Musô Kokushi (1275 - 1351)

Ein japanischer Zen-Meister

Von **Oscar Benl**
(Hamburg)

Wer von der gewaltigen Bedeutung des Zen für das Werden der japanischen Kultur weiß, sollte sich eigentlich nicht durch die Einsicht, daß ihm das entscheidende zentrale Erlebnis des Zen selbst wohl versagt bleiben wird, entmutigt fühlen. Den Geist der ja weitgehend vom Zen beherrschten und gestalteten Muromachi-Zeit schufen nicht die wenigen, denen das Erlebnis des Satori gelang, sondern vor allem die vielen, welche sich strebend bemühten. Da Zen nicht Spekulation, sondern intensives Leben ist, erschließt uns vielleicht die Berührung mit dem Leben und Werk eines großen Zen-Meisters etwas von jener Aura, die ganze Jahrhunderte erglühen ließ. Musô Kokushi, der „Landesmeister" Musô, ist eine der bedeutendsten Persönlichkeiten aus der Blütezeit des japanischen Zen. Er ist einer der ersten, die nach dem Scheitern Eisai's die Lehren der ins Land gekommenen chinesischen Meister mit der ganzen Fülle ihres Wesens begriffen und an Tausende weiterzugeben verstanden. Er ist der Ahnherr des Tenryûji-Zweiges der Rinzai-Schule und war der Lehrer jener geistigen und künstlerischen Elite, die sich eine Generation nach ihm um den Shôgun Yoshimitsu versammelte, die Meister der Gozan schufen aus seinem Geiste. Musô Kokushi stand aber gleichzeitig auch im Zentrum des politischen Geschehens, beratend und vermittelnd ragte sein freier und unabhängiger Geist aus den Kämpfen und Intrigen seiner Zeit. Da er Ashikaga Takauji, dem großen Gegenspieler Go-Daigo Tennô's, freundschaftlich zugetan war, erschien sein Bild „idealistischen" Historikern späterer Zeiten fast befleckt. In Wahrheit erleben wir gerade bei ihm die Überlegenheit eines großen, vom Zen geprägten Geistes.

1. Die Entwicklung des japanischen Zen bis Musô Kokushi

Die erste Fühlungnahme mit der kontinentalen Zen-Tradition datiert man im allgemeinen auf das Jahr 654, als der Hossô-Mönch Dôshô [1] aus China zurückkehrte, wo er bei Hui-man [2], einem Schüler des 2. Patriarchen Hui-k'o [3], gelernt hatte. 736 brachte der chinesische Mönch Tao-hsüan [4] dem Sanron-Mönch Gyôhyô [5], dem Lehrer des Tendai-Meisters Saichô (Dengyô Daishi) [6], die Tradition des „Nördlichen Zen" [1]. Saichô übernahm diese von Gyôhô und erhielt bei seinem eigenen China-Aufenthalt von Hsiao-jan [7] auch die des „Südlichen Zen" [2]. Die Tendai-Meister Ennin

---

[1]) Gegründet von Shên-hsiu, dem Rivalen des 6. Patriarchen Hui-nêng, s. Dumoulin, *The Development of Chinese Zen*, New York 1953, S. 4, Suzuki, *Essays in Zen Buddhism* I, London 1949, S. 198 ff.

[2]) Dumoulin, a. a. O. S. 4.

(Jikaku-Daishi) [8] und Enchin (Chishô Daishi) [9] lernten ebenfalls in China Zen und brachten von dort wertvolle Zenschriften mit[3], war die Praxis der Meditation doch auch im System der Tendai- (und Shingon-)Lehre verwurzelt. Tachibana no Kachishi [10][4], die Gemahlin von Saga Tennô, schickte einen Mönch (namens Egaku [11]) nach China, um einen fähigen Zen-Meister in ihr Land zu holen, und der berühmte Ch'i-an [12] sandte ihr seinen besten Schüler I-k'ung [13] (jap. Gikû); sie baute für ihn das Zen-Kloster Danrinji [14][5] und schloß sich dort selber ein. Zu Beginn der Shôan-Periode (1171—1175) ging dann der Tendai-Mönch Kakua [15] nach China und lernte bei einem Schüler von Yüan-wu [16][6], namens Fo-hai Hui-yüan [17] das Lin-chi [18]-Zen; zurückgekehrt, spielte er im Palast des ihm sehr gewogenen Takakura Tennô auf die Frage nach dem Wesen des Zen nur auf seiner Flöte und sprach kein Wort[7]. 1189 begab sich der strenge Dainichi Nônin [19] nach dem berühmten Zen-Berg Yü-wang [20] zu Tê-kuang [21], einem Schüler des bedeutenden Ta-hui Tsung-kao [22]. Insbesondere waren es aber folgende drei große Persönlichkeiten, die sich damals um das Zen bemühten: der in verborgener Stille wirkende Teikyô [23] (gest. 1213), der hochgelehrte Shunshô [24] (gest. 1227) und vor allem Eisai [25]. Allen dreien ging es freilich zunächst weniger um die Einführung einer neuen buddhistischen Schule, als darum, die sich allmählich auflösende mönchische Disziplin zu stärken, wofür ja das Zen hervorragend geeignet war. Die weitestwirkende Persönlichkeit unter ihnen war Eisai, der ja gemeinhin als der Begründer der japanischen Rinzai-Sekte betrachtet wird. 1202 „eröffnete" er in Kyôto den Zen-Tempel Kenninji [26] und, dem heftigen Widerstand der Hiei-zan-Priester weichend, in Kamakura den Jufukuji [27]. Doch vertrat Eisai nicht das reine Zen; die von ihm geübte Praxis ist stark mit Tendai- und Shingon-Elementen durchsetzt[8]. Auch seine Bemühungen um eine Wiederherstellung der mönchischen Disziplin waren nicht recht von Erfolg gekrönt: das Shasekishû [28] berichtet anschaulich von der Verwilderung, die nach seinem Tode im Kenninji einriß. So war ein neuer Anfang nötig. Und dieser geschah in Kyôto durch Ben'en [29][9], den ersten Abt des dortigen Tôfukuji [30], und in Kamakura durch Tao-lung Lan-hsi [31]

---

[3]) Liste dieser Schriften in Hayashi Taiun [98], *Nihon-zenshû-shi*, Tôkyô 1938, S. 16 ff., 20 ff.

[4]) Über Tachibana Kachishi s. H. Bohner, *Jinnô-shôtô-ki* Bd. II, Tôkyô 1935, S. 164. — Über ihr Interesse am Zen berichtet nicht nur Dôgen in seinem *Eihei-kôroku* [99] Bd. 5 (in: *Dôgen-Zenji zenshû*, Tôkyô 1935, S. 533), sondern auch Musô Kokushi in seinen Goroku *(Kokuyaku zengaku taisei* Bd. 23, Tôkyô 1930, S. 118).

[5]) Bei Saga in Yamashiro. Der Tempel verfiel aber bald und Go-Saga Tennô und Go-Kameyama bauten sich dort einen Ruhesitz. Hier entstand dann später der Tenryûji (s.u.).

[6]) Vgl. W. Gundert, *Das zweite Kapitel des Pi-yen-lu*, in OE II, 1. S. 22.

[7]) Hierüber Genaueres im *Genkôshakusho* [100] und *P'u-têng-lu* [101].

[8]) Über die engen Beziehungen zur Tendai- und Shingon-Lehre schrieb Eisai selbst in seiner Schrift *Kôzen-gokoku-ron* [102]. In dem von ihm gegründeten Tempel Kenninji befand sich ein Shikwan-In [103], in dem die Tendai-Praktiken des Hokke-sammai, Amida-sammai und Kwannon-sammai geübt wurden, ferner ein Shingon-In.

[9]) Besser bekannt unter seinem posthumen Ehrentitel Shôichi Shônin [104]. Von der Tendai-Lehre unbefriedigt, lernte er bei den Eisai-Schülern Eichô [105] und Gyôyû [106], ging 1235 nach China zu Wu-chun Shih-fan [107] auf dem Ching-shan [108] und kehrte 1241 mit dessen Tradition zurück. Der Kwampaku Fujiwara Michiie wurde sein Schüler und baute für ihn den Fumonji [109]; Hôjô Tokiyori war ihm ebenfalls ergeben.

(jap. Dôryû Rankei)[10], der 32 Jahre nach Eisai's Tod dorthin kam und für den Hôjô Tokiyori den ersten eigentlichen „Zen-Tempel" Kenchôji [32] errichtete. Nach seinem Tode rief Hôjô Tokimune, der dann, vom Zen gestählt, bei den Mongolen-Angriffen den Geist des Widerstandes im ganzen Land entflammen konnte, den todesmutigen Tsü-yüan Wu-hsüeh [33] (jap. Sogen Mugaku)[11] und baute für ihn den Engakuji [34].

Dieser Sogen ist der Lehrer von Kôhô [35][12], als dessen Schüler sich Musô Kokushi fühlte. Kôhô, besser bekannt unter seinem posthumen Namen Bukkoku Zenji [36] (Zenmeister), empfing mit fünfzehn Jahren im Tôfukuji von dem oben erwähnten Ben'en die Mönchsweihe, verabscheute aber bald das klösterliche Gemeinschaftsleben und zog sich lange Zeit in eine einsame Hütte zurück. Nachdem ihm Sogen 1314 die Leitung des Kenchôji übertragen hatte, fand er sich schließlich zur Unterrichtung anderer bereit. Der hervorragendste Schüler, ja der eigentliche Nachfolger dieser starken, eigenwilligen Persönlichkeit ist Musô Kokushi [37].

2. Das Leben des Meisters

Er wurde 1275 als ein Nachkomme von Uda Tennô in der neunten Generation, also aus dem Ise-Zweig der Genji, in der Provinz Ise geboren. 1278 zog seine Familie in die Provinz Kai, wo er bei dem Tendai-Mönch Kûa Shônin [38] auf dem Heien [39] - Berge in die Geheimnisse der buddhistischen Lehre eingewiesen wurde. 1292 nahm er die Tonsur, hieß fortan Chiyô [40] und begab sich nach Nara zur Weihebühne des Kaidan-in [41] zu dem Risshi Jikwan [42], der ihn mit der Lehre der Tendai- und Shingon-Schule vertraut zu machen suchte. Doch befriedigte ihn dies nicht, er kehrte auf den Heien-Berg zurück und sah dort eines nachts, wie das *Nempu*[13] berichtet, in einem Traum die beiden chinesischen Zen-Berge Su-shan [43] (jap. Sozan) und Shih-t'ou [44] (jap. Sekitô), ein Mönch überreichte ihm ein Bild von Bodhidharma und empfahl es ihm zu treuen Händen. Kaum war er erwacht, so heißt es in der Überlieferung, erkannte er die tiefen Bande, die ihn seit je

---

[10]) Schüler von Wu-chun Shih-fan; hörte von japanischen Mönchen von dem großen Interesse des Shôgun's am Zen und fuhr, von zwei Schülern begleitet, 1246 nach Japan. Nach kurzem Aufenthalt in Kyôto wohnte er auf Einladung Hôjô Tokiyori's im Jufukuji und Jôrakuji, bis schließlich 1252 der Kenchôji für ihn errichtet wurde. 1265 wurde er auf kaiserlichen Befehl Abt des Kenninji, 1268 kehrte er aber nach Kamakura zurück. „Zehntausende hohen und niedrigen Standes sahen zu dem heiligen Dôryû wie zu Buddha auf" *(Kenchôji Dôryû-sô)* [110]. Verleumdet, wurde er zweimal nach Kai verbannt, kehrte aber bald wieder zurück. Exkaiser Kameyama verlieh ihm nach seinem Tode (1278) den Titel Daikaku Zenji [111].

[11]) Schüler von Wu-chun Shi-fan und Hsü-t'ang [112]. Über seine unerschrockene Haltung, als ihn mongolische Soldaten bedrängten, s. Ohasama-Faust, *Zen, Der lebendige Buddhismus in Japan*, Gotha-Stuttgart 1925, S. 30 f. Seine posthumen Titel sind Bukkô Kokushi [113] und Emman Jôshô Kokushi [114].

[12]) Als Sohn von Go-Saga Tennô, der Zen-Meister wie Dôgen, Shôichi und Rankei bei sich empfing, fühlte er sich schon früh dem Zen verbunden. Still, von fast menschenscheuem Wesen, wurde er mit 15 Jahren Schüler von Ben'en im Tôfukuji, mit 19 Jahren von Wu-an P'u-ning [115] (Gotsuan Funei), der 1260 nach Kamakura kam, um die Zen-Disziplin dort zu reformieren. Sein posthumer Name ist Kennichi [116].

[13]) *Musô Kokushi nempu* [117] *(Musô Shôgaku nempu)*, von Musô's Schüler *Shun'oku Myôha* (s. u. S. 92) verfaßte ausführliche Lebenschronik. *Zoku-Gunshoruiju* Bd. 9, 2. Jahr Einin. Der hier vorgelegte biographische Versuch basiert vor allem auf diesem Werk.

Musô Kokushi
(Rokuô-in, Kyôto)

mit dem Zen verknüpft hatten, er nannte sich — die ersten Silben der beiden Tempel zusammenfügend — Soseki [45], begab sich sofort in die Hauptstadt zu Muin Emban [46] [14] und vergaß dort, wie es heißt, Essen und Schlaf über den Übungen. 1295 ging er nach Kamakura, wo seit Rankei's Ankunft das Zen gewaltig aufgeblüht war, und übte bei Meistern wie Mukyû Tokuzen [47], Chidon Kûshô [48] und Tôkei Tokugo [49] [15], die alle seine Fähigkeiten sofort erkannten. 1297 kehrte er zu Muin Emban zurück. Als im Jahre 1299 I-shan I-ning [50] (jap. Issan[Ichizan]Ichinei) [16] nach Kamakura kam, suchte ihn Soseki sofort auf, reiste dann einige Jahre durch das Land und kam 1303 mit der leidenschaftlichen Bitte zu ihm zurück, ihm in seinen Zweifeln zu helfen. Aber jener wies ihn zurück: es gebe keine Worte noch sonstige „Mittel" für ihn [17]. Dann wandte er sich verzweifelt an Kôhô, der damals in Sagami weilte, doch auch jenen begriff er nicht. So begab er sich wieder auf die Wanderschaft und gelobte sich, nicht eher zu Kôhô zurückzukehren, bis er zur Erleuchtung gekommen sei. Im Jahre 1305 geschah ihm schließlich, als er sich aus dem Halbschlaf erheben wollte und dabei stürzte, das große Erlebnis. Er verfaßte die Gāthā:

Jahrelang grub ich in der Erde, suchte nach blauem Himmel,
wurde aber nur schwerer, alles stand still und hinderte sich selbst,
doch da erhob ich eines nachts, im Dunkel, Steine und Ziegel,
und zerschlug mit nachlässiger Hand die Gebeine des Himmels.

Damit begab er sich sofort zu Kôhô in den Jôchiji [51], der hocherfreut war und ihm das „Siegel" der Nachfolgeschaft übertrug. Nur kurze Zeit weilte er dann bei Kôhô im Kenchôji und baute sich schließlich in Kai 1311 fern aller Welt eine schlichte Hütte. Sein Ruhm lockte eine Unzahl von Schülern herbei, die er aber mit wenigen Ausnahmen alle von sich wies, da sie ihn störten. 1313 entfloh er ihnen, die sich immer dichter um seine Hütte siedelten, nach Mino und baute sich dort in einer herrlichen einsamen Landschaft eine neue Hütte. Sein Glück, hier endlich allein zu sein, wurde aber bald zerstört: noch zahlreicher drängten sich die beflissenen Mönche um ihn, und so begab er sich 1318 resigniert in die Hauptstadt. Im folgenden Jahre rief ihn Gakkai [52], die Mutter des damals fünfzehnjährigen Hôjô Takatoki, der seit dem Tode Sadatoki's 1311 den Shikken-Titel führte. Gakkai wünschte, daß er im Kenchôji Kôhô's Nachfolge antrete, doch Soseki entfloh nach Tosa und verbarg sich in einer Hütte. 1319 sandte jene aber einen Boten dorthin, dem die Rückkehr solange verboten war, bis er Soseki ausfindig gemacht und überredet hätte, und der Stadthalter ordnete strenge Strafen für all die an, welche ihn verborgen hielten. So kam Soseki schließlich freiwillig hervor,

---

[14]) Schüler von Rankei und nach seiner Rückkehr aus China (1326), wo er bei Ch'ung-feng Ming-pên [118] (s. u. Anm. 79) auf dem T'ien-mu Berge [119] lernte, dessen Nachfolger. Posthumer Titel Hôun Fusai Zenji [120].

[15]) Über diese Schüler von Rankei s. Hayashi a. a. O. S. 226 f., 218 f., 225 f.

[16]) Nach Studien in den Klöstern auf den Bergen Yü-wang und T'ien-t'ung [121] kam er 1929 in aufgezwungener diplomatischer Mission nach Japan. In der Hauptstadt großartig empfangen, stand ihm in Kamakura Hôjô Sadatoki zunächst mißtrauisch gegenüber und schloß ihn im Shûzenji [122] ein, wurde aber, als er die Reinheit seines Charakters erkannt hatte, sofort sein Schüler. 1313 drängte ihn Go-Uda zur Übernahme des Nanzenji.

[17]) *Nempu*, 1. Jahr Kagen.

ließ sich in Kamakura von ihr empfangen, zog sich aber in der Nähe des heutigen Yokosuka wieder in eine Hütte zurück.

Im Jahre 1325 sandte Go-Daigo Tennô, als die Leitung des Nanzenji [53] [18] neu zu besetzen war, Boten nach Kamakura, um ihm dieses Amt anzutragen. Soseki schützte zunächst Krankheit vor, reiste auf Drängen Takatoki's aber dann doch in die Hauptstadt, wo er sich mit dem Kaiser über Zen-Probleme unterhielt. Bereits im nächsten Jahre rief ihn der Shôgun nach Kamakura zurück, wo er ihm die Leitung des Jufukuji übertragen wollte, aber Soseki lehnte dies ab. Nachdem er auf Drängen Takatoki's kurze Zeit im Jôchiji Unterkunft genommen hatte, baute er sich schließlich hinter Kamakura auf dem herrlich gelegenen Kimpei-Hügel den einsamen Zuisenji [19] und meditierte dort weiter. 1330 „eröffnete" er auf Drängen der Gläubigen den von ihnen gestifteten Eirinji [55] [20].

Von 1331 an überstürzten sich die politischen Ereignisse. Nachdem die Verschwörung Go-Daigo Tennô's gegen das absinkende Bakufu aufgedeckt und niedergeschlagen worden war, zettelte der seiner Verbannung entschlüpfte Kaiser einen neuen, diesmal erfolgreichen Aufstand an, und im Mai 1333 wurde Kamakura von Nitta Yoshisada erstürmt, Takatoki gab sich den Tod. Im Jahre zuvor hatte Takatoki Soseki zweimal zur Übernahme des Engakuji aufgefordert, aber jener hatte — wohl in realistischer Erkenntnis des unabwendbaren Verhängnisses — abgelehnt. Nun gab Go-Daigo Tennô Ashikaga Takauji, dem Soseki von seinem Unterführer Hosokawa Akiuji, welcher Soseki im Eirinji besucht hatte, empfohlen worden war, den Auftrag, jenen zur Übernahme des neu gegründeten Rinsenji [56] zu bewegen. Soseki nahm an, 1334 wurde er Abt des Nanzenji. Da sich Go-Daigo Tennô, obwohl er dem von der Bakufu-Partei zu ihm übergetretenen Ashikaga Takauji seinen Sieg dankte, nun aber allzu einseitig auf sein Hofregime stützte, kam es bereits 1335 zu Spannungen zwischen dem Kaiser und Takauji, der sich schließlich selbst zum Shôgun machte und einen Gegenkaiser aufstellte. Soseki war in seinem Herzen Takauji zugetan, und als jener 1336 die Schlacht um Kyôto verlor, gab Soseki die Leitung des Nanzenji auf und zog sich in den Rinsenji zurück. Bei Takauji's Rückkehr nach Kyôto und der Flucht Go-Daigo's wurde diese Freundschaft auch nach außen sichtbar. Noch heute ist ein Erlaß vorhanden, in dem Takauji Zerstörungen um den Rinsenji, in dem sich Soseki, der 1335 von Go-Daigo den Titel „Landesmeister" Musô erhalten hatte, aufhielt, streng verbietet [21]. Takauji fühlte sich ganz als Schüler des großen Meisters. Auf sein Zureden beschloß er 1338, in allen Provinzen des Landes nach dem Vorbild der Kokubunji je einen Zen-Tempel Ankokuji [57] und eine Pagode Rishôtô [58] zu errichten. In den Goroku [22] des

[18]) Ursprünglich Ruhepalast von Kameyama Tennô, wurde aber 1291, als es Mukwan Fumon [123], Abt des Tôfukuji, gelang, durch Zazen merkwürdige Erscheinungen dort zu bannen, zum Zen-Tempel umgebaut. Er rechnete ab 1330 zu den Gozan von Kyôto, wurde dann aber — ähnlich wie der T'ien-chieh-szŭ [124] in China — diesen übergeordnet.

[19]) Noch heute wird dort die Höhle gezeigt, in der Musô Kokushi meditierte.

[20]) Einer der berühmten „Kwantô-Tempel" in Kai.

[21]) Vgl. den Vortrag von Tsuji Zennosuke [125] vor der Shigakkai am 6.5.1916 bei der Eröffnung der Musô Kokushi-Ausstellung. SZ Bd. 29, S. 429 ff.

[22]) *Kokuyaku zengaku taisei*, a. a. O. S. 109. Vgl ferner G. B. Sansom, *Japan, A Short Cultural History*, London 1931, S. 109.

Meisters finden wir diese seine Idee ausführlich begründet: beklagenswert sei die Welt in den letzten Jahren zerstört worden, nur eine Befreiung von der verwirrenden Lebensgier (skr. *kleśa*, jap. *bonnô* [59]), die all dies verschuldet habe, vermöge zu sühnen und zu bessern.

In ähnlichem Geiste riet Musô Kokushi 1339, als Go-Daigo gescheitert und von der Welt wie vergessen starb[23], dem Kaiser Kôgen, den Kameyama-Palast, in dem einst auch Go-Daigo geweilt hatte, in einen Zen-Tempel umzubauen. Takauji hatte in einem Traum hier den verstorbenen Herrscher erblickt, und so sollte nun, bat Sosekí, an dieser Stätte für die Seele des Verstorbenen gebetet werden. Takauji, ein überzeugter Buddhist[24] und getreuer Schüler Musô Kokushi's, ging sofort darauf ein. Der geplante Tempel, für den der Meister selbst symbolisch Erde aushub, hieß zunächst nach der Ära Ryakuô-ji [60], aber als Takauji im Traum einen goldenen Drachen darüber fliegen sah, nannte man ihn in „Himmelsdrachen-Tempel" Tenryû-ji [61] um[25].

Da man das Gute mit dem Nützlichen zu verbinden suchte, ließ man sich aber nicht nur bei der Anlage der erwähnten Ankokuji in den Provinzen auch von militärischen Erwägungen leiten, sondern hegte — so vor allem der Shitsuji Kô no Moronao — bei der Errichtung des Tenryûji auch die Absicht, den religiös wie politisch streitlustigen Tendai-Mönchen und ehemaligen Parteigängern Go-Daigo Tennô's auf dem Hiei-zan damit einen Gegenpol zu schaffen. Die Hiei-zan-Priester ihrerseits waren entschlossen, ihren alten Widerstand gegen die immer weiter um sich greifende „neue Religion" fortzusetzen. Zum offenen Ausbruch gelangten die Feindseligkeiten schließlich, als im Jahre 1344 eine großartige Opferfeier (kuyô) [62] unter Anwesenheit von Kôgen Tennô stattfinden sollte. In der Beschwerde der Hiei-zan-Mönche dagegen hieß es u. a.: „Musô Kokushi verbreitet den abwegigen Glauben *(jahô)* [63]. Man sollte ihn bestrafen und den Tempel zerstören!"[26]. Der Kaiser erschrak und gab zu bedenken, der Tempel sei nicht

---

[23]) Die Persönlichkeit Go-Daigo's, die Kämpfe zwischen Nord- und Süd-Dynastie und auch die Anfänge des Ashikaga-Shogunats bedürfen nun, da die Diktatur der idealistischen „nationalen" Geschichtsklitterung beendet zu sein scheint, einer neuen Darstellung in aller Freiheit. Der wahren Bedeutung Go-Daigo's für seine Zeit wird das tendenziöse Jinnô-shôtô-ki nicht gerecht. Die „einfühlende" deutsche Darstellung, die sich bewußt von Moeller v. d. Bruck's „Das dritte Reich" inspirieren ließ, hat auch bei uns manche leidige Vorurteile geschaffen, die langsam abgebaut werden sollten.

[24]) Vgl. Tsuji Zennosuke, *Ashikaga Takauji no shinkô*, in: SZ Bd. 28, S. 839 ff. — Ob bei dem Bau dieses Tempels eine „Reue" Takauji's im politischen Sinne maßgebend war, erscheint fraglich. Die Sitte, für das Seelenheil gefallener oder verstorbener Gegner zu beten, war damals sehr verbreitet. Vgl. Tsuji Zennosuke, *Nihon-bunka shi* III, Tôkyô 1945, S. 149 ff.

[25]) Übrigens wurde der Handel mit China durch den Bau dieses Tempels angeregt: die Verarmung des durch die vielen Feldzüge erschöpften Landes brachte Tadayoshi auf den Gedanken, durch eine Wiederaufnahme des Chinahandels Mittel zu beschaffen. 1341 wurde der Bau von zwei Schiffen beschlossen, die in den folgenden Jahren fuhren. Die Zahl der im Anschluß daran — auch zum Nutzen anderer Klöster — verkehrenden Handelsschiffe (sog. Tenryûji-bune) ist meist übertrieben worden (so etwa *Taiheiki* Bd. 22). Vgl. Akiyama Kenzô [126], *Nisshi-kôshô-shi kenkyû*, *Tôkyô* 1939, S. 432. Das sehr umstrittene Problem dieser Tenryûji-bune ist erschöpfend dargestellt in Miura Chikayuki [126a], *Tenryûji-bune ni kansuru shin-kenkyû*, in SZ Bd. 25, S. 1 ff.

[26]) Zitiert: Hiyane Antei [127], *Nihon-shûkyô shi*, Tôkyô 1930, S. 636.

auf seinen eigenen Wunsch, sondern auf Anordnung des Bakufu errichtet worden, da aber in ihm für das Seelenheil des verstorbenen Herrschers gebetet werden solle, beabsichtige er, an der Opferfeier teilzunehmen. Angesichts eines erneuten Protests von dreitausend Tendai-Mönchen, in dem die Schädlichkeit des Zen für das Reich und die durch ihn hervorgerufene Beunruhigung des Volkes betont wurde, sagte er dann freilich sein Erscheinen nur für die Nachfeier am 2. Tage zu. Musô Kokushi selbst sah in all dem nur den Beweis, wie schwach der buddhistische Glauben seiner Zeit schon geworden war. „Auf dem Kameyama-Bergrücken schläft der himmlische Drache / Dreitausend Affen wütendes Geschrei vermag ihn nicht zu schrecken" endet eine Gāthā, die er damals verfaßte.

Der Rest seines Lebens war dem Frieden gewidmet. Er bemühte sich um eine Versöhnung der streitenden Brüder Takauji und Tadayoshi[27] wie auch um eine Beseitigung der unseligen Spaltung zwischen Nord- und Süddynastie[28].

Im Spätsommer des Jahres 1351 erkrankte er. Er forderte seine Schüler ein letztes Mal auf, ihn all das zu fragen, was sie bedrängte, empfing noch einmal den Kaiser, schrieb seine Abschieds-Gāthā und starb.

Wie ungeheuer stark seine Persönlichkeit auf seine Zeit gewirkt hat, zeigt nicht nur die Tatsache, daß ihm sieben Kaiser Ehrentitel verliehen[29], sondern vor allem die große Zahl seiner Schüler. Es sollen dreizehntausend gewesen sein. Sicherlich waren viele von diesen nicht „berufen" und gehörten zu denen, die Musô Kokushi in seiner berühmten „Ermahnung"[30] ihres trägen Herzens und ihrer Weltlichkeit wegen tadelt. Neun seiner Schüler aber haben Kokushi-Rang erhalten und viele der bedeutendsten Zen-Meister der folgenden Generation haben ihm zu danken, was sie geworden sind. Der geistige Glanz um Ashikaga Yoshimitsu wäre ohne Musô Kokushi's Schüler Shun'oku Myôha [64], Mukyoku Shigen [65], Zekkai Chûshin [66], Ryûshu Shûtaku [67] und Gidô Shûshin [68] um vieles blasser.

Was Musô Kokushi so ganz besonders auszeichnet, ist die Unabhängigkeit seines Geistes. Er ist, sagt Tsuji[31], einer der wenigen gewesen, die dem Kaisertum gegenüber nicht unterwürfig in ihrem Herzen waren. Die Rivalität zwischen Kaisertum und Shogunat erschien ihm auf beiden Seiten als ein Irrtum, und er bemühte sich, wo immer es ging, um einen Ausgleich der Gegensätze. Auch jede politische Gegensätzlichkeit erschien ihm als ein Mißverständnis des Lebens. Dem Ashikaga-Shôgun in persönlicher

---

[27]) Vgl. Bohner a. a. O. S. 56 f., 61.
[28]) Vgl. Bohner a. a. O. S. 55, 62.
[29]) Von Go-Daigo Tennô den Titel: Musô Kokushi (1335),
Von Kômyô Tennô den Titel: Shôgaku [128] Kokushi (1346),
Von Kôgen Tennô den Titel Shinshu [129] kokushi (1351),
Von Go-Kôgen Tennô den Titel Fusai [130] Kokushi (1358),
Von Go-Enyû Tennô den Titel Genyû [131] Kokushi (1372),
Von Go-Hanazono Tennô den Titel Buttô [132] Kokushi (1450),
Von Go-Tsuchimikado Tennô den Titel Daien [133] Kokushi (1471).
[30]) Tsuji, *Musô Kokushi*, a. a. O. S. 449.
[31]) Zitiert: Tsuji Zennosuke, *Nihon-bunka to bukkyô*, Tôkyô 1951, S. 176. Übersetzt: D. T. Suzuki, *Manual of Zen Buddhism*, Kyôto 1935, S. 182.

Freundschaft verbunden, empfand er auch Sympathie für Go-Daigo's hochgestimmte Seele[32].

Sinn für Ausgleich und Synthese kennzeichnet auch seine Schriften in ganz besonderem Maße. In langer Einsamkeit und strenger Hingabe an das buddhistische Gesetz geläutert, stand er jenseits allen Streits der Schulen. Stets war sein Blick auf das Wesentliche gerichtet.

3. Seine Schriften

Die Aussagen *(goroku)* [69] des Meisters sind nach alter Tradition von seinen Schülern zusammengestellt worden. Es ist das *Musô Kokushi-goroku*[33], das die Jahre 1325 bis 1351 umfaßt und in seinem ersten Band Aussprüche während seiner Aufenthalte in den Tempeln Nanzenji, Jôchiji, Engakuji und Tenryûji, in seinem zweiten Bande zu besonderen Anlässen erfolgte Ansprachen und ferner Gāthā enthält. Es hat ein Vorwort, das Tung-ling [70] (jap. Tôryû) verfaßt hat, der kurz vor des Meisters Tod nach Japan kam und sein Schüler wurde. Kurze Nachworte stammen von seinen Schülern Bonki [71] und Myôha.

Musô Kokushi beweist hier eine großartige Belesenheit. Er zitiert und kommentiert nicht nur chinesische Zen-Meister (wie Ta-hui Tsung-kao, Tê-shan Hsüan-chien, Tung-shan Liang-chieh, Po-chang Huai-hai) und verweist auf Zen-Schriften wie das *Wu-têng hui-yüan* [72] (jap. *Gotô-eigen)* und *Chuang-têng-lu* [73] (jap. *Dentôroku*) und Sutren wie vor allem das *Shûrangama* (jap. *Ryôgon-kyô* [74], sondern kennt auch das Lun-yü, Aussprüche von Meng-tzü und Dichter wie T'ao Yüan-ming. Nicht zuletzt aber sind seine Aussprüche voll historisch wertvoller Hinweise über die Persönlichkeit japanischer Zen-Meister. Seine eigenen Formulierungen sind voll sprühenden Geistes.

Drei kurze Zitate mögen hiervon ein Bild geben:

„Der Meister sprach. Ein Mönch fragte Chao-chou [75]: Alle Erscheinungen gehen auf Eines zurück, worauf geht aber dieses Eine zurück? Chao-chou antwortete: Als ich in dem Distrikt Ch'ing weilte, hatte ich ein Gewand, das sieben Chin schwer war[34]. — Und er fügte hinzu: Jener Mönch möchte mit feuchtem Papier einen Tiger einwickeln. Chao-chou, Nadel und Schwertspitze auf dem Kopf, schlug einen Purzelbaum. Das Merkwürdige ist wirklich außerordentlich merkwürdig, jener Ort, zu dem alles zurückkehrt, ist noch immer unklar und man treibt die Leute noch mehr in die „Palisaden der irrenden (abgeschiedenen) Seelen"[35]. Wenn heute jemand an mich die Frage richtet: alle Dinge gehen auf Eines zurück, worauf geht aber dieses Eine zurück, so werde ich, mich an die Umstehenden wendend, sagen: zur Hälfte

---

[32]) In seinen *Goroku* finden sich öfter Worte des Glückwunsches und des freundlichen Gedenkens *(Kokuyaku zengaku taisei* a. a. O. S. 3, 40, 57). Nicht minder zahlreich sind freilich die Wünsche für die Herrscher der Nord-Dynastie. Über den Einfluß der Sung-Meister auf diese Glückwunsch-„Formeln" s. Takao Shunkei [134], *Nihon-bukkyô-bunkashi kenkyû: Gozan-bungei ni miyuru kokutai*-shisô, Tôkyô 1938, S. 366 ff.

[33]) *Taishô daizôkyô* Bd. 80, Nr. 2555.

[34]) Zitiert: Dumoulin, *The Development of Chinese Zen,* a. a. O. S. 60. Vgl. ferner Suzuki, *Die große Befreiung,* Leipzig 1938, S. 100.

[35]) *meikon-sai* [135], der Aufenthalt abgeschiedener Seelen in den ersten 49 Tagen nach dem Tode.

schreitet jener in den „sichtbaren Pfosten"[36] hinein, zur anderen Hälfte steigt er auf die Laterne[37].[38]

„Jôdô [76][39]. Der Stock von Tê-shan, der Ho-Ruf von Lin-chi, die Ein-Wort-Barriere von Yün-men, das Geheimnis der Fünf Ränge von T'ung-shan[40] — bei all diesem trieben die alten Meister ihre Strategie[41] nach Belieben . . ."[42].

„Er bestieg den Sitz, alles Fragen und Antworten hatte ein Ende, und er sagte: Es ist etwas Großes um dieses Eine. Es bedeckt den Himmel und trägt doch auch die Erde, schneidet die Erscheinungen ab und hinterläßt doch keine Spur von diesem Schneiden, es nährt die zahllosen Seelen[43] und waltet doch nicht über diesem Nähren . . ."[44]

So und in hundertfach ähnlicher Weise versuchte Musô Kokushi, seine Schüler allem dualistischen Denken zu entfremden, um sie zum Satori, dem „Blick in die eigene Natur" *(kenshô)* [77] zu führen.

Lebendig im Gespräch mit seinen Schülern tritt er uns in zwei kleinen Sammlungen seiner Aussprüche, dem *Seizan-yawa* [78][45] („Nächtlichen Gesprächen am Westberg") und dem *Rinsen-kakun* [79][46] („Hausermahnungen im Rinsenji") entgegen. In ersterem sind Antworten auf Fragen enthalten, die ihm seine Schüler im Nanzenji stellten, in letzterem gibt er seinen Mönchen im Rinsenji kurz vor seinem Abschied letzte Weisungen.

Im *Seizan-yawa* heißt es u. a.:

„Der Meister sprach: Bukkô[47] sagte zu Bukkoku[48]: Wenn ich unsere Brüder in Japan betrachte, meine ich immer, daß nicht sehr viele zur Erleuchtung *(satori)* kommen werden. Es ist wohl die Art dieses Landes, daß man Wissen und Begabung verehrt, aber nicht nach der befreienden Erkenntnis[49] strebt. Es mögen Leute mit den besten Anlagen[50] sein, aber sie lesen nur ständig in den in- und ausländischen Schriften, genießen tief die Gewalt der Worte und haben daher nie die rechte Muße, die „eine wichtige Sache" in sich reifen zu lassen. Sie bringen ihr ganzes Leben im Irrtum zu und sind wirklich zu be-

---

36) *rochû* [136], die „weithin sichtbare Säule". Der Kommentar in *Kokuyaku zengaku taisei* (hinfort abgekürzt: KZT), a. a. O. S. 34, erklärt diesen Begriff mit dem der Erleuchtung *(daigo,* s. Anm. 86). Jimbo Nyoten und Andô Bunei, *Zengaku-jiten* (hinfort abgekürzt: ZJ), Tôkyô 1915, S. 1545 bezeichnen *rochû* als ein häufiges Symbol für das Gefühllose, Unbelebte (das ja von der Errettung nicht ausgeschlossen ist).

37) *tôrô* [137]. Der Leuchter ist das Symbol des die Dunkelheit durchstrahlenden Gesetzes Buddha. Der Sinn des obigen Satzes ist wohl: jener nähert sich zwar dem erlösenden Wissen, doch indem er dumm den Leuchter besteigt, statt in seinem Lichtkegel zu bleiben, dringt er nicht weiter in das „Wissen" ein.

38) *KZT* S. 34.

39) Nach den Vorschriften von Po-chang Huai-hai [138], dem *Po-chang ch'ing-kuei* [139], die am 1. und 15. jeden Monats zu haltende Ansprache an die Mönche. Auch *Shinzo* [140] *genannt.* Vgl. ausführlich ZJ S. 620.

40) Über Tê-shan [141] und seinen Stock, den er während des Redens schwang und mit dem er Schläge austeilte, s. Dumoulin a. a. O. S. 7—9. Über Lin-chi und seinen *Ho* [142]-*(Kwatsu)* Ruf s. Dumoulin a. a. O. S. 21. Über Yün-men [143], der gleichfalls den Stock liebte, aber statt *Ho: Kuan* [144] *(kan)* rief und auf die Frage nach der Wahrheit mit einem einzigen Worte, der „Ein-Wort-Barriere" *(i-tzŭ-kuan* [145], *ichiji-kwan)* zu antworten liebte, s. Dumoulin a. a. O. S. 29 f. Über T'ung-shan [146] und seine Doktrin der Fünf Ränge *(wu-wei* [147], *go-i)* s. Dumoulin a. a. O. S. 24 f.

41) *tôryaku* [148]

42) *KZT* S. 20.

43) *banrei* [149].

44) *KZT* S. 30.

45) *KZT* S. 195 ff.

46) *KZT S. 210 ff.*

47) s. o. S. 80.

48) s. o. S. 80.

49) *goge* [150].

50) *reikon* [151].

dauern. Oder es sind Leute, die sich zwar Wahrheitssucher[51] nennen, aber sich, nur eben weil sie keine Fähigkeit zu umfassendem Wissen und auch kein Gedächtnis haben, mit bloßem Dasitzen[52] ein gutes Karma erwerben wollen; sie begreifen gar nicht, was es heißt, sich mit ganzem Herzen der Wahrheit zuzuwenden, und auch sie bringen es in diesem Leben nicht zur Erleuchtung. — So berichtete mir mein Lehrer und ich fragte ihn: Von denen, welche die besten Anlagen besitzen und ohne weiteres zur Vollendung kommen, will ich hier absehen, aber welche von den beiden erwähnten Arten von Menschen ist Eurer Meinung nach die bessere? — Da antwortete mir mein Lehrer: „Mag einer auch stumpf in seinen Anlagen sein, bemüht er sich unentwegt bis zum letzten Tage jeden Jahres, so erscheint er im nächsten an einem günstigen Ausgangspunkt und kommt schnell zur Erleuchtung. Wer aber auf dem Wege der Gelehrsamkeit nach einem guten Karma strebt, bleibt nicht nur weiter im Staub der Welt[53], selten auf höhere Erfahrungen stoßend[54], sondern lädt vielleicht auch im kommenden Leben viel unerwartet Mißgeschick sich zu."[55]

Im *Rinsen-kakun* heißt es u. a.:

„Die Geräte in den Mönchsunterkünften sollen alle schlicht sein und die Mönchsgewänder keinesfalls prächtig, dergleichen hindert nur den „Weg" und lockt Räuber herbei. In den heutigen Mönchsklausen stapelt man allerlei Waffen, um Überfälle abzuwehren, doch ist eben dies die Ursache, daß Buddhas Gesetz immer mehr zugrundegeht. Man lasse doch von dieser Vorsicht ab! Die Schurken unserer Zeit stehlen nicht nur den Besitz der Mönche, sondern rauben ihnen auch ihr Leben und so kommt es dazu, daß jene Waffen um sich sammeln. Es ist aber besser, die Gebote Buddhas einzuhalten und keine Schätze um sich zu häufen: dies allein ist die rechte Waffe, Räuber abzuwehren. Man richte sich nach den geheimnisvoll wichtigen Lehren der Patriarchen, erledige seine Aufgaben und behellige sich nicht mit den lästigen Nöten dieser Welt. Verfährt man also, so schützen alle guten Götter der Himmelswelt."[56]

Aussprüche des Meisters finden sich sodann noch in den „Nachträglich aufgelesenen Goroku von Musô Kokushi" *(Musô Kokushi shûi-goroku)* [80], die in vier Bänden von zweien seiner Schüler zusammengestellt sind.

In besonders leicht verständlicher Sprache und mit Bevorzugung von Kana-Schrift hat Musô Kokushi über einige Probleme der buddhistischen Lehre, so wie sie sich den Augen der Zen-Meister darstellte, in den „Gesetzesworten in Kana-Schrift von Musô Kokushi" *(Musô kana-hôgo)* [81] [57] geschrieben.

---

51) *dônin* [152]. 52) *kanza* [153].

53) *embu* = *embudai* [154], der Südkontinent der Menschenwelt (skt. *manusyaloka*), genannt Jambudvīpa *(embudai)*, wo im Gegensatz zu dem nördlichen Kontinent (Uttarakuru) die Menschen schwer mit dem Leben kämpfen müssen, jedoch Buddhas zu ihrer Erlösung erscheinen.

54) *da issô* [155].

55) *KZT* S. 201.

56) *KZT* S. 220.

57) Aufgenommen in die Sammlung *Zemmon-hôgo shû* [156], Bd. 2, Tôkyô 1899.

Das in seinen Wirkungen aber bedeutendste Werk des Meisters ist das *Muchû-mondô* [82], drei Bände mit insgesamt 93 Fragen und Antworten[58]. Die Fragen stammen von Ashikaga Tadayoshi [83] [59], dem jüngeren Bruder von Takauji. Das Werk genoß dank seiner leichten Verständlichkeit seit je in Zen-Klöstern ganz besondere Beliebtheit und hat viel zur Verbreitung des Zen beigetragen[60]. Trotz seiner gegenüber anderen buddhistischen Schulen versöhnlichen Haltung hat es bald nach seiner Abfassung bzw. Veröffentlichung (1344) einigen Widerspruch hervorgerufen. Chien Shônin [84] vom Kômyôji [85] in Kamakura wandte sich in seiner dagegen verfaßten Streitschrift *Muchû-shôfûron* [86] [61] entschieden gegen Musô Kokushi's Erklärung, das Shômyô Nembutsu, die Anrufung von Buddha's Namen, um seiner Gnade teilhaftig zu werden, sei Hīnayāna und nicht Mahāyāna, und sucht dies durch zahlreiche Zitate aus Sutren zu widerlegen. Als Entgegnung hierauf schrieb Musô Kokushi dann das zweibändige *Kokkyôshû* [87] [62], in dem er in 16 Fragen und Antworten klarzumachen sucht, daß er die Nembutsu-Lehre nicht eigentlich als Hīnayāna, sondern nur als recht unvollkommenes Mahāyāna bezeichnet habe; gleichzeitig beurteilt er hier die grundlegenden Schriften der Jôdo-Schule, ihre grundlegenden Begriffe sowie die Einstellung berühmter chinesischer und japanischer Zen-Meister zum Nembutsu-Glauben[63]. Er schließt mit dem für ihn bezeichnenden Satze: „Es ist sinnlos, wenn die Gelehrten der verschiedenen buddhistischen Schulen miteinander darüber streiten, welche die bessere sei. Mag man aus den Heiligen Schriften noch so viel zitieren und Aussprüche früherer Meister anführen, über den größeren oder geringeren Wert der Schulen läßt sich nicht entscheiden. Wen soll man denn als Richter bemühen? Warum sollte es nicht die verschiedensten Arten von Heil und Nutzen geben? Meine geringe Meinung ist: die Gelehrten dieser Endzeit sollten sich einfach nach ihrem eigenen inneren Gesetze richten und sich in jeder Schule, den Weisungen ihrer Meister folgend, entschlossen dem „Wege" widmen."[64]

Ungleich wichtiger als dieses *Kokkyôshû* ist aber das zuvor erwähnte *Muchû-mondô*. Sowohl die Art der Fragen wie die der Beantwortung führt unmittelbar die Atmosphäre zwischen den beiden herauf: dem klugen, wißbegierigen Feldherrn Tadayoshi und dem überlegenen Meister Musô. Da sie Grundfragen des Zen berühren, bieten sie gleichzeitig eine Einführung für uns selbst.

