

1. EINLEITUNG

如有學人問先德。如何是禪。答。悟自理爲禪。問。如理心性但是假名。何者是實。答。有三阿僧祇百千名號。但假施設。實相無相如虛空。須自反悟。¹

Wenn es einen Studiosus gegeben hätte, der die Tugendhaften von früher gefragt hätte: „Wie steht’s um das Chan?“, so wäre die Antwort gewesen: „In den inhärenten Zusammenhang Einsicht zu nehmen – das ist es, was das Chan ausmacht.“ Wenn er weiter gefragt hätte: „Aber sind nicht Zusammenhang oder Herz oder Wirklichkeit nur vorläufige Bezeichnungen? Was ist denn nun deren Kern?“, so hätte man ihm geantwortet: „Es gibt unermesslich viele Hunderttausende von Namen und Bezeichnungen, und alle erfüllen sie nur vorläufige Funktionen. Doch sowohl das, was von echter Gestalt ist, als auch das, was ohne Gestalt ist, gleicht der Leere. Daher gilt es, sich zu sich selbst umzuwenden und Einsicht zu nehmen.“

不見僧問。如何是佛。投子云。佛。又問。如何是道。投子云。道。又問。如何是禪。投子云。禪。²

Der Mönch Bujian frag: „Wie steht’s um den Buddha?“ [Meister] Touzi sagte: „Buddha.“ [Bujian] frag weiter: „Wie steht’s um den Weg?“ Touzi sagte: „Weg.“ Und wieder frag [Bujian]: „Wie steht’s um das Chan?“ Touzi sagte: „Chan.“

1.1 FRAGESTELLUNG

Die vorliegende Arbeit greift eine bereits seit langem bestehende, aber immer noch nicht erfüllte Forderung auf: „Die Wirkungsgeschichte der Zen-Schulen in Japan bedarf einer neu ansetzenden, gründlichen Behandlung.“³ Sie intendiert eine solche Behandlung, indem sie in gewissem Maße die traditionellen Schwerpunkte der wissenschaftlichen Beschäftigung mit dem Chan/Zen 禪⁴ umgeht und eine epistemische Lücke im Kern Chan/Zen-Studien adressiert: Woran liegt es, dass wenigstens in der bisherigen westlichen Forschung zum Chan/Zen der Bereich der Fünf Berge 五山 (c. *wushan*, j. *gozan*) praktisch vollständig ausgespart wurde?

1 Aus dem ZJL, zitiert nach T 48.2016:954c.

2 Aus dem Fall 79 des BYL, zitiert nach T 48.2003:206a.

3 Dumoulin (1985):271.

4 Die Umschriften in der vorliegenden Arbeit folgen im Falle des Chinesischen dem *pinyin* 拼音-, im Falle des Japanischen dem modifizierten Hepburn-System. Die Transliteration von Begriffen aus dem Sanskrit richtet sich nach der Form, die in Nakamura et al. (2000) bzw. anderen, im Quellenverzeichnis ausgewiesenen Nachschlagewerken aufgeführt ist. – Um die Wiedergabe der Schriftzeichen möglichst einheitlich zu gestalten, wird auf Langzeichen zurückgegriffen. Soweit nicht anders angegeben, stehen alle Zitate aus dem Chinesischen oder dem Japanischen in eigener Übersetzung. Begriffe der sinologischen/japanologischen Buddhologie, die aus dem Pali/Sanskrit transliterieren, in der Transliteration belassen; alles andere wurde übersetzt. Die Wiedergabe des Schriftzeichens 禪 richtet sich nach dem Kontext: im Bezug auf China als „Chan“, in Bezug auf Japan als „Zen“, als übergreifendes Phänomen „Chan/Zen“.

Und im Gegenzug: Wieso nimmt das Chan/Zen selbst die *gozan* kaum jemals als Teil seiner eigenen Tradition wahr?

