

茶室掛物禪語通解 Zen-Worte im Tee-Raume

von Akaji Sōtei (赤路宗貞)
Einführung und Übersetzung von Hermann Bohner^{1,2}

Kōans 1 bis 10

Kōan № 1

茶禪一味

TEE UND ZEN SIND EINS

Die Leute insgemein gebrauchen gern den Ausdruck *Cha-Zen-ichi-mi* „Tee und Zen sind Ein Geschmack“ (sind Eines) oder sprechen von *Cha-dō*. („Tee-Weg,“ Tee-Tao, Tee-tum) Zen ist wesentlich Erwachen (*Satori*), Erleuchtung, wahres Wissen, und so mag auch Tee geradezu als Erwachen gefaßt werden. Zen ist nichts Äußerlich-Festgelegtes, vielmehr eine Richtung (*hōmon*, *Dharma-Tor*) ohne eigentliche Beschränkung (fesselnde oder erstarren machende Einengung). Was Zen ist („der Zen-Geschmack“) ist sicher im Tee, ist aber nicht nur im Tee, sondern kann in jedem Lebensgebiet leben und in ihm gebraucht werden, in dem des Edelmanns (des Kriegers, des Amtsträgers) so gut wie in dem des Bauern, des Technikers, des Kaufmanns: wo immer, in welchem Gebiete auch immer, dies *Satori* (Erwachen, das wahre Wissen) fehlt, da ist allerletztlich nur Abweg („Außerhalb des Tao,“ „außerhalb des Wegs,“ Verkehrtheit) (*Ge-dō*), ist wilder-Fuchs-Zen.³ Sagt jener Abt *Taikō* (大頃) in berühmtem Verse:

*Chikagoro no yo-sute-bitō ni wa kokoro se-yo!
Koromo wa kite mo kitsune narikeri...*

¹ https://im-tee-raume.zenwort.de/zw2_htm/zw2_01.html (Stand: 4. Juni 2018)

Orig.: *Chashitsu-Kakemono Zengo-Tsukai* (茶室掛物禪語通解); ursprünglich erschienen als Supplementband XX der MITTEILUNGEN DER DEUTSCHEN GESELLSCHAFT FÜR NATUR- UND VÖLKERKUNDE OSTASIENS, Tokio 1943

² Online-Bearbeitung Adi Meyerhofer, dessen Fußnoten numeriert, die Bohners mit Buchstaben, die Dritter mit römischen Ziffern.

³ Abwertend: 野狐精 *Yakozei* „Wilder-Fuchs-Geist.“ Der Fuchs ist in der chinesisch-japanischen Folklore ein trickreiches, hinterhältiges Wesen (ähnlich der Schlange im Paradies), teils Tier, teils Dämon, der auch menschliche Gestalt annehmen kann, um die Menschen zu täuschen.

Ein „yakozei“ kann auch einer sein, der den Zen predigt, weil er sich entsprechendes Wissen angelesen hat, ohne jedoch über die entsprechende Praxis zu verfügen.

Vgl.: Heine, Steven; *Putting The “Fox” Back in The “Wild Fox Koan:” The Intersection of Philosophical and Popular Religious Elements in The Ch'an/Zen Koan Tradition*; HJAS, Vol. 56, Dec., 1996; S. 257-317.

Fuchs in Japan als Sagengestalt http://nihonryōiki.zenwort.de/nr_exkurse/nr_exKitsune.html

Hütet euch vor den Einsiedlern der neuen Zeit!
Zwar tragen sie Mönchsgewand, aber innen sind sie (reißende) Füchse.¹



Abb. 1: Japanische Teeanbaugebiete. Ab Ende der Muromachi-Zeit galt der Pulvertee Toganoo (梅尾), gewachsen im Norden von Kyoto als Bester Honcha. (d. h. „wirklicher Tee,“ der bei den Probierveranstaltungen zu erkennen war; Gegenteil *hicha*) Diese Teeplantage führt sich auf die von Eisai an Myōe gegebenen Samen zurück. Später nahm dann der im Süden von Kyoto, in Uji, gewachsene diese Stellung ein, wofür auch heute noch die meisten Teemeister eintreten. Andere Quellen führen den Tee in Japan auf Saichō zurück, es gibt auch Quellen die belegen, daß bereits der Shōmu-tennō mit besuchenden chinesischen Mönchen Tee trank (ohne daß ein Anbau im Lande stattfand). Erntezeit ist

⁴ 薦西. Der japanische Mönch Eisai (1141–1215 明庵栄西), der ein Jahr vor der Etablierung des Shogunats aus China zurückgekehrt war, hatte zwei Dinge mitgebracht: Rinzai-Zen und Tee, der bald Nationalgetränk wurde. Den Zen (ch.: *Ch'an*, Pinyin: *shàn*; *chán*) nahm die Elite in Kioto mit weniger Begeisterung auf. Die strengen Anforderungen, die persönliche Anstrengungen betonten, wirkten im Vergleich zum bekannten Tendai- bzw. Shingon-Buddhismus wie Barbarei. Eisai begab sich, als er die Fruchtlosigkeit seiner Bemühungen in Kioto erkannte, nach Kamakura zum Sitz des Shogunats, wo seine „spitzfindige“ Lehre größeren Anklang fand.

⁵ 居士 *Kulapati* jap. *Kōji*. Der Titel wurde 1585 per kaiserlichem Dekret verliehen, nachdem er beim Shogun eine Teezeremonie gehalten hatte. Das Wort bedeutet aber auch „aktiver (buddhistischer) Laie.“

^a Dieser Ausspruch geht auf Rikyūs Sohn Sen Sotan zurück (auch bekannt als Gempaku).

¹ In der Zen-Sprache wird eine Pseudo-Erleuchtung oder bloß halbe Erfahrung auch „Fuchserleuchtung“ genannt. Man spricht so von „Fuchs-Zen.“ Der wahrhaft Erleuchtete, der die Identität von Leere und Karma-Gesetz begreift, lebt frei das Alltagsleben in dieser dem Karma-Gesetz unterworfenen Werdwelt. Er verlangt nicht danach, ein Buddha zu werden, weil „das Schauen der Selbstnatur“ (*kensho*) gleich dem „Buddha-werden“ (*jōbutsu*) ist (*kenshō soku jōbutsu*). Doch tragen viele, die der Welt entsagten, zwar Kleider, sind aber wie Füchse. Diese Klage eines alten Zen-Meisters ist bis heute nicht verstummt. Dem Fuchs-Zen huldigen alle Zen-Übenden, die nach Außergewöhnlichem trachten und der Bindung des Karma-Gesetzes zu entrinnen suchen. Der Gesang führt in den Bereich der übergegensätzlichen Wahrheit, in dem alle Gegensätzlichkeiten zusammenfallen.

So kann es auch beim Teewesen dahin kommen, daß nur der Name da ist, die Wirklichkeit aber fehlt.

Sagt man Tee und Zen sind Eines und meint damit nur: Weil die Tee-Formen (Cha-dō) Ähnlichkeit haben mit Weisen und Übungen des Zen, deshalb sei Tee und Zen Eines – so ist das völlig falsch; und denkt man: Der Zen-Meister Eisai⁴ hat den Tee bzw. den Tee-Samen von China herübergebracht und hat die [grundlegende] Schrift über das Tee-Trinken und die Tee-Kultur (智茶養生録, „Chicha-yōsei-roku“) geschrieben, und der (Zen-geübte) Edle⁵ Rikyū hat die Tee-Formen mit dem Werk *Hyaku-jō-seiki* geschaffen und für immer bestimmt, und daher ist Tee und Zen Eines – so ist das ebenso verkehrt; alles Derartigen wegen hier von dem Einen Schmecken (*ichi-mi*^a) sprechen, trifft die Sache nicht. Einzig, wenn man es in sich im Geiste hat und Tee-Zen-Samadhi erfolgt, kommt man zu

dem Bereiche, da sie beide Eines (Ein Geschmack) sind.

Kōan № 2

O



Abb. 2:
„Enso“-Kalligraphie.

Was soll dieser runde Kreis? Ein Kreis⁶ ist gezeichnet und mitten darin der Name des Edeln, (居士, *Kōji*) Sōeki oder eines anderen Wegbeflissenen (道人, *Dōjin*) geschrieben, und außerdem außen seitwärts berühmte Worte (desselben). Dabei stellt man gewöhnlich im Teegemache den Butsujigama (Kessel für buddhistisches Ritual) zu diesem Bilde auf. Was gesagt werden will, ist: All das Unzählige, was lebt und webt, lebt und west darinnen; das Groß-Rund-Spiegel-Wissen (die all-vollkommene alles spiegelnde Weisheit^{II} 大圓鏡智) ist dies, der Wahre Leib (*hontai*, 本体) des Wahrhaftigen Leeren Erscheinungsform-losen (眞空無相, *Shinkū-musō*).

⁶ Dieser „Kreis“ ist auch als „Zen-Sex-Kōan“ bezeichnet worden. (Taigen's Version „Hier eintreten“ [in der Sammlung Gervin]). Der Kreis symbolisiere die *yoni*, in die der *lingam* einzuführen sei. Vgl. Stevens (1990), S. 90. Alternativ die Interpretation des Kreises als „Symbol der Vollkommenheit, des Universums, das Alls“ in BYL2 69. Beispiel S. 368-70.

^{II} Anspielung auf Hui-nēng [683-713; jp.: Roku-so E-nō], den 6. Patriarchen chinesischer Tradition Die Tradition berichtet: Der schlichte Laienpilger Lu hatte etwa sieben Monate bei dem Fünften Patriarchen Hung-jen [602-75; jp.: Go-do Kō-nin] in der Reisscheuer des Klosters Reis gestampft, als der Meister in der Absicht, einen des Patriarchates würdigen Nachfolger herauszufinden, seinen Mönchen aufgab, ein Gedicht über das „Herz,“ (*hsin*) d. h. den Geist, zu verfassen. Der begabteste unter ihnen, Schēn-hsiu, galt im Kloster bereits als derjenige, auf den die Wahl des Meisters fallen werde, und ein Gedicht, das er nachts heimlich an die Wand des Klosterflurs schrieb, bestärkte sie in dieser Erwartung um so mehr, als auch der Meister es in Gegenwart der ganzen Bruderschaft lobte. Schēn-hsiu [A.M.: jp.: Shin-shū Jōza; †710, Vater des nördlichen Zen] verwendet darin zwei in der buddhistischen Tradition beliebte Bilder: erstens den sogenannten Bodhi-Baum, unter welchem der Buddha in den Wäldern von Uruvela im Lande Magadha einst die Erleuchtung fand; zweitens den chinesischen Spiegelständer, ein hölzernes Gestell mit dem Spiegel darauf, der im Zen nicht, wie bei der Kunstbetrachtung, wegen seiner reliefierten Rückseite mit ihren kosmologischen Symbolen interessiert, sondern wegen seiner glatten Oberfläche, welche, wie der Geist in sich selber bildlos leer, zwar alle Bilder in sich aufnimmt, von ihnen aber unberührt bleibt. Weil Spiegel und Gestell durchweg zusammengehören, ist im Chinesischen der Ausdruck Spiegelständer gleichbedeutend mit dem Spiegel selbst. Das Gedicht lautet:

Gleicht der Leib dem Baume der Erleuchtung, 身是菩提樹,
So der Geist dem klaren Spiegelständer. 心如明鏡臺。
Wisch ihn fleißig immer wieder rein! 時時勤拂拭,
Laß kein Stäubchen Unrat darauf sein! 勿使惹塵埃。

Von diesem Vers hörte auch der Pilger Lu in seiner Reisscheuer und schüttelte dazu den Kopf. Er empfand sofort das schülerhaft Unfreie des Gedichts, das sich an Bilder klammert und sie weiterspinnt, als käme für die Sache selbst dabei etwas heraus. In der Nacht nahm er einen Klosterknaben mit sich nach dem Flur und bat ihn, selbst des Schreibens unkundig, neben Schēn-hsiu's Vierzeiler den folgenden zu setzen:

Erleuchtung kommt noch immer ohne Baum. 菩提本無樹,
Der klare Spiegel ist auch kein Gestell. 明鏡亦非臺。
Wo nichts von ewig ist, kein einzig Ding, 本來無一物,
Wo hing sich das Stäubchen Unrat hin 何處惹塵埃。

Dieser Vers bezeichnet für die ostasiatischen Zen-Schulen ihre eigentliche Geburtsstunde. (Zur Entwicklung der beiden Traditionslinien: Dem nördlicher Zen (Shēn-hsiu's) und des südlichen (Hui-nēng) BYL2: 24-28 „Sieg der Zen-Tradition des 6. Patriarchen“; beide Gedichte und Biographien BYL2: 18-21, 75-6.)

Das Kegon-Sutra,⁷ gibt der Vier Dharma-Welten ersten Sinn, und so verkündete Shaka, als er von den Schneebergen herniedergestiegen war, zu allererst dies Kegon-Sutra. Allein da es irgendwie zu hoch war, konnten die Menschen es nicht verstehen. Und so verkündete er, von unten beginnend, zuerst Agon-Sutra und, Stufe um Stufe emporführend, Hōtō-, Hokke- und Nehan-Sutra. Da ist also etwas, was im vornherein schwer erfaßbar ist, ja unerklärbar heißen muß. Bald nennt man es Kami (神, „das Göttliche,“ Gottheit),⁸ bald Buddha, bald Himmelskaiser (天帝, *Tentei*), bald Geist, bald Wahres-Wesen-ehe-Vater-und-Mutter-geboren; das alles geht aber auf ein und dasselbe. Verlangt aber jemand, man solle zeichnen und beschreiben, was es denn für ein Ding sei, oder, sagt er: zeige uns vor Augen (man denke!) was da war, ehe die Welt selbst vor Augen zu sehen war, so ist die Verlegenheit natürlich groß.

So ist es auch mit dem *Chajin*^b (Menschen des Tee): weil und insofern er im Tee steht, ist er *Chajin*. Davor ist er einfach Mensch. Wird man aber weiter nach dieses Menschen Urwesen (Ursprung, *Moto*) gefragt, so ist da vollends nicht so einfach, darauf zu antworten. Er ist doch da, als Mensch und so kann man schon nicht sagen, daß jenes absolut leer und nichts sei. Nicht-Existenz (無, *Mu*) ist es nicht; Existenz (有; *U*) ist es auch nicht. Wundersam-wunderbar in der Tat. Schriftlich oder mündlich es darzulegen, ist wahrhaft schwierig. Um ein Gleichnis zu nennen: fragt einer (der noch nie diesen Tee getrunken hat) Wie schmeckt denn der Tee? so mag allerlei Antwort darauf gegeben werden, Der Tee schmeckt bitter oder Im Herben ist doch etwas Angenehmes – aber besser als all dieses ist, der Frager trinkt einen Schluck von dem Tee, dann weiß er am besten und raschesten, wie der Tee schmeckt. So ist es aber auch mit dem Menschen: man mag noch so viel über ihn schreiben, den Kern (肝心, Herz und Nieren) kann man doch nicht mitteilen; es bleibt kein anderes Mittel, als in eigener Person selbst ihn zu erfassen.

Aber notbehelfsweise will ich den Pinsel ergreifen und Wesenspunkte zu nennen versuchen. Wenn ich zu den Lesern sage, sie möchten mir doch das Gefühl ausdrücken, das sie gehabt haben, als sie dank des elterlichen Ursachenbundes (in-nen) aus dem Mutterleibe zur Welt kamen, so werden sie schwerlich Bescheid geben. Daß es aber beim Sterben ebenso ohne-Herz (unbewußt, in Ich-Enthobenheit⁹ 無心, *mushin*) zugehe, läßt sich nicht sagen. Wird einer nur gerade einmal krank, so denkt er: Sterbe ich? – im Laufe der Jahre mehrt sich in der Seele Verlangen und Begier, und das ursprüngliche Aussehen (Gesicht, *memboku*) wird verändert (verkrümmt, entstellt); das ist der Lauf der Dinge. Dies Wesen Mensch ist ein kleines Stück Weltall; es ist mit dem großen Weltall Eines. Trotzdem denkt der Mensch oft: Ich bin doch zum Menschen geboren (also vermag ich alles, unabhängig von dem All); aber menschliche Kraft reicht nicht aus. Wenn jemand den Stand erreicht hat, da er mit Himmel und Erde gleichen Grundes (gleicher Wurzel), mit den Zehntausend Dingen Eines ist, so ist er der nur-menschlichen Welt enthoben, so hat er den Menschenbereich absolviert. Der junge Mensch denkt: Ich möchte noch nicht sterben (und das ist ganz natürlich); der alte denkt: Ich kann jeden Augenblick ruhig sterben (und das ist auch ganz natürlich); innerhalb dieser beiden Tatsachen liegt menschliches Leben. Und wo,

⁷ deutsch: Doi, T.; *Das Kegon-Sutra. Eine Einführung*; Tōkyō 1957. Weiterführend: Kegon-Sutra
https://nihonyoiki.zenwort.de/nr_exkurse/nr_exKegonsutra.html

⁸ Kami wird häufiger im Zusammenhang mit Shintō-Gottheiten gebraucht. Im Prinzip bedeutet es „das Göttliche“ und kann Jedem [Ding] innewohnen. Vgl. auch: Holtorn, D. C.; *The Meaning of Kami*; MONUMENTA NIPPONICA, Vol. 3 (1940), № 1, S. 1-27. Auch Kōan 55.

⁹ 心 ch.: *hsin*, jp.: *shin/kokoro* „das Bewußtsein, das Innere, der Kern, das Mark, das Geistige [im weitesten Sinne] usw.“ wird in chinesischen Übersetzungen für das citta des Mahayana gebraucht. Vgl. auch: Grimm, G.; *Die Lehre des Buddha*, der cittam als „Geist, Gemüt, Denken“ auffaßt.

^b 1) Bezeichnung eines Buddha-Nachfolgenden, eines Mönchs usf. 2) Bezeichnung eines Tao (Weg) Übenden, eines taoistischen Meisters. 3) in weitem Sinne: Meister, Könnender.

innig-unverwandt, Tag für Tag, das Leben so gelebt wird, da ist Ich-Enthobenheit (die Welt des Nicht-Herzen, mu-shin); ja da ist die Welt des Vollkommen-Gleichen-Leeren (圓同虛空, *Endō-Kyōkū*) – Aber so eins zwei drei läßt sich dies Wahrhaft-Leere-Erscheinungslose (*Shinkū-musō*) in seinem wahren Wesen (*Hontai*) nicht erfassen; dem Zen-Meister folgend forschen, ist wohl der kürzeste Weg. Solange jemand dies wahre Wesen nicht genügend erforscht und verstanden hat, so lange wird er, mag er noch so sehr sich mit Tee beschäftigt haben, nicht ein Wissender (Erwachter, *satori* no hito) genannt werden, und all sein Tee bleibt nur eine ganz gewöhnliche (*bompu*,¹⁰ laienhafte, inhaltslose) Sache.

Kōan № 3

一 二 三

EINS, ZWEI, DREI

Zuerst hat man nur ein geringes Tee-Verständnis, mählich Schritt für Schritt dringt man tiefer und tiefer ein, um zuletzt ein großer Meister in Tee (*Dai-chajin*) zu werden; einen Weg von tausend Meilen muß man mit dem ersten Schritte beginnen – das will dies Wort (Kōan) sagen. Wie es aber in Zen keine Bestimmung darüber gibt, (wie, d. i.) von welcher Seite her man an die Sache heranzukommen habe – Mu-mon-kwan (無門關, Nicht Tor-Verschluß, Tor-loses Tor) [heißt ja das Zen-Grundbuch¹¹], das ist ja Ost-West-Süd-Nord die Vier Himmelsgegenden Oben-unten hell und geöffnet – so besteht also auch keine Anweisung, daß man (gerade) von der Teezubereitung herkommen solle; es mag beim Tee die Liebe zu den Gefäßen und Geräten sein, es mögen die Gedanken sein, es mag das Gesellige sein; von den verschiedensten Seiten mag man herankommen, das ist gleichviel; nur: Schritt für Schritt tiefer und tiefer vordringen, das soll man, und das will dieses Wort sagen. Von Eins kommt man zu Zwei, Drei, und kann weiter zu Vier, Fünf, Sechs, Sieben, Acht, Neun, Zehn, Zwanzig, Vierzig, Fünfzig, Hundert, Tausend, Zehntausend, Hunderttausend, Man, Oku^c (億 = 100 Millionen) und immer weiter voranschreiten. Wenn man dann aber von diesen Tausend, Zehntausend, Oku, Chō (兆 = Trillion) noch einen Schritt weiter voranschreitet, und jemand will die allerletzte Zahl, die ganz am Ende ist, genannt wissen, so gerät auch der größte Gelehrte, wenn er Bescheid geben soll, dabei, denke ich, in Schwierigkeiten. Aber gerade da, wo kein Bescheid mehr gegeben werden kann, ist, um vom Menschen des Tee her zu sprechen, der große Mensch (der große Meister) des Tees (*Dai-chajin*), solange es noch in Zahlen ausgedrückt werden kann, ist noch nicht das Vollkommene Höchste erreicht. Wie es im Gedicht bei dem Kürbisbilde heißt: Solange man (in dem Kürbis, dem Trinkkrug) drin noch etwas plätschern hört, ist noch nicht genug Wein darin. Solange man nicht, wie es dieser Vers

¹⁰ *bompu* ist der gewöhnliche, unerleuchtete Mensch [skr.: *prthagjana*], im Gegensatz zum Erleuchteten („Edlen“).

*Bompu moshi shiraba, sunawachi kore seijin,
Seijin moshi e seba, sunawachi kore bompu.*

„Erlangt der Laie Simpelton Wissen, wird er ein Weiser / Erlangt ein Weiser Verstehen, wird er zum Simpelton.“

¹¹ Als Sammlung von 49 Kōans verfaßt von Ekai, genannt „Mu-mon“ im Jahre 1228 ch. Wu-men Hui-k’ai (jp.: Mumon Ekai) (1184-1260), Text in: Taishō № 2005 (Vol. XLVIII, 292a-299c).

^c *Man* „zehntausend“ ist ursprünglich die letzte Großzahl; zehntausend Jahre bedeutet soviel wie „ewig,“ „immer.“ Hernach wird Oku die letzte Großzahl, verstanden meist als 10 Man, später als „Man-Man“ 10,000 mal 10,000. Endlich wird *Chō* (兆) diese Großzahl, meist gefaßt als 10 Oku. [Vgl. den Pāli-Kanon: „84000“ ist die indische Zahl für „unendlich.“ Die häufige Beschreibung eines Kriegers, der aus „84“ Wunden blutet, bedeutet nichts anderes, als daß er an vielen Stellen verletzt wurde.]

will, bis zum völligen (absoluten) Status es bringt, ist es noch nicht richtig. Und hier ist wieder die Eins der Urgrund. Sagt Rikyū in den Hundert Versen (利休百首):

古とは一より習い十を知り
十よりけるもとのその一
*Keiko to wa ichi yori narai jū o shiri
jū yori kaeru moto no sono ichi.*

Der Unterricht: Lern eins und wisst zehn!
Von Zehn zurück zum Grunde komm: zu diesem Eins!

Auch mit den (berühmten) Kirschblüten von Yoshino ist es nicht anders: spaltet man auch den Baum auf, so sind da doch keine Blüten. Kommt es aber zum vierten Monat, so bricht alles auf, und über und über sind die Bäume voller Blüten. Alles erscheint seiner eigenen Zeit gemäß; kommt die Zeit, so tritt das innere Wesen ganz von selbst hervor. Will man hier von Wunder sprechen, so mag man es tun. Es ist mit diesem Zen-Wort Eins, zwei, drei, wie Großmeister Bodhidharma sagte: *Hat die Blüte ihre fünf Blätter entfaltet, so kommt die Frucht darnach in natürlicher Folge.*

ANDRE FORM

Alles beginnt mit eins, zwei, drei,
und nichts ist hilfloser als die Eins,
und doch ist sie die mächtigste aller Zahlen; denn
Alles beginnt mit eins, zwei, drei,
und steigt von da auf in die Hundert, die Tausend, die Millionen und die Milliarden,
addiert sich, subtrahiert, multipliziert, dividiert, potenziert sich hinauf und hinab,
um zurückzukehren zur Eins –

Alles beginnt mit eins, zwei, drei –
aber solange du überhaupt noch zählen kannst, in die Zahlen es fassen kannst, ist es noch
nicht, was das Wort doch sagen will: Eins, das Eine und auch zwei und auch drei
und alle ändern Zahlen sind es dann noch nicht –
Nur das Unzählbare ist, was zählt.

Kōan № 4

萬歳! 萬歳! 萬々歳!
EHNTAUSEND JAHRE! ZEHNTAUSEND JAHRE!
ZEHNTAUSEND MAL ZEHNTAUSEND JAHRE!

An Neujahr sieht man dies Schriftbild oft. Ein Glückwunsch ist es. Und wenn mich jemand mit diesem Rufe beglückwünscht, so freue ich mich natürlich. Aber in Wirklichkeit geht es nicht so, wie der Ruf sagt. Bevor ich ja das hundertste Lebensjahr erreicht habe, muß ich doch wohl Abschied von dieser Welt nehmen. Wozu und wieso denn nun die *Ban-zai! Ban-Ban-zai!* (Langes Leben!, Ewiges Leben!). Nun, wiewohl Rikyū in seinen Siebziger-Jahren starb, nahm doch die nächste und übernächste Generation seinen Geist (seinen Wunsch und Willen) auf; der Tee wurde blühender und blühender, und in solcher Blütenfülle ist er ja heutigen Tages bei uns lebendig. Wiewohl also Rikyū starb, so ist doch sein wahres Wollen (正念, *shōnen*) fort und fort durch tausend, durch zehntausend Jahre fort lebendig. Wenn Japans Nationalheld Kusunoki Masashige

im Kampfe für Kaiser und Reich fallend sagte: Er werde siebenmal als Mensch wiederkehren, die Feinde des Reiches zu vernichten, – so mag ein Wissenschaftler sagen: das ist ja unmöglich, daß er siebenmal als Mensch wieder geboren wird. Man soll aber nicht vergessen, einmal, daß Kusunoki Masashige in seinen Söhnen und Enkeln fortlebt, und dann, daß wenn sein Geist von ändern aufgenommen und gelebt wird, wahrlich *Banzai, Banzai, Ban-banzai Masashige!* gilt.

Singen wir doch auch im Nationalliede:^{12,13}

Lang lebe unser Herrscher
tausend Geschlechter,
achttausend Geschlechter.
bis auch der kleine Kiesel
zum Felsen ward und Moos ihn überdecket!

君が代は
千代に八千代に
細石の
巖となりて
苔の生すまで



Daher gilt: solange wir nicht den wahren Geist Rikyū's (bzw. Kusunoki's¹⁴) aufgenommen habe und so hoch vorangedrungen sind, wir der lebende Rikyū (bzw. Kusunoki) genannt werden können, lange sind wir das noch nicht, was Kusunoki, was Rikyū war und ist.

¹² Kimigayo (君が代) http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/a/a3/Kimi_ga_Yo_instrumental.ogg

¹³ Der Text soll auf Ki no Tsurayuki (ca. 872–945) (Bekannt für sein Reisetagebuch Tosa no nikki [土左日記; 935 unter weiblichem Pseudonym in Hiragana geschrieben]. Er ist einer der „36 unsterblichen Poeten“ [三十六歌仙, Sanjūrokkasen] der Nara-, Asuka- und Heian-Zeit. Zusammengestellt wurde die Liste von Fujiwara no Kintō.) zurückgehen und ist erstmal im Kokinshū (Im kaiserlichen Auftrag zusammengestellte Gedichts-Anthologie, vollständiger Titel: Kokin wakashū [古今和歌集].) als tanka zu finden. Die Nutzung als Nationalhymne geht auf Hauptmann Oyama Iwao (1842–1916, später Armeeminister und Feldmarschall) zurück, der, 1869 einer Anregung des in Yokohama dienstuenden britischen Militärmusiker John Fenton folgend, eine erste japanische Nationalhymne anregte (mit stark abweichender Melodie). Eine vierköpfige Kommission (mithilfe des preußischen Militärberaters Franz Eckert (Siehe: F. Eckert; Die japanische Nationalhymne mit Noten; moag, III, 23, S. 131)) bestimmte 1880 eine „getragenere“ Melodie von Hayashi Hiromori. Diese wurde erstmals zum Kaisergeburtstag am 03.11.1880 aufgeführt.

„1947/48 wurde der Kaiserkult und die Kimigayo-Hymne – ein Gebet für das immerwährende imperiale Reich, die als Nationalhymne gesungen wurde – verboten. Statt der Werte Kaiserverehrung, Selbstaufgabe, Militärdisziplin, Kriegsheldenmut und Ahnenverehrung sollten nun die Werte der Demokratie, Pazifismus und Konstitutionalismus und hervorgehoben werden.... Bereits im Jahre 1991 wurden die „Kimigayo“ -Hymne und die alte Flagge der aufgehenden Sonne als Symbole, die bis zum Jahre 1945 benutzt worden sind, reaktiviert. Diese Symbole kamen einher mit neuen Schulbüchern, die zum ersten Mal seit dem Zweiten Weltkrieg positiv über japanische Militärhelden sprachen. 1991 schließlich bezeichnete auch der Yoshirō Mori den Chinesisch-Japanischen Krieg als „China-Zwischenfall.“... Die Tätigkeit der Revisionisten wurde in den 90er Jahren immer sichtbarer.“ Um das Absingen des Kimigayo war nach dem zweiten Weltkrieg ein ähnlicher Konflikt entstanden wie um das „Deutschlandlied – erste Strophe.“ Insbesonders die Lehrergewerkschaft weigert sich, das Lied bei der am Schuljahresbeginn üblichen Flaggenhissung abzusingen, und wurde dafür als „linksradikal“ gebrandmarkt. Das Kimigayo wurde per Gesetz erst 1999 (zusammen mit der Fahne „Hinomaru“) wieder zum Nationalsymbol Japans erklärt.

¹⁴ Auch: Bohner, Hermann; *Über den jap. Nationalhelden Kusunoki Masashige*; Ōsaka 1955 [Regierung].

Kōan № 5

懈怠比丘不期明日

FAULER BHIKKHU, WARTE NICHT BIS MORGEN!

Das ist die berühmte Sache,¹⁵ wie Abt Seigan vom Murasaki no Daitokuji (大徳時) dem Gempaku (元伯) den Namen Klause Heute, (今日庵 *Konnichi-an*) gab. Wie es in den Gesprächen Kungs¹⁶ heißt: Tag um Tag neu; kommt wieder ein Tag, (wieder) neu. Jedenfalls wenn der Mensch denkt: Es wäre wirklich gut, das und das zu tun; aber sogleich es zu tun, geht nicht; es paßt heute nicht; morgen will ich's ganz gewiß tun – so kommt der morgige Tag, und da ist auch wieder etwas, warum es nicht gehen will, und so verschiebt es der Mensch auf übermorgen (und immer so fort).

*Ganjitsu ya mata uko-kano hajime kana
rainen wa onore to omō to ō-misoka. Der erste Tag des Jahres –
Der Anfang wieder, daß man so dahinlebt!
Im kommenden Jahre aber soll's ganz anders werden –
denkt (ein jeder) an des Jahres letztem Tage.¹⁷*

¹⁵ Dieses Wort geht auf Bodhidharma zurück. (Kōan 52 Anm.)

¹⁶ Wilhelm, Richard; *Kungfutse Gespräche (Lun Yü)*; Düsseldorf, Köln 1955

¹⁷ Vgl. dazu die Anweisung Chi-chi's (538–597) (Dschi-i, Meister auf dem Tiän-tai-shan) zur Überwindung der Trägheit (als „Dritte Bindung“ im 4. Kapitel).

Die dritte Bindung ist die Fessel der Trägheit und Schläfrigkeit. Trägheit bedeutet, daß unser Denken matt und faul wird, Schläfrigkeit bedeutet, daß unsere fünf Sinne nachlassen, unser Körper erschlafft und wir in Schlaf fallen. Um Erleuchtung zu erlangen, bedürfen wir eines beweglichen Geistes. So sind dies Ursachen und Bedingungen, die uns daran hindern, das höchste Glück im gegenwärtigen wie im zukünftigen Leben zu erfahren, ebenso die Freude der Reinen Erde und den unbegreifbaren Frieden des Nirwanas. Dies ist vielleicht das gefährlichste Übel, weil wir uns der anderen Bindungen bewußt werden können und wir zumindest den Versuch machen können, sie zu überwinden. Das Band der Trägheit aber und der Schläfrigkeit macht diesen Versuch unmöglich. Denn in diesem Zustand gleichen wir einem leblosen Körper, der weder Leben noch Wahrnehmungen und Bewußtsein besitzt. Selbst unser Herr Buddha und die Mahasattva-Bodhisattvas mußten gegen die Schläfrigkeit kämpfen. So heißt es: Stehe auf. Bleibe nicht ausgestreckt, gebunden bis ins Herz hinein an einen verfallenden Körper. Unter dem Namen Mensch verbirgt sich nur eine Anhäufung von Auswurf. Du gleichst einem vom Pfeil Vergifteten. Bleibst du im Schmerz gleichgültig liegen, um einzuschlafen? Es ist als lägst du in festen Ketten, weil du einen Mord begangen hast. Würdest du in Verzweiflung und Angst auch zum Schlaf dich niederlegen?

Dieser Dieb, dieser Entführer kann unser Tod sein, wenn wir ihn nicht mit aller Kraft zurückstoßen. Du gleichst einem Menschen, der sich neben eine giftige Schlange legt, oder der unbeweglich im Schlachtgetümmel bleibt. Wie kann man sich unter solchen Bedingungen eine Ruhepause gönnen?

Du mußt verstehen, daß Trägheit und Schläfrigkeit dich in tiefster Finsternis halten. Sie berauben dich deiner Vernunft, zerstören deinen Geist, bedrücken deinen Willen, verdunkeln das wahre Ziel deines Herzens. Wie kannst du dich zum Schlafen hinlegen, wenn du solchen Verlust erwarten mußt?

Um dieser schweren Ursachen und Bedingungen willen wird der Geist in solcher Weise ermahnt, damit er die Gefahr verstehen und sich von Trägheit und Schläfrigkeit fernhalten kann. Es ist seltsam, daß die fortwährende Übung des Dhyanas unsere beste Waffe gegen diese Leiden ist, die ihrerseits die großen Feinde der Dhyana-Übung sind.

Dhyana – Meditationsanweisungen des chinesischen Meisters Chi-Chi aus Tien-Tai; München 1960 (Otto Barth Verlag); [dt. Übs.: Ursula von Mangoldt (nach fr.: *Dhyana pour les députants*; ch: Dschi-guan [Gundert]; fr. 1951 von Lounsbury, Constant G. und Yüan Dso)].

Tien-Tai-Schule, die in China von Chih-i am Ende des 6. Jahrhunderts gegründet wurde. Ihr Name stammt von dem Berg, auf dem das erste Kloster stand. Sie sieht in den Lehren der anderen Sekten die vielfältigen Aspekte des Dharma und verehrt die heilige Schrift vor allem den „Lotus des Guten Gesetzes“ (Saddharma-puṇḍarīka-sūtra = Lotus-Sutra). In Japan heißt diese Schule Tendai und wurde von Saichō (767-822; postum: Dengyo Daishi) 805 A.D. eingeführt.

Kōan № 6

無賓主賓主

NICHT GAST, NOCH WIRT! WIRT KLAR!

Wenn gesagt wird Nicht Gast noch Wirt, so mag jemand denken, es gebe beim Tee nicht Gast noch Wirt. Dem ist aber, nicht so. Vielmehr, da Nicht Gast noch Wirt und Gast und Wirt (ungetrübt) klar einander entsprechende (als ein Einziges zusammengehörige) Sinnsprüche sind, so ist, was gesagt werden will, zunächst dies: Wenn zum Tee eingeladen wird, so sei, was die kommenden Gäste und den mit Tee bewirtenden Gastgeber anlangt, alles ungetrübt und klar (und nirgends etwas Irritierendes, Störendes), und so läßt es zu dem Bereiche kommen, da die Gäste das Herz (das Innerste) des Gastgebers wissen und kennen und der Gastgeber das Herz der Gäste weiß und kennt. Und wenn so Klarheit der Herzen ist, da ist zwischen Gast und Wirt auch nicht das geringste Abwegige (Falsche, Arge, Getrübte); sie werden Ein Herz, und es gibt dann nicht mehr Gast für sich und Wirt für sich (von Gast und Wirt gilt das NICHT – MU); sie existieren praktisch nicht mehr).

Gast und Wirt müssen aber auch klar und gegen einander abgesetzt sein.¹⁸

Um es im Bild zu sagen: Da läuft da eine Elektrische. Wenn nun Fahrgäste damit fahren, so ist das für die Elektrische gut; sie befördert Leute, und die Tramgesellschaft hat davon ihren Nutzen. Andrereits nutzen auch die Leute die Elektrische und können auf diese Weise trefflich ihre Zwecke erreichen. Die Elektrische ist um der Gäste willen da, und die Gäste sind um der Elektrischen willen da, und alles ist so beiderseits in bester Ordnung: das NICHT ist erfüllt.

Der Herr, heißt es, macht das Herz des Knechtes (Vasallen, 家来, *kerai*) zu dem seinen; der Knecht sorgt und überlegt für den Herrn. Das ist eben dies. – So auch beim Tee: Herz muß zu Herz ungehemmt strömen (*yūzū*) und in Eines sich vereinen. Das ist das Wesenswichtigste (*kanyō*).

Kōan № 7

諸惡莫作 眇善奉行

ALLES SCHLECHTE LASSEN, ALLES GUTE TUN

Dieser Sinnspruch (*Kōan*) sagt: Tu das Gute! Tu nicht das Schlechte!^d und weiter hat er keinen besonderen tieferen Sinn. Es fragte ein Schüler den Edeln Rikyū: Was ist des Tees letzter verborgener Sinn? Rikyū erwiderte: Im Sommer ist es warm, im Winter kalt; sich danach richten. Der Schüler sagte: Wenn es das ist, so brauche ich nicht weiter von Euch besonders belehrt zu werden, das weiß ich Geringer von mir allein. Aber wenn Ihr das tatsächlich verwirklicht, sagte Rikyū, so werde ich Ew. Edlen geringer Schüler. Abt Kokei (吉漁) war gerade dabei und sagte: Das ist ja gerade wie jenes Niao-k'o (島司, 741–824). Alles Schlechte lassen, alles Gute tun! Dieser Niao-k'o saß nämlich immer auf einem Baume in Meditation. Eines Tages kommt Pai-chü-i¹⁹ am Baume unten vorbei und fragt: Was betreibt Ihr denn auf dem Baume oben im Nachdenken? Niao-k'o antwortete: Alles Schlechte lassen, alles Gute tun! Pai sagte: Das weiß und kennt ja schon ein dreijähriges kleines Kind. Niao-k'o antwortete: Ein dreijähriges Kind weiß das zwar,

¹⁸ auch: Die Lehre von „Gast und Hausherr“ des Lin-dji-lu (臨濟義玄, jp.: Rinzai-Roku bzw. Rinzai Gi-gen, † 867. Deutsch in den „Aufzeichnungen über Lin-dji,“ 18 (BYL II 110ff.)

¹⁹ 白居馬, Po Chü-i, jp.: Hakkyōi; Dichter 772–842?. Unsterblich gemacht hat die Geschichte der Maler Liáng Kǎi (梁楷; ca. 1140–ca. 1210) mit seinem ausdrucksstarken Bild 白居易拱謁 • 鳥窠指說.

^d Mannigfaltiges Schlechtes (Böses, Übles, Arges) nicht tun! Die Schar des Guten ehrfürchtig leisten.

aber ein siebzigjähriger alter Mann bringt es noch nicht fertig. Ja, ja so ist es wahrhaftig sagte der Edle und begriff (*gaten*) und ward Niao-k’os Jünger.²⁰ – Das *Wirklich Tatsächlich* (*jissai*) hier ist außerordentlich schwer; Worte sind leicht, die Ausführung ist schwer. Darauf wird hier hingewiesen. Diese beiden Sätze sind nicht nur Meditationswort (*Zengo*); in weitester Weise tun sie des ganzen Buddhismus große Wahrheit kund.²¹

²⁰ Gemeint ist 鳥巢道林 (= 鳥巢禪師, vereinf. 乌巢禅师; 741-824; jap.: Choka Dōrin 鸟力道林). Ikkyū greift diese Stelle in seiner Anthologie zweimal auf. Einmal (Nr. 205; engl. in Arntzen, Sonja; *Ikkyū and the Crazy Cloud...*; 1986, 36 f.) gibt er einen Kommentar zur Interpretation Ryōzen’s (1295–1369), an anderer Stelle schreibt er ein spöttisches Gedicht Muß ziemlich gefroren haben, der alte Kuttenmönch in seinem Nest....

²¹ Vgl. dazu auch das 23. Beispiel des Mu-mon-kan (Dumoulin, S. 95f):

Das Beispiel

Einst kam der sechste Patriarch, von Mönch Ming [*joza* d. h. der vom obersten Sitz] verfolgt, ins Gebirge Ta-yü. Als der Patriarch den Ming herankommen sah, warf er Gewand und Almosenschale auf einen Stein und sprach: Dieses Gewand versinnbildet den Glauben. Soll man mit Gewalt darum streiten? Ich überlasse es dir. Nimm’ es und geh’ weg! Ming versuchte es aufzuheben, aber es war unbeweglich wie ein Berg. Er hielt an und zauderte. Furcht und Zittern befiehl ihn. Und er sprach: Ich bin gekommen, um die Lehre zu bitten, nicht wegen des Gewandes. Ich bitte dich, eröffne und zeige sie mir! Der Patriarch sprach: Denk’ nicht, dies ist gut, denk’ nicht, dies ist böse!* Was ist in diesem Augenblick das ursprüngliche Antlitz des Mönchs Ming? Da erfuhr Ming sogleich die große Erleuchtung. Sein Leib war über und über in Schweiß gebadet. Tränen stürzten ihm aus den Augen, und sich verneigend fragte er: Gibt es außer diesem geheimen Wort und diesem geheimen Sinn noch etwas, was noch tiefere Bedeutung hat? Der Patriarch sprach: Was ich jetzt für dich erklärt habe, ist nicht geheim. Wenn du es beleuchtend auf dein Antlitz zurückschauft, so ist das Geheime in dir.

Ming sprach: Als ich in Huang-meい** mit der Jüngerschar zusammen war, hatte ich in der Tat mein eigenes Antlitz noch nicht geschaut. Nun hast du mir den Eingang gewiesen. Es ist, wie wenn einer Wasser trinkt und selbst kalt und warm wahrnimmt. Jetzt bist du mein Meister!

Der Patriarch sprach: Wenn dies so ist, so haben wir beide, du und ich, in gleicher Weise Huang-me zum Meister. Hab’ gut auf dich acht!

Wu-men erklärt:

Man muß sagen, daß der sechste Patriarch hier keinen anderen Ausweg wußte [shutsu kyūke wörtlich „aus bedrohtem Haus hervortreten“] und wie ein altes Mütterchen freundlich getan hat. Er hat gleichsam die Schale einer frischen Pflaume abgeschält, den Fruchtkern herausgelöst und ihm in den Mund gelegt. Er braucht bloß zu schlucken.

Der Gesang lautet:

Du beschreibst, aber es läßt sich nicht beschreiben,
Du malst, aber es läßt sich nicht malen.
Kein Preiswort erreicht es.
Laß ab, es ergreifen zu wollen!
Das ursprüngliche Antlitz verbirgt kein Ort.
Mag die Welt in Stücke gehen, es bleibt unzerstört.

Anmerkungen zum 23. Beispiel

*) Diese Weisung betrifft vorab die Ausräumung des unterscheidenden, diskursiven Denkens. Gut und böse steht als Beispiel für die Gegensatzpaare der menschlichen Erkenntnis. So erklärt Shaku Sōen: Denk’ nicht, dies ist gut, denk’ nicht, dies ist böse, bedeutet, gut und böse, falsch und richtig, Liebe und Haß, gern und ungern und alle gegensätzlichen Dinge denken. Alle Dinge der Welt befinden sich im Bereich der Unterscheidung wie gut und böse, Liebe und Haß. Man sagt „gut“ und lobt, man sagt „böse“ und tadeln, liebt oder haßt. Dies ist die Form der Verirrung (Mumon-kan Kōgi, 188). Auch für Harada Sogaku sind gut und böse, falsch und richtig, geboren und ungeboren Unterscheidungsbegriffe, die es auf dem Erleuchtungsweg zu beseitigen gilt (Mumonkan Teishōroku, 156). Diese Begriffe entstehen in der Begegnung mit der Welt. Der ursprünglich lautere Geist erweckt in Berührung mit den Dingen der Außenwelt, von diesen beeinflußt, Vorstellungen und Gedanken, darunter die Gedanken von „gut“ und „böse.“ Asahina Sōgen umschreibt das Wort wie folgt: Nun beruhige deinen Geist! Denk’ nicht an gut, denk’ nicht an böse, und dann merke wohl auf! Was ist dein ursprüngliches Antlitz? (Mumonkan Teishō, 178). Ähnlich paraphrasiert Yasutani Hakuun im Hinblick auf die Selbsterfahrung: Du hast mich jetzt mit aller Kraft verfolgt; ohne an gut und böse zu denken, hast dich selbst vergessend mir nur das Gewand wegnehmen wollen. Du hast über die Schwere des Gewandes gestaunt. Nun zeige in all diesem die apriorische Natur deines ursprünglichen Antlitzes vor! (*Zen no shinzui* – Mumonkan, 172). Daß Hui-neng’s Wort keinen Amoralismus lehrt, zeigt die Erklärung Yamamoto Gempō’s, der an dieser Stelle ausdrücklich zu gutem, tugendhaftem Tun, besonders zur Übung der ‚verborgenen Tugenden‘ (*intoku*) auffordert (Mumonkan Teishō, 263).

**) Huang-me, das Zen-Kloster des 5. Patriarchen Hung-jen [Gundert: Wu-dsu Hung-jēn, jp.: Go-so Kō-nin Gu-nin 弘忍].



Abb. 3: Von Lù Zhì (陸治; ca. 1496-1576) gefertigtes Gemälde des „Schmetterlingsstraums“ des Zhuāng Zǐ (Tusche auf Seide, 29,4 × 51,4 cm).

⁶ Dschuang Dsī „Das wahre Buch vom südlichen Blütenland;“ Buch II (übersetzt von Richard Wilhelm): Einst träumte Dschuang Dschou, daß er ein Schmetterling sei, ein flatternder Schmetterling, der sich wohl und glücklich fühlte und nichts wußte von Dschuang Dschou. Plötzlich wachte er auf: da war er wieder wirklich und wahrhaftig Dschuang Dschou. Nun weiß ich nicht, ob Dschuang Dschou geträumt hat, daß er ein Schmetterling sei, oder ob der Schmetterling geträumt hat, daß er Dschuang Dschou sei, obwohl doch zwischen Dschuang Dschou und dem Schmetterling sicher ein Unterschied ist. So ist es mit der Wandlung der Dinge. Derselbe Text bei Gundert: Dschuang Dschou, erzählt er von sich selbst, träumte einmal, er sei ein Schmetterling und flattere umher. Er fühlte sich beglückt und wußte nichts von Dschou. Plötzlich erwachte er und war nun richtig wieder Dschou. Hat es nun Dschuang Dschou geträumt, er sei ein Schmetterling, oder träumt es jetzt dem Schmetterling, er sei Dschuang Dschou? Und doch ist zwischen Dschou und einem Schmetterling gewiß ein Unterschied. Das heißt Verwandlung der Dinge.

Chuang-tse oder Dschuang-dsī † 275 v.u.Z. (莊周); W.-G.: Chuang-tzu, Pinyin: Zhuāng Zǐ: Lebensdaten werden auch gegeben als ca. 365-290, oder 370-280 v.u.Z. Verfasser von *Nánhua zhēnjing* 南華真經 der bei Gundert sogenannten Lehrschrift von Blüte des Südens; dt.: Wilhelm, Richard; Dschuang Dsī; *Das wahre Buch vom südlichen Blütenland*; Kreuzlingen ¹⁰1977 (Diedrichs Gelbe Reihe, 14). Mehr von Dschuang Dsī: BYL2 39f, 81, 93, 261-5,

Kōan № 8

夢

TRAUM

Das Schriftzeichen Traum (夢, *Yume*) sieht man oft als Wandbild, und gern ist dabei ein schwebender Schmetterling. Das ist die bekannte alte Chuang-tse-Geschichte.²² Dieser Traum ist aber durchaus nicht etwa der Traum, den man nächtens im Schlaf träumt. In weiterem Sinne ist diese Welt eine Welt, welche Traum ist. Zum Beispiel, dieser Mensch niemand weiß, nach wieviel tausend oder wievielmal zehntausend Jahren es war, daß sich sein *In-nen* (Ursachenzusammenhang) zusammengefunden hat; er ward in diese Welt geboren; er lebt darin fünfzig oder auch siebzig Jahre, und dann muß er wieder in seinen Urort zurück, das ist sein Geschick; mit leeren Händen kommend, mit leeren Händen gehend. Aber nachdem er zu seinem Urort, woher er gekommen, zurückgekehrt ist, nach wieviel tausend oder wievielmal zehntausend Jahren es dann geschieht, daß er wieder in diese Welt kommt, darüber läßt sich auch nichts Klares wissen.

Wahrlich, lang scheint dieses Zwischen (jenen und diesen wievielmal tausend Jahren), und ist doch nur ein Augenblick, ein Traum! Wer aber dieses mit Traum Gesagte nicht durchschaut und in seinem Herzen das Haften Raum gewinnen läßt, der erlebt überall Bitternis. Wer nach dem Worte des Meditationsmeisters Ikkyū²² *Von der Vergänglichkeit zur Unvergänglichkeit rückkehrend, einmal rastend* dieses Traum verstanden hat, der wird nicht mehr von falschem Wahn gemartert.

Und letztlich ist ja, Freud und Leid, Erzürnendes, Betrübnis für Wirkliches zu halten, doch nur solch ein Wahn.

Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft – nennt man im Buddhismus die Drei Welten, und kurz gesagt, Vergangenheit ist gestern, Gegenwart ist heute, Zukunft morgen. Ja mehr noch: ein einziger Augenblick, ein Fingerschnellen birgt in sich die Drei Welten; Vergangenheit und Gegenwart und Zukunft. Und dieser eine Augenblick kommt, ob du auch viel tausend Jahre wartest, so nicht wieder. Diesen einen Augenblick wirklich zu leben, daß dieses Eine Leben nicht umsonst vergeht, das sei dir über alles wichtig. Wie das Sprichwort sagt: Zeit ist Geld. Du mußt sie vollauf nutzen. Und denkst du: alles in der Welt ist wie ein Traum...Groß werde dein Geist und lasse sich in Wahn nicht irretreiben.

²² Ikkyū (1394-1481; Kōan 26 Anm.) vom Tenru-ji gilt als der Erschaffer der Zen-Kalligraphie (und damit des Objekts dieses Buches). Die roh, kraftvoll und spontan wirkende Kalligraphie (durch schnelle, energetische Pinselstriche) wirkt leicht, erfordert jedoch jahrelange Übung, die sich dann auch zum eigenen Meditationsstil entwickelte. Sein (mutmaßlicher) Sohn Jōtei soll ebenfalls großen Einfluß auf die Schaffung des „Tee-Wegs“ ausgeübt haben. Die Quellen zu Ikkyū sind vom historischen Standpunkt jedoch zweifelhafter Natur. Im wesentlichen man beschränken sie sich auf die Hagiographie seines Schülers Bokusai sowie von Schlüssen die aus Ikkyū's Gedichten gezogen werden können. (Vgl.: Stanford, James; *Zen-Man Ikkyū*; Ann Arbor 1981).

Aus der Tradition dieses Klosters stammt auch der Rinzai-Meister Hakuin (1685–1781), bekannt für seine ironischen Selbstporträts.

Kōan № 9

教外別傳 不立文字

EIGENS, OHNE DOGMEN, WIRD TRADIERT

KEINE (HEILIGE) SCHRIFT IST AUFGESTELLT

Kyōgai-betsuden (教外別傳²³) „außerhalb der Lehre in besonderer Tradition,“ das ist (von Herz zu Herz, von Meister zu Jünger wird in Zen die Wahrheitserkenntnis bzw. das Zeichen (印, *in*), daß die Wahrheit erkannt worden ist, weitergegeben) das Herzens-Zeichen (心印, *shin-in*) außerhalb der Lehre und Lehrerörterungen. Und weiter wird gesagt: Die Wahrheit ruht nicht auf Geschriebenem (Gedrucktem, auf einer Schrift).

Um einen Vergleich zu nennen: (Der berühmte Meister) Maruyama Ōkyō^{III} malt einen Tiger. Einer der Schüler borgt des Meisters Pinsel; er borgt des Meisters Farben und Farbschalen; er malt auf ganz dieselbe Seide, er malt in genau denselben Maßen den Tiger; jede Form und jedes Gebilde malt er, daß es gleich sein soll. Wenn man aber dieses Bild neben dem des Meisters sieht und dann vergleicht, läßt das Schülerbild gar keinen Vergleich zu, weit bleibt es zurück. Das ist, was mit dem obigen Worte gesagt wird. Zwar malen sie beide, als sei es gleich; bei Maruyama Ōkyō aber ist es so: sein Geist ist selber zum Tiger geworden. Beim Schüler aber läßt sich nicht sagen, er sei zum Tiger geworden und male so. Überall aber, bei den Nō-Meistern, den Schauspielern, den *Gidayu*-Sängern^{IV} ist es ebenso: wen die ganze Erscheinung (die er darstellend zeigt), falls es eine Frau sein soll, wirklich zu der der Frau macht, falls es ein Mann sein soll, wirklich zu der des Mannes macht, der wird von den Leuten als Meister gepriesen. Das Herz, dieses Eine (Innerste), ist der Urgrund; auch die (allergrößten) Verschiedenheiten Himmel und Erde, Wolken und Dreck sprießen aus ihm auf. Auch der Mensch des Tee bleibt, wenn sein Inneres sich nicht, sowohl im Verhalten gegenüber den Gästen als gegenüber dem Wirt, bis ins Tiefste vollauf geordnet hat, wie jener Schüler, der auch in den äußeren Zügen ganz das Gleiche malt, weit hinter dem Vortrefflichen zurück. Das Innere (der Geist) ist das Problem. Soll man

²³ Der Vers selbst ist die erste und zweite Zeile des Gedichts, das Bodhidharma zur „Weitergabe der Leuchte“ gegeben haben soll. (Die anderen beiden Zeilen siehe Kōan 23.) Der tatsächliche Verfasser des Gedichtes, daß die Essenz des Zen auf knappste zusammenfaßt, ist vermutlich Nansen Fugan (南泉普願; 748–834, ch.: Nan-ch’üan P’u-yüan (W.-G.), Nánquán Pǔyuàn):

教外別傳 *Kyōge betsuden*

不立文字 *Furyū monji*

直指人身 *Jikishi jinshin*

見性成佛 *Kenshō jobutsu*

^{III} „A second new school of painting to evolve in the eighteenth century was the realistic or naturalistic school [Maruyama-ryū or *Shi-jō*], whose most outstanding practitioner was Maruyama Ōkyō (1733–95). In this school, the influence of Western art was very strong and in fact the followers of Ōkyō were the forerunners of one of the mainstreams of painting in modern Japan. Ōkyō did many sketches and drawings from nature that are extremely detailed and realistic, but his most interesting works are his larger paintings in which he sought to blend traditional Far Eastern and Western artistic styles.“ Varley, Paul; *Japanese Culture*; Honolulu 2000.

^{IV} In Balladenform gesungenes Drama:

“Gidayu, also known as Takemoto, is the style of chanting with shamisen developed by Takemoto Gidayu (1651–1714) together with the texts of Chikamatsu Monzaemon (1653–1724). It is the most important style of katarimono and even though the word Joruri means all styles of theatrical narrative music including genres like Tokiwazu, when the word Joruri is used, it usually refers to Gidayu, especially in the area around Osaka and Kyoto. This is the region where Gidayu music was born and where it is still the strongest. The plays of Gidayu were written to be acted by puppets, and usually a single narrator plays all the roles and describes the scene and the emotions of the characters. Many of the plays were soon adapted to the Kabuki theater as well and the narrator and shamisen player still appeared on stage, even though the lines were spoken by the actors and not the narrator.”

aber sagen: was denn nun (für ein Ding) dieses Innerste („Herz“) ist, so ist es, wie's in dem alten Liede²⁴ heißt:

*Kokoro to wa ika naru mono wo iu yaran
sumie ni kakishi matsu-kaze no oto.*

Das Herz soll ich dir sagen, was es ist?

Im Tuschbild dort gemalt (vernimmst Du's nicht?) des Föhrenwindes Tönen.

Packen läßt es sich ganz und gar nicht; das eben ist das Eigens, ohne Lehren, wird tradiert; keine Schrift ist aufgestellt. Nur durch wirkliches Erfahren und Ringen bis aufs äußerste kann man es sich zu eigen machen.

Kōan № 10

和敬清寂

EINTRACHT, EHRE, REINHEIT, (STILLE) EINSAMKEIT

Das ist das berühmte Wort, das Rikyū²⁵ als das Eigentliche (*Hontai*) dessen gegeben hat, was der Mensch des Tee allem gegenüber zu erfüllen hat. Eintracht (WA, 和) will sagen: zwischen dir und mir ist Eintracht (Übereinstimmung, Harmonie); wo auch nur das geringste Störende in Sinn und Art noch vorhanden ist, kann diese Eintracht nicht sein.

*Yoshi-ashi no naka o
nagaruru shimizu kana*
Zwischen Yoshi-ashi („Schilf“ „gut-schlecht“)
mittendrin strömt das klare Wasser!

Sodann: Ehre, (敬) das will sagen: gib Ehre! Der Buddhismus, mag man hier anführen, spricht von der Vierfachen Huld (Wohltat, Gnade), für die man Dank und Ehrung schuldig ist. Die erste ist des Fürsten Huld, die zweite des Vaters und der Mutter Huld, die dritte des Meisters und Lehrers Huld, die vierte aller Lebewesen Huld.²⁶ Von der Huld des Fürsten, des Vaters und der Mutter, des Meisters und Lehrers tut nicht not zu reden; darüber ist ein jeder seit seinen Volkschultagen belehrt. Aber da ist noch die Wohltat aller Wesen. Alle Dinge und Wesen, alles ohne Ausnahme in der ganzen Welt hilft und steht sich gegenseitig bei: selbst nur ein Schluck Tee, den ich empfange der Meister hat ihn bereitet, ein Stückchen Kuchen, das ich dazu bekomme bis hin zu den Gefäßen, Geräten, den zehntausend dazu notwendigen Einzeldingen haben Menschen ihre Mühe, ihren Eifer daran gewandt. Es gibt schlechterdings nichts, das wir mit unsrer Kraft alleine dastehend könnten. Daher wird, ein Äußerstes sagend, von der Wohltat aller Dinge und Wesen in Feld, Wald und Flur und im ganzen All (*shinra-banshō*) gesprochen. Wenn also von den Vier Wohltaten gesprochen wird, so bekommt dies hier den Sinn: *Ehre die ganze Welt!*

Weiter: Reinheit (清) das ist: Der klare Spiegel gibt die Dinge, wie sie sind (mei-kyō-nyo-tai). Alle Menschen haben ursprünglicherweise, wunderbar genug, im Grunde ihres Herzens die

²⁴ Bei dem zitierten Vers handelt es sich um eines der zahlreichen *Dōka* (道歌), die Ikkyū vefaßt hat. Dabei handelt es sich um buddhistisch-belehrende Tanka, nicht immer Meisterwerke der Poesie.

²⁵ Die Zuschreibung ist mit Sicherheit hagiographisch. In zeitgenössischen Schriften läßt sich der Spruch nicht finden. Moderne Forschung geht davon aus, daß der Dichter dieses Yojijukugo der 273. Abt des Daitoku-ji Daishin Gidō (大心義統, 1657-1730) war. Das dritte Zeichen wird nicht selten falsch als 静 gegeben.

²⁶ Basierend auf Kung (s. u.). Zu allen Lebewesen vgl. u. a. das Bsp. für die Kobra in der 23. Rede der mittleren Sammlung (Ameisenhügel) des Pāli-Kanon. Auch das Konzept der „Achtsamkeit“ (Vipassana) sowie 92. Beispiel.

Fähigkeit, Gut und Böse, Verkehrt und Richtig zu unterscheiden; sie haben die Scheide – und Urteilstarkt. Das reine (lautere) Herz ist wie der Spiegel und vermag Gut und Böse, Verkehrt und Richtig voneinander richtig zu scheiden; ist aber auch im geringsten falsches (abwegiges, trübes) Sinnen und Wollen da, so ist es damit vorbei.

Dasselbe ist auch, wenn gesagt wird: Berühmtes Schwert rostet leicht (an dem edlen blanken Schwerte sieht man sogleich, wenn Rost sich ansetzt); immer und immer reinige dich (*jikō*) in deinem Wesen (*Hontai*); es ist dies wie jenes (berühmte) Wort Kungs: Der Edle prüft dreimal sich selbst.^f

Weiter: stille Einsamkeit, (寂, *jaku*) das ist leer-einsam (空寂, *kū-jaku*) oder einsam-abgeschieden (Nirwana-Stille, 滅寂, *jaku-metsu*) d. i. das Wahre (Absolute) Leere Nicht-Erscheinende (Shinkū-musō). Wo Eintracht, Ehre, Reinheit nicht aus dem Bereiche dieses Wahren Leeren, Nicht-Erscheinenden her kommen, da sind sie ohne Leben. Dieses Still-Einsame (*Jaku*) ist der Eintracht, Ehre, Reinheit Urwesen (*Hontai*). Schwer läßt sich darüber auch nur etwas schreiben.

ANDRE FORM

Eintracht, Ehre, Reinheit, tiefe, stille Einsamkeit im Beispiele der Musik.

和 *Wa* Eintracht, Einmütigkeit
metaphysische Einheit der doch physisch – irdisch Gestuften, Getrennten, Verschiedenen, Uneinigen. Wo Musik ertönen soll, müssen Hörer wie Spielende, Empfangende wie Gebende eins werden; alles nicht zum Garten der Musik Gehörige muß hinausgedrängt, hinausbewogen sein. Dann erhebt sich und wird sichtbar hörbar

敬 *Kei* Ehre ein Hohes, Erhabenes, ein zu Ehrendes,
das wiederum allem und allen Ehre gibt:
das ist das Wohlgefallen, in der Musik
der Wohllaut, und in ihm und durch solches erscheint.

清 *Sei* Reinheit, Lauterkeit

Was ist in höherem Maße rein, lauter wie wahre Musik? Wie Quelle ist sie, wie höchster Spiegel,

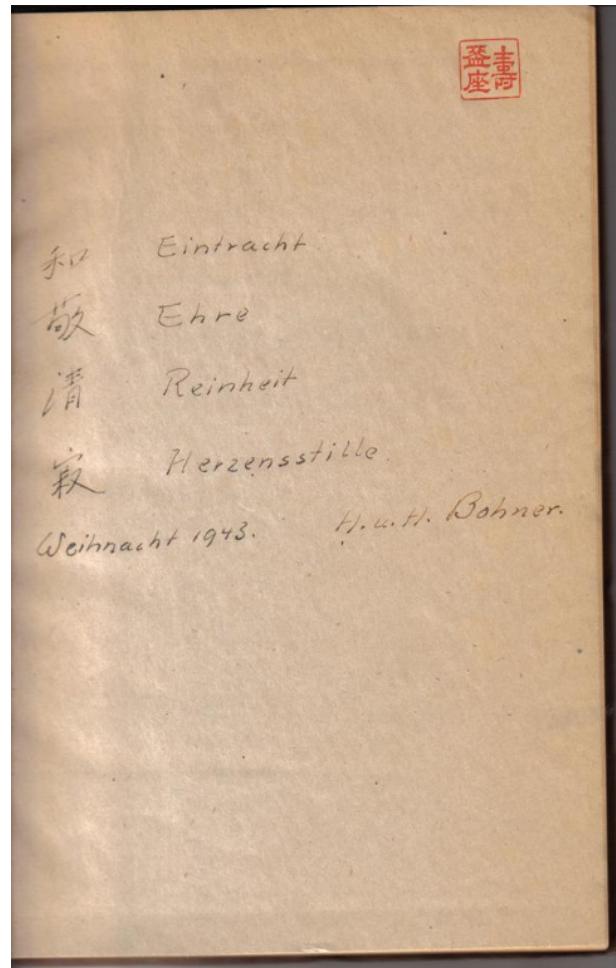


Abb. 4: Bohners Widmung eines Exemplars zu Weihnachten 1943.

^f „Ich prüfe täglich dreifach mein Selbst: Ob ich, für andere sinnend, es etwa nicht aus innerstem Herzen getan; ob ich, mit Freunden verkehrend, etwa meinem Worte nicht treu war; ob ich meine Lehren (die ich andern gab) etwa nicht (selbst) befolgt habe.“ (『1-4』曾子曰：「吾日三省吾身、爲人謀而不忠乎。與朋友交而不信乎。傳不習乎。」) Kung *Gespräche*, I, 4.

wie Kristall und indem alles Leben und Gelebte hier wie durchsichtig, wie ins höchste reine Licht gesetzt wird, wird offenbar

寂 *Jaku* (*sabishi*) Einsamkeit, tiefe, stille Einsamkeit,
das Vergängliche wird gefühlt (wie auch das Unvergängliche); das, wofür es nur noch Tränen gibt
(schier jenseits von Freud und Leid) und tiefe, tiefe Stille.

Dies Viererwort ist Kernwort der Meditation; in ihm faßt sich zusammen, was Tee (*Cha*, *Cha-dō*) ist und sein will. Man mag es hoch, man mag es leicht nehmen: Eintracht mag auch heißen, daß nichts stört, daß man sich gemütlich beisammen fühlt und zugleich im Walde so für sich hin; Ehre – daß daraus doch nichts Liediges wächst, oder mag Ehre sich auch auf die Ehrung des Gastes (des Hauptgastes und damit der andern Gäste und dadurch des Gastgebers) beziehen; Reinheit ist dann das von allem andern Befreite oder auch das Untadlige, das Vornehme (selbst beim Armen); *Jaku* oder *sabi(shi)* endlich das Los-sein vom Alltag, von der lauten Welt... Alles mag auch sehr tief genommen werden. Das Klassische bei uns ist wesentlich Maß, Strenge, Entbehren, Reinheit und zugleich hohe Einsamkeit.

Die großen Meister aber bleiben bei diesem Letzteren nicht stehen. Sie sehen und beschreiben eine Stufe darüber hinaus, wo es gar nichts mehr gibt als ein Warten auf ein Anderes. *Wabi* – der Mensch hat gar nichts, ist gar nichts; das Andere ist alles. Recht für die Hirten auf dem Felde erscheint dies gesprochen.



Diese Datei ist ein Anhang zur Webseite

bohnerbiographie.zenwort.de

Erstellt am 4. Juni 2018 von **Adi Meyerhofer**, München.

Der zugrundeliegende Text ist nach japanischem Urheberrecht gemeinfrei. Die vorliegende elektronische Bearbeitung wird unter den Bedingungen der *Creative Commons*-Lizenz 4.0, d. h. „Namensnennung“ und „Weitergabe unter gleichen Bedingungen“ zur Verfügung gestellt (Lizenztext: <https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/legalcode>).



[https://bohnerbiographie.zenwort.de](http://bohnerbiographie.zenwort.de)

Zitievorschlag für wikipedia:

```
 {{cite web | url=https://im-tee-raume.zenwort.de/zw2_htm/zw2_01.html | title= Zen-Worte im Tee-Raume: Kōans 1 bis 10 | accessdate= | author=Meyerhofer, Adi | authorlink=[[Hermann Bohner]] | coauthors=Bohner, Hermann; Akaji Sōtei (赤路宗貞) | date=2018-06-04 | format=pdf | work=Zen-Worte im Tee-Raume (Chashitsu-Kakemono Zengō-Tsukai 茶室掛物禪語通解) | publisher=OAG, Tokyo 1943 | pages=16 | language=de-DE-1901 | archiveurl=https://web.archive.org/web/20170417024734/https://im-tee-raume.zenwort.de/zw2_htm/zw2_01.html | archivedate=2017-04-17 | quote= }}
```