Das Zencharoku des Jakuan Sōtaku

Eine Quellenschrift zum Tee-Weg

Von **Horst Hammitzsch**
(München)

Das *Zencharoku* ist eine interessante Quelle für die Erschließung des Tee-Wegs. Sie wendet sich in ihren zehn Abschnitten grundlegenden Fragen zu, die vor allem für eine Untersuchung des Zen-Einflusses auf den Tee-Weg von Bedeutung sind. Darüber hinaus geben sie einen guten Aufschluß über eine Reihe wichtiger terminologischer Begriffe des Tee-Wegs.

Zum Text selbst gibt es wenig zu bemerken. Sein Verfasser läßt sich nicht eindeutig feststellen. Der Zen-Mönch Jakuan Sôtaku — seine Lebensdaten bleiben unbekannt — war ohne Zweifel ein Schüler des Zen-Meisters Takuan Shûhô (1573—1645), der wiederum den Tee-Weg unter Sen Sôtan (1578—1658), einem Enkel des Rikyû, studierte. Kuwada Tadachika nimmt nach den Angaben in seinem *Sadô-jiten* (Tôkyô 1956) an, daß das Werk eine nachgelassene Schrift des Sôtan ist, die dann wohl von Takuan erweitert wurde. Diese erweiterte Fassung soll dann von Jakuan Sôtaku kopiert worden sein. Die Kopie ist datiert mit dem 11. Tag des 10. Monats im 5. Jahr Shôtoku (1715); sie wurde also erst weit nach dem Tode des Takuan angefertigt. Erstmals wurde das Werk im 2. Monat des 11. Jahres Bunsei (1828) publiziert und scheint dann unter den Anhängern des Tee-Weges rasch bekannt geworden zu sein.

Sôtan hat Aufzeichnungen über die Beziehungen des Tee-Wegs zum Zen hinterlassen, aber der Inhalt der vorliegenden Studie geht weit über diese hinaus. Der ursprüngliche Titel der Schrift war *(Sôtan-isho) Chazen-dôitsumi;* ein Untertitel lautete *Takuan Oshô shi chajin-ki.* Sie wurde in verschiedene Sammlungen aufgenommen.

Die hier gegebene Übersetzung bietet nur den Text des Werkes und verzichtet bewußt auf Interpretation, da die Auswertung dieser und ähnlicher Quellenwerke andernorts erfolgen wird. Sie dient, wie auch andere Übersetzungen ähnlicher Werke, im Augenblick nur als Materialsammlung für die Erstellung eines Glossars, das sich der Erfassung der kunsttheoretischen Terminologie aus dem Bereich der japanischen Künste zuwenden soll. Die Übersetzung folgt dem in der von Saegusa Hiroto herausgegebenen Sammlung *Nihon-tetsugakushisô-zenshô,* (Tôkyô 1957, 20 Bde) Bd. 16, abgedruckten Text; der im ChZ Bd. I aufgenommene Text wurde ebenfalls herangezogen.

AUFZEICHNUNGEN ÜBER DEN ZEN-TEE

Von Jakuan Sôtaku aus der Ost-Hauptstadt

Beim Tee den Zen-Weg zum Wesentlichsten machen

Von dem Zen-Meister Ikkyû[1] von der Purpurheide ging es aus, beim Tee-Trinken den Zen-Weg in den Mittelpunkt zu stellen. Das ist der Grund, daß Shukô[2] aus dem Shômyô-Tempel der Süd-Hauptstadt (Nara) der geistliche Schüler des Zen-Meisters Ikkyû wurde. Der Zen-Meister Ikkyû beobachtete, wie er eine besondere Vorliebe für alle Tee-Angelegenheiten zeigte und Tag für Tag praktizierte; und unter dem Gedanken, daß der Tee auch mit den essentiellen Punkten des Buddha-Weges in Übereinstimmung gebracht werden könne, entstand der sogenannte Tee-Weg, der bei der Tee-Bereitung Zen-Gedanken widerspiegelt und uns, den Lebewesen insgesamt zuliebe, über die eigene Herzensschulung[3] nachdenken macht. Somit ist alles, was man beim Tee praktizierend durchführt, gar nicht verschieden von dem Zen-Weg. Angefangen bei Begriffen wie Tee ohne Gast und Gastgeber, Dasein als solches und Funktion, taubedeckter Pfad, Einheit von innerer Bereitwilligkeit und äußerem Handeln, Einkehr in die Stille einer erfüllten Genügsamkeit[4], sie und andere finden sich im einzelnen unbedingt im Gedankengefüge des Zen wieder. Weitere Einzelheiten dürften das noch mehr herausheben. Wenn man somit von der Absicht spricht, in den Zeilen eines chinesischen Gedichtes dem Geist des Tees und dem Geist des Zen[5] tiefgründig Ausdruck zu geben, so ist das wahrhaftig ein gewichtiges Wort. Eine Vorliebe für wertvoll-seltene Schatzstücke (unter dem Teegerät), ein Auswählen erlesener Weine und Speisen, auch eine kostbare Ausstattung des Tee-Raumes und eine ergötzliche Spielerei mit den Bäumen und Steinen im Tee-Garten, Arrangements eines verspielten Vergnügens, stimmen demzufolge mit der Grundidee

---

[1] Ikkyû Sôjun (1349—1481), bedeutender Zen-Meister der Kamakura-Zeit, lebte im Daitoku-Tempel in Kyôto. Seine Lehre übte großen Einfluß auf die verschiedenen ‚Künste' aus. Unter seinen Schülern finden wir den *renga*-Meister Sôchô, den Nô-Meister Komparu Zenchiku, den Maler Soga Dasoku und den Tee-Meister Shukô. Zu Ikkyû vgl. O. Benl u. H. Hammitzsch, *Japanische Geisteswelt*, Baden-Baden 1956, S. 167 f.

[2] Murata Mokichi Shukô (1432—1502), Großmeister des Tee-Weges, Begründer der Nara- oder Shukô-Schule, studierte Zen unter Ikkyû und erhielt von diesem an Stelle des ‚Siegels' eine Handschrift des Zen-Meisters Yüan-wo K'o-ch'in (1063—1135). Zu Shukô vgl. H. Hammitzsch, *Cha-dô — Der Tee-Weg*, München-Planegg 1958 (künftig: HTW), S. 53 ff.

[3] *shinbô: kokoro wo shûren suru.*

[4] Tee ohne Gast und Gastgeber: *muhinshu no cha:* Dasein als solches und Funktion: *tai* und *yô* (buddh. yû); Einheit von innerer Bereitwilligkeit und äußerem Handeln: *suki*; Einkehr in die Stille einer erfüllten Genügsamkeit: *wabi*; die Schrift greift diese Begriffe später in aller Ausführlichkeit auf.

[5] *chami, zenmi: chadô no shumi, zendô no shumi.* Man denke hier an das Zen-Wort *Chazen-ichimi* ‚Tee und Zen — ein Geschmack' und seine Erklärung durch Akaji Sôtei in seinem *Chajitsu-kakemono Zengo-tsûkai*, übersetzt und erläutert von H. Bohner, *Zen-Worte im Tee-Raume*, in: NOAG, Suppl. Bd. XX, Tôkyô 1943, daselbst S. 11 f.: „ . . . hier von dem Einen Schmecken *(ichi-mi)* sprechen, trifft die Sache nicht. Einzig, wenn man es in sich im Geiste hat und Tee-Zen-Samadhi erfolgt, kommt man zu dem Bereiche, da sie beide Eines (Ein Geschmack) sind." Vgl. auch HTW S. 107 ff.

des Tee-Weges nicht überein. Jedoch findet einer ernsthaft zum Zen-Tee innere Bindung, so dürfte er, wenn er nur praktizieren wollte, das ureigentliche Anliegen unseres Weges erfüllt haben. Die Tee-Bereitung[6] ist im echten Sinne als Zen-Praxis geistige Übung[7] zur klaren Erfassung des eigenen Wesen. Was den Kernpunkt der Lehre angeht, wie sie Śakyamuni vierzig Jahre hindurch gelehrt hat, da gibt es außer dem Herzen als dem einzigen Mittel, mit dem er — allen Welten und Lebewesen zuliebe — der absoluten Erleuchtung[8] zum Durchbruch verhelfen wollte, keine anderen Möglichkeiten. Śakyamuni hat seine Lehre mit verschiedentlichsten Gleichnissen und Reden über Ursache und Wirkung als „Kunstgriff"[9] dargelegt. Die Lehre vom Tee nun greift ebenfalls die Erfahrung der „Kunstgriffe" auf und überträgt sie auf die Handlung bei der Tee-Bereitung; sie wird zu einer Methode der Betrachtung, die den Urgrund des Selbst[10] zu offenbaren vermag. Das nun ist von der geistigen Führung durch die Buddha insgesamt nicht verschieden. Trotzdem aber ist in unseren Tagen eine Schrift erschienen und in die Öffentlichkeit gekommen, die den Tee-Weg schmäht[11]; und doch sind darin, wenn sie auch bis zur Erschöpfung der Stimme laut kündet „Lasset uns den Ritus der Ritenlosigkeit ausüben!", Zen-Gedanken begraben, und sie sucht nach dem Ziel, unter den zweifelhaften Zuständen einen Wandel zu schaffen — gerade weil sie Vorwürfe erhebt, ist sie kein Hemmnis. Wenn die Schrift den Umständen Verständnis entgegenbringt, warum soll man dann unbedingt von einer Schmähschrift sprechen! Gerade beim Zen-Tee zeichnet sich ein Weg ab, der durch seine Überlegenheit gegenüber dem Rituellen gewichtig ist. Ein bloßes Festhalten am Rituellen ist demnach eine abwegige Betrachtungsweise. Vergleichen wir das Rituelle mit dem wundersamen Gesetz des Buddha, so gleicht es einer einzigen Insel in den dreitausend Welten[12]. Das Rituelle bildet Zweige und Blätter der Buddha-Lehre. In einer Erklärung zum Kongôkyô heißt es: „Übt man sich auch in Menschlichkeit, Rechtlichkeit, Schicklichkeit, Einsicht und Aufrichtigkeit, reicht das doch nicht aus für die ehrende Bezeichnung ‚menschliches Wesen'[13]." Und wenn bei Lao-tzu die Worte „Weg und Wesenkraft zu mißachten, aber Menschlichkeit und Rechtlichkeit zu üben, das ist der Fehler der Heiligen[14]"

---

[6] *tencha: matcha* (chin. *mo-ch'a*) *wo tateru*, also die Zubereitung, das Schlagen mit dem Tee-Schläger *(chasen)*, des pulverisierten grünen Tees. Zu den verschiedenen Tee-Arten vgl. HTW S. 27 ff.