Zuvorderst bedarf die Betrachtung dieser Fragen der Begriffsdefinition. Die japanischen Fünf Berge⁵ sind in institutioneller Hinsicht klar zu bestimmen, nämlich als jene amtliche Form, die das Rinzaizen 臨濟禪 von der ersten Hälfte des 14. Jahrhundert bis ins 17. Jahrhundert hinein angenommen hatte. Die Struktur dieser Institution war streng hierarchisch gegliedert und unterstand staatlicher Aufsicht. Sie hatte über drei Jahrhunderte hinweg Bestand, und die damit einhergehende Stabilität führte zu einer enormen kulturellen Produktivität, welche die Vertreter der *gozan* unter staatlicher Protektion und Legitimation entfalteten. Im Bereich der Kulturtechniken ist besonders der von den Fünf Bergen betriebene Buchdruck anzuführen, der es erlaubte, in großer Stückzahl zu publizieren, und so erstmals in der japanischen Geschichte breitere Schichten zu erreichen.⁶ Auf dem Gebiet der schönen Künste sind allem voran die Tuschmalerei und die Dichtung zu nennen, denen viele *gozan*-Mönche einen Gutteil ihrer Zeit gewidmet zu haben scheinen. Die Klöster florierten auch in wirtschaftlicher Hinsicht: Zu den Schenkungen ihrer mächtigen Mäzene, die sich gleichermaßen aus dem Kriegeradel wie vom Kaiserhof rekrutierten, traten Einnahmen aus dem Geldverleih, der Fremdbewirtschaftung der Klosterländereien und dem unter wechselnder Federführung der großen Klöster abgewickelten Außenhandel mit China.⁷ Der wenigstens in Phasen rege Austausch mit dem Festland brachte Kunst, Kultur, Literatur und Technik vom Festland in den Besitz der Klöster, die eine neue Blüte der Wissenschaften ermöglichten und die Klöster selbst für die kulturellen Eliten noch attraktiver machten. Die staatliche Absicherung der Fünf Berge erlaubte, kurz gesagt, eine bis dato ungekannte Vorrangstellung, von der aus diese den kulturellen Diskurs des japanischen Mittelalters dominieren konnten. Sie bedeutete allerdings

5 Japanische Autoren haben es in einigen Fällen vorgezogen, nicht von der „Literatur der Fünf Berge“ 五山文學 zu sprechen, sondern von der „Literatur der mittelalterlichen Zen-Institutionen“ 中世禪林文學, weil der zweite Begriff auch Phänomene wie die Sōtō-Schule 曹洞宗 oder jene Teile des Rinzaizen 臨濟禪, die nicht an den Fünf Bergen institutionalisiert sind, beinhaltet; vgl. Nakagawa (1999):1–2. Im Falle der vorliegenden Arbeit ist das definitorische Problem eigentlich noch dringender, weil der Schwerpunkt auf einem Zeitraum (Mitte des 13. Jahrhunderts bis etwa 1320) liegt, als sich die *gozan* noch überhaupt nicht ausgebildet hatten (das geschah Mitte der 1330er Jahre; vgl. Kapitel 6.1). Streng genommen müsste also von den „Proto-*gozan*“ die Rede sein. Aus Gründen der Lesbarkeit verzichten wir auf die äußerste Strenge und bleiben beim Begriff der „*gozan*“ respektive der „Fünf Berge“. Die Verwendung im Einzelfall ist dem Kontext ohne Weiteres zu entnehmen.

6 Der Fokus lag dabei auf dem hauptsächlich für Spezialisten interessanten (Chan-)buddhistischen Korpus, aber rund ein Viertel der *gozan*-Publikationen waren „profaner“ chinesischer Literatur gewidmet; vgl. Kornicki (1998):121–125. Wie scharf hier eine Trennlinie zwischen solchen Kategorien gezogen werden kann, scheint freilich fragwürdig. Immerhin legt op. cit. 122 den Beginn der Herausgabe weltlicher Literatur auf das Erscheinen des *Hanshan shi* 寒山詩 im Jahre 1325. *Hanshan* 寒山 (ca. neuntes Jahrhundert) ist aber ein gern gesehener, stark mythologisiertes Gast in allen Formen der Chan/Zen-Literatur und wird nicht selten gar unter die „Buddhas und Patriarchen“ 佛祖 gezählt.

7 Zur Institutions- und Wirtschaftsgeschichte der *gozan* vgl. Collcutt (1981).

auch, dass die protegierten Klöster den Autoritäten gegenüber Rechenschaft ablegen mussten, und führte zu einer immer enger werdenden Bindung der religiösen an die staatlichen Institutionen.

Die Nähe zwischen Klerus und Staat unter den *gozan* erwies sich langfristig als problematisch. Als die staatliche Ordnung im Chaos der Bürgerkriege des 15. und 16. Jahrhunderts versank, verfiel auch die Institution der Fünf Berge zusehends. Ihr Ende als offiziell protegierte Institution fällt auf den Beginn der Tokugawa-Zeit 徳川時代 (1603–1868) und geht mit dem raschen Aufstieg des „Neokonfuzianismus“ zur Staatsideologie Hand in Hand. Die Stasis, in die das Zen damit eine Zeit lang verfallen war, wurde erst von den reformatorischen Anstrengungen insbesondere von Hakuin Ekaku 白隠慧鶴 (1685–1768) gelöst. Sein Anliegen, nämlich die Wiederherstellung des Zen in seiner ursprünglichen religiösen Bedeutung und Vitalität (will sagen: derjenigen des vermeintlich ursprünglichen Chan), war seinerseits von dem Zulauf provoziert worden, den die erst kürzlich in Japan eingetroffene Ōbaku-Schule 黄檗宗 verzeichnen konnte. Ihre Doktrin griff zurück auf Elemente aus der Amida-Gläubigkeit 阿彌陀信仰 und den Lehren des Reinen Landes 淨土教.⁸ Es war diese synkretistische Tendenz, der gegenüber Hakuin seinen Ansatz eines „reinen“, unverdünnten Rinzaizen formulierte. Dieser Ansatz beinhaltete es auch, die Religiosität des Zen aus ihrer Institutionalisation zu lösen. In Hakuins Hand nahm das Zen jene Form radikaler Individualität an, die Ende des 19. Jahrhunderts von Suzuki Daisetsu Teitarō 鈴木大拙貞太郎 (1870–1966) aufgegriffen und propagiert wurde.⁹

