direkt den Mittelpunkt des Kreises, aus dem das Licht hervor strömt, erreichen“, und an einer anderen Stelle: „Wenn du dich da hinein wendest und alles vollkommen loslässt, geschieht Verwirklichung.“

Der Schritt zurück, das Umwenden des Lichts, um das Innere zu erleuchten, die Ausrichtung der Aufmerksamkeit auf die genaue Beobachtung des eigenen Bewusstseins, eben dies ist die grundlegende Technik der Zen-Meditation, auf Jap. *eko henshō* genannt. Dōgen sagt, es ist notwendig, eine Praxis aufzugeben, die auf einem intellektuellen Verständnis basiert, die Worten hinterherläuft und Vorträgen folgt, und stattdessen den Schritt zurück zu erlernen, der das Licht nach innen wendet und dich selbst erleuchtet. Dann fallen Körper und Geist ganz von alleine ab, und dein ursprüngliches Gesicht wird sich manifestieren.³⁰

Dōgen erläutert diese zentrale Technik, die er als die „grundlegende Kunst des Zazen“ bezeichnet, indem er eine Geschichte von Yaoshan Weiyan (745-828) zitiert, der ein direkter Nachfolger Shitous und der Lehrer von Dongshans Lehrer Yunyan war. Ein Mönch fragte Yaoshan, an was er beim Meditieren denke. Yaoshan sagte, er denke an das, was

nicht denke. Der Mönch fragte, *wie* er das denn täte, und Yao-shan sagte: „Jenseits des Denkens.“³¹ In einer anderen Version dieses Essays schreibt Dōgen anstelle dieses Dialogs:

Wann immer ein Gedanke auftaucht, sei dir dessen bewusst, und sobald du dir dessen bewusst bist, wird er verschwinden. Wenn du für eine lange Zeit alle Objekte vergisst, so wirst du ganz natürlich einswerden. Dies ist die grundlegende Kunst des Zazen.³²

Dieses Umwenden des Lichts der sorgfältigen Achtsamkeit nach innen, um die Natur des eigenen Denkprozesses zu sehen und zu fühlen und auch den unermesslichen leuchtenden Raum (also das, was nicht denkt) um und unter diesen Gedankenknoten, das ist die zentrale Technik von Hongzhi Meditationslehre.

Wenn es also die Technik der objektlosen Meditation ist, „dein Licht nach Innen zu wenden, um das Selbst zu erleuchten“, so geschieht seine Vollendung, wenn „Körper und Geist abfallen und sich das ursprüngliche Gesicht manifestiert“. Hongzhi beschreibt diese Erleuchtung des Loslassens von Körper-Geist in seinen Praxisanleitungen, wenn er sagt: „Das Wesentliche ist es, Körper und Geist zu leeren und zu öffnen, so umfassend wie die große Leere des Raumes. Auf natürliche Weise ist im allumfassenden Bereich alles befriedet.“ Hongzhi ermahnt seine Studenten auch, „Kopf und Haut abzulegen“, und empfiehlt ihnen: „Lass alles völlig abfallen, und wirf es alles zusammen, ohne ir-

gendwelche äußeren Bedingungen. Dies wird als das Ereignis der einsamen und herrlichen Selbstlosigkeit bezeichnet.“

Dieses „Abfallen von Körper und Geist“, auf Jap. *shinjin datsuraku*, ist für Dōgens Lehren äußerst wichtig und ist mit dem Ereignis seiner Erleuchtung im Jingde-Kloster in China im Jahr 1227 verbunden. Dōgen saß in der Meditationshalle, als sein Lehrer Rujing den neben Dōgen sitzenden Mönch, der eingeschlafen war, mit den Worten schalt: „Den Weg zu studieren, heißt den Körper-Geist abfallen zu lassen. Warum beschäftigst du dich mit einsgerichtetem Schlaf, anstatt mit einsgerichteter Meditation?“ Es heißt, dass Dōgen darauf ein großes Erwachen erfuhr. Er ging zu Rujing und sagte: „Körper-Geist ist abgefallen.“ Rujing stimmte zu: „Körper-Geist ist abgefallen und fällt ab.“ Dōgen bat darum, dass er nicht so leicht bestätigt werde, und Rujing antwortete, dies sei „das Abfallen des Abfallens“.³³

Dieses Abfallen oder Loslassen der Anhaftungen an den Körper-Geist ist das entschlossene und doch mühelose Auflösen aller Behinderungen des grundlegenden, klaren erleuchteten Geistes. Wie Shitou in seinem „Das Lied von der Grasdach-Klausen“ sagt: „Lass die Jahrhunderte vorübergehen und entspanne dich vollkommen.“ In einem häufig zitierten Absatz sagt Dōgen:

Den Buddhaweg studieren heißt sich selbst studieren. Sich selbst studieren heißt sich selbst vergessen. Sich selbst vergessen heißt von allen Dingen erleuchtet werden. Von allen Dingen erleuchtet werden führt zum Abfallen des Körper-

Geistes, von sich selbst und anderen. Da enden die Wege der Erleuchtung, und damit werden für immer die Wege der Erleuchtung verlassen, und das ist das Erlöschen.³⁴