---

[58]) Aufgenommen in die Sammlung *Zengaku taikei, So-roku-bu* [157], Tôkyô 1912.

[59]) Tadayoshi war dem Zen nicht weniger ergeben als sein Bruder Takauji. Musô Kokushi erteilte ihm den Schüler-Namen Kozan [158].

[60]) Vgl. Haga Kôshirô [159], *Higashiyama-bunka no kenkyû*, Tôkyô 1945, S. 431 f.

[61]) Aufgenommen in die Sammlung *Zoku Jôdo-shû-zensho*, Bd. 4, Tôkyô 1915.

[62]) Aufgenommen in die Sammlung *Kokubun tôhô-bukkyô-sôsho* [160], Bd. 3, Tôkyô 1912.

[63]) Hierauf schrieb Chien Shônin als Entgegnung das sechsbändige *Shishi-fukuzô-ron* [161] (*Zoku Jôdo-shû-zensho* Bd. 4).

[64]) Aus diesem Grunde brach Musô Kokushi auch das „Streitgespräch" mit Chien Shônin hierüber ab. Kap. 90 des *Muchû-mondô* spricht bereits Ähnliches aus.

Einige Kapitel mögen hier folgen:

Kapitel 57.

Frage: Es gibt zwei Auffassungen über die Betrachtung eines Kôan *(kôan wo miru)*: die des Zweifels und die des Nichtzweifelns[65]. Welche von beiden soll man als die eigentliche ansehen?

Antwort: Für die Mittel[66] des Lehrers gibt es keine festgelegten Bahnen. Sie sind wie die Funken beim Feuerstein und der Lichtschein des Blitzes. Einmal weist er an, voller Zweifel zu betrachten, ein anderes Mal befiehlt er, nicht zu zweifeln. Das sind Worte, mit denen er, sich an die Lernenden wendend, unmittelbar „hinweist"[67]. Es ist dies kein Gesetzestor (d. h. keine Einweisung in die buddhistische Lehre, in das Zen), das er in seiner Brust des Wissens[68] von früher her schon errichtet hat. Aus diesem Grunde nennt man dies: (die Wahrheit) „direkt ins Gesicht zeigen"[69]. Den Funken aus dem Feuerstein und den Schein des Blitzes kann man nicht festhalten und bestimmte Aussagen darüber treffen. Ist es ein einsichtiger Lehrer, so stört es ihn nicht, einmal das Zweifeln und ein anderes Mal das Nichtzweifeln zu empfehlen. Ist er aber nicht einsichtig, so verwirrt er die Augen der Lernenden mit einer festen Meinung über diese Frage.

Sowohl der Charakter des jeweiligen Kôan wie auch der des Adepten dürfte den Lehrer Zweifeln oder Nichtzweifeln empfehlen lassen, wobei mit Zweifeln natürlich nicht etwa vage Skepsis gemeint ist, denn der feste Glaube an die Wirksamkeit der Kôan-Methode ist in jedem Falle die unabdingbare Grundlage. Der Zweifel muß so intensiv sein, daß er in einen kaum länger mehr erträglichen geistigen Engpaß führt. Ob Zweifeln oder Nichtzweifeln, das Wesentliche ist in beiden Fällen, daß der Schüler in einen Zustand der äußersten seelisch-geistigen Konzentration gerät[70]. „Das Kôan selbst hat keine magische Kraft, Wunder zu wirken"[71].

Dies führt unmittelbar zu der Streitfrage, ob Kôan notwendig sei oder nicht[72], bezw. wann mit Kôan begonnen werden solle.

Kapitel 54

Frage: Es gibt zwei Auffassungen: nach der einen sollen gleich die Anfänger das Kôan vornehmen[73], nach der anderen ist das Kôan das Blatt an einem Zweig[74]. Welche von beiden ist die richtige?

---

[65]) Vgl. Suzuki, *Essays in Zen Buddhism* (Second Series), Boston 1952, S. 96 und S. 128, wo „Zweifel" mit „spirit of inquiry" übersetzt wird. Hierüber ausführlich auch Suzuki, *Living by Zen*, Tôkyô 1949, S. 207, 226.

[66]) *shudan* [162], gleichbedeutend mit *hôben*, s. Anm. 87. ZJ S. 551.

[67]) *suiji* [163], ZJ S. 685.

[68]) *chishiki* [164], ZJ S. 912.

[69]) *tekimen teiji* [165], *zu tekimen* s. ZJ S. 969.

[70]) Ta-hui vergleicht in einem Brief an Miao-ming [166] diesen Zustand mit der Bedrängnis eines Schuldners, der seine Verpflichtungen nicht erfüllen kann und sich, während die Gläubiger bereits ungeduldig vor der Türe drängen, in verzweifelter Anspannung um einen Ausweg bemüht. Vgl. Suzuki, *Living by Zen*, a. a. O. S. 218.

[71]) Suzuki-Ui-Inoue [167], *Zen no kôan to mondô*, Tôkyô 1952, S. 69 f.

[72]) Hierüber Suzuki, *Essays in Zen Buddhism*, a. a. O. S. 83 f.

[73]) *teizei* [168] (chin. *t'i-szŭ)*, s. Suzuki a. a. O. S. 117.

[74]) Es steht also am Ende einer Entwicklung, wird dem Schüler erst nach einiger Ausbildung gegeben.

Antwort: Es verhält sich hier ebenso wie bei der Frage, ob man zweifeln solle oder nicht. Einmal soll man Kôan reichen und es betrachten lassen, ein andermal es packen und fortwerfen. Einst hat ein Meister zu seinem Schüler gesagt: Bist du vollkommen eins mit dem Kôan oder nicht? Für den, der völlig eins mit dem Kôan geworden ist, gibt es keinen Menschen mehr, der es betrachtet und kein Kôan, das betrachtet wird. Ist man soweit gekommen, kennt man dieses Problem der beiden Auffassungen gar nicht mehr[75].

Im folgenden Kapitel äußert sich Musô Kokushi dann zu der von Tadayoshi mit viel Berechtigung vorgebrachten Frage, ob das Kôan mit oder ohne zusätzliche Erklärungen späterer Meister vorgenommen werden solle.

Kapitel 55

Frage: Als Zen-Meister wie Ta-hui[76] das so vielfältige Weisheit enthaltende (Kôan über das) Zeichen *Wu* („Nicht") von *Chao-chou*[77] gaben, lehrten sie, man müsse dieses nehmen und betrachten, so wie dieses „Musterbeispiel der Alten"[78] sich darbiete. Der Priester Ch'ung-fêng [88][79] aber hat diesem Musterbeispiel eigene Worte hinzugefügt und dargelegt, warum Chao-chou dieses Wort *Wu* gebraucht habe. Was ist davon zu halten?

Antwort. Einst waren die Lernenden in ihrem Bemühen, sich mit ihrem ganzen Wesen dem „Weg" hinzugeben, voll tiefer Leidenschaft. Sie vergaßen daher die Bedrängnisse des Körpers, scheuten nicht die Weite des Pfades und gelangten so überall zur Weisheit[80]. Voll Mitgefühl[81] zeigte ihnen der Lehrer ein paar Worte. Es war dies ein direkter Hinweis aus dem Wesentlichen heraus. Der Sinn lag nicht auf der Oberfläche der Worte und so begriffen die Verständigen das, was jenseits dieser Worte lag. Was sollte man da noch viel Zusätzliches darüber sprechen? War einer auch etwas stumpfer begabt und haftete noch eine Weile unterhalb der Worte, so konnte er, weil die hinweisenden Worte einem eisernen Keile[82] glichen, mit seiner Einfühlung[83] nicht alles erfassen, aber da sein Streben nach Wahrheit unerschütterlich war, füllte sich seine Brust mit Klumpen großer Zweifel[84] und er vergaß Schlafen und Essen. Es gab solche, in denen dieser große Zweifel in wenigen Tagen zerbrach, und es gab andere, in denen er nach einigen Monaten, nach

---

[75]) Zitiert nach einer Auswahl von 16 Kapiteln des Muchû-mondô in: *Nihon-tetsugaku zensho*, Bd. 2, Tôkyô 1936, S. 298. Nach dieser Ausgabe richten sich auch die folgenden Übersetzungen.

[76]) Vgl. Dumoulin a.a.O. S. 38f.

[77]) 1. Kapitel des *Wu-men-kuan (Mumonkan)*, übersetzt von Dumoulin, *Das Wu-men-kuan oder „Der Paß ohne Tor"*, in *MS* Vol. VIII, 1943, S. 48.

[78]) *kosoku* [169], vgl. W. Gundert, *Die Nonne Liu bei We-shan*, in: Asiatica, Festschrift Friedrich Weller, Leipzig 1954, S. 187f.

[79]) Nachfolger des berühmten Kao-fêng Yüan-miao [170] (gest. 1295) des Klosters T'ien-mu. Genauer über ihn Nukariya Kaiten [171], *Zengaku shisôshi*, Tôkyô 1923, II, S. 495ff.

[80]) *chishiki*, s. Anm. 68.

[81]) D.h. voll des Mitgefühls über ihre verzweifelten Anstrengungen.

[82]) *tekkeshi* [172], ZJ S. 972.

[83]) *jôshiki* [173].

[84]) Über diesen Begriff des *gi-danshi* [174] (chin. *i-tuan-szü)* ausführlich Suzuki, *Living by Zen*, a.a.O. S. 221.

zehn, zwanzig Jahren zerfiel. Je nach dem Ausmaß ihres Karmas[85] unterschied sich die Geschwindigkeit, aber es gab niemand, der nicht im Laufe seines Lebens diesen Zweifel hätte zerschlagen können. Dies ist damit gemeint, wenn einst jemand sagte: unter dem großen Zweifel ruht das große Begreifen[86].

So geschah es in alter Zeit nie, daß einer aus seinem Wissen heraus eigene Worte über das Kôan sprach und anderen zuredete, sie zu beachten. Man sagte auch nicht, daß man an diesen Worten zweifeln oder nicht zweifeln sollte.

Die Menschen von heute aber haben nicht viel (für das Satori günstiges) Karma, ihr Streben nach Wahrheit geht nicht sehr tief und daher vermuten sie gefühlvoll gleich alles mögliche, wenn sie ein wissendes Wort hören, glauben dann, sie hätten das Satori erreicht und lassen in ihrem Bemühen nach. Ganz stumpfe Geister vermuten überhaupt nichts und langweilen sich nur. Aus Mitleid mit diesen haben die Meister seit Yüan-wu und Ta-hui das *hôben*[87] der Kôan-Übung eingeführt.

Weil das Wahrheitsstreben der Lernenden in neuerer Zeit immer schwächer wird, gelingt diesen selbst bei dem großen Zweifel kein Erglänzen[88] mehr. Es heißt, sie betrieben Kôan, und sie meditierten über die Erzählungen[89] der alten Meister, aber es ist, als trügen sie die Dinge, welche von anderen zubereitet worden sind, vor sich her; die ständige Beschäftigung mit ihnen erscheint ihnen als ihre eigentliche Tagesarbeit. Aus diesem Grunde hat der Priester Ch'ung-fêng die Mönche heftig gewarnt und das *hôben* des „Klumpens großer Zweifel" geschaffen.

Ein Mönch hat den Priester Chao-chou einmal gefragt, ob ein Hündchen Buddha-Natur besitze. Chao-chou antwortete: *Wu*[90]. Wenn dieser Mönch den jenseits dieses Wortes liegenden Sinn sofort erfaßte, kann er nicht den „Klumpen des Zweifels" in sich haben. Wenn er die Antwort ganz und gar nicht begriff, kann er wohl auch nicht zweifeln, weshalb Chao-chou mit Wu geantwortet habe. Wenn aber ein Mensch, der den großen Zweifel in sich erweckt hat, gerade mitten in seinem Zweifel auf dieses Wort stößt, gelingt ihm das große Begreifen ganz bestimmt. Die Leute, die in unseren Tagen der Wahrheit gegenüber ohne feste Entschlossenheit sind, bleiben jedoch nicht nur ohne Satori, sie leben, da der große Zweifel nicht in ihnen aufkommt, dumpf die Tage dahin. Solche haben wohl die Möglichkeit einer „Verknüpfung"[91], aber sie dringen nicht unmittelbar in das Begreifen ein.

Und daher hat der Priester Ch'ung-fêng in seiner „Freundlichkeit einer

---

[85]) *shukushû* [175], gleichbedeutend mit sukuse, vgl. O. Benl, *Der Schicksalsbegriff im Genji-monogatari*, in: NOAG Nr. 77, Hamburg 1955, S. 38f.

[86]) *taigo* [176], ZJ S. 842.

[87]) Kunstgriff, skt. *upāya*. Vgl. Gundert, *Japanische Religionsgeschichte*, Tôkyô 1935, S. 73, 76.

[88]) *seisai* [177], das Erglänzen des „Geistes", ein fortschreitendes „Wissen", vgl. ZJ S. 707.

[89]) *watô* [178] der Kern und Sinn eines Kôan, bzw. dieses selbst.

[90]) S. o. S. 98, ferner Suzuki, *Essays in Zen Buddhism (Second Series)*, a. a. O. S. 249.

[91]) *kechien* [179], dh. Verbindung mit Buddhas Wege, also die Möglichkeit zu späterer Erlösung.

gütigen alten Frau"[92] ermahnend darauf hingewiesen, warum Chao-chou mit *Wu* geantwortet habe[93]. Nun aber gibt es einige, welche sagen, Ch'ung-fêng habe dies deshalb getan, weil man das Kôan mit Zweifel im Herzen begreifen solle. Ist dem jedoch so, widerspricht dies nicht dem Hinweis von Ta-hui, man solle sich nicht unterhalb der Worte mit Vermutungen abgeben[94]? Und wieder andere gibt es, welche es unangebracht finden, den Kôan der alten Meister noch weitere Reden[95] anzufügen.

Beides sind Leute, welche das Mittel[96] des Ch'ung-fêng nicht begreifen.

Auch hier also wendet sich Musô Kokushi gegen die Fragestellung selbst. Bei den Hinweisen der alten und auch späteren Meister handelt es sich immer nur um *hôben* und „Mittel", denen es an unbedingter Gültigkeit gebricht, ja mangeln muß, da jeder seinen eigenen Weg zur Vollendung in sich trägt, und die „Wahrheit" jenseits alles Sagbaren ruht.

Eine gewisse historische Entwicklung bei der Formulierung der Kôan behandelt Musô Kokushi mehr gegen Schluß seines Werkes:

Kapitel 81.

Frage: Was bedeutet es, wenn man von *richi* [89] [97] und *kikan* [90] [98] spricht?

Antwort: Wenn man vom Eigentlichen[99] redet, so gibt es keine Unterweisung, die man *richi* oder *kikan* nennen könnte. Öffnet man aber das Tor des *hôben* und nimmt das vor, was die Lehre meint, so versteht man unter *richi* die Unterweisung, welche sich eindringlich mit einem Vernunftgesetz[100] den Lernenden nähert, und unter *kikan* eine solche, bei der man den Stock oder den Kwatsu-Ruf[101] verwendet oder eine Erzählung, die dem Vernunftgesetz nicht entspricht. Beides sind Mittel, welche man die „kleinen Edelsteine" genannt hat. Die älteren Meister sagten, vor Ma-tsu und Po-chang[102] habe man bei den Aussprüchen viel *richi* und nur wenig *kikan* gebraucht, seit Ma-tsu und Po-chang aber viel *kikan* und wenig *richi*. Das ist, so sagt man, das „Mittel", die Segel je nach dem Winde zu setzen. Bei den Lernenden von heute ist es nun so, daß sie *richi* verehren und *kikan* verabscheuen, oder *kikan* lieben und *richi* hassen. All das sind Leute, welche die „Mittel" der Patriarchen nicht kennen. Sagt man, die *kikan*-Unterweisung sei besser, so schilt man die Meister vor Ma-tsu und Po-chang augenlos, hält man die *richi*-Unterweisung für die bessere, so behauptet man damit, Lin-chi und Tê-shan hätten den Kern der Lehre nicht erfaßt.

---

92) *rôba shinsetsu* [180], *ZJ* S. 1549.
93) D. h. durch eigene Bemerkungen das Verständnis jenes „Wu" erleichtern wollen.
94) *bokutaku* [181], *ZJ* S. 1295.
95) *waha* [182].
96) *shudan*, s. Anm. 66.
97) und 98) Über diese zwei Grundbegriffe s. Suzuki-Ui-Inoue, a.a.O. S. 174 ff.; dort auch Ausführungen von Daiô Kokushi über sie und den zumeist mit ihnen zusammen genannten Begriff *kôjô* [183].
99) *hombun* [184], vgl. W. Gundert, Das zweite Kapitel des Pi-yen-lu, in: OE II, 1, Anm. 64.
100) *giri* [185].
101) s. o. S.
102) Dumoulin a.a.O. S. 9 f., 13 f.

Was Buddhas Predigten betrifft, so gibt es hier Unterweisungen von mehr als dreihundert Versammlungen während einer Zeit von fünfzig Jahren. Jedoch hat Buddha in dem Ryôga-kyô[103], von der Zeit des Hirschparks[104] bis zu dem Batsudai-Flusse[105], kein Wort gesprochen. Kann man aber, wenn man dies weiß, eine Unterweisung als *richi* ablehnen?[106]

Einst hat Fa-yen[107] den Chüeh T'ieh-tzŭ [91] [108] gefragt, ob Chao-chou wirklich die Äußerung mit dem Eichbaum in seinem Garten[109] getan habe. Jener antwortete, sein Lehrer habe nie dergleichen gesagt, man sollte ihn nicht schmähen. Chüeh T'ieh-tzŭ war der Lieblingsschüler von Chao-chou. Was bedeutet es nun aber, wenn er behauptet hat, sein Lehrer habe eine solche Äußerung nie getan? Wie sollen Leute, die begreifen, was Chao-chou mit dem Eichbaum in seinem Garten hat sagen wollen, nun mit dieser Auskunft von Chüeh T'ieh-tzŭ zurechtkommen? All das trifft nicht nur für dieses Kôan zu. Auch alle anderen Kôan, auf welche die Meister verweisen, sind von dieser Art. Gerade wer für die Unterschiedlichkeit der „Mittel" Verständnis hat, verdunkelt das, was die Patriarchen sagten[110]. Wer „losgelöst, in aller Freiheit" ist[111], macht das Gold, nach dem er greift, zur Erde und die Erde, die er in die Hand nimmt, zu Gold. Wie könnte man das, was einem solchen in die Finger kommt, das eine Mal als Gold und das andere Mal als Erde bezeichnen können? Mit den Unterweisungen verhält es sich ebenso. Bezeichnet man unter den Unterweisungen eines verständigen Meisters die eine als *richi* und eine andere als *kikan*, so ist dies ein Irrtum.

Während sich hier Musô Kokushi mit der vermeintlichen Verschiedenheit der Kôan befaßt, klärt er in folgenden zwei aufeinanderfolgenden Kapiteln den schwierigen Begriff des *kufû* [92] [112], des intensiven Strebens nach Satori, und seinen rechten Ort in unserem Dasein.

Kapitel 56.

Frage: Man sagt, es gebe Menschen, die inmitten zahlloser Verrichtungen des täglichen Lebens *kufû* betreiben, und auch solche, die mitten in ihrem *kufû* diese Verrichtungen tun. Welcher Unterschied besteht zwischen den beiden?

Antwort: Das Wort *kufû* entspricht dem chinesischen Worte shih-su [93] [113] (das berufliche Tun). Die Feldbestellung ist die dem Landmann zukommende Tätigkeit, das Fertigen und Schnitzen die Arbeit des Schreiners. Im Sinne

---

[103]) *Laṅkāvatāra-Sutra*, übersetzt von Suzuki, London 1932.

[104]) Rokuyaon [186], der Hain Ṛipatana, in den sich Buddha nach seiner Erleuchtung begab.

[105]) Batsudai-gawa [187], der Fluß Hiraṇyavatī, in dessen Nähe Buddha starb.

[106]) Bedeutet wohl: angesichts eines solchen Schweigens sind verständliche Ausführungen zu gegebener Zeit durchaus nicht ohne Wert.

[107]) Dumoulin a.a.O. S. 17, 24.

[108]) Diese Anekdote findet sich erzählt und kommentiert in Suzuki, *Die große Befreiung* a.a.O. S. 148.

[109]) 37. Kapitel des *Wu-men-kuan*, s. Dumoulin, *Das Wu-men-kuan* usf., a.a.O. S. 89.

[110]) Scheinbar klare Aussagen werden durch sie differenziert.

[111]) *gedatsu jisai* [188].

[112]) Vgl. Suzuki-Ui-Inoue a.a.O. S. 68f. und ZJ S. 279.

[113]) *shih-su* (jap. *sezoku*) [189].

dieser allgemeinen Bezeichnung spricht man nun bei uns von *kufû*, wenn der Wahrheitssuchende das Gesetz Buddhas zu erfüllen sucht. Bei einem, der das *kufû* seines innersten Wesens[114] betreibt, ist kein Unterschied, ob er inmitten zahlloser Verrichtungen des Alltags das *kufû*, oder diese inmitten des *kufû* ausübt.