Das sich auf Hakuin berufende und von Suzuki ausgelegte Zen gestaltet nach wie vor die Orthodoxie an heutigen Zen-Klöstern. Es zeichnet sich aus durch die Betonung des monovalenten Meister-Schüler-Verhältnisses, in dem „mit dem Herzen das Herz [d.i. die Wahrheitsschau des Chan/Zen] weitergegeben wird“¹⁰, und der zeitlichen, räumlichen und sprachlichen Transzendenz, die den Prozessen zu eigen ist, die sich um Umgang zwischen dem Meister und seinen Schülern abspielen. Das vom Meister im Schüler angestoßene Erwachen sei nämlich kein anderes als jenes, das dem historischen Buddha Siddharta Gautama vor gut zweieinhalb Jahrtausenden unter dem *bodhi*-Baum 菩提樹 zuteil geworden sei.¹¹

8 Vgl. Helen Josephine Baroni (2000), *Obaku Zen. The Emergence of the Third Sect of Zen in Tokugawa Japan*, Honolulu.

9 Vgl. Sharf (1995).

10 以心傳心; vgl. das CZD des Zongmi 宗密 (780–841): „Als Bodhidharma in Indien die Lehre in Empfang genommen hatte, begab er sich nach China. Da erkannte er, dass die Gelehrten in unseren Breiten in vielen Fällen die Lehre noch nicht erfasst hatten; dass sie ihr Verständnis auf Namen und Zahlen [d.i. auf taxonomische Systeme] basierten und ihre Übung auf Erscheinungen und Gestalten [d.i. auf Vorläufigkeiten] gründeten. Also beehrte er, ihnen begreiflich zu machen, dass der Mond nicht im Finger liegt[, der auf ihn zeigt]. Und weil sich die Lehre in unser aller Herzen findet, überlieferte mit seinem eigenen Herzen das Herz und berief sich nicht auf Worte und Schriftzeichen“ (zitiert nach T 48.2015:400b). Vgl. ZGDJT 1:26a sowie die Übersetzung in Broughton (2009):109–110. Op. cit. 66–67 sowie 239 (Anmerkung 32) vermutet, dass das Schlagwort der „Herzensüberlieferung“ tatsächlich mit Zongmi begonnen haben könnte.

11 Vgl. beispielsweise Dumoulin (1985) 1:14–16.

Bodhidharma brachte dieses Erwachen nach China, wo es in der Tang-Zeit 唐代 (618–907) seine Blüte erreichte.¹² Die patriarchale Linie, die Bodhidharmas Tätigkeit entspross, verzweigte sich zwar in gewissem Maße, blieb jedoch durch die Translationen in den japanischen und – sehr viel später – sogar in den westlichen Kontext ungebrochen. Als Höhepunkte dieser Geschichte, in denen das Wesen des Chan/Zen, d.h. die Anleitung zum eigenen Erwachen, am unmittelbarsten zum Ausdruck kam, werden das chinesische Chan des siebten und achten Jahrhunderts und das japanische Zen des achtzehnten Jahrhunderts begriffen, so dass aus der Selbstwahrnehmung des Chan/Zen eine „T‘ang-Tokugawa alliance“¹³ spricht.

In dieser Selbstwahrnehmung transzendiert die seit dem historischen Buddha vermeintlich bruchlos fortgeführte Tradition, die sich in der Gestalt des Chan/Zen-Meisters personifiziert, ihre historische Situation. Es handelt sich bei solchen Meistern um Individualisten, die im Privaten ihrem Erwachen frönen und intensive Einzelbeziehungen zu ihren Schülern pflegen. Die Anleitung, die diese Meister ihren Schülern zukommen lassen, ist nicht diskursiver, sondern mimetischer Natur: das Vorbild der „Alten“, d.i. der früheren Meister, will weniger verstanden als vielmehr nachgeahmt und verinnerlicht werden. Daher rührt auch die (zuweilen die Gestalt des Ikonoklasmas annehmende) Geringschätzung der Schriftlichkeit, die zu einem rationalen Herangehen an die Wirklichkeit verführe, das jener aber zwangsläufig unangemessen sei.

Diese Art der Wahrnehmung des Chan/Zen als ahistorisches, apolitisches, antirationales und antinomianistisches Phänomen ist ihrem Wesen nach romantisch, und angesichts solcher auf Hakuin und Suzuki gründender Attribuierungen nimmt es kaum Wunder, wenn differierende Formen des Chan/Zen, in denen die ahistorischen und antinomianistischen Elemente keine oder nur eine untergeordnete Rolle spielen, im heute verbreiteten Selbstverständnis des Chan/Zen nicht abgebildet sind. Tatsächlich bedurfte es selbst nach der Entdeckung einer Vielzahl von der „orthodoxen“ Auslegung des Chan/Zen widersprechenden Texten in Dunhuang 敦煌 im Jahre 1900 noch geraume Zeit, bis sich traditionskritische Stimmen regten. Als paradigmatisch darf in dieser Hinsicht der Schlagabtausch, den sich in den 1950er Jahren der „Romantiker“ Suzuki und der Historiker Hu Shi 胡適 (1891–1962) lieferten, angesehen werden. Suzuki vertrat den Standpunkt, dass jedwede wissenschaftliche Beschäftigung mit dem Chan/Zen wesentliche Defizite aufweisen müsse, insofern sich dieses unweigerlich der rationalen Ebene entzöge und im Kern von seiner geschichtlichen Situation unberührt bliebe:

[T]here are at least two types of mentality: the one which can understand Zen and, therefore, has the right to say something about it, and another which is utterly unable to grasp what Zen

12 Vgl. beispielsweise John C.W. Wu (2003), *The Golden Age of Zen. Zen Masters of the T‘ang Dynasty* (Spiritual Masters East and West Series), Bloomington. Zum kritischen Kontrast vgl. die Darstellung in Alan Cole (2009), *Fathering Your Father. The Zen Fabrication of Tang Buddhism*, Berkeley.

13 Welter (2006b):97.

is. The difference between the two types is one of quality and is beyond the possibility of mutual reconciliation.¹⁴

Hu, seines Zeichens Philosoph und Philologe, weigerte sich, einen solchen Standpunkt zu akzeptieren. Das Chan war für ihn von seinem chinesischen Kontext nicht zu lösen:

The Ch'an (Zen) movement is an integral part of the history of Chinese Buddhism, and the history of Chinese Buddhism is an integral part of the general history of Chinese thought. Ch'an can be properly understood only in its historical setting just as any other Chinese philosophical school must be studied and understood in its historical setting.¹⁵

War die Untersuchung des Chan/Zen bis in die Mitte des 20. Jahrhunderts hinein praktisch ausschließlich von konfessionellen, ja missionarischen Anliegen geleitet gewesen,¹⁶ begann diese Herangehensweise seit den 1950er Jahren – insbesondere in der Diskussion um den geschichtlichen Ursprung des Chan – zunehmend mit historiographischen Bemühungen zu kollidieren. Seit Hu und in Opposition zu Suzuki haben insbesondere die Arbeiten von Yanagida Seizan 柳田聖山 (1922–2006)¹⁷ viel zur Klärung der historischen Situation verschiedener Ausprägungen des Chan/Zen beigetragen. Zwar blieben die Positionen der historiographischen gegenüber der hagiographischen Schule „deeply entrenched“¹⁸ und wirken wenigstens unterschwellig auch bis heute nach, aber die Studien der letzten 30 Jahre haben gezeigt, dass eine Sublimation des alten Widerstreits – freilich unter der Anleitung des historisch-kritischen Herangehens – möglich ist. Erprobt, verfeinert und in beeindruckendem Maße ausgearbeitet wurde der komplementäre Ansatz seit den 1980er Jahren zum Einen im Hinblick auf die Formation des Chan in China vom 6. Jahrhundert bis über die Song-Zeit (960–1279) hinaus.¹⁹ Vor allem die Untersuchungen von John McRae zeigten das Chan als Produkt seiner historischen Situation auf.²⁰ Bernard Faure konnte darüber hinaus nachweisen, dass die Schriften des Chan/Zen verfasst wurden, um spezifische Interessen zu vertreten: sie offenbarten sich im Sinne der Diskursanalyse als Instrumente, die der Eroberung

14 Suzuki (1953):25. Der Vergleich mit folgender Passage aus Schleiermachers *Reden über die Religion* von 1799 ist aufschlussreich: „[W]er nicht eigne Wunder sieht auf seinem Standpunkt zur Betrachtung der Welt, in wessen Innern nicht eigene Offenbarungen aufsteigen[...], wer nicht hie und da mit der lebendigsten Überzeugung fühlt, dass ein göttlicher Geist ihn treibt und daß er aus heiliger Eingebung redet und handelt[...], der hat keine Religion[...] Nicht der hat Religion, der an eine heilige Schrift glaubt, sondern, welcher keiner bedarf und wohl selbst eine machen könnte“ (Schleiermacher (2003):80–82).

15 Hu (1953):3.

16 Vgl. Suzuki (1960) und ders. (1949–1953), *Essays in Zen Buddhism*, 3 Bde., London, sowie in deutscher Sprache – ebenso einflussreich wie umstritten – Eugen Herrigel (1948), *Zen in der Kunst des Bogenschießens*, München.

17 Vgl. vor allem die monumentale, 1967 erschienene Studie *Shoki Zenshū shisho no kenkyū* 初期禅宗史書の研究 („Studien zu den historischen Schriften der frühen Chan-Schule“).

18 Faure (2003):3; dort findet sich auch eine umfassende, präzise zusammengestellte Bibliographie von Studien zum Chan/Zen (op. cit. 22–35).

19 Vgl. neben anderen von Peter Gregory herausgegebenen Sammelbänden vor allem Gregory (ed. 1987), Gregory/Getz (ed. 2002) sowie Poceski (2007) und Schlütter (2008).

20 Vgl. McRae (1986).

rung, Sicherung und Erweiterung von Machtstellungen dienten.²¹ Den Faureschen Dekonstruktionen mangelt es jedoch an einer ausgleichenden konstruktiven Seite, so dass das Chan/Zen in weiten Teilen auf eine bloße Form reduziert wird, deren ideologischer Gehalt kaum Beachtung findet. In diesem Sinne zeigt sich der dekonstruktive Ansatz mitunter als die bloße Kehrseite der romantischen Überhöhung durch Suzuki.

Neben der Auslegung der Schriften des Chan/Zen und deren Einbettung in ihren historischen Kontext²² war es dann zum Anderen in den letzten Jahren vor allem die Untersuchung des praktischen und rituellen Habitus des Chan/Zen²³ sowie seiner soziopolitischen Implikationen,²⁴ denen der wissenschaftliche Diskurs verpflichtet ist. Als weiterer, mittlerweile wohletablierter Schwerpunkt sind die sogenannten „Dōgen studies“ zu nennen, die einen spezifischen Aspekt des Zen in seinem japanischen Umfeld betreffen.²⁵ Der beeindruckenden Vielfalt und dem breiten Spektrum des Forschungsstandes zum Trotz sind wir weit davon entfernt, die Geschichte des Chan/Zen lückenlos nachzeichnen zu können. Somit fehlen uns naturgemäß auch die Voraussetzungen für eine nicht reduktionistische, wahrhaft umfassende Darstellung.

Der vorliegenden Arbeit ist daran gelegen, eine gewisse Balance zu schaffen zwischen einer historiographisch gerechtfertigten Skepsis und einem genuinen Interesse an den Standpunkten, die in den analysierten Texten vertreten werden. Sie unternimmt einen Brückenschlag zwischen einer historisch-kritischen Methode und einem Herangehen an die Texte, das auf philologischer Grundlage die Ideen und Aussagen hinter den Texten zu rekonstruieren sucht. Uns interessiert also nicht nur, wann, wie und warum, sondern auch was geschrieben wurde – und was damit womöglich gemeint war. Dieser Ansatz soll auf das Gebiet der frühen Fünf Berge, das heißt des Chan/Zen im Japan des 13. und 14. Jahrhunderts, als dem vielleicht eklatantesten blinden Fleck der Zen-Geschichtsschreibung angewandt und der herrschende Diskurs in den Chan/Zen-Studien so um eine Perspektive angereichert werden.

Die bisherige Literatur zum Thema hat dazu tendiert, den Diskurs in den *gozan* als religionswissenschaftlich irrelevant zu verwerfen, wenn sie ihm zuweilen auch im gleichen Atemzug einen hohen literaturhistorischen Wert zusprach.²⁶ Wir

21 Vgl. Faure (1993) und ders. (1997).

22 Vgl. Heine/Wright (ed. 2000), dies. (ed. 2004) und dies. (ed. 2006) sowie Welter (2008b).

23 Vgl. Robert E. Buswell Jr. (1992), *The Zen Monastic Experience. Buddhist Practice in Contemporary Korea*, Princeton, Yifa (2002) sowie Faure (ed. 2003) und Heine/Wright (ed. 2008).

24 Vgl. Christopher Ives (1992), *Zen Awakening and Society*, Honolulu, Jamie Hubbard / Paul L. Swanson (ed. 1997), *Pruning the Bodhi Tree. The Storm over Critical Buddhism*, Honolulu, und Welter (2006a).

25 Vgl. William LaFleur (ed. 1985), *Dōgen Studies* (Studies in East Asian Buddhism 2), Honolulu; in letzter Zeit vor allem Heine (2006) sowie William M. Bodiford (2006), „Remembering Dōgen. Eihei-ji and Dōgen Hagiography“ in *The Journal of Japanese Studies* 32/1:1–21.

26 Symptomatisch für diese Sichtweise ist, dass die bis dato in westlichen Sprachen erschienen monographischen Untersuchungen zu den *gozan* vor allem literatur- oder kunstgeschichtlich

möchten dagegenhalten, dass ein Verständnis der Literatur der Fünf Berge überhaupt erst dann möglich sein kann, wenn sowohl die historische Situation als auch der ideologische Gehalt in Rechnung gestellt, d.h. sowohl die dekonstruktive als auch die hermeneutische Methode zur Geltung gebracht werden.

1.2. AUFBAU DER ARBEIT

Im Folgenden wird – nach einigen theoretischen Bemerkungen zum Problem des Anfangs – gezeigt werden, dass das Chan/Zen keineswegs eine unilineare und ungebrochen verlaufende Tradition darstellt, sondern in seiner Geschichte eine fraktale Entwicklung durchgemacht hat, in der verschiedene Strömungen parallel, gegeneinander und ineinander liefen und bisweilen untereinander unverbundene Selbstähnlichkeiten erzeugten. Es wird sich herausstellen, dass das Konzept eines „goldenen Zeitalters“ des Chan unter den Tang auf einer Song-zeitlichen Rekonstruktion basiert, mit dem die Pluralität an Chan-Auslegungen in einer verbindlichen Orthodoxie vereint werden sollte (Kapitel 2). Diese Vorgeschichte ist, um die genaueren Parameter der „Einpflanzung in den japanischen Boden“²⁷ zu überblicken, unabdingbar: Aus den Schriften von Saichō 最澄 (767–822) und Ennin 圓仁 (793–864) ist ersichtlich, dass es diese pluralistische Form des Chan war (nicht jedoch eine unlineare Chan-Tradition), die bereits seit der Nara 奈良-Zeit (604–694) in Japan bekannt war. Weder Myōan Eisai 明菴榮西 (1141–1215) noch Enni Ben'en 圓爾辯圓 (1202–1280), die beiden frühesten Exponenten des Rinzaizen, waren an der Definition einer Chan/Zen-Orthodoxie und den damit verbundenen Absolutheitsansprüchen interessiert. Sie verorteten sich innerhalb der bestehenden Institutionen des Schulbuddhismus oder verstanden sich als deren direkte Fortentwicklung. Selbst in Dōgens Werk, wo wenigstens stellenweise mit der Rhetorik des „reinen Song-zeitlichen Chan“ scharf gegen synkretistische Formen wie jene von Eisai und Enni Stellung bezogen wird, ist die Orthodoxie des Chan/Zen nicht unumstritten (Kapitel 3). Eine genauere Betrachtung der chinesischen Emigrantenmönche, die im 13. und 14. Jahrhundert nach Japan kamen, ergibt, dass sie weder antidogmatische noch ikonoklastische Interessen vertraten, sondern sich einer breiten Definition des Chan/Zen verpflichtet fühlten. Ihre Texte sind sich sehr wohl bewusst, Produkte einer geschichtlichen Situation zu sein, ohne jedoch daraus die Schlussfolgerung zu ziehen, spirituelle Einbußen hinnehmen zu müssen (Kapitel 4). Insbesondere der Fall des Yishan Yining 一山一寧 (1247–1317) macht die Verwobenheit der politischen und religiösen Kontexte sichtbar (Kapitel 5). Seine Person erweist sich als der Knotenpunkt, von dem aus die japanische Institution der Fünf Berge ihrer selbst bewusst wird, und ist daher besonders geeignet, jene Linien nachzuzeichnen, entlang derer sich die weitere

ausgerichtet waren und dem ideologischen Hintergrund nur eingeschränkt Beachtung schenken; vgl. Pollack (1985), Colas (1991), Ury (1992), und Hecht (2005). Zudem liegt ihr Schwerpunkt auf der mittleren Periode der Fünf Berge, ihrer vielzitierten „Blüte“.

27 Dumoulin (1985):277.

Entwicklung des japanischen Zen vollziehen sollte (Kapitel 6). Unsere Darstellung wird abgerundet durch einen eingehenden Blick auf Form und Funktion von Sprache, Schrift und Literatur, der sich an der Übersetzung zentraler Passagen aus dem *Yishan guoshi yulu* 一山國師語錄, d.i. den wortgetreuen Aufzeichnungen des Yishan Yining, orientiert (Kapitel 7).