[7] Zu *kufû* vgl. O. Benl u. H. Hammitzsch, a. a. O., S. 155 ff.

[8] *honmyô: genmyô;* die Erleuchtung a priori. Vgl. W. E. Soothill u. L. Hodous, *A Dictionary of Chinese Buddhist Terms*, London 1937, S. 189.

[9] *hôben*, sk. *upâya:* ein Kunstgriff, der angewandt wird, um eine schwer zu verstehende Wahrheit den Menschen durch ein nur mittelbar geltendes Paradigma begreifbar zu machen.

[10] *honbun:* der Urstand, der innerste Grund, zu dem der Mensch in der Zen-Übung zurückfindet, der Urgrund seiner selbst; so W. Gundert, *Bodhidharma und Wu-di von Liang*, in: *Sino-Japonica*, Festschrift André Wedemeyer, Leipzig 1956, S. 65 Anm. 111.

[11] Die erwähnte Schrift ließ sich nicht verifizieren.

[12] *daisensekai: sanzen-daisensekai*, ein Terminus, der die zahllosen Welten der buddhistischen Kosmologie bezeichnet.

[13] Wohl in einem der zahlreichen Kommentarwerke zum *Kongôkyô (Kongô-hannya-haramitsu-kyô*, sk. *Vajracchedikâ-prajñâpâra-mitâ-sûtra*, 402 von Kumârajîva übersetzt); zum Text vgl. *Taishô Shinshû Daizôkyô* (künftig: T), Bd. 8, Nr. 235.

[14] Wahrscheinlich aus einem Lao-tzu-Kommentar, im Text selbst nicht zu verifizieren.

stehen, so steht auf dem großen Weg des wunderbar-tiefen Geheimnisses, das schon von allem Uranfang an da war, das Gesetz der Natur, das sich nicht auf Menschenwerk stützt. Verschmäht man die geistige Übung im Zen-Tee, die zur Erkenntnis dieses Gesetzes zu führen vermag, ähnelt man jenem, der, wie ein in Verzweiflung geratener Blinder, sich mit eigener Faust schlagen und das eigene Haupt treffen will. Die Anhänger unserer Schule sollten in aller Ehrfurcht diese eine große ethische Verpflichtung erfüllen und den wahren Tee im Geiste des Zen praktizieren.

Das Praktizieren der Tee-Lehre

Die Grundbedeutung des Tee(-Weges) liegt nicht darin, Tee-Gerät nach seinem Wert auszuwählen und bei der Tee-Bereitung über ihre Formen zu diskutieren, sondern sie liegt darin, sich der Versenkung[15] hinzugeben, in der man das Tee-Gerät (richtig) handhabt, und in einem Praktizieren, durch das man der Buddha-Natur[16] im Selbst bewußt wird. Nun, die geistige Übung, sich der Tee-Lehre hinzugeben und nach dem eigenen Wesen zu forschen, hat nicht ihresgleichen. Ein Herz zu besitzen, das auch nicht einem Etwas verhaftet ist[17], und so das Tee-Gerät zu handhaben, das ist der Sinn der Versenkung. Selbst wenn es sich nur um das Handhaben des Tee-Löffels handelt, gebe man sein Herz ohne Einschränkung nur jenem Tee-Löffel hin und denke an gar nichts anderes; das ist die (rechte) Handhabung vom Anfang bis zum Ende. Auch wenn man jenen Tee-Löffel beiseitelegt, legt man ihn mit der ganzen Hingabe des Herzens beiseite wie vorher. Und das bleibt nicht auf den Tee-Löffel beschränkt, die Handhabung des Tee-Gerätes insgesamt — welches immer es auch sei — geschieht im genannten Sinne. Weiterhin, wenn man jene gehandhabten Tee-Geräte wieder zurückstellt und die Hände von ihnen löst, entläßt man das Herz nicht im geringsten aus der Verhaftung, führt es vielmehr in dieser Art hin zu den anderen Gerätschaften, die man danach handhaben will; nirgends läßt man die innere Spannung abklingen. Bereitet man den Tee solcherart, spricht man von einer „Zubereitung unter steter innerer Sammlung"[18]. Nur so ist die Ausübung der Versenkung beim Tee. Ihr Erfassen hängt von dem inneren Wollen des Betreffenden ab und nicht notwendigerweise vom Durchschreiten von Monaten und Jahren. Da es selbst in der Tiefe eines einzigen aufkommenden Gedankens vorhanden sein mag, muß man mit Ernst das Herz zum Kernpunkt machen, sich dem Wollen hingeben und im Praktizieren der Versenkung im Tee-Raum ganz aufgehen. ‚Versenkung' (sammai) ist ein Sanskritwort. In der Übersetzung bedeutet es ‚rechtes Erfassen[19]'. Wie dem auch sei, man kann es das plötzliche Verharrenlassen eines unverhafteten Herzens[20] nennen. Der Priester Yüan führt aus: „Was ist das, was man Ver-

---

[15] *sanmai*, sk. *samâdhi*.
[16] *honsei, honshô, honjô*: die in allen Lebewesen vorhandene Buddha-Natur.
[17] *shuitsu-muteki*: das Herz zum Wesentlichsten machen und durch nichts ablenken lassen, also die vollständige Konzentration. Von den Sung-Konfuzianisten häufig gebrauchter Ausdruck zur Auslegung des Begriffes *tsutsushimu*, sj. *kei* (chin. *ching*), so z. B. Kommentar des Chu Hsi zum *Lun-yü*, Kapitel *Hsüeh-örh* 5.
[18] *kitsuzuke-tate*.
[19] *shôju*, sk. *samaya, samâdhi*.
[20] *isshin*.

senkung nennt? Es bedeutet, die Stille in den Mittelpunkt des Sinnens zu stellen. Wenn man sich auf einen Punkt konzentriert, bleibt auch das innere Wollen eins und ungeteilt. Ist man in völliger Stille, dann ist der Geist leer und die Seele rein. Ist der Geist leer, dann erstrahlt er ruhig durch die Weisheit. Ist die Seele rein, dann gibt es nichts Dunkles und nichts Undurchdringbares. Diese beiden nämlich sind ein natürlicher magischer Schutz. Die praktische Verwirklichung des einen bedeutet die praktische Verwirklichung des anderen[21]." Und im Hokkekyô heißt es: „Gibt man sich in einer still-einsamen Hütte der Versenkung hin, so verharrt das unverhaftete Herz 84000 kalpas an einer Stelle[22]." Das aber bedeutet, daß die Methode der Versenkung bei einer Tee-Gesellschaft 84000 kalpas[23] entspricht; das Betreten des Tee-Raumes und das Praktizieren der Versenkung aber ist die Methode der Versenkung bei einer Tee-Gesellschaft. Auch das, was im Udonhôkan im Abschnitt Hôôron ausgeführt wird, ist anzuziehen: „Wer am Praktizieren der Buddha-Anrufung und der Versenkung festhält, der denkt beim Gehen und Stehen, Sitzen und Liegen ohne Unterlaß daran und vergißt nicht darauf. In Zukunft denkt er selbst beim Nachtschlaf immerfort daran und, weil er sich dessen bewußt ist, rezitiert er[24]." Eifert man solcherlei (Anführungen) nach und bereitet so den Tee, dann dürfte in den zweimal sechs Doppelstunden keine Nachlässigkeit vorkommen, an dem einen Ort ohne Unterlaß daran gedacht, in Strenge ein unerschrockener Geist entfaltet und durch Praktizieren die Versenkung erreicht werden. Und was nun beim Handhaben des Tee-Gerätes das Versenken in das eigene Wesen angeht, so liegt darin eben die Lehre der geistigen Übung des *zazen*. Spricht man von *zazen*, so ist das nicht die geistige Übung eines stillschweigenden Dasitzens allein. Solches nennt man ein *zazen* des nicht reinen Unterscheidens und auch die Wissenden der Tendai(-Sekte) lehnten es ab[25]. Und weil somit von altersher eine Ausübung beim Sitzen und Stehen die Hauptforderung des *zazen* war, gilt das für die Tee-Lehre im gleichen Maße, und es ist so, daß man beim Gehen und Stehen, Sitzen und Liegen ohne Unterlaß praktizieren soll. Aber, wenn man auch bei dem Gedanken, daß beim Tee ein Ausüben im Gehen und Stehen, Sitzen und Liegen schlecht angängig sein möchte, von Zweifeln geplagt sein dürfte, bleibt es letzten Endes doch etwas, das ausgeübt werden muß[26]. Auf

---

[21] Der chinesische Zen-Meister Yüan-wu K'o-ch'in (1063—1135), der Verfasser des *P'i-yen-lu*, vgl. W. Gundert, *Bi-yän-lu*, München 1960, S. 15 ff. Die Stelle selbst konnte nicht verifiziert werden.

[22] *Hokkekyô (Myôhôrengekyô*, sk. *Saddharma-pundarîka-sûtra)*, T Bd. 9, Nr. 262, S. 26 c.

[23] *kô*, sk. *kalpa*, buddhistischer Begriff für zahlenmäßig nicht zu erfassende Weltperioden; vgl. W. E. Soothill u. L. Hodous, a. a. O., S. 232 a.

[24] *Udon-hôkwan*, wohl auf das *(Rozan) Renshû-hôkwan* hinweisend, s. T Bd. 47, Nr. 1973, S. 312 b.

[25] Vgl. W. Gundert, *Japanische Religionsgeschichte*, Stuttgart 1943, S. 60 ff.

[26] Vgl. auch D. T. Suzuki, *The Zen Doctrine of No-Mind*, London 1949, S. 49, wo er ausführt: "That Dhyana has nothing to do with mere sitting cross-legged in meditation, as is generally supposed by outsiders, or has been maintained by Shen-hsiu and his school ever since the days of Huineng, is here asserted in a most unmistakable manner. Dhyana is not quietism, nor is it tranquillization; it is rather acting, moving, performing deeds, seeing, hearing, thinking, remembering; Dhyana is attained where there is, so to speak, no Dhyana practised; Dhyana is Prajna, and Prajna is Dyana, for they are one. This is one of the themes constantly stressed by all the Zen masters following Hui-neng.

alle Fälle, wenn immer man den Tee-Raum betritt, die Tee-Bereitung und das Tee-Trinken praktiziert, ist es die Aufgabe, vor allem die Sinne zu konzentrieren, nach einer jeden Seite hin die Gesetze insgesamt zu verwirklichen und sich beim Gehen und Stehen, Sitzen und Liegen ohne Nachlässigkeit mit allen Kräften zu bemühen. Wenn man in der pausenlosen Bewegung und Ruhe der täglichen Notwendigkeiten diesen Geist pflegt und die Aufgaben durchführt, quält man sich nicht mit Gedanken ab, und alles verläuft geziemend in Harmonie; auch der Weg der menschlichen Beziehungen zwischen Fürst und Untertan, Vater und Kind[27] dürfte dann ganz von selbst seine letzte Vollendung erreichen. Vornehmlich bei jener Versenkungsmethode des *zazen* fließen oft vielerlei Gedanken durcheinander und verursachen Beunruhigung, aber sie führt doch, folgt man mit Ernst der geistigen Übung, dahin, daß — unterwirft man sich geistigen Übungen ganz — überflüssige Gedanken nicht aufkommen. Entlehnt man jedoch von allem Anfang an die Form und praktiziert nicht, dann geschieht es nicht selten, daß der eine Gedanke der geistigen Übung mit überflüssigen Gedanken durcheinandergerät und das Wachsen der Sorge um diese Verwirrung begünstigt. Demgegenüber gibt es auf dem Tee-Weg, weil er den ganzen Körper[28] in Bewegung hält und bei der Handhabung seiner Geräte das Herz jenen unterstellt, nichts, was durch andere Gefühle abgelenkt werden könnte; es ist also nicht schwer, sich in der geistigen Übung zu erschöpfen. Das alles geht aus der wunderbaren Einsicht des Zen-Meisters Ikkyû hervor und wird zu einer tiefsinnigen Lehre, die man in der Tat bewundern und preisen muß.

Das innere Anliegen der Tee-Lehre

Das innere Anliegen der Tee-Lehre ist kein anderes als das der Zen-Lehre. Somit gibt es, behält man das innere Anliegen der Zen-Lehre im Auge, daneben kein solches der Tee-Lehre; und wenn man nicht um den Geist des Zen weiß, kann man den Geist des Tee nicht begreifen. Was man jedoch gemeinhin für das innere Anliegen der Tee-Lehre hält, das kann man als das Heranzüchten einer Art ästhetisierenden Geschmacks bezeichnen. Jenen herangezüchteten ästhetisierenden Geschmack erkennt man als das innere Anliegen des wahren Zen-Tees an, auf dem Gesicht tritt ein Ausdruck erlangter Erleuchtung[29] in Erscheinung, eine unbegründete Überheblichkeit[30] wird hervorgerufen, grundlos schimpft man über andere und stellt es als Wahrheit hin, daß die in der Zeit dem Tee Ergebenen allesamt das innere Anliegen der Tee-Lehre nicht begreifen. Oder aber es heißt, daß man das innere Anliegen der Tee-Lehre nicht mit Worten zerreden und nicht auf der

---

[27] *gorin*, chin. *wu-lun;* hier spiegeln sich die Gedanken der auf die Lehren des Neo-Konfuzianismus des Shushi (chin. Chu Hsi, 1130—1200) aufbauenden Staatsethik der Tokugawa-Zeit, welche dessen Lehre zur orthodoxen Staatsschule erhoben hatte.

[28] *shitai:* die Gliedmaßen des Körpers, hier auf den ganzen Körper bezogen. Ähnliche Gedanken spiegelt auch die *hairon*-Schriften, so z.B. das Kyoraishô des Mukai Kyorai (1651—1704); vgl. H. Hammitzsch, *‚Der Weg des Praktizierens' (Shugyôkyô), ein Kapitel des Kyoraishô*, in: OE I/2, 1954, S. 212.

[29] *shônyu*, hier im Sinne von *shônyû* [1]: die Erleutung erlangt haben.

[30] Eine Anspielung auf die Überheblichkeit der Hînayâna-Anhänger gegenüber den *Hokkekyô;* vgl. W. E. Soothill u. L. Hodous, a. a. O., S. 431.

Grundlage äußerer Formen lehren darf. „Denke über das Selbst nach und erfasse es!" — so läßt man, dieses für das Zen-Wort ‚Außerhalb der Lehre in besonderer Tradition'[31] haltend, eine verkehrte Erklärung eines Selbsterleuchtetseins aufkommen. Weil es sich hier um ein Tun handelt, das insgesamt durch den ästhetisierenden Geschmack geformt wird, so besteht zwischen dem selbst herangezüchteten Geschmack und dem Geschmack anderer der Unterschied von jenem und dem eigenen, und wenn man auch mit dem Gedanken, daß die Menschen ganz und gar nicht das innere Anliegen der Tee-Lehre begreifen, belustigt darüber lacht, so bleibt doch der Geschmack etwas, das unter den Menschen je nach dem einzelnen verschieden ist. Die gegenseitige Bekrittelei solcher Verschiedenheiten gegenüber dem eignen Geschmack führt dahin, daß die Arroganz — Ausgangspunkt heftiger Dispute — mehr und mehr zunimmt, es schließlich dazu kommt, eine weltliche Tee-Lehre mit schlechtem Geschmack für interessant zu halten, und sie, vollkommen falschen Gedankengängen folgend, weiterzuentwickeln. Hält man solches für den wahren Zen-Tee, so sollte man sich tausend-, ja zehntausendfach davon distanzieren. Geschmack in seiner letzten Bedeutung ist aber auch, ausgehend von der Kausalität jenes guten oder schlechten *kamma*[32], das Hinfindenlassen der Wesen, die ein Empfinden besitzen, zu ihrem eigentlichen Lebensraum. Was man als das zweifelnde Umherirren in den „Sechs Seinsbereichen"[33] bezeichnet, das ist das, von dem man am Ende auch hier als Herumirren spricht. Und weil somit in der Buddha-Lehre das Herz zu erregen der größte Verstoß und unter den Zen-Geboten das Herz nicht zu erregen das wichtigste ist, so gilt beim Zen-Tee das Züchten eines ästhetisierenden Geschmacks und das Ausüben vielerlei Formkrames als etwas, das auf das Entschiedenste abzulehnen ist. Demzufolge ist die Tatsache, daß man die Neigung, sein Herz zu erregen, zur Hauptsache macht und so die Tee-Angelegenheiten ausführt, eine Verkehrung der ureigentlichen Zen-Natur gegenüber. Der ästhetisierende Geschmack bemächtigt sich aller Dinge und versetzt das Herz in Erregung, und

---

[31] *Kyōge-betsuden furyū-monji* [2], ein Zen-Wort, das darauf hinweist, daß man frei von Dogmen die Erkenntnis der Wahrheit allein erstrebt und diese nicht auf überliefertem Schrifttum beruht *(furyū-monji)*. Alle vom Zen beeinflußten japanischen Künste (Wege) vertreten diese Haltung. Vgl. hierzu auch H. Bohner, a. a. O., S. 25, und H. Hammitzsch, *Zum Begriff ‚Weg' im Rahmen der japanischen Künste*, in: NOAG 82/1957, S. 12 — Diese Überlieferung von Geist zu Geist *(ishin-denshin)*, also auf der Grundlage des Tradierens der erlangten Erfahrungen, spielt für den Tee-Weg eine besonders bedeutsame Rolle, denn dieser ist engstens mit der Rinzai-Schule des Zen — man denke hier nur an den Zen-Meister Eisai (1141—1215) und an seinen Einfluß auf die Entwicklung der Tee-Lehre, vgl. HTW S. 33 ff. — verbunden. Eisai weist in seinem *Kōzen-gokoku-ron* darauf hin, daß die Zen-Meister direkt auf das Herz des Menschen deuten und der Mensch in seine eigene Natur blicken und so Buddha werden soll; im gleichen Sinne auch W. Gundert, *Bi-Yän-Lu*, München 1960, S. 40.

[32] *gō*, sk. karma(n).

[33] *rokushu: rokudō*, sk. *sadgati*; die Unterteilung der Drei Welten *(sangai*, sk. *trailokya)*, der Welt der Begierde *(yokkai*, sk. *kāmadhātu)*, der Welt der Formen *(shikikai*, sk. *rūpadhātu)* und der Welt ohne Formen *(mushikikai*, sk. *arūpyadhātu)*, in die Seinsbereiche der Hölle *(jigokushu*, sk. *narakagati)*, der hungrigen Geister *(gakishu*, sk. *pretagati)*, der Tiere *(chikushōshu*, sk. *tiryagyonigati)*, der bösen Dämonen *(shurashu*, sk. *asuragati)*, der Menschen *(ningenshu*, sk. *manusyagati)* und des Himmels *(tenjōshu*, sk. *devagati)*. Die ersten vier Seinsbereiche sind die der schlechten Geburten *(shiakushu*, sk. *catvāry-apāya)*.

weil der Wunsch entsteht, sich auf Verstand und Kunstfertigkeit zu stützen, führt es durch die Tatsache, daß das Herz durch *wabi*[34] erregt wird, zu Luxus, daß das Herz durch Gerätschaften erregt wird, zu Planung, daß das Herz durch *suki*[35] erregt wird, zu Liebhaberei, daß das Herz durch die Natur erregt wird, zu geplanter Originalität, daß das Herz durch das Vollkommene erregt wird, zu dem Gedanken an Unvollkommenheit, daß das Herz durch den Zen-Weg erregt wird, zu Irrlehren. Solcherart wird die Erregung des Herzens zum Ausgangspunkt jedweden schlechten Geschmacks. Dies kommt wirklich dem gierigen Verlangen nach den vier Umkehrungen von Ewigkeit, Freude, Selbst und Reinheit[36] nahe. Sogar in den Sûtren-Texten wird erläutert, daß das Leben des Menschen in einem Atemzug beschlossen liegt. Und dennoch beschmutzen sie ihr klares und reines Herz dadurch, daß sie das nur einen Augenblick währende Leben und den vergänglichen Körper für beständig halten, Raritäten und seltenes Gerät sammeln und zu einem geheimen Hort machen, ihre Gedanken an nutzlose Schätze hängen und so ihr ganzes Leben verbringen, daß sie weiterhin das freudeleere Herz für freudvoll halten, an Tee-Raum und Tee-Garten übermäßiges Kapital verschwenden, bei der Auswahl der Qualität der Speisen und bei der Aufnahme der Gäste sich in Sorgen erschöpfen und das zur letzten Glückseligkeit erheben; und daß sie bei den Regeln, in bezug auf die Ich-Losigkeit, allesamt auf die Meinung, die ein jeder für sich erlangt hat, stolz sind, die eigenen Machwerke, was sie auch sein mögen, für die allein gültigen ansehen und die anderer verachten, das Selbst züchten und bei den eigenen Vorurteilen verharren oder aber das ganz und gar Unreine für rein halten und in der Regel einer Vorliebe für das Unaufrichtige folgen und es schließlich für das Aufrichtige halten. Bei den Tee-Angelegenheiten, die sich insgesamt am Vulgären erfreuen, herrscht wahrhaftig der niedere Wunsch nach den vier Umkehrungen. Heißt es nicht in einer Erläuterung zum *Hokkekyô:* „Erfreuen sich Törichte an der Zügellosigkeit, erleiden sie für alle Zeiten alle Arten von Bitternis und Pein[37]." Nun sind die Lebewesen insgesamt schwer mit Schmutz beladen und tief in ihre Leidenschaften verstrickt, seit endlosen Zeiten irren sie in den Sinneslüsten[38] umher, finden Freude am Nutzlosen und erleiden alle Arten von Bitternis; sie wandern durch die drei Welten und die sechs Seinsbereiche[39] und erlangen das Leben hier und dort, deshalb greift man die Bedeutung auf, die besagt, daß sie allerorts geboren werden, und das ist das, was man als „alle Lebewesen" bezeichnet[40]. Wünscht man nun, der Bitternis

---

[34] Zu *wabi*, vgl. unten S. 95.

[35] Zu *suki*, vgl. unten S. 97.

[36] *shitendô*, sk. *catur-viparyâsa*, die vier Umkehrungen. Von den irrenden Menschen wird Vergänglichkeit für Ewigkeit *(jôtendô*, sk. *nitya-viparyâsa)*, Leid für Freude *(rakutendô*, sk. *sukha-viparyâsa)*, Unreinheit für Reinheit *(jôtendô*, sk. *śuci-viparyâsa)* und Selbst-Losigkeit für das Selbst *(gatendô*, sk. *âtma-viparyâsa)* gehalten.

[37] Wohl in einem der Kommentarwerke zum *Hokkekyô;* ob der Verfasser hier das *Myôhôrengekyô-gengi* (chin. *Miao-fa-lien-hua-ching hsüan-i*, verf. von CHIH-CHE TA-SHIH, 538—597), vgl. T Bd. 33, Nr. 1716, heranzieht, ließ sich nicht feststellen.

[38] *shikijin* deutet auf eine der *go-* oder *rokujin*, eine der fünf oder sechs Wurzeln ewigen Leidens, hin; vgl. auch *rokkon, rokkai* oder *rokushiki*.

[39] S. o. Anm. 33.

[40] Hier die Gleichsetzung der Schriftzeichen *shusho* [3] und *shujo* [4].

und Pein aller Lebewesen zu entkommen, so muß man mit allem Ernst den Glauben festigen, das Tor des Zen-Tees durchschreiten und die geistige Übung zur Erlangung des Weges und zur Befreiung durch Erlösung praktizieren. Somit ist das Handeln eines irrenden Menschen sowohl im Guten wie im Schlechten schlecht. In den Träumen ist Sein und Schein nur Schein. Und die irrigen Ansichten während des Irregehens sind insgesamt irrig in ihrem Richtig und Falsch. Wie könnte man aus diesem Grunde, wenn man hartnäckig an dem vulgären Geschmack festhält und davon spricht, daß er der wahrhaft gute sei, es sich am Festhalten des Glaubens genug sein lassen! Gerade wenn man seine Zeit mit nutzlosen Amüsements verbringt und sinnlos Jahre und Monate vergeudet, dann dürfte man den Lehren und Unterweisungen des großheiligen Buddha den Rücken kehren und zu einem Verbrecher am Tee-Weg werden. Es ist sehr wohl von Bedeutung, die kleinste Zeitspanne gewichtig zu nehmen, sich auch für einen winzigen Augenblick nicht abzukehren und mit Hilfe der Tugendübung des Zen-Tees den wundersamen Weg zu praktizieren.

Das Gerät des Zen-Tees

Die Gerätschaften beim Zen-Tee sind keine schönen Geräte und keine kostbaren Geräte, sie sind keine seltenen Geräte und keine altehrwürdigen Geräte. Es ist so, daß man ein absolutes Herz des Runden und Leeren, Klaren und Reinen zum Gerät machen soll. Der Gebrauch der Klarheit und Reinheit dieses absoluten Herzens als Gerät führt hin zum Tee in seiner ureigentlichen Zen-Natur. Somit ist es unwürdig, Tee-Gerätschaften wertzuschätzen, die einen weltbekannten Namen haben und sich allenthalben einer Bewunderung erfreuen. Warum wohl soll man ein Gerät ohne Wert erstehen, um eine Schale Tee zu schlürfen, und es als eine geheime Kostbarkeit zum Schatz erheben? Für den Tee-Weg ist das völlig sinnlos. Der gemeine Mann giert nach Hab und Gut und spielt häufig selbst den Vermittler, ein Unglück heraufzubeschwören. So heißt es denn bei Lao-tzu: „Wer Güter, die schwer zu erlangen sind, nicht wertschätzt, bewirkt, daß das Volk nicht zu Räubern wird[41]." Man soll also über die Qualität der Gerätschaften nicht diskutieren. Die beiden irrigen Unterscheidungen zwischen Gut und Schlecht lehne man ab und suche im eigenen Herzen das Gerät der Wahrheit und Reinheit zu erlangen. Nun ist aber das Gerät eines absoluten Herzens nichts, was von Menschenhand gefertigt, geformt oder gegossen wurde. Weil es ein Gerät der Natur von Himmel und Erde ist, bewahrt es, unveränderlich wie Yin und Yang, wie Sonne und Mond, wie Dinge und Erscheinungen im All, wie die hundert Welten und tausend Wahrheiten, das ewige Gesetz und wird zum Buddha-Herz des ungetrübten, leeren Geistes, das dem Leuchten von Sonne und Mond gleicht; aber selbstisch geworden, wirbelt es die Wolken des ewigen Leides auf, verdunkelt den Glanz der ewigen Wahrheit, beschmutzt durch die fünf Leidenschaften, erzeugt willkürlich der Sinne Lust, läßt die drei Gifte Geiz, Zorn und Torheit ausströmen und wird ganz und gar, die Reinheit des absoluten Herzens schließlich verändernd, ein Gefäß der drei

[41] S. *Lao-tzu*, Abschnitt 3.

Gifte. Daher sind alle Lebewesen in der Welt seit dem Zeitalter des *kalpa* des absoluten Nichts[42] durch die fünf Trübungen[43] mit Schmutz beladen und sich der Minderwertigkeit der eignen Fähigkeiten nicht bewußt, und weil sie bereits die letzte Grenze der geistigen Dunkelheit erreicht haben, ist das, was sie als gut rühmen, nicht das echte Gute. Bei Lao-tzu heißt es ferner: „Da in der Welt alle um die Schönheit des Schönen wissen, daher gibt es das Häßliche. Da alle um die Güte des Guten wissen, daher gibt es das Ungute[44]." Nimmt man dies als Beispiel, so kommt es einem Menschen gleich, der sich an einen Geruch gewöhnt hat und das auf diesen Geruch Hinweisende nicht mehr wahrnimmt. Und da beim Praktizieren allerorten ein schlechter Geschmack herrscht, sollte man sich vor allem durch einen rechten Gebrauch des Zen-Tee der beschmutzten Geräte entledigen und auf das Gerät ursprünglicher Reinheit zurückgreifen. Im Hokkekyô wird verkündet: „Durch innere Kraft ist man fähig, eines guten Gefäßes teilhaftig zu werden[45]." Wenn man also mit aller inneren Kraft praktiziert, dann dürfte auch einer niedriger Gesinnung bestimmt eines guten Gefäßes teilhaftig werden. Sollten wir zum Beispiel nicht, wenn wir auch noch unvollkommen sind, dadurch, daß wir uns vertrauensvoll auf das Tor des Zen hinbewegen, schließlich zu einem guten Gefäß werden können! In den Chia-yü (des K'ung-tzu) steht geschrieben: „Mit einem guten Menschen zusammen dahingehen, das ist wie ein Dahinwandeln in Nebel und Tau. Obgleich die Kleider nicht befeuchtet werden, atmen sie doch nach einer Weile Feuchtigkeit. Mit einem Ignoranten zusammen dahingehen, das ist wie ein Sich-Aufhalten an einem ‚gewissen Ort'. Obgleich die Kleider nicht beschmutzt werden, spürt man nach einer Weile den Geruch. Mit einem schlechten Menschen gemeinsam dahingehen, das ist wie das Wandeln auf eines Messers Schneide. Obgleich sie den Menschen nicht verletzt, wird man nach einer Weile doch erschreckt[46]." Deshalb darf man nicht einmal für einen Augenblick einem schlechten Weg zu nahe kommen. Und weil es die Regel ist, daß eine Ursache unbedingt eine Wirkung zeitigt, und der Grundsatz besteht, daß man, verläßt man sich auf Schlechtes, zum Schlechten kommt und, verläßt man sich auf Gutes, sich dem Guten zuwendet, so nehmen wir mit ernsthaften Mühen die Kräfte eines unverzagten Herzens zusammen und erschöpfen uns in voller Hingabe in der Ausübung des Zen-Tees, dann mag wohl kein Zweifel bestehen, daß wir in diesem Leben dem Gefängnis der Herrschenden entgehen und nach dem Tode die Tore der drei niederen Seinsbereiche[47] schließen und in den Himmel aufsteigen und die Erleuchtung erlangen. Ein Vollendetsein solcher Art ist ein kostbares Gefäß der Vollkommenheit, des Glanzes und der Reinheit, eins mit Himmel und Erde. Dies nennt man das Gerät des Zen-Tees. Welchen Wert schon könnte man der außergewöhnlichen Seltenheit eines alten Kruges origineller Arbeit beimessen.

---

[42] Die vierte Periode eines *kalpa*, die Periode des absoluten Nichts.
[43] *gojoku*, sk. *panca ksâyâh;* vgl. W. E. Soothill u. L. Hodous, a. a. O., S. 122.
[44] S. *Lao-tzu*, Abschnitt 2.
[45] S. *Hokkekyô*, T Bd. 9, Nr. 262.
[46] Vgl. auch SPTsK, *K'ung-tzu chia-yü* II, 4, *Liu-pen*, S. 8b.
[47] *sanzu: sanakudô, sanakushu.*

Das Schriftzeichen *wabi* wird auf dem Tee-Weg mit einer besonderen Ehrfurcht verwendet und bedeutet die Einhaltung der Gebote Buddhas. Jedoch die Menschen dieser Welt leihen sich *wabi* für die äußeren Erscheinungsformen, und innen ist dafür von einem *wabi*-Gefühl nichts zu spüren. Was soll man aus diesem Grunde sagen, wenn einer für den Tee-Raum, der seinem Äußeren nach *wabi* atmet, Unmengen gelben Goldes verschwendet, wenn er Felder und Gärten gegen wunderlich-kostbares Porzellan eintauscht und dann vor seinen Gästen prahlt; kann man das als feinen Geschmack am *wabi* bezeichnen? Was man *wabi* nennt, das ist unvollkommen, zeigt keinen Eigenwillen und keinen Wunsch zur Vollendung. In einem Kommentar zur Elegie Li-sao[48] heißt es zu der Verbindung *talai: ta* bedeutet aufrecht stehen und *tai* bedeutet verharren; schmerzlicher Gedanken voll, die Sinne verlieren und stehend verharren und keinen Schritt vorantun können. Und im Shih-shih yao-lan steht: „Buddha predigte und ein Bodhisattva fragte: ‚Wenig Begierden haben und die Genügsamkeit kennen, welchen Unterschied gibt es da?' Buddha entgegnete: ‚Wer wenig Begierden hat, der erstrebt nichts und nimmt nichts. Wer die Genügsamkeit kennt, der grollt auch nicht, wenn er nur wenig erlangt'[49]." Wenn man dies zusammenfaßt und die Bedeutung des Schriftzeichens *wabi* und seine japanische Lesung betrachtet, dann zeugt diese Armut nicht den Gedanken, sie für Armut zu halten, und das Unvollkommene läßt den Gedanken an Unvollkommenes nicht aufkommen. Und man sollte auch begreifen, daß es *wabi* ist, jenes Unvollendete, das den Gedanken des Unvollendeten nicht einschließt. Wenn jemand solche Armut für Armut hält, das Unvollkommene als unvollkommen beklagt und auch das Unvollendete als unvollendet verurteilt, so ist das nicht *wabi*, und man darf einen solchen als einen wahrhaft armen Tropf bezeichnen. Es kam die Lehre auf uns, daß ein Weiser alter Zeiten sprach: „Wenn auch das *tao* eindeutig festgelegt ist und nicht in einen zweiten Gedanken zerfließt . . . ", und doch berichtet man von jenem Kao Tsu[50] aus der Periode Yung-ping, daß er „trotzdem es eindeutig festgelegt ist, nicht zu dem ersten Gedanken findet; trotzdem es eindeutig festgelegt ist, nicht zu dem Nicht-mehr-Denken findet". Verliert man sich nun nicht in all diese Gedankenspekulationen, dann bewahrt man fest und unbeirrt den Geist des *wabi* und das kommt dem Einhalten der Buddha-Gebote gleich. Aus dem Grunde entsteht, wenn man um das *wabi* weiß, keine Habgier, keine Übertretung der Verbote, keine Unbeherrschtheit, keine Nachlässigkeit, keine Aufsässigkeit und keine Torheit. Von nun an verwandelt sich Habgier in Wohltätigkeit, die Übertretung der Verbote in ein strenges Festhalten an ihnen, die Unbeherrschtheit in Duldsamkeit, die Nachlässigkeit in ernstes Streben, die Aufsässigkeit in innige Versenkung und die Torheit in Weisheit. Man nennt dies die sechs *haramitsu*, und es ist die Bezeichnung der Fähigkeit, den Wandel eines Bodhisattva zu führen und

---

[48] Vgl. *Ch'u-tz'u* I, SPPY S. 12b.

[49] Eine von dem Mönch Tao Cheng kompilierte Einführung in die Sutren; s. T Bd. 54, Nr. 2127, S. 296c.

[50] Es ließ sich nicht ermitteln, um wen es sich hier handelt. Vielleicht ist der Ausdruck auch nur im Sinne der ehrenden Bezeichnung für einen Sektengründer (jap. *kōso*) gebraucht.

zu vollenden. *haramitsu* ist ein Sanskritwort und bedeutet in Übertragung ‚jenes Ufer erreichen', *pâramitâ*[51]. Die Bedeutung ist, den Pfad der Erleuchtung betreten. Und da nun das Schriftzeichen *wabi* der Nutzanwendung der sechs *haramitsu* gleichsteht, sollte es dann nicht ein Gebot der Tee-Lehre sein, daß man es wahrhaftig in aller Verehrung wahren sollte[52].

Die Wandlung bei der Tee-Lehre

In der Tee-Lehre gibt es den Begriff der Wandlung und im Nambôroku steht: „Beim Ablegen der Gerätschaften und Gefäße, bei den eignen Entscheidungen ist die Überlieferung des Meisters allgegenwärtig, und man kann sich ihr nicht entziehen, und wenn man die grundsätzlichen Richtlinien bis hin zu dem Geheimnis von Yin und Yang bis zum Letzten erfaßt, erlangt man einen Zustand vielgestaltigen Wandels und uneingeschränkter Freiheit[53]." Und demzufolge hält man, was neben den grundsätzlichen Richtlinien entsteht und mit diesen in Einklang zu bringen ist, für die Wandlung. Solches aber — es bedient sich menschlichen Machwerkes und nährt sich von verstandesmäßigen Erwägungen — liegt nicht in der Natur der Wandlung. Unser Weg ist nicht von dieser Art. Wir folgen dem Wirken der Natur, zwängen unser Herz so gar nicht in grundsätzliche Richtlinien, noch lassen wir das Herz von solchen Wandlungen Notiz nehmen — wir lassen das Praktizieren zum Geheimnis der Wandlung werden. Gibt es in unserer Zeit nicht ein *gâthâ* von Hochwürden Takuan!

Ohne Gesicht war er am Anfang, der Tee-Weg,
Ein von Wirrungen freies Herz sein natürlich Gesetz.
Doch, ob Regeln es gibt, ob keine vorhanden,
Gibt nur dem Willen man nach, folgt wie ein Wunder die Wandlung[54].

Das Gedicht gibt der ureigentlichen Idee des Tee-Schlagens Ausdruck; verlassen wir uns wahrhaftig auf den Hinweis der letzten Zeile, dann führt es uns dahin, daß wir die Hingabe an das Wunder und das Verwirklichen der Wandlung als Geheimnis des Tee-Weges betrachten und eine Vernachlässigung des Genial-Handwerklichen hochschätzen. Wenn man von einem genialen Gedanken Gebrauch macht — auch wenn man sich noch so sehr den geistigen Übungen hingibt — geht alles in dem eigenen ästhetisierenden Geschmack unter und weicht von dem wundervollen Wirken der Natur ab. Die Wandlung aber entsteht aus der Natur des Lebensodem von Himmel und Erde; der menschliche Körper nimmt diesen in sich auf und gerät von selbst in Bewegung und Aktivität, so heißt es. Deshalb greifen wir dieses Naturgesetz auf und vertrauen uns, auch wenn wir den Tee-Raum betreten, dem

---

[51] Die sechs Kardinaltugenden, deren strenge Einhaltung den Gläubigen den Weg ins Nirvâna finden lassen; sie sind *fuse* (sk. *dâna*), *jikai* (sk. *śîla*), *ninniku* (sk. *ksânti*), *shôjin* (sk. *vîrya*), *zenjô* (sk. *dhyâna*) und *chie* (sk. *prajñâ*).

[52] Zum Begriff *wabi* vgl. auch H. Hammitzsch, *Zu den Begriffen wabi und sabi im Rahmen der japanischen Künste*, in: NOAG 85/86, 1959.

[53] S. *Chadô-zenshû*, hg. von Iguchi Kaisen, Nishiboki Ichizô, Horiguchi Shami u. a. Ôsaka 1914, 15 Bde (künftig: ChZ); hier: IX, Nambôroku, S. 223. — Der Verfasser des *Nambôroku* ist der Rikyû-Schüler *Nambô Sôkei*, Sohn einer Kaufmannsfamilie in der Hafenstadt Sakai. Seine Lebensdaten sind unbekannt.

[54] Takuan Oshô (Shûhô, 1573—1645), ein bedeutender Zen-Meister, der den Tee- und den Schwert-Weg ganz im Zen-Sinne auslegt. Das *gâthâ* findet sich in ChZ I, S. 717.

sich ganz natürlich ausbreitenden Wirken der Natur an, geben unsere enge Freiheit auf[55] und streben geradewegs hin zu der absoluten Leere und Stille, und das sollten wir vom Anfang bis zum Ende verwirklichen. Zudem gibt es beim Zen-Tee der unterscheidenden Bezeichnungen nur wenige, und es besteht keine Vorschrift, ihn als etwas Geheimes im Verborgenen zu praktizieren. Wenn man aber nach jenen Tee(-formen) unterschiedlicher Bezeichnung Verlangen trägt und seine Zeit in der Hoffnung auf eine Buddhaschaft[56] vergeudet, vollendet man den wahren Weg des Zen-Tee nicht; wann könnte man dann das Mysterium der Wandlung erlangen! Wenn man aber die Würde des Zen-Tee bewahrt und ihm in religiöser Hingabe und Tugend nacheifert, dann dürfte man ganz von selbst in das Mysterium der Wandlung eintreten.

Der Begriff suki

Die Tee-Anhänger in unserer Zeit schenken dem Schriftzeichen *kô (konomi)* ‚Geschmack' ihre Aufmerksamkeit, und es kam schließlich dahin, daß sie von ‚Teegerätschaften mit Geschmack' sprachen und sich daran vergnügten. Jedoch aus der Ablehnung dieses Schriftzeichens heraus — ursprünglich wurde es abwertend für ‚Dilettantismus' gebraucht — kam es dazu, daß man die Schriftzeichen *suki* verwendete[57]. Im Abschnitt über den Gartenpfad im Nambôroku heißt es ungefähr so: Bedenkt man nun den Ausdruck ‚Teegerätschaften mit *suki*' in seiner Grundbedeutung, so dürfte er, auch wenn *suki* und *suki (kô)* als gleichbedeutend gelten, in seinem Gehalt wesentlich abweichen. Zu *suki* heißt es in einer Anmerkung zu den Worten ‚Li Huang überdachte sein unglückliches Geschick *(suki)*' in der Biographie des Li Huang im *Shih-chi:* „Fu Ch'ien führt aus: Was er, Li Huang, unternahm, sein Schicksal war nicht harmonisch[58]." Und aus der Biographie des Li Huang im Ch'ien-Han-shu geht es ebenso hervor. In einem Kommentar des Shi Ko heißt es: „Die eine Seite des Lebens ist nicht harmonisch-ausgeglichen[59]." Nimmt man nun ganz allgemein einen Bruchteil des *suki* als Maß, dann dürfte allen Ernstes ein Stil entstehen, der in den Dingen vollständig unvollendet ist. Das in der Tat sollte der Grundstil der Tee-Zeremonie sein. Als Mensch mit der Welt nicht gleichgehen, dem Alltäglichen nicht folgen, das Geregelt-Harmonische nicht lieben und Freude an der eigenen Armut empfinden; solch einen Menschen in einsamer Klause nennt man einen, der *suki* besitzt. Bei einem Haus fügt man sich, was die Pfeiler aus Kiefernholz und die Sparren aus Bambus anlangt, deren Krumm- und Geradesein, Eckig- und Rundsein, und für oben

---

[55] *jizai wo hasshite: jizai wo hanatsu,* wobei mit *jizai* das Handeln nach eigenem Gutdünken, *kokoro no mama,* gemeint ist.

[56] *juki:* die Vorhersage künftiger Buddhaschaft durch Buddha erhalten; gehört zu den Riten der *kwanjô*-Zeremonie (sk. abhiseka). Vgl. auch W. E. Soothill u. L. Hodous, a. a. O., S. 252.

[57] Hier werden die beiden termini *kô (konomi)* [5] und *suki* [6] gegenübergestellt. Zu *suki* vgl. auch meine Ausführungen in HTW S. 129 ff. Dieser Begriff ist keinesfalls eine Prägung des Tee-Wegs — er findet sich auch in bezug auf das *waka* und *renga* angewendet — aber für den Tee-Weg gewinnt er eine besondere Bedeutung. Das zeigen auch die in ihrer Aussage nicht immer gleichen Definitionen. Vgl. z. B. Yamanoe no Sôji (1544—1590) in seinem *Yamanoe no Sôji ki,* s. HTW S. 70.

[58] Hierzu vgl. *Shih-chi* 109, SPPY S. 6a und *Chien-Han-shu* 54, ebenda S. 6a.

und unten, links und rechts, neu und alt, leicht und schwer, lang und kurz, breit und schmal, aber auch für das Ersetzen von etwas Fehlendem und für das Zusammenfügen von etwas Zerbrochenem gibt es keinesfalls harmonische Ausgeglichenheit. Das ist es, was man unter seltenen Geräten als Gerät mit *suki* bezeichnet. Seine Wirkung erstreckt sich auf die rechte Anordnung, das Nicht-Harmonisch-Ausgeglichene ist bei seiner Seltsamkeit unübertroffen. Unharmonisch und harmonisch sind eine Einheit, unharmonisch ist harmonisch, so wie harmonisch unharmonisch ist, und man kann von einem Ring ohne Ende sprechen; deshalb erübrigt es sich, Pinsel und Worte zu erschöpfen. Das Schriftzeichen *kô (konomi)* in seiner Bedeutung ‚modischer Dilettantismus' entspringt einem Herzen, das an den Dingen Gefallen findet, deshalb unterscheidet es sich von den Forderungen des ‚Grasbewachsenen Hüttleins am taubedeckten Pfad' (des Tee-Weges). Das weltliche *suki* wird zu einer Vorliebe für alle Dinge. Man neigt zu originellen Gerätschaften und hält dies für ‚Tee-Zeremonie'. Das aber ist bedauernswert! Die beiden Schriftzeichen *suki* sind vom Staub der Welt verdeckt und hundert und mehr Jahre und so weiter, so führt man aus, — demzufolge haben originelle Gerätschaften und Dilettantismus nichts mit dem ursprünglichen Gehalt des Tee-Weges zu tun. Will man das *suki*, das nach einer jeden Seite hin nicht dem eigenen Wollen entspricht, in seinem literarischen Sinne bewahren, dann gibt es — greift man dabei das Schriftzeichen nur im Wert von *kô (konomi)* auf — angefangen bei dem Tee-Raum bis hin zur Gestaltung des Gartens und den Formen der Tee-Gerätschaften, nichts, was nicht in allen Einzelheiten von dem ‚Geschmack' Gebrauch macht; besonders in den Häusern, in denen der Tee-Weg Tradition geworden ist, gibt es kein Gerät, das nicht von ihren Begründern an bis herauf in die Gegenwart bei einem jeden aus den zahlreichen Generationen ‚Geschmack' zum Ausdruck bringt. Wir aber haben nicht die Muße, über die Geringfügigkeit von ein oder zwei Zoll zu streiten, Länge und Kürze, Breite und Schmalheit zu fixieren und sie als Geschmacksrichtung des eigenen Hauses zu bezeichnen, allerlei Modisches im Sinne von ‚dieses ist Rikyû-, jenes ist Sôtan-Geschmack' festzulegen und die Zahl der Gerätschaften, die in einem jeden einzelnen Haus geschaffen wurden, einzeln aufzuführen. Überdies kann man es, weil dies kein gewöhnliches Gerät ist, nicht recht gebrauchen und mit anderen austauschen. Auch Übertreibungen des ästhetisierenden Geschmacks an den Dingen, so zum Beispiel bei einer Ornamentierung, die dem Verwendungszweck nicht gerecht wird, oder der Wettstreit um die überzüchtete Eleganz, mit der man ohne Ausnahme bei der Errichtung einer ‚Schneeklause' für deren Kiesel bis hin zu den gemaserten Brettern in minutiöser Weise Maßeinheiten von einem oder zwei Zoll bedenkt, sie fußen letzten Endes alle auf dem Schriftzeichen *konomu*. Und noch dazu wird die Beurteilung, ob Tee-Gerät im großen und im ganzen etwa nur bei einer bestimmten Richtung verwendet werden darf oder nicht, zu einem Kriterium unter den Tee-Praktizierenden. Tachibanaya Sôgen sprach einmal gegenüber Ko(bori) En(shû) aus, daß es ein Gerede unter den Leuten gäbe, selbst ein Rikyû wäre dem Werturteil und dem ‚Kunstverstand' eines Koen nicht gewachsen; wenn man das betrachtet, so sind solche, weil sie Werturteil und ‚Kunstverstand' vorzeigen und doch keine Unterscheidung fällen

können, nicht echte Tee-Praktizierende[60]. In dieser Schrift wird gleichsam die Lehre aufgestellt, in einem noch höheren Maße Werturteil und Kunstverstand zu entwickeln. Was oben als Gehalt von *suki* dargelegt worden ist, steht im großen und ganzen in Widerspruch. Nun, was man als *suki* bezeichnet, das geht aus der Biographie des Li Huang hervor, es macht nur die eine Seite der Dinge aus und zeigt den Wunsch nach einem Unvollendetsein, deshalb ist es dem bereits in einem vorhergehenden Kapitel behandelten *wabi* gleich: es erfreut sich an einer ehrlichen Armut, bietet einer vernunftwidrigen Habgier Einhalt und steht einem ernstzunehmenden Gebot nahe. Mit der Leidenschaft des Menschen ist es nun so, daß sie, wenn sie eins erlangt hat, sich nach zehn anderen Dingen sehnt, wenn sie zehn erlangt hat, hundert weitere fordert, so daß seine Wünsche zu etwas Unerschöpflichem werden. Aus diesem Grunde ist der Mensch durch vernunftwidrige Habgier geblendet, scheut — gibt es nur einen Vorteil — keine Gefahr, rennt bald hierhin, stürzt bald dorthin, achtet nicht des Lebens und bringt seinem Körper Leid; das führt dahin, daß er seinen Körper über Maßen beansprucht und schließlich tot niederfällt. Wenn er bereits auf dem Krankenlager liegt und der Geist von Tag zu Tag seinem Verfall entgegengeht, blickt er, zu schwach seinen Lüsten zu folgen, mit Sorge auf die Taten der vergangenen Zeiten zurück: Auch die bis auf heute verflossenen fünfzig oder sechzig Lebensjahre sind nicht mehr als ein geträumter Traum, nichts irgendwie Vollendetes ist vorhanden, und es erhebt sich zum ersten Male ein wehklagendes Bedauern, dennoch liegt es in der Bedeutung des *suki*, das im voraus vor der Bestimmung gewarnt hat, daß es nicht noch einmal eine Rückkehr gibt. Da der Mensch in solcher Gier unersättlich ist, führt das zu der schlechten Wirkung von Empfangen und Zurückgeben, eine unendliche Zeit treibt er im Fluß von Leben und Sterben einher; wann wird er wohl ins himmlische Land Buddhas hinübergeboren werden? Wenn wir aus diesem Grunde die Gebote des *suki* bewahren, die geistige Übung des Zen-Tee in den Mittelpunkt stellen, unser eigenes Wesen erkennen und die innere Haltung eines ‚Nicht-Lebens und Nicht-Vergehens' erlangen, wie sollten dann beim Tode Reue und Bedauern wegen unserer Begierden entstehen.

Der Begriff ‚Taubedeckter Pfad'

Greifen wir die heutzutage populären Tee-Gärten heraus, so verwenden sie zwar die Bezeichnungen ‚innerer taubedeckter Pfad' und ‚äußerer taubedeckter Pfad', aber in bezug auf Bedeutung und Regel weichen sie erheblich ab[61]. Bei der ursprünglichen Bezeichnung ‚taubedeckter Pfad' las man aus dem ‚taubedeckt' (*ro*) ein ‚in Erscheinung treten' heraus und ‚Pfad' (*ji*) deutete auf ‚Herz'. Darin lag die Bedeutung ‚das eigene Wesen offenbaren'. Das ewige Leid der Welt insgesamt mit den Wurzeln ausreißen und die Buddha-Natur der ewigen Wahrheit und Wirklichkeit offenbaren, aus diesem Grunde spricht man vom ‚taubdeckten Pfad'. Daß man ihn auch ‚weißbetauten Pfad' *(hakuroji)* nennt, hat den gleichen Grund. Weiß bedeutet ‚vollkommen rein

[60] Tachibanaya Sôgen, ein Schüler des Kobori Enshû (1579—1647); die Schrift ließ sich nicht verifizieren.

[61] Der Begriff *roji*, taubedeckter Pfad, wird heute zumeist nur für den Tee-Garten, den sog. inneren *(nai-)* und äußeren Garten *(gairoji)*, verwendet; früher auch für den Tee-Raum und für den Tee-Weg, vgl. HTW S. 126 ff.

sein'. Diese Bedeutung aufgreifend, hat man dem Tee-Raum in dem Sinne, daß er ein Heiligtum[62] ist, in dem sich die Buddha-Natur in uns offenbart, den Namen ‚taubedeckter Pfad' gegeben. Somit ist ‚taubedeckter Pfad' eine Bezeichnung für den Tee-Raum. Auch die Bezeichnung für die makellose Reinheit eines weitausgedehnten, brachen und halmlosen Bodens ist ‚taubedeckter Pfad'. Und auch er wird zum Symbol für die Buddha-Natur. In den Erklärungen zum Hokkekyô heißt es: „Durch eine Wanderung auf den vier Wegen werden die vier Weisheiten symbolisiert. Durch Meditation über diese vier Wahrheiten erlangt man zugleich die Fähigkeit des Erfassens der Wahrheit. Jene Wege treffen gleichsam an einem Punkt zusammen und deshalb nennt man sie die vier sich kreuzenden Wege. Wenn man noch von Zweifeln befangen ist, bleibt dieser, auch wenn man ihn durch Überlegungen beiseite schiebt, doch bestehen, und man kann die Bezeichnung ‚taubedeckter Pfad' nicht anwenden. Wenn man sich im Gedanken an die drei Welten erschöpft hat, dann erst gilt die Bezeichnung ‚taubedeckter Pafd'[63]." Was man daneben als Heiligtum bezeichnet, das hat die gleiche Bedeutung wie ‚taubedeckter Pfad'. Im *Shikwan* wird herausgestellt: „Das Heiligtum ist zugleich die Welt makelloser Reinheit. Dort läßt man die Spreu der fünf Stadien des Zweifels zurück, und das Reiskorn der Wirklichkeit tritt in Erscheinung . . . Wenn man sich so in Gedanken an die drei Welten erschöpft, dann erst gilt die Bezeichnung ‚taubedeckter Pfad'[64]." Aus diesem Grunde sind die Bezeichnungen ‚taubedeckter Pfad' und ‚Heiligtum' in dem Sinne, daß man die Spreu der schlechten Leidenschaften der fünf Stadien zurückläßt und das Reiskorn der Buddha-Natur, die wirklich und rein ist, in Erscheinung treten läßt, gar nicht unterschiedlich. Auch nennt man den Tee-Raum eine ‚gesonderte Welt', diese setzt man dem eigenen Herzen gleich. Ein Wort besagt: „Die Welt ist nicht die Welt"; nennen wir dieses Welt, so dürfte es, ohne uns zu verstricken, unser Herz zur Entwicklung bringen[65].

Die Begriffe tai und yô

Im Tee-Weg gibt es die Begriffe *tai* (Dasein als solches) und *yô* (Funktion)[66]. Im Alltagsleben nun — um ein Beispiel aufzugreifen — bewahren

---

[62] *dôjô;* weist auf *bodai-dôjô (sk. bodhimanda)* hin, wird aber auch im Sinn ‚Ort der Stille, wo man das Gesetz praktiziert' verwendet.

[63] *shitai (sk. catvâri-âryasatyâni),* die vier Wahrheiten: *duhkha, samudaya, nirodha* und *mârga.* Vgl. W. E. Soothill u. L. Hodous, a. a. O., S. 182. Die Textstelle entstammt wahrscheinlich wieder einem *Hokkekyô*-Kommentarwerk.

[64] S. *Maha-shikwan,* T Bd. 46, Nr. 1911. — Die fünf Stadien *(gojû* oder *gojûji)* der schlechten Leidenschaften: *kenissaisho-jûji, yokuai-jûji, shikiai-jûji, uai-jûji* und *mumyô-jûji.*

[65] Die angeführte Stelle hat sich nicht feststellen lassen.

[66] Für die Begriffe *tai* [7] und *yô* [8] ist es schwer, eine Übersetzung zu finden, die ihrer Anwendung auf allen Gebieten der japanischen Künste gerecht wird. Eine endgültige Klärung dieser und anderer Begriffe soll erfolgen, wenn die in München angelaufenen Arbeiten an einem Katalog zur kunsttheoretischen Terminologie Japans weiter fortgeschritten sind. Im Gebrauch von *tai* und *yô* herrscht auch beim Tee-Weg keine absolute Einheitlichkeit. Das *tai* kann als *hontai,* das Ding in seinem Dasein als solchem, wiedergegeben werden, während sich das *yô* auf die Anwendung die Funktion der Dinge bezieht. O. Benl, *Das japanische Kettengedicht,* in: ZDMG 104/2 (1954), S. 442, übersetzt *tai* mit Träger und *yô* mit Funktion; H. Bohner, a. a. O., S. 9, gibt *tai* mit corpus, das Innerste, und *yô* mit Gebrauch, Anwendung, äußere Erscheinung wieder.

beim Handhaben der Gerätschaften Geräte, die im allgemeinen nicht bewegt werden, wie zum Beispiel der Wasserkessel oder das Gefäß für das klare Wasser, das *tai*, und Gerätschaften, die bewegt und gehandhabt werden, wie zum Beispiel der Tee-Löffel oder die Tee-Büchse, das *yô*. Doch sind wiederum *tai* und *yô* untrennbare Begriffe; wenn das Gefäß für das klare Wasser oder der Wasserkessel und andere auch Geräte mit *tai* sind, werden sie doch, wenn man sie beim Transport bewegt, zu solchem mit *yô*. Und wenn der Tee-Löffel und die Tee-Büchse auch dem *yô* zugehören, werden sie doch, wenn man sie als Schmuck aufstellt, zu einem *tai*. Jedoch wenn man solcherlei zu *tai* und *yô* erhebt, welcher Nutzen dürfte daraus für den (Tee-)Weg erwachsen? Das entspricht nicht der ursprünglichen Idee. Zen- und Tee-Lehre, als zweierlei unterschieden, ergeben *tai* und *yô*. Doch auch das Prinzip der Untrennbarkeit ist von Gewicht. Weil man seit alten Zeiten das Tee-Schlagen mit Zen-Gedanken verbunden hat und der Zen-Geschmack mit dem Tee-Geschmack zum gleichen Geschmack geworden ist, ist das eine zu zweien, sind die zwei zu einem geworden, und das ganze Herz verharrt bewegungslos, und Leere und Stille sind sein Meister — das ist *tai*. Die Glieder und den Körper bewegen, Voranschreiten und Stehenbleiben, Sitzen und Stehen — das ist *yô*. In dem Kommentar des Chu zum Chung-yung: „Wenn es auch, einmal *tai*, einmal *yô*, Bewegung und Ruhe gesondert gibt, muß man dennoch auf alle Fälle ihr *tai* aufstellen und danach tritt das *yô* durch Praktizieren in Erscheinung; sie sind nämlich in ihrem Wesen gar nicht zwei verschiedene Dinge[67]." Und im 10. Band des Hokke-(kyô) in der Erläuterung zu Gonjitsu heißt es: „*tai* und *yô*, das ist das ernsthafte Praktizieren des Weges der Erleuchtung. Die Erleuchtung über die letzten Tiefen der Buddhaschaft ist *tai*. Dieses ist Realität. Durch diese Buddhaschaft gleichzeitig in Übereinstimmung mit allen Lebewesen der neun Welten Vorteil und Nutzen haben, das ist *yô*. Dieses ist Realisierung. Greift man ein Beispiel auf, so ist *tai* gleichsam die große Erde. Und das *yô* kehrt zum *tai* zurück. Die Realisierung liegt in der Rückkehr zur wahren Tugend[68]." Diese Worte geben die Bedeutung von *tai* und *yô*. Das ist eine Lehre, die sich allein im Praktizieren des Tee-Weges offenbart und hin zum Buddha-Herzen führen dürfte.

Über den Tee ohne Gast und Gastgeber

Die Tee-Zeremonie ohne Gast und Gastgeber[69] bezeichnet man als den Urgrund des großen Geheimnisses von Rikyû, so geht es aus dem Nambôroku hervor; und in bezug auf den Urgrund des großen Geheimnisses da werden Wasser und Steine, Gräser und Bäume und alle Gerätschaften insgesamt ganz und gar verworfen; ein makellos weißbetauter Pfad und ein unverhaftet-friedvolles Herz, das darf man als den großen Weg leuchtender Überlieferung des großen Laienpriesters Rikyû betrachten. Das dürfte aus

---

[67] S. *Chien-pên sze-shu*, Bd. *Ta-hsüeh Chung-yung*, Suchou, 1917, S. 2b; KKT, *Kokuyaku-Chûyô*, S. 10.

[68] S. *Hokkekyô*, T Bd. 9, Nr. 262.

[69] Ein Zen-Wort: *mu-hin-shu hin-shu-rekizen* ‚Nicht Gast und Gastgeber, Gast und Gastgeber ganz ungetrübt'; vgl. hierzu H. Bohner, a. a. O., S. 21 und HTW S. 126.

diesem Abschnitt ersichtlich geworden sein. So heißt es da im Nambôroku[70]. Und trotzdem ist das nicht der Tee ohne Gast und Gastgeber. Wenn man alles, was zum Tee gehört, vollständig verwirft und beseitigt, findet der Tee-Weg ein Ende und fällt in sich zusammen, auf diese Weise wird der Tee-(-Weg) sinnlos; andererseits, wenn man den Satz ‚ganz und gar verworfen' ausläßt, so verliert das eine Schriftzeichen ‚ohne' *(mu)* seinen Platz — das führt dann hin zu einem vulgären Tee, wie er gewöhnlich praktiziert wird. Überdies gibt es unter den Arten des Tee, für die man Namen wie Tee beim Schnee, Tee bei Blumen, Tee beim Mond, Tee beim Holzfeuer, Tee in der Sterbestunde, Tee im Feldlager und andere gefunden hat, keine Art, die man besonders als ‚ohne Gast und Gastgeber' bezeichnet. Auch gibt es im übrigen keine Erklärung, die dies als den Urgrund des großen Geheimnisses zum Geheimnis macht. Als die Überlieferung des Meisters vollständig abgeschlossen war, da blieben keine Kenntnisse mehr, die man sich erwerben konnte. Sprechen wir nun von dem Tee ohne Gast und Gastgeber, so ist das keine andere Kunst als nämlich die Alltäglichkeit des Zen-Tee. Wenn man das eine Zeichen ‚ohne' *(mu)* nicht hinzufügt, so dürfte er als vulgärer Tee vollständig in die Spielerei eines Amüsements zurückfallen. Mag dies auch in den Häusern der Vornehmen angehen, bei einfachen Leuten führt es — ahmten sie dies nach — schließlich zu einem vermessenen Stolz, und der Ruin der eigenen Person und der Verlust von Hab und Gut dürften auf diesem Wege Hand in Hand gehen. Wenn man also die Pforte des Zen-Tee durchschritten hat, praktiziere man mit aller Energie im Gehen und Stehen, im Sitzen und Liegen und lasse es dahin kommen, daß man die geistige Übung bis zum vollständigen Vergessen des Handwerklichen mit letztem Ernst anwendet. Es darf durchaus nichts zum Urgrund des Geheimnisses werden; wenn auch nichts da ist, was klärend führen könnte, so bleibt nichts anderes, als durch geistige Übung sich in Versenkung zu versetzen und auf den Augenblick zu warten, in dem man die Selbsterkenntnis erlangt hat. Das alles weist auf die höchste Vernunft und die alles durchdringende Klarheit Buddhas hin. Man sollte auch um den Sinn wissen, daß beim wahren Tee die Existenz von Gast und Gastgeber mit dem einen Zeichen ‚ohne' *(mu)* verdeckt wurde. So liest man im Dentôroku die Worte: „In der Feuerstätte gibt es weder Gast noch Gastgeber[71]." Und damit beende ich den Überblick über den Zen-Tee. Worum ich bitte, das ist: Man gehe nur mit aller Energie daran!

Liste der chinesischen Zeichen:

[1] 証入
[2] 教外別伝不立文字
[3] 衆處
[4] 衆生
[5] 好
[6] 數奇
[7] 休
[8] 用

[70] Vgl. ChZ IX, *Nambôroku*, S. 224.
[71] In dem von dem Zen-Meister Yung-an Tao-yüan verfaßten *(Ching-te) Chuan-teng-lu* (1004), s. T Bd. 51, Nr. 2076.