Das Abfallen oder Abwerfen des Körper-Geistes ist die vollständige Einsicht in die universelle, leuchtende Leerheit als die alles durchdringende Natur der Existenz, und dies wird im Sōtō-Zen als das höchste Erwachen angesehen. Menzan setzt dieses Erwachen mit *anuttarasamyak-sambodhi* gleich, der unübertrefflichen vollkommenen Buddhaschaft.³⁵

Es gab Spekulationen, ob Dōgens Lehre des Abfallens des Körper-Geistes wirklich von Rujing herrührte, oder ob Dōgen seinen Lehrer Rujing missverstanden habe, der ja tatsächlich nur vom Abfallen des Staubes (der Verunreinigungen) vom Geist sprach, und dass dieses Missverständnis oder diese absichtliche Uminterpretation zu Dōgens Erleuchtung und seiner eigenen, neuen Formulierung von *shin-jin datsuraku* geführt habe. Diese Spekulationen erscheinen heute fraglich.³⁶ Sicherlich entwickelte und erklärte Dōgen die Lehre vom Abfallen des Körper-Geistes über Rujings Sprachgebrauch hinaus. Doch das Ausmaß von Dōgens Verbundenheit mit dem Verständnis seiner Sōtō-Vorläufer mag durch die Einsicht erhellt werden, wie sehr Dōgens Lehre tatsächlich ein Widerhall von Hongzhis Lehren ist.

Die spärlichen Aufzeichnungen von Rujing zeigen, im Gegensatz zu jenen von Dōgen, zahlreiche Empfehlungen, den Staub des Geistes abfallen zu lassen, aber keine Erwähnung vom „Abfallen des Körper-Geistes“. Hongzhis

Praxisanleitungen enthalten jedoch sowohl häufige Ermahnungen, den Staub abfallen zu lassen, als auch zahlreiche Erwähnungen (so wie die oben angeführten) eines vollständigeren Loslassens, das sich nicht auf die dualistische Sicht eines realen, äußeren Sinnesstaubs bezieht, sondern eindeutig auf die gleiche, grenzenlose Achtsamkeit wie Dōgens *shinjin datsuraku*.

Da diese Lehre in Dōgens Zen so wichtig ist, und gegenwärtig immer wieder die Frage nach ihrem Ursprung gestellt wird, erfordert diese Frage einen kurzen linguistischen Vergleich, selbst in einer allgemeinen Einführung zu Hongzhi. Die zwei verbundenen Schriftzeichen, die Dōgen für „abfallen“, *datsuraku* auf Jap. (脱落, chin. *tuōluò*), verwendet, bedeuten einzeln „ablösen“, und manchmal etwas weniger aktiv, „abfallen“ oder „sich zerstreuen“.³⁷ Wenn Hongzhi die Erfahrung des vollkommenen Loslassens beschreibt, dann benutzt er häufig diese beiden gleichen Zeichen separat und kombiniert *tuō* (脱) mit *jìn* (盡) (erschöpfend) in der Bedeutung „vollkommen abfallen“. An einer Stelle der Praxisanleitungen verwendet Hongzhi jedoch *tuō* und *luò* in Kombination, um ganz spezifisch vom Prozess des Loslassens in der Meditation zu sprechen:

Um eine solche Stetigkeit zu erlangen, musst du dich vom unsichtbaren Hämmern und Weben deiner eingeschliffenen Gedanken völlig lösen. Wenn du mit diesem unsichtbaren (Tumult) fertig werden willst, musst du dies einfach durchsitzen und alles loslassen. Erreiche die Erfüllung und erleuchte alles,

dann sind Licht und Schatten völlig vergessen. *Lass* deinen Körper *los* (*tuōluò* – kursiv von mir), dann wird der Sinnesstaub völlig rein, und das Auge erkennt ohne Mühe das Licht. Nimm deine Funktion an und sei vollkommen zufrieden.

Diese Lehre vom Abfallen von Körper und Geist, die Hongzhi und Dōgen vorgetragen haben, weist hin zum Eigentlichen der Meditation der Schweigenden Erleuchtung, und das ist einfach die Ausrichtung der Achtsamkeit auf die Vollständigkeit des Selbst, um zum hell strahlenden, leeren Feld zurückzukehren und diese unsere eigene, grundlegende Natur zu verwirklichen.

Den Schriften von Hongzhi und Dōgen ist auch der Gebrauch poetisch reicher Bilder und Metaphern gemeinsam. Speziell Dōgen ist bekannt für seinen kunstvollen Gebrauch der Sprache, für sein hin und her Wenden gewohnter Sprachmuster, um das Denken zu entkonditionieren und die Logik des Erwachens zu demonstrieren. Linguistische Vergleiche zwischen Hongzhi und Dōgen könnten wohl noch weitere Verbindungen im Lehrstil und in der Praxis aufzeigen, da sie beide den Geist „jenseits des Denkens“ verwirklichen.

Das leere Feld der Buddhanatur

Hongzhis Praxisanleitungen können auch im Rahmen der Lehre von der Buddhanatur präsentiert werden, ein Ansatz, den Hongzhi im Fall 67 des *Book of Serenity* (*Buch der heiteren Gelassenheit*) ausdrückt: