

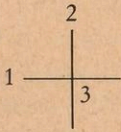
Frits Vos

Die Entdeckung der eigenen Buddha-Natur: Die plötzliche Erleuchtung im Zen

Im Frühjahr des Jahres 1686 dichtete Matsuo Bashō (1644–1694) das folgende Haiku:

furuike ya Ein alter Weiher–
kawazu tobikomu ein Frosch plumpst in ihn hinein:
mizu no oto Geräusch des Wassers

In manchen Kommentaren zu diesem siebzehnsilbigen Gedicht erscheint ein Vergleich mit dem Erreichen des *satori*, der plötzlichen Erleuchtung: die ewige Stille wird durch ein unerwartetes Geräusch unterbrochen, Ringe ziehen sich über das Wasser, doch Augenblicke später ist die alte Ruhe zurückgekehrt. Die beste Erklärung ist aber folgende: In der ersten Zeile wird das Zeitlose ausgedrückt, in der zweiten das Momentane, in der dritten der Kreuzpunkt oder Schnittpunkt des Ewigen und des Zeitlichen¹. Dieser Schnittpunkt ist dann der Augenblick der *unio mystica*:



Viele solcher Gedichte können zweifellos mit *zenki* verglichen werden, d.h. mit jenen Mitteln, welche die Zen-Lehrer benutzen, um Schüler zu instruieren. Das Haiku kann im wesentlichen dieselbe Rolle erfüllen wie ein Faust- oder Stockschlag auf Kopf oder Schulter des Schülers oder wie der schreckenerregende Ausruf *katsu*.

Man spricht oft von Zen-Buddhismus: eine Bezeichnung, die besagt, daß wir es hier mit einer in typisch ostasiatischer Gestalt fortgesetzten Entwicklung des aus Indien stammenden Buddhismus zu tun haben. Dieser Gedanke ist jedoch falsch. Zen ist in seinem Ursprung eine chinesische, insbesondere durch den Taoismus gefärbte Reaktion auf die buddhistische Heilslehre.

Der Buddhismus, mit dem wir es in China, Korea und Japan vornehmlich zu tun haben, ist der Buddhismus des «Großen Fahrzeugs» (des Mahāyāna), in dem die Welt der unwesentlichen, d. h. *nicht* nichtbestehenden, doch relativ existierenden Erscheinungen, und das Nirvana, die «Auslöschung», als verschiedene

Manifestationen des allem zugrundeliegenden Absoluten aufgefaßt wird. Dieses Absolute ist die ewige und universale Buddha-Natur, mit der man sich mittels des übersinnlichen Begriffs (*prajñā*) identifizieren kann. In gewissen Mahayana-Schriften wird gelehrt, daß alle lebenden Wesen in gleichem Maße Keime der Buddha-Natur besitzen und deshalb auch das Vermögen haben, diese Buddha-Natur zu verwirklichen. Die Illusion aber hindert diese Keime am Wirken. Wird die Illusion vernichtet, werden die Keime aktiviert, und die vollständige Erleuchtung wird erreicht. Das soeben genannte Grundthema wird von den verschiedenen Mahayana-Sekten auf verschiedene Arten ausgearbeitet. In der mystischen Shingon-Sekte z.B. werden die Gebärmutterwelt der Erscheinungen – so genannt, weil aus ihr alle Erscheinungen wie aus einer Gebärmutter zum Vorschein kommen – und die Diamantwelt, d.h. die Welt der Ideen, die Höhere Absolute Welt einander gegenübergestellt. Für denjenigen, der die höchste Einsicht erreicht, gibt es keinen Unterschied zwischen beiden Welten. Diese höchste Einsicht wird dem Erwachen oder der Erleuchtung gleichgestellt.

I. Taoismus

Die Bezeichnung «Taoismus» ist abgeleitet von dem chinesischen Wort *tao*, das eigentlich «Weg» bedeutet, jedoch in manchen Richtungen eine Bedeutungserweiterung erfahren hat. In China treffen wir es schon sehr früh im Sinn von «Lauf der Dinge in der Natur», mit dem das Verhalten der Menschen in engem Zusammenhang stehen sollte. Man ging hier also von einer fundamentalen Einheit von Mensch und Welt aus – bei einem landbewirtschaftenden Volke eine verständliche Vorstellung. In Übereinstimmung mit dieser Erfahrungswirklichkeit kam man zu der Auffassung, daß die Aufgabe eines Herrschers nicht so sehr im «Regieren» bestehe als vielmehr in der Aufrechterhaltung einer guten natürlichen Ordnung in der Welt. Hat alles – also auch jedes Individuum – in dieser natürlichen Ordnung seinen richtigen Platz, dann geht alles von selbst.

Im Zentrum des Taoismus, in den sicherlich vieles aufgenommen wurde, das auf älteste chinesische Religionsvorstellungen zurückgeht, steht natürlich wiederum *tao*, der Weg, der Lauf des Naturgeschehens. Alles in der Natur geschieht von selbst – ohne bewußten Willen oder bewußtes Streben: Wasser fließt, Rauch steigt auf usw. Der Mensch nun muß sich mit dem *tao* identifizieren, mit andern Worten: er muß sein «Ich» an das Naturgeschehen verlieren. Der Begriff *tao* bekommt nun auch einen metaphysischen Gehalt, der übrigens mit dem Begriff des Absoluten bei bestimmten westlichen Denkern übereinstimmt.

Das taoistische Ideal ist *wu-wei*, «nichts tun», d.h. nicht nicht-handeln, aber nicht zwischen-beide kommen im natürlichen Gang der Dinge. Der Verstand, der eigenmächtig Differenzierungen und Werturteile anbringt, ist vom Bösen; denn das Wesen der kosmischen Wirklichkeit ist nicht rational zu fassen. Höchstens kann man es mit Hilfe von Parabeln und Paradoxa umschreiben – wie Mystiker das immer und überall getan haben.

Sowohl der ursprüngliche Buddhismus wie der Taoismus kann als eine persönliche Heils- und Erlösungslehre charakterisiert werden. Es gibt aber einen wichtigen Unterschied zwischen beiden: Der Anhänger des Taoismus übergibt sich in Ekstase der Großen Verwandlung, dem ewigen Wechsel aller Dinge. Der Buddhismus sieht das wahre Heil gerade in der Erlösung aus diesem endlosen Wechsel, also in dem, was ewig, unveränderlich und eines ist. Die buddhistische Erlösung ist Befreiung aus der Welt der Erscheinungen – aus dem Dasein, das untrennbar mit Unbeständigkeit und Leiden, Entstehen und Vergehen, Geburt und Wiedergeburt verbunden ist. Trotzdem haben Buddhismus und Taoismus einander gegenseitig beeinflusst; populäre buddhistische Gedanken und Vorstellungen haben eindeutige Spuren im taoistischen Volksglauben hinterlassen, den man auch wohl «vulgären» Taoismus genannt hat.

Auch in der Terminologie des Taoismus und des chinesisch-japanischen Buddhismus finden wir interessante Übereinstimmungen. So wird der Begriff *tao* von den Buddhisten auch im Sinn des Absoluten gebraucht, und das Erreichen des Nirvana wird auch *tê-tao* genannt: «das Erreichen des Weges».

Andererseits können solche Übereinstimmungen auch Anlaß zu Mißverständnissen und falschen Interpretationen geben. Unter «Leere» und «leer» z.B. versteht man in beiden Lehren etwas ganz anderes. Der Sanskrit-Ausdruck *śūnyatā* wird durchweg mit «Leere» übersetzt. Er bezieht sich auf die Leugnung eines erscheinungsmäßigen statischen Daseins, was nicht auch bedeutet, daß der Begriff «Dasein» als solcher geleugnet wird. Alles Dasein und alle damit zusammenhängenden Elemente, alle Eigenschaften, Handlungen, Ideen und Vorstellungen sind von Ursächlichkeit abhängig, sie existieren lediglich kraft ihres Zueinander und im Verhältnis zueinander – auf der Ebene der «konventionellen Wahrheit». Da sich die ursächlichen Faktoren jeden Augenblick ändern, kann es kein statisches Dasein geben. Auf der höchsten Ebene, unzugänglich für den analysierenden, scheidenden und unterscheidenden Verstand, ist alles gleich, entblößt jeden Kennzeichens, mit anderen Worten: «leer». Der Erleuchtete kann diese fundamentale Einheit aber er-

fabren durch sein übersinnliches Erlebnis der Leere. Aus dieser kurzen Darlegung möge klar werden, warum der Buddhologe Stcherbatsky es vorzieht, *śūnyatā* mit «Relativität» statt mit «Leere» zu übersetzen². Was aber versteht der Taoismus unter «Leere»? In Kapitel XI des *Tao-tê king* lesen wir: «Und vereinigte man auch dreißig Speichen in einer einzigen Nabe; in dem, was nicht ist, liegt die Brauchbarkeit des Wagens. Und wird auch Lehm zu einem Gefäß gebildet; in dem, was nicht ist, liegt die Brauchbarkeit des Gefäßes. Und werden auch Türen und Fenster gezimmert, um ein Haus zu machen; in dem, was nicht ist, liegt die Brauchbarkeit des Hauses.»

Duyvendak bemerkt dazu: So unentbehrlich für ein Rad auch die Speichen sein mögen – auf die hohle Nabe kommt es schließlich an. So unentbehrlich der Ton für die Bildung des Gefäßes sein mag – um die Leere in ihm geht es schließlich. So unentbehrlich für Fenster und Türen auch das Material sein mag – das Wichtigste ist schließlich die Öffnung. Was «nicht ist» ist also hier noch wichtiger als «das, was ist». Die Stelle illustriert also, daß es falsch ist, nur auf das Wert zu legen, «was ist»³.

Wenn der Taoist «leer» ist, d.h. wenn er gereinigt ist von seinen Leidenschaften und Wünschen, wird er vollkommen vom *tao* bewohnt⁴. Hier finden wir die taoistische *unio mystica*, die die Anstrengung eines ganzen Lebens verlangt. Nachdem der Eingeweihte die Gegenwart des *tao* in sich selbst verwirklicht hat, bemerkt er, daß er nicht verschieden vom *tao* ist, sondern daß er mit ihm eins ist, daß er selbst *tao* ist⁵. Für den Taoisten ist die Entäußerung (gr. *kénosis*) ein Ziel in sich selbst; für den Buddhisten ist die Einsicht in die Relativität des erscheinungshaften Daseins essentiell. Nachdem wir nun oben einige grundlegende Charakterzüge von Buddhismus und Taoismus sowie Übereinstimmungen und Unterschiede zwischen ihnen dargelegt haben, wollen wir uns dem Zen zuwenden.

II. Satori

Das Wesentliche beim Zen ist das Erreichen der Erleuchtung aus eigener Kraft; der Weg, der dabei gegangen werden soll, wurde in vier Regeln niedergelegt:

1. nicht gebunden zu sein an kanonische Schriften,
2. eine besondere Überlieferung zu sein außerhalb der überlieferten Lehre,
3. direkt auf das menschliche Herz (den Geist, das Innere) hinzuweisen,
4. die Buddhaschaft durch Einsicht in die eigene Natur zu erreichen.

Obwohl Zen demnach behauptet, Schriftgelehrtheit zu verwerfen und nach Erleuchtung zu streben ohne

Heilige Schriften und aufgrund der soeben genannten besonderen Überlieferung, finden wir bei den Zen-Lehrern immer große Belesenheit und Kenntnis in den buddhistischen Sutras und Śāstras, und es gibt auch viele charakteristische Zen-Schriften. Nach Ansicht des Verfassers dieses Beitrags knüpft das Zen vor allem an bei der Avatamsaka-Lehre, die nicht in Indien als »Schule« bestanden hat, sondern in China um 600 n. Chr. entstand und von dort nach Korea und Japan eingeführt wurde. Nach dieser Lehre ist in allen lebenden und leblosen Wesen – ungeachtet ihrer geistigen Entwicklung – die Buddha-Natur verborgen gegenwärtig. Jedes Objekt im All ist nicht nur es selbst, sondern schließt auch jedes andere Objekt ein und ist tatsächlich mit ihm identisch. Jede Erscheinung steht in Beziehung zu allen anderen Erscheinungen, jede Erfahrung schließt alle anderen Erfahrungen in einer voneinander abhängigen, gegenseitig komplementären Beziehung ein. All diese lebenden und leblosen Wesen werden durch »Ideenbildung« offenbart, also aus einem gemeinsamen Quell; deshalb haben sie keine festumrissene eigene Natur und ist Selbstlosigkeit die höchste Wahrheit.

In dieser Lehre ist in der Entwicklung des Denkens das vorletzte höchste Stadium jenes, in dem der Unterschied zwischen der subjektiven Ideenbildung und der objektiven Wirklichkeit ganz aufgehoben ist: das Zusammenfließen von Subjekt und Objekt, der Zustand ohne spezifischen Charakter – ohne Gefühl und Gedanken. Es geht hier also um eine Entwicklung des empirischen Wissens zum übersinnlichen Wissen, wodurch das relative Dasein übergeht in ein absolutes Dasein. In einem Gedicht des koreanischen Priesters In'ō (um 1600) lesen wir:

*Himmel und Erde gleichen einem einzigen Finger,
alle Geschöpfe gleichen einem einzigen Pferd.*

*Wenn man diese Wahrheit kennt,
genießen alle lebenden Wesen denselben Frühling
und findet man überall in der Welt Brüder.*

In den ersten beiden Zeilen dieses Gedichtes finden wir Identifikationen, wie wir sie auch in der Avatamsaka-Lehre antreffen: Ein einziger Wassertropfen umfaßt den Geschmack von hundert Strömen; ein einziger Augenblick umfaßt unzählige Weltperioden (*kalpas*), und die Ewigkeit ist also identisch mit einem einzigen Augenblick. Im Kapitel V der *avatamsaka-sutra* lesen wir: »In jedem Stübchen befinden sich unzählige Buddhas« und »Auf der Spitze eines einzigen Haares läßt sich ein vollkommener Buddha wahrnehmen.«⁶

Die beiden anderen Vorschriften für den Weg des Zen, »das direkte Zeigen auf das menschliche Herz« und »das Erreichen der Buddhaschaft durch Einsicht in die eigene Natur«, finden ihren Höhepunkt in der

plötzlichen Erleuchtung (*satori*). In diesem Leben selbst kann man das Nirvana verwirklichen durch ein plötzlich durchbrechendes Bewußtsein vom Absoluten, erreicht in einem Zustand geistiger Entäußerung. Anders gesagt: Die Entdeckung der eigenen Buddha-Natur dank der Durchbrechung des bewußten logischen Denkens.

Diese Erleuchtung, durch die die *unio mystica* mit der Buddha-Natur verwirklicht wird, umfaßt kein Zurückziehen aus der Welt. Im Gegenteil, Zen muntert zur Teilnahme am Leben in dieser Welt auf – die Zen-Mönche verrichten z.B. schwere Arbeit wie Holzhacken und Ackerbau. Es geht hier aber um eine *Teilnahme*, die von einer *Verwicklung* egozentrischer Art unterschieden werden muß, durch die leicht Konflikte und geistige Zusammenbrüche verursacht werden. Als ein menschliches Wesen geboren zu werden, ist ein Vorrecht in sich. Der Zen-Anhänger strebt nicht nach Übermenschlichem. Er setzt sich nicht zum Ziel, ein Einsiedler oder Heiliger zu werden. Er will nur das möglichst vollkommen werden, was er potentiell schon ist – wie ein Baum wächst, wie ein Fisch schwimmt, wie ein Vogel fliegt und eine Wolke ihre Gestalt annimmt. Er will sein »wahres Selbst« entdecken und wiedergewinnen⁷.

Mehr als im Buddhismus hat Nirvana im Zen die Bedeutung von *Befreiung*. In der alltäglichen Wirklichkeit ist man sich bewußt, an der absoluten Wirklichkeit teilzunehmen.

III. Die Methoden: *zazen*, *kōan*, *mondō*

Schon im zweiten nachchristlichen Jahrhundert hat Nāgārjuna dargelegt, daß jeder logische Gedankengang für das Erkennen der absoluten Wahrheit unzureichend ist. Nicht nur die Welt der Erscheinungen, sondern auch Begriffe wie Nirvāna, Buddha und Bodhi sind *śūnya*, »leer«, sobald sie zum Objekt des Denkens und dadurch zu einem Ding unter Dingen gemacht werden. Die Erleuchtung oder das Erwachen (*satori*) ist im Zen denn auch ein intuitiver Blick in das Wesen der Dinge, entgegengesetzt ihrem intellektuellen und logischen Begriff. Um das Erwachen zu verwirklichen, versucht man denn auch alle Unterscheidungen und Kategorien des logischen Denkens zu durchbrechen.

Beim Sitzen in der Meditation (*zazen*) konzentriert man sich auf ein selbstgewähltes oder von einem Lehrer gestelltes Thema, dessen Inhalt irrational und auf den ersten Blick sogar absurd ist. Solche Themen bestehen größtenteils aus überlieferten Sprüchen früherer Zen-Lehrer und werden *kōan* (*casus*, *Fälle*) genannt. Wenn sie die Gestalt eines kleinen blitzenden Dialogs haben, heißen sie *mondō* wörtlich: Frage und Antwort.

Man muß das Unsichtbare sehen, das Unmögliche tun, Schwimmen auf dem Land und Laufen auf dem Wasser, dann kommt die absolute Wahrheit zum Menschen. Der Gebrauch nutzloser Worte hindert uns daran, diese Wahrheit zu finden.

Auch durch den Taoismus, in dem – wie wir sahen – die Erlösung eine Rückkehr zur eigenen Wesensnatur ist, wird die Logik verworfen. Worte jedoch müssen wieder mittels anderer Worte definiert werden. Das *Tao-tê king* beginnt denn auch also: «Der Weg, über den man reden kann, ist nicht der ewige Weg. Begriffe, die man nennen kann, sind nicht ewige Begriffe.» An anderer Stelle – im Kapitel XXXII – lesen wir: «Der Weg hat die Einfalt des Namenlosen. Sobald daran gerüttelt wird, gibt es (differenzierende) Namen. Deshalb wird der Weise wissen, wo er aufhören muß. Wer weiß, wo er aufhören muß, ist nicht in Gefahr.»

Mit diesem «Wissen, wo er aufhören muß» ist *wu-wei* gemeint: das Nicht-zwischen-beide-Kommen, d.h. das Nicht-mit-*tao*-Zusammenstoßen. Die Frage des Verhaltens von Worten zu Erfahrungen ist auch im Zen von besonderer Wichtigkeit⁸. Beim «normalen» Denken, beim Denken mit Worten, verbinden wir die den Worten inhärenten Vorurteile mit unseren fundamentalen Erfahrungen. Das Streben des Zen ist, diese Denkweise zu durchbrechen. Die wortgewordenen Zenprobleme (*kōan*) sind deshalb im Wesen rational, obwohl der Wortgebrauch irrational scheint. Dank dem *kōan* kann der Schüler die gleiche innere Erfahrung erreichen wie sein Lehrer. Einst wird ihm dann «das schweigende Aufheben eines Fingers» genug sein. Der berühmteste *kōan* ist vielleicht folgender: «Zen ist wie ein Mann, der mit seinen Zähnen an einem Baumzweig über einem Abgrund hängt. Seine Hände haben keinen Halt, seine Füße keine Stütze, und unter dem Baum fragt ihn ein anderer: Warum ist Bodhidharma⁹ aus Indien nach China gekommen? Wenn der Mann im Baum nicht antwortet, bleibt er im Verzug. Antwortet er, dann stürzt er ab und verliert sein Leben. Was soll er tun?»¹⁰

Ein besonders interessantes Beispiel für ein *mondō* verbindet sich mit dem Leben des koreanischen Zen-Priesters Kyōngō (2. Hälfte des 19. Jahrhunderts). Sein Geist wurde außerordentlich angeregt durch eine bekannte Stelle aus der Biographie des chinesischen Zen-Lehrers Ling-yün Schih-ch'ing (9. Jahrhundert), der die Erleuchtung erreicht haben soll durch das Anschauen der blühenden Pfirsichpracht. Die infrage kommende Stelle lautet: «Der Lehrer sprach: Die Frage des Esels ist noch nicht vom Tisch, da ist die Frage des Pferdes schon an der Reihe.» Das bedeutet: Was soeben fortgegangen und was jetzt gekommen, ist nur dasselbe. Der Spruch bezieht sich auf das ununter-

brochene Üben des Zen-Anhängers. Kyōngō schloß sich im Zen-Kloster Tonghak-sa in Kongju ein und warf sich mit voller Konzentration auf dieses Problem. Von Zeit zu Zeit peinigte er sich sogar. Nach drei Monaten hörte er zufällig folgendes Gespräch zwischen einem anderen Priester und dessen Vater (und hier folgt nun die eigentliche *mondō*):

V.: «Kennst du den Grundsatz, daß ein Mönch, wenn er seine Pflichten nicht auf rechte Weise erfüllt, nach seinem Tode ein Ochse wird?»

P.: «Ich habe die Frage nicht studiert. Da ich aber nur von Tempelgaben lebe, kann ich doch wohl etwas anderes werden?»

V.: «Du hast nicht antworten können. Du gibst nach mehreren Jahrzehnten Mönchdasein noch solche Antworten?»

P.: «Ich kenne den Zen-Grundsatz nicht. Was sollte ich denn sagen?»

V.: «Daß du deine Nase nicht durchbohren zu lassen brauchst, wenn du auch ein Ochse wirst!»

Durch dieses Gespräch ergründete Kyōngō die Bedeutung des Zen. Bekannt ist sein Spruch: «Das Trinken von Wein und das Essen von Fleisch verhindern *prajñā* nicht; Diebstahl und ungebundenes sexuelles Leben machen die Erleuchtung nicht unmöglich.»¹¹ Hier finden wir dieselbe amoralische (wohlverstandene: nicht unmoralische) Einstellung wie beim Taoismus. In unserer Besprechung des Taoismus wurde schon erwähnt, daß das eigenmächtige Vorbringen von Werturteilen und Unterscheidungen durch den Verstand vom Bösen ist. Das gilt auch für Zen, da eine solche geistige Aktivität die Folge eines Denkens in Kategorien ist, eines logischen Dualismus. Zur Illustration dieser Gefahr folgt hier wieder eine Überlieferung aus Korea.

Einer der wichtigsten und sicherlich bemerkenswertesten buddhistischen Priester des Landes war Wōnhyo, der von 617 bis 686 lebte. Wie viele andere Priester seiner Zeit war es Wonhyos Ideal, in China zu studieren. Als er im Jahr 661 mit seinem Kollegen Uisang in einem südwestlichen Hafen des heutigen Seoul angekommen war, wo sie auf ein Schiff mit Kurs nach China warten wollten, war die Nacht schon hereingebrochen. Im Dunkel suchten sie nach einer Unterkunft und fanden eine leerstehende Wohnung, in der sie sich zur Ruhe legten. Mitten in der Nacht erwachte Wōnhyo von einem brennenden Durst. Beim Umhertasten in der Kammer fand er glücklicherweise eine Schale mit herrlich frischem Wasser. Bei Anbruch des Tages zeigte sich, daß die beiden Priester die Nacht in einem Grabbeller verbracht hatten; die Schale war ein menschlicher Schädel. Vereckelt übergab sich Wōnhyo, doch im gleichen Augenblick kam er zu folgender Er-

kenntnis: «Wenn das Bewußtsein (wörtlich: das Herz) entsteht, entstehen die unterscheidenden Erscheinungen; wenn das Bewußtsein schwindet, verschwinden diese Erscheinungen. Die drei Welten (die Welt des Wunsches, die Welt der Gestalt und die Welt der Gestaltlosigkeit, d.h. die Welt des reinen Geistes) sind nichts anderes als geistiges Wissen; alle Erscheinungen sind nichts anderes als das Bewußtsein.» Es war ihm ja erst schlecht geworden, als ihm durch Wahrnehmung klar wurde, daß die Schale ein Schädel war; erst da wandelte sich seine Sorglosigkeit in Angst. Gegensätze wie Reinheit und Unreinheit, Friede und Unfriede werden nur durch das Bewußtsein gebildet, existieren jedoch nicht in den Dingen selbst. Als er begriff, daß man auch in Korea zur Erleuchtung kommen kann, sah Wõnhyo von seiner Reise nach China ab und kehrte allein in die Hauptstadt zurück¹².

Um imstande zu sein, sich des Anbringens von Werturteilen in Unterscheidungen zu enthalten, die u.a. hervorgehen aus Gefühlen von Liebe und Haß, Bewertung des (sog.) Guten und (sog.) Bösen, ist Loslösung (*non-attachement*) notwendig.

IV. Leben aus Zen

In China ist Zen praktisch verlorengegangen, in Korea ist sein Einfluß – trotz sehr interessanter Entwicklungen – gering geblieben. Nur in Japan ist es im Laufe der Jahrhunderte für das geistige und sogar für das alltägliche Leben des Volkes im allgemeinen von großer Bedeutung geworden.

Als man Zen zu Beginn des 13. Jahrhunderts in Japan einfuhrte, wurde es an erster Stelle von den Kriegern willkommen geheißen, und unter ihnen fand es auch vor allem seine Anhänger. Nach Zen muß man sich von den Beschränkungen des logischen Verstandes befreien, der im Schlepptau des Gegensatzes Subjekt–Objekt gefangen bleibt und den Menschen innerhalb der Grenzen von Geburt und Tod festhält. Dõgen

(1200–1253), Begründer der japanischen Sõtõ-Zen-Sekte, lehrte: «Es ist ein Irrtum zu denken, das Leben gehe in den Tod über. Die Geburt ist nur eine bestimmte Zeitgestalt, die sowohl das Heute wie die Vergangenheit voraussetzt. Deshalb nennt man die Geburt auch das ›Ungeboren-Sein‹. Dasselbe ist der Fall mit dem Tod: auch ihm liegt das Vergangene und das Kommende zugrunde. Deshalb heißt er auch ›Unvergänglichkeit‹.»¹³

Für Zen ist das Problem von Leben und Tod nicht das Problem von Bestehen und Vergehen des leiblichen Lebens. Deshalb wurde es der Ausgangspunkt für die Todesverachtung des japanischen Kriegers (*samurai*), dessen Ideal die ›Ichlosigkeit‹ (*muga*) war. Das Interesse des *samurai* am Zen-Training ist eindeutig; es lehrte ihn ja die eigenen Gefühle und Leidenschaften zu unterdrücken und ›Ruhe in Bewegung‹ – eine ruhige Zurückhaltung bei intensivem Handeln – zu erreichen.

Zen hat auch großen Einfluß auf bestimmte Kunstformen ausgeübt, auf Literatur und ästhetischen Zeitvertreib (Gartenarchitektur, Blumenordnungskunst, Teezeremonie), wo es um das ›Einfangen‹ essentieller Gestalten geht, die der Vielheit der äußeren Erscheinungen zugrundeliegen, oder um die Projektion der Essenz einer bestimmten Erscheinung innerhalb unseres Rahmens von Raum und Zeit. Die durch die Ausübung von Zen erworbene geistige Einstellung ist im Prinzip auch der mentale Hintergrund bestimmter Sportarten wie *jūdõ*, *karate* und *kendõ*.

Das Entdecken von Schönheit im Ganz-Einfachen – wie wir das in der Architektur und im Interieur des traditionellen japanischen Hauses finden – ist im Lauf der Jahrhunderte eine Volkseigenschaft geworden. Die Hochschätzung des verfeinert Einfachen, die Bevorzugung der Andeutung gegenüber der Wiedergabe des Ganzen beschränkt sich nicht auf die genannten Künste, sondern erstreckt sich sogar auf die Umgangsformen¹⁴.

¹ Vgl. Donald Keene, *Japanese Literature: An Introduction for Western Readers* (London 1953) 39.

² F.Th. Stcherbatsky, *Buddhist Logic II* (New York 1962) 32, Anm.

³ J.J.L. Duyvendak, *Tau-te-tsjing: Het Boek van weg en deugd* (Arnheim 1950) 60.

⁴ Vgl. Max Kaltenmark, *Lao Tseu et le taoïsme* (Paris 1965) 55.

⁵ Vgl. Henri Maspéro, *Le Taoïsme* (Paris 1967) 40–41.

⁶ Vgl. F. Vos/E. Zürcher, *Spel zonder snaren: Enige beschouwingen over Zen* (Deventer 1964) 87–88 und 97–98.

⁷ Vgl. Nancy Wilson Ross, *Hinduism, Buddhism, Zen: An Introduction to their Meaning and their Arts* (London 1966) 148.

⁸ Vgl. Satõ Kenji, *Zen no susume* (d.h. Zen-Ratschläge) (Tokio 1964) 180–109; F. Vos, Vorwort zu P. Reys, *Zen-zin Zen-onzin* (Deventer 1968).

⁹ Soll nach der Legende das Zen um 500 in China eingeführt haben.

¹⁰ Vgl. u.a. R.H. Blyth, *Zen and Zen Classics 4: Mumonkan* (Tokio 1966) 71.

¹¹ Vos/Zürcher, aaO. 93.

¹² Vgl. Frits Vos, *Die Religionen Koreas* (Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1977) 140; Vos/Zürcher, aaO. 85–86.

¹³ Jungu Kitayama, *Heroisches Ethos: Das heldische Japan* (Berlin 1944) 73.

¹⁴ S. auch Vos/Zürcher, aaO. 196.

Aus dem Niederländischen übersetzt von Dr. Heinrich A. Mertens

FRITS VOS

1918 in Delft geboren, Professor für japanische und koreanische Sprache und Literatur an der Reichsuniversität zu Leiden und Direktor des dortigen Studienzentrums für Japankunde. Anschrift: Hazenboslaan 5, Oegstgeest, Niederlande.