Für die Anfänger gibt es jedoch durchaus besondere Weisungen. Solche, die in einem nur seichten Streben nach Wahrheit die tausend Alltagsgeschäfte zum Eigentlichen erhoben haben, betreiben während dieser zu gewissen Stunden das Zazen als tägliche Aufgabe. Das heutige Vier-Zeiten-Zazen[115] in den Klöstern hat vor zweihundert Jahren begonnen. In alter Zeit vergaßen die Mönche, wenn sie unter einem Baum oder auf einem Steine saßen, oder sich in einem Kloster um den Abt versammelt hatten, dieser „einen wichtigen Sache" willen Schlaf und Essen, und es gab während der zweimalsechs Stunden [116] keinen Augenblick ohne *kufû*. In dieser Endzeit aber haben viele nicht dieser „einen wichtigen Sache" wegen Mönchsgestalt angenommen, sie taten es keineswegs aus ihrem Herzensgrunde heraus, sondern etwa weil ihnen die Eltern gestorben sind. Und viele treten ins Kloster ein, weil sie, in die Welt verwickelt, so den Kümmernissen zu entrinnen gedenken. Sie nehmen infolge von Karma-Auswirkungen, nicht aber aus innerem Bedürfnis die Mönchsgestalt an. Da ihnen das echte Wahrheitsstreben fehlt, werden sie, wenn sie Reis verzehren und Tee schlürfen, von Essen und Trinken am *kufû* gehindert und vergessen so Buddhas Weg. Lesen sie Sutren und murmeln sie magische Formeln, so werden sie von diesen äußeren Tätigkeiten völlig in Anspruch genommen und kehren dabei dem Eigentlichen den Rücken. Auch wenn sie in Muße sind, betreiben sie nicht das *kufû* ihres innersten Wesens, sondern vertun leer die Stunden. Für solche sind die *hôben* geschaffen, für sie hat man das viermalige Zazen eingerichtet, doch bedeutet dies nicht, sie sollten *kufû* nicht auch außerhalb dieser vier Zeiten betreiben.

Unter denen, die ein echtes Streben nach Wahrheit haben, gibt es niemanden, der die Zeit leer dahinbringt, weil eben keine Stunde des Zazen ist. Ob sie nun essen, trinken, sich anziehen, Sutren lesen, Beschwörungsformeln sprechen oder auf den Abtritt gehen, nie vergessen sie das *kufû* ihres innersten Wesens. Man kann sie als solche bezeichnen, die während der tausend Dinge des Alltags *kufû* betreiben. Nun sagt man im allgemeinen, sie seien jenen anderen überlegen, welche die Alltagsbeschäftigung zum Eigentlichen erhoben haben und während dieser zu bestimmten Stunden Zazen üben. Doch da sie immerhin zwischen den zahllosen Beschäftigungen des Tages und dem *kufû* bewußt unterscheiden, geschieht es nur zu oft, daß sie von jenen ersteren aufgezehrt werden und *kufû* vergessen. Es geschieht dies, weil sie die tausend Dinge der Welt als außerhalb ihrer selbst liegend betrachten. Ein alter Meister hat einmal gesagt: Berge, Flüsse, die ganze große Erde, alle unendlich vielen Erscheinungen sind das Selbst. Begreift man dies gut, so weiß man, daß es außer dem *kufû* keine zahllosen Beschäftigungen des Tages

---

[114]) *hombun no kufû* [190], s. Anm. 99 und 112.
[115]) *shiji-zazen* [191], *ZJ* S. 471.
[116]) Einteilung der Tag-Nacht-Einheit in sechs Zeitabschnitte, Mondkalender.

gibt. Mitten im *kufû* kleidet man sich an und ißt, mitten im *kufû* geht, wohnt, sitzt und liegt man, mitten in dem *kufû* sieht, hört, begreift und erfährt man, mitten in ihm empfindet man Freude, Zorn, Trauer und Glück. Einen solchen kann man einen Menschen nennen, der im *kufû* die tausend Dinge des Alltags tut, und es ist dies ein *kufû* ohne *kufû*, eine Achtsamkeit des Herzens ohne Achtsamkeit[117].

Kapitel 57.

Frage: Wenn so zwischen den tausend Dingen der Welt und *kufû* kein Unterschied ist, warum ermahnt dann die Lehre[118] und das Zen die Lernenden im allgemeinen, die tausend Dinge der Welt von sich abzutun und die Bindungen zu lösen?

Antwort: Ein alter Meister hat einmal gesagt: Buddhas Gesetz kennt keine festen Bestimmtheiten. Die Unterweisungen, welche den Lernenden führen sollen, sind ohne feste Bestimmtheit. Es ist das ein alles durchwaltendes Gesetz des Großen Fahrzeugs, daß es zwischen Buddhas Gesetz und dem der Welt nichts zu unterscheiden gibt. Zwar sind die Lehre und das Zen voneinander verschieden, aber wie sollten die Meister, welche das Große Fahrzeug rühmten, etwa behauptet haben, außerhalb der tausend Dinge der Welt sei noch eine besondere Ausübung des buddhistischen Gesetzes möglich? Nur den Augen derer, die dieses Gesetz noch nicht erfaßt haben, erscheinen die unzähligen Erscheinungen dieser Welt täuschend verworren[119]. Aus Mitleid mit ihnen verwenden die Meister dann und wann ein *hôben*, um die Lernenden zu veranlassen, nicht gar so gierig an dieser Welt zu hängen, und sie sprechen ihnen zu, alles aufzugeben. Doch haben diese den Umständen angepaßten Mahnungen keine an sich gültige Bestimmtheit.

Zu Buddhas Zeiten gab es einen Mann namens Tenshu-bodai [94] [120]. Er hatte fünfhundert Existenzen in der Himmelswelt verbracht und war nun im Palast eines Königs zur Wiedergeburt gelangt. Er besaß Wohnung und Kleidung in Pracht und Fülle. Als sein Vater, der König Jôban [95] [121], seine Familie — es waren insgesamt fünfhundert Leute — zum Eintritt in den Mönchsstand drängte, war auch Tenshu-bodai unter ihnen. Da er so lange in der Himmelswelt geweilt hatte, liebte er schöne Gewänder und prachtvolles Wohnen, aber nun vernahm er, daß Buddha die Mönche zur Schlichtheit in Kleidung und Wohnung ermahnte, und er überlegte bei sich, wie er sich fortan verhalten sollte. Er war in einem glänzenden Hause geboren, hatte seinen Palast mit Gold und Silber ausgelegt, und seine Kleidung war aus Brokat und Seide. Und doch hatte er Ungenügen empfunden. Nun aber, sollte man ihn jetzt in ein rohes Gewand hüllen und in einer Hütte hausen lassen?

---

117) *mu-kufû no kufû, mu-yôjin no yôjin* [192].

118) *kyô*, [193], die sich auf das lehrende Wort gründende buddhistischen Schulen außerhalb des Zen, während Zen ja „die Tradition außerhalb der Lehre" *(kyôge betsuden)* hat.

119) *kyobô tentô* [194].

120) Tenshu-bodai [195] (chin. T'ien-hsü p'u-t'i); über ihn ist in indischen Texten m.W. nichts vermerkt, jedoch berichtet das *Tsêng-i-a-han-ching* [195a] (Band 3), sowie das *Zôdanshû* [195b] (von Mujû) [195c] über ihn.

121) Jôban [196] (chin. Ching-fan), s. Anm. 120.

Schließlich meinte man, er sollte besser in seinen Palast zurückkehren und dort nach seinen Wünschen leben, später mochte er, wenn er wollte, wieder hierher kommen. So begab er sich zu Buddha, um sich zu verabschieden. Da gab Buddha Ananda Befehl, in den Palast zu gehen, prächtige Geräte zu holen und damit dessen Behausung hier so zu schmücken, daß sie ihm gefiel; noch in dieser Nacht sollte man ihn dort wohnen lassen. Ananda, Buddhas Befehle gehorchend, bereitete allen möglichen Prunk für jenen zu und Tenshu-bodai ließ sich dort nieder. So war sein gewohntes Bedürfnis noch in dieser Nacht gestillt, die verworrenen Gedanken verschwanden von selbst und plötzlich entfaltete sich das Wissen[122] in ihm. In der zweiten Hälfte der Nacht wurde er, begreifend, zum Arhat[123] und flog zum Himmel auf. Ananda wunderte sich und fragte Buddha. Und Buddha gab zur Antwort: „Es gibt Menschen, bei denen Prunk in Kleidung und Wohnung das Wahrheitsstreben fördert. Für diese ist prachtvolle Gewandung und Behausung eine Hilfe zum Buddha-Weg. Es gibt auch solche, denen Prunk in Kleidung und Wohnung das ihnen innewohnende Wahrheitsstreben schädigt und dann müssen sich diese davor in Acht nehmen. Ob jemand in Erfüllung seines Karma zur Erleuchtung gelangt[124], hängt ganz von dem Herzen der (das Gesetz Buddhas) Übenden ab. Es hat keinesfalls mit Kleidung und Wohnung zu tun.

Da die Menschen in unseren Tagen Tenshu-bodai gleichen[125], brauchen sie sich, mögen sie prachtvolle Gewänder und Behausung auch schätzen, ihrer nicht als ein Hindernis auf ihrem Wahrheitswege zu enthalten . . . Seit alters gibt es bei uns viele, die als Landschaft (in ihrem Garten) kleine Hügel errichten, Steine setzen, Bäume pflanzen und ein Bächlein hindurchfließen lassen. Mag die Neigung hierfür auch überall die gleiche sein, der Geschmack ist doch immer verschieden. Nun aber gibt es auch Leute, die in ihrem Herzen gar keinen so großen Gefallen daran finden, aber ihre Behausung schmücken, weil sie sie von anderen bewundern lassen wollen. Und es gibt auch Menschen, welche, weil sie an tausend Dingen gierig hängen, seltene Schätze sammeln und lieben; dazu gehört bei ihnen auch eine schöne Landschaft, und so suchen und häufen sie seltene Steine und merkwürdige Bäume. Diese Leute lieben nicht die Anmut einer schönen Landschaft, sondern den „gemeinen Staub"[126] der Welt. Po Chü-i grub einen kleinen Teich aus, pflanzte an seinem Rande Bambus an und liebte diesen über alles. Der Bambus ist mein bester Freund, sagte er, weil sein Herz leer ist; weil das Wasser reinen Wesens ist, ist es mein Lehrer[127]. Weil die Menschen, welche schöne Landschaften lieben, ein Herz wie Po Chü-i haben, vermengen sie sich nicht mit dem „gemeinen Staub". Es gibt unter ihnen solche, die ihrem Wesen nach rein und schlicht sind und den „gemeinen

---

122) *chimyô* [197].
123) jap. Rakan: einer, der bereits in dieser Welt das Nirvāna erreicht hat.
124) *godô tokka* [198].
125) Nicht nur der Hofadel, sondern auch der kulturell und sozial gestiegene Kriegeradel pflegte nunmehr einen traditionell ästhetischen Lebensstil.
126) *zokujin* [199].
127) Das Gedicht ist im *Wakan-rôei-shû* enthalten. Sei Shônagon zitiert es in ihrem *Makura-sôshi* (A. Beaujard, *Les notes de chevet de Sei Shônagon*, Paris 1934, S. 273).

Staub" der Welt nicht lieben, nur Gedichte rezitieren, an Quellen und Steinen flöten und so ihr Herz ernähren. Wenn man von der langwierigen Krankheit des Nebeldunstes und vom innersten Eingeweide der Quellensteine[128] spricht, so sind das Worte eben dieser Menschen. Man muß sie die Liebenswerten dieser Erde nennen. Aber wenn sie ohne Wahrheitsstreben sind, ist dies der Grund zu ihrer ständigen Wiedergeburt. Es gibt nun aber auch Menschen, bei denen beim Anblick von Berg und Wasser die Schläfrigkeit weicht, ihre Einsamkeit getröstet und ihr Weg zur Wahrheit unterstützt wird. Hierin unterscheiden sie sich von der Liebe der allermeisten zur Landschaft. Es muß dies wahrhaftig verehrungswürdig genannt werden, doch da sie noch immer einen Unterschied zwischen der Landschaft und ihrem Wahrheitswege machen, kann man sie nicht die eigentlichen Wahrheitssucher nennen. Solche hingegen, welche Berge, Flüsse, die große Erde, Gräser, Bäume und Steine als ihr eigenes Wesen empfinden, scheinen, wenn sie einmal die Landschaft lieben, weltlichen Gefühlen verhaftet, aber bei ihnen sind eben diese echtes Wahrheitsstreben und die Erscheinungen, welche sich in die vier Elemente[129] verwandeln, nehmen sie als *kufû*. Tun sie das in rechter Weise, so sind sie Musterbeispiele dafür, daß echte Wahrheitssucher die Landschaft lieben. Die Liebe zu Berg und Wasser kann man also nicht als etwas Schlechtes bezeichnen, doch läßt sie sich auch nicht ohne weiteres gut nennen. Berge und Wasser haben kein Gutes oder Böses, das Gute oder Böse liegt im Herzen der Menschen.

Wenn die Chinesen nach allgemeinem Brauch den Tee lieben, so ist dies, um die Speisen gut zu verdauen, aufkommende Unpäßlichkeit zu zerstreuen und ganz allgemein das Leben zu fördern. Bei den Medizinen ist die jeweils einzunehmende Menge genau bestimmt; nimmt man zu viel, so stellen sich Beschwerden ein. Und daher verbieten die ärztlichen Bücher auch einen zu starken Genuß von Tee. Es ist überliefert, daß Lu-t'ung und Lu-yü [96] [130] den Tee so liebten, weil er so gut aus dem Einschlafen weckte, die Benommenheit zerstreute und das Lernen anregte. Und wenn in unserem Land der Ehrwürdige von Toga-no-o [97] [131] und der erste Abt des Kenninji[132] den Tee so schätzten, so war dies, weil er die Benommenheit nahm, vom Einschlafen erweckte und so ein Hilfsmittel auf ihrem Wahrheitswege war. Sieht man nun aber heute, wie falsch man den Tee gebraucht, so erkennt man, daß er kein Element zur Förderung des Lebens mehr ist. Und wie sollte es so unter diesen Leute geben, bei denen man annehmen kann, sie tränken ihn des Studiums und des Weges halber. Es ist nur mehr ein weltlicher Verbrauch und die Ursache dafür, daß das Gesetz Buddhas zugrundegeht. In der Liebe zum Tee sind sich die Menschen gleich, aber je nach ihrem Herzen bringt der Tee Schaden oder Vorteil.

---

[128]) Poetischer Ausdruck einer ganz besonderen Naturverbundenheit; Zitat aus einem in der Biographie des T'ien Yu-yen [200] *(T'ang-shu)* enthaltenen Gedicht.

[129]) *shi-ki* [201].

[130]) Zwei Dichter der T'ang-Zeit.

[131]) Myôe Shônin [202], Abt eines Kegon-Klosters auf dem Berge Toga-no-o. 1173—1232. Vgl. Coates-Ishizuka, *Hônen, The Buddhist Saint*, Kyôto 1925, S. 666 f.

[132]) Eisai, s. o. S. 87.

Und dies gilt nicht nur für die Liebe zur Landschaft und zum Tee. Auch bei der Dichtung und der Musik, bei allen Dingen ist es so. Dichtung und Musik sind zwar als Gattung *(shina)* verschieden, aber sie halten das Böse im Herzen der Menschen im Zaun und machen sie edler und feiner. Aber heute betreibt man sie als künstlerische Fertigkeiten, man läßt ichhafte Gier in sich aufkommen und daher geht die verfeinerte Kunst verloren und endet in Schlechtem. Aus eben diesem Grunde sagen die Meister der Lehre und des Zen, es gebe außerhalb der zahllosen Dinge der Welt kein *kufû* und keine Herzens-Achtsamkeit, sagen sie aber auch, man solle die zahllosen Dinge der Welt beiseitetun und *kufû* betreiben. Darüber braucht man sich also nicht zu wundern.

In diesem Kapitel tritt uns Musô Kokushi besonders lebendig entgegen. Sein Herz war der Natur innig zugetan. Als einer der ersten hat er aus dem Geist des Zen heraus die ursprüngliche Freude des Menschen an der Schönheit bejaht. „Echte Wahrheitssucher lieben die Landschaft". Er soll selbst eine Reihe von berühmten Gärten entworfen haben[133] und war, mag im Einzelnen auch umstritten sein, welche Gärten es sind, jedenfalls einer der ersten Zen-Mönche, welche die großartige Gartenkunst der Muromachi-Zeit ins Leben riefen. Er hat auch gedichtet[134] und die literarische Tradition der Gozan-Mönche geht vor allem auf ihn zurück. Wer in die Kultur dieser Epoche eindringen will, muß mit dem Meister Musô beginnen.

---

[133]) U.a. werden ihm die Gärten des Tenryûji, Saihôji und selbst des Ginkakuji zugeschrieben. Vgl. Jirô Harada, *The Gardens of Japan*, Tôkyô 1928, S. 41 ff. und Tsuyoshi Tamura, *Art of the Landscape Garden in Japan*, Tôkyô 1935, S. 20 f, 93, 97. Loraine E. Kuck vertritt dem gegenüber skeptische Auffassungen, s. *The Art of Japanese Garden*, New York 1941, S. 82 f., 90 f. Die Argumente von L. E. Kuck überzeugen aber nicht immer und die Schlußfolgerungen hätten wohl viel vorsichtiger formuliert werden müssen. Wenn etwa Shun'oku Myôha, der Lieblingsschüler von Musô Kokushi in seinem *Musô Kokushi nempu* (s. o.) schreibt, der Garten des Saihôji sei von jenem geschaffen worden, so hat dieses Zeugnis doch wohl einiges Gewicht. Musô Kokushi dürfte zu dem Garten einen größeren Beitrag geleistet haben als „die Hinzufügung eines Pavillons oder Sommerhauses an einer erhöhten und hübschen Stelle, wo er sitzen und die Schönheit der Natur betrachten konnte" (S. 86). — Haga Kôshirô in seinem bereits erwähnten Werk *Higashiyama-bunka no kenkyû*, Tôkyô 1945, bezeichnet ihn (zusammen mit Shiren und Tessei) als *den* Schöpfer einer ganz neuen und für die weiteren Jahrhunderte bestimmenden Gartenidee (S. 655).

[134]) Gesammelt in *Musô Kokushi go-eisô* [203] (aus den Jahren 1303—1351), aufgenommen in *Zoku-Gunshoruiju* Bd. 9. Ferner: *Musô Minki shôwa-hen* [204], aufgenommen in *Gozan-bungaku zenshû* Bd. 3. Auch im *Shin-zoku-Kokinshû* und *Fûgwashû* finden sich buddhistische Gedichte von ihm.

[1] 道昭
[2] 慧滿
[3] 慧可
[4] 道璿
[5] 行表
[6] 最澄(傳教大師)
[7] 儵然
[8] 圓仁(慈覺大師)
[9] 圓珍(智證大師)
[10] 播の嘉智子
[11] 慧蕚
[12] 齊安
[13] 義空
[14] 檀林寺
[15] 覺阿
[16] 圓悟
[17] 佛海慧遠
[18] 臨濟
[19] 大日能忍(仁)
[20] 育王山
[21] 德光
[22] 大慧宗杲
[23] 貞慶
[24] 俊芿
[25] 榮西
[26] 建仁寺
[27] 壽福寺
[28] 沙石集
[29] 辨圓
[30] 東福寺
[31] 道隆蘭溪
[32] 建長寺
[33] 祖元無學
[34] 圓覺寺
[35] 高峰
[36] 佛國禪師
[37] 夢窓國師
[38] 空阿
[39] 平鹽山
[40] 智曜
[41] 戒壇院
[42] 慈觀
[43] 疎山
[44] 石頭
[45] 疎石
[46] 無隱圓範
[47] 無及德詮
[48] 癡鈍空性
[49] 桃溪德悟
[50] 一山一寧
[51] 淨智寺
[52] 覺海
[53] 南禪寺
[54] 瑞泉寺
[55] 慧林寺
[56] 臨川寺
[57] 安國寺
[58] 利生塔
[59] 煩惱
[60] 曆慶寺
[61] 天龍寺
[62] 供養
[63] 邪法
[64] 春屋妙葩
[65] 無極志玄
[66] 絶海中津
[67] 龍湫周澤
[68] 義堂周信
[69] 語錄
[70] 東陵
[71] 梵琦
[72] 五燈會元
[73] 傳燈錄
[74] 楞嚴經
[75] 趙州
[76] 上堂
[77] 見性
[78] 西山夜話
[79] 臨川家訓
[80] 夢窓國師拾遺語錄
[81] 夢窓假名法語
[82] 夢中問答
[83] 足利直義
[84] 智演
[85] 光明寺
[86] 夢中松風論
[87] 谷響集
[88] 中峰
[89] 理致
[90] 機關
[91] 覺鐵眉
[92] 工夫
[93] 世俗
[94] 天須菩提
[95] 淨飯
[96] 盧同,陸羽
[97] 柵尾の上人
[98] 林岱雲
[99] 永平廣錄
[100] 元亨釋書
[101] 普燈錄
[102] 興禪護國論
[103] 止觀院
[104] 聖一上人
[105] 榮朝
[106] 行勇
[107] 無準師範

[108] 徑山
[109] 普門寺
[110] 建長寺道隆壯
[111] 大覺禪師
[112] 虛堂
[113] 佛光國師
[114] 圓滿常照國師
[115] 兀庵普寧
[116] 顯日
[117] 夢窓國師年譜
[118] 中峰明本
[119] 天目山
[120] 法雲普濟
[121] 天童
[122] 修禪寺
[123] 無關普門
[124] 天界寺
[125] 辻善之助
[126] 林山謙藏
[126 a] 浦周行
[127] 比屋根
[128] 正覺
[129] 心宗
[130] 普濟
[131] 玄猷
[132] 佛統
[133] 大圓
[134] 鷲尾順敬
[135] 迷魂寨
[136] 露柱
[137] 燈籠
[138] 百丈懷海
[139] 百丈清規
[140] 陞座
[141] 德山
[142] 喝
[143] 雲門
[144] 關
[145] 一字關
[146] 洞山
[147] 五位
[148] 韜略
[149] 萬靈
[150] 悟解
[151] 靈根
[152] 道人
[153] 開座
[154] 閻浮提
[155] 打一遍
[156] 禪門法語集
[157] 禪學大系祖錄部
[158] 古山
[159] 芳賀幸四郎
[160] 國文東方佛教叢書
[161] 獅子伏象論
[162] 手段
[163] 垂示
[164] 知識
[165] 覿面提持
[166] 妙明
[167] 鈴木, 宇井, 井上
[168] 提撕
[169] 古則
[170] 高峰原妙
[171] 忽滑谷快天
[172] 鐵橛子
[173] 情識
[174] 疑團子
[175] 寂習
[176] 大悟
[177] 精彩
[178] 話頭
[179] 結緣
[180] 老婆心切
[181] 卜度
[182] 話欄
[183] 向上
[184] 本分
[185] 義理
[186] 鹿野苑
[187] 跋提河
[188] 解脫自在
[189] 世俗
[190] 本分の工夫
[191] 四時座禪
[192] 用心
[193] 教
[194] 虛妄顛倒
[195] 天須菩提
[195 a] 增一阿含經
[195 b] 雜談集
[195 c] 無住
[196] 淨飯
[197] 智明
[198] 悟道得果
[199] 俗塵
[200] 淡泊
[201] 田游巖
[202] 四氣
[203] 明慧上人
[204] 夢窓國師御詠草
[205] 夢窓明極唱和篇