1.3. ZUM PROBLEM DES ANFANGS

Die Wissenschaft, sagte man, erträgt keine Ausnahmen und Singularitäten, sie erträgt Neugeburt und Tod, sie erträgt einzigartige Ereignisse nicht; die Geschichte ihrerseits ist mit Begleitumständen gesättigt. Die Wissenschaft ist vorhersehbar, und die Geschichte ist aleatorisch. Auf der einen Seite eine homogene Verkettung von Ursachen und Wirkungen, auf der anderen flüchtige Prozesse, deren Kausalität man kaum beherrscht.²⁸

Dass eine Geschichte mit ihrem Anfang zu beginnen hat, ist selbstverständlich, ja geradezu banal. Schließlich scheint sich der Anfang von selbst zu erklären als jener Bezugspunkt, von dem her jede Entwicklung überhaupt erst zu begreifen ist; als ein Ursprung, in dem sich alles Nachfolgende im Kern angelegt findet. Diese Konzeption des ursprünglichen Anfangs bestimmt unser Denken, und auch heute noch kann das Hegelsche Zitat Geltung beanspruchen, nach dem es sich beim Anfang um „die in allen folgenden Entwicklungen gegenwärtige und sich erhaltende Grundlage, das seinen weiteren Bestimmungen durchaus immanent Bleibende“²⁹ handelt.

Der logisch-ontologischen Wahrheit dieser Sichtweise ungeachtet entpuppt sie sich doch aus der Perspektive historiographischer Skepsis heraus als problematisch. Die – *per definitionem* überhaupt erst im Nachhinein mögliche – Rückführung eines Phänomens auf ein Set klar definierbarer Ursachen oder gar auf einen singulären Anfang vermag nicht, dem komplexen Gefüge von Motivationen und Oppositionen, das eine jegliche historische Situation gestaltet, adäquat Rechnung zu tragen. Die Methode der Rückführung liegt nicht in der historisch-kritischen Reflexion, sondern in der Mythologie. Im Modell drückt sich die Bemühung um Rückführbarkeit im Baumdiagramm aus, in dem der Weg zum Einzelphänomen oder zu einer Gruppe von Phänomenen in eindeutiger Art und Weise von einer Verzweigung zur jeweils ursprünglicheren zurückverfolgt werden kann. Am Ende dieser wesentlich reduktionistischen Rückführung, deren Fragestellung eng zu-

28 Serres (1991):16. – In ihrer Schrift untersuchen Prigogine et al. (ed. 1991) die Auswirkungen, die die neueren Ergebnisse der Physik auf die klassische Dynamik haben. Der dynamistische Determinismus wird von ihnen als Sonderfall einer allgemeineren, nichtdeterministischen Physik beschrieben. Waren in der Dynamik alle Teilchenbahnen vorausberechenbar und damit auch rückführbar auf einen ersten Impuls, kann ein solches Denken angesichts der Quanten- und Relativitätstheorien keine überzeugende Gesamtdarstellung mehr bieten.

29 Hegel (1969):71.

sammenhängt mit den Konzepten von erstem Beweger und *causa prima*, wird der anfänglichste Ursprung aufgedeckt.³⁰

Diesem Herangehen will die vorliegende Arbeit einen skeptisch-dekonstruktiven Ansatz entgegenstellen, der ein Phänomen nicht in Form einer eindimensional ausgerichteten Kette von Ursachen und Wirkungen zu begreifen sucht, sondern ein Netzwerk möglicher Bedingungen zu skizzieren und so die Entwicklung des Phänomens zwar durchaus unvollständig, aber immerhin nicht reduktionistisch nachzuzeichnen bemüht ist. Als Modell mag das Rhizom herangezogen werden, das in seiner Vielzahl untereinander vernetzter Knotenpunkte wesentlich dezentral ist: Kein Punkt seiner Topologie ist ursprünglicher oder überhaupt in irgendeiner Hinsicht vor den anderen Punkten ausgezeichnet. Es lässt sich hier kein ontologisches oder epistemologisches Primat der Ursache vor der Wirkung, des Ursprungs vor dem Phänomen belegen, sondern das Rhizom als Ganzes ist einer Wirkungsgeschichte unterworfen, die nicht sinnvoll, sondern nur willkürlich in Abschnitte einteilbar ist:

[I]m Unterschied zu Bäumen oder ihren Wurzeln verbindet das Rhizom einen beliebigen Punkt mit einem anderen beliebigen Punkt, wobei nicht unbedingt jede seiner Linien auf andere, gleichartige Linien verweist[...] Das Rhizom lässt sich weder auf das Eine noch auf das Mannigfaltige zurückführen. Es ist nicht das Eine, das zu Zwei wird[...] Es ist kein Mannigfaltiges, das sich aus der Eins herleitet[...] Es besteht nicht aus Einheiten, sondern aus Dimensionen, oder vielmehr aus beweglichen Richtungen. Es hat weder Anfang noch Ende, aber immer eine Mitte, von der aus es wächst und sich ausbreitet.³¹

Aus dieser Überlegung heraus ergibt sich die Notwendigkeit, jeder Art von Ursprungslegende, mithin auch der klassischen Historiographie zu misstrauen. Das Selbstverständnis des Chan/Zen scheint von einer solchen Skepsis im innersten

30 Dieses Denkmodell – die Frage nach dem eindeutig identifizierbaren Anfang, der ein Phänomen in seinem Wesen und seiner Entwicklung erfassbar machen soll – motiviert die Gesamtheit abendländischer Metaphysik und durchdringt auch noch die Ontologie Martin Heideggers (1889–1976). Eine paradigmatische Formulierung findet es im zwölften Buch der aristotelischen Metaphysik; vgl. die folgende Passage: „[W]as bewegt wird, wird notwendigerweise von etwas bewegt und das erste Bewegende ist notwendig an ihm selbst unbewegt, und die ewige Bewegung wird von etwas Ewigem bewegt, und zwar von dem einen Ewigen. Nun sehen wir aber doch neben der einfachen Bewegung des Ganzen, die wir von dem ersten und unbewegten Sein verursacht sein lassen, daß es noch andere Bewegungen gibt, auch ewige, nämlich die der Planeten[...] Dann ergibt sich aber die Notwendigkeit, daß auch jede von diesen Bewegungen von einem sowohl selbst unbewegten als auch ewigen Sein verursacht werden muss“ (Aristoteles (1976):37). Erst strukturalistischen und/oder dekonstruktivistischen Ansätzen gelingt es, sich davon zu lösen.

31 Deleuze/Guattari (1992):35–36. Es bleibt darauf hinzuweisen, dass es sich bei beiden Sichtweisen – bei jener, die sich im Baummodell ausgedrückt findet, ebenso wie bei der rhizomorphen – um Modelle, nicht um naturgetreue Abbilder der Wirklichkeit handelt. Ein gewisser rhizomatischer Charakter wohnt auch der am strengsten hierarchisch strukturierten Kommunikation inne, und eine gewisse Hierarchie lässt sich wohl auch in jedem rhizomorphen Diskurs beobachten. Allerdings verwehrt sich das Rhizom nachdrücklich gegen die Transzendenz: seine Wucherungen mögen an Zentren gemahnende Knotenpunkte bilden, die aber unweigerlich (1) innerhalb der Struktur verbleiben, (2) ersetz- und verschiebbar und damit (3) nicht einzigartig, sondern symbiotisch auf ihr Bezugsganzes angewiesen sind.

Kern betroffen, insofern sich die gesamte Tradition aus der Rekonstruktion einer singulären patriarchalen Überlieferungslinie speist.³² In methodischer Hinsicht bedient sie sich der unkritischen, Historiographie vorgebenden, aber eigentlich mythologischen Reproduktion aus dem reichen Repertoire patriarchaler Anekdoten.

Eine Vorstellung von der auch heute noch lebendigen Dynamik, welche dem Baumdiagramm als der paradigmatischen Visualisierung des Ursprungsmythos innewohnt, gewinnt, wer einen Blick in den Ergänzungsband des von der Komazawa-Universität zu Tokio herausgegebenen dreibändigen *Zengaku daijiten* 禪學大辭典³³, des renommierten Standardwerkes zur Chan/Zen-Forschung, wirft. Dort wird auf 50 Seiten die gesamte Geschichte des Chan/Zen in Form einer minutiösen Auflistung monovalenter Lehrer-Schüler-Beziehungen dargestellt, durch die jedes beliebige Glied der Tradition über seinen Meister und dessen Meister rückführbar ist auf den singulären Ursprung des historischen Buddha, und einzig aus dieser Rückführung heraus seine Legitimation bezieht. Die folgenden Kapitel bemühen sich zu zeigen, dass gewisse Formen des Chan/Zen sich jedoch nicht nur durch diese Legitimationslinie in der Vertikalen rechtfertigten, sondern mittels lateraler soziopolitischer Bezugnahmen innerhalb der historischen Situation auch eine Legitimationsebene in der Horizontalen strukturierten.

32 Der mögliche Nutzen des Rhizom-Modells wurde bereits von Faure (1987):54 und dann wieder in Faure (1993):10–11 angedeutet, jedoch ohne dass dieses eine tatsächliche Konkretisierung erfahren hätte.

33 Vgl. *Zenshū hōkei fu* 禪宗法系譜 in ZGDJT 3:1